

TURUN YLIOPISTON JULKAISUJA  
ANNALES UNIVERSITATIS TURKUENSIS

SARJA – SER. C OSA – TOM. 347  
SCRIPTA LINGUA FENNICA EDITA

## TAVALLISTA TAIKUUTTA

---

*Tulkinta suomalaisten taikojen merkityksistä  
Mikko Koljosen osaamisen valossa*

Tenka Issakainen

AKATEEMINEN VÄITÖSKIRJA

Esitetään Turun yliopiston humanistisen tiedekunnan suostumuksella julkisesti  
tarkastettavaksi Turun yliopiston päärakennuksen Tauno Nurmela -salissa  
lauantaina 27. päivänä lokakuuta 2012 kello 12.

TURUN YLIOPISTO  
UNIVERSITY OF TURKU  
Turku 2012

Taitto: Paula Kassinen

ISBN 978-951-29-5158-1 (Sähköinen / PDF)

ISSN 0082-6995

Kuten olin pelännytkin, tätä artikkelia ei painettu, tosin ei tieteellisen näytön puuttumisen takia, vaan koska kyseistä henkilöä ei katsottu kyllin kuuluisaksi. Ihastukseni tarinaan vain kasvoi kasvamistaan, ehkä juuri tästä syystä.

--

Se että kaiken nähdään liittyvän kaikkeen muuhun on mielestäni meidän ajallemme ominainen taipumus. Ja juuri siksi että itsekkin olen sortunut tämän sairauden uhriksi, julkaisen tämän kertomuksen.

(Orhan Pamuk 1993: 10, 11.)

# KIITOKSET

EN PIDÄ ITSEÄNI kovin uhmakkaana ihmisenä. Muutamat pitkäaikaiset hankkeeni ovat silti saaneet alkukipinänsä siitä, että minulle on mainittu jonkin asian olevan vaikea tai mahdoton: Opettelin kinnasneulonnan, vanhan suomalaisen tekstiilitekniikan, kun käsitöissä hyvin taitava ystäväni kertoi ettei ymmärtänyt siitä mitään. Kiinnostukseni taikoihin taas juontanee folkloristiikan opintojeni alkuajoilta, kun muistaakseni Outi Lehtipuro kuvasi taikoja kerrassaan hämäräksi, perinnelajiksi josta on jokseenkin mahdoton saada selkoa. Outi, professori Annikki Kaivola-Bregenhøj ja Pasi Enges sekä muut opettajani ovat antaneet hyvän perustan ja kannustaneet uteliaaseen asenteeseen kansanuskon tutkimuksessa.

Taikoja on toki tutkittu ansiokkaasti yhtä kauan kuin kansanperinnettä ylimalkaan, ja monia tutkijoita mainitsen teokseni sivuilla. Jo tässä haluan nostaa esille minua taikojen tutkimukseen innoittaneen dosentti Laura Starkin, joka toimi työni ohjaajana. Tahdon kiittää häntä ja toista ohjaajaani, professori Seppo Knuutilaa tarkoista huomioista ja muusta arvokkaasta palautteesta. Kiitän ohjaajia myös luottamuksesta siihen, että mielekkäät näkökulmat löytyvät, vaikka alkuvaiheessa en ollutkaan vielä selvillä siitä mitä oikein etsin.

Loppuvaiheessa tärkeitä arvioita ja parannusehdotuksia antoivat väitöskirjan esitarkastajat, professori Kaija Heikkinen ja dosentti Tuulikki Kurki. Olen iloinen saadessani Tuulikin myös vastaväittäjäksi. Professori Pekka Hakamiestä kiitän suuresta kärsivällisyydestä ja avusta saattaessani väitöskirjaani valmiiksi.

Kaarina Koski on ollut koko tutkimukseni ajan erityisen tärkeä keskustelukumppani, kommentaattori, innostaja ja ystävä. Lämmin kiitos hänelle ja muille kollegoilleni. Folkloristiikan vuosikurssiltani tahdon kiittäen mainita ystäväni Anu Laukkasen ja Sanna Rimpiläisen, jotka ilokseni myös väittelevät tänä vuonna.

Tutkimukseni on vaatinut runsaasti istumista Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkistossa. Kiitän arkiston väkeä, etenkin Liisa Lehtoa ja Juha Nirkkoa, jotka ovat ihailtavasti auttaneet aineistojen löytämisessä ja etsineet vastauksia hankalimpiinkin tiedusteluihini.

Rovaniemellä, kaukana muista folkloristeista, tärkeä humanistinen ympäristöni on ollut Lapin yliopiston kulttuurihistorian oppiaine, jonka suojissa monet väitöskirjani näkökulmat ovat kypsyneet. Erityisesti professori Marja Tuominen on tukenut työssäni myös ystäväni ja kumminani.

Tutkimus- ja kirjoitusprosessissa on ollut useita taukoja. Jotkut tauot ovat olleet olennaisen tärkeitä tutkimuksen näkökulmien selkeytymiseksi ja yleistävästä, kategorioivasta lähestymistavasta vapautumiseksi. Toisten taukojen aikana olen ehtinyt huomata, että elämässä on paljon tärkeämpiäkin asioita kuin akateemiset oppinnyt. Joillakin tauoilla taas ei ole ollut mitään kummempaa virkaa, aika on vain kulunut.

Kiitän kärsivällisyydestä, tuesta, luottamuksesta ja kulloiseenkin tilanteeseen hyvin soveltuvasta patistamisesta edellä mainittuja ja tässä nimeltä mainitsemattomia kollegoja, vanhempiani Aila ja Aatos Issakaista sekä kaikkia ystäviä – Sanna-Maria, Veeraa, Piaa, Minnaa ja erityisesti Rantalán Pälviä.

Taloudellisesti väitöskirjatyötäni ovat tukeneet Koneen säätiö, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura ja vanhempani.

Lopputuloksena on tässä: tavallinen väitöskirja, tavallisesta taikuudesta.

Rovaniemen Väinämöisentiellä, Johannes Kastajan kaulanleikkauspäivänä vuonna 2012

*Tenka Issakainen*

# SISÄLLYS

<b>I TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT</b> . . . . .	<b>8</b>
Tavallinen taikuus . . . . .	8
Juoni ja käsitteet . . . . .	11
”Halmeen viljelemisestä on huomattava...” . . . . .	12
Kaksi ylioppilasta ja ”nykyajan Elias Lönnrot” . . . . .	16
<b>II TAIKUUDEN ULKOPINTA</b> . . . . .	<b>21</b>
1. TAIKUUDEN RAJAPYYKIT . . . . .	21
Pakeneva määritelmä . . . . .	21
”Taian” merkityskenttä . . . . .	24
Taikuus ja ei-taikuus . . . . .	26
Taikuutta testaamassa . . . . .	31
Taikuuden kohtaaminen . . . . .	33
2. TARKASTELUN NÄKÖKULMAT . . . . .	36
Itsestäänselvyyksien ja käsittämättömyyksien välissä . . . . .	36
Pienen ja näkymättömän etsintää . . . . .	38
Kerrostumien erottaminen . . . . .	41
Paremmiin ymmärtäminen . . . . .	46
3. TAIKAPERINNE AJASSA . . . . .	50
Taikojen katoaminen ja kehittyminen . . . . .	50
Taikuutta apteekin hyllyltä . . . . .	53
Taikuuden jähmettyminen, arkiaskareiden maagistuminen . . . . .	57
<b>III MIKKO KOLJOSEN MAAILMA</b> . . . . .	<b>60</b>
4. TAIKURIN ARKEA . . . . .	61
”Vanha tunnettu taikuri, Kesti Mikko Koljonen” . . . . .	61
Tietäjänä Viitasaarella . . . . .	62
Huoneentaulun aika . . . . .	64
Vanha usko . . . . .	65
Pyyntiä ja peltotöitä . . . . .	67
5. SUOVANLAHTI JA SUURI MAAILMA . . . . .	69
Lappalaiset muinoin ja nyt . . . . .	69
Ryssiä, mustalaisia ja hulluja . . . . .	71
Kaukaiset kaupungit . . . . .	74
Rikastumisen unelmat . . . . .	75
Vuosisadan loppu – muuttunut Viitasaari . . . . .	76

6. TAIKUUTTA KIRKON SUOJISSA . . . . .	78
Papisto, taikuus ja Raamattu . . . . .	78
”Nättiä paavin palvelusta” . . . . .	81
Kansanomainen vastauskonpuhdistus . . . . .	82
Ehtoollisleipä taikavälineenä . . . . .	83
Pirun ja perkeleen roolit . . . . .	86
<b>IV TAIKUUS SISÄLTÄPÄIN . . . . .</b>	<b>91</b>
7. SUHTAUTUMISEN MONINAISUUS . . . . .	92
Tekniikkaa ja tunteenilmauksia . . . . .	92
Vastoinkäymisten selityksiä . . . . .	94
Pelotteita naurisvarkaille . . . . .	98
Tarinoista taioiksi, taioista leikiksi . . . . .	100
Käärme pyssyyn – mahdollottoman yrittäminen . . . . .	104
8. TAIKOVA IHMINEN . . . . .	107
”Uskotkos tämän päälle?” . . . . .	107
Ihmisen luonto . . . . .	110
Häpeää ja ammattisalaisuuksia . . . . .	112
Taikojen opettaminen . . . . .	117
Rullin jälkiä ja muita taikuuden merkkejä . . . . .	119
Unennäköjä . . . . .	126
9. MAAGISEN VAIKUTTAMISEN REITTEJÄ . . . . .	128
Kaltaisuus ja kalma . . . . .	128
Ihmisten ja eläinten jälkiä . . . . .	131
”Pitää olla lapaset kädessä” . . . . .	134
Leppäukot, sammakot ja punainen lanka . . . . .	138
Vaskirahoja ja hopeaa . . . . .	146
Ukkonen, ukonnuoli ja maito . . . . .	148
Lukumäärien merkitys . . . . .	151
<b>V MAAILMAN MINIATYYRI . . . . .</b>	<b>156</b>
10. AJAN LUONNE . . . . .	156
Aika draamana . . . . .	156
Luonnon ja almanakan syklit . . . . .	159
Kuun vaikutus . . . . .	161
Käen kukunta kesän taitekohtana . . . . .	163
11. NÄYTTÄMÖ . . . . .	166
Pohjoinen, kaiken viejä . . . . .	166
Maailman pystyakseli . . . . .	170
Tuvan sija, kotilieden voima . . . . .	176
Pelto, veräjät ja puhtaus . . . . .	180
Näkymättömän näkeminen . . . . .	184

12. ELÄVIÄ JA KUOLLEITA . . . . .	187
Väkeä vai voimaa? . . . . .	187
Kirkonhaltijasta tihulaisiin . . . . .	191
Maanpitävä nousee . . . . .	195
Tapion pöytä, metsän emäntä ja sukupuoli . . . . .	198
Neitoja ja soitonopettajia . . . . .	203
Veden olentoja . . . . .	207
<b>ELÄMÄN KIRJA . . . . .</b>	<b>210</b>
<b>LÄHTEET . . . . .</b>	<b>213</b>
<b>LIITE I. TEKSTIEN SISÄLLYSLUETTELOT . . . . .</b>	<b>223</b>

# I TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT

## *Tavallinen taikuus*

Vanha uskomus

*Pieta Peskiniekkä kätki taikakalun komsioon.*

*Hän luotti vanhaan tietoon:*

*jos teet lapsellesi lelun  
joutsenen henkitorvesta,  
kasvavat hänelle  
– siivet kantapäihin.*

*Mitäpä muuta menevä mies  
pitkien matkojen maassa  
kaipaa niin kipeästi  
kuin hyviä jalkoja!*

*Vaimo synnytti.*

*Pieta Peskiniekkä kiitti  
Korkeinta, Isää Taivaan.  
Poikahan tuli, auttaja,  
apu moneen vaivaan.*

*Onnea siunaantui,  
riitti.*

(Oiva Arvola 1985: 16.)

TUTKIMUSTYÖNI VARHAISVAIHEESSA MINULTA kysyttiin eräässä tutkijaseminaarissa, mikä oikeastaan on tutkimusongelmani. Olen aina kokenut vaikeaksi vastata tähän kysymykseen. Olikin hyvin puhuttelevaa havaita historiantutkija Jorma Kalelan puhuvan tutkimuksen *viestistä*. Viestillään tutkija pyrkii osoittamaan, miltä osin vallalla olevat käsitykset eivät tee oikeutta tutkimuksen kohteelle. Tutkimuksen viesti ei samastu sen johtopäätöksiin, vaan se on pikemmin tutkimusta eteenpäin ajava ja suuntaava voima: ”Jo tutkimusta aloittaessaan jokainen tutkija tietää suurin piirtein, minkä kaltaisiin tuloksiin hänen kysymyksenasettelunsa johtaa.” (Kalela 2000: 72–73.)

Viestini voi tiivistää yhteen monitulkintaiseen lauseeseen: *taikuus on tavallista*. Ne tutkimuksessa vallitsevat käsitykset, jotka mielestäni eivät tee oikeutta taikuudelle, esittävät sitä vastoin taikuuden monin tavoin epätavallisena. Taikuus liitetään usein joidenkuiden muiden kulttuuriin, sen sijaan ”me” emme harjoita taikuutta tai usko siihen. Euroopan taikaperinnettä tutkinut Stuart Clark onkin todennut, että taikuus on mielellään määritelty kuvaamalla, mitä se *ei* ole. (Clark 2002: 105–106.)



Paneutuessani suomalaiseen taikaperinteeseen päädyin huomaamaan, että suuri osa taikuiden merkillisyyttä korostavista yleistyksistä näyttää ainakin tämän aineiston valossa virheellisiltä. Vaikka taikuus ei samastukaan 1800-luvun kirkolliseen kristinuskoon tai arkiseen teknologiaan, se ei ole missään mielessä myöskään ristiriidassa niiden kanssa. Jopa yliluonnollisuus taikuiden tunnusomaisena piirteenä on alkanut tuntua kyseenalaiselta. Oiva Arvolan runo kuvaa osuvasti, kuinka fantastiselta ja naiivilta kuulostavan taian takana voi piillä ymmärrettävä, yleisinhimillisenkin tapa ajatella.

1800-luvun tietäjä tai taikoihin turvautuva pieneläjä ei ole lopultakaan kovin etäällä 2000-luvun alun lukijasta. Taikojen tekijät olivat paremmin perillä modernista kulttuurista ja ajattelivat järkevämmin kuin olin aluksi altis uskomaan. Toisaalta olen alkanut panna merkille niitä oman ajatteluni ja oman aikani kulttuurin piirteitä, joita voi perustellusti pitää maagisina.

En tukeudu mihinkään yksittäiseen taikuiden määritelmään tai tiiviisti ilmaistavaan käsitykseen taikuudesta. Pysin jäljittämään, millaiset historialliset, kulttuuriset, sosiaaliset tai ekologiset tekijät ovat vaikuttaneet siihen, että taikuiden piiriin on omaksuttu niin moninaisia mielikuvia ja merkityksiä. Etsin taikojen merkitysten avaisia selityksiä; pyrin tavoittamaan ajatusmaailman ja periaatteet, joihin taikat perustuvat. Otettani voi nimittää perinnehistorialliseksi: pyrin tavoittamaan sen merkitysjärjestelmän, jonka puitteissa tietty taika tai sen osa on mielekäs, vaikka se olisi tietylle taian kertojalle hyvinkin kaukainen. En siis tarkastele ensisijaisesti taian merkitystä sen tietynhetkessä sosiaalisessa tai kulttuurisessa ympäristössä.

Asetelmaa voi verrata sanastontutkimukseen: kielenkäyttäjien sanoille antamalla kansanetymologioilla on mielenkiintonsa, mutta ne eivät välttämättä auta löytämään tutkijaa tyydyttävää etymologiaa. Toisinaan etymologia on perusteltavissa niin vakuuttavasti, että siitä syntyy tutkijoiden keskuudessa yksimielisyys. Toisinaan taas muutama mahdollinen tulkinta jää kilpailemaan tasaväkisesti keskenään, eikä niiden keskinäistä paremmuutta voi varmuudella arvioida ilman mahdollisesti myöhemmin löytyvää lisäosviittaa. Joissakin tapauksissa tutkija joutuu myöntämään, ettei etymologian etsimiseen tarjoudu mitään johtolankoja – korkeintaan voidaan osoittaa jotkin etymologiat selkeästi virheellisiksi.

Tapaani nähdä taikat ja niiden merkitykset voi valaista sellaisilla arvoituksilla, joilla on arkistoaineistossa monta, toisistaan täysin poikkeavaa selitystä. Matti Kuusi on tarkastellut muun muassa arvoitusta, jonka yleinen muoto on ”Tuoppi tehty tuonelassa, täällä vanteheet valetut”. Vastausten kirjo on hämmentävä: kaivo, aurinko, meri, kirkko, pata, ihminen ja muna ovat vain muutamia esimerkkejä. (Kuusi 1960: 119.) Tutkija ei voi kiistää arvoituksen kertojien oikeutta vastauksiinsa. Vaikka arvoituksen tunteneet ovat saattaneet panna merkille vastausten moninaisuuden, ei voi kuvitella, että joku olisi sepittänyt alkuaankin monimerkityksisen arvoituksen.

Vaikka kaikki vastaukset ovat oikeita, jotkin ovat oikeampia kuin toiset. Tekstin merkitys ei varmasti ole jonkinlainen keskiarvo kaikkien toisintojen kertojien mielessään luomista merkityksistä. Toisaalta esimerkiksi kansatieteilijä Osmo Vuoriston pyrkimyksellä löytää ”tyyppitaikat” tai ”keskivertotaikat” on yhtäläisyyksiä oman näkökulmani kanssa: myös Vuoristo pyrkii tavoittamaan ajatusmaailman ja periaatteet, joihin taikat nojaavat. (Vuoristo 1977: 33.)

Kuusi uskoi: ”Tarkentuva analyysi paljastanee runoreliktejä ja mytologisia alluusioita sellaisistakin runokuvista, joissa ensimmältä huomaa vain uudenaikaisen pintakerrostuman. Arvoituskuvat ovat kuitenkin hyvin yleisesti kansainvälistä lainapääomaa ja saattavat siten kuvastella etäisten aikojen ja seutujen kansanuskoa.” (Kuusi 1960: 142.) Myös taikaperinne lienee ketteräliikkeisempää kuin pelkästään suomalaista aineistoa tarkastelemalla arvaisi. Stuart Clark on suorastaan esittänyt, että monet perustekniikat on tunnettu käytännössä kaikkialla, ja mainitsee esimerkkeinä muun muassa seulalla ennustamisen ja mittaamalla tapahtuvan parantamisen, molemmat Suomesakin tunnettuja konsteja (Clark 2002: 103). Laaja kansainväliseen aineistoon perehtyminen epäilemättä avaisi monia hämäräksi jääneitä merkitysyhteyksiä. Tavassani etsiä taikateksteille niiden

mielen avaavaa kontekstia koen liikkuvani Martti Haavion jalanjäljillä; Haavion fenomenologisessa tutkimusotteessa vertailuaineiston ei tarvinnut enää muodostaa maantieteellisesti ja historiallisesti aukotonta kudelmää (Honko 1992: 340). Omassa tutkimuksessani kansainvälinen vertailuaineisto jää lähinnä kuvittavaksi.

Kansatieteilijä Janne Vilkuna pohtii karsikkopuuperinnettä kartoittavassa väitöskirjassaan, miksi perinneilmiöiden alkuperän selvittely tuntuu jääneen perinteentutkimuksessa vanhanaikaiseksi näkökulmaksi. Ensiksikin alkuperä tuntuu lipuvan äkkiä toivottoman kaukaiseen menneisyyteen, ja oletukset sen luonteesta jäävät turhauttavan hatariksi. Toiseksi tutkimustulokset jäävät vähäarvoisiksi, jos tutkija on pyrkinyt päämääräänsä väkisin ja olematta yhtä kriittinen itseään kuin muita tulkitsijoita kohtaan. (Vilkuna 1992: 27–28.) Menneisyysprojektin ongelmia voi välttää esimerkiksi tarkastelemalla ”alkuperäistä” ilmiötä pikemminkin heuristisena, tulkintaa hyödyttävänä ideana, kuten Veikko Anttonen on tehnyt pyhä-käsitteen kohdalla, ei niinkään historiallisena rekonstruktiona (Anttonen 1996: 5, 16). Oma lähestymistapani on pienimuotoisempi: pyrin avaamaan yksittäisten taikatyyppien ja -motiivien mieltä ja tarkastelemaan niiden kerrostumia.

Alun perin lähtökohtanani ei ollut niinkään tietty lähestymistapa tai edes täsmällinen kysymyksenasettelu, vaan määrätty aineistokokonaisuus. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkiston kansanuskokortiston toinen pääluokka käsittää noin 20 000 arkistoyksikköä elinkeinoihin liittynyttä taika- ja uskomusperinnettä. Kortiston esittelemä taikuus kuului erottamattomana osana agrariakulttuurin arkisiin askareisiin: metsästyksen ja kalastukseen, maanviljelyyn ja karjanhoitoon, luonnon ja toisten ihmisten kanssa toimimiseen.

Vaikka aineistossa hahmottui tutkimuksen edetessä kiinnostavia rakenteita ja merkityksiä, alkoi vaikuttaa pelottavasti siltä, että taikaperinteen monitahoisuutta uskollisesti kuvaavasta tutkimuksesta tulisi moniäänisyydessään yhtä riitasointuinen kuin perinnetekstien paljoudesta itsestään. Tarvitsin tukipisteen johon verrata muita tekstejä. Toiseksi tarvitsin eläytymiskohteen. Miten yksittäinen ihminen kohtasi taitat? Miten hän ne ymmärsi? En etsinyt niinkään kiinnostavaa tutkimuskohdetta, laajan repertoaarin hallinnutta perinteen spesialistia, kuin kohtalotoveria: ihmistä, joka on pohtinut taikojen mieltä ja pyrkinyt muodostamaan kohtaamastaan taikaperinteestään ymmärrettävän kokonaisuuden.

Kesällä 2003 aloin kiinnittää huomiota kansanuskokortiston kortteihin, joissa taikakuvaus päättyi kesken kaiken merkintään ”Pitkä taika”. Näin löysin tietäjä Mikko Koljosen repertoaarin, joka oli kirjoitettu muistiin pääosin vuonna 1890. Taioista suuri osa oli ollut liian pitkiä kortistoon kopioitaviksi. Koljosen taitat oli kirjoittanut muistiin ylioppilas Otto Henrik Moisio, joka jututti tätä ajan keruuotteeseen nähden poikkeuksellisen sinnikkäästi. Moisio kertoo Koljosesta: ”Hän ei ensi alussa tahtonut tietojansa mitenkään ruveta kertomaan vaan vähitellen olen aina saanut häneltä tiedon toisensa perästä, mutta ne ovatkin maksaneet monta jalkajuontaa. Sen vuoksi on tietojen järjestäminenkin käynyt hyvin hankalaksi niin että on ollut vaikea niitä kaikkia saada siihen järjestykseen, johon olisin ne muuten halunnut, sillä suuren osan olen niistä vasta kertomusta kirjoittaessani saanut. Sitä paitsi on kertomusta täytynyt paikkapaikoin korjaillakin kun vasta jäljestä päin tietojen kirjoittamisen olen onnistunut saamaan täyden selon asiasta.” (SKS KRA. Viitasaari. O. H. Moisio 1890. Saatekirje, ei arkistonumeroa.) (Käyttämäni arkistoviitteet ovat jatkossakin Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkistosta, ellei toisin mainita.)

Aineistosta tekee erityislaatuisen juuri kerääjän kunnianhimoinen asenne. Vaikka Koljosen tiedot ovat laajat, en usko, että hän oli mitenkään poikkeuksellisen monitaitoinen tietäjä. Perinpohjaiset taikatekstit tarjoavat aineiston, jonka yksityiskohtainen tarkastelu on hyvä lähtökohta taikaperinteen laajemmalle ymmärtämiselle.

Edes tutkimusta aloittaessani en ollut kovin kiinnostunut esittämään yleisen tason tulkintoja taikuuden luonteesta tai kulttuurisista merkityksistä. Tekstien moniäänisyyden vähittäinen havaitseminen on entisestään vähentänyt halukkuuttani. Pyrin luomaan kirkkaan polttopisteen, en niin-

kään laajaa yleisvaloa. Käsitkseni siitä, että taikuus on tavallista, ja uskoni siihen, että tekstien maailma on mahdollista tavoittaa, on johtanut näennäiseen ristiriitaan: taikuus on helpompaa ymmärtää mutta vaikeampaa selittää kuin aluksi luulin.

### *Juoni ja käsitteet*

Kertomukseni jäsentyy neljään pääosaan: *Taikuuden ulkopinta*, *Mikko Koljosen maailma*, *Taikuus sisältäpäin* ja *Maailman miniatyyri*.

*Taikuuden ulkopinta* -osassa paneudun taikuuden määrittelyn ja rajaamisen ongelmiin ja esittelen omat teoreettiset välineeni taikaperinteen lähestymiseen: mikrohistoriallisen tutkimusotteen, ajatuksen ajan kerroksellisuudesta sekä hermeneutiikkaan rinnastuvan tapani tulkita tekstejä. Eri-tyiskysymyksenä pohdin taikuutta historiaan sijoittuvana ilmiönä: miten taikaperinteen on nähty syntyvän, kehittyvän ja katoavan.

Näkökulmat esiteltyäni pyrin luomaan kuvan Mikko Koljosen maailmasta. En perehdy yksityiskohdittain Koljosen henkilöhistoriaan, en myöskään kuvaa järjestelmällisesti Koljosen ajan Viitasaaren kansanelämän eri osa-alueita. Koetan kuitenkin luonnostella Koljosen elämisen ehtoja ja hänen asemaansa tilattomana kestinä. Eri elinkeinoja kuvatessani pidän mielessäni nimenomaan niiden suhteen taikaperinteeseen.

Koska agrariiyhteisön elinkeinokulttuurista on lukuisia hyviä yleisesityksiä, olen niiden referoimisen sijasta tahtonut antaa puheenvuoron Viitasaarelta ja lähialueilta kerätyille muistitiedolle. Näkökulmani kannalta maanviljelyn ja metsästyksen tekniikkoja tärkeämpää on se, miten ihmiset suhtautuivat esimerkiksi kauran viljelyyn tai karhun pyyntiin. Kiinnitän huomiota myös niihin käsitteisiin, joita Koljosella ja hänen aikalaisillaan oli arkisen elämänpiirin ulkopuolelle jäävistä asioista, kuten kaukaisista paikoista ja harvoin nähdystä muukalaisista. Omassa luvussaan käsitte- len kirkollisen uskonnon ja taikaperinteen välistä suhdetta.

*Taikuus sisältäpäin* -osassa kohteenani ovat taikaperinnettä ympäröivät käsitykset ja taikuuden lainalaisuudet. Kartoitan aluksi sitä moninaisuutta, joka taikuuteen suhtautumisessa on vallinnut: ketkä ja koska ovat ymmärtäneet taiat konkreettisesti vaikuttavaksi tekniikaksi, missä tilanteissa näennäiset taikakuvaukset taas ovat toimineet ensisijaisesti kasvattavana, leikillisenä tai jotain asi-aintilaa selittävänä perinteenä. Paneudun myös niihin käsitteisiin, jotka koskevat ihmistä taikojana ja taikojen kohteena, sekä niihin yleisluonteisiin keinoihin, joilla taikuudessa on pyritty vaikutta- maan eri ilmiöihin ja kohteisiin.

Viimeisessä, *Maailman miniatyyri* -osuudessa esittelen taikaperinteen maailmankuvaa: taioissa näyttäytyviä käsitteitä ajan ja maailman luonteesta ja maailmaa asuttavista olennoista.

Ymmärrettävyyden parantamiseksi olen pyrkinyt välttämään systemaattisuutta. Matkan kuluessa on alkanut tuntua siltä, että antoisimpia tulkintoja varten ei ole järkevää esimerkiksi esitellä ensiksi taikuuden yleisiä lainalaisuuksia ja edetä niistä kohti yksityiskohtia – tai päin- vastoin. Sen sijaan vaikkapa taikuuden historiallista luonnetta tarkasteltaessa voi olla luontevaa syventyä apteekkitavaran, erityisesti elohopean, käyttöön taioissa. Tutkittaessa, millaisten väli- kappaleiden kautta tiettyyn ihmiseen on pyritty taioilla vaikuttamaan, on syytä miettiä, mitä punainen villalanka merkitsi Koljoselle. Toivon, että tällaiset näkökulman vaihdokset eivät tunnu syrjäpoluilta, vaan tien varrelta löytyviltä kiinnostavilta seikoilta, joiden vuoksi kannattaa pysähtyä hetkeksi.

Termien valinnassa olen pyrkinyt pysyttelemään lähellä Koljosen omaa sanavarastoa. Suosin tekstissäni esimerkiksi ”supranormaalin” sijasta termiä ”yliluonnollinen”, koska en koe oppite- koista termiä mitenkään täsmällisemmäksi tai paremmin itse asiaa kuvaavaksi. Lisäksi mielestäni ei ole tutkimuksen kannalta huono asia, että ”yliluonnolliseen” liittyy enemmän sivumerkityksiä ja voimakkaampia konnotaatioita kuin ”supranormaaliin”.

Saman periaatteen mukaisesti seuraan Koljosen kielenkäyttöä ja puhun esimerkiksi ”hulluista” ja ”huorista”. Ajallisesta etäisyydestä huolimatta sanat kantavat nykylukijankin mielessä oikeasuuntaisia merkityksiä, eikä niitä sitä paitsi voiskaan täsmällisesti korvata muka hienotunteisemmillä sanoilla. ”Hullu” ei ole yhtä kuin ”mielenterveysongelmista kärsivä”, eikä ”huora” tarkoita aina aviotonta äitiä, saati prostituoitua.

”Lappalaiset” merkitsevät Koljosen kielenkäytössä sekä kauan sitten Viitasaaren seuduilla asuneita että hänen aikanaan jossain pohjoisessa tavattavia, taikavoimiltaan huomattavia ihmisiä, joita ei voi mutkattomasti samastaa saamelaisiin etnisenä ryhmänä. Samaten nimitys ”ryssä” viittaa idästä saapuviin sotajoukkoihin tai kulkukauppiaisiin, jotka ovat voineet olla karjalaisia, venäläisiä tai vaikkapa tataareita (Häkkinen 2005: 249). Panu Pulman mukaan mustalais-nimityksenkin takana voi olla monia etnisiä ryhmiä, ei ainoastaan romaneja (Pulma 2006: 108). Pitäydyn Koljosen jaottelussa, ja käytän jatkossa hänen termejään ilman lainausmerkkejä. – Viitatessani karjaonnea maagisesti varastaviin kulkijoihin olen valinnut arkistotekstien mukaisen kirjoitusasun *rulli*, koska trulli-muotoa ei aineistostani juuri tapaa.

Puhuessani esimerkiksi kansanomaisista kulttipaikoista, uhrimenoista ja uskomuksista olen päätenyt käyttämään termiä *ei-kirkollinen*. Termi ”ei-kristillinen” johtaisi tarpeettomaan vastakainasetteluun kristinuskon ja esimerkiksi haltijakultin välillä; ilmeisestikään esimerkiksi viitasaarelaiset, jotka veivät Niinilahden uhriaitaan ruokauhreja, eivät pitäneet toimintaansa mitenkään kristinuskon vastaisena (Viitasaari. K. Jalkanen 457. 1890. – Hanell, 70 vuotta.) ”Esikristillinen” taas viittaisi siihen, että käytännöt tai uskomukset olisivat kristinuskoa vanhempia, vaikka aivan mahdollista on, että jotkin niistä ovat syntyneet suhteellisen myöhään. Puhuttaessa ei-kirkollisista tavoista on kuitenkin muistettava käsitteen aikasidonnaisuus: osa 1800-luvun ei-kirkollisista perinteistä voi pohjautua 1500-luvun kirkollisiin käytäntöihin, ja kansan käsityksissä katolinen kristinuskko samastuu usein paheksuttavaan taikauskoon.

### *”Halmeen viljelemisestä on huomattava...”*

Ennen näkökulmieni tarkempaa esittelyä koetan valaista lähestymistapaani purkamalla yksittäisen taian.

Halmeen viljelemisestä on huomattava – – että jos kirveen terää sivellään ensin messingillä ja sen perään verisellä yököllä ei sillä hakattu kaski ota vesoja pitkään aikaan. (Viitasaari. O. H. Moisio 100. 1890. – Mikko Koljonen.)

En tutki taikvoja riitteinä. Aineistoni ei anna siihen mahdollisuutta; usein on yllättävän vaikeaa päätellä, onko jotakin kuvattua taikaa koskaan todella harjoitettu, vai onko se vain toiminut selityksenä jollekin ilmiölle. Varhaismodernin Euroopan rituaalikkulttuuria kartoittanut Edward Muir on kärjistäen todennut olevan vaarallista olettaa, että riitin sanallisella kuvauksella ja sillä, mitä todella tapahtui, olisi mitään tekemistä keskenään (Muir 2005: 7). Yllämainitusta taiaista ei selviä, onko Koljonen turvautunut siihen vai onko siihen vain viitattu, kun jokin kaski on vesoittunut huomattavan vähän.

Leea Virtanen on pannut merkille, että juuri koskaan taikamuistiinpanoissa ei kuvailla uskomuksen vaikutusta käyttäytymiseen (Virtanen 1976: 253). Sitä paitsi joltinenkin osa tekstien kuvaamista taioista – kun sanaa käytetään arkikielen mukaisesti, täsmällisempään määrittelyyn pyrkimättä – ei ole riittejä sanan missään mielessä, vaan tekemättä jättämistä, huomioon ottamista tai käsityksiä, jotka eivät välttämättä johda minkäänlaiseen toimintaan. Edelleen kaskenkaatoon liittyen Koljonen kertoi, että ”kaskea ei saa kaataa alakuulla eikä etenään Kesäkuun viimeisinä päivinä” (Viitasaari. O. H. Moisio 29. 1890. – Mikko Koljonen). Tuntuisi kuitenkin väkivallalta rajata tällaiset tekstit tarkastelun ulkopuolelle ja keskittyä riittikuvauksiin.

Tutkinko sitten uskomuksia, jotka ovat niin riittikuvausten kuin muidenkin taikatekstien takana? Jos uskomus ymmärretään nimenomaan totena pidetyksi käsitykseksi jostakin yliluonnollisesta seikasta, vastaus on kieltävä, koska uskomiseen liittyvät mutkikkaat kysymykset tuntuvat lipeävän tavoittamattomiin. Vaikka olen kokenut erittäin hedelmälliseksi sen pohtimisen, mihin teksteihin on uskottu ja mihin ei, olen loppujen lopuksi päätenyt pitämään uskomista varsin pinnallisena seikkana tutkimukseni kannalta. Taikoihinkin voi soveltaa Jouko Hautalan huomiota kertomusperinteen lajeista: jonkin taian saattavat kuvata aivan samalla tavoin kaksi kertojaa, joista toinen uskoo siihen vakaasti ja toinen suhtautuu siihen ylenkatseellisen huvittuneesti (Hautala 1957: 48–50).

Uskomista on vaikea arvioida. Lisäksi on mahdollista, että kertojilla ei ole asiasta mitään mielipidettä. Uskomus-termiä ei toki ole pakko ymmärtää kuvaukseksi siitä, mihin joku uskoo, vaan se voidaan nähdä myös tietyn sisältöisenä perinnetekstinä, yleisluonteisena yliluonnollista koskevana väitteenä, jota yksi on pitänyt kenties totena ja toinen fiktiivisenä. Uskomus voi olla tutkijan tai perinteenkerääjän yleistys tai tekstualisaatio, jonka hän muotoilee perinteessä havaitsemiensa säännönmukaisuuksien pohjalta. Melko pitkään uskoinkin tutkivani tekstejä. Tekstualisaatio on taikojen kohdalla erityisen kiinnostava kysymys, koska todella harjoitettu taikaperinne on perusluonteeltaan yleensä ei-sanallista. Taian saattoi opettaa näyttämällä, tarvitsematta muotoilla yksityiskohtaista suullista toimintaohjetta. (Vrt. Peltonen 2004: 199; Kurki 2002: 83.) Taikaperinteen specialistikin saattoi olla ymmällään koettaessaan kuvata jotakin maagista menettelytapaa, ja nauhurilta kulkeneella perinteenkerääjällä oli melkoinen työ suullisen selostuksen saattamisessa ymmärrettävään kirjalliseen asuun. Toisaalta vakiintuneen ja tiiviin sanallisen asun saaneet kuvaukset voivat olla vaikeasti ymmärrettäviä jälkepäin: kun taiassa rakennetaan ”ristikko” tai pelto ”kierretään kolmasti” ilman että ristikon tai kiertämisen yksityiskohtia on tarkemmin valotettu, saattaa taian symboliikasta jäädä jotain olennaista tavoittamatta.

Vähitellen tiedostin, että varsinainen tutkimuskohteeni on kuitenkin jokin muu kuin konkreettiset tekstit, sen paremmin arkistotekstit kuin niiden takaiset suulliset kuvauksetkaan. Mitä enemmän olin lukenut taikatekstejä, sitä vaistomaisemmin aloin arvottaa niitä: jotkin tekstit alkoivat näyttää hyviltä, toiset taas huonoilta – ei ainoastaan siinä mielessä, että ne olisi muistiinmerkittäessä ymmärretty väärin, vaan myös sikäli, että taian taitaja on saattanut tehdä taian kerasta toiseen väärin tai ymmärtää sen mielen virheellisesti.

Kun suuri joukko tekstejä muodostaa koherentin kokonaisuuden, on verrattain helppo osoittaa yksittäiset väärinymmärrykset, olivat ne sitten henkilökohtaisiin uskomusjärjestelmiin sopeutettuja kehitelmiä, kerääjän uteluiden inspiroimia ex tempore -selityksiä tai kerääjän omin päin tekemiä rationalisointeja. Ilmeinen esimerkki perinnettä huonosti tuntevan omaperäisestä tulkinnasta näyttää olevan seuraava: ”Jos kalalokki lensi venheessään istuvan kalastajan päälle, niin pidettiin varmana ettei sillä kertaa ole kalastussonnea mukana.” (Sortavala. J. Hyvärinen 132. 1936. – Pekka Saikkonen, s. 1867.) Uskomus on ainoa vastaani tullut teksti, jossa linnun ulostaminen selitetään huonoksi enteeksi. Sille löytyy kuitenkin konteksti suuresta joukosta tekstejä, joissa kuvataan, kuinka tietty lintu ”paskantaa” tai ”sittuu” kalastajan, metsämiehen tai kylväjän, toisin sanoen huono terveys tai aiotun toimen epäonnistuminen seuraa yksinkertaisesti linnun ääntelyä tai näyttäytymistä. (Kylvö: Nilsia. Anna Horttanainen KT 88:20. 1937. – Ihminen riutuu: Mouhijärvi. Kaarle Laitakari 790. 1937. – Lintu ”sittuu”, kuulija kuolee sinä vuonna: Sortavala. Sanni Aalto. KRK 140:58. 1935. – Käki tai kiuru ”paskantaa”: Kivennapa. Liina Pulliainen. KRK 136:85. 1935.) On luontevampaa ajatella, että uskomuksen kertonut Pekka Saikkonen (tai kenties kerääjä J. Hyvärinen) on käsittänyt asian väärin, kuin että kaikki muut tiedonantajat olisivat selittäneet asian puutteellisesti tai suorastaan virheellisesti. Se, sattuiko Saikkonen pitämään linnun ulostamista huonona enteena, ei ole olennaista.

Leea Virtanen on kiinnittänyt huomiota folkloristeille kehittyvään osaamiseen, jonka avulla on mahdollista tunnistaa ja jopa tuottaa itselle tuttuun perinnelajiin kuuluva teksti: Anneli Asp-

lund arveli pystyvänsä sepittämään aidonoloisen rekilaulun, Matti Kuusi sananlaskun (Virtanen 1993: 9). Vaikkei itselläni olekaan vielä kovin pitkää kokemusta taika-aineistosta, olen pannut merkille samanlaisen vaiston kehittymisen. Kun Koljonen esimerkiksi neuvoa ripottelemaan suo-  
laa navetan perustuksiin (Viitasaari. O. H. Moisio 2. 1890. – Mikko Koljonen), huomasin ymmär-  
täväni hänen kantansa, mutta olevani silti sitä mieltä, että järkevämpää olisi ripotella jyviä.

Ymmärsin, että tekstit ovat minulle lähteitä, jotka välittävät kuvaa varsinaisesta kiinnostuksen koh-  
teestani, toiset hyvin, toiset horjuvammin. Mutta mistä ne kertovat, elleivät riiteistä tai uskomuksista?

Tutkin tekstien maailmaa. Hermeneutikko Paul Ricoeur on tiivistänyt tulkittamisen tavoitteen  
puhuttelevasti: tarkoitus ei ole etsiä tekstin alkuperäistä tuottajaa ja hänen intentioitaan tekstin  
takaa, menneisyyttä rekonstruoiden, ei liioin rakenteita itse tekstistä, kuten strukturalismi tekee, vaan  
sitä, mikä on tekstin *edessä* (Ricoeur 1981: 141). On etsittävä sitä maailmaa, jossa teksti on mielekäs.

Suomalaisessa perinteentutkimuksessa tulkitsevaa otetta on soveltanut nykyisessä mielessä  
kenties ensimmäisenä Martti Haavio, joka kirjoitti: ”Arvelen, että tutkimuksen ennen kaikkea on  
pyrittävä *tulkitsemaan* kansanrunot. Jokin suomalainen kansanruno saattaa nykyaikaisesta luki-  
jasta vaikuttaa suorastaan naiivilta. Onko se todella naiivi? Vai onko siinä viitteitä, jotka johdat-  
tavat näennäisestä mielettömyydestä mielekkyyden jäljille? – – Onko se kuin tyhjä pähkinänkuori  
vai onko siinä myös ydin?” (Haavio 1955: 5.)

Pitkin tutkimukseni etenemistä olen miettinyt, tarkastelenko taikoja tulkittessani itse asiassa  
riittejä, uskomuksia vai tekstejä. Mitä paremmin olen kokenut ymmärtäväni taikojen luonnetta,  
sitä lähemmäs olen luisunut alkuperäistä, sumeasti rajattua kysymyksenasettelua. Tutkin taikoja.

Edellä mainittu Koljosen taika kuuluu kokonaisuudessaan: ”Halmeen viljelemisestä on huo-  
mattava – – että jos kirveen terää sivellään ensin messingillä ja sen perään verisellä yököllä ei  
sillä hakattu kaski ota vesoja pitkään aikaan. – Muistutus niittu pilataan myöskin siten, että vii-  
takkeita, joilla sitä niitetään sivellään messingillä ja verisellä yököllä. Niillä niitetty niittu ei ota  
moneen aikaan oikein heinää.” (Viitasaari. O. H. Moisio 100. 1890. – Mikko Koljonen.)

Pääasia ei ole, miten Koljonen olisi selittänyt taian tai tekikö hän ylimalkaan koskaan sitä. Kui-  
tenkin päätellen siitä, että taika ei sisällä ilmeisen mahdottomia elementtejä, ainakin taian alku-  
osaa on saatettu todella harjoittaa, joskaan se ei varmasti ollut enää keruuhetkellä aktiivisessa  
käytössä. Vaikka Viitasaari oli vanhaa kaskiviljelyaluetta, peltoviljely oli noussut tärkeämmäksi  
jo 1800-luvun alussa (Markkanen 1983: 426). Toisaalta messingin käyttö vaikuttaa suhteellisen  
uudelta piirteeltä. Otaksun, että taian varhaisempi mieli on vesoittumisen estäminen, ja uudem-  
pana merkityksenä on niityn huonon kasvun selittäminen.

En usko, että Koljonen harrasti niittyjen pilaamista. Hän ei nähnyt tuntemiaan taikoja irral-  
lisina toimituksina, jotka esiintyivät aina ankarasti määrämuodossa ja vain tietyissä tilanteissa,  
vaan hän pyrki selvästi hahmottamaan niissä laajempia periaatteita. Niinpä ei ole kumma, että  
keinoa vesoittumisen välttämiseksi saattoi hänen nähdäkseen käyttää myös heinänkasvun  
heikentämiseen.

Miksi Koljonen siveli kirveen terää nimenomaan messingillä ja nimenomaan lepakolla, eikä  
esimerkiksi tinalla ja pääskysellä? Tai, tarkemmin sanoen, mikä tekee taiaista mielekkään riippu-  
matta siitä, miten Koljonen sen tulkitsi?

Vaikka esimerkiksi U. T. Sirelius katsoi lepakon esiintyvän suomalaisissa taioissa vain pilaavana  
elementtinä, sillä on arkistoaineiston perusteella käyttöä varsin monenlaisissa taioissa, niin onnea  
tuottavissa kuin pahansuovissakin (Sirelius 1906: 39). Harvakseltaan sitä tapaa esimerkiksi metsäs-  
tys- ja parantamistaioissa: lepakon läpi vedetään pilatuiksi epäiltyjä jänislankoja ja sillä pyyhitään  
hevosia ja karjaa niiden suojaamiseksi. (Korpilahti. M. Nurmio 813. 1888. – Sortavala. Matti Moi-  
lanen 3051. 1937.) Kainuusta on pantu muistiin taika, joka estää kasvien versomisen samoin kuin  
Koljosenkin keino: ”Jos yösiivikolla karhitaan naapurin pelto, niin se ei sen perästä mitään kasva.”  
(Valtimo. Pekka Lasanen. KRK 162:323. 1935.)

Eri elinkeinoista lepakko liittyy kuitenkin selkeimmin kalastukseen. Tyypillisesti lepakko kerrotaan kiinnitetyn nuottaan kalaonnen saamiseksi: ”Yölielakko meillä ain tapettih, oikei vielä rahalla ostettih. Niitä yölielakkoi pandih kolme nuottah, sillo sil nuotal sai paljo kaloi. Ja jos toine män siihe paikkah pyytämä, nii ei soanu mitäh.” (Porajärvi. Lauri Laiho 4035. 1936.) Vastaavasti toisen nuottaan salaa piilotettu lepakko vie sen onnen. ”Kuinka nuotta pilataan, että ei sillä saa hyvin kaloja. Kätketään yölepakko nuotan painoin tai kohoin. Olen kuullut hyvinkin monta tapausta, että ovat purkaneet nuottansa painot ja kohot.” (Toivakka. Jalmar Valkeinen. KRK 75:62. 1935.)

Toinen varsin yleinen, mutta sävyltään selvästi leikillisempi taika on tytön koskemattomuuden selvittäminen lepakon avulla: ”Kuin joku tahtoi tietää, onko hänen aikomansa tyttö ehdoton piika [neitsyt], hankki yölepakon, asetti sen kynnyksala, josta tyttö kulki. Jos oli tyttö piika, niin siltä pysyi kuivana, vaan jos ei, niin tytöltä pääsi kusi.” (Vesanto. Aapeli Karhu. KRK 72:91. 1935.)

Myös Koljonen tunsu vastaavan taian, mutta siinä lepakon sijasta piilotettiin kynnyksen alle kulu-  
nut huosiain eli tuohensuikaleista tehty pesin, joka ulkonäöltään assosioituu naisen sukuelimiin (Viitasaari. O. H. Moisio 150. 1890. – Mikko Koljonen). Huosiainta tarvitaan niin ikään eräässä viitasaarelaisessa taiaassa, joka on otsikoitu ”Neiti pilataan Että aina vaan nussittaa” (Viitasaari. Juho Tanholin b) 8. 1887). Lepakkoa taas käytetään samansuuntaisessa pihtiputaalaisessa kuvauksessa: ”Elävä yökkö olla pojilla taskussa, kun menevät tyttöin luo makaamaan ja rakastelemaan, niin tytöt hyvin mielistyy.” (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 122. 1893. – Vaimo, 32 v.) Yksi mahdollisuus siihen, miksei Koljonen liittänyt neitsyydenselvittämistaikaan lepakkoa, voi olla, että hän piti lepakkoa toimivana ja mieluiten vakavampaan taikuuteen sovellettavana aineksena.

Jos lepakon eri käyttötavoille taikuudessa etsii yhteistä nimittäjää, yhtenä sellaisena näyttäytyy piilon symboliikka. Öisin lentävää lepakkoa käytetään vaikuttamaan kätkössä oleviin ilmiöihin: vedestä pyydettäviin kaloihin ja naisen sukuelimiin. Mainittakoon, että seksi on myös yleinen positiivinen elementti kalastustaiioissa.

Nuotan päästö. Nuotta pitää vetee katolle ja siellä nostella sitä imeisten eessä ja puuhata. No jos ei ollu siitä apua, niin kaatoo joku tyttö sen nuotan päälle alleen ja sitä olla naipeinaan. No sillä se sitte pääsi, niin lähti oikein lujasti kaloja. (Pyhäjärvi Ol. Kaarle Krohn 2403 a. 1884.)

Hyvän kalaonnen sai, kun otti naisen mukaansa rannalle kalaan mentäessä ja oli täällä yhteydessä hänen kanssaan. (Konnevesi. Keski-suomalainen Osakunta 181. 1937. – Kalle Toikkanen.)

Nuotta parani vähän piljosta, kun se vedettiin rannalle ja akka meni periin ja mies rupesi päälle telkkuamaan. (Pihtiputaan Kirjallisuusseura 776. 1893. – Vaimo, 38 v.)

Sitä, että lepakossa oli taian kannalta tärkeää nimenomaan sen ajoittainen kätkeytyminen, vahvistaa Koljosen mainitsema vaihtoehto: nuotta saadaan ottavaksi asettamalla siihen tuohikäärö, joka sisältää joko lepakon tai koskikaran. Pinnan alle sukelteleva lintu näyttää samastuvan päiviksi kätkeytyvään lepakkoon. (Viitasaari. O. H. Moisio 107. 1890. – Mikko Koljonen.)

Messingin käyttö lienee puolestaan omaksuttu ajan lääketieteestä. Esimerkiksi nälkävuonna 1867 Tampereen piirilääkäri neuvoi puhdistamaan sairashuoneen kaasulla, jota syntyi, kun typpihappoon pannaan ”pieni palanen kuparia tahi messinkiä”. (Turpeinen 1986: 203–204.) Toisaalta kiintoisan viitasaarelaisen tiedon mukaan messinkiä on saatettu hankkia hautausmaalta, jolloin se liittyisi myös vainajiin: ”Kun herrain tauluihin kirkkomaalla pannaan messinkinuppia, niin seppä ottaa niitä ja valaa uistinta.” (Viitasaari. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 654. 1893. – Mies, 30 v.) Kun Koljonen kuvasi, miten yöllä päästään kirkkoon esimerkiksi parantamaan sairasta, hän tiesi

kertoa, että taikakeinot kirkkoon pääsemiseksi eivät toimi ”jos lukko on messingistä tai vaan messingistä juotettukin”. (Viitasaari. O. H. Moisio 235. 1890. – Mikko Koljonen.) Niin ikään Koljosen mukaan ”ahjo pilataan [ilmeisesti siten, että sitä ei saa kuumenemaan riittävästi] kätkemällä sen pohjalle messinkiä” (Viitasaari. O. H. Moisio 133. 1890. Mikko Koljonen).

Messinki voidaan siis ymmärtää vaikutukseltaan lamauttavana tai puhdistavana. Samalla tavoin myös kuparilla on voitu viedä teho: ”Kun viikatteen terän sivelee kolmasti kupari rahalla niin ei viikate pysty.” (Kivijärvi. Albert Rautiainen 845. 1938.) Jos lepakko nähdään monessa taiassa elementtinä, joka vaikuttaa piilossa oleviin ilmiöihin, kuten kaloihin, naisen sukuelimiin, näkymättömiin taudinaiheuttajiin tai vielä itämättömiin kasveihin, messinki täydentää sitä pysäyttävällä vaikutuksellaan.

Koljosen taika tulee nähdäkseni ymmärrettävämmäksi, kun tiedostetaan sen kerroksellisuus. Lepakon yhteys piilossa oleviin ilmiöihin asioihin voidaan nähdä varsin hitaasti muuttuvana mielikuvana. Taikojen yleisyydestä ja levinneisyydestä päättäen lepakon käyttö kalastustaiioissa on vanhaa perua, ja myöhemmin lepakon symboliikkaa on sovellettu toisiin yhteyksiin: kaskan rai-vaamiseen ja edelleen heinän viljelyyn. Koljosen kaskitaiassa lepakon ja sitä merkityksiltään täydentävän messingin käyttö esitetään käytännöllisenä, toivottuihin päämääriin johtavana toimenpiteenä, kun taas uudemman ilmiön, heinän viljelyn, kohdalla taika toimii pikemmin huonon kasvun selityksenä kuin todella harjoitettuna riittäen.

Esimerkki valaisi toivon mukaan lähestymistapani eri puolia: pienten seikkojen tarkastelua, perinteen ajallisten kerrostumien erottamista sekä tulkitsevaa otetta, jossa kertojan pyrkimykset ja uskomukset otetaan kyllä huomioon, mutta niiden ei anneta sanella tulkintaa, jos toisten tulkin-  
nat tekevät tekstin mielekkäämmäksi.

### *Kaksi ylioppilasta ja ”nykyajan Elias Lönnrot”*

Aloittaessani taikaperinteeseen tutustumisen Kansanrunousarkiston kansanuskokortiston kautta suunnitelmissani ei ollut mitään maantieteellistä rajausta. Jo ennen kuin löysin Koljosen, tunsin törmääväni tuon tuostakin pihtiputaalaisiin taikoihin, mikä osoittautui pitkälti kahden ahkeran kerääjän, ylioppilas Jaakko Gummeruksen ja kiertokoulunopettaja Gabriel Rannin ansioksi. ”Panimme tarkoituksperäksemme sen [Pihtiputaan] tyhjentämisen niin perin pohjin kuin suinkin”, he ilmoittivatkin keruutavoitteestaan (Pihtipudas. Jaakko Gummerus & Gabriel Ranni 1890. Saatekirje, ei arkistonumeroa). En kuitenkaan kiinnittänyt asiaan aluksi sen kummempaa huomiota. Korkeintaan harmittelin moista vinoutumaa ja sitä, että muissa pitäjissä ei juuri tuntunut liikku-  
neen yhtä ahkeria taikojen kerääjiä.

Osoittautui, että suppealta alueelta Pohjois-Savon, pohjoisen Keski-Suomen ja Pohjois-Pohjanmaan rajoilta arkistoon on kertynyt harvinaislaatuisia taikakeräelmiä. Ivar Fri keräsi 160 taikaa lähinnä omilta sukulaisiltaan (Vesanto 1895), maanviljelijä Taavi Matilainen 179 taikaa (Karttula 1897) ja maanviljelijä Aapeli Kokkonen 222 taikaa enimmäkseen entiseltä tietäjältä Juho Kakkoselta (Pielavesi 1917, kerätty kymmenen vuotta aiemmin). Gummerus ja Ranni saivat Pihtiputaalta saaliikseen peräti 1036 taikaa (Pihtipudas 1890).

Kyseessä ei näyttänyt enää olevan satunnainen vinoutuma. Monet kerääjät olivat kiinnittäneet huomiota seudun taikaperinteen elinvoimaisuuteen. ”Kumminkin luulen, että tässä [Vesannon] naapurikunnissa, Keiteleen, Viitasaaren ja Karttulan rajamailla uuttera taikojen kerääjä vielä saavuttaisi hyviä tuloksia varsinkin jos voisi vähän maksaa [tietäjille]”, kirjoitti vesantolainen torppari Iivar Fri saatekirjeessään vuonna 1895. (Vesanto. I. Fri, saatekirje 28. 11. 1895, ei arkistonumeroa. 1895.) 1800-luvun lopulla Viitasaarella suutarina toiminut Aatu Karhunen kertoi seuraavaa: ”Viitasaaren ja Keiteleen rajakylissä kuulutaan vielä käytettävän niin paljon taikoja, että yksi luiske vaan käypi. Kuuluvat aivan halveksivan ja nostavan sodan sitä vastaan, joka ei rupea taikoja käyt-



tämään ja uskomaan. Ensinkään siellä ei kuuluta kajosteltavan, vaan tehdään taikoja kuin muu-  
takin välttämätöntä.” (Viitasaari tai Keitele. L. Soini b) 179. 1898. – Aatu Karhunen.) Pysin etsi-  
mään Koljoson taioille vertailukohtia juuri tältä alueelta, Viitasaaren lähipitäjistä: Pihtiputaalta,  
Keiteleeltä, Karstulasta, Pielavedeltä, Kivijärveltä ja Vesannolta.

Kansanrunousarkistoon on päätynyt kolmen Koljosta jututtaneen kerääjän muistiinpanoja.  
Kaksi heistä oli ylioppilaita, kolmas kouluja käymätön mutta sangen oppinut perinteenkerääjä ja  
kansankirjailija. Näiden keräelmien lisäksi olen tavannut yhden Vesannolta muistiinpanun taian,  
jonka kertoja mainitsee kuulleensa Koljoselta.

Laajimmat aineistot on kerännyt viitasaarelainen, vuonna 1866 syntynyt Otto Henrik Moi-  
sio. Hän oli aloittanut opintiansä Jyväskylän lyseossa mutta siirtynyt sieltä Kuopioon. Ensim-  
mäiseksi löysin Koljoselta kerätyistä aineistokokonaisuuksista laajimman, taikakokoelman, jonka  
Moisio oli kerännyt vuonna 1890. Moisio oli valmistunut ylioppilaksi Kuopion lyseosta edellisenä  
vuonna. (Wanne 1958: hakusana *Moisio, O. H.*)

Taikakokoelma käsittää 349 arkistoyksikköä, joista 314 on peräisin Koljoselta. Moisio on pyrki-  
nyt keräämään taikoja systemaattisesti kaikilta elämänsäaloilta. Elinkeinoihin liittyvät taikat koskevat  
hevosten, karjan, lampaiden ja sikojen hoitoa, maanviljelystä ja kalastusta. Koljonen kuvaa myös  
rakennuksia ja pihapiiriä sekä yksittäisiä ihmisiä suojaavia taikoja sekä erilaisten vaivojen paran-  
nuskeinoja. Kokoelmaan kuuluu myös tietoja pahansuovista taikuuden harjoittajista, kuten rui-  
leista, sekä yliluonnollisista olennoista. Mukana on sekä laajoja taikoja että tavanluonteisia käytän-  
teitä ja triviaalia tietoutta: yhtenä ääripäänä on ”suuri maanpitävän asetus”, jonka kuvaus vie neljä  
ja puoli suurta, tiuhaan kirjoitettua sivua, toisena suppeat, yleisesti tunnetut tiedot kuten ”Ei lam-  
paita saa keritä alakuulla, jossa tapauksessa ne tulisivat huonovillaisiksi”. (Viitasaari. O. H. Moisio  
8, 73. 1890. – Mikko Koljonen.)

Moision järjestelmällisyys on synnyttänyt kiinnostavia aukkoja: esimerkiksi ”Siipikarjan hoito”  
on kokoelmassa omana otsikkonaan, mutta otsikon alla on vain selontekoa kukon kyvystä havaita  
näkyvät olennot. Taikojen puuttuminen lienee kytköksissä siihen, että kanat eivät olleet  
toimeentulon kannalta vielä kovin merkittäviä, vaikka niitä pidettiinkin yleisesti. Siipikarjan mer-  
kitys alkoi kasvaa vasta 1800-luvun lopussa munien lisääntyneen kysynnän myötä. Siihen saakka  
kananmunia sisältävät ruoat, kuten laatikot tai makeat leivonnaiset, eivät olleet kovin yleisiä kau-  
pungeissakaan. (Vihola 2004: 175–176.)

Saatteessaan Moisio pyysi Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralta avustusta tulevia keruumatkoja  
varten ja selosti: ”Etupäässä olisi aikomukseni kierrellä vielä Viitasaarella ja Keiteleen Kappelissa,  
Pielavedellä, Pihtiputaalla ja Kivijärvellä, sillä näissä seurakunnissa kuuluu vielä löytyvän paljon  
tietomiehä.” Moisio sai huomattavan palkkion vapaavalintaisina SKS:n kustantamina kirjoina,  
mutta rahaa ei kuitenkaan liennyt, eikä Moisio lähettänyt enää myöhemmin tekstejä kansanru-  
nousarkistoon. (SKS KIA. O. H. Moisio. Kirje 10. 4. 1890. 204.)

Vasta myöhemmin ymmärsin kiinnittää huomiota Moision huomautukseen ”Metsästyk-  
sen alalle kuuluvat taikat ovat metsästyskertomuksessa jo mainitut” (Viitasaari. O. H. Moi-  
sio 1890. Ei arkistonumeroa; numeroiden 105 ja 106 välissä). Aluksi arvelin, että kyse olisi jostain  
tekstistä, joka ei olisi päätynyt arkistoon; kansanuskokortiston metsästystaioissa en ollut törmän-  
nyt Moision Koljoselta keräämiin taikoihin. ”Metsästyskertomus” kuitenkin löytyi arkistosta kan-  
satieteellisten kuvausten joukosta. Moisio on kerännyt sen samalla perusteellisella otteella, mutta  
kertoen huomattavasti enemmän aihepiiriin kuuluvista ei-maagisista askareista, kuten ansojen  
rakentamisesta ja pyyntimenetelmistä. Metsästyskertomus käsittää 42 sivua, joita ei ole jaoteltu  
arkistoyksiköiksi. Oletan, että juuri metsästysperinnettä kerätessään Moisio oivalsi Koljoson ole-  
van erityisen hyvä taikaperinteen taitaja.

Toinen kerääjä poikkesi Moisiosta monin tavoin: hän oli baltiansaksalaista sukua oleva helsin-  
kiläinen, eläintiedettä lukeva Alexander Luther. Luther oli Moisiota yksitoista vuotta nuorempi;

ylioppilaaksi hän oli valmistunut vuonna 1895. Vuonna 1897, jolloin Moisio oli jättänyt perinteenkeruun taakseen ja aloitteli leipätyötään Lappeenrannan yhteiskoulun lehtorina, ylioppilas Luther keräsi kasvi- ja eläinaiheista perinnettä Viitasaarelta. (Helsingin yliopisto 1977: hakusana *Luther, Alexander*. – Wanne 1958: hakusana *Moisio, O. H.*) Lutherin tekstissä on 206 arkistoyksikköä, joista 31 Koljoselta. Näissä teksteissä on mukana loitsuja, muutamia taikoja sekä erilaisten eläinten luonnehdintoja, niin mitallisia kuin suorasanaisiakin. Kun Moisioin tekstit ovat enimmäkseen pitkiä ja perinpohjaisia, Lutherin muistiinpanot ovat irrallisuudessaan usein hämääviä. Aina ei edes käy ilmi, onko kyseessä loitsunpätkä, sananparsi vai arvoitus: ”Metsäsika, sileämatti Päänsä puhtaana pitää Koko ruumiinsa rujona.” (Viitasaari. Alexander Luther 74. 1897.)

Kolmas Koljosen kirjuri on poikkeuksellinen persoona, itseoppinut viitasaarelainen perinteenkerääjä ja kirjailija Juho Tanholin. Vuonna 1863 aviottomana lapsena syntynyt Tanholin arveli isäkseen Viitasaarella lomaillutta ylioppilasta, ja hänen intonsa päästä osaksi akateemista maailmaa on silmiinpistävä. (Tuohimetsä & Möttönen 1980: 1, 26). Tanholin kutsuu itseään nykyajan Elias Lönnrotiksi ja viljelee teksteissään vieraita kieliä joko parastaan yrittäen tai tarkoituksella väännellen, tyyliin ”Fennones malecigti maletikti” tai ”Facis anus plurimii”, ja osoittaa sivistystään esimerkiksi luonnehtimalla tukkipojilta keräämiensä laulujen melodiaa kuvauksella ”Bethhovenin sävel malliin.” (Tuohimetsä & Möttönen 1980: 3. – Viitasaari. Juho Tanholin, 7., 8. ja 9. lähetys. 1888. Ei arkistonumeroita. – Viitasaari. Juho Tanholin b2 425. 1892.) Tanholin ylpeili kansanperinteen tuntemuksellaan: ”Ennen Pietarin kirkon Roomassa neulan kärillä täyttää ja juo jumprulla vein valta merestä ennen kuin multa ukkoin laulut loppuu.” (Viitasaari. Juho Tanholin 11. lähetys. 1889. Ei arkistonumeroa, saatekirje lähetyksen lopussa.)

Tanholin lähetti SKS:lle myös omia kaunokirjallisia tekstejään ja oli kiinnostunut laaja-alaisesti sellaisistakin perinteen lajeista, joille ei löytynyt sijaa vakiintuneessa perinnekuva- ja kirjailijajärjestelmässä. Koljoselta hän kirjasi muistiin muun muassa pitkän ja monipolvisen kertomuksen kahden pikkurikollisen vaiheista. (Viitasaari. Juho Tanholin 1888. 7. ja 8. läh., ei arkistonumeroa. [Niitä Tanholinin lähettämiä tekstejä, jotka eivät ole asettuneet perinnelajisysteemiin puitteisiin, ei aina ole varustettu arkistonumerolla.] – Mikko Koljonen.)

Uransa loppupuolella Tanholin keskittyi puhujan ja tilapäärunoilijan uraan ja perinteenkeruu jäi vähemmälle (Tuohimetsä & Möttönen 1980: 10, 14). Aika jätti Tanholinista vuonna 1928. Moisio oli kuollut viisi vuotta aiemmin Lappeenrannassa, kun taas eläintieteen professori Lutherilla oli vielä pitkä ura edessään; hän kuoli vuonna 1970 monen tieteellisen seuran kunniajäsenenä. (Helsingin yliopisto 1977: hakusana *Luther, Alexander*. – Wanne 1958: hakusana *Moisio, O. H.*)

Itselleni oli joltinenkin opetus kohdata Tanholinin kirjaamaa kertomusta lukiessa omat ennakkoluuloni. Olin huomaamattani kuvitellut Koljosen, ”agraariyhteisön tietäjän”, eläneen termospuullossa joka piti perinteen mukavan lämpimänä, enkä ajatellut, että hänellä olisi aavistusta aikansa moderneista ja urbaaneista ilmiöistä. Olikin säpsähdyttävää lukea Koljosen kuvaus pietarilaisesta ilotalosta, jossa asiakkaat valitsivat haluamansa prostituoidut valokuvien perusteella ja siirtyivät kerroksesta toiseen hissillä – hissien kuvaus on tosin siksi omaleimainen, että Koljonen ei selvästikään ole aivan hahmottanut laitteen toimintaperiaatetta (Viitasaari. Juho Tanholin 1888. 7. ja 8. läh., ei arkistonumeroa.) Sosiaalishistorioitsija Pertti Haapalan *jälkikuva*-metafora on osuva: Haapala tarkoittaa jälkikuvalla tietynä aikana vallitsevaa käsitystä jostakin tietystä menneisyyden osasta (Haapala 1990: 81.) Jälkikuva ei ole harkiten luotu tulkinta menneisyydestä vaan jokin, mikä pysyy häiritsevästi ja tahdosta riippumatta tutkijan näkökentässä ja vaikuttaa siihen, miltä esimerkiksi 1800-luvun tietäjä näyttää.

Tanholin toimi Lutherin apulaisena tämän kerätessä Viitasaarella kasveihin ja eläimiin liittyvää perinnettä. Itse asiassa huomattava osa Lutherin sidoksen materiaalista on Tanholinin keräämää. En tiedä, kuinka hyvin Luther osasi suomea; keräelmässään hän joka tapauksessa on tehnyt kaikki omat muistiinpanonsa ruotsiksi. Luther oli Viitasaarella käydessään vasta 20-vuotias, ja vää-

räleukainen, neljätoista vuotta vanhempi Tanholin näyttää aika ajoin pitäneen nuorta eläintieteen ylioppilasta pilkkanaan. Hän muun muassa kertoi Lutherille ”vironsammakosta”, joka kesän ajan vaalenee vaalenemistaan, kunnes on lopulta aivan valkoinen; silloin se kasvattaa itselleen siivet ja lentää Taivaaseen ”alaenkeliksi”. (Viitasaari. A. Luther 82. 1897.)

Omat tuotokset ja muistiinpanojen sopimattoman modernit piirteet saivat Kansanrunousarkiston punakynän merkitsemään Tanholinin keräelmät mahdollisesta epäaitoudesta varoittavalla *cave!*-merkinnällä. Tanholin kuitenkin varusti muistiinpanonsa poikkeuksellisen yksityiskohdaisilla kertojakuvauksilla ja kontekstitiedoilla, esimerkiksi: ”laulo kesti Mikko Koljonon Saskiniemen Katrinan lasta souvattaissa Marraskuun 14 p 1892. siinä kuuli Kerääjä J. Tanholin.” (Viitasaari. Juho Tanholin b 3) 413. 1892–1893.) Tanholinin kuvauksissa (Lutherin kokoelmassa) muutaman loitsun kertojaksi mainitaan sekä Mikko Hämäläinen että Mikko Koljonon. ”Mikko Hämäläinen / Mikko Koljonon lämän loitsi ynnä moni muukin vanha” (Viitasaari. A. Luther 206. 1897.) Ei ole mahdotonta, että Hämäläinen ja Koljonon olisivat esittäneet loitsun parilauluna. Omassa keräelmässään Tanholin mainitsee oluensyntyrynosta suorasanaisemmin: ”Laulo tätä Mikko Koljonon, ja Israel Hallaho käsitysten Anttilan leikkuukampiaisessa.” (Viitasaari. Juho Tanholin b 3) 410. 1892–1893.)

Tanholin oli yhdysside Moision ja Lutherin välillä. Itseen kolme vuotta nuoremman Moision hän tunsu oletettavasti vanhastaan. Erään runomuistiinpanonsa lähteestä hän ilmoittaa kuin itselleen todistajan osoittaen: ”Kerto runomittaan Vanha Piilin Jussi Närhi Pirttilä. Sen kertojaukon kyllä tuntee Ylioppilas O. H. Moisio joka nyt on siellä Helsingissä.” (Juho Tanholin b 2) 313. 17. läh. 1892.) Kolmen sananlaskutekstin kääntöpuolelta löytyy katkelma postittamattomasta kirjeestä, jossa Tanholin ilmaisee kiihtymyksensä Moision jäätyä vaille avustusta. Tanholinin sarkastisen tyylin huomioon ottaen on vaikea sanoa varmasti, onko hän päätöksestä mielissään vai pettynyt: ”Minun sulosuudesta verrattomat veljeni!! Kiitän ja kunnioitan teitä K. K. veljet! etten toki pettyneet rahoja antamaa K. K. Herra Ylioppilas O. H. Moisiollen. Hyvä juttu! vot harosse!! Jäihän nekin markat edes minullen jotta pääsen keräämää Kiuruveden satuja! Jumalan kiitos että K K tee hyvin ymmärtäen – – ” (Viitasaari. Juho Tanholin, tekstien 1938–1940 kääntöpuoli, 16. lähetyks. 1892.)

Tanholinille Koljonon ei ollut kovin keskeinen kertoja: kolmen sidoksen sivuilla on varmuudella yhdeksän Koljoson tekstiä. Lisäksi yksi taika on luultavasti Koljoson, vaikka kertojaa ei mainita. Koljoselta saattavat olla peräisin myös jotkin anonyymit tekstit.

Tanholinin luotettavuutta vähentää se, että hän on merkinnyt joidenkin tekstien kertojiksi henkilöitä, joilta hän on kuullut ne hyvinkin kauan sitten. Lutherin kokoelmaan kirjatut koin sanat ”loitsi Tarppi [?] Vanha Gustaf Hämäläinen Viitasaari Kolima Pietilän torpasta kuollut 1879” ja ”otrakoin” sanat vuonna 1892 kuollut Jussi Ikäheimonen – keruuvuosi oli siis 1897. (Viitasaari. A. Luther 21, 23, vastaavia 52, 77, 172. 1897.) Lutherin kokoelmassa Koljoson kertomiksi merkittyjä tietoja ei siis välttämättä olekaan kerätty häneltä itseltään ainakaan tuona vuonna, vaan Tanholinin muistelun tai muistiinpanojen perusteella. Joissakin Lutherin käsialalla musteella kirjoitetuissa teksteissä lukee ”Upptecknad af Juho Tanhulin” tai ”enl. J. T.” (Viitasaari. A. Luther 87, 88, 90. 1897.)

Tutkimukseni kannalta Luther ja Tanholin kokoelmineen jäävät sivurooleihin. Itselleni Tanholinin suurin ansio on ollut juuri sen osoittamisessa, miten hyvin kouluja käymätön maalaispitäjän asukas saattoi olla perillä sekä aikansa akateemisesta tutkimuksesta että suuren maailman menosta, ja kuinka ilman muodollisen koulutuksen suitsia yksi innokas perinteenkerääjä on saattanut kiinnittää huomiota johonkin nykylukijan silmissä kiinnostavaan ilmiöön, jonka moni ylioppilas on sivuuttanut. Lutherin kokoelmaa voi kärkevästi sanoen pitää keruuoitteeltaan toisen äärelaidan ilmiönä: merkittävä osaaminen voi jäädä huomaamatta järkevältä kerääjältäkin, jos tällä ei ole riittäviä ennakkotietoja perinteen luonteesta. Toisaalta Lutherin tarkoitukseen ei ollut tutkia kansanuskoa, ja samoin kuin Tanholin, hän oli kiinnostunut asioista, jotka jäivät syrjään perin-

teentutkimuksen mielenkiinnon valtauomasta. Aihepiirin tutkijalle Lutherin keräämät hyönteisten nimitykset ja elämäntapojen kuvaukset tarjoavat epäilemättä kiinnostavan aineiston.

Käsikirjoitussidosten ohella olen käynyt läpi kansanuskokortiston toisen pääluokan, joka käsittää 33 arkistolaatikkoa – yhteensä runsaat 20 000 arkistoyksikköä. Aineisto on luokiteltu temaattisesti seitsemään luokkaan: kalastus, metsästyks, marjastus ja sienestys, kotitalous, maanviljelys, karjanhoito sekä metsätalous. Hajanaisemmin, milloin mitäkin johtolankaa seuraten, olen tutustunut myös muihin kopiokortistoihin: kansanuskokortiston muihin pääluokkiin ja uskomustarina-, kalendaariperinne- ja eläinperinnekortistoihin sekä lukuisiin käsikirjoitussidoksiin. Jännittävällä tavalla Kansanrunousarkiston systematiikasta poikkeavan näkökulman taikuuteen ja paikallisperinteeseen ovat tarjonneet Nimiarkisto ja Suomen murteiden sana-arkisto Kotimaisten kielten tutkimuskeskuksessa.

Käyttämästäni aineistosta on sen moninaisuuden vuoksi vaikea sanoa mitään yleisluonteista. Kansanrunousarkiston varhaisin taikoihin keskittynyt keräelmä lienee J. W. Murmanin Pohjois-Suomesta kokoama ”Vanhoja Varomisia ja Taikauksia” vuodelta 1854, uusin Leea Virtasen keräyttämä ”nykytaikuuden” aineisto vuodelta 1975. Yli sadan vuoden ajalle mahtuu monenlaisia keruunäkökulmia ja kerääjiä: joko perinpohjaisuuteen tai kattavuuteen panostaneita, nimenomaan taioista kiinnostuneita sekä niitä vain sattumalta saaliikseen saaneita, tietäjiä ja Helsingin herroja, itsepintaisia ja arkoja. Näyttää siltä, että monien kannaltani kiinnostavien, ”hyvien” taikojen kerääjät, kuten Moisio ja hänen edellämainitut kollegansa Viitasaaren lähipitäjistä sijoittuvat lähelle kenttäänsä: he ovat usein syntyisin seudulta, ja monet ovat haastatelleet omia sukulaisiaan. Omakohtainen kokemus taikaperinteestä ja ennen kaikkea siitä elämänmenosta, johon se kuuluu, ovat selvästi johdattaneet antoisille taika-apajille.

## II TAIKUUDEN ULKOPINTA

Mitä alan edustaja käytännössä tekee ei ole sitä, mitä hän sanoo tekevänsä eikä kumpikaan näistä ole sitä, mitä metodiesitykset edellyttävät hänen tekevän. (Kalela 2000: 16.)

TUTKIMUKSENI TÄSSÄ OSASSA esittelen niitä puitteita, joihin taikuus on kulttuurissamme sijoitettu. ”Kulttuurillamme” viittaa yhtä lailla sekä tutkimuksessa esitettyihin näkemyksiin että maallikkojen esittämiin kommentteihin. Jälkimmäisiin puolestaan kuuluvat niin Koljosen aikaisten tulkinnat kuin nykykulttuurissakin vallitsevat arkikäsitteet taikuuden luonteesta ja merkityksestä.

En syvenny yrityksiin määritellä taikuutta, mutta koetan miettiä, millainen käsite taikuus on ollut sekä tutkimuksen piirissä että suomen murteissa ja mitä sävyjä se omissa tulkinnoissani on saanut. Luon silmäyksen siihen, miten taikuus on pyritty pitämään poissa lähinaapureiden tonteilta: tapaperinteestä, arkitiedosta, tieteestä, tekniikasta ja uskonnosta. Hahmottelen myös omaa sijaintiani suhteessa taikuuteen.

Tärkeimpiä teoreettisia innoittajiani ovat mikrohistoriallinen tutkimusote, moniaikaisuuden käsite sekä hermeneutiikka. Laajoja ja vaikeasti määriteltäviä näkökulmia on hyvällä syyllä pidetty ahmatteina: tiettyyn lähestymistapaan mieltyneen tutkijan välineistössä monitulkintainen termi, esimerkiksi ”mikrohistoriallinen ote”, ”hermeneutiikka” tai ”mentaliteetti” saattaa helposti sulauttaa itseensä läheiset tutkimustraditiot ja pahimmillaan kaikki järkevät kysymyksenasettelut, metodit ja näkökulmat. Pysin välttämään tätä rajaamalla teoreettiset lähteeni melko tiukasti ja käyttämällä niitä harkitun valikoiden. En paneudu kovin perusteellisesti eri näkökulmien oppihistoriaan, vaan nostan niistä esiin omaa tarkastelukehystäni valaisevia ydinkohtia.

Lukija voi huomata, että sekä hyödynnän että kritisoin suhteellisen paljon vanhaa, 1900-luvun alkupuolen tutkimuskirjallisuutta. Tarkoitukseni ei ole ollut valita vanhuudenheikkouttaan helppoja vastustajia, vaan kuvata sitä tietä, jota myöten olen itse päätenyt näkökulmiini ja tuloksiini aineiston tulkinnassa: muiden muassa Martti Haavio, Uno Harva, F. A. Hästesko ja A. V. Rantasalo ovat olleet tärkeitä sekä suunnannäyttäjinä että kiistakumppaneina, ja tahdoin tämän oman polkuni näkyvän myös valmiissa tutkimuksessa. Ajankohtaisen tutkimuksen linkittäminen lähestymistapoihini on siten jäänyt paikoitellen ohueksi.

### 1. Taikuuden rajapyykit

#### *Pakeneva määritelmä*

Ei niistä tajoist oo taikaa [s. o. ei niillä ole mitään merkitystä, ei t:sta ole apua]. (SMSA. Nurmo. Aulis Ojajärvi. 1947. Lisäys alkutekstissä.)

Nurmolainen lausahdus tiivistää osuvasti taika-käsitteen ristiriitaisen luonteen. Myös tutkimuksessa, jopa yhden ja saman tutkimuksen sisällä, taikuus-käsitettä on käytetty monissa osittain päällekkäisissä ja vaikeasti erotettavissa merkityksissä. Itse en määrittele, mitä tarkoitan taikuudella – en

”käytä” mitään selkeää käsitettä, johon suhteuttaisin tarkastelemani aineiston. Käsitteenmäärittely tuntuu aina vaativan kompromisseja, jotta se olisi rajattu mahdollisimman tehokkaasti kulloisenkin tutkimuksen kannalta ja samalla olisi sopuosinnussa aiempien tutkijoiden kielenkäytön kanssa.

Käsitteenmäärittelyn pulmien yhteydessä viitataan usein Ludwig Wittgensteinin perheyhtäläisyyden ideaan. Vaikka ei ole mitään ominaispiirrettä, joka olisi osoitettavissa yhteiseksi esimerkiksi kaikille taioille, on lueteltavissa joukko piirteitä, joista suuri osa on yhteisiä kullekin taiaksi nimittävälle ilmiölle; taiat muistuttavat toisiaan samalla tavalla kuin toisilleen sukua olevat ihmiset. (Wittgenstein 1981: 65.) Käsitteiden haltuunotossa tuntuu olevan paradoksi: vaikken pystykään määrittelemään esimerkiksi käsitettä ”taika” enkä välttämättä edes sanomaan, onko jokin teksti taika vai ei, ei käsitteessä itsessään tunnu olevan mitään epämiellyttävän epämääräistä. Kun kerron tutkivani taikoja, kukaan ei kysy: ”Mikä on taika?” Tunnenkin läheiseksi Senni Timosen kommentin kalevalamittaisesta kansanlyriikasta: ”Kysymys siitä, ’kuuluuko’ jokin yksittäinen teksti lyriikkaan vai ei, ei ole mielestäni kiinnostava.” (Timonen 2004: 394.) Vastaavasti kansanmusiikkia tutkinut Helmi Järviluoma kiertää määrittelyongelman olemalla käyttämättä kansanmusiikkikäsitettä. (Järviluoma 1986: 20.)

Wittgensteinistä puheen ollen, omaa lähestymistapaani valaisee hänen esittämänsä ote H. J. C. von Grimmelshausenin romaanista ”Seikkailukas Simplicissimus” (1668). Kaksi professoria seuraa sillanrakennustyömaalla työmiesten huutoja: ”Laske irti – hiiop – laske irti, sanoin – käännetään se sitten vielä toisinpäin!” Tästä toinen saa aiheen todeta: ”Hyvä virkaveli, on käsittämätöntä, että näin monimutkaista ja tarkkaa työtä voidaan tehdä tällaisella kielellä.” (Wittgenstein 1979: 49.)

Käsitteen epämääräisyys ei ole ongelma sen enempää kuin työmiesten näennäisen ylimalkaiset huudahdukset. Käsitteen merkitystä ei ole mielekästä tarkastella sellaisenaan, eikä käsitteen rajamattomuus tee siitä käyttökelvotonta: ” – – tämä ei ole tietämättömyyttä. Emme tunne rajoja, koska mitään rajoja ei ole vedetty.” (Wittgenstein 1981: 37, 67.) Markku Hyrkkänen on kartoittanut mentaliteettihistorian toivottoman epämääräiseltä tuntuvaa peruskäsitettä, mentaliteettia, ja päätenyt toteamaan: ”Mentaliteetin käsite on epätäsmällinen täsmälleen siksi, että se kuvaa täsmällisesti ja tarkasti epätäsmällistä ja epämääräistä ilmiötä.” (2002: 102.) Vaikka Hyrkkäsen argumentti ei vakuuttaisikaan, huomio on tärkeä.

Vastaani tulleista taikuuden määritelmistä olin pitkään mieltynyt oppihistorioitsija Jan Van Baalin esittämään varaukselliseen ja samalla avoimeen luonnehdintaan: ”Jos termiä ylimalkaan käytetään, sillä tulisi viitata lähinnä suhteellisen yksinkertaisiin riitteihin, joilla pyritään saavuttamaan tietty konkreettinen päämäärä.” (Van Baal 1971: 55.) Tosin Van Baalinkin liittyy taikuuden siten riitteihin, mikä rajaa erilaiset varomiset, välttämiset ja tekemättä jättämiset hieman väkimmäisesti ulkopuolelle. Myös ”konkreettisen päämäärän” tavoittaminen voi osoittautua ongelmalliseksi. Karjataikoja selostaessaan Koljonen on kuvannut ensin, mitä temppuja on tehtävä jotta lehmät saadaan ”aikaisin kotiin palajamaan iltasella” ja mikä taika ”estää – – lehmiä mahoiksi jäämästä”. Nämä vaikuttavat selkeästi konkreettisilta päämääriltä. Heti perään loppukaneetissa kuitenkin todetaan: ”Edellä mainitut tempuat koskevat melkein jokainen karjan suojelemista kaikelaisilta mahdollisilta vaaroilta sekä yleensä hyvän karja-onnen hankkimista.” (Viitasaari. O. H. Moisio 20. 1890. – Mikko Koljonen.)

On huomattava, että Van Baalin määritelmä ei erikseen viittaa yliluonnolliseen, ellei sitten riitti-käsitteen katsota sisältävän aina ajatusta yliluonnollisesta. Laura Stark on edellyttänyt taikuus-käsitteen viittaavan paitsi tutkijan, myös taikuuden harjoittajan näkökulmasta yliluonnollisiin tekniikoihin (Stark-Arola 1998: 35). Samaten Juha Nirkko on taika- ja uskomusperinteen antologian alkusanoissa summannut: ” – – taika ymmärretään yliluonnollisen elementin sisältäväksi aktiiviseksi menettelytavaksi.” (Nirkko 1991: 7.)

Näen kuitenkin yliluonnollisuuden ongelmallisena taikuuden kriteerinä. Myös Leea Virtanen on huomauttanut, että termin ”yliluonnollinen” liittäminen maagiseen syy-seuraussuhteeseen

kuvaa enemmän tutkijan kuin taian tekijän asennetta (Virtanen 1976: 263.) Hän on niin ikään todennut, ettei maagisessa ajattelussa voi tehdä jyrkkää kahtiajakoa yliluonnollisen ja luonnollisen välillä (Virtanen 1974: 39). Jos taikuuden kriteeriksi otetaan yliluonnollisuus, joudutaan pohtimaan yliluonnollisen käsitettä; jos yliluonnollinen määritellään esimerkiksi Marjatta Jauhiaisen tavoin joksikin, mitä ”tämänhetkinen rationaali ajattelutapa pitää luonnonlaeista riippumattomana”, päädytään yhä uusiin ”tämänhetkistä” ja ”rationaalia” koskeviin kysymyksiin. (Jauhiainen 1999: 12.) Suppean sanakirjamääritelmän pulma on, että siinä joudutaan vetoamaan yhä uusiin, yhtä lailla määrittelemättömiin keskeisiin käsitteisiin. Tilanteen mutkikkuutta hauskaasti kuvaten Jauhiainen itse kertoo löytäneensä hyvän kaivonpaikan taikavarvun avulla, vaikkei asiaan uskoakaan (Jauhiainen 1999: 21).

Monet rajatun aineiston valossa perustelluilta vaikuttavat yleistyksiset ja abstrahoinnit, joiden avulla kansanuskoa on jäsennetty, osoittautuvat laveammalti sovellettaessa aineistolle vieraiksi. Suomessa esimerkiksi kielen- ja perinteentutkija Osmo Mäkeläinen on korostanut että tutkijan omat käsitteet, kuten ”yliluonnollinen”, eivät välttämättä luonnu taikaperinteen tarkasteluun. (Mäkeläinen 1941: 184.) Suomalaisista perinteentutkijoista myös Jouko Hautala on kuvannut osuvasti taika-käsitteen mielivaltaisuutta: ”Se, että vilja on kylvettävä yläkuulla, on yhtä tärkeää kuin että se on kylvettävä sopivien lämpö- ja kosteussuhteiden vallitessa. Edellinen ei näiden näkökohdientien huomioon ottajalle alun perin ole taikaa enempää kuin jälkimmäinenkään; molemmat kuuluvat saman arvoisina ja täysin toisiinsa rinnastettavina osina erääseen kokonaisuuteen: ne ovat tarpeen, jotta vilja menestyisi.” (Hautala 1960: 10.)

D. E. Owen tarjoaa tärkeitä kriteereitä taikuuden sanakirjamääritelmässään: Taikuus pyrkii vaikuttamaan tapahtumiin yliluonnollisen *tai näkymättömän* elementin välityksellä. Toinen tärkeä seikka on huomion kiinnittäminen siihen, että taikuus perustuu käsitykseen symbolisen toiminnan vaikuttavuudesta. (”The production on effects in the world by means of invisible or supernatural causation. Action based upon belief in the efficacy of symbolic forms.” (D. E. Owen 1989: 444.)) Koljosen ja hänen aikalaistensa taikuus-kuvaan näyttää usein liittyvän käsitys ilmiöistä ja voimista, jotka ovat aistien ulottumattomissa, mutta silti osa samaa maailmaa kuin näkyvätkin ilmiöt.

Havaitsemattoman tai yliaistillisen idea näyttääkin olevan taikuuden kriteeri, joka on yhdistänyt niin kansantaikojien kuin oppineiden maagikoidenkin näkemyksiä (Clark 2002: 149). Havaitsemattoman tavoittelemisen liittyy taikuuden myös luonnontieteelliseen ajatteluun. Turun akatemialle vuonna 1645 kirjoittamassaan pro gradu -työssä Johannes Munthelius mainitsi esimerkkeinä luonnon salaisten voimien hyödyntämisestä lääkkeen valmistamisen ja enteenoton taloustöille sopivien ajankohtien löytämiseksi. (Heikkinen 1969: 90.)

Yrittämättä muotoilla uudenlaista taikuuden määritelmää tahdon korostaa tätä piirrettä: taikuus on toimintaa ja ajattelua, jossa käytetään aistien ulottumattomissa olevia elementtejä. Tämä taikuuden piirre on vuorostaan poikanut monia oppikiistoja ja keskenään ristiriitaisia tulkintoja – jos taikoihin kuuluu olennaisena osana jotain, mitä ei voi havaita, sen paremmin taikojen käyttäjän kuin perinteentutkijankaan on vaikea sanoa, onko tämä näkymätön luonteeltaan erityisiä olentoja, persoonatonta ainetta, näkymättömiä voimia vai ei mitään.

## ”Taian” merkityskenttä

Lähe panta painumaan  
Kirovanne kiertymään  
Luojan luomalla tulella  
Metän manatun risulla  
Nyt kun taika tarvitaan  
Vara vanne väännetään – –

(Viitasaari. Juho Tanholin b4) 404. 1892–1893.)

Sattumalta taika-sanana etymologia sopii hyvin yhteen tulkittavasta korostavan lähestymistavan kanssa. Sana on germaaninen laina, jonka alkuperäinen merkitys on ’merkki’. Merkitys on säilynyt ennallaan nykyruotsin ja -saksan samaa kantaa olevissa sanoissa ”tecken” ja ”Zeichen”. (Suomen sanojen alkuperä: hakusana *taika*.) E. N. Setälä katsoi tämän perusteella, että suomen kielen taika-sana olisi merkinnyt alkujaan nimenomaan maagisessa tarkoituksessa piirrettyä merkkiä. Uskottavammalta yhdyssiteeltä ’merkin’ ja taika-sanana nykymerkityksen välillä vaikuttaa kuitenkin merkitys ’enne’; kuten Setäläkin huomauttaa, gootin kielen *taikns* merkitsee ennettä. (Setälä 1929: 47.)

Myös suomen murteissa taika-sanalla näkyy tarkoitetun ennettä – nykylukijan silmissä yhtä lailla taianomaisia enteitä kuin arkisiakin viitteitä tulevasta. Perhossa sanastanut Väinö Laajala on valaissut taika-sanana enne-merkitystä seuraavilla esimerkeillä:

”No, olipa mennä talavenaki pakkasta.”

”Jaah! Ei siit oo tuijaks, joka talavi on kuriltaan [= tavoiltaan] erillainen.”

”Mahtaa tulla tuisut ko itä nuin ruskottaa.”

”Hm! Eijoo siittäkään aina taikaa [= ei ole mikään luotettava merkki].”

(SMSA. Perho. Väinö Laajala. 1932. Lisäykset alkutekstissä. Hakusana tässä ja muissa tämän luvun murreteksteissä *taika*, ellei mainita toisin.)

Enne-merkitys ei kuitenkaan ole aivan selkeä, ja yhteyksissä, joissa taika-sanaa on käytetty tässä tarkoituksessa, se voidaan ymmärtää laajemminkin toista ilmiötä ennakoivaksi tai edeltäväksi tapahtumaksi. ”Tullee myöhäinen talvi, ku vesi on korkeella, jos siitä sit on mittää taikaa.” (SMSA. Lappeenranta. Jalmar Tiusanen. 1969.) – ”Jos siit [sittäisestä] on taikoo niin pitäs kylvyy tehä hyvin aikasella.” (SMSA. Kiihtelysvaara. R. E. Nirvi. 1934.) – ”Se ol hyvi usseen niillä taekana’ (sanantapana, ennusmerkinä) [että kankaan katkeaminen ennusti pahasisuisen vieraan tuloa]” (SMSA. Konginkangas. Helmi Helminen. 1932. Lisäykset alkutekstissä.)

Kaiken kaikkiaan taika-sana johdoksineen näyttää olevan merkityksiltään hyvin moninainen ja varsin abstrakti, ja eri merkitykset sulautuvat toisiinsa ilman selkeitä rajoja. Taika on merkinnyt ylimalkaan tapaa, käsitystä tai menettelytapaa, jossa ei välttämättä ole ollut mitään yliluonnollista: ”Se ol’ semmooenen taeka ennen vanahaasa, että sitä ruvettiin pöyvvällä munkloammaa [= taikina alustettiin ennen aina tuvan suurella pöydällä]” (SMSA. Pihtipudas. Suvikki Larkas. 1970. Lisäys alkutekstissä.) – ”Se ol’ se taika jotta ne keitti sen [sian pään] jouluks.” (SMSA. Värmlanti. Astrid Reponen. 1932. Lisäys alkutekstissä.) Samalla tavoin laaja-alaisia, ylimalkaan keinoa ja menettelytapaa merkitseviä ovat olleet taian synonyymit, *konsti* ja harvinaisempi *kone* (Suomen murteiden sanakirja, hakusanat *konsti* ja *kone*).

Taika on merkinnyt myös sitä, mikä toimessa on tärkeää ja olennaista, tai erityistä niksiä. ”Siinäkin oli taikansa siinä [kiekkopelin kiekon] heittämisessä.” (SMSA. Urjala. Maija Länsimäki.



1972. Lisäys alkutekstissä.) – ”Siin koko taika onkiin että osaa oikeal ajal kaataa piimä juustopataan.” (SMSA. Hollola. Katri Virta. 1938.) – ”[Puhe kaskenkaadosta] ’siin on sellainen taika että ku antaa olla kaik oksineen lojua siin se kuivaa paremmin ja äkkiämmin.” (SMSA. Virolahti. Lea Toivanen. 1972. Lisäys alkutekstissä.)

Jos juustoa ei tavattu tehdä minään tiettyinä määräaikana, voitiin sanoa, että ”ei siinä ollu mitään, noin taikaa [sitä voitiin tehdä yhtä hyvin arkena kuin pyhänäkin].” (SMSA. Orivesi. Maija Länsimäki. 1969. Lisäys alkutekstissä.) ”Ne oli taikayöt siiallaki, koska kalat uivat” merkitsee yksinkertaisesti, että siika ei liikkunut milloin tahansa vaan määröinä (SMSA. Rovaniemi. Jorma Toivanen. 1967. Hakusana *taikayö*). Vastaavasti ”taikapaikan” merkitys oli ”merkkipaikka; se kohta jota sillä kertaa huomioidaan” (SMSA. Utajärvi. J. Kemilä. 1926. Hakusana *taikapaikka*) tai ”vaikuttava paikka l. tärkeä kohta” (SMSA. Sotkamo. Olli Seppänen. 1911. Hakusana *taikapaikka*). Esimerkiksi pölkkyssä oli ”taikapaikat joista se halakijaa”. (SMSA. Puolanka. Lauri Lounela. 1971. Hakusana *taikapaikka*.)

Taika on tarkoittanut myös mieltä, merkitystä, asian ydintä, tehoa tai pätevyyttä. Tällaisissa merkityksessä sanaa on yleensä käytetty kieltolauseissa. ”– – ei ämmän puhees oo taikaa enää: se on jo vanahuuren höyrö.” (SMSA. Isojoki. Artturi Railonsala. 1964.) – ”Mikä taika tuossa hiusten käytössä on, en muista. [Ruumisarkkuun tuleva tyyny on täytettävä vainajan omilla hiuksilla.] Se on vain sellainen vanhan kansan tapa.” (Pyhäjärvi Ol. Siiri Oulasmaa b) 3316. 1955. – Anni Pitäjämäki.) Väärin näyttävässä kellossa ei ”oo mittää taikaa” (SMSA. Lappeenranta. Jalmar Tiusanen. 1969.) ja ”postin kulusta [ei ole] mitään taikaa”, kun postin kulusta ei ole varmuutta (SMSA. O. A. F. Lönnbohm. Kuopio 1917. Lisäys alkutekstissä).

Ensi silmäyksellä vastakkaiselta vaikuttavat ne tiedot, joissa ”taian tekeminen” tarkoittaa toisijaista, merkityksetöntä tai korvaavaa toimintaa. Silti tässäkin yhteydessä sana merkitsee tiettyssä mielessä asian ydintä: ”’Tek taikua’ = tehdä asiasta vain nimellisesti jotain. ’Tehä se taikua jot käi siel paika piäl, mut ei mittii muuta.’” (SMSA. Räisälä. Matti Räsänen. 1965.) ”Tulpaha taika tehyks” merkitsi lappeenrantalaisen tiedon mukaan, että tuli edes yritettyä. (SMSA. Lappeenranta. Jalmar Tiusanen. 1969.) Koivistossa ”taian tekeminen” lähestyy merkitykseltään teeskentelyä: ”Koha tekköo niiko taikaa, on syövinää, vaike ei syökkää.” (SMSA. Koivisto. Gunilla Hoikkala. 1932.)

Vaikka taika-sanaa on käytetty hyvin monissa, arkisissakin merkityksissä, ei pidä tietenkään tehdä johtopäätöstä, että suomalaisessa kulttuurissa ei olisi tunnettu erityisten maagisten toimenpiteiden kategoriana. ”Taikoja” suppeassa mielessä koskivat monenlaiset normit, joita ei varmastikaan liittynyt normaaliin arkitietouteen. Eri puolilta Suomea on tietoja esimerkiksi siitä, että taikaa ei kerrottu itseä vanhemmalle: ”Nuoremalle saap sanova, mut vanhemmallee ei, muuten mänee taika.” (SMSA. Iitti–Jaala. Aino Oksanen. 1926–1930.) Samaten monien tietojen mukaan taikoihin on täytynyt uskoa, jotta ne toimisivat; tällaista ehtoa ei ole varmaankaan liittynyt ei-maagisiin toimenpiteisiin. Edelleen taikojen vaikutus riippui monessa tapauksessa siitä, mitä taian tekijä toivoi tapahtuvan. Samalla teolla saattoi tekijän pyrkimyksestä riippuen olla suorastaan päinvastaisia seurauksia. Näihin teemoihin palaan tarkemmin luvussa *Taikova ihminen*.

Seuraava tieto antaa viitteen siihen suuntaan, että ainakin Karjalassa maagiseksi katsottiin vain sellainen toimitus, jonka yhteydessä esitettiin loitsu tai johon liittyi erityistä käytöstä, kuten sylkemistä. ”Useatkin henkilöt jotka kertojamme kotiseudulla tekivät ennen taikoja, eivät myöntäneet taikaa taiaksi vaan, ainoastaan jos niin tekee, tehoo se ja se. Niinpä niukauslankan ja sen sen tekoa ja pitämistä ei lueta taiaksi nytkään, vaikka lanka tehdään tieltä löydetystä rihmasta ja kädet selän takana tahi silmät ummessa. Taika useinkin käsityksen mukaan tulee vasta taiaksi jos sitä tehdessä loihitetaan = syletään, töpehditään tahi luetaan loitsu. Niinpä he taikaa kutsuvatkin konstiksi tahi joksikin tekeleeksi. Ja kun taika näytti useankin mielestä olevat vain tekelettä, niin sanottiinkin niistä ettei / siinä ollut lukuu / eikä lauluu. / Jos temppeua neuvottiin hyväntahtoisuudesta toiselle

sanottiin siitäkin ettei siinä muuta ole: / ei luku / eikä laulu.” (Sortavala, Uusikylä. Matti Moilanen 4328. 1937.)

Perinteenkerääjät ja kielentutkijat näyttävätkin aika ajoin törmänneen siihen, että heillä on ollut erilainen, yleensä laajempi käsitys taiaista kuin taikaperinteen harjoittajilla. Pohjoispohjalaisen luonnehdinnan mukaan ”Vanhoilla ja keski-ikäisillä on jonkinlaisia puolitaikoja, joita toisille neuvottaessa sanotaan: ’Eijoo taika eikä mikkää, vain teehän niin, se minuva on auttanu.’” (SMSA. Utajärvi. J. Kemilä. 1932.) Etelä-Pohjanmaalla sanastanutta Kerttu Tuovilaa valaistiin: ”loppukuu kuolettaa ja alakuu kasvattaa ja se on tosi peliä, ei tartte olla taikoollinen [taikauskoinen] silti yhtää” (SMSA. Jalasjärvi. Kerttu Tuovila. 1968. Hakusana *taikoollinen*.) Vuonna 1699 Margetta Antintytär selvitti Uudenkaupungin raastuvanoikeudessa, ettei hän tyrehtyvä verenvuotoa taikomalla ”vaan ainoastaan muutamilla sanoilla, joita hän ei nyt sanonut voivansa lausua näin monen länä-ollessa, koska ne sitten kävisivät tehottomiksi”. (Virtanen 1985: 81).

Tavallista näyttää olevan, että vastaus yleisluonteiseen kysymykseen ”Uskotko taikoihin?” on ollut kieltävä, mutta täsmällisempiä teemoja tunteva kerääjä saa paremman saaliin: ”Taikoihin ei sanonut Alatalon isäntä uskoneensa eikä siis niistä tietävänsä kertoa, kertoen päälle erään leikkilisen jutun. [Kertomuksessa isäntä nolaa parantajan.] –Mutta Samuli Hentiläisestä uskoi isäntä, että hän sai metän lukotuksi ja tiesi eläkö elukka vai onko kuollut. Alatalossakin oli Samuli käynyt kahdesti lehmän metänkätköstä etsimässä.” (Tuusniemi. Otto Räsänen 210. 1939.) Näkemys, jonka mukaan taikoihin uskovat vain muut, emme ”me”, näyttää vallineen niin tutkijoiden kuin kansankin parissa.

Taikuutta tarkasteltaessa on usein korostettu noituuden eli pahansuovan ja yhteisöä uhkaavan taikuuden merkitystä – näin huolimatta siitä, että tavallista taikuutta on harjoitettu osana arkea ja sitä on pidetty enimmältään hyväksyttävänä, kun taas kysymys vahingoittavan noituuden todellisuuspohjasta on mutkikkaampi, ja noituuteen liitetyt maagiset tekniikat poikkeavat tavallisen taikuuden menettelytavoista. ”Taikuus ja noituus” on yleinen kaksoiskäsite – käyttämäni tutkimuskirjallisuuteen kuuluvat esimerkiksi *Witchcraft and Magic in Early Modern Culture* (Clark 2002), *Witchcraft, Magic and Culture 1736–1951* ja *Rajojen noituus ja taikuus* (Eilola 2004). Oman tutkimukseni edetessä tämä parivaljakko on alkanut vaikuttaa yhtä perusteettomalta kuin se, että esimerkiksi ruokataloudesta ja myrkyttämisestä puhuttaisiin säännöllisesti toistensa yhteydessä.

### *Taikuus ja ei-taikuus*

Suomalaisen kansankulttuurin kokonaisuutena, jo U. T. Sireliuksen *Suomen kansanomaista kulttuuria* -teoksessa ja myöhemmin esimerkiksi Ilmar Talven *Suomen kansankulttuurissa* taikuus ja muu uskomusperinne on esitetty omana, arkisesta elämästä erillisenä lukunaan, ei kansanomaisien elinkeinojen yhteydessä (Sirelius 1919–1921: 549, Talve 1990: 258). Toivo Vuorelan teoksessa *Suomalainen kansankulttuuri* (1975) kansanusko ja suullinen perinne oli rajattu kokonaan tarkastelun ulkopuolelle. Tärkeänä poikkeuksena mainittakoon Leea Virtanen, joka on korostanut taikuuden olleen (joskaan ei enää olevan) ”luonnollinen osa ihmisten arkielämää”. (1988: 248.) Virtanen on myös todennut maagisen syy-seuraussuhteen olevan vain toisinaan ”yliluonnollinen”; yleensä taian ja sen toivotun seurauksen suhde käsitetään vain itsestään selväksi. Edelleen hän on todennut, että suuri osa nykyihmisenkin päivittäisestä toiminnasta perustuu kokemuseräiseen tietoon, jota ei sen tarkemmin analysoida, ja kiinnittänyt huomiota siihen, ettei 1800-luvun maalaiskylissäkään ole uskottu vakavissaan kaikkeen, mistä on puhuttu. (Virtanen 1985: 80, 85.)

Kun taikuus on tahdottu paikantaa uskonnon osaksi, se on herkästi liitetty ainoastaan merkittäviin elinkeinoin ja ilmiöihin, kun taas arkisempiin ilmiöihin liittyvät vastaavat käytänteet on tulkittu tavanluonteisiksi tai ainakin myöhäisiksi liittämisiksi. 1900-luvun alun tutkijoista esimerkiksi F. A. Hästesko arvioi aikoinaan nikotuksen parantamistaitojen ikää: ”Nikan luvut

saattaisivat iältään olla vanhoja, ellei taudin vähäpätöisyys panisi epäilemään niitä myöhäsyntyisiksi.” (Hästesko 1918: 134.) Sulo Haltsonen puolestaan tulkitsi muun muassa oviin, työkaluihin ja astioihin piirretyt viisikannat ja vastaavat kuviot liiemmin perustelematta maagiseksi, suojaaviksi merkeiksi, mutta totesi heti perään: ”Viisikanta on piirretty erinäisiin esineisiin myös koristelemisen tarkoituksessa, niinpä sellainen kuvio on eräässä Kansallismuseossa olevassa pesukurikassa.” (Haltsonen 1936: 25–27.) Taikuus saattoi ulottua vielä maanviljelykaluihin, kuten viikatteisiin ja haraviin, mutta oliko pesukurikka oli jo liian arvoton saadakseen maagisen merkin? Tarkastelun painottuminen tutkijan – jos kohta tutkittavienkin – näkökulmasta tärkeisiin kulttuuri-ilmiöihin antaa taikuudesta vinoutuneen kuvan.

Missä kulkee taikojen ja tapojen tai taikojen ja tekniikan välinen raja? Onko tällaista rajaa mielekästä etsiä? Koljosella on monia muistisäännön omaisia ”taikoja”, kuten ”Vanhain’ kylvö-aika on vanhalla kylvettäessä Laurin päivän aikana, uutisella Samulin päivän tienoissa.” (Viitasaari. O. H. Moisio 98. 1890. – Mikko Koljonen.) Taikaluonteeltaan samalla tavalla epämääräinen on Mikael Agricolan Rucouskiriansa kalenteriosassa mainitsema sääenne, jota voi niin haluttaessa pitää ensimmäisenä Suomessa julkaistuna taikamuistiinpanona: ”Satchixi peijuen [päivän, ’auringon’] sappi / Poudixi Cuum kehä” (Agricola 1987a (1546): 60). Tällaisten perinnetekstien kohdalla raja taikuuden ja ei-taikuuden välillä tuntuu erityisen mielivaltaiselta ja Leea Virtasen muistutus tärkeältä: ” – jyrkkää eroa ei taianomaisen ajattelun ja meidän ajattelumme välillä ole olemassa.” (Virtanen 1974: 49.) Kommentti on sinänsä oivallinen esimerkki tutkimuksen kaksijakoisesta suhtautumisesta taikuuteen: raja taianomaisen ajattelun ja tutkijoiden harjoittaman ajattelun välillä ei ole jyrkkä, mutta tutkija pitää itsestään selvänä, että hän ei ajattele maagisesti.

Käsitys siitä, että maagisilla riiteillä on aina pyritty konkreettisiin päämääriin – tai, enteistä puheen ollen, enteiden on nähty kuvaavan totenapidettyjä kausaalisuhteita – on toisinaan tuottanut tulkintaongelmia ja synnyttänyt kysymyksen eksoottisten käytänteiden rationaalisuudesta. Miksi pyritään maagisesti johonkin, mihin päästäisiin arkisella tekniikallakin? Antropologi John Beattie hämmästelee retorisesti, miksi maanviljelijä, joka on monien profaaneiden työvaiheiden kautta muokannut pellon ja kylvänyt siemenen, lopuksi siirtyy tekniikan piiristä magiaan ja varmistaa vuodentulon spesialistin suorittamalla riitillä (Beattie 1964: 203). Ongelma lienee kuitenkin pitkälti näennäinen. Itse asiassa tutkimuksen taikuus-määritelmä näyttää muotoutuneen pitkälti sen mukaan, mitä seuraussuhteita tutkijat ovat pitäneet luonnollisina ja mahdollisina, mitä taas eivät.

Pulmallinen taikuuden kriteeri, jolla se on pyritty erottamaan arkisesta tekniikasta, on sen tosiasiallinen toimimattomuus. (Clark 2002: 106, Thomas 1971: 799.) Frazer alleviivasi toimimattomuutta taikuuden keskeisenä tuntomerkkinä: ”On itsestäänselvää, miltei tautologista todeta, että taikuus on välttämättä virheellistä ja tehotonta – sillä jos se osoittautuisi päteväksi ja tehokkaaksi, kyse ei olisikaan taikuudesta vaan tieteestä.” (Frazer 1922: 50.) Leea Virtanen onkin arvioinut, että yhteistä taikuuden moninaisille määritelmille onkin vain ”käsitys syy- ja seuraussuhteesta, joka ei tutkijan mielestä johda tulokseen kuvitellulla tavalla”. (Virtanen 1976: 264.) Koljonen neuvoo pitämään ongenkoukkuja muurahaispesässä, etteivät ”vesimykrät katkoisi lankoja” (Viitasaari. O. H. Moisio 112. 1890. – Mikko Koljonen). Jos vesimykrää olisi olemassa, keino kuulostaisi järkevältä ja ei-maagiselta. Tuntuu kuitenkin oudolta kutsua vesimykrää uskomusolennoiksi.

Kuvaava on Leea Virtasen esittämä syy siihen, miksi niin sanonut arkiuskomukset ovat etenkin varhemmin karanneet perinteenkerääjien verkosta: ”Monesti kuitenkin uskomus tai käsitys on jäänyt tallentamatta, koska sitä on pidetty totena eikä kansanperinteenä.” (Virtanen 1994: 20.) Kansanperinne ei siis voi olla paikkansapitävää. Tähän käsitykseen Seppo Knuuttilakin on viitannut todetessaan, että ”aika usein tieteellisille argumenteille rakentuvassa keskustelussa kansanomaista käyterään käsitteenä luonnehtimaan virheellisiä käsityksiä, väärää tietoisuutta.” (Knuuttila 1992a: 61.)

Varhaisessa tutkimuksessa käsitys magian toimimattomuudesta on voinut johtaa kehityskäytännön uskoon, jossa järkevät käsitykset ja toimintamallit nähdään typerinä uudempina. F. A. Hästesko

totesi nariksi nimitetyn nivelvaivan syntyneen perinteisten selitysten mukaan muun muassa käden rasittamisesta tai kipeäksi makaamisesta. Näitä varhaisempaa käsityksenä Hästesko kuitenkin pitää luuloa, että nari syntyy, ”jos metsässä kuulee kahden toisiaan hankaavan puun narisevan” (Hästesko 1918: 129). Kun Hästesko ei perustele näkemystään tarkemmin, syntyy vaikutelma, että uskomuksen vanhuuden kriteereiksi riittävät sen järjestäytyminen ja yhtenemättömyys tutkijan omien käsitysten kanssa. E. E. Evans-Pritchard luonnehti taikuus- ja noituususkolle leimallisina uskomuksia (patterns of thought), jotka ”liittävät ilmiöihin yliaistillisia ominaisuuksia, jotka eivät seuraa havainnoista – ja joita ilmiöillä ei ole”. (Evans-Pritchard 1937: 12.) Sopii kysyä, mitä yliaistillisiä ominaisuuksia akateemisen tutkijan mielestä ilmiöillä sitten voisi olla. Mary Douglas puolestaan huomauttaa, että todellisia vaikutuksia taioilla voi olla vain yksilön mieleen tai sosiaalisiin suhteisiin (Douglas 2000: 127). Yliluonnollinen samastuu jälleen toimimattomuuteen.

Myös suomalaisissa perinneteksteissä muistiinmerkitsijä näyttää usein suhtautuvan varautuneesti perinnetekstin maagiseen luonteeseen, mikäli toimenpide näyttää hänen silmissään toimivalta. Kivijärvellä taikaperinnettä kerännyt Kaarle Krohn on merkinnyt ”ei taika” tietäjän kertomiin syöpäläisten tappokosteihin, jotka perustuvat siihen, että tuvassa poltetaan tai keitetään pahanhajuisia kasveja. (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3989 d–e. 1884. – Heikki Niemi.)

Koljonon tunki keinon, jolla kalan kutupaikka saadaan siirrettyksi omille vesille: ”Saadaan sären kutu muutetuksi toisesta paikasta toiseen siten, että särkien vanhasta kutupaikasta otetaan niitä havoja joihin on jäänyt mätiä ja ne saatetaan pitäen niitä koko saatto-ajan veden sisässä sille paikalle, johon kutu aiotaan saada muuttumaan sekä sitten puristetaan näihin havuihin verta koiraksesta ja naaraksesta, jotka otetaan entiseltä kutupaikalta.” (Viitasaari. O. H. Moisio III. 1890. – Mikko Koljonon.) Oskari Kuitunen on kirjannut muistiin vastaavan konstin: ”Valkosuomuksisen kalan kutupaikan saa muuttumaan sinne, minne haluaa, kun ottaa mätisen havun järvestä ja sou-ttaa sitä perässään sinne.” Peräkaneetissa hän huomauttaa: ”Tämä ei varmaankaan ole ihan taiaksi luettava, vaikka tätä taikana pidetään, sillä tähän voi olla vaikuttamassa luonnolliset seikat. Kerää-jän muist.” (Kangasniemi. Oskari Kuitunen b) 227. 1911. – Emäntä Hilda Seppänen.)

Taikoja tulkittaessa ei kannata jättää pohtimatta, voiko niiden *kokea* todella toimivan. Tuntuu aivan mahdolliselta, että Koljonon on tehnyt hevoselle kaikenlaisilta vaivoilta suojaavat päätset, jotka ovat hänen mielestään täyttäneet tehtävänsä riittävän hyvin (Viitasaari. O. H. Moisio 58. 1890. – Mikko Koljonon). Sen sijaan en kerta kaikkiaan usko, että Koljonon olisi kokenut siepanneensa pirun päästä lakin ja muuttuneensa sen avulla näkymättömäksi (Viitasaari. O. H. Moisio 120. 1890. – Mikko Koljonon). Voi tietenkin olla, että hän ei ole pitänyt näkymättömäksi muuttumista täysin mahdottomana ja on herkutellut mielessään ajatuksella.

Koljonon jättää moniin taikoihin, joilla on konkreettinen seuraus, jonkinlaisen takaportin: aina löytyy selitys sille, miksi taika ei näytäkään toimivan. Jos piiskattava suojaavat taiat tehtyään tulee vilkkaiseksi vitsoja, ”syövät vitsat kuin syövätkin kaikista tässä mainituista varokeinoista huolimatta” (Viitasaari. O. H. Moisio 217. 1890. – Mikko Koljonon). Luodilta suojaava taika ei toimi, jos vihollisella on hopeaa pyssyssä (Viitasaari. O. H. Moisio 215. 1890. – Mikko Koljonon). Taioilla voidaan varata lintuparvi itselle niin, etteivät muut voi ampua siitä, mutta ”tempuut eivät ole mikään läpipääsemätön este suojaamaan parvea muiden metsämiesten luodeilta, jos vaan osaa-vat tehdä seuraavalla tapaa kiertäjän lumouksen tyhjäksi”. (Viitasaari. O. H. Moisio 35. E 17. 1890. – Mikko Koljonon.)

Tosiasiallinen toimimattomuus on monesta syystä kyseenalainen kriteeri taikuudelle. Ensiksi-kin on mahdollista, että näköjään ei-vaikuttavan toimenpiteen jälkeen seuraakin haluttu lopputu-los. Tämä voi tapahtua joka tapauksessa, sattumalta tai jostain taikaan liittyvästä syystä. Antropo-logi Stanley Jeyaraja Tambiah kertoo tapauksesta, jossa antropologi tarjosi huomattavaa palkkiota sateentekijälle, jotta tämä esittäisi saderiitin. Vastaus saattoi tutkijan naurunalaiseksi: ”Älä ole hölmö – kuka nyt tekisi saderiitin kuivan kauden aikana?” (”Don’t be a fool, whoever makes a

rain-making ceremony in the dry season?”) (Tambiah 1990: 54.) Stuart Clark onkin päätynyt järkeenkäypään tulkintaan: taikuutta ei toki olisi harjoitettu, ellei sen olisi koettu toimivan riittävän hyvin, kuten saderiitti todella näyttää tepsivän kun se tehdään oikeaan aikaan. (Clark 2002: 107.) Lisäksi on syytä muistaa Leea Virtasen huomio siitä, että henkilö, joka pitää maagista seuraussuhdetta järjellä ajatellen toimimattomana, voi liittää taikoihin voimakkaita emootioita, jotka estävät välinpitämättömän suhtautumisen niihin (Virtanen 1974: 44, 46).

Hyvätkin ideat voivat pohjautua maagisiin ajatuksiin. Vuonna 1763 pastori Edward Stonen esitti kirjeessään Royal Societylle esimerkkejä siitä, että tietystä paikasta saadun taudin lääkettä kannattaa etsiä samanlaiselta seudulta. (Wall 2000: 127.) Periaate samastuu sekä yleiseen *sama parantaa samaa* -ajattelutapaan että Suomessakin tunnettuun käsitykseen, jonka mukaan tauti tarttuu tietystä paikasta, johon se on pyrittävä myös palauttamaan.

Stonen näkemyksiä voi hyvin nimittää maagisiksi tai uskomuksellisiksi, eivätkä ne tunnu mitenkään liittyvän nykylääketieteen näkemyksiin. Hänen esimerkkinsä ovat kuitenkin yllättäviä: Kosteat seudut aiheuttavat reumatismia, jonka hoitoon hän siksi esittää kosteilla mailla kasvavan valkopajun (*Salix alba*) kuorta. Valkopajusta eristettiin sittemmin salisiini ja sen pohjalta syntetisoitiin asetyylisalisylihappo, kauppanimeltä aspiriini. Toinen Stonen esimerkki on tropiikissa uhkaavan taudin, malarian, parantaminen tropiikissa kasvavan puun kuoresta saatavalla kiniinillä. (Wall 2000: 127.)

Mainittakoon, että vaikka Stonen näkemystä lääkkeiden toimintaperiaatteista ei pidettykään arvossa enää 1800-luvulla, aspiriinin farmakologinen toimintaperiaate selvitettiin vasta 1970-luvulla (Wall 2000: 128). Virtanen onkin kiinnittänyt huomiota lääketieteen ja taikuuden samankaltaisuuteen: toimivaksi koetusta tekniikasta pidetään kiinni, vaikka sitä ei perin pohjin ymmärrettäisikään. (Virtanen 1976: 264.) Historiantutkija Mika Kallioisen mukaan rokottaminen sairastuneesta saadun lymfanesteen avulla oli tuttua joissakin kansanomaisissa parannustraditioissa ja sivistyneistö toimi pikemminkin menetelmän levittäjänä kuin keksijänä. (Kallioinen 2005: 56.)

1600-luvulla elänyt englantilainen filosofi Thomas Hobbes totesi luottavansa ennemmin kokeeseen kansanparantajaan kuin oppineeseen lääkäriin (Thomas 1971: 16). Koljosen aikanaan sovellettujen tieteiden anti ei juuri johtanut selkeästi parempiin tuloksiin kuin kansanomaiset menettelytavat. Koljosen ajan akateemisessa lääketieteessä olivat voimissaan nykynäkökulmasta virheelliset taudinselitysmallit: antiikin lääketieteeseen pohjautuva humoraalipatologia eli oppi ruumiin perusnesteiden epätasapainosta sekä keskiajalta lähtien muotoutuneet käsitykset miasmasta, pilaantuneesta ilmasta, epidemioiden aiheuttajana. Lääketieteen uusimpia saavutuksia edustivat astrologiset taudinselitykset, joiden huippukautta 1800-luku oli. (Kallioinen 2005: 146, 148.)

Vielä 1900-luvun alkupuolella kansanomaiset ja lääketieteelliset parannuskeinot saattoivat olla hyvin samankaltaisia, kuten Hästesko pani merkille: ”Hyvin yleinen parannustapa on myös – – [käärmeen pureman] jäsenen maahan kaivaminen tai sen maalla paineleminen, joita parannuskeinoja lääketiedekin suosittelee.” (Hästesko 1918: 62.) Nälkävuosien tartuntatautiepidemioita selvittelyt historiantutkija Oiva Turpeinen arvioi, että potilaalle saattoi olla terveellisempää pidättäytyä hoidosta kuin turvautua lääketieteen suosittelemiin parannuskeinoihin, oksennus- ja ulostuslääkkeisiin sekä kuppaukseen. (Turpeinen 1986: 74; Kallioinen 2005: 186.)

Merkittävä ongelma toimimattomuuden korostamisessa on myös se, että tutkijan näkökulmasta ei-maagiset toimenpiteet voivat liittyä olennaisesti kokonaisuudessaan maagisena pidettävään uskomuskokonaisuuteen. Kun Koljonen kertoo, että ”jos tätä multaa [ruumiinmultaa] pannaan jonkun ruokaan, tulee tämä hulluksi”, on vaikea sanoa, ajatteliko hän mullan vaikuttavan myrkyn vai yliluonnollista voimaa sisältävän aineksen tavoin, tai olisiko hän pitänyt tällaista erottelua mielekkäänä. (Viitasaari. O. H. Moisio 275. 1890. – Mikko Koljonen.) Lévy-Bruhl kiinnitti huomiota siihen, että hänen tarkastelemissaan uskomusjärjestelmissä myrkyn ja myrkyttämisen käsitteet sisältävät tutkijan näkökulmasta sekä luonnollisia että ilmeisen maagisia elementtejä

– esimerkiksi käsityksen siitä, että myrky vaikuttaa ainoastaan siihen henkilöön, jonka myrkyn käyttäjä on valinnut uhrikseen (Lévy-Bruhl 1973: 85). Tällöin luonnollisten elementtien rajaaminen tarkastelun ulkopuolelle estää kokonaiskuvan muodostamisen.

Suomalaisessa taikaperinteessä tulella ja savulla puhdistaminen on hyvä esimerkki taikaperheestä, jonka kohdalla näyttää järkevimmältä tarkastella myös ilmeisen toimivia menettelyjä kuin koettaa erottaa ne nykylukijan silmissä maagisemmista konsteista. Seurauksiltaan ja toimivuudeltaan aivan samanlaiset menettelyt selostetaan milloin hyvin arkisesti, milloin taas fantastisia elementtejä korostaen:

Kaurapehkujen savussa, kun savuuttaa jäniksen lankoja, se ei haista jänis ihmis haisua. (Tuusula. E. F. Rautell b) 1004. 1892. – F. Eklund, n. 30 v.)

Linnun paulat taiottiin siten että otettiin yhdeksän eri lajia kasvia, niistä tehtiin sitte valkia. Ja siinä valkialla savustettiin paulat ja kierrettiin savustaessa kaksi kertaa myötäpäivää ja yksi kerta vastapäivää. (Virrat. Eino Mäkinen 1358. 1936. – Viljo Moisiomäki.)

Jos jänislangan savustaa huoran kylpemällä vastalla – – [eli] polttaa vastan metsässä jolla huora on kylpenyt ja pitää lankaa savussa. Jos tämän langan panee nyt vaikka reen sepään pihaan kiinni, menee siihen yöllä jänis. (Sortavala. Matti Moilanen 2001. 1936. – A. Kuutti, 40 v.)

Tuskin mistään toimenpiteestä voi pelkästään sen ulkoisen suorituksen perusteella varmasti sanoa, olisiko se edes tutkijan näkökulmasta maaginen riitti vai profaani tapa tai käytänne. Jatkumo selvästi maagisista selvästi ei-maagisiin käytänteisiin on laaja ja vailla selviä rajakohtia: ”Silloinkaan, kun toimenpiteet näyttävät samanlaisilta kuin vanhoissa kuvauksissa, ne eivät välttämättä ole merkitykseltään samoja.” (Jetsu 2001: 34.)

Toisaalta eksoottiselta ja erheelliseltä näyttävä käytänne voi olla kontekstissaan ei-maaginen. Esimerkiksi tapa hieroa paleltunutta ihon kohtaa lumella voidaan tulkita maagisen *sama parantaa samaa* -periaatteen ilmentymäksi, vaikka se tosiasiansa perustuukin koululääketieteen nyt vanhentuneeseen suositukseen (esim. Lönnrot 1981: 105). Käydessäni itse lääkäriellä tulehtuneen silmäluomen vuoksi lääkäri neuvoi minua painelemaan kipeää silmää keitetyllä kananmunalla kolmena päivänä – perustelu oli, että silmää on lämmitettävä, ja kananmuna on sopivan kokoinen ja hyvin lämpöä varaava. Jos olisin kohdannut saman hoito-ohjeen Kansanrunousarkistossa, en olisi hetkeäkään arvellut sen perustuvan koululääketieteeseen.

Väheksyvän taikuus-termin käyttö on myös vallankäyttöä. Toisissa kulttuureissa harjoitetut riitit on leimattu taikuudeksi, kun taas vastaavat oman kulttuurin käytänteet on kuvattu tapaperinteeksi tai uskonnonharjoitukseksi. Esimerkkeinä voi mainita riisin heittelyn häissä, peruskiven muuraustilaisuuden ja ajoneuvon siunaamisen.

Riisin heittelyä tuntuu oudolta nimittää taikuudeksi, edes viihteelliseksi taikaperinteeksi, vaikka ilmiötasolla sillä onkin yhteys hedelmällisyys- ja viljavuustaikoihin – ja vaikka joku läsnäolijoista osaisikin kertoa, että heittelyn tarkoitus on ”tuoda onnea”. Samaten rakennuksen peruskiven muurausta putkiloon pantavine rahoineen ei pidetä maagisena riittinä, vaikka se näyttää aivan vastaavalta toimitukselta kuin kansanuskokortistosta tuttu rahan sijoittaminen uuden rakennuksen rakenteisiin (Esim. Karstula. Otto Harju 1326. 1938. – Heikki Viik, 83 v. – Vuokkiniemi, Pirtilahti. Heikki Meriläinen II 857. 1889. – Nikolai Kallio, 61 v.). Seurattuani kerran ortodoksipapin toimittamaa auton siunaamista pappi totesi lopuksi, että nyt autolla on paitsi turvallisempaa ajaa, se tulee varmasti toimeen myös vähemmällä huollolla. Vaikka ulkoisin perustein toimitusta voisi pitää taikana, suurin osa ei-ortodokseistakin luultavasti lukisi sen ainakin hienotunteisuudesta uskonnonharjoitukseksi.

Leea Virtanen on todennut, että suun peittämistä haukotellessa pidetään moniaalla täysin ei-maagisena käytösnormina, mutta samoillakin alueilla osa ihmisistä perustelee suun peittämistä sillä, että näin jotkin vahingolliset olennot tai ainekset eivät pääse tunkeutumaan ihmiseen (Virtanen 1988a: 49). Kielto kätellä kynnyksen yli voidaan nähdä maagisena normina tai toisaalta leikkilisen kohteliaana perusteena kehottaa vierasta peremmälle. (Vuorela 1960: 82.)

Sosiologi Marcel Mauss pohti kriteeriä, jolla erottaa taikuus ei-maagisista taidoista, kuten kansanomaisesta lääkinnästä ja tekniikasta. Hän esittää ei-maagisten toimien tuntomerkeksi teon ja tuloksen välitöntä yhteyttä toisiinsa: tuli kypsentää ruoan, taltta kovertaa puuta. Maagisessa toiminnassa yhteys ei ole suora, vaan kausaaliteetti välittyy jonkin näkymättömän tason kautta. (Mauss 1972: 25.) Maussin luonnehdinta vaikuttaa osuvalta, suorastaan itsestäänselvältä. Kun koiraa estetään karkaamasta ujuttamalla siitä otettuja karvoja tuvan seinänrakoon, kyse on taikuudesta; kun samaan tarkoitukseen käytetään ketjua jolla koira kytketään seinään, toimenpide ei ole maaginen. Vihamiehen vastineen väkivaltainen käsittely on taikuutta, tämän itsensä suora vahingoittaminen ei.

Voi kuitenkin kysyä, missä määrin taikuuden epäsuoruus riippuu tutkijan näkökulmasta. Ei-maagisten toimenpiteiden luokittelu kausaalisuhteeltaan välittömiksi on melko mielivaltaista silloin, kun haluttu vaikutus seuraa toimenpidettä vasta pitkän ajan kuluttua. Taisi on arkistoitu esimerkiksi kuvaus siitä, että ”haettiin kontilla virstan päästä tuulen rannalle ajamaa roskaa ja sitä kylvettiin peltoon ennen kylvämistä” (Kuusamo. G. Laitinen 354. 1883). Jos tämä on ei-suoraa toimintaa, miksi lannan ajaminen pellolle olisi suoraa vaikuttamista ja luonteeltaan ei-maagista?

Pellolle on kasvullisuuden parantamiseksi levitetty esimerkiksi järven pohjasta otettua ”muraa”, oluen käytettä, tuhkaa, suolaa ja hautausmaan multaa. (Mura: Pyhäjärvi Ol. Kaarle Krohn 2549 d. 1884. – Käyte: Längelmäki. E. A. Ekman 317. 1892. – Tuhka: Ikaalinen. Eero Järventausta TK 28:91. 1961. – Suola: Saarijärvi. Otto Harju KRK 71:1215. 1936. Multa: Längelmäki. A. R. Kivi 61. 1893.) Joillain aineksilla voi olla luonnontieteen näkökulmasta kasvua edistäviä vaikutuksia, mutta taikuuden määrittely tieteen näkökulmasta ei-vaikuttavaksi toiminnaksi ei selvästikään ole hedelmällinen lähestymistapa. Siitähän seuraisi, että kaikki kulttuurissa harjoitettu toiminta olisi joko uskomuksellista tai sitten tieteellisesti perusteltua – luontevampaa olisi tietenkin myöntää, että ihmisten toiminnassa havaitaan myös tieteen näkökulmasta virheellisiä arkikäsitteitä. Lisäksi tieteseen perustuvat suositukset muuttuvat.

Bronislaw Malinowski katsoo, että kaikissa kulttuureissa tunnetaan jako maagisen ja ei-maagisen toiminnan välillä. ”Jokaisella maagisella seremonialla on erityinen nimensä, sovelias aikansa ja paikkansa työjärjestelmässä. Ne ovat myös kokonaan töiden ja toimien tavallisen kulun ulkopuolella. – – Sellaisissa tilaisuuksissa työ on aina tabulla kielletty, joskus vain niin kauan kuin seremonia kestää, joskus päivän tahi kaksi.” (1960: 28–29.) Tämän kriteerin paikkansapitävyyttä voi kuitenkin arvioida vain, kun työhön ja maagiseen toimitukseen ottaa osaa joukko ihmisiä. Yhden ihmisen askareissaan suorittama taika häviää muiden työvaiheiden lomaan.

### *Taikuutta testaamassa*

Kaarle Krohn pani Viitasaarella muistiin kertomuksen, jossa ”noitaämmä” arvioi elättihanhien erilaisten taloa kohdanneiden vastoinkäymisten aiheuttajaksi. Kertoja kuitenkin antaa ymmärtää, ettei johtopäätös ollut hänen mielestään kovin järkevä: ”Sitte oli tapettuna [hanhi], puhastu ensin sen silmät, uskovat vaan sen noitaämmän puhetta ja yhtä hyvin kitu väki ja eläimet.” (Viitasaari. Kaarle Krohn 16812 a. 1885.)

Arkistoaineistossa tapaa silloin tällöin arvioita taikojen tai taianluonteisten muistisääntöjen toimimattomuudesta. Varsinaissuomalainen kertoja tietää, että Mooseksen päivän (4. 9.) jälkeen ei olisi saanut kylvää, mutta ”kyl stää joskus jälkkenki on kylvetty ja hyvi luanistanu” (Nousiainen. Frans Leivo b) 1162 c). 1930). Toinen kertoja väheksyy tietäjää, joka oli erikoistunut karkot-

tamaan etanoita viljasta: ”Eräänä syksynä oli muuten etanat syöneet ruispellon puhtaaksi itseltään tietäjältä eikä tietäjä mitään mahtanut.” (Sortavala. Matti Moilanen 2644. 1937.) Ainutlaatuisessa vienalaisessa tiedossa viitataan yksittäisen henkilön epäilyjä laajempaan mielialan muutokseen: ”Noita kev. kiersi vielä hiljattain karjan uloslaskiessa keväällä. Vain lehmät – ei hevosia. Jotkut jo sitä tarpeettomana pitävät ja siksi erimielisyyttä kylässä. Moni näet on huomannut, että karhu siitä huolimatta syö lehmiä.” (Kiestinki, Sohjana. J. Lukkarinen 6874. 1917.)

Uskontoantropologiassa on kutsuttu *intellektualistiseksi* tulkintaa, jonka mukaan uskonto palvelee perimmältään ihmisen tiedollista intressiä: se on tapa selittää maailmassa havaittuja ilmiöitä, ja näin ollen sen väitteiden on oltava jossain mielessä järkeviä (Cunningham 1999: ix; Lawson & McCauley 1990: 33; Clack 1999: 11). Katsantokanta on hallinnut akateemista keskustelua jo ennen ei-teologisen uskonnontutkimuksen eriytymistä omaksi tieteenalaksi. Hegel katsoi, että uskomusten näennäisten mielikuvituksellisuuden takana on rationaalisesti tavoitettava merkitys, jonka tutkimus voi selvittää (Cunningham 1999: 5).

Tunnetuimpia intellektualismin pioneereja lienevät E. B. Tylor ja James G. Frazer. Tylor katsoi sielu-uskon (ja siten uskonnon ylimalkaan) syntyneen selityksenä ihmistä askarruttaneisiin ilmiöihin, uniin ja kuolemaan. Frazer taas tähdensi taikuuden ja tieteeseen perustuvan teknologian samankaltaisuutta: molemmat ovat pyrkimyksiä kontrolloida ympäristöä rationaalisesti. (Tambiah 1990: 48, 52.) Intellektualistinen tulkinta on toiminut kasvualustana sekä näkökulman edelleenkehittäjille että kriitikoille – myös niille, jotka ovat katsoneet intellektualismin koko perusasetelman olevan virheellinen. Onkin perusteltua puhua suorastaan intellektualistisesta paradigmasta.

Kärjistäen intellektualistinen paradigma näkee uskomusjärjestelmät kokoelmina mielekkäitä, havainnot selittäviä väitteitä, ja taikuutta voidaan pitää näistä johdettuina käytännön sovelluksina. Varhaiset intellektualistit painottivat uskomuksellisten selitysten virheellisyyttä, kun taas myöhemmät näkökulman edustajat ovat pyrkineet korostamaan eksoottisten selitysmallien osoittautuvan kontekstissaan tai muuten oikein tulkittuina päteviksi. Kummassakin tapauksessa tutkijat ovat syyllistyneet ylilyönteihin. Frazer tulkitsi eksoottiset uskomukset yksioikoisen kirjaimellisesti ja totesi ne näin ilmeisen kehoiksi hypoteeseiksi. Naomi Janowitz onkin huomauttanut ironiseen sävyyn, että mitkään todisteet eivät viittaa siihen, että esimerkiksi pienoiskuvan vahingoittamiseen perustuvia taikoja harjoittavat ihmiset eivät osaisi tehdä eroa kuvan ja ihmisen vahingoittamisen välille (Janowitz 2001: 55.)

Uudempi näkökulma esittää taikuuden luonteeltaan performatiivisena toimintana, jonka suorittaminen on samalla halutun päämäärän saavuttamista. Performatiivisen riitin tyyppitapauksena voi pitää esimerkiksi avioliittoon vihkimistä: riitti itsessään saa aikaan halutun lopputuloksen, joten kysymys sen instrumentaalisesta vaikuttavuudesta ei ole mielekäs. (Cunningham 1999: 83.) Tambiah korostaa taikojen ja kielen performatiivisten lauseiden yhteyttä ja kutsuu taikuutta perimmältään ”retoriseksi taidoksi” (Tambiah 1990: 82). Tästä näkökulmasta taian tekeminen sinänsä muuttaa asioiden tilaa. Tosin muutos on varsin erityyppinen kuin intellektualistisessa tulkinna: olennaista ei ole toivottu muutos taian tekijän fyysisessä ympäristössä, vaan taikuutta harjoittavan yhteisön merkitysjärjestelmässä.

Usein intellektualistiseen taikatulkintaan on sulautunut lisäksi kaksi käsitystä taian päämääristä ja keinoista. Ensiksi taiaissa vaikuttavien voimien nähdään olevan luonnonlakien kaltaisia, universaaleja ja ennustettavalla tavalla vaikuttavia. Toiseksi taialla on katsottu pyrittävän ensisijaisesti ympäristön kontrollointiin. Kummankin käsityksen taustalla voi erottaa idean (luonnon)tieteestä ja teknologiasta paradigmaattisena toimintana, johon uskontoa ja taikuutta verrataan. (Clack 1999, 11.)

Erityisen vaikeaksi intellektualistinen tulkintatyö osoittautuu tutkittaessa maagisia riittejä, joihin ei välttämättä liity mitään uskomuksellisia väitteitä. Intellektualistinen näkökulma korostaa riittien taustalla olevan tiettyjä sanoiksi puettavia käsityksiä maailmasta, mutta miten nämä käsitykset voi uuttaa esiin riiteistä?



Useimmat kriittiset kannanotot puuttuvat intellektualismin väitteisiin siitä, että uskomukselliset väitteet pyrkisivät selittämään ilmiömaailmaa, tai että taikuuden avulla koetettaisiin tuottaa maailmassa halutunlaisia muutoksia (Clack 1999: 22). Kysymystä siitä, uskotaanko taikojen vaikuttavan konkreettisesti ympäristöön, ei tästä näkökulmasta pidetä kovinkaan oleellisena. Kuvaava on Lévy-Bruhlin siteeraama eskimosamaanin selonteko. Vaikka tekstin autenttisuuden voi kyseenalaistaa, Lévy-Bruhlin omaa näkemystä se kuvaa hyvin: ”Emme me usko, me pelkäämme. – – Me emme selitä mitään, me emme usko mitään. Emme osaa sanoa kuinka ja miksi, vaan pitäydymme [esi-isiltä perimissämme] tavoissa, jotta voisimme elää elämäämme rauhassa.” (Lévy-Bruhl 1973: 22). Taikuuden käyttäjät ovat varsin harvoin olleet kiinnostuneita toimintansa teoreettisista perusteista. (Wilson 2000: xxvi, Devlin 1987: 55.)

Intellektualistista näkökantaa on kritisoitu liioitellusta yksilökeskeisyydestä: etenkin varhaiset teoreetikot pitkälti sivuuttivat uskomusten elämän yhteisössä ja perinteen jatkuvuuden. Pahansuovasti lukien Tylorin tai Frazerin tekstien voi nähdä väittävän, että jokainen ihmisyksilö muodostaisi yhä uudelleen uskon sieluun ja taikuuden periaatteisiin havaintojensa perusteella. (Tambiah 1990: 48.) Yksilökeskeistä näkökulmaa ei kuitenkaan kannata heittää pois pelkkänä yleisluontoisena alkuperäteoriointina tai psykologisoivana reduktiona. Tarkasteltaessa taikuutta esimerkiksi yhteisöllisten arvojen lujittajana tai heijastajana, voi jäädä syrjään kiinnostava kysymys siitä, mihin yksittäinen taikuuden harjoittaja on toiminnallaan *pyrkinyt*. Taian tekijä on kenties pyrkinyt johonkin teknisluonteiseen päämäärään manipuloimalla ympäristöään maagisesti, kuten klassiset intellektualistit otaksuivat. Toisaalta hän saattanut tehdä riitin ensisijaisesti toisten nähtäväksi ja näin viestittää heille jotain – tai tehnyt sen vain tavan vuoksi uskomatta itsekään sen tehoon, tai jopa humoristisesti. Varmastikaan hän ei ole *pyrkinyt* esimerkiksi ”yhteisöllisten pelkotoilujen ja jännitteiden pitkäkestoiseen hallintaan” (Klemettinen 1997: 24).

### *Taikuuden kohtaaminen*

Tutkijan oman sijainnin määrittäminen suhteessa tutkimuskohteeseen on tärkeää etenkin tutkittaessa uskomusperinnettä. Tutkijan roolin kirjoittamista avoimesti tutkimuksen osaksi on pidetty olennaisen tärkeänä myös mikrohistoriallisessa otteessa, jossa aineiston sirpaleisuus usein vaatii tulkintojen epävarmuuden myöntämistä (Levi 2001: 110).

Mikä sijainnissa on olennaista, mikä ei? Ei ole mielekästä listata mekaanisesti ”yleisesti relevantteja” seikkoja, kuten tutkijan sukupuoli, ikä ja niin edelleen. (Pesonen 1997: 123.) Olennaisia ovat suhde tarkasteltavaan uskomusperinteeseen, tutkimuksen näkökulmiin ja tieteenulkoiisiin lähtökohtiin. Omassa tutkijapositionissani ovat taikuuden tarkastelun kannalta tärkeitä ainakin aikaisempia tulkintoja kyseenalaistava tendenssi, haluttomuus yleistykseen, näkemys kulttuurin jatkuvuudesta – Mikko Koljonen ja muut 1800-luvun viitasaarelaiset olivat olennaisilta ajattelutavoiltaan samanlaisia kuin minäkin – sekä suhde taikuuden toimivuuteen.

Huomattava omiin tulkintoihini vaikuttava ennako-oletus on, että suomalaista taikaperinnettä aikaisemmin tarkastelleilla tutkijoilla on ollut tulkintoihin huomattavasti vaikuttavia ennako-oletuksia. Toisin sanoen olen taikatutkimuksia lukiessani ollut kenties liiankin karkäs ajattelemaan, että teksteistä aiemmin esitetyt tulkinnat eivät ole tehneet materiaalille oikeutta, vaan ovat heijastelleet pikemmin tutkijoiden henkilökohtaisia suosikkinäkökulmia sekä kulloisessakin tieteellisessä keskustelussa laajemmin vallinneita näkemyksiä. Näin tulkintani ovat saattaneet ajautua toisinaan varsin dekonstruktiivisiksi ja hajanaisiksi ja olen kritisoinut voimakkaasti aikaisempia tulkintoja tarjoamatta välttämättä tilalle mitään yleistettävää näkökulmaa.

Pidän kuitenkin tärkeänä myös tällaista tutkimusta, joka osoittaa kaikki tunnetut tulkinnat riittämättömiksi. Jotkin tekstit ovat olennaisesti tulkinnan ulottumattomissa siinä mielessä, että ne pohjautuvat joihinkin jo kadonneisiin uskomuksiin, ja kaikki kertojien antamat tulkinnat ovat

toissijaisia kehitelmiä. Tutkijan on toki mahdollista esittää arvauksia tekstin merkityksistä, mutta käytettävissä oleva aineisto ei anna yhdelle arvaukselle sen parempaa tukea kuin toisellekaan.

Miten suhtaudun taikoihin? Psykologinen tai luonnontieteellinen reduktionismi taikojen selittämisessä on vierasta humanistiselle lähestymistavalle ja suuntaa huomion pois perinteentutkimuksen kannalta kiinnostavista kysymyksistä. Niin ikään koen vieraaksi universalistisen otteen, jossa kulttuuri-ilmiötä pyritään hahmottamaan ylikulttuurisin, tutkimuksen konstruoinin käsittein (jotka tosin usein pohjautuvat jonkin tietyn kulttuurin sanastoon). Taikuuden tutkimuksessa tällaisia kategorioita ovat *yliluonnollinen*, *pyhä*, *väki* tai *mana*, niin sanotut taikuuden periaatteet sekä *taikuus* itsekkin.

Tulkintoihini vaikuttaa se perusnäkemys, että Koljonen ja hänen aikalaisensa olivat ajattelutavoiltaan samanlaisia kuin ne ihmiset, joita kohtaan omassa elämässäni. 1800-luvun suomalaiset eivät olleet sen herkkäuskoisempia tai irrationaalisempia kuin 2000-luvunkaan suomalaiset, eivätkä nykyihmiset ole niin loogisia tai maailmankuvassaan tieteeseen nojautuvia kuin kliseemäisesti esitetään. Jouko Hautala tiivistää: ” – myytin perustava, pysyvä, jatkuvasti vaikuttava ja ehdottomasti uskottu totuus voi ilmetä muodoissa, jotka niiden sepittäjien, kertojien ja uskojien tavallisen ajattelun kannalta varmasti ovat järjettömiä ja mieltä vailla.” (Hautala 1957: 56, 59.) Ortodoksikristittynä oleminen on omalla kohdallani suunnannut huomiota siihen mahdollisuuteen, että näköjään konkreettisiin seurauksiin tähtääviltä toimenpiteiltä ei välttämättä odotettu aukotonta tehoa. Jos luvussa *Taikuus ja ei-taikuus* mainittuun siunattuun autoon olisi heti tullut vika, asiaan olisi suhtauduttu todennäköisesti huvittuneesti; tuskin kukaan olisi ollut sitä mieltä, että siunaus toimituksena olisi jotenkin epäonnistunut.

Näkemyksiäni on luonnollisesti työlästä perustella. Koko kulttuurissa kauttaaltaan vallitsevista ajattelutapoista on vaikea tutkia ja toiseksi niistä on vaikea esittää yleistyksiä, jotka tekisivät oikeutta yksilöiden yksilöllisyydelle. Varsinkin menneiden sukupolvien käsityksistä on uskaliaasta väittää mitään.

Näkemykseni ovat vaikuttaneet yhtäältä arkistoaineiston viitteet suhtautumistapojen moninaisuudesta, toisaalta omat kokemukseni sangen elinvoimaisista ”vanhan kansanuskon” aineksista. Itse olen kuullut 2000-luvulle sijoittuvan kertomuksen, jossa vanhainkodin asukas joutui metsänpeittoon, sekä kuvauksen maalaistalon pihapiirissä yhä edelleen asuvista tontuista. Olen törmännyt totena kerrottuihin selostuksiin etiäisistä, lapsivainajista ja erilaisista kummittelijoista. Luennoidessani vuonna 2006 eräessä Lapin kunnassa kuulin, kuinka vainajaa kuljettanut auto oli juuttunut selittämättömästi paikoilleen aivan kuten hevoskärret vanhemmissa kertomuksissa. Sain luentotilaisuudesta kyydin Rovaniemelle kansanparantajalta, joka oli lapsena ollut mukana, kun hänen isoäitinsä oli käynyt palauttamassa kalmanmullat hautausmaalle.

Olavi Räsänen artikkelissa ”Muuttuva verenseisautusperinne” (1983) kiinnittää huomiota otsikosta huolimatta se, kuinka vähän verenseisautukseen liittyvät uskomukset ja käytänteet ovat muuttuneet 1800-luvulta 1900-luvun lopulle tultaessa. Ilmiö ei varmastikaan ole yksinomaan suomalainen; eri tutkimuksia vertaillut de Blécourt on arvioinut erilaisten ”vanhojen” taikuuskäsitysten olevan yllättävän elinvoimaisia eri puolilla Eurooppaa. 1970-luvulla Yorkshiresissä toteutettu kenttätyö paljasti eläviä käsityksiä eläinhahmoon muuttuvista noidista, ja 1980-luvun Ranskassa ja Saksassa perinteiset noituussytykset näyttivät olevan lisääntymään päin (De Blécourt 1999: 215). Internetin ja muiden uusien väylien kautta nykykulttuuriin siirtyy helposti eri kulttuurien uskomuksia paikallisen vanhan uskomusperinteen rinnalle. (Tuomainen, Myllykangas ym. 1999: 21.) Arkitietona tunnetaan käsitys siitä, että maito pilaantuu ukonilman aikaan; käsitys näyttää olevan yhteydessä nykyihmisestä selvästi maagisempiin, todennäköisesti hyvin vanhoihin uskomuksiin ukkosen ja maidon välisestä suhteesta, joihin palaan luvussa *Ukkonen, ukonnuoli ja maito*.

Toisaalta kulttuurissa elää monia käsityksiä, jotka arkistoaineiston seassa, ulkopuolisen silmin katsottuna näyttäisivät taioilta tai uskomuksilta, mutta kulttuurin sisältä nähtyinä niiden luon-

netta ei tavallisesti huomata. Maagisena tai uskomuksellisena ei pidetä esimerkiksi sellaisia käsitteitä, että lintuemo hylkää poikasensa, joihin on tarttunut ihmisen hajua, vaikka tällaisella arki-tiedolla ei olekaan perää, linnut kun eivät juuri haista (Peterson 2002: 15). Myös monet nykyiset puhtaustandardit ovat pikemminkin uskomuksellisia kuin tieteellisesti perusteltuja. Harva tah- too syödä puhtaallekaan lattialle pudonnutta ruokaa tai juoda lasista, johon toinen on sylkenyt, vaikka sairastumisriski olisikin pieni. Vanhemmat suukottelevat lastaan suulle, mutta eivät anna lapsen syödä maata, vaikka mikrobiologian näkökulmasta suukottelu on suurempi terveysriski (Tuomisto 2005: 126).

Kansanuskon tutkimuksissa menneen ja nykyisyyden välinen kontrasti tuntuu korostuvan. Kun Laura Stark mainitsee artikkelissaan, että 1800-luvulla uskottiin, että vastasyntyneellä saattoi olla selässään harjaksia, käsitys tuntuu todellakin absurdilta ja radikaalisti nykytiedon vastaiselta (Stark 2002a: 67). Kun kuvaa harjaksiksi kutsutusta lastentaudista tarkennetaan, voidaan huomata sen yleisimmiksi tuntomerkeiksi levottomuus, itkuisuus ja tavalliset vilustumisoireet. Kun taudin yhteydessä puhutaan konkreettisista harjaksista, niiden mainitaan olevan usein tavallisten ihokarvojen kaltaisia, lähes huomaamatonta ihon epätasaisuutta tai näkymättömiä tai ihon sisällä olevia karvoja. (Ruotsalainen 1952: 156.) Harjassairaus ei toki samastu mihinkään lääketieteelliseen diagnoosiin ja sen parannuskeinoja voi perustellusti pitää taianluonteisina, mutta päähuomion kohdistaminen arkistoaineiston hätkähdyttävimpiin harjaskuvauksiin tuntuu epäoikeudenmukaiselta.

Menneisyyden käsitysten ja nykyaikaisen ajattelun erottaminen toisistaan näkyy myös siinä, miten tutkimuksessa objektivoidaan kansanomaisen taikuuden peruskäsitteitä ja etäännytetään niitä tutkijan omasta käsitteistöstä. Ei puhuta yksinkertaisesti taikojen tuomasta onnesta, vaan usein sen ohella ”onnesta” (lainausmerkkeihin sijoitettuna) tai ”lykystä” (Stark-Arola 2002b: 183). Kun Jari Eilola kuvaa sairauskäsityksiin paneutuvassa artikkelissaan ”kansanomaista onni-käsitteä”, hän muun muassa kirjoittaa: ”Kaikki meni hyvin jos onni oli edullinen. Toisaalta elämän eri aloilla oli oma onnensa – puhuttiin esimerkiksi rakkausonnesta, karjaonnesta tai voionnosta. – Onni merkitsi siis asioiden hyvää olotilaa ja vastoinkäymisten puuttumista.” (Eilola 1999: 106–107.) Paljo määrittely ja menneen aikamuodon käyttäminen vaikuttavat turhilta: näinhän onni ymmärretään edelleen, eikä Eilola osoita selkeästi, miten onni ja ”onni” poikkeavat toisistaan. Edempänä palaan siihen, että esimerkiksi pyyntitaikojen taustalla on idea konkreettisesti saaliin, ei ”onnen” rajallisuudesta.

Toinen tapaus, jossa taikojen mieltä tehdään oudommaksi, on se, ettei puhuta taioissa käytettyjen aineiden sisältämästä voimasta, vaan ”väestä”. Väki-käsitteen rajaaminen yliluonnollisiin voimiin vihjaa ilmiön – esimerkiksi kuolleen ruumiin – sisältämän voiman olleen kansanomaisessa ajattelussa jotenkin olennaisesti erilaista kuin vaikkapa ihmisen fyysinen voima, tuulen voima tai pellon kasvuvoima. Joissakin taioissa kieltämättä käytetään näkymätöntä, tutkimuksen luoman väki-kuvan mukaista ainesta tai voimaa, mutta jälleen tarkoituksettoman laaja kansanomaisen käsitteen käyttö vain hämmentää kokonaiskuvaa. Palaan väki-käsitteen luonteeseen tarkemmin luvussa *Väkeä vai voimaa?*

Esimerkiksi Matti Sarmela mutkistaa mielestäni tarpeettomasti karhunkarkotustaikoja kirjoittaessaan: ”Metsälaitumet kierrettiin ja merkittiin aineilla, joiden voima, *väki* karkotti karhun, piti sen omalla puolellaan.” (Sarmela 1994: 41.) Miksi ei sanota yksinkertaisesti, että kyseiset aineet karkottavat karhun? Miltä kuulostaisi kuvaus, jossa hyttyskarkotteella kerrotaan olevan erityistä voimaa, *väkeä*, joka karkottaa hyttyset? Vastaavanlaista taikaperinteen kuvaamista perusteettoman lapsellisena on erilaisten ilmiöiden olennointi. Tervanpolton normeja tarkastellut Pertti Virtaranta on esittänyt, että työn kestäessä vältettiin tervan kutsumista sen oikealla nimellä sen takia, että tervahaudan uskottiin kuulevan puheet ja suuttuvan tervanpolttajille. (Virtaranta 1957: 265.) Aineiston valossa perustellummalta näyttäisi tulkinta, että paheksuttavana nähtiin yksinkertaisesti puhuminen sinänsä. Viitteitä tervahaudan kuuloaistista tai mielenliikkeistä ei löydy.

Kun tutkija törmää itselleen vieraaseen ilmaisuun, hän ajattelee herkästi, että sen takana on myös hänelle vieras ajattelutapa. ”Neniksi” kutsutut sairaudet tai niiden aiheuttajat, kuten metsännenä tai maannenä, on usein esitetty erityisiksi yliluonnollisiksi ilmiöksi (Sarmela 1994: 127; Stark 2002a: 93). Taudeista ja niiden aiheuttajista käytettyjä nenä-nimityksiä tarkastellut Kaarina Åstedt on kuitenkin huomauttanut, että nimitys on ymmärrettävin, kun se ajatellaan merkitykseltään vastaavaksi kuin erilaiset ”vihot”. (Åstedt 1960: 320.) Nenät ovat seurauksia siitä, että ”metsä” tai ”maa” on ”nenäytynyt” tai ”nenän vallassa”; mainittuja ilmauksia käytetään aivan synonyymisesti ”vihastumisen” ja ”vihan vallassa” olemisen kanssa. (Åstedt 1960: 320, 321.) Koljonen mainitsee käsitteet yhdistäen, kuinka hevosta lyödään ”vihan nenässä” (Viitasaari. O. H. Moisio 60. 1890. – Mikko Koljonen). Nenä-uskomusten tarkastelussa havainnollistuu Kalelan peräänkuuluttama periaate: tutkijan tehtävä ei ole ”tutkimuskohteen esittäminen” vaan ymmärrettäväksi tekeminen. (Kalela 2002: 106.) Nenä-nimitykseen takertuminen eksotisoi ajattelutavan ja tekee siitä vaikeammin ymmärrettävän. Jos tutkimuksen käyttämäksi termiksi valittaisiin esimerkiksi viha, ei huomio kiinnittyisi siihen epäolennaiseen kysymykseen, miellettiinkö viha itse taudiksi, sen aiheuttavaksi yliluonnolliseksi substanssiksi vai olennoksi.

Etäännyttävillä käytännöillä on kieltämättä myönteinen puolensa: ne kiinnittävät huomiota siihen, että tutkija ja esimerkiksi Koljonen ovat liittäneet käsitteisiin erilaisia merkityksiä. Kuitenkin termien lohkaiseminen erilleen arkisista merkityksistään on pulmallista sikäli, että näin annetaan ymmärtää myös Koljosen nähneen profaanin voiman ja maagisen ”väen” tai profaanin onnen ja maagisen ”lykyn” olennaisesti erilaisina. Lisäksi vieraannutetut ”väki” tai ”lykky” näyttäytyvät nykylukijalle helposti harhaanjohtavan yhtenäisinä käsitteinä, toisin kuin omaan sanastoon kuuluvat laajat ja epämääräiset termit.

## 2. Tarkastelun näkökulmat

### *Itsestäänselvyyksien ja käsittämättömyyksien välissä*

Taioilla on erityinen luonne verrattuna moneen muuhun folkloren lajiin. Kukaan tuskin kertoo edelleen vitsiä, jota ei ole ymmärtänyt, siinäkään tapauksessa että olisi huomannut sen huvittavan muita. Sen sijaan taika voidaan ottaa käyttöön, vaikka sen toimintaperiaatetta ei tunnettaisikaan, ja alun perin ymmärrettäväkin taika saattaa säilyä kulttuurissa pitkään, vaikka sen mieli olisi unohtunut (Vilkuna 1959: 353). Myös runomotiivi säilyy paremmin osana loitsua kuin ei-maagista kertovaa runoa, ja toiselta kielialueelta lainatussa loitsussa voi säilyä jopa alkukielen sanoja (Kuusi 1980: 69; Kalima & Haavio 1949: 48). Tästä taikaperinteen erityisluonteesta johtuen taian suorittajilla voi olla taialle erilaisia selityksiä. Alun perin laajempaan uskomukselliseen kokonaisuuteen kuuluneet taikat näyttävät helposti erkaantuvan siitä ja ajautuvan uusiin yhteyksiin, joissa ne näyttävät varsin irrallisilta ja joihin nojautuen tulkintaa on vaikea aloittaa (Vilkuna 1959: 353).

Taikojen tekijä on usein tiennyt vain, kuinka kuuluu menetellä, osaamatta antaa taialle sen merkityksen avaavaa selitystä. Lisäksi monessa arkiston muistiinpanossa tieto on peräisin joltakulta, joka on kiinnittänyt huomiota muiden tekemään taikaan, jonka yksityiskohtia hän ei tunne: ”Ennen lapsuus aikana kuulin että jänis lankoja oli pitetty kirkon rappusien alla, ja kusiais pesässä. Mutta lähempi siihen ilmenneitä seikkoja en tiije. Ja samalla siihen aikaan jolla oli tietossa metsästys taika nii se piti sen tietonaan.” (Karstula. Albert Rautiainen 1448. 1939. – Vanhoilta kuullut.) Kun Koljonen kuvaa keinoa päästää lehmä metsänpeitosta, Moisio täsmentää: ”Kertoja sanoi nähneensä ainoastaan näin tehtävän eikä sanonut saaneensa tietää miten tällä

tavalla alettu lehmän päästö lopetetaan, sen sanoi tietävänsä että kaulainta siinäkin tarvitaan.” (O. H. Moision 41 b. 1890. – Mikko Koljonen.) Miten tällaista tekstiä voi alkaa tulkita?

Tutkimukseni alkuvaiheessa pidin lähestymistapaani tiettyssä mielessä dekontekstualisoivana, koska en pyrkinyt tavoittamaan taian elämää yhteisössä tai sen asemaa käyttäjänsä maailmankuvassa. Olin tottunut ajattelemaan ”kontekstin” merkitsevän ensiksi sitä tilannetta ja laajempaa kulttuurista kehystä, jossa tiettyä taikaa on aikoinaan käytetty. Toiseksi hahmotin kontekstin merkitsevän keruutapahtumaa, jossa tapahtunut kerääjän ja kertojan vuorovaikutus on otettava huomioon tekstin erityispiirteiden ymmärtämiseksi. Kansanuskokortistossa vastaani on tullut yksi ainoa, suhteellisen myöhäinen tapaus, jossa taika on tehty spontaanisti kerääjän läsnäollessa. Kertoja kuvailee löytämänsä taikapussin sisältöä; ”Tällöin kertoja sylkäisi kolme kertaa, eri ilmaisuunnille.” (Karttula. Tuomas Hytönen TK 21:5. 1961. – Iivari Nuutinen, s. 1877.) Kansanrunousarkistoon talletetut tekstit on mielletty antropologisesti painottuneessa folkloristisessa ajattelussa ”kontekstittomiksi”, ellei tekstien mukaan ole liitetty tietoja niiden käytöstä tai keruutilanteesta. Ainoa merkityksellinen konteksti tuntui olevan se, jota ei voinut enää tavoittaa.

Vähitellen aloin hahmottaa, etteivät keruu- ja käyttökotekstit olleet näkökulmastani kuitenkaan ensisijaisen tärkeitä. Ennen kaikkea oli otettava huomioon se tilanne, jossa todella itse koh-tasin tekstit: arkistokonteksti. Kenttätutkijan tulkintaan vaikuttaa, mitä hänen havainnoimansa perinteentaitaja tekee ennen tiettyä riittä ja mitä hän tekee sen jälkeen. Yhtä lailla arkistotutki-jan tulkintaa ohjaa se, mitä esimerkiksi kopiokortistossa tai käsikirjoitussidoksessa sattuu olemaan ennen tiettyä tekstiä ja mitä seuraa sen jälkeen. Kummankin tutkijan tapauksessa yksittäinen kon-teksti voi johtaa tulkintaa yhtä hyvin harhapoluille kuin valoisaankin suuntaan.

Laura Stark on todennut taikuuden merkityksen avautuvan ainoastaan, kun sitä tarkastellaan suhteessa sitä ympäröivään kulttuuriin, ja hän korostaa taikojen kertojien itsensä antamia tulkintoja (Stark-Arola 1998: 112). Starkin näkemys on sopusoinnussa hänen antropologislouenteisen lähesty-mistapansa kanssa, ja taioilla on tietenkin jokin merkitys niille ihmisille, jotka taikoja tekevät.

Omassa lähestymistavassani tarkasteleman taika ei välttämättä ole mielekkäin siinä yhteisössä, jossa se on pantu muistiin. Toki joskus teksti avautuu vain, jos sen kertojan ja kuulijan välinen suhde tunnetaan; hyvä esimerkki on luvussa *Kaksi ylioppilasta ja nälkälaulaja* mainittu ainutlaa-tuinen olento ”vironsammakko”, joka on parhaiten ymmärrettävissä akateemisesta arvonnasta haaveilevan Juho Tanholinin improvisoituna kompana eläintiedettä opiskelleelle Alexander Lut-herille. Toisaalta joissakin tapauksissa taian merkitys on itsestäänselvä kenelle tahansa. Ei liene lii-oittelua sanoa, että taika, jossa pyritään hajottamaan uhkaavat ukkospilvet sohimalla niitä kohti hangolla, on symboliikaltaan ymmärrettävä minkä tahansa kulttuurin edustajalle (Kuusamo. M. Juvas 415. 1934 (1938). – K. Kylli.).

Yleisesti ottaen näen tekstit varsin autonomisina, kertojistaan riippumattomina tulkinnan kohteina, toisin kuin antropologisessa lähestymistavassa. Samalla pidän niitä olennaisesti histori-allisina. Tavoitteena ei kuitenkaan ole taian tarkka ikääminen eikä sen historiallisen kehityksen systemaattinen seuraaminen. Frazer-kommenteissaan Ludwig Wittgenstein esittää kuvaavan ver-tauksen tällaisesta perinnehistoriallisesta näkökulmasta.

Mutta mikä estää olettamasta, että beltaanijuhlaa [Frazerin käsittelemä kelttiläinen kevät-juhla] on aina juhlittu sen nykyisessä (tai vielä jokin aika sitten vallinneessa) muodossa? Tekisi mieli sanoa: Ollakseen tuossa muodossa keksitty, siinä on liian vähän mieltä. Eikö asianlaita ole samoin kuin jos näkisin jonkin raunion ja sanoisin: Tuo on varmaankin jos-kus ollut talo, sillä kukaan ei pystyträisi tuollaista veistettyjen ja epäsäännöllisen muotois-ten kivien kasaa? Ja jos minulta kysyttäisiin: mistä tiedät tämän?, voisin vain sanoa: Koke-mukseni ihmisistä opettaa sen minulle. (Wittgenstein 1986: 60.)

On maltettava pitää avoinna sekin vaihtoehto, että taialla ei ole koskaan ollutkaan mitään selkeästi sanallistettavaa mieltä, tai että sitä on väkinäistä etsiä. Yhdenlaisen kivikasan voi tunnistaa talon raunioksi, mutta toisesta katselija voi heti – tai ainakin saatuaan jonkinlaisen tuntuman kivikasoihin – huomata, että se ei koskaan ole ollutkaan muuta kuin kivikasa. Jokainen arkistoaineistoon laajemmin perehtynyt lienee törmännyt tällaisiin raunioihin, ”oikeaksi perinteeksi” liian omaleimaisiin teksteihin, jotka voivat olla omalatuisen ajatuksenjuoksun tulosta tai perinteenkerääjän herkkäuskoisuuden koettelua.

### *Pienen ja näkymättömän etsintää*

Joka käsittepiiriä kerätessään näkee hämäriä jälkiä asioista, oloista ja esineistä, joita ei enää voi selville saada. (Oksanen 1928: 30.)

Puhuessaan erilaisista lähtökohdista menneisyyden tutkimisessa historiantutkija Matti Peltonen on sanoilla leikitellen nimittänyt vastakkaisia tutkimusotteita *käsitteiden kuvittamiseksi* ja *kuvien käsittämiseksi*. Peltosen ideoita soveltaen käsitteiden kuvittamiseksi voi kutsua lähestymistapaa, jossa aineistoa pyritään hahmottamaan ja jäsentämään tiettyjen käsitteiden kautta; tutkija koettaa tavoittaa taikuudesta jotain yleispätevää ja tarjota hedelmällisiä kannanottoja itse ilmiön luonteesta. Suurin osa antropologian ja perinteentutkimuksen taikuustutkimuksesta on ollut käsitteiden kuvittamista, alkaen taikuuden alkuperää pohdiskelleista James Frazerista ja E. B. Tylorista.

Kuvien käsittäminen perustuu puolestaan konkreettisiin kuviin: rajattuihin aineistoihin, joita tutkija pyrkii avaamaan. Kuvien käsittäminen on kytköksissä mikrohistorialliseen otteeseen, ja sen vakuuttavuus perustuu pikemminkin taitoon nostaa aineistosta esiin avainkohdat ja kuvaavimmat esimerkit, ei niinkään hedelmällisten teoreettisten näkökulmien tai käsitteiden valintaan. Yleistyksiä vältetään ja teoreettinen anti painottuu metodologiaan, tapaan lukea lähteitä. Tällainen lähestymistapa tuntuu olleen vallitseva historiantutkimuksessa, esimerkiksi Carlo Ginzburgin teoksessa *I Benandanti* (1974, englanniksi *The Night Battles* (1992)) tai Stephen Wilsonin laajassa kartoituksessa *The Magical Universe. Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe* (2000). Kun perinteentutkija on pitäytynyt tämänsuuntaisessa lähestymistavassa, häntä on saatettu kritioida juuri teoriakehyksen puuttumisesta. Suomessa asenne on näkynyt esimerkiksi A. V. Rantasalon taikuustutkimusten vastaanotossa (Hautala 1954: 320).

Peltonen käyttää nimityksiä arvottavasti pitäen kuvien käsittämistä tavoiteltavampana otteena, joskin myöntää, että käsitteiden kuvittaminenkin voi olla hyödyllistä ja järkevää, jos tavoitteena on käsitteiden selkeyttäminen (Peltonen 1999: 134–136). Omalla kohdallani historiantutkimuksen lähestymistapa ja siten kuvien käsittäminen ovat alkaneet tuntua luontevammalta, vaikka vastakkaisen – tai täydentävän – lähestymistavan arvoa ei ole syytä kiistää.

Koen hyvin läheiseksi Giovanni Levin luonnehdinnan, jonka mukaan mikrohistoria pyrkii välttämään yksinkertaistuksia, vastakkainasetteluita, kärjistyksiä, selkeää kategoriointia ja tyypillisten piirteiden etsintää. Levi siteeraa Jacques Reveliä, joka on esittänyt mikrohistorian motoksi: ”Miksi yksinkertaistaa asioita, kun niitä voi mutkistaakin?” (Levi 2001: 114.) Revelin provosoivan lausahduksen ytimessä on kelpo ohjenuora: tutkijan on pyrittävä tuomaan ilmi tutkimansa todellisuuden moninaisuus. Mikrohistorialliseen otteeseen liittyvä, kaunokirjallista lähestyvä esitystapa sopii hyvin tähän tavoitteeseen. Aikanaan jo Heikki Meriläinen korosti kertomuksissaan taikaperinteen monisärmaisyyttä, joka olisi jäänyt näkymättömäksi yksittäisissä etnografisissa kuvauksissa (Kurki 2002: 166).

Jorma Kalela on esittänyt historiantutkijalla olevan kaksi eettistä peruslähtökohtaa, joiden välillä vallitsee jännite: ensiksi pyrkimys tehdä maailmasta käsitettävä tutkijalle itselleen ja hänen aikalaisilleen ja toiseksi oikeuden tekeminen tutkimuksen kohteille. (2000: 67.) Väliin on tuntunut siltä, että tavoitteet ovat sovittamattomassa ristiriidassa, mikäli tutkimuskohteena pidetään

tietäjä Mikko Koljosta tai ketä tahansa muuta taikuuden harjoittajaa; joudunhan toteamaan, että taikoijat eivät ole tavoittaneet taikojensa mieltä tai ovat suorastaan ymmärtäneet sen väärin. Jännitettä kuvaavat hyvin myös hermeneutiikan näkökulmat. Toisaalta tulkitsevan lähestymistavan voi tiivistää mottoon ”Tekstiä on ymmärrettävä ensin yhtä hyvin ja sitten paremmin kuin sen luoja”. (Kusch 1986: 31.) Toisaalta Hans-Georg Gadamerin sanoin ”auktoriteetin totteleminen” – mikä Gadamerilla on myönteinen käsite – ”tarkoittaa sen hyväksymistä, että toinen – ja siten myös perinteestä ja menneisyydestä kantautuva vieras ääni – voivat nähdä paremmin kuin tulkitsija itse.” (Gadamer 2004: 6.)

Aineiston moninaisuuden ja riitasointuisuuden sekä monien kerääjien suosiman sirpaloivan keruutavan vuoksi arkistolaatikoista voi poimia miltei mitä tahansa väitettä tukevan tekstikokouisuuden. Ihanteena olisi, että pystyisin taikojen tutkijana esittämään ne tekstit, jotka ovat johdattaneet minut tiettyyn tulkintaan. En kuitenkaan usko tällaiseen esitystavan olevan tiukasti noudatettuna valaiseva, koska johtopäätökset ovat usein syntyneet hyvinkin epämääräisiin viitteisiin nojautuen, ja vasta myöhemmin ovat löytyneet niitä paremmin tukevat tekstit. Kuten Carlo Ginzburg on todennut, tutkijan ei ole aina mahdollista kertoa, millaisin metodein hän on tulkittoihinsa päätenyt. ”Kyse on luonteenomaisesti mykistä tiedon muodoista – siinä mielessä, että niiden sääntöjä ei voi muotoilla eikä edes ilmaista sanoin. Kukaan ei opi taiteentuntijan tai diagnostikon työtä rajoittumalla soveltamaan käytäntöön ennalta olemassa olevia sääntöjä. Tämän tyyppisessä tietämyksessä mukaan tulee (sanotaan tavallisesti) määrittelemättömiä tekijöitä kuten tuoksu, silmänisku tai intuitio.” (Ginzburg 1996: 75.)

Natalie Zemon Davis on kuvannut kuuluisassa mikrohistoriallisessa tutkimuksessaan *Martin Guerren paluu* 1500-luvulla Etelä-Ranskassa tapahtunutta merkillistä petosta, jossa huijari tekeytyi vuosia aikaisemmin kadonneeksi talonpojaksi. Lähdeaineiston sirpaleisuuden vuoksi Davis joutui koostamaan teoksensa päähenkilöt kaunokirjalliseen tapaan lukuisista lähteistä, jotka kuvasivat monia ”todellisia” henkilöitä. Esipuheessaan hän toteaa: ”Lukijalle esittämäni tarina on siis osaksi omaa luomustani, jota menneisyyden äänet tosin tiukasti vartioivat.” (Davis 2001: 18.) Ginzburg on arvioinut Davisin tutkimuksen ominaisuutta toteamalla, että se ei perustu niinkään toden ja keksityn, vaan todellisuuden ja mahdollisuuksien nivomiseen toisiinsa (Ginzburg 1996: 104).

Mikrohistoriallinen ote on liitetty juuri erityistapausten ja poikkeusyksilöiden tarkasteluun. Mikrohistorian historiakuva hahmotellut Giovanni Levi onkin arvioinut, että mikrohistorian piirissä sosiaalinen toiminta on tavattu nähdä jatkuvana yksilön ja häntä ympäröivän kulttuurin välisenä vuoropuheluna, jatkuvana vaikuttamisena ja uudelleentulkintojen esittämisenä (Levi 2001: 98). Yksilö ei elä historian eikä liioin perinteen kahleissa. Näkökulma sopii erinomaisesti tietäjän osaamisen tarkasteluun.

Mikrohistoriallisen tutkimuksen tarkoitus ei kuitenkaan ole kertoa vain mittakaavaltaan pienistä ilmiöistä, vaan valottaa niiden kautta laajempiakin rakenteita. Keskittyminen pienen mittakaavan ilmiöihin kätkee taustaoletuksen siitä, että pienen tarkastelu voi paljastaa kulttuurista laajemminkin jotain, mitä lintuperspektiivistä käsin ei erota. (Levi 2001: 101.) Clifford Geertzin sanoin tutkijat eivät tee tutkimusta pikkukylistä, vaan pikkukyliä kautta (Levi 2001: 100; Geertz 1973: 22.) Geertzin lausahdus kuvaa myös osuvasti eroa oman tutkimukseni ja varsinaisen mikrohistorian välillä: en tutki Mikko Koljosta samassa mielessä kuin Davis on tutkinut Martin Guerren tapausta tai Ginzburg mylläri Menocchiota, vaan tutkin taikojen maailmaa Koljoselta kautta. En pyri tavoittamaan tiettyä ajallisesti ja paikallisesti rajattua ilmiötä, joskin keskeinen aineistoni on kerätty yhdeltä ihmiseltä, tietyltä paikkakunnalta ja tietyssä ajassa.

Tutkimukseni yhteys mikrohistoriaan on pikemminkin aineiston ja metodin luonteessa. Davisin kaunokirjallista yhtenäistämistä lähestymistapani muistuttaa sikäli, että käytän Koljoselta tiedonantojen ohella monien eri kertojien kenties yhteismitattomia näkemyksiä ja kannanottoja

luodakseni taikuudesta ymmärrettävää kuvaa. Tiedostan, että lähestymistapa voi johtaa vaikeasti perusteltaviin tuloksiin, mistä myös Ginzburgia on kritisoitu (Holmberg 2003: 166).

Ginzburgin metaforaa lainatakseni lähteet eivät ole sen paremmin ikkunoita todellisuuteen kuin esteitä todellisuuden edessä vaan vääristäviä peilejä, joiden suhteen on pysyttävä liikkeessä (Holmberg 2003: 179). Yleisesti tunnetut tekstit eivät välttämättä ole kiinnostavia, kun taas poikkeuksellinen ja jopa ainutlaatuinen teksti voi olla edustava siinä mielessä, että se avaa monien muiden tekstien merkityksiä (Stark-Arola 1998: 68). Loppujen lopuksi vaikeatulkintaisen aineiston kanssa joudutaan aina uskaltautumaan heikolle jälle: ” – joko omaksutaan tieteellisesti heikko asenne ja saavutetaan merkittäviä tuloksia tai omaksutaan tieteellisesti vahva asenne ja saavutetaan vähäpätöisiä tuloksia.” (Ginzburg 1996: 75).

Taikaperinteen tutkija joutuu tekemään päätelmänsä vähäpätöisten vihjeiden perusteella pitkälti siksi, että tekstit vaikenevat monesta tulkinnan kannalta olennaisesta seikasta. Aineistoa lukeva huomaa perinnelajin karsiutuneeksi ja typistyneeksi: monen taian taustalla voi aavistella olevan mutkikkaita merkitysjärjestelmiä, mutta niistä ei puhuta taiassa ääneen. Starkin sanoin taiaat osoittautuvat järkeviksi niiden takana piilevien uskomusten valossa; kuten edellä on todettu, nämä uskomukset eivät välttämättä ole tuttuja taian tekijällekään (Stark-Arola 2002a: 112). Taiaat ovat perusluonteeltaan lyhentyneitä, tai pikemminkin ne ovat ei-sanallista perinnettä, jonka sanalliseen selittämiseen ei välttämättä ole vakiintuneita, taian merkityksen tyhjentävästi avaavia malleja. (Virtanen 1985: 82; 1976: 252.)

Anthony Giddens on viitannut käsitteellä ”keskinäinen tieto” niihin asioihin ja ilmiöihin, jotka ovat niin itsestään selviä, että niistä olisi naurettavaa puhua. Perinteentutkijalla on edessään, joskin näkymättömissä, vähintään kaksi tällaista keskinäisen tiedon varantoa: oman ja tutkittavan kulttuurin. (Giddens 1984: 75, 100. Vrt. Kalela 2000: 195.) Tarkemmin ottaen tutkittavassakin kulttuurissa voi erottaa ainakin kolme näkymätöntä tietovarantoa. Ensimmäiseen kuuluu kaikki se, mikä on ollut esimerkiksi Koljoselle (ja Moisiolle) niin itsestäänselvää, että siitä ei ole puhuttu. Tutkimukseni kannalta kenties tärkein tämänlaatuinen tietous ei liity niinkään taikoihin itseensä, vaan toimintaan niiden ympärillä, kuten maanviljely-, pyynti- ja karjanhoitotekniikoihin. Vaikka metsästyskertomuksessa on kuvattu kiitettävän yksityiskohtaisesti erilaisia pyyntitapoja, moni seikka lienee ollut Moisiolle, Koljosen aikalaiselle, niin tuttu, ettei sillä ole ollut hänen silmissään etnografista mielenkiintoa.

Toinen näkymättömän tiedon ryhmä ei ole ollut Koljosen ja Moision omaisuutta, vaan pikemminkin jotain, mistä heillä ei ole ollut aavistustakaan. Tätä tietoutta keskityn etsimään: siihen kuuluvat ne käsitykset, jotka tekevät näennäisen oudot taiaat ymmärrettäviksi. Lauri Hongon kuvaus Martti Haavion tutkijanotteesta tuntuu tavoittelemisen arvoiselta metodilta tämän tiedon löytämiseksi: ”Uudempi aihe voidaan kytkeä vanhakantaisempiin, outo teema voidaan sijoittaa mielekkään tuntuiseen yhteyteen keskeisteemojen joukkoon. – – Siinä [loitsurunostossa] on järjestelmä ja järjestys, jota loitsun sepittäjät ja esittäjät eivät ole läheskään aina pohjia myöten tiedostaneet mutta joka silti on ohjaillut motiivivalintoja.” (Honko 1992: 340.) – Kolmantena näkymättömän tiedon ryhmä on ollut se, minkä Koljonen on tiennyt, mutta tahtonut jostain syystä salata. Taikojen salaamiseen palaan luvussa *Taikova ihminen*.

Outi Lehtipuro kiinnitti eräässä seminaarissa huomioni siihen, että taikojen luonnetta voi tarkastella alluusion käsitteen kautta. Taikojen arvoituksellisimmat elementit voi ymmärtää alluusioksi, viittauksiksi laajempiin yksikköihin. Lyhentynyt viittaus voi jäädä elämään vaikka laajempi, alkuperäinen ilmaus unohtuisikin, ja se voi saada edelleen uusia kansanomaisia selityksiä. Alluusion itsenäistymistä kuvaa hyvin esimerkki, johon törmäsin vilkaistessani Nykysuomen sanakirjan määritelmää termille: ”jkh tuttuun viittaava vihje puheessa t. kirjallisessa esityksessä, viittaus. | Tyyllillinen a. on esim. ’pistin lihassa’, joka viittaa Paavalin sanontaan ’on minulle annettu lihaani pistin.’ Todennäköisesti suurin osa nykykielen käyttäjistä pitää ilmausta ”piikki lihassa” vain meta-



forana tulematta ajatelleeksikaan, että kyseessä voisi olla alluusio Raamattuun. – Helppimmin lähestyttäviä taikaperinteen alluusiot ovat silloin, kun ne viittaavat tunnettuihin kertomusperinteen teemoihin. Tällaisiin viitteisiin palaan luvussa *Suhtautumisen moninaisuus*. Usein kuitenkin taiaat viittaavat ideoihin, joista ei tunnu säilyneen jälkiä muualla kuin toisissa taioissa.

Mikrohistoriallisessa tavassa lukea lähteitä käytetään usein *johtolangan* ja *jäljen* metaforia (Ginzburg 1996: 45, 67; Elomaa 2001: 64.). Jälki-sanalla on semanttinen yhteys suorastaan jäänteisiin ja jätteisiin; tekstejä tulkitessani itsellenikin on välillä tunne, että kiinnostavimmat yksityiskohdat ovat aina vanhentuneet hahmottomiksi ja epämääräisiksi (Kalela 2000: 96). Johtolangat ovat juuri epämääräisiä rippeitä ja jäämiä, sormenjalkia tai tupakantuhkaa, tai perinteentutkijalle ”rikkinäisiä muinon runo-ajan jäänöksiä, netkin uuden aikaisilla sanoilla ja ajatuksilla pilat-tuja.” (Topelius 1958: 46.) Johtolankojen luonteeseen kuuluu, että ne ovat vain harvoin suorasanaisia tulkintoja tai selvennyksiä. Sormenjäljen jättäjän pyrkimyksenä ei ole ollut jättää sormenjälkeä viestiksi siitä, että juuri hän on ollut paikalla, vaan hänen syynsä jäljen jättämiseen saattoi olla esimerkiksi oven avaaminen. Johtolanka kuuluu suurempaan kokonaisuuteen organisaation tavalla, se ei ole kenenkään tietoisesti esittämä merkki (Peltonen 1999: 131.)

Johtolangan metafora kuvaa niitä piirteitä, joihin aineistossa kiinnitän huomiota, ja viittaa siihen vaikeasti artikuloitavaan tapaan, jolla näitä piirteitä tulkiten. Sitä, millaisena näen aineiston kokonaisuudessaan, kuvaa puolestaan toinen mikrohistorian metafora: *miniatyyri*. Metafora juontaa juurensa paremmin kirjallisuudentutkijana ja filosofina tunnetun Walter Benjaminin mikrohistoriallisiin teksteihin. Benjamin tarkasteli tiettyä rajattua kohdetta, jonka hän näki laajemman kulttuurisen kentän pienoiskuvana: Pariisi edusti hänelle koko 1800-luvun maailmaa pienoiskoossa, sen kauppakäytävät puolestaan tuolloista markkinayhteiskuntaa. ”Kyse on totaalisen tapahtuman kristallin havaitsemisesta pienten, yksittäisten momenttien analyysissä.” (Peltonen 1999: 82–83, 131.) Olen kokenut inspiroivaksi näkökulman, jossa katson Mikko Koljosta osaamista suomalaisen taikaperinteen pienoiskuvana.

Benjamin puhuu myös menneiden nyt-hetkien tavoittamisesta. ”Benjaminin ehdotusta noudattaen voisimme ajatella, että jos menneisyys hahmotetaan luonteeltaan tekstuaaliseksi ja sen käsitetään koostuvan sitaateista, kuilu menneen ja nykyisen välillä katoaa. – – Pääsyni menneeseen nyt-hetkeen siis mahdollistuu, jos käsitän menneisyyden tekstuaaliseksi. Vaikka en pääse ’todelliseen’ menneeseen nyt-hetkeen, pääsen kuitenkin tekstin sisäiseen nyt-hetkeen, tekstuaaliseen nyt-hetkeen.” (Sääskilähti 2000: 17.) Benjaminin näkemykset menneen nyt-hetken luonteesta rakentavat sillan seuraavissa luvuissa käsittelemäni näkökulmiin: moniaikaisuuden käsitteeseen ja hermeneuttiseen tekstintulkintaan.

### *Kerrostumien erottaminen*

Ajanratas on valtainen vauhtipyörä, joka radaltaan murskaa ja pusertaa ajat jaksoihin ja vuosiin. (Artturi Raatikainen. 1933. E 102.)

Muodista jäänyttä evolutionistista otetta ja suomalaisen metodin painolastia välttellessään perinteentutkimus on samalla jättänyt vähemmälle huomiolle perinteen historiallisuuden. Paradigmanvaihdosta alkuperää etsivän perinteentutkimuksen ja antropologisesti painottuneen otteen välillä kuvaa sattuvasti historiantutkija Marc Blochin kärjistys historiakuvien ääripäistä: ”Alkuperän etsijöiden vastapuolelle sijoittuvat välittömän palvojat.” (Bloch 2003: 84.)

Seppo Knuutila on erottanut perinteentutkimuksen lähestymistavoissa entisen ja nykyisen välistä katkosta korostavan presentismin sekä jatkuvuutta painottavan traditionalismin (Knuutila 1994: 19). Kärjekkäimmät presentistit näkevät kansanperinteen ajan suorastaan päättyneen. Traditionalistisestikin asennoituvat tutkijat, joista Knuutila mainitsee Matti Kuusen ja Lea

Virtasen, ovat kuitenkin keskittyneet etsimään yhtäläisyyksiä nykykulttuurin ja vanhan kulttuurin väliltä, murrosta edeltävän ja murroksenjälkeisen ajan väliltä. Suhteellisen äskettäin tapahtunut perustavanlaatuisen, kaikkia perinteen lajeja koskettanut murros näyttää yleisesti tunnustetulta tosiasialta.

Leea Virtanen järjesti vuonna 1975 taika-perinteen keruun, jonka vastaajien joukossa oli eräs joutsalainen muurari. Muurari kiinnitti terävästi huomiota kyselyn taustaoletuksiin, jotka ovat säilyneet sitkeinä niin taikuuden- kuin laajemminkin perinteen- ja historiantutkimuksessa viime aikoihin saakka. Hän pohti: ”Sitten on kysymys: ’Ovatko ihmiset mielestäsi nykyaikana taikauskaisia? Mitä mieltä itse olet tällaisista asioista? Olivatko isovanhempasi taikauskaisia?’ Tässä kysymyksen tekijä näyttää omaksuneen opetuksen tuloksena käsityksen, että olisi ollut olemassa jotakin muuta-kin aikaa kuin nykyaikaa, ja että olisi olemassa uskoa nimeltä taikausko. Ja noitia on poltettu roviolla satoja vuosia sitten. Kuitenkin ihmiset silloinkin elivät tätä samaa nykyaikaa. Ei aika ole miksi-ään nykyajaksi muuttunut isovanhempien ajoista.” (Joutsa. Leea Virtanen 86. 1975.)

Muurarin näkemys ”tämän saman nykyajan” jatkumisesta on kuin suoraan niin sanotun uuden kulttuurihistorian perusteiden esittelystä. Kulttuurihistorian peruskäsitteisiin olennaisesti kuuluva moniaikaisuuden käsite juontaa Fernand Braudeliin, joka erotti historiassa kolme ajallista kestoa, jotka kaikki ovat läsnä kulloisessakin nyt-hetkessä. Braudel erotti ensimmäiseksi jähmeimmän, lähes muuttumattoman pitkän keston, toiseksi konjunktuurin eli suhdanteiden ajan, jossa tapahtuvat esimerkiksi valtioiden ja taloudellisten järjestelmien nousut ja hiipumiset, sekä kolmanneksi lyhyen keston, joka on yksilön välittömästi tiedostama ”kronikoitsijan ja sanomalehtimiehen aika”. (Braudel 1980: 27–29.)

Nykytutkimuksessa ei pitäydytä Braudelin ideaan nimenomaan kolmesta kestosta, vaan häntä sovellettaessa kiinnitetään huomiota eritempoisten aikatasojen lukuisuuteen. ”Oleellista on, että nämä tasot – – ovat kulloisessakin nykyajassa läsnä samanaikaisesti ja rinnakkain. Yhdessä ne muodostavat meneillään olevan, joka hetki omalla erityisellä tavallaan ainutlaatuisen kokonaisuuden, monikerroksisen nykyisyyden.” (Immonen 2002: 21.) Meidän aikamme nykyisyyksissä on elementtejä, jotka ovat yhteisiä menneiden nykyisyyksien kanssa.

Moniaikaisuuden käsite on kuitenkin jäänyt helposti pelkäksi iskusanaksi, johon viitataan kulttuurihistorian yleisesityksissä ja tutkimusten teoriaosuuksissa, ja sen sovellukset ovat saattaneet jäädä ohuiksi. Perinteentutkimuksessa pitkän keston tapahtumiin samastetut mentaliteetit on saatettu esittää menneisyyden jäänteiksi, jotka vanhakantaisuudesta huolimatta elävät vielä nykyajassakin (Esimerkiksi Jauhiainen 1999: 25). Ongelmallinen tulkinta on esimerkiksi agraarikulttuurin seksuaalisuutta kartoittaneessa tutkimuksessa: ”Tuntuu kuin jotkut sen piirteet olisivat vähintään eri vuosikymmeniltä, jopa eri vuosisadoilta kuin toiset.” (Pohjola-Vilkuna 1995: 11.) Moniaikaisuutta ei tunnu järin kiinnostavalta käsittää yksinomaan siten, että tietyllä hetkellä kulttuurissa havaittavat ilmiöt ovat syntyneet eri aikoina ja ovat eri ikäisiä – saati siten, että ilmiöt kuuluisivat eri vuosisadoille.

Sen sijaan on tärkeää tiedostaa se, että kulttuurissa vallitsevassa historiakuvasssa ilmiöt sijoitetaan mielellään tiettyyn ajanjaksoon. Niin sanotut nykytarinat sijoitetaan osaksi modernia kulttuuria, mutta yhtä lailla niitä on löydettävissä ”vanhan perinteen” seasta, jonne ne ovat hävinneet eri tavoin painottuneen luokittelujärjestelmän sekaan. Itse olen törmännyt 1930-luvun keräelmässä esimerkiksi Leea Virtasen Varastettu isoäiti -antologiasta tuttuun kertomuksiin kummista, joka vahingossa seivästää lapsen kattokruunun piikkiin sekä nykytarinamaiseen kertomukseen heikkonäköisestä äidistä, joka syöttää lapselleen hiirenraadon (Virtanen 1993, 145 – Kärämäki 1938. Anni Ryhänen 208, 209. – Hanna Kankaanpää).

Taikuus siirretään mielellään riittävän kauas menneisyyteen. Willem de Blécourt on luetellut esimerkkejä eurooppalaisten 1900-luvun noituustapausten uutisoinnista; lukuisissa otsikoissa usko noituuteen sijoitetaan keskiaikaan, josta se on onnettomasti päässyt karkaamaan television ja

ydinvoiman aikakauteen (de Blécourt 1999: 158, 162). Harva tulee ajatelleeksi, että nykykulttuurin kuvastossa hyvin tunnettu maaginen toiminta, kaivonpaikan etsiminen taikavarvun avulla, lienee saapunut Suomeen vasta 1900-luvulla (Vilkuna 1951: 169).

Historian ymmärtäminen moniaikaiseksi tuntuu myös helposti johtavan hierarkkiseen ja pahimmillaan arvottavaan ajatteluun, jossa pitkän keston rakenteet nähdään perustavanlaatuisina ja nopeampitempoisia tapahtumia sanelevina. Ajattelutapa on näkynyt suomalaisessa perinteen-tutkimuksessa jo varhain tendenssinä selittää vanhoiksi nimenomaan merkittävät perinnetekstit, ja päin vastoin: merkityksetön on uutta. Sulo Haltsonen katsoi suomalaisia taikamerkkejä tarkastellessaan, että ”viisikannan käytön viimeisiä vaiheita lienee se, että sitä – – piirrettiin lopulta vain taitomerkinä” ja huvin vuoksi – aivan kuin kuviota ei olisi menneinä vuosisatoina piirretty ilman sen kummempaa motiivia. (Haltsonen 1936: 74.)

Jorma Kalela on pyrkinyt avaamaan Braudelin orkesterimetaforaa huomauttamalla, että se havainnollistaa kolmea muuttujaa, joita ajallisen ilmiön rekonstruoinnissa tarvitaan. Ensimmäisenä Kalela mainitsee ajallisen keston: orkesterin esitys ei pysähdy, eivätkä historialliset tapahtumat ole aikajanalle sijoittuvia pisteitä vaan jatkuvia prosesseja. Toiseksi ajanjaksolla on substanssi; se ei ole pelkkä rakenne. Kolmanneksi historian subjektit, ihmiset, määräävät tämän substanssin kuten orkesterin soittajat. (Kalela 2000: 131.) Oman tutkimukseni kannalta Kalelan tulkinnessa on ollut tärkeää juuri jatkuvuuden korostaminen: kun esimerkiksi kansanuskoa on tarkasteltu mentaliteettien näkökulmasta, on harvemmin kiinnitetty huomiota siihen, miltä osin hitaasti muuttuvat ilmiöt ovat yhteisiä esimerkiksi 1800-luvun tietäjälle ja tutkijalle itselleen. Myös Kalelan idea subjektien roolista on kannaltani hyödyllinen. Vaikka tarkastelenkin tekstien merkityksiä tietystä mielessä yksilöiden intentioista riippumattomina, on muistettava, että kukin yksittäinen teksti on yksittäisen ihmisen tulkinta, jota tulkitseen edelleen.

Olen kokenut moniaikaisuuden käsitteen hedelmälliseksi ja katsetta lupaavaan suuntaan ohjaavaksi silloin, kun aineistoa lukiessa tuntee törmäävänsä teksteihin ja ilmiöihin, jotka ovat erityisen sinnikkäästi pysyneet ennallaan kulttuurin muuttuessa niiden ympärillä. Leea Virtasen sanoin ”uskomus voi syntyä hetkellisesti, tuntemattomissa oloissa, ja elää halki vuosisatojen ja -tuhansien, emmekä pääse tunkeutumaan aikaan emmekä kulttuuriin, jonka piirissä se on syntynyt.” (Virtanen 1994: 84.) Tästä ei kuitenkaan seuraa, että hitaasti muuttuvat käsitykset säilyisivät muuttumattomiksi kivettyneinä, vaan ne saavat uusia merkityksiä juuri nopeampitempoisten tapahtumien muodostamassa virrassa. Anna-Leena Siikala onkin korostanut, että ”muodot ja ilmaisut” saattavat pysyä pitkäänkin samoina niiden merkitysten jatkuvasti muuntuessa (Siikala 1992: 28).

Muun muassa Leea Virtasen keräämiin ja keräyttämiin ”nykyperinteen” aineistoihin sisältyy kiinnostavasti uudelleentarkentuneita mutta perinteentutkijalle tutulle jatkumolle sijoittuvia tekstejä, joissa uskomustarinaluokituksesta tuttu ydin on nähtävissä. Esimerkiksi sopii vaihdokaskertomus, jossa idea vaihtamisesta on säilynyt, vaikka se onkin saanut nykyajatteluun luontuvan asun: ”Eräs tuttavapariskuntani sai lapsen, joka ei kehity kuin puolivuotiaan tasolle, se on nyt noin 5-vuotias. Veljeni vaimo sanoi kuulleensa, että lapsi oli syntynyt ihan normaalina, mutta sitten sille vaihdettiin veri ja annettiin väärää verta ja siksi siitä tuli viallinen.” (1975. Leea Virtanen 100.)

Kuvaava on myös 1980-luvun versio tarinasta, jossa liian myöhään saunassa viipyvä saa hirveän rangaistuksen ja häntä etsimään tulevat löytävät saunojasta vain nahan (tarinatyyppit E 261, 266). Varhaisempien tarinoiden piru, joka nylkee saunojan, on vaihtunut näennäisen luonnolliseen selitykseen. ”Jengi oli dokaamassa. Illan aikana saunottiin. Sitten yks muija oli jäänyt viimeisenä saunaan ja sammui sinne. Sitten kun sen kaverit löysivät sen aamulla sieltä saunasta ja rupesivat kantamaan sitä muijaa pois sieltä, niin se muija tipahti niiden käsistä ja niille jäi käsiin vain sen nahat.” (Virtanen 1993: 105.)

Saunakertomuksen hitaasti muuttuva elementti on mielikuva tyhjästä ihmisen nahasta. Tärkeänä lähteenä tälle idealle ovat kirkkotaiteen kuvat nyljetystä apostoli Bartolomeuksesta, joka

kantaa attribuutteinaan veistä ja ihmisen nahkaa (Hintzen-Bohlen 2005: 529). Samalla tavoin muutkin marttyyrien tunnusmerkit ovat poikineet tarinoita karmeasta pirujen toteuttamasta rangaistuksesta. Hämeenkyröstä on muistiinpantu tarina, jossa epärehellisen kruununvoudin suo-  
lia keritään rullalle (Hämeenkyrö. V. Kievari 57. 1890). Alkuaan tämä kohtalo on liitetty pyhään Erasmukseen (Butler 1985: 165).

Etenkin enneperinteessä tuntuu vallinneen selkeä jatkuvuus 1900-luvun alusta 1970-luvulle. ”Isälläni on mielestäni outoja ’taikauskaisia’ tapoja joita muu perhe ei ymmärrä. Esimerkiksi läh-  
tiessämme varsinkin jollekin pidemmälle matkalle autolla, niin hän ei lähde liikkeelle tai pysäyt-  
tää auton jos huomaa että ensimmäinen vastaantulija on nainen.” (1975. Leea Virtanen 130.) –  
”Minulla oli eräs työtoveri, joka oli aivan hysteerinen, jos lintu tuli ikkunalle, se tiesi kuolemaa.  
En tiedä, hänenkö takiaan, vai minkä vuoksi kuvittelen linnuilla olevan jotakin merkitystä. En  
tosin voi sanoa, että lintu koskaan mitään olisi tiennyt.” (1975. Leea Virtanen 103.) Lintu-usko-  
mukset ovat sivumennen sanoen vaikuttaneet verraten myöhään jopa teollisuuteen: tekstiilitaitei-  
lija Maija Arela kertoi, että hänen toimiessaan Tampellan suunnittelijana 1970-luvulla tuotantoon  
ei voitu ottaa lintukuosisia verhoja, koska kuluttajat pitivät niitä huonoa onnea tuovina.

Sekä enteiksi koetuille tapahtumille että tyhjän ihmisenahan ja vaihdetun lapsen mielikuville on  
yhteistä, että ne herättävät voimakkaita emootioita. Pitkän keston ilmiöt eivät kuitenkaan välttä-  
mättä nostata tunteita. Samuli Paulaharjun muistiinpanossa havainnollistuu se, että toimintamalli voi  
jatkaa olemassaoloaan, vaikka sen merkitys olisi muuttunut tai suorastaan kadonnut: ”Muutamilla on  
vielä tapana lähteessä juodessa uhrata rahaa lähteeseen. Tiedusteltaessa: miksi niin? sanovat vain: ’sen  
kun uhraamme.’” (Rovaniemi. Samuli Paulaharju 4077. 1910.) Tapa heittää rahaa lähteeseen on help-  
poa selittää uhraamiseksi, hyvittelyksi tai jonkin asian ostamiseksi. Kuitenkaan kulttuurisesti lähei-  
sempiä, ilmiötasolla aivan samanlaisia käytänteitä ei tunnu mielekkäältä selittää millään tavoin. His-  
toriantutkija Keith Thomas on kiinnittänyt huomiota lähteiden uskomattomaan vetovoimaan, joka  
uhmaa maailmankuvien muutoksia: esikristillisenä aikana palvotuista lähteistä tuli katolisen kirkon  
kulttipaikkoja, reformaation ja maallistumisen myötä ne muuttuivat terveyslähteiksi, ja tutkimuksen  
kyseenalaistettua veden terveysvaikutukset paikoille syntyi viihdekympylöitä (Thomas 1971: 80).

Vieraillessani Reidar Särestöniemen ateljee-kodissa Kittilässä huomasin uima-altaan pohjalla  
paljon kävijöiden heittämiä metallirahoja. Tšekissä käydessäni tutustuin Kutná Horan kaupun-  
gissa sijaitsevaan Sedlecin luuhuoneeseen, joka on sisustettu tuhansista vainajien luista rakenne-  
tuilla koristeilla ja taitavasti sommitelluilla röykkiöillä. Kalterien taakse, pääkallojen päälle, on  
heitelty runsaasti kolikoita. Turussa ylioppilaskylän lähistön kuppikiven syvennyksistä löysin syk-  
syllä 2003 niin ikään kolikoita, ja uhrasin itsekkin viisisenttisen. En osaa sanoa, miksi tein niin.  
Myöskään uima-altaaseen tai Sedlecin vainajille ”uhranneet” kävijät tuskin osaavat perustella toi-  
mintaansa sen paremmin kuin Paulaharjun haastattelemat lähteeseen uhraajat.

Jorma Kalela on luonnehtinut folkloren luonnetta tavalla, joka särähtää aluksi perinteentut-  
kijan korvaan: hänen mukaansa perinneteksti, vaikkapa kasku, ”voidaan liittää moneen eri asia-  
yhteyteen eli se ei edellytä mitään tiettyä kontekstia”. Hän tarkoittaa, että kaskun mieli voi pysyä  
samana, vaikka sen päähenkilöt ja miljöö vaihdettaisiin toisiin. (Kalela 2000: 158.) Markku Hyrk-  
känen puolestaan aloittaa aatehistorian näkökulmia kartoittavan kirjansa toteamalla, että samat  
uskomukset ovat poikineet yhdessä historiallisessa kontekstissa väkivaltaa, toisessa myönteisiä  
seurauksia, kolmannessa niillä ei näytä olleen mitään vaikutuksia ihmisten elämään vaikka ne  
onkin tunnettu. Toisin sanoen Hyrkkänen erottaa aatteet ja ihmisten käsitykset niistä. (Hyrkkä-  
nen 2002: 9.) Vaikka tällainen erottelu tuntui aluksi oudoksuttavalta, se on osoittautunut nimen-  
omaan taikojen kohdalla mielekkääksi. Rahojen jättämisen taustalla voi nähdä uhraamisen aat-  
teen, vaikka ”uhraajien” käsitykset toiminnastaan voivat vaihdella suuresti.

1860-luvulta 1900-luvulle perinteentutkimus näki nykyisin havaittavan kansanuskon ennen  
kaikkea jäänteinä ja perinteen muuttuminen rappeutumisena: nykyiset uskomukset ja tavat, jopa

leikit ja lorut, olivat sirpaleita varhaisemmista myyteistä ja riiteistä (Velure 1983: 111). Pelkistäen voi katsoa, että antropologinen, käyttök kontekstia ja folkloren nyt-hetkessä eläviä merkityksiä korostava tutkimusote syntyi vastareaktiona yksioikoisen kehityshistorialliselle lähestymistavalle. Historioiva lähestymistapa on silti edelleen käyttökelpoinen; sen mukana ei tarvitse kuljettaa yritystä rekonstruoida absoluuttista alkumuotoa. Liioin nykyaikaa ei tarvitse pitää jotenkin erityisenä periodina sen vuoksi, että nykykulttuurin taikuus näyttää olevan vain jäänteitä elinvoimaisemmasta perinteestä. Uskoakseni taikuus on aina ollut enimmäkseen jäänteitä vanhasta.

1900-luvun lopun karjalaisia hautausrituaaleja tutkinut Laura Jetsu on kiinnittänyt huomiota perinteen kerroksellisuuteen, ja hän pohtii, ”miten ja miksi hyvin erilaisista traditioista kulkeutuneet piirteet ovat kasvaneet uudeksi rituaaliseksi ilmaukseksi, joka kaikkine ristiriitaisuuksineen tuntuu tyydyttävän toimijoita.” (Jetsu 2001: 33.) Jetsulla tilanne on sikäli yksinkertainen, että hän erittelee ”kansanuskon”, ortodoksisen kristinuskon ja sosialistisen yhteiskunnan mukanaan tuomat piirteet. Itse etsin kerrostumia ”kansanuskon” sisältä.

Jotkin taikuuden elementit voivat olla vanhoja, mutta kuitenkin ei ole mieltä sanoa, että ne olisivat *säilyneet* pitkään. Epäilemättä eräät keskeiset taikuuden piirteet keksitään yhä uudelleen ja uudelleen, ja niiden kohdalla on mielekkäämpää selvittää psykologisia tai jopa biologisia synty-ehtoja kuin historiaa. Tällaisena taikuutena voi pitää henkilökohtaista taikuutta, josta Leea Virtanen käyttää kattokäsitettä ”mielenmagia”. Mielenmagiaan kuuluvat muun muassa ehtimisenteet ja kohtalon huijaaminen esimerkiksi epäonnistumista toivomalla: ”Liikennevaloissa täytyy aamulla ehtiä vähintään kolmet valot (vihreällä), muuten se päivä tuo epäonnea.” – ”Koulussa muistin aina ajatella, että kokeet menivät huonosti, että sitten kävisi toisin päin.” (Virtanen 1988a: 36, 166.) Kohtalon huijaamista löytyy myös vanhemmasta aineistosta: ”Tervahaudan ladonnan aikana ei ole saanut sanoa, josta tästä jotakin tulee, vaan on pitänyt päivitellä, jotta saapihan tässä työtä tehdä, vaan eihän tästä mitään saa!” (Hyrnsalmi. A. V. Komulainen 42. 1893.)

Aksel Sandemose on kuvannut romaanissaan *Pakolainen ylittää jälkensä* sattuvasti tällaista taikuutta: ”Näin minä leikin monilla kuvitelmissa. Pihassa oli kiviä, joiden päälle en halunnut astua, ja oli tiettyjä lattialautoja, joiden päälle minun ehdottomasti piti laskea jalkani kun tuljin sisään, jos asiat mielivät käydä oikealla tavalla. Tiellä oli puu, jota minun piti koskettaa kun kuljin ohi, muuten asiat menivät hullusti. Kauempana oli portti, jolle minä nyökkäsin.” (Sandemose 1965: 254.) Tällainen taikuus on osa useimpien ihmisten lapsuutta, ja aikuisilla se ilmenee urheilu- ja teatteritaikuuden henkilökohtaisissa rituaaleissa, tilanteissa, joissa ihmiseltä vaaditaan täydellistä suoritusta (Virtanen 1980: 110; 1984: 172).

Perinteentutkijoiden huomiota on Braudelin mallissa kiinnittänyt etenkin pitkän keston taso, joka on usein rinnastettu mentaliteetin käsitteeseen (esim. Knuuttila 1994: 24). Esimerkiksi Anna-Leena Siikala on samanistitutkimuksessaan puhunut Braudeliin nojautuen ”pitkän keston vankiloista”, jotka määräävät ihmisen toiminnan reuna-ehdot (Siikala 1992: 26). Mentaliteetin käsite on, kuten keskeisille teoreettisille käsitteille on tyypillistä, vaikeasti määriteltävä. Markku Hyrkkäsen kartoitettua eri tutkijoiden tapaa käyttää mentaliteetin käsitettä hän päätyy pitämään eri lähestymistapojen yhteisenä nimittäjänä suhtautumista: mentaliteetti liittyy siihen, minkä vallassa ihminen toimii ja miltä hänestä tuntuu (Hyrkkänen 2002: 98). Mentaliteetti määrää, onko ihminen tiettyssä tilanteessa peloissaan, uhmakas vai välinpitämätön, tai mentaliteetti ainakin suuntaa hänen toimintaansa. (Hyrkkänen 2002: 83.)

Omassa tutkimuksessani mentaliteetin käsitettä tuntuu pulmalliselta soveltaa siksi, että aineistotani puuttuvat nimenomaan tiedot siitä, millä asenteella Mikko Koljonen on taikojaan tehnyt ja miten hän on niihin suhtautunut. Onko hän toiminut hartaana, välinpitämättömänä, kiusaantuneena turhissa tavoissa pitäytymisestään vai vihan vimmassa? Onko hän ylimalkaan tehnyt kaikkia niitä taikoja, joista on puhunut? Lisäksi on muistettava, että kahdesta taiaista, jotka nykykulttuurin silmissä muistuttavat toisiaan, toinen on voinut olla leikillinen tapa ja toinen vakava riitti.

Tällaisia seikkoja on vaikea selvittää ja lisäksi olen päätenyt huomaamaan, että taian kertojan itsensä antamat tulkinnat ja kannanotot eivät useinkaan ole olennaisia taian ymmärtämisen kannalta. En siis omassa tutkimuksessani samasta pitkän keston ilmiöitä mentaliteetteihin.

Näen ylimalkaan, että taikaperinteessäkin on voimakkaampaa jatkuvuutta kuin esimerkiksi kansanperinteen yleisesityksistä voi lukea. Kuitenkin perinteen muuttuminen kietoutuu juuri tähän jatkuvuuteen ja muuttumattomuuteen. Braudelin malli ajan kerroksellisuudesta auttaa hahmottamaan muutoksen luonnetta: tietyt, pitkiin kestoihin kuuluvat elementit pysyvät kyllä sinänsä lähes ennallaan, mutta lyhyempien kestojen ilmiöiden muuttuminen niiden ympärillä muuttaa niidenkin luonnetta ja roolia kokonaisuudessa.

### *Paremmiin ymmärtäminen*

On jopa varmaa, että houkkamaiset ihmiset kutsuvat loitsuissaan avuksi kansan vanhoja epäjumalia. Heillä on tosin näistä enää varsin hämärä käsitys, sillä tavallisesti he lukevat vanhoja kaavoja, joiden sisältöä he eivät useimmiten itse ymmärrä. (Porthan 1983: 113.)

Jos taikaperinteen nähdään kerrostuneen lukuisista eriaikaisista aineksista, jotka eivät välttämättä ole lainkaan selkeitä taian kertojallekaan, miten sen merkityksiä voidaan alkaa etsiä? Oman tulkitsemisprosessini tärkeänä innoittajana ovat olleet ranskalaisen hermeneutikon Paul Ricoeurin näkemykset. Vuonna 1913 syntynyt, kiinnostuksen kohteensa hyvin laajalle ulottanut Ricoeur on kirjoittanut niin teologiasta, juridiikasta, etiikasta kuin myyttien tutkimuksestakin. Ricoeur kuului ensimmäisiin ranskalaisiin tutkijoihin, jotka olivat kiinnostuneita saksalaisesta, Edmund Husserlin kehittämästä fenomenologiasta ja siihen pohjaavasta, Martin Heideggerin ja Hans-Georg Gadamerin hermeneutiikasta. Tältä pohjalta hän kritisoi strukturalismia ja psykoanalyysia. Näiden tutkimusotteiden suosion kasvaessa Ricoeur joutui Ranskassa pitkäksi aikaa konservatiivisen ajattelijan maineeseen. (Simms 2002: 4–6.)

Ricoeurin hermeneuttista lähestymistapaa on valaisevaa tarkastella vertaamalla sitä juuri strukturalistiseen tutkimusotteeseen, joka on vaikuttanut folkloristiikkaan niin strukturalistisen antropologian, lingvistiikan kuin kirjallisuudentutkimuksenkin kautta. Strukturalismin lähtökohtana voi pitää Ferdinand de Saussuren näkemystä kielestä (tai soveltaen myös muusta kulttuurisesta merkitysjärjestelmästä) synkronisena, ei-ajallisena systeeminä, *langue*, joka aktuaalistuu yksittäisinä puheakteina, *parole*. Langue voidaan ajatella järjestelmäksi, johon kuuluvat kielen kielioppisäännöt ja sanasto, parole taas on näiden avulla laadittuja yksittäisiä lauseita. (Ricoeur 2000: 38.) Perinteentutkimuksessa mallia on sovellettu etsimällä perinteen tuottamisen sääntöjä ja perinteen yleisiä rakenteita: satujen, tarinoiden tai eepin kansanrunouden kielioppia. Huomio on voinut keskittyä joko perinnetekstien rakennepiirteisiin tai niiden tuottamisen keinoihin.

Strukturalismi näkee kielen hierarkian jatkumona: äänneet liittyvät sanoiksi, sanat lauseiksi, lauseet kertomukseksi. Ricoeurin mukaan kaikkea kommunikaatiota ei voi tarkastella saman kaavan mukaan, vaan perustavanlaatuisen hyppäys tapahtuu sanojen liittyessä lauseeksi. Lause ei ole vain sanaa laajempi tai mutkikkaampi merkitysyksikkö, vaan lauseessa siirrytään suljetusta kieli-systeemistä avoimeen *diskurssiin*. Ricoeurin diskurssi-käsitteellä ei ole paljonkaan yhteistä kulttuurintutkimukseen vakiintuneen diskurssi-käsitteen kanssa. Diskurssilla lienee tavallisimmin ymmärretty suhteellisen koherenttia merkitysjärjestelmää, jollaisia tarkasteltavassa tekstissä voidaan erottaa lukuisia. Ricoeurin diskurssi-käsite taas on pikemmin yksiköllinen. Hän näkee kielen kokonaisuudessaan diskurssina: ei järjestelmänä vaan historiallisena ilmiönä, jonka ihminen voi kohdata puheena tai tekstinä.

Diskurssi *aktuaalistuu tapahtumina*, puheakteina, ja se *ymmärretään merkityksinä*. (Ricoeur 2000: 38.) Diskurssina tarkastellun kielen olennainen piirre on, että se – toisin kuin langue –

viittaa ulkopuoliseen maailmaan. Ricoeurin mukaan myös fiktiivisen ja myyttisen diskurssin voi nähdä viittaavan itsensä ulkopuolelle, vaikka niiden referentit eivät asetukaan samalle jatkumolle arkipuheen referenttien kanssa. (Ricoeur 1981: 142; 2000: 34–44.)

Sanat ovat perusluonteeltaan monimerkityksisiä, mutta lausekonteksti suodattaa sanojen merkityksistä ylijäämän pois. Näin moniselitteisillä sanoilla voi välittää suhteellisen yksiselitteistä diskurssia. Perinnetekstejä tulkittaessa oivallusta voi soveltaa välttämällä luonnehdintoja jonkin yksittäisen käsitteen tai laajemman kokonaisuuden ”merkityksestä” ja pyrkimällä näkemään yksittäisten elementtien monimerkityksisyys ja se, että merkitys syntyy vasta diskurssissa. Tarkasteltaessa tiettyä uskomusperinteen elementtiä ei tarvitse koettaa tiivistää sen merkitystä suppeaan määritelmään, mutta ei liioin lannistua käsitteen monimerkityksisyydestä. Sen sijaan käsite avautuu tutustumalla sen käyttöön eri yhteyksissä, kuten vierasta kieltä opetellessakin tapahtuu. (Ricoeur 1981: 12.)

Kärjistäen aktuaalinen kielen- tai perinteenkäyttö on strukturalistisessa kehityksessä epäolennaista pintaa, abstrakti langue taas varsinainen tutkimuskohde. Ricoeur näkee strukturalismin sivuuttavan monta olennaista seikkaa. Ensiksi yksittäinen puheakti tuottaa uusia merkityksiä. Toiseksi yksittäisten puheaktien kautta kielijärjestelmä uusiutuu jatkuvasti ajassa, historiassa. Kolmanneksi kieli on perusluonteeltaan intentionaalista, johonkin pyrkivää. (Ricoeur 1981: 9.) Mihin tahansa perinteen lajiin soveltuvat Matti Kuusen sanat kalevalaisen runomitan kehittymisestä: ”Voidakseen lahjakkaasti rikkoa sääntöjä ja uudistaa runon kieltä kirjoittajan on tunnettava säännöt ja osattava se kieli, jota hän haluaa uudistaa – muuten poikkeamat säännöistä jäävät pelkiksi kömmähdyksiksi ja kielen uudistus eräänlaiseksi änkyttämiseksi.” (Kuusi 1985: 186.) Idea kielen historiallisesta perusluonteesta sopii luontevasti yhteen kulttuurihistorian näkökulmien kanssa. Taikuuteen sovellettuna: taikoja tarkasteltaessa niitä ei tulisi nähdä yksinomaan tiettyjen kiinteiden sääntöjen ilmentyminä, vaan taikaperinnettä uudistavina ja edelleenkehittelevinä.

Arkistoaineiston tutkija ei kohtaa perinnetekstejä hänelle itselleen kerrottuna puheena, vaan teksteinä. Ricoeur korostaa sen merkitystä, että teksti on kirjoitettu, ei puhuttu. Kirjallista luonnetta ei tietenkään ole syytä ymmärtää kirjaimellisesti: tekstiviesti tai chat-repliikki voidaan nähdä puheena, puhetta sisältävä elokuva taas tekstinä. Olennaista on, että ”puhe” on suunnattu saman nyt-hetken jakavalle vastaanottajalle, ”teksti” taas on tallenne. (Ricoeur 1981: 11; 2000: 38.) Paitsi puhe, myös muu merkityksellinen toiminta voidaan ymmärtää osana diskurssia ja siitä laadittu sanallinen kuvaus tai esimerkiksi nauhoite tekstinä. (Ricoeur 1981: 206; Madison 1994: 328.)

Teksti on jo perusluonteeltaan, tallenneluonteensa vuoksi, etäännytettyä tekstin tuottajasta. Vastoin esimerkiksi Gadamerin näkemystä Ricoeur korostaa, että tekstin ja lukijan välillä ei voi vallita dialogista suhdetta. Tekstin kanssa ei voi kommunikoida, eikä teksti voi vastata lukijan esittämiin kysymyksiin. (Ricoeur 1991: 107; Madison 1994: 307, 322–333.) Ricoeurin huomio kuvannee jokaisen arkistotekstien tutkijan tunteita ja on inspiroiva vastalause ”aineiston kanssa keskustelemista” korostavalle perinteentutkimuksen retoriikalle.

Tekstin etäisyydellä on monta tärkeää seurausta. Kun diskurssi ei enää tapahdu puheaktissa, olennaisimmaksi nousee lauseen merkitys. Toiseksi tekstin tuottajan antamasta intentionaalisesta merkityksestä tulee toissijainen: Ricoeurin sanoin ”tekstuaalisella ja psykologisella merkityksellä on erilainen kohtalo” (Ricoeur 1981: 13). Kolmanneksi puhe suuntautuu jollekulle, tietylle kuulijalle, teksti taas anonyymille lukijalle. Näin teksti irtoaa sosiaalisesta ja historiallisesta kontekstistaan ja avautuu rajattomalle määrälle lukutapoja. Neljänneksi Ricoeur esittää, että puheella ja sen kuulijalla on yhteinen, jaettu todellisuus, kun taas tekstillä ja sen lukijalla ei välttämättä ole. (Simms 2002: 41; Ricoeur 1981: 13.)

Ricoeurin väitteet tekstin suuntautumattomuudesta ja tekstin ja lukijan jakaman todellisuuden puuttumisesta saattavat kuulostaa tarkoitushakuisen radikaaleilta, mutta tarkemmin ajatellen radikaalius tuntuu piilevän todellakin tekstin itsensä luonteessa. Puheena lause ”Aurinko paistaa” kantaa lausujansa intentioita. Tarkoituksena on ehkä viritellä keskustelu säästä, ehdottaa kävelyllä

lähtemistä, todeta pilvisen sään jatkuneen siihen saakka pitkään ja niin edelleen. Kuulija ja puhuja jakavat saman todellisuuden, kuulija voi nähdä auringon paistavan. Jos sää on kuulijan mielestä pilvinen, hän hämmästyvä väitteestä, tai todennäköisemmin jää odottamaan puhujan seuraavaa repliikkiä, joka selventäisi lauseen merkityksen. Sen sijaan kirjoitettuna tai nauhoitettuna tekstinä lause on olennaisesti kontekstiton ja eri todellisuuteen kuuluva. Tekstin ”Aurinko paistaa” lukija tai kuulija ei kurkista ikkunasta nähdäkseen, onko todella näin. Tekstin lause viittaa eri todellisuuteen.

Tapahtumisen ja intentionaalisuuden taka-alalle jäämisestä ja merkityksen korostumisesta seuraa, että tekstin merkitys voi saada useita vaihtoehtoisia tulkintoja, koska se ei ole sama kuin sen tuottajan intentio. Tulkintojen välillä voi valita argumenttien ja keskustelun perusteella – vaikka tekstin kanssa ei voi keskustella, toisten lukijoiden kanssa onneksi voi. Tekstin tuottajan näkemykset voivat olla tärkeitä, mutta eivät ensisijaisia. Tulkitsijalle tarjoutuu kaksi vaihtoehtoista lähestymistapaa: hän voi tarkastella tekstiä joko suljettuna, autonomisena systeeminä, kuten strukturalismissa, tai pyrkien selvittämään, minkälaiseen todellisuuteen se viittaa. Vaikka hermeneutiikka on usein asetettu vastakkain strukturalismille ominaisen objektivoivan lähestymistavan kanssa, Ricoeur esittää hermeneutiikan pikemmin strukturalismia täydentävänä kuin sille vastakkaisena näkökulmana. (Ricoeur 1974: 30.)

Ricoeurin mukaan puhutulla lauseella on sekä subjektiivinen merkitys, se, jonka puhuja tahtoo juuri siinä tilanteessa välittää, että objektiivinen merkitys: se, mikä lauseessa on sanottavissa toisinkin sanoin tai esimerkiksi käännettävissä eri kielelle (Ricoeur 2000: 48). Vaikka ”subjektiivisella” ja ”objektiivisella” on onnetoman voimakkaita sivumerkityksiä, käsitepari on hyödyllinen, kun vastakkainasettelu ymmärretään neutraalina. Toisaalla Ricoeur puhuu ”tekstuaalisesta” ja ”psykologisesta” merkityksestä.

Perinteentutkimuksessa on vallitsevasta paradigmasta ja tutkijan näkökulmasta riippuen pyritty tavoittamaan milloin subjektiivista merkitystä, esimerkiksi tekstin funktiota sen alkuperäisessä kerrontatilanteessa tai sen merkitystä kertojansa identiteetin rakentajana, milloin taas objektiivista merkitystä – tällaisena lähestymistapana voi pitää suomalaisen metodin puitteissa tehtyä tutkimusta, jossa tekstin merkityksen on katsottu näyttäytyvän selkeimpänä ”alkutekstissä”, kun taas perinteentaitajien yksilöllisen panoksen on nähty lähinnä vaikeuttavan merkityksen tavoittamista.

Sekä perinteentaitajat että tutkijat voivat antaa samalle taialle useita perusteluja, joista mitään ei välttämättä voi asettaa toisia olennaisemmaksi, vanhemmaksi tai mielekkäämmäksi. Gianni Vattimon sanoin ”hermeneutiikka etsii totuutta tekstien välisen dialogin jatkuvuutena ja ’korrespondenssina’. Se ei sen sijaan etsi lausumien vastaavuutta jonkun asioiden myyttisen (= objektiivisen) tilan kanssa.” (Vattimo 1989: 36.) Pyrin etsimään tekstimassasta – sekä Koljoselta saaduista taioista että muista muistiinpanoista – niitä tekstejä, jotka mahdollisesti kuuluvat samaan merkitysjärjestelmään.

Merkitysjärjestelmät voivat olla sisäkkäisiä ja toisiaan leikkaavia. Teksteistä itsestään on nähtävissä, mitkä niistä kuuluvat yhteen ja näin voivat auttaa tulkitsemaan toinen toisiaan. Jos kaksi tekstiä sisältävät saman elementin, jonka symboliikka ei ole ilmeinen, niiden voi katsoa kuuluvan samaan merkitysjärjestelmään. Esimerkiksi elohopean sulkeminen linnunsulkaan yhdessä ohrajuuhojen kanssa esiintyy hyvin monenlaisissa taioissa: yhdistelmää tarvitaan kaivopaikan löytämisessä ja pellon suojaamisessa pilaukselta, ja sulka tykötarpeineen kätketään taloa rakennettaessa perustuksiin. (Korpilahti. J. W. Kotikoski b) 285. 1908. – Kivijärvi. Kaarle Krohn 3450. 1884. – Impilahti. A. V. Rantasalo 441. 1935.) (Tarkastelen elohopean merkityksiä lähemmin luvussa *Taikuutta apteekin hyllyltä*.) Menettelytapa on niin spesifi, että ei ole mielekästä olettaa sitä keksityksi riippumattomasti monella taholla. Näin myös toimenpiteelle voi alkaa etsiä suhteellisen selvärajaista tulkintaa. Sen sijaan esimerkiksi tulen maaginen käyttö palautuu niin usein tulen ilmeisiin ominaisuuksiin, polttavuuteen ja puhdistavuuteen, että kaikkien tulitaikojen niputtaminen samaan merkitysjärjestelmään voi vaikeuttaa tulkittamista.



Hermeneutiikan iskulause ”Puhetta on ymmärrettävä ensin yhtä hyvin ja sitten paremmin kuin sen luoja” sopii sovellettavaksi myös arkistoaineiston tutkimiseen. Periaatetta ei pidä nähdä ylimielisenä tulkittavaa tekstiä ja sen esittäjää kohtaan. Manfred Frankin mukaan maksimi ei merkitse psykologisoivaa tunkeutumista puhujan pään sisään, vaan tulkittavan tekstin merkityksen laajentamista – sen selvittämistä, mistä laajemmista merkityksistä teksti on esimerkki (Kusch 1986: 32). Toisin sanoen hermeneutikon tulisi pyrkiä laajemman merkitysjärjestelmän ymmärtämiseen tavoittamiensa yksittäisten tekstien kautta. Jälleen hermeneutiikan ja mikrohistorian näkökulmat tuntuvat sopivan yhteen.

Tutkijan on pyrittävä kääntämään perinneteksti – jonka ”kielen” hän tuntee vain puutteellisesti – hänen itsensä ja lukijan ymmärtämään merkitysjärjestelmään. Kuten tekstin kääntämisessä kieleltä toiselle, myöskään kulttuurin tulkinnassa ei ole yhtä oikeaa käännöstä. Jotkin tekstin elementit ovat suhteellisen selkeitä, jotkin jäävät moniselitteisiksi, joidenkin merkitystä on vaikea edes arvata. Tämä käsitys kulttuurintutkijan aineistosta vieraskielisen ja epäselvän kielen luonteisena on keskeinen myös Clifford Geertzillä. Tosin Geertz laatii syväkuvauksensa tilanteesta, jota hän voi havainnoida silmiensä edessä pienimpiä yksityiskohtia myöten, kun taas teksteissä kuvatujen riittien ja uskomusten konteksti jää pitkälti olettamusten varaan. (Geertz 1983: 31; Ruohonen & Laitila 1994: 122.)

Käsite *horisontti* on Gadamerin tarkastelussa yksinkertaisuudessaan hedelmällinen metafora; horisontti rajaa kaiken sen, minkä yhdestä tarkastelupisteestä voi havaita. Horisontilla on positiivinen sävy: horisontiton tarkastelu panee merkille vain joitain seikkoja tarkastelijan lähetytyiltä, horisontti taas kattaa laajasti kaiken merkitysjärjestelmän kaukaisille äärirajoille saakka. (Gadamer 1989: 302.) Gadamer käyttää termiä *horisonttien sulautuminen* viittaamaan ilmiöön, joka tulkinnassa vääjäämättä seuraa ja jonka luonne jää helposti huomaamatta: tulkitsijan oman näköpiirin ja tulkittavan horisontin yhdistyminen.

Horisonttien sulautumisen voi tulkita sekä myönteiseksi että kielteiseksi. Myönteisenä se merkitsee tulkitsijan tietoista pyrkimystä löytää omalle ja tulkittavalle merkitysjärjestelmälle yhteinen, yleisluonteinen tarkastelupiste (Gadamer 1989: 304). Toisaalta tulkitsijan horisontti voi sulauttaa tekstin horisontin itseensä. Tutkijalla on taipumus valita tekstistä omaa ennako-oletustaan tukevat kohdat ja jättää tekstin oma moniääninen puhe huomiotta. (Kusch 1986: 114.) Ihanteena olisi saada oma ja tekstin horisontti keskustelemaan keskenään.

Arkistoaineistoon keskittyessään perinteentutkija kuitenkin helposti törmää tekstin ”heikkoon horisonttiin” – tai pikemmin kävelee siitä läpi. Aineisto on heterogeenista, hajanaista ja sisäisesti ristiriitaista. Se ei väitä vastaan sen paremmin yhdelle kuin toisellekaan tulkinnalle. Hahmottaessaan yhdenkin epäselvän kuvion sen projisoi kuin huomaamattaan kaikkeen vastaan tulevaan materiaaliin. Suomalaisen folkloristiikan oppihistoriassa on runsaasti esimerkkejä siitä, kuinka vastaansanomattomasti saman tekstin voi tulkita historialliseksi tai myyttiseksi, kirkolliseksi tai eikirkolliseksi, läntiseksi tai itäiseksi.

Alkuperäinen tavoitteeni oli ”luoda kokonaiskuva” taikojen melko kaoottisesta massasta. Näyttääkin olevan tärkeämpää, että panee merkille aineiston sisällä hämärästi erottuvan horisonttien runsauden ja maltaa luoda riittävän monta kokonaiskuvaa.

### 3. Taikaperinne ajassa

#### *Taikojen katoaminen ja kehittyminen*

Kun ihmiset tulevat kaikki kansakoulun käyneiksi, loppuu taikat ja entinen usko. (Pielavesi. M. Tiitinen 19. 1936. – Matti Pulkkinen. Kuullut isältään, suntio Matti Pulkkiselta, s. 1835.)

Ellei Matti Pulkkinen elänyt aivan eristyksissä Pielaveden arkisesta elämästä, hänen kommentissaan lienee suurempi osa toiveajattelua kuin vilpittöntyä uskoa taikaperinteen pikaiseen haipumiseen. Pielavesi, kuten Viitasaarikin, kuuluu alueeseen, jolla taikaperinne säilyi pitkään elinvoimaisena. Aapeli Kokkonen kokosi Pielavedellä 1900-luvun alussa entiseltä tietäjältä Juho Kakkoselta laajan ja monipuolisen taikarepertoarin sekä kommentteja, joiden perusteella taikaperinteen specialisti oli yhä olennainen, ei suinkaan marginaalinen osa seudun kulttuuria: ”Tavallisesti tietäjä näyttää uskovan itekkin voimaasa. – Tavallisesti tietäjäksi ruppeemisen syy on se kun on tarkka muistinen että muistaa mitä kuuloo. Myös jos vanhemmat on ollu tietäjiä niin perillisistä tuloo myös tavallisesti tietäjä. Tietäjä taito kulukee suvuittain.” Erityistä huomiota ansaitsee lause: ”Muuten tietäjän tointa piettiin kunniallisena toimena että siihen oli ruppeevia jolla vaan oli tarpeeks kykyjä.” (Pielavesi. Aapeli Kokkonen 142–143. 1917.)

Toisaalta entinen tietäjä Kakkonen on esimerkki myös suntio Pulkkinen toivomasta kehityksestä. Keräelmän saatekirjeen mukaan ”näiden taikain kertojakin oli itsekin aikoinaan harjoittanut taikurin ammattia vaan sittemmin muuttunut mieleltään ettei enää näitä kertoissaan luottanut itsekään, eikä uskonut taikomisiin”. (Pielavesi. Aapeli Kokkonen, kirje, ei arkistonumeroa. 1917.)

Ensimmäisiin suomalaisiin taikuudentutkijoihin lukeutunut Erik Lencqvist totesi poikansa Kristianin nimissä julkaistussa tutkielmassa: ”Ja kun vanhat taikauskokset luulot hävisivät, niitten sijaan astui usein uusia, jotka eivät olleet sen parempia, varsinkin hyväatekevään taikuuteen kuuluvia, ja pahansuopainkin parissa syntyi uusia noitumisia ja kirouksia.” (Lencqvist 1958 (1782): 38.) Vaikka Lencqvistin kannanotto viittaa uskonpuhdistusta edeltäneeseen aikaan ja sitä sävyttää voimakas katolilaisuuden paheksuminen, se kiinnittää huomiota tärkeään seikkaan: uuden taikaperinteen syntyyn. Tähän ilmiöön ei ole uudemmissakaan kansanperinteen yleisesityksissä paneuduttu kovin huolellisesti. Esimerkiksi Leea Virtanen tuntui näkevän uuden taikuuden jonakin odottamattomana, yllättävänä poikkeuksena normaalina pidettävästä kehityslinjasta: ”Nykyaikainen kaupunkikulttuuri sisältää runsaasti aineksia, jotka voidaan tulkita joko vanhan taikauskon jäänteiksi tai – mikä merkillisintä – aivan uusiksi taikuuden versoiksi.” (Virtanen 1988a: 256.) Matti Sarmela on puolestaan nähnyt kristillisen valtakulttuurin heikentäneen ja kristillistäneen vanhempaa taikaperinnettä kiinnittämättä huomiota taikuuden omaehtoiseen muuntumiseen. (Sarmela 1994: 33.)

Modernin ajan taikuutta tutkinut historioitsija Owen Davies on huomauttanut, että maagiset uskomukset eivät muodosta mitään yhtenäistä kulttuurista kokonaisuutta. Yhteiskunnalliset ja kulttuuriset muutokset, jotka vaikuttavat joihinkin taikuuden muotoihin, eivät välttämättä vaikuta toisiin. Davies arvioi parantuneen koulutustason ja lisääntyneen tiedonsaannin edistäneen joidenkin taikaperinteen osa-alueiden asemaa; 1900-luvun lopulla astrologia ja muut ennustuskeinot ovat saavuttaneet aseman, jollaista niillä ei ole ollut sitten 1600-luvun. (Davies 1999: 271.) De Blécourt puolestaan mainitsee tutkimuksia, joiden perusteella perinteiset noituussyytökset (sairauden aiheuttaminen tai muu onnen pilaaminen) olisivat olleet 1900-luvun viimeisinä vuosikymmeninä lisääntymään päin (De Blécourt 1999: 215).

Daviesin toteaa, että käytännön häviäminen ei merkitse uskomuksen katoamista. (1999: 273.) Eritellessään tarkemmin noitauskomusten häviämistä Britanniasta hän panee merkille, että noidat ovat kadonneet nopeammin kuin niihin uskovat ihmiset: perinteenkerääjien 1800-luvun lopulla

esittämiin tiedusteluihin seudulla asuvista noidista tavattiin vastata, että noitia oli kyllä aikaisemmin, mutta ei enää nykyään. (Davies 1999: 278.) Vastaavasti taiat ovat saattaneet säilyä tunnettuina ja niitä on voitu pitää jossain määrin toimivina, vaikka niitä ei olisikaan vaivauduttu suorittamaan. Tällaista hiljaiseloa viettävät taiat ovat saattaneet myöhemmin siirtyä jälleen käytäntöön ainakin yksittäisinä tapauksina.

Aiemmin viittasin Laura Starkin artikkeliin, jossa hän mainitsee uskomuksen etenkin lapsia vaivaavasta harjastaudista. Vuonna 2002, jolloin artikkeli ilmestyi, yhdysvaltalainen Mary Leitao lanseerasi *morgellons*-termin viittaamaan merkilliseen oireyhtymään. Morgellons-tutkimussäätiön sivuilla kuvataan taudin tärkeimpinä oireina ihovauriot, aistimukset iholla tai sen alla ryömivistä loisista, uupumus, kognitiivisen suorituskyvyn lasku ja häiriökäyttäytyminen. Kaikkein huomiotaherättävin oire on kuitujen tunkeutuminen ihosta. Kuidut voivat olla miltei minkä värisiä tahansa – tavallisimmin valkeita, mutta myös sinisiä, vihreitä, punaisia tai mustia – ja toisinaan ne ovat kiertyneet löyhiksi keriksi. Kuitujen ohella ihosta ja verestä kuvataan löytyvän pieniä jyväsia. Tautia käsittelevillä sivuilla on kuiduista kuvia, jotka sinänsä eivät näytä kovin hätkähdyttäviltä, mutta ajatus kuitujen synnystä ihon alla tuntuu samalla tavalla vastenmieliseltä kuin harjaksien kasvaminen vauvan selkään. (Harlan 2006; Morgellons Research Foundation 2009.)

Leitao lainasi morgellons-nimityksen Sir Thomas Brownelta, joka vuonna 1690 kuvasi Languedocin alueella Ranskassa esiintyvää lastentautia. Keskeisenä oireena olivat lapsen selässä kasvavat karkeat karvat. (Browne 1690.) Eurooppalainen harjasperinne – jonka Suomessa säilyneissä muodoissa itse harjaksilla oli varsin vähäinen rooli – näyttää heränneen vaivattomasti eloon 2000-luvun Yhdysvaltojen kulttuurissa.

Koljosen tiedonannoissa on viitteitä siitä, että jotkin taikuuden muodot ovat häviämään päin. ”Ennen vanhaan tehtiin tämä temppu [karjaonnan parantaminen] yhdeydessä [!] ’suuren maanpittävän asetuksen’ kanssa kuten edellä on kerrottu, vaan nykyään kun harvat enää sitä osaavat edes tätäkään temppua tule joka vuosi tehdyksi ja usein teettää jollain sivullisella se, joka aina kulloinkin talossa tulee haltiaksi, tämän tempun navetalle hallituksen alussa joka saattaa olla ensimmäinen ja viimeinen kerta, jollei satu onnettomuuksia karjan hoidossa, jotka siihen pakottaisivat.” (Viitasaari. O. H. Moisio 43. 1890. – Mikko Koljonen.)

Kansankulttuuri on mielellään nähty aina juuri katoamaisillaan olevana tai jo kadonneena. (Peltonen 2004: 205 ja muut.) Juuri hävinnyt menneisyys on milloin etäisempi, milloin nykyhetkeä hipova. ”Jos olisin huomannut ensimmäisenä keruukesänä tai edes vuosi sitten käydä käsiksi kysymyksenalaiseen [taikuutta koskevaan] sanastoon, olisi paljon ollut pelastettavissa”, tuskailli Iitin-Jaalan alueella sanastanut ja perinnettä kerännyt Aino Oksanen vuonna 1928. (Oksanen 1928: 30.)

Taikuuden väheneminen kaupungistumisen myötä on osittain näennäistä. Varhainen perinteenkeruu ei ollut kiinnostunut kaupunkikulttuurista, eikä urbaania uskomusperinnettä käytännössä kerätty ennen 1970-lukua (Davies 1999: 271). Taikuuden säilyminen ei sopinut suureen modernisoitumiskertomukseen (Bushaway 2001: 72). Vanhan taikaperinteen tilalle on myös tullut uusia käytänteitä, joista perinteentutkimus ei ole ollut kiinnostunut niiden ilmeisen ”epäkansanomaisuuden” vuoksi. Perinteisen kansantaikuuden hiipuminen tuntuukin johtuvan pikemmin siihen niveltyneiden elinkeinojen ja työtapojen häviämisestä kuin kansanvalistusprojektin onnistumisesta (Virtanen 1985: 81). Taikuuden häviäminen tätä kautta heijastui myös kansan mentaliteettiin. Pielisjärveläinen tietäjä Lauri Kettunen totesikin vuonna 1936: ”Nykyinen kansa ei usko mittää, eikä velhous tee mittää. Jos ei usko, ei ne vaikuta.” (Pielisjärvi. Jorma Partanen 631. 1936. – Lauri Kettunen, 74 v.)

Suomessakin modernin perinteentutkimuksen synty niveltyi evolutionistiseen ajatteluun, joka kyllästä 1860-luvulta lähtien länsimaiden historia- ja kulttuuritieteiden kentän läpikotaisin. Suomessa evolutionistinen kansanuskon tutkimus sai kuitenkin paljon täsmällisemmän luonteen kuin esimerkiksi E. B. Tylorin tai Andrew Langin teoksissa, joissa pyrittiin hahmottamaan inhimillisen kulttuu-

rin kehityshistoria yksinkertaisimmista alkumuodoista alkaen. Meikäläisillä tutkijoilla oli suora kontakti kenttäaineistoon ja yleisen alkuperäteorioinnin sijasta oli helppo keskittyä yksittäisten runojen historiaan. ”Ylen lukuisat runotoisinnot tekevät, näet, mahdolliseksi toteen näyttää, mihin luonnon ilmiöön kukin taru perustuu”, Eliel Aspelin kirjoitti vuonna 1882. (Hautala 1954: 174, 184.)

Maantieteellis-historiallisen koulukunnan valtakaudella 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alkupuolella tutkimuksen huomio laajeni kalevalaisesta epiikasta lukuisiin vähemmälle huomiolle jääneisiin perinnelajeihin (Hautala 1954: 281–295). Suomalaisen koulukunnan intressien mukaisesti taikojakin tarkasteltaessa huomiota kiinnitettiin lähinnä niiden tekstuaaliseen asuun. Kovin pitkää ja monipolvista kehityshistoriaa taioilla ei haluttu nähdä, vaan yksinkertaisten alkumuotojen uskottiin ja toivottiin olevan varsin helposti tavoitettavissa. Usein työläästi tulkittavaa mytologista ainesta ei nähty kovin olennaisena osana taikuutta, ja esimerkiksi Albert Hämäläinen totesi: ” – taikuuden alaan liittyvät henki- ja mytologiset käsitykset monesti ovat laadultaan myöhäisperäisiä.” (Hämäläinen 1920: 138.)

Suuri osa taioista on kuitenkin aivan yksinkertaisia toimenpiteitä, eikä mutkikkaammassakaan taioissa voi erottaa eri elementtejä yhtä luontevasti kuin säkeitä vanhamittaisesta epiikasta. Taikojen toisintoja ei voinut helposti järjestää maantieteellis-historialliseksi kehityskaareksi. Kansainvälisiä vastineita osoittamalla oli mahdollista esittää oletettuja lainautumisreittejä ja summittaisia ajoituksia, mutta taikoja ei voinut purkaa samalla vakuuttavuudella kuin säeanalyysiin antautuvia runoja tai typologiseksi sarjoiksi järjestettäviä esineitä. Lisäongelman muodosti se, että taikojen tekstualisoinnissa kerääjän käsiala oli paljon hallitsevampi kuin kansanrunoissa. Taikuuden yleisiä periaatteita tarkastellut F. A. Hästesko keskittyikin metodille helpommin lähestyttäviin loitsuihin (Hästesko 1910, Hästesko 1918; vrt. Hämäläinen 1920: 140), ja taikoihin erikoistuneen A. V. Rantasalon tutkimukset ovat luonteeltaan deskriptiivisiä ja pitkälti vailla kokoavaa teoriakehystä (Hautala 1954: 320).

Tutkija saattoi myös koettaa arvioida, mikä on kunkin taian arkaainen ydin ja mikä toissijaista liitännäismateriaalia. Vallinneen käsityksen mukaan laajemmat taiat olivat kasautuneet ja kasvanneet suppeammista elementeistä. Kun Matti Varonen toimitti taika-antologiasarjan *Suomen kansan muinaisia taikoja* ensimmäisiä osia, hän ei kaihtanut pitkien taikakuvausten hajottamista oletettuihin alkutekijöihinsä: ” – toisin paikoin taas [on] yhdistetty eri tarkoituksiin käytettyjä yksinkertaisia taikoja yhdeksi, ainoastaan yhtä tarkoitusta varten käytetyksi tai’aksi. Silloin on näin yhdistetty taika, toisintoihin vertailtua, jaettu alkuosiinsa, mutta suurinta varovaisuutta noudattaen – – .” (SKMT I: III.) Myös Albert Hämäläinen näkee taioissa yksinkertaisen ytimen, joka voi saada ”ympärilleen joukon vahvistavia lisätaikoja.” (1920: 31, vrt. 61.)

*Suomen kansan muinaisten taikojen* kolmatta osaa, *Maanviljelystaikoja* laatiessaan A. V. Rantasalo piti tärkeämpänä toimittaa taika-antologiansa muistiinpanoille uskollisesti, vaikka hän näki taikojen kehityskaaren samanlaisena kuin Varonenkin. Rantasalo totesi *Maanviljelystaikojen* alkulauseessa: ”Alkuperäinen, kansalta kuultu asu on tarkoin säilytetty. Sen vuoksi ei ole taikoja koetettu hajoittamalla saada yksinkertaisempiin ja mahdollisesti alkuperäisempiin osiin.” (SKMT III: I.) Sen sijaan neljännessä osassa, karjataioissa, hän palasi varhaisempaan käytäntöön: ”Teoksen tieteellistä käyttökelpoisuutta silmällä pitäen olen jakanut kerääjien usein hyvin erilaisia taikamenettelyjä sisältävät merkinnät eri osiinsa ja asettanut ne ryhmittelyssä omille paikoilleen päätaikoina tai niistä hyvin vähän eroavina toisintoina.” (SKMT IV, 1: VI.)

Vaihtelevan toimituskäytännön takaa paistaa joka tapauksessa ajatus siitä, että taiat ovat perusluonteeltaan lyhyitä ja yhtenäisiä. Ajatus kuvastaa tutkimuksen taika-näkemyistä: Olennaista ei ollut tilanne, jossa taikaa käytettiin, tai päämäärä, johon pyrittiin, kuten karjaonnan turvaaminen valmistuvassa naverassa. Perustekstinä pidettiin yksittäistä yksinkertaista tekoa.

Kerätty taikamateriaali osoitti, että taikaperinnekin näytti jossain määrin noudattavan suomalaisen koulukunnan hahmottelemia lainalaisuuksia perinteen leviämisestä. Itse asiassa jo 1770-luvulla uskomusperinteen yhtäläisyyksien oli arveltu puhuvan esimerkiksi suomalaisten ja

obinugrien yhteisen alkuperän puolesta, vaikka tutkimus ei ollut vielä tuolloin osoittanut kielisukulaisuutta (Sarajas 1956: 216). Todettuaan itämerensuomalaisten kynsitaikojen yhtäläisyydet naapuri- ja sukukansojen perinteen kanssa Albert Hämäläinen luotti siihen, että ”historiallisiin johtopäätelmiin pyrkivä tutkimus voisi saada ilmi enemmänkin tällaisia suhteita”. Saman tien hän kuitenkin myönsi näkökulman ongelman: ” – taikuuden alan ilmiöillä on yksityiskohtaisiakin vastineita sellaisten kansojen taikuudessa, jotka eivät ole olleet sellaisessa kulttuuriyhteydessä suomalaiskansojen kanssa, että suoranainen lainaus tahi edes vaikutuskaan saattaisi tulla kysymykseen – – ” (Hämäläinen 1920: 140.)

Suomalaisen koulukunnan perusnäkemys taioista oli lähes täysin vastakkainen mannereurooppalaisen taikuudentutkimuksen lähestymistavalle. Evolutionistinen lähestymistapa näki yksinkertaiset taikat alkuperäisten mutkikkaampien riittien surkastuneina jäänteinä, joihin ei kannattanut kiinnittää huomiota. Kun Suomessa perinteentutkijat väheksyivät Heikki Meriläisen taikamuis-tiinpanoja niiden monipolvisuuden vuoksi, Marcel Mauss suorastaan väitti, että taian suppeus antaa aiheen epäillä muistiinmerkitsijän pätevyyttä. Maussin mukaan näennäinen yksinkertaisuus johtui vain puutteellisesta kuvailusta tai havainnoinnista tai poikkeuksellisesta rappeutumiskehityksestä. (Kurki 2002: 89; Mauss 1972: 55.) On kiinnostavaa nähdä, kuinka periaatteessa samaan evolutionistiseen ajatteluun pohjaava paradigma on haarautunut saatavilla olevan aineiston ja muiden, tieteentutkijoidenkin vaikutteiden ohjaamana kahteen vastakkaiseen suuntaan.

### *Taikuutta apteekin hyllyltä*

Taikaperinne on omaksunut käyttöönsä modernisoituvan yhteiskunnan tuotteita ja ilmiöitä. Sekä terveydenhuollon että populaarin tieteellisen kirjallisuuden leviäminen rahvaan pariin on voinut suorastaan pitää yllä uskoa taikuuteen (de Blécourt 1999: 215). Raja kansanomaisen ja akateemisen lääkintätaidon välillä ei ollut selvä, ja luonnontieteisiin tukeutuvat lääkäritkin joutuivat asiakaskuntaa tyydyttääkseen ottamaan ojssain määrin vakavasti maagiset taudinselitykset (Porter 1999: 227.)

Uudet käsitteet päätyivät selittämään vanhoja tuttuja ilmiöitä. Pohjoiskarjalainen tieto kuvaa hautausmaan mullan voimaa: ”Siin on sähkövoimaa nii että se sähkötti tulessa, – sitä vosvooria – – ” (Pielisjärvi. Jorma Partanen 84. 1936 – ”Seppä-Vihtori”, Vihtori Ronkainen, 85 v.) Uudenlaisiin hyödykkeisiin on liitetty maagisia ominaisuuksia: ”On monia ihmisiä (vanhoja) jotka uskovat ratiolla olevan jonkin yli luonnollisen voiman (vanhat nimittäin) Kuulee monien vanhojen, sanovan, että ukkos ilmakaa, ei maha mittää sellaselle talole ’mis on Ratio’ se nääs vastustaa.” (Koi-visto. Ulla Mannonen 4587 b. 1937.) Itse olen törmännyt monesti käsityksiin, joiden mukaan mikroalouunissa lämmittäminen muuttaa ruoan luonnetta jollain tarkemmin määrittelemättömällä tavalla huonommaksi.

E erityisen runsaasti käyttöä on löydetty ominaisuuksiltaan huomiota herättäville apteekkituotteille, kuten elohopealle ja pirunpaskana tunnetulle, aasialaisesta putkikasvin nesteestä saatavalle hajupihkalle (*asa foetida*). Koska näille ei ollut taikuuden merkitysjärjestelmissä valmiita loke-roita, niiden käyttö on paljon varioivampaa kuin varhemmin tunnettujen aineiden, ja usein niillä on korvattu hankalammin saatavia aineksia. Toisaalta taioissa on löydetty käyttöä teollisesti valmistetuille esineille, kuten kerron luvussa ”*Pitää olla lapaset kädessä*”.

Maanviljelysmenetelmiä tutkinut Janken Myrdal on todennut, että innovaatioita ei omaksuta aina samalla tavoin. Toisinaan uutuuksien vähittäinen lisääntyminen johtaa hiljalleen uuden teknisen kokonaisjärjestelmän syntyymiseen, toisinaan taas kerralla omaksutaan valmis järjestelmä monine yksityiskohtineen; raja näiden vaihtoehtojen välillä on luonnollisesti liukuva. (Nummela 2003: 135.) Maanviljelyksestä puheen ollen läntisellä peltoviljelyalueella omaksuttiin keskiajan mittaan pikkuhiljaa yhä uusia innovaatioita, kun taas itäinen kaskiviljely saapui valmiimpana pakettina, joka ei juuri muuttunut vuosisatojen mittaan (Orrman 2003: 105). Uusia sivuelinkei-

noja omaksuttiin suhteellisen kerkeästi, kun taas toimeentulon kannalta keskeisten peruselinten, maanviljelyksen ja karjanhoidon kohdalla oltiin huomattavasti vähemmän kokeilunhaluisia. (Orrman 2003: 92.) Vanhakantaisuus saattoi säilyä niissä elinkeinoissa, joiden merkitys ei ollut enää kovin suuri, esimerkiksi Perä-Pohjolan peltoviljelyksessä. Uutuuksien moninainen vastaanotto näkyy myös muuttuvassa taikaperinteessä.

Samoin kuin kirkollisen ja ei-kirkollisen uskon, myös virallisen lääketieteen ja kansanlääkinnän siteet olivat paljon tiiviimmät kuin nykyihminen tulisi ajatelleeksi. Apteekista saatuja aineksia saatettiin kutsua ”taikavoiteiksi” (SMSA. Vaala. Johannes Tikkanen 1973. Hakusana *taikavoide*.) Kun Laukaan kuntaan saatiin apteekki, sen tärkein asiakas oli Kuuvalon Jussina tunnettu tietäjä Juho Valonen. Kuuvalon Jussi oli kartuttanut oppiaan paitsi Kyyrän Jussilta – joka asui Koljosen naapurina – myös helsinkiläisiltä lääkäreiltä. Korpilahtelainen parantaja Karisjärven Miina oli puolestaan toiminut nuoruudessaan apteekkiapulaisena. (Jokipii 1999: 508.)

Taikuus lienee ammentanut aineksia apteekki-farmasiasta niin pitkään kuin apteekkeja on ollut. Jari Eilolan kuvaama noituusepäilytapaus vuodelta 1657 päättyy: ”Juho itse oli sairastunut Tukholman matkallaan. Hän oli kääntynyt erään tukholmalaisen vaimon puoleen, joka oli todennut hänet noidutuksi. Hänen neuvojensa mukaan apteekista hankittu lääke paransi Juhon.” (Eilola 1999: 119.) Kajaanin piirilääkärinä toimiessaan Elias Lönnrot kertoi, että talonpojat toivoivat saavansa lääkäriltä ennen muuta runsaasti lääkkeitä, ja lääkkeitä haettiin mieluusti myös pappiloista. Muu valistus ei kiinnostanut. (Kauranen 1999: 64; Lönnrot 1981: 134; Lönnrot 1990: 120.)

Lääkeinnostuksen takana oli epäilemättä osittain se, että kotiin haettuja lääkeaineita oli mahdollista käyttää soveltaen mitä moninaisimpiin tarkoituksiin. Muutamien tietojen valossa apteekista uskottiin saatavan rahalla sellaisia aineksia, joita muuten olisi ollut turhan työlästä tai vaarallista hankkia: ”Kuolleita kaivettu haudasta ja viety apteekkitavaraksi. Ne on niihin persoja apteekkarit, lihavoihin varsinkin. Pahoja kalmoja ja syöpiä niillä parannettiin.” (Hailuoto. Samuli Paulaharju b) 5859 t. 1912. – Juho Henttu, 70 v.)

Keski-Suomen ensimmäinen apteekki sijaitsi Laukaassa, jossa piirilääkäri asui 1820-luvun loppupuolella. Muutaman vuoden päästä apteekki siirtyi kasvavaan Jyväskylään. Koljosen ei kuitenkaan tarvinnut sieltä saakka hakea tai haettaa tarvitsemiaan apteekkitavaroita – esimerkiksi elohopeaa, hajupihkaa tai raakinverta – vaan hän saattoi ostaa niitä pappilasta, jossa ajan tavan mukaan pidettiin lääkevarastoa (Jokipii 1999: 505). Lääkeaineita myivät myös kulkukauppiaat. (Kivennapa. Viktor Rontu TK 87: 51. 1961. M.p. Kuopiossa 1960.)

Koljonen käyttää taioissaan lukuisia apteekista saatavia aineksia, joiden tarkan olemuksen selvittäminen vaatisi melkoista salapoliisityötä. Kanvärkki, anesöljy, potaska ja tulikivi ovat helposti tulkittavia, kun taas katajatismanni ja leonin tali jäävät hämärämmiksi. (Viitasaari. O. H. Moisio. Kanvärkki 13, 26. E 17. Anesöljy 16. E 17. Potaska 67. Tulikivi 31, 88. Katajatismanni 12. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.)

Koljosen suosima *raakin veri* (Viitasaari. O. H. Moisio 68, 232, 280, 319. 1890. – Mikko Koljonen) on tarkoittanut ainakin samaa kuin lohikäärmeenveri, punaisena väri- ja lääkeaineena käytettyä trooppisten puiden pihkaa (*Dracaena draco*). Muuallakin Euroopassa aine on ollut suosittu taikojen elementti; Britanniassa sitä on käytetty ennen muuta lemmennostotaiioissa. (Davies 1999: xi.) Suomessa sanaa on käytetty myös rautayhdisteiden punaiseksi värjäämästä lähdevedestä (SMSA, hakusana *raakinveri*) ja jopa oikeasta, voimakkaaksi mielletystä verestä, kuten karhun verestä (Soini. V. Tuomaala 4405. 1950). Koljosen mainitsema ”herneen kokonen pala raakinverta” viittaa kuitenkin apteekkitavaraan (Viitasaari. O. H. Moisio 232. 1890. – Mikko Koljonen). Koljonen käyttää raakinverta kuukautisten palauttamiseen, missä yhteydessä assosiaatio vereen on ilmeinen. Raakin verellä voi myös saada hevosen äkäiseksi, ja sitä tarvitaan parannettaessa hullua. Näissä konsteissa näkyy raakinveren yhteys ”luonnon koventamiseen”.

Koira tulee pelkäämättömäksi, kun sille annetaan raakinverta (saa apteekista). Sitä ihmisetkin käyttää, että ne tulee hyvin tiranniksi, raakaluontoseks. Kun ne on ennen tehny sellaisia raakamaisia tekoja, esimerkiksi murhia, niin sitä ne on ensin nauttinu luontoo saadakseen. (Virrat. Teuvo Harvia 108. 1907.)

Oikeaa, vastateurastetun eläimen verta on käytetty samaan tarkoitukseen: ”Rohkeaksi tulee, kun syö raakaa lihaa ja juo verta.” (Hämeenkyrö. Martti Mattila 211. 1913.) Yksittäisen tiedon mukaan tässä tarkoituksessa nautittua verta onkin kutsuttu raakinvereksi: ”Yks poika täällä Soinin kukonkylässä oli kovasti ujo, ei tohtinu likastella. Joi raakinverta, joka oli karhusta otettua. Joi liika palio. Poika tuli höperöksi.” (Soini. V. Tuomaala 4405. 1950.) Milloin tahansa saatavana kauppataravana raakinveri näyttää siis toimineen erityisen voimakkaan veren korvikkeena.

*Leonin talin* luonne on jäänyt minulle arvoitukseksi. Leonin talilla lehmien utareet voi suojata paralta, eivätkä tietäjän nostamat karhut syö Leonin talilla voideltuja lehtiä. (Viitasaari. O. H. Moisio 8. E 17 (Suoja paralta.) 36 b) (Suoja karhulta.) 1890. – Mikko Koljonen.) Karjaa ja hevosia on leonin talin avulla suojattu niin noidilta kuin karhuiltakin, eikä haukka hyökkää aineella voidellun kanan kimppuun. (Noidat: Sääksmäki. K. K. Aalto. 1887. VK 1: 190. – Karhu: Heikki Meriläinen 1881. 180. – Muut pedot: E. A. Ekman 1892. 294. Längelmäki. – Kana ja haukka: Kivijärvi. Kaarle Krohn 4008. 1884.) Kättilön on hierottava käsiinsä ”Apteekistä otettava leoninkuuta”, jos hänen on autettava lasta käsin ulos. (Kiuruvesi < Keitele. A. Tikkanen. b 4) 178. 1896 – 1897.) Poikkeuksellinen käyttö on kivijärveläisessä keinossa ruokahalun parantamiseksi: ” – otetaan sian sappea ja karhun sappea ja leijoonan talia; sitä pitää kaupungista tuua ja sitten syyä se – – .” (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3960 b) 1884. Heikki Niemi.) Mainittakoon, että myös ”karhun sappi” on merkinnyt paitsi ainetta itseään, myös jotakin tarkemmin määrittelemätöntä apteekkitavaraa. (SMSK, hakusana *karhunsappi*.)

Koska leijonaa ei ole kutsuttu suomen murteissa ”leoniksi”, mutta Koljosen käyttämää ainetta nimitetään myös ”leijonan taliksi”, voi olettaa, että aineen alkukielisessä nimessä on mainittu ”leon”, joka on toisinaan käännetty leijonaksi. Suojaavan vaikutuksen perusteella voisi arvella, että aine on joko ollut voimakkaan hajuista tai tiiviin kerroksen muodostavaa.

En voinut kuvitellakaan, että leon-nimityksellä olisi mitään tekemistä oikeiden leijonien kanssa, ennen kuin törmäsin mainintaan tutkimusmatkailija David Livingstonen päiväkirjoissa. Vuonna 1874 postuumisti julkaistuissa, suuren suosion saavuttaneissa muistiinpanoissa tutkimusmatkailija kertoo, kuinka kongolaiset sivelivät karjaansa leijonan rasvalla suojatakseen niitä taudeilta (Livingstone 1874: 153). Detalji näyttää innostaneen –kenties lehdessä julkaistun referaatin välityksellä – jotakuta laatimaan suomalaisen tai ehkä laajemminkin tunnetun vastineen afrikkalaiselle ainekselle. Tekstien ikään sopisi, että idea on tullut juuri Livingstonelta: 1880-lukua varhaisempia muistiinpanoja ei arkistomateriaalista löydy, ja myöhäisin on vuodelta 1892 (Längelmäki. E. A. Ekman 294. 1892). Sen jälkeen leijonanrasvabuumi näyttää Suomesta hiipuneen.

Yhdessä Koljosen tuntemassa lemmennostotaiassa keskeisenä aineksena ovat ”kilokärpäset”, joiden hän kuvaa olevan sinisiä, veden päällä lenteleviä kärpäsiä. Kun kärpäset eivät muuten ole kiinnittäneet kovin paljon huomiota kansanuskossa tai kansanlääkinnässä, voi arvella, että idean taustalla ovat apteekista saatavat espanjankärpäset (*Cantharides*). Kiiltävän vihreät espanjankärpäset, jotka ovat itse asiassa kovakuoriaisia (*Lytta vesicatoria*), olivat tulleet monelle suomalaiselle tutuksi Suomen sodan aikaan. Sotilaslääkäreiden vähyden vuoksi koulupoikiakin koulutettiin tuolloin valmistamaan espanjankärpässalvaa. (Huldén 2008: 122.) Rauhan aikana espanjankärpäsiä käytettiin koululääketieteessä lähinnä syylien parantamiseen, mutta ne tunnettiin myös suosittuna joskin vaarallisena afrodisiakkina ja erektiolääkkeenä (Martikainen 1998: 39). Koljonen korostaa, että lääkkeen yliannostus on terveydelle vaaraksi ja ”tekee syötetystä sydäntautisen”, vaikka suomalaiset kärpäset tuskin ovat tällä tavalla vaarallisia nauttia. (Viitasaari. O. H. Moisio 155. 1890. – Mikko

Koljonen.) Vaikka kansanlääkinnässä täsmällinen annostelu on usein tärkeää, idea yliannostuksen vaaroista on poikkeuksellinen ja tuntuu viittaavan lääketieteestä saatuihin mielikuviin.

Apteekkitavarasta erityisen monipuoliseen käyttöön päätyi elohopea. Elohopea tuli Suomessa tunnetuksi osana akateemista lääketiedettä. 1800-luvun farmasiassa elohopeaa käytettiin muun muassa harmaasalvan valmistukseen; harmaasalva oli Viitasaarenkin väestölle varmaan tutuin virallinen elohopean käyttötarkoitus. Harmaasalvassa elohopea sekoittui muihin aineksiin ja sen ominaisluonne katosi, kun taas kansanomaisissa sovelluksissa elohopeaa käytettiin mieluiten pelkiltään niin, että sen kiehtova olemus säilyi näkyvässä. (Alhopuro ym. 1991: 229–.)

Muistiinpanoissa näkyy aika ajoin, kuinka elohopean kuvitteellisia ja nykyihmisen silmissä maagisia ominaisuuksia pidettiin luonnollisina. Kivennapalaisessa tiedossa kerrotaan, että vesi saadaan hupenemaan kaivosta heittämällä sinne elohopeaa, ja kertoja täsmentää: ”Tähän ei tarvitse mitään noitaa, tai noitumista. Mutta asiaa tuntemattomat, esim. ennen vanhaan, sanoivat tätäkin noituuteksi.” (Kivennapa, Riihisyrjän talo. Viktor Rontu TK 87:50. 1961.) Kopiokorttiinkin on kirjoitettu ”luonn[ollinen] selitys”, vaikka keino ei varmasti tepsikään.

Arkistoaineiston käsitykset elohopean ja veden yhteydestä näyttävät melko monenkirjavilta ja hajanaisilta, kuin ihmiset olisivat innostuneet spekuloidaan elohopean erikoisen ulkomuodon perusteella, mitä kaikkia vaikutuksia sillä voi olla. Kangasniemellä kerrottiin, että ”jos tyhjee vettä keitetää kauvvan ni siitä tulloo elävätä hopeeta.” (Kangasniemi. Oskari Kuitunen b) 1482. 1929.) Pihtiputaalainen Juho Paananen kertoi, kuinka jokeen joutunut elohopea saa uoman mutkitteluun: ”Elävällä hopeella on joet mutkaseksi syötettynä. Se repii maata ja mänöö mutkille joki, ja reisikkääksi. Oli yksi joki, siellä oli elävä hopea -lasi särkynnä, niin se oli ruvenna repeemään ja joki tullu mutkaseksi.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 16391. 1885. – Juho Paananen.)

Koljosen mukaan ”Kaivo pilataan s. o. vesi saatetaan pahalle maistumaan siten, että sinne viskataan elävätä hopeata” (Viitasaari. O. H. Moisio 134. 1890. – Mikko Koljonen). Keino ei vaikuta erityisen yliluonnolliselta, joskaan se ei toimi, metallinen elohopea kun ei liukene veteen. Pihtiputaalaisessa kuvauksessa vesi tulee ”moskaseksi”, jos kaivoon pannaan elohopeaa (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 155. 1893). Samaan aikaan Pihtiputaalla tunnettiin aivan vastakkainenkin vaikutus: ”Kaivon vesi paranee, kun panee suoloja tai elävää hopeaa”. (Pihtiputaan Kirjallisuusseura 789. 1893). Se, että elohopean nähtiin tilanteesta riippuen joko pilaavan tai puhdistavan veden, viittaa siihen että keinot eivät olleet kokemukseen perustuvia vaan uskomuksellisia.

Elohopeaa on käytetty varsinkin kodin piiriä suojaavissa taioissa: ”Kartanoa kun rakennettiin, niin pantiin elävät hopeeta maahan, (navetassa seinään ensimmäiseen hirsikertaan). Sitte ei nouse maa.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 16474. 1885.) ”Navetan kynnykseen pantiin myös joskus kolo, johon pantiin elohopeaa, jonka uskottiin suojelevan karjaa navetassa pääsiäisakoilta ja kaikellaisilta rulleilta.” (Sotkamo, Naulavaara. Matias Roilas 248. 1958. – Mari Lipponen, 65 v.)

Koljoselle elohopealla on vaikutusta myös metsästyksen onnistumiseen. ”– – pyssymiehet pitävät pyssyssään elävät hopeeta ja panevat sitä luotia valaessaankin valinkauhaansa. Sen lisäksi on mainittava että metsämies pitää myöskin tappuralaukkunsa pohjalla elävät hopeeta metson kynän sisässä, jossa sitä turmeltumasta estää kynän sisään pannut ohran jauhot.” (Viitasaari. O. H. Moisio 33. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Elohopean ja jauhojen pitäminen aseessa on laajalti tunnettu keino (Vuorela 1960: 50). Koljonen lisää, että karhun pyynnissä elohopeaa ei kuitenkaan saa pitää aseessa eikä muutenkaan mukanaan, ”sillä karhu käy silloin heti kimppuun.” (Viitasaari. O. H. Moisio 7. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.)

Miksi elohopea tarvitsee seurakseen jauhoja? Yhdistelmä tavataan varsinkin rakennusta suojaavissa taioissa: ”Uuteen navettaan pitää panna lautteen alle pieni pottu (pullo), jossa on elävää hopeaa jauhoissa, ja se pitää panna niin, ettei kukaan tiedä.” (Merikarvia. Hilma Kotikoivu VK 44:30. 1923. – Samoin: Töysä. M. Nurmio 510. 1888.) Niissä se on ottanut usein toisaalta metalliesineiden, toisaalta elävien eläinten roolin: ”Kun huones timrataan, niin kuninkahan myntti



(pannaan) viimesen hirren salvoon joka nurkan alle ja alustus hirteen elävä kärme.” (Parkano. Teuvo Harvia 229. 1908.) – ”Navettaa kun tehdään uudesta, niin navetan sijalle haudataan koiran penikka elävänä, niin nuori, ettei sillä ole vielä silmät auki; sitten ei tule mikään ’räähkä’ navettaan. Koira vahtii kuten ainakin taloa.” (Pirttilahti. Heikki Meriläinen II 860. 1889.) Juvalaisessa suojataiassa käytetään sekä elävää eläintä että elohopeaa:

Kun ensimmäinen hauki saadaan keväällä, niin sillä voidaan hankkia karjan loistoa. Se otetaan katiskosta tai rysästä pois käsiverkolla, ja siihen ei saa paljaalla kädellä koskea. Pittää ottaa pohjan puolelta taloa jälleen syömäkopero tai kaukalo petäjän kupeesta. Kun se on lohkaistu, on siihen tehtävä vähän kannen tapaista ja elävää hopeaa pantava sen hauin suuhun ja asetettava siihen kaukaloon ja pistettävä sellaisena läävän peräseinän alle. Vaikka sitten kuka velhoilisi, niin kyllä eivät pysty taiat karjaan. (Juva. Viljo Tarkiainen 147. 1898–1900.)

Elohopealla onkin nähty yhteys paitsi veteen, myös elämään; jauhoja on tarvittu elohopean ruoaksi.

Topokan Matti osasi päästää pihaton ”riiviöstä”. Se tapahtui siten että hän kairasi pihaton kynnykseen läven, johon pisti ”elävää hopiaa ja jauhoi ja tappi pääl. Siin se (nim. elohopia) elää kolme vuotta. (Pusula. Väinö Nyberg ja Yrjö Ylänen b) 143. 1915.)

Navetan seinään tehdään kolo, jonne pannaan parin tuuman pituinen elohopeaa sisältävä pullo, ja kolo peitetään niin, ettei sitä huomata. Elohopealle annetaan ruoaksi vehnäjauhoja; kun jauhot loppuvat, kuolee elohopea. Näin kun tehdään, kuuluu karja säilyvän kaikelta pahalta. (Myrskylä. Ludvig Lindholm I. 1922.)

Vaikka elohopean elävyyttä ja ruoantarvetta ei olisikaan otettu aivan kirjaimellisesti, käsitykset ovat kiinnostava osoitus uusien elementtien saapumisesta taikaperinteeseen. Ennen elohopean tuloa markkinoille ajatus veteen monin tavoin vaikuttavasta elävästä nesteestä oli kansanuskolle vieras.

### *Taikuuden jähmettyminen, arkiaskareiden maagistuminen*

Taikuus näyttää usein kiinnittyvän vanhoihin elinkeinoihin tai ylimalkaan vanhoihin toiminnan muotoihin. Uusien hyötykasvien viljelyksessä ei käytetty taikuutta läheskään niin paljon kuin samaan aikaan viljeltyjen vanhastaan tunnettujen kasvien kohdalla. Noituuskäsityksiä tutkineen Antero Heikkisen sanoin noituusepäilyt ”eivät ikäänkuin ’tarttuneet’ uusiin elinkeinoihin samassa määrin kuin perinteellisesti epäilyjä aiheuttaneisiin” (Heikkinen 1969: 262).

Esimerkiksi nauriinviljelytaikuus on paljon arkaaisempaa ja monimuotoisempaa kuin perunanviljelytaikuus. Suuntaa-antavan kuvan saa jo vilkaisemalla *Suomen kansan muinaisten taikojen* maanviljelystaikoja esittelevää osaa: nauriinviljelyyn liittyviä taikoja on yli kolmekymmentä sivua, perunanviljelytaikoja vain kolme ja puoli, ja ne ovat paljon suuremmalta osin yleisluonteista, viljelykasvista riippumatonta perinnettä, kuten vaarinottoa merkkipäivistä ja kuun vaiheista. (SKMT III: 152–185, 186–189.)

Koljonen ei kertonut kauran viljelemisessä tarvittavia taikoja. Moisio pohti jälkeenpäin syytä tähän ja päätteli: ”Se mitä on sanottu ohran viljelemisestä koskenee kaurankin viljelemistä, vaan kun kaura on myöhemmin tullut tunnetuksi ei sen viljelemisessä liene eri temppuja.” (Viitasaari. O. H. Moisio 90. 1890.– Mikko Koljonen.) Vanhastaan kauraa oli viljelty pienimuotoisesti lähinnä luonnonrehun ohella käytettäväksi eläinten ravinnoksi – ihmisten ravinnoksi sitä oli käytetty vain Pohjois- ja Laatokan Karjalassa. Kauran viljely alkoi yleistyä voimakkaasti vasta

1870-luvulla. (Vuorela 1976: 100.) Vuosien 1880 ja 1910 välillä tuotanto miltei kaksinkertaistui. Ann-Catrin Östman arvelee, että aiemmin halveksitun viljan yleistyminen peltoviljana oli vanhemmalle polvelle melkoinen mullistus. (Östman 2004: 36.) Voi arvella, ettei Koljonen ollut kovin kiinnostunutkaan kaurapellon suojaamisesta. Hän mainitsee kauran vain metsälintujen syöttinä: ”Tämän puun toiseen päähän asetetaan kauran olkia syötiksi. Kun lintu tulee niitä syömään putoo se kahaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 31. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.)

Kuitenkin huomattava osa taikojen näennäisestä konservatiivisuudesta kuvastaa pikemminkin perinteen kykyä uudistua muuttuvassa kulttuurissa. Eräät käytänteet näyttävät muuttuneen maagiseksi vasta vanhennuttuaan. Maagisen tulen sytyttäminen hankaamalla pohjautuu arkiseen keinoon, joka on jäänyt elämään taioissa, vaikka sille on keksitty tehokkaampia vaihtoehtoja. Erityistä voimaa ei liitetä ilmiöön sinänsä, vaan aiemmin käytössä olleeseen tapaan tehdä tuli: kitkatuleen tai tuluksilla iskettyyn tuleen (Vuorela 1975: 425). Samalla tavoin lääkintään käytettävää vettä ei lämmitetä padassa, vaan vanhakantaisella tavalla: ”Sairauksia parantavaa saunavettä saadaan siten, että lämmitetään maakiviä saunan pesässä tulikuumaksi ja nostetaan sellaisia puupihdeillä saunavesisäviin, jossa vesi sitten lämpiää.” (Hako 1975: 202.) Koljosen keinossa parantaa mielenvikaisia näkyy kiinnostava kompromissi tehokkuuden ja maagisen vanhassa pitäytymisen välillä: taiaassa käytettävä vesi keitetään tavalliseen tapaan, mutta lopuksi ”pannaan kattilaan vielä 3 saunankiukkaa kiveä”. (Viitasaari. O. H. Moisio 233. 1890. Mikko Koljonen. – Vrt. Vilkuna 1959: 353.)

Kohtausta parannettaessa Koljonen laskee lähdevettä ”reijällisen tuliraudan lävitse”, mutta tuliraudan sijasta voi käyttää yhtä hyvin mitä tahansa ”reijällä varustettua teräspalaa”. (Viitasaari. O. H. Moisio 224. 1890. – Mikko Koljonen.) Voi olettaa, että tuluksiin kuuluneessa tuliraudassa oli taian kannalta merkityksellistä nimenomaan sen yhteys tuleen. 1800-luvulla yleistyneitä tulitikkuja olisi kuitenkin ollut vaikea soveltaa samaan tarkoitukseen, joten korvikkeeksi omaksuttiin muodoltaan ja materiaaliltaan alkuperäistä tulen edustajaa vastaava metalliesine.

Toisinaan epäluulo uutuuksia kohtaan on saanut uskomuksellisen perustelun, ja yleisluonteinen vanhassa pitäytyminen on rituaalistunut: ”Jos pellon muokkaa puupiikkisellä äkeellä, kasvaa siinä vilja hyvin. Tähtiin ei myöskään tule ruostetta eikä nokea. – Pellon ojat on mullittava puulapiolla. Muuten kasvullisuus katoaa.” (Karkku, Kiurala. Martti Mattila 7529, 7531. 1938. – Mv. Juho Laine, s. 1858.) – ”Kokonaan puusta tehdyt peltokalut ovat paraita. Jos puuauralla kyntää ja puuäkeellä hienontaa pellon kasvaa se paremmin kuin uudenaikaisilla välineillä muokatessa.” (Viljakkala. Martti Mattila 1422. 1933. – Fiija Koivula, 80 v.) Jos lähde kasvaa umpeen, sammalta ei saa poistaa rautalapiolla, vaan on käytettävä puulapiota, koska ”rautapitoisessa puhdistusvälineessä ajateltiin piilevän jonkin salaperäisen rienan ja ilkeyden, joka lähteet turmeli ja kuivutti ikiajoiksi.” (Keitele. Artturi Raatikainen s. 65, E 102: 6781. 1933.) Puusta tehtyjen peltokalujen kohdalla uskomukselliset perustelut ja käytännön kysymykset kulkivat käsi kädessä: puisia esineitä oli mahdollista korjata kotioloissa, kun taas rautaiset työvälineet pakottivat turvautumaan seppään (Pulma 2007: 48).

Usein kuitenkin teräseiden huomioon ottaminen taioissa näyttää liittyvän ajatukseen, että metalli vie voiman siitä, mitä sillä leikataan. Joskus voima katoaa jopa välillisesti: taiaassa tarvittavia välineitäkään ei saa valmistaa teräseellä. Koljonen kertoo, että kirkonväen vaikutusta tehostavaa ”mustaa väkeä” otetaan sysihaudasta ”leppäsellä sälöllä, jota ei saa ottaa veitsellä, vaan taittamalla”. Samassa taiaassa piestään vettä ”3:lla yksinään kasvaneella ja juurineen reväistyllä” – ei siis leikatulla – pihlajalla. (Viitasaari. O. H. Moisio 236. 1890. – Mikko Koljonen.) Pihtiputaalaisessa taiaassa taas naurissiemenet on punnittava puntarilla, ”jota ei oltu tehty millään teräseellä, – oli vaan lepstä taitettu.” (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 378. 1893.)

Varomista esiintyy etenkin parantamis- ja päästämistaikojen ainesten hankinnassa. Keski-ikäistä magiaa tutkinut Richard Kieckhefer on kiinnittänyt huomiota laajalti tunnettuun normiin, jonka mukaan lääkeyrttejä ei saa katkoa puukolla. (Kieckhefer 1989: 67.) Koljonen mainitsee, että

pellonpäästötaiaassa tarvittavaa leppäsälöä ei saa ottaa teräaseella (Viitasaari. O. H. Moisio 309. 1890. – Mikko Koljonen). Hämärämpi teräsenormi tavataan taiaassa mielenvikaisen parantamiseksi: siihen tarvitaan saunapuuksi muun muassa ”9 semmoista makkarahalkoa, joiden kummassakin päässä on vesenterät” (Viitasaari. O. H. Moisio 233. 1890. – Mikko Koljonen). Toisin sanoen halkoja ei ole saanut sahata, vaan taikaan on käytettävä kirveellä katkottua puuta. Samassa taiaassa käytetään muitakin teräseen koskemattomia puunkappaleita: ukkosen särkemää puuta ja tervaskannosta käsin taitettuja sälöjä. Parannustaikaa uhkaavien uutuuksien välttämisenä voi pitää myös sitä, että kaatuvatautista tai mielenvikaista on pestävä ”ilman saippuata” (Viitasaari. O. H. Moisio 261. 1890. – Mikko Koljonen).

Teräsenormeista on Koljosella myös kiinnostava poikkeus: tartunnaisen parantamisessa lääkeveteen vuoltavaa leppää ”ei oteta juurineen, eikä taittamalla vaan teräaseella” (Viitasaari. O. H. Moisio 329. 1890. – Mikko Koljonen). Teräaseella katkaisemista ei ole syytä välttää, kun puuta joka tapauksessa vuollaan. Luontevalta tuntuukin, että teräseen käyttö ei tässä tapauksessa ole kiellettyä, joskin sanamuodosta päätellen Koljonen on ymmärtänyt asian niin, että se olisi pakollista.

Teräseiden välttäminen ulottuu Koljosella myös muutamiin ateriointinormeihin: ”Langalla saatua jänistä ei saa syödä veitsellä tai muulla rautakalulla, muuten jänisonni kunehtuu auttamattomasti.” (Viitasaari. O. H. Moisio 16. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Myöskään ”permestä saatuja lintuja [ei] saa syödä veitsellä.” (Viitasaari. O. H. Moisio 35. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Pihtiputaalaisissa tiedoissa täsmennetään, että lintupaisti on syötävä ”tikusta tehdyllä puukolla”, ja hankasalmelainen Anni Kannisto kertoi, että kalakeittoa ei saa syödä lusikalla, vaan ”hyppysillä” (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 467. 1893. – Samoin: Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 558. 1893. – Hankasalmi. J. G. Oksanen 64. 1892. – Anni Kannisto, 40 v.) On kiinnostavaa, että teräsekielto koskee nimenomaan vanhaan tapaan ansalla pyydettyjä eläimiä, ei ammuttua riistaa tai kotieläimiä. Mahdollista vanhakantaisuutta on myös suolan välttäminen lintumiehen rituaalisessa ateriasa, joskin kieltoon lienee kietoutunut myös ajatus suolan karkottavasta ja puhdistavasta voimasta: ”Paitsi näitä temppuja on kuitenkin ’lintumiehen’ Perttulien päivä-aamuna mentävä aikaisin ilman einettä syömättä yksin metsään ja ammuttava pyy tai muu lintu ja keitettävä se siellä. Keittoon ei saa suolaa panna.” (Viitasaari. O. H. Moisio 4. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Vielä yhdenlainen pyyntitaikeihin liittyvä vanha piirre näkyy taiaassa, jolla estetään lintua nyhtämästä pyyntipermeä pirti maasta: permeä ammutaan lepästä tehdyllä pienoisjouksella – ei leppäisellä pyssyllä. (Viitasaari. O. H. Moisio 28. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.)

Usein on vaikea sanoa, milloin on kyse yleisluonteisesta konservatiivisesta ajattelusta, milloin taas vanhan toimintatavan paremmuudessa on maaginen vivahde. Esimerkkejä epäselvistä ja kerrojien kannalta epäolennaisistakin rajatapauksista on runsaasti ja monilta elämänaloilta: ”Pellavalanka on parempi ’kalastamaan’ kuin pumpulilanka. Itsekehrätty vielä parempi kuin tehtaalainen.” (Viljakkala. Martti Mattila 1029. 1933. – Kustaa Lehtiniemi Särän kylästä, 61 v.) – ”Kun käytetään vanhoja tervahaudan paikkoja yhä uudelleen, saadaan terva parempaa kuin uusia hautoja käyttämällä.” (Ikaalinen, Juhtimäki. Martti Mattila 7082. 1938. – Pienvilj. J. Niemi, s. 1858.) Artturi Raatikainen mainitsee esimerkkinä vanhassa pitäytymisestä sen, että tiiliin uunin aineksina suh-tauduttiin epäluuloisesti; mieluummin käytettiin vanhaan tapaan laastitta kivistä koottuja uuneja. ”Jos isännältä kysyy, miksi hän elää savupirtissä vaikka puita ja tiiliä olisi saatavilla, hän vastaa: ’Tällaisissa sitä ennenkin elettiin ja toimeen tultiin ja niin kauvan kuin minun ääneni kuuluu ei toisin tehdä. Poikani sitten tehkööt kuin haluavat mutta minä en lähde herrain hempeyksiä nauttimaan.’” (Keitele. Artturi Raatikainen 6846: 33. 1933.)

### III MIKKO KOLJOSEN MAAILMA

Mikko mielevä mies  
Sill' on viljon viisautta  
Jyvän varon jaloutta  
Viettelöö se viisaampansa.

(Runo ketusta. – Viitasaari. Alexander Luther, teksti arkist numeroiden 77 ja 78 välissä. 1897.)

SUOMESSA KANSATIETEEN JA folkloristiikan rajaa on määritetty jo pitkään. Jotkin kulttuurin alueet, esimerkiksi juhlaperinne ja tapakulttuuri, kuuluvat kummankin tieteenalan kiinnostuksen piiriin. Kuitenkin jotkin rajaseudut ovat jääneet niukasti tutkituksi ei-kenenkään-maaksi.

Erään tällaisen maaston muodostavat luontoa koskevat uskomukset, jotka eivät ole tuttuja nykyihmiselle eivätkä liioin olleet riittävän merkittäviä kiinnostaakseen kansanuskon tutkijoita. Koljosen maailmassa kivet kasvavat hitaasti suuremmiksi, puilla ja muurahaispesillä on sukupuoli, karhu matkii lintuja ja vesi muuttuu elohopeaksi, kun sitä keittää kyllin kauan. (Sukupuoli: Viitasaari. O. H. Moisio 9, 329. 1890. – Mikko Koljonen. – Karhu: Viitasaari. O. H. Moisio 9. E 17. 1890. – Mikko Koljonen. – Kivet: Mouhijärvi. Eero Järventausta 319. 1937. – Lohja. KRK. Wuorio, Hilda. III. 1935. Elohopea: Kangasniemi. Oskari Kuitunen b) 1482. 1929.) Tällaiset nyttemmin hävinneet mielikuvat ovat tärkeä silta varsinaisesta uskomusperinteestä niiden taustalla vallinneeseen laajempaan maailmankäsitykseen. Vielä vaikeampaa on saada kuva siitä, mitä sellaisia käsityksiä Koljosella ei ollut, joita itse pidän ilmeisinä.

Tutkitumpaa, mutta silti varsin hajanaisesti kartoitettua perinnettä ovat käsitykset historiasta ja maantiedosta. Miten Suomi oli Koljosen käsityksen mukaan aikoinaan asutettu? Mitkä hänelle olivat tärkeimpiä käännteitä Viitasaaren historiassa? Mitä hän piti oman elinaikansa merkittävimpinä muutoksina? Mitkä seudut oman pitäjän ympärillä kiinnostivat Koljosta, ja minkälaisina hänelle näyttäytyivät esimerkiksi Kokkola, Turku, Pietari ja Amerikka? Samaten kuin Koljosen luontokäsitykset, myös hänen mielikuvansa ihmisten asuttamasta maailmasta olisi pyrittävä tavoittamaan, jotta uskomukset tulisivat ymmärrettäviksi.

Tarkkaankin tutkittujen ja kansankulttuurin yleiskatsauksissa esiteltyjen elämänalueiden kohdalla on vaikea tavoittaa erästä tärkeää aspektia: miten niihin suhtauduttiin? Mitä mieltä Koljonen oli kirkossa käymisestä? Arvostiko hän kovaa työntekoa? Pitikö hän koirista? Moni kysymys olisi yksinäänkin väitöskirjan arvoinen aihe, johon paneutuminen edellyttäisi melkoiseen lähdeaineistoon tutustumista ja jonka hedelmällinen tutkiminen edellyttäisi paitsi sinnikkyyttä, myös arvaamattomia onnenpotkuja.

*Taikurin arkea* -luvussa keskityn tavalliseen elämään, joka vuosi toistuviin tapahtumiin ja jatkuvasti läsnä oleviin ilmiöihin ja elämänalueisiin. Luvussa *Suovanlabti ja suuri maailma* paneudun puolestaan siihen, mikä ei ollut Koljoselle arkea ja nykypäivää: seudun historiaan, poikkeuksellisiin tapahtumiin, kaukaisiin paikkoihin ja harvoin nähtyihin muukalaisiin. Lopuksi keskityn kirkon, kristinuskon ja taikuuden välisiin suhteisiin.

## 4. Taikurin arkea

### ”Vanha tunnettu taikuri, Kesti Mikko Koljonen”

Juho Tanholin kutsuu Mikko Koljosta *kestiksi* (Viitasaari. Juho Tanholin b) 400–404. 1892–1893). Historiantutkijat ovat käyttäneet tavallisemmin sanaa *loinen* tarkoittamaan samaa asiaa: tilatonta, joka ei omistanut sen paremmin maata kuin asuntoakaan, vaan eli toisten talossa maksaen vuokransa työllä. Vesannolla perinnettä kerännyt Elsa Korhonen kuvasi loisten elämää Vesannolla: ”1800-luvulla ja jälkeenkäin päin saattoi talon tyhjäksi jääneessä tuvassa olla kolmekin eri perhettä asumassa kimpsuneen, kampsuneen. Saattoipa olla lehmäkin talossa hyyriläisenä. Näitä asukkaita sanoivat loisiksi. He saivat lämmittää tupaa vuoronperään ja talon maalta ottaa polttopuut. – – Lehmän ruuat ne keräsi pellon pientareilta ja lehdeksiä riipimällä.” (Vesanto. Elsa Korhonen, TK 37:28. 1961.) Panu Pulma on tähdentänyt, että nimityksistä ei voi kovinkaan tarkasti päätellä tilattoman varallisuutta; jotkut loiset asuivat pihapiirissä oman katon alla ja elättivät itsensä varsin hyvin osallistumalla sesonkitöihin, toiset taas olivat täysin yhteisön armopaloista eläviä vaivaisia (Pulma 2007: 70).

Koljosen isä Juhani (Johan, s. 1773) oli muuttanut Kivijärveltä ja avioitunut Kempaalan talon tyttären, Susanna Mikontytär Tiaisen kanssa pyhäinmiestenpäivänä vuonna 1799 (VMA. Kivijärven kirkonarkistot. Syntyneet 1737–1814. – Viitasaaren kirkonarkistot. Vihityt 1780–1810). Viitasaarelle muutettiin ympäryskunnista ja Pohjanlahden rannikkopitäjistä, ja päin vastoin. Yhden metsästystaian Moisio mainitsee saaneensa ”paikkakunnalla asuvalta Pohjanmaan mieheltä”, ja Koljonen kertoo tärkeäksi taikojensa lähteeksi niin ikään erään seudulla kulkeneen pohjalaisen (Viitasaari. O. H. Moisio 39. E 17. 1890. – Mikko Koljonen. – Viitasaari. O. H. Moisio 120. 1890. – Mikko Koljonen). Pitäjä pysyi muuttovoittoisena 1830-luvulle saakka; muuttajat olivat lähinnä palkollisia. Muuttoliike Viitasaaren seudulla oli vilkastunut 1700-luvun loppupuolella, kun sitä hillinneet rajoitukset oli poistettu vuonna 1766. (Markkanen 1983: 361–363.) Seutu tarjosi vielä mahdollisuuksia peltojen laajentamiseen, kaskeamiseen ja pyyntiin, eikä lähitöllä ollut suuria kaupunkeja, joihin väki olisi muuttanut. (Markkanen 1983: 356.) 1800-luvun mittaan kaskeamisen väheneminen kuitenkin rajoitti uusien peltojen raivaamista, ja tilattomien määrä kasvoi (Pulma 2007: 71).

Mikko syntyi Kempaalan talon Mäkelän torpassa vuonna 1812 (VMA. Viitasaaren kirkonarkistot. Syntyneet 1811–1841). 25-vuotiaana hän avioitui viisi vuotta nuoremman Loviisa Tarvaisen kanssa, joka oli kotoisin eräästä Silon talon torpasta Suovanlahden pohjukasta. Samana päivänä vihittiin myös Loviisan veli Johannes (VMA. Viitasaaren kirkonarkistot. Vihityt 1811–1841). Tarvaiset ovat yksi Viitasaaren vanhimmista suvuista: Huopanan kylästä mainitaan Olavi Tarvainen jo vuodelta 1554. (Markkanen 1983: 127, 155.) Silo oli vanha kappalaisen virkatalo, ja seudulla oli jo varhain torppia (NA. Hakusana *Silo*). Pariskunnalle syntyi kaksi poikaa ja kolme tytärtä; yksi tytäristä kuoli pian syntymän jälkeen, mutta hänet ennätettiin kastaa (VMA. Viitasaaren kirkonarkistot. Syntyneet 1811–1841, 1842–1858).

Etenkin yläluokan edustajat esittivät kestit toisinaan laiskoina siivelläeläjinä. Vuonna 1813 Laukaan kirkkoherra paheksui sitä, että piijat ja rengit ryhtyivät veltoiksi itsellisiksi. J. L. Runebergin kuvaili ilmiötä: ”Niin kuin pääskynen vaatii kestikin itsellensä ja omilleen asuinsijaa talonpojan katon alla ja saapi sen niin kuin pääskynen, ja elää niin kuin sekin siitä, mitä päivä tuo mukanaan.” (Runeberg 1960 (1832): 14; suomennos Kuusanmäki 1954: 35.)

Maaseudulla kesteihin suhtauduttiin sen sijaan suopeammin, koska ajoittain taloissa tarvittiin runsaasti lisätyövoimaa. Holhottiinhan kyläyhteisössä täysin työkyvyttömiäkin; tällaisia vaivaisia kutsuttiin Viitasaaren seuduilla istukkaiksi. (SMSK: hakusana *istukas*.) Eniten huolenpitoa vaativia istukkaita siirrettiin tasapuolisuuden vuoksi aika ajoin talosta toiseen. ”Erästä vaivaista olivat Vesannolla Pentinmäiltä Mattilaan kantaneet suuressa pehkuvakassa korennolla olkapäillään”,

kertoi Elsa Korhoselle eräs talollinen, jonka kotona oli eräänä jouluna ollut kolmekin istukasta. (Vesanto. Elsa Korhonen TK 37:49. 1961.) Pehkuvakassa pitäminen viitanee siihen, että kyseinen vaivainen laski alleen.

Työsesonkeja lukuun ottamatta kestillä ei kulunut paljonkaan aikaa oman talouden töihin, toisin kuin talollisella; kestillä ei yleensä ollut viljelyksiä, karjaa tai hevosia hoidettavanaan. Mielikuva pankolla makailevasta joutolaisesta on kuitenkin virheellinen. Sakari Heikkinen esittelee esimerkkinä itäsuomalaisen joutolaisen, jolla kului omiin taloustöihin vuodessa parikymmentä päivää, mutta erilaisiin ansiotöihin kodin ulkopuolella hän käytti 270 päivää (Heikkinen 1995: 157).

Vaikka kestin tai muuten tilattoman asema oli taloudellisesti täpärä, se oli myös ainoita mahdollisuuksia keskittyä muulle kuin maanviljelijän tai palkollisen uralle. Tietäjän, runoilijan ja parantajan toimet, joista saattoi saada rahapalkkion saman tien, olivat erityisesti kesteille tärkeitä henkilökohtaisen omaisuuden hankkimiseksi: kun talolliset saattoivat saada luottoa ja esimerkiksi sepälle maksettiin koko vuoden työt kerralla, tuomaanpäivänä, itsellisten oli maksettava sepän palkka ”alasinelle” eli heti kun työ oli valmis. (Mäntyharju. J. Karhu 3715. 1936.)

### *Tietäjänä Viitasaarella*

Moisio kutsui Koljosta ”tietäjäksi” ja Luther luonnehti Koljosta ”aikanaan hyvin arvossapidetyksi taikuriksi” (”en gammal (då c. 90-årig), förut mycket ansedd ’taikuri’ i Viitasaari.”) (Viitasaari. O. H. Moisio 40. E 17. 1890. – Mikko Koljonen. – Viitasaari. Alexander Luther. Saatekirje sidoksen alussa, ei arkistonumeroa. 1897.) Näistä nimityksistä voi tuskin päätellä paljonkaan, nimitykset eivät juuri täydennä kuvaa Koljosen toiminnan luonteesta. Jo Gananderilla tietäjä oli monenlaisia maagisia kykyjä omaavan osajan yleisnimitys, joka ei viitannut mihinkään tietynlaiseen tekniikkaan keskittymiseen (Ganander 1984: 90, 20). Taikurikin merkitsee kaikkialla Suomessa yksinkertaisesti taikojen tekijää, joskin sana vaikuttaa toisinaan hieman väheksyvältä ja tarkoittaa myös taikauskoista, ”taikoihin luottajaa ja niiden tekijää” (SMSA. Eno. 1910. Hakusana *taikuri*).

Entä viittaavatko luonnehdinnat siihen, että Koljonen olisi nähty tietyn toimen haltijana, tietäjien ammattikunnan edustajana? Oliko hän aikalaisilleen ensisijaisesti kesti vai taikuri?

Lutherin luonnehdinnasta huolimatta Koljonen ei näytä olleen Viitasaaren tietäjien joukossa mitenkään mainittava. Vastaani ei ole tullut yhtään hänen taitojaan kuvaavaa kertomusta. (Vuonna 1961 on pantu muistiin maininta Keiteleen ja Vesannon seuduilla entisaikaan asuneesta ”Koljolan ukoksi” kutsutusta parantajasta, mutta kyseessä tuskin on Mikko Koljonen (Vesanto, Vesämäki. Hilka Savinainen TK 93 38. 1961. – Helli Jäntti, s. 1908).) Lutherille aineistoa kerännyt Juho Tanholin näyttää toisinaan korostaneen tai liioitelleenkin taikaperinteen tuntijoiden mainetta: Mikko Hämäläinen on ”Viitasaaren tunnetuimmia Noita miehiä” (Viitasaari. Alexander Luther 18. 1897) ja Mikko Kinnunen on ”tunnettu poppaajan taidosta laajalti”. (Viitasaari. Juho Tanholin b4) 203. 1890.)

1800-luvun Viitasaarella laajakaan taikojen tuntemus ei taannut kuuluisuutta. Kivijärveläisestä, käärmeiden lumoajana tunnetusta Huttu-Sepästä kerrottiin: ”Niihin aikoihin, vuosien 1830–60 seuduilla, jolloin Huttu-Seppä oli taitavin ja pelätyin noita Kivijärvellä (hänet tunnettiin myös lähipitäjissä) vaikuttivat monet muut taikurit paikkakunnalla niin paljon, että voivat varjella ainakin oman talonsa noidan vihoilta.” (Kivijärvi. Elsa Kotilainen PK 15:2716. 1938.)

Viitasaaren lähipitäjissä asuneista Koljosen aikalaisista suosituiksi tarinoiden hahmoiksi ovat nousseet muiden muassa mainittu Huttu-Seppä, Kuuvalon Jussi Laukaasta, Kyyrän Jussi Saarijärveltä, Kiuruveden akka eli Anna-Maria Mård sekä Vesijärven ukko, vesantolainen Juho Hytönen. Itse asiassa niistä tietäjistä, joista kertovat tarinat ovat saaneet Jauhiainen–Simonsuuren uskomustarinatypologiassa oman tyyppinumeron (D 501– D 566), melkoinen osa (tarkkaan ottaen kahdeksan henkilöä kahdestakymmenestäkolmesta) on asunut sadan kilometrin säteellä Viitasaaresta.

Suorastaan Koljosen naapurina on asunut parantaja ja verenpysäyttävä Tahvo Björn. ”Tahvo Pyörni (Björn, s. viime vuosisadan puolivälissä ja kuoli 1920-luvulla) Viitasaaren Suovanlahdella on ollut tunnettu parantaja kaikkialla Keski-Suomessa”, kerrottiin Aini Huuskoselle Vesannolla (Vesanto. Aini Huuskonen TK 20:44. 1961). Pyörnin taidot korostuvat kertomuksissa, joissa hänen mainitaan parantaneen Viitasaaren eläinlääkärin hevosen ja lääkärin piian. (Viitasaari. Juho Kähkönen TK 52:8. 1961.) Vesantolainen Pekka Jauhiainen kuvasi Pyörniä: ”Viitasaaren Suovanlahdella oli Tahvo Pyörni (Björn) laajemmaltikin tunnettu kansanparantaja. Hän osasi seisottaa veren ja yleensä paransi kaikenlaisia sairauksia. Erikoisesti verenmyrkytys oli Tahvo Pyörnin alaa. Itse hän keitteli yleensä lääkkeitä, mutta oli hänellä apteekistakin otettuja. – Kenellekään ei Pyörni suostunut sanomaan parannuskeinojaan.” (Vesanto. Aini Huuskonen TK 20:3. 1961. – Pekka Jauhiainen, s. 1888.)

Suovanlahden kylä mainitaan myös kuuluisan Kyyrän Jussin (Juho Kyyrä, 1864–1907, tarinatyypin D 536) viimeisenä asuinpaikkana. ”Tietäjä Kyyrä Saarijärveltä oli kerran asunut pari viikkoa Viitasaaren Suovanlahdella, mutta oli riitaantunut talon väen kanssa ja kostoksi laittanut kaa-tuvataudin talon poikaan. Talon isäntä oli vienyt pojan Pohjolassa kuulun tietäjän Hätämaan luo. Hän oli ottanut pojan päästä pari hiusta, hypännyt niiden päälle ja sanonut, että Kyyrä ei astu enää monta askelta. Samana päivänä oli Kyyrä kuollut Viitasaarella, kävellessään maantietä. Hän kuoli 1924. [Itse asiassa 1907.]” (Viitasaari. KT 61. Simo-Heikki Halmesmäki KT 61:25. 1938. – Aapeli Paananen, s. 1864.)

Koljos-perinne painottuu siis aivan päinvastoin kuin monella samaan aikaan seudulla eläneellä tietäjällä. Voi tietenkin olla sattumaa, että Koljosesta kertovia tarinoita ei ole sattunut kerääjien korviin. Tarinattomuus ei silti ole ainakaan ristiriidassa sen mahdollisuuden kanssa, että Koljosen laajaa osaamista ei pidetty mitenkään poikkeuksellisenä. Tilanne on voinut olla sama kuin M. Tiitisen kuvaaman Hytösen Jussin kohdalla: ”[Jussi] Hytösen [s. n. 1840] toiminta on rajoittunut pää-asiansa lähitienoosensa, kotipitäjänsensä; vain muutama tapaus mainitaan hänen käynnistään pitäjäänsä rajan ulkopuolella. Näyttää, kuin Hytönen ei olisi saanut ’nimeä’, kuuluisuutta, uurastuksestaan huolimatta. Hän lienee ollut huono itsensäkehuja, huono valehtelija, ja ’kukapa se koiran hännän nostaa jos ei koira itse.” (Vesanto. M. Tiitinen 3411. 1937.) Miina Moisio Viitasaaren Ilmolahdelta kuvasi, kuinka hänen kylältään lähdettiin etsimään apua pielaveteläisen Leväniemen tietäjän luota – ensin oli käyty ”kotipuolella käynyt erään punapartaisen tusinatietäjän luona”. (Viitasaari. Otto Harju 1895. 1938. – Miina Moisio, s. 1874 Ilmolahdella.)

Kenties ei ole erityisen mielekästä pohtia, miksi yksi henkilö päätyy tarinoiden hahmoksi, johon liitetään yhä merkillisempiä tapahtumia, kun taas toinen jää kokonaan ilman jälkimainetta. Vaikka henkilöllä lieneekin oltava jotain kiintoisia piirteitä tullakseen muistetuksi kertomusperinteessä, jälkimaineen syntyminen vaikuttaa aina olevan jossain määrin sattumanvaraista.

Koljosellakin oli omat oppimestarinsa. Metsästystaiat Koljonen kertoi saaneensa enimmäkseen ”eräältä hyvin vanhalta ja aikanaan mainiolta [kuuluisalta] Pielavedeltä kotoisin olleelta metsämieheltä”. (Viitasaari. O. H. Moisio 42. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Tätä ”Hyödyn keisaria” (”Hyövyn mainio metän keisari... Hyövyn keisari...”) on jututtanut J. Tanholin, joka kirjoitti häneltä ”Karhun noston sanat” (Viitasaari. Juho Tanholin b) 587. 1893.) sekä runon huonoon liittoon joutuneesta naisesta otsikolla ”Loitsuko lie vai mikä” (Viitasaari. Juho Tanholin b) 591. 1893.) Muista taioista puheen ollen Koljonen puolestaan arvioi saaneensa ”paraimmat tietonsa – eräältä Pohjanmaalta paikkakunnalla hänen nuoruutensa aikaan kulkeneelta tietäjältä Leimo laiselta, joka oli sanonut kolmesti Lapissa käyneensä” (Viitasaari. O. H. Moisio 120. 1890. – Mikko Koljonen).

Näihin arvokkaisiin tietoihin Koljonen luki muun muassa keinot, joiden avulla voidaan kaivaa aarre esiin tai hankkia pirun hattu, joka tekee näkymättömäksi. Nämä ”paraimmat” taiat ovat luonteeltaan fantastisia ja jokseenkin mahdottomia toteuttaa – esimerkiksi pirun hatun saadak-

seen on ensin löydettävä piru (Viitasaari. O. H. Moisio 120. 1890. – Mikko Koljonen). Toisin sanoen ne ovat kutakuinkin merkityksettömiä arkielämän kannalta. Luvattessaan suuria rikkauksia ja ihmeellisiä kykyjä ne ovat kuitenkin kiehtoneet mieltä, ja ne on saatettu painaa mieleen siltä varalta, että tilaisuus niiden tekemiseen ihmeen kautta tulisi.

Koljonen käsittelee myös kertomassaan sadussa ideaa ihmeellisen tiedon lähteestä, Turun ”Var-tiavuoresta”, jonne kuka tahansa saattaa saada kutsun.

Sitten kun sinne kerran sissään peäsöo, niin kyllä siellä sitten on. Vanha harmaa peä herra istuu pöyvän peässä ja kysyt häneltä vaikka mitä ikänäns niin kyllä se ukko tietää ja sanoo kans. Siellähän ne käyvät kaikki jotka haluavat hyvveä mehtä onnea ja muuta kala onnea, siellä papit ja muut, jotka saaha oikein hyvän muistin, että sitten osaavat oikein pasmentaa [?]. Ja kuhtuuppa ne välistä ne vuorpeikot sinne siitä sen portin ohi kulukovia immeisijäi sissään, kun ei niitä muuten tule. (Viitasaari. O. H. Moisio a) 3. 1890. – Mikko Koljonen.)

Koljonen mainitsi myös saaneensa ”paljon vähempiarvoisia” taikoja isältään ja isänisältään sekä muilta kyläläisiltä. ”Vähempiarvoinen” näyttää merkitsevän usein lyhyttä, toisinaan tavanluonteista, vähemmän dramaattista taikaa, jolla kuitenkin voi olla tärkeä merkitys kriisitilanteissa tai elinkeinovuoden kierrossa. Toisaalta ”vähempiarvoinen” taika voi olla myös pitkä ja mutkikas, kuten vuosittain tehtävä ”suuri maanpitävän asetus” (Viitasaari. O. H. Moisio 8. 1890. – Mikko Koljonen).

### *Huoneentaulun aika*

1600-luvulta 1800-luvun lopulle ulottuvaa ajanjaksoa voi kutsua huoneentaulun ajaksi. Nimitys viittaa Lutherin Vähän Katekismuksen lopussa oleviin ”huoneentauluihin”, raamatunlausevalikoimiin, jotka teroittivat mieliin kristillisen elämän pääasioita niin isännälle kuin palvelijallekin. Huoneentaulun aika oli luterilaisen kristillisyyden huippukautta; sitä ennen kirkko ei vielä pyrkinyt säätelemään kovin tiukasti seurakuntalaisten uskoa ja käyttäytymistä, ja huoneentaulun ajan lopulla modernisoituminen alkoi syödä kristinuskon merkitystä. (Toivo 2006: 190.)

Viitasaaren pitäjä kuului vuoteen 1635 saakka Rautalammin pitäjään (Jokipii 1999: 586). Vanha kirkkotie kulki maitse Suovanlahdelta Vesantojärven päähän, josta soudettiin kirkkoveneillä kirkolle. Soiden kohdille oli rakennettu kapulasiltoja matkanteon helpottamiseksi (Vesanto. Oiva Laulainen KT 253:2. 1945. – Otto Laulainen, s. 1893.) Entisajan matkateon vaivalloisuus muistettiin pitkään kaskuissa, joissa kirkonkylän ja sydänmaiden välimatka venyi huikeaksi. ”Jostakin Viitasaaren perukoilta hiihti poika kasteelle Rautalammille. Hänen tultuaan takaisin kyselivät vanhemmat ja kyläläiset, että mistä siellä puhuttiin. ’Kiesuksestahan nuo puhuivat,’ vastasi poika. ’Vieläkö ne siitä puhuvat,’ ihmettelivät muut.” (Vesanto. Aini Huuskonen TK 20:33. 1961. – Vilho Huuskonen, s. 1911.)

Myöhemminkään, kun kirkkomatka oli jo lyhyempi, kirkossa käynti ei ollut suinkaan joka-viikkoista. Jumalanpalveluksen aikaan isäntä saattoi lukea saarnan postillasta ja talonväki veisasi virsiä. Pyhänä kyllä vältettiin pienimpiäkin arkiaskareita; Koljosen mukaan ”[p]yhänä ei pidä leikata kynsiään, sillä jos niin tehdään, ne kerrostelevat ja tulee niihin lihatikkuja.” (Viitasaari. O. H. Moisio 328. 1890. – Mikko Koljonen.) Huvittelu ei kuitenkaan ollut paheksuttavaa, vaan itse asiassa juuri sunnuntai oli kyläilyn, leikin, tanssin ja juopottelun päivä (Vilkuna 1995: 309). Elsa Korhonen kuvailee pyhäpäivän viettoa: ”Päivällisen jälkeen läksi isännät ja emännät kyläilemään, poikaset kerääntyivät talvella mäkeä laskemaan ja kesällä karttupiilosille sellaiseen taloon jossa oli useita vanhoja rakennuksia, siellä oli hyviä piiloja. Isännät ja emännät tuli hämärässä kotiin sitten pääsi tyttäret ja naispalvelijat lietsuun.” (Vesanto. Elsa Korhonen 37:35. 1961.)



Karstulalaisessa muistelussa kuvataan kirkkomatkaa lähinnä näyttäytymis- ja huvittelu-tapahtumana:

Isot setäni kertoi näistä kirkkomatkosta seuraavaa: Kesäsin pantiin päälle kotikutokset nelvartiset valkoset liinahousut, nelvartinen paita kiini suurella hopeasolella leuvan alta, li-pulla varattu nyörlakki päähän. Kesäkangasvaatteet käsvarrelle, lyhytvartiset kotitekoiset ykspohjaset pieksut käteen, avojalan pitkin järven rantoin johtavi metsäpolkuja, järvien rannoissa oli omat venekoat, ja omat veneet 2–3 airoparilla. – – Kirkolle tultua ennen pukeutumista oli väkikartun veto ja sylpainen heitto voimamiesten välillä ensin, joista Takkalan Jussi Karstulasta, Läntän Mikko Kinnulasta ja Leppänen Kivijärveltä olivat ris-kimmät. Tässä voimmain koitoksessa ketolla kävi liinavaatteet vihreään nurmeen, välistä muuhunkin likaan. (Karstula. O. Takkala 170. 1937.)

Nykyihmisen voi olla vaikea irrottautua käsityksestä, että kirkossa käyminen olisi ennen kaikkea uskonnollinen tapahtuma. 1800-lukua koskevissa kuvauksissa kirkkomatka näyttäytyy lähinnä huvimatkana, ei sen paremmin rasittavana velvollisuutena kuin henkilökohtaisena hartaudenthar-joituksenakaan. Kirkolla käyntiin kuuluivat korea pukeutuminen, seurusteleminen, leikkiminen ja kisailu sekä viinan juominen (Vilkuna 1995: 221).

### *Vanha usko*

Kirkon lisäksi Koljonen tunsikin myös ei-kirkollisia kulttipaikkoja. Kodin piirissä merkityksellisiä olivat tulisijat, joista otettiin tuhkaa monenlaisia taikoja varten. Tulisijoihin myös uhrattiin: Kol-jonen kuvaa, kuinka köyriin aattoiltana maltaista tehtyä imellosta vietiin tulisijoihin. Imellosta vie-tiin myös metsään ”joihinkin pyhiin paikkoihin – – ison kiven leuvan alle asetetaan tervaskan-noista tehtyihin puukaukaloihin metsän väelle syötäväksi, kolme leppäistä lusikkata kaukalon reunalle.” (Viitasaari. O. H. Moisio 14 a. 1890. – Mikko Koljonen.)

Koljosen kuvauksesta ei käy ilmi, onko kyseessä aivan tietty kivi, vai kelpaako mikä kivi hyvänsä. Vesannolla ei enää 1930-luvulla tunnettu erityisiä uhrikiviä ainakaan laajemmalti: ”Kivillä uhraaminen on täällä tunnettu kaukaisina aikoina, ehkä jo lappalaisten täällä asuessa. Koskapa hyvin vanhat henkilöt joskus puhuessaan mainitsevat siitä. Mutta ikävä kyllä, ei kansan tiedossa nykyään ole yhtään ’varmaa’ uhrikiveä.” (Vesanto. Mikko Laulainen 2900. 1939.) Se, ettei ruokaa viedä metsään sellaisenaan, vaan uhriin kuuluvat erityiset kaukalot ja lusikat, kertoo joka tapauk-sessa uhraamisen järjestelmällisyydestä ja vakiintuneisuudesta.

Koljonen ei mainitse erityisiä ei-kirkollisia kulttirakennuksia. Keitelejärven toisella puolella, Niinilahden kylän liepeillä oli kuitenkin kaksikin uhriaittaa, joista on säilynyt muistitietoja.

Niinilahden kylässä Kontion ja Harjun talon välillä oli ennen aikaan huone, johon vietiin uhriksi esikoisia kaikesta maan ja karjan tuotteista. Samoin oli toinen Aroniemessä. (Vii-tasaari. K. Jalkanen 457. 1890. – Hanell, 70-vuotias.)

Keväällä kun ruvettiin kaloja, niin ensimmäisistä kaloista vietiin uhri-aittaan osa. Niinilahes-sa oli kaksi semmosta aittaa. Samoin viljoja ja kaikista tuloksista ensimmäiset. Ne oli yhteiset kyläkunnalla, niihin oli yhteinen avain. Piti useampi mies männä, ei sinne uskaltanna yksi männä. Ja pienistä kapineista mitä tehtiin, niistä kanssa vietiin, niinkun lusikoita – – ja olivat laittaneet ruokoa niille näkymättömille, oli ruoka-astiat siellä. (Viitasaari. Kaarle Krohn 16964. 1885.)

Viitasaarelaiset tiedot ovat poikkeuksellisia. Arkistoihin on päätyneet vain muutamat muu tieto suomalaisista uhriaitoista. Christfrid Ganander mainitsee *Mythologia Fennicassa*an epämääräisen tiedon muhoslaisen talon pihalla olleesta ”ristiaitasta”, mutta jo Julius Krohn epäili aitan nimityksen ja asukkaiden venäläisen alkuperän perusteella, että aittakultti saattoi liittyä kristilliseenkin kulttuuriin (Ganander 1984: 96; Krohn 1894: 57). Antti Lizelius mainitsi 1700-luvun lopulla ylimalkaisesti, että haltioille pyhitettiin erityisiä huoneita sekä kotona että kyläkunnittain (Krohn 1894: 58). Suomenniemeltä on tarkempia tietoja Karhun talon pienestä aitasta, jonka keskellä seisoneeseen onttoon honkaan vietiin esikoisuhreja sadosta ja riistasta (Suomenniemi. A. Lampinen 25. 1883). Längelmäkeläisen tiedon mukaan ”Eräs emäntä kantoi viiliä, leipää ja lihaa eräeseen rakennukseen, huoneeseen, jossa ei kukaan asunut.” (Längelmäki. U. Holmberg b) 799. 1909.) Krohnin muistiinpano jää kuitenkin ainoaksi konkreettiseksi maininnaksi suomalaisesta, kyläkunnan yhteisestä uhriaitasta.

Seudulla oli myös uhripuita, joille osoitettiin huomiota ainakin koko 1800-luvun ajan. Jotkin puut olivat vain muistitiedon mukaan olleet aikoinaan tärkeitä, toisten luokse edelleen kokoonnuttiin tuomaan antimia juhlaruoista. Välimaastossa olivat puut, joita muistettiin satunnaisesti esimerkiksi ohi kuljettaessa. Joitakin puita palvoivat enää yksittäiset ihmiset.

Kuhalan kylällä Viitasaarella on vieläkin vanha aarniopetäjä, jonka juurelle oli viety kaikista juhlaruuista, erittäinkin köyrinä. (Pihtipudas. Jaakko Gummerus & Gabriel Ranni 898. 1890.)

Pielavedellä syntynyt verkonkutoja Mari Jäntti kertoi, että Viitasaaren ja Vesannon rajalla oli ollut puu, ”johon on rahaa ruumissaattueesta heitetty”. (Vesanto, Niinivedenpää. Arvo Pekonen 320. 1938. – Mari Jäntti.)

Sitten tässä Kolimassa on Rahoja nimi saari, ja sen pohj. päässä Valkaman talon kohdalla saarella, hiekalla oli Koukohonka, jossa olikin 1900 aikoihin petäjän ”kousassa” palanutta hiiltymää, kun kuulutaan siinä uhri paestin paistetun. (Viitasaari. Kusti Heimonen TK 15:28. 1961.)

Kolkussa, Viitasaaren ja Pielaveden rajalla Viitasaaren pitäjää oli vielä vaimo, joka palveli pyhiä puita. Kolkujärven rannalla oli petäjä ja haapa, jonne Peltoniemen emäntä vei uhria. Kun keitettiin tuvassa keittoa niin vietiin siitä vadillinen ja samoin kun lehmä poiki, tai kun uutiselo saatiin niin vietiin aina esikoiseksi juustoa ja puuroa. (Viitasaari. K. Jalkanen 450. 1890. – Lammasahon muori, 80 v.)

Merkityksellisistä puista voi mainita vielä karsikot. ”Ennen oli tapana, että kun ruumis vietiin kirkolle, niin tehtiin tien viereen puuhun risti ja vuosiluku. Joskus piirrettiin risti ja vuosiluku jo kotona laudankappaleeseen, joka sitten naulattiin puun kylkeen. Jos oksia oli tiellä, hakattiin ne pois, ei muuten. Tällaisia muistopuita oli useissa paikoin Niinilahdella, Ilmolahdella ja Emostaipaleella, ehkä muuallakin. Nykyisin ne ovat jo kaadetut tukkipuiksi kaikki.” (Viitasaari. Otto Harju 2103. 1938. – Ville Kauppinen, s. 1864.) Otto Harjun kuvaus viittaa samaan kuin muutkin uhripuita ja -paikkoja koskevat perinnetekstit: ei-kirkolliset kulttipaikat olivat jo katoamassa muistitiedon ulottumattomiin.

## *Pyyntiä ja peltotöitä*

Metsästys, erityisesti turkiseläinten pyynti oli Viitasaarella tärkeä elinkeino 1800-luvun puoliväliin saakka. Ajan mittaan turkiseläinten kannat alkoivat huveta: vuosisadan alkuvuosina kettuja saatiin vuodessa 70–80, mutta puolivälin paikkeilla saalis jäi noin viiteentoista (Markkanen 1983: 446). Kasvava väestö ja sääntelemätön pyynti koituivat monien saaliseläinten kohtaloksi: Koljosen elin-aikana esimerkiksi majava, metsäpeura ja sisävesien monni pyydettiin Suomesta sukupuuttoon. (Valste 2007: 14; Valste 2006: 55.) Moisio toteaa, että myöskään hirvien ”pyynnistä ei ole enää juuri tietoja paikkakunnalta saatavissa, koska niiden pyynti on niin vanha asia ettei sitä enää muisteta.” (Viitasaari. O. H. Moisio 17. E 17. 1890. – Muhonen.) Sukupuuton partaalle metsästetyt hirvikannat alkoivat toipua vasta 1900-luvulla (Valste 2005: 183), ja harvinaiseen hirvenlihaan oli alettu liittää taianomaisia piirteitä: ”Ei tartu maan pitävä, kun syö hirven lihoa.” (Kivijärvi. Kaarle Krohn 4082. 1884. – Janne Puranen, 28 v.)

Turkiseläinten käytyä harvinaisiksi tärkeämmäksi myyntiartikkeliksi nousivat riistalinnut, joita vietiin etenkin Pietariin (Engman 2004: 70). Viitasaarellakin tunnettiin lukuisia taikoja, joissa kostetaan toisen pyydyksistä lintuja varastaneelle. Moisio kuitenkin huomauttaa: ”Varkaan varalle ei ennakolta näitä pyydyksiä tehdessä mitään erityisiä temppuja tehdä, vaan jos huomataan jonkun varastaneen niistä linnun, niin saadaan häntä seuraavilla keinoilla | [rivin yläpuolella:] tempuilla | rangaistuksi.” (Viitasaari. O. H. Moisio 31. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljonen ei kuitenkaan kertonut taikoja lintuvarkaaalle kostamiseksi.

Kettuja pyydettiin edelleen 1800-luvun jälkipuoliskollakin. Koljosen mukaan pyynti tapahtui tavallisimmin raudoilla, ”paraasta päästä talvella”. Kuitenkin myös syksyllä ennen lumen tuloa rautoja kätkettiin esimerkiksi hiekkarannalle, jossa kettu totutettiin käymään viemällä sinne haaskoja (Viitasaari. O. H. Moisio 12. E 17. 1890. – Mikko Koljonen). Muita menetelmiä ketunpyynnissä olivat myrkyn syöttäminen sekä kuoppamaisen rita-ansan ja kypälälaudan käyttäminen. Moisio kertoo myös pienimuotoisesta turkistarhauksesta: ketunpoikia kesytettiin ”tietysti taikatempujen (joista en ole saanut tietoa) avulla”, ja poikasten vartuttua ne nahkottiin ja nahkat myytiin. (Viitasaari. O. H. Moisio 13. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Mitä harvinaisemmiksi arvoeläimet kävivät, sitä tarpeellisemmaksi pyyntiä avittava taikuu tuli.

Muita turkiseläimiä – oravia, näätiä ja saukkoja – pyydettiin koiran avulla, saukkoja myös raudoilla ja lintuansan tapaisilla loukuilla. (Viitasaari. O. H. Moisio 13. E 17. 1890. – Mustikka. – Viitasaari. O. H. Moisio 17. E 17. 1890. – Muhonen.) ”Orava tulee, kuten muutkin metsälliset karvaansa sitä myöten kuin metsä puhdistuu s. o. lehdet puista putoavat, josta seikasta siis oravankin ampuma-aika riippuu.” (Viitasaari. O. H. Moisio 17. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Ansapyynnin taikuu keskittyy luonnollisesti ansojen pilaamiseen ja pilasta päästämiseen, koiran kanssa metsällä liikuttaessa koiraan ja aseeseen. Kummassakin tapauksessa metsästäjän oikeanlainen puhtaus on tärkeä tekijä.

Metsästyskertomuksen mukaan seudulla metsästettiin metsoja, teeriä, pyitä, peltopyitä, kuikkia ja muita vesilintuja. Ruoaksi pyydettiin jopa pikkulintuja, kuten tiaisia. Niin ikään omaan ruokapöytään metsästettiin jäniksiä, tavallisimmin langoilla. ”Erittäin sopiva langoilla pyyntiaika on syksyllä ennen Joulua, jos nimittäin lunta on tarpeeksi.” (Viitasaari. O. H. Moisio 14. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Mäyriä pyydettiin raudoilla, joissa oli syöttinä hiiri. (Viitasaari. O. H. Moisio 17. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Peuranpyyntiin ryhdyttiin harvoin, koska eläinten jahtaaminen ja väsyttäminen vaativat pidempiaikaista irtautumista talon muista töistä: ”Peuroja ajetaan, kun tappaa aiotaan suksessa ja kun ne ovat uupuneet ja nälkiintyneet ammutaan ne, jollei sitä ennen ole päästy niiden huomaamatta niitä ampumaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 17. 1890. Muhonen.)

Viitasaarella taloudellisesti merkittävin kala oli muikku, joka lahnan ohella oli myös tärkeä osa arkiruokaa (Vesanto. Elsa Korhonen, s. 1887. TK 37:39). Kalaa vietiin Kuopion suunnalle ja

Hämeeseen. Pohjanmaan rannikolle, joka oli muuten tärkeä kauppareittien määränpää, kalaa ei luonnollisestikaan kannattanut viedä. Muikkua pyydettiin lähinnä kesällä ja syksyllä, kuten muitakin avovesien kaloja: siikaa, kuhaa ja madetta. Kevätkuduilla pyydettiin rantakalaa: haukia, särkiä, lahnoja ja ahvenia. (Markkanen 1983: 448–454.) Vuosittaiset vaihtelut olivat tuntuvia: joihinkin vuosina muikkua ei ollut lainkaan, toisina runsaasti (Markkanen 1983: 453; Jokipii 1999: 373). Taloudellisesti merkittävimpinä kalastusmuotoina juuri nuotta- ja verkkokalastus ovatkin vetäneet puoleensa taikoja, kun taas esimerkiksi onkimiseen liittyvä taikaperinne oli vähäisempää. (Virtanen 1976: 252; Löfgren 1981: 65.)

Koljosen vanhoilla päivillä, 1870-luvulta alkaen, karjatalous Suomessa alkoi tehostua ja suuntautua nimenomaan maidontuotantoon. Oikeanlaisella rehulla ja karjan olojen kohentamisella oli suuri vaikutus lehmien lypsävyyteen, ja karjan maidontuotanto saattoi yhdessä talossa olla naapurisiin verrattuna jopa kaksinkertainen. (Vihola 2004: 164.) Suuret erot maidontuotannossa tarjosivat suotuisan kasvualustan rulliperinteelle ja karjan hyvinvoinnin takaamiseksi toimitetuille taioille. Lehmä oli pienissä taloissa yleensä vain muutamia, joten yhdenkin ehtyminen tai kuolema oli kohtalokasta.

Ne, joilla ei ollut varaa lehmään, saattoivat pyytää ”eläkelehmää”: kun suuren talon karjasta teurastettiin lehmä, joku teuraaksi katsottu voitiin antaa loiselle tai mäkitupalaiselle pari vuodeksi; ”Ehtihän lehmän teurastaa vastakin.” Vuokraa maksettiin vuodessa sovittu voimäärä, esimerkiksi viisi kiloa. Jos lehmä poiki, vasikan sai pitää. (Vesanto. Elsa Korhonen TK 37:34. 1961.)

Koljosen mukaan ”eloon otettavan vasikan ensimmäiseen juomiseen on niin ikään Juhannus kastetta pantava, jolloin siitä tulee hyvämaaton lehmä, johon ei pilauskaan niin helposti pysty” (Viitasaari. O. H. Moisio 18. 1890. – Mikko Koljonen). ”Eloon otettava” viitannee siihen käytäntöön, että vasikat tavallisesti teurastettiin heti syntymän jälkeen, jotta ihmisten käyttöön jäisi mahdollisimman suuri maitomäärä (Vihola 2004: 165. – Muistitieto: Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 509. 1893. –Vaimo, 80 v.) Eloon ottamiseen saattoi vaikuttaa esimerkiksi kuun vaihe. Nivalan ympäristössä karjanhoitoperinnettä keränneen Kustaa Vilkun mukaan vain yläkuun aikaan syntyneet vasikat ”juotettiin elonomiksi” (Vilkuna 1928: 313).

Jo Porthan kertoo joidenkin viitasaarelaisten myyneen naudanlihaa suolattuna tai kuivattuna Pohjanmaalle, lähinnä Lohtajalle ja Kalajoelle (Markkanen 1983: 440). 1800-luvun puolivälissä lihaa vietiin jo laajemmalle, kuten Kuopioon ja Kokkolaan, ja voita ja talia kaupattiin Helsinkiin ja Raaheen. Pietariin puolestaan vietiin niin ikään voita sekä riistalintuja. (Markkanen 1983: 443.) Tärkein karjasta saatava tuote oli silti lanta, joskin Viitasaari oli pitkään kaskialuetta, eikä lanta ollut niin välttämätöntä kuin peltoviljelyalueella. (Kallioinen 2001: 84; Vihola 2004: 157; Markkanen 1983: 165.)

Siipikarjan hoitoon liittyviä taikoja Koljonen ei tuntenut lainkaan, ja sikataikojakin vain muutamia: keinon saada sikaonni uutta sikaa ostettaessa (Viitasaari. O. H. Moisio 80. 1890. – Mikko Koljonen), sikojen kotonapysymistä (Viitasaari. O. H. Moisio 81. 1890. – Mikko Koljonen) ja sian päästämisen ”kuneuksesta” (Viitasaari. O. H. Moisio 82. 1890. – Mikko Koljonen. ). Vaikka sika pysyi hengissä vähällä, sen lihottaminen teuraaksi vaati paljon viljaa. Siat olivatkin ylellisyyttä, johon pieneläjillä ei ollut varaa. (Jokipii 1999: 333.)

Kotieläimistä puheen ollen voi mainita, että taikoja koirien hyvinvoinnin turvaamiseksi ei ole juuri talletettu sen paremmin Koljoselta kuin muiltakaan. Arkistossa on taikoja muun muassa vahtikoirien vaientamiseksi sekä metsäkoirien suojaamiseksi pedoilta ja niiden ominaisuuksien parantamiseksi, mutta esimerkiksi koirien sairauksia ei näköjään ole parannettu taikakeinoin. (Vahtikoiran vaimentaminen: Viljakkala. Martti Mattila 4668. 1936. – Pihtipudas. Kaarle Krohn 15513. 1885. – Suoja pedoilta: Kiihtelysvaara. Väinö Puustinen 39. 1906. – Parempi metsäkoira: Iisalmi. Anni Mykrä 169. 1936.) Taikojen puute ei silti välttämättä merkitse, etteikö koiria olisi pidetty tärkeinä ja ihmisille poikkeuksellisen läheisinä eläiminä. Marjo Kaartisen esittämien esi-

merkkien valossa koiriin suhtauduttiin laajalti Euroopassa hyvin inhimillistävasti jo uuden ajan alussa (Kaartinen 2006: 249–254). Koirataikojen vähäisyys voi liittyä samoihin ominaisuuksiin kuin sikojenkin kohdalla: suurempiin kotieläimiin verrattuna koirat ja siat tulevat toimeen suhteellisen vähällä, niille kelpaavat ihmisruoan tähteet ja ne etsivät ruokaansa myös omatoimisesti. Niinpä ne eivät ole niin alttiita sairauksille kuin naudat ja hevoset, joille talviruokinnan niukkuus oli huomattava rasitus (Wilmi 2003: 175).

Valtiovalta alkoi 1700-luvun lopulla huolestua kaskeamisen laajuudesta, koska metsien pelättiin alkavan vähentyä. Talonpoikien arveltiin suosivan kaskeamista siksikin, että sen tuotosta ei tarvinnut maksaa veroja eikä kymmenyksiä. (Markkanen 1983: 430.) 1800-luvun alussa peltoviljely nousi kaskiviljelyn ohi (Mt: 426). Pääosa Viitasaaren peltoalasta oli rintapeltoja; metsiin raivatuilla ulkopelloilla viljeltiin lisäksi yksivuoroisesti kauraa. Pelloissa vuorottelivat kesanto ja syysruis. Peltojen viljasadot olivat yleensä 10–12-kertaisia, kaskien taas 20–30-kertaisia. Osassa kesantoa (”toukomaan”) viljeltiin kevätiljaa ja muita viljelyskasveja: ennen kaikkea ohraa, lisäksi hennettä, kauraa, pellavaa, hampua ja myöhemmin perunaa. (Markkanen 1983: 426.) Pitkälle 1800-luvulle paheksuttiin ajatusta siitä, että ihmisravinnoksi kelpaavan viljan sijasta vaivauduttaisiin kylvämään heinää eläinten rehuksi. (Markkanen 1983: 426.) Heinää kerättiin tavallisemmin kaskiaholta, jolla viljaa oli jo viljelty, tai luonnonniityltä (Jokipii 1999: 296). Kansanetymologiassa Suovanlahden kylän nimi onkin yhdistetty lahden rannoilla oleviin niittyihin, joilta korjattu heinä nostettiin suoviin kuivumaan (NA. Hakusana *Suovanlahdi*).

## 5. Suovanlahdi ja suuri maailma

### *Lappalaiset muinoin ja nyt*

Nämät Suomen asukkaat ovat kolmas suku mikä asuu Suomenniemellä. 1) Vanhan kansan piti olleen Aasiasta Pohjanmeren takaa, jonka venäläiset toivat tänne laivassa ja heittivät metsään aivan kuin metsänpedot ilman mitään tarpeita. Ja siitä syystä ovat venäläiset tätä maata ahdistaneet sodalla kun tässä on sen tuomat asukkaat. 2) Lappalaiset. 3) Suomalaiset. (Viitasaari. K. Jalkanen 412. 1890. – Viitasaaren Keihärin kylästä.)

Viitasaaren Keihärin kylästä muistiinpantu kuvaus Suomen asutushistoriasta on alkuvaiheiltaan sängen omalaatuinen ja ilmeisesti tietokirjallisuuden sävyttämä: ”Pohjanmeren takainen Aasia” saattaa viitata Venäjän suomensukuisiin kansoihin.

Kertomusperinteessä Suomen ensimmäiset asukkaat miellettiin tavallisesti ei-inhimillisiksi olennoiksi, esimerkiksi jättiläisiksi, kuten haapakoskelaisessa tarinassa: ”Ensin kerrottiin tässä maassa asuneen jättiläisiä, niiden jälkeen tuli Lappalaiset ja kun tämä kansa tuli, ei muista mistä, läksivät Lappalaiset pois.” (Haapakoski. K. Jalkanen 500. 1890.) Toisinaan lappalaiset samastettiin jättiläisiin; Pihtiputaalla tarinoitiin lappalaisesta jättiläisestä, joka joi janoonsa kaksitoista tynnyriä tervaa. (Pihtipudas. Kaarle Krohn 16009. 1885. – Tuomas Turpeinen, 66 v.) Niin ikään esihistoriallisia kivilatomoja sanottiin milloin lappalaisten, milloin jättiläisten tekemiksi (Viitasaari. Otto Harju 1903. 1938).

Viitasaarella jättiläiset eivät kuitenkaan olleet niin tärkeitä menneisyyden hahmoja kuin lappalaiset, joista muistuttivat edelleen asutuksen jäänteet, paikallisperinne ja paikannimet. Myös ”ukonkynnet” ja muut kivikautiset esineet tai muuten erikoisen muotoiset kivet tulkittiin toisinaan lappalaisten peruiksi (Alajärvi. Väinö Tuomaala 1482. 1947).

Lappalaisten kalastusneuvoista oli jälkiä Hakoisten rannassa Tiihosen lahdessa sekä Vuosjärven Varislahdessa (Viitasaari. Otto Harju 1931, 1920. 1938.) Toisten mukaan katiskanjäännökset tosin olivat hämäläisten eränkävijöiden jäljiltä (Viitasaari. K. Jalkanen 468. 1890). Keitelepuhjan Koivuniemessä on kaksi lapinrauniota (Viitasaari. Otto Harju 1929. 1938.) samoin kuin Soliskylän Räystäöniemessä (Viitasaari. Otto Harju 1907. 1938.). Ilmolahden Keitaanniemessä oli erityisen suuri lapinraunio ja Niinilahden Emosniemessä pienempi. (Viitasaari. Otto Harju 1913. 1938.) Lapinraunioiksi kutsutut kiviröykkiöt olivat usein hautoja, mutta eivät aina; kenties ne olivat kaskiviljelyn mukana levinneisiin uusiin uskomuksiin liittyviä kulttirakennelmia. Keski-Suomen lapinrauniot lienevät parin vuosituhannen ajalta (1000 eaa–1000 jaa). (Vilkuna 1999: 60.)

Koljosella ei ollut täsmällistä tulkintaa lapinraunioiden luonteesta. Kenties hän piti ainakin joitakin niistä asuinrakennusten raunioina: ”Lappalaiset olivat Lapin raunioissa eläneet Solisniemellä ja siitä rauniosta, jota kutsutaan Lapinraunioksi, on löydetty vanha vaskikattila”, kerrottiin K. Jalkaselle (Viitasaari. K. Jalkanen 416. 1890). Lappalaisten haudoista on lukuisia mainintoja, mutta tiedot perustunevat ennemmin satunnaisiin luulöytöihin kuin paikalle rakennettuihin kiviröykkiöihin – hautarauniothan ovat polttohautoja, joten luurankoja niistä ei ole löydetty. Rahaajan saarella Koliman järvessä oli lappalaisten hautoja, ja Pasalan rannalla Kattilaniemessä oli kaksi hautaa ja niiden välissä tulisija. (Viitasaari. Elsa Pennanen PK 17:3011. 1938.) Vuosjärven Linna- saareen, jossa sijaitsi pakanuuden aikainen linnoitus, oli kertoman mukaan haudattu peräti lappalaisten päällikkö. (Hauta: Viitasaari. Albert Rautiainen 2463. 1951. – Linnoitus: Saarijärvi. Otto Harju 326. 1938.)

Lappalaisten muisto oli säilynyt myös paikannimissä. Ilmolahden Luuvuorella hämäläisen erämiehen on kerrottu ampuneen lappalaista luuvuorella (Viitasaari. Otto Harju 1906. 1938), ja Keiteleen Reetanraukka-saarella tiedetään Reetta-nimisen lappalaisen luoneen lointa puiden ympärille (Viitasaari. Otto Harju 1905. 1938). Löytänän Lapinlahti (Viitasaari. Otto Harju 1928. 1938) ja lähipitäjien paikannimistöistä ainakin Saarijärven Lappalaiskallio (Saarijärvi. Otto Harju 340. 1938) ja Karstulan Peurasaaari (Karstula. Otto Harju 1117. 1938) on liitetty lappalaisiin. Nimistöntutkimus on osoittanut nämä assosiaatiot virheellisiksi, mutta toisaalta on löydetty Koljoselle tuntemattomia saamelaisperäisiä paikannimiä: Viitasaaren Toulajärven nimi lienee perua taulaa merkitsevistä sanasta, ja Keiteleen Saija-saarten nimen taustalla on saamelainen miehennimi. (Leskinen 1999: 73; Suomalainen paikannimikirja: hakusana *Saija*) Myös hämäläisten eränkävijöiden tiedetään jättäneen jälkensä paikannimistöön: Ilmolahden kylän ja muiden ilmo-alkuisten paikannimien arvellaan juontuvan Hauhon Ilmolan kylästä (NA. Hakusana *Ilmolahdi*).

Kertomusperinteessä on myös jälkiä suomalaisten ja lappalaisten välisistä kahakoista. Laukaassa kerrottiin, että suomalaiset ajoivat lappalaiset sodalla pois Viitasaarelta. (Laukaa. K. Jalkanen 735. 1890.) Joskus lappalaisten häätäjiksi täsmennetään erää käyneet hämäläiset. (Keski-Suomi. K. Jalkanen 670. 1890.)

Vaikka Viitasaarella ei ollutkaan Koljosen aikoihin enää miesmuistiin nähty lappalaisia ihmishahmossa, he liikkuivat kyllä seudulla. Koljonen kertoo: ” – – lappalaiset käyvät useinkin hakemassa eteläisemmistä seuduista lintuja. He ovat silloin itse havukan muodossa lintuja kuljettamassa eikä metsämiehen luoti silloin pysty lintuihin – – ” (Viitasaari. O. H. Moisio 41. E 17. 1890. – Mikko Koljonen. – Sama tarina: Viitasaari. Albert Rautiainen 2237. 1951.)

”Lappalaisiin ei kirves pysty, jos ei tiiä konstia”, kerrottiin Keiteleellä (Keitele. Kaarle Krohn 15334. 1885. –Kähkönen, 61 v.). Muotonsa muuttaneina kulkevia lappalaisia saattoi kuitenkin vahingoittaa samanlaisilla keinoilla kuin muitakin yliluonnollisia olentoja: eräs keino oli ampua lappalaista luodilla, jonka sekaan oli valettu leipää. ”Mikkelin päivänä (joka vuosi) lappalaiset kulkeneet teeriparvessa Savossa hakemassa teeriä lappiin. Kun vanhat miehet mikkel’äämuna nousseet, menneet he rannalle: nuoleksineet ja tutkineet rantahakoja, että nähdä, missä teeriparvia lentää. He tekivät lappalaisten varalta luoteja. Valinkauhaan piti panna suurusta. (Tavalliset kuulat

ei tapa lappalaista.)” (Vesanto. M. Tiitinen 1413. 1936. – Otto Toikkanen, 66 v.) Toinen konsti pysäyttää lappalaisen kulku oli puhutella sitä karkeasti: ”Olitko verivitun poika jouluna kirkossa.” (Pihtiputaan Kirjallisuusseura 591. 1893. – Mies, 75 v. – Vrt. tarinatyyppi C 1031.)

Rovasti I. D. Alopaeus kuvasi 1700-luvun lopulla, kuinka Pohjois-Savoon vuosittain vaeltavien villipeurojen joukossa saattoi nähdä myös korvamerkittyjä poroja (Leinberg 1885: 38–39). Tällaiset todennäköisesti Viitasaarellakin havaitut, jossain kaukana asuville tuntemattomille ihmisille selkeästi kuuluvat eläimet ovat voineet hyvin tukea käsitystä eläinhahmoisina eläimiä paimentavista tietäjistä. Kaavilaisen muistitiedon mukaan poroja nähtiin vielä 1800-luvun puolivälin jälkeen: ”Viidettäkymmentä vuotta aikaa on siitä kun poroja on siellä meidän mailla nähty. Silloin nälkävuonna talvella on siellä viimeiset porot ammuttu. Niissä on ollut tiuku-kaulojakin. – Silloin on Lapin-ukko hakenut pois ne porot täältä etelästä, ja silloin ovat ne muka hävinneet. – Lappalaiset ovat suuttuneet keskenään ja sitten toistensa karjat lähettäneet matkustamaan tänne etelä-Suomeen.” (Kaavi. K. Teräsvuori b) 418. 1910.) Myös kalakantojen vaihtelut saatettiin tulkita lappalaisten aiheuttamiksi: esimerkiksi Keiteleén pohjoispuolella sijaitsevan Löytänän järven lappalainen oli kironnut lahnattomaksi. (Viitasaari. Otto Harju 1890. 1938.)

Lappi oli edelleen taikojen lähde, ja lappalaiselta tai Lapissa käyneeltä kuultu taika esitetään usein erityisen arvokkaana: ”Kertojan isän isä on käynyt Lapissa ja mainittu kertomus on niiden tietoa.” (Viitasaari. K. Jalkanen 130. 1890.) Antti Mustikka mainitsi Moisille kuulleen ”Lapissa käyneeltä” taian, jolla parannetaan itkettäjästä kärsivä lapsi (Viitasaari. O. H. Moisio 182. 1890. – Antti Mustikka). Saarijärveläisen Matti Hokkasen isä kertoi Viitasaarella kulkeneesta lappalaistytöstä, joka opetti taikoja. Opettaminenkin kuvataan maagisena tapahtumana: ”Kun hän oli taian neuvonut, niin otti hän ruumiin sääriluusta tehdyn pienen pikarin ja antoi siitä ryyppyn. Taika iskeytyi silloin muistiin lähtemättömästi.” (Saarijärvi. Otto Harju 938. 1938. – Matti Hokkanen, s. 1877.) Suomalaisessa perinteessä näkyy yleismaailmallinen ilmiö: voimakkaat taikavoimat liitetään tavalla tai toisella ulkopuolisiin, joko toisaalla asuviin tai toiseen etniseen ryhmään (Favret-Saada 1980: 20, de Blécourt 1999: 185).

Viitasaarelta tunnetaan myös kertomuksia Lapin-matkoista; tarinoiden huippukohtana on taikakeinoin hetkessä taitettu paluumatka (tarinatyyppi D 1131). Kertomusten päähenkilö on usein tunnettu ja nimeltä mainittu. Kinnulassa asuvan Hakkaraisen vaarin kerrottiin käyneen Lapissa, josta hän palasi ”yhtenä yösyännä” (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3678. 1884. – Anna Kaisa Kinnunen, 83 v., Kinnula). Tanholinin mukaan kertomus ”Limppi Kauppisen matka Lapissa” oli monien tuntema, mutta Koljonen oli itse tavannut sen päähenkilön: ”Mikko Koljonen joka kertojoista vielä elää sano omin silmin nähneensä Limppi Kauppisen ja Limppi oli idse kertunut yhdessä yössä tulleinsa Viitasaaren Kinnulan kylän Kauppilaan perimäisestä Kara lapista vaikka sinne Viitasaarelta kenties liene tuikea suven virsta linnun teitäkin mitaten. Niin oli Limppi sanonut, silleen kyydillen ei tuntunut Tulivaunut eikä perkeleitäkään piisaavan kun me tulla kuorrettiin taivaan tasaista tietä.....” (Viitasaari. J. Tanholin a) 26. 1893. – Mikko Koljonen.)

### *Ryssiä, mustalaisia ja hulluja*

Juho Tanholin, joka ei piitannut tutkijoiden vakiintuneesta perinnekuvausta, havahdutti minut huomaamaan, että urbaanit ja modernit ilmiöt olivat Koljosellekin tutumpia kuin olin tullut ajatelleeksi. Britannian noituuden ja taikuuden murroksia tarkastellut Owen Davies on tähdentänyt, että kyläyhteisöt eivät koskaan ole olleet niin suljettuja kuin nykyihminen kerkeästi kuvittelisi (Davies 1999: 281). Daviesin mainitsemat perinteen välittäjät, kulkukauppiat ja mustalaiset, olivat tuttuja vieraita Suovanlahdellakin.

Viitasaarella kulki erilaisia harvakseltaan kysytyjä ammattilaisia, kuten pիրrantekijöitä ja pitsinnyplääjiä (Viitasaari. Artturi Raatikainen 7099: 23, 30. E 102. 1933.) Tanholin jututti esimer-

kiksi Virsi-Mikko, ”joka kulkee Sukkapuikkoja ja kampoja kaupiten monessa pitäjässä.” (Viitasaari. Juho Tanholin b 1) 346. 1892.) Suhtautuminen kulkijoihin vaihteli ääripäästä toiseen: laukkuryssät ja ojankaivajat olivat enimmäkseen arvostettuja ammattimiehiä, kun taas hevosennykijöitä halveksittiin ja suorastaan kammoksuttiin (Häkkinen 2005: 240, 248).

Antti Häkkinen, joka on tutkinut suomalaisen maalaisyhteisön paikasta toiseen siirtyviä työmiehiä ja muita kulkijoita, on viitannut näiden rooliin uusien vaikutteiden tuojina (Häkkinen 2005: 228). Alaluokkana pidetyt kulkijat olivat talollisia todennäköisemmin käyneet ulkomailla saakka. Samalla seudulla vakituisesti asuvat tilattomat sekatyömiehet kohtasivat kauempaa saapuneita kulkijoita esimerkiksi metsätöissä, ja he tekivät kuulemaansa tunnetuksi oman pitäjän väelle. Kerrottuaan vainajan käsittelyyn liittyvän taian Tanholin kuvaa elävästi savottaporukan roolia perinteen leviämisessä: ”Meitä viitasaarelaisia näki ja kuuli tämän taijan monikin kuin oltiin tukin hakkuussa Mahlun ja Kalmarin kylillä v 1886. 1887. koko talvi ja se seuraava kesä v 1888. tukin laskussa Lakojoilla jossa meillä oli hyvä tilausus työn ratoksi poppamiehiä koska hyvänsä puhutella.” (Viitasaari. Juho Tanholin. b4) 290. 1892.)

Tanholin keräsi joitain tekstejä myös ”harjaryssiltä” (Viitasaari. Juho Tanholin 1889. b2) 126.) Kulkukauppiaina toimivat ryssät olivat tuttuja eri puolilla Suomea etenkin 1800-luvun alkupuolella. Laukkuryssät eivät olleet pelkästään yksittäisiä yrittäjiä, vaan he toimivat organisoituina ryhminä. Kauppiat tapasivat myös kokoontua yhteen viettämään juhlapyhiä omien perinteidensä mukaan, ”saijua juoden ja pomiloiden [rukoillen]” (Jokipii 1999: 429).

Laukkukaupan kukoistuskausi alkoi Suomen siirtyessä osaksi Venäjää vuonna 1809. Kauppaa vähensivät 1830-luvulla koleraepidemioiden aiheuttamat yritykset hillitä itärajan ylittävää liikennettä, ja maakaupan vapautuminen parikymmentä vuotta myöhemmin oli laukkukaupalle vakava isku. Paikallisten kauppiaiden vastustuksesta huolimatta kansan suosima kulkukauppa kuitenkin jatkui koko 1800-luvun. (Jokipii 1999: 428–429.) Vesantolainen kertoja muistelee: ”1904 jälkeen, suomalaiset rupesi heitä vieroksumaan. Poprikohvin aika näet vaikutti sen eikä ne kulkeneetkaan senjälkeen kauan.” (Vesanto. Elsa Korhonen. TK 37: 30. 1961.)

Kulkukauppiaita saapui Keski-Suomeen myös lännestä, esimerkiksi Kokkolasta. (Kivijärvi. Albert Rautiainen 2244. 1950. Kertoja s. 1871.) Antti Häkkisen mukaan idästä saapuvia ryssiä kuitenkin arvostettiin heidän rehellisyytensä ja tavaran korkean laadun vuoksi, kun taas suomalaisia kulkukauppiaita pidettiin epäluotettavina (Häkkinen 2005: 250). ”Parempi kangaskauppa oli ’ryssien’ hallussa”, muisteltiin Korpilahdella (Korpilahti. J. W. Kotikoski 1151. 1948).

Lappalaiset olivat Koljoselle yksinomaan etäisiä ja taianomaisia hahmoja, mutta ryssät olivat samalla kertaa sekä epäinhimillisempiä että inhimillisempiä. Kun laukkuryssät olivat arvostettuja ja pidettyjä ammattimiehiä, vainolaiskertomusten ryssä-kuvastossa esiintyvät julmurin, eläinmäisen koirankuonolaisen ja helposti puijattavan typeryksen hahmot. (Ryssä kuvataan karvaiseksi ja eläinmäisen tarkkavainuiseksi: Karstula. Oskari Takkala PK 15:2645. 1938. – Ryssä kuvataan kiduttajaksi: Karstula. Otto Harju 1120. 1938. – Ryssä kulkee ihmeissään ympäri Haminan Ympyräkatua: Savonranta. Veli Käyhkö 1. 1936.)

Kertomuksissa näkyy myös, että kaukana kotiseudultaan kulkevat laukkuryssät olivat alttiita paikallisten mielivallalle. Talviaisten talon veljesten kerrotaan tappaneen ja ryöstäneen ohi kulkevia ryssiä. (Kivijärvi. Albert Rautiainen 2234. 1950. –Vihtori Vilmanni.) Humoristisissa kertomuksissa kuvataan ryssien arkuutta enemmän tai vähemmän ylenkatseellisesti; tyyppinen on pilasatu, jossa talossa yöpyvä laukkuryssä pelästyy kohoavan taikinan kurinaa ja lähtee pakoon jättäen tavaransa taloon. (Vesanto. Aini Huuskonen TK 20: 28. 1961. – Edvard Huuskonen, s. 1902. – Samoin: Vesanto. Elsa Korhonen TK 37: 1. 1961.) Suovanlahdelle sijoittuu seuraava kasku:

Suovanlahdella meni laukkuryssä taloon. Miehet olivat puhumassa kalanpyynnistä ja yksi sanoi: – Kaks ryssee on järvessä ja tänäpäivänä pannaan kolomas. Kauppias luuli, että ne



ovat laukkuryssiä, painoi oven kiireesti kiini ja pakeni. (Vesanto. Hilkka Savinainen TK 93:20. 1961. – Helli Jäntti, s. 1908.)

Ryssät kuvataan myös taikavoimaisina. Kivijärvellä hevoskaupassa huijatut ryssät pilasivat isännän iäkseen toistaitoiseksi. (Kivijärvi. Albert Rautiainen 2238. 1950. – Vihtori Vilmanni.) Toisessa kivijärveläisessä tarinassa ryssä kostaa laukkunsa takavarikoineelle nimismiehelle taikomalla tämän vaimon sairaaksi; lopulta vaimo kuolee. (Kivijärvi. Elsa Kotilainen KT 64:10. 1938. – Samoin: Albert Rautiainen 2236. 1950.)

Mustalaiset olivat myös aika ajoin Viitasaarella nähtyjä vieraita. Kuten ryssistä, myös mustalaisista kerrottiin kaskuja, joissa korostettiin, kuinka helppoa on säilytellä arkoja ja tyhmänpuoleisia muukalaisia. Muuan satakuntalainen kertoja oli päättänyt pelotella mustalaista tekeytymällä näkiksi; hän sukelsi mustalaisen veneen viereen ja pyllisti (Hongonjoki. Satakuntalainen osakunta. Rauni Karsikko. 1032. 1939. – Kiia Kotoviita, 66 v.). Vesantolaisessa kaskussa mustalaiset pelästyvät vainajan ilmettä: ”Mustilaisten kortteeri-talon isäntä kuollu. Mustilaisia tullu taloon. Pyrkineet päästä katsomaan entistä ’hyvää isäntää’. Männeet kamariin, jossa kuollut vielä oli – sängyssä. Nostivat peittoa. Isäntä irvisti. Mustalaiset pakenivat.” (Vesanto. M. Tiitinen 1354. 1935. – Amanta Raatikainen, 70 v.)

Koljoselle mustalaiset eivät kuitenkaan näytä olleen erityisen tuttuja. Kun ryssät olivat terve-tulleita kauppamiehiä, mustalaiset eivät yrittäneetkään joka taloon vaan pitäytyivät ”hyvissä isännissä”, joiden tiedettiin olevan mustalaisille vieraanvaraisia (Pulma 2007: 77). Kestinä Koljonen ei välttämättä joutunut juurikaan tekemisiin mustalaisten kanssa. Mustalaiset kuitenkin liittyivät myös paikkaperinteeseen: ”Viitasaaren Koliman kylän ja Kymönkylän välillä tienvieressä on iso kivi, jonka toinen puoli on kohonnut ylös maasta. Sitten on muodostunut onkalo. Tässä onkalossa on mustalaisnainen synnyttänyt lapsen, tästä sai kivi nimen ’Mustalaiskivi.’” (Viitasaari. Ida Korhonen KRK 179:54. 1935.) Toisen version mukaan mustalaisäiti kätki tappamansa lapsen kiven kielekkeen alle (NA. Hakusana *Mustalaiskivi*).

Ryssistä poiketen mustalaiset olivat tahtomattaan osa joitakin taikoja. Mustalaisnaiset kuva-taan yliseksuaalisina olentoina, joten heistä on apua esimerkiksi lemmennostotaikuudessa. Abel Qvist kuvasi Moisiolle taian, jossa naimaonnea tavoitteleva tyttö antaa omat vaatteensa mustalaiselle, jonka on ne yllään kierrettävä kolme kirkkoa määrätyllä tavalla. Lopuksi hänen on kuljettava ”sellaisen kynnyksen yli, jonka yli on huoraa kirkoteltu”. (Viitasaari. O. H. Moisio 163. 1890. – Abel Qvist. Samoin: Pihtipudas. Pihtiputaan kirjallisuusseura 170. 1893. – Vaimo, 32 v.) Kun tyttö pitää mustalaisen käyttämiä vaatteita yllään, ”poika ei hänestä enää mitenkään erkane”. Saman mielikuvan vuoksi kalastustaioissa, joissa seksuaaliset elementit lisäävät kalaonnea, mustalaisnaisen hyväily on erityisen tehokasta (Saarijärvi. Otto Harju KRK 71:1145. 1936. – Sumiainen. Kes-kisuomalainen osakunta 180. 1937). Mustalaisten liikkuvuutta taas käytetään symbolisesti hyväksi taioissa, joissa koetetaan päästä jostain asiasta eroon: ”Ohdakkeet saa katoamaan, kun vain panee niitä mustalaisen rekeen salaa.” (Pielavesi. A. Tikkanen 26. 1897.)

Ryssät ja mustalaiset olivat selkeästi erottuvia ja kaikille tuttuja ryhmiä. Esimerkiksi vammaisista ja seksuaalisesti tai sukupuolisesti epätavallisista yksilöistä löytyy myös mainintoja. Kaava-mainen kuva erilaisuuden tuomitsemisesta ylimalkaan ei varmaankaan pidä paikkaansa; niukoissa maininnoissa näyttää korostuvan pikemminkin uteliaisuus ja hämmästyminen kuin torjunta. Kustaa H. J. Vilkkuna onkin arvioinut, että 1700-luvun mittaan aiempi poikkeavuuden vieroksunta alkoi korvautua uteliaisuudella niin yläluokan kuin rahvaankin parissa. Hän mainitsee suomalaisena esi-merkkinä veteliläisen naisen, jonka kasvot tauti oli runnellut ja jota saavuttiin katsomaan kauem-paakin. (Vilkkuna 2003: 204.)

1800-luvun lopulla Pihtiputaalla eli miesmäinen nainen (tai naismainen mies), joka asusti paris-kuntana toisen naisen kanssa. (Pihtipudas. E. G. Hämäläinen a) 1. 1896.) Pariskunnasta E. G. Hämä-

läiselle maininnut kertoja tuntuu pitäneen yhteiseloä epätavallisenä, mutta ei mitenkään paheksuttavana. Toinen kertoja kuvaa nauhojen myynnillä itseään elättänyttä naista, joka oli ”hyvin kuuro”, ”käsin vaan hoastel”. Kuuroutta enemmän kertojaa kuitenkin olivat ihmetyttäneet naisen korvareenkaat: ”Tällä oli kultaset korvareenkaat. Myö lapset ei oltu nähty ennen kenenkään korvissa mittää killuttimia niin meistä oli kumma tämä Aanetan Pietta.” (Vesanto. Elsa Korhonen. TK 37:53. 1961.)

Koljonen tietää monta keinoa, joilla pahansuovat ihmiset voivat taikoa toisen hulluksi, ja kuvaa taikoja, joiden avulla hullut tai ”muut mielenvikaiset” saadaan parannettua. Hulluus ja mielenvikaisuus näyttävät olleen Koljoselle vaivoja vaivojen joukossa, akuutteja sairauksia, joista saattoi parantua (vrt. Katajala-Peltomaa 2004: 89). Hulluuden tarkempi luonne jää epäselväksi, mutta sen tärkein oire näyttää olleen pikemminkin arvaamaton ja väkivaltainen käytös kuin psykoottinen todellisuudentajun hämärtyminen harhakäsityksineen ja -aistimuksineen.

Vaikka yliluonnollisten olentojen havaitseminen sinänsä ei ollutkaan Koljoselle merkki hulluudesta, jatkuvaa näkymättömien näkemistä pidettiin hänenkin aikanaan sairaalloisena. ”Muutamia vuosikymmeniä takaperin vielä asui paikkakunnalla vanhoja ukkoja, jotka näkivät outoja näkyjä ja kummituksia. He saattoivat tuntikausia keskustella näkyjensä kanssa. Toiset heistä kuuluivat nähneensä manalle menneitä vainajia. Toiset taas kaukana asuvia tuttuja ihmisiä. Toisinaan he juoksisivat pakoon olemattomia olentoja, joita muut ihmiset eivät näe.” (Vesanto. Mikko Laulainen 8. 1936. – Otto Laulainen, s. 1864.)

Viitasaaren tunnetuin hullu oli ”se hullu Porthan”, kirkkoherra Sigfrid Porthan, Henrik Gabriel Porthanin eli ”sen viisaan Porthanin” isä. (Viitasaari, Jalkanen, K. 475. 1890. – Hanell, 70 vuotta.) Tanholinin monipolvisessa tarinassa ”Kyösti Borthan” hankki Turun Vartiovuoren uumenista kirjan, johon hänen poikansakin ”Henrik Kaabriel” perehtyi: ”kuin sen kerran luki niin hänestä tuli maailman viisain virka mies ja kuoli suuressa kunniassa” (Viitasaari. Juho Tanholin a) 3. 1887). Koljonehan tunsikin myös ”Vartiavuoren” kaikenlaisen arvokkaan tiedon lähteenä, joskin hänen kertomuksissaan siellä seikkaili Laiska-Jaakko. (Viitasaari. O. H. Moisio a) 3. 1890. – Mikko Koljonen.)

Sigfridin Porthanin kohdalla hulluus on saatettu esittää rangaistukseksi: ”heikkopäisyyden” syyksi arveltiin muun muassa, ”että se oli salannut kirkon kalkin”. (Keitelelohja. K. Jalkanen 437. 1890. Sikalan vaari, 80 vuotta.) Aiheen mielenkiintoa epäilemättä lisäsi ajatus rikokseen sortuvasta papista. Hulluudestaan huolimatta Sigfrid Porthanin muisteltiin kuitenkin harjoittaneen papin tointa. ”Sigfrid oli ollut pappina, niin se oli tässä saarnannut, mutta syksyin kevään ollut paljon hullumpi.” (Viitasaari. K. Jalkanen 475. 1890. – Hanell, 70 vuotta.)

### *Kaukaiset kaupungit*

Koljosen elämän mittaan kaukaisiin kaupunkeihin matkustaminen kävi paljon helpommaksi. Keiteleen itäpuolta Suovanlahdenkin vierestä Rautalammille kulkenut tie valmistui vuonna 1837, Kivijärveltä länsirannikolle vievä maantie parikymmentä vuotta myöhemmin. (Markkanen 1983: 479.) Aiemminkin oli tietenkin käyty talviteitä pitkin kauppamatkoilla ennen kaikkea Kokkolassa, ”josta haettiin silloiset puoti ostokset, suola, rauta ym. välttämätön talous ja tarve aineet, jospa joku kahvineljännes ja imelä kilo”. (Viitasaari. Kusti Heimonen. KT 230:811. 1939.)

Kokkola näyttäytyy kertomuksissa kaupunkina, josta saadaan erilaisia teollisuustavaroita ja hyödykkeitä, kuten Kokkolan pötkyä (purutupakkaa) ja Kokkolan tulitikkuja (Keitele. Tahvo Laukkanen TK 55:11. 1961). Jälkimmäisiä tarvitaan esimerkiksi taiassa, jolla karkotetaan nostettu käärme: ” – ennen aikaan noin 60 v. takaperi oli Kokkolan tikkuja täällä Kivijärvellä ja ne kiehu ensin sinistä valkeaa.” (Kivijärvi. Albert Rautiainen 3114. 1955. – Kalle Leppänen, s. 1891.) Kokkolasta tai muualta Pohjanlahden rannikolta saatiin myös taikoihin tarvittua tuuliajoa (”meren rannalle ajautuneen mädänneen hylkeen lihaa”) ja hylkeen päitä (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 760. 1893. – Vaimo, 38 v.) Koljosen mukaan ”ilkeilijä” saa lehmät ölisemään hieromalla

tuuliajtoa karjan reitillä oleviin puihin ja lehmien peräimiin (peräimellä lehmä kytketään kiinni navetan seinään) (Viitasaari. O. H. Moisio 44. 1890. – Mikko Koljonen).

1800-luvun mittaan Sisä-Suomen kaupankäynnin suunta kokonaisuudessaan muuttui: myynti Pohjanlahden rannikolle väheni ja Pietari nousi yhä tärkeämmäksi kaupan keskuksiksi. Savo ja Karjala ”kääntyivät kaakkoon”, kuten Kimmo Katajala on muutosta luonnehtinut (Katajala 1997: 51, 55). Nilsiäläisessä muistitiedossa Pietari mainitaan monenlaisen tavarahan lähteenä: ”Vuosina 1810–1840 asu Nilsiän Kärämäissä Taloll. Erik Savolainen joka kävi kauppa aina ulkomaille asti, osti voita syksy kesällä – –. Voit myyty Pietarissa, paluu lastina tuotu lehtitupakkaa kahvija sokerija palttinaa ja silkkiä.” (Nilsiä. K. Pirinen KT 233: 176. 1939.) Koljosen tuntemassa keinossa nostaa susi koiran kimppuun Pietari esiintyy mahdollisimman kaukaisena paikkana, tai pikemminkin tutun elämänpiirin äärenä, jota kauemmas ei ole syytä mennä: ”Vaikk’ oisit Pietarin takana, Tule noutamaan omasi!” (Viitasaari. O. H. Moisio 26. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.)

1800-luvun loppupuolella Pietarissa asui enemmän suomalaisia kuin esimerkiksi Turussa (Engman 2004: 117). Pietarin kasvava rooli näkyy myös kertomuksissa. Miljoonakaupunkina Pietari on paikka, johon voi kadota vainoojiaan ja menestyä. Koljosen kertomuksessa kaksi rikollista, Kuparinen ja Luikku, toteavat Pietarin miellyttäväksi piilopaikaksi (Viitasaari. Juho Tanholin, 7. ja 8. lähetys. 1888). Pirulle itsensä lupaamalla rikastunut poika ”meni Pietariin ja osti sieltä paljon tavarata ja laittoi ison kaupan ja rikastui kovasti, ja piru asettui asumaan kauppiaan kammariin, ja piru oli kauppiaille kaikissa asioissa myötä sukanen.” (Kivijärvi. Albert Rautiainen 2233. 1950. – Vihtori Vilmanni, s. 1871.)

Pirun avulla vaurastumista käsitellään tarkemmin tuonnempana. Ongelmattomampi keino rikastua on aarteen löytäminen, mikä näyttää kiehtoneen myös Koljosta.

### *Rikastumisen unelmat*

Aarteet voi nähdä entisenä ihmisten omaisuutena, joka on tullut ajan myötä osaksi luontoa. Ne ovat vapaasti otettavissa siinäkin tapauksessa, että kätkeytään tunnettuihin; ne piilevät metsissä ja järvisissä, eivät taloissa tai pihapiirissä, ja niitä kaitsevat yliluonnolliset olennot, eivät enää ihmiset. Luontoon kätkeyty omaisuus ei pysy ihmisen omana. Ruijalaisen tiedonannon mukaan ”piti aina kolmen vuoden kuluessa käydä aarteen luona, joko ottamassa pois tai panemassa lisää”. Muuten haltija otti aarteen huostaansa niin, että alkuperäinen omistaja ei enää löytänyt sitä. (Ruija. Samuli Paulaharju 13480–81. 1926. – Iivarin Erkki, 65 v.)

Aarretarinat eivät kiehtoneet ainoastaan köyhyydessä elävää maalaisväestöä. Kustavilaisen ajan tärkeä poliitikko, vapaaherra G. A. Reuterholm etsi kertoman mukaan maagisesti kätkeytyä aarretta erästä Tukholman Österlånggatanilla sijainneesta talosta. Reuterholmin keskeisenä oppaana toimi savolaissyntyinen Gustav Björnram, joka oli saanut mainetta ennustettuaan oikein kuningas Kustaa III:n pyynnöstä tämän äidin kuolinhetken. Björnram kertoi saaneensa oppinsa ”eräältä Pohjanmaan ukolta” sekä Lapin noidilta, ja hän ilmeisesti välitti huomattavasti tietoa suomalaisesta kansantaikuudesta okkultismista kiinnostuneelle ruotsalaiselle yläluokalle. (Koskimies 1956: 187; Kilpinen 1998: 109.)

Aarteet saattoivat olla joko täysin anonyymejä tai historialtaan tunnettuja kalleuksia. Jälkimmäiset, jotka olivat usein sota-aikana kätkeytyä tai kadonnutta omaisuutta, jäivät tarinoissa tyypillisesti ikiajoiksi saamatta. Vesannon Niiniveteen oli ryssiltä uponnut isonvihan aikana veneentäysi rahaa, ja Viitasaaren kirkon kalkki oli tarinan mukaan kätkeyty eräiseen lähteeseen, josta sitä ei enää saatu ylös (Vesanto. Juho Oksman 519. 1936. – Vesanto. A. E. Fri 5. 1898). Samoin epäonnistuu yritys nostaa Viitasaaren kirkonkellot Kulmansyvästä, johon ne oli upotettu vainolaisilta piiloon. (Simonsuuri 1950: 64.)

Sitä vastoin alkuperältään tuntemattomat kalleudet on mahdollista saada omaksi. Koljosen mukaan aarteen voi saada itselleen ilman minkäänlaista vaivannäköä: ”Unissa sanoo useinkin

aarteen haltia, millä ehdoilla hän sen antaa, jossa tapauksessa saa aarteen ilman muutta mutkitta.” (Viitasaari. O. H. Moisio 118. 1890. – Mikko Koljonen.) Aarretta ottaessakaan ei tarvitse muuta kuin olla ääneti, kunnes on saanut heitettyä jotain itselleen kuuluvaa aarteeseen.

Matti Sarmelan toimittamien perinnekarttojen perusteella itäisissä ja läntisissä aarretarinoissa näyttää olevan selkeitä eroja nimenomaan siinä, miten aarteesta saa tiedon ja kuinka sen voi saada haltuunsa. Pohjois-Karjalasta Pohjois-Pohjanmaalle ulottuvalla alueella aarteesta saattaa saada tiedon Koljoson kuvaamaan tapaan unessa, unikakkialta tai unihuppiaalta. Osapuilleen samalla, hieman laajemmalla alueella tunnetaan myös kertomukset aarteen luokse johdattavasta litomadosta, jota koskevia käsityksiä Marjatta Jauhiainen arvelee lähinnä lapsille suunnatuksi perinteeksi. Yhteistä kertomuksille on aarteen saamisen yllättävyys ja vaivattomuus; aarretta ei tarvitse ansaita kuten länteen painottuvissa kertomuksissa, joissa aarteenetsijän on taisteltava verisen härän hahmossa ilmaantuvan aarrehaltijan kanssa aamuun saakka. (Sarmela 1994: 186, kartat 83 ja 84.)

Myös Viitasaarella tunnetaan erilaiset mahdottomat tehtävät aarteen saamisen ehtoina: ”Keiteleen Lautesalmessa, Keitelepohjassa, on raha-aarre, viinapannu rahaa täynnä. Se on tehty suuren vihan aikana. Aarteen saa pois, kun heittää 5-naulaisen kirveen salmen yli ja ajaa saareen yksioisellä valkealla varsalla yksioistä jätää myöten.” (Viitasaari. Otto Harju 1892. 1938. – Juho Vikman.) Marjatta Jauhiainen katsoo aarretarinoiden opettavan, että on turhaa yrittää rikastua; ”aarretta ei ihminen voi tässä elämässä saada” (Sarmela 1994: 187). Koljonen näytti kuitenkin pitävän aarteen löytämistä tavoiteltavana, joskin epätodennäköisenä onnenpotkuna – tuskin hän muuten olisi pitänyt aarteenlöytämiskeinoja arvokkaimpina taikoinaan. Muidenkin tietojen valossa aarteen löytämistä pidettiin Viitasaarella aivan mahdollisena. Tanholin kertoo Ananias Eskelisestä, jonka isä oli rikastunut unihuppiaisen neuvoja seuraamalla. Unihuppiaainen oli kertonut aarteen sijainnin lisäksi, missä oli karannut ori, josta oli luvattu palkkio. ”Ananiia Eskelis vainaa – – puhu aina ilta tarinoina millä tavalla hänen isä vainaansa oli köyhästä paimen poika retkaleista niin rikkaaksi tullunna että kykeni velan ottamatta ostamaan tämän suuren Niittysen puustellin.” (Viitasaari. Juho Tanholin a 3) 22. 1892.)

Koljoson mukaan aarre ei ala vaivata löytäjäänsä, jos tämä ottaa sen ruumiin kintaat kädessä. (Viitasaari. O. H. Moisio 119. 1890. – Mikko Koljonen.) Kivijärveläinen kuvaus antaa esimerkkejä siitä, mitä voi tapahtua: ”Mutta paljain käsin ei saa mennä ottamaan aarretta, niistä on saanut pitämisen usein. Pitää olla lapaset kädessä. – – Yksi mies tästä Keiteleestä pohjoiseen oli löytänyt aarteen ja oikeen monta oli löytänyt kiviastiasta, kivivati vai mitähän lie ollut hopeeta täynnä ja se oli ottanut ne ja tullut kaatuvaan tautiin. Kokkilan Jussi-vainaa tuolla Viitarassa oli niin ikään ottanut, löytänyt suuren vaskisen maljan ja se tuli hulluksi.” (Kivijärvi. K. Jalkanen 135. 1890. – Herman Urpilainen Kinnulasta.) Ansiottomassa vaurastumisessa oli myös riskinsä.

### *Vuosisadan loppu – muuttunut Viitasaari*

Vanhalla Koljosella oli hyvät syyt katsoa, että Viitasaari oli hänen eläessään muuttunut enemmän kuin minkään aikaisemman sukupolven aikana. Muutokset näkyivät pitkälti samoilla aloilla, joiden nopeaa kehitystä 2000-luvun alunkin ihminen hämmästelee: koulutustasossa, liikenneyhteyksissä, teollisuudessa ja uusien tavaroiden saatavuudessa. Modernisoituminen pääsi toden teolla vauhtiin samoina vuosikymmeninä, joina aika alkoi jättää Koljoson vanhempien sukupolvesta.

Keiteleen ensimmäiseksi asukkaaksi mainittu Markku Roininen rakensi ensimmäisen talonsa Vuonamonsalmen rannalle lähelle vuotta, jossa asui piru. Öisin kuului kolina, kun ”piru vei salmesta vettä vuoripesäänsä”. Roininen siirsi talonsa, ja ”menestys lienee ollut uudessa talossa, koska siihen rakennettiin kotitarverautasulattamo, harkkohytti. Rautamalmia on Vuonamonsalmessa ja Tossavalansalmessa runsaasti.” (Keitele. Eljas Saastamoinen KRK 120:12. 1935.)

1800-luvun puolivälissä, samoina vuosina maaseutukaupan vapautumisen kanssa alkoi teollistuminen. Seudun ensimmäinen teollisuuslaitos oli Pihtiputaan Saaninkoskella vuosina 1841–1870

toiminut rautahytti. (Jokipii 1999: 402–403.) Järvimalmia saatiin lähistöltä runsaasti; sitä kerättiin kesäisin ja vietiin talvella hyvien rekikelien aikaan ruukille (Vesanto. Mikko Laulainen PK 17:2956. 1938). Vaikka toimintaa tuettiin korottomilla lainoilla, raudantuotanto sujui kituuttaen ja lopulta yritys lopahti (Markkanen 1983: 457–458; Jokipii 1999: 403). Vuorimekaanikon toimitamassa tarkastuksessa ruukki todettiin huonosti suunnitelluksi, eikä seudun asukkaita ollut saatu innostumaan malminjalostukselle välttämättömän hiilen poltosta. Vuosien mittaan Saaninkosken vesikin väheni, mikä ilmoitettiin laitoksen lopettamisen syyksi. (Jokipii 1999: 403.)

1700-luvun loppupuoliskolla laivanrakennus vilkastui, kun Pohjanmaan kaupungit saivat oikeudet suoraan ulkomaankauppaan. Uusi maantie Kuopiosta Saarijärven kautta Kokkolaan helpotti vesireiteistä riippumatonta puutavaran kuljetusta sisämaasta rannikolle. Erityisesti rannikoiden laivanrakennuseuduille vietiin mastopuita, joiden suuriin kantoihin kiinnitettiin huomiota vielä vuosikymmeniä myöhemmin. (Markkanen 1983: 454. – Keitele. Tahvo Laukkanen TK 55:11. 1961.) Myös vanhojen tervahautojen jäänteet pantiin merkille. (Kivijärvi. Elsa Kotilainen PK 15:2729. 1938. – Ida Kotilainen, s. 1880.) 1700-luvulta alkaen olikin poltettu jonkin verran tervaa ja valmistettu potaskaa, lähinnä omaan käyttöön. (Markkanen 1983: 445, 454. – Keitele. Tahvo Laukkanen TK 55:11. 1961.)

Vuonna 1836 Kannonkoskelle perustettiin saha. Asialla olivat kruununvouti Daniel Danielson – historiantutkija J. R. Danielson-Kalmarin isä – sekä kokkolalainen kauppias ja laivanvarustaja Carl Gustav Favorin (Jokipii 1999: 391). Favorin tarvitsi puuta niin laivoihinsa kun vientiinkin. Saha siirtyi viipurilaisen kauppayhtiön omistukseen, kun Favorin menetti laivansa Krimin sodan aikana 1850-luvulla (Jokipii 1999: 392). Kun puutavaraa alettiin viedä ulkomaille saakka, metsän arvo nousi, ja 1860-luvulla puusta tuli valtion taloudelle viljaa merkittävämpi tuote. (Markkanen 1983: 445, 426.)

Kolmikerroksinen ja lasi-ikkunainen saha oli huomattava maamerkki ja uutuus pitäjän maisemassa. (Markkanen 1983: 462.) Emäntä Ida Kotilainen muisteli 1930-luvulla: ”Kannonkoskella on ennen ollut suuri sahalaitos, josta suuret määrät lautatavaraa on kuljetettu talvisaikaan hevosilla ensin Kivijärven jäitä myöten ja sitten muille teille yhtyen Pietarsaareen asti. Pietarsaaresta tuotiin palatessa kaikenlaista tarvistavaraa.” (Kivijärvi. Elsa Kotilainen PK 15:2739. 1938. – Ida Kotilainen, emäntä, s. 1880. – Vastaava muistelu: Saarijärvi. Taavi Talaskivi KT 68:134. 1937.) Sahatavaran tuotantoaikataulut sopivat maanviljelijöiden työvuoteen hyvin. Jo ensimmäisenä vuonna työntekijöitä oli kaksikymmentäviisi. Keiteleeseen laskevilla joilla työskenteli tukinuittojen aikaan satoja miehiä kerrallaan. (Keitele. Tahvo Laukkanen TK 55:13. 1961.)

Maalaistavaroiden kauppa vapautui vuonna 1842. Vuonna 1859 sallittiin kauppapuotien rakentaminen maalaispitäjiin, ja jo seuraavana vuonna Viitasaari sai ensimmäisen kauppansa. Viiden vuoden päästä puoteja oli neljä, ja kaiken tarvittavan sai nyt omasta pitäjästä (Markkanen 1983: 472–473). Lyytikäisen ja Laitisen kauppojen välityksellä uudet hyödykkeet ja vaikutteet saapuivat helpommin viitasaarelaisten ulottuville, mutta toisaalta kaupunkimatkat vähenivät, kun markkinoille ei enää ollut tarvetta lähteä (Viitasaari. Ida Eräsaari TK 10:54. 1961). Kauppiaan ja hänen väkensä henkilökohtaisella esimerkillä oli suuri merkitys, kun viitasaarelaiset omaksuivat käyttöönsä uusia mausteita, vaatekuoseja ja muita hyödykkeitä (Hentilä 1999: 92).

Runossaan ”Muotin orjuudesta” Tanholin kuvailee niin yksityiskohtaisesti neitojen meikkejä, flanellisia huiveja, tärkkikaulusten ympärille solmittuja silkkinauhoja ja muita valmisvaatteiden yksityiskohtia, että hänen viehtymyksensä tuntuu vain vaivoin peittyvän paheksunnan alle (Juho Tanholin 1888. 6. läh. c, ei arkistonumeroa). Tanholinin melodramaattisen novellin päähenkilöllä oli yllään ”lunta valkiampi silkki leninki jossa olla saattoi ymmärtämättömän paljon mutkia ja poimuja, Päänsä varjona kantoi hän mitä parhainta ulko maan tehdasten silkki huivissa olla saattaa joka oli kyllin osattu kuvitella ja lisä kaunistoksilla varustaa –.” (Juho Tanholin 1888. 5. läh. Ei arkistonumeroa.)

Koljosen lapsuusajoista muutokset ruokavaliiossakin olivat suuria. Hätäruokaan ei ollut tarvinnut turvautua sitten 1860-luvun nälkävuosien. Uusi viljelyskasvi, peruna, oli vallannut nauriin

aseman perusruoka-aineena. Sokerin käyttö lähes kymmenkertaistui 1800-luvun jälkipuoliskolla, ja kahvia oli alettu keittää Koljosellekin. (Heikkinen 1995: 162.) Vielä 1880-luvulla kahvia juotiin vain häissä ja hautajaisissa, joissa sitä tarjottiin vain papille, isännille ja emännille, mutta ennen vuosisadan loppua kahvista tuli kaiken kansan juoma. (Vesanto. Elsa Korhonen. TK 37:47. 1961.)

## 6. Taikuutta kirkon suojissa

### *Papisto, taikuus ja Raamattu*

Asuinrakennuksia tehtäessä on ennen vanhaan pantu kurkihirren pään alle (Karjalassa usein ”mualintsan”) (välikaton kurkihirren alle) metalliraha ja pyhän pohvotsan opressa (vaskinen) [ikoni]. Raha kai tässä tapauksessa on pantu kokonaan taikaluulon vuoksi, mutta pyhän pohvotsan kuva on pantu uskonnollisen vaiston kehoituksesta. (Viena. Santtu Marttinen b) 16 a). 1926.)

Santtu Marttisen muistiinpano kuvaa edelleen yleistä lähestymistapaa: kansanusko esitetään synkretistisenä uskomusjärjestelmänä, johon on omaksuttu ainesta sekä kristinuskosta että ei-kirkollisista uskomuksista. (Esim. Stark-Arola 2002b: 181.) Tätä tosiasiaa kiistämättä tahdon kiinnittää huomiota siihen, että tutkimuksen kielenkäyttö antaa toisinaan varsin yksioikoisen kuvan kansanuskon kerroksellisuudesta. Ihmiset eivät ole tietoisesti yhdistelleet elementtejä kahdesta tarjolla olleesta lähteestä, tuskin edes tiedostaneet kaikkea taioissa käyttämäänsä kristillisperäistä kuvastoa kristilliseksi.

Suomessa kerätty taikaperinne on elänyt kulttuurissa, johon kristinuskon on vaikuttanut lähes tuhat vuotta. On keinotekoista erotella kirkolliset ja ei-kirkolliset elementit etenkin kun kirkko on muovannut taika- ja uskomusperinnettä. Lisäksi on muistettava, että kaikki ei-kirkollinen taikojen aines ei ole esikristillistä, vaan sitä on voitu omaksua esimerkiksi kertomusperinteestä tai sovelletuista tieteistä – talonpojille suunnatut *bondepraktikat* ja muut opaskirjat ovat vaikuttaneet lääkintä- ja taikaperinteeseen myös Suomessa (Kaukonen 1948: 75). Kristillinen kulttuuri on voinut myös suorastaan suosia joitakin esikristillisiä perinteitä (Haavio 1992: 342). Toisaalta joillain elämänaloilla kristinuskon merkitys on voinut jäädä hyvinkin vähäiseksi: Matti Kuusi on esittänyt, että kansanomaiseen etiikkaan kristinuskolla ei ollut juurikaan vaikutusta. (Kuusi 1952: 79.)

Suomessa sen paremmin katolisella kuin luterilaisellakaan kirkolla ei näyttänyt olleen kiire juuria pois kristinuskoon sopimatonta ainesta, vaan kirkon pyrkimys valvoa seurakuntalaisten elämää voimistui vasta 1630-luvulta alkaen (Laitinen 2004: 127). On kuitenkin työlästä selvittää, missä määrin taikuutta suvaittiin. Kun kirkonmiehet ovat esittäneet paheksuvia lausuntoja joistakin kansanuskon piirteistä, he ovat jättäneet sanomatta, mitkä tavat ja käsitykset ovat heidän mielestään aivan harmittomia.

Koljoson suorasanaisestä kommentista päätellen hän ei pitänyt hyvää tarkoittavaa taikomista millään tavoin sopimattomana: ”Joka tekee paha tietojensa avulla hänen ei Jumala salli parantavan eikä hänen temppunsa auta.” (Viitasaari. O. H. Moisio 269. 1890. – Mikko Koljonen.) Kivijärveläisessä taiassa, jolla päästetään veden vihoista, on kuvaava loppukaneetti: ”Edellä oleva [taika] oli vain kertojan mukaan välikappalesta, vaan Jumala oli parantaja, näin uskottiin.” (Kivijärvi. Ilmari Takkala b) 143. 1951. – Vihtori Villman.)

Vuonna 1731 kirkkoherra Sigfrid Porthan mainitsi kuullessaan, että ”monilla kylillä varsinkin pyhät vietettiin perin taikauskoisesti”, ja varoitti seurakuntalaisia moisesta – taikauskaisuuden liit-

tyminen pyhäpäiviin antaa kuitenkin aihetta olettaa, että kyse oli katolisista perinteistä. Kaikesta päättäen papisto ja kansa paheksuivatkin lähinnä palvonnalta vaikuttavaa toimintaa ja suvaisivat esimerkiksi parantamista, jota ei välttämättä taikuutena pidettykään. Rafael Koskimies mainitsee, että Porthanin aikoihin papit saattoivat hyvinkin turvautua tietäjien apuun. (Koskimies 1956: 183.)

”Eräs Pielaveden entisajan rovasti” oli neuvonut, että halvaantuneen voi parantaa tuppeen nyljetyllä mustan lampaan nahalla. (Pielavesi. M. Tiitinen g) 717. 1935). Utajärveläinen tietäjä kertoi puolestaan, että ”pappilassai oltiin niin paljo taikauskosia, että piialla haetettiin minut parantaan lehemä joka lypsi verta.” Kutsu tuli tosin häveliäästi papin isän nimissä. Kutsuttu paransi lehmän papinrouvan seuratussa taikomista. (SMSA. Utajärvi. J. Kemilä 1932. Hakusana *taikauskoinen*.)

Koljonen kertoi eräissä hevostaiassa tarvittavan kirkonkellosta pyyhittyä kuuraa, jota saa ”kun Jouluaamuna mennään suntion kanssa tapuliin”, joten ainakaan tuolloinen suntio ei näytä suhtautuneen jyrkän torjuvasti tällaiseen taikomiseen (Viitasaari. O. H. Moisio 61. 1890. – Mikko Koljonen). Kaarle Krohn sai talteen muutamia taikoja, joiden kertojaksi mainitaan niin ikään ”suntio Viitasaarella”. Joukossa oli lehmän ja lampaan parantamiskeinoja, mutta myös uhri haltijalle: ”Kun keitetään juustoo, niin ennekun maistetaan, niin kotalielle maanhaltijalle annetaan.” (Viitasaari. Kaarle Krohn 16973. 1885. – Suntio Viitasaarella.) Saarijärven suntion puolestaan kerrotaan olleen hyvissä väleissä ”tapulitonuttujen” kanssa, joita hän ruokki talkkunalla (Saarijärvi. Albert Rautiainen. PK 51: 9228. – Kalle Rautiainen, s. 1840.)

Kirkkoherra Wikmaniltakin Krohn sai seuraavan taianomaisen parannuskeinoon: ”Kun on ori- varsalla päätauti, niin pitää ottaa voitaleipää ja semmosen imettävän vaimon maitoa, jolla on poikalapsi. Jos on tamma, niin pitää olla semmosen vaimon, jolla on tyttölapsi.” (Viitasaari. Kaarle Krohn 16972. 1885. – Kirkkoherra Wikman.) Klassisessa tutkimuksessaan 1600–1700-lukujen papistosta Gunnar Suolahti on todennut, että pappi, johon pitäjäläiset sairauden sattuessa helposti turvautuivat, on saattanut olla tunnettukin kansanomaisien parannusmenetelmien käyttäjä. Maaherra Nordenskiöld mainitsi vuonna 1754, että Savon papit paransivat haavoja tuolloisesta lääketieteestä poikkeavilla keinoilla ja lääkitsivät eläimiä ”maan tapaan”. (Suolahti 1919: 63–64.) Owen Davies esittelee 1800-luvun Britanniasta monia esimerkkejä siitä, kuinka papisto saattoi turvautua tietäjien (*cunning men*) apuun tai jopa harjoittaa tietäjän tointa. (Davies 1999: 229.) Laukaan kuuluisa tietäjä, Kuuvalon Jussi (Juho Valonen), oli pitäjän papiston hyvä ystävä ja seurakunnan luottamusmies (Jokipii 1999: 507).

Armas Ruotsalaisen mukaan ehtoollisviiniä on käytetty korvasairauksien ja muidenkin vaivojen parantamiseen etenkin lapsilla niin Keski-Pohjanmaalla kuin Lapissakin. Äidit ovat saattaneet pyytääkin ehtoollisviiniä lääkintätarkoituksiin. (Ruotsalainen 1951: 180, 186, 191.) Historiantutkija Miri Rubin on esittänyt lukuisia viitteitä siitä, että myöhäiskeskiajalla katolinen papisto ei aina vartioinut kovin mustasukkaisesti kirkollisten esineiden käyttöä kansanomaisissa riiteissä ja tai-oissa, vaan on tietoisesti sallinut esimerkiksi ehtoollisleipien päätyksen maallikoiden käsiin tai suorastaan myynyt niitä (Rubin 1991: 339–340).

Kirkko ei siis nähnyt yksiselitteisesti vääränä kirkon pyhittämien ainesten käyttöä omin päin varsinkaan, jos se tapahtui ei-kirkollisten elementtien kustannuksella. Laatokankarjalainen kuvaus on selkeästi ristiriidassa muun perinteen kanssa, jossa puhutaan parantavasta lähdevedestä ja lähteeseen uhraamisesta: ”Impilahden Huunukan kylässä on lähde, joka jos siitä juodaan aiheuttaa hammassäryn. Särystä pääsee heittämällä kuumennettuja kiviä lähteeseen haltijan kiusaksi.” (Impilahti. H. Lehmusto 2. 1938. – Gregori Pantsu, kreikkal.katol. pastori, s. 1866 Huunukan kylässä.) Tiedon kertoneella ortodoksipapilla näyttää olleen intressi varoittaa hakemasta parantavaa vettä muualta kuin kirkosta.

Kristinuskon keskeisissä teoksissa ja koko väestön tuntemissa oppikirjoissa tuomittiin erikseen mainiten monet kansanomaisen taikuuden muodot. Lutherin Iso katekismus täsmentää ensimmäisen käskyn rikkojiksi ”esimerkiksi noidat ja velhot – – , jotka harjoittavat törkeintä epäjumaa-

lanpalvelusta tekemällä liiton perkeleen kanssa, että tämä antaisi heille runsaasti rahaa tai auttaisi heitä lempenasioissa, varjelisi heidän karjaansa, hankkisi takaisin kadotetun omaisuuden yms.” Vähän katekismuksen selityksissä tuomitaan avun etsiminen ”perkeleeltä ja hänen välikappaleil-tansa, niinkuin noidilta, tietäjiltä, metsän haltioilta, veden haltioilta, tontuilta, ja muilta senkaltai-silta.” (Sarajas 1956: 11.) Niinpä pyhäjärveläisellä K. S. Waltzerilla oli syynsä aprikoida Jouko Hau-talalle: ”Kyllä se vissiin Luteeruskin uskoi niihin haltioihin, kun se tontut ja metsän haltiat telläs siihen katkismukseen.” (Pyhäjärvi Ul. Jouko Hautala 1954. 1945. – K. S. Waltzer, 70 v.)

Kristilliset kirjoitukset ovat saattaneet olla merkittäviä taikuususkon ylläpitäjiä ja välittäjiä: tai-kuuteen on uskottu, koska uskon auktoriteetit ovat puhuneet siitä yleensä ja tietyistä taikuuden muodoista erityisesti (de Blécourt 1999: 206). Samalla tavoin Raamattu, Virsikirja ja hartauskirjat, kuten John Bunyanin suosittu teos *Kristityn vaellus* (*The Pilgrim's Progress* (1678), ensimmäinen suomennos 1809), ovat viittauksillaan kalevanpoikiin, liekkiöihin ja muihin uskomusolentoihin puhuneet niiden olemassaolon puolesta (Simonsuuri 1950: 16–26; Hästesko 1918: 14). Nousiaislai-nen kertoja arvelee: ”Kyl ne muutama meinava ete [ettei] semmossi ol, mut ko raamatusaki snoota jos silmäs pahenta niin kyl niit sillonki on täytyne ol ja Aapoostolin teos puhuta kans yhrest pii-kast kon noitture henki ol, et kyl niit semmossi on ennenki ollu.” (Nousiainen. Frans Leivo b) 1197 e). 1930.)

Raamattu sisältää kertomuksia, joiden voi arvella tukeneen suomalaista uskomusperinnettä. Kertomus Bileamin aasista, joka seisautuu havaitessaan edessään Bileamille näkymättömän enke-lin (4. Moos. 22: 22–35), on lähellä lukuisia tarinatyyppejä, joissa hevonen pysähtyy nähdessään jotain yliluonnollista (esimerkiksi tarinatyypit B 411, C 606, E 141). Suoranaisemmin taikuuteen liittyy esimerkiksi Jaakobin keino parantaa karjaonneaan Laabanin kustannuksella (1. Moos. 30: 37–43) tai tapa, jolla juutalaiset suojautuvat Egyptissä viimeiseltä vitsaukselta. Toisessa Mooseksen kirjassa annettiin ohje: ”Ottakaa kukin lammas tai vuohi perhekuntaanne varten ja teurastakaa se pääsiäisuhriksi. Ottakaa sitten kimppu iisoppia, kastakaa se vatiin laskettuun vereen ja sivelkää verta oven kamanaan ja molempiin pieliin. Älköön kukaan teistä menkö kotinsa ovesta ulos ennen aamua, sillä Herra kulkee kaikkialla surmaamassa egyptiläisiä, mutta kun hän näkee veren oven-pielissä ja kamanassa, hän kulkee sen oven ohi eikä anna tuhoojan tulla koteihinne teitä surmaa-maan.” (2. Moos. 12: 21–23.) Suomalaisessa suojautumistaissa kerrottiin: ”Kun eläimiä tahtoi säi-lyttää painajaiselta y. m. vahingoilta, piti syksyllä sikoja tapettaessa kastaa kätensä suurimman sian veressä ja painaa veriset jäljet ulkopuolelle 3:een hirteen, 3 sijaa navetan seinään oven yläpuolelle.” (Kangasniemi. O. Nousiainen 190. 1911.) Koljonon puolestaan neuvoo sivelemään aitan oven pih-tipielet, kynnyksen ja kamanan sekoituksella, jossa on lohen, lepakon, metsäkanan ja yhdeksän käärmeen verta. (Viitasaari. O. H. Moisio 136. 1890. – Mikko Koljonon.)

Kun Koljonon kostaa rullille viskaamalla tätä vastaavan koiranluun koskeen, hän toimii samoin kuin Jeremia, joka neuvoi Serajaa: ”Ja kun olet lukenut tämän kirjan loppuun, sido siihen kivi ja viskaa se keskelle Eufratia, ja sano: ’Näin uppoaa Baabel eikä nouse enää siitä onnettomuudesta, jonka minä sille tuotan, vaan he vaipuvat.’” (Viitasaari. O. H. Moisio 27. 1890. – Mikko Koljo-nen. – Jer. 51: 63–64). Parissakin yhteydessä Koljonon viittaa Jeesuksen kasteeseen. Taikoessaan pilattua kaivoa taas kelvolliseksi hän sanoi: ”Jordanissakin puhdistettiin silloin vedet / Kun Jiessus kastettiin / Puhdistu sinäkin vesi!” (Viitasaari. O. H. Moisio 135. 1890. – Mikko Koljonon.) Koh-tauksesta kärsivän kylvetykseen taas kuuluivat sanat: ”Enpä minä pese sinua verellä / Enkä vetellä / Pait sillä vetellä / Joll'on Jiessus pesty / Kastettuna Kaikkivalta – –.” (Viitasaari. O. H. Moisio 224. 1890. – Mikko Koljonon.)

Kirkkoisien taikuuskäsityksiä tarkastellut Matthew Dickie onkin arvioinut, että Raamatulla on ollut vain vähän vaikutusta kristinuskon taikuuskuvan ja taikavastaisuuden muotoutumiseen. Tär-keämpiä lähteitä ovat olleet roomalaiset lait ja ei-kristittyjen filosofien skeptismi luonnon lakien sivuuttamista kohtaan. (Dickie 1995: 10.)



## ”Nättiä paavin palvelusta”

Vielä n. 80 v. takaisin Koskenpäällä Jämsässä eräs nuori emäntä ei noudattanut tätä anoppinsa neuvoa, vaan sanoi: ”Minä en palvele paavia enkä usko haltioita.” (Korpilahti. J. W. Kotikoski 923. 1933.)

Paheksutusta taikuudesta lienee aina käytetty nimityksiä, jotka viittaavat alun perin johonkin sanan käyttäjälle vieraaseen uskonnolliseen traditioon (Hautala 1960: 8). Tunnetuin esimerkki on itse kreikan sana magia (*μαγεία*), jolla helleenit tarkoittivat alun perin persialaisia uskontoja (Janowitz 2002: 1; Tambiah 1990: 9). Kristillisessä retoriikassa taikuus on tavattu samastaa kuvitteelliseen paholaisenpalvontaan (Heikkinen 1969: 81, 109) tai torjuttuihin kristinuskon muotoihin. Euroopan katolisilla alueilla noituudesta epäiltyjä saatettiin kutsua erilaisten harhaoppien kannattajien nimillä, kuten valdolaisiksi tai kataareiksi (Heikkinen 1969: 17).

Protestanttisten kirkkojen piirissä syytettiin taikuudesta sekä katolilaisia että uusia uskonnollisia liikkeitä, jotka pyrkivät erottautumaan kirkon linjasta. 1600-luvun alussa Liivinmaan superintendentti Herman Samson korosti saarinoissaan katolisen kristinuskon ja taikuuden yhteyttä: katolilaiset olivat hänen mukaansa luterilaisia alttiimpia taikuuteen, ja suurin osa vuosien 1000–1200 paaveista oli ollut noitia. (Heikkinen 1969: 47; Thomas 1971: 78.) 1700-luvun Englannissa anglikaanit syyttivät sekä katolilaisia että metodisteja alttiudesta taikauskoon. (Davies 2001: 99.) Katolilaisten kohdalla syytöksen taustalla olivat kirkon moninaiset rituaalit; monet metodistisaarnaajat taas painottivat anglikaanisesta kristinuskosta poiketen noituususkomusten todenperäisyyttä (Tambiah 1990: 18; Davies 2001: 98, 102, 106).

Suomessa piispa Isak Rothovius hämmästeli 1600-luvun puolivälissä, miten taikausko on kansan parissa niin voimakasta, vaikka Jumalan sanaa oli saarnattu jo sata vuotta – eli vasta uskonpuhdistuksesta alkaen (Heikkinen 1969: 83.) Samalla tavalla pakanuuden ja paavin ajan sekoitti vesantolainen Heta Venäläinen arvellessaan, että tapa olla tekemättä äänekkäitä töitä laskiaisena olisi pakanuuden ajan perua. (Vesanto. Elsa Korhonen TK 37:19. 1961. – Heta Venäläinen.)

Populaariksi vakiintuneen määritelmän mukaan uskonnossa yliluonnollisilta tahoilta pyydetään jotain, magiassa niitä taas pakotetaan. (Katajala-Peltomaa & Toivo 2004: 20.) Tämä idea, jonka asemaa Frazer lujitti, syntyi reformaatioaikana. Protestantit käyttivät määritelmää lyömäaseena paitsi antikristillisen magian harjoittajia, myös katolista kirkkoa vastaan: he väittivät monien katolisten riittien olevan luonteeltaan automaattisia ja siten maagisia – ja siksi antikristillisiä. (Tambiah 1990: 19; Kieckhefer 1989: 15.)

Suomalaisissa taikateksteissä ”paavi” esiintyy monikäyttöisenä halventavana sanana, jolla voidaan viitata niin taian tekijään kuin paheksuttavana pidettyyn taikomiseenkin. Ei ole yllättävää, että ”paavillisena” pidetään ristinmerkkien tekemistä: ”Taikinan päälle sotkemisen jälkeen tehtiin myös risti kädellä. (Äitini ei antanut tehdä, sanoi että se on ’paavia.’)” (Vampula. Emmi Lindström KT 24:131. 1937.) Aina paavillisiksi nimitetyissä taioissa ei kuitenkaan voi erottaa kristillisiä vaikutteita. Pihtiputaalaisessa muistiinpanossa kuvataan, kuinka taitotulla nuotalla saadusta saaliista on syötävä ikäjärjestyksessä: ”Sitte kun ensimmäiset kalat saahaan sillä konsti nuotalla, niin siinä sitte kaikkein pienimmän lapsen suuhun antoo sitä kala-keittoa ja sitte sitä tehen, joka oli aina vanhempia sen tekoa sitte ja sitte viimen se konsti-ukko se vasta viimeksi söi. Eikö se ollu nättiä paavin palvelusta?” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 2815 c. 1884. – Heikki Erkkilä, 83 v.) Paavi on liittynyt mielikuvissa erityisesti palvonnan luonteisiin taikoihin ja riitteihin. ”Ne palvelivat paavia” sanottiin Mäntyharjulla niistä, jotka veivät ruokia tietyn haavan juurelle. (Mäntyharju. J. Karhu 3567. 1936.) Vetelissä ”Paavin palvelia” kaatoi aina vadillisen keitto tontuille uhriksi. (Veteli. E. Lång 10 b). 1889.)

Juho Tanholinin muistiin kirjoittamassa viitasaarelaisessa kertomuksessa seppä suuttuu pajaa huonosti vahtineeseen tonttuun, jota varkaat huiputtivat. Sepän lähetettyä vastahakoisen tontun

varkaiden perään tämä toivottaa: ”Paavia pahempi Tonttu tulkoon vasta vasaroitasi vahtaamaan.” (Viitasaari. Juho Tanholin. 6. läh. 11. 1888.) 1800-luvulle tultaessa luterilainen kirkko oli opettanut paavin kauheutta niin voimallisesti, että moni ei näytä ymmärtäneen paavi-nimityksen viittaavan mihinkään vähääkään kristilliseen: ”Taikoja kun kuka neuvoo, niin siitä ei sua kiittee. Se mikä on Puavin palvelusta, niin ei sua pyytee Jumalan kostamaan.” (Joroinen. A. Kinnunen 410. 1886.)

Juvalainen tiedonanto kertoo: ”Pilkallisesti nimitetään tietäjätä puoskariksi, velhoksi, jumalaksi, paavinpalvelijaksi.” (Juva. V. Hytönen b) 126 a. 1899.) Tietäjää saatettiin kutsua paitsi paavin palvelijaksi, myös paaviksi: ”Niitä oli semmoisia paaveja ennen.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 3375. 1884. – Erkki Hyvönen, 72 v, Reisjärvi.) Nykyihmiselle tutumpi tietäjän nimitys on kuitenkin *poppa* monine johdoksineen; myös Viitasaarella puhuttiin poppaajista ja poppamiehistä. Taustalla on venäjän pappia merkitsevä sana *pop* (поп, genetiivi попа). Myös Jumalaa tarkoittava venäläinen sana *bog* (бог) on muuntunut tietäjää merkitseväksi *pohu*-sanaksi. (Savonlinna. Aleks Seppänen. KRK 87: 700. – Liperi. T. Korhola 548. 1937.) Harvakseltaan tunnetaan myös taikaa merkitsevä *pohu* sekä taikomista tarkoittava *pohuta*-verbi. (Ruoppila 1954: 150, 151.) Paavi-sanankäytön merkityshityksen perusteella voi arvella, että itäiseen kristinuskoon viittaavia sanoja ovat alkaneet näissä merkityksissä käyttää juuri ei-ortodoksit.

Idea taikuuden ja vieraan uskonnon samastamisesta elää vielä nykyisessä tutkimuskirjallisuudessaakin: taikuus liitetään kyseenalaistamatta osaksi kansan uskontoa, vaikka monilta osin se olisi syytä nähdä pikemmin osana aikansa profaaneja erikoistekniikoita tai arkiajattelua. Toinen suuntaus, jonka taustalla voi aavistella taikuuden rinnastamista vieraaseen uskontoon, on kansantajuuden ja kristinuskon jyrkkä erottaminen. Tyypillinen on Toivo Vuorelan erittely taiasta, joka tehtiin lähdetessä viemään ostettua lehmää vanhasta parresta uuteen paikkaan: taikaan sisältyvät Isä meidän -rukoukset ja Herran siunaus ovat hänen mukaansa myöhäisiä lisäjä (Vuorela 1937: 9). Voi kuitenkin kysyä, miksi ne olisivat sen myöhäisempiä kuin muu taika.

### *Kansanomainen vastauskonpuhdistus*

Tuvisa oli [mikonpäivänä] ruokapöytä valmis aaveille ja aavemarioille. (Iitti. V. Lindberg KRK 61:357. 1936.)

Historiantutkija Jussi Hanska on todennut, että 1500-luvun suomalaiset tuskin suhtautuivat suopeasti uskonpuhdistuksen tuomiin muutoksiin kirkollisessa elämässä. Reformaatio päätti muun muassa keväisten rukouspäivien (*dies rogationes*) perinteet, joihin kuuluivat kylän ja pelton ympäri kiertävät kulkueet siunauksineen (Hanska 2005: 64). Nämä kulkueet tosin saattoivat pohjautua vanhempaan, esikristilliseen perinteeseen (Hanska 2002: 35). Hanska arvioi kulkueiden korvaamisen kirkossa luetuilla rukouksilla herättäneen passiivista tai aktiivistakin vastarintaa ja viittaa paavin edustajan Antonio Possevinon vuonna 1580 laatimaan kirjoitukseen. Possevino uskoo suomalaisten palauttamisen katolisen kirkon yhteyteen olevan varsin helppoa, koska tälläiset ovat yhä kiintyneitä vanhaan kirkkojärjestykseen ja toimituksiin. (Hanska 2005: 66. Vrt. Muir 2005: 212.)

Hanska ei pohdi, tuliko kirkollisten kulkueiden tilalle mahdollisesti kansanomaisia korvikkeita. Koljosen taioista katolisen ajan muistumalta vaikuttaa esimerkiksi kirkonväestä päästö, jossa talo kierretään kantaen varstan päässä puista ihmishahmoa; samalla tehdään ristinmerkkejä. (Viitasaari. O. H. Moisio 276. 1890. – Mikko Koljonen.) Kaija Heikkinen on 1990-luvun vepsäläisnaisten uskontoa kuvatessaan esittänyt lukuisia esimerkkejä siitä, kuinka naiset ovat neuvostoaikaisen kirkkojen sulkemisen jälkeen ottaneet omin päin suoritettavakseen lukuisia riittejä, jotka ortodoksisen kirkon mukaan kuuluisivat yksinomaan pappien tehtäviksi (Heikkinen 2006: 14). Keith Thomas on arvioinut, että Britanniassa uskonpuhdistus saattoi vahvistaa tietäjien asemaa:

kun katolilainen saattoi kääntyä tiettyjen pyhimysten puoleen esimerkiksi saadakseen varastetut tavarat takaisin, protestantin oli tyydyttävä tietäjään (Thomas 1971: 316).

Suomessa tuskin on ollut kysyntää suoranaisen antikatalisille rituaaleille, jollaisia tiedetään harjoitetun esimerkiksi Saksassa: pyhimysten muistopäivinä saatettiin julkisesti rikkoa kyseistä pyhää esittäviä kuvia, ja kirkollisia kulkueita parodioitiin riepottamalla liattuja ja silvottuja ristiinnau-litunkuvia (Muir 2005: 105, 204–206.) Sen sijaan voi spekuloida, että luterilainen papisto saattoi myöntyä kompromisseihin. Jos seurakuntalaiset tahtoivat järjestää kulkueen viljan kasvun turvaamiseksi, pappi oli kenties valmis järjestämään jonkinlaisen kulkueen, josta oli riisuttu protestantti-seen oppiin huonoimmin sopivat elementit. Tällaisesta joustamisesta on tietoja Englannista: Pyhän Ruumiin juhlaan kuuluvat suositut mysteerinäytelmät lakkautettiin katolisina vuonna 1558, mutta kolme vuotta myöhemmin ne päätettiin aloittaa uudestaan. (Muir 2005: 77) Myöhempinäkin vuosisatoina papit eri puolilla Eurooppaa ovat joutuneet tilanteeseen, jossa heiltä on pyydetty siunauksia tai muita toimenpiteitä maagisen pilauksen poistamiseksi (de Blécourt 1999: 185).

Kulkueita paremmin säilyivät pienimuotoiset käytännöt. Suomessa noudatettiin 1800-luvulla yleisesti katolista tapaa olla syömättä ennen jumalanpalvelusta, vaikka papisto ei moiseen kannustanutkaan. Samoin paastonajan työkielloissa ja pukeutumismääräyksissä uskonpuhdistusta edeltävä perinne pysyi elävänä. (Kuuliala 1960: 66, 94.) Pyhäinkuville tuodut votiivilahjat siirtyivät vaivassukkojen saataviksi (Kuuliala 1960: 167). Luterilainen usko ei ulottunut kaikkialle edes kirkollisten toimitusten piirissä: papit eivät puuttuneet kirkonkellojen soittotapoihin, vaan katoliseen teologiaan pohjautuvat soittoperinteet jatkuivat katkeamatta lukkaripolvesta toiseen (Kuuliala 1960: 143).

Uskonpuhdistuksen jälkeen katolisia pyhäinkuvia saatettiin edelleen käyttää omatoimisesti ja taianomaisesti (Thomas 1971: 29). Länsi-Suomesta on tavattu vielä 1900-luvullakin tietoja katolisten pyhäinkuvien rituaalisesta käytöstä tai ainakin tallettelusta, joskin esineet saattavat tietenkin olla suhteellisen myöhään ulkomailta tuotuja, ja joissain tapauksissa kyse voi olla ei-kirkollisista puuhahmoista. Tyrväläinen talonisäntä oli löytänyt puisen kuvan Neitsyt Mariasta ja Jeesuksesta ja kertoi: ”Kuvan sisäpuoli on hampaan jälkiä täynnä ja hyvin kulunut. Sitä on nimittäin aina kirkunnassa pidetty hampaitten välissä.” (Tyrvää. Tapio Horila b) 89. 1922.) Alahärmässä syntynyt Betti Tuominen muisti puolestaan isoäidillään olleen ”katoliikin aikaisen kotijumalan”, ”puusta tehdyn pitkä naamaisen aika isopäisen” (Muurla. V. Saariluoma 662. 1915). Perholaisessa kuvauksessa mainitaan eräässä talossa ollut para, joka oli konkreettinen esine: ”Se oli kuin puusta veistetty rupipäinen äijänrumilus.” (Perho. Ernst Koivukoski KRK 179:1. 1936) Mahdollisuuksien rajoissa on, että Perhon para olisi paiseiden vaivaamaa pyhää Sebastiania esittävä veistos.

Koljoson taioissa mainitaan toistuvasti Jeesus ja Maria, mutta ainoana ei-raamatullisena pyhimyksenä esiintyy pyhä Sylvester. Käärmeen piston parannusloitsussa käärme kuvataan syntyneen Sylvesterin syljestä, ja parannuskeinoa perustellaan: ”Kun se ol Sylvesterinkin suusta sylettynä, Sylen kanssa se parattiinkin”. (Viitasaari. O. H. Moisio 253 b. 1890. – Mikko Koljonen.) Äänteellinen yhtäläisyys lienee yhdistänyt syljen Sylvesteriin. Eräässä metsämiehen loitsussa Koljosella mainitaan lisäksi ”Metsän ukko, Santtapieta”. Santtapieta lienee yhdistelmä latinan sanoista *sancta*, *beata* (’pyhä, autuas’). (Viitasaari. O. H. Moisio 1. E 17. 1890. – Mikko Koljonen).

### *Ehtoollisleipä taikavälineenä*

Ehtoollisleipää lienee aina pyritty käyttämään myös tarkoituksiin, joita kirkko ei hyväksynyt. Ensimmäisinä vuosisatoina seurakuntalaiset veivät pyhitettyä leipää kotiinsa nauttiakseen sitä arkenakin (Kotila 1994: 96). 300-luvulla Konstantinopolin piispa Johannes Krysostomos aloitti käytännön, jossa ehtoollisleipä sekoitettiin viiniin ja jaettiin ehtoollisvieraille lusikalla, jotta nämä eivät voisi viedä leipää mukanaan. Ortodoksisessa kirkossa käytäntö jatkuu edelleen tavallisimmin käytettävässä, Krysostomoksen nimeä kantavassa liturgiassa. (Vuoristo 1977: 33.) Toisaalta

itäisessä kristinuskossa on ollut mahdollista viedä kirkosta pois antidora-leipää ja pyhitettyä vettä myöhempää käyttöä varten.

Vaikka jo varhain Kristuksen nähtiin olevan todella läsnä ehtoollisaineissa, lännen kirkossa ehtoollisleivän merkitys korostui entisestään 1200-luvulla. Tuolloin neljäs Lateraani-konssiili vahvisti opin transsubstantiaatiosta, leivän ja viinin muuttumisesta Kristuksen ruumiiksi ja vereksi. Samalla määräykset ehtoollisleivän oikeasta säilyttämisestä tiukentuivat: aiemmin alttarilla näkösällä säilytetyt leivät siirrettiin aluksi suljettavaan kaappiin alttarin taakse ja 1300-luvulla sakariston komeroon. (Hiekkänen 2003: 94–95; Vuoristo 1977: 34.) Viiniä ei puolestaan enää lainkaan annettu seurakunnalle, vaan sitä nautti ainoastaan pappi (Kotila 1994: 96). Stephen Wilsonin mukaan kertomukset ehtoollisleivästä, joka lävistettynä vuotaa verta, alkoivat yleistyä tuolloin (Wilson 2000: 462). Myös Suomessa tunnetaan tarinoita, joissa ehtoollisleipä paljastaa olemuksensa kun sitä käytetään taiassa.

– – Että ottaa oblaatti kun käy ripillä ottaa suusta pois pudottaa se, viedä maaliksi ja se ampuu läpi, niin se on se sama. – – Yksi mies oli täällä ruvennut sitä konstia tekemään Kalajan [ilmeisesti Kalajoen] ja Lohtajan rajalla ja vei semmoisen maalin siihen ja ampui ja oli ollut varoitus että pitää panna silmänsä kiini, oli avannut silmänsä, niin siinä oli ollut Kristus ristin päällä ja reikä oli ollut rinnassa sydämmen kohdalla ja veri vuotanut siinä ja siitä hulluksi tuli mies ja viety Ouluun, siitä ei ole kauankaan, on hänestä 30 vuoden seutuun. (Kivijärvi. K. Jalkanen 139. 1890.)

Kaikissa kuvauksissa veren vuotaminen leivästä ei kuitenkaan ole pelottava osoitus taikomisen tuomittavuudesta. Savolaisessa taiassa asia mainitaan pikemminkin kiinnostavana yksityiskohdaksi: ”Ens kerran ku käö ehtoollisella, ni ku ottaa suusta ser rippileiväjä ja lyö sen lepän kuppeeseen kahella leppäsellä naolalla, ni sua sit kaikkia metä elukoita. Se kuulema muuttuu vereks siinä se rippileipä.” (Kangasniemi, Rauhajärvi. Oskari Kuitunen b) 2041. 1933.) Taika on luonteeltaan selkeän fantastinen. Koska leipä on otettava nimenomaan ensimmäisellä ehtoollisella, taika tuntuu olevan pikemminkin toisten hyvää metsäonnea selittävä käsitys tai nuorisoperinnettä kuin todella harjoitettua taikuutta. Myös hämäläisessä taiassa on epäilemättä taustalla pelottavaksi tarkoitettu aihe, pirun ilmestyminen, joka on kuitenkin muuttunut asiaankuuluvaksi käänteeksi: ”Kun on ripillä, niin säilyttää siellä saadun öylätin eheänä ja naulaa sen metsään pihlaja-puuhun, ampuu siihen keskelle ja tulee pois, ettei enää taaksensa katso. Sitte kotiin tullessa tulee musta äijä vastaan, joka kysyy, mitä hän tahtoo, karva- (niinkuin susia, karhuja, kettuja) vaiko siipi-eläimiä (niinkuin metsoja, teeriä y. m.), kumpaa vaan tahtoo, niin saa niin paljon kuin haluttaa.” (Somero. K. V. Pettersson 235. 1886.)

Ehtoollisleivän avulla saadaan aikaan epämääräistä yleistä onnea, ”paljon aikaan” tai ”tavattomasti – – rahaa” (Paljon aikaan: Ikaalinen. M. Mattila 6972. 1938. – Rahaa: Pyhäranta, Rihtniemi. Lauri Koskinen b4) 292. 1929.) Ehtoollisleivän avulla voi tehdä myös ihmeenomaisia taikoja, kuten saada reen kulkemaan itsestään (Puolanka. Samuli Paulaharju b) 7352. 1912.). Ehdottomasti tärkein ehtoollisleivän käyttöalue olivat kuitenkin metsästystaiat.

Kun ne on käyneet ennen herran ehtoollisella, niin ne on rippileivän suustaan ja voijelleet sillä langat ja sitte taas kettu-miehet ketun rauat, niin sitte on saaneet oikein. (Pyhäjärvi Ol. Kaarle Krohn 2401 c. 1884. – Heikki Rätteli, 29 v, Vuohdomäki.)

Jänis lykky: Ehtoolliskakkaralla langat läpi vetee. Olla ensin langat kaulassa ehtoollisella. Pitee ne sittä kolome sunnuntaita kirkon miestenpuolen rappusten alla. (Nurmes. P. Ollilainen b) 317. 1892. – Olli Timonen.)

Tarkastellessaan ehtoollisleivän käyttöä myöhäiskeskiajan länsieurooppalaisessa kansankulttuurissa Miri Rubin mainitsee lukuisia esimerkkejä ehtoollisleivän käytöstä maanviljelyyn liittyvässä taikuudessa sekä toisaalta parantamisessa ja myrkyttämisessä. Yhtään metsästyksen liittyvää taikaa hän ei mainitse. (Rubin 1991: 338–341.) Suomessa tilanne on täysin päinvastainen. Esimerkiksi *Suomen kansan muinaisten taikojen* kolmannessa osassa ei ole siihen yhtään viitettä, eikä ole löytänyt arkistomateriaalistaakaan yhtään maanviljelystaikaa, jossa ehtoollisleipä olisi tarpeen (SKMT III). Painotus saattaa johtua siitä, että maanviljelykseen oli Suomessa ennättänyt vakiintua omanlaisensa taikaperinne, jonka osaksi ehtoollisleipä ei enää päässyt. Länsi-Euroopassa taas oli tuskin vastaavia pyyntimahdollisuuksia kuin Suomessa.

Muutamia tietoja on leivän käyttämisestä karjataioissa; vuonna 1668 Vöyrin käräjillä Karin Henrikintytär tuomittiin kuolemaan, koska hän oli ottanut öylätin suustaan ja vienyt sen vasikalleen (Heikkinen 1969: 245, 266). Viljakkalasta on tieto: ”Ikaalisten kunnan Kotaniemen emäntä otti suustaan talteen ehtoollisleivän. Talon piika joutui sen näkemään, mutta emäntä lahjoi piian, niin ettei piika ilmoittanut asiasta kenellekään, eikä emäntä siis saanut rangaistusta. Ehtoollisleipää käytettiin vallankin elikoitten noitumiseen.” (Viljakkala. M. Mattila 1093. 1933.)

Osmo Vuoristo, joka on tarkastellut öylätin käyttöä metsästystaijoissa, on todennut ehtoollisleipätaijojen, tarkemmin sanoen öylätin ampumisen, liittyvän ennen muuta tuliaseisiin, ei esimerkiksi jalkajousiin. Oliko uusien metsästystapojen myötä tarvetta myös uusille taidoille? Vuoristo katsoo taikaperinteen saapuneen lähinnä aseseppien, mutta myös Euroopassa palvelleiden suomalaisten sotilaiden mukana. (Vuoristo 1977: 36.) Näin ehtoollisleipätaijat olisivat varsin uusia tulokkaita, joita olisi alettu soveltaa muuhunkin metsästystaijuuteen, kuten ansojen pyyhkimiseen.

Viitasaarenkin seudulla tiedettiin, että jotkin taitajat olivat Saksan-tuliaisista. Kivijärvellä kerrottiin epämääräisten ”taikakeinojen” tulleen Pommerista, josta suomalaiset merimiehet olivat niitä tuoneet mukanaan. (Kivijärvi. K. Jalkanen 43. 1890. – Ananias Pekkarinen, 35 v.) Humppilassa suomalainen sotilas oli aikoinaan kertonut selvinneensä Pommerin sodasta, koska hänellä oli pussillinen hautausmaan multaa päällystakkiin kiinnitettynä. Keino saattoi olla suomalaistakin perua, mutta joka tapauksessa tieto on muistutus siitä, että sodissa eri seuduilta kotoisin olevat miehet varmasti vaihtoivat erityisesti aseisiin liittyvää taikaperinnettä (Humppila. Vihtori Lahti KRK 60:40. 1935. – Juha Heikkilä, 90 v.).

Ehtoollisleivän käytöstä on kerrottu seuraavan muitakin yliluonnollisia rangaistuksia kuin veren näkyminen tai Kristuksen ilmestyminen. Laukaan Pyykinmäen talossa kummitteli pitkään, ja vain lapset näkivät kummittelijat. Kummittelun syynä oli voiaastian tai kirkon kaksoispohjaan kätetty ehtoollisleipä. Tarina on tunnettu myös Viitasaarella. (Konginkangas. Otto Harju 2353. 1938. – Konnevesi. Uno Häkkinen KT 62:157. 1936.)

Tarinoiden asenne vaikutti niin paheksuvalta, että aluksi pohdin, mahtoiko ehtoollisleipätaijoja olla lainkaan tehty todellisuudessa. Yliluonnolliset ilmestykset kuitenkin näyttävät keskittyvän vain ehtoollisleivän ampumista kuvaaviin kertomuksiin. Ansojen käsittelyssä tai muissa taidoissa, joissa leipää ei käsitellä väkivaltaisesti, syytä huoleen ei näytä olevan. Myös Koljonen kuvaa ehtoollisleivän käyttöä arkiseen sävyyn. Hän kierrättää kirkollista leipää uhrileipiin, joilla päästään metsänväen suosioon.

Näiden [tähtäpäiden, riiden seinästä otettujen jyvien sekä maltaiden] lisäksi tulee olla ehtoollisleipä. Kaikki nämä jauhetaan kivien välissä. Jauhoista tehdään taikina vaimoväen maitoon, jota sitä varten myöskin tulee olla hankittu. (Viitasaari. O. H. Moisio 1. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.)

Ehtoollisleivän hankkiminen ei välttämättä ollut vaikeaa. Riitta Laitisen mukaan ehtoolliselle siirtyminen ei sujunut aina kovinkaan rauhallisesti, vaan papisto valitti usein kirkkokansan tungeks-

sivan ja hälisevän (Laitinen 2004: 132–133). Tungoksessa saattoi tarjoutua mahdollisuus piilottaa ehtoollisleipä ja tehdä muitakin omia taikoja. Kansanrunousarkistossa on paitsi kuvauksia ehtoollisleivän käytöstä, myös tietoja sattumalta löytyneistä leivistä: ”Jos herranehtoollista jaettaessa voi piilottaa ja säilyttää ehtoollisleivän, voi sillä toimittaa mitä erilaisimpia taikatemppuja. (Ikaalisten kirkkorannasta löydettiin kerran nimetön virsikirja, jonka lehtien välissä oli ehtoollisleipä!)” (Viljakkala. M. Mattila 964. 1933.)

Kenties ehtoollisleipiä on riskeistä huolimatta myös ammuttu. Muiden kirkollisten esineiden ampumisesta on ainakin löytynyt varman tuntuisia merkkejä: ”Kertojalla on Möllerin kirjoittama katekismus, jota on ammuttu. Luultiin, että jos osuu katekismukseen, niin saa hyvän metsästys-  
onnen varsinkin lintuihin nähden.” (Kalanti. P. O. Ekko. KRK 1:37. 1936.) Sanavalinta ”osua” voi viitata siihen, että katekismusta on ammuttu nimenomaan kauempaa. Viitasaaren lähipitäjän kirkosta löytyi merkkejä siitä, että alttaritaulua oli ammuttu kenties metsäonnen hankkimiseksi:

Kun Karttulan kirkon alttairitaulua [!] olivat muuttana vanhasta kirkosta uuteen, josta on aikoo noin 45 vuotta, oil muuttajat huomanna siinä luodikkopyssyllä ammuttuja reikiä ja seinässä on ollut kansa reikiä. Ja niistä kertoivat, että mehtämiehet on tehne semmosia taikoja, että ne on yhteiseltä ovelta päin ampunna alttairitauluun. Kukapa sen ties, mittee silläi taijalla on tarkotettu. (Karttula. Juho Oksman KRK 111:2132. 1936.)

Jos ehtoollisleipää käytettiin taioissa säännöllisesti, asiaa ei varmaan pidetty kovin vakavana pyhänhäpäisynä tarinoiden varoituksista huolimatta.

### *Pirun ja perkeleen roolit*

Omaaltaisen ehtoollisleivän käytön tavoin myös pirun puhuttelemisen taioissa on kaksitahoinen kysymys: pirun kanssa veljeily esitellään yhtäällä hyvin tuomittavana toimintana, jonka seurauksista varoitellaan ankarasti, mutta toisaalla pirua ei pidetä kovinkaan pelottavana olentona.

Eräät ovat käyneet vuoren rintaan kirjoittamassa nimettömällä sormellaan. Kun ovat sinne tulleet, niin ovat sanoneet: ”Hyvä ilta helvettiin, onko perkele kotona?” Sitte leikkasivat nimettömän sormensa, ottivat siitä vertä ja sillä kirjoittivat. Sitte taas sanoivat: ”Anna mulle metsästä, Kaikenlaista viljaa, riistaa Minun pyytöpäivänäni, Minun vuoroviikkonani, Niin maksan kaikki kuoltuani, Tuonelahan tullessani.” (Kaavi. Kaarle Krohn 12605 c. 1885.)

Taioissa tavattava perkele- ja piru-retoriikka ei välttämättä ole antikristillistä, vaan merkki haltijuskon ja muihin uskomusolentoihin liittyvän perinteen hiipumisesta. Kun kaikki uskomusolennot samastettiin kristinuskon Saatanaan, niitä alettiin myös puhutella sen nimellä. Kun papisto korosti, että maaginen parantaminen ja muu hyödyttävä taikuus on yhtä lailla Saatanasta kuin maaginen vahingoittaminenkin, näyttää tapahtuneen päin vastoin kuin kirkko toivoi: parantaminen jatkui, ja lisäksi käsitys Saatanan vaarallisuudesta laimeni (Thomas 1971: 304; Koski 1970 II: 201). Taikojen etiikassa tärkeintä on lopputulos: paha taika on sellainen, josta on haittaa muille. Mikä estää vetoamasta piruun, jos se ei vahingoita ketään?

Koljonen mainitsee pirun kahdessa fantastisessa taiaassa. Katsomalla kolmen ruumisarkusta otetun oksanreiän läpi voi nähdä muuten näkymättömän pirun hattuineen. Jos hatun saa haltuunsa, sen avulla voi muuttua näkymättömäksi; ”asianlaitaa käyttävät rullit ja varkaat suurissa määrin hyväkseen” (Viitasaari. O. H. Moisio 120. 1890. – Mikko Koljonen). Sivuhenkilönä piru esiintyy keinossa hankkia toinen hämmästyttävä taikaesine, kukka, joka takaa elinikäisen onnen: piru saat-

taa ilmestyä ja lyödä kukan haltuunsa saanutta korvalle, jolloin kukka putoaa ja häviää (Viitasaari. O. H. Moisio 143. 1890. – Mikko Koljonen). Koljonen ei käy kauppa pirun kanssa, vaan piru esiintyy pikemminkin hyväksi käytettävänä, ainakin periaatteessa helposti käsiteltävänä olentona.

Pirun lakista on mainintoja niin Laatokan Karjalasta, Keski-Suomesta kuin Pohjanmaalta-kin (Jauhiainen 1999: 130; tarinatyyppi D 121). Monessa kuvauksessa piru hahmona on sijoitettu moraalisesti arveluttavaan tilaisuuteen: pirun kerrotaan löytyvän markkina-, tanssi- tai hääpaikasta tai vaikkapa hotellista (Hotelli: Jalasjärvi. Viljo Alanen 506. 1948. – Markkina- tai tanssi- paikka: Haapajärvi. Kaarle Krohn b) 3333. 1884. – Hääpaikka: Konnevesi. Keskisuom. osak. 251. 1937.) Kertomuksissa ei kuitenkaan ole enää paheksuvaa tai pelottelevaa sävyä. Syntiin viettelevän näkymättömän pirun sijasta päähuomio on keskittynyt siihen, mistä pirun näkymättömyys johtuu, miten pirun voi havaita ja kuinka näkymättömänä kulkemisen kyvyn voi saada itselleen. Muutamassa tiedossa mainitaan Koljosenkin tuntema keino pirun näkemiseen. Ristiinalaisessa muistiinpanossa ruumisarkun oksanreiän läpi katsomalla nähdään piru, ”jolla on pelaava pelimanni sylissä”. ”Silloin pitää mennä ja vaihtaa pirun kanssa lakkia. Kun pirun lakki on päässä, niin ei kukaan näe, vaikka kulkisi missä.” Hankaluutena on, että piru tulee kolmasti vaatimaan lakkiaan takaisin (Ristiina. E. Lång b) 57. 1889. – Otto Kurvinen, 23 v. – Ruumisarkun oksanreikä myös: Juuka. Kaarle Krohn 11532. 1885.)

Koljonen kutsuu piruksi myös näkymätöntä painajaa, joka hankaloittaa matkantekoa. Kun ruumis viedään haudalle, on arkkuun pantava höyheniä, ”ettei pirua tarvitse vetää” (Viitasaari. O. H. Moisio 204. 1890. – Mikko Koljonen). Seuraavaksi Koljonen kertoo, että jos tämä laiminlyödään, ”saattaa ilkeilijä panna painon ruumiin arkkuun”, ja kuvaa, miten ajomies saa ”liijan painon” – ”pirut” – poistumaan (Viitasaari. O. H. Moisio 205, 206. 1890. – Mikko Koljonen). Painajien olentomaisuus ei ole kovinkaan selkeää, ei liioin se, onko painon aiheuttaja piru vai ”ilkeilijä”. Kertomusperinteessä piru tarkoittaa milloin Saatanaa tai tämän joukkoja, milloin vainajaa, milloin tarkemmin määrittelemätöntä olentoa, joka ei välttämättä ole erityisen pahantahtoinen (Koski 2004: 100).

Koljosen käyttämä liika-sana tarjoaa kiinnostavan tulkintaongelman. Merkitseekö ”liika” vain ylimääräistä vai onko sanalla uskomuksellinen sivumerkitys? Toisaalla Koljonen puhuu näkymättömästä väestä, jota saattaa olla asumuksissa: ”Jos talossa on liikaa näkymätöntä väkeä esim. kirkon väkeä niin näkee kukko ne ja silloin aina karahtelee.” (Viitasaari. O. H. Moisio 77. 1890. – Mikko Koljonen.) Kukon reagointia voidaan soveltaa muun muassa hukkuneen etsimiseen. (Viitasaari. O. H. Moisio 78. 1890. – Mikko Koljonen.) Ensiksi voi päätellä, että näkymätön väki ei välttämättä aiheuta mitään, tai ainakaan sen läsnäoloa ei voi päätellä mistään tietyistä merkeistä – muutenhan kukkoa ei tarvittaisi sen paljastamisessa. Toiseksi ”*esim.* kirkon väkeä” viittaa siihen, että paikalla saattaa olla monenlaisia näkymättömiä, ei vain kirkonväkeä. Liika ja piru voivat merkitä noitapussin aiheuttamia häiriöitä tai erilaisia pahansuopien lähettämiä olentoja:

Vaan jos noitapussia tai muita taikakeinoja on katoillekin viskelty ja niiden kautta on liikaa väkeä saatu kartanoon on ne karkoitettavat siten että – – – pahan väen täytyy poistua joka paikasta. (Viitasaari. O. H. Moisio 66. 1890. – Mikko Koljonen.)

Sitten sen ryypää isäntä ja emäntä sen viinan, niin siihen ei piä liian tulla eikä kirkon väen eikä tuuleisen eikä minkään lähätetyn (elämättömän?). (Kivijärvi. Kaarle Krohn 4103. 1884.)

Toisinaan liika ja piru näyttävät samastuvan vainajasta tarttuvaan vaikutukseen tai kirkkomaalla asustavaan vainajaolentoon: ”Mitään ei saanut moittia [hautajaisissa], eikä edes ajatella vainajaa syödessään muuten voi tarttua ’liika’ ja asianomainen saada pitämistä koko elinajakseen.” (Kivi-

järvi. Ilmari Takkala. b) 149. 1951. – Vihtori Villman.) Kun kotonakulkija on karkotettu kirkolle, Koljonen neuvoi, että pois lähdetessä on ajettava kolmesti ajajan vyön yli ja nostettava kolmesti hevosen häntää, ”ettei pirua tarvitsisi vetää reessään”. (Viitasaari. O. H. Moisio 209. 1890. – Mikko Koljonen.) Katsomalla länkien läpi ”nuo painomiehet näkyvät, ja sitten kovan luontonsa avulla saa pirut poistumaan”. (Viitasaari. O. H. Moisio 206. 1890. Mikko Koljonen, Abel Qvist.) Matkantekoa vaikeuttavat painajat eivät vaikuta samalta olenolta kuin hämmästyttäviä taikaesineitä vartioiva piru.

Piru mainitaan usein kalastus- ja metsästysvaloissa. Satakuntalainen teksti on tyypillinen: ”Kun joku tahtoo saada paremman kala-onnen, tekee hän kala-valan. Se tapahtuu siten, että tekijä kastaa kolme kertaa päänsä järveen ja lausuu {joka kerralla}: ’Kalat minun, minä pirun.’” (Tyrvää. Antto Laiho, ent. Oukari 57. 1889.) Antti Mustikka kertoi Moisiolle oikeudenkäyntiin viittaavan jänismiehen valan: ”Takki, lakki lautamies, Kintaan’ vantuun vierasmies [todistaja], Jänis minun, minä pirun, Kitis helevetin sammakko lankaan!” (Viitasaari. O. H. Moisio 39. E 17. 1890. – Antti Mustikka.)

Soili-Maria Olli mainitsee 1700-luvun kansankulttuurista esimerkkejä, joiden valossa pahalainen näyttäytyy joko helposti huiputettavana tai toisaalta luotettavana sopimuskumppanina, jonka apuun turvautumista ei pidetty erityisen vaarallisena eikä edes epäkristillisenä. (Olli 2004: 121, 128.) Vaarattoman pahalaisen taustalla lieneekin nimityksen monimerkityksisyys, ei se, että kristinuskon pahalaisista olisi pidetty erityisen helposti lähestyttävänä. Piruun liitetyt kyvyt vaikuttaa kalaonneen tai maan hedelmällisyyteen tuntuvat viittaavan määrätynlaiseen, aiemmin kenties eri nimellä tunnettuun ylikuonnolliseen olentoon (Olli 2004: 122). Suhtautumista piruun taikuudessa tuntuu kovin vaikealta tavoittaa, koska kirkollinen retoriikka hallitsee suorasanaisia kannanottoja.

Yksi piruperinteen juonne näyttää olleen, että piruiksi on nimitetty nimenomaan niitä olentoja, joiden kanssa muut ovat tekemisissä.

Jaalan pitäjän Paljakan kylässä oli ollut vikapäitä isäntiä. Ne laittoivat tuvan vinnille astioihin ruokaa piruille. Kun naisväki korjasi ruoat pois, niin isännät tuumivat: ”Onpas nyt ollut nälkä piruilla.” (Mäntyharju. J. Karhu 3558. 1936. – Antti Ahtiainen 82 v.)

Jokjärvellä anoppi löe piilulla vuonan kaalam poekki ja viskas ruon katolle ja sano: ”Nyt suat piru, kun tahot näetä.” Se olj pirun uhri. Sen jäläkee ei kuollu yhtäv vuonoo. Sitä ennen kuolj usseita. Viimesen tempas kur rupes kuolemo tekemää. (Pielavesi. Aatto Soninen 320. 1947. – Iita Jäntti, 91 v.)

Oli viilipyetty navetan hyllyllä. Siihen emäntä pani osan kaikesta mitä talossa keitettiin. Pahalaiselle se pani, jotta se kävi syömässä siellä. (Rovaniemi. Samuli Paulaharju 13030–13032. mp 1920. – Reeta Ojala, 47 v. 1930.)

Ilmeisesti pahalaiseen turvautumista ei pidetty kuitenkaan niin pahana kuin kirkko toivoi – ja niin kuin kaikki sanoivat, kun asiaa suoraan kysyttiin. Ruotsissa on säilynyt kirjallisia, pahalaisen kanssa solmittuja sopimuksia (Vuoristo 1977: 36), ja Suomessakin on tehty vastaavia (Heikkinen 1969: 197, Olli 2004: 125). Jyrki Siukonen on tarkastellut tällaisia sopimuksia erään 1700-luvun tapauksen kautta. Käy ilmi, että lainsäädännössä ilmenevät asenteet eivät välttämättä kuvasta todellista käytäntöä; avoimen diabolisenkin magian harjoittamisesta saattoi saada vain lievän tuomion. Vuonna 1646 turkulainen kirjuri Erik kirjoitti omalla verellään Saatanalle kirjeen, jossa hän pyysi neljäasataa taaleria, ja pian tämän jälkeen hän kertoikin tavanneensa Saatanan kadulla kävelemässä. Vallitsevan lainsäädännön mukaan teosta olisi tullut langettaa kuolemantuomio, mutta Erik määrättiin vain kahden viikon häpeärangaistukseen. (Siukonen 2005: 146.)



*Perkele* näyttää esiintyvän niin Koljosella kuin muillakin kertojilla ainoastaan loitsujen ja puhutteluiden hahmona, ei kertomusten toimijana. Usein jää epäselväksi, onko kyse edes olenosta. Perkele mainitaan loitsusäkeissä, joissa puhutellaan ylimalkaan vaivaa tai sairautta, ja se esiintyy sekä vaivan nostavissa että karkottavissa ja hillitsemissä taioissa. Rullille kostettaessa Koljonon neuvoo loitsimaan: ”Nouse nyt perkeleh Rullia ruhtomaan, Pahan tekijätä painamaan. – Näin on saatu metsä väkineen pahan tekijän päälle.” (Viitasaari. O. H. Moisio 25. 1890. – Mikko Koljonon.) Tai, jos rullia edustava koiran luu viedään koskeen, vettä lyödään samoin kuin edellä puuta ja sanotaan: ”Lähe nyt perkele kohti korsujas, kateitas kaatamaan, vastuksia voittamaan!” Koljonon selittää: ”Tästä saattaa kostaja tietysti tuon luun milloin haluaa ottaa pois, jolloin veden väki lakkaa syyllistä ahdistamasta.”

Perkele näyttää olevan vain vahvistussana, ei puhuttelun kohde; Koljoson sanojen perusteella ei voi katsoa, että hän samastaisi ”metsän väkineen” tai ”veden väen” perkeleeseen. Samalla tavalla perkele mainitaan säkeissä, joilla poistetaan taikapussin aiheuttamat riesat: ”Siirrä perkeleh sijas Muuta murha kartanos Ennen Kuun ylenemistä Auringon alenemista!” (Viitasaari. O. H. Moisio 30. 1890. – Mikko Koljonon.) Vastaavilla säkeillä parannetaan myös mielenvikaista:

Mielenvikaisen parantaminen.  
– – Siirrä nyt Perkeleh sijas  
Muuta murha kartanos  
– – Koita Perkele luokse laittajais  
kohti korsujas

(Viitasaari. O. H. Moisio 233. 1890. – Mikko Koljonon. Säkeiden järjestys epäselvä.)

Parannusloitsujen yhteydessä ”pirut” mainitaan ohimennen kiinnostavassa roolissa. Koljonon kuvaa, kuinka kaatumatautista kylvetettäessä potilaan on pidettävä silmiään kiinni, jolloin hänet säikäytetään kaatamalla hänen päälleen yllättäen kylmää vettä. Hullua parannattaessa keino ei tepsii, koska hullulle ”pirut tuovat sanan”, joten hän osaa aavistaa jotain. Siksi hullun silmät on sidottava, ja veden kaatamisen sijasta hullu on säikäytettävä ampumalla. (Viitasaari. O. H. Moisio 233. 1890. – Mikko Koljonon.) Vaikka olisi houkuttelevaa nähdä maininnan taustalla idea henkilökohtaisista apuhengistä tai hulluuden aiheuttavista riivaajista, voi kyseessä olla silti vain tapa ilmaista, että hullu ei taivu parantajan käskyvaltaan yhtä helposti kuin muunlaiset parannettavat.

Kiinnittämällä huomiota vain suorasanaisesti mainittuihin piruihin ja perkeleisiin on vaikea kartoittaa, minkälaisen taikuuden nähtiin olevan konfliktissa kristillisyyden kanssa. Viitasaarelle sijoittuva kertomus kuvaa dramaattisesti papin ja kirkossa taikojaan tehneen tietäjän mittelöä:

Saarijärven kappalainen Lars Kekonin poika oli Viitasaarella rovastin apulaisena. Kekon toimitti kerran paikkakunnalla vieraillessaan alttaripalveluksen poikansa puolesta; kirkossa hän huomasi, että alttarilla ja alttariliinassa oli verta. Kekon päätti pitää myös saarnan, mutta aloittaessaan hän ei saanut sanaa suustaan. Toistamiseen rukoiltuaan Kekon kuitenkin pystyi puhumaan ja suomi kovin sanoin sitä, joka oli kirkossa taikonut. Samaan aikaan taikomiseen syyllistynyt ’pohakka’ kuuli papin sanat, vaikka oli kotonaan, ja hän kuoli jumalanpalveluksen päättyessä. – Lars Johan Kekon, s. 17. 3. 1805, k. 22. 3. 1864, Saarijärven kappalaisena 1839–64. (Konginkangas. Otto Harju 2348. 1938. – Aapeli Keurulainen, s. 1856.)

Täydentävän näkökulman kansantaikuuden ja kirkollisen uskon vastakkainasetteluun tarjoaisi sen tarkastelu, milloin kristillisten aineiden läsnäolo haittaa taikaa tai tekee sen mitättömäksi. Tuon-

nempana (Luvussa *Kirkonväestä tihulaisiin*) käsitellään sitä seikkaa – joka tosin ei näyttäyty Koljosella kovin johdonmukaisena – että pahantekoon on helpompaa nostaa kastamattomia ja siunaamattomia vainajia kuin hautaan siunattuja kristittyjä. Kuvatessaan näkymättömäksi tekevää kynttilää Koljonen kertoo, että kynttilän sydämen on oltava jonkun ripilläkäymättömän valmistama. Jos kynttilän kantajaa sattuu joku ristitty koskettamaan, tämä muuttuu taas näkyväksi. (Viitasaari. O. H. Moisio 121. 1890. – Mikko Koljonen.) Kristinuskon kanssa ristiriidassa näyttää olevan ennen kaikkea itsekäs ja pahansuopa taikuus, ei niinkään se, että piru on mukana kuvioissa.

## IV TAIKUUS SISÄLTÄPÄIN

TÄSSÄ OSASSA LÄHESTYIN taikuuden ominaisluonnetta kolmelta taholta. Miten taikoihin suhtauduttiin? Millaisena nähtiin taikova ihminen? Millaisia periaatteita taikuudessa hahmotettiin – tai tarkemmin: minkä kanavien välityksellä taikojen nähtiin vaikuttavan?

Ylimalkaan voidaan olettaa, että osa kerätyistä taioista oli keruuhetkellä samanlaisia leikkilisen uskon kohteena olevia käsityksiä kuin nykyihmiselle tieto neliapilan löytämisen tuomasta onnesta. Osa taas oli yhtä luotettavina ja varmoina pidettyinä kuin särkylääkkeen nauttiminen. Osa taioista oli vakavan uskon kohteena, mutta niiden ei odotettu vaikuttavan välittömästi ja näkyvästi. Osaan ei kertoja olisi sanonut uskovansa, mutta niiden laiminlyöntiä vältettiin silti, kuten moniin juhlaperinteisiin suhtaudutaan. Huomattavaa osaa muistiinmerkityistä pahantekotaioista on käytetty taannehtivana selityksenä esimerkiksi huonolle sadolle, ei sadon pilaamiseen tähtäävänä riittinä. Toiset taikat taas toimivat ensisijaisesti normien sanktioina: käsitys kalmanväen usuttamisesta taikakeinoin varkaan kimppuun lienee elänyt pikemminkin rikoksen tuomitsevana perinteenä kuin todella harjoitettuna taikuutena.

Tutkimuksessa näkee toisinaan edelleen väitettävän, että kaikki uskoisivat tiettyyn taikaan samalla tavalla (esimerkiksi Nenonen 1992: 64.) Yhteisön sisällä eri ihmiset saattoivat kuitenkin suhtautua samaan taikaan eri tavoin, ja samakin ihminen saattoi tietyssä tilanteessa ottaa vakavasti taian, johon hän muuten suhtautui ylenkatseellisesti. Tämän moninaisuuden vuoksi kertojien kommentit taioista ovat tärkeitä tulkinnan elementtejä, joskin kertojien asenteita voi jäljittää muutenkin kuin suorasanaisten kommenttien avulla. Pyrin seuraavassa kartoittamaan juuri suhtautumisen moninaisuutta.

*Taikova ihminen* -otsikon alla käsittelen useita toisiaan sivuavia teemoja. Tärkeällä sijalla ovat taikaan uskomisen merkitys ja se, mikä rooli taiantekijän aikomuksilla oli taian vaikutuksille. Miksi taikojen tekeminen mielellään salattiin, ja miten taikoja opetettiin? Entä miten erilaisia ilmiöitä tulkittiin jäljiksi muiden tekemistä taioista? Paneudun myös taikavoimaisiin ihmisiin liitettyihin, synnynnäisiin tai hankittuihin erityiskykyihin eli *luontoon*, sekä siihen, mikä merkitys unilla oli Koljosen taikuudessa.

Klassisissa taikuustutkimuksissa on kiinnitetty suurta huomiota siihen tekniikkaan, jolla haluttuun kohteeseen on vaikutettu. James Frazer teki tunnetuksi kaksi taikuuden periaatetta, jotka ovat hallinneet tutkimusta siitä lähtien: kaltaisuuden ja tarttuvuuden. Kaltaisuuden lakiin perustuvaa magiaa Frazer kutsuu homeopaattiseksi tai jäljittelymagiaksi, tarttuvuuteen perustuvaa kosketusmagiaksi. Kummallekin laille on leimallista yhteyden, sympateettisuuden ajatus – Frazer näkee miltei kaiken magian pohjimmiltaan sympateettisena. (Frazer 1922: 9.) Kaltaisuuden ja tarttuvuuden käsitteitä kannattaa purkaa pidemmällekin. Lisäksi on huomattava, että joillakin aineksilla, vaikkapa sammakoilla, maidolla tai kolikoilla, on oma erityisluonteensa, jota ei voi palauttaa taikuuden laajempiin lainalaisuuksiin.

## 7. Suhtautumisen moninaisuus

### *Tekniikkaa ja tunteenilmauksia*

Esiteltyään nykyaikaisen tunnetuimpia muotoja, kuten puun koputtamista ja ”sirpaleet tuovat onnea” -tyyppisiä uskomuksia, Leea Virtanen totesi kuin toivoen taikuuden pikaista sukupuuttoa: ”Juuri kukaan tuskin myöntäisi, että edellä olevassa luettelossa olisi keskeisiä, tärkeitä ja merkitseviä kulttuurin piirteitä. Silti ne elävät ja säilyvät koulutusta korostavassa yhteiskunnassamme.” (Virtanen 1988b: 258.) Uskon, että 1800-luvun suomalainen, olipa hän tietäjä tai ei, olisi todennut samoin lueskellessaan Kansanrunousarkiston kansanuskokortistoa.

Taikakokoelmien saatteissa ja keruukertomuksissa on lukuisia viitteitä siihen, että helppoa saalista ovat olleet nimenomaan, vesantolaista taikaperinnettä tallettaneen Ivar Frin sanoin, ”vähäpätöisemmät taikat” (Vesanto. Iivar Fri. Saatekirje, ei arkistonumeroa. 1895). Koljononkin kertoi ”vähempi arvoisia – saaneensa isältäänkin ja vaariltaan” (Viitasaari. O. H. Moisio. Kirje, ei arkistonumeroa. 1890). Sanavalinnoissa on tuskin kyse pelkämästä kertojan tai kerääjän vaatimattomuudesta. Monentyyppistä taikaperinnettä tavanneena Frillä oli perusteensa sanoa vähäpätöisiksi sentyyppisiä fantastisia tai tavanluonteisia taikoja kuin ”Korpin ’valkean höyhenen’ jos saa, niin tietää kaikki asiat eillepäin” tai ”Kun ensikerran pestessä lasta pannaan pesuvetteen hoppeerahoja, niin tulloo lapsesta korree ja kirkasverinen” (Vesanto. I. Fri. 173. 1896. – I. Fri 56. 1895). Kertojien merkityksellisempinä pitämät taikat hukkuvatkin helposti tällaisten tekstien paljouuteen.

Jos taikakuvaus on luotettava, kertojan suhtautumisella taikaan ei ole suurta merkitystä – harvoin vain voi varmasti päätellä, kuinka täydellinen ja oikea kuvaus on. Etenkin kuvaukset tietäjien ammattisalaisuuksinaan pitämistä menettelytavoista, joita ulkopuolisilla on ollut mahdollisuus seurata esimerkiksi parannettavan roolissa, ovat monesti epätäydellisiä ja virheellisiä. Joissain tapauksissa taikoja on saattanut tietoisesti salata taian joitain osia ja kiinnittää asiakkaansa huomion omalta kannaltaan epäoleennaisiin seikkoihin. Tunnettujen taikojen ympärille on syntynyt myös heidän taitojaan suurentelevia kertomuksia ja toisaalta tuomitsevia viittauksia taitojen antikristilliseen tai muuten paheksuttavaan alkuperään; tällaisen kertomusperinteen taikakuvaukset voivat olla jo varsin etäällä taikuuden todellisista käytännöistä.

Joskus saattoi olla omien etujen mukaista esittää liioiteltu kuvaus taiaista ja sen seurauksista. Lappeen kihlakunnan yläosan syyskäräjillä vuonna 1661 profossi Tuomo Tujulainen kuvaili, kuinka hän oli ollut viemässä vanki Heikki Ollinpoika Kurroista Viipurin linnasta Pellosten käräjille. ”Vanki oli istahtanut multapenkille ja huutanut yhtäkkiä: Tulloon nyt niin monta tuhatta paholaista kuin on minua aikaisemminkin auttanut ja auttakoot ne minua nyt. Samassa oli noussut rajuilma ja kova pauhu, jolloin vanki nousi ylös ja sanoi surkeasti mölisten: Nyt ne vievät minut.” Tujulainen toivoi käräjiltä päätöstä siitä, ettei hän olisi voinut tehdä mitään vangin karkaamisen estämiseksi. Käräjät totesivatkin, ettei profossi olisi voinut estää vangin pakenemistä tällaisin keinoin. (Mäntylä 1969: 112.)

Ilmeisin taikuuden muoto on se, johon on uskottu ja jota on harjoitettu. Tällaisessa *teknisessä taikuudessa* ympäröivään maailmaan pyritään vaikuttamaan tietyllä tavalla, joka taikatekstissä enemmän tai vähemmän täsmällisesti kuvataan.

Olen edellä käännettyä kysymystä siitä, miten vaikeaa on arvioida, mihin taikoihin uskottiin ja mihin ei, ja miten vaikeaa suorillakaan kysymyksillä on ollut saada selkoa uskomisen luonteesta. Laura Stark kiinnitti huomiotani toisenlaiseen näkökulmaan arvioitaessa taian merkitystä kertojalle: kuinka paljon taikaan oltiin valmiita panostamaan. Vaikka kertoja sanoillaan vähättelisi uskaan taikaan, mutta uhraa sen tekemiseen aikaa ja vaivaa, taialla on hänelle ilmeisesti merkitystä.

Taikomiseen varautuminen etukäteen viittaa siihen, että taikaa on pidetty konkreettisesti vaikuttavana, tai ainakin merkityksellisempänä kuin sellaista menettelytapaa, johon voidaan turvau-

tua hetken mielijohteesta ja ilman mitään erityisiä tarvikkeita. Koljonen muistuttaa, että juurimatojen hävittämistä varten ”tulee jo ennakolta hankkia Ukonsärkemän puun jauhoja iso joukko” (Viitasaari. O. H. Moisio 88. 1890. – Mikko Koljonen). Ensimmäinen rehu, joka lehmälle poikimisen jälkeen annetaan, tulee valmistaa ”edellisvuoden Juhannuksen aattona kolmen talon niitulta kerätystä heinistä ja lehdistä”, ja vaikean poikimisen varalta on valmistettava lääketta, joka sisältää sekä juhannuskastetta että keväällä ennen käen kukkumista pyydystettyjä sittisontiaisia (Viitasaari. O. H. Moisio 16, 17. 1890. – Mikko Koljonen). Suolot, joiden avulla lehmät saadaan tulemaan varmasti kotiin, on valmisteltava paaston aikana (Viitasaari. O. H. Moisio 19. 1890. – Mikko Koljonen). Koljonen neuvoo hakemaan myös muurahaispesää ennakolta, ja aitassa tavaataan hänen mukaansa säilyttää kolme käärmeen kurkkua, joiden läpi siemenvilja lasketaan (Viitasaari. O. H. Moisio 308. 1890. – Mikko Koljonen).

Vaikka Koljonen ei asiaa mainitse, Viitasaaren lähitienoilta on tietoja siitä, että esimerkiksi eläimiä ostettaessa on muun ohella kiinnitetty huomiota niiden maagisiin ominaisuuksiin. Pielaveteläisen tiedon mukaan ”Mustasta lampaasta on maksettu enemmän kuin tavallisesta, koska se tuo onnea ja sen villoja, maitoa ym. voidaan käyttää taikatarkoituksiin. Mustasta vuonasta maksettiin seitsemän markkaa, kun tavallinen emä maksoi viisi markkaa”. (Pielavesi. M. Tiitinen g. 714. 1935.) Koljosenkin tarvitsee mustan lampaan villoja esimerkiksi pahansuovan ihmisen luonnon heikentämiseen (Viitasaari. O. H. Moisio 246. 1890. – Mikko Koljonen).

Jos taikojen ainekset ovat ylimalkaan olleet mahdollisia hankkia, niiden kerääminen etukäteen ja tiettyä ajankohtana viittaa siihen, että taikoihin on varauduttu osana työvuoden arkea: juhannuksena todella käytiin rutiininomaisesti kokoamassa heiniä ja kastetta, ja erilaisia hyönteisiä ja käärmkeitä kerättiin keväällä ennen käen kukkumista. Koljosen kohdalla on syytä muistaa hänen asemansa kestinä, jolla ei ollut läheskään jokaisena päivänä vuodessa oman talouden pitoon liittyviä töitä. Vaikka taikojen tarpeellisuudesta olisi ollut epäilyksiä, kestin oli mahdollista käyttää runsaastikin aikaa niiden valmisteluun.

Koljosen kuvaama teurastamisen jälkeen tehtävä taika on sen sijaan aivan yksinkertainen, eikä se vaadi mitään etukäteisvalmisteluja: ”Kun sikaa tapetaan on puukko heti sian pistettyä kuoliaksi lyötävä maahan. Sitten pysyvät siat aina kotona.” (Viitasaari. O. H. Moisio 81. 1890. – Mikko Koljonen.) Ei kuitenkaan voi suoralta kädeltä väittää, että taian yksivivaisuus ilmentäisi merkityksettömyyttä.

Taika- ja uskomusperinne ovat välttyneet melko tyystin perinnejäljennäköiseltä keskustelulta. C. Scott Littletonin esittelemä kertomusperinteen kenttää havainnollistava kaavio, jota Lauri Honko on kehitellyt huomattavasti edelleen, sisältää ”taiat” yhtenä ainoana genrenä perinnejäljennäköisen sipulin ytimessä, vaikka sen ympärillä kertomusperinteen lajit on hienovaraisesti erotettu toisistaan humoristisuuden, kompleksisuuden, uskomuksellisuuden ja muiden kriteereiden perusteella (Jauhiainen 1999: 26). Taikaperinteestäkin on epäilemättä löydettävissä alueita, jotka on osoitettavissa kelvollisemman taikuuden korvikkeiksi, mukaelmiksi tai parodioiksi. Ne lienee tunnistettavissa samassa mielessä kuin lastenpelotukset voi erottaa varsinaisista uskomuksista.

Korvikeluonteisen taikuuden puutteellisuus näyttää tiedostetun myös taikuutta harjoittaneessa yhteisössä, mistä on löydettävissä harvakseltaan suorasanaisia kommentteja: ”Jos sinun viljasi on ’silmätty’ kasvamasta, niin on paras, että menet ’semmoisen luo, joka tietää’, vaan jos et satu sellaista tapaamaan, niin mene ja tee risti peltosi joka nurkassa maahan. Sekin auttaa toisinaan.” (Savo tai Karjala. L. V. Pääkkönen 297. 1893.) Ristien piirtämisessä korostuu taian epävarmuutta rauhoittava ja tunteisiin vetoava luonne: jotain on sentään tullut tehdyksi, vaikka keinon toimivuus jäisikin epäilyttämään.

Tunteiden merkitystä taikuudessa tähdensi myös Ludwig Wittgenstein, joka kirjoitti sarjan kommentteja Frazerin *Golden Bough* -teoksesta. Wittgenstein kritisoi Frazerin rationalisoivaa selitysmallia ja rinnasti maagiset rituaalit spontaaneihin tunteenilmauksiin. ”Suudella rakastetun kuvaa. Tämä

*ei tietenkään* perustu mihinkään uskoon teon määrätystä vaikutuksesta kuvan esittämään oloon. Sen tarkoituksena on saavuttaa tyydytystä ja se saavuttaakin sen. Tai pikemminkin: Sen *tarkoituksena* ei ole saavuttaa yhtään mitään; me toimimme niin ja tunnemme olevamme sitten tyydyttyjä.” (Wittgenstein 1986: 46, kursivointi alkuteoksessa.) Asenne on samanlainen kuin kostamiseen tähtäävissä taioissa: symbolisen aggressiivinen taika helpottaa oloa jo itsessään (Ogden 1999: 85).

1800-luvun ranskalaisen maalaisväestön taikuutta ja uskontoa tutkinut Judith Devlin esittelee monia riittejä, sekä kirkollisia että ei-kirkollisia, jotka on helppo tulkita nimenomaan toiveen konkretisoinneiksi: äidit imevät tippukiviä varmistaakseen maidon riittämisen, ja käden tai jalan ollessa kipeä pyhimyksen alttarille viedään vahasta valmistettu pienoiskuva, joka esittää kyseistä jäsentä. Devlin korostaa riittien ekspressiivisyyttä; kyseessä eivät ole mekanistisesti toimivat tekniikat. (Devlin 1987: 54 – 56.) Wittgensteinin tulkinta on paikallaan etenkin monien suppeiden taikojen kohdalla: ”Jonkin toiveen esittäminen on, eo ipso, sen toteutumisen esittämistä. Mutta magia antaa toiveelle esityksen, se ilmaisee toiveen.” (Wittgenstein 1986: 47.) Toiveen ilmaiseminen näyttää keskeiseltä esimerkiksi Koljosen jänisloitsussa: ”Käy vintturi vipuun / Pyyräsilmä pyy’yksen! / Pyy’yys näitä pyytäköön!” (Viitasaari. O. H. Moisio 15. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.)

### *Vastoinkäymisten selityksiä*

Varkaaksi saapi ilkeiliä toisen ihmisen siten, että jonkun ennestään jo varastamaan tottuneen henkilön kynsistä leikatuita kappaleita poltetaan pohjapäreellä missä tahaan ja niistä tullut poro sekotetaan vangin raudoista otettuun ruosteeseen ja seosta annetaan josakin ruuassa varkaaksi tehtävälle henkilölle. (Kertoja ei osannut päästää neuvoa.) (Viitasaari. O. H. Moisio 219. 1890. – Mikko Koljonen.)

Koljonen tuntee suunnilleen tusinan verran keinoja, joilla ihminen voidaan saada sairastumaan tai taikoa hänet tappelemaan, juopoksi tai varkaaksi. Kuvauksissa on huomattavaa ylimalkaisuutta: niiden tekoon ei vaadita määrättyä paikkaa tai muuta täsmällistä, vaan teksteissä keskitytään olennaiseen ja ilmeiseen ydinasiaan. (Viitasaari. O. H. Moisio 218, 219, 220, 222, 225–228 jne. 1890. – Mikko Koljonen. Ks. liitteenä oleva lista Koljosen taioista.) Koljonen tuntee lähes kaikkiin elämänaloihin liittyviä pilaamistaikoja: pellon ja karjaonnan turmelemisia, pyyntionnen viemisiä ja tunteiden kylmentämisiä. Kuten jo aiemmin olen esittänyt, ei kuitenkaan ole syytä olettaa, että Koljonen olisi kokeillut osaamiaan pahansuopia taikoja.

Koljosella, kuten muussakin taika-aineistossa, pilaamistaiat ovat usein lyhyitä, yksinkertaisia ja symboliikaltaan läpinäkyviä, päästötaiat taas pitkiä ja mutkikkaita. Toisen taikominen kaatumatautiseksi voidaan kuvata yhdellä lauseella: ”Lankeavatautiseksi saadaan toinen ihminen kun hänellä ruokaan pantuna syötetään kuolleen suusta otettua vaahtoa.” (Viitasaari. O. H. Moisio 234. 1890. – Mikko Koljonen.) Monivaiheisen parannuskeinon kuvaaminen sen sijaan vie viisi ja puoli suurta sivua, ja pelkästään saunan lämmittämiseen tarvitaan kuutta erilaista, lukumäärältään ja lajiltaan tarkoin määriteltyä puuainesta (Viitasaari. O. H. Moisio 233. 1890. – Mikko Koljonen). Ikävä kyllä kerääjän kärsivällisyys ja keruuparadigma lienevät usein asettaneet rajansa arkistoon päätyvän perinnetekstin pituudelle silloinkin, kun kertoja on ollut halukas ja kyvykäs laajaan selostukseen.

Yksinkertaisen pilaamisen ja mutkikkaan päästämisen välistä epäsymmetriaa voi tulkita monin tavoin. Kenties yleinen käsitys on ollut, että asiat on helpompi saattaa huonolle kuin hyvälle tolalle. Toiseksi epäsuhta voi viitata siihen, että päästötaiat olivat todella harjoitettua perinnettä, joka välityi ennen kaikkea kokeneemman taikojan toimia seuraamalla – tällöin niiden tarkkaan sanallistamiseen ei ole ollut tarvetta, ennen kuin perinteenkerääjä pyysi kuvaamaan taian. Mitä työläämmältä taian sanallinen kuvaaminen vaikuttaa, sitä todennäköisemmältä tuntuu, että taika on elänyt nimenomaan ihmisten toiminnassa. Valitettavasti toiseen suuntaan päättelemisen on epävarmem-

paa: lyhyt pilaustaika on kenties toiminut vain selityksenä vastoinikäymisille, mutta ytimekkyys ei merkitse, etteikö taikaa olisi joskus harjoitettukin. Joka tapauksessa osa taikateksteistä käyttää taikaa ainoastaan selityksenä, joka tekee jonkin ilmiön ymmärrettäväksi; taikaa ei ole itse käytetty, vaan muiden on uskottu harjoittavan sitä. Tällaista taikaperinnettä voi kutsua *aitiologiseksi*.

Pilaamistaikaperinne ei useinkaan edellytä pilaajan pääsevän läheiseen kontaktiin taian kohteen kanssa: toisen metsästysaseen pilaamiseksi riittää, että suorittaa taian, kun kuulee asean laukeavan. Matti Varonen on todennut satakuntalaisen taian kuvauksessa: ”{Erityistä huomiota herättää pysyn pilaamista’oissa se seikka, ett’ei pilaaja monessa tapauksessa edes tarvinnut nähdäkään tai muuten koskea eli saada käsiinsä pilattavaa pyssyä. Jos hän oikeaan aikaan oli valmiina, niin} sai hän pyssyn pahennetuksi jo siitäkin, kun kuuli sillä ammuttavan.” (Noormarkku. J. F. Ollinen 22. 1889.) Koljonen kuvaa: ”Vielä on huomattava että joka kerran kun ampuu pyssyllä on sen suuhun lyötävä heti kolmesti kämmenellensä, sillä jos tämä unohdetaan tehdä ja likehtäällä sattuu olemaan joku kateellinen voi hän karjaisemalla ampumisen kuultuaan ’Perkeleh sisään, sisalisko suuteeks’ sekä siten tärisemällä maassa seljällään ja voivottamalla saada ampujan pyssyn pilatuksi ettei se tapa.” (Viitasaari. O. H. Moisio 22. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Näin aitiologinen taikaperinne tarjoaa huonon onnen selityksen silloinkin, kun pilaajalla ei näytä olleen mitään mahdollisuutta vaikuttaa toimintaan. Koljonen kuvaa, kuinka karhu nostetaan karjan tai ihmisen päälle käsittelemällä halutun uhrin ulostetta, ja jalanjälkiä käsittelemällä voidaan saattaa karja tai ihminen metsänpeittoon; taikoihin ei tarvita esimerkiksi taian kohteen hiuksia, eikä muutenkaan ole tarpeen päästä kohteen lähituntumaan (Viitasaari. O. H. Moisio 36–39. 1890. – Mikko Koljonen).

Ihmisten lisäksi muidenkin olentojen taikakyvyillä selitettiin epäonnistumista. Karhun kerrottiin voivan taikoa ase osumattomaksi tai vahingoittamattomaksi. Matti Varosen mukaan ”– karhua, jota pidettiin arvokkaimpana metsän-otuksista, vieläpä välistä kunnioitettiin nimellä ’Metsä, joka on Metsänhaltijalle annettu nimitys, pidettiin semmoisena tietäjänä, että hän voi lumota pysyn tulen-ottamattomaksi ja luodin pystymättömäksi” (SKMT I: 83). Heikki Meriläiselle kerrottiin, kuinka metsästysaseet on suojattava taioin, ”ett’ei karhu saata lumoa tulta ottamattomaksi” (Kontokki, Kiimasjärvi. Heikki Meriläinen II 646. 1888). Voi arvella, että kun usko yliluonnollisiin olentoihin aktiivisina toimijoina vaimeni, taikataitoiset ihmiset ja eläimet nousivat tärkeämmiksi vastoinikäymisten aiheuttajiksi. Toisaalla taas ei-kirkolliset olennot korvautuivat kirkollisilla: esimerkiksi Ranskassa muuan Pierre-Louis Dufflot joutui vuonna 1828 syytteeseen selvitetetyään, mitkä pyhimykset olivat lähettäneet sairauksia, ja painostettuaan näitä kiusaamalla pyhimysten kuvia (Devlin 1987: 16).

Pasi Klemettinen huomauttaa, että tuntemattoman toisen suorittamaksi mielletty taikuus voi olla luonteeltaan kahtalaista. Taikojen harjoittaja voidaan mieltää epämääräiseksi yhteisön ulkopuoliseksi, jota ei pyritä sen tarkemmin identifioimaan; suomalaisen perinteen tyyppiesimerkki on uskomus lappalaisista noidista houkuttelemassa lintuja ja muuta riistaa omille maille. Toisaalta taikoja voidaan samastaa tunnettuun oman yhteisön jäseneseen. (Klemettinen 1996: 41.)

Kysymys vahingoittavan taikuuden, esimerkiksi niityn pilaamisen todellisuus pohjasta on mutkikas. Ääripään näkemystä edustaa Jeanne Favret-Saada, jonka mukaan käsitys pahansuovasta taikuudesta on ainoastaan epäonnen selitys, eikä pilaustaikoja ole koskaan todella harjoitettu (de Blécourt 1999: 188 < Favret-Saada 1980: 125).

Ainakin toisinaan ulkopuolinen tarkkailija on tulkinut hyvässä tarkoituksessa tehdyn taian pilaamiseksi. Saarijärveläinen Elina Vähälä kertoi: ”Jos jonkun esineen haluaa hyvin säilyttää pahoilta ihmisiltä ja varkailta, niin pantiin kaksi puuta ristiin, sillä tätä ristinmerkkiä pelkäsivät nämä pahat ihmiset. Näin luultiin.” (Saarijärvi. Saarijärven yhteiskoulu (Pentti Krogerus) b) 1615. 1932. – Elina Vähälä, n. 50 v.) Puisen ristin tekeminen tunnettiin myös lähipitäjässä Kiuruvedellä, mutta sieltä on tallennettu toisen osapuolen versio: ”Taikurit tekivät ennen lepänoksaristejä niiden talojen poluille mihin tahtoivat aiheuttaa vahinkoa. Ottivat lepänoksia ja salaa, yön aikana,

niin ettei kukaan nähnyt, kävivät panemassa ne ristiin pihapolulle. Kampa-Jussin Saara oli taikuri. Ties mistä lie suuttunut meille kun kävi pihapolut leppäristillä ristimässä. Ne potkittiin hajalle, enkä tiedä Saaran niillä mitään pahaa aikaan saaneen. Ei ainakaan meille saanut.” (Kiuruvesi. Siiri Oulasmaa b) 4078. 1959. – Kaisa Komulainen, leskiemäntä, Aittojärvi.)

Pahansuovat pilaajat eivät kuitenkaan näytä olleen pelkästään fiktiota tai väärin tulkittuja harmittomia taikoja. Elimäen ja Vehkalahden käräjillä käsiteltiin vuonna 1643 tapausta, jossa Erkki Matinpöika ja Erkki Niilonpöika olivat kiristivät ihmisiltä kestitystä revittämällä karjaa karhuilla, pilaamalla oluen ja laulamalla loitsuja. Erkit tunnustivatkin nostattaneensa karhuja eräältä hämäläiseltä kerjäläiseltä oppimillaan sanoilla. (Mäntylä 1969: 110.) Ei kuitenkaan käy ilmi, olivatko kiristetyt todella kohdanneet maagisia vastoinikäymisiä, vai olivatko syytetyt vain uhkailleet näitä esittämällä loitsuja, kunnes saivat mitä halusivat.

Myös Viitasaarelta on muutama kertomus, joissa pilaajaksi paljastuu tietty, joskus nimeltäkin mainittu henkilö. Kummassakin kertomuksessa pilaaja kertoo toimineensa jonkun toisen pyynnöstä tai yllytyksestä, mutta sitä ei lasketa lieventäväksi seikaksi; itse pilaaja joutuu kärsimään rangaistuksen. Avoimeksi jää, ajateltiin taikomisten syyksi silkkä ilkeys, vai pyrkivätkö pilaajat saamaan taioillaan esimerkiksi oman onnensa parannettua, jolloin toisten onnen pilautuminen olisi pikemminkin taian sivuvaikutus. Ensimmäisessä tekstissä pilaajaa kohdannut rangaistus näyttää toimivan selityksenä kiusalliselle sairaudelle, kenties sukupuolitaudille.

Tahvo Näre pilasi toisen houkutuksesta Ilmolahdella Juhani Lepistön pellon. Pellon pelastaja oli niin armollinen, ettei pannut pilaajaa kuolemaan, vaan laittoi hänet kitumaan. Miehellä mätäni munat sen takia, kuten hän itse monta kertaa kertoi. (Viitasaari. Otto Harju 1868. 1938.)

Kerran meiltä pilattiin aatra. Minä tein Leväniemen tietäjän neuvoman taian ja se auttoi. ”Voi minua ja Venteeläistä, mitä myö tehtiin,” oli aatranpilaaja voivotellut, kun tunsu, että hänen täytyi kuolla. Hän oli pilannut aatran Venteeläisen pyynnöstä. (Viitasaari. Otto Harju 1869. 1938.)

Eräs aitiologisen taikaperinteen juonne on toisten menestyksen ja oman tai lähipiirin epäonnen selittäminen paheksuttavin maagisin keinoin hankituksi. Matti Kuusi tulkitsee nämä kansanomaisen onni-käsitteen valossa pohjimmiltaan samaksi asiaksi: kun onnen määrä on vakio, yhden hankkima onni on ilman muuta muilta poissa. (Kuusi 1985: 36. Vrt. Stark-Arola 2002b: 183–184.)

Turhan usein idea rajallisesta onnesta on kuitenkin ymmärretty yleispäteväksi periaatteeksi. Monilla kansanomaisen taikuuden alueilla ei näytä esiintyvän ideaa rajallisesta, siirrettävästä onnesta: metsästysonnea kyllä kerrotaan pilattavan, mutta kertomuksissa pilaaja ei saa onnea itselleen. Liioin sairauden parantaminen ei merkitse sitä, että joku muu sairastuisi. Koljoson mukaan pellon viljavuus saattaa siirtyä pellostä toiseen, mutta vain, jos taika tehdään huonosti: ”Kun pellostä on viety voima, sen parantamiseksi tarvitaan multaa kolmesta muusta pellostä. Jos multaa otettaessa ei menetellä oikein vaan jätetään vuolematta hopeaa mullan maksuksi, pelto, josta multaa on otettu, menettää puolestaan voimansa.” (Viitasaari. O. H. Moisio 309. 1890. – Mikko Koljonon.)

Kun kyse on esimerkiksi apajasta, jossa saalista on rajallinen määrä, yhden menestys jättää toisille vähemmän pyydettyä ilman että tässä tosiseikassa olisi mitään erityisen ylikuonnollista – Anni Lehtosen sanoin ”Metsämies on metsämiehen tiellä, kalamies kalamiehen tiellä, köyhä tiellä rikkahalla”. (Vuokkiniemi, Vuoninen. Samuli Paulaharju 13174. 1930. – Anni Lehtonen, 55 v.) Toisaalta monissa pyyntitaitoissa sama käsittely sekä varmistaa oman menestyksen että muiden epäonnen, mutta on vaikea nähdä tällaistenkaan taikojen takana ajatusta onnen vakiomäärästä. Jos joku osaa taikoa kalastusvälineensä erityisen ottaviksi, eivät hänen jälkeensä tulevat saa kalaa:



”Minun ukkovaarilla oli nuotassa semmonen kivi perän kitaskivenä ja siinä oli käärmeen pää, siso-liskon pää ja hopioraha ja yölintu eli siivikko. Ja sillä oli ukolla semmonen mahti, jotta elä vejä sinä päivänä sen jälestä toinen, et saa.” (Kuhmo. Samuli Paulaharju 6580. 1915.) Koljonon kuvaa, kuinka metsämies voi varata etukäteen saaliin itselleen: ”Huolellinen metsämies pitää jo hyvissä aioin siitä huolta, että hän saa linnut metsältä lahjotuksi itselleen ettei niitä muut saisi.” (Viitasaari. O. H. Moisio 32. E 17. 1890. – Mikko Koljonon.)

Koljonon mainitsee rullin varastavan karjaonnea naapureiltaan, joskin epäselväksi jää, tarkoit- taako hän jotakuta todellista henkilöä vai ylimalkaisempaa kertomuserinteen hahmoa. (Viitasaari. O. H. Moisio 24. 1890. – Mikko Koljonon.) Pyyntionnosta poiketen karjaonni näyttää tosiaan olevan rajallinen resurssi, jota voidaan hankkia toisilta itselle: ”Jos hän [rulli] haluaa erit- täinkin lehmäonnea toisista taloista varastaa – – ” (Viitasaari. O. H. Moisio 21, 23. 1890. – Mikko Koljonon.) Joissain tapauksissa on epäselvää, onko rullin aiheuttamasta haitasta hyötyä hänelle itselleen: ”Saapi rulli toisen lehmän verta lypsämään kun antaa kuussangan rasvaa sille jossain palassa tai suoloissa.” (Viitasaari. O. H. Moisio 49. 1890. – Mikko Koljonon.)

Useimmiten ”pahansuopa”, joka kuvataan taian tekijäksi, jää varsin abstraktiksi tahoksi, jonka henkilöllisyyttä ei pyritäkään paljastamaan. Näyttää siltä, että kun vastoinkäymisen syyksi epäil- lään pahansuovan tekemää taikaa, taian mahdollista tekijää ei pyritä rankaisemaan, vaan pyritään vain poistamaan pilaus. Sen sijaan rankaisutaikoihin turvaudutaan silloin, kun epäonnen aihe- uttaja on epäilyksettä ihminen ja todennäköisesti joku lähistöltä löytyvä, kuten varkaustapauk- sissa on laita. Esimerkiksi rullille ei kosteta silloin, kun lehmäonni on kateissa, vaan silloin, kun lehmissä nähdään konkreettisia merkkejä ulkopuolisen vierailusta, rullin keritsemiä paikkoja, vaikka mitään konkreettista haittaa ei olisikaan vielä havaittu. (Viitasaari. O. H. Moisio 25. 1890. – Mikko Koljonon.) Toisaalla Koljonon antaa ymmärtää, että mahdollisuus rangaista pilajaa on ikään kuin ylimääräinen lisä taikaan, jonka pääasia on pilauksen kumoaminen: ”Tämä [taika] aut- taa jo tälläinkin vaikei itse taikapussia löydettäisikään, vaan jos sekin löydetään on asia sitä var- mempi ja mikä vielä on parempi, saadaan sen avulla kostetuksi rullille hänen pahatyönsä.” (Viitasaari. O. H. Moisio 30. 1890. – Mikko Koljonon.)

Erästä aitiologisen taikuuden keskeistä lajia voi kutsua *menestystaikuudeksi*. Menestystaikuu- dessa voi nähdä kaksi juonetta. Toisaalta on rikkaiden ja menestyvien taikuutta, jonka avulla kerrotaan saatavan konkreettista aineellista hyötyä, määrättömästi rahaa, kalansaalista tai tur- kiseläimiä. Tämänäköiseen taikuuteen liitetään usein paheksuttavia elementtejä, tai maaginen rikastuminen sinänsäkin kuvataan tuomittavaksi. Toisaalta on vähävaraisten menestystaikuutta, jonka harjoittaminen kuvataan pikemminkin haastavaksi ja arvostettavaksi kuin tuomittavaksi. Taikuudessa ei käytetä paheksuttavia aineksia, mutta usein se on käytännössä mahdotonta toteut- ta. Taiat sisältävät ilmeisen fantastisia elementtejä, ja niiden avulla saavutettava onni on yleis- luonteista tai yliluonnollista. Koljosella tällaisia taikoja ovat aarteen tai ihmeellisten taikaesine- den hankkimiseen tähtäävät konstit (Viitasaari. O. H. Moisio 118–121. 1890. – Mikko Koljonon.)

Matti Sarmelan mukaan talonpoikaisyhteiskunnassa taikuus ja pirun kanssa tehdyt liitot oli- sivat toimineet keskeisinä selityksinä varallisuus- ja luokkaeroille (Sarmela 1994: 153). Luvussa *Ehtoollisleipä taikavälineenä* kuvattiin mahdollisesti todella harjoitettuja taikoja, joiden tärkeänä elementtinä näyttää olevan pyhänhäpäisy. Realististen taikojen ohella arkistosta voi tavata taika- kuvauksia, joiden pääasia näyttäisi olevan uhmakkuudellaan hätkähdyttäminen: ”Rahaa saa. Kun ensi kertaa on ripillä ja osletin [!] säilyttää syömättä ja kirkosta tullessa heittää sen maantiän ojaan ja samassa lausuu: ’Minä kuoltuani syvällä helvetis kuin sinä siinä, mutta maan päällä niin rikas kuin sinä siinä.’” (Veteli. M. Nurmio b) 157. 1888. – M. Löija 23 v.)

Satu Apo on todennut, että rikastumiskertomuksissa ei ole emansipatorista ainesta, vaikka ne ilmentävätkin menestyviin kohdistuvaa aggressiota (Apo 1987: 120). Rikkauden demonisoinnista seuraa, että menestystä ei sovikaan tavoitella ainakaan yliluonnollisin keinoin. Elleivät maagiset

rikastumiskeinot ole suorastaan antikristillisiä, ne kuvataan liian vaarallisina kenen tahansa käytettäväksi. Tämä piirre on leimallinen kertomuksille, joissa kuvataan taitamattomien yrityksiä käyttää tietäjien mustiaraamattuja tai muita taikavälineitä (tarinatyyppit D 81, D 415).

### *Pelotteita naurisvarkaille*

*Normatiiviseksi taikaperinteeksi* voi kutsua niitä taikoja, jotka näyttävät uhkaavan rangaistuksella väärintekijöitä. Yleisimpiä ja laajimmin muuntelevia normatiivisen taikaperinteen edustajia ovat ne taikat, joissa varasta uhataan rangaistuksella. Koljosen mukaan varkaalle ja rullille voidaan kostaa ampumalla luoti, jonka aineksina on leppää ja silmätön silmäneula, joka on työnnetty kolmesti ruumiin sydämen läpi tai jota on käytetty kolmen ruumiin ummistusneulana (ummistusneula on kuolinvaatteiden ompelussa käytetty neula). ”Tämä luoti luotina ammutaan sitten ilmaan ja – ihmeellistä, kun ampuja sitten käskee luotia lentämään syyllisen eläimeen, niin se samassa kun on ammuttu äkkiä kuolee ikäänkuin ampumalla, tai jos hän käskee luodin lävistämään itsensä syyllisen, niin tämä paikalla kuolee, kun on ammuttu.” (Viitasaari. O. H. Moisio 34. 1890. – Mikko Koljonen.)

Kiinnostava yksityiskohta on, että ilmeisen hankalasti hankittavalle elementille – ruumiin sydämen läpi työnnettylle neulalle – tarjotaan vaivattomammin saatavaa vaihtoehtoa, ummistusneulaa. Jos taikaa on kerrottu ennen kaikkea mahdollisten varkaiden pelottelemiseksi, vaihtoehtoisuudella on mielensä. Sydämen läpi työnnetty neula kuulostaa dramaattisen tehokkaalta aineksesta. Ummistusneula taas on helppo hankkia ja varkaan on pohdittava, ottaako hän riskin, että taika todella toimii.

Pienemmistä rikoksista uhataan vähemmän kohtalokkailla taioilla. Tyypillinen konsti on naurismaan taikominen siten, että varas ei pääse poistumaan paikalta. Joitakin taikoja – kuten niitä, joissa varkaat yksinkertaisesti kaihtavat taiottua omaisuutta – on epäilemättä todella käytettykin.

Suojellaan naurishalme varkailta siten, että hautausmaasta otetaan kuolleen pääkallo ja ottaessa sanotaan: Läheppä nyt naurishalmettani vartioimaan. Tämä pääkallo mukana kierretään sitten naurishalme kahdesti myötä- ja kerran vastapäivään. Itselleen jättää hän kuitenkin veräjän, josta hän saattaa käydä halmeessa. Kiertäminen pitää tapahtua aidan ulkopuolella, jonka tehtyä pääkallo viedään halmeen keskelle ja haudataan sinne. Kiertäjä menee sitten pois veräjänsä kautta. Nauriiden pois ottamisen jälkeen syksyllä on pääkallo vietävä takaisin kirkkomaahan. (Viitasaari. O. H. Moisio 95. 1890. – Mikko Koljonen.)

Monessa suojataiassa käytetään vainajiin liittyviä esineitä: ”Jos naurismaata aidattaessa pannaan kolmanteen vitsakseen sellainen nuora, johon joku on hirttäytynyt, niin varas ei pääse pois naurismaasta muuten kuin isännän päästämällä.” (Pieksämäki. E. Lång 149. 1889.) On kuitenkin epäselvää, onko naurismaan suojaamistaissa oikeastaan kyse vainajan nostamisesta. Keskeistä on naurismaan ympäröiminen voimakkaalla esineellä, pääkallolla, eikä vainajan kuvata ilmestyvän. Naurismaan vartijaksi kelpaa myös olemattoman käärmeen näyttäytyminen:

Kiärme naurismuata vahtiin suahaan sillä lailla, että eillisten aiheihin lisäksi otetaan rannalta nuotan köyven kappaleita 3 tai 9 ja vetämällä muuta myöten kuletetaan naurismuulle ja pannaan niistä osa siihen paikkaan, johon lyyvvään ensimmäinen seiväs, kun ruvetaan aitoo halameen ympärille panemaan ja loput pannaan siihen paikkaan, mihin lyyvvään viimeinen aijan seiväs. Kun siitä varas tulloo halameesen, niin näkköö se kiärmeen joka nauriissa ja joka seipäässä eikä hirvii liikahtoo. Näin olj käännä Hesson Katri Hartikattarelle, kun män sepän nauriisen, kerto seppä ite. Kiärmeitä ei kyllä oo, mut se siltä vuan näyttää. (Tuusniemi. Otto Räsänen b) 13. 1931.)

Naurismaan suojaamistaioilla kuvataan olleen konkreettisia seurauksia, joiden on vaikea kuvitella todella tapahtuneen: Koljosen mukaan naurisvaras näkee naurismaan reunan korkeana vuorena, monissa toisinoissa varkaan kerrotaan yksinkertaisesti jähmettyvän paikoilleen tai varastettu nauris juuttuu hänen suuhunsa (Jähmettyminen: Kangaslampi. O. A. F. Lönnbohm 211. 1894. – Sundberg, lukkari. – Viitasaari. Pihtiputaan kirjallisuusseura 217. 1893. – Juva. V. J. Kärkkäinen 92. 1896. – Juuttuminen: Kuopio. Matti Moilanen 1444. 1936). Koljonen jättääkin kuvaukseensa varauksen: muutamia nauriita voi taitotustakin halmeesta ottaa. Muissakin vastaavissa taioissa on mainintoja siitä, että nauriita voi ottaa esimerkiksi aidan ulkopuolelta kurkottamalla, jolloin ei joudu taian uhriksi, tai nauriin voi turvallisesti syödä, jos sen navan jättää. (Kurkottaminen: Kerimäki, Makkola. Alli Raila 553. 1937. – Jos navan jättää, voi syödä: Viitasaari. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 217. 1893.))

Voi ajatella, että naurishalmeen suojaamista ei salailtu, vaan se tehtiin tarkoituksella muiden nähdessä; muiden suojaamistaikojen kohdalla on tietoja tällaisesta esiintymisen luonteisesta taikomisesta. Ajatus varasta mahdollisesti uhkaavasta taiaista saattoi tepsyä karkottimena ainakin lapsiin ja nuoriin:

[Ä]et sano että jos männöö sinne [naurishalmeelle], ne kun on taikomuksija [tehneet], niin ne, sieltä ei piäsekkään sieltä palohalameen sisästä poes.” (SMSA. Tuusniemi. Pirkko Mänttari 1967. Hakusana *taikomus*.)

Erräihen henkilöiden naurishalameihin ei uskaltana männä, sieltä ei piässynä pois, siinä ol aijan teossa se taika. (Kesälahti. Jouko Hautala 819. 1938.)

Pääkalloa hyödyntävässä taiaassa lienee siis olennaista, että mahdolliset naurisvarkaat ovat kuulleet taian tekemisestä. Tähän vihjaa sekin, että pääkallo suojaaa naurismaan vain ihmisiltä. Naurismaata vaivaavat ”kirpat” taas hävitetään epämaagisen kuuloisesti suolaveden ja kusiaisten avulla (Viitasaari. O. H. Moisio 94. 1890. – Mikko Koljonen).

Joskus naurismaa taitettiin siten, että siitä jäi tarkoituksella näkyviä merkkejä: ”Naurismaat taitettiin siten että sinne pantiin keppiä pystyyn ja niihin punaista lankaa sidottiin päihin hepajamaan ja häilämään. Täten näyttikin naurismaa taitotulta, eikä sinne liioin mieli tehnyt nauris varkasiin kohtalokkaine seuraamuksineen.” (Sortavala. Matti Moilanen 5019. 1938. – J. Heiskanen.) – ”Toinen tapa oli asettaa kirves veräjä seipäsen, tämä teki järkyttävän vaikutuksen nauriin varkaaseen, pitivät kirvestä läkähtymisen merkinä.” (Kuopio mlk. Abel Kukkonen 294. 1938.)

Toisinaan tekstit painottavat taian yksinkertaista pelotevaikutusta, toisinaan taas korostuu taian yliluonnollinen puoli. Huomiota herättävän, maagisesti suojaavan esineen voidaan kuvata esimerkiksi vetävän pilaajan huomion puoleensa. Kannaksalaisessa muistiinpanossa kerrotaan: ”Kaalimaahan ennen pantiin sianpää kepin nenään. Vieras katsoo ensiksi siihen: ’Katsohan, millainen tuohon on pantu!’ Siihenhän hänen silmänsä jää kiinni, eikä kaalimaa tule äkätyksi.” (Uusi-kirkko. Samuli Paulaharju 1486. 1904.) On ymmärrettävää, että naurismaaperinteessä korostuu konkreettinen näpistäminen, kaalitaiaassa taas epämääräisempi ”äkkääminen”; nauris on helpompi syödä saman tien kuin kaali, perunat tai vilja.



Tunnetussa kuvassa Olaus Magnuksen *Pohjoisten kansojen historiassa* noita tyhjentää Olaus Magnuksen mukaan taikajuomapataa ja saa näin aikaan monenlaista tuhoa. Hän ei ainoastaan nosta tuulta, vaan näyttää saavan aikaan myös sellaisia vastoinkäymisiä, joita arkisessa elämässä pelättiin enemmän kuin maagisia myrskyjä: kuvan vasemmassa alalaidassa näkyvät sika, nauta ja lammas on ilmeisesti taitettu sairaksi, ja niiden vierellä viljantähkät ovat laonneet. Etualalla istuu mies, joka pitelee kepin nokassa eläimen päätä. Olaus Magnus kertoo, että ”noidilla on tapana laittaa irvistelevä hevosenpää pitkän seipään päähän ja pystyttää se sotaleirin eteen herättämään kauhua”. (Olaus Magnus 2002: 76.) Maininta viitannee suojaavaan taikuuteen. Kuvassa – joka ei kaikin osin ole sopusoinnussa Olaus Magnuksen tekstin kanssa, vaan kuvastanee ainakin osittain myös teoksen italialaisten kuvittajien näkemyksiä (Enbuske 2002: 15) – keppiä pitelevä hahmo näyttää pikemminkin suojautuvan noidan voimilta. Tuntuu merkitykselliseltä, että kepin pitäjä sijaitsee kuvassa siten, että ei näe itse noitaa, vaan ainoastaan tämän aiheuttamat tuhot.

Kansanrunousarkiston tekstit kuvaavat lukuisia muitakin keinoja pilaajan huomion kiinnittämiseksi: lapsen poskeen piirretään nokipilkku, ja läävän seinänrakoon asetetaan viikatteenterä (Vuorela 1960: 36, SKMT IV: 217). Viitasaaren lähistöltä on kiinnostava kuvaus, jossa riskialttiissa tervanpoltossa rakennetaan oikean tervahaudan viereen haudan pienoismalli, johon pilausten toivotaan kohdistuvan: ”Kateen hauta. Tervahauan viereen tehään pikkusia pilkkareita ja kuvattu kuin hauta siihen, piippu ja kaikki tyyni ja ensimmäisen valkeen kun teki, niin sammutti. Toisen samoin. 3:nesta sitte pani ensimmäiseksi siihen, joka nimitettiin kateen hauaksi ja siitä otti sitte sen tulen ja sen pani tervahautaan ja sitte muut sai vasta panna siihen tulen. Sitte se valkee ei ryöstäy, sen saapi hallita kuin tahtoo.” (Kiuruvesi. Kaarle Krohn 14712. 1885.)

### *Tarinoista taidoksi, taidoista leikiksi*

Alkaessani tiedostaa taikaperinteen monimuotoisuuden pyrin aluksi paimentamaan taidat edes jokseenkin käyttökelpoisiin karsinoihin käyttäen luokittelukriteereinä perinteisiä perinnelajien tunnusmerkkejä: onko taikaan uskottu, onko se leikkilinen, onko sen tarkoitus opettaa normeja ja niin edelleen. Rajatapausten suuri määrä ja kriteereiden tunnistamisen ongelmat saivat minut lopulta luopumaan yrityksestä laatia kattava lista taikuuden lajeista. Edellä olen kuitenkin esitellyt taikoja eri näkökulmista: tekniikkana, viestintänä, aitiologisina selityksinä. Jatkan moninaisuuden kuvailua hahmottelemalla, kuinka samat teemat ovat ajellehtineet kertomusperinteestä taikaperinteeseen ja takaisin, ja kuinka vakavastikin otetun taikaperinteen motiiveja on voitu käyttää sekä kasvatukseen että leikinlaskuun.

Toisinaan taioissa voi erottaa viittauksia kertomusperinteen teemoihin. Koljonen kertoi: ”Matkalle lähtiessä on reen pohjalle pantava höyheniä ettei joku saa liikaa painoa panna vedettäväksi, joka saadaan panemalla rökkö sijan [kiimassa olevan sian] vaahdossa kastellun päästäisen ja 3 saunankiukaan kiveä hänen rekeensä.” (Viitasaari. O. H. Moisio 140. 1890. – Mikko Koljonen.)

Paneutumatta pilaamistaan muihin elementteihin voi kiinnittää huomiota päästäiseen aineksena, jonka katsotaan vaikeuttavan matkantekoa. Päästäisen ja teiden yhteyden sekä sen hyödyntämisen taioissa tuntee jo ensimmäisellä vuosisadalla elänyt Plinius vanhempi, joka *Naturalis historia* -teoksessaan neuvoo parantamaan päästäisenpureman pyöränurasta otetulla maalla; lääke estää päästäisen myrkyä vaikutuksen, koska päästäinen ei halua ylittää uraa. (Kieckhefer 1989: 22.) A. V. Rantasalo onkin korostanut, että kansanomaiset uskomukset voivat usein pohjautua antiikin ja keskiajan luonnontieteelliseen tietoon (Rantasalo 1956: 124). Päästäisen ja teiden yhteyteen viittaa Koljosen taikuudessa sekin, että vastaavanlaisella taialla voidaan asettaa paino veneeseenkin, mutta tällöin käytetään vain sian kuolaa ja hautausmaan multaa, ei päästäistä. (Viitasaari. O. H. Moisio 314. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljosen aikalaiset saattoivat tiedostaa taian yhteyden kertomukseen, jossa päästäinen kuolee tielle, koska se aikojen alussa kieltäytyi osallistumasta teiden rakentamiseen (Rausmaa 1996: 198, satutyyppi AT 55).

Selkeämpi yhteys tarinaperinteeseen on taialla, jolla pahansuovan nostama käärme lähetetään takaisin: ”Iso mato l. käärme lähetetään laittajansa luokse siten, että sen kurkkuun pannaan elävän puun käävästä tehtyä taulaa kaksniitiseen riepuun asetettuna ja tuleen sytytettynä sekä poikkileikattuita metsäkanan höyheniä ja päästäessä sitä menemään sanotaan: – – [loitsu].” (Viitasaari. O. H. Moisio 272. 1890. – Mikko Koljonen.) Konkreettisenä kuvauksena taika on paitsi vaikeasti ymmärrettävä, myös ilmeisen mahdoton toteuttaa – on vaikea kuvitella, miten elävälle käärmeelle saisi palavan taulan suuhun. Taiasta tulee mielekäs, kun se luetaan suppeana toisintona tarinatyypistä D 921. Tarinassa keskeistä on ajatus käärmeestä, joka sytyttää tulipalon suussa kantamallaan kyteväällä taulalla.

Osa taikateksteistä kuvaa menetelmiä, joita ei näytä sovelletun käytäntöön ja jotka eivät vaikuta myöskään aitiologisilta tai normatiivisilta. Tällaiseen taikuuteen kuuluvat tietäjien ja varkaiden taikuus sekä liioittelevat kuvaukset tavallisesta taikaperinteestä.

Varkaiden yliluonnollisia taitoja kuvaavaan taikuuteen kuuluvat muun muassa taikat, joiden avulla voi muuttua näkymättömäksi, lukkoheinät, joilla voi avata minkä tahansa lukon, ruumiinrasvakynttilät, jotka pitävät varkaiden uhrit unessa ja niin edelleen. Joskus tarinan pääpaino on rikollisessa toiminnassa, joskus fantastisessa toiveessa pystyä tekemään mitä haluaa kenenkään huomaamatta. Koljosta kiehtoi erityisesti haave näkymättömyydestä. Pohjoiskarjalainen tieto kuvaa tunnetuimman ruumiinrasvakynttilän vaikutuksen: ”Kun tekee ihmis rasvaista kynttilin ja sytyttää sen pöydälle palamaan kun huoneseen menee, niin ei yksikään herää ylös teki mitä tahansa.” (Nurmes. M. Nurmio b) 1373. 1888–91. – H. Timonen 19 vuotta. – Tarinatyypit D 41.) Sen sijaan Koljosen mukaan hirttäytyneen rasvasta valmistettu kynttilä tekee kantajansa näkymättömäksi (Viitasaari. O. H. Moisio 121. 1890. – Mikko Koljonen). Koljosen näkymättömyysteemoihin palaan tarkemmin luvussa *Näkymättömän näkeminen*.

Viitasaaren lähistöllä tarinat lukot aukaisevasta heinästä liittyvät ennen kaikkea palokärkeen. ”Ehtiä palokären pesä ja sitte panna se palokären pesä tukkoon, semmonen puu pistää siihen uutun suuhun. Sitte se palokärki hakoo semmosen heinän että se aukioo, se puu putoo pois ja sitte ottoo se heinä, sillä sitte saa kaikki lukot, aukioo kun sillä pistää vaan.” (Pihtipudas. Jaakko Gummerus & Gabriel Ranni 842. 1890.) – ”Kaikki lukot saa auki palokären heinällä. Se heinä saadaan siten, että etsitään palokären pesä ja naulataan sen suu kiini, niin emä, kun ei pääse pesäänsä, tuo yhen heinän ja puottaa sen pesäpuun juurelle. Sillä heinällä kun pistelee lukon avaimenreikään, niin aukiaa lukko.” (Vesanto. Iivar Fri 179. 1896.)

Nimenomaan palokärjen päätyminen kertomuksen päähenkilöksi liittyy sen huomiota herättävään ulkonäköön; Suomessa samassa roolissa tunnetaan myös kirjava närhi ja kookas kurki,

ja eteläisemmässä Euroopassa kertomukset liitetään harjalintuun (Rantasalo 1956: 120; Leach 1949: 502). Laajalti Pohjois-Euroopassa on tunnettu myös kertomuksia, joissa lukot aukaiseva tai muuten taikavoimainen kivi saadaan haltuun häiritsemällä tavalla tai toisella korpin pesää (Rantasalo 1956: 115–118). Rantasalo on kiinnittänyt huomiota siihen, että taikaesinekertomukset on liitetty lintuihin, joiden pesiä on erityisen vaikea löytää (Rantasalo 1956: 123).

Eräs nainen, jolla oli ollut taipumuksia varastamiseen, oli koettanut saada ostetuksi itselleen sellaisen heinän, joka on ollut käärmeen suussa. Kerrottiin, että nainen oli sanonnut, että jos kuka hänelle toisi mainitunlaisen heinän, niin hän maksaisi siitä kaksi markkaa (silloin kalliimman l. niinkun sanotaan, pennin rahan aikaan). Heinällä, joka on ollut käärmeen suussa, on nimittäin sellainen voima, että sitä käyttämällä voipi avata lukkoja. (Pielisjärvi. J. V. Saarelainen b) 45. 1936–38. – Työmies Matti Huotari, 36 v.)

Pielisjärveläinenkään teksti ei välttämättä todista, että joku olisi vakavissaan uskonut lukkoheinäkertomuksiin. Kuka rikollisissa aikeissa liikkeellä oleva kertoisi, mihin heinää tarvitsee?

*Fiktiiviseksi taikaperinteeksi* voi kutsua sellaisia teksteissä kuvattuja taikoja, joita ei ole sen paremmin tehty itse kuin uskottu muidenkään tekevän, ja jotka eivät ole olleet ainakaan kertojiansa vakavan uskon kohteena. Oma lajinsa ovat liioittelevat tai täysin mielikuvitukselliset taikakuvaukset, jotka lähenevät kertomusperinnettä: ”Keino päästä lentämään pääsiäisyönä. Talliluuta mäntyineen otettiin jalkain väliin ja vietiin kolmen tien ristiin ja istuttiin sen päälle. Kumartaen neljään ilmansuuntaan sanottiin: ’Huis hais ilmaan, ei kiviin eikä kantoihin.’ Niin pääsi lentämään muiden noitain kanssa.” (Ulvila. Hämeenlinnan alakouluseminaari 5207. 1935.). Ulvilalainen teksti ei selvästikään ole itsenäinen taika, vaan lähinnä tyypistymä tarinoista, joissa pääasiana on noidan – ja ulkopuolisen rengin tai muun tarkkailijan – lento noitien kokoontumispaikkaan (tarinatyyppit D 1791–1795).

Uskoa tai sen puuttumista on tietysti vaikea jäljittää arkistotekstistä – onhan ihmisten suhdetta heidän noudattamiinsa tapoihin vaikea selvittää haastattelun tai havainnoinninkaan avulla. Satu Apo on tarkastellut Kustaa Vilkun tulkintoja patokalastukseen liittyvistä juhlista ja niiden maagisista perusteluista. Vilkun mukaan juhlia on vietetty sen maagisen ajatuksen kannustamana, että pyyntikaudella saadaan sitä enemmän kalaa, mitä enemmän juhlissa mässäillään ja iloitaan. Apo pohtii syystäkin: ”Ovatko mässäyksen uskomuksellis-funktionalistiset selitykset – kovin painokkaita, vakavasti uskottuja ja toimintaan vaikuttavia – vai ovatko ne näennäisperuste-luja sille, että on hauskaa ja nautinnollista syödä itsensä täyteen (ehkä pitkänkin niukan kauden jälkeen) mukavassa seurassa?” (Apo 2001: 131.)

Taikuuden ja tapaperinteen raja on monessa kohden sumea. Eräänä taian kriteerinä voisi pitää, että toimenpiteellä mainitaan olevan jokin seuraus, eikä sitä tehdä yksinomaan tavan vuoksi; kuitenkin konkreettisen seurauksen etsiminen on usein väkinäistä. Yksi selitys tavanluonteisen taikaperinteen elinvoimaisuudelle voikin olla siinä häilyvyydessä, jolla yksittäinen ihminen siihen suhtautuu.

Enteenotoista leikillisyyden voinee jäljittää helpommin kuin onnea tavoittelevista taioista. Viihteellisen aspektin voi suhteellisen varmasti olettaa olevan etusijalla, kun tärkeästä henkilökohtaisesta asiasta, kuten naimaonnesta, terveydestä tai elämästä ennustellaan suurella joukolla. Leea Virtanen on arvioinut, että seurassa on voitu tehdä leikin varjolla tai uhmamielellä taikoja, jotka yksinään tehtynä tuntuisivat liian vakavilta. (Virtanen 1974: 46.) Viihteellisyys ja leikillisyyys korostuvat, kun taika sisältää dramaattisia ja mahdottomia elementtejä: ”Uudenvuoden aattoil-tana pitää ottaa kaulaansa sellaiset länget, jotka ovat olleet hevosella ruumista hautaan vietäessä. Sitten on mentävä salaa ikkunan alle ruoka-aikana. Katsotaan sitten länkien läpi ikkunasta sisällä olijoita. Jos siellä joku näyttää olevan ilman päätä, niin hän kuolee sinä vuonna, jos taas kaikilla on päät, ei sinä vuonna kuole siitä talosta ketään.” (Impilahti. Aino Vanninen KRK 155:170. 1936.)

Alkoholimagiaa tarkastellessaan Apo viittaa taikakuvaukseen, jossa nimeltä mainitun miehen vaimo koetti parantaa miehensä juoppoudesta tarjoamalla tälle kuolleen suussa käytettyä viinaa. Apo arvioi tekstin arvoa: ”Yksittäistapausten selostukset tekee helposti mieli tulkita tiedoksi todella tapahtuneesta käyttäytymisestä. Toisaalta nekin ovat kertomuksia, joiden fiktiivisyyden astetta ulkopuolisen on mahdoton ratkaista. Niinpä kertomus Heikki Lummin eukon selkäsau-nasta voi olla paitsi tapausselostus myös herkullinen, puolisepiteellinen juoru.” (Apo 2001: 145.) Apo onkin kelpuuttanut tutkimusaineistoonsa vain sellaiset tekstit, joista on löytynyt kolme toi-sistaan riippumatonta toisintoa. Kuitenkin jokin kaavamainen taikakuvaus on saattanut olla laa-jaltikin tunnettu, vaikka sitä ei olisi todella harjoitettukaan; toisaalta jokin vain yhtenä toisintona tunnettu taika on saattanut olla vakavalla mielellä käytetty.

Keskeinen osa fiktiivistä taikaperinnettä ovat lapsille suunnatut pedagogiset houkutukset, pelo-tukset ja kiusoittelet, joita voi nimittää *fiktitaioiksi*. Usein fiktitaivat ovat muodoltaan kieltoja: ”Kun pienenä poikana kulki viheltäen, kiellettiin siitä sanomalla, että ’kiärmeitä tulloo.’” (Mikkeli. A. Pekonen 304. 1938.) Moisiolle kerrottiin laajalti tunnettu, taikamaiseksi muuttunut paaston-alusnormi: ”Laskiaisiltana kylpiessä on oltava ihan ääneti. Siten voidaan välttää, ettei itikat kesällä pure.” (Viitasaari. O. H. Moisiio 284 d). – Abel Qvist.) Ympäri Eurooppaa käsityksiä taikuudesta on käytetty lasten pelotteluun ja kasvatukseen (de Blécourt 1999: 204). Fiktitaikuudesta on edel-leen erotettava lasten oma taikuus. Toisinaan lastentaikuus on aikuisten opettamaa, kuten sääen-teenotot etanan sarvista, toisinaan ikäryhmässä opittua.

Osa fiktitaioista on sisällöltään mielivaltaisia, mahdollisesti improvisoituja ja muusta taikape-rinteestä irrallisia: ”Lapsia on tapana neuvoa, että jos voileipä putoaa kädestä niin pitää nostaa äkkiä peukalo pystyyn, jolloin voileipä putoaa aina voipuoli ylöspäin eikä siis likaannu. Jos ei ehdi nostaa peukaloa ennenkuin voileipä on pudonnut maahan asti niin se voi pudota kuin sattuu.” (Köyliö. Väinö Simula KT 11:39. 1936.) Voiko ajatella, että peukalon ehtisi nostaa? Toisilla taas houkuteltiin tai peloteltiin lapsia siivoon käytökseen tai erilaisiin epämiellyttäviin velvollisuuk-siin, kuten syömään homeista leipää. Uudellamaalla taikaperinnettä kerännyt J. Tyyskä kiteyttää tällaisen perinteen luonteen osuvasti: ”Kun ennen tuotiin halkoja tuvan nurkkaan, niin niitä ei saanut kovasti laskea permannolle, ei saa isä rauhassa maata haudassa, jos ne kolinalla laski nurk-kaan. Muist. Tämä on jonkun junkkarin tekemä taika, jonka tarkoitus oli saada lapset siivosti las-kemaan puita tuvan nurkkaan, sillä ne usein laskivat puita nurkkaan semmoisella kolinalla, että korvat oli haleta.” (Askola. J. Tyyskä b) 3030. 1913.)

Raja aikuistenkin vakavasti ottamaan taikaperinteeseen on kuitenkin sumea. Osa fiktiperin-teestä on kärjistettyä normatiivista perinnettä, jolla on samat päämäärät. Erityisesti lapsille saa-tettiin kertoa, että pyhänä kalaan lähtenyt saa onkeensa käärmeen, mutta epäilemättä monet aikuisetkin ottivat vakavasti kuvaukset pyhätyön keskeyttävistä ylikuonnollisista rangaistuksista. (Hautala 1978: 467.) Toisaalta aikuisillakin oli lähinnä kiusoitteeluun käytettyjä muka-taikoja. ”Jos unhoittaa sanottavansa, jää kuoltua suu auki.” (Nummi, Järvenpää. Helga Malin KT 40:44. 1936.) – ”Kansan sanonta Kierteisen lakoon menneen rukiin leikkuussa. ’Isäntä ja emäntä on pieh-taroinnu sänkys talvel, kun teä ruis on menny kiärteislakuan.’” (Padasjoki, Auttoinen. Väinö Kor-keila TK 39:211. 1961.)

Aina lienee ollut rajatapauksia, jotka on voitu kokea tilanteesta riippuen maagisiksi tai leikilli-siksi, tai sekä että. Seuraavasta kahdesta taiasta kumpaakin on epäilemättä tehty leikillään. Ensim-mäinen tuntuu silti alun perinkin kepeältä, kun taas jälkimmäisen takaa tutkija etsii mielellään vakavampaa suhtautumista:

– – kun kuusi oli kaadettu ja puut pantu päällekkäin, lyötiin siihen kolmasti ja sanottiin:  
”Älä ritise, äläkä rätise, pala niinkuin muukin puu!” Tehdään usein vieläkin leikin vuoksi.  
(Savukoski, Nousu. Lauri Koskinen b) 442. 1929.)

Ja syömää kun ruvettiin ja otettiin evvääitä kontista, niin aina ensin vähän murennettiin jonkun kuusen juurelle murekkeita leivästä, ja lirahutettiin vähän maitoo, sanottiin 'siit ei metsähaltia vihottelle' eihä ne olleet kun sellasta taikaa, eihä ne mittää vaikuttanneet, olliit niiku puoli leikkii. (Säkkijärvi. Ulla Mannonen 3817. 1937. – H. Suni, 81 v.)

Myös fiktiivisen uskottelun ja kuvaannollisen kielenkäytön rajaa on joskus haastavaa määrittää. Lapsia on peloteltu fiktiivisillä koiramaisilla hirviöillä, mutta kun tupaan tulleesta huurusta sanottiin ”Katto nyt, vilunkoira tuli tuphan”, kyse näyttää olevan retorisesta ilmauksesta, jonka taustalta on turha etsiä uskomuksia koiramaisista olennoista (Tommola 1955: 49).

Fiktiiviseen taikaperinteeseen voidaan lukea myös arkipuheeseen niveltävät, sananparren luonteiset tekstit, joita niiden käyttöyhteyttä tuntematon voi erehtyä pitämään maagisina uskomuksina: ”Kun puu palaessaan pihisi viheltäen, sanottiin vakavana: ’Orpolapsi itkee.’” (Ruovesi. Porin tyttölyseo, Annikki Rautanen 3490. 1936. – rakennusmestari Kaarlo Rautanen, s. 1891.) Nykysuomalaisia tutkiva perinteenkerääjä voi havaita uskomuksen ”kylmä kahvi kaunistaa” erittäin yleiseksi. Tunnettuus ei kuitenkaan merkitse, että kukaan joisi kylmää kahvia kohentaakseen ulkonäköään. Sen sijaan tämä ”uskomus” mainitaan loiventavana repliikkinä silloin, kun kahvin todetaan päässeen jäähtymään.

Vastaava, mutta nykykulttuurissa tuntematon näennäinen uskomus on esimerkiksi ”Jos olutta pannaessa, maltaiden tiinuun kaadettua, kääntää säkin nurin, tulee siitä oluesta oksennuttavaa olutta” (Koski Hl. A. Leino b) 394. 1892). Missä mielessä tähän on uskottu? Onko uskomus otettu huomioon olutta pantaessa, vai onko siihen viitattu vain jälkeinpäin, jonkun juopuneen oksentaessa? Säkin nurin kääntämistä on tuskin erityisesti varottu, mutta taika on hyvinkin voitu mainita kun säkki on kääntynyt. Kun taikateksti itsessään ei anna vihjeitä sävystä, jolla se on kerrottu, ongelmaa voi lähestyä vasta, kun aineistosta on löytynyt enemmän vastaavia taikoja.

Joskus tietystä työtilanteesta aktuaalistuvan tekstin mieltä voi etsiä työn luonteesta. Kun heinänteossa mainitaan näennäinen enne ”Sataa, sataa kun haravat tappelee” haravoiden kolahtaessa yhteen, sanoissa näytävät yhdistyvän työtä uhkaavat tekijät: sade ja työn tekijöiden hutilointi. (Vanaja. Alma Aarni 190. 1927.) Usein kuitenkin tämäntyyppisten taikojen mielen kuvailu jää arkistoteksteissä poikkeuksellisen niukaksi. Koljosella tällaisia suppeita taikoja ovat esimerkiksi ”Ohransiemen säkin suuta ei sidota jyvääitassa, vaan sen ulkopuolella” (Viitasaari. O. H. Moisio 83. 1890. – Mikko Koljonen) ja ”Ohran teko aikana ei saa sotkuja tehdä [pestä pyykkiä], sillä jos niitä silloin tehdään tulee ohraan tuhnioita eli tuhkapäitä”. (Viitasaari. O. H. Moisio 84. 1890. – Mikko Koljonen.) Voi aavistella, että tilanteen kokonaisvaltainen tunteminen auttaisi löytämään tällaistenkin, muuten irrallisten tuntuisten tekstien mielen.

### *Käärme pyssyyn – mahdottoman yrittäminen*

Ohdakkeen hävityskonstia on mulle neuvottu montakin, mut sen tiijän ettei ne auta, kun olen niitä kaikkia itse koittanut. – Jouluaamuna piti käydä ihan alasti viikatteella niittämässä. Siit' ei oo apua, sen tiijän, kun oon ite tehny. – – (Kertojan vaimo vahvasti että mies oli tämän tehnyt, sanoen aikalailla hämmästyneensä, kun näki miehensä ilkosen alasti juosta läähöttävän viikate kädessä kovassa pakkasessa sisään.) – – En minä niistä konsteista perusta, kun tiijän että joutavia taikojahan ne on, eikä auta, sen oon nähnyt, mutta tos' asioitahan minä kerron, tehty ne on. (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 205–207. 1893. – Jaakko Pasanen, n. 55 v.)

Jos taikaa ei ole ollut käytännössä mahdotonta toteuttaa, joku on voinut myös kokeilla sitä siinäkin tapauksessa, että taikaa olisi yleisesti kerrottu fiktiivisenä. Samoin taikaa on joskus saatettu harjoittaa leikkimielellä tai toisten pelottelemiseksi, vaikka tekijä ei olisikaan uskonut sen toimivan. Lasten ja nuorten suhtautuminen taikuuteen on epäilemättä ollut moninaista: he ovat saat-



taneet ottaa tosissaan aikuisten leikillisinä pitämät uskomukset, mutta myös suhtautua huolettomasti aikuisten vakavasti ottamaan taikuuteen.

Lapinjärveltä on kirjattu muistiin valaiseva tapaus: ”Kerran tekivät lapset piloillaan ’taikapussin’, johon panivat ’yheksää sorttii’ (nim. hiiltä, leipää, saippuaa, ruisjauhoja, kaljan rapaa, humalaa, luuta lehmän karvoja ja suolaa) ja veivät Kauppilan Matin navettaan (’karjattaan’). Matti oli kuulemma ottanut sen todesta, ja poltti sen kalliolla koko pussin, jotta taika raukesi, sekä vielä meni ja keräsi lampaan takavillat, jotta pahat taiat meni siitä.” (Lapinjärvi. Eteläsuomalainen Osakunta 235. 1939.) Samanlaista kiusoittelun sävyä on kirjattu muistiin niin Kymenlaaksosta kuin Pohjanmaaltakin:

Noitapussiin pantiin hopeahelyjä, kuivatuita sammakoita, hampaita jne. Niitä ei Maria Partiaisen aikana ole pantu muuten kuin piloillaan. Joskus kylän pojat panivat sellaisen riippumaan navetan oven yläpuolelle. Poikien panemissa pusseissa ei kuitenkaan ollut kuin lantaa tai muuta törkyä. (Jaala. Hertta Hasu 486. 1947. – Maria Partainen, s. 1865.)

Pojat karhunluita ajoivat ympäri ja seipäänneenään pistivät ja pelottelivat tyttöjä: ”Niistä tarttuu murha.” (Kinnula. Samuli Paulaharju 25963. 1934. – Mikko Puranen, 79 v.)

Yksittäiset ihmiset ovat voineet ottaa taikuuden vakavammin kuin muut. Vuonna 1718 Kemin käräjillä oli taikuuden harjoittamisesta syytettynä kerjäläinen Malin Niilontytär, joka oli piilottanut räsyyn käärittyjä tupakanlehtiä vainajan arkkuun. Malinilta oli varastettu tupakkaerä, ja hän koetti saada varkaan ahdinkoon tuomalla jäljelle jääneet lehdet yhteyteen vainajan kanssa. Pöytäkirjoista voi kuitenkin päätellä, että tällaisen taian toteuttaminen ei ollut järkevältä ihmiseltä odotettavaa toimintaa. ”Todettiin, että Malin oli ollut sekapäinen tapahtuma-aikana samoin kuin melkein lapsuudestaan asti, jolloin venäläinen oli häntä rääkännyt. – – Anna Matintytär Sippola [jota syytettiin Malinin yllyttämisestä] vapautettiin syytteestä hänen pyhästi vannottuaan, ettei hän ollut neuvonut Malinia vaan muuten vain jutellut: ’mitähän siitä Jumala mahtaa ajatella, kun olen Savossa kuullut puhuttavan, että jos joku menettää jotakin ja menettelee kuten Malin nyt oli tehnyt, hänen pitäisi saada varastettu tavara takaisin.” (Kuusi 1985: 28.)

Myös 1900-luvun tunnetuimmassa kansanomaiseen uskomusperinteeseen liittyneessä oikeusjutussa oli kyse samanlaisesta tapauksesta. 1930-luvun alussa tietäjänä toiminut helsinkiläinen Vilhelm Kallio tovereineen silpoi toistakymmentä vainajan ruumista ja upotti ruumiinosat Tatarisuon lähteeseen. Tekijöiden päämääränä oli ollut saada lähteeseen kätkeyty aarre ilmaantumaan. Tapauksen myötä monet uskomusperinteen teemat tulivat yllättävän ajankohtaisiksi: muun muassa Suomen vapaamuuraritoiminta kärsi vakavasti, koska niin virkavalta kuin mediakin näkivät vapaamuurarit todennäköisinä syyllisinä ruumiinsilpomisiin. (Ahtokari 2000: 139–143.)

Myös tavallisten ihmisten suhtautuminen taikoihin on vaihdellut yksilöstä ja tilanteesta riippuen. Mitä uhkaavampaan tilanteeseen, esimerkiksi vakavan sairauden uhriksi, ihminen on joutunut, sitä todennäköisemmin hän on turvautunut toimenpiteisiin, joihin ei muuten ole välttämättä edes uskonut. Sen sijaan ”ylimääräisen” onnen tavoitteluun arveluttavin tai vaivalloisin keinoin ei liene niin helposti turvauduttu.

Jotkin motiivit esiintyvät perinteessä sekä fantastisina kertomuksina että toteuttamiskelpoisina taikoina. Tällainen on esimerkiksi aihe käärmestä pyssyn piipussa. Koljonen kertoi seuraavasti: ”Tästä pahasta [pyssyn pilauksesta] pääsee silläkin keinoin että ajaa kärmeen pyssyn piippuun, joka käy siten päinsä että kärme ensin pannaan pitkän kapean tuohikäpryn sisään ja siihen päähän, jossa sen häntä on pannaan valkea ja se pää jossa kärmeen pää on pyssyn reijän suulle tarkasti, jolloin eläin on pakotettu pyrkimään pois tuohikäppyrästä – ja ampuu sitten tämän kärmeen ilmaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 23. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Muidenkin tietojen mukaan käärmeeen ajamisessa käytetään tulta: ”Käärme ajettiin pyssyn piippuun siten, että pantiin

tuohitötterö piipun suuhun ja takaa tulella ahdistettiin eläintä. Merkitys: jos joku ilkeämielisenä puhalteli toisen pyssyyn, johon käärme oli ajettu, sai puhaltaja pahan suutaudin ja saatiin helposti kiinni.” (Pihtipudas. Keskisuomalainen Osakunta 413. 1938. – Joel Pasanen, 87 v.)

Koljosen versio on ainakin päällisin puolin mahdollisen kuuloinen ja realistisempi kuin kuvaukset, joissa käärme saadaan pyssyyn pelkästään sanan voimalla tai hätistämällä.

Meneekö käärme pyssyyn? Menee. Kertojamme isoisä oli ennen ajanut käärmeen pyssyyn. Rapsi vain sitä leppäisellä vitsalla ja meni. (Sortavala. Matti Moilanen 5173. 1938. – Anni Ahokas.)

Mannisen Joonas voi sanollaan pakottaa maon menemään pyssyn piippuun. (Ylikiiminki. Samuli Paulaharju 7517. 1913.)

Jos käärmeen saa menemään pyssyyn, ja sitten ampuu, tulee pyssystä tarkka käyntinen. Eräs tämän alan tietäjä kutsui ennen metsästä käärmeitä, ajoi pyssyynsä ja ampui käärmeen sittemmin pois. (Sortavala, Otsoinen 1937. Matti Moilanen 3192. – Jaakko Patja, 74 v.)

Joskus käärmeen kerrotaan matelevan piippuun omiakin aikojaan. ”Jos käärme menee omia aikojaan pyssyn piippuun pilaa se pyssyn.” (Teisko. Aino Ahlgrén 280. 1937. – Toivo Savonen, s. 1903.) Kuvaukset saavat kuitenkin pohtimaan, onko elävän käärmeen pakottaminen pyssyn piippuun aivan näin helppoa.

Koljonen tietää pyssyn päästämiseksi eri tavoin aiheutetuista ja aseiden eri osiin kohdistuvista pilauksista kuusi muutakin keinoa, jotka kaikki ovat käärmeen ajamista vaivattomamman kuuloisia (Viitasaari. O. H. Moisio 22–24. E 17. 1890. – Mikko Koljonen). Voikin olettaa, että Koljonen ei ole pakottanut käärmettä pyssyyn; hän on voinut pitää taikaa vakavasti otettavana ja toimivana, mutta oman osaamisensa ulottumattomissa olevana. Käärmeen luonne vaikuttaa erilaiselta kuin Koljosen muissa käärmetaioissa. Kun Koljonen käyttää parantamis-, suojaamis- tai päästämistäioissa käärmettä, hän mainitsee poikkeuksetta, että käärmeen on oltava tapettu ennen käen kukkumista. Luvussa *Käen kukunta kesän taitekohtana* palaan tarkemmin siihen yleiseen ajatukseen, että käen kukkumisesta lähtien käärmeet ovat myrkyllisiä eivätkä enää kelpaa taikoihin. Pyssyyn ajettavan käärmeen kohdalla ajankohtaa ei mainita; taika tuntuu kuuluvan eri merkitysjärjestelmään kuin muut taikat.

Teksteissä on näköjään pidetty olennaisena, että käärme menee elävän ja omin voimin pyssyyn. Olen löytänyt arkistoaineistosta vain kaksi taikaa, joissa tuliase taiotaan kokonaista elävää käärmettä helpommin käsiteltävillä käärmeen osilla, kuten rasvalla tai verellä. Kiinnostavasti muista taioista poiketen kummassakin korostetaan keinon vaarallisuutta (joskin on hieman epäselvää, kohdistuuko uhka taian tekijään vai muihin), aivan kuin varoitettaisiin yrittämästä helpompaa keinoa.

Pyydystettiin käärme ja vedettiin se läpi pyssyn piipun. Käärmeen rasvalla voideltiin pyssyn piippu, tarkoituksena oli, että pyssyn rauta olisi tullut myrkyllisemmäksi, mutta tästä oli se seuraus, että jos loukkaantui, niin kohtasi kuolema. (Vienan Karjala. Huoti Koski b4) 93. 1949. – Aleksi Rantala, s. 1882. Hämeen kylä.)

Ettei pyssyä saisi pilatuksi. Ampumalla tappaa käärme ja sillä verellä voijella, rassi pyyhkiä siinä veressä ja sillä pyyhkiä pyssy. Sain itse kerran kun koetin sitä konstia, jotta naaman puhalsi turvoksiin. (Kuhmo, Levävaara. Samuli Paulaharju 6323. 1915.)

Nykykielessä ”ajaa kuin käärmettä pyssyyn” viittaa mahdolliseen tai epätoivoiseen yritykseen. Arkistoteksteissä sävy on aavistuksen erilainen: vaikka käärmeen ajaminen pyssyyn mainitaan

mahdollisena tempuna, siitä ei ole omakohtaisia kuvauksia, ja usein konsti liitetään joihinkin erityisen taitaviin, nimeltä mainittuihin yksilöihin. Teeman eläminen perinteessä on silti epäilemättä saanut jotkut yrittämään sitä tai ainakin haaveilemaan moisen osaamisesta.

## 8. Taikova ihminen

### *”Uskotkos tämän päälle?”*

Ajatus taikuuden pakottavasta luonteesta on jäänyt kummittelemaan tutkijoiden asenteisiin, vaikka se onkin monin tavoin ongelmallinen. Ensiksi tekijän tunnetilaa pakottamisen, anomisen ja suostuttelun akselilla on usein mahdoton selvittää taian suorittamisen hetkelläkään, saati jälkeenpäin arkistotekstistä. (Kieckhefer 1989: 14; Virtanen 1985: 80.) Toiseksi pakottamisen ja suostuttelun käsitteet eivät ole ylimalkaan mielekkäitä silloin, kun taia ei ole persoonaa toisena osapuolena. Vielä nykytutkimuksessakin pakottamisen idea esiintyy ajatuksena, jonka mukaan maagiset uskomukset koskevat ehdottomia kausaalisuhteita (esim. Klemettinen 1996: 39; Hautala 1960: 11). Ehdottoman kausaalisuuden idea on taikuudelle kuitenkin vieras. Pikemminkin näyttää siltä, että teknisinä suorituksina identtiset taiaat voivat johtaa hyvin erilaisiin lopputuloksiin.

Pasi Klemettinen väittää kansanomaisia piru-käsityksiä erittelevässä tutkimuksessaan: ”Magiassa teknisesti oikein suoritettuna rituaalin uskotaan luonnonlain välttämättömyydellä aiheuttavan aina saman lopputuloksen.” (Klemettinen 1997: 23.) Arkistoaineistoon tutustuva huomaa kuitenkin pian näin yleisen väitteen perusteettomaksi. Eräs taikuuden leimallisimmista piirteistä näyttää päin vastoin olevan, että samanlaisen taian uskotaan aiheuttavan milloin hyvää, milloin pahaa. Tämä kaksinaisuus näkyy kaikenlaisilla elämänaloilla tehdyissä taioissa.

Ruumiin kampauskammalla jos tyttö kampovaa hivuksensa, nin näyttää pojista mielusalta. (Liperi. Ilmari Manninen b) 394. 1913–1915. – Kalle Mononen, 52 v.)

Sillä kammalla, jolla ruumiin hiukset oli kammattu, jos kampasi jonkun päätä, niin se tuli hulluksi. (Mikkeli. Ilmari Manninen 1237. 1959.)

Oli pitännä naia siinä kalapyvön päällä niin sitte se oli otollinen. Ennenkuin vetämään ruvettiin. (Antti Kotilainen). Kun se oli pilattu. (Matti Herranen). (Pielisjärvi. Kaarle Krohn 9145 a. 1885. – Antti Kotilainen ja Matti Herranen.)

Nuotta pilataan kun emäntä viedään sen perään ja naidaan sitä. (Sotkamo, Kuhmo, Palta-mo. J. Mustakallio b) 132. 1881.)

Jos metsämiehe jälkee tekköö jääräväpää (visapää) veitsel viiskanna, ni sit hänelt onni kattoo. (Uusikirkko. Samuli Paulaharju 2008. 1904.)

Ettei metsämiestä pilattaisi. Viiskantoja jällelleen heittelivät, kepillä piirtelivät mehtämiehet. (Hyrnsalmi, Kypärävaara. Samuli Paulaharju 6331. 1915.)

Voisi ajatella, että tällaisissa pareissa jompi kumpi vaikutus olisi alkuperäinen, että idea päinvastaisesta seurauksesta olisi syntynyt väärinkäsityksen vuoksi ja että kukaan ei olisi uskonut tietyn keinon – esimerkiksi viisikantojen piirtelyn – sekä pilaavan että tuovan metsäonnea. Tauno Ojala on kiinnittänyt huomiota siihen taikaperinteen piirteeseen, että käsitykset tiettyjen ilmiöiden voimallisuudesta voivat johtaa vastakkaisiin sovelluksiin. Kun esimerkiksi torstaita on pidetty maagisesti merkittävänä päivänä, on yhtäällä voinut kehittyä normi siitä, että tuolloin ei pidä leikata kynsiä, kun taas toisaalla samaa päivää on pidetty erityisen hyvänä kynsienleikkua ajankohtana. (Ojala 1959: 366–367).

Kuitenkin arkistosta löytyy suorasanainen tieto esimerkiksi siitä, että etelätuulen suotuisan vaikutuksen tunteva voi kylvää myös pohjoistuulella, jos hänen asenteensa on oikea: ”Pittää tuulla etelän ja lännen välist, kun mennään otraa kylvämään. ’Nyt on otratuul’, sannoot. Mut mie uottelen pohjatuult, sit ei kasva heinää.” (Valkjärvi, Liikala. Samuli Paulaharju 7938. 1917.) Pohjoistuulen lamauttavan vaikutuksen voi ikään kuin omalla päätöksellä siirtää viljasta rikkakasveihin. Hästesko toteaa puhuessaan kuun vaiheisiin liittyvistä vaarintoista ja enteistä: ”Joskus jouduttiin näennäiseen ristiriitaan, joka johtui niistä eri seikoista, mitä pidettiin silmällä.” (Hästesko 1918: 83.)

Samaten monenlaiset maagiset esineet kelpaavat niin hyvään kuin pahaankin. Joissakin muistiinpanoissa tämä kaksinaisuus todetaan suorasanaisesti: ”Käärmeen kun ennen käen kukkumista saa tapetuksi, niin päällä ja nahkalla saa toiselle paljon pahaa ja itselleen hyvää.” (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 728. 1893. – Vaimo, 38 v.) – ”Jos ottaa hautausmaalta kuolleen luita, voi niillä saada paljon pahaa muille ja hyvää itselleen aikaan.” (Viljakkala. Martti Mattila 2637. 1934. – K. Hanhijoki Viljakkalan kylästä, 62 v.) Jo klassisessa kirjallisuudessa keskeiset taikuuteen viittaavat termit, sekä latinan *veneficium* että kreikan *farmakon* (φάρμακον), ovat kaksitahoisia; yhdenlaisella taikuudella voidaan aiheuttaa niin hyvää kuin pahaakin (Janowitz 2001: 12). Kuten edellä on korostettu, tästä ei kuitenkaan voi päätellä, että hyvänsuopaa ja pahansuopaa taikuutta harjoitettiin yhtä lailla, vaan pilaamistaiat saattoivat toimia pikemminkin epäonnen selityksenä. Kun tietyllä menettelyllä oli valtaa vaikuttaa tiettyyn toimeen – esimerkiksi seksillä kalaonneen – oli luontevaa ajatella, että tätä valtaa joku pahansuopa voi käyttää myös toista vahingoittaviin tarkoituksiin.

Osmo Mäkeläinen on kuvannut ”maagisten voimien” luonnetta osuvasti todetessaan, että ”taikakalut eivät – – muistuta mekaanisia voimia, jotka heittelisivät sokeasti maagillista ihmistämme sinne tänne, vaan hän kokee niissä inhimillisen suhtautumisen heijastuksia, *luonteenpiirteitä*, jotka ryhmittyvät kahteen suureen pääryhmään: vihamieliseen ja ystävälliseen.” Joskus näyttääkin siltä, että taian seuraukset riippuisivat siinä toimivien yliluonnollisten olentojen tahdosta: ”Karjalle pokoiniekat [vainajat] voivat tehdä vahinkoa tai auttaa, samoin kalalle.” (Vuokkiniemi, Vuonni. Samuli Paulaharju 18234. 1932. – Anni Lehtonen, s. 1868. Oulu 1915.) Mäkeläinen kuitenkin korostaa, että maagisesti vaikuttavien elementtien suopeus tai vihamielisyys ei loppujen lopuksi ole niiden sisäinen ominaisuus, vaan se riippuu niihin kosketuksissa olevan ihmisen pyrkimyksistä. (Mäkeläinen 1941: 186.) Intention merkitykseen taikuudessa kiinnitti huomiota jo Albert Hämäläinen:

– – saman taikatoimen ajatellaan palvelevan eri tarkoituseriä aina sen mukaan, mikä taikaopillinen ajatussuunta kulloinkin sitä suoritettaessa on voimakkaimpana ja selvimpänä vallinnut taian suorittajan tietoisuudessa. Lemmennostotaikana ajatellaan hiusten kirkonkellon kieleen kiinnitettyinä vievän hiusten omistajan mainetta laajalle ja äänen saattavan hänet lukemattomien naimisiin kelpaavien yhteyteen. Pahansuopaisena taikana sama menettely aiheutti hiusten omistajalle tuhon hiusten joutuessa mystillisessä ympäristössään henkiolentojen yhteyteen ja kelloa soitettaessa rikki hieroutuessa. (Hämäläinen 1920: 35.)

Toki jotkin ilmiöt näyttävät vaikuttavan maagisesti vain yhdellä tavalla, esimerkiksi pyyntimat-kalla riitely ei koskaan näytä parantavan pyyntionnea (riitely pilaa pyyntionnen: esim. Saarijärvi. Otto Harju 1:136. 1938. – Viitasaari. Pihtiputaan kirjallisuusseura 47. 1893. – Tuusniemi. Sirkka Korhonen 577. 1950).

Taian monikäyttöisyys ja intention tärkeys liittyvät silti mitä moninaisimpiin taikojen ele-mentteihin ja aihepiireihin. Taikojan tahdon tärkeys ilmenee myös muutamissa suorissa poh-dinnoissa, kuten Saarijärvellä tallennetusta periaatteesta: ”Sen jälkeen kun taian on tehnyt, ei saa peruuttaa päätöstään.” (Saarijärvi. Otto Harju 686. 1938. – Matti Viinamäki, s. 1870.) Olisikin tut-kimisen arvoista, minkätyyppiset taikat todella tuottavat aina saman lopputuloksen ja mitkä sen sijaan vaikuttavat taian tekijän haluamalla tavalla.

Koljonen kuvaa, kuinka valmistetaan taikavoimainen hevospiiska. Käyttäjensä tahdosta riip-puen ruoska joko antaa hevoselle erityisen lujan vauhdin tai sitten tykkänään estää sitä liikku-masta: ”Kun sitten esim. lyö vedon ja lähtee ajamaan ja tällä ruoskalla ensin maata lyötyään lyö hevostaan ei voi tulla tappiosta kysymystäkään, vaan jos sillä vihan nenässä lyä toisen hevosta ei se pääse paikalta liikahtamaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 60. 1890. – Mikko Koljonen.) Taika-ruoskan siimaan on kiinnitettävä kolme vuorokautta vainajan kainalossa pidetty punainen lanka. Taika ei ole aivan mahdoton toteuttaa käytännössä, mutta voi pohtia, kuka olisi ryhtynyt moi-siin valmisteluihin pelkän vedonlyönnin voittamisen toivossa. Todennäköisesti mielikuva tai-karuoskasta on ollut samanlainen unelma kuin taikat, joiden avulla voi rikastua tai muuttua näkymättömäksi.

Tekijän tahto vaikuttaa siis siihen, mihin suuntaan taika vaikuttaa. Muutamien tiedonantojen mukaan tekijän on myös uskottava taikaan, jotta se ylimalkaan toimisi.

Taika kadonneen esineen (tässä tapauksessa rukkasten) löytämiseksi: ”Oli vuoltava kol-masti hopea ja kolmasti kuparirahasta siruja niille seutuille mihin tiesi esineen hukkuneen. Taikaan on ehdottomasti uskottava sen tekijän muuten se ei tehoa. (Kivijärvi. Ilmari Tak-kala. b) 156. 1951. – V. Villman. Tapaus sattunut v. 1949 talvella.)

Ei mikään taika ole varma, ellei sen tekijä ehdottomasti luota siihen. Taikoja tehdessä ei saa nauraa. (Muolaa. Paavo Hongisto 1361. 1940. – Hilma Rokkanen, s. 1904.)

[Taika kanojen pitämiseksi poissa kaalimaalta.] Mutta kun kertojamme rupesi arvelemaan että onkohan tuosta todellakin taikaa, olivat kanat kohta tulleet kaalimaahan. – Taikaan piti myöskin uskoa. Tässä pilkisti tekijälle epäusko ja silloin se ei tehonnut. (Sortavala. Matti Moilanen 3201. 1937.)

Uskomisen vaatimus on epäilemättä ollut laajalti tunnettu, vaikka juuri yleisluonteisuus voi olla syynä siihen, ettei periaatteesta ole liiemmin arkistomuistiinpanoja. Päätäväisyys saattaa olla mie-likuvana myös taioissa ja kertomuserinteessä yleisessä teemassa: kiellossa olla katsomatta taak-seen. Koljosella aihe esiintyy kirkonväen ottamisessa, taiassa luonnon koventamiseksi ja ham-mastaudin parantamisessa (Viitasaari. O. H. Moisio 236, 263, 281. 1890. – Mikko Koljonen). Varsinkin kahteen ensinmainittuun liittyy luontevasti ajatus siitä, että epäröinti voi aiheuttaa käsi-teltävän ilmiön karkaamisen.

Toisaalta on muistettava, että myös ilmeisen leikkillisesti tehtyjen taikojen vahingoittavaan voi-maan suhtauduttiin vakavasti. Kun pilaustaian pelätään kohdistuvan itse, ei juuri mietitä, onko pilaaja uskonut taikaan vakavasti, kun taas itse taikaa tehtäessä uskomisen vaatimus on todennä-köisemmin mielessä. Jos rukkasia ei löydykään tai metsäonni pysyy huonona, riittämätön usko tarjoaa selityksen sille, miksi taika ei toiminut.

Uskoa edellytetään usein myös taian kohteelta, olipa kyseessä pilaaminen tai parantaminen.

Nämät [silmien parantamiseen tarvittavat] rohdot käärittiin silkin sisään joka pantiin silmien päälle. Rohdon laittaja kysyi ensin: ”Uskotkos tämän päälle?” potilas: Uskon. Sitte hän kääri sen silmien päälle. Mutta jos hän sanoi: en usko, niin silloin ”tohtori” ei pannutkaan käärettä. (Tuntematon N. Tuntemattomien kerääjien sidos. 8.)

Semmoista taikauskoa se on ollut ja kyllä sitä vieläkin uskotaan pahaan silmään ja muuta sellaista. Ja kai se on niin, että niinkuin sinä uskot niin sinulle tapahtuu. (Mouhijärvi. Kaarle Laitakari 151. 1936.)

Nykyinen kansa ei usko mittää, eikä velhous tee mittää. Jos eit’ ei usko, ei ne vaikuta. (Pielisjärvi. Jorma Partanen 631. 1936. – Lauri Kettunen, 74 v.)

John Beattie on kritisoinut James Frazeriin juontuvaa maagisen ajattelun rinnastamista tieteelliseen, universaaliin ajatteluun esittämällä ytimekkään vastaväitteen: maailman olisi oltava herkeämättä kaaoksessa, jos esimerkiksi kaikkiin ihmiseltä pudonneisiin hiuksiin, hänen jättämiinsä jalanjälkiin ja häntä muistuttaviin kuviin kohdistuvat voimat vaikuttaisivat jatkuvasti häneen itseensä. Taikuuus ei toimi luonnonlain tavoin, vaan se edellyttää tahtovaa subjektia. (Beattie 1964: 206.)

### *Ihmisen luonto*

Monesti saattaa toinen ihminen katsomisellaan tai puhaltelemisellaan haavaan saada veren seisomaan. Hän tekee sen luontonsa avulla (Jumalan antaman luonnon, tarvitsematta tietää niin mitään. – –). (Viitasaari. O. H. Moisio 269. 1890. – Mikko Koljonen.)

*Luonto*-sanassa kohdataan sama tulkintaongelma kuin monissa muissakin kansanuskon käsitteissä. Onko kyse yleisluonteisesta kyvykkyydestä ja voimasta vai jostakin erityisestä, nimenomaan maagisiin käsityksiin liittyvästä ilmiöstä? Martti Haavio on alleviivannut luonto-käsitteen epämääräisyyttä ja sen yhteyttä abstrakteihin nykykielen käsitteisiin – ”luonto on ’laatu’”, hän tiivistää, ja toteaa edelleen, että tarkempi määrittely ei onnistu tarkastelematta sanan moninaisia käyttöyhteyksiä. Haavio kuitenkin esittää, että luontoon, *haltiaan* ja *syntyyn* liittyvien käsitysten taustalla on idea erillisestä olenosta, suvunhaltijasta, joka nostetaan tuonelasta taikojan avuksi. (Haavio 1967: 284, 290.)

Koljosen mainitsemaa ”Jumalan antamaa luontoa” ei verenseisautuskyvyn yhteydessä voine tulkita muuksi kuin synnynnäiseksi kyvyksi vastakohtana opitulle osaamiselle. Toisaalla Koljonen kuitenkin kuvaa kolme keinoa, miten luontoa voi hankkia lisää. Ensimmäinen (Viitasaari. O. H. Moisio 9. 1890. – Mikko Koljonen) sijoittuu tekstissä suuren maanpitävän asetuksen ja kiroilta suojautumisen väliin. Taian seuraukseksi Koljonen mainitsee, ”ettei tarvitse sitten pelätä vaikka joskus kohtaa pahaluontosenkin eikä sitten ilkeiden ihmisten kirotkaan pysty”. Toiset keinot mainitaan parantamis- ja pilaamistaikeiden yhteydessä (Viitasaari. O. H. Moisio 262–263. 1890. – Mikko Koljonen). Niitä Koljonen pohjustaa: ”Ennenkun saa kaikellaista ilkeyttä aikaan täytyy saada kova luonto”, mutta jatkaa: ”Tällaista luontoa tarvitaan tietysti loitsiessakin kun parannetaan tautisia eikä kirot, jollei tällaista luontoa ole pysty kehenkään yhtävähän kuin ilman sitä voi nostaa käärmettä, tuulimatoa, talvikkota, karhua j. n. e.” (Viitasaari. O. H. Moisio 263. 1890. – Mikko Koljonen.)

Voi arvioida, että Koljonen tarkoitti eri yhteyksissä mainitsemallaan luonnolla ainakin kolmea erilaista, joskin toisiinsa kietoutuvaa asiaa: ensiksi synnynnäistä kykyä saada jotain aikaan, toi-

seksi voimaa suojautua uhkaavilta voimilta, kolmanneksi erityisesti hankittua voimaa saada aikaan jotain sellaista, mikä ilman ottoluontoa ei olisi mahdollista.

Jos rohkenee tarttua yksittäiseen ilmaukseen, voi huomata Koljosen puhuvan viimeksimainitun, erityisesti otetun luonnon kohdalla kahdesti ”*tällaisesta* luonnosta”, ei vain ”luonnosta” tai edes ”kovasta luonnosta”. Kuvatessaan seuraavaksi ottoluonnon heikentämistä siltä, joka käyttää sitä pahantekoon, hän mainitsee ”tällaisen luonnon” vielä kertaalleen (Viitasaari. O. H. Moisio 264. 1890. – Mikko Koljonen). Viittaako korostettu ”tällainen” siihen, että luonto on yleensä jotenkin toisenlaista?

Kaikissa luonnonottotaiioissa jotain pyritään selkeästi siirtämään ihmisen ulkopuolelta hänen sisälleen. Taikomiseen tarvittavaa luontoa saa esimerkiksi kiipeämällä kevään ensimmäisen ukkosen jyristessä kolmesti muutetun huoneen katolle tai kuuseen ja puristelemalla ”molemmilla käsillään päätänsä ristiin joka puolelta”. Samantyyppisestä ukkosen voiman omaksumisesta on muitakin toisintoja (SKVR XII: 3253). Toisaalta Koljonen kertoo, että ensimmäisen ukkosen jyristessä on nouseva kolmesti siirretyn huoneen katolle tai metsässä oltaessa kuuseen ja luettava Isä meidän. Hän ei kuitenkaan kerro, mitä tästä seuraa. Näyttää siltä, kuin ukkosen voimalta olisi joko suojauduttava tai sitten sitä on käytettävä hyväksi. (Viitasaari. O. H. Moisio 124. 1890. – Mikko Koljonen.)

Toinen konsti luonnon koventamiseksi on nauttia juoma, jota varten on otettu suosta kolme tervaskannon päätä, jotka on poltettu kosken kivellä; sekoituksessa käytetään nesteenä viinaa, jos tahdotaan ”oikein kovaa luontoa”, ja maitoa, jos vähempikin riittää. Juoma otetaan umpilähteen reunalla, josta taikoja myös ammentaa vettä päälleen loitsien ”Nouse luontoni lovesta / Haltiani haon alta havau / Veen emon lähteheestä!” (Viitasaari. O. H. Moisio 263. 1890. – Mikko Koljonen.) Taikomisessa tarvittavan luonnon vaihtoehtoiset lähteet sijoittuvat maailman pystyakselin vastakkaisiin päihin: yhtäältä taivaan ukkoseen, toisaalta maanalaiseen suohon ja lähdeveteen.

Myös suojaavan ottoluonnon hankkimiseksi valmistetaan juoma, mutta siinä yhdistyvät ylisiksi ja alisiksi mielletävät elementit, joista kummatkaan eivät nouse kokonaisuutta hallitseviksi.

On sellaisten ihmisten, joilla on heikko luonto ja eipä ole hullummaksi vahvempi luontoisellekaan, hankittava kova luonto itselleen. Tämä luonnon koventaminen tapahtuu Juhannusryypyn juomisella. Juhannusryppy valmistetaan seuraavalla tavalla. Pannaan kusijaispesään viinalasi, jonka tulee ollakseen Juhannusyönä juotavaa olla kusijaispessa [1] nii kauan että kolme Torstaita sen siellä ollessa tulee menneeksi. Jos ryppy on aiottu miehille henkilölle on viina lasi asetettava koirakseen s. o. suippopäiseen kusijaispesään, jos naishenkilölle, naarakseen s. o. leveäpäiseen. Kun sitten Juhannusyönä tuo luontonsa vahvistaja menee juomaan kusijaispesään panemaansa viinaa tulee hänellä olla mukana 3 isonlaista Ukon särkemän puun liistaa, umpilammen lumme, kolmesti muutetun huoneen päältä otettu tuohi käppyrä ja puhdas paita. Kun hän sitten ottaa viina lasin pois pesästä – hänen on sitä ennen heittäminen pesälle tultuaan pois likanen paitansa sekä muut vaatteensa kaikki – on hänen perään viskattava 3 haarainen näreen oksa ja tehtävä noista kolmesta Ukon särkemän puun liistosta ristikko, jonka päähän hänen on tuleen sytytetynä pantava palamaan tuo kolmesti muutetun huoneen päältä ottamansa tuohikäppyrä. Tämä on tehtävä juuri auringon noustessa. Sitten on mentävä alasti kuten jo mainittiin tuon ristikon alle ja siellä istuen tuolla umpilammen lumpeella juotava viinaa pullostaan ja lopulla pestävä päänsä. Sen tehtyä kiertää viinanjuoja ristikon kahdesti myötä- ja kerran vastapäivään, muuttaa päällensä puhtaan paidan ja pukee kaikki vaatteet päällensä ja sitten taakseen katsomatta palaa pois. (Viitasaari. O. H. Moisio 9. 1890. – Mikko Koljonen.)

Taian tärkeimpänä luonnon lähteenä näyttää olevan muurahaispesä, jonka olemuksen on sovitava luontonsa vahvistajan sukupuoleen. Taivasta näyttää edustavan ukkosen särkemä puu ja

maanalaista vettä umpilammen lumme, joiden kummankin luonne on kuitenkin erilainen kuin edellisten taikojen vastaavien elementtien: niissä ukkonen jyrisee taivaassa ja vesi pysyy alhaalla lähteessä, kun taas puun kautta ukkonen on iskenyt taivaasta maahan saakka ja lumme on kohonnut veden pohjasta pinnalle. Kosmoksen keskitason tärkeyttä korostaa vielä taianneon ajankohta: auringon on oltava taivaarannan tasalla, ei alempana eikä ylempänä.

Taian aineksien voi luontevasti tulkita myös edustavan kaikinpuolista puhtautta. Puun on oltava ukkosen, ei ihmisen särkemä, lumme on lammesta johon ei virtaa vettä muualta, tuohikäppyrä otetaan moneen kertaan muutetusta huoneesta joka on samalla tavoin anonyymi kuin tunteuttomattoman tekemä puukko, ja paidankin on oltava puhdas.

Laura Stark on pelkistänyt luonto-käsitteen merkityksen kuvaamalla sitä voimaksi, joka säteilee yksilöstä ja on vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa (Stark 2002a: 93). Koljosen luontokäsitykset sopivat varsin hyvin tähän abstrahointiin. ”Säteilyä” voi myös heikentää palauttamalla jotain kovaluontoisesta lähtenytään häneen takaisin. Koljosen vastataiassa hitunen kovaluontoisen ulostetta on syötettävä hänelle salaa ruoan seassa. Kivijärveläisessä keinossa tehdään epäilyttävä kyselijä vaarattomaksi vastaamalla terävästi hänen kommenttiinsa, jolloin tämän ”luonto nolostuu” (Kivijärvi. Albert Rautiainen 3122. 1955.).

### *Häpeää ja ammattisalaisuuksia*

Tietäjän apulainen tuli huoneeseen. Hän oli ollut aittaa puhdistamassa vuoden tuloksia vastaanottamaan.

– Panitko ne kivet laarien pohjalle? tiedusteli tietäjä.

– Tietysti. Määräyksen mukaan: kolme kiveä joka laariin.

Sitten tietäjä näytti muistavan, että tässä oli saapuvilla tuo vieraskin, epäilemättä uudenlaiseen ajatteluun kallistuva mies, järkeen luottava, herrasuskoinen.

– Sen luulisi, että se on taika, sanoi tietäjä.

– Niin luulinkin, virkkoi vieras. – Mikä se sitten on?

– Luonnollinen juttu, luonnollinen juttu: kun kivet liikahtelevat ja kalahtelevat laarien pohjalla, niin hiiret säikkyvät, pelkäävät ja pakenevat...

– Mistä liike? meinotteli vieras kysyä, mutta vaikenin kumminkin. Ehkä hän tiesi, että jokaisen kysymyksen takana on aina uusi kysymys, kuten ovi, johon saamme iskeä kolkuttavan nyrkkimme. (Haanpää 1976: 271.)

Taikuuden ja laajemminkin uskomusperinteen tutkimuksessa on jo pitkään – aina, voisi sanoa – kiinnitetty huomiota siihen, että perinteen taitajat eivät ole kovin alttiita paljastamaan tietojaan uteliaille. Vesantolaista taikaperinnettä kerännyt Iivar Fri valittelee saatekirjeessään, että taikojen tuntijat pitävän itsekin tietämystään ”häpeän alaisena” ja ovat siksi haluttomia puhumaan siitä (Vesanto. Iivar Fri. Saatekirje, ei arkistonumeroa. 1895). Yksi ilmeinen syy taikojen salailuun lieinee aina ollut se, että taikojen tekemistä on pidetty laittomana tai paheksuttuna (Ogden 1999: 83). Moni taikojen kerääjä on Suomessakin todennut Aino Oksasen tavoin: ”Jos pitkien etsiskelyjen jälkeen löytääkin jonkun taitavan noitasuvun viimeisen uskollisen vesan, salaa tämä visusti tietonsa ja käsityksensä naurunalaiseksi joutumisen pelosta.” (Oksanen 1928: 29.) Pentti Haanpään novellissaan kuvaaman tietäjän ”luonnollisen jutun” takana oli epäilemättä Viitasaarellakin tunnettu taika: ”Auman pohjalle [hiirelle] 3 kiveä ja [taikoja] sanoo: ’tuossa on ruokas.’” (SKVR IX4: 1442. Viitasaari. Kaarle Krohn 16865. 1885.)

”Paljon täällä uskotaan taikoja, ja sen vuoksi niitä on vaikeellainen saada kootuksi”, totesi samoihin aikoihin Frin kanssa taikoja kerännyt Emil Vaissi (Keuruu. E. Vaissi. 1902. Saatekirje, ei arkistonumeroa). Vielä 1960-luvulla kotiseutunsa rulliperinnettä tutkinut opiskelija kohtasi ongel-



mia aineiston keräämisessä: ”Maagiseen vahingoittamiseen uskottiin eikä siitä haluttu sen takia puhua.” (Virtanen 1988b: 239.) Miksi siitä, mihin uskotaan, ei haluta puhua?

Taikojen pitäminen salaisina on vaikuttanut kentän ja kerääjien sekä arkistoaineiston ja sen tutkijoiden kohtaamiin, mutta se on muokannut myös perinnettä itseään: taikojen salailuun ovat törmänneet nekin, jotka olisivat taikoja tahtoneet käyttää. Kuten sekä Fri että Virtasen mainitsema opiskelija joutuivat huomaamaan, salailutaipumus on eräiltä osin erottamaton osa taika-perinteen luonnetta. Kuitenkin joissakin tapauksissa salailu selittyy arkisemmin.

Taioista on voitu vaieta tyystin, mutta yleinen salaamisen muoto on myös se, että maagisessa tarkoituksessa tehty askare selitetään arkiseksi toiminnaksi. Joihinkin taikoihin on saattanut törmätä useampikin kerääjä, mutta niitä ei ole myönnetty tai edes tiedetty taioiksi. Koljonen kertoi Moisiolle: ”Pyssyn ladattuna ollessa käyttivät vanhat miehet palokärjen päänahkaa, joka oli liipasinta suojaavaan risurautaan sidottuun rihmaan pantu riippumaan, suojaamaan vankipannussa olevia ruutia kastumasta tai pois rippumasta. – – Muuten kyllä saattaa tässä käyttää taulaa tai resua.” (Viitasaari. O. H. Moisio 20. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Se, että pyssyssä käytetään minkä tahansa kangaspalasan asemasta palokärjen päänahkaa, viittaa valinnan taikaluonteeseen. Varmemmaksi asia käy karstulalaisen tiedon valossa: ”Oravan häntä on hyvä pyssyn metsä onnen suojelija pihanan ja nallipiikin välissä. Mutta sitä ei saa sanoa että sitä varten siinä pidetään jos joku kyssyy. Sillo on sanottava että panin sen siihe ettei nalli kostu.” (Karstula, Oinaskylä. Albert Rautiainen 1445 e). 1939.) Lopuksi löytyikin eteläpohjalainen tieto palokärjen päänahan maagisesta luonteesta: ”Pyssyä ei voitu pilata, jos palokärjen punainen päänahka kiinnitettiin pyssynperään.” (Kuortane. F. A. Luukko 16. 1932. – Aukusti Mäkinen, 64 v.)

Samuli Paulaharjun haastattelema uusikirkkolainen pohdiskeli, onko koiran pannan ympäri kääriytyssä verkossa kyse taiasta vai ei: ”Uo mie nähnt jot koirakaulaa verkkoa oli kääriyty, remeli ympär, mut mie luuli, jot se ol sentähe, jot ei se remel syö kaulaa, mut tais se olla taija peräst.” (Uusikirkko Vpl. Samuli Paulaharju 2017. 1904.) Jos mahdollisesta taiasta on vain yksi, ulkopuolisen antama kuvaus, voikin olla mahdotonta päätellä, onko kyseessä itse asiassa maaginen toiminta. Koljonen kuvaa miten tyttö päästetään rakastuttamistaiasta vastataialla, jossa alastonta tyttöä kierretään alakivellä (Viitasaari. O. H. Moisio 153. 1890. – Mikko Koljonen). Onko uskottavaa, että taian mieli olisi ollut se, mitä Koljonen arvelee? Onko Koljonen vain nähnyt taian tai kuullut siitä, ja tehnyt oman tulkintansa sen tarkoituksesta?

Kun taikuudesta epäilty on joutunut oikeuteen, hänellä on tietenkin ollut erityisen hyvä syy salata taikojensa yksityiskohdat tai selittää ne parhain päin. Vuonna 1737 erästä talollista syytettiin Oulun käräjillä kirnun viemisestä muurahaispesään taikatarkoituksissa. Syytetty esitti oikeudelle kuitenkin toisenlaisen selityksen: ”Lapset olivat tehneet – – vanhasta pohjattomasta kirnusta loukun kärpälle, joka kävi varastamassa aitasta suolakalaa, ja virittäneet sen kärpän tavallisen kulkutien varteen.” Mahdollisuuksien rajoissa toki on, että kirnu on päätynyt muurahaispesään kärpänloukuksi. Kirnun vieminen muurahaispesään on kuitenkin ollut käsiteltävänä taikuutena muillakin käräjillä, kuten Kemiössä 1685, ja vuonna 1936 muistiinpannun tiedon mukaan pilattu kirnu palautetaan ennalleen viemällä muurahaispesään ja pieksämällä sitä miesten housuilla. (Kuusi 1985: 32; Vuorela 1960: 81.) Myös Hästesko on kiinnittänyt huomiota siihen, että käräjille joutunut taikuudesta syytetty on kaunistellut esimerkiksi loitsujaan kristillisemmiksi. (Hästesko 1918: 35; Toivonen 1949: 281.)

Sikäli kuin taioilla on pyritty muiden auttamiseen tai kohtuullisen oman menestyksen turvaamiseen ilman että siitä on ollut haittaa muille, ei taikojen tekeminen sinänsä liene ollut kansanomaisen oikeuskäsityksen mukaan ehdottoman tuomittavaa (Sarmela 1994: 30). Todennäköisesti tavallisempi taikojen paheksuttavuuteen ja salailuun liittyvä peruste oli se, että taioissa käytettiin esineitä ja aineita, joiden hallussapidon katsottiin olevan liian vaarallista, paheksuttavaa tai vasten-

mielistä. Tällaisia olivat ennen muuta ihmisen eritteet, vainajien jäänteet sekä kirkolliset esineet, kuten ehtoollisleipä.

Matrona Bässina aloitti Aili Laiholle kertomansa kalastustaian toteamalla ”Työ ootta naiseläjä, mie haassan, kui kallaa saap”, ja jatkoi: ”Kui teil on ruohikas [kuukautisverinen] paita, siiz ku kalaneuvokaa [kalastusvälineiden kanssa] paattii männää, kuletaa sen paiakaa [paidan kanssa] ympär vennee, mis on ne kalaneuvot ja luetaan isämeitä, i se vene ristii siunataa kolt kertaa ja kun kuletaa, aina isämeitä luetaa.” (Viron Inkeri, Väikylä. Aili Laiho 2443. 1937. – Matrona Pässä (Bässina).) Aloitusrepliikki viittaa siihen, ettei Bässina olisi välttämättä tahtonut paljastaa taikaa miespuoliselle kerääjälle.

Yksittäisen, mutta valaisevan esimerkin vainajien luiden käytön salaamisesta tarjoaa aiemminkin mainittu taika naurismaan suojaamiseksi sekä taian toisinto, jota kertoessaan Koljonen näyttää piilotelleen osaamistaan.

Suojellaan naurishalme varkailta siten, että hautausmaasta otetaan kuolleen pääkallo ja ottaessa sanotaan: Läheppä nyt naurishalmettani vartioimaan. Tämä pääkallo mukana kierretään sitten naurishalme kahdesti myötä- ja kerran vastapäivään. Itselleen jättää hän kuitenkin veräjän, josta hän saattaa käydä halmeessa. Kiertäminen pitää tapahtua aidan ulkopuolella, jonka tehtyä pääkallo viedään halmeen keskelle ja haudataan sinne. Kiertäjä menee sitten pois veräjänsä kautta. Nauriiden pois ottamisen jälkeen syksyllä on pääkallo vietävä takaisin kirkkomaahan. (Viitasaari. O. H. Moisio 95. 1890. – Mikko Koljonen.)

Kaksikymmenvuotias Otto Hytönen oli kuullut seuraavan taian Viitasaarella Koljoselta vuonna 1895:

Nauriin varas ei pääse pois naurishalmeesta, kun ottaa 25 pennisen ja antaa sen olla kuolleen immeisen suussa kolome vuorokautta; sitte pittää se raha panna halameen veräjän alimaisen puun ala’ ja peittee multa. (Vesanto. Iivar Fri 75. 1895. Otto Hytönen.)

Rahan käytölle taiassa on vastineita laajalti Euroopassa: taika-ärkeologiaan paneutunut Ralph Merrifield on todennut kolikoiden toimineen usein muiden esineiden vastineina esimerkiksi hautalöydöissä, ja hänen mukaansa rahoja saatettiin käyttää korvaamaan muita uhriesineitä, hautavarusteita tai taian ainesosia (Merrifield 1987: 67). On mahdollista että Koljonen on itsekin käyttänyt lievempää versiota taiasta silloin kun pääkalloa ei ole löytynyt. Suorastaan todennäköistä on, ettei hän ole kertonut ollenkaan nuorelle Hytöselle taikaa, jossa käytetään pääkalloa. Syynä saattoi olla yhtä lailla Koljosen käsitys pääkallon voimakkuudesta ja vaarallisuudesta kuin hänen haluttomuutensa paljastaa, että hän itse on etsiskellyt kalloja hautausmaalta. Mahdollista on sekin, että Koljonen kertoi tahallaan taiasta version, jonka hän ei itse uskonut toimivan.

Suomalaisen agraarikulttuurin seksuaalisuutta tutkinut Jan Löfström on todennut, että kulttuurinen hiljaisuus, jollainen näyttää vallitsevan esimerkiksi normista poikkeavan seksuaalisuuden ympärillä, ei ole aina samanlaista. Löfström erottaa kaksi pääalajia: ensiksi syvän hiljaisuuden, joka johtuu jonkin tutkijan tavoitteleman ilmiön suoranaiseen puuttumiseen tarkasteltavasta kulttuurista, ja toiseksi vaikenemisen, tietoisien puhumatta jättämisen. ”Vaikeneminen voi johtua rohkeuden mutta myös ajan puutteesta tai siitä että halutaan suojella jotakin; se voi johtua siitä, että ei jakseta, viitsitää tai muisteta ruveta puhumaan tietystä asiasta.” (Löfström 1999: 105.) Tärkeä hiljaisuuden laji, johon arkistoaineiston käyttäjä väistämättä törmää, on lisäksi tutkimuksen luoma hiljaisuus: kerääjä ei kysy aihepiiristä, jota hän ei arvaa olevan olemassa tai jota ei pidetä kiinnostavana, ja jos yllättävää aineistoa kertyy sattumalta tai kouluttamattoman kerääjän saaliina, siitä ei muodosteta tutkimuksellisia kategorioita (esimerkiksi Koski 2004: 95.).

Taikaperinteeseen liittyy monenlaista salailua, eivätkä kaikki salailun muodot ole välttämättä kovinkaan tiukasti sidoksissa toisiinsa. Voidaan erottaa osittain päällekkäiset *taikojen salaaminen* ja *maaginen salaaminen*. Ensiksi mainittu tarkoittaa, että taioista ei tahdota puhua – joko ollenkaan tai tiettyjen ihmisten kuullen. Syyt salaamiseen voivat vaihdella rangaistuksen pelosta haluttomuuteen paljastaa rahanarvoisia ammattisalaisuuksia.

Maagisella salaamisella tarkoitan, että jotain tehdään salassa peläten, että muiden tieto asiasta voisi johtaa toimen maagisluonteiseen epäonnistumiseen. Salattava teko voi olla arkinen askare tai taika – ”Salaisesti ovat taikatemputki toimitettavat.” (Kainuu. J. Mustakallio 327. 1880.) Maagiseen salaamiseen nivoutuu läheisesti myös muita varotoimenpiteitä, jotka tähtäävät ulkopuolisten aiheuttamien häiriöiden välttämiseen; esimerkiksi taioissa käytettävät välineet eivät ole saaneet olla kosketuksissa ulkopuolisten kanssa, ja taiantekijän itsensä on noudatettava erityistä puhtautta (Kainuu. J. Mustakallio 324. 1880. – Kärämäki. E. Keränen 125, 152. 1883. – Viitasaari. O. H. Moisio 89. 1890. – Mikko Koljonen). Koljonen kertoo, kuinka emännän on istuttava lehmille annettavien suolojen päällä yhdeksänä vuorokautena, ja lisää: ”Tämä tulee tietysti muiden huomaamatta saada tehdyksi.” (Viitasaari. O. H. Moisio 19. 1890. – Mikko Koljonen.)

Arkisista toimista salataan ennen muuta ne, joissa lähdetään hakemaan elantoa ihmisen hallintapiirin ulkopuolelta. Koljonen kertoo: ”Kun menee kalaan esim. onkimaan jollekin umpilammelle on sinne mentävä kenellekään asiasta mitään virkkamatta ja sitten lammelle tultua onkimaan ruvetessa vuolaistava kolme vuolua jostain hyvin vanhasta vaskirahasta leipäpalaseen, joka viskataan veteen ja lausutaan: tässä on lahja veden emännälle.” (Viitasaari. O. H. Moisio 113. 1890. – Mikko Koljonen.) Tyypillinen on myös satakuntalainen tieto: ”Ko menee mettästään ni ei saa näyttää ihmisille itteens ko si jos vaan joku näkkee ei sillä kertaa mittään saa ko se viä onnen kuka näkkee.” (Vampula. Paavo Hongisto 761. 1936.)

Sen sijaan pelto- tai karjatöitä ei salata ainakaan samalla tavoin. Periaate on kiteytynyt sananlaskuksikin: ”Kaihellen kalansaalis levitellen lehmänanti. Jos näyttää naapurille kalansaaliin, niin ei saa enää kaloja, mutta esim. ternimaitoa usein annetaan naapuriinkin.” (Mäntyharju. J. Karhu 3650. 1936.) Leea Virtanen on tosin arvioinut, että sananlaskun todellinen merkitys on kalansaaliin salaamisen tähdentäminen, kun taas ”lehmänannista” puhuva jälkiosa on syntynyt retorisenä antiteesinä; onhan myös lehmän lypsyä pidetty pilaamiselle alttiina ja salattavana asiana (Virtanen 1976: 259).

On kiinnostavaa huomata, että pellonviljelyksessä salailu liittyy kaukana kotipiiristä sijaitseviin viljelyksiin. Jorma Wilmin mukaan etenkin kaukokaskille lähtöä salailtiin pyyntimaille lähdön tapaan. ”Huhdanpolttoon liittynyt kaksijakoisuus, yhtäältä satoisuuden liioittelu ikään kuin luonnonantimien kahmaisuna, toisaalta sen salailu, oli rinnastettavissa vedenviljan pyynnin ja kala-apajien tiimoilta tunnettuun käyttäytymiseen.” (Wilmi 2003: 170.) Edelleen salaisesti on täytyntä toimia silloin, kun vanhasta kodista muutetaan uuteen paikkaan:

Kaljan sakoa s. o. kalja tynnyrin pohjalle laskeutunutta sakkaa (keritystä) ei saanut tynnyristä tyhjentää vanhaan paikkaan, jos nimittäin taloa tai asuntoa muutti jos tyhjensi vanhaan paikkaan, eivät lehmät viihtyneet uudessa paikassa, vaan pyrkivät entiseen paikkaansa eivätkä ennen uuteen paikkaan onnistuneet, kun entisestä tuotiin jotain sakoa tai muuta semmoista, mutta salaa, tai ainakin sanomatta mihin tarkoitukseen se käytetään. (Nousiainen. Frans Leivo b) 2111. 1936. – Fiina Lång.)

Lukuisat kerääjät kuvaavat kertojien haluttomuutta paljastaa osaamiaan taikoja: ”Tämä on Jeremias Kihniön neuvo. Vanha mies täällä Kihniön kylässä. Paljon tietävä tämmöisiä asioita, mutta kovin kades. Pienillä juonilla olen jokuja saanut häneltä ilmi.” (Peräseinäjoki. Elina Lahtinen 38. 1889.) Usein mainitaan, että taikojen avoin kertominen vaarantaisi niiden toimivuuden: ”– vanhat ihmisetkään eivät tarkoin enään muista, koska eivät niitä itse käytä. Toiset taas, jotka käyt-

tävät, eivät tahdo oikein tarkoin niitä kertoa, peljäten kai taikain tehokkaisuuden kadottavansa.” (Sotkamo. H. A. Nikki, saatekirje, ei arkistonumeroa. 1912.) Valtimolainen ”Sokea Tahvo” kertoi, kuinka tehdään ”pätevä naurishuuhta”, jossa eivät käy jänikset eivätkä varkaat, ja vannotti lopuksi kertojaa: ”Vuan muista ettei tätä assiita mailmalle piäk kertoo, hoastaa, ei piäk.” (Valtimo. Siiri Oulasmaa b) 1619. 1936. – Sokea Tahvo.)

A. V. Rantasalo kertoi, kuinka hyrsyläläinen äiti oli vastannut hänen lemmennostotaikoja koskeviin tiedusteluihinsa: ”A, mie en sulle kerro niistä ni mitänä, katsos ku tyttärein vielä tuossa sillalla pyörähtelööt, ne on ensi naitettava niill tietoloil.” (Rantasalo 1954: 142.) Perinteentaitajien taipumus salailla nimenomaan niitä taikoja, joiden toimivuuteen he ovat todella uskoneet, on osaltaan vinouttanut arkistoaineistoa tyhjänpäiväisten taikojen suuntaan. Kaikki arkistoaineistoa käyttäneet tutkijat lienevät todenneet, että yleinen ei välttämättä olekaan kiinnostavaa, kun taas harvinainen ja jopa ainutlaatuinen teksti voi sitä olla. Kun tekstimassasta vähitellen seuloutuvat ”avaintekstit” tuntuvat loppujen lopuksi muodostavan liian pienen ja epäyhtenäisen aineiston, on pyrittävä pitämään mielessä mikrohistoriallisen tutkimusotteen ohjenuora: pieni, hajanainen ja ristiriitainenkin lähdeaineisto voi olla käyttökelpoinen (Stark-Arola 1998: 68, Elomaa 2001: 63).

Ei kuitenkaan ole helppoa eikä aina mielekästäkään arvioida, milloin salailussa on kyse ammatillisuuksien ja samalla oman arvonannon varjelemisesta, milloin taas käsityksestä, että taikojen paljastaminen veisi niiden tehon. Uskomus taikojen tehon häviämisestä näyttää toimineen pikemmin niiden tärkeyttä tähdentävänä normina. Vastaani ei ole tullut yhtään kertomusta tai mainintaa, jossa taian kuvattaisiin todella muuttuneen toimimattomaksi sen tultua laajempaan tietoon. Varovaisuus ei suinkaan ollut kansanomaisen taikuuden yksinoikeus: myös muut erityisosaajat vartioivat taitojaan mustasukkaisesti, ja papistokin vältteli kirkollisten toimitusten yksityiskohdienten päätymistä maallikoiden tietoon. (Wilson 2000: 450.) Voikin pohtia, liittyykö hyödyllisten ammattisalaisuuksien tai pyhänä pidettyjen seikkojen varjelemiseen laajemmalta julkisuudelta itse asiassa lainkaan mitään nimenomaan taikuudelle ominaisia piirteitä.

Edellä siteeratun H. A. Nikin sanat ”eivät tahdo oikein tarkoin niitä kertoa” lienee ymmärrettävä siten, että taikaan uskova mielellään jättää jonkin olennaisen seikan mainitsematta, jotta kerääjä ei voisi käyttää taikaa. Muutkin kerääjät ovat viitanneet taikojen epätäydellisyyteen. ”Nämät kokoomani noitatemput ovat enimmäkseen vaillinaisia, mutta en ole katsonut kuitenkaan jättää niitä kirjoittamatta ja Suomalaiselle kirjallisuuden seuralle lähettämättä; sillä, kuten luulen, on niistä tämmöisinäkin jotakin hyötyä”, kertoi K. K. Aalto. (Sääksmäki. K. K. Aalto, saatekirje, ei arkistonumeroa. 1887.) Osittaisesta salailusta on myös suorasanaisia tietoja: ”Kun tietäjä neuvoo toista, ei kaikkia sano, jättää viimeisen sanan itselleen.” (Salmi. A. V. Rantasalo 630. 1935.) – ”Vanhat taikojen tekjät näät enne sannoit että taikoja ei saa kaikille neuvoo; sitte ne eivät ennää vaikuta itselleen mittää, Ne jos virkkiitkii mitä taikoja niin ne jättiit aina jonkun sanan sanomatta; niin kuin itsijään varten.” (Valkeasaari. Ulla Mannonen 9890. 1938.) Jo Porthan tiesi, että taikaperinteen tuntijat antavat tarkoituksella epätäydellisiä kuvauksia: ”– he kuitenkin useimmiten ovelasti välttävät tai muuttavat ne kohdat, jotka heistä tuntuvat erityisen vaarallisilta.” (Porthan 1983: 91.)

Tämäntyyppinen osittainen salailu ei liene pelkästään taikaperinteelle ominaista. Vuonna 1909 syntyneestä äidinisästäni Väinö Sääksvuoresta on kerrottu suvussa anekdoottia, jossa naapuri tiedusteli häneltä hänen hyvän ketunpyyntionsensa salaisuutta. Isoisäni kertoi avoimesti pyyntin menetelmistään, mutta totesi kotona: ”Ei se koskaan saa yhtään kettua, kun käyttää niin paljon hajuvettä.” Pyynnin niksejä saattoi paljastaa, kun yhden ratkaisevan tärkeän seikan jätti mainitsematta.

Laura Stark on esittänyt taiantekemisen salaamiselle paradoksaaliselta vaikuttavan motiivin: salailun tarkoitus on itse asiassa herättää huomiota. Tällaisesta salaamisesta, jossa taian on loppujen lopuksi tarkoituskin päätyä myös muiden tietoon, onkin epäilemättä kyse esimerkiksi lempitaikuudessa ja siirtymäriittien luonteisissa riiteissä. (Stark-Arola 1998: 40.) Paradoksaalisuus on

tarkemmin ajatellen vain näennäistä: kun taian merkitykselliset yksityiskohdat jäävät salaisuudeksi, ei ole haitallista, että tieto taian tekemisestä on julkinen.

Elävää noituususkoa Ranskassa tutkinut Jeanne Favret-Saada on omien kenttäkokemustensa perusteella katsonut, että perinteen kerääjän on mahdotonta pysytellä neutraalina. Noituudesta muka muuten vain kiinnostunut kerääjä tulkitaan naiiviksi tai teeskentelijäksi. (Favret-Saada 1980: 9–11.) K. K. Aalto puolestaan pani merkille, että ne, jotka taikoja harjoittivat, paljastivat tietonsa mielummin, kun läsnä ei ollut liikaa väkeä:

Nuorempi sukupolvi enimmäkseen ei niitä [taikoja] näy uskovan eikä niitä tekevän, vaan niitä muistelevan ja vapaasti julkisesti juttelevan. Vanhempi sukupolvi enimmäkseen taa-sen pitää niitä suurimpina salaisuuksinaan, joita on vaikea heiltä tiedoksi saada. Sopivamman keinon olen itse huomannut olevan sen, että tekeytyy itse uskovansa loihutemppeja eikä julkisuudessa kysymällä niitä tiedustele, vaan puheessa ukkojen tahi akkojen kanssa vetäytyy taikaelämään ja varsinkin kahdenkeskisessä puheessa on sopivin käyttää uteliaisuuttaan. Täten olen saanut täydellisemmät noitatemput. (Sääksmäki. K. K. Aalto, saatekirje, ei arkistonumeroa. 1887.)

Taikaperinteen taitajien huolena näyttää siis olleen, että mielellään salassa pidetty perinne päätyisi kenen tahansa ulottuville. Karttulasta taikoja kerännyt Taavi Matilainen kertoi kirjeessään: ”On huomattava ettei taikuri ilmaise millään ehdolla taikaa jota hän luulee vielä tarvitsevansa. Ainoastaan muutamassa tapauksessa suostui kertoja minulle ilmaisemaan taikoja joiden pätevyYTEEN hän ehdottomasti uskoi sillä ehdolla etten kertoisi muille kun ’Helsingin herroille.’” (Karttula. T. Matilainen, ei arkistonumeroa. 1898.) Koska taikoihin liittyi monentyyppistä salailua, taikaperinteen opettamista säätelivät erityiset normit.

### *Taikojen opettaminen*

Suomessa on varmoja tietoja viidestä kansanomaisesta taikakirjasta (Issakainen 2004b: 152). Kuuluisin ”mustakirja” varastettiin omistajaltaan Perhossa vuonna 1862 lähetettäväksi Suomalaisen Kirjallisuuden Seuralle, mutta perille se päätyi vasta seikkailtuaan matkalla lähes puoli vuosisataa (Taittonen 1909.) Perhon mustakirjan varastuttanut Tuomas Taittonen sopi lopulta asian ostamalla kirjan sen omistaneelta Juha Kellokoskelta: ”Mutta kuin minä vakuutin että Tuhari kyllä tuon kirjan jo taitaa ulkomuistiltaki ja että minä maksan siitä markan, niin siitä syntyi kauppa. Sitemmin olemme eläneet sovinnossa.” (Taittonen 1909: 7.) Myös Fri toteaa saatteessaan, että ”jopukkamiehet” eivät tahdo kertoa tietojaan, elleivät saa maksua (Vesanto. Iivar Fri. Saatekirje, ei arkistonumeroa. 1895).

Tässä kohtaa Taittosen ja Frin tiedot tuntuvat poikkeavan selkeästi Kansanrunousarkiston muun aineiston antamasta kuvasta. Yleensä normi näyttää olevan juuri päinvastainen: tietäjien nimenomaan ei oleteta ottavan maksua, tekipä hän sitten taikojaan tai opasti oppipoikaansa: ”Velhot eivät saa ottaa maksua, ’se ei oo tehokasta sitte.’” (Valtimo. Jorma Partanen 1159. 1939.) – ”Tietäjän opinisälle ei maksettu palkkaa. – Tietäjä ei saa määrätä palkkaa avunannostaan, muuten hän ’pilloo ihtesä’. Lahjaksi saa antaa. Niinpä Pekka Rissanen, joka oli Leväniemen velhon opissa, vei opinisälleen viinaa.” (Pielavesi. Ahti Rytönen b) 3400. 1927. – Pekka Rissanen. – Valtimo. Jorma Partanen 1159. 1939.)

Myös hankasalmelaisen tiedon mukaan tietojaan rahasta kauppitteleva tietäjä on vaarassa menettää voimansa: ”Konstiniekka ei saa määrätä konstin tehtyään palkkaa, muutoin konsti menettää vaikutuksensa, vaan konstin teettäjä antaa vapaaehtoisesti, jos tahtoo.” (Hankasalmi. J. G. Oksanen b) 335. 1892–93. – Anni Kaunisto, 40 v.) Jo J. W. Murmanin taikakokoelmassa, joka

kuuluu Kansanrunousarkiston vanhimpiin, on mainittu normi olla ottamatta palkkaa: ”Toinen vaariin ottaminen on että kuin jotaan tiedolla parantaa, ei siitä pidä palkkaa määrätä, vaan vastaan saa ottaa mitä lahjaksi saapi.” (Pohjois-Suomi. J. W. Murman 132. 1854.) Tapa olla perimättä maksua taikojen kertomisesta tai käyttämisestä on epäilemättä hillinnyt taikojen leviämistä, kun käytäntö ei ole rohkaissut taikojen tuntijoita levittämään tietojaan rahasta. Owen Davies epäilee, että joissakin tapauksissa tietäjä (*cunning man*) saattoi juoksupuuta asiakasta monta kertaa luonaan ja periä häneltä aina lisää maksua. Daviesin tulkinnan mukaan päämääränä ei ollut niinkään rikastuminen, vaan asiakkaasta eroon hankkiutuminen tilanteessa, jossa tietäjä ei voinut auttaa eikä liioin myöntää neuvottomuuttaan menettämättä arvovaltaansa. (Davies 1999: 223.) Suomesta ei kuitenkaan ole tietoja tällaisesta.

Varsinkin silloin, kun taikojen tuntijat ovat kuuluneet väestön varattomimpaan osaan, taioista maksamisella on yhteisöllisesti määritellyn sosiaaliturvan luonnetta: yhteisön tietäjien ei annettu määrätä itse maksua, mutta taikojen tekeminen tarjosi syyn avustaa heitä taloudellisesti. Normit täydentävät toisiaan; taikojia ei saa pyytää maksua, mutta taian tarvitsijan oletetaan maksavan: ”Tietohutta (taikaa) ei saa neuvoa toiselle ilman palkkiota, eli neuvoja menettää tehon taijoistansa. On palkittava vaikka kuinka vähän.” (Oulanka. H. Hilippälä 187. 1932. – Palaka Saikoff, 40 v.). Sitä vastoin yhteisön ulkopuolisilta kerääjiltä saattoi pyytää maksua etenkin, kun kyse ei ollut taikapalveluiden tarjoamisesta vaan taikojen kuvailusta.

Taikaperinteen välittämisessä on ollut muitakin normeja, joita ei liity muihin erityistaitoihin. Suomalaisessa aineistossa huomattavin tällainen ohjenuora on, että taikaa ei saa paljastaa itseä vanhemmalle. Tästä käytännöstä kertovia tietoja on kaikkialta Suomesta, joskin eniten muistiinpanoja on idästä. ”Ko joku tiätää sanat johhoonki, ni ei niit’ saa sannoo vanhemmall’ ko itte o, ettei menet’ tiatojas.” (Noormarkku. J. F. Ollinen b) 365. 1889. – Iida Heleena Ollinen, 16 v.) – ”Vanhemmal itsijä ei suant virkkua konstii siit ei oma konst auta mut nuoremmal itsijä sai virkkua.” (Rautu. Helena Onttonen 3606. 1951.) Toisinaan sanktiona mainitaan, kuten taikojen myyntikiellonkin kohdalla, että vanhemmalle kertomisen seurauksena taika voi lakata toimimasta: ”Taikojia ei saa neuvoa itseään vanhemmalle henkilölle, sillä silloin ne menettävät tehonsa.” (Maaninka. Ahti Rytönen b) 4122. 1927. – Kalle Taskinen. Samoin: Hartola. Saima Tenni. 1964. – Aulis Inkilä. 1939. Renko.)

Näyttää siltä, että normia on noudatettu hyvinkin tarkasti. Vielä vuonna 1956 taian kertoja saattoi ottaa selvää kyselijän iästä: ”Huom. Taikaa ei saa neuvoa itseään vanhemmalle. Tässä tapauksessa se oli mahdollinen, koska minä olin 4 vuotta nuorempi taian nevojaa, Alma Kerästä.” (Tuusniemi. Otto Räsänen b) 1258. 1956.) Liperiläisen tulkinnan mukaan nuorempi ihminen ei onnistu opettamaan taikaa itseään vanhemmalle vaikka yrittäisikin, mutta ei myöskään vahingoittamaan vanhempiaan taikakeinoin. (Liperi. Iivo Härkönen 728. 1903.)

Taian salaamisesta itseä vanhemmilta seurasi, ettei myöskään taikaa tehtäessä paikalla saanut olla vanhempia ihmisiä. Valtimolaisessa tiedossa korostetaan, että paikalla oleva vanhempi ihminen on erityisen haitallinen, jos hän ei tunne taikaa entuudestaan. Tällöinhän taian tekeminen samastuu sen opettamiseen: ”Kun teki taikaa piti kahtoa ettei taijantekijää vanhempaa ihmistä ollut läsnä, varsinkaan taijantuntematonta. Jos oli läsnä taikaa tuntematon vanhempi ihminen, meni taika hukkaan, saattoipa taika asianomaisen toistekin sitä tehdessä olla vaikuttamatta.” (Valtimo. Siiri Oulasmaa b) 516. 1936.) Aino Oksanen kuvailee kokemuksiinsa Kymenlaaksossa: ”Vanhempi henkilö vie taialta voiman. Eräässä talossa, johon uteliaisuus oli ajanut iltapuhteella useita kylän ukkoja katsomaan outoa korpien kiertäjää, oli koko vanhuspari saatava siirtymään toiseen huoneeseen aina siksi ajaksi, kun joku paljasti puoskaritietojaan. Pari ukkoa kävi vielä tarkastamassa, ettei oven takana kuunneltu, ja sittenkin he vain korvaan kuiskivat sanottavansa.” (Oksanen 1928: 42.) Aina myöskään nuorempia ei saa olla paikalla liikaa: ”Taikaa tehdessä ei saa olla tekijätä vanhempaa ihmistä katsomassa eikä nuorempia kolmea enempää, muuten taika menettää voimansa.” (SKMT I: 47.)

Arkistoaineistosta löytyy hajanaisia tietoja varokeinoista, joita noudattamalla taian voi kertoa turvallisesti. Tietojen harvinaisuuden vuoksi niistä ei ole helppo löytää yhdistävää tekijää, mutta yleisenä keinona näyttää olevan, että taian kertoja suojaa itsensä tietyllä asennolla tai asemalla toiseen nähden.

Se joka neuvoo tietojansa ja taikojansa toiselle ja tahtoo varoa ettei kadota omaa mahtiansa, vieköön neuvottavan sen ikäisen kuusen alle kuin neuvottava on, tahi ottakoon kiini neuvottavaa vasemman nimettömästä sormesta ja painakoon oikian jalkansa sen vasemman jalan päälle. (Pohjois-Suomi. J. W. Murman 132. 1854.)

Käsienspitely. Taika tai loitsu toiselle kerrottaessa ei kadota voimaansa, jos kertoja pitää kertoessaan molemmat kätensä polviensa päällä nyrkissä, peukalo nyrkin sisään puristettuna. (Kitee. M. Havukainen 28. 1896.)

Oikein toimimalla taian voi kertoa turvallisesti itseään vanhemmallekin: ”Taikatempua ei saa vanhemmalleen sanoa, muuten se menettää voimansa. Vaan jos on hyvin tarvis kuitenkin taikaa ilmoittaa vanhemmalleen (joka on sanojaa vanhempi) niin se pitää seisoallaan sanoa ja niin siinä sä[ilyy?] pi sen voima.” (Kainuu. J. Mustakallio 325. 1880.) Muutaman tiedon mukaan taikat on neuvottava ulkona: ”Taikurit tavallisesti puhuvat tietojaan ainoastaan itseään nuoremmille. Vanhemmallekin voi sentään puhua, mutta tulee se tapahtua ulkona taivas-alla.” (Kangasniemi. Oskari Kuitunen b) 255. 1911. – Samoin: Savo ja Karjala. Henrik Laitinen b 4) 75. 1865.) Arkistosta kuitenkin löytyy täsmälleen päinvastaisia neuvoja näillekin keinoille: ” – taikojia ei saa itseään vanhemmalle opettaa, eikä ilman alla neuvoa, vaan sammal huoneessa.” (Pihtipudas. Jaakko Gummerus & Gabriel Ranni 834. 1890.) – ”Katon alla pitää loihtoa, ettei taivaalle mene synnyt; unehtuu, ku taivaan alla loih-too.” (Paltamo. Lauri Merikallio b) 170. 1909. – Maria Luttunen.)

Viitasaarelta on myös yksittäinen tieto siitä, että enneunen sanoma voi mennä hukkaan, jos unen kertoo itse vanhemmalle: ”Hän näki unen ollessaan palveliattarena 25 v. sitte Pihtiputaalla talol. Antti Jääskeläisellä Alvekylässä, kun yöllä unissa tuli laihahko mies ja sanoi mene Korkolan mökkiin samalla kylällä, sen lähteelle ennen auringon nousua, mutta alasti ja saat ottaa siitä läh-teestä paljon rahaa, (lähde on iso ja syvä, liejuinen) vaan aamulla herättyään, kun kertoi unensa talon isännälle A. Jääskeläiselle (oli 75 v.) sanoi tämä ’voi, voi tyttö parka, kun puhuit unesi, hälle itsees vanhemmalle, tuskinpa enää saat aarretta, olisit toki mennyt jonain yönä, ilman muille puhumatta ottamaan aarre ylös.” (Viitasaari. Kusti Heinonen KT 61:449. 1937. – Elsa Pasanen, s. 1897.)

Myös taikojia opettaessa ihminen voi tahdollaan kumota mekaaniset säännöt. Itsensä voi tarvittaessa julistaa toista vanhemmaksi. ”Taikojia y. m. s. ei saanut antaa itseään vanhemmalle ihmiselle. Tämä kielto voitiin kuitenkin kiertää sillä, että taikojen kertoja sanoi: ’Sinä nuori seiso, minä vanha istun’, ja toimi sanojensa mukaan.” (Pielisjärvi. Jorma Partanen 894. 1938.) Samoin voi tehdä kiihtelysvaaralaisen tiedon mukaan, joskin siinä nuoremmuus ja vanhemmuus ovat kenties erehdyksessä vaihtaneet paikkaa; sen mukaan itse vanhemmalle taian voi kertoa noin vain, mutta nuoremmalle kerrottaessa tälle on sanottava: ”sie vanhempi, mie nuorempi”. (Kiihtelysvaara. Väinö Puustinen 266. 1906.)

### *Rullin jälkiä ja muita taikuuden merkkejä*

Monissa kertomuksissa kuvataan taikuutta, jota harjoittavat rulleiksi kutsutut kulkijat. Osa tarinoista on liioittelevia ja fantastisia, mutta niidenkin taustalla on selkeä käsitys siitä, että osa ihmisistä harjoittaa omalaatuista taikuutta, jota muut eivät suvaitse. Rullit eivät esiinny perinteessä niinkään karjan ehtymisen tai sairastumisen selityksenä, vaan ennen kaikkea rulleista ollaan huo-

lissaan silloin, kun löydetään niiden jättämiä jälkiä, lähinnä eläinten karvaan leikeltyjä laikkuja tai villaa sisältäviä pusseja. Rulliperinne onkin osa laajempaa taikaesineperinnettä: mikä merkitys ihmisille on ollut sattumalta löydettyillä, ilmeisen maagisilla jäljillä ja välineillä?

Viitasaarelta on muistiinpantu fantastinen rullikertomus jo vuonna 1850. (Viitasaari. E. Rudbäck 50. 1850). Tarinassa piika ja laukkuryssät kokeilevat emännän rullivoidetta, joka on tehty yhdeksästä ristimättömästä lapsesta. Koljononkin tuntee samanlaisen rullivoiteen: ”Jos rulli tahtoo kulkea jonakin esineenä ilmassa lentämällä on hänen kirkkomaasta otettava 3 tai 9 keskoislapsen s. o. kuolleena syntyneen ruumista ja näistä keitettävä rohtoa, jota hän sitten pyyhkäisee johonkin kappaleeseen – – .” (Viitasaari. O. H. Moisio 21. 1890. – Mikko Koljonen.) Samankaltaiset tuomittavat keinot tunnetaan muissakin tarkoituksissa: ”Näkymätöin voi kulkea, kun tappaa yhdeksän ihmistä ja syö niiden sydämet ja ottaa yhdeltä paita ja pitää sitä paitanaan.” (Viitasaari. Pihtiputaan kirjall.seura 40. 1893. – Mies, 53 v.) Rullien keinoista lentää, muuttaa muotoaan tai tehdä muita mahdottomia asioita ei kuitenkaan pidä päätellä, että rullit olisivat olleet vain tarinoiden hahmoja. Arkisempien kuvausten rinnalla liioittelevat kertomukset näyttävät korostavan rullien vaarallisuutta ja rullina kulkemisen tuomittavuutta.

Koljonen kuvaa rullin puuhia:

Se aika, jona rullina kuljetaan on paaston aika Etenkin on rullin öillä Pääsiäistä ja pitkää Perjantaita vasten oltava liikkeellä. Silloin hiivii hän salaa muiden ihmisten navetoihin, lampokarsinoihin ja talleihin ja leikkelee siellä karvoja eläimistä – – . Jos hän haluaa erittäinkin lehmäonnea toisista kylistä varastaa, lypsää hän vielä maitoakin johonkin mukanaan olevaan astiaan ja jos hän semmoisena käyttää vanhaa tuppea, niin ne lehmät, joita siihen lypsetään, kunehtuvat ijäkseen maidon antamattomiksi. – Rullit usein myöskin leikkaavat eläinten selästä nelikulmaisia nahkapaloja (Mitä he niillä tekevät ja aikaan saavat sitä ei kertoja tiennyt tai mitenkään tahtonut sanoa). (Viitasaari. O. H. Moisio 21. 1890. – Mikko Koljonen.)

Koljosen mukaan rullit käyvät leikkelemässä paaston aikaan myös hevosten jouhia ja pyyhkivät hevosta vastakarvaan lepakolla, mikä aiheuttaa sairautta ja täitä (Viitasaari. O. H. Moisio 65. 1890. – Mikko Koljonen). Myös lampaat saattoivat joutua rullien leikeltäviksi (Viitasaari. O. H. Moisio 74. 1890. – Mikko Koljonen). Rulli valmistaa leikkelemistään karvoista ja lypsämästään maidosta kakun, jonka syöttää omalle karjalleen sen voinnin edistämiseksi (Viitasaari. O. H. Moisio 23, 24. 1890. – Mikko Koljonen).

Koljonen kuvaa huolettomaan sävyyn esimerkiksi taikoja, joissa otetaan vainajilta silmiä tai pirulta lakki, aivan kuin hän suosittelisi tällaisia keinoja tai olisi ainakin kiinnostunut kokeilemaan niitä. Onkin kiinnostavaa, että melko vaarattoman kuulosta lehmien karvojen leikkelemistä hän ei esitä lainkaan suositeltavana; taikaa ei kerrota yleistävässä muodossa ”Jos tahtoo karjaonnea...” vaan sen toimijaksi asetetaan rulli. Vaikka Koljonen puhuu karjaonnen varastamisesta, rullin käsittelemien eläinten ei läheskään aina kuvata saavan mitään oireita, saati menehtyvän. Liioin Koljonen ei näe rulleja paholaisen liittolaisina tai muutenkaan erityisen demonisina olentoina; rulli esiintyy taikataitoisena, mutta ei erityisiä yliluonnollisia voimia omaavana ihmisenä. Rullin keinoja ei voi silti suositella kenellekään. Sen sijaan Koljonen kertoo lukuisia taikoja rullille kostamiseksi.

Aina rulli ei eroa kovin selkeästi muista pahansuovista taikojista. Rulli saa lehmän lypsämään verta syöttämällä kuussangan (kuukkelin) rasvaa (Viitasaari. O. H. Moisio 49. 1890. – Mikko Koljonen), ”kateellinen” pilaa lehmän taikapussin avulla (Viitasaari. O. H. Moisio 29. 1890. – Mikko Koljonen), ”pahansuopa” aiheuttaa lehmälle punataudin kuussangan verellä (Viitasaari. O. H. Moisio 48. 1890. – Mikko Koljonen), ”ilkeilijä” saa lehmät ”ölisemään” (Viitasaari. O. H. Mo-



sio 44. 1890. – Mikko Koljonen). Rullin erikoisalaksi näyttää kuitenkin jäävän karvojen ja nahanpalojen leikkely, muita karjan taikomiskeinoja harrastavia ei nimitetä rulleiksi.

Rullien toiminnasta kerrottiin Viitasaaren seudulla vielä pitkään Koljosen ajan jälkeen: ”Ja vielä viime keväänä kertoivat Rullien käyneen Puruniemen navetassa leikelleen kanojen sulkahöyheniä ja lampaitten kaula villoja ei siis vielä ole se tyystin loppunut se onnen haun uskomus näiltä syrjäkyliltä.” (Viitasaari, Vuorilahti. Vieno Riuttanen TK 86:42. 1961.) Keiteleläisessä kertomuksessa se, että rullin puuhia kutsutaan selvittämään poliisi, näyttää erityisesti puhuvan sen puolesta, että lehmiin ilmestyneisiin pälviin suhtauduttiin vakavasti:

Vielä muutamia kymmeniä vuosia sitten olivat trulli liikkeellä Keiteleelläkin. M. m. 1913 olivat käyneet pappilan navetassa ja leikanneet lehmän kylestä sekä samoin lampaan reidestä ja siasta. Tämä oli pääsiäisyönä (tahi pitkäper – en muista kumpi) ja eläimet olivat aamulla hirveän peloissaan ja arkoja. Poliisikaan ei ollut halukas puuttumaan tapaukseen. Vielä jälkeenkäpäin on kuulunut samanlaista. (Keitele. Tahvo Laukkanen TK 55:20. 1961.)

1900-luvun alkupuolelle sijoittuvassa kertomuksessa suovanlahtelaisessa navetassa tavatulle rullille kostetaan ankarasti.

Noin kolmekymmentä vuotta sitten oli Viitasaaren Suovanlahden Kokkosenniemen navetassa tavattu muutaman pitkänperjantain vastaisena yönä trulli. Isäntä itse oli jäänyt illalla navettaan vahtimaan, kun jo useana vuonna ennenkin oli käyty navetassa. Ja niin sitten trulli tuli, ja alkoi tehdä tehtäviään. Mutta isäntä olikin asiasta toista mieltä. Hän otti trullin ja riisui alasti ja antoi hevospäiskällä ensin oikein hyvin selkään, sitten hän pakotti nuolemaan joka lehmän hännänaluksen, sen jälkeen hän veteli trullia pitkin lantakourua ensin alasti, ja sitten vielä pukeutuneenakin. Isäntä tunsu trullin naapuritalon emännäksi. Mutta kun trulli lupasi pysyä tämän jälkeen poissa Kokkosenniemen navetasta, lupasi isäntäkin olla paljastamatta trullin henkilöllisyyttä, ja on sanansa pitänytkin. Kun taas vuonna 1950 vieraili trulli samassa navetassa, ei Kokkosenniemen nykyinen isäntä ollenkaan epäillyt, että se olisi ollut sama trulli, joka oli käynyt kahtakymmentä vuotta aikaisemmin. (Viitasaari. Jukka Savolainen TK 94:35. 1961. Muistiinpantu Lopella 1961.)

Rulleihin kohdistettu paheksunta tuntuu suorastaan ylimitoitetulta. Kertomuksissa ei kosteta pahansuoville pellon pilaajille, karhun nostattajille tai sairaaksi taikojille läheskään yhtä innokkaasti kuin karvojen leikkelijöille. Luvussa *Vastoinkäymisten selityksiä* mainitsin, että monenlaisten onnettomuuksien aiheuttajiksi nimettyjä ”pahansuopia” ei kovinkaan usein pyritä rankaisemaan eikä heidän henkilöllisyydestään olla kiinnostuneita; riittää, että pilaus kumotaan vastataialla. Tämä tuntuu viittaavan siihen, että ”pahansuopa” oli pikemminkin selitysmalli kuin todelliseksi ajateltu ihminen. Sen sijaan rullikuvausten taustalla näyttää kansainvälisten noituusteemojen ohella piilleen todellisia toimijoita, ihmisiä, joiden harjoittama taikuus ei ollut yleisesti hyväksytyä ja joita pelättiin.

Karjaonnea vievistä olennoista Koljonen mainitsee myös paran yksinkertaisessa keinossa, jolla suojataan lehmän utareet. ”Para, keträvarren, joka on rihmaa täynnä, näkönen noitumalla luotu elävä ei ime lehmiä (sen imemä vie pois maidosta voiaineen) kun niiden tissit voidellaan Leonin talin ja veden märän seotuksella.” (Viitasaari. O. H. Moisio 54. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljosen tulkinta parasta on melko arkinen: hän ei katso sen siirtävän maitoa maagisesti mihinkään eikä ehdyttävän lehmää, vaan huonontavan vain maidon laatua. Myöhäinen tiedonanto kuvaa paran vaikutusta samantapaisesti, tosin vastakkaisesta näkökulmasta. Para yksinkertaisesti pitää

omat lehmät hyvävointisina ja maidon laadukkaana. ”Vielä minun lapsuuvein aikoina mummot puhuivat Parasta Viitasaarella. Kun sitä piettiin mielillään, ol karjassa kaikki hyvin. Voita suotiin nii sitten tavallista enemmän. Näin uskottiin vielä v:n 1900 aikoina.” (Viitasaari. Pekka Vuoljärvi TK 120:73. 1961. – Uno Paananen.)

Koljosen mainitsema veden märkä merkitsee ilmeisesti veden päällä kelluvaa männyn siitepölyä tai leväkukintoja. Kaarle Krohnin muistiinmerkitsemän viitasaarelaisen tiedon mukaan ”veden märkää” on käytetty kaskitulen hallintaan. ”Kun vesi märkii meressä tai järvessä etsingon aikana (keltasta vaahtee), niin sillä kiertää. Sitä pistivät ennen vanhaan miehet uunin taa ja kun kaskea mänivät polttamaan, niin kiertivät kaskensa ja panivat paikka paikoin kannon juuriin. Sitä ei nosto-valkeat saa palamaan.” (Viitasaari. Kaarle Krohn 16794. 1885. – Lassi Niskanen, lähes 60 v.) Veden märän käyttäminen suojana paraa vastaan voi liittyä mielikuvaan, jonka mukaan para on tulisena loistava olento. Tulisuus ei tosin ole kovin tyyppillinen paran piirre muualla kuin Inkerissä: ”Se lensi kuin tulinen kerä.” (Kupanitsa. Repla. Sylvi Sääsäski 5435. 1944. – Matti Pöntinen, s. 1865, Konnevesi) – ”Ja sil oli niiku rengas ja tulisätemet kai takan, niiku nuora jäles” (Viron Inkeri, Kallivieri. A. Laiho 2916. 1938.)

Esimerkiksi *Myyttisiin tarinoihin* on valikoitu kertomuksia, joissa para on eläimen, tavallisimmin linnun hahmoinen. Parat kuvataan myös muotoa muuttaviksi, usein jopa ihmishahmoisiksi (Ihmispara: Heinävesi. Tauno Mäkipalo (Mohell) 338. 1933. – Leppävirrat. Alma Aarni. KRK 57:63. – Nurmes. Jorma Partanen 38. 1936.) Koljonen kuvaa paran olevan ulkonäöltään ”kehrävarsi, joka on rihmaa täynnä”. Luonnehdinta jättää avoimeksi sen, ymmärsikö hän paran olevan ulkomuodoltaan kuin kauttaaltaan langan verhoama, vai halusiko hän tähdentää paran muotoa. Rihmaa täynnä oleva kehrävarsi on pitkänomainen ja päitä kohden suippeneva, ja tällainen muotohan sopisi paralle, joka lentää nopeasti ilman halki. Arkistoaineistossa para muistuttaakin usein keppiä tai vastaavaa esinettä.

Para on kuin kuiva keppi, joka kiertää ympäri. (Viljakkala. Martti Mattila 5065. 1936.)

Para on kuin pulikka; keskeltä hieno, vaan kahden pään paksu. (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 693. 1893.)

Paran pää on kuin lankakerä ja sillä on yksi lyhyt jalka kuin keppi. (Saarijärvi. Otto Harju 725. 1938. Samoin: 104.)

Koljonen on saattanut ajatella paraa tekstiilipintaisena esineenä. Tähän suuntaan antavat viitteitä kuvaukset paroiksi kutsutuista, ilmeisesti todella löydettyistä esineistä, jotka on mahdollisesti valmistettu maagisissa tarkoituksissa. ”Erään talon maituhuoneen laipiassa ollunna para – semmoinen liinavaatteesta tehty ja punasella langalla sidottu. – Mitä lie sisässä ollut. – Piika ottanna ja viskanna sen pois. Silmät tulleet kipeiksi.” (Pielavesi. M. Tiitinen 2682. 1936.) – ”– olikohan se tarkoitettu ’paraksi’, vai ’piruksi’ se pieni pussi, jonka äitini löysi isäni mummoltaan saamasta tyyryn sisältä.” (Muolaa. Aatu Virolainen TK 118:124. 1961.) – ”Näin kerran piimäparan erään emännän porstuan laudalla, oli kuin kerä.” (Kuusjärvi. Olavi Niemeläinen 11. 1936.) ”Niillä ol ’riepu-para’ ja sitä käärettiin kirnussa, silloin ol hyvä voilykky.” (Nilsä. Väinö Kaukonen 225. 1933.)

Parakuvausten lisäksi arkistoaineistossa on lukuisia kuvauksia jälkeensä tehdyistä löydöistä, jotka tukivat rulliperinnettä.

Tual Heinjoe Peltolas oli semssi pussei, mihi oli karvoi koottu. Pussit oli vintis ja vanhan ämmän kualema jälkke löyretti. (Karjala Tl. L. Laiho 2787. 1937. – Manta Helin, 78 v. Laajoki, Suontaa.)

Piikat kertosit, et Arvela emännälki, ku oli suur noit, oli pikkune seinäkaappi ja siäl oli paljo villoin ja karvoi. (Karjala Tl. L. Laiho 5592. 1938. – Maria Suojanen, 63 v.)

Nuoret löysivät kerran Nummelan äidin noitapussin. Se oli täynnä karvoja, villoja ym. (Laitila. Jalo Numminen b) 194. 1917. – Samu Paavola.)

Villalöydöt herättävät saman kysymyksen kuin muutkin sattumalta löydetty taikaesineet: onko löytäjä tulkinnut ne oikein, vai onko pahansuovaksi epäilty esine liittynyt valmistajansa mielessä hyvänsuopaan taikaan, tai onko se alkuperältään aivan arkinen? Koljonen kertoo löytämästään taikapussista:

Voi kateellinen ihminen asettaa piiloon jonnekin läävän nurkan alle (samoin voi hän tietysti tehdä hevoistallille ja muille karjahuoneille) seinän alle kivijalkaan jonkun eläimen kohdalle taikapussinsa, joka sisältäen seuraavia aineita: yökön, poikkileikatuita metsäkannan höyheniä ja ihmisruumiista leikatun lihapalan (kertoja sanoi ainoastaan joskus sattuneensa löytämään tuollaisen pussin ja katselleensa sen sisältötä, vaan ei koskaan kuulleen miten tuollaisia oikein taikurit laittavat; hän ei siis ihan varmaan voinut sanoa onko tuo pussissa käytettävä liha oleva ihmisen, vaan arveli sen laadusta päättäen kuitenkin niin), jotka pantuina kaksiniitiseen riepuun kääritään siihen kolmesta kohden punasella langalla, jossa on 9 solmua, tehdyt siten että vasemman peukalon ympäri on kääritty tuo lanka 9 kertaa ja lenkkien yhtäaikaa siitä pois otettua molemmat langan päät niiden läpi pujoteltu ja lanka oikaistu suoraksi – saattaa hirmuisen painon sen eläimen päälle, jonka kohdalla se on kivijalassa tai parressa – sinnekin tällaisia piilotetaan – ja saattaapa siitä tulla koko karjallekin onnettomuutta. (Viitasaari. O. H. Moisio 29. 1890. – Mikko Koljonen.)

Museoiden kokoelmiin päätyneet, erilaisia aineksia sisältävät taikapussit on usein tulkittu tietäjien varustepusseiksi. Koljosen arvio on ainakin tässä tapauksessa toinen: pussin ainekset on valittu tiettyä taikaa varten, eikä aineiden kokoajan ole tarkoitus kuljettaa pussia mukanaan. Koljonen tulkitsee löytönsä pahimman mahdollisen mukaan: epämääräinen lihapala on ihmislihaa, ja taian tarkoitus on vahingoittaa karjaa. Koljonen näyttää katsovan, että pahansuopa taikaesine vaikuttaa paikallisesti: ”Jos lammasnavetta on pilattu joitain taikapussia sinne kantamalla (on huomattava että lammasnavetassa ei pilaus voi koskea yksityistä elukkaa vaan kaikkia lampaista yhteensä, ne kun ovat siellä ihan vapaina) päästetään se seuraavalla tavalla.” (Viitasaari. O. H. Moisio 75. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljonen ei näe pilaavaa ilmiötä automaattisesti koko karjaan leviävänä, vaan taikaesineen lähiympäristöön säteilevänä.

On kiinnostavaa, että Koljonen ei arvele taikapussin olevan kosto esimerkiksi linnun pyydyksestä varastaneelle. Hän itse tuntee hyvin samantyyppisen kostotaian: Koiran leukaluuhun sidotaan punaisella langalla rätissä olevia roskia varkauspaikalta. Leuka kiinnitetään jokihakoon, ja samaan päähän kiinnitetään ”vastapäivään iskemällä ja vääntämällä tehty panta”, joka kiilataan paikoilleen yhdeksällä tervasnaulalla, ja laitos heitetään jokeen (Viitasaari. O. H. Moisio 241. 1890. – Mikko Koljonen).

Koljonen oli ilmeisesti löytänyt myös pussiin pantua multaa. Tämän hän oli tulkinnut taiaksi, jonka tarkoitus on saada vainaja kummittelemaan kotonaan (Viitasaari. O. H. Moisio 208. 1890. – Mikko Koljonen). Sen lisäksi, että taikapussien arveltiin aiheuttavan tietyn vastoinkäymisen, niiden sisältämää voimaa pidettiin yleisemminkin vaarallisena. Rullille saadaan kostettua polttamalla hänen jättämänsä taikapussi suolla olevalla alakivellä. Koljonen kuitenkin muistuttaa: ”Tämä täten rakennettu rovio on syytettävä jollain pitkällä seipäällä tuulen päältä, sillä jos siitä tulevaa savua pääsee itsensäkin rovion tekijän päälle tulemaan tuottaa se turmion hänelle itselleen.” (Viitasaari.

O. H. Moisio 31. 1890. – Mikko Koljonen.) Toisaalta Koljonen tunsikin myös samanlaiseen pilaamiseen tähtäävän taian, josta ei jäänyt paikan päälle mitään todisteita; taikavälineen puuttuminen ei merkitse, etteikö taikaa olisi tehty (Viitasaari. O. H. Moisio 210. 1890. – Mikko Koljonen).

Koljosenkin tuntemassa taikuudessa erilaisten käytettävien tarvikkeiden määrä oli melkoinen, ja jos osakin aineksista hankittiin etukäteen, ne eivät olisi mahtuneet kovin pieneen säilöön. Vaikka noitakukkaron mielikuva tuntuu hallinneen perinteen kerääjien mielikuvia, arkistoon on päätyneet tietoja myös suuremmista taikavälinevarastoista. Jo Porthan mainitsee: ”Sensijaan suuremmat välineet, joita he arvelevat joskus tarvitsevänsä, he kaivavat jonnekin maahan tai kätkevät metsään tai talon ullakolle.” (Porthan 1983: 112.) Kaavilla erään talon vintistä raivattiin pois muun muassa kolme vajaan metrin korkuista piimäastiaa, jotka olivat täynnä erilaisia taika-aineksia: ”oli karhun pääkallo, karhun kynsiä, kurkkutorvia karhun karvoja kääröissä, sekä taisipa siellä olla multa pusseja ja mitä niissä lieneekin sitten ollut” (Kaavi. Onni Pelkonen TK 72:165. 1961). Kuhmolta on peräisin tieto taikavälineiden säilyttämisestä erillisessä pikku aitassa: ”Yhellä muorilla ollutna pyöreestä puusta tehty pikku huone, niiku koera koppi. Se purettu sieltä löötyynä moneksia taekakaluja. Kaekki olvat pistännä palamaa.” (Kuhmo. Eila Honkanen TK 18:96. 1961.) Viitasaaren naapurista Pielavedeltä on maininta: ”Sitä arkkua, jossa taikavehkeitä säilytetään, sanotaan juutaskontiksi.” (Pielavesi, Jokijärvi. Hannes Pulkkinen 264. 1936.)

Koljonen tuntee kyllä tapauksia, joissa joitain taikaesineitä kannetaan mukana. Tietäjä saattaa pitää mukanaan ukonsärkemän puun jauhoja ja kolmen tulisijan tuhkaa siltä varalta, että tihulaiset yrittävät käydä häneen käsiksi. Metsämiehen tarvekaluihin taas saattaa kuulua ”liinarätissä säilytettävä purus, joka on tehty kolmen talon pöydältä kerätyistä, väen syödessä siihen jääneistä murenista sekä voista” (Viitasaari. O. H. Moisio 35. E 17. 1890. – Mikko Koljonen). Tämän seoksen avulla pääsee ampumaan sellaisestakin teeriparvesta, jonka toinen metsästäjä on lumonnut itselleen.

Arkistojen ja museoiden esinekeräilyyn on päätyneet lähinnä kestävä ja ominaisuuksiltaan huomiota herättävää taikaesineistöä. Kokoelmissa on esimerkiksi ristinmuotoisia kidemuodostumia (Sihvo 1986: 19). Niiden käytöstä ei kuitenkaan näy juuri mainintoja Kansanrunousarkiston taikateksteissä, ja niitä lienee talleteltu enemmän merkitykseltään epämääräisinä kuriositeetteina kuin minkään varsinaisen taian elementteinä.

Taikaesineitä on yleisesti löydetty ja tulkittu toisin, kuin niiden asettaja on tarkoittanut, yleensä merkkeinä pahansuovasta taikuudesta. Joskus huomio on kiinnittynyt täysin viattomiinkin esineisiin: Jari Eilola kuvaa 1600–1700-luvun taitteessa sattuneita tapauksia, joissa ihmiset ovat uskoneet joutuneensa pahansuovan taikuuden uhreiksi ja tulkinneet noituuden välikappaleeksi esimerkiksi maahan pudonneen kaalinlehden, jota he muuten eivät olisi liittäneet taikomiseen. (Eilola 2004: 157.) Sinänsä vähäpätöisten esineiden synnyttämää pelkoa on kuvattu oivaltavasti Daniel Myrickin ja Eduardo Sánchezin muka-autenttisessa elokuvassa *Blair Witch Project* (1999), jossa suomalaisistakin taioista tutut puu-ukot ja kivikasat näyttävät uhkaavina juuriksi, että niiden tekijät ja tekijöiden motiivit jäävät tuntemattomiksi.

Hannes Pulkkiselle todettiin Keiteleellä: ”Kun löytää taikapussin, niin ei pidä sitä milloinkaan aukoa, siitä saa pahan taudin.” (Keitele, Viinikkala. Hannes Pulkkinen 452. 1936.) Vaikka löydettyä taikapussia ei olisikaan tarkoitettu vahingoittamaan ketään, turhia riskejä ei kannattanut ottaa: ”Kauvattalla oli noitapusseja, pahantajapusseja ussein ja ne poltettiin.” (Punkalaidun < Kauvatsa < Huittinen. Varma Vettervik. KRK 47:46. – Manti Jalo, 63 v.)

Paran tapainen, paikasta toiseen nopeasti liikkuva ja taioin valmistettu esine on myös noidannuoli. Koljonen ei tiedä noidannuolista paljonkaan, vaikka onkin nähnyt sellaisen. ”Miten se laitetaan ei kertoja tiennyt, sano kerran sellaisen nähneensä maahan putoavan kun sen ohi lentäessä joku hänen kanssaan kulkeva toveri sen nähdessään virkkoi jotakin, jota hän ei muista myöskään ja että siinä oli 3 pohjapärettä, joiden päät oli teräviksi vuoltu, kolmesta kohden sidotut yhteen

punasella langalla. Nuo vuotut päät olivat mustat ja hiiltyneet. Sen sanoi kuulleen, että noidat niitä lähteessä sytyttävät.” (Viitasaari. O. H. Moisio 347. 1890. – Mikko Koljonen.)

Koljonen vertaa muotonsa muuttanutta lappalaisnoitaa noidannuoleen. ”Miten lappalainen kulkee näkymättömänä tai oikeastaan samallaisessa muodossa kuin mainittu noidan nuoli, siitä kuuli seuraavaa. Tehdään rovio kolmesta pyöreästä puusta ja tähän rovion päälle istuu lähtevä lappalainen sen palaessa ja toiset rupeavat silloin nuotion luona laulamaan ja laulavat siksi kuin tämä palajaa takaisin.” (Viitasaari. O. H. Moisio 348. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljosen idea noidannuolen hahmoisesta lappalaisesta saattaa olla ainoa laatuaan; tavallisesti noidan mainitaan kulkevan joko linnun hahmossa tai tuulispäänä (tarinatyyppit D 1101–1221).

Ajatus voi juontua yhtäläisyyksistä, joita tarinoissa on noidannuolen rakennuspärenden ja noidan nuotion tarvittavien määrätynlaisten puiden välillä. Naapuripitäjästä Kivijärveltä on lappalaistarina, jossa noidan tulta kuvataan niin ikään tarkoin: ” – lappalainen oli tehny ensin semosen nuotion. Kolme kyynärtä pulikkoi, ne halkonna 4:ksi sitte. Sitte niistä oli pinon ristiin latonna ja tehny yhden reiän yli, että sai keskelle valkean.” Kertomuksen noita ei liiku näkymättömänä, mutta kylläkin ”intoontuneena” selvittää salattuja asioita rumpua muistuttavan välineen avulla. (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3939. 1884. – Hermann Urpilainen, Kinnula.)

Olin ajatellut noidannuolen merkitsevän ensisijaisesti kivuliasta vaivaa, jonka ajateltiin tai sanottiin yllättävän, kun näkymätön ammus osui ihmiseen. Harvinaislaatuudessa tiedossa vaivaan liittyy konkreettinen esine: ” – toiset olivat joskus aivan ihon pinnasta tavanneet sellaisen teräs säleen terävän kuin neulan ja se on pintaan silloin noijan ammus jäänyt.” (Iisalmen pit. Elias Laakso KT 94:9. 1938.) Ylimalkaan pärenuoli tuntui kuitenkin sopivan huonosti mielikuvaan ihmisen sisälle tunkeutuneesta kivun aiheuttajasta.

Taudin ja lentävän esineen mielikuvat yhtyvät vain harvoin ja melko epämääräisissä tiedoissa. ”Noita, joka on kyllä taitava, voi koska tahansa panna ’noidannuolen’ lentämään. Hän voi sen mukana lähettää hiiriä, tauteja y. m. onnettomuuksia ja rasituksia, minne haluaa.” (Kurikka. Frans Kaukola 150. 1904.) Sotkamolaisessa tiedossa tavallisella, mutta rippileivillä käsitellyllä nuolella ammutaan tietyn ihmisen kuvaa, johon näin tulee ”noijannuoli” (Sotkamo. Aini Hetemaa KT 250:8, 1948.)

Oli yllätys huomata, että arkistoaineistossa on paljon runsaammin tietoja palavina lentävistä pärenuolista kuin noidannuolesta vaivana. Monet kuvaukset ovat niin konkreettisia ja sisältävät niin vähän yliluonnollisen tuntuja aineksia, että monen noidannuolikuvauksen takaa alkaa etsiä ennemmin omatekoista ilotulitusrakettia kuin jotain luonnollista valoilmiota. Ilotulitteet tunnettiin 1800-luvulla Suomen maaseudullakin. Kuhmalahtelainen kertoja muisteli vielä kuudenkymmenen vuoden päästäkin merkkitapauksena vuoden 1881 jouluaamua, jolloin Rauhalahden isäntä P. E. Neppenström ”laski jouluaamuna meneen suuren traketin, punasen” kirkkoon menevän kansan ihmeteltäväksi. (Kuhmalahti. Helmi Helminen 498. 1940.)

Noianvalkea (=lento) oli tehty pintapärendistä ja monivärisistä langoista. Kun nähtiin sen lentävän, ruvettiin syljeskelemään. Kun se putosi, mentiin sitä välistä etsimään ja katsomaan löytyisikö tikkuja. Välistä oli näitä asetettu navetan seiniin. (Kuhmoinen. Esko Aaltonen b) 653. 1915.)

Joku vainaja kertoi nähneensä, että naapurin pihasta läksi noidan nuoli, niin kuin meteoori tulta syöksyten. Vaan kun minä kaikkein korkeimman nimessä siunasin, niin se menetti voimansa, ja putosi hangelle. Kun minä katsoin niin se oli rakennettu päreen kappaleista ja oli käärittynyt punaisella langalla ympäri. (Pielavesi. Lauri Niskanen KT 96:45. 1937.)

Noijan nuol tehjää nin että 3 selkämpärettä köytetään nin että niistä tulee kolmkulmanen, kanttinen torv sinne panna nokeja rautoa tulkivejä (muita siihi tarvittavia aineita en

muista) se hauvutaa moaha josta se sitte lähtee lentämään ilmassa. (tarkempaa selostusta en kykene antamaan kun en ole kuullu muuta kun sen kerran ja olin silloin aivan nuori.) (Sysmä. E. J. Ekman 2009. 1937.)

Noidannuoliuskomukset ovat tietenkin vanhempia kuin ilotulitteet. Kuitenkin suomalaisen arkistoaineiston yksityiskohtaiset kuvaukset selittyvät luontevimmin todellisilla päreraketeilla. Keski-suomalaisessa tiedossa todetaan, että joskus noidannuolen toinen pää saattoi jäädä palamatta. (Hyvinkää < Padasjoki. Hilma Sykäri KRK 55:54. 1936) Satakuntalaisessa kuvauksessa päreistä tehty noidannuoli sytytetään palamaan ja lähetetään lentoon ”jostain tornista” – ”Kun nyt tämä pannaan lentään jostain tornista. niin se lentää sen päälle, jonka päälle tahtoo. Lentoon pantaessa oli myöskin sanoja.” (Isojoki < Siikainen. N. Kallio 44. 1910.) Noidannuoli- ja rullikuvauksia ei kannata leimata ”pelkäksi” uskomusperinteeksi; monet jäljet viittaavat siihen, että kummankin kohdalla on ollut kyse muutamien ihmisten todella harrastamasta maagisesta tai arkisesta toiminnasta, jonka jättämät jäljet, paljaaksi ajellut laikut lehmien kyljissä ja hiiltyneet päreet, huolestuttivat muita.

### *Unennäköjä*

Luvussa *Rikastumisen unelmat* tuli ilmi Koljosen usko siihen, että aarteen haltija voi ilmoittaa onnekkaille unennäköijälle sekä aarteen sijainnin että keinot saada se helposti omaksi. Valitettavasti ”tämä onni ei kuitenkaan usein satu tulemaan aarteen haluajan osaksi”. (Viitasaari. O. H. Moisio 118, 119. 1890. – Mikko Koljonen.)

Aarretta ei voi pakottaa ilmestymään unissa, mutta esimerkiksi sairauden alkuperä on välttämätöntä selvittää unessa, jos asia ei muuten käy ilmi. Tartunnainen on palautettava sinne, mistä se ”on kotoisin, jos se esim. unen näön kautta on saatu tietää” (Viitasaari. O. H. Moisio 329. 1890. – Mikko Koljonen). Hulluja parannettaessa ”ensiksi on tietysti unennäön kautta saatava tietää, miten sairas on tullut mielvikaan, onko hän ’syötetty’ siksi vai onko sairaus saanut alkunsa jotenkin muuten, ilman että ihmiset olisivat siihen syyppäitä niinkuin esim. säikäyksen kautta.” (Viitasaari. O. H. Moisio 229. 1890. – Mikko Koljonen.) Moisio mukaan seudulla on tavallista, että tutun kuolema nähdään ennalta unessa. ”Tavallisesti näkee aina joku unen, joka on eri ihmisillä erilainen, kun joku tuttava kuolee piakkoin.” (Viitasaari. O. H. Moisio 188. 1890. – ”Yleinen”.)

Koljonen tarvitsee taudin diagnosointiin ruumiin luuta: ”Tällaisissa tapauksissa [kun kyse ei ole parantumattomasta Jumalan taudista] on turvautuminen Unihuppiaisen apuun. Vaan se ei ole muuten saatavissa, jollei tempun tekijällä ole hallussaan ihmisen pääläenluu, jota ottaessaan hän on sanonut sen unennäköä varten ottaneensa määrääjäksi.” (Viitasaari. O. H. Moisio 223. 1890. – Mikko Koljonen.) Pihtiputaalaisessa tiedossa pääläenluun sijasta käytetään toisenlaista ihmisruumiin vastinetta, kuukautisverta: ”Mitenkä uninäön saa: Torstai-iltana ottaa akkain likanen paita ja sillä rikat laista pitkin siltaa pois ja se panna päänsä alle ja ruveta pitkin siltaa maata, niin sitte näköö unta mitä asijata meinaa.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15852. 1885. –Matti Lundgrén eli Keskinen, 58 v., Muurrejärvi.) Edelleen Koljonen kertoo, että kun päänalusena onkin jotain itselle kuuluvaa, saa nukkua rauhassa: ”Jos (vieras) panee yöksi liivinsä päänsä alle, ei maanpitävä ’uskalla tulla koettamaankaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 344. 1890. – Mikko Koljonen.)

Kustaa Vilkkuna on virolaisten tietojen ja muuten vaikeasti tulkittavien suomalaisten perinnetekstien pohjalta esittänyt, että vanhakantainen tapa selvittää hyvä kaivonpaikka on ollut torkahdeltu mahdollisilla kaivonpaikoilla. Paikan kelvollisuus on sitten selvinnyt unessa, mihin kaivonkatsoja-nimityskin viittaa. (Vilkkuna 1951: 178.)

Pääläenluu saattaa antaa tietoja muistakin asioista kuin siitä, josta sen käyttäjä sillä kertaa pyrkii ottamaan selon. ”Jos karhu pakenee pois kierroksen sisältä, etsii karhumies sen jälleen tietoonsa unennäön kautta (miten tapahtui ei kertoja voinut varmaa selkoa antaa, vaan sanoi kerran

itsekin nähneensä karhu-unta ja silloin takanaan olleen ruumiin pääläenluun, jonka hän kirkko-  
maasta oli unennäköä varten ottanut). Karhumies näkee silloin unissaan millaisia ne paikat ovat,  
jossa karhu on ja voi sitten taas löytää sen ja kiertää uudestaan. Muutenkin näkee karhumies usein  
unissaan karhun jossakin paikassa, josta hän arvaa sitten mennä sitä tappamaan. Tahi näkee hän  
unen, jossa karhu kaavaantuu hänelle milloin missäkin muodossa.” (Viitasaari. O. H. Moisio 6. E  
17. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljonen siis itse epäilee nähneensä karhu-unen pääläenluun ansi-  
osta, vaikka teksti antaa ymmärtää, että uni oli tullut yllättäen. Tosin karhu-unen voi nähdä muu-  
tenkin, ja niissä voi näkyä karhun olinpaikka tai karhu itse omassa hahmossaan tai ”milloin missä-  
kin muodossa”.

Pihtiputaalta ja Pulkkilasta on pantu muistiin täsmällisemmät keinot karhun löytämiseksi:  
”Karhu kun hakenna eikä löytty, niin liha lyöty pataan ja viiä kusiaispesän päälle kiehumaan, ei  
ollut valkeata, mutta siinä keitetty niinkun ainai, Siitä kun sitte syöty paasta niinkun keitettyä  
lihoa ennestään kysytetty liha ollunna. Sitte ne oli nähä karhun unissaan ja löytännä sen unissaan  
ja männä suoraan sen luo (unikekko vei päälle).” (Pihtipudas. Kaarle Krohn b) 15500. 1885. – Antti  
Kautiainen, noin 60 v. – Samoin: Pulkki. Keski-Pohjanmaan Kansanopisto b) 15. 1911.) Rantsi-  
lasta tunnetaan vastaava keino hirven löytämiseksi (Rantsila. Eino Linna TK 58:204. 1961). Unia  
nähdään siis suurista saaliseläimistä, ei pienriistasta.

Koska Koljosen mukaan unissa voi saada tietää monenlaisia tärkeitä asioita, hänellä on kei-  
noja unennäköjen varmistamiseksi ja niiden muistamiseksi. Hän toteaa arkisesti, että unen saat-  
taa unohtaa, jos sitä ei heti kerro muille tai ääneen itselleen. Unet alkavat jäädä paremmin mie-  
leen myös, jos kolmena peräkkäisenä torstaina menee ennen auringon nousua kotoon nukkumaan.  
(Viitasaari. O. H. Moisio 334. 1890. – Mikko Koljonen.) Myyttisemmän kuuloinen keino on:  
”Unennäkö saadaan siten, että koskikaran suuhun pannaan elävät hopeata sisältävä metsäkanan  
kynä ja täten varustettua koskikaran ruumista pidetään pään alla maatessa.” (Viitasaari. O. H.  
Moisio 333. 1890. – Mikko Koljonen.)

Elohopea rinnastuu uskomuksissa monin tavoin veteen. (Ks. luku *Taikuutta apteekin hyllyltä*.)  
Taiassa elohopean sijoittaminen koskikaran suuhun liittyy sen myös siihen unennäköön, joka kos-  
kikaran on tarkoitus noutaa. Olisi kenties rohkeaa samastaa koskikara samaan sielueläimeen,  
joka laskeutuu aliseen maailmaan. Kuitenkin näkymättömiin sukeltalevaan koskikaraan liittyy  
luontevasti mielikuva salaisuuksien ilmituojasta. Nopeasti ja laajalti liikkuvina olentoina muut-  
kin linnut kelpaavat unien tuojiksi: ”Taudin alkuperän saapi tietää unissaan sitenkin, että maata  
ruvetessaan panee päänsä alle korpin pään, jonka sisään on pantu yksi jyväisestä herneen palosta  
otetut 3 jyvää. Maata panna on sitä pudistettava ja sanotaan: neuvopa, mist’ön vamma tullut!  
Sitten unessa sanoo vaivan alan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 335. 1890. – Mikko Koljonen.) Korpin  
päässä olevat kolme hernettä samastuvat kiinnostavasti kiteeläiseen kuvaukseen ”taikahatun” val-  
mistuksesta: hattuun tulee kolmen korpin aivot, jotka kääntävät tietäjälle ”Henkettärien” sanat.  
(SKVR VII4, 1600.) Anna-Leena Siikala on pannut merkille tämän tekstin, jonka kohdalla idea  
eläinhahmoisesta apuhengestä alkaa näyttää luontevalta (Siikala 1992: 239).

Unihuppias-nimitys on tunnettu Keski-Suomessa ja Pohjois-Savossa. Se ei ole mikään selkeä  
olento, vaan mikä tahansa määrittelemätön taho, joka kertoo unessa jotain. ”Unen haltian nimi  
on uin huppias. ’Kaakkee se tuo uin huppias näättääkkii.’” (Pielavesi, Jokijärvi. Hannes Pulkkinen  
793. 1937. – Juho Saastamoinen, 73 v.) Toisinaan unihuppias näyttää samastuvan vainajiin, esimer-  
kiksi silloin kun se välittää aikaisemmin eläneiden ihmisten tietoja. Pielavedellä huppias neuvoi,  
mitä taikoja on tehtävä laskettaessa lehmät keväällä ensi kerran metsään. ”Huppias oli vielä sano-  
nut ’että niin tässä talossa on ollut tapana tehdä.’ – Nämä asukkaat olivat vast’ikään muuttaneet  
tähän, ja ennemmäiset asukkaat olivat olleet kuuluja tietäjiä.” (Pielavesi. M. Tiitinen 546. 1935.)  
Huppias voi kertoa myös vainajan olinpaikan, tai melkein mitä tahansa:

Täällä vanhat ihmiset sanovat olevan olennon nimeltä Unihuppias joka unessa ilmoittaa jonkun tärkeän asian tai jonkun kadoksissa olleen esineen neuvoo täsmälleen sen paikan, joskus neuvoo Unihuppias paikan johon on ihminen hirttäytynyt ja löydetään Unihuppiin ilmoituksen perusteella. (Keitele. Martta Rytönen KT 67:25. 1936.)

Näädänmaan puolella (Leppävirtaa) oli eräs ruumis kätkeyty. Unihuppio neuvoi sen paikan ja sanoi, minkä verran oli maata päällä. Sen mukaan ruumis löydettiin ja saatettiin siunattuun maahan. (Leppävirta. Sylvi Sääski 98. 1937.)

Kertoo v. 1937 kun unihuppias neuvoi hänelle keväällä eräänä yönä maanmittarilta metsään siihen ja siihen paikkaan pudonneen harppilaatikon, josta oli Mittari luvannut löytäissään 100:– Hän kävi unen neuvolla sen hakemassa metsästä. (Viitasaari. Kusti Heinonen KT 61:451. 1937. – Elsa Pasanen, s. 1897.)

Koljoselle tuntuu olevan eri asia, kertooko unihuppiainen jotain, vai näyttäytyykö unessa jokin yli-luonnollinen olento itse. Unissa voi ilman erityisiä taikojakin nähdä sellaisia olentoja, joilla ei muuten ole näkyvää hahmoa: ”Kun talossa joku kitui tai sairasti ilman, että tiedettiin siihen syytä, oltiin aivan varmoja, että maanpitäväinen oli vaivan takana, jos vain joku uneksi papeista. Tällöin voitiin ruveta sairasta heti parantelemaan.” (SMSA. Konginkangas. Helmi Helminen. 1927. Hakusana *maanpitäväinen*.) Koljoson mukaan maanpitävästä kertoo myös unessa nähty sika: ”Unissa kun painainen ’ajaa’, niin voipi tietää mikä väki milloinkin ahdistaa siitä, minkä olennon muodossa se milloinkin on. Sika unissa samoin kuin pappi ja vallesmannikin merkitsee maanpitävää. Hevonen taas kun päälle täyttää, vaivaa silloin kirkon väki. Kun molempia näkyy yht’aikaa ovat nämä hyvät ystävät maanpitävä ja kirkonväki yhdistyneet.” (Viitasaari. O. H. Moisio 278. 1890. – Mikko Koljonen.)

On jälleen varsin uskaliaista koettaa avata näiden unidiagnoosien symboliikkaa, mutta ainakin hevonen on samastettu toisinaan vainajaolentoihin: ”Vimpelin hautausmaahan haudattiin ensimmäiseksi puhumaton lapsi. Siksi kerrotaan siellä asuvan haltijan, joka on kuin harmaa hevonen. Se vartioi hautoja, etteivät velhot ja noidat pääse ottamaan tietoja kuolleilta.” (Vimpeli. Arvo Tuomela KT 180:72. 1936. – Liisa Tyyniäho, s. 1866.) Saattaa olla merkittävää, että sika, pappi ja vallesmanni ovat kaikki omalla tavallaan tiettyyn paikkaan sidottuja kuten maanpitäväkin, kun taas hevonen kulkee teitä pitkin kuten tarinoiden kirkonväkikin.

## 9. Maagisen vaikuttamisen reittejä

### *Kaltaisuus ja kalma*

Koljosella on lukuisia taikoja, joiden keskeinen ajatus perustuu kaltaisuuteen. Eri kaltaisuustaikojen takaa ei näytä löytyvän yhtenäistä merkitysjärjestelmää, vaan kuhunkin käyttötarkoitukseen on sovellettu melko omaleimaista symboliikkaa. Taikojen kuvakieli on usein varsin läpinäkyvää eikä tarjoa kovinkaan visaista ongelmia tulkitsijalle. Ei ole tarpeellista ruotia erikseen jokaisen kaltaisuustaian välikappaleita.

Esimerkiksi kauniiden nauriiden saamiseksi kylvämään lähdetessä on syötävä koivun jälttä ja juotava nuorta maitoa (Viitasaari. O. H. Moisio 92. 1890. – Mikko Koljonen). Kauneus, koskemattomuus ja vaaleus liittyvät niin jälteen, maitoon kuin nauriisiinkin. Jos lapsi ei tahdo syntyä vaan ”nousee sydämeen”, sauna on lämmitettävä sellaisen veräjän päällyspuilla, josta kulkee paljon ihmisiä (Viitasaari. O. H. Moisio 338. 1890. – Mikko Koljonen). Ruosteen tulo ohraan este-



tään hautaamalla ensimmäisen vaon kohdalle ”vanhoja ruosteisia raudan romuja” niin syvälle, ettei aura osu niihin (Viitasaari. O. H. Moisio 85. 1890. – Mikko Koljonen). Moni konsti tuo mieleen Wittgensteinin huudahduksen parannustaioista: ”Tällaisen maagisen parannuskeinoon kuvauksen jälkeen tekisi mieli aina sanoa: Ellei sairaus *tätä* ymmärrä, en tiedä, *millä tavoin* se on sille sanottava.” (Wittgenstein 1986: 49. Kursivointi alkutekstissä.)

Lehmä puolestaan ehdytetään pölyttämällä sen päälle ukontuhniota (kuivuneen, ylivuotisen nuijakuukusen tai vastaavanlaisen sienien itiöpölyä) tai lypsämällä maitoa vanhaan tuppeen (Viitasaari. O. H. Moisio 47. 1890. – Mikko Koljonen). Ehdyttämistäikaa hallitsevat kuivuuden ja umpinaisuuden mielikuvat, lisäksi sieni ja tuppi assosioituvat muodoltaan lehmän utareisiin. Tuppeen lypsäminen voi kuulijan mielessä liittyä myös kertomuksiin, joissa esimerkiksi vedenhaltijan lehmä antaa aina niin paljon maitoa, kuin siitä on ensimmäisellä kerralla lypsetty, joten lypsyastian on oltava mahdollisimman suuri. Vastaavasti tupen käyttäminen assosioituu huonolypsyisyys-teen (tarinatyyppi L 301).

Ilmeiseen kaltaisuussymboliikkaan perustuvat taiat ovat usein lyhyitä. Kun kyse on aitiologiasta taiasta – esimerkiksi ehtymistaian kohdalla, joka on epäilemättä toiminut pikemminkin ehtymistä selittävänä käsityksenä kuin ehdyttämiseen käytettynä keinona – on luontevaa, että selitystä vaativan asiointilan takana on nähty symboliikaltaan helposti ymmärrettävä taika, ei mutkikasta ja hämää riittä.

Vainajiin liittyvää kaltaisuustaikuutta on paikallaan tarkastella laajemmin. Kaltaisuussymboliikan etsiminen voi valottaa sitä, kuinka monenlaisia aspekteja vainajiin ja kuolemaan on liitetty.

Koljonen mainitsee kolme–neljä vainajiin liittyvää taikaa, joiden avulla ihminen voidaan pilata hulluksi. (Viitasaari. O. H. Moisio 225–228. 1890. – Mikko Koljonen.) Taioissa elävä ja kuollut saatetaan toistensa yhteyteen: jotain kuollutta materiaalia voidaan saada pilattavan sisälle sekoittamalla ruumiin tomua tämän nuuskaan tai juottamalla hänelle ruumiin suusta otettua vaahtoa viinan seassa. Vastaavana pilaamiskeinona Koljonen mainitsee kuolevan hien syöttämisen taian uhrille.

Taiat voidaan tulkita ilmiselvästi siten, että kuolleessa tai kuolevassa on jotain vaarallista ainesta, joka vahingoittaa elävää. Toisaalta hulluksi voidaan pilata myös niin, että pilattavan hiuksia pannaan pääkallon sisälle; tällöin idea myrkyntapaisen aineen nauttimisesta ei tunnukaan enää asiaankuuluvalta. Monien vainajien osia käyttävien taikojen pääideaksi voidaankin nähdä tarkemmin paitsi vainajien yleisen vaarallisuuden, myös täsmällisempien ominaisuuksien hyväksikäyttö: taioissa hyödynnetään vainajien liikkumattomuutta, muuttumattomuutta, passiivisuutta tai vaikkapa ruokahaluttomuutta. Taioissa, joilla pilataan hulluksi, lienee yhtenä mielikuvana se, että pilattava menettää kykynsä ajatella kuten vainajatkin ovat sen menettäneet.

Tarinaperinteessä tunnetaan ruumiin rasvasta valetut kynttilät, joita varkaat käyttävät estääkseen talon väen heräämisen (tarinatyyppi D 41). Periaate ei ole jähmettynyt yksinomaan kynttilöiden käyttöön, vaan sitä sovelletaan muidenkin välikappaleiden avulla. Harvinaisempi keino tiedettiin esimerkiksi Laihialla: ”Kun ottaa ruumiin siunaus multaa ja vie yöllä sen talon lasin kynnyslaudalle, josta varastaa aikoo, niin ei herää kukaan vaikka rohkiastikki menis.” (Laihia. M. Nurmio b) 572. 1888. – L. Hartus, 64 vuotta.) Satakunnassa taas kerrotaan käytetyn ruumiin hiusta. (Noormarkku. J. F. Ollinen 322. 1889. – Oskari Engholmi, 50 v.) Vainajaan liittyvällä välineellä voidaan myös estää toisen vastarinta: ”Naisruumiin kantapiässä kun pittää neuloo kolome vuorokautta ja sen pannoo johonki tyton vuatteihin vaikkapa lakanaanki niin tyttö ei kiellä tekpä mitä hyvänsäk. Kun neulan otaa pois kylmenee tyttö entiselleen. Jos tyttö tahtoo tehäk taijan pojalle on se tehtävä päinvaston.” (Kiihtelysvaara, Mulo. Väinö Puustinen 316. 1906. – Juho Turunen, 32 v. – Samoin: Kuhmo, Saunajärvi. SP 15709. 1931. – tietäjä Matti Kyllönen, 78 v. Lehmiväärän ukko. 25. 7. 1916.)

Symboliikka on ilmaistu suorasanaisesti, joskin eri painotuksella, kainuulaisessa taiaassa rakastuneen parin tunteiden kylmentämiseksi. Taikaan tarvitaan ”hyvin vanhana kuolleen ruumiin

hauvan päältä kolme pientä kiveä”. Kun kivet pannaan parin vuoteen alle, ”niin tulevat kylmäksi toisilleen kuni ruummiille elävä ihminen.” (Puolanka. Heikki Meriläinen II 1939. 1892.)

Iittiläisessä kuvauksessa ruumiin hampaasta taas näyttää säteilevän ympärilleen ruokahalun puutetta: ”Kirkkotarhasta otetaan ruumiin hammas ja pistetään se pöydänjalan väliin. Sitten ei ruoka maita. Kuka kurja on sattunut istumaan juuri hampaan kohdalle, sitä ei maita ollenkaan. Jos joku joukosta sattuu huomaamaan hampaan ja saattaa sen pois talon tanhuilta, rupeaa ruoka taas maittamaan erinomaisen hyvin.” (Iitti. T. Puttila 307. 1887.)

Vainajan hampailla ei enää syödä. Niiden lamaavaa vaikutusta voi soveltaa muidenkin ilmiöiden tyhjäksi tekemiseen: ”Kun pajan ahjoon salaa saa kolme ruumiin hammasta, niin ei seppä saa siinä ahjossa rautaa kiehumaan.” (Nurmes. M. Nurmio b) 2050. 1891-92. – A. Kyllönen.) Vainajien staattisuutta käytetään hyväksi myös pilaamistaioissa, joissa tyrehdytetään kasvu. Kylvö voidaan pilata viskaamalla varastettuja siemeniä kirkkomaalle ja sanomalla: ”Sen verran näistä siemenistä tulkoon touko muuallakin kuin tuollakin” – sitten ”ei kasva mitään”. (Pirttilahti. Heikki Meriläinen II 884. 1892.) Vainajiin liittyviä aineksia käytetään usein viljavuutta parantavana elementtinä (SKMT III: 39, 40), mutta pilaustaiassa painotetaan vainajien aluetta paikkana, jossa mitään kehitystä ei tapahdu. Vaikutusta voi käyttää myös hyväksi: ”Niityn raivaajan pitää ottaa kolmelta ruumiilta kolme hammasta ja hipoa niillä kirveen terää ja ensimmäisen juuren kuin kaivaa, niin pitää panna yhden hampaan siihen, kyllä ei niitty vesoja kasva.” (Nurmes. M. Nurmio b) 2001. 1891-1892. – A. Kyllönen.)

Vainajien tunnottomuutta voi käyttää hyväksi taioissa, jotka tähtäävät kivun tai haavoittumisen välttämiseen. Satakuntalainen taika näyttää tuovan tekijälleen vainajan haavoittumattomuuden: ”Kun menee sydänyönä hautausmaahan ja ottaa viimeksi haudatun ruumiin paidan päälleen ja pitää sitä ihoa vasten, niin ei luoti satu vaikka menee sodan rintaan.” (Ruovesi. E. Lång 6. 1889.) Eteläpohjalaisessa taiassa puolestaan käytetään luotia raipparangaistuksesta selviämiseen: ”Piiskattavalle apukeino ettei satu. Pitää hankkia sellainen pyssyn luoti, jolla joku on itsensä ampunut ja panna se hammasten väliin kun raipotaan, niin ei raipat satu, eikä nahka mene rikki.” (Lehtimäki. M. Nurmio b) 946. 1888-91. – F. Ahonen 40 vuotta.)

Arkistoaineistossa on runsaasti tietoja kalmasta vaivana, joka aiheutuu kuolleen koskettamisesta tai säikähtämisestä tai esimerkiksi vainajan pesuveden roiskahtamisesta päälle: ”Kalmanvihaht ilmeni siinä jos esm. oli rikkeintä kädessä ja kosketti vainajaa, niin siitä seurasi kalman viha.” (SMSA. Eino Linna. Rantsila 1971. Hakusana *kalmanviha*. – Kooten Hako 1957: 6-8). Kalma- tauti aiheuttaa mitä moninaisimpia oireita; ”Millä lailla mittäi rupejaa kiusaamaan.” (Kuusamo. Maija Juvas 505. 1934 (1938).) Kuvauksissa useimmin toistuvia kalmatartunnan merkkejä ovat ihottumat, käsi- ja silmävaivat sekä yleisvointiin liittyvät oireet, kuten voimattomuus, hermostuneisuus tai pelkotilat. Oireet näyttävät ymmärrettävästi liittyvän tartuntakanaviin: kuollutta koskettaneisiin käsiin, näkeviin silmiin ja pelästyneeseen mieleen. (Iho: Vuolijoki. Samuli Paulaharju 16516. 1932, mp. 1915. – Kuorevesi. Hugo Hörtsänä 3553. 1953. – S. Ailio, Karkku 1934. SMSA. – Käsi: Utsjoki. Pentti Heilala 343. 1948. – Kuopio mlk. Abel Kukkonen 435. 1938. – Silmä: Samuli Paulaharju 16516. – Kuopio mlk. Abel Kukkonen 435. 1938. – Psyyske: Tulomajärvi, Aunus. Helmi Helminen 3871. 1944. Unet: Vuonninen. Samuli Paulaharju 16430. 1932, mp. 1915.)

Taikomatta tarttuvan kalman ja taikojen vainajien vaikutukset painottuvat selvästi eri tavoin: itseksensä tarttuessaan kalma ei minkään kohtaamani tiedon mukaan aiheuta sikeää unta, kuten ruumiinrasvakynttilät, tai rakkauden hiipumista, ruokahaluttomuutta tai kivun tunteen häviämistä. Kärsämäkeläinen lakoninen maininta näyttää viittaavan luontojaan tarttuneen ja taikomalla kohdistetun kalman erilaisuuteen: ”Yleinen kuolleitten kalma pahanlainen säikäyksen kautta saatu, mutta pahan suopain nostosta pahempi.” (Kärsämäki. E. Keränen 80. 1883.) Kalma- taikojen ja -tartuntojen eroissa näkyy jälleen se taikuuden yleinen piirre, että taioissa eivät vaikuta

vakioina pysyvät luonnonvoimat, vaan ihminen voi valinnoillaan ja pyrkimyksillään nostaa esi-merkiksi vainajista esille erilaisia, kussakin tilanteessa tarvitsemiaan vaikutuksia.

### *Ihmisten ja eläinten jälkiä*

Muutamissa taioissa Koljonen vaikuttaa ihmiseen käsittelemällä tämän ulostetta. Matti Kuusi on arvellut ulosteiden käytön taioissa pohjautuvan ennen kaikkea niiden vastenmielisyyteen, johon liittyy mielikuva ulosteen karkottavasta tehosta (1985: 39). Koljosen taioissa ei kuitenkaan ole kyse suojaamisesta tai karkottamisesta, vaan uloste toimii vastineena, jonka kautta ihmiseen tai eläimeen voidaan vaikuttaa.

Kovaa luontoa ihmisten ja eläinten vahingoittamiseen käyttävän ihmisen luonto saadaan laimennettua seuraavasti: ” – – hänen oman tarviskokonsa päästä ihan huipusta otetaan nuppi-neulan nuppiin neulan koossa pyörittämällä vähäsen. Ottajalla tulee olla kädessä sormikkaat tai lapaset kädessään ja on hänen pidettävä neulaa kiini ihan nupin juuresta.” (Viitasaari. O. H. Moisisio 264. 1890. – Mikko Koljonen.) Näin otettu hitunen sekoitetaan mustan lampaan maitoon ja syötetään asianosaiselle jonkin ruoan seassa. On laajalti tunnettu keino, että taikojan voimat vietään syöttämällä tälle tämän omaa ulostetta. (Veteli. E. Lång 357. 1889. – Keuruu. Hämeenlinnan alakouluseminaari 6809. 1938. – Perho. Samuli Paulaharju 22793. 1933. – Varpaisjärvi. Kaarle Krohn 14261. 1885.) Ulosteen kautta voidaan vaikuttaa ihmiseen muutenkin:

Siit mie kerro viel Aili tekemä konsti. Myö työt ku käytii lypsämäs lehmii Salosaunoilj, ni yheker kylä poja koirat olliit kiusallua sontiniet tuva pöyväl. Myö kannettii pöytälauta ulos ja Aili sano jot tehhiäpäs konst, ni kylä pojat muistuat tiän tehniəsi. Hiä kalttasj ne tavarat pöyvält vanhua tuohtohvelii ja kanto sen tohveli pohjoispuolel oleval perättömäl kallioli ja poltti sen siin ja sano jot, kohta ovat poikii persiet ruvel. (Räisälä, Niemenkylä. Matti Räsänen b) 182. 1960. – Edla Javanainen, s. 1904.)

Karhu nostetaan ihmisen päälle sekoittamalla ihmisen ja karhun ulostetta ja polttamalla sekoitus vanhassa virsussa tien risteyksessä (Viitasaari. O. H. Moisisio 37. 1890. – Mikko Koljonen). Minulle tuotti aluksi päänvaivaa, kun nostettaessa petoja karjan kimppuun ei käsiteltykään lehmien ulostetta, vaan sorkanjalkia: ” – – otetaan sen lehmän jälet – – jota karhulla aiotaan syöttää, navetan kynnysalta tai muualtakin lehmän metsään mennessä ja vietään ne – – kusijaispesään” (Viitasaari. O. H. Moisisio 35. 1890. – Mikko Koljonen). Myös vianalaisessa keinossa, jossa käytetään vastineena eläimen puukuvaa, taikapaikkana on muurahaispesä: ”Otetaan yksikantaisesta lepästä maan rajasta palanen tehään siitä sen elukan kuva joko hevosen tahi lehmän jota meinataan karhulle syöttää ja se kuva pannaan muurais kekon pohjalle ja naisen likasella pajalla pieksetään sitä muurais kekoa ja noijutaan niin kyllä karhu löytää sen elukan.” (Pistojarvi, Suvanto. Heikki Meriläinen II 430. 1888.) Miksi ihmisen ja lehmän vastineet ovat erilaisia, kun taikat muuten muistuttavat niin paljon toisiaan?

Ilmeisesti ”lehmän jälet” tarkoittaa sekin ulostetta. Suomen murteiden sanakirjan mukaan tietoja sanan tästä merkityksestä on eri puolilta suomea: ”Kamarin sänkyn alla on taas kissajalkia. – – Ihmisen omaa jälkee on pantu särkevään hampaaseen.” (SMSK, hakusana *jälki* 5 c.) Eläimen lantaa käytetään sekä taioissa, joilla karhu saadaan karjan kimppuun, että tällaisia taikoja kumottaessa:

Karhun nosto. Karhun p-kaa otetaan ja sitä hämmetään mehtähierimillä, eläimen p-kaan niin se syö sen sitte. (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15999 a. 1885. – Juho Paananen, 58 v. Muurrej.)

Kuin karhu on nostettu karjaan, niin pitää ottaa karhun sontaa ja sen sontaa, jonka päälle luulee karhun nostetun ja sekottaa ne yhteen, niin karhu alkaa vainota nostajaa itseänsä. (Nurmes. M. Nurmio b) 1561. 1888–91. – J. Lintunen.)

Lehmän ulostetta käytetään paitsi vahingoittavissa, myös hyödyttävissä taioissa. Tavallinen on ajatus siitä, että eläimet ja niiden ulosteet on pidettävä samoilla tienoilla, kuten savolaisessa taiaassa: ”Kuin muuttaiksee toiseen paikkaan – niin pittä lähtissä otta lehmän sonto mukansa lehmä onnen säilyttämiseksi ja vietä se sinne joho lehmäsäkki viepi.” (Juva. T. Pasanen 326. 1899.) Samoilla linjoilla on Koljononkin neuvoessaan viemään lannan sekaisia ”parsirikkoja” uuden kodin parsiin, jotta eläimet eivät ikävöisi (Viitasaari. O. H. Moisio 146. 1890. – Mikko Koljonen). Taian yhtenä mielikuvana voi olla, että lannan jättäminen vanhaan kotiin se voisi päätyä pahaa tarkoittavien taikojien käsiin; kun edes osa otetaan mukaan, vaara on vältetty. Hieman epäselvä pohjoiskarjalainen taika näyttää kehottavan päinvastaista: ”Elävien sontija ei pidä viedä uudispaikkaan, sillä elävilykky häviää.” (Kiihtelysvaara. Väinö Puustinen 139. 1906.) Tekstistä ei selviä, häviääkö onni emätalosta vai uudistalosta. Niin tai näin, lannan ja eläinten välillä on maaginen yhteys.

Toisaalta joissain vahingoittavissa taioissa välikappaleena ovat todellakin jalanjäljet. Koljosen mukaan ”lehmä pannaan metsänpeittoon siten että sen askeleeseen lyödään kirkkomaasta otettu vanha ruumiinarkun naula” ja ”Ihminen saadaan metsänpeittoon siten että ruumiin arkun naula lyödään hänen vasemman kantapäätänsä sijaan”. (Viitasaari. O. H. Moisio 38, 40. 1890. – Mikko Koljonen.) Petoja nostettaessa saatetaan kohteen uloste yhteyteen pedon ulosteen tai muun vastineen kanssa. Kun taas ihminen tai eläin saatetaan metsänpeittoon, maagiseen näkymättömyyden, eksymisen tai paikoilleen jäämisen tilaan, käsitellään kulkemiseen assosioituvia jalanjälkiä.

Arkistoaineistossa voi kohdata muitakin taikoja, joissa jalanjalkien käsitteleminen vaikuttaa nimenomaan etenemiseen. ”Ellei pahantekijää saatu kiinni, niin naulattiin hänen jalanjälkeensä naula, mikä teki pahantekijän rammaksi.” (Sääminki, Kiviapaja. Toivo Nurmi b) 325. 1937. – Taa-vetti Kosonen, seppä, 69 v.) – ”Kun jonkun askeliin panna elävän puun tauloo, niin se (jonka askeleet ovat) tulloo takasin.” (Sulkava. I. Mikkonen b) 296. 1910.)

Myös saaliseläimen pysäyttämiseen tähtäävissä taioissa Koljonen käyttää vastineena jalanjälkiä.

Kun karhun tappaja sitten löytää sen paikan, josta karhu on lähtenyt pakoon menemään seuraa hän sen askelia ja painaa sen yhdeksänteen askeleeseen niin sanotun kalman naulan, joka ollen kolmas naula on ruumiin arkussa lyöty kannen päällä olevan listan keskikohtalalle, niille paikoille, jossa arkussa olevan ruumiin sydän on. Siten saadaan karhun päälle paino, niin että se ei enää voi paeta yhtä kiivaasti eikä sitä paitsi pahansuovat saa karhua nostetuksi sitten tappajan päälle. (Viitasaari. O. H. Moisio 7. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.)

Sen, joka osaa panna kalman naulan ilveksenkin 9:nteen askeleeseen paikopaikalta lukien ei tarvitse kauan ajaa, sillä silloin on ilveksen päällä paino. (Viitasaari. O. H. Moisio 11. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.)

Länsipohjalaisessa taiaassa karhu saatetaan ihmisen kimppuun jalanjälkiä käyttämällä:

Karhu nostetaan (kiihotetaan) ihmisen päälle siten että otetaan Karhun askel maasta ja pannaan nurin sen ihmisen askeleen päälle jonka päälle tahotaan yllyttää sitten otetaan metsästä löyvetty vanha kiila jolla on puuta halkastu se pisterään läpi sen karhun askeleen ja painetaan maahan umpipäähän niin yltyy karhu. (Ylikainuu. Heikki Meriläinen II 1651. 1892. – Johan Juhansson, 83 v.)

Jälkiä käsittelemällä voidaan pilata pyyntionni muullakin tavalla. Kateellinen saa metsämiehen pyssyn jousen katkeamaan pistämällä tämän vasemman kantapään jälkeen silmättömän silmäneulan (Viitasaari. O. H. Moisio 24. E 17. 1890. – Mikko Koljonen). Pyssy pilataan tulleeksi pistämällä metsämiehen 3 ensimmäiseen jalanjälkeen äimä, jonka silmä katkennut (Viitasaari. O. H. Moisio 40. E 17. 1890. – Abel Kinnunen).

Ainakin Vienasta on kirjoitettu muistiin keino, kuinka lapsen jalat voidaan suojata siten, ettei hänen jälkiään voi myöhemminkään käyttää pilaustaiioissa. Vaikka taika on saattanut olla pikemminkin yleinen lapselle onnea tuova menettelytapa kuin täsmälliseksi mielletty suojakeino, kuvauksesta käy ilmi kuinka monenlaisiin tilanteisiin liittyi huoli jälkien taikomisesta.

Lapsi joka tahtotaan että pitäisi tulla metsämies tahi tietäjä ei saa pestä sen jalkopohjia ensimmäisillä kolmella kertaa vaan ne pitää heittää syntymä likoinen niin sen jälkiä ei voi kirotta toinen metsämies ja jos tietäjäksi menee johonkin niin ei voi toinen jälille tehtä sitä ettei sen parantamisesta olisi apua samoin Kylvämään ja Kalan pyyntiin mennessä ei voi rienaa jälkiä toinen. (Jyskyjärvi. Heikki Meriläinen II 1215. 1889. – Tiuhvana Malinen, 68 v. Kuullut vanhuksiltaan.)

Niin ulosteet kuin jalanjäljetkin vanhenevat ennen pitkää niin, että niitä ei voi enää käyttää tai-oissa. Karhun lanta kelpaa karhun vastineeksi niin kauan, kun sen päälle ei ole satanut (Suonenjoki tai Leppävirta. G. Laitinen 121. 1883). Savolaisessa taiassa varkaalle kostetaan sulkemalla hänen jälkiään ruumiin silmäriepuun ja tunkemalla pussi kallion halkeamaan, mutta taika toimii vain, ”jos ei ennätä sattoo tai muut piällä kävellä (Tuusniemi, Lapinjärvi. Otto Räsänen b) 402. 1939. – Heikki Mönkkönen, ”Pilli-Heikki”, 67 v. 17. 8. 1937.) Muissakin tapauksissa sade katkaisee maagisen yhteyden. Ruumislaudassa oli taikomiseen sopivaa voimaa, kunhan sitä ei ollut jätetty ulkosalle, jolloin ”sade huuhteli siitä voiman pois”. (Mikkeli. Ilmari Manninen 1235. 1959.) Heikki Niemen mukaan kalaonnen takaava taika päti vain seuraavaan sateeseen saakka: ”Yö-lepakko omaan nuottaan, niin toinen ei saanu siltä apaalta kaloja, ennenkun vettä sato.” (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3996. 1884. – Heikki Niemi.)

On korostettava, että jälkien kautta vaikuttamista ei selvästikään pidetty mekaanisena ilmiönä. Syytä huoleen oli, jos joku tietien tahtoen käsitteli jälkiä maagisesti, mutta mitään pahaa ei tapahdu, kun ulosteet tai jalanjäljet tarveltyvät omia aikojaan. Kuitenkin joidenkin eritteiden kohdalla taikojen voima näyttää vaikuttavan automaattisesti. Maidon ja kuukautisveren käsittelyllä voi olla ikäviä seurauksia sille, jonka ruumiista ne ovat peräisin, vaikka niitä tarvittaisiin osana jotain hyvänsuopaa taikaa eikä tarkoitus olisi vahingoittaa ketään. Abel Qvist kertoi Moisille, että kuukautisveren tahrimalla vaatteella on ”parannettu pyssyä” tai vaateen pesuvettä on juotettu lehmille karjaonnen parantamiseksi. Taioilla on kuitenkin se sivuvaikutus, että kyseisen naisen kuukautiset loppuvat. (Viitasaari. O. H. Moisio 172. 1890. – Abel Qvist.)

Maidon joutuminen tekemisiin tulen kanssa aiheuttaa vahinkoa maidon antajalle, kuten Samuli Paulaharjulle kerrottiin Hyrynsalmella: ”Maitoa ovat panneet tervahautaan, jos se on pilattu. Siitä hauta pääsee pilauksista, mutta lehmä pilautuu, arvaahan sen, jotta se pilautuu, kun maitoa tuleen pannaan.” (Hyrynsalmi. Samuli Paulaharju 7311. 1917. < Hiskias Heikkinen.). Muutenkin maitotuotteiden lempeää käsittelyä on perusteltu lehmien hyvinvoinnilla: ”Voita jos ottaa leivällä leipänsä päälle, niin tulee lehmän tissit ruppisiin.” (Vihanti. M. A. Junttila 413. 1941.) – ”Jos maito kiehui hellalle piti siihen heittää suoloja etteivät lehmän tissit tulleet kipeäksi.” (Muolaa. E. Pukonen 1405. 1961.) Suolalla kumottiin maidon vastineluonne myös silloin, kun sitä annettiin pois talosta, vieraiden käsiin. Toivo Vuorelan mukaan myytävään maitoon pantiin suolaa, jotta sen kautta ei voi pilata lehmiä. (Vuorela 1960: 55.)

Maidolla ja kuukautisverellä tuntuu olevan erilainen luonne kuin muilla eritteillä: ne ovat syvältä ihmisen sisältä tulevia hyödyllisiä nesteitä, toisin kuin ulosteet, hiki tai sylki, joita ruumis hylkii. Mutta vaikka maidon varomattomalla käsittelyllä voi olla ikäviä seurauksia, senkin kohdalla taikojan aikomukset voivat ohittaa mekaaniset lainalaisuudet. Seuraavassa luvussa tarkastelen, miten niin ihmisen kuin eläintenkin maitoa on pidetty välttämättömänä erilaisten tulipalojen sammuttamisessa. Tällöin ei ole kannettu huolta siitä, että maidon kaataminen tuleen aiheuttaisi mitään pahaa maidon lähteelle.

”Miten toinen ihminen saapi toisen kuolemaan testamentatuksi ottamalla hänen hiuksiaan, ei kertoja tiennyt”, sanoo Moisio (Viitasaari. O. H. Moisio 213. 1890). Koljonen ei näytä muutenkaan käyttäneen hiuksia taioissa tai pohtineen irronneiden hiusten oikeaa käsittelyä. Yleisesti ottaen arkistoaineiston valossa näyttää siltä, että hiusten ja kynsien kohtalosta on oltu enemmän huolissaan kuin siitä, mitä jalanjäljille tai ulosteille tapahtuu.

Albert Hämäläinen on kiinnittänyt huomiota käsitysten kirjavuuteen. Kynsien ja hiusten huolettomasta poisheitämisestä on varoitettu muun muassa siksi, että niiden haltija tarvitsee niitä kuolemansa jälkeen, että niiden löytäjä voi käyttää niitä vahingoittavaan taikomiseen, tai että hiusten haltija voi sairastua jos hiukset päätyvät ihmisten tallattaviksi tai esimerkiksi hiirien pesän aineksiksi. Oma lukunsa ovat mytologiset mielikuvat esimerkiksi paholaisesta, joka rakentaa laivaa poisheitetyistä kynsileikkeistä. (Hämäläinen 1920: 18, 19, 31.) Aineistosta on vaikea hahmottaa samanlaista johdonmukaisuutta kuin jalanjälkikäsitteistä, ja monet uskomukset vaikuttavat sekä fiktiivisiltä että tilapäluonteisilta.

Hämäläinen toteaa: ”Taikauskoinen pelko kynsien, kuten yleensä muidenkin ruumiin irralleen joutuneiden osasten hukkaan joutumisesta kuuluu epäilemättä niiden yleisten taikaluulojen piiriin, jotka alkeelliseen yleisinhimilliseen ajatukseen perustuen itsenäisesti ovat syntyneet erilaisten ja erillään asuvien kansojen taikakäsityksissä.” (Hämäläinen 1920: 11.) Hius- ja kynsiuskomusten kohdalla voikin aavistella, että kiinteästi ihmisen tärkeisiin ruumiinosiin kuuluneiden hiusten ja kynsien joutuminen hukkaan on tuntunut etenkin taikaperinteen valossa epämiellyttävältä ajatukselta, ja tätä tunnetta on sanallistettu moninaisilla, erilaisilla uskomusperinteen alueilta omaksutuilla teemoilla.

### ***”Pitää olla lapaset kädessä”***

Jalanjäljet, eritteet ja hiukset voivat ymmärrettävästi toimia ihmisen vastineina, ovathan ne ihmisen ruumiin suoranaisesti synnyttämiä. Taioissa näkyy kuitenkin ajatus myös siitä, että vastine-luonne tarttuu ihmisestä hänen käsittelemiinsä esineisiin, joiden kautta ihmiseen voi halutessaan vaikuttaa. Toiseksi taian onnistuminen saattaa vaatia sitä, että siinä käytettävät esineet ovat maagisesti puhtaita, vailla taian tekijän tai ulkopuolisten häiritsevää vaikutusta.

Aina ei ole mielekästä pohtia, miten tarttumisen on ajateltu tapahtuneen – ajatteliko joku olevan välttämätöntä, että ihmisestä tarttuu esineeseen hieman jotain konkreettista ainetta, kuten hikeä, oliko jonkun toisen mielestä kyse jostain aistein havaitsemattomasta aineksesta, vai ajateltiin yksinkertaisesti vaikutuksen tarttuvan ilman että välittävän tekijän luonnetta olisi sen tarkemmin pohdittu.

Merkittävä mekanistisen taikuuskäsityksen varhainen kriitikko oli Lucien Lévy-Bruhl, joka arvosteli ylimalkaan antropologian taipumusta suosia yleistäviä ja tutkituille kulttuurille vieraita selitysmalleja kulttuurin omien käsitysten moninaisuuden kustannuksella. Hän kuvaa teoksessaan *Primitives and the Supernatural* (1935) tapausta, jossa tahitilainen erakko antaa eurooppalaiselle vieraalleen peitteen lämmikkeeksi. Kun erakon vieraalle paljastuu, että peite on kuulunut spitaa-liselle, hän kauhistuu ja koettaa epätoivoisesti puhdistautua. Erakko kommentoi tämän huolta

hieman ylemmydentuntoisesti: ”Minusta teidän tartuntaennakkoluulonne kertovat vain siitä, kuinka huonosti ymmärrätte tartunnan periaatteet.” (Lévy-Bruhl 1973: 81).

Erakon repliikin autenttisuutta voi epäillä, mutta hänen rauhallisuutensa syyllä on vastineita monissa kulttuureissa: sairaus ei voi tarttua peitteestä, koska spitaalinen ei ole halunnut tartuttaa sitä antaessaan peitteen erakolle. Toisaalta myös tarttuvuutta koskevien käsitysten kohdalla maagisten vaikutusten väistämättömyys, taiantekijän pyrkimykset ja taian kohteeksi joutuvan ihmisen vastakeinot vaikuttavat mutkikkaasti toisiinsa.

Samalla tavoin kuin hiusten ja kynsien hukkaan joutumista on varottu, myös vaatteiden ja muiden ihmisen kanssa kosketuksissa olleiden esineiden päätyemisestä vääriin käsiin on oltu huolissaan. Kainuulaisen käsityksen mukaan ”Yöitkun saavat aikaan, jos lapsen rievun saavat varastaa ja sillä pahaa tekevät” (Hako 1957: 133). Laatokankarjalainen tieto kertoo: ”Tytön eli antilaan ei pitäisi milloinkaan luopua päänauhastaan. Sillä voi taikoa onnettomuutta tytölle.” (Soanlahti. Siiri Oulasmaa b) 3806. 1958. – Aino Sirainen, emäntä, 76 v.) Käytetyt vihdat on täytynyt polttaa saunan pesässä: ”Jos käytettykin vihta joutuu pahan ihmisen käsiin, voi hän sen avulla saada pahaa aikaan sille tai niille, jotka ovat sitä käyttäneet.” (Viljakkala. M. Mattila 6291. 1937.)

Kuvauksissa ei kuitenkaan täsmennetä, miten vastineita tarkalleen käsitellään, aineistossa ei juuri näytä olevan kuvauksia esimerkiksi lapsen rievun avulla taikovista pahansuovista ihmisistä, eikä kenenkään kuvata sairastuneen siksi että joku on lähettänyt vaivan vihdan välityksellä. Kuten hius- ja kynsiuskomustenkin kohdalla, tekstien pääasia näyttää olevan lähinnä epämääräisen epämiellyttävä ajatus siitä, että läheisesti ihmiseen yhteydessä ollut esine joutuu vieraan käsiin, ja ajatus on sanallistettu uskomukseksi.

Varkauksiin ja muuhun pahantekoon liittyvässä taikaperinteessä painotetaan, kuinka pahantekijän on tavallaan irrotettava itsensä niistä jäljistä, joita hänestä on tekopaikalle jäänyt. Koljonsen mukaan varas välttyy häntä uhkaavalta maagiselta kostolta, jos hän ”pesee kätensä ensiksikin varastetun tavarain piilopaikkaan vietyään ja tuo peseveden sen talon kaivoon, josta on varastanut”. (Viitasaari. O. H. Moisio 245. 1890. – Mikko Koljonen. – Samoin: Viitasaari. Kaarle Krohn 16839. 1885. – Lassi Niskanen, lähes 60 v.) Varkaan tekemiksi kuvattujen taikojen luonne on puhdistava; pohjoiskarjalaisessa keinossa veden lisäksi puhdistaudutaan kuumuudella. ”Kuin varastaa joltain rahaa tahii mitä muuta tahansa, niin jos tahtoo varoa ettei häntä vahinkoon saada tavarain takaisin koittamisella, pitää varastajan sukeltaa veteen ja veestä antaa seuloa varia tuhkaa selkäänsä, kyllä ei auta pirun ei pahan juonet tavaroita omistajalleen.” (Nurmes. M. Nurmio b) 2770. 1892–1894.)

Myös pahantekijälle kostavan on käsiteltävä taikaan kuuluvia aineksia varovasti. ”Kun nähdään, että rulli on leikellyt eläintä, niin ei siihen saa käsin koskea vaan otetaan keritsimet ja leikellään sen haavan ympäriltä karvoja, jotka tuodaan uuniin ja poltetaan. Nyt pitäisi rullin tunnustaa tekonsa.” (Vuolijoki, Ojanperä. Matias Roilas 781. 1958. – Kalle Oulunjärvi.) Koljonen neuvoo rullille kostettaessa ottamaan karvoja ”puhtaaseen riepuun” (Viitasaari. O. H. Moisio 25. 1890. – Mikko Koljonen). Parannettaessa hulluksi pilattua taiassa käytetyt punainen lanka ja leppäukko pannaan ”puhtaaseen kaksi- (ei neli-) nitiseen riepuun, jossa ei missään tapauksessa saa olla ihmisten likaa eikä ommelta.” (Viitasaari. O. H. Moisio 122, 123. 1890. – Mikko Koljonen.)

Miksi riepu ei saa olla neliniitistä kangasta? Kankaan lajissakin voi nähdä vaatimuksen siitä, että ihminen ei saa kankaan kautta sotkeutua osaksi taikaa. Kaksiniitinen kangas on palttinasi-doksista, rakenteeltaan kaikkein sileintä ja yksinkertaisinta kudottua kangasta. Neliniitisen kankaan kutominen ja kutomisen valmistelu ovat mutkikkaampia, ja valmiista kankaasta näkee, mitä kaikkia valintoja kutoja on tehnyt, joten kangas on ”persoonallisempaa” kuin palttina ja siten läheisemmässä yhteydessä tekijäänsä. Myös pihtiputaalaisessa tiedossa lehmille tehtävissä suoloissa täytyy ”ottaa 2 varttista [kaksiniitistä] vaatetta (piikkaa) ja siitä tekee pussin ja panoo suoloja sen täyteen – – .” (Pih- tipudas. Kaarle Krohn 15717, myös 15718. 1885. – Matti Turpeinen, 44 v.) Pih-

tiputaalta on kiinnostavaa kyllä myös tieto siitä, että itselleen karjaonnea varastava rulli puolestaan käyttää taioissaan juuri neliniitistä kangasta: ”Meiän rannissa asu taikuri-akka. – Se kulki keväillä Laskijaisen aikana konsteja tekemässä. Piti olla neljäniitistä vaatetta, johonka pani poroja ja suoloja.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15740. 1885. – Matti Paananen, 60 v.)

Koljosen mukaan riepunyytti viedään hautausmaalle, joten voi ajatella, että varomattomasti toimiessa niin riepuun likaansa jättänyt kuin sitä ommellutkin voisivat joutua alttiiksi hautausmaan vaikutuksille. Keskiuomalaisessa kuvauksessa täsmennetäänkin, että kostotaika voi kohdistua sen tekijään: ”Jos permistä taas varastettaa, niin pittää jälellä olevista höyhenistä ottaa lapanen käissä kolome höyhentä ja ne lyyvä tervasnaulalla kiini kituvaan nojalla olevaa puuhun. Sitten varas soa kaikenlaisia vaivoja. Jos ne toas lyyvää hankee, niin sen peä alakaa vapisemmaa. Jos ite koskee näihi höyhenii paljain käsin niin soa samat vaivat.” (Multia < Saarijärvi. U. Karhumäki 50. 1911. – Juho Haukilamminmäki, Multia. Kuullut Matti Laukeiselta, Saarijärvi, 50 v. sitten.) Toisaalta aina varkaan jälkiin koskemisesta ei mainita olevan erityisen pahoja seurauksia taian tekijälle, vaan ajatuksena näyttää olevan, että jälkiin puuttuminen vain vaarantaa taian tehon. ”Jos jotain varastettiin, ei saanut koskea varkaan mahdollisesti kosketteleemiin paikkoihin ja jälkiin. Sitten piti polttaa nuoraa, johon joku oli hirttäytynyt, ja sirotella sitä varkaan jäljille. Silloin rosvo varmasti toi takaisin varastamansa esineet, sillä hän sai pintaansa kauhean kutkan ja polton.” (Haukivuori, Häkkilä. Toivo Nurmi b) 730. 1938. – Ville Häkkinen, talon isäntä, s. 1865.)

Lapasia tarvitaan myös parannus- ja metsästystaioissa, joissa vaarana näyttää olevan, että paljaiden käsien kosketuksella olisi epäsuotuisa vaikutus. Koljonen kertoo, kuinka parannettavaa lehmää pyyhitään sammakolla ja muistuttaa: ”On lapaset tai muut käsineet kädessä pidettävät.” (Viitasaari. O. H. Moisio 47. 1890. – Mikko Koljonen.) Tällaisessa hygieniassa raja maagisen näkymättömän vaikutuksen ja tavallisen hajun tai hien välillä ei ole selkeä. Jänislankoja viritettäessä ”hyppysissä tulee olla kuusen pihkaa ja onpa hyvä jos hänellä on liinaiset kintaatkin kädessään.” (Viitasaari. O. H. Moisio 15. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Samanlaisia varotoimia käytetään linnunpyydystenkin kohdalla: ”Rihmat savustetaan alakivellä ja sitte otetaan kuusen havuja ja niillä sitte pyyhitään. Sitte pannaan mehtään ja sitte pitää pestä kätensä, että on puhtaat kaikki, sitte pannaan mehtään, niin sitte niihin käy linnut.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15659. 1885. – Juho Kananen, 17 v., Alvekylä.) Nykykulttuurissakin on vallalla virheellinen uskomus, että linnut karttaisivat ihmisen hajua, mutta harva kutsuisi tätä käsitystä maagiseksi.

Varkaalla on siis mahdollisuus varokeinoillaan välttää kostotaiat, ja toisaalta huolimaton kostaja voi itse olla syyppä taian epäonnistumiseen. Käsitykset maagisesta puhtaudesta tarjoutuvat hyviksi selityksiksi, kun epäilty varas ei sairastukaan eikä palauta saalistaan.

Kostotaiioissa taian tekijä saattaa itse häiritä taikaa. Useammin taioissa arvaamattomana häiriötekijänä kuitenkin toimii vieras ulkopuolinen. Vaadittava maaginen puhtaus voi seurata suoraan vastakkaisista ominaisuuksista: aivan uusi ja käyttämätön esine on tietenkin puhdas, mutta toisaalta hyvin vanha esine on ikään kuin kulunut sellaiseksi, että se ei enää kannu mukanaan mitään haitallisia tekijöitä. Käytettäessä taikomiseen ihmisen valmistamia esineitä onkin valittava sellaiset, jotka eivät kannu mukanaan tietyn yksilön henkilökohtaisia ominaisuuksia – tai, kenties, joiden kautta ei tule erehdyksessä vaikuttaneeksi esineen tekijään.

Sangen tavallista on, että taikavälineen on oltava hyvin vanha. Tämän idean tyypillinen ilmentymä taikaperinteessä ympäri Suomen on ”puukko, jonka tekijää ei tiedetä”. Sitä käytetään usein maagisiin kiertämisiin sekä maagisten merkkien piirtämiseen, toisin sanoen omaksi vahvistamiseen ja merkitsemiseen. Kun puukko ei enää assosioitu tekijäänsä, se – naiivisti ilmaisten – toimii käyttäjänsä hyväksi. Tuulikki Kurki on tulkinnut tekijän tuntemattomuutta: ”Jos parantamiseen käytetyn esineen tekijä olisi tiedossa, tietäminen kenties mahdollistaisi parannettavasta poistetun taudin siirtymisen esineen valmistajaan.” (Kurki 1996: 29.) Kurki selittää tämän käsityksellä, jonka mukaan tunnettua esinettä käytettäessä taiantekijä mieli ”ulottuisi” tähän ja siten voisi vahingoit-



taa häntä. Monissa taioissa vaikutussuunta tuntuu kuitenkin olevan päinvastainen: tekijän tunnetuus vaikuttaisi taikaan haitallisesti.

Abel Qvistin Moisiolle kuvaamassa ohjeessa vastasyntyneen ensimmäisen pesuveden valmistamiseksi tarvittavien aineiden vanhuus ja tuntemattomuus ilmenevät monin tavoin. Veteen lisätään ”ihveä tuntemattoman tekijän tekemistä längistä”, ”3 vanhaa avainta” ja ”puhkasemalla tehty tulirauta”. Tuliraudan luonteesta ei erikseen mainita, mutta tuohon aikaan tuliraudat olivat väistämättä vanhoja ja niiden tekijät olivat varmaankin tuntemattomia – tulitikut olivat jo syrjäyttäneet tulukset tulentekovälineenä. (Viitasaari. O. H. Moisio 178. 1890. – Abel Qvist.) Myös esihistoriallisten esineiden käyttöä taioissa lienee edistänyt se, että niiden on ymmärretty olevan ihmisen tekemiä tai ainakin keinotekoisia, luonnonobjekteista poikkeavia, mutta samalla ne ovat täysin anonyymejä: ne ovat jotain sellaista, mitä ihmiset eivät enää valmista.

Poistettaessa pilausta lehmistä Koljonen tarvitsee kolme tuntemattoman tekijän teräasetta, joilla painellaan navetan itänurkan alle tehtyä sammakkohautaa (Viitasaari. O. H. Moisio 43. 1890. – Mikko Koljonen). Kun pilattua koiraa parannetaan, sille syötetään taikalääkettä tuntemattoman tekemästä lehmänkellosta. (Viitasaari. O. H. Moisio 41. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Aina ei ole välttämätöntä eikä mahdollistakaan, että tekijä on tuntematon; taikaan, jolla pääsetään lehmä metsänpeitosta, tarvitaan ”vanhoja niisiä 9, mitä vanhempia löytys”. (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15725. 1885. – Juho Kinnunen, 71 v., s. Reisjärven Kinnulassa.) Niidet ovat langasta valmistettuja kangaspuiden osia, tuohon aikaan tavallisesti kutojan itsensä tekemiä ja metalliesineisiin verrattuna varsin lyhytikäisiä. Koska tuntemattoman tekemiä niisiä olisi ollut vaikea löytää, suhteellinen vanhuus riitti taiaassa käytettävien niisien ominaisuudeksi.

Tuntemattomuus ja vanhuus näyttävät keskeisiltä ominaisuuksilta myös taioissa yleisen elementin, kolmesti muutetun rakennuksen kohdalla. Tällaiseen rakennukseen ei ole tarttunut minikään yksittäisen paikan luonne. Ainakin yksi savolainen tieto viittaa siihen, että kolmesti muutettuihin rakennuksiin tosiaan kiinnitettiin huomiota ja niitä käytettiin taikomiseen: ”Sellainen kolmasti muutettu aitta on Taulumäellä Pertunmaalla.” (Pertunmaa. Katri Kaukonen 1764. 1937.) Siirtämisten tarkka lukumäärä on kuitenkin tuskin olennainen. Lehmien ruokahaluttomuuden parantamistaiassa Koljonen puhuukin vain ”ikivanhasta huoneesta”, ja samassa keinossa hän käyttää toistakin vanhaa elementtiä, tuntemattoman tekemää veistä: ” – – käytiin rapaamassa ikivanhan huoneen seinän raoista, kolmesta raosta ja kolme kertaa joka raosta naavoja semmoisella veitsellä, jonka tekiä ei tiedetty.” (Viitasaari. O. H. Moisio 128. 1890. – Mikko Koljonen.)

Taiaassa tarvittavan leivänkin oli hyvä olla tuntemattoman leipomaa. ”Kun ei orava kuole, niin hopeeta panoo luotien sekaan ja semmosen akan leipää pyssyyn ja tukiin väliin, jota ei tunne kenenkä leipomaa se on, kulkupoikain pussista aina varastivat.” (Viitasaari. Kaarle Krohn 16902. 1885. – Lassi Niskanen.) Leivän varastamiseen ”kulkupojilta” liittyy lisäksi samanlainen mielikuva kuin kolmesti siirrettyyn rakennukseen: kulkijaan on tarttunut monen paikan vaikutusta, minikään yksittäisen talon tai kylän luonne ei hallitse. Samuli Paulaharjulle kuvattiin, kuinka orpolapsella on samalla tavalla pilauksen poistava vaikutus: ”Mie jos otan päästäi täi ja tapa siu pyssyis suun päälä, ni siu pyssyis pilahuu. Mut jos tahot sen parantaa, ni etsi sie täi isättömä ja äitittömä lapse pääst ja tapat samas paikas ni jällee se pääsöö.” (Uusikirkko Vpl. Samuli Paulaharju 2088. 1904.) Albert Hämäläinen tulkitsi, että niin kerjäläisten kuin huonomaineisten naistenkin tavaroiden käyttäminen taioissa johtuu siitä, että nämä ihmiset ovat olleet tekemisissä hyvin monien eri ihmisten kanssa (Hämäläinen 1920: 123). Vesantolaisessa karjanpilaustaiassa suositellaan, että käytettävät suolat olisivat peräisin kulkevilta mustalaisilta: ”Kun niin hyvä lykky sattuu että Mustilaisen tavaroista tiellen putoaa Soola massi, jossa olisi vähän suoloja sisällä. – – ” (Vesanto. Juho Tanholin b) 406 a. 1892. – Israel Hallaho.)

Tuntemattomuus ei ole taioissa pelkästään hyödyllisen neutraali ominaisuus, vaan se voi olla kohtalokasta kotieläimille. Koljonen kertoo: ”Ottaapa susi koiran silloinkin kun sitä heitetään

vanteella, jonka tekijä on heittäjälle tuntematon – – ” (Viitasaari. O. H. Moisio 26. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Sama keino tunnettiin myös Pihtiputaalla: ”Susi syö koiran, kun ottaa toisesta talosta astein-vanne, jonka ei tiää tekijätä, niin kyllä susi syö koiran.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15927 a. 1885. – Aatu Lundgrén, s. 1839.) Tarkoitukseen sopii myös tuntemattoman tekemä ”lauta-kurikka”. (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15438. 1885. – Juho Leppänen, 30–40 v., Harmoola.) Myös lehmät ja lampaat saatetaan Koljosen mukaan kulkemaan heittämällä niitä tuntemattoman tekemällä vanteella, jossa palaa taula. (Viitasaari. O. H. Moisio 42, 76. 1890. – Mikko Koljonen.) Parannustaiioissa Koljonen käytti yhdeksänsolmuista lankasilmukkaa, jossa ei ollut selkeää raja-kohtaa. Pilaava vanne on mieleltään täsmälleen päinvastainen: palava taula heikentää vannetta yhdestä kohdin ja saa sen lopulta ainakin symbolisesti hajoamaan.

Muutettaessa toiseen taloon entisten asukkaiden vaikutus häiritsee Koljosen mukaan menestystä. Vaikutus on kumottava vedellä ja vanhasta kodista tuotujen aineiden kylvämisellä. ”Niin ikään viskotaan parsiin ja muuannekin, missä karjaa pidetään vettä ettei entinen asukas saisi pilata karja onnea – – vieläpä on parsiin pantava entiseltä asunpaikalta mukaan otetuita parsirikkojakin etteivät lehmät ikävöisi entisille asuinsijoilleen ja 3:lta tulisijalta otettua poroa.” (Viitasaari. O. H. Moisio 146. 1890. – Mikko Koljonen.) Kannakselainen tieto täsmentää, että vanhojen asukkaiden symbolinen läsnäolo on haitaksi, vaikka nämä eivät olisikaan erityisen pahansuopia: ”Uutee tuppaa ku muutettii asumaa, ni puukko piti ensin viskata yli kynnykse; ja sannoo, ’Pois entiset eläjät; olkoot hyö pahhoi tai hyvvi; ku oikijat olijat tulloot taloo’ Siit kaik pahat pakeniit pois ja talossa ei ollut riitaa.” (Kanneljärvi. Ulla Mannonen 11847. 1941. – Sama idea: Kontiolahti. J. Lukkarinen 3999. 1909.)

Käytettävän esineen uutuus tai käyttämättömyys on taiioissa vanhuutta harvinaisempi elementti. Vaikeassa synnytyksessä sauna on lämmitettävä Koljosen mukaan ”sellaisen veräjän päällimmäisellä puulla, josta paljon ihmisiä kulkee ja lapsen saaja kylvetettävä ennen käyttämättömällä vastalla”. (Viitasaari. O. H. Moisio 338. 1890. – Mikko Koljonen.) Taiassa käytettävän veitsen on oltava sellainen, ettei sitä ole koskaan teroitettu, eikä parannustaiioissa käytettävä nuppineula ole saanut olla kiinnitettynä kenenkään vaatteisiin (Viitasaari. O. H. Moisio 125, 152. 1890. – Mikko Koljonen. – Viitasaari. Kaarle Krohn 16699 a. 1885. – Antto Hakonen, 61 v, Löytänän kylä. – Veitsi: Haltsonen 1936: 57.). Samaten tehokkaassa verenpysäytyksessä, jossa ei tarvitse olla haavoituneen lähelläkään, käytetään taiottua neulaa. ”Silmässä saapi olla rihmaakin, vaan neulaa ei sillä saa.” (Viitasaari. O. H. Moisio 267. 1890. – Mikko Koljonen.) Kun poika päästetään pilauksesta, taiassa tarvitaan ”ostoneula, jota ei vielä ollut vaatteessa pidetty”. (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 390. 1893. – Eero Pasanen, 75 v.) Taiassa, jolla nähdään tuleva sulhanen, on yllä oltava ”uudet, ennen päällä käyttämättömät vaatteet”. (Viitasaari. O. H. Moisio 147. – Leena Mustikka.) Sulhasen näkemistä voi ilmeisesti häiritä, jos jotkut miehet ovat jo koskettelleet vaatteita.

Kärsämäkeläisen tietäjän kuvaamassa taiassa on kiinnostava osoitus ajattelutavan elävyydestä: ellei tuntemattoman valmistamaa puukkoa löydy, voi käyttää myös tehdastekoista teräasetta. Karjan suojaamiseksi navetan oven päälle piirrettävät viisikannat ”piti tehtämän semmoisella visapäisellä veitsellä, joka jonka tekiää ei tiedetty tai linkkuveitsellä senlaisella, jonka terän pinnalla oli tehtaan nimikirjoitus” (Kärsämäki. E. Keränen 111. 1883). Mäntyharjulaisessa taiassa kovan luonnon ssamiseksi hevoselle tarvitaan ”kaupungin veistä”: ”Jos varsasta tahtoo äkäisätä toisille hevosille, pitää antaa elävä heinäsiirkka leivän sisässä ja sanoa maakiven päässä: ’ja puoles piä puremalla, pois poista luontos potkimalla, sanoessa pitää olla suussa aivan uusi ruuvipää kaupungin veitsi.” (Mäntyharju. A. H. Rakolainen b) 119. 1890.)

### *Leppäukot, sammakot ja punainen lanka*

Kliseeksi vakiintunut mielikuva taian välikappaleesta on pieni ihmishahmoinen nukke, jota käsittelemällä voidaan vahingoittaa haluttua henkilöä. Pienois kuvataikuus ei ole kuitenkaan yksinomaan

pahansuopaa, eikä aina ole helppo sanoa, mitä kuva itse asiassa edustaa. Matti Kuusen mukaan ihmishahmoja hyödyntävä magia on suomalaisessa perinteessä varsin niukkaa mutta toisaalta monitahoista: Puinen pienoiskuva voi taiassa vastata vihollista, jolle kostetaan, mutta yhtä lailla se voi esittää parannettavaa potilasta. Se voi edustaa metsänhaltijaa, jota kiristetään palauttamaan metsään piilottamansa lehmä, tai olentoa, joka vartioi lasta tai karjaa. (Kuusi 1985: 43, Harva 1948: 251.) Ihmishahmojen ohella on valmistettu myös eläinkuvia. ”Ennen vanahat miehet kun meinasivat pilata toisiltaan kalapaikan, niin ne tekivät puisen kalan kuvan, panivat siihen elävee hoppeeta eli hoppeeta ja upottivat sen kalapaikalle.” (Karttula. T. Matilainen b) 147. 1898. – Elias Jäntti, n. 50 v.)

Pienois kuvat ovat lähes poikkeuksetta leppää. Leppä on suomalaisessa kansantaikuudessa muutenkin selvästi suosituin puu: lähes aina, kun taikatarkoituksissa valmistetun puuesineen materiaali mainitaan, puhutaan leppäpuusta. Edes pyhäksi mainittu pihlaja ei ole yhtä monikäyttöinen. (Guenat 1994: 128, 130.) Itse asiassa pihlajan erityisluonne on saattanut rajoittaa sen käyttöä taioissa: ”Pihlaja on pyhä puu ja sitä ei saa raastaa, repiä eikä hakata ja kaataa mikäli se ei tule kasvamaan vilja peltoon.” (Viitasaari, Huopana. Lauri Laurila 335, 336. 1936. – Eva Laurila, itsellisen leski, s. 1846.)

Kansanrunousarkiston aineistossa olen törmännyt vain yhteen mainintaan, jossa pienoiskuva tehdään männystä, ja silloin kyse ei ole ihmishahmosta: ”Se ’Sepukka’ ol tehny lahnan kuva hongasta (ja upottanut sen järven pohjaan) ja semmonen testamenttaos sittä sille: niin kaovan kun se on järven pohjassa lahomata, niin kaovvaa ei lahnoja saaha siitä järvestä.” (Maaninka. Ahti Rytkönen b) 1688. 1923–25. – Jooseppi Raatikainen.) Lepän erityisyyteen liittyviä kansanrunouden teemoja ovat käsitykset lepästä paholaisen tekemänä puuna tai Jeesuksen ristinpuuna (Guenat 1994: 129.). Alexander Lutherin kirjaamassa viitasaarelaisessa runossa, jonka käyttöyhteys jää epäselväksi, leppää ei mainita Jumalan vaan ”lemmeksen” luomaksi:

Kuusipuu jumalan luoma  
Honkapuu jumalan luoma  
leppä lemmeksen tekemä  
Koivu kolmen luonnottaren  
Pihlaa on pirun tekemä  
Haapa häjy Hiijen poika  
Tuom on maalta tuoreelta  
Kuusain mäin perältä  
Kataja hauin hampaasta  
Lohen suuren leukaluista – –.

(Viitasaari. Alexander Luther 54. 1897. Jussi Kainulainen.)

On kuitenkin uskaliaasta käyttää yksittäisiä mielikuvia selityksinä lepän käytölle taioissa. Varmuudella voi sanoa vain, että leppään on kiinnitetty huomiota puuaineen punertavan värin vuoksi (Leach 1949: 34).

Veistosmaisten pienoishahmojen lisäksi hahmot voivat olla myös piirroksia: ”Hevoset eivät kesken kuole eivätkä tule kipeiksi, kun hakee metsästä 3 yksikantaista leppää ja niistä leikkelee korttelin mittaisia kalikoita, yhden kustakin, halkaisee ne ja sinne sisään tekee puukon kärjellä jokaiseen miehen kuvan tapaisen. Sitten ne sitoo yhteen kolmesta kohden kolmivärisellä langalla, kaivaa tallin oven eteen n. kynnärän syvän haudan ja sinne peittää ne kalikat.” (Uhtua. I. Marttini 89. 1900.) Taioissa, joissa käytetään piirrettyjä kuvia, symboliikka on usein ilmeistä. Kalaonnen saamiseksi piirretään veneen laitaan sormella kolme kalan kuvaa. (Pyhäranta, Rapa. Lauri Koskinen b4) 34. 1929. - Mikko Lehtonen.) Pyssyn pilaajalle kostetaan ampumalla hiilellä puunlastuun piirrettyä

miehen kuvaa (Jyskyjärvi. Heikki Meriläinen II 409. 1889). Sen sijaan leppäukko ei taioissa yleensä vastaa yksiselitteisesti ketään ihmistä, eikä ukon hautaamisen ajatus ole vahingoittava ketään. Karttulainen suntio tulkitsi hautausmaalta löydetty puu-ukot kätkijälleen ”siunausta tuoviksi”:

Taikuus ja velhojen apuun turvautuminen on Karttulassakin ollut sängen yleistä vielä viime vuosisadan loppupuolellakin. Vielä 1870-luvulla löydettiin hautausmaalta n. s. vainajien lapsia, leppäpuusta veistettyjä ihmisen muotoisia esineitä. Tinasta oli näille tekeleille laitettu silmät ja ympärille kääritty punaista villalankaa, jonka alle pistetty onnenraha tavallisesti ykköspennin lantti. Tämän piti tuottaa siunausta ja suojella nuken laittajaa pahoilta hengiltä. (Karttula. Tuomas Hytönen TK 21: 7. 1961. – Otto Hytönen, suntio, s. 1863.)

Harvinaislaatuisten tiedon mukaan leppäukkoa on toisinaan pidetty tallessa pidemmän aikaa: ”Kuuluisa tietäjä ja noeta on näesä seuvun ollu Makko-ukko joka on asunu Pulukkilan Viitasilla Makkosen talossa. Ja sillä on ollu semmonen puinen taekaukko joka on ollu aeva ihmisen näköinen ja siinä on ollu tinasilmät. (SMSA. Rantsila. Hakusana *taikaukko*.) Myös Juho Tanholin kuvaa erikoislaatuista leppäpoikaa täsmenämättä, että sitä käytettäisiin missään tietyssä taiaassa: ”Leppä poika on eräs taika kalu. Lepästä muodostettu mies puolen kuva jonka rinnassa on raha ja suussa koskelon mergus vesilinnun kiima höyhen Kiimahöyheneksi sanotaan pisintä sulkaa purstossa. leppä pojan vyö on ruummiin sukarihmosta ja on oikeen tehdyllä leppä poialla helmetkin pinta pärein oksan reijistä vuoltu. Semmoinen on oikia leppä poika.” (Viitasaari. J. Tanholin b) 7a. 1887.) Tavallisemmin leppäukot on kuitenkin valmistettu nimenomaisesti yhtä taikaa varten, ja taian päätteeksi ne on kätketty johonkin talon ulkopuolelle. Tällöin niitä on löytynytkin vain satunnaisesti.

Museoviraston kokoelmiin on päätenyt kolme leppäukkoa. Kontiolahdelta ja tarkemmin määrittelemättä ”Pohjois-Savosta” löydettyjen hahmojen kuvat on julkaistu ainakin Uno Harvan Suomalaisen muinaisuskossa (Harva 1948: sivua 248 seuraava kuvaliite). Kuva kolmannesta ukosta, joka on löydetty Karttulasta, on julkaistu eräässä artikkelissani (Issakainen 2004a: 133). Yksikään Museoviraston hahmoista ei ole täydellinen sikäli, että se vastaisi esimerkiksi alussa siteerattua Karttulan suntion kuvausta: yhdenkään ympärillä ei ole punaista lankaa, yhdelläkään ei ole tinasilmä, kontiolahtelaiselta ukolta ovat hävinneet kädetkin. Vain pohjoissavolaiselle ukolle on hahmoteltu kasvopiirteitä, muut koostuvat lähes muokkaamattomista oksista.

Varpaisjärveläisen tiedon mukaan ”puusta tehty ukon kuva” on löydetty pussista kallion kolosta (Varpaisjärvi. Jukka Savolainen TK 94: 80. 1961). Tiedonannosta ei selviä, oliko kallio lähellä asutusta vai syrjäisellä paikalla. Tavallisimmin leppäukkoja on löydetty kirkon kivijalasta. Varpaisjärven läheltä, Pielavedeltä, on laajempi selostus:

Seuraavat tiedot ovat setäni Svante J. Hornborgin antamia. (+1860, k. 1928; eli vuodesta 1867 melkein koko ikänsä Pielavedellä, papin poika, sitten maanviljelijä Lammassalon kylässä). – – Löytännyt myös pari pientä ruumiskirstua, lepästä tehtyjä, noin 20 cm pitkiä. Sisässä lepästä veistetty ukko, tinasta silmät, risti rinnan päällä ja ristin päällä raha ja ne punasella rihmalla kiinni. Rahana oli kerran ollut 25-penninen. Tavallisesti – – kirstut olivat saarnastuolin puoleisella kirkon sivustalla kivijalassa. (SMSA. Pielavesi. Viljo Hornborg 1933. Hakusana *männinkäinen*.)

Kirkon perustukseen on kätketty leppäukkojen lisäksi muitakin taikaesineitä: ”Kun Sumiaisten vanhaa kirkkoa purettiin, niin löytyi sen kivijalasta ja kirkon alta monenlaisia taikomisvälineitä, kuten verkonpalasiin käärittyjä sammakoita, erilaisia taikapusseja ym.” (Rautalampi. Otto Harju 3067. 1946.)

Muiden kuvausten valossa näyttää mahdolliselta, että seuraavassakin löydössä on kyse hajonneesta leppäukosta: ”Rippikoulussa ollessaan kertoja löysi kirkon kivijalasta käärön, jossa oli kolme lepänvarpua, jotka oli sidottu punaisella langalla yhteen, ja viisi pennin rahaa. Käärö oli lahonneen tuntuinen.” (Tohmajärvi. Elli Laine 841. 1939. – Iida Sormunen, s. 1864.) Viitteellisesti valmistetut taikanuket ovat etenkin hiukan rapistuneina voineet olla niin huomiotaherättämiä oksia, langanpätkiä ja kolikoita, etteivät ne ole herättäneet kenenkään kansanperinteestä kiinnostuneen huomiota ja ovat siksi jääneet paikoilleen.

Varhaisin kuvaus leppäukon käytöstä taiassa lienee vuodelta 1678. Talvella 1677–1678 ranssilainen Elias Simonpoika Pullo (Pulloi) paransi Tuomas Jaakonpoika Puuskan. Aluksi hän vei puukon kolmasti itsensä ympäri, jotta tauti ei tarttuisi häneen. Selvitettyään arpomalla taudin ”metsännenäksi” ja kylvetettyään potilaan kolmesti parantaja valmisti leppänuken, joka potilaan oli määrä viedä metsään ja jättää sinne. Leppäukko oli yksityiskohtaisempi kuin myöhemmissä tiedoissa: runsaan kahdenkymmenen sentin mittaisella hahmolla oli ”täydellinen ihmismuoto” hampusta valmistettuine hiuksineen, ja se oli puettu sarkaiseen takkiin, sukkiin, tossuihin, myssyyn ja palttinaiseen kaulaliinaan, joka oli sidottu paikoilleen punaisella langalla.

Joku ulkopuolinen paljasti tapahtuneen papille tai viranomaisille. Käräjillä Tuomas Jaakonpoika selitti, että nukella oli tarkoitus lepyttää taudin aiheuttanutta metsänhaltijaa; parantajana toimineen Elias Simonpojan tulkintaa ei kuultu. Elias Simonpoika tuomittiin kuolemaan. Tapausta tarkastellut Pentti Virrankoski arvelee poikkeuksellisen ankaran tuomion syyksi sen, että pikkutarkasti valmistettua nukkea pidettiin epäjumalankuvana. Maaginen parantaminen sinänsä olisi tuskin riittänyt kuolemantuomion perusteeksi. (Virrankoski 1968: 186.)

Koljonen kuvasi yksityiskohtaisesti leppäukon valmistusta ja käyttöä, kun ”kirkon väki” aiheuttaa vaivaa talossa:

Kirkon väki saadaan talosta pois ihmisiä kiusaamasta ja eläimiä siten, että tehdään lepästä ihmisen kuva, johon silmät laitetaan tinasta – päähän muuten kuvataan korvat, suu, kaula j.n.e. ja käsiä poikittain asetetulla punaisella langalla toiseen kiinipannulla lepällä, johon ristien kohdalle pannaan jokin vanha raha tai sen puutteessa pennin raha; jalvoja kuvaavat emäpuussa olevat haarat – tämä sekä eri pussiin asetetut: suolat ja pellavassiemenet, ja kolme tuntemattoman tekijän tekemää teräkalua mukana kierretään kartano kahdesti myötä ja kerran vasta päivään. Jos arvellaan, että katoillekin on viskeltu kirkon multaa on siinä tapauksessa pantava riutan [varstan] nenään, jota sitten samalla kiertäessä kannetaan pystyssä, toinen leppänen ihmisen kuva ja suola- ja pellavassiemenspussit. Riutan tulee olla niin pitkän että sen yläällä oleva pää ulottuu huoneiden harjojen yli. Riuttaa kantaa toinen mies ja toinen seuraa teräkalujen ja toisten leppätaarikkojen pellavassiemien ja suolapussien kanssa jälestä. Kiertämästä päästyä tehdään sille paikalle, josta kiertäminen ajettiin portti siten, että kirveen terällä vedetään maahan 6 viisikantaa niin, että niiden välille jätettävän avonaisen paikan kummallekin puolelle tulee 3 viisikantaa. Leppätaarikka(t), suola- ja pellavassiemenspussi(t) jätetään vielä portin sisäpuolelle. Siitä viedään ne portin tehtyä ulos ja viisikantojen väliin kylvetään pellavassiemeniä. Sitä tietä viedään mainitut kappaleet sitten metsään aitan ulkopuolelle, josta ne 9:n vuorokauden kuluttua ovat vietävät kirkkomahaan ja haudattavat siellä viimeksi haudatun ruumiin hautaan. Haudattua on lausuttava:

Etpäs sieltä perkele ennen peäse  
Ennen ma tulen hakemaan j.n.e.

Pois palatessaan menee viemämies haudalta pois toiseen suuntaan kuin se kylä on, joka täten on ruullittu. Mennessään tekee hän kirveen terällä 3 [tahra, epäselvä kohta] ristiä

jällelleen ja kylvää niiden väliin pellavassiemeniä. Kuitenkin saa viejä mennä mainituita varokeinoja käyttäen hautausmaan portinkin kautta. – Teräkalut korjataan pois muiden kapineiden metsään vietyä.

(Viitasaari. O. H. Moisio 276. 1890. – Mikko Koljonen.)

Koljosen kuvauksen ja kaksisataa vuotta vanhempien tietojen välillä on kiinnostavia yhtäläisyyksiä: leppäukolle on valmistettava yksityiskohtaiset kasvot, ja taikaan kuuluu kolminkertainen teräaseella kiertäminen.

Koljosen taiassa voi nähdä katolisen ajan muistumia. Talo siis kierretään kantaen varstan päähän kiinnitettyä puista ihmishahmoa, ja sen jäljessä kuljetetaan suolaa ja siemeniä; kiertäessä tehdään lisäksi ristinmerkkejä. Toimitus samastuu esimerkiksi kirkon vihkimiseen, johon kuului kirkon kiertäminen reliikkisäiliötä kantaen. Mukana oli myös vihkivesi, johon oli sekoitettu siunattua suolaa. Kiertäminen aloitettiin kirkon ovelta myötöpäivään, ja kolmannen kierroksen jälkeen piispa astui kirkkoon sisälle lausuen ”Pax huic domui” (Rauha tälle talolle). Kansa jäi edelleen kiertämään kirkkoa. (Hiekkänen 2003: 48.)

Kirkon vihkimistä tavallisempi rituaali oli vuosittainen Pyhän Ruumiin juhla, jonka viettoon kuului kulkueena kiertämistä kirkkomaalla, kylissä ja pelloilla. Mukana kannettiin ehtoollisleipää monstranssissa. Ruotsin reformaattori Laurentius Petri paheksui juuri tätä ehtoollisleivän kantamista ”sisään ja ulos, sinne ja tänne, kylien, peltojen ja niittyjen ympäri”. (Hiekkänen 2003: 128, 169.) Keskiajan lopulla yleistyivät myös kirkolliset kulkueviirit, joihin oli maalattu pyhiä henkilöitä ja muita kuvia. (Hiekkänen 2003: 136.) Koljosen kuvaus ja selonteot löydetyistä leppäukoista viittaavat siihen, että kirkko on nähty tärkeäksi osaksi taikaa.

Kristillisiä kuvia on hyvin saatettu käyttää muihinkin tarkoituksiin kuin kirkon rituaalien suoranaiseen jäljittelyyn. Euroopan taikaperinnettä kartoittaneen Stephen Wilsonin mukaan Pohjois-Italiassa on kuumennettu ristiinnaulitun kuvaa, kun on haluttu piinata jotakuta vihamiestä (Wilson 2000: 429). Olisi kuitenkin perusteetonta väittää, että puisen pienoiskuvan käyttö sinänsä olisi kristillistä perua; ihmishahmon käsittely maagisissa tarkoituksissa on epäilemättä yleismaailmallinen idea. Vaikka Koljosen taian ja katolisten käytäntöjen yhtäläisyydet ovat tuskin sattumaa, ilmiötasolla viitasaarelaiselle kirkon väen asettamiselle voi helposti löytää esikristillisiä vastineita. Kyreneläisessä kirjoituksessa 300-luvulta ennen ajanlaskun alkua kuvataan, kuinka aaveet saadaan asettumaan: Savesta tai puusta on tehtävä mies- ja naispuolinen nukke. Niille on järjestettävä juhlat, minkä jälkeen ne haudataan viljelemättömään maahan. (Ogden 1999: 78.)

”Tämän piti tuottaa siunausta ja suojella nukan laittajaa pahoilta hengiltä”, arvioi Karttulan suntio ”vainajien lapsien” merkitystä. Myös Mikko Koljosen kuvaamassa taiassa leppäukon avulla päästään eroon taloa vaivaavasta kirkonväestä. Kun kuitenkin on tiedetty, että nukkeja voi käyttää myös vahingoittavaan taikuuteen, sattumalta löydettyyn puiseen hahmoon on voitu suhtautua pelokkaasti – tällaiset epäilyt lienevät johtaneet myös Elias Simonpojan käräjäjuttuun (Kuusi 1985: 43). Harvojen säilyneiden puuhahmojen ja niistä kertovien kuvausten välityksellä voi aavistella leppänukkeperinteen moninaisuutta: kirkolliset esikuvat sulautuvat varhaisemman kansanuskon käytänteisiin ja parannustaivat on tulkittu pahansuovaksi noituudeksi. Yksinkertaisiin puuhahmoihin kerrostuu eriaikaisia ja keskenään ristiriitaisiakin merkityksiä.

Koljonen tarvitsee leppäukkoa paitsi kirkonväen karkottamiseen, myös sellaisen ihmisen parantamiseen, jota vaivaa ilman oikeita varokeinoja hankittu aarre (Viitasaari. O. H. Moisio 122. 1890. – Mikko Koljonen). Aarteen aiheuttama tauti ei kuulosta ongelmalta, joka tulisi kovin usein vastaan. Koljonen kertoo parannuskeinosta kuvattuaan laajasti fantastisia keinoja aarteen ja pirun lakin saamiseksi ja näkymättömäksi tulemiseksi. Keino näyttääkin lähinnä perustelulta sille, miksi aarretaivat on syytä tuntea eikä aarretta kannata ottaa noin vain. Taikaan näyttää sekoittuneen

idea, joka on yleinen aarteen kätkentää kuvaavissa tarinoissa: kun parannettava lopuksi käy mittailmassa aarteen sijaa kolmasti käsillään, apumiehen on sanottava:

Et sieltä Perkeleh ennen peäse,  
Kun ma tulen hakemaan  
yhöksällä oriilla  
Yhen tamman tekemällä  
Yhen ämmän tietämättä.

Sanat tuovat mieleen ehdot, joita aarteen alkuperäinen kätkijä asettaa aarteen ylös saamiselle; aarteen ei pidä paljastua muille kuin tekijälle itselleen.

Kuvattuaan aarteen vaivaaman parantamista Koljonen toteaa lyhyesti: ”Hulluja päästetään samalla tavalla, jos ne ovat siksi tehdyt kirkkomaasta otetuilla aineilla.” (Viitasaari. O. H. Moisio 123. 1890. – Mikko Koljonen.) Aarrepaikan sijasta leppäukko on vietävä viimeksi haudatun ruumiin haudalle. Tämä lieneekin parannuskeinon alkuperäinen käyttötarkoitus.

Kahdessa taiassa – suuressa maanpitävän asetuksessa ja kulkemaan pilattujen lehmien tai muuten huonosti menestyvän karjan parantamisessa – Koljonen valmistaa arkun, johon kätkeään sammakko. Arkku on vuoltava lepästä ruumisarkun malliseksi: pitkänomaiseksi kaukaloksi, jonka kansi on harjallinen. Harjan kohdalle on tehtävä yhdeksän reikää. ”Tähän arkkuun pannaan selälleen punanen sammakko, jota ei paljain käsin oteta ja jonka takalangat sidotaan punasella langalla. Sitten asetetaan arkun päälle kansi, joka siihen kiinnitetään noilla 8:lla leppäsellä naulalla [jotka on veistetty samasta puusta kuin arkkukin] sekä 9:nellä tervas eli kalaman naulalla, joka on asetettu sammakon sydämen kohdalle. Arkkua ei siis kanteen kiinni panna reunoistaan vaan noiden kannen keskikohdan läpi lyötyjen arkun pohjaan sammakon läpi ulottuvien naulojen kautta.” (Viitasaari. O. H. Moisio 8. 1890. – Mikko Koljonen.)

Karjan parantaminen on kuin riisuttu versio maanpitävän asetuksesta, ja Koljonen toteaaakin karjataiasta: ”Ennen vanhaan tehtiin tämä temppu yhdeydessä ’suuren maanpitävän asettamisen’ kanssa joka vuosi – – .” (Viitasaari. O. H. Moisio 43. 1890. – Mikko Koljonen.) Kummassakin sammakkoarkku yhdessä lehmistä leikattujen karvojen kanssa haudataan navetan lähelle, karjaitaian mukaan navetan itäpäättyyn, ja päälle tiputetaan kolme tai yhdeksän tippaa viinaa. Karjaitaissa luetaan tällöin seuraavat sanat (täysin samat säkeet esiintyvät maanpitävän asetuksessa toisessa yhteydessä):

Kivu siellä Kivulainen  
Paru siellä Parulainen  
Niinkauan kun kukko kukkosen munan teköö  
Kana virren veisoa  
Anna rauha raavahille  
Sontareisille sovinto  
Ilo riemu ihmisille!  
Elä nouse nostamalla  
Elä käy peälle käskemällä!  
Alla pelteheen asujat  
Peällä peltehen olijat  
Terve maa, terve manner  
Terve myö tervehtijät!

(Viitasaari. O. H. Moisio 43. 1890. – Mikko Koljonen.)

Ensimmäisten säkeiden perusteella sammakko näyttäisi edustavan jotain tahoja, joka aiheuttaa karjalle haittaa, jos sitä ei lannisteta taialla. Toisaalta loitsussa pyydetään rauhaa, sovintoa, iloa ja riemua. Sammakko näyttää edustavan karjanhaltijaa, joka voi aiheuttaa karjalle niin hyvää kuin pahaakin; sammakonhahmoinen haltija liittyykin kertomuserinteessä nimenomaan karjasuojiiin (tarinatyyppi G 1412). Ehtyneen lehmän parantamisessa Koljonen käyttää sammakkoa, jota ei panna arkkuun, vaan joka takajalat punaisella langalla sidottuna viedään lähteeseen, kun lehmä on ensin pyyhitty sillä (Viitasaari. O. H. Moisio 47. 1890. – Mikko Koljonen).

Satu Apo on huomauttanut, että taioissa usein käytettyihin eläimiin, haukeen ja käärmeeseen, liittyy samanistisia mielikuvia; samaani on voinut liikkua kyseisten eläinten hahmossa tai niiden sisällä (Apo 2001: 151). Matti Kuusi pohti: ”Kukapa tietää, vaikka suomalaisella sanontatavalla ’olla käärmeissään’ olisi sananmukaisempi lähtökohta kuin ensi kuulemalta luulisi?” (Kuusi 1985: 27) Savolaisessa taiaassa kerrotaankin käärmeen rasvan tuovan erityisen kovaa luontoa: ”Puhuvat ennen vanahat, että jos männöö keskiyöllä pilikkopimmeessä mehtään ja siellä syöp kiärmeen rasvoo partapuukolla kirveen lavan piältä, niin suap semmosen luonnon, että pystyy rajuummannii miehen käsin koskemata hillihtemään.” (Iisalmi mlk., Soinlahti. Pentti Suhonen TK 98:38. 1961.)

Martti Haavio katsoo, että sammakon suosiminen kotipiirissä asuvana eläimenä olisi ensisijainen ilmiö, jonka pohjalle ovat rakentuneet sen kunnioittaminen haltijana ja edelleen satunnaiset maininnat ihmisen ja sammakon sukulaisuudesta tai muuten erityislaatuisesta suhteesta. (Haavio 1942: 511). Taikaperinne tarjoaa kuitenkin lisätodisteita siitä, että tietyt kylmäveriset eläimet on samastettu ihmiseen. Suomalainen taikuu ei juuri käyttänyt ihmishahmoisia taikanukkeja ihmisten vahingoittamiseen. Sen sijaan sammakot ja hauet sopivat ihmisen vastineiksi pahansuovassa taikuudessa:

Vesimatkoilla lähtiessä otetaan pieni Sammako veneeseen ja kolme pikkusta kiven mujua. Sitten jos joku tekee paha sille venekunnalle niin pannaan ne kivet sen sammakon suuhun ja se pannaan järveen niin se pahantekijä tulee kitumaan. (Kontokki, Akonlahti. Heikki Meriläinen II 2321. 1894. – Ohvo Omenainen, 105 v.)

Jos tiedetään, kuka on pilannut, niin pyydetään hauki ja otetaan pilajaan hikivaatetta, pannaan hauin suuhun ja kääritään punaisella langalla kiinni. Hauki pannaan siihen koloon selälleen sen pellon pientareen alle, josta siemeniä kuljetettiin ja peitetään mullalla tasaiseksi maa, joka kaivettiin siitä kolosta; niin pilaja tulee kitumaan ja kuolee, jos ei oteta haukea sieltä maasta pois. (SKMT III: 298.)

Myös Koljoselle sammakko voi olla yksiselitteinen ihmisen vastine. Pilattua peltoa entiselleen taiottaessa peltoa kierretään ja samalla perässä vedetään punaisella langalla sidottua sammakkoa. Taika huipentuu: ”Lopuksi pannaan sammakko pohjapärestä tehtyyn arkkuun ja haudataan tuohon [pellon keskelle kynnetyn] viiskannan keskelle kaivettuun kuoppaan. Sammakon asettamisesta arkkuun riippuu millainen rangaistus tulee pahan tekijälle. Jos se pannaan seljälleen, kuolee hän, jos syrjämöisiinsä kituu hän elon leikkuuseen asti jolloin paranee, jos sammakolta taas katkaistaan etu tai takajalka tai silmä puhkaistaan kohtaa häntä samat onnettomuudet.” (Viitasaari. O. H. Moisio 102. 1890. – Mikko Koljonen.)

Taiaassa korostuu monin tavoin sammakon sitominen sen uhriksi. Konkreettisen sitomisen lisäksi sammakko pannaan pohjapärestä tehtyyn rasiaan – pohjapäreet ovat puun pintaosista saatuja päreitä, joten pärearkku luo mielikuvan umpinaisen puunrungon sisälle sulkemisesta. Hautaa vielä ympäri viisikanta.

Muutamissa parannustaioissa Koljonen käsittelee ihmishahmoista leppäukkoa ja arkkuun pantua sammakkoa hyvin samantapaisesti. Päästettäessä tyttöä taikomalla aiheutetusta ”tekorakkaudesta” taiottava puhdistetaan maagisesti ja kierretään sammakkoarkulla, joka haudataan viimeksi



haudatun ruumiin hautaan samalla tavoin kuin leppäukko hullua parannettaessa. (Viitasaari. O. H. Moisio 153. 1890. – Mikko Koljonen.)

Vaikka 1800-luvun kansanuskon aineksia ei voikaan rinnastaa yksiselitteisesti samanistiseen maailmankuvaan, näyttävät hauki, käärme ja sammakko samastuvan taioissa monin tavoin ihmiseen. Kun piru tahtoi luoda ihmisen, syntyikin sammakko, kertoi Koljonen Lutherille (”Då fan vville skapa en människa, så blef där af en groda”) (Viitasaari. Alexander Luther 86. 1897. – Mikko Koljonen). Kaikista kolmesta eläimestä on myös todenperäisyydeltään epäselviä kertomuksia, joissa kuvataan niiden pitämistä kodin piirin suojeluseläiminä: käärmeitä tuvassa tai muussa rakennuksessa, haukea tai sammakkoa kaivossa, sammakkoa myös piimäästioissa (Sarmela 1994: 52, Haavio 1942: 506, 507, 539).

Leppä on punertavaa, taioissa käytettävän sammakon on oltava punainen tai ”punaverinen”, ja niin leppäukkoja kuin sammakoitakin sidotaan punaisella langalla. Punainen lanka esiintyy taioissa monessa kohdin: maanpitävän asetuksessa rakennusten alta kaivettua multaa punnitaan ”kolmikyynärisellä leppäsellä kepillä, jonka ympärille on vastapäivään tyvestä latvaan päin käärittö punasta lankaa, ja joka on pantu punasesta langasta tehtyyn lenkkiin” (Viitasaari. O. H. Moisio 8. 1890. – Mikko Koljonen). Samoin pellonpäästötaissa tarvittavan auran rahkeiden (hiehnojen) ympärille on käärittävä punaista lankaa (Viitasaari. O. H. Moisio 102. 1890. – Mikko Koljonen). Näissä tapauksissa lanka näyttää vahvistavan työvälineet taikaa varten riittävän lujiksi. Toisaalta punainen lanka sitoo halutun kohteen osaksi taikaa: Rankaistaessa varasta metsäkanan kynnet, joilla on raavittu rikospaikkaa, sidotaan punaisella langalla ja viedään alakivelle koskeen; vettä lyödään kolmella punaisella langalla yhteen sidotulla pihlajalla. (Viitasaari. O. H. Moisio 240. 1890. – Mikko Koljonen.) Rakastuttamistaiassa kahden sammakon luurangot sidotaan toisiinsa punaisella langalla (Viitasaari. O. H. Moisio 152. 1890. – Mikko Koljonen).

Valmistettaessa pussia, jonka avulla voi havaita näkymättömät tihulaiset ja kätkeyt taikapussit, tarvitaan kolme ruumiin silmää; silloin Koljonen korostaa, että pussin ”suu on tietysti punasella langalla kiini solmettava”. (Viitasaari. O. H. Moisio 237. 1890. – Mikko Koljonen.) Maanpitävän asetuksessa otetaan rakennusten alta multaa ”riepuun, joka on kunkin ottokerran jäljestä punasella langalla reunoistaan kiinni sidottava”. Punainen lanka sulkee pussin siten, että voimakkaat ainekset eivät pääse vaikuttamaan arvaamattomalla tavalla. (Viitasaari. O. H. Moisio 8. 1890. – Mikko Koljonen.)

Edelleen Koljonen tuo ilmi muutaman taian kohdalla, että niissä punaista lankaa *ei* tarvitse käyttää. Kun halutaan nostaa vainaja kummittelemaan ja tätä varten otetaan kirkkomaan multaa riepupussiin, Koljonen nimenomaan sanoo, että ”suuta ei tarvitse sitoa punasella langalla”. (Viitasaari. O. H. Moisio 208. 1890. – Mikko Koljonen.) Hän kertoo myös: ”Varoitusmullat, joita viskaamalla toisen ihmisen päälle saadaan kirkon väki hänen kimppuunsa valmistetaan seuraavalla tavalla. Ensiksikin otetaan maasta kolmiväristä multaa puhtaaseen riepupun vähän (ei tark. määrää). Suuta ei tarvitse punasella langalla kiini sitoa.” (Viitasaari. O. H. Moisio 275. 1890. – Mikko Koljonen.)

Tällaisia vahingoittavaa taikaa voi jälleen aavistella sellaiseksi, ettei sitä ole todella tehty, vaan sitä on käytetty toisaalta löytyneiden multapussien selityksenä, toisaalta taudin diagnoosina. Varoitusmultia voidaan Koljosen mukaan käyttää paitsi uhria kohti heittämällä, myös salaa syöttämällä, ja kuvattuaan multien valmistuksen Koljonen selittää, kuinka näin aiheutettu sairaus parannetaan. Kiinnostavaa joka tapauksessa on, että Koljonen kiinnittää huomiota punaisen langan puuttumiseen.

Kun voimia nostetaan pahansuopiin tarkoituksiin, ei tarvitse muutenkaan tehdä kaikkia toimenpiteitä, mitkä muuten olisivat välttämättömiä. Otettavista aineksista ei esimerkiksi tarvitse suorittaa maksua: ”Pois ottaessa ei niiden lisäksi otettavaa multaa – – tarvitse lunastaa, sillä kothii on tässä tapauksessa otettava pahatyötä varten.” (Viitasaari. O. H. Moisio 275. 1890. – Mikko Koljonen.) Samoin tuulimatoa nostettaessa otetaan ”vettä lähteestä liuhalla valkoseen lasiin lunas-

tamatta (loitsematta)” (Viitasaari. O. H. Moisio 321. 1890. – Mikko Koljonen.) Menettelyn mieleksi voi ajatella sen, että kun ihmistä suojaavat varokeinot on jätetty tarkoituksella tekemättä, voimat pääsevät näin toimimaan kahlitsemattomasti ja toivon mukaan vahingoittavasti.

### *Vaskirahoja ja hopeaa*

Moniin edellä esitelyihin leppäukkoihin oli kiinnitetty ”ykköspennin raha” tai muu kolikko. Taika-  
arkeologiaan paneutunut Ralph Merrifield on todennut kolikoiden toimineen usein muiden esineiden vastineina esimerkiksi hautalöydöissä. Tämä tekee entistä vaikeammaksi arvioida rahojen merkitystä: ne voidaan tulkita jollekin olennolle tarkoitetuksi maksuksi tai uhriksi, mutta yhtä lailla jokin yksittäinen, työläästi toteutettava taian elementti on saatettu korvata rahalla. (Merrifield 1987: 67.)

1600-luvun leppäukkotiedossa hahmolla oli yllään yksityiskohtainen vaatetus, mutta siihen ei ollut kiinnitetty rahaa. Sen sijaan parantaja otti palkakseen yhden ainoan, vähäarvoisen hopeaäyrin. Myöhemmillä leppänukeilla ei ollut vaatteita, vaan ne saivat tyytyä mukaansa sitaistuun kolikkoon. Vastaavasti Koljosen kuvaamassa maanpitävän asetuksessa haudataan pussi, joka sisältää monenlaisia aineksia: kananmunan, suolaa, maltaita, voita, leipää ja villoja. Lähiseudulta tunnetaan taikoja, joissa ainesten paljous on näköjään korvattu monikäyttöisellä rahalla: Erhardt Lappi käytti samantyyppisessä taiaassa pelkästään suolaa ja äyriä, Heikki Niemi puolestaan jyviä ja ”toisen keisarin aikaista rahaa”. (Kivijärvi. K. Jalkanen 100, 307. 1890.)

Rahojenkin symboliikka on moninaista. Joskus rahan käyttäminen on selkeästi kirkollisuonteinen votiiviuhuri. ”Parannettavan on ensi kerran kirkkoon tultuaan pantava jälkimmäiseen haaviin 5 tai 10 penniä sen vaivan nimeen, joka häntä on vaivannut – – .” (Viitasaari. O. H. Moisio 224. 1890. – Mikko Koljonen.) Toisinaan taas Koljonen käyttää rahaa puhtaasti sen ulkoisten ominaisuuksien, ei arvon vuoksi. Hopearahaa tarvitaan esimerkiksi kipeiden silmien parantamisessa. Tällöin kyse ei kuitenkaan näytä olevan uhrista tai korvaamisesta, vaan hopearahan käyttäminen yhdessä kasteen kanssa tuntuu yhdistyvän silmien toivottuun kirkkauteen ja puhtauteen. Samalla silmiä vaivaavasta pahasta hankkiudutaan eroon kaatamalla se vainajalle: taiaassa kerätään kastetta koivunpahkakuppiin, johon pannaan myös hopearaha. Vedellä pestään silmät viimeksi haudatun ruumiin haudalla, minkä jälkeen vesi kaadetaan vainajan silmien paikkeille. Raha kuitenkin otetaan ennen sitä pois. (Viitasaari. O. H. Moisio 271. 1890. – Mikko Koljonen.)

Niissä Koljosen taioissa, joissa rahaa tai jalometallia käytetään ostamiseen, voi huomata kahdenlaisen valuutan käyttöä. Toisissa taioissa uhrina käytetään hopeaa tai kultaa, toisissa taas vanhoja rahoja. Käytettävän rahan korostetaan toisinaan olevan ”hyvin vanha” tai vaskinen. Onko vanhan rahan käyttö vain merkki siitä, että toimitukseen ei tarvita kovin kallisarvoista antia, vai onko vanhuus välttämätön edellytys taian toimimiselle?

Koljonen kertoo: ”Kun menee kalaan esim. onkimaan jollekin umpilammelle on sinne mentävä kenellekään asiasta mitään virkkamatta ja sitten lammelle tultua onkimaan ruvetessa vuolaistava kolme vuolua jostain hyvin vanhasta vaskirahasta leipäpalaseen, joka viskataan veteen ja lausutaan: tässä on lahja veden emännälle.” (Viitasaari. O. H. Moisio 113. 1890. – Mikko Koljonen.) Kirkonväen nostossa hän korostaa, että käytettävän rahan on nimenomaan oltava vanha, joskin myös uusi on käyttökelpoinen: ” – – otetaan sitten näiden multien sekaan 3:lta haudalta multaa kolmesti kultakin vanhalla vaskirahalla – jollei ole vanhaa, saa käyttää käytännössä olevaakin rahaa – – .” (Viitasaari. O. H. Moisio 275. 1890. – Mikko Koljonen.) – ”Sakastin kynnysalta otetaan multaa, jota papit haudalta tullessaan kengistään siihen kolistelevat, ja samoin jollakin vanhalla vaskilantilla 9:n ruumiin haudan päältä kolmesti kustakin rättiin – – . Lantti viskataan sitten haudan päälle.” (Viitasaari. O. H. Moisio 236. 1890. – Mikko Koljonen.) Myös ruumiin silmäriepua lainattaessa tarvitaan vanhaa rahaa: ”Otettaessa on sanottava ’Minä tarvitsen tätä vähän’”. –

”Silmirievun takaisin pantua viskataan arkkuun vielä jokin vanha vaskilantti.” (Viitasaari. O. H. Moisio 330. 1890. – Mikko Koljonen.)

Monissa erityyppisissä Viitasaaren tienoon taioissa korostetaan rahan vanhuutta. Pihtiputaalaisessa keinossa nähdä tuleva kosija unessa tarvitaan ”semmoinen vanha raha, jota ei mejän muistin aikaan enää käytetä”. (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 157. 1893. – Vaimo, 32 v.) Kivijärveläisissä tiedoissa uudisrakennukseen kätketään vanha raha: ”Sitte kun panee harjahirttä päälle niin sinne harjahirren salvokseen tekee lantin sijan ison ja panee vanhan aikaisen Ruotsin kotkankuvaisen lantin kun ei tiedä mistä on saanut – –.” (Kivijärvi. K. Jalkanen 241. 1890.) – Heikki Niemen mukaan navettaa rakennettaessa kurkihirteen tehdään kolo, ”ja sinne pantiin sitte jonka vanhempi raha saatiin niin sen parempi”. (Kivijärvi. Kaarle Krohn 4002 a. 1884. – Heikki Niemi.)

Pihtiputaalaisissa tiedoissa mainitaan, että rakennukseen kätkettävä raha on rikottava. ”Kun – ennen vanhaan – navettaan alimmaisiet hirret pantiin, niin lyötiin kirveellä hopiaraha neljäksi kappaleeksi, ja se aina nurkkiin ensimmäisen salvaimen väliin, niin karja siinä navetassa hyvin menestyy. (Riihimäen vanhaa navettaa – Niemenkylässä – purettaissa muuan vuosi takaperin oli semmoisia löydetty.)” (Pihtipudas. Jaakko Gummerus & Gabriel Ranni 13. 1890.) – ”Kun tallia muutetaan, niin hopearaha neljän halastiin ja joka ensimmäiseen salvuun keski-salvuun pantiin. Sitte siihen tulee haltija siihen talliin, niin luki siinä isämeitiä ja herra hyvästi siunauksia.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 16580. 1885. – Juho Pasanen, 64 v.) Tapa tunnetaan muuallakin Euroopassa, mutta saattaa olla pohjoista alkuperää: Englannissa neljään osaan taivutettuja kolikoita on löydetty erityisesti alkuperältään skandinaavisista rahalöydöistä. (Merrifield 1987: 92.)

Aluksi pohdin sitä mahdollisuutta, että vanhojen ja vähäarvoisten rahojen käyttö liittyisi vainajien ja muiden alhaalla asuvien olentojen, kuten veden emännän kanssa toimimiseen, kun taas esimerkiksi metsää lahjottaessa tarvittaisiin hopeaa. Kumottaessa ihmislihaa sisältävän taikapussin voimia Koljonen neuvoo ottamaan seulaan kolmen tulisijan tuhkia sekä sormuksen ja vaskilantin. (Viitasaari. O. H. Moisio 30. 1890. – Mikko Koljonen.) Eläinten päästäminen metsänpeitosta on hyvin samanlainen taika, mutta silloin seulaan on pantava lisäksi hopearaha ja viisi yhdestä kannasta kasvavaa männynneulasta (Viitasaari. O. H. Moisio 41 a. 1890. – Mikko Koljonen).

Koljosen mukaan metson soidin lahjotaan kiertämällä se maarianpäivänä, kätkemällä hopearaha juurakon alle ja sanomalla: ”Kaikki linnut minun!” (Viitasaari. O. H. Moisio 32. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Näinkin varatusta soitimesta muut voivat kuitenkin pyydystä, jos uhraavat voipalan soidinmaalla olevan leppän juuren pohjoispuolelle (Viitasaari. O. H. Moisio 33. E 17. 1890. – Mikko Koljonen). Kiinnostava yksityiskohta on, että voipala on hopeaa arvokkaampi; ideaan voi liittyä mielikuva siitä, että metsä ottaa voin omakseen sen hiljalleen sulaessa, kun taas hopearaha ei häviä mihinkään. Lutherille Koljonen kertoi ”Metän loitsun” ja mainitsi, että pyyntionnen varmistamiseksi on vielä pantava hopeaa tai kultaa leppän juurten alle. (Viitasaari. Alexander Luther 188. 1897. – Mikko Koljonen.)

Myös kotiliedelle on uhrattava hopeaa tai vaihtoehtoisesti viinaa, ei vanhoja kolikoita. ”Käärmeen päätä, joka suojaa hevosen taudilta, pidetään 9 vuorokautta koskessa (ei maksua) ja 9 vuorokautta kotaliedessä, josta pois otettaessa lunastettava 3 tai 9 tipalla viinaa tai 3 tai 9 vuolaulla hopeaa.” (Viitasaari. O. H. Moisio 58. 1890. – Mikko Koljonen.) Kuitenkin on vaikea löytää johdonmukaista kuviota siitä, milloin käytetään hopeaa ja milloin vanhoja rahoja. Veden emännälle tarjotaan vanhaa rahaa, lähteelle hopeaa: ”Haetaan vettä lähteestä sitä myöten isolla astialla miten suuri pilattu pelto on. Vesi lunastetaan lähteestä vuolaisemalla siihen 3 kertaa hopeata. Sitten on vielä etsittävä 9 sellaista leppää, joissa pohjoisen puolella löytyvä oksa on itse latvaa pitempi. Nämä oksat lunastetaan vuolaisemalla 3 kertaa hopeata kuhunkin leppään. (Viitasaari. O. H. Moisio 102. 1890. – Mikko Koljonen.) Kun toisesta pellostä otetaan multaa oman pellon parantamiseksi, käytetään hopeaa: ”on vakoon kolmesti kaavaistava hopeata jostakin hopeisesta esineestä

esim. rahasta; sillä jos tämä jätetään tekemättä menee juuri sillä keinoin voima pois pellostä, josta multa otetaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 309. 1890. – Mikko Koljonen.)

Parannustaiioissa Koljonen käyttää sekä hopeaa että vaskea. Mielenvikaisen kylvetysveden lämmityskattilaan pannaan ”hopea raha 3 vaskilanttia ja 3 saunankiukaankiveä ja niiden päälle nuo 9 lepän oksaa”. (Viitasaari. O. H. Moisio 233. 1890. – Mikko Koljonen.) Samaten tartunnaisesta parannettaessa pesuveteen pannaan hopearaha ja vaskilantti (Viitasaari. O. H. Moisio 329. 1890. – Mikko Koljonen). Aineisto on siksi hajanaista, että kovin yksiselitteisesti ei voi yhdistää vaskirahoja maanalaisiin olentoihin tai hopeaa metsän väkeen; ”uhriksi metän emännälle, jotta hoitas onnellisesti karjoo” on annettu myös vaskirahoja (Kaavi tai Nilsiiä. Kaarle Krohn b) 11038 a). 1885).

Hopea ja vanhat rahat ovat kuitenkin mielekkäitä vaihtoehtoja, ja on ymmärrettävää, että käytössä olevia kolikoita ei mielellään käytetä taiioissa. Kädestä käteen kulkeutuneet kolikot kantavat mukanaan monen ihmisen olemusta tai vaikutusta, joka voi häiritä taikaa tai kohdistaa joitain voimia kolikoita käsitelleeseen ihmiseen. Käytössä olevat kolikot toisivat taikoihin arvaamattoman muuttujan, kun taas vanhat kolikot ovat samalla tavalla vaarattomia kuin tuntemattoman valmistamat teräseet. Hopea aineena on puolestaan neutraalia; metalli ei ole ihmisen tekemää samassa mielessä kuin kolikot.

### *Ukkonen, ukonnuoli ja maito*

Edellä käsitellyistä taikojen välikappaleista pienoiskuvat ja sammakot esiintyvät usein ihmisen tai jonkin muun olennon vastineina, rahat ja metalli taas toimivat joko uhreina sinänsä tai korvaavat jonkin vaikeammin saatavan aineksen. Taiioissa käytettyjen ukonkynsien eli esihistoriallisten kivityökalujen ja muiden erikoislaatuisten kiviesineiden yleistä olemusta on vaikeampi määritellä. Kuten nimityskin kertoo, ukonkynnen on ajateltu liittyvän ukkoseen ja etenkin sen sytyttämään tuleen. Tulella ja ukkosella puolestaan on ajateltu olevan maaginen, taikojen keruuajana jo melko hämäräksi muuttunut yhteys maitoon.

Esihistoriallisia kiviesineitä on löytynyt Viitasaarelta runsaasti, yleensä peltoa kynnettäessä. 1880-luvun alussa ylioppilas Adolf Nyman keräsi Laukaan kihlakunnasta paikallisten löytämiä kivikautisia esineitä. Viitasaarelta hän sai saaliiksi 22 esinettä, lähinnä erityyppisiä talttoja. (Markkanen 1983: 54.) Ainakin yhdestä taltasta oli hiljakkoin lohkottu kiveä lääkintätarkoituksiin (Markkanen 1983: 55).

Moision täydentämässä Koljosen selostuksessa kuvataan ukonkynnen alkuperää. ”Ukon kynsi, joka on oikeastaan kivi kauden aikuinen työ-ase, uppoaa Ukkosen salaman iskettyä maahan kolmen kynnärän syvyyteen olipa maanlaatu suota tai hiedikkota tai muuta kunhan vaan ei ole kalliota, jota vasten se särkyy”. (Viitasaari. O. H. Moisio 283. 1890. – Mikko Koljonen.) Uno Harvan mukaan ukonkynsi-nimitys viittaa vanhakantaiseen käsitykseen eläinhahmoisesta, kenties lintumaisesta ukkoseen liitetystä olennosta (Harva 91). Vaikka Koljonen mainitseekin ukonkynnen olevan peräisin taivaasta, hän saattoi hyvin olla perillä myös arkisemmista selityksistä. Kivijärveläinen Matti Kinnunen kertoi Kaarle Krohnille kuulleensa ”hyvälukuiselta” isältään, että ukon kynneksi kutsutut kivi kirveet olisivat seudulla aiemmin asuneiden lappalaisten käyttämiä. (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3863. 1884. – Matti Kinnunen, 54 v.)

Mainittakoon, että myös Koljosen kuvaus käräjillä onnea tuovasta käärmeen kärjäkivistä tuntuisi viittaavan johonkin esihistorialliseen esineeseen, kenties kangaspuiden loimipainoon tai palkeiden suuttimeen: ”Käärmeen kärjäkiven keskellä on reikä ja muuten on se hyvin sileä.” (Lepäaho 1951: 212. – Viitasaari. O. H. Moisio 145. 1890. – Mikko Koljonen.) Pyöreys ja sileys ovat käärmeen kärjäkiviin yleisesti liitettyjä ominaisuuksia, mutta reikä on harvinainen piirre, eivätkä käärmeen kärjäkivet yleensä vaikuta keinotekoisilta: ”Ne ovat pyöreitä ja valkeita kiviä ja aivan

sileitä, toisissa kärjäkivissä on vielä reikäkin keskessä.” (Keitele. Hannes Pulkkinen 144. 1936. – Pekka Arpiainen, s. 1880.)

Konkreettista käärmeenkärjäkiveä fantastisempi on näkymätön korpinkivi, jota Koljonen ei mainitse. Korpinkivi-kertomuksissa kiven omakseen saanut voi sen avulla muuttua itsekin näkymättömäksi. Tosin siihen on liitetty myös muita maagisia ominaisuuksia: se tuo kantajalleen haa-voittumattomuuden, sen avulla voi avata lukot, se mukanaan voittaa kärjillä; korpinkiven kerrotaan myös tuovan ylimalkaan hyvää onnea ja rikkautta. Kertomuksia korpinkivestä on tunnettu Viitasaaren lähipitäjissä, kuten Pihtiputaalla ja Perhossa. (Rantasalo 1956: 113).

Ukonkynnen symboliikka on ilmeinen tulipalon selittävässä pilaustaissa: ”Itse huoneen seinään tehdään niin monta ristiä Ukon kynnellä kuin aiotaan huoneita ukon tulella polttaa.” (Viitasaari. O. H. Moisio 283. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljonen käyttää ukonkynntä kuitenkin enemmän tulen rajaamiseen ja sammuttamiseen. Näissä taioissa tarvitaan myös maitoa. Maito taikojen aineksena näyttääkin kietoutuvan mutkikkaasti yhteen tulen, ukkosen ja ukonkynnen kanssa.

Kaskea polttaessa kierretään se Ukon kynsi mukana kontin kieleen kiini pantuna nuoralla, jolloin konttia alaspäin kannetaan 2 kert. myöt. ja kerran vast. päivään ja sytytettyä tuleen viskataan akan maitoa, ettei kulo siitä pääsisi. (Viitasaari. O. H. Moisio 101. 1890. – Mikko Koljonen.)

Tulipalo saadaan sammumaan, kun Ukonkynsi mukana kierretään tulipalopaikka kahdesti myötä- ja kerran vastapäivään ja sitten viskataan akan maitoa tuleen. – Ukkosen sytyttämä tulipalo sammutetaan samalla tavalla. Kuitenkin saa jos tahtoo akan maidon asemasta käyttää lehmänkin maitoa. (Viitasaari. O. H. Moisio 125. 1890. – Mikko Koljonen.)

Ukkosen sytyttämä palo tuntuu äkkipäätä ajatellen erikoisemmalta ja voimakkaammalta tulipalolta kuin muut tulipalot. Siksi onkin kiinnostavaa, että sen sammuttamiseen sopii Koljosen mukaan niin ihmisen kuin lehmänkin maito, kun muuhun tulipaloon on käytettävä vain ihmisen maitoa. ”Ukkosen sytyttämä sammutetaan lehmän maidolla”, kerrotaan myös pihtiputaalaisessa maininnassa, ja vastaavia tietoja on ympäri Suomea (Pihtiputaan Kirjallisuusseura 793. 1893. – Vaimo, 38 v. – Suistamo. Martta Kähmi 354. 1937. – Jurva. A. V. Koskimies b 4) 271. 1930. – Pielisjärvi. Jorma Partanen 915. 1938.) Miksi ukkosen sytyttämään tuleen kelpaa lehmänkin maito? Eräs tulkinnan avain voisi olla, että kaikki muu tuli on alun perin ihmisen sytyttämää, joten on käytettävä ihmisen maitoa, kun taas ukkosen tulen voi sammuttaa millä tahansa maidolla. Taioissa voi piillä viite ikivanhasta mielikuvasta, jonka mukaan tavallista, luonnollista tulta onkin ukkosen tuli, kun taas ihmisen sytyttämä on epätyypillistä ja erityiskohtelua vaativaa.

Niin Karjalasta kuin Länsi-Suomestakin on kerätty tietoja, joiden mukaan ukkosen sytyttämä tuli ei sammu vedellä (Salmi. Otto Harju 3973. 1946) vaan yltyy vain (Noormarkku. J. F. Ollinen 504. 1889). Käsityksen taustalla voi nähdä idean siitä, että ukkosen tulta ei saa yrittääkään sammuttaa. (Viron Inkeri. S. Ankeria 24. 1925.) ”Kertoja muistaa miten hänen lapsuudessaan joillakin hyvin vanhoilla ihmisillä oli käsitys että ei ukkosen sytyttämää rakennusta voi millään ihmisvoimalla sammuttaa. Sitä pidettiin jonkinlaisena Jumalan kostona sille jonka rakennus paloi.” (Marttila. Paavo Hongisto 476. 1936.)

Toisaalta monessa tiedossa kerrotaan, että ukkosen sytyttämä palo on sammutettava nimenomaan naisen maidolla. Naisen maitoa ei kehoiteta missään muistiinpanossa välttämään.

Mehtäpalo asettuu ihmisen maijolla, jota pittää nakata palon viereen. (Pyhäjoki, Parhalahden kylä. H. A. Nikki 240. 1912. – Johan Mattila.)

Kulo-valkea varjellaan leviämistä. Kun sellainen nais-henkilö, joka hiljan on saanut lapsen, kiertää valkean ympäri, ja vetää tissistänsä valkeeseen maitoa, niin kulo-valkea alkaa samua vähitellen. (Mouhijärvi. F. W. Hannus 142. 1889. – Juho Pyy, 60 v.)

Taioissa, joilla pyritään sammuttamaan ukkosen aiheuttama tulipalo, on erilaisia vaihtoehtoja maidolle taian keskeisenä elementtinä: taia saataisiin tarvita kananmunaa, ripillä käynyttä neitsyttä, tulitikun tulta tai ”pilveä”. (Pilveksi on kutsuttu erilaisia luonnosta löytyviä limamaisia tai vaahtomaisia aineksia, jotka ovat saattaneet olla esimerkiksi sylkikaskaan toukan eritettä tai limasientä.) Kaikille vaihtoehdoille näyttää olevan yhteistä jonkinlainen puhtaus: kananmunan sisältö on pysynyt turmeltumattomana kuoren sisällä, pilvi on ilmaantunut maahan kuin tyhjästä, ja tulitikut puolestaan ovat puhtaita anonyymin, teollisen alkuperänsä ansiosta. Ripillä käynyt neitsyt edustaa koskemattomuutta, mutta myös tietynlaisia erityistyyppistä naisuutta, kuten Koljosen edempänä käsiteltävä parannustaikojen ”kirkottelemattoman huoran” maito tai pihtiputaalaisen kaskenkiertotaiian ”maholehmän maito”. ”Kaskenpoltto (tai tulipalo): Maholehmän maitoo ja pilvee siinä maiossa, sillä kiertää 2:sti myötä ja 1:n kerran vasta päivään.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 16022. 1885. – Tuomas Turpeinen, 66 v. – Maholehmän maito myös: Jyskyjärvi. Osmo Niemi 592. 1936. – Muna: Kangasniemi. E. Lång 121. 1889. & Salmi. A. V. Rantasalo 454. 1935. – Neitsyt: Viljakkala. Martti Mattila 4740. 1936. – Pilvi: Vihanti. E. F. Rautell b) 311. 1891. & Vuokkiniemi. H. Meriläinen II 854. 1889. – Tulitikun tuli: Karvia. Martti Mattila 6902. 1938.)

Vaikka symbolinen puhtaus olisi olennaista tulensammutuskeinoissa, se sinänsä ei riitä selittämään, miksi sammuttamisessa käytetään juuri näitä aineksia ja miksi maito on niistä kaikkein tärkein. Esimerkiksi kipeiden silmien parantamisessa käytetään niin ikään perusluonteeltaan puhtaita aineita, mutta niiden valikoima on erilainen: Koljonen käyttää kasteveettä (Viitasaari. O. H. Moisio 271. 1890. – Mikko Koljonen), ja muita samaan tarkoitukseen soveltuvia nesteitä ovat sammutustaioissakin käytetyn kananmunan ohella esimerkiksi virtsa ja kihokin neste (Hako 1957: 142–143).

Ukkonen ja maito yhdistyvät myös keinoissa, joilla poistetaan taskusta tai aitasta taika, jonka tarkoitus on suojata varkailta. Suojaaminen on tehty sivelemällä tasku tai aitan oven pielet, kynnyksen ja kamana neljän eläinlajin veren sekoituksella. Taskulta suojaus poistetaan pelkästään kastelemalla sitä ”akkain maidolla”, mutta aitan käsittely on mutkikkaampaa: aittaa on kierrettävä pitäen mukana kankea, joka on kuumennettu punahehkuseksi ukkosensärkemistä puista tehdyllä tulella, ja maidolla on siveltävä samat kohdat kuin verelläkin (Viitasaari. O. H. Moisio 138, 139. 1890. – Mikko Koljonen.)

On vaikea kuvitella syytä, jonka vuoksi kukkarolta tai aitalta poistettaisiin suoja varkaita vastaan. Silloinko, jos taika on tehty jollekulle, jonka kanssa on sitten riitauduttu? Todennäköisemmin kyseessä on kuitenkin selittävä taika, joka tekee ymmärrettäväksi, miten suojatusta aitasta on voitu varastaa, tai pelkästään spekulatio maidon voimasta. Mahdollisesti Moisio on kysynyt, kuinka Koljosen kuvaama suojaus peruutetaan, ja Koljonen on keksinyt keinon haastattelutilanteessa. Samantyyppinen maagisen suojauksen poisto on myös Koljosen keino estää esiin kaivettavaa aarretta muuttamasta muotoaan, tähän tarkoitukseen on keitettävä ”nuorta maitoa” (Viitasaari. O. H. Moisio 119. 1890. – Mikko Koljonen). Ukonkynttä Koljonen taas käyttää myös rakastuttamistaan kumoamisessa (Viitasaari. O. H. Moisio 156. 1890. – Mikko Koljonen).

Syöttämällä hulluksi taiottuja ihmisiä parannetaan Koljosen mukaan ensin oksettamalla ja antamalla sen jälkeen rohtoa, jossa on ”3:n kirkottelemattoman huoran” maitoa, raakin verta, mustan (tai sen puutteessa muun värisen) kukon verta ja Ukon kynnestä kaavittua kiveä (Viitasaari. O. H. Moisio 232. 1890. – Mikko Koljonen). Kitumaan syötettyä käsitellään samalla tavoin, mutta hänen rohdossaan on kolmen kirkottelemattoman huoran maidon lisäksi kukon verta sekä viinaa, joiden annetaan kolmasti juosta papin hautauslapion terää pitkin (Viitasaari. O. H. Moisio 235. 1890. – Mikko Koljonen). Kukon väriä, raakinverta tai ukonkynttä ei tässä mainita. Kaa-

tumataudista parannettavalle annetaan taas kirkossa papin lapiolta ”viinaa (tai 3:n kirkottelemattoman huoran maitoa), johon on pantu hiukan Raakin verta ja Ukonsärkemän puun pihkaa tai jauhoja” (Viitasaari. O. H. Moisio 331. 1890. – Mikko Koljonen). Onko Koljonen katsonut, että hulluja, kituvia ja kaatumatautisia on parannettava erilaisin lääkkein, vai ovatko eri koostumukset vain satunnaisia muunnelmia teemasta? Jos kituva viedään kirkkoon parannettavaksi, annetaan vain maitoa ja verta; ”viinaa ei tässä tapauksessa välttämättä tarvitse”. Korvaako papin lapio ukonkynnen, ja kirkon voima sen ja viinan?

Käärmeen puremaa voidellaan Koljosen mukaan ”maidon päällisellä” eli kermalla, sisiliskon puremaa valkoisen tammun maidolla (Viitasaari. O. H. Moisio 253. 1890. – Mikko Koljonen). Myös tervahauta rauhoitetaan maidolla: ”Jos joku pahansuopa pilaa äkkinäisen tervan polttajan haudan niin, että tuli polttaa tervan on tervahaudan valkeaan kaadettava akan maitoa.” (Viitasaari. O. H. Moisio 132. 1890. – Antti Mustikka. – Samoin Vienassa: Vienan Karjala. Huoti Koski b 4) 144. 1949. – Helka Rantala, s. 1882. Hämeen kylä.) Näissäkin ideana on hillitseminen: myrkyllisten puremien polte helpottaa ja liekit vaimennetaan kydöksi, joka saa tervan esiin puusta.

Koljonen liittää ukonkynnen ja maidon tai ainakin jommankumman siis monenlaisiin askareisiin: tulipalon sammuttamiseen ja maagisen suojan poistamiseen sekä maagisesti aiheutetun rakkauden ja hulluuden parantamiseen. Kaikissa taioissa on kyse jonkinlaisen voiman tukahduttamisesta. Maidon ydinolemus taioissa näyttää siis olevan hillitsevä, mutta ei täysin lamauttava, kuten vaikkapa messingillä: ahjo pilataan niin, ettei se kuumene kunnolla, kätkemällä sinne messinkiä; maidosta ei tässä ole apua (Viitasaari. O. H. Moisio 133. 1890. Mikko Koljonen). Myös kasken- ja tervanpolttotaioissa maito saa aikaan oikeanlaisen, rauhallisen tulen. Vaikka maidolla voi sammuttaa tulipalon, sillä ei voi pysäyttää kasvien kasvua. Maito tyydyttää tulen ja himon. Luonnonnostotaiassa käytetään maitoa, kun vähempikin riittää; erityisen kovaa luontoa hankittaessa tarvitaan viinaa. Kun ajattelee, miten taioissa on puhuttu elohopean elävyydestä, ravinnontarpeesta ja kuolemisesta, voinee maitotaikojenkin taustalta etsiä mielikuvia ruokkimisesta: maito tyydyttää ja rauhoittaa tulen, kivun ja nälkäisen lapsen.

Paitsi, että maidon on nähty tehoavan ukkosen aiheuttamaan tuleen, myös ukkosen on uskottu vaikuttavan maitoon. Koljosen mukaan ”lehmän maito käy venyväksi, kun se säikähtää ukkosta”. (Viitasaari. O. H. Moisio 51. 1890. – Mikko Koljonen.) Uno Harva mainitsee piimän vetistymistä selitetyn sananparrella ”pitkäne meni piimähä” (Harva 1948: 75.) Olen omassa elämässäni kohdannut käsityksiä, joiden mukaan ukonilmalla maito pilaantuisi herkästi tai että kerma ei ukkosella vispaudu, ja ne ovat monien mukaan kokemusperäisiä.

Käsityksiä ukkosen ja maidon yhteydestä tavataan kaikkialta Euroopasta ja aina Keski-Aasiasta saakka (Harva 1948: 99, Harva 1933: 149). Laaja levinneisyys tuntuu viittaavan tavan korkeaan ikään. Ukkosen ja maidon yhteyden takana mahdollisesti piilevät uskomukset voivat olla jo tavoittamattoman kaukana menneisyydessä.

### *Lukumäärien merkitys*

Vaikka pelästyn nin sylkäsen kolme kertaa ja sanon älä tartu Se kolme Se kolme on niin Herrain kuin narrijenki mielessä. (Toivakka. Ida Halttunen KT 16:154. 1936.)

Nykykulttuurissa luvun kolmetoista varominen on kaikkien tuntema seikka, jolla on konkreettisia vaikutuksia esimerkiksi hotelli- ja sairaalahuoneiden sekä lentokoneiden paikkojen numerointiin (Virtanen 1988a: 84). Koljonen ei arjessaan kovin usein törmännyt numeroituihin asioihin, päivämääriä lukuun ottamatta, eikä sen paremmin kolmeatoista kuin muitakaan lukuja sinänsä kartettu. Olen tavannut Kansanrunousarkistosta yhden maininnan luvusta kolmetoista: ”Kolmetoista on kaje päivä (siis paha syntymäpäiväksi).” (Kuhmoinen. Helena Hankala 63. 1941.) Luku

kolmetoista ei ole tiedossa välttämättä lainkaan olennainen, jos kolmastoista viittaa taivaallisen kuun kolmanteentoista päivään, täysikuun aikaan, jolloin kuu alkaa jälleen pienetä.

Sen sijaan luvun kolme ja kolmen monikertojen tärkeys kiinnittää nopeasti huomion, lukipa sitten Koljoson taikoja tai miltei mitä tahansa muuta kansanuskokortiston materiaalia. ”Tietysti on tässäkin huomattava kolmiluku ja tai yhdeksän luku kaikissa kohden”, mainitsee Koljonen kuvaillessaan, millä tavalla rulli ottaa eläimistä karvoja. (Viitasaari. O. H. Moisio 21. 1890. – Mikko Koljonen.) Voiko kolmiluvun ja muiden taioissa korostettujen lukumäärien merkityksiä avata perusteellisemmin?

Ainakin on syytä panna merkille, että samakin taikoja on ymmärtänyt kolmiluvun eri yhteyksissä eri tavoin. Joskus kolmilukuun sinänsä on kiistämättä liittynyt erityistä voimaa, kuten Kivijärveläisen myllärin tiedossa: ”Jos käärmeen pannee kusiaispessään, niin se tulee pois kuin sen on sinne kahtesti pannut eli heittänyt. Kun sen pannee kolmannen kerran, niin ei se pääse sen jälkeen pois. Ja se kuoloo sen jälkeen kusiaispessään. Niin voimakas on kolmas kerta.” (Kivijärvi. Albert Rautiainen 3937. 1960. – Armi Saari, mylläri.) Toisaalta joskus lukumäärällä voi olla taiaassa tärkeä rooli, vaikka tekstissä ei mainittaisikaan mitään lukusanoja. Taikaan, jolla päästetään lehmä metsänpeitosta, tarvitaan yhdeksän niittä. (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15725. 1885. – Juho Kinnunen, 71 v.) Niidet ovat langasta valmistettuja kangaspuiden osia, jotka koostuvat kolmesta silmukasta; tätä voi aavistella taian kannalta merkitykselliseksi, vaikka kolminaisuutta ei korostetakaan. Joskus taas kolmiluvun merkitys jää laimeaksi. Taioissa yleinen elementti on kolmesti muutettu rakennus, jonka kohdalla kolmiluku näyttää lähinnä retoriselta; vaatimus rakennuksen siirtämisistä ilmentää ennen kaikkea rakennuksen korkeaa ikää.

Muutamassa taiaassa näkyy periaate, että yksikin aines paremman puutteessa riittää, mutta kolmen käyttäminen on kuitenkin varmempaa tai voimakkaampaa. Koljoson taiaassa, jolla koko häväiki saadaan riitaiseksi, tarvitaan kolmen tuuliaispään pyörittämiä rikkoja. Jos tahdotaan saada kaksi ihmistä tappelemaan, käytettävien roskien ei ”välttämättömästi tarvitse olla 3:n, vaan saavat olla 1:nkin tuuliaispään pyörittämiä”. (Viitasaari. O. H. Moisio 218. 1890. – Mikko Koljonen.) Yhden voimallisen aineksen sijasta kelpaa kolme heikompaa: mielenvikaisen kylvetysvettä otetaan ”joko 1:stä kuivamattomasta tai sen puutteessa 3:sta kuivivasta lähteestä”. (Viitasaari. O. H. Moisio 233. 1890. – Mikko Koljonen.)

Kolmesta eri paikasta otetun aineksen käyttäminen näyttää lisäävän todennäköisyyttä, että mukaan sattuu erityisen tehokasta voimaa, ja jos toisaalta jokin aineksista onkin vaikutukseltaan epäsuotuisa, sen vaikutus laimenee muiden sekaan: ”Se vesi jossa lapsi pestiin, otettiin kolmesta kohdasta, nimittäin heteestä– lähteestä, kaivosta ja järvestä, jos suinkin tilaisuus sen salli, sillä 3 kohti otettu vesi esti lapsen ruohtumasta.” (Kuusamo. G. Laitinen 50. 1883.) Metsästystaiaassa näyttäytyy toisenlainen sovellus tästä ”Kolme voittaa yhden” -ideasta: ”Tällaista sattumusta varten [toinen metsästäjä on lumonnut teeriparven itselleen] onkin tottuneella metsämiehellä mukanaan liinarätissä säilytettävä purus, joka on tehty kolmen talon pöydältä kerätyistä, väen syödessä siihen jääneistä murenista sekä voista.” (Viitasaari. O. H. Moisio 35. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Savolaisessa taiaassa näkyy sama ajatus siitä, kuinka kolmelta eri ihmisille kuuluvilta paikalta otetut ainekset turvaavat metsästäjän onnen muita vastaan: ”Kun lähdetään metsään, otetaan kolmelta veromaalta pienet yksikantaiset näreet mukaan. Sitten on metsän voima luokse otettu. Muut hajut pysytetään poissa.” (Kerimäki. O. A. F. Lönnbohm 797. 1894. – P. Turtiainen, 65 v.) Kun kyse on ihmisille kuuluvista asioista, kolmen aineksen käyttö voi liittyä myös edellä tarkasteltuun periaatteeseen, jonka mukaan kukaan yksittäinen henkilö ei saa sotkeutua liian voimakkaasti osaksi taikaa (Ks. luku ”*Pitää olla lapaset kädessä*”).

Koljoson taioissa luvut kolme ja yhdeksän esiintyvät usein toisilleen vaihtoehtoisina: ”Ennakolta jo otetaan 3:n tai 9:n kirkonkellon kuuluvilla olevan talon peltojen aidan ulkopuolella riippuvia kypsyneitä tähkä päitä, edellisessä tapauksessa 3 kunkin talon pelloilta jälkimmäisessä vaan yksi, niin että päitä tulee siten 9.” (Viitasaari. O. H. Moisio 1. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljonen ei täsmennä, mitä vaihtoehtoisuus merkitsee. Koska ainesten noutaminen yhdeksän



eri talon pelloilta on vaivalloisempaa, se on Koljosen mielestä kenties myös parempi vaihtoehto, vaikka kolmekin useimmiten riittää. Vaihtoehtojen olemassaolo tarjoaa tarvittaessa myös selityksen sille, miksi taika ei tunnu toimivan: jos kolmesta paikasta otetut ainekset eivät toimi, taikvoja voi syyttää epäonnistumisesta omaa laiskuuttaan.

Koljosen taioissa yhdeksänluku yhdistyy usein muuhun moninaisuuteen. Kirkonväkeä otetaan kolmesti yhdeksältä haudalta, lisäksi mukaan otetaan kolmesti sysihautaa, kolmesti tervahautaa, yhdeksän kiveä kusiaispesästä sekä kuplia, jotka syntyvät huitaistaessa järven vettä kolmella pihlajalla. (Viitasaari. O. H. Moisio 236. 1890. – Mikko Koljonen.) Hevosta lihottavaan juomaan tarvitaan yhdeksän talon leipää, kolmen talon niityltä otettuja heiniä juurineen – kolme kultakin –, ennen käen kukkumista tapettu mehiläinen ja jyviä kolmen talon riihen seinästä jyviä sekä lisäksi omia vastaavia raaka-aineita. (Viitasaari. O. H. Moisio 57. 1890. – Mikko Koljonen.) Näissä taioissa huomiota herättää aineiden monipuolisuus: kirkonväkeen yhdistetään niin tulta ja vettä kuin muurahaistenkin edustamaa voimaa. Hevostaiassa taas käytetään mahdollisimman monenlaisia hevosen ravinnoksi sopivia aineksia.

Laajalti näyttää vallineen käsitys, että aineiden lukumäärä on erityisen tärkeä. Viitasaarelainen syyhyn voide sisältää ”suolaa, voita, vettä, tervaa, sianihraa, elävää hopeaa ja lisäksi vielä paria muuta ainetta, mitä tahansa. Kaikkiaan pitää olla yhdeksää lajia. Lukumäärä on tärkeämpi kuin aineiden laatu.” (Hako 1957: 108.) Toisaalla lääkeaineiden lukumäärä on rinnastettu taudin eri lajeihin: ”Syyhyä on yhdeksää lajia ja sen vuoksi on sen lääkkeeseen käytettävä yhdeksää lajia ainetta.” (Hako 1957: 108) Yhdeksänosaisilla sekoituksilla on parantamisen lisäksi niin etsitty kalaonnea kuin helpotettu lehmänkin poikimista. (Hako 1957: 193. – Uusikirkko Vpl. Samuli Paulaharju 1886. 1904.) Harvemmin käytetään muitakin kolmella jaollisia lukuja: ”Ruusunneuvoissa oli 12 lajia, mm. punaista silkkiä ja mustaa villaa.” (Lumivaara, Kumola. Sylvi Sääski b) 6754. 1956. – Inka Rapo, s. 1878.)

Savolaisessa lemmennostotaiassa kangaspussiin suljetaan ”mustia lampaanviljoja, vähän punaista lankaa, 3 sellaisesta ruumisarkusta vuoltua lastua, jossa oli ruumis sisässä, 7 pientä sellaisen saunan uunilta otettua kiveä, jossa on syntynyt lapsi, 3 lastua kodan oven kamanasta, muutamia suolan rakeita [ja] muutamia määrätystä paikasta nyhdyttyjä karvoja”. (Kerimäki 1937. Alli Raila 521. – Maanviljelijä Otto Pekonen.) Aineksia on siis seitsemää lajia. Vaikka lukuun seitsemän liittyy nykyajattelussa tietty maaginen leima ja vaikka luku esiintyy monissa loitsuissa, se on harvinainen kansantaikuudessa, jossa ehdottomasti tärkeämpiä ovat kolmella jaolliset luvut. On kuitenkin syytä olettaa, että luvulla seitsemän on tässä tapauksessa laajempaan maagiseen osaamiseen perustuva merkitys. Tärkeän viitteen tarjoavat seitsemän kiveä, missä kertautuu elementtien kokonaismäärä.

Vaikka Koljonen ottaa monessa taiaissaan kolmelta tai yhdeksältä eri taholta samanlaisia aineksia – vettä, rikkoja, tähkiä tai leivänmuruja – hänelle ei näytä olleen tärkeää, kuinka montaa *erilaisista* aineista taioissa käytetään. Edellä mainitussa kirkonväkitaiassa aineksia oli viisi, hevostaiassa neljä. Lukumäärien sijasta Koljonen näyttää kiinnittäneen huomiota siihen, että ainesvalikoima on mahdollisimman kattava: hevostaikaan yhdistetään vielä kasvavaa ravintoa (heinät), puitua viljaa (jyvät) sekä kypsennettyä viljaa. Vaikutusta tehostetaan vielä mehiläisellä, jonka kohdalla hyönteisen lajia tärkeämpää lienee sen pyydystämisen ajankohta. (Käen kukkumisesta kerron tarkemmin luvussa *Käen kukunta kesän taitekohtana.*)

Juurimatojen hävittämiskeinoissa käytetään kolmia erilaisia tuleen liittyviä aineksia, mutta ei ole ilmeistä, onko tärkeää aineiden määrä vai niiden kattavuus. Ensimmäisessä keinossa käytetään erilaisia palavia kappaleita, toisessa erilaisia ”tulijauheita”: ”Juurimadot hävitetään keväällä toukokuusta 1) siten, että otetaan niitä siitä 9 ja ne poltetaan koskikivellä, jonka ympäri vesi juoksee kolmesta tervaskannosta otetuilla 9:llä lastulla, Ukonsärkemillä puilla ja tulikivellä; 2) siten, että nuo 9 matoa pannaan luodin asemasta pyssyyn, johon ruudin lisäksi on pantu Ukon särkemästä puusta sahattuja jauhoja ja kolmelta tulisijalta otettuja poroja (loitsusanat ovat lausuttavat) ja ammutaan ilmaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 88. 1890. – Mikko Koljonen.)

Kaksikymmentäseitsemän – joka ilmaistaan muodossa ”kolme yhdeksää” – esiintyy reseptinluonteisissa taioissa: ”– – tehdään rohto ihrasta, näsiäismarjoista, joita tähän tarpeeseen museretaan padan pohjan päällä 3 yhdeksää – – .” (Viitasaari. O. H. Moisio 342. 1890. – Mikko Koljonen.) Taiassa, jossa suojataan selkä piiskaamiselta, tarvitaan ”kolmet yhdeksää pieniä koivun urpia” (Viitasaari. O. H. Moisio 216. 1890. – Mikko Koljonen). Tässä tapauksessa voi kuitenkin kysyä, onko tarkka lukumäärä enää maagisesti merkityksellinen, vai onko kyseessä vain luonteva tapa ilmaista summittainen lukumäärä samaan tapaan kuin nykyreseptissä voidaan kehottaa ottamaan 20 tai 30 marjaa. Venäläistä kansantaikuutta esitellyt W. F. Ryan onkin arvellut, että myös sikäläisessä taikaperinteessä yleisesti esiintyvä ilmaus ”kolme yhdeksää” olisi yksinkertaisesti jääne aikoinaan arkisesta tavasta ilmoittaa lukuja. (Ryan 1999: 314.)

Koljonen käyttää lukua yhdeksän retorisena paljoutta ilmaisevana lukuna myös sellaisissa tapauksissa, joissa kyse ei ole varsinaisesti määrästä. Jos paikkaa, jossa on havaittu olevan aarre, ei kierretä papin lapion kanssa, ”uppoaa aarre 9 kyynärän syvyyteen ja levenee 9 kyynärän leveydelle maan sisään” (Viitasaari. O. H. Moisio 119. 1890. – Mikko Koljonen). Usein esimerkiksi tietäjien taikapussien voimaa kuvataan aineiden paljoudella, jossa tarkka määrä tuskin on olennainen. ”Oikeenhan niillä tietäjillä oli sellanen noita pussi, sannoitkii että ’On yheksää kymmenää yheksää sorttii tavaraa kuin noita pussissa’ – – .” (Hiitola, Haukkavaara. Ulla Mannonen 9713. 1938. – Anni Kuronen, 59 v.) – ”Ne [pussin taikavälineet] olivat pahan aikaan saattajia siinä oli kolmea yhdeksää lajia.” (Salmi, Uuksalonpää. Pekka Pohjanvalo 171. 1936.)

Maanpitävän asetuksessa yhdeksän lepän oksaa haudataan pihan keskeltä mitaten yhdeksään eri suuntaan. Tässä tapauksessa yhdeksän tuntuu edustavan kaikkia mahdollisia suuntia, oksat hajotetaan keskipisteestä katsoen joka puolelle – mutta niin, että suunnat eivät samastu pää- tai väli-ilmansuuntiin. Pellonpäästötaiaassa pellon keskelle kynnettyyn viisikantaan haudataan yksi lepänoksisista, joilla peltoon on ripsoteltu vettä. Muut oksat haudataan yhdeksän sylen päähän; matka mitataan leppäisellä kepillä (Viitasaari. O. H. Moisio 102. 1890. – Mikko Koljonen).

Yhdeksän kehään haudattua lepän oksaa samastuu yhdeksänjakoiseen taikavälineeseen: lankarenkaaseen, jossa on yhdeksän solmua. Hulluja ja aarteen vaivaamia päästettäessä potilas pujotetaan ”kolmin[rivin yläpuolella: säisen]kerroin käärityn ja 9 solmulla varustetun punasesta langasta tehdyn renkaan lävitse” (Viitasaari. O. H. Moisio 122, 123. 1890. – Mikko Koljonen). Lankaa ei solmita renkaaksi, vaan päät vain kiedotaan toistensa ympärille. Selvän rajakohdan puuttuminen korostaa langan umpinaisuutta.

Samanlaista lankaa käytetään myös aiemmin mainitussa taiaassa, joka Koljosen arvelun mukaan pilaa karjaonnan. Yökkö, metsäkanan höyhenet ja lihapala pannaan riepuun ja ”kääritään siihen kolmesta kohden punasella langalla, jossa on 9 solmua, tehdyt siten että vasemman peukalon ympäri on kääritty tuo lanka 9 kertaa ja lenkkien yhtäaikaa siitä pois otettua molemmat langan päät niiden läpi pujoteltu ja lanka oikaistu suoraksi”. (Viitasaari. O. H. Moisio 29. 1890. – Mikko Koljonen). Yhdeksänsolmuisen renkaan voi aavistella symboloivan koossapitämistä ja varmistavan siten taian onnistumisen. Myös saalislinnun meneminen ansalankaan voidaan varmistaa moninkertaisella renkaalla: ”Linnun rihmat. Uuniluuvan renkaan lävite pujotellaan. 3:n talon uuniluuta rengas pitää olla. Sitte ei lintu kierrä rihmaa.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15515. 1885. – Matti Herranen.)

Luku viisi esiintyy taioissa lähinnä viisikannasta puhuttaessa. Edellä mainittiin, että pellonpäästötaiaassa Koljonen kyntää peltoon viisikannan (Viitasaari. O. H. Moisio 102. 1890. – Mikko Koljonen). Olennaiselta tuntuu kuvio sinänsä, ei viisiluku. Viisikanta on luonteeltaan samanlainen kuin yhdeksänsolmuinen rengas: se osoittaa kaikkiin suuntiin, mutta ei ilmansuuntiin.

Koljonen käyttää myös muita viisiosaisia taikakuvioita kuin viisikantoja. Verta lypsävää lehmä parannettaessa viisi makkarahalkoa asetetaan alakivelle ”vesenterät [leikkauspintojen harjat] vastatusten” – ilmaisu voi merkitä yhtä hyvin viisikulmiota kuin viisisakaraista tähteäkin (✳), tai jokin epäsymmetristä kuviota. Keskelle lypsetään verimaitoa ja siinä poltetaan kolme pintapärettä.

Halot heitetään ”siihen ilman suuntaan päin johon se on ollut asetettu”: länteen, luoteeseen, pohjoiseen, koilliseen, itään – toisin sanoen yösuuntiin, niille tahoille joista aurinko ei yleensä paista. (Viitasaari. O. H. Moisio 50. 1890. – Mikko Koljonen). Sama symboliikka näyttäytyy kivijärveläisessä keinossa parantaa lehmän umpitauti: ”Niin sitte pannaan lehmän suuhun ja sanotaan että: mää yksi umme itään, toinen umme länteen, kolmas umme pohjoseen.” (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3964 b. 1884. Heikki Niemi.)

Myös muotonsa muuttanut aarre saadaan ennalleen maidolla, jota on keitetty viidellä, vesentärät vastakkain asetetulla makkarahalolla. (Viitasaari. O. H. Moisio 119. 1890. – Mikko Koljonen.) Unta häiritsevä maanpitävä puolestaan karkoitetaan tai rauhoitetaan viskaamalla ”viisi makkarahalkoa keskeltä pihaa eri suuntiin”. Koljonen ei kerro, onko kyse tällä kertaa yösuunnista vai ei. (Viitasaari. O. H. Moisio 344. 1890. – Mikko Koljonen.) Suunnat näyttävät joka tapauksessa lukumäärää tärkeämmiltä; viiteen suuntaan heittäminen palauttaa tolaltaan menneet asiat ennalleen.

Onko tapauksia, joissa lukumäärällä *ei* ole merkitystä? On kiinnostavaa verrata kahta Koljosen kuvaamaa parannuskeinoa, joista toisessa kolmiluku on tärkeässä roolissa, toisessa ei. Kun mielenvikaisia – muita kuin hulluja – parannetaan kylvettämällä, saunapuiksi tarvitaan ukonsärkemien puiden ja kuivien leppien lisäksi lukumäärältään määrättyjä aineksia: kolmesta tervaskannosta otettuja laikkareita (kolme kustakin), yhdeksän karhinpiitä, yhdeksän kirveellä katkottua makkarahalkoa sekä tuohia kolmesti muutetun huoneen katolta (Viitasaari. O. H. Moisio 233. 1890. – Mikko Koljonen). Tartunnaisesta parannettaessa taas saunanlämmityspuissa ei otetakaan huomioon mitään lukumääriä, retorista ”kolmesti muutettua huonetta” lukuun ottamatta: ”vanhoja vastoja ja luutia ja kolmesti muutetun huoneen päältä otetuita tuohia ja, jos sattuu olemaan saatavilla, ukonsärkemiä puita ja muita puita näiden lisänä” (Viitasaari. O. H. Moisio 329. 1890. – Mikko Koljonen). Sama suuntaus näkyy parannuskeinojen pesuvesissä: tartunnaisen pesuveteen vuollaan lepän kuori, mutta mielenvikaisen pesuveteen pannaan yhdeksän lepänoksa. Yksi tulkinna näille eroille on se, että tartunnainen on jo diagnosoitu ja yksilöity vaiva, ja vastoja ja luutia aineksinaan käyttävä taika keskittyy symbolisesti pyyhkimään sen pois potilaasta. Mielenvikaisuuden tarkempi luonne ja alkuperä sen sijaan eivät ole tiedossa, joten taiassa käytetään ”kaiken varalta” -ajattelun mukaisesti monelta eri taholta otettuja aineksia.

## V MAAILMAN MINIATYYRI

TAIKUUDEN LUONNE LIITTYY kiinteästi siihen maailmaan, jossa sitä käytetään. Osassa *Mikko Koljosen maailma* paneuduin taikuuden arkisiin maisemiin: elinkeinoihin, uskontoon, tuttuihin ja vieraisiin ihmisiin. Seuraavaksi luonnostelen laajempaa kuvaa ajan olemuksesta sekä maailman rakenteesta ja sen yliluonnollisista asukkaista.

Taikaperinne ja laajemminkin kansanusko tuntuu näkevän ajan sekä *draamallisena* että *substantiaalisena*. Draamallisuudella tarkoitan sitä, että aika ei etene tasaisesti, vaan siinä on sekä nopeampitempoisia että rauhallisia vaihteita, huippukohtia ja viitteitä tulevasta. Substantiaalisuudella viitataan eri ajanjaksojen erilaisiin olemuksiin: eri hetket ovat eri luonteisia, eri toimia suosivia ja eri luonnonilmiöihin liittyviä. Aika ja luonnonilmiöt nivELYVÄT toisiinsa esimerkiksi käsityksissä kuun vaiheiden tai ensimmäisen käen kukunnan vaikutuksista.

Avaruus sen paremmin kuin aikakaan ei ole neutraali tausta, vaan esimerkiksi eri ilmansuunnilla on tietynlaiset luonteet ja erilaiset painoarvot. Pohjoinen oli Koljoselle merkitykseltään ehdottomasti tärkein, kun taas etelä oli miltei pelkkä pohjoisen vastakohta vailla itsenäistä luonnetta. Idän suuntaan liittyvät mielikuvat tuntuivat puolestaan kumpuavan erilaisista merkitysjärjestelmistä kuin pohjoiseen kuuluvat. Taioissa näkyy myös maailman pysty akselin symboliikkaa: mielikuvia maailman liikkumattomasta keskipisteestä sekä kulkuväylästä, jonka kautta voimia voi saapua maailman ylä- tai alaosaan ihmisten maailman tasoon.

Ihmisten maailmassa merkityksellisiä paikkoja ovat ihmisen itselleen raivaamat alueet: tulisija, talo ja pelto. Näissäkin piilee kuitenkin ilmiöitä, jotka saattavat olla asukkaille haitaksi, ellei niitä taioin kontrolloida, puhumattakaan ihmisen reviirin ulkopuolisesta maailmasta. Luontoon kuuluivat myös yliluonnolliset maisemat metsänpeittoineen, vesisuonineen ja näkymättömine teineen.

Aina ei ole helppo arvioida, kätkeytyykö jonkin nimityksen taakse olento, persoonaton yliluonnollinen voima vai arkinen luonnonilmiö – tai voiko näitä välttämättä edes erottaa toisistaan. Viimeisessä luvussa pohdin lähestymistapoja tähän kysymykseen ja esittelen tahoja, joiden kanssa Koljonen taioissaan toimii. Jotkin ovat luonteeltaan selvärajaisia, kuten kirkonhaltija, toiset taas epämääräisiä yleisnimityksiä, kuten tihulaiset. Esimerkiksi Tapion ja metsän emännän kohdalla on vaikea sanoa, kuinka olennollisina Koljonen näitä puhuttelemiaan tahoja piti.

### 10. Ajan luonne

#### *Aika draamana*

Nämä päivät ovat maan asukkaille suureksi avuksi, muut ovat luonteeltaan vaihtelevia, joko harmittomia tai mitäänsanomattomia. Joku kiittää niistä yhtä, toinen toista, mutta vain harvat tietävät, että jokin niistä päivistä on äitipuoli, toinen äiti. (Hesiodos 2004: 57.)

Pyrkiessäni tavoittamaan Koljosen käsityksiä maailman ja ajan luonteesta olen joutunut miettimään suhtautumistani perinteentutkimuksen perusvälineistöön: aikakäsitysten jakamiseen linea-

riseen ja sykliseen aikaan. Toisinaan jaottelu on tuntunut niin banaalilta, että sille ei ole tuntunut olevan mitään käyttöä tutkimuksessani: totta kai vuoden ja kuun vaiheet ja vuodenkierron merkkipäivät toistuvat syklisesti, ja yhtä itsestäänselvästi Koljononkin epäilemättä ymmärsi ajan kulkevan vääjäämättä eteenpäin ja maailman muuttuvan peruuttamattomasti johonkin suuntaan.

Lineaarisen ja syklisen ajan käsitteiden pohjalta voi kuitenkin hahmottaa ajan olemusta hienovärisemminkin. On yksioikoista ja yksinkertaistavaa väittää, että Koljosen aikakäsitys olisi epälineaarinen. Lauri Honko on kuitenkin avannut epälineaarisen ajan luonnetta tarkkanäköisesti: ”Auringon ja kuun liikkeisiin perustuvat ajanlaskut, jotka toki ovat vanhoja, luovat mielestämme liian helposti kuvan suoraviivaisesti etenevästä ajasta ja ’kellotaulun ajasta.’ Arkaaisen ihmisen ajankokemus on kuitenkin epälineaarinen: se on sidoksissa oman ympäristön ekologiseen rytmiin, sosiaalisen kanssakäymisen intensiteetin vaihteluun ja elinkeinokausien limikkäiseen sarjaan.” (Honko 1979: 72.) ”Epälineaarisen ajan” ei siis tarvitse samastua sinänsä yhtä mekaaniseen ”sykliseen aikaan”.

Taikaperinteen kuvastamaa aika-käsitystä hallitseekin piirre, jota voi nimittää ajan *substantiaalisuudeksi*. Pyrin nimityksellä kauemmas aikakäsitysten siitä piirteestä, että ne kuvaavat ajan ennen kaikkea mitta-asteikkona, joko lineaarisena metrinmittana tai syklisenä astekehänä, ja haluan kiinnittää huomiota siihen, että aikaa ei ole nähty vain neutraalina alustana, vaan olemukseltaan tietynlaisena; ei sekunti sekunnilta tasaisesti etenevänä, vaan nykivänä ja ominaisluonteeltaan vaihtelevana. 1800-luvun lopun säätyläisperheen aikakäsitystä kartoittanut Anne Ollila viittaakin Heideggerin ajatukseen siitä, että ihmiset eivät elä ajassa siinä mielessä, että aika olisi heidän ulkopuolellaan, vaan he elävät aikaa, jonka eri hetket ovat luonteeltaan erilaisia. (Ollila 2000: 13).

Vaikka Koljosen voi sanoa pitäneen tiettyjä ajankohtia pyhempinä kuin toisia, olisi liian yksinkertaistavaa jakaa Koljosen kokema aika vain kahteen, toisistaan jyrkästi poikkavaan luokkaan, pyhään ja profaaniin aikaan. On hyviä aikoja, huonoja aikoja ja keskinkertaisia aikoja, ja tarkemminkin eri toimia eri tavoin suosivia aikoja. Ajatus eri aikojen erilaisesta luonteesta on kuulunut tieteelliseenkin maailmankuvaan. Suomalaisille tutun esimerkin tällaisesta ajattelutavasta tarjoaa Mikael Agricola, joka Rukouskirjansa esipuheessa antaa neuvoja siitä, mitä toimia kannattaa tehdä ja mitä välttää missäkin kuussa. (Agricola 1987a: 7, 9 ja passim.; vrt. Ryan 1999: 381.)

Satu Apo on tiivistänyt juhlapäiviin keskittyvän enneuskon luonteen seuraavasti: ”Siirtymäkauden tai -juhlan aikana tapahtuva tulevaisuuden ennakointi oli mahdollista, koska raja menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden välillä oli menettänyt merkityksensä – juhlan aika ei kuulu lineaariseen jatkumoon vaan sijoittuu sen ylä- tai ulkopuolelle” (Apo 2001: 130). En kuitenkaan koe, että tällainen järjeistäminen ainakaan Koljosen kohdalla avaisi enneajattelun mieltä; tietyn ajankohdan erityisluonteen toteaminen ei sinänsä selitä, miksi silloin saattoi saada viitteitä tulevasta. Sitä paitsi tulevia aikoja ei ennusteltu ainoastaan pyhien päivien, vaan arkisenkin ajan tapahtumista. Vuoden sisällä vallitsi vastaavuuksia: ”Joulukuu tarkoittaa kesäkuuta, tammikuu heinäkuuta ja helmikuu elokuuta. Minkäläiset ilmat on minäkin kuukauden päivinä talvella, sellaiset ilmat ovat vastaavina kuukausina ja päivinä kesällä. Sentähden on etenkin maamiehen hyvä panna muistiin talvi-kuukausien ilmat, että tietää kesällä järjestää viljat kasvamaan ja korjata ne.” (Koivisto. G. Hoikkala KRK 124:655. 1935.) Sään lisäksi vastaavuuksia saattoi havaita muissakin luonnonilmiöissä: ”Mihin aikaan kuuta jäät liikkuvat, siihen aikaan kuuta kalat kesällä. – Mihin aikaan kuuta kala kutee, siihen se liikkuu.” (Saarijärvi. Otto Harju 12:3227. 1946. – Toivo Heinäniemi, s. 1896.)

Koljosellekaan tapahtumien ennakoitavuus ei edellyttänyt ajatusta erityisen pyhästä ajasta, vaan yksinkertaisesti tiettyjen ilmiöiden säännönmukaisesta toistuvuudesta. ”On talvella katsottava minä viikonpäivänä kirppoja sataa, sillä naurista ei saa tehdä yhtä vähän kuin istuntaisiakaan istuttaa sitten keväällä sinä päivänä viikosta, jona talvella on kirppoja satanut. Jos näet nauriinteko sattuisi siksi päiväksi söisivät kirpat sen.” (Viitasaari. O. H. Moisio 91. 1890. – Mikko Koljonen.)

Pyhän ja profaanin ajan käsitteiden rinnalle tuntuu sopivan ajatus *draamallisesta ajasta*. Kun vastakkain asetetaan kuva ajasta tasaisena mitta-asteikkona ja toisaalta draamallinen aika, jälkim-

mäisessä korostuvat eri ajankohtien väliset yhteydet ja riippuvuussuhteet. Draamallisessa ajassa voidaan nähdä samanlaisia elementtejä kuin juonellisessa kertomuksessa: siinä on jännitettä, käännekohtia ja suvantopaikkoja. Draaman huippukohdatkaan eivät silti ole muusta kertomuksesta irrallisia tai perusluonteeltaan muista hetkistä poikkeavia.

Keväinen, puista roskaa hangelle irrottava tuuli tunnetaan Viitasaaren seudulla ”tapion riihenpuintina”. Keiteleläisen tiedon mukaan seitsemän viikon päästä tapion riihenpuinnista maa on sula. (Keitele. Kaarle Krohn 15241. 1885.) Koljosen mukaan riihenpuinteja on kolme: ”Ensikerran Helmikuun lopulla, toisen Maalis- ja kolmannen kerran Huhtikuulla, ja ne rikat joita tuuli tällä viimeisellä kerralla puista päästelee ovat sitten jo 9 vuorokauden kuluttua sulalla maalla.” (Viitasaari. O. H. Moisio 105. 1890. – Mikko Koljonen.) Tietoja kolmesta tapion riihenpuinnista tavaataan pohjoisempaakin. (SMSA. Muhos. Kalevi Keränen 1959. – SMSA. Paltamo 1964. Mikko Heikkinen. Hakusana *tapio*.)

Kolmatta tapion riihenpuintia voi luonnehtia sääenteeksi, mutta mitä ovat kaksi muuta? Tapion riihenpuintien kokonaisuus tuo mieleen sonaatin rakenteen: helmikuussa aihe esitellään, maaliskuussa kehitellään ja huhtikuussa kerrataan, ja lopuksi, coda-osana, maa on sula.

Kun erilaisissa ennustus- ja opaskirjoissa saatettiin kuvata laajasti ja systemaattisesti kunkin ajanjakson erityisluonnetta, suullisessa perinteessä tämä oppineiston tietämys pelkistyi helpommin muistettaviksi säännöiksi ja sananlaskuiksi. Inkeriläisen tiedon mukaan lauantai on paras muuttopäivä, kun taas sunnuntaita, keskiviikkoa ja perjantaita kannattaa välttää; keskisuomalaisessa muistiinpanossa taas suositellaan muuttopäiviksi torstaita, perjantaita tai lauantaita. (Pohjois-Inkeri. L. V. Pääkkönen 84 a. 1891. – Jämsä. Kalle Nieminen 237. 1923.) Viitasaaren lähistöltä on tietoja, joiden mukaan uuden kuun syntyminen tiettyinä viikonpäivinä antaa leimansa koko kuukaudelle: ”Torstaina tehty kuu on hyvä, ja perjantaina paha ja pyhänä tehyllä kuulla on pirun juonet. Niinpä on toivomus että toivo kuuta torstahista pelekeä kuuta perjantaista.” (Karstula. Albert Rautiainen 1631. 1940. – Samoin: Saarijärvi. J. Junttimäki VK 29:35. 1912.)

Vuorokauden eri hetkien on nähty sopivan esimerkiksi kylvämiseen eri tavoin. Vaikka näissä vaarinoitoissa esiintyy paljon vaihtelua, niiden symboliikka on ymmärrettävää. Eräjärveläisessä taiaassa siemenet on kylvettävä silloin, kun aurinko on nousussa, ei laskussa: ”Kylvö tulee aina toimittaa aamupäivisin. Ehtoopäiväkylvö ei onnistu. Kasvu kituu.” (Eräjärvi. Martti Mattila 4470. 1936. – Kustaa Mäkinen 65 v.) Saarijärveläisessä tiedossa kylvöajaksi kelpaavat kaikki ajat, jolloin aurinko on liikkeessä, ei näkymättömissä tai paikoillaan ratansa korkeimmalla kohdalla: ”Setä-vainaja aina sanoi, ettei saa kylvää 11 – 12 välillä päivällä eikä auringon laskun jälkeen. Näinä aikoina kylvetty vilja kasvaa huonosti.” (Saarijärvi. Otto Harju KRK 71:973. 1936. – J. E. Ruokonen, 53 v.) Pihtiputaalaisessa taiaassa taas on tärkeää, että elämän tuova aurinko on ylimalkaan näkyvissä: ”Ruista kylvettäessä on muistettava, ettei heitä jyvii silloin kun pilvi tulee auringon eteen, vaan pitää ne kourassaan tai kylvövakassa. Muuten ei ruis kasva. Sadepäivänä ei saa ollenkaan kylvää.” (Pihtipudas. Keskisuomalainen Osakunta 421. 1938. – Joel Pasanen, 87 v.)

Kalenteriajoilla ja luonnontapahtumilla on selvästi erilainen luonne ajallisina merkkihetkinä. Kalenterin päivät ovat yksinään merkittäviä: torstaihin, sunnuntaihin, jouluun, juhannukseen tai mikonpäivään liittyy kuhunkin omanlaisiaan merkityksiä, uskomuksia ja tapoja, jotka säteilevät jonkin verran myös ympäröiviin päiviin. Sen sijaan yksittäiset luonnontapahtumat ovat luonteeltaan pikemminkin taitekohtia: päivä, jolloin ensi kerran kuullaan käen kukkuvan, ei sinänsä ole erityinen. Sen sijaan luonto kokonaisuudessaan on erilainen ennen käen kukkumista ja sen jälkeen.

Toini-Inkeri Kaukosen katsaus pellavankylvön merkkiajoista viittaa kiinnostavasti siihen, että kalenteripäivien käyttö elinkeinojen tärkeiden toimien merkkipäivinä keskittyy selkeästi Länsi-Suomeen, kun taas idässä esimerkiksi kylvön ajankohdat määräytyvät lähes yksinomaan luonnontapahtumien, kuten tuomen tai katajan kukkimisen perusteella. (Kaukonen 1948: 66–68, 70.) Ylimalkaan luonnontapahtumilla on vuoden kierrossa kuitenkin hyvin vähäinen rooli verrattuna

kalenterin merkkipäiviin. Ehdottomasti tärkein luonnon merkkipäivä Koljosella on mainittu käen kukunta, ja myös muiden lintujen ensimmäistä näyttäytymistä keväällä on tarkattu. Koljonon kiinnittää huomiota myös kevään ensimmäiseen ukkoseen, mutta kyse on ennemminkin ukkoselta suojautumisesta tai sitten ukkosen voiman käyttämisestä hyväksi, ei niinkään ukkosesta erityisen merkittävänä tapahtumana (Viitasaari. O. H. Moisio 124. 1890. – Mikko Koljonen). Sen paremmin Viitasaarella kuin muuallakaan ei ole pidetty näköjään lainkaan merkityksellisinä esimerkiksi ensilunta, ensipakkasia, jäiden lähtöä tai kevään ensimmäisiä vesisateita.

Kustaa Vilkuna on hahmotellut vuoden koostuvan kansanomaisessa ajattelussa vaarallisista ja vapaista päivistä; tiettyjen sääntöjen sitomista päivistä ja päivistä, jolloin voi tehdä kaikkia töitä. (Vilkuna 1959: 261.) Jo Porthan kuvasi, kuinka ”vanhat suomalaiset” merkitsivät kalenterisauvaan hiilellä epäonniset ”katehen päivät” tai ”tyhjät päivät”. (Vilkuna 1959: 274.) Vilkuna näkee seitsenpäiväisen viikon nojautuvan kuukalenteriin: taivaallisen kuukauden 7., 14., 21., ja 28. päivä olivat merkillepantavia ja vaarallisia ja muodostivat tukirangan viikoille (K. Vilkuna 1959: 284 ja passim).

### *Luonnon ja almanakan syklit*

Oppineiden aikakäsitys pohjautui ideaan kellon lailla käyvästä maailmankaikkeudesta, jossa maanpäällisiin tapahtumiin vaikuttivat taivaankappaleiden ennakoitavat liikkeet ja erilaiset säännöllisinä toistuvat jaksot. Sen sijaan maallikot eivät välttämättä tehneet eroa edes tähtien ja planeettojen välille. Joidenkin ”tähtien” havaittiin liikkuvan suhteessa toisiin, ja näin koko tähtitaivas miellettiin varsin muuttuvaksi. Karstulalaisessa tiedossa eräs tähti ”muuttelee toisin vuosin rajatähden itä toisin vuosin länsipuolelle, näistä muutoksista arvataan vuoden tuloa” (Karstula. K. Jalkanen 1093–1094. 1890.) Myös linnunradassa havaittiin yllättäviä vaihteluita (Nattavaara. Samuli Paulaharju 23663. 1933. – Merikarvia. Aili Laiho 980. 1936). Tähtitaivas ei ollut kouluja käymättömien mielessä suinkaan muuttumaton ja täsmällinen kuunylinen maailma. (Vrt. Kaartinen 2006: 225.)

Perholainen, vuonna 1860 syntynyt leskivaimo Marjaana Pajuoja kuvasi maailmankaikkeutta seuraavasti: ”Taivaankansi se on semmosta kovaa, sinistä ainetta ja sen alapuolella tähdet kiertele ratojaan, samoin kuin kuu ja aurinkokin sekä pilvet” (Perho. Väinö Laajala 310. 1936.). Myöskään Koljosen ajattelussa taivaankappaleiden liikkeet eivät tapahdu erillisessä, etäisessä sfäärissä, vaan ne liittyvät erottamattomasti havaittaviin sääilmiöihin ja ovat samalla tavoin arvaamattomia. Aurinko ei kulkenut joka vuosi samaa rataa: ”Kun on kylmät kesät, kulkee aurinko alaalla ja yökin on silloin tavallista lyhempi.” (Viitasaari. O. H. Moisio 304. 1890. – Mikko Koljonen.) Sama ajatus tavataan Anni Lehtoselta: ”Kesä on toini lämpimämpi, toini vilumpi. Pohjoista kohti on kallistunut napa, jotta ei ole lämmin kesä.” (Vuokkiniemi. Samuli Paulaharju 18619. 1932.)

Koljosella oli varmasti mahdollisuuksia perehtyä tähtitieteen näkemyksiin. Esimerkiksi Johannes Frosteruksen suositussa hartauskirjassa *Hyödyllinen huvitus luomisen töistä* kuvattiin aurinkokunnan rakennetta ja mittasuhteita uusimpien tutkimustulosten mukaisesti. Vuoden 1829 painoksessa mainittiin muun muassa vastalöydetyt asteroidit sekä ”kuudes, eli uusi planeta”, joka on ”Auringosta etäällä 277 kerta tuhannen tuhatta peninkulmata”. (Frosterus 1829: 15.)

Jos Koljonon sattui törmäämään kirjan tietoihin, ne tuskin kuitenkaan kiinnostivat häntä sen enempiä kuin keskivertoa nykyihmistä kiinnostaa pysytellä perillä kosmologian uusimmista saavutuksista. Monelle maa sai olla litteä ja aurinko pieni kirkas kiekko. (Perho. Väinö Laajala 305, 311. 1936.) Astronominen tietämys oli käytännönläheistä: pohjoisimmassa Suomessa oltiin kyllä perillä siitä, että etelässä aurinko laskee taivaanrannan alapuolelle keskikesälläkin, ja päin vastoin. (Enontekiö. Samuli Paulaharju 23488. 1933.)

Sen paremmin planeetat kuin kirkkaimmat tähdetkään eivät saaneet Koljosen aikalaisilta juuri huomiota osakseen. (Lemi. H. Kouvo b) 85, 89. 1888.) Kuun ja auringon lisäksi taivaalta pantiin merkille vain suurimmat ilmiöt: linnunradan ja muutamat tähtikuviot. Kaarle Krohn keräsi

Karstulasta runsaasti tähtien nimityksiä joltakulta asiaan paneutuneelta. Nimitysten ainutlaatuisuus kuitenkin johdattaa päätelemään, että tiedot eivät olleet kovin laajalti tunnettua perinnettä. (Karstula. Kaarle Krohn 4295. 1884.) Sen sijaan kiintopisteet, joiden suhteen muiden tähtien sijainnit ilmoitettiin, olivat varmasti Koljosonkin tuntemia: Otava, ”Ryssän otava”, Väinämöisen viitakkeena tunnettu Orionin vyö ja Riian seula eli Seulaset. Tähdet olivat folkloristi Vilmos Voigtin mukaan ”merkityksettömiä, kaukaisia ja mykkiä” (”useless, far away and silent”); yksi tapa ryhmitellä tähdet ei ollut sen parempi kuin jokin toinenkaan. (Voigt 2002: 46.) Liikkumatonta pohjantähteä lukuun ottamatta kirkkaimmillakaan tähdillä ei ollut omia nimityksiä.

Tulevien aikojen luonnetta saattoi etsiä paitsi ajallisista, myös tilallis-ajallisista vastaavuuksista. Koljoselle niin pienet kuin suuretkin luonnonilmiöt saattoivat toimia luonnon kalentereina. Esimerkiksi linnunradasta Koljonen ennusti syksyllä, jolloin se tuli jälleen näkyviin valoisien kesäöiden jälkeen: ”Kun linnun radan pohjoisen-puolisten tähtien – – väli on syksyllä tai Joulun aikana himmeä (pilvillä peitetty) sataa mainittuina vuoden aikoina paljon lunta, vaan jos etelän puolisten tähtien väli on himmeä, sataa lunta enemmän kevätpuolella.” (Viitasaari. O. H. Moisio 290. 1890. – Mikko Koljonen.)

Suotuisan ajankohdan rukiinkylvölle voi taas nähdä elämistä tai kasveista. ”Jos hevoshörhiäinen paskantaa kesällä enemmän hevoisen lavoille – – menestyy aikanaan rukiin kylvö, jos jalkoihin polven yläpuolelle, keskinkertainen, jos polven alapuolelle, myöhänen.” (Viitasaari. O. H. Moisio 307. 1890. – Mikko Koljonen.) Oikean ajan voi päätellä myös siitä, mihin kohtaan tähkää heteet ensiksi ilmestyvät (Viitasaari. O. H. Moisio 96. 1890. – Mikko Koljonen). Koljonen mainitsee kiinnostavasti, että ”vanhain” kylvö-aika on siemenviljan laadusta riippuen joko Laurin tai Samulin päivän tienoissa (Viitasaari. O. H. Moisio 98. 1890. – Mikko Koljonen.) Viittaako maininta siihen, että aiemmin kylvössä otettiin huomioon kirkollisen kalenterin merkkipäivät, kun taas myöhemmin luonnonenteet olisivat nousseet tärkeämmiksi? Sysmäläisen tiedon mukaan papisto vastusti juuri kalendaaristen määräpäivien valitsemista erilaisille toimille: ”– – minun lapsena ollessani näitä sanottiin Paavin palvelemiseksi ja sen takia hylättäväksi samoin kaikki päivän valitsemisen taikojen teon ja ennustamisen. Siihi vaikutti Ankara hengen mies Rovasti Henrik Renqvist.” (Sysmä. E. J. Ekman 1849. 1937.) Luonnonenteet taas voitiin nähdä luonnollisina ja empiirisinä riippuvuussuhteina, joihin ei liitetty mitään yliluonnollista merkitystä.

Linnunrataenteessä kytkeytyvät toisiinsa taivaan ilmiöt ja tuleva sää, kun taas eläinten käyttäytyminen ja kasvien menestys liittyvät yhteen. Toki Koljonen ennusteli säätä myös eläinten käyttäytymisestä, vakavasti tai leikkilisesti. Tällöin kyse on kuitenkin ollut välittömistä sään muutoksista, ei tulevien kuukausien luonteesta. ”Kun sika kantaa pannaan roskia, seuraa tuisku, jos taas sieltä pois, hyvä ilma.” (Viitasaari. O. H. Moisio 298. 1890. – Mikko Koljonen.)

Kansa tulkitsi omin päin myös almanakkoihin merkittyjä, alun perin astrologisin perustein valittuja astronomisia tapahtumia: ”Verkot aletaan almanakkaan merkittynä kalojen päivänä.” (Hankasalmi, Kynsiveden kylä. J. G. Oksanen b) 78–89. 1892–93. – Matti Liimatainen, 58 v.) Planeettojen konjunktioiden merkeistä ennusteltiin niin säätä kuin kaikenlaisia onnettomuuksiakin: ”Taitaapi olla tuppihalla (= varhainen halla) tulosa, ku kaarmitooli [Saturnuksen merkki ♄] o yksiksee eikä satee merkkejä oo likelläkkää.” (SMSK, hakusana *karmituoli*. – Onnettomuuksia: Savitaipale. M. Paarmo 509. 1955.) Kalenterimerkintöjen yhteys tähtitaivaan tapahtumiin ei näytänyt olleen ihmisille kovinkaan selkeä.

Koljoson aikana almanakkaan oli merkitty joidenkin päivien kohdalle sääennustuksia, jotka perustuivat 19 vuotta aiemmin vallinneeseen sähän. Aikamäärän perustana oli niin sanottu metoninen jakso, jonka kuluttua kuun vaiheet toistuvat jälleen samoina kalenterivuoden päivinä. Painetussa sanassakin sää ja taivaankappaleiden liikkeet liittyivät siis toisiinsa, joskin almanakassa molemmat noudattivat sääntillistä rytmiä. Almanakan tekijät tiesivät sääennustukset perusteettomiksi – vaihtelihan sää jo paikkakunnittainkin – mutta lopullisesti niistä luovuttiin vasta vuonna



1886. Tuolloin 19-vuotisjakso olisi vienyt ennätyskylmään nälkävuoteen 1867, jota muisteltiin pitkään Viitasaarellakin: ”Sitte sodan jälkeen seurasi suuri kuolonvuosi, joka lienee ollut seurauksena siitä huonosta ruuasta, jota täytyi syödä. Kun ei ollut parempata kuin vehka-olkia, kanervia ym. semmoisia syötäviä.” (Keitelpohja. K. Jalkanen 430. – Kunnarin vaari.) Niinpä almanakkaan keksittiin lämpimämpiä säitä. Seuraavana vuonna säämerkintöjä ei enää ollut. (Oja 1999: 236–238.) Myös kansan käsityksissä näkyy samantyyppisiä ideoita monen vuoden toistuvista jaksoista: ”Ilman kirja on määrätty maailman alusta, niin että viidennellä kymmenennellä vuodella palajaa samanlaiset ilmat – pakkaset, myrskyt y. m.” (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 824. 1893. – Mies, 75 v.)

Enemmän huomiota kiinnitettiin kuitenkin lyhytaikaisempiin jaksoihin. Erilaiset ajalliset vastaavuussuhteet korostuvat etenkin viljelystaidojen aikakäsityksessä. Tietyt ajankohdat, kuten joulukuun alkupäivät, vastaavat säältään ja luonteeltaan pitempiä ajanjaksoja: kesää tai loppukuuta. Merkkipäivänä voidaan ennustaa pidemmän ajanjakson tapahtumat tai vaikuttaa niihin. Koljosella 12-päiväinen jakoaika on täsmällinen vastine vuodelle. Vastaavuudessa on kiinnostavaa vaihtoehtoisuutta: tulevaa vuotta vastaava aika alkaa sekä simonpäivästä (28. 10.) että joulusta.

Jako-aikoina, joista ensimmäinen alkaa Simunan päivästä ja toinen Joulupäivästä ja kestää 12 vuorokautta, voidaan jo päättää millaisia ilmoja tulee olemaan missäkin kuussa. Kukin noista päivistä vastaa kuukauttansa, jonka aikana tulee olemaan samallinen ilma kuin sitä vastaavana päivänä oli jako-aikana. (Viitasaari. O. H. Moisio 289. 1890. – Mikko Koljonen.)

Kansanomaisessa taikuudessa ei juuri pohdittu sitä, *miten* enne voi kertoa jotain tulevasta. Merkittävät tapahtumat eivät ilmenneet ainoastaan etukäteen, vaan myös jälkepäin – onnettomuuspaikalla havaittiin myöhemminkin kummittelua, joka saattoi olla aivan ilmiönä aivan samallaista kuin tapausta edeltävät enteet: ”Veden väkeä ’kähertää’ sillä paikalla, jossa ruumis on. Väki on siinä jo ennen hukkimistapaustakin, ja voi väen näkijä siitä päättää pian tapahtuvan onnettomuuden.” (Tyrnävä. Juho Kalliokoski b) 43–44. 1923. Useilta vanhoilta tyrnäväläisiltä.) (Vrt. tarinatyyppit A 81 (tapaturma havaitaan näkynä etukäteen) ja C 752 (murha nähdään näkynä jälkikäteen.) Nähdäkseni olisikin tarpeetonta rationalisointia etsiä vastausta siihen, uskottiinko, että enne aiheutti itse tapahtuman vai tapahtuma eteen, ja jos uskottiin, niin millainen mekanismi kausaalisuhteessa nähtiin.

### *Kuun vaikutus*

Nykykulttuurissakin hyvin tunnettu käsitys eri aikojen erilaisesta luonteesta liittyy kuun vaiheisiin. Yläkuu eli taivaallisen kuukauden alkupuoli, kasvavan kuun aika, nähtiin suotuisaksi toimille, joihin liittyy ajatus kasvamisesta ja karttumisesta. Kivijärveläinen tietäjä Heikki Niemi tiivistä periaatteen Kaarle Krohnille: ”Sitte tavataan ylä-kuun aikana sitä tehdä, jota toivotaan niinkun kasvamaan ja paranemaan ja jos on mitä kipeää oli mitä tahotaan pahoa parantaa, niin ala-kuuhun sitte sitä, että se painuu pois ala-kuun aikana.” (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3580. 1884. – Heikki Niemi.) Jo Hesiodoksen Työt ja päivät -teoksessa on kuun vaiheisiin liittyviä ohjeita. Hän muun muassa neuvoo hakkaamaan puut loppukuusta. (2004: 56)

Koljonen tiesi: ”Ei lampaita saa keritä alakuulla, jossa tapauksessa ne tulisivat huonovillaisiksi.” (Viitasaari. O. H. Moisio 73. 1890. – Mikko Koljonen.) Myös vilja oli kylvettävä kuun kasvaessa. (Pielisjärvi. V. O. Lappalainen TK 55:21. 1961.) Alakuun eli pienenevän kuun aika oli sen sijaan otollinen töille, joiden pääajatuksena oli saada jotakin pysähtymään, vähenemään tai häviämään. Alakuulla hävitetään tuholaisia, ja alakuulla hakatut hirret eivät myöhemmin halkeile. (Tuholai-

set: Pihtipudas. J. Gummerus ja G. Ranni 464. 1890. – Hirret: Tyrvää. Erkki Kullaa b) 323. 1904. – Kuun vaikutuksista kooten Hautala 1948: 447–454.)

Koska leipä oli tärkeää saada nousemaan, on luonnollista, että yläkuun aikaa pidettiin leivontaan sopivana. ”Alkukuulla leivotut leivät nousevat paremmin”, tiedettiin Somerossa, ja viljakkalalaisen isännän mukaan myös kaljantekoon alkukuu oli oikea aika: ”Leipominen ja kaljanteko menestyy hyvin, jos ne tehdään alkukuusta.” (Somero. K. V. Pettersson 197. 1886. – Viljakkala. Martti Mattila 1010. 1933. – Kustaa Lehtiniemi Särän kylästä, 61 v.) Erityisen tarkkaan kuun vaikutusta näyttää pohtineen muuan toinen viljakkalalainen, joka suosittelee leiväntekoa ajoitettavaksi täydenkuun tienoille: ”Leipäin leipominen on paras alottaa täysikuun kahden puolen. Alkukuussa leivottu leipä nousee hyvin, mutta tulee pian toukkiin. Loppukuun päivinä ei leipä nouse ja tulee likilaskuista ja kuivaa kovaksi kuin kivi.” (Viljakkala. Martti Mattila 1685. 1933. – Kalle Kuusniemi Perämaan kylästä, 78 v.) Vaikka kasvava kuu sai leivänkin kasvamaan, se edisti samalla toukkien ilmaantumista siihen.

Alkukuun suotuisuutta tähdentävät neuvot ovat perinneaineistossa yleisimpiä. Kuitenkin tapaa myös täsmälleen päinvastaisia neuvoja, joiden mukaan pienenevä kuu on parasta leivonta-aikaa: ”Leipominen oli suoritettava alakuun aikana, jolloin saatiin enemmän ja parempaa leipää. Tästä johtui sanonta: ’Kun kuu suurenee, niin leipä pienenee.’” (Kokemäki, Mattilankylä. Porin tyttölyseo, Irma Nummiala 2896. 1936. – Rouva Anna Nummiala, s. 1881.)

Selitykseksi voi aavistella sitä, että uunissa kypsyvät leivät ovat piilossa, ja siksi ”piiloutuvan” kuun aika sopii leivontaan. Kuun huvetessa aika oli ylimalkaan suotuisa näkymättömissä oleville asioille, kuten maan alla kasvaville juureksille: ”Kylvämistä tai istuttamista ei saanut tehdä loppukuulla. Kylvö ja istutus ei silloin menestyneet. Poikkeuksen teki juurikasvit ja peruna. Ne oli kylvettävä loppukuulla koska kasvoivat alaspäin. Alkukuulla kylvetyt kasvoivat vaan varsia.” (Vihti. Kaarlo Ranta 1474. 1962.) – ”Uudella kuulla pitää kylvää sellaista viljaa, joka kehittyy ylöspäin (ottraa ym), vanhalla kuulla taas alaskehittyvää (potakka). Kaali yläkuussa.” (Kosemkinä. J. Lukkarinen 4113. 1910.) Myöskään pellavaa ei saanut yleensä kylvää yläkuulla, koska sen pelättiin silloin kukkivan liikaa sen sijaan, että se olisi kasvattanut kuiduksi kelpaavaa vartta. (Kaukonen 1948: 68.)

Yläkuun ja alakuun aikojen erilaisuudessa kuvastuu ilmeinen kasvamisen ja vähenemisen sekä näkyvissä olemisen ja piilon symboliikka, joka on tuttua Koljosellekin. Kasken kaadossa merkille pantavassa määräajassa yhdistyvät yleinen kuun vaikutus ja tietyn ajankohdan erityisluonne: ”Halmeen viljelemisestä on huomattava että kaskea ei saa kaataa alakuulla eikä etenkään kesäkuun viimeisinä päivinä.” (Viitasaari. O. H. Moisio 99. 1890. – Mikko Koljonon.) Sääntöön liittyviä mielikuvia ei ole yksinkertaista sijoittaa maaginen–arkinen-jatkumolle.

Kuten leivonnan, myös kaskenkaadon kohdalla kuusymboliikan voi tulkita haluamallaan tavalla. Koljoson neuvolle on lukuisia vastineita: ”Kaskea ei saa hakata alakuulla, sillä se vaikuttaa sen, että maa lakkaisi kasvamasta eläimen ruokaa ja kunnollista puulajia.” (Hankasalmi. V. Manninen VK 25:136.) – ”Alakuulla ei saa hakata kaskea tahi muuten se ei kasva viljaa.” (Juva. V. Tarkiainen 215. 1898–1900.) Toisaalta alakuu on suotuisa ajankohta, jos huomio kiinnitetään kasken kuivumiseen ja vesoittumisen estämiseen: ”Kaskea hakataan alakuuhun, että se kuivaa.” (Hartola ja Sysmä. L. Lilius 280. 1888.) – ”Kaski on hakattava alakuussa; sitten se ei ota hyötyjä.” (Juva. T. Pasanen 118. 1899.) Myös viljan kylvön ajankohdasta on vastakkaisia tietoja, joissa luonteeltaan aktiivinen alakuun aika selitetään epäsuotuisaksi, koska se saa eläimet tulemaan halmeeseen: ”Jos ruista kylvää alkukuuhun, syövät metsän elävät pahemmin oraita.” (Laihia. Juho Kotkanen b) 159. 1887.)

Heittelehtivyyks voi kertoa paitsi siitä ajatuksesta, että toimijan näkemykset vaikuttavat ajankohdan luonteeseen, myös yksinkertaisesti siitä, että kuun vaihe ei loppujen lopuksi määrännyt-kään toiminnan ajankohtaa kovin ehdottomasti. Leipiä leivottiin ja kaskea kaadettiin silloin kun oli tarve, ja mielessä kiertäneet perinteiset käsitykset kuun vaikutuksesta toimien onnistumiseen otettiin huomioon selittämällä kulloinenkin kuun vaihe parhain päin.

Monikäyttöisen perussymboliikan lisäksi kuunkierto on nivoutuu muutamia erityisiä mielikuvia. Näkyvän ja piilossa olevan mielikuviin liittyy se, että yläkuu nähtiin maskuliinisena, alakuu feminiinisena. Ketuille mieleisen hevossaaskan saamiseksi ruuna ja ori on tapettava yläkuulla, tamma taas alakuulla. (Saarijärvi. Otto Harju KRK 69:452. 1935.) – ”Yläkuulla siitettiin poikia, alakuulla tyttöjä, pohjatuulella poikia, etelätuulella tyttöjä.” (Korpilahti. J. W. Kotikoski b) 880. 1933.) ”Tamma pitää käyttää oriilla yläkuulla; sitten se tekee orivarsan. Mutta jos alakuulla käyttää, niin tekee tamman.” (Urainen. E. G. Hämäläinen 229. 1896.) Muuten eri ilmiöiden sukupuolesta kiinnostunut Koljonen ei esittänyt tämänsuuntaisia ideoita, mutta Abel Qvist kuvasi Moisiolle naimaonnitajan, jossa tyttöä on saunotettava alakuun aikana (Viitasaari. O. H. Moisio 165. 1890. – Abel Qvist).

Yleinen kuusymboliikka on johtanut täsmällisempään tulkintaan myös kalaperinteessä. Yleisten kuuhun liittyvien mielikuvien valossa mielekkäimpänä voi pitää käsitystä, että näkymättömissä oleva kala assosioituu alakuuhun, joka olisi siis parasta pyyntiaikaa. Tämä assosiaatio on johtanut ideaan kalan kuukausittain uudistuvista hampaista: ”Hauki saa alkukuussa uudet hampaat eikä syö silloin, vaan loppukuussa.” (Harjavalta. Fr. V. Niemi 38. 1903. – Juho Virtanen, 35 v.) Kalan, nimenomaan hauen hampaiden ja kuun välinen yhtäläisyys on kuitenkin johtanut epä-määräisempiin ja päinvastaisiin tulkintoihin: ”Hauilla on alikuussa huonot hampaat, tipottaa vähän, ylikuussa kasvaa, sillon syöpi koukkua ja uistinta.” (Ristijärvi. O. A. F. Lönnbohm 3403. 1916–17. – Härkösen emäntä.) – ”Hauella on hampaat aina samaan aikaan kuusta”, toisin sanoen se syö hyvin aina samaan aikaan kuusta. (Hämeenkyrö, Untila. Martti Mattila 6227. 1937. – Torppari A. Nieminen, s. 1861.)

Taivaan merkkitapauksista myös kuun ja auringon pimenemiset on nähty merkityksellisinä vedenalaiselle maailmalle. Viitasaaren lähipitäjistä on tästä lukuisia tietoja: ”Kalanpyydysten teko oli hyvin edullista alottaa (vaikkapa vaan ois yhden silmänkin tehnyt), kun aurinko tahi kuu pimenee.” (Pihtipudas, Sydänmaa. Pihtiputaan kirjall.seura 375. 1893. – Eero Pasanen, 75 v.) – ”Kun auringon pimenemisen aikana korjailee ja puhistelee uistimen saa sillä hyvin kaloja.” (Pihtiputaan Kirjallisuusseura 480. 1893. – Mies, 50 v.) Vesantolaisessa taiassa tavataan kiinnostava vaihtoehtojen sarja: ”Onki, tehtävä kirkkaalla ilmalla kun ei ole yhtään pilveä taivaalla, tai pimenemisten aikoina, tai kirkon kynnyksellä.” (Vesanto. I. Fri 91. 1895.) Saarijärveläisessä taiassa pimennykseen yhdistyy helposti tulkittava esine: ”Uistin on tehtävä auringonpimennyksen aikaan jäältä löydetystä hevosen kengästä.” (Saarijärvi. Otto Harju 605. 1938. – Juho Samanen, s. 1872.) Jäälle irronneen hevosenkengän kohtalona on upota vedenalaiseen maailmaan.

Eri puolilta Eurooppaa tunnetaan jo keskiajalta niin sanottua lunaria-ennustuskirjallisuutta, jossa taivaallisen kuukauden kullekin päivälle annetaan erityisiä neuvoja siitä, mitä toimia kannattaa tehdä ja mitä välttää. Päivän luonne saatettiin perustella Raamatun tai klassisen mytologian tapahtumilla. (Ryan 1999: 379–380.) Suomalaisessa kansanperinteessä on muutamia tietoja myös tällaisista vaarinotoista, jotka eivät kohdistu niinkään kuun vaiheeseen kuin tiettyihin päiviin: ”Kankaan kutominen on alettava aina kuun (taivaallinen!) 8–9 päivinä. Kutomista voi sitten jatkaa jo milloin haluaa.” (Viljakkala, Martti Mattila 1968. 1934. – Tilda Hyynilä Perämaan kylästä, 82 v.) – ”Verkkolangan kehruu pitää aloittaa kuudentena päivänä alkukuuta.” (Töysä. M. Nurmio b) 413. 1888.)

### *Käen kukunta kesän taitekohtana*

Vuoden ensimmäinen käen kukkuminen on tunnettu kaikkialla Suomessa ei-toivottuna tapahtumana. Kukkumisellaan käki *paskantaa* tai *pettää* ihmisen, tuo huonoa onnea joko ylimalkaan tai siinä työssä, johon ihminen on ryhtymässä, tai tarkemmin määriteltyjä vastoinkäymisiä. Huomiota kiinnitetään erityisesti vuoden tai päivän ensimmäiseen kukkumiseen. Ihminen saattaa saada

täitä tai riuduttavan sairauden, tai kylvöönni tai karjan menestys voivat kadota. (Täitä: Kangasniemi. Yrjö Tiihonen KT 83:80. 1938. – Laihtuminen: Savonranta. Veli Käyhkö 269. 1937. – Kylvöönni: Nilsä. Anna Horttanainen KT 88:20. 1937. – Lehmäönni ja viljaonni menevät ja ihminen kuihtuu: Suistamo. Elli Laine KRK 143:148. 1936.) Yksittäisessä tiedossa aita on valmistettava ennen käen kukkumista, mutta tämä vaikuttaa tilapäiseltä sovellukselta laajemmin tunnetuista käsityksistä, joissa käki vaikuttaa nimenomaan eläviin olentoihin: ”Ei mene lehmä siitä aidasta, jonka panee ennen kuin käki kerkiää kukkua.” (Pielavesi. Martti Tiitinen 3271. 1937.)

Lintuina, jotka voivat paskantaa samalla tavalla kuin käki, mainitaan muiden muassa myös kurki, pääskynen, kuovi ja västäräkki. (Kurki ja pääskynen: Lehtimäki. Viljami Keski-Suokko 606. 1937. – Lisäksi kuovi ja västäräkki: Ylivieska. Tauno Tuomikoski KT 204:74. 1938.) Yleisluonteisessa maininnassa todetaankin, että mikä tahansa sellainen eläin, jota talvella ei tapaa, paskantaa ihmisen, kun sen näkee ensimmäisen kerran keväällä. (Leppävirta. Väinö Tirkkonen KRK 122:80. 1936.)

Muutamassa muistiinpanossa käkiuskomuksia etäännytetään mainitsemalla esimerkiksi, että käen kukuntaa ”pitivät vanhat ihmiset hyvin pahana” tai muuten viittaamalla siihen, että käsityksiin ei suhtauduta enää kovin vakavasti: ”En tiedä, onko tähän toden teolla uskottu.” (Virrat. Eino Mäkinen 2940. 1937. – Rauman mlk. Yrjö Virta. KT 14:10. 1937. – Eno. Olavi Härkönen. KT 145:44. 1936.) Käen pahaenteisyys on yhtä kaikki ollut kaikkien tiedossa. Kansanrunousarkistosta ei juuri tapaa kuvauksia kukkumisesta sellaisena myönteisenä kesän merkinä, jona se tunnetaan 2000-luvun kulttuurissa. Käen kukkumisten määrästä ennustelukaan ei vaikuta arkistotietojen valossa kovin kepeältä. ”Käestä sanotaan: Keväällä kun käjen ensi kerra kuule kukkuvan, niin niin mont vuatt elää, kun se kukku. Sit oikee peljästy, ku se kukku vaa kerra, kaks.” (Pyhämaa. Aili Laiho 1439. 1936.) – ”Naapuri kratarin maijalle se kukkusi 2 kertaa Maija itki kuin hän kahden vuoden perästä piti kuolla.” (Noormarkku, Pomarkku, Ahlainen. F. Lindgren b) 76. 1892.)

Vakavaan uskoon tuntuu viittavan myös maininta enteentoton monitulkintaisuudesta: ” – joka kukku sana on kuukausi tai vuosi, tai kymmen vuosi että tästä on vaikea saata selville mitä käki tarkoittaa.” (Karstula. Albert Rautiainen 4285. 1961.) Käen kukkumisen ennustusvoima ei voi osoittautua virheelliseksi, koska kukkumisen tulkitseminen on mutkikasta. Yleinen, yhtä lailla vaikeatulkintainen ja vasta jälkikäteen vahvistuksensa saava enteentotto on huomion kiinnittäminen siihen, mitä sattuu olemaan jalan alla silloin, kun kukkumisen kuulee: ”Kun keväällä kuulee ensikerran käen kukkuvan, on katsottava, mitä on oikean jalan alla, sellaista on sinä kesänä.” (Kivennapa. Liina Pulliainen 1484. 1954. – Uurainen. Vihtori Pässä KRK 74:182. 1936. – Sulkava. August Leppänen KRK 80:81. 1936.)

Koljosella käen kukkuminen taitekohtana näyttää liittyvän ennen kaikkea käärmeisiin. Karjan kellokasta on lyötävä kepillä, jolla on ennen käen kukkumista tapettu mahdollisimman monta käärmettä (Viitasaari. O. H. Moisio 20. 1890. – Mikko Koljonen), hevosen päitsiin on piilotettava ennen käärmeen kukkumista tapetun käärmeen pää ja kylvämään lähdetessä kaikki jyvät on laskettava kylvövakkaan kolmen tällaisen käärmeen kurkun lävitse (Viitasaari. O. H. Moisio 58, 308. 1890. – Mikko Koljonen). Viitasaarelta on myös tieto siitä, että kevätkäärmeistä saa hyvää lääkettä: ”Ukko oli myös nylkenyt käärmettä keväällä ’ennen käen kukkumista’ ja sulattanut niitä auringossa, jolla rasvalla oli ollut erittäin hyvä ja auttava vaikutus – – .” (Viitasaari. Kusti Heino- nen KT 61:453. 1937 – Elsa Pasanen, s. 1897.) Varsinaissuomalaisessa tiedossa todetaan yleisesti: ” – kaikki taijat ja tempuat jotka tehtiin ennen käen kukkua, olivat varmempia ja tehovampia kuin muuna vuoden aikana.” (Kalanti. Kustaa Valo KRK 11:11. 1936.)

Ennen käen kukkumista tapettu käärme viinan mausteena tuo kovan luonnon, ja samanlainen käärme toimii vastalääkkeenä, kun käärme on purrut lehmää. (Muolaa. Juho Toijonen. KT 120:27. 1936. – Viljakkala. Martti Mattila 6094. 1937.) Viitasaarella tunnettiin myös keino saada kova luonto muurahaisten avulla, taika on taaskin tehtävä ennen käen kukkumista. ”Pannaan viinoa pikkuseen lasiseen ja ennenkun käki kukkuu viiään keskiviikkoiltana kusiaispesälle ja torstaki-

iltana käyään maistamassa ja sitte toissa torstaki-iltana taas ja sitte otetaan lasi ja männään, ei kato jällelleen, sitte luonto nousoo.” (Viitasaari. Kaarle Krohn 16784. 1885. – Lassi Niskanen.) ”Muura-haisten kusen” avulla parannettiin myös silmäpaskoa (Kuhmo. Olavi Lukkari. KT 213:226. 1936). Ennen käen kukuntaa kerättyä sammakonkutua taas käytettiin kasvojen päivettymisen estämi- seen, lääkkeeksi ja lemmen nostamiseen (Päivettymisen estäminen: Nurmes. Helmi Kortelainen KRRK 159:635. 1936. – Lääke: Juuka. Erkki Pennanen KT 155:19. 1936. – Lemmennosto: Muolaa. Juho Toijonen KT 120:54. 1936.)

Myös Koljosella erinäiset hyönteiset näyttävät olevan käyttökelpoisia vain ennen käen kukun- taa. Karjan lääkitykseksi valmistettaviin suoloihin oli lisättävä ennen käen kukkumista kerättyjä ”siksontiaisia” (Viitasaari. O. H. Moisio 17. 1890. – Mikko Koljonen) ja hevosen kuntoa paranta- vaan lääkkeeseen tulee ennen käen kukkumista pyydystetty mehiläinen (Viitasaari. O. H. Moisio 57. 1890. – Mikko Koljonen). Ennen käen kukkumista pyydetty mehiläinen tunnetaan lääkkeenä niin Kannakselta kuin Pohjanmaaltakin. (Sakkola. T. Karppanen 108:88. 1937. – Ylivieska. Tauno Tuomikoski KT 204:79. 1938.) Somerolta taas on maininta tietynlaisten muuraisten (”viholais- ten”) käytöstä samaan tarkoitukseen (Somero. Kotikielen Seura (Kustaa Pettersson) 1:369. 1947).

Etsin käytäntöjen taustalta ideaa siitä, että käen kukunnasta eteenpäin eläinten olisi uskottu olevan myrkyllisiä tai muuten vahingollisia. Arkistosta löytyikin lukuisia suorasanaisia mainin- toja: ”Kärmehes ei oo myrkyä ennen käen kukkumaa.” (Kurikka. Samuli Paulaharju 2906. 1905. – Samoin: Hailuoto. Samuli Paulaharju 5303. 1912.) Joissakin tiedoissa käärmeen kerrotaan saavan myrkkynsä syömällä myrkyllisiä aineksia.

Käärmeen ei ole uskottu olevan myrkyllinen keväällä ennen kun vasta sen jälkeen kun käki on kukkunu. (Kälviä. Kalle Haapaniemi. KT 163:24. 1937.)

Jos ennen käen kukkumista kärme pistää, ni sillo ej tuk kippeeks. (Kangasniemi. Oskari Kuitunen b) 579. 1923. – Irja Valjakka, 12 v.)

Käärmeessä ei ole talven aikana myrkyä. Sitten vasta kun käki alkaa kukkua, tulee käärme myrkylliseksi. Se syö myrkyllisiä kasveja ja hyönteisiä, joista kerääntyy myrkyä sen hän- tään. (Hämeenkyrö. Martti Myllyharju 354. 1937. – Kalle Jokinen, työmies.)

Jos eläinten olisi ajateltu muuttuvan haitalliseksi käen kukunnan aikaan, voisi arkistosta olettaa löytyvän mainintoja pilaamistaioista, joissa tulee käyttää nimenomaan kevään ensimmäisen käen- kukunnan *jälkeen* löydettyjä käärmeitä tai hyönteisiä. Vastaavia tietoisia laiminlyöntejähän Koljo- nen tuntee esimerkiksi silloin, kun kirkonväkeä nostetaan pahoihin tarkoituksiin. Yleensä pussi, johon kirkonmultaa on otettu, on suljettava punaisella langalla. Kuitenkin silloin, kun kirkonväen tahdotaan mellastavan hallitsemattomasti, multapussin suuta ei tarvitse sulkea punaisella langalla (ks. luku *Leppäukot, sammakot ja punainen lanka*).

Selkeitä mainintoja ensi käen jälkeen pyydettyjen käärmeiden käytöstä en ole tavannut sen paremmin Koljoselta kuin muiltakaan tiedonantajilta. On kuitenkin kiinnostavaa huomata, missä taioissa Koljonen *ei* mainitse, että käytettävä käärmeen olisi oltava ennen käen kukuntaa pyydetty. Moisio kokoelman ensimmäisessä taiassa uudisrakennuksen uunin sijalle on kätkestävä käärme, ”ettei sirkat ja torakat tuvassa menestyisi” (Viitasaari. O. H. Moisio 1. 1890. – Mikko Koljonen). Aitta puolestaan suojataan sivelemällä ovi joka puolelta lohen, yökön, metsäkanaan ja yhdeksän käärmeen verellä (Viitasaari. O. H. Moisio 136. 1890. – Mikko Koljonen). Näin käsitellystä aitasta varastavalle tulee ”kopu”. (Kopu ei ilmeisesti merkitse mitään tiettyä vaivaa vaan ylimalkaan ”jon- kunlaista pakoitusta eli hoputusta” (SMSK, hakusana *kopu*.) Kun nuppineulaa purettaa kolmella käärmeellä, sen pisto aiheuttaa ”ajettuman” ihmiseen tai eläimeen; tässäkin tapauksessa mitään

tiettyä ajankohtaa ei mainita (Viitasaari. O. H. Moisio 222. 1890. – Mikko Koljonen). Käärmeellä ylimalkaan näyttää siis olevan estävä, vahingoittava tai muuten negatiivinen vaikutus, vain ennen käen kukunnaa käärme vaikuttaa voimistavasti tai parantavasti. Käärmeet eivät kelpaa lääkkeiksi käen kukunnan jälkeen. (Kauhajoki. Svante Sillanpää KT 177:133. 1937.) On mainittava, että muutaman tiedon mukaan syöpäläiset karkottava käärme on pyydettyä ennen käen kukkumista. (Leppävirta. Sylvi Sääski 776. 1937. – Muolaa. Juho Toijonen KT 120:69. 1936.) Vastakkainen esimerkki ei kuitenkaan kumoa selitystä; kertoja lienee ajatellut, että käen kukunnan jälkeen saatu käärme ei kelpaa mihinkään.

Käärmeiden muuttumisen käen kukunnan aikoihin on nähty heijastuvan muihinkin eläimiin. ”Vanhat ihmiset Vihdissä sanovat että jos käärmeitä jostakin paikkakunnasta puuttuu tulee maa niin myrkylliseksi että ihmiset ja eläimet eivät pysy terveinä. Käärmeet, heidän tietojensa mukaan, imevät maasta myrkyä pois ja tuottavat siten hyötyä.” (Vihti. Kaarlo Ranta 735. 1936. – Samoin: Kaukola. Pietari Munukka 357. 1937. – Kuopion mlk. O. A. F. Lönnbohm 5902. 1924–25. – Vihanti. M. A. Junttila 734. 1954.) Alavutelaisen tiedon mukaan kurjen liha muuttuu myrkylliseksi käen kukkumisen aikaan, koska silloin kurjet alkavat syödä käärmeitä. (Alavus. Unto Kulju. KT 169:71. 1936.)

Käen kukunnan voi siis nähdä merkkinä käärmeiden ja muunkin luonnon myrkyttymisestä. Tämän idean kanssa sopivat yhteen käsitykset siitä, että kukkumisen vaarat voi torjua syömällä jotain, mikä on valmistettu ennen kukkumista: ”Keväällä ennen käen kukunnaa täytyy kylvään pitää leipäpalasta pään alla ja sitten kun käki kukkuu pitää heti syödä. Silloin menestyy vilja.” (Maaninka. Pertti Korhonen 461. 1939. – Pekka Rissanen, s. 1860.) – ”Jos käki p-too kylvömiehen niin ei sen viljat hyvästi kasva sentähden pitää välttää sitä että pistää suuhunsa leipää tai kahvia aamusilla ennen kun mänee ulos.” (Pielavesi, Löytynjärvi. Armas Nissinen 240. 1937. – Loviisa Leskinen, s. 1877.)

Jos kukkumisen kuulee tyhjin vatsoin, vaaran voi vielä torjua puremalla puuta: ”Eräs Laihia-lainen emäntä oli kuullut käen kukkuvan ennen kun hän oli sinä aamuna mitään syönyt. Tämän vuoksi pelkäsi hän jotain paha tapahtuvan itselleen ja valitti tapahtumaa isännälle. Isäntä sanoi emännälle, miksi et purrut koivunkylkeä? Siten sen kukunna olisi käynyt tehottomaksi.” (Viitasaari. Ida Johanna Korhonen KKK 179:63. 1936.) Vesantolaisessa tiedossa paha vaikutus siirtyy tällä tavoin puuhun: ”Jos käki ’paskantoo’ keväällä (joka tapahtuu kun ennen aamiaisen syöntiä kuulee sen ensikerran kukkuvan) niin sen kuulija kohta rupeaa kuivettumaan, vaan jos samassa purasee jotakin puuta, leppää, t. m. niin se puu kuivettuu.” (Vesanto. I. Fri 25. 1896.)

## II. Näyttämö

### *Pohjoinen, kaiken viejä*

Talo on rakennettu viilten mailmaa s.o. joko koilisesta lounaaseen tai luoteesta kaakkoon (kakoon). Hiiden väki häiritsee silloin talon rauhaa. (SMSA. Lavia. T. Laaksonen 79.42. Hakusana *hiidenväki*.)

Hieman arvoituksellisessa satakuntalaisessa tiedossa korostetaan, kuinka talo on rakennettava pääilmansuuntien mukaisesti, ei vinoon niihin nähden. Ilmansuunnat muodostavatkin merkityksellisen koordinaatiston niin arkikäsitteille kuin uskomuksillekin.

Pohjoinen näyttäytyy taioissa suuntana, johon niin hyvät kuin pahatkin asiat voidaan karkottaa niin, että ne eivät varmasti palaa. Toisaalta pohjoisesta näyttää säteilevän jotain, mikä muut-

taa esimerkiksi puiden, kivien ja rakennusten pohjoispuolet erityisiksi paikoiksi, joita voidaan käyttää hyväksi taioissa. Pohjoiseen kietoutuu tavaton määrä osittain päällekkäisiä, sekä myyttisiä että konkreettisia mielikuvia, ja on vaikea sanoa miten kukin idea painottuu yksittäisessä tekstissä. Pohjoinen on vainajalan, tuonpuoleisen maailman ja maagisen Lapin suunta, kirkon naisten puoli ja toisaalta urossukupuoleen assosioitu suunta; suunta, joka päiväsaikaan on varjossa ja jossa aurinko on laskeutuessaan taivaanrannan alapuolelle.

Suuntien luonteiden tulkitsemista vaikuttaa se, etteivät kyseessä ole täsmälliset astelukemat. Pohjoinen voi tarkoittaa paitsi tarkkaa suuntaa, myös idästä pohjoisen kautta länteen ulottuvaa tahoaa maailman eteläisen puoliskon vastakohtana. Itä voi viitata ilmansuuntaan tai sitten siihen suuntaan, josta aurinko nousee, mikä se kuhunkin vuodenaikaan sitten onkaan.

Ruotsissa ainakin Arbogan ja Tukholman kaupungeissa oli keskiajalla keskustasta pohjoiseen sijoittuvia kaupunginosia, jotka tunnettiin helvettiä merkitsevillä nimillä. Jari Järvinen on arvioinut myös suomalaisten Helvetti-, Manala- ja Tuoni-alkuisten paikannimien viitanneen pohjoiseen sijaintiin seudun paikallisessa topografiassa. (Järvinen 2002: 28.) Varsinaissuomalainen tieto kuvaa laajalti levinnyttä kristillistä selitystä sille, miksi erityisesti kirkon pohjoispuolta pidettiin epäsuotuisana paikkana: ”Pohjois puolelle kirkkoa ei pitäisi haurata koska loppu ajoilla kirkko kaatuu vanhan puheen mukaan pohjoiseen.” (Karjala T. I. Maria Mattila KT 8:34. 1936.)

Paula Purhonen on kuitenkin todennut, että pohjoissuunnan vieroksunta ei ole kristinuskon vaikutusta, vaan liittyy ilmeisesti esikristillisiin germaanisiin ja skandinaaviisiin uskomuksiin. Pohjoismaiden varhaisimmissa kristillisissä hautausmaissa kirkon pohjoispuolelle on haudattu naiset, eteläpuolelle miehet, mikä kuvastaa kirkon interiöörin tilanjakoa: kun alttari oli itäpäädyssä, naisten puoli oli vasen eli pohjoinen, miesten taas oikea, eteläinen (Purhonen 1998: 128, 129). Myöhemmin kirkon pohjoispuolesta tuli luonteeltaan vähemmän pyhä alue, jolle haudattiin muun muassa itsemurhan tehneet. Käytäntö jatkui, vaikka hautausmaita alettiin rakentaa muuallekin kuin kirkkojen ympärille: Helsingin Hietaniemen vanhassa osassa eteläpuolisko muodostui rikkaiden sukuhauta-alueeksi, kun taas köyhien haudat sijoittuivat pohjoiseen (Hautamäki 2001: 148).

Markus Hiekkänen on kiinnittänyt huomiota pohjoispuolelle hautaamisen käytännöllisiin pulmiin. Pohjoispuolella kirkkomaan aita oli yleensä lähellä kirkkoa joten tilaa oli vähän, ja lisäksi kirkon katveessa maa pysyi pitkään routaisena. (Hiekkänen 2003: 158.) Ainakaan kirkkomaa-arkkitehtuurin osalta toteamus ei selitä paljонkaan: siihen, että pohjoispuolelle jätettiin niukasti tilaa, oli ilmeisesti jokin syy.

Hiekkasen huomio pohjoisesta varjonpuolenä voi avata eräitä taikoja, joissa esimerkiksi puun pohjoispuolella on voimaa, joka eteläpuolelta ilmeisesti puuttuu. Koljosen taiaassa kovan luonnon hankkimiseksi otetaan sälöjä kolmen tervaskannon pohjoispuolelta (Viitasaari. O. H. Moisio 263. 1890. – Mikko Koljonen), ja tervahaudan suojaamiseen tarvitaan pohjoispuoleisia oksia yhdeksästä lepästä; samanlaisia oksia tarvitaan myös mielenvikaisen kylvetysveteen (Viitasaari. O. H. Moisio 130. 1890. – Mikko Koljonen). Rullille taas kostetaan siten, että hänen jäljiltään löydetty taikapussi poltetaan suolla olevalla alakivellä. Sytykkeenä käytetään yhteensä yhdeksää tervaskannon pohjoispuolelta otettua sälöä, tervaa, tulikiveä ja metsäkanaan höyheniä. ”Tämä temppu saattaa rullin hurjaksi”, Koljonen kuvaa. (Viitasaari. O. H. Moisio 31. 1890. – Mikko Koljonen.)

Taika, jonka Koljonen neuvoo tekemään jänismetsälle lähdeittäessä, näyttää sisältävän monia myyttisiä elementtejä. Yhdeksällä puun pohjoispuolelta otetulla tervaslaiikkareella poltetaan sammakon luut – sammakko on perattu antamalla sen olla syötävänä muurahaispesässä. Metsämiehen on mentävä jauhettujen luunporojen sekä aseidensa ja ansalankojensa kanssa lähteelle, jossa hän ammentaa lepän pohjoispuolen oksasta tehdyllä lusikalla kolmasti vettä päähänsä ja lukee: ”Nouse luonto lähtehestä / Alta hauvan haltia / Minua miestä varjelemaan / Kaikilta pahan suovilta.” Jänislangat on vedettävä luujauholla käsiteltyjen kuolleen kintaiden lävitse. (Viitasaari. O. H. Moisio 39. E 17. 1890. – Mikko Koljonen. Kuultu ”paikkakunnalla asuvalta Pohjanmaan mie-

heltä”.) Kaikki taian elementit – sammakko, vainaja, lähde ja puiden pohjoispuoli – ovat asioita, jotka ovat piilossa auringolta.

Pohjoisen puolen tehokkuuteen saattaa vaikuttaa mielikuva auringon haalistavasta ja heikentävästä vaikutuksesta. Abel Qvist kertoi Moisiolle, että kastetulle lapselle tuo onnea, kun kastevesi viskataan jonkin rakennuksen pohjoisen puoleiselle seinälle hyvin ylös. Pohjoisseinältä vesi haihtuu hitaammin kuin auringon puoleisilta. (Viitasaari. O. H. Moisio 185. 1890. – Abel Qvist.) Etenkin parannustaijoissa pohjoisen puolelta otetut puuainekset tuntuvat samastuvan ”päivännäkemättömiin”, puun kuoren alta löytyviin pakkuloihin, joille antaa erityistä voimaa se että auringonvalo ei ole osunut niihin. Taikoja tulkittaessa ei voi unohtaa, että pohjoisen puoli on oikeasti-kin kylmä ja varjainen, eikä uskomuksellisia ja arkisia käsityksiä voi erottaa toisistaan:

Sellainen pelto, jonka ojissa sadevesi juoksee pohjoiseen päin, on huonosatoinen. (Karkku, Kiurala. Martti Mattila 7536. 1938. – Mv. Juho Laine, s. 1858.)

Paras talonpaikka on puita kasvavan mäen etelän, idän ja lännenpuoleinen rinne. Pohjoispuolelle olevan talon väki ei pysy terveenä. (Karkku, Kiurala. Martti Mattila 7452. 1938. – Mv. Juho Laine, s. 1858.)

Monissa tiedoissa pahansuovan ihmisen voimat voidaan kumota lyömällä häntä niin, että hänestä vuotaa verta; veren mukana poistuvat vahingolliset voimatkin. (Kangasniemi. Oskari Kuitunen b) 2469. 1934. – Inkeri, Tyrö. P. Putkonen 80. 1894. – Juhana P. Asikkalasta.) Koljonen tehostaa haavoittamisen vaikutusta toimittamalla veren pohjoisen puolelle. ”Pahantapaselta” saadaan pois voima nostaa tuulimatoja, kun häntä lyödään suulle, ja verta pannaan rätissä ”vääntämällä pohjoisen puolelle petäjään kaivettuun reikään, joka tuketaan tervasnaulalla.” (Viitasaari. O. H. Moisio 324. 1890. – Mikko Koljonen.)

Pohjoiseen voidaankin karkottaa monenlaisia pahoja voimia, vaivoja ja pilauksia. Laajalti on tunnettu käsitys, että pohjoiseen laskeva lähde on erityisen suotuisa parannuspaikka: ”Jos lähteen vesi juoksee pohjoiseen päin, on se terveellistä silmille ja sillä pyyhkitään myös maistaa (maahinen?) pois.” (Kokemäki, O. Ahti b) 127, 128. 1893. – Maija Rintala, 63 v. ”Kuullut ja itse kokenut.”) – ”Ne lähteet joista juoksi puro ulos pohjoista kohti olivat sopivia terveys ja uhrilähteiksi.” (Muurla. V. Saariluoma 681. 1915.) Pois huuhtomisen ajatus korostuu kannakselaisessa parannuskeinossa, jossa pohjoissuunnan lisäksi mainitaan tulva-aika ja kielto katsoa taakse: ”Karsta eli syyhy saadaan parantamaan siten, että keväällä tulvan aikaan piti mennä sellaiseen veteen, joka virtaa pohjoista kohti. Sairaana piti upottaautua kokonaan veteen ja sitten poistua vedestä taakseen katsomatta, Jos näin tekee, paranee karsta, mutta jos katsoo taakseen, on keino tehoton.” (Hako 1957: 108.)

Myös pilattu pyssy voidaan parantaa ampumalla sillä elohopeaa kohti pohjoista. (Nousiainen. Frans Leivo b) 1222. 1933.) Veteen assosioituva elohopea yhdistää tämänkin taian pohjoiseen virtaavan veden mielikuviin. Pohjoiseen juokseva joki tehostaa myös kostotaijan vaikutusta: ”Linnun varkaan kuri. Ota kolme höyhentä ja pane ne leppäseen pihtiin ja vie jokeen, joka pohjoiseen päin juoksee. Ja pane niin kiini että vesi saa niitä heilutella.” (Pohjois-Savo. Antti Rähkä b) 9. 1921.)

Pohjoiseen puhaltava tuuli vie sekin mukanaan haitallisia tekijöitä. Lukuisissa metsästystaijoissa valmistelut pyyntiä varten on tehtävä etelätuulen puhaltaessa: ”Ensiksikin on huomattava ettei mitään kalanpyydystä saa tehdä muulloin kuin etelä tuulella paitsi välttämättömissä poikkeus tapauksissa. – – Merran puut ovat myöskin etelä tuulella otettavat.” (Viitasaari. O. H. Moisio 106. 1890. – Mikko Koljonen.) Parhaiksi olosuhteiksi mainitaan fraasinomaisesti ”yläkuulla ja etelä-tuulella”. Kasvavan kuun aika ja taivaanrannan yllä näkyvän auringon suunta täydentävätkin toisiaan suotuisina ja kartuttavina tekijöinä. – ”Kalan pyydystä ei saa alottaa muulloin kuin yläkuulla ja etelätuulella, sillä jos ne muulloin alottaa ei niillä saa saalista. – Linnun pyydystä ei saa laittaa



eikä tehdä alakuulla – Havupuut pitää hakata alakuulla, mutta lehtipuut yläkuulla.” (Hankasalmi, Kovalanmäki. T. V. Makkonen b) 39 a. 1903. – Matti Kovanen, s. 1879.)

Yläkuulla ja etelätuulella on Koljosen mukaan valmistettava lintupermet, sudenpyyntiin käytetty rita ja pyypilli (Viitasaari. O. H. Moisio 28, 10, 22. E 17. 1890. – Mikko Koljonen). Kun metsästysvälineiden valmistuksessa muutenkin varottiin, että niihin ei tartu ihmisen hajua, pohjoiseen vievän tuulen on voitu ajatella vievän loputkin ihmisen merkit pois. Tähän suuntaan tuntuisi viittaavan Koljosen mainita siitä, että haaska on nyljettävä puhdistavan tuulen aikana siten, että se ei kosketa nylkijää: ”Kun jotakin eläintä josta aikoo saada ketun syöttöä, esim. sutta tai kissaa nylkee, tulee se tehdä yläkuulla etelätuulella eikä saa antaa nylettävän lihan koskea polviinsa. Samoin ovat sitten syksyllä raudatkin yläkuulla, etelätuulella hiekkään haudattavat syöttöineen.” (Viitasaari. O. H. Moisio 12. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Pyssyä tehtäessä etelätuulen suotuisaa vaikutusta täydennetään odottamalla, että tuuli on puhaltanut kaikista suunnista; näin kaikki suunnat saadaan aseensa kannalta yhtä hyväksi. ”Vaan joka tahtoo saada sellaisen pyssyn että se tappaa aina hänen on oltava sepässä niin kauvan että tuuli pyssyn tekoaikana ehtii olla kaikilla neljällä ilmansuunnalla, alku tietysti tässäkin tapauksessa on tehtävä etelätuulella.” (Viitasaari. O. H. Moisio 32. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Ajatusta pohjoisesta virtausuuntana, johon mennyt ei tule takaisin, sovelletaan myös toiseen suuntaan: käsiteltäessä aineksia, joiden toivotaan riittävän jatkossakin, suotuisa suunta on pohjoisesta etelään: ”Lypsetty maito kaadetaan kiulusta pois etelään eikä pohjoista kohden, etteivät lehmät ehdy.” (Hako 1957: 191.)

Pohjoisesta etelään suuntautuva liike tuo mukanaan myös yliluonnollisia voimia, joista voi olla niin hyötyä kuin haittaakin. Pihtiputaalaisen tiedon mukaan pohjoistuulen rannalle ajama vaahto antaa luontoa: ”Pohjatuuli kun lykkää rannalle vaahtea, niin sillä kun pesöö päänsä sitte sillä vaaheella, sillä kuuluu tulovan hyvin luonnokkaaksi.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15446 g. 1885. – Juho Leppänen.) Harvinaislaatuisen tiedon mukaan rakennus voidaan taikoa kummittelevaksi: ”Huone eli asunto ratisevaksi eli ryskääväksi: Kun on saatu huone siihen määrään rakennetuksi, että vesikattokin on jo päällä niin pitää timpermannin, jos se tahtoo laittaa rakennuksen ratisemaan, vetään kirvestä perässään pohjoisesta etelään pitkin kattoa, niin ei siinä huoneessa saa rauhaa kyllä se niin ratisee.” (Jyväskylä. M. Nurmio 791. 1888. – T. Lindberg, 42 v.)

Maanviljelystaikojen perusasennetta voi kuvata metsästystaikoja huolestuneemmaksi: kun pyyntitaijoissa etelätuuli on suotuisa, viljelystaijoissa pohjoistuuli on pahaenteinen. Vaikka käsitys vaikuttaa varsin yleiseltä, Koljonen ei kuitenkaan kiinnitä siihen huomiota.

Kylvöjä ei saa tehdä pohjatuulella, sillä ne eivät silloin menesty. (Ikaalinen, Juhtimäki. Martti Mattila 7136. 1938. – Mv. Alekski Koksalo, s. 1869.)

Peltojen kylvämisessä oli semmosta taikka, ettei saanu kylvää pohjatuulella. (Renko, Uusikylä. Eila Pennanen 182. 1938. – Iivari Nikander, suutari, s. 1861.)

Kuten jo luvussa ”*Uskotkos tämän päälle?*” kävi ilmi, pohjoistuulenkin voi tulkita haluamallaan tavalla. Jos mielessä on rikkakasveihin kohdistuva heikentävä vaikutus, kylvö kannattaakin tehdä juuri pohjoistuulella: ”Kertojan isä sanoi: ’Kylvä poikani pohjatuulella peltosi, sitten ei kasva kastikkaista eikä karvaheinää.’” (Kerimäki, Ruokolahti. Allii Raila 488. 1937. – Maanviljelijä Pekka Rinkinen, s. 1891, oppinut isältään.)

Pohjoinen näyttää assosioituvan urospuoliseen. Koljosen mukaan orivarsan saamiseksi ja astutettaessa ”pää tulee olla etelään, takapuoli pohjoiseen päin”. (Viitasaari. O. H. Moisio 55. 1890. – Mikko Koljonen.) Onko olennaista, että pää on kohti etelää vai että tamma astutaan pohjoisesta päin? Kyse on ilmeisesti jälkimmäisestä; paitsi asennolla, myös pohjoistuulella oli urospuolisia jälkeläisiä synnyttävä vaikutus: ”Jos teki mieli saada härkäistä vasikkaa tai orivarsaa, niin täytyi käyttää

härän ja oriin luona pohjatuulella.” – ”Että tamma tekisi oriita, käytettiin se oriissa pohjatuulella.” (Jämsä. K. Nieminen 174. 1923. – Kärämäki. E. Keränen 144. 1883.) Samassa taiassa tammalle annettavaa juomaa sekoitetaan pohjoispuolella kasvaneella ”hongan kyrvällä”, jollainen syntyy latvaverson vaurioituessa (Nuorteva 2005: 46). Pohjoispuolella kasvavia ”poikaoksia” tarvitaan myös maanpitävän asetuksessa, jossa otetaan jokaisen lämpimän huoneen pohjoispuoleisen seinän alushirren alta kolmannesta maanväristä kaivettua maata, jota punnitaan leppäisellä kepillä ja sanotaan: ”Minä punnihten tällä leppäisellä kepillä Vaikk’ ois yheksän kirkon perkeleet.” (Viitasaari. O. H. Moisio 8. 1890. – Mikko Koljonen.) Pohjoisen samastuminen urossukupuoleen lienee ei-kirkollista perua, koska kirkkorakennusten arkkitehtuurissa pohjoinen on päinvastoin naisten puoli.

Kirkkoarkkitehtuuri näyttää sitä vastoin vaikuttaneen itäsuunnan merkitykseen taioissa. Katolisen kirkon alttariin, joka poikkeuksetta sijaitsi kirkon itäpäädyssä, oli kätkevä pyhäinjäännös. Markus Hiekkänen on arvioinut, että 1600-luvulla alttarien pyhäinjäännökset on tarkoituksella hävitetty, koska niitä ei ole Suomesta juuri löytynyt. (Hiekkänen 2003: 177.) Näyttää kuitenkin siltä, että käytäntö inspiroi kansantaikuutta. Koljosen mukaan ”Lammasonnea saadakse on lamponavetan tai karsinan idänpuoleisen nurkan puolelle maan sisään navetan sisäpuolella haudattava synnyttäneen vaimon lapsi kotti [istukka].” (Viitasaari. O. H. Moisio 3. 1890. – Mikko Koljonen.) Karjasuojan itäpäätyyn hautaaminen kuuluu myös keinoon, jolla saadaan rauhoitettua kulkemaan taioit lehmät: ”Kiertämästä päästyä haudataan sammakkoarkku ja sen päälle asetettava lehmän karvapussi navetan idänpuolisimman nurkan alle kaivettuun hautaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 43. 1890. – Mikko Koljonen.)

Muuten itä-länsi-suunta ei ole läheskään niin merkityksellinen eikä myöskään merkityksiltään niin selväpiirteinen kuin pohjoinen-etelä. Metsästys- tai kalastustaikuudessa idän suuntaa ei panna juuri lainkaan merkille, kodin piirin taioissa siihen kiinnitetään jonkin verran huomiota. Kustaa Vilkuna on kuvannut vasikan ensimmäisen juottamisen (ja myöhempienkin) tapahtuneen tavallisesti niin, että vasikkaa on pidetty pää itään päin. (Vilkuna 1928: 312, 313.) Koljosen esittelemiä idän suuntaan hautaamisia lukuun ottamatta itä on kuitenkin lähinnä ”pieni pohjoinen” vailla omaa erityisluonnetta. ”Entisaikaan, kun emäntä alko värjätä lankoja piti ottaa senä(?) siitä että tuuli oli etelässä tai lännessä, jos se oli pohjosessa tai Idässä silloin langat kankaalla katkesi ja kierti.” (Ähtäri. J. A. Mäkinen b) 53. 1922. – J. O. Savola.)

Kannakselaisessa tiedossa itätuuli liitetään Raamatun kertomukseen: ”Jos tuuli on pohjases tai iäs ei ole hyvä rukkeen kylvölle. Faaraon unessa jo itätuuli surkastutti. Itätuuli on kun ahava joka kuivaa kaikki.” (Metsäpirtti, Tappari. Samuli Paulaharju 21093 b) 1917. – Aatam Hämäläinen, n. 60 v.) Hailuotolaisen sananparren mukaan ”Itä tuopi talven, itä kesän, itä viimeisen tuomion.” (Hailuoto. Samuli Paulaharju 5428. 1912.) Itäsuuntaan näyttää liittyvän mielikuvissa kristillinen juonne, mutta kovin paljon sovelluksia sillä ei taikaperinteessä ole.

### *Maailman pystyakseli*

Valmistaessaan lehmän poikimista helpottavan lääkkeen Koljonen tarvitsee ”suoloja” sekä kolme rasiaan näännytettyä, ennen käen kukkumista hankittua ”siksontiaista”, jotka poltetaan alakivellä. Moisio selostaa oikeanlaisen kiven olevan ”melkein tyyten maan sisässä, ainoastaan hiukan päällystä näkyvissä” (Viitasaari. O. H. Moisio 17. 1890. – Mikko Koljonen). Alakivi on yksi Koljosen taioissa usein toistuvista elementeistä, jotka näyttävät symboliikaltaan liittyvän toisaalta maailman keskipisteeseen tai ainakin erityisen vakaaseen ja liikkumattomaan paikkaan, toisaalta maailman eri kerroksiin ja kerrosten välisiin kulkuväyliin. Alakivessä on keskeistä liikkumattomuus, kulkuväylän luonne taas korostuu ”kolmanteen maanväriin saakka” kaivettavissa kuopissa sekä lähteiden ja hetteden käytössä.

”Moa suuttuu jos yltö alakivien hyppii,” tiesivät Vermlannin suomalaiset. (SMSK. Hakusana *alakivi*.) Alakivi merkitsee suurta kiveä, josta vain osa pistää esiin maasta. Se ”ei ole liikkuva, eli

pyörivä”, täsmensi viitasaarelainen kertoja Maria Österbergille kuvatessaan keinoa, jolla kaltoin kohdeltu voi kostaa loukkaajalleen lukemalla vasen jalka alakiven päällä loitsun, joka alkaa ”Nou-seppa perkele vuoresta” (SKVR IX<sub>4</sub>: 47 b. Österberg 243. 1909.) Kuvaavasti taioissa ei puhuta yksinkertaisesti ”kivestä” vaan käytetään erityistä, nykysuomesta puuttuvaa termiä. Alakiven lisäksi yleinen ilmaus on maakivi. Ei ole yllättävää, että alakiveen liitetään paikallaan pitämisen ja leviämisen estämisen mielikuvat. Jos hevosella on taipumus kuljeskella levottomasti, ”alakivellä syötetään ja lyyään seiväs kanki kiven viereen.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15583 b. 1885. – Antti Herranen.) Ostettu lehmä taas saadaan pysymään talossa siten, että ”uuteen kotiin tultua levittää emäntä hameensa alakivelle, kiertää kiven kolmasti ja antaa lehmän sitte syödä suojoja hameen keskeltä, jossa kivi jää paljaaksi.” (Vesanto. I. Fri b) 201. 1896. – Aatu Fri, 66 v.) Taian paikoilleen sitovaa luonnetta korostaa hameen asettelu suojaavaksi kehäksi ja suojojen syöttäminen hameenkauluksen sisältä, paljaaksi jääneeltä kiveltä.

Alakivi toimii myös taikuuden leviämisen estävänä paikkana. Luvussa *Taikojen opettaminen* mainittiin, että taikaperinnettä ei saanut välittää itseään vanhemmalle, mutta viitasaarelaisen tiedon mukaan tämäkin kävi päinsä juuri alakivellä. ”Kertoissa ei mennyt tieto, Kuin seisoi alakiven päällä hatuttomin päin neuvoissaan vanhemmalleen, vaan nuoremmalleen sai neuvoa muutenkin.” (Viitasaari. G. Laitinen 287. 1886.) Vaaralliset taikavälineet on hävitettävä samassa paikassa: ”Jos ne löytyy niijem musjakeet (nim. taikurien taikamytyt), ni ne pitäis polttoo alakivem piälä, ni sit nei vahingoitam mittää.” (Kangasniemi, Paappala. Oskari Kuitunen b) 1849. 1933.) Myös Koljonen kostaa rullille polttamalla löydetyn taikapussin suolla olevalla alakivellä (Viitasaari. O. H. Moisio 31. 1890. – Mikko Koljonen).

Koljosella ala- ja vesikivi näyttävät muutenkin liittyvän maagisiin polttamisiin. Esimerkki tuhoavasta, perin pohjaisesta polttamisesta on käärmeidenhävityskeino, jossa tulen voimaa korostetaan erityisen hyvin palavilla aineksilla: tervaksilla ja rikillä. ”Kun kärmeet täyttävät kartanon, saadaan kartano niiltä suojelluksi, ettei enää koskaan kärmeet pihaan tule, siten, että yksi sunnuntai-aamuna poltetaan alakivellä tervaksilla ja tulikivellä.” (Viitasaari. O. H. Moisio 126. 1890. – Mikko Koljonen.) Nuotan voi pilata peruuttamattomasti polttamalla yhdeksän nuotansompaa vesikivellä, niin ikään tervasten, tervan ja tulikiven avulla (Viitasaari. O. H. Moisio 110. 1890. – Mikko Koljonen). Kun tulikiveä poltetaan pääkallossa paikalla, josta on varastettu jotain, niin varas tuo tavaran takaisin. (Kivijärvi. K. Jalkanen 93. 1890. – Eerikki Paananen.)

Tulikiven raamatullisen sävyn ja rikin polttamisesta syntyvän katkun voi aavistella korostavan polttamisen tehokkuutta. Rikki näyttää taioissa toimivan enimmäkseen suotuisana ja suojaavana aineena, jolla voi turvata kodin piirin pahansuovilta voimilta. U. T. Sirelius on kuvannut tulikiven palasella suojattua maitopyttyä (Kotiseutu. Sirelius 1913: 172.) Jos piimä ei tekeydy kunnolla, ”pytyn pohjat sisältä ja ulkoa päällystetään poltetulla tulikivellä”. (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 782. 1893. – Vaimo, 38 v.)

Maan alle tunkeutuva kivi nivoutuu taioissa monenlaisiin ilmiöihin, joissa vallitsee piilon symboliikka: vedenalaiseen ja maanalaiseen maailmoihin sekä etenkin naisen seksuaalisuuteen. Ohdakkeet saadaan häviämään pellostä, jos nainen niittää ne alastomana ja polttaa ne metsässä alakivellä (Viitasaari. O. H. Moisio 90. 1890. – Mikko Koljonen). Taikomalla aikaansaatu rakkaus voidaan poistaa pyyhkimällä taian uhri perin pohjaisesti alakiven päällä kiveltä otetuilla sammalilla ja hau- taamalla ”tekorakkaus”:

Tyttö päästetään tällä tavalla synnytetystä tekorakkaudesta siten, että hänet kierrätellään alastomana sammalisella alakivellä pohjapäristä tehtyyn arkkuun pannulla punasella sammakolla päästä keskiruumiista ja jaloista kahdesti myötä- ja kerran vastapäivään ja sitten koko hänen ruumiinsa pyyhitään tuosta alakiveltä otetuilla sammakilla [po. sammalilla], jotka sekä sammakkoarkku pannaan rättiin, jonka tyttö itse seuraavana sunnuntaina vie

ennen huomen kellon soittoa hautausmaahan ja hautaa viimeksi haudatun ruumiin haataan. – Kun hänet on pyyhitty alakivellä sammalilla panee hän puhtaan paidan päälleen. Sunnuntaina kirkkoon mentyään on hänen kuljettava läpi kirkon. (Viitasaari. O. H. Moisio 153. 1890. – Mikko Koljonen.)

Samantyyppisellä keinolla päästetään pelto pilauksesta. Tällä kertaa hautapaikkana on itse alakivi. Haudan ja alakiven rinnastuminen toisiaan muistuttavissa taioissa antaa viitettä siitä, että alakiveen on saatettu liittää vainajalamielikuvia.

Pellon päästö: pitää olla kolme miestä. Eellimmäisellä pitää olla kerihitimet, toisella seula, kolmannella sammakko, ynnä leppäarkku ja resuja ummistusta varten, ja leppäpalikka, joka pannaan temppujen perästä hautapatsaaksi. Ummistusvehkeet jätetään alakivelle, josta lähdetään kiertämään. Keritsinmies leikkaa kolmen tähkän siikasat ja panee seulaan; sitte sammakonmies karhii sammakolla tähkkin juuria, joista siikasat otettiin. Se tehdään se karhiminen kahdesti myötöpäivään ja kolmannen kerran vastapäivään. Sitte sammakko pannaan arkkuunsa, siikasista tehdään pään alanen, ja sammakon pään alaseen pannaan kellon malvia (=metallia), ja ummistetaan arkku sekä sidotaan punasella langalla kiinni kolmesta kohti. Arkku viimein haudataan alakiven viereen ja leppäpalikka pystyy. (Pihtipudas. J. Gummerus ja G. Ranni 469. 1890. – Lauri Kananen.)

Korpilahtelaisen tiedon mukaan ”voimakkain oli yksinäinen esim. pellon keskellä oleva kivi, koska se sai yksin vastustaa kaikkia tuulen maan ja veden voimia y.m.” Tekstissä puhutaan maakiven kolossa olevasta sadevedestä, jolla ”uskottiin olevan suuren voiman parantaa tautia jos sen haltialle vei jonkun uhrin, pienen rahan neulan t.m.s.” (Korpilahti. J. W. Kotikoski b) 791. 1910.) Pieni umpinainen vedensilmä liittää tässä kuvauksessa maakiven ja lähteen mielikuvat toisiinsa.

Koljosellakin kivi ja lähde esiintyvät toisinaan yhdessä. Yksi Koljososen tuntema keino saada itselleen kova luonto on juoda taikoen valmistettua tuhkaa viinan tai maidon seassa. Tuhkaa varten on suolta otettu tervaskanto täytynyt polttaa ”koskivellä [!], jonka ympäri vesi juoksee käyttäen syttyinä 3:sta tervaskannosta pohjoisen puolelta otettua laikkarettä”. Nesteeseen sekoitettu tuhka nautitaan ”jonkin umpilähteen reunalla pikarista” ja samalla lausutaan: ”Nouse luontoni lovesta / Haltiani haon alta havan [havau?]/ Veen emon lähteheestä!” (Viitasaari. O. H. Moisio 263. 1890. – Mikko Koljonen.) Taiantekopaikat täydentävät toisiaan: koskikivi on maa keskellä vettä, umpilähde vesi keskellä maata. Lähde alhaalta ylös suuntautuvana kulkureittinä rinnastuu pohjoiseen, jota taiaassa edustavat tervaskannon lastut.

Edellisessä luvussa mainittiin jänismiehen taika, jossa niin ikään pyydetään: ”Nouse luonto lähtehestä / Alta hauvan haltia / Minua miestä varjelemaan / Kaikilta pahan suovilta.” Tässäkin taiaassa tarvitaan polttoaineeksi puiden pohjoispuolelta otettuja sälöjä, mutta taiaassa tarvittavia sammakon luita ei poltetakaan alakivellä, vaan ”kota- tai saunanliedessä”. Luonnonottotaiassa voima onkin tarkoitus saada pysymään taikojassa itsessään, kun taas jänismies pyrkii levittämään luonnon voiman ansalankoihinsa eikä alakiven rajaavaa vaikutusta tarvita. (Viitasaari. O. H. Moisio 39. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.)

Kaikkiin lähdetaikoihin ei kuulu mielikuvaa lähteestä aukkona, jonka kautta jotain tulee tai menee. Lähdettä voi käyttää myös yksinkertaiseen kaltaisuustaikuuteen: Toivo Vuorela on kiinnittänyt huomiota parannuskeinoihin, joissa ehtyneen lehmän maitoa pidetään pulloon suljettuna lähteessä kolme päivää ja sitten juotetaan sille itselleen. (Vuorela 1960: 69.) Lähdevesi on voitu nähdä myös sinällään erityisen parantavana, terveellisenä tai tehokkaana: ”Sarinkallion ja Huhainkallion välillä Mäntsälän Soukkion Pietilän maalla on pyhä lähde, jonka luona on ennen uhrattu, ja jota lähdettä käytti taikatemppeja tehdessään Soukkiossa noitamuija Kupilan Liisa.” (Mäntsälä.

Nelma Strömberg 128. 1936.) – ”Vein voima. Juhannusta vasten käyvät lähteellä yöllä ja ottavat sieltä astijoihin vettä ja lähteen pohjasta mutoo, niin sitte saavat vein voimat itelleen.” (Nilsia. Kaarle Krohn 13488. 1885.) Joissakin taioissa keskeistä näyttää olevan lähteeseen liittyvä silminnähtävä energia: lähteen vesi liikkuu, ja se pysyy sulana ympäri vuoden.

Lähteessä on aina pohjassa reikä joka kiehuu. Mutta jos lähteessä on kolme kiehumapaikkaa niin se oli Uhri lähte siitä otettiin savea kipeittein päälle ja sitä piti ottaa Peukalo ja kaksi sorme etu ja keski sormelle eli kolm kannalle kolme kertaa ja laittaa kolme kertaa kipejän päälle ja samoin annettiin lehmilleen punatautissa lähteen savea. Savi sekoitettiin lähteen veteen ja pantiin pulloon ja pullosta kaatettiin lehmän suuhun. (Toivakka. Ida Halttunen KT 16:327. 1937.)

Markus Hiekkänen on esittänyt, että lähteiden tärkeä asema suomalaisessa kansanuskossa ei olisi niinkään ei-kirkollista perua vaan juontuisi siitä, että kirkkojen kastevesi noudettiin tiettyistä lähteistä. (Hiekkänen 2003: 123.) Lähteiden käyttäminen kulttipaikkoina on lähes yleismaailmallista (Eliade 1971: 199). Pohjoismaissa katolinen kirkko suvaitsi kansanomaista lähteiden palvontaa, paikallistuihan monen pyhimyksenkin kultti lähteeseen (Östling 2002: 47, vrt. Devlin 1987: 55). Reformaation jälkeenkin lähteiden merkitys kansanuskossa säilyi suurena. Suomessa Hans Aspegren kirjoitti vuonna 1766 Pietarsaarta käsittelevässä pitäjänkertomuksessaan, kuinka ”toiset pitivät arvossa tiettyjä lähteitä, joihin uhrattiin rahaa ja muuta myöhempinä aikoina.” (Sarajas 1956: 195.)

Koljonen suosittaa ensisijaiseksi säikähdyksestä aiheutuneen kohtauksen parannuskeinoksi mittaamista. Jos tauti kuitenkin pitkittyy ”enemmän kuin 3:n vuoden vanhaksi”, on tehtävä ”pese” lähdevedestä. (Viitasaari. O. H. Moisiö 224. 1890. – Mikko Koljonen.) Ainakin tässä parannuskeinossa yhdistyvät kirkolliset ja ei-kirkolliset ainekset. Ensin hetteestä nostetaan ”neitonen”:

Nouse neitonen vedestä  
Hienohelma hettehestä  
Tälle työlle työläälle  
Tälle vaivalle vaikialle  
Tämän tuskan tuntiaks  
Tämän pahan parantajaks!  
– Sinisukka hienohelma,  
Lähe kanssani kylään.

Vesi, joka on otettu säkeitä lausuttaessa, valutetaan saunassa kolmesti pitkin ruumislautaa, johon on piirretty kirveen terällä kolme ristiä, ja lämmitetään. Parannettavaa pestäessä lähdevesi samastetaan Jeesuksen kasteveteen:

Enpä minä pese sinua verellä  
Enkä vetellä  
Pait sillä vetellä  
Joll'on Jiessus pesty  
Kastettuna Kaikkivalta  
– Niin pese Jiesus peipposes  
Puhistele pulumuses  
Sukukunnan kukkaseks  
Ikäheijon heimolaiseks!

Parannuskeinon loppuvaiheissakin on selkeän kirkollisia elementtejä: osa käytetystä pesuvedestä pirskotellaan kirkon oviin ja loput haudataan viimeksi haudatun ruumiin hautaan. Parannettavan on lisäksi seuraavan kerran kirkkoon tullessaan pantava kolehtihaaviin ”5 tai 10 penniä sen vaivan nimeen, joka häntä on vaivannut”.

Kirkolliset teemat ovat pienemmässä roolissa mielenvikaista kylvetettäessä, jolloin pesuvettä otettaessa sanotaan vain kolmesti: ”Silloin vedet puhdistettiin / Koska Jiesus kastettiin”. Lähteestä nostettavaa ”neitosta” tarvitaan tässäkin. (Viitasaari. O. H. Moisio 233. 1890. – Mikko Koljonen.) Lähteellä tehtävät taikat ja kirkko näyttävät tosiaan olevan läheisessä yhteydessä toisiinsa: ”Jänislankoja pitää liottaa yhdeksän yötä lähteessä ja pitää sen jälestä yhdeksän yötä kirkon rappujen alla, niin käy niihin hyvästi jäniksiä.” (Nurmes. M. Nurmio b) 2398. 1891–92.) Puhuteltava neitonen on kuitenkin olento, joka näyttää selvästi kuuluvan alkuaan eri merkitysjärjestelmään kuin taian kristilliset ainekset.

Luvuissa *Neitoja ja soitonopettajia* sekä *Veden väkeä* esittelen vedessä asuvia olentoja, joiden kanssa taioissakin on toimittu. Hetteiden ja lähteiden luonne yliluonnollisten olentojen asuinpaikkana näyttää kuitenkin olleen erilainen kuin esimerkiksi järvien tai koskien. Osa eroista on triviaaleja: lähteissä ei ole vedenemännän tyyppisiä kaloja kaitsevia olentoja, koska niistä ei kalasteta, eikä hukuttavia näkkeitä, koska niissä ei uida. Vaikka lähteenhaltijan tiedettäisiinkin olevan tietyssä lähteessä ja olevan tietynlainen, sen näyttäytymistä kuvataan kuitenkin harvoin. Lähteiden pieni koko ja vaikeus ajatella fyysisen, ihmismäisen olennon olevan koko ajan huomaamatta lähteessä ovat sopusoinnussa loitsujen kielenkäytön kanssa: neitonen pikemminkin saapuu lähteen kautta kuin asustaa siinä. Samanistisessa kehyksessä lähde, josta neitonen nousee, on luonteeltaan tulkittava tämänpuoleisen ja alisen maailman yhdysväyläksi (Apo 1995: 21).

Koljonen ei selvästikään odota lähteen neitosen näyttäytyvän; kenties hän ei edes pidä sitä varsinaisesti olentona. Vedenneitomaisista lähteiden asukkaista on tosin tietoa, lähinnä Itä-Suomesta. (Koivisto. Erkki Kansanen 77. 1935. – Vahviala. Edvard Käki TK 52: 15. 1961. – Uukuniemi. KT 122. H. L. Berg 20. 1937.) Myös Suovanlahdella asunut Kyyrän Jussi tiesi kertoa, että ”Luotolan lähteenhaltia on hajahapsinen nainen.” (Saarijärvi. Otto Harju 1:133. 1938.) Joissakin kuvauksissa voi kuitenkin nähdä viitteitä siitä, että myös loitsuin nostettava lähteen voima voi näyttäytyä olentona, joka on luonteeltaan erilainen kuin tavallisesti suuremmissa vesissä tavattavat naiselliset vedenneidot:

Sitte se nousoo, kun kiertää ihtensä ympäri käräjä-kivellä ja vuoren voimalla. Niin se nousoo, jos sanoo, imeisen kuvana tai minkä näkössä. Sitte se nousoo veistä ja sitte laitella, jota ne näkiksi kuhtuu meiän maissa, ja se pannaan tuohitötteröihin sisään. (SKVR VII3: 57. Juuka. Kaarle Krohn 11624. Markku lehikoinen, 72 v.)

Itse kullaki lähteellä on ~~enimmäkseen~~ erinäkönen haltia. Hiekanpaan Eero tahto minua kerran lähtemään lähteelle, sano, kun et pelkää niin hän näyttää minkälainen haltia tällä lähteellä on. Niin se meni sitte ja haki metästä yheksän lepän haarukkata ja sano että kun nyt vähän aikaa oot siinä, mut älä pelkää, ja hän männöö mehtään niin siitä lähteestä nousee se lintu ylös, tällä lähteellä on lintu haltiana. Mut en jaksanut niin kauan oottaa että oisin mitään nähnyt. Se kun tuli sieltä metästä, niin se sano että sinä oot näemmä tietäjä itsekin, sentähden se ei näkynyt. (Pihtipudas. Jaakko Gummerus ja Gabriel Ranni 851. Esa Urpilainen 54 v. 1890.)

Juukalainen lähteen neiti voi nousta paitsi ihmisen hahmossa, myös muussa muodossa. Myös pihtiputaalaisen kuvauksen linnunhahmoinen haltija sekä tieto siitä, että kunkin lähteen haltija on erilainen, näyttävät kuuluvan eri kerrostumiin kuin järvien neidot ja näkit. Varsinais-Suomesta on tietoa tietyn lähteen sianhahmoisesta haltijasta. (Paimio. N. Kallio b) 2294. 1914 – Sama lähde,

sama sika: Sauvo. V. J. Kallio 6504. 1941.) Näiden kuvausten olennot sekä Heikki Meriläisen kirjaama tieto siitä, että lähteenhaltija näyttäytyy unessa, vaikuttavat kieltämättä samanistisen maailmankuvan jäljiltä. (Sotkamo. Heikki Meriläinen II 1780. 1892.)

Lähteestä nousevan neitosen lisäksi selkeästi ei-kirkolliselta lähdeperinteeltä näyttää eläinuhrien vieminen lähteeseen. Parantavana tai kirkollisessa mielessä pyhänä pidettyä lähdettä olisi tuskin kohdeltu näin. Sen sijaan eläinten vieminen lähteeseen näyttäisi liittyvän saaliskulttien riitteihin: saaliseläimen jäänteet palautetaan toiseen maailmaan, joko alista maailmaa edustavaan lähteeseen tai ylistä maailmaa edustavaan puuhun. Koljononkin kertoo, että karhun pääkallo ”kiinnitetään mäntyyn sitä varten siihen lyötyyn sälöön” (Viitasaari. O. H. Moisio 9. E 17. 1890. – Mikko Koljonen).

Viitasaaren seudulta olen tavannut yhden hämărăhkön kuvauksen eläinuhrien viemisestä lähteeseen. Sydämen vieminen näyttää liittyvän kuolemansyyn selvittämiseen: ”Kun kuoloo tapaturmassella kuolemalla, otetaan metsästä pienonen haapa, se halkastaan keskee. Sitte otetaan kuolleilta eläimiltä syän ja sitte se pitää viiä umpilampiin uppeeseen, josta ei vesi juokse mihinkään päin ja sitte ruvetaan hakemaan kenenkä on syy.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15831 b. 1885. – Manna Isolehto, 41 v.) Muualta on selkeämpiä tietoja: ”Joka vuosi piti emännän yöllä tappaa kissa hauveammeen alle; syrjä kaolan peälle. Raato vietiin taekahetteeseen, missä oli satoja kissan ja lampaan raatoja. Karjannoni säely vuojen.” (Kuusamo. Väinö Komu 136. 1950. – Elviira Murtoniemi, s. Tiironkylässä Vien. Karj.) – ”Poron luut vie lappalainen kaltioon tai hetteeseen, jotta on hyvä porolykky. Poron luita ei saa koskaan viskata tuleen.” (Enontekiö. Samuli & Jenny Paulaharju 15557. 1931. – Elli Ketomella, 67 v. Mp. 1921.) Koljosella on karhusta erikoislaatuinen tieto, jonka liittäminen samaan merkityskattraaseen on kuitenkin ongelmallista: ”Karhu – – menee huonosti sattuneen ampumisen jälkeen järveen kuolemaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 9. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.)

Lähteen lisäksi Koljosen taioissa esiintyy toinenkin aliseen maailman viittaava elementti, ”kolmas maanväri”. Suuressa maanpitävän asetuksessa kunkin lämmitettävän huoneen pohjoisseinän alta on kaivettava multaa riepuun; kaivannon on oltava ”niin syvä että kolmas maanväri tulee näkyviin”. Multaa punnitaan leppäisellä kepillä sanoen ”Minä punnihten tällä leppäisellä kepillä / Vaikk’ois yheksän kirkon perkeleet.” Lopuksi multa viedään ensin metsään ja yhdeksän vuorokauden kuluessa hautausmaalle viimeksi haudatun ruumiin hautaan. Kolmannessa maanväriässä näyttää olevan jotain, mikä kuuluu pikemminkin vainajien yhteyteen kuin kodin piiriin. (Viitasaari. O. H. Moisio 8. 1890. – Mikko Koljonen.)

Kolmanteen multakerrokseen haudattaessa on käytetty myös kirkollisia esineitä. Kainuulaisessa taiassa lepänpalaseen kirjoitetaan kolme ”vapahtajan nimeä” ja se haudataan kolmanteen multakerrokseen. (Paltamo. Heikki Meriläinen II 2029. 1892?) Vienalaisessa taiassa taas haudataan ikoni:

Linnun ampuja kuin ottaa jumalan kuvan ja sen uhraa metsä hiitelle siten että sen ripustaa pohjois puolella mäkeä olevan muurais kekon pohjoispuolella olevaan puuhun ja siihen ammutaan kolme kertaa ja sitten kaivetaan sen muuraiskekon alle kolo kolmanteen multa kerrokseen ja sinne hauvataan se jumalan kuva ja sittä ei saa siunata koko metsästys aikana sitten kuin vanhemmalta itejään ruummilta hautasta ottaa paitan päälleen ja sittä kuin löytää lintuparven niin sen kuin kiertää ennenkuin yhtään ampuu niin saa ampua koko parven. Kolmea vuotta ei saa olla täyteen ennen kuin tunnustaa papille sen syntinsä ja sittä saa uuten ristin ja uuten jumalan kuvan muutoin se alkaa vaivata itsejään. (Jyskyjärvi, Suopassalmi. Heikki Meriläinen II 1294. 1889. – Kulku-ukko Simana Riikonen, 74 v.)

Myös Koljosella kolmanteen maanväriin liittyy kirkollisia aineksia ja mielikuvia. Kun valmistetaan seosta, jolla saadaan hullulta liika voima pois viskaamalla sitä tämän päälle, tarvitaan muun

muassa sakastin rappusten edestä otettua multaa, jota pappi on kopistellut siihen kengistään pala-  
tessaan haudalta. Tämä multa on haudattava yhdeksäksi päiväksi niin syvään, että ”haudan poh-  
jassa kolmas maanväri tulee näkyviin – Jumala loi näet ihmisen ottamalla 3 kourallista multaa  
3:n kyynärän syvyydestä” (Viitasaari. O. H. Moisio 230. 1890. – Mikko Koljonen.) Kun multa on  
otettu pois, siihen sekoitetaan haudan pohjalta otettua multaa ja seos haudataan yhdeksäksi vuo-  
rokaudeksi kotalieteen. Sitten siihen sekoitetaan ukonsärkemän puun jauhoja tai, tehokkaampana  
vaihtoehtona, pihkaa. Kuten keinossa saada kova luonto (kuvattu luvussa *Ihmisen luonto*), myös  
tässä ukonsärkemä puu näyttää edustavan ylhäältä alas siirtyvää voimaa; myös pihka valuu ylhäältä  
puusta alaspäin.

Taikapussiin, jonka avulla voi nähdä ”männingsäisiä” ja muita näkymättömiä olentoja, tarvi-  
taan mustan kukon verta sekä kolme ruumiin vasenta silmää, jotka on haudattava yhdeksäksi vuo-  
rokaudeksi kolmen tien risteykseen niin syvälle, ”että haudan pohjalla tulee näkyviin 3:s maan-  
väri”. (Viitasaari. O. H. Moisio 237. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljonen tuntee monta sovellusta  
näkymättömän paljastavasta välineestä, johon kuuluu kolme silmää tai silmämäistä esinettä, kuten  
oksanreikää. Esimerkiksi aarteet sekä kadonneet ja varastetut esineet löytyvät pistimellä, johon on  
pujotettu kolme ruumiin silmää. Aarteen kohdalla silmäpää painuu alaspäin. (Viitasaari. O. H.  
Moisio 250, 119. 1890. – Mikko Koljonen.)

Voi pohtia, otettiin vainajilta oikeasti silmiä tai muita ruumiinosia. Muutamissa tiedoissa  
kuvataan, kuinka luita hankittiin: ”Sanottiin, että vanhan aikaan oli hautausmaiden lähellä pieni  
avoin katos eli vaja, johon hautojen kaivajat heittivät löytämänsä luut ja jota sanottiin luutarhaksi.  
Niin sieltä taikurit kävivät yöllä hakemassa tarpeihinsa luita. Ja erittäin pääkallon luut sanottiin  
olleen halutuita, niissä kuin oli aivojen olotilat ja niitä kuin käytettiin siemenviljan läpitse aja-  
mista varten.” (Kalanti. Valo, Kustaa. KRK 12:229. 1936.) Viitasaaren lähistöltä Karttulasta on  
uskottavan tuntuinen kuvaus, jossa ruumiin silpomista ei edes paheksuta ainakaan niin paljon,  
että asiasta ilmoitettaisiin viranomaisille: ”Sieltä luullaan olevan noin 40 vuotta aikoo kuin suntio  
A. Oksman oil nähä, että yhteisestä hauvasta kirstusta oil vietyä naisen peä. Suntio oil arvanna,  
että Tannta [tietäjä Tannta Tolonen] se on tehä ja se oil sanonna Tantalle, ’elä tule toista kertoo.’”  
(Karttula. Juho Oksman. KRK 110: 1033. 1936. – Jaakko Tolonen, 28 v.)

Välineiden valmistamisessa on pieniä, mutta merkityksellisiä eroja: kadonneiden esineiden  
etsimiseen käytettäviä silmiä ei tarvitse haudata, ja taikapistintä pidellään käytettäessä näkyvillä.  
Taikapussin valmistamisessa taas hallitsee piilon ja syvyyden kuvasto: silmät piilotetaan riepuun,  
joka suljetaan punaisella langalla, ne haudataan syvälle pitkäksi aikaa ja lopuksi ne vielä suljetaan  
erityiseen pussiin, jota pidetään mukana, mutta piilossa. Tarvittavan mustan kukon värinkin voi  
nähdä viittaavan maanalaiseen. Erot symboliikassa sopivat yhteen eri käyttötarkoitusten kanssa:  
pistimellä etsitään tämänpuoleiseen maailmaan kuuluvia esineitä, pussin avulla taas tuonpuoleisia,  
vainajien maailmaan kuuluvia olentoja.

### *Tuvan sija, kotilieden voima*

Moision keräelmä alkaa Koljosen taialla, joka suojaa uudisrakennuksen vastoinkäymisiltä: ”Tuvan  
sija on poltettava ja ristiin kynnettävä ja uunin sijalle pantava kärke, ettei sirkat ja torakat tuvassa  
menestyisi, ja rannalta löydetty ja tuulen sinne tuoma viskain, sen vuoksi ettei uunista tupaan tuli-  
palo pääsisi.” (Viitasaari. O. H. Moisio 1. 1890. – Mikko Koljonen.)

”Sirkat ja torakat” näyttävät esiintyvän fraasinomaisena kaksikkona. Pihtiputaalaisessa taiassa  
uunin perustuksiin on haudattava hevosen pääkallo, niin ”ei tule russakoita eikä sirkkoja” (Pih-  
tipudas. Jaakko Gummerus & Gabriel Ranni 15. 1890.) Sirkat ja torakat eivät ole asuinrakennuk-  
sessa tavattavista hyönteisistä kiusallisimpia eivätkä haitallisimpia; en ole tavannut taikoja niiden  
karkottamiseksi. Ne lienevät päätyneet edustamaan ylimalkaan syöpäläisiä huomiota herättävien



ominaisuuksiensa, ääntelynsä ja kokonsa vuoksi. Koljonen saattoi tarkoittaa torakalla paitsi kookasta ruotsintorakkaa (*Blatta orientalis*), myös russakkaa (*Blattella germanica*), jossa erityistä taas oli sen uutuus: Koljosen elinaikana russakka syrjäytti muutamassa kymmenessä vuodessa ruotsintorakan koko Suomesta. Elias Lönnrotkin hämmästeli vuoden 1828 Savon-matkallaan hänelle outoja russakoita, joita ei vielä tuolloin elänyt Etelä-Suomessa. (Huldén 2008: 35.)

Rannalle ajelehtinut viskain eli äyskäri tuntuu niin satunnaisesti löytyvältä esineeltä, että taian tätä osaa ei varmasti ole toteutettu jokaisen uudisrakennuksen kohdalla, jos ollenkaan. Taian tarkoitus lienee turvata talo kaikenlaisilta vastoinkäymisiltä, ei yksinomaan syöpäläisiltä ja tulelta.

Koljonen ei tuo esille tuvan sijan polttamiseen ja kyntämiseen sisältyvää symboliikkaa. Hänen neuvonsa karjasuojan rakentamiseen täydentää kuvaa kiinnostavasti: ”Lehminavetan eli läävän samoin kuin lammas karsinankin sia on jonkun miesten vaatteisiin pukeutuneen vaimoihmisen kynnettävä ristiin yhdis[täen] vastakkaiset nurkansijat ja kyntämästä päästyään siihen suoloja helmas-taan kylvettävä.” (Viitasaari. O. H. Moisio 2. 1890. – Mikko Koljonen.) Karjasuojan sijaa ei siis polteta, mutta siihen kylvetään suolaa. Taian tekijän ristiinpukeutuminen liittyy ilmeisesti taian sisältämään sukupuoliroolien ristiriitaan: navettaa pidettiin selkeästi naisten valtapiirinä, johon miehiä ei mielellään päästetty, kun taas kyntäminen ja kylväminen – symbolinenkin – olivat miesten työtä. (Pulma 2007: 46.) Luvussa *Tapion pöytä, metsän emäntä ja sukupuoli* palaan tarkemmin siihen, että Koljonen kiinnitti taioissaan erityistä huomiota ihmisten ja ilmiöiden sukupuoleen.

Polttaminen, kyntäminen ja kylväminen näyttävät kuvaavan pellonraivausta, ja toisaalta saaduissa taioissa viljelemisen jäljittely onkin selkeämpää. K. Jalkasen tallentamissa taioissa toisessa kynnetään, toisessa kylvetään, tällä kertaa hiekkaa, ja kummassakin jäljitellään kaskenpolttoa:

Mitenkä rustataan navetta uudestaan että elävät menestyä. Kun pitää mennä metsään ja hakata kolmesta hongasta pölkkyjä keskeltä honkaa ja niillä viertää niin kuin paloa vierretään, navetan sijaa ristiin ja sitte ristiin kyntää halmeaattran kanssa. (Kivijärvi. K. Jalkanen 188. 1890. – Heikki Niemi.)

Miten pitää navetta tehdä että se tulee onnellinen. Hakataan kaski navetan sijalle. Sitte haetaan metsästä kolme hongan keskuspölkkyä ja niillä sitte ristiin vierretään ja kaikki poltetaan pölkkyt hiillelle maan mullalla. Sitte haetaan kosken pohjasta hiekkaa ja kylvetään sitä navetan sijalle. (Kivijärvi. K. Jalkanen 240. 1890. – Juhana Urpiainen.)

Saarijärveläisessä taiaassa kyntämisen jälkeen kylvetään jyviä, joskin vasta rakennuksen valmistuttua: ”Kun navetta on soatu valamiiks pittää sen pohja aatralla kyntää ristiin rastii ja kylievä siihen sitte kolomellaisia jyviä.” (Saarijärvi. U. Karhumäki 36. 1911. – Herman Ahola.) Kolmenlaista viljaa (hamppua, ohraa ja ruista) kylvetään myös kainuulaisessa taiaassa, kun taas savolaisen tai karjalaisen tiedon mukaan riitti kolme rukiin jyvää. Kiihtelysvaarassa tiedetään kylvetyn kauroja. (Suomussalmi. I. Marttiini 695. 1900. – Savo tai Karjala. L. V. Pääkkönen 257. 1893. – Kiihtelysvaara. O. A. F. Lönnbohm 856. 1894.) Keuruulaisessa taiaassa talli suositellaan rakennettavaksi maalle, joka on ollut peltona, ja jos tämä ei käy päinsä, tallin sija on kynnettävä ristiin. (Keuruu. E. Vaissi 164. 1902.)

Koljonen näyttää tarkoittavan ristiin kyntämisellä ristin piirtämistä auralla maahan, ”yhdistäen vastakkaiset nurkansijat”. Tämäkin toimii alueen haltuunottona. Diagonaalien piirtäminen lattiaan oli keskiajalla osa myös kirkon vihkimistä: piispa yhdisti runkokuoneen kaakkoisnurkan luoteisnurkkaan kirjoittamalla lattiaan kreikkalaisten aakkosten kirjaimet ja koillisnurkan lounaisnurkkaan latinalaisten aakkosten sarjalla. Lävistäjien piirtämisen ohella tällä rituaalilla on toinenkin yhteys kansanomaisiin taikoihin: ennen kirjoittamista lattiaan ilmeisesti piirrettiin risti sirottamalla sille hiekkaa tai tuhkaa. (Hiekkanen 2003: 49.)

Uskoakseni varhaisempaan menettelytapaan on viite saarijärveläisessä taiassa ”ristii rastii” kyntämiseen; alue olisi siis kynnetty kauttaaltaan ensin yhdensuuntaisin auranviilloin, sitten toistamiseen kohtisuoraan ensimmäisiä viiltoja vastaan. Ristiin kyntämisessä ei varmaankaan ollut itsetarkoitus saada piirrettyä maahan ristikköä, vaan kyseessä oli aiemmin ainoa käytössä ollut tapa kyntää pelto: kun aurassa ei vielä ollut siipiä vaan auran terä leikkasi ainoastaan viillon kääntämättä maata, pelto oli kynnettävä ristiin jotta maa muokkautuisi riittävästi (Huurre 2003: 46). Nurmeksista saadun tiedon mukaan navetan pohja on kynnettävä kolmasti, jos lehmät eivät menesty siellä. (Nurmes. P. Ikonen VK 25:152.) Tässä sen paremmin ristiin kyntäminen kuin kolmilukukaan ei ilmeisesti ole kaavamainen, vaan taiassa näkyy idea maan kunnollisesta muokkauksesta, samoin kuin kannakselaaisessa menettelytavassa: ”Kun lävästä oli luotu sonta pois, piti permanto kyntää atralla ristiin kolme kertaa. Sitten eläimet menestyivät hyvin.” (Rautu. Lauri Laiho 2060. 1935. – Kuisma Jäske, 60 v.)

Taian mielenä siis on, että talon sija on otettu haltuun käsittelemällä se kuten pelto: polttamalla, kyntämällä ja kylvämällä. Vanhakantainen ristiinkyntäminen on pelkistynyt yhden ristin viiltämiseksi ja kylväminen on muuttunut symboliseksi hiekan tai suolan kylvämiseksi. Koljoselle taian yhteys peltotöihin ei näytä olleen enää selvä.

Tarinoissa vainajajoukko saattaa nousta vainoamaan pilkkaajaansa, joka kuitenkin voi suojautua: jos pilkkaaja pakenee ristiinkynnetylle pellolle, vainajat eivät pääse häneen käsiksi (tarinatyyppi C 1111–1126. Esimerkiksi: Ähtäri. J. A. Mäkinen 79. 1929.) Aiemmin olin ajatellut, että ristiinkynnetty pelto turvapaikkana perustuisi ristinmerkin suojaavaan vaikutukseen, mutta taikojen valossa näyttää mielekkäämmältä tulkinnalta, että pelto on erityinen, elävien ihmisten haltuunsa ottama alue.

Toisaalta myös kuolleen ihmisen sija saatettiin käsitellä kuten pelto: Suomessa muun muassa Laitilan Vainionmäeltä ja Ahvenanmaan Saltvikin Johannisbergistä on löydetty viitteitä siitä, että hautapaikka on kynnetty. Käytäntö on tunnettu myös muualla Skandinaviassa. (Huurre 2003: 45.) Onko talo käsitelty kuten hauta vai hauta kuten talo?

Koljosen taiassa uunin sijalle on ”pantava kärme”. Rakennuksen perustuksiin on kätketty erilaisen eläinten osia, ja ihmistenkin jäännöksiä on käytetty samaan tarkoitukseen; karjalaisen tiedon mukaan ”Toivat ihmisen pääluita hautoomaalta ja muitakin luita tuvan perustukseen. On löydetty niitä vanhoista tuvista.” (Jääski. Samuli Paulaharju 7888. 1917. – Samoin: Hämeenkyrö, Turkkila. Martti Mattila 154. 1913. – Matti Mäkipää Timin kylästä, 68 v.) Koljonen neuvoo hautaamaan lampolan nurkkaan lapsikotin eli ilmeisesti istukan (Viitasaari. O. H. Moisio 3. 1890. – Mikko Koljonen). Olisi houkuttelevaa nähdä kaiken rakentamistaikoihin liittyvän hautaamisen taustalla nimenomaan ihmisen hautaaminen, mutta ehkä mielenä on ylimalkaan elävän olennon hautaaminen.

Merkitykselliseltä vaikuttaa, että symbolinen hauta sijoitetaan Koljosen taiassa juuri tulisijan kohdalle. Koljonen paikantaa lieteen erityisen ilmiön, *kotahiiden*. Taiassa, jolla saadaan maanpintävä kiusaamaan ihmistä, ”käsketään lieden voiman, Kotahiiden nousemaan ylös – –” (Viitasaari. O. H. Moisio 12. 1890. – Mikko Koljonen). Koljonen – tai kenties Moisio – samastaa siis kotahiiden ”lieden voimaan”. Muidenkin rakennusten tulisijoissa oli hiitensä: taikapussin vaikutuksen kumoavassa taiassa otetaan kolmesti kolmesta tulisijasta tuhkaa ja luetaan ”Riihi hiis, lietteen lämmin Nouse mun kansan kapisemaan, tervettä tekemään, Rauhoa rakentamaan! – – Riihi hiis, lietteen lempo – – Riihi hiis, lietteen lämmin.” Koljonen tai Moisio muistuttaa: ”Muista tulisijoista otettaissa käytetään samat sanat, vaan tulisijan nimi luonnollisesti vaihdetaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 30. 1890. – Mikko Koljonen.) Aluksi kodinhaltijana pitämäni kotahiisi osoittautui yllättävän arvoitukselliseksi olennoksi niin toimeltaan kuin perusolemukseltaankin.

Suomen murteiden sana-arkisto piirtää kotahiidestä hajanaisen kuvan, joka tuntuu koostuvan yksinomaan väärin ymmärretyistä käsityksistä. Leikillisen kuuloisessa sonkajärveläisessä tiedossa ”kotahiis viep salaa silmän näkyvistä pienimpiä tarviskaluja” – ”ei löyvy vaikka etitään” (SMSA.

Lassi Ruotsalainen. Sonkajärvi. 1936. Hakusana *kotahiisi*). Nimitys ”hiidenkätkö” merkitsee yleensä samanlaista villissä luonnossa olevaa yliluonnollista piiloa kuin metsänpeitto, mutta myös se on joskus samastettu leikkillisesti tai kuvaannollisesti hukassa olemiseen: ”Jos joku esine talossa hukkaantui, mutta jonkun ajan kuluttua löytyi, sanottii, että se on ollu hiirenkätkö” (SMSA. Hakusana *hiidenkätkö*). Muutenkin kotahiisi tuntuu päätyneen pilailevaan käyttöön: kun viinaa aletaan polttaa liian aikaisin, kysyttiin pilkallisesti: ”Jokos kotahiisi on päässy liikkeelle?” (SMSA. J. E. Pajala. 1901. Hakusana *kotahiisi*.) Nimitystä on käytetty myös voima- ja haukkumasanana. (SMSA. Kiihtelysvaara. R. E. Nirvi. 1934. 1935. Hakusana *kotahiisi*.)

Hiisi-sanana alkuperäisimpänä merkityksenä pidetään ’pyhää lehtoa’, josta ovat kehittyneet helvetin ja jättiläisen (tai muun yliluonnollisen olennon) merkitykset. (Haavio 1961: 2.) Paikannimiaineiston perusteella Mauno Koski täsmentää, että hiisi on viitannut kulttipaikkaan, jonka alkuperäinen kalmistoluonne on tiedostettu, mutta jota ei ole enää muistitiedon aikana käytetty hautapaikkana (Koski 1970: 185). Hiisi-sanua on kuitenkin hyvin monimerkityksinen, eikä ole selvää, minkälaisiksi ilmiöiksi tai olennoiksi on ymmärretty esimerkiksi vesihiisi, metsän hiisi tai kotahiisi (Siikala 1992: 139; Haavio 1967: 115). Koljonen käyttää hiisi-sanua loitsussa rinnatusten sekä helvettiin samastuvana paikkana että olennon nimenä: ”Tuo Hiijestä tulinen miekka / Helevetistä tulinen kirves, / Jolla ma potkin Hiijen polovilleen / Sysin Hiijen syrjälleen.” (Viitasaari. O. H. Moision 261. 1890. – Mikko Koljonen.)

Anna-Leena Siikala on arvioinut, että hiisi olentona on ollut kultin kohteena, vaikka tietoja hiidelle suunnatuista uhreista onkin niukasti. Siikala mainitsee Kerimäen käräjillä vuonna 1672 käsitellyn tapauksen, jossa eräs Turuinen joi ”hiiden maljan” – olutta – mikonpäivänä rannalla olevassa metsikössä (Siikala 1992: 140). Koljonenkin tuntee mikonpäiväuhrin, jonka saajiksi mainitaan ”haltiat”; uhripaikka on ”kotaliesi”, kotahiiden tyyssija. ”Haltioille on paitsi jo edellä mainituita lahjoja vielä Mikonpäivä-aamuna annettava 9 tippaa viinaa ja vähän voita leipää, jotka lahjat ovat kotaliekseen tehtyyn kuoppaan niin syvään haudattavat, etteivät siellä porolla peitettyinä pala.” (Viitasaari. O. H. Moision 13. 1890. – Mikko Koljonen.)

Liesi uhripaikkana on varsin harvinainen. Moision lisäksi myös Kaarle Krohn on saanut Viitasaarelta tiedon: ”Kun keitetään juustoo, niin ennekun maistetaan, niin kotalielle maanhaltijalle annetaan.” (Viitasaari. Kaarle Krohn 16973. 1885. – Suntio Viitasaarella.) Tietoja juustomaidon uhraamisesta on Pielavedeltä ja Saarijärveltä sekä etelämpää Lammilta ja nykyiseltä Hämeenkoskelta; pielaveteläisessä tiedossa samalla luetaan isämeidän ja uskontunnustus, Koskella taas sanottiin: ”Tos on maahaltiaisel!” (Pielavesi. PK 51:9266. 1939. – Saarijärvi. KRK 69. Otto Harju 199. 1935. – Koski. E. Aaltonen 562. 1914. – Lammi. Maija Juvas 1929 (SS).) Juustoa keitetessä liesi oli ilmeinen uhripaikka, johon juustomaitoa saattoi tipauttaa ilman etukäteisvalmisteluja, ja tai-oissa näyttää olevan ainakin osittain kyse ensimmäisten pisaroiden välttämisestä. Sen sijaan tarjoessaan liedelle viinaa ja voileipää Koljonen tuntuu kiinnostavan siihen erityistä huomiota.

Abel Qvist kertoi Moisiolle, kuinka hääparin on tervehdittävä liettä: ”Vaan morsiamen on kuitenkin sulhasensa kera ennen häätupaan astumistaan maan haltia tervehdittävä. He menevät yhdessä kotoon ja tipauttavat (morsian) 9 tippaa viinaa liedelle ja sanovat: ’Terve maa, terve manner Terve tämä nuori pariskunta – Minä annan sulle 9 kannua viinaa lahjaksi.’” Liedelle tiputetaan myös ”9 tynnyriä ohria” eli yhdeksän ohranjyvää. (Viitasaari. O. H. Moision 170. 1890. – Abel Qvist.) Martti Haavion perusteellisen tutkimuksen valossa näyttää siltä, että liesi tunnetaan näin merkityksellisenä uhripaikkana – johon uhrataan muutakin kuin liedellä parhaillaan valmistettavia ruokia – ainoastaan Viitasaaren seudulla (Haavio 1942: 445). Pihtiputaalla liesiuhrin kerrottiin toimitettavan, kun muutetaan uuteen taloon:

Karkottaakseen ikävän uudessa talossa, johon joku tulee joko emännäksi tai palveliaksi j.n.e. otetaan kolme leipän purua ja heitetään ne tupaan ensikerran tultuaan uuniin, en-

nenkun muuanne tuvassa katsoo, sitte pitää vielä haudata kupariraha kotalieteen niin syvälle, ettei se joudu sieltä kenenkään käsiin (uhri maanhaltialle), sitte ei tule ikävä siinä talossa. (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 316. 1892.)

Aleks Seppänen on maininnut esimerkkinä kotahiisi-sanankäytöstä sananparren ”Luiskahtikos Luta vitusta, kotahiisj persiistä”, jota hän kertoo käytettävän, kun jokin tiukassa ollut asia, esimerkiksi irti kiskottava naula, irtoaakin yhtäkkiä helposti (SMSA. Aleks Seppänen 1935. Hakusana *kotahiisi*). Luta merkitsee muun muassa pientä puikkoa, joka pitää tuokkosen koossa, ja erilaisia pitkänomaisia työvälaineitä; se tuntuu sopivan tähän yhteyteen paljon kotahiittä paremmin (SMSA, hakusana *luta*). Sananlaskun toisoinnoissa esiintyy joko pelkkä ensimmäinen säe, tai sitten kotahiiden tilalla on jokin säkeeseen luontevammin sopiva ja lutaan paremmin rinnastuva sana (”pötkö”, ”kulli”) (SMSA, hakusana *luta*). Juuri kotahiiden näennäinen sopimattomuus sananpuheen tuntuu viittaavan siihen, että sillä saattaa olla ollut jokin hämärtyneet, yhteyteen paremmin sopiva merkitys.

Seppänen pohti: ”Vaikka se tuntuu rivolta sanonnalta, niin luulen, että tuohon sanontaan kätkeytyy jotain muuta, eikä vaan sitä, miltä se kirjaimellisesti näyttää.” (SMSA. Aleks Seppänen 1936. Hakusana *kotahiisi*.) Myöhemmin hän ilmoittaa saaneensa tarkempaa selkoa kotahiiden luonteesta. Vaikka Seppänen tiedot ovat ainutlaatuisia, niillä tuntuu olevan yhtymäkohtia Koljosenkin käsityksiin: ”Kotahiisi on kodassa tai tuvassa oleva haltia, joka sikiämistilaisuudessa menee naiseen. Ja kun lapsi syntyy, tulee syntyvän kanssa pois. Näin kertoi eräs vanhus aikoinaan minulle.” (SMSA. Aleks Seppänen 1939. Hakusana *kotahiisi*.)

Koljonen muistuttaa: ”Joka huoneella on oma haltiansa, niinpä jos (kristitty) ihminen on 3 yötä metsäkodassa tulee siihen jo oma haltia.” (Viitasaari. O. H. Moisio 14. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljonen ei mainitse esimerkiksi tulentekoa, oleminen riittää. Toisissa kuvauksissa haltija sijoittuu tuleen. ”Tulenhaltian olinpaikka on takan perässä.” (Karstula. Otto Harju 72. 1936.) – ”Vieläkin on vanhoilla käsitys, että joka talolla, jossa on tulisija, on myös oma haltiansa. Kekäleet pitää aina sammuttaa puhtaalla vedellä, niin haltia viihtyy.” (Lokalahti. Laina Hänninen 419. 1913.) Rakennuksen haltija ei ole Koljoselle vainaja, mutta silti jotain, jolla on läheinen yhteys ihmiseen ja tuleen.

### *Pelto, veräjät ja puhtaus*

Pelto on muodostanut kansanomaisessa ajattelussa erityisluonteisen alueen ihmisen elämänpiirin ja uhkaavan ulkopuolen välillä: se on ihmisen oma, mutta se on jouduttu jättämään alttiiksi arvaamattomalle säälle ja samalla myös pahansuoville ulkopuolisille voimille. Tämä kaksinaisuus näkyy myös Koljosen taivassa, jolla pelto parannetaan ruosteesta:

Sen, joka tempua tekee on sunnuntaiaamuna, tietysti varain, mentävä ohrapellon aidan sisään ja pientarella heitettävä päältään kaikki vaatteensa ja viskattava ne aidan ylitse ulkopuolelle. Sitten kiertää hän ohrapellon kahdesti myötä- ja kerran vastapäivään kuitenkin niin, että sille kohdalle, josta hän vaatteensa aidan yli heitti, jää kiertämätön kohta, ’veräjä’, josta hän saattaa mennä kiertämästä päästyään pois. Siis ensimmäisen kerran kierrettyä käännytään veräjän kohdalle tultua takasin ja taas siten veräjän luo päästyä takasin samoja jälkiään. Kiertäessään leikkelee tempun tekijä aina tuon tuostakin puhtaaseen kaksiniitiseen riepuun keritsimillä ohrapellosta siikasiasia. Kädessään tulee hänellä olla lapaset koko tempunkoajan. Kiertämästä päästyään menee hän tuosta kiertämättä jättämästään veräjästä aidan yli, etsii metsästä kolme mäntyä, jotka ovat suoralla viivalla, joista keskimmäisen tulee olla pisimmän. Tämän keskimmäisen latvakerkkä halaistaan keskikohdalta niin, että yläpää jää eheäksi ja tähän halkemeen pannaan vihneet ja rätti viskataan puun juurelle.

Nyt vasta menee tempun tekijä päälleen pukemaan. Tämän tehtyä menee hän tuosta veräjästään jälleen aidan yli sisäpuolelle ja siellä sillä paikalla, josta läksi kiertämään ja josta hän nyt taakseen katsomatta kotiin lähtee menemään, tekee kirveen terällä 3 ristiä. Ruoste menee sitten niihin kolmeen puuhun ynnä niiden ympärillä oleviin. (Viitasaari. O. H. Moisio 89. 1890. – Mikko Koljonen.)

Symbolisen puhtauden vaatimus näkyy monessa kohdin. Heti pellolle astuttuaan taiantekijän on riisuuduttava ja heitettävä vaatteensa aidan ulkopuolelle. Vuoden 700 paikkeilla ennen ajanlaskun alkua Hesiodos antoi Työt ja päivät -teoksessaan arvoituksellisen neuvon: ”Kylvä alastomana, kynnä alastomana, korjaa satoa alastomana.” (Hesiodos 2004: 37.) Teoksen suomenkielisen laitoksen toimittanut Paavo Castrén arvelee alastomuudella olevan maagisen merkityksen (mt: 72).

Alastomuuden voi tulkita luontevasti puhtaudeksi, mutta se voi viitata myös seksuaalisuuteen. Viljelystaikojen kohdalla seksitaiat eivät ole niin selkeitä kuin kalastustaioissa, mutta joitain viitteitä kuitenkin on. Koljonen kertoo hävittämään ohdakkeet viljapellosta seuraavasti: ”Huora eli lapsen tehnyt itseksensä naisihminen näyttää ne varain sunnuntai-aamuna ja sitoo lyhteisiin. Tätä tehdessään tulee hänen olla ilkosen alasti, vaan sitten kun hän lähtee niitä peltolta metsään kantamaan saa hän pukea jälleen päälleen. Metsässä polttaa hän ne sitten alakivellä tervaksilla.” (Viitasaari. O. H. Moisio 90. 1890. – Mikko Koljonen.) Viitasaarella on myös käsitelty kylvetäviä jyviä pujottamalla ne naisen vaatteiden läpi: ”Kylvämään kun lähtee, niin vie vaimon ja pistää sen poveen jyviä ja nauhoja helpottaa ja niin jyvät mänöö hameen läpi pellolle.” (Viitasaari. Kaarle Krohn 16792. 1885. – Lassi Niskanen.) Pihtiputaalaisen tiedon mukaan hampun kylväjän oli pidettävä penistään näkyvillä, joskin keino on perusteltu leikillisesti: ”Kun pellolle menee niin aukasta housun napit auki ja värkki paljassa. Ja syytää niin sitte Jumala antaa, kun näköö jotta tuo tarvihtoo kun on ilkosen alasti.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15891. 1885.) Kaalista taas häviävät toukat, jos ”talon nuorin poika (senkin jo pitää olla täysikasvuinen) riisuu itsensä aivan alasti ja käypi 9 kertaa mainitun kaalimaan ympäri varteen sidottu viikate olalla ja viikatteen varteen on sidottu vaimo-ihmisen paita”. (Anjala. M. Multala 134. 1888–1892.)

Alastomuuteen liittyvät mielikuvat ja kiertäminen yhdistyvät samalla tavoin eräissä muissakin pilauksenpoistoissa, erityisesti kala-apajaan kohdistuvissa taioissa: ”Raaminmäellä Heinävedellä on ’lamminkiertäjä’ niminen mies, joka on saanut nimensä siitä, että hän onkimaonnea saadakseen erään umpilammin kiersi alasti kahdesti myötäpäivään ja kerran vastapäivään, sillä tavalla, ettei yhtään puuta jäänyt hänen ja lammin välille.” (Heinävesi. O. A. F. Lönnbohm 240. 1894.) Kalamampi samastuukin peltoon arvaamattomille vaikutuksille avoimena, silti selvästi rajattuna alueena.

Koljonen kuvaa pellon kiertämistä tarkasti: ”Sitten kiertää hän ohrapellon kahdesti myötä- ja kerran vastapäivään kuitenkin niin, että sille kohdalle, josta hän vaatteensa aidan yli heitti, jää kiertämätön kohta, ’veräjä’, josta hän saattaa mennä kiertämästä päästyään pois.” Vastaavanlainen vuoro-suuntiin tapahtuva kiertäminen on taioissa erittäin yleistä, ja se kohdistetaan asioihin, jotka on tarkoitus suojata tai merkitä omaan reviiriin kuuluviksi, mutta ei eristä täysin (Haltsonen 1936: 92.).

Koljonen suojaa rekikuorman varkailta köyttämällä sen hirttonuoralla. ”Itselleen tulee hänen jättää veräjä”; johonkin kohtaan on käytettävä tavallista nuoraa, joka sidotaan hirttonuoran jatkoksi. (Viitasaari. O. H. Moisio 252. 1890. – Mikko Koljonen.) Idea näyttäytyy myös varkaalta suojaavissa taioissa: ”Ne oli ottaneet kirkkomaasta leppäsen lusikallisen kirkon multoa ja sitte niin viety sinne nauris-maahan. Kierretty se sillä leppäsellä lusikalla ja sitte yksi salanen paikka jätetty kiertämättä, josta ite pääsi sinne sisään. Sitte kun mäni varas sinne ottamaan nauriita, niin sitte ei pääse pois sieltä, jos ei vaan yhyttännä sitä paikkaa, joka on jätetty kiertämätä – –.” (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3579 a. 1884. – Heikki Niemi.)

Kiertämisen mieli on perusteltu havainnollisesti kärsämäkeläisessä taiaassa, jossa kierrettiin karjalaumaa edustavaa kellokaslehmää: ”Sillä ajalla kierrätti joku kellokkaalla kiveä kolme eri kertaa

kuitenkin niin että joka kerralla jäi pieni aukko kierrokseen ettei kierros tullut aivan umpeen. Tämä aukko piti sentähden jätettämän että lehmät tarpeeksi asti kuitenkin osaasivat mehtään ja siellä olisivat; sillä jos kierros olisi tehty umpinaiseksi, uskottiin ettei karja olisi ollenkaan pysynyt metsässä eikä sinne osannut.” (Kärsämäki. E. Keränen 120. 1883.)

Koljonen on saartanut kiertämällä myös metsästysohjeita. Moision arvelun mukaan tällöinkin on tärkeää jättää kierrokseen symbolinen veräjä: ”Kiertäjän on heitettävä itselleen veräjä (arvattavasti on tämä edellisessäkin tapauksessa heitettävä vaikei kertoja sitä muistanut tai tiennyt mainita) s. o. hän ei saa mennä kiertäessään sen paikan yli josta aikoo itse soitimeen tulla.” (Viitasaari. O. H. Moision 32. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.)

Varsinaisen kiertämisen ohella pelto saatetaan ympäröidä esimerkiksi merkittämällä sen kulmat: ”Kun keväällä panee pellon jokaiseen nurkkaan roskia ja ne polttaa, niin ei halla pure.” (Manninka. Pertti Korhonen 407. 1939.) Toinen keino on rakentaa pellon ympärille symbolinen aitaus: ”Ettei jänis söisi otrahalmetta, pannaan halmeen ympärille ’aita’: rukiin korsia asetellaan ympäri halmeen.” (Liperi. Ilmari Manninen 1346. 1959.) Tällaiset keinot muistuttavat kuitenkin usein tapoja tai arkisia askareita; niihin liittyy harvemmin muita maagisina pidettävinä elementtejä, ja tietäjiltä niitä ei juuri tapaa.

Idea pellolle jätettävästä kulkutiestä näyttäytyy peltotaitoissa muutenkin kuin suojaavan kiertämisen yhteydessä. ”Jos naurishalmeessa oli retu [toukkia], piti avata veräjä, josta se pääsi pois.” (Kerimäki, Makkola. Alli Raila 557. 1937.) Monet pellon pilaamiseen tähtäävät taitat perustuvat siihen, että pellon rajoja loukataan; peltoon joko puututaan aidan takaa tai pellon kasvuvoimaa edustavat korret viedään pois rajaa häiriten, kuten seuraavissa esimerkeissä. ”Joka kyntövitallaan hämentää yl’ aijan toisen kynnostä niin ei se halme kasva.” (Juva. T. Pasanen 115. 1899.) – ”Pellon pillaus (kuivaus). Nimittäin kuin ottaa kolme tuoretta tähkäpäästä juurineen. Ne sitte vettää perässään pohjasveräjämästä kaikkein veräjäpuijien alate ja sitte viepi kuivan kuusenjuuren alle metässä ja panna sinne, peittää juuren alle, niin sittä pelto kuivaa.” (Kärsämäki. E. Keränen 256. 1883.)

Kiertäminen kolmesti tai useammankin samaan suuntaan liittyy taikaperinteessä lähes poikkeuksetta tilanteisiin, joissa kohde on ummistettava täysin. Tällaisia ovat esimerkiksi tervanpolton onnistumisen turvaaminen ja tulipalon rajaaminen tietylle alueelle. ”Kierretään valkia 3-sti vastapäivin ja luetaan isämeidän takaperin”, kuuluu kurikkalainen kuvaus tulen rajaamisesta aloilleen. (Kurikka. A. V. Koskimies b4) 301. 1930.) Samoin: (Isokyrö. T. Matilainen b) 192. 1902.) Parkanolaisessa taidossa tervahaudan loukkaamattomuus korostuu kiellolla syyttää haudan tulella mitään muuta: ”Kun tervahauta syytetään, kiertää ’mahtari’ tervahaudan kolme kertaa myötöpäivään ja lukee joka kerta ’Isä meidän’ ja ’Herra hyvästi siunatkoon’ rukoukset, mutta ei lausu amen-sanaa. – Tervahaudan valkeasta ei saa ottaa valkeata muualle, ei piippuunkaan.” (Parkano. Viljo Alanen 706. 1948.)

Täydellinen ummistaminen on toisinaan tarpeen myös suojaessa karjaa. Laskettaessa lampaita ensi kertaa laitumelle taian tekijä ”vielä kiersi läävän kolme kertaa vastapäivään ympäri”. (Vesanto. Tuomas Hytönen TK 21: 88. 1961. – Augusta Hytönen, emäntä, s. 1868.) Pihtiputaalaisessa tiedossa kierretään vuoroasuuntiin, mutta harvinaislaatuilla tavalla, joka ei jätä kierrokseen avointa kulkureittiä: ”Kun lehmät tuuaan kotiin, niin se pitää pirtti kiertää 3:sti myötä päivään ja 1:n kerran vasta päivään. Sitte pirtin ikkunasta antoo ensin heiniä ja sen pirtin ikkunan päälle lyyä kirves, niin kyllä pysyy kortteerissaan.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 16253. 1885. – Kusti Kantsi, 26 v.)

Vaikka Koljonen jätti kierrokseensa veräjän, hän sinetöi pellon ympäri kulkemalla luomansa kolminkertaisen suojauksen lopuksi kolmella ristillä. Vasta tämän jälkeen ”ruoste menee sitten niihin kolmeen puuhun ynnä niiden ympärillä oleviin.” Kolme mäntyä ovat harvinaislaatuinen pahankarkotuspaikka, johon en ole muussa aineistossa törmännyt, mutta niiden mieli vaikuttaa kuitenkin selvältä. Rinnakkain seisovat puut, joista keskimäinen on korkein, tuovat etsimättä mieleen Golgatan ristit. Kristillisessä ikonografiassa on tosin muitakin mahdollisia paralleleja, kuten paratiisin kahden puun kuvaaminen ristin vierelle, sekä niin sanottu deesis-ryhmä, jossa

Maria ja Johannes Kastaja seisovat ristiinnaulitun kahta puolen, sekä. (Purhonen 1998: 92, 96.) Viitasaaren kirkossa on alttaritauluna R. W. Ekmanin vuonna 1849 maalaama ristiinnaulittu, jossa ristin juurella on enemmänkin väkeä. (Haapio & Luostarinen 1980: 384.)

Koljosen taiassa alastoman kiertäjän on pidettävä lapasia kädessä koko ajan, jotta hän ei tahomattaan tule tartuttaneeksi mitään itsestään peltoa edustaviin ohran vihneisiin. Vihneet kerätään puhtaaseen, kaksiniitiseen riepuun (kaksiniitisuuden merkitystä käsiteltiin luvussa ”*Pitää olla lapaset kädessä*”). Rievulta vaadittu puhtaus merkinnee nimenomaan sitä, ettei siinä ole ihmisen jälkiä. Tähän suuntaan viittaa täsmennys nilsiäläisessä taiassa hevosonnen turvaamiseksi. Kolmelta veromaalta noudettua muurahaispesän sisustaa tulee ”panna puhtaaseen liinaseen riepuun; ei imeisen hikee saa olla, ja se tuua sitte ja viskata hevosen alle, niin se mänestyy niinkun kusiaiset pesässä, itikat metässä.” (Nilsii. Kaarle Krohn 13737. 1885.)

Käytettäville keritsimille Koljonen ei aseta erityisvaatimuksia, mutta eräässä vastaavanlaisessa, niin ikään tietäjän kuvaamassa pellonpäästötaiaassa tarvittiin ”keritsimet semmoiset, joilla oli leikely ruumiin liinoja” (Kärsämäki. E. Keränen 106. 1883). Yhteyden kuolleeseen voi tulkita liittyvän käsitykseen vainajien ja viljavuuden välisestä yhteydestä (Sarmela 1994: 59). Toisaalta vainajan voi ymmärtää yksinkertaisesti riittävän persoonattomaksi ja voimattomaksi tahoksi, samaan tapaan kuin samassa taiassa käytettävä ”nuppineula, jota ei ole vaatteessa pidetty” tai Koljosen ”neulomisessa käyttämätön silmäneula”, jota tarvitaan verenpysäytyksessä (Viitasaari. O. H. Moision 267. 1890. – Mikko Koljonen). Tässäkin taian mieli on sulkea ylimääräiset, arvaamattomat tekijät, jollaisia elävät ihmiset ovat, taian ulkopuolelle.

Pellolla kulkijalta edellytettiin puhtautta paitsi erityistä taikaa tehdessä, myös muissa kriittisissä työvaiheissa. Puhtaus oli tärkeää varsinkin kylvettäessä. ”Kylväjän pitää kylvämään lähitiissään peseytyä aivan puhtaaksi ja panna pestyt vaatteet päälleen alusvaatteiksi, päällysvaatteet saa olla likasempiakin.” (Repola, Muujärvi. Heikki Meriläinen II 1321. 1889.) – ”Touvonpanoh ei soa männä likaisena, pellolle. Kilyssä pitää ensin käyvä huomeneksella. Pelto ei kasva, jos mänöö likaisena, ei ole siunausta.” (Vuokkiniemi, Vuoninen. Samuli Paulaharju 18362. 1932.) Vaatimus nimenomaan alusvaatteiden puhtaudesta viittaa jälleen siihen, että paha tulee peltoon ihmisestä; multaiset tai muuten ulkoapäin likaantuneet päällysvaatteet eivät ole samalla tavoin haitallisia. Toisinaan ajatus yhdistyy siveelliseen puhtauteen: ”Toukoa tehdessä tulee kylväjän aina laskeutua polvilleen siemensäkin viereen kun uutta siementä vakkaan ottaa. Missään tapauksessa ei kylväjä saa olla kylvöaikana naisten kanssa eikä pellolla kirotta.” (Viljakkala. Martti Mattila 1788. 1933. – Pauliina Säkki Viljakkalan kylästä, 62 v.)

Elonkorjuuseen ei liity yhtä selkeästi puhtausnormeja kuin kylvämiseen. Koko toiminnan suunta on silloin vastakkainen: kylväessään ihminen tuo peltoon siementä ja samalla hän saattaa tartuttaa pellon jollakin pahalla, korjatessaan ihminen taas ottaa pellostä viljan, ja saattaa itse saada sen mukana tartunnan. Korjuun lopettamiseen liittyykin monenlaisia varomisia, ja viimeiset korret vaativat rituaalista käsittelyä (Harva 1948: 400). Asenne kuvastuu puheenparren luonteiseksi muuttuneessa uskomuksessa: ”Sen selkää, joka tuli katkaiseeksi viimeiset oljet, jäi pelto kivistämään.” (SKMT III: 117.)

Peltotöiden ja kalastuksen edellyttämää puhtautta on kiinnostavaa verrata metsästystaikojen puhtausvaatimukseen. Metsästäjienkin on eräiden tietojen mukaan täytynyt puhdistautua – ”Ennen kuin lähdetään kalaan tai metsälle, täytyy pyytäjien käydä saunassa puhdistautumassa” (Maaninka. Pertti Korhonen 378. 1939.) On myös päinvastaisia normeja: ”Aamulla metsästään mennessä ei saa pestä jalkojansa eikä käsiänsä tai ei saa mitään” (Tammela. Martti Mattila 125. 1913.). – ”Metsästään mennessä ei saa pestä kasvojaan, eikä ajella partaansa. Vielä parempi on lintuonni, jos pukeutuu lisäksi hyvin risaiseen pukuun.” (Hämeenkyrö. Martti Mattila 6551. 1937.)

Ristiriita selittyy, kun huomioon otetaan seuraavanlaiset tiedot: ”Metsämiehe vaatthii ei saa koskettaa kukkaa, jos ne pantii naulaa, ni siihe ei saant kukkaa männä ni lähel, jot ois pää, vaatteet

tai muu tavant.” (Uusikirkko Vpl. Samuli Paulaharju 1999. 1904.) Metsämies saa siis olla likainen, mutta vain itseksensä likaantunut, ei muiden ihmisten kosketuksen tahraama. Pellolla sen sijaan on oltava täysin puhdas.

### *Näkymättömän näkeminen*

Saattaa pahansuopa panna toisen lehmän jopa koko karjankin metsänpeittoon, niin että eläin, joka metsänpeittoon pannaan, ei pääse paikaltaan liikahtamaan eikä kukaan sitä voi nähdä, sillä se näyttää ohi kulkevan silmissä kivetä ja kun se vihdoin kuolee paikalleen nälkään ja sitten tulee näkyvään muotoon ei siitä huoli rauskatkaan [haaskaeläimet]. (Viitasaari. O. H. Moisio 38. 1890. – Mikko Koljonen.)

Koljosen mukaan pahantekijä voi saattaa kohteensa metsänpeittoon lyömällä ruumisarkun naulan ihmisen tai eläimen jälkeen. Metsänpeitosta päästämässä on välivaihe, jossa lehmä näkyy mutta ei voi vielä liikkua. (Viitasaari. O. H. Moisio 41 a, b. 1890. – Mikko Koljonen.)

Koljosen metsänpeitto ei ole paikka, ei yliluonnollinen eikä tämänpuoleinen. Kuvauksissa ei ole viitteitä siihen, että metsänpeittoon joutuminen edellyttäisi esimerkiksi ”metsänhaltijan polun” tai vastaavan rajan ylittämistä, tai että metsänpeitossa ollessaan ei kastuisi. (Vrt. Holmberg 1923: 17.) Kyseessä on pikemminkin ihmistä tai lehmää kohtaava tila, jonka uhri on näkymätön ja ennen kaikkea liikuntakyvytön; metsänpeittoon saattava taika on kohteeseensa vaikuttava pilaustaika. Koljosen metsänpeitossa ei ole kovin fantastisia elementtejä, kuten käsitystä siitä, että metsänpeitossa pitkäänkään oleva ihminen tai eläin säilyisi hengissä, vaikka ei söisikään (Holmberg 1923: 18.)

Johdonmukaisesti Koljonen ei myöskään katso, että metsänpeittoon joutunut ihminen voisi itse tehdä mitään tilasta vapautuakseen. Avuksi eivät ole muusta metsänpeittoperinteestä tutut keinot, kuten vaatteiden kääntäminen nurin (esim. Pihtipudas. J. Gummerus ja G. Ranni 846. 1890. – saarijärvi. Otto Harju KRK 71:1046. 1936). Ulkopuolisen on pelastettava hänet samalla tavalla kuin lehmätkin. (Viitasaari. O. H. Moisio 41 b. 1890. – Mikko Koljonen.) Metsänpeitto on Koljoselle kuitenkin lähinnä karjaa uhkaava vaara. Kuvaukset ihmisestä metsänpeitossa ovat tyyliä ”ihmisen käy samoin kuin lehmänkin”.

Metsänpeitosta päästö on etsivä: lehmää huudetaan nimeltä. (Viitasaari. O. H. Moisio 41 a, b. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljonen kuvaa taian, jossa lehmän kutsujan on ensin ryömittävä uuniin: ”– – leipälapia, hiilinkoukku ja uuniluuta pannaan uuniin ja päästömies menee uuniin ja asettuu näiden aseiden päälle ja huutaa uuninsuusta lehmää nimeltään. Lehmä ei silloinkaan vielä voi päästä liikkumaan vaan sen voi jo nähdä (kertoja sanoi nähneensä ainoastaan näin tehtävän eikä sanonut saaneensa tietää miten tällä tavalla alettu lehmän päästö lopetetaan, sen sanoi tietävänsä että kaulainta siinäkin tarvitaan).” (Viitasaari. O. H. Moisio 41 b. 1890. – Mikko Koljonen.)

Matti Sarmela mainitsee neljä yleistä keinoa saada eläin pois metsänpeitosta: metsänhaltijan symbolisen kiduttamisen, eksyneen eläimen jälkien kääntämisen, kirkonkellojen soittamisen ja metsänhaltijalle uhraamisen. Uunista huhuilua tai muuten uuniin liittyviä taikoja ei mainita lainkaan, ja menettelytapa tuntuukin keskittyvän Viitasaaren seudulle. Sama keino on tuttu lukuisista muistiinpanoista:

Keino miten tulevat takaisin metsän peitosta. – – 4:ksi. Kun lehmät on niin piilossa ettei löydy, niin kun heittää itsensä aivan alasti ottaa uuniluudan ja lakaisee uunin ja sitten paa-nee päälleen, niin sitte tulee kanssa. (Viitasaari. K. Jalkanen 197. 1890. – Heikki Niemi.)

Solkeri oli ollut jo 3 pv. hukassa. Emäntä pani Solkerin kyttyet kaulaansa ja riisuutui alasti. Sitten hän meni uuniin jalat edellä. Minun piti oven raosta kolmasti kysyä: ”Mitäs emäntä



uuniin menee?” Uunissa emäntä kolmasti huusi: ”Solkeri, tule pois, täällä vitjas romisee.” Uunista tuli emäntä pois jalat edellä. Sitten hän puki vaatteet ylleen ja kytkyt kaulassa meni navettaan ja pani kytkyen paikoilleen. Minulle hän sanoi: ”Ota leipäpalanen ja mene tuonne aholle isolle kivelle. Solkeri on sen takana.” Niin olikin. Lehmä oli hyvin hoikka. Se oli syönyt ympäriltään maan mustalle murelle. Solkeri ei ollut kiven takana missään kiinni, mutta sinne se olisi varmaan kuollut, jollei emäntä sitä metsänpeitosta päästänyt. (Viitasaari. Otto Harju 1859. 1938. – Miina Kauppinen, 81 v. Viitasaaren Muuruen kylästä.)

– se pit’ olla semmonen sormus, jolla oli 3 parikuntaa vihitty sillä sormuksella. Se pannaan sitte ensin etu-jalkain kohialle parteen, jossa se lehmä on ollu ja sitte jos ei kuulu, niin pannaan takajalkain kohalle siihen parteen ja pata pannaan sitte siihe parteen kanssa ja siihen pannaan kupari lanttia siihen pataan, että lehmä tulee sitte metsän peitosta ja mennään uuniin sitte ja kääntään vaatteet nurin päin sitte siellä ja sitte lähetään hakemaan lehmää metästä elikkä hevosta ja sitte ne kehuu löytävänsä. (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3553. 1884. – Heikki Niemi.)

Uunissa käynti ei näytä vaikuttavan niinkään eläimeen, saati mihinkään yliluonnolliseen oloon, vaan etsijään. Koljosen maininta, jonka mukaan taian alkuosan suorittamisen jälkeen kadonneen eläimen ”voi jo nähdä”, ei ole aivan yksiselitteinen, mutta Miina Kauppisella taian tehnyt emäntä tietää uunista tultuaan, missä lehmä on, ja Heikki Niemen jälkimmäisessä kuvauksessa taikoijat ”kehuu löytävänsä” lehmän. On vaikea sanoa, tuoko uunissa käyminen poikkeuksellisen havaintokyvyn vai poistaako se taian tekijästä jonkin pilauksen tyyppisen vaikutuksen, joka estää havaitsemasta kadonnutta eläintä. Joka tapauksessa uunin merkityksen korostuminen juuri Viitasaaren seudulla on kiintoisaa. Kuten luvussa *Tuvan sija, kotilieden voima* kerroin, talon tulisija oli noilla tienoin muutenkin poikkeuksellisen tärkeä taikojen tekopaikka, ja voi pohtia, ajateltiinko kotahiiden tai jonkin muun yliluonnollisen asian siirtyvän uunista alastoman taiantekijän sisälle.

Taiat, joilla kätetään karjaa metsänpeittoon, saavat jälleen kysymään, onko niitä todella tehty vai ovatko ne toimineet selityksenä eläinten katoamiselle. Karstulalainen 1800-luvun puolimaissa vaikuttanut ”noituja” Hattu-Heikki kehuskeli panneensa lehmät ”turpeen alle”, mutta epäselväksi jää, onko kyse metsänpeittoon taikomisesta vai maagisesta tappamisesta: ”Hän oli tullut kerran Salmen taloon Karstulan Vastingin kylällä ja sanonut näin: ’Tulin tuonne Haltin taloon ja pyysin emännältä piimää juotavakseni, mutta se kitupiikki toikin vain kolmen kirnun huuhtevettä, mutta minä panin Leenan lehmät turpeen alle.’” (Karstula. Ilmari Takkala. a) 2. 1951.)

Suomalaisessa perinteessä ainoastaan ihmiset ja kotieläimet joutuvat metsänpeittoon, riistaeläimet eivät. Sitä kiinnostavampaa oli tavata Koljosen kommentti: ”Nämä kaksi viimeistä tempua – – ovat etupäässä jänismiehiä varten, sillä kun he näinkin ovat Mikonpäivänä varustauneet ei metsä ’katvea’ heiltä sitten jäniksiä – – .” (Viitasaari. O. H. Moisio 4. E 17. 1890. – Mikko Koljonon.) Onko ”katveaminen” jotain erityisluonteista vai merkitseekö se vain sitä, ettei jäniksiä ole? Muutamaiset tekstit näyttävät vihjaavan siihen, että riistan katsottaisiin häviävän metsään samalla tapaa yliluonnollisesti kuin karjan:

Metsän lumous, että silloin ei metsän haltia kätke kapineitaan – – (Pihtipudas. Jaakko Gummerus & Gabriel Ranni 130. 1890.)

Metsänhaltia panee metsämieheltä metsän lukkoon, jos kohtelee huonosti saalistaan. (Muuruvesi. P. Korhonen 80. 1937. – Samuli Föör, työmies, s. 1878.)

Lisäksi mäntyharjulaisessa tarinassa metsällä oleva mies ilkkuu ammutulle karhulle ”Ähä saitkos kylkehes, kyllä söitkin kauraa!”, ja karhu häviääkin sitten jäljettömiin. Toinen karhunpyytäjä kom-

mentoi: ”Mitäs siinä kehuit, ei metsä sitä siedä, se otti yltä ja vei sen.” (Mäntyharju. J. Karhu 3268. 1936. Juho Koskimaa, 76 v.) Kertomuksessa on kuitenkin olennaista ajatus loukkaantuvasta, personoidusta metsästä, joka pystyy kostamaan haluamallaan tavalla, eikä se välttämättä pidä sisällään ajatusta erityisluonteisesta piilosta.

Jänismiehen taika on luonteeltaan puhdistava: metsästäjä kaikkine varusteineen pujottautuu ensiksi lävitse muurahaispesästä ja kolmella palavalla taulanpalalla varustetusta pihlajarenkaasta, sen jälkeen vielä kehäksi taivutetusta kuusennäreestä, jossa on yksi palava taula. Hän pujottautuu kahdesti pohjoisesta etelään ja kerran päinvastaiseen suuntaan. Jotkin tekijät, jotka haittaisivat pyyntiä, jäävät pohjoispuolelle, josta ne eivät enää palaa häiritsemään. Lisäksi Koljonen toteaa, että ”kaikki nämä tempot ovat tehtävät ennen kun on lainkaan einehtinyt”, mikä viittaa taian kohdistuvan lähinnä metsästäjän itsensä ominaisuuksiin (Viitasaari. O. H. Moisio 4. E 17. 1890. – Mikko Koljonen). Kaiken kaikkiaan ”katveaminen” näyttää merkitsevän lähinnä jänisten kykyä välttää metsästäjää, ei niiden joutumista mihinkään erityiseen piiloon. Viitasaarelaisissa taioissa, joissa eläimen päästämiseksi metsänpeitosta on käytävä uunissa, on silti jotain samaa kuin jänismiehen pujottautumisissa palavien kehien läpi.

Karjalle aiheuttaa haittaa metsänpeiton lisäksi toinenkin näkymätön ilmiö. Koljonen mainitsee, että navetta ei menesty vesisuonen päällä (Viitasaari. O. H. Moisio 2. 1890. – Mikko Koljonen). Hän ei kuvaa tarkemmin, merkitseekö huono menestys eläinten sairastelua vai muita vastoinkäymisiä; ainakin on tietoja siitä, että vesisuonen päällä lehmät eivät tule tiineiksi eivätkä naiset raskaiksi (Keitele. Sanakirjasäätiön välityksellä. I. Saastamoinen 1562, 1563, 1565. 1957.). Salmilainen kertoja kuvaa, kuinka hän erehtyi rakentamaan talon vesisuonen päälle: ”nygöi mies kuoli kesken ikää, nuorin poika kuule ei yhdes korvas, yks poika voimaton, minä ylen sairas”. (Salmi, Karkku. M. Haavio 1651. 1934. – Natasja Rantsi.)

Gummerus ja Ranni tapasivat Pihtiputaalta päinvastaisen tiedon, jonka mukaan talli nimenomaan on syytä rakentaa vesisuonen päälle, jotta hevoset menestyisivät. Pihttuut on vielä rakennettava siten, että hevoset asettuvat vesisuonen suuntaisesti. (Pihtipudas. Jaakko Gummerus & Gabriel Ranni 10. 1890.) Vastakkaisten käytäntöjen taustalla voi nähdä mielikuvan vesisuonesta kanavana, joka vie ja huuhtoo pois: eläimien ja ihmisten voimat ehtyvät eivätkä ne voi tulla raskaaksi, mutta myös taudit pysyvät poissa. Virtauksen mielikuvaan sopii, että hevoset on asetettava vesisuonen suuntaisesti, ei poikittaiseksi padoksi.

Vesisuoni on moderni tai ainakin moderniin maailmankuvaan sopiva selitys asioiden huonolle tolalle. Vastaava selitys sairastelulle ja muille vastoinkäymisille on joidenkin näkymättömien olentojen tie, kuten keiteleläisessä kuvauksessa Sammalisen talon kohtalosta: ”Kului aikaa, niin kohtasi Sammalisen taloa vahinko, riihi paloi. Riihi rakennettiin uudelleen, mutta sekin paloi. Silloin unihuppies neuvoi isäntää: siirrä riihtäsi vähäisen, siitä on pirujen tie Viitasaareen, niin ne aina riihen tieltään polttavat. Isäntä siirsi riihtä sijansa verran ja niin päästiin siitä pahasta.” (Keitele. Eljas Saastamoinen. KRK 120:10. 1936.) Tiedossa ei suoranaisesti väitetä, että epämääräiset pirut olisivat polttaneet riihen, eivätkä pirut muutenkaan näyttäytyä aktiivisina toimijoina. Olennaista on paikan, yliluonnollisen väylän, kehnous rakennuksen paikaksi.

Kun usko omia reittejään kulkeviin näkymättömiin olentoihin hiipui, ”pirujen tie” saattoi jäädä huono-onnisen paikan nimitykseksi, vaikka kukaan ei enää odottanutkaan kohtaavansa tien kuljijoita. Paikan kovaonnisuutta voitiin selittää myös sillä, että siellä on asunut noitia (Pertteli, Vihmalo. Kaarlo Aitamäki TK 5:781. 1961. – Verner Niemi, s. 1885. – Ylämaa. Ville Toikka TK 103:55. 1961), tai yksinkertaisesti todeta, että ”toisia maa paikkoja painaa sellanen kirous, että siin ei ihmisillä ole elonsijaa, vaan niille käyp aina jokuu vahinko”. (Uusikirkko. Ulla Mannonen 8340. 1938. – Helena Kynnäräinen, 52 v.) Koljonen toteaa tautien alkuperästä: ”Mutta nyt ei parantaja voi aina tietää mistä sairaus on saanut alkunsa, sillä useimmissa tapauksissa ei sairaus ole Jumalan tautia, vaan on jokin ’liika’ käynyt käsiksi joko pahansuopien ihmisten tai säikäyksen kautta jollakin vaa-

rallisella paikalla j. n. e.” (Viitasaari. O. H. Moisio 223. 1890. – Mikko Koljonen.) Tuntuu merkitykselliseltä, että – jos tauti ei ole Jumalan eikä ihmisen lähettämä – Koljonen määrittelee sen lähteeksi nimenomaan vaarallisen paikan, ei niinkään tiettyä olentoa tai ainesta.

Tien tai vesisuonen mielikuva selittää vastoinkäymisten satunnaisuuden luontevammin kuin pahan paikan idea: linjaa pitkin kuljetaan, sen mukana ajautuu kaikenlaista ja se voi myös viedä mukanaan. Pahalla paikalla koettavat onnen vaihtelut taas selittyvät hyvin siellä asuvan olennon mielialan vaihteiluilla. Vesisuoni ei ole enää niin itsestäänselvästi vaarallinen paikka kuin näkymättömien tie.

Luonnossa on myös sellaisia näkymättömiä asioita, joita ihmisen kannattaa tavoitella itselleen. Kaikenlaista menestystä koko eliniäksi tuova onnen kukka palaa juhannusyönä ”kuolleen kourikossa” (ilmeisesti saniaiskasvustossa) kuin kynttilä, mutta näkymättömänä. Sen näkemiseksi tarvitaan kolme ukkosen särkemän puun oksanreikää ja reiällinen tulirauta (Viitasaari. O. H. Moisio 143. 1890. – Mikko Koljonen).

Samanlaista keinoa on käytettävä, jotta näkisi pirun päässä olevan hatun. Koljonen kertoo: ”Etu, joka tulee miehelle tuosta pirun lakista kun se on hänen päässään, ei ole enempi eikä vähempi, kuin että mies tulee muiden ihmisten silmissä näkymättömäksi. Tätä asianlaitaa käyttävät rullit ja varkaat suurissa määrin hyväkseen.” (Viitasaari. O. H. Moisio 120. 1890. – Mikko Koljonen.) Kuvauksessa pirun hatusta esiintyy siis sekä näkymätön piru (joka seurailee lakin haltijaa) että ihmisten kyky muuttua näkymättömäksi. Koljosen pirun hatulla on laajemmin tunnettu vastineensa kertomusperinteessä: korpinkivi, jonka korppi tuo pesäänsä sen valmistuttua ja joka muuttaa koko pesän näkymättömäksi. (Rantasalo 1956: 112.) Seuraavaksi Koljonen esittelee toisenkin apuneuvon näkymättömäksi muuttumiseen: hirttäytyneen rasvasta valmistetun kynttilän (Viitasaari. O. H. Moisio 121. 1890. – Mikko Koljonen).

Myös aarre palaa juhannusyönä ”kuin viinavalkea”, sinisellä liekillä, mutta tulen nähdäkseen on tähytelvä kolmen ruumisarkusta otetun, ilmeisesti perätysten asetetun oksanreiän lävitse (Viitasaari. O. H. Moisio 119. 1890. – Mikko Koljonen. – Viitasaari. Juho Tanholin a) 3. 1887. – Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 630. 1893. – Vaimo, 38 v.). Aarre voi ”muuttua kokonaan toiseen muotoon”, ellei sitä nostettaessa tehdä määrättyjä taikoja. (Viitasaari. O. H. Moisio 119. 1890. – Mikko Koljonen.) Tanholinin lennokkaalla tyylillään kertomassa tarinassa etsijät kaivavat aarrealkean alta esiin vain pässin kivekset, mutta tietäjä neuvoo heitä keittämään löydön maidossa; kivekset muuttuvat sitten hopearahoiksi (Viitasaari. Juho Tanholin a) 3. 1887). Koljonen kuvaa yleisluontoisemmin, kuinka ”tähän maitoon [pitää] panna kaikellaisia aarteesta löytyviä esineitä, jotka siinä, jos ovat muuttuneessa muodossa, jälleen tulevat ennalleen.” (Viitasaari. O. H. Moisio 119. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljonen on todellakin viehtynyt näkymättömyyden ja muodonmuutoksen ideoihin.

## 12. Eläviä ja kuolleita

### *Väkeä vai voimaa?*

Väki on ollut suomalaisen kansanuskon tutkimuksessa keskeinen käsite jo lähes vuosisadan ajan. Kaarle Krohn esitteli lukuisia kansanuskon väki-tyyppejä Suomalaisten runojen uskonnossa, mutta hänelle sana merkitsi ensisijaisesti haltijamaisia olentoja (Krohn 1914: 71). Ensimmäisenä väestä sen nykymerkityksessä, persoonattomana yliluonnollisena voimana, puhui Uno Harva kaksi vuotta myöhemmin (Holmberg 1916: 6). Harva ei erityisesti korostanut, että väet olisivat perusluonteeltaan muista luonnon voimista poikkeavia: ”Ne vaikuttavat mekaanisesti kuin luon-

nonvoimat. Niitä ‘nostetaan’, ‘otetaan’ ja ‘asetetaan’. Yhtä mekaanisesti ne ‘kohoavat’, ‘kohtaavat’ ja ‘tarttuvat.’” (1916: 8.) Myöhemmin perinteentutkimuksen väki-käsite on muotoutunut pitkälti kansainvälisen mana-käsitteen mukaan, ja toisinaan mana ja väki suorastaan samastettu (Suojanen 2000: 122, Sarmela 1994: 119). Tyypillinen kuvaileva luonnehdinta väestä on esimerkiksi Leea Virtasen Suomalaisessa kansanperinteessä: ”Täioissa voidaan käyttää rautaesineitä, karhunhampaita, hiiltä, hautausmaan multaa: niissä kaikissa on runsaasti ’väkeä’ (raudan, karhun, tulen, kalman voimaa).” (Virtanen 1988b: 240.)

Väki on ollut tarkastelun polttopisteessä muiden muassa Satu Apon ja etenkin Laura Starkin tutkimuksissa (Apo 1995, Stark-Arola 1998). Anna-Leena Siikala ja Matti Sarmela ovat määrittäneet suomalaisessa kansanuskossa pyynti- ja viljelyskulttuurin taitteessa tapahtunutta murrosta osittain väki-käsitteen kautta: samaani kommunikoi sielujen kanssa, kun taas agraariyhteisön specialisti, tietäjä, käsitteli persoonatonta väkeä (Siikala 1992: 172; Sarmela 1994: 119).

Väki, samoin kuin manakin, on alkanut elää omaa elämäänsä tutkijoiden luomana käsitteenä, irrallaan alkuperäisistä uskomuksellisista konteksteistaan. Arkistojen teksteihin syventyessä väen käsite ei suinkaan tuntunut täsmentyvän, vaan yhtäältä loitontuvan vakiintuneiden luonnehdintojen väki-kuvasta, toisaalta hajaantuvan lukuisiin erillisiin merkitysjärjestelmiin. Teksteissä, jotka on vanhastaan tulkittu osoitukseksi väkiuskosta, ei lähemmin tarkastellen löytynytkään ajatusta erityisestä voimasta.

Omassa tarkastelussani väki-käsite ei tunnu erityisen hyödylliseltä taikuuden ymmärtämisessä. Ensimmäinen ongelma on käsitteen hajanaisuus. Väeksi on kutsuttu naisesta lähtevää metsästysonnen pilaavaa vaikuttavaa voimaa, pellon viljavuutta lisäävää kalmaa, tietystä paikasta ihmiseen tarttunutta sairautta ja olentojen joukkona näyttäytyvää kirkonväkeä. Näillä perinteen teemoilla on kuitenkin niin vähän yhteistä, että eri väkien ymmärtäminen samanlaisen maagisen voiman muunnoksiksi ei ole perusteltua.

Toiseksi idea kappaleen täyttävästä maagisesta voimasta voi kiinnittää huomion liiaksi taian välikappaleeseen. Kansanomaiset termit, kuten metsänväki, kallionväki tai vedenväki, voivat johdattaa ajattelemaan, että kyseinen vaikuttava voima liittyy nimenomaan sanan määriteosaan: metsään, kallioon, maahan. Väkien suhde näihin lähteisiinsä on kuitenkin moninainen. Esimerkiksi kallionväkitaikoihin liittyvät toimenpiteet ja loitsujen retoriikka antavat ymmärtää, että voima tulee pikemmin kallion kautta kuin sen kiviaineksesta sinänsä; sen sijaan tulenväki on mitä kiinteimmässä yhteydessä tuleen itseensä ja sen aistein havaittavaan voimaan. Edelleen yhden väkinimityksen alla voi piillä monentyyppistä perinnettä. Vedenväki-nimitystä on käytetty vedessä asuvista haltijamaisista olennoista, hukkuneista vainajista, liikkuvan veden energiasta sekä veden kautta välittyvästä tuonpuoleisesta voimasta.

Väki-sana on tunnettu kaikissa suomen murteissa, ja sillä on kaksi toisiinsa kietoutuvaa päämerkitystä: ’voima’ ja ’joukko’. Näistä edellinen näyttää vähitellen antaneen tietä jälkimmäiselle. Agricolalla esiintyvät molemmat merkitykset. Sanalla on hänen teksteissään myös ’vallan’ sivumerkitys, kuten Uuden testamentin suomennoksen jakeessa ”Pelietke hende iolla väki ombi, sijtequin hen tappaanut on, mös Heluettin syseite” (Luuk. 12:5, Agricola 1987b: 204). Gananderin *Nytt Finskt Lexicon*issa (1787) väki määritellään lähinnä voimaa ja kestävyyttä merkitsevin synonyymein: styrcka, kraft, magt, wälde, saft, robur, succus (Ganander 1997: 1091). Mauno Kosken mukaan 1700-luvulle saakka väki-käsite merkitsi lähinnä voimaa, ja uskomukset paikasta toiseen siirtyvästä yliluonnollisten olentojen joukosta yhdistyivät sanaan vasta myöhemmin. (1970: 56.)

Suomen murteiden sana-arkiston aineistossa voima-merkitys on selvästi joukkoa harvinaisempi, ja nykykielessä joukon merkitys on hallitseva. Voiman merkitys näkyy enää vakiintuneissa yhdyssanoissa, sanaliitoissa ja johdoksissa: väkisin, väen vängällä, väkijuoma, väkivalta, väittää.

Väeksi nimitetään jonkin aineen tehokasta osaa. Etenkin lannan tai muun maanparannusaineen lannoittavasta voimasta, joskus myös itse lannoitteesta, käytettiin väki-nimitystä. ”Sieltä

suoltaha ne vetäät pelloleki väkijä.” (SMSA. Lemi 1932. Veikko Ruoppila.) Lannoitteen voimasta puhuttaessa voitiin myös todeta, että hiekkamaahan ”ei väki seisatu”. Väki viittasi myös muiden aineiden voimakkuuteen, tehokkuuteen tai väkevään makuun. Lipeää valmistettaessa ”pantii vuate piäle jotta ei väki männy.” (SMSA. Kiihtelysvaara 1936. R. E. Nirvi. Hakusana tämän luvun esimerkeissä *väki*) Juvalaisen tiedon mukaan sian maksasta ”lähtöö se väki poes ku sem panno kiehuva vetee, kyllä siitä väkevyyys lähtöö” (SMSA. Juva 1939. Arvo Inkilä). Ihmisestä puhuttaessa väellä voidaan tarkoittaa sekä hänen fyysistä voimaansa että vointia tai kuntoa laajemminkin. ”Mikä tuon väin viennöö, vaikka sitä syökii, nii huonommaks tulloo.” (SMSA. Kitee 1916. Eeva Koponen.) – ”Se ol voa sellaine (eräs mies) et se ei näyttänt väkeää kellekeä.’ (Ei suorittanut voimia kysyviä tekoja toisten nähden.)” (SMSA. Lemi 1934. Veikko Ruoppila.)

Suomen murteissa ”väellä” ei siis näytä olleen erityistä uskomuksellista sävyä. Perinneteksteissä väki-käsitteellä viitataan usein vainajien tai haltijamaisten, tietyllä paikalla asustavien olentojen paljouteen: on hiidenväkeä, kirkonväkeä ja lasturanteenväkeä (Jauhiainen 1999: 119). Tässäkään yhteydessä väki ei ole leimallisesti uskomusperinteeseen kuuluva termi, vaan rinnastettavissa arkiisiin ilmauksiin, kuten talonväkeen tai markkinaväkeen. Samalla tavoin esimerkiksi ’emäntää’ käytetään paitsi arkisissa, myös uskomuksellisissa yhteyksissä (veden emäntä, metsän emäntä).

Laura Starkin mukaan suomalaisen kansanuskon väki-käsite on paljon kapeampi ja konkreettisempi kuin mana, joka voidaan samastaa maagiseen voimaan yleensä (Stark-Arola 1998: 120). Kun väkeä tarkastellaan sen koko laajuudessaan, ei näytä perustellulta puhua kapea-alaisuudesta. Väki-käsitettä on päinvastoin käytetty perinneteksteissä niin laajasti, että se ei ole viitannut ainoastaan monenlaiseen maagiseen voimaan, vaan yhtä lailla helpommin havaittavaan voimaan, kuten mekaaniseen energiaan tai seksuaaliviettiin, sekä lisäksi ihmisten ja uskomusolentojen joukkoihin.

Palaan tulevilla luvuissa niihin tapauksiin, joissa Koljonen tarkoittaa esimerkiksi veden väellä selkeästi vedessä asuvia olentoja. Aina ei ole helppo sanoa, missä määrin Koljonen tarkoitti väellä olentoja ja missä määrin jotain epämääräistä voimaa. Koljonen puhuu esimerkiksi näkymättömästä väestä, jota saattaa olla asumuksissa: ”Jos talossa on liikaa näkymätöntä väkeä esim. kirkon väkeä niin näkee kukko ne ja silloin aina karahtelee.” (Viitasaari. O. H. Moisio 77. 1890. – Mikko Koljonen.) Vaikka väkeen viitataan pronomiinilla ”ne”, Koljonen ei kuvaile, keitä talossa varsinaisesti on ja kuinka paljon. Heti perään Koljonen mainitsee, että veneessä mukana oleva kukko äänтелеe, kun tullaan hukkuneen kohdalle; tässä tapauksessa näyttää yhä epäselvemmältä, onko paikalla joitakuita olentoja, vai vaistoako kukko yksinkertaisesti hukkuneen tai jonkin siitä irtautuvan aineksen tai vaikutuksen.

Esimerkiksi tuulen väki -sanaliitto on toisinaan tulkittu uskomukselliseksi ainekseksi (esim. Sarmela 1994: 120). Tapaamassani materiaalissa tuulen väellä on viitattu ainoastaan ilman liikkeeseen. Eräässä Heikki Meriläisen keräämässä taiaassa pelto pilataan niin, että ”tuulenväki särkee viljan pellolla”. Keinossa kuitenkin käytetään yksinkertaisesti tuulen konkreettista voimaa: ”Pelto pilataan, kun otetaan kukon siivet ja kylvöksellä käydään kolmessa kohden niillä siivillä ristiin lyömässä niin kiivaasti, että siemenet lentävät paikasta pois siipien löynnin hengestä; siivet viedään metsään johonkin paikkaan kiikkumaan, että niitä tuuli heiluttelee, niin tuulenväki särkee viljan pellolla.” (Kiimasjärvi. Heikki Meriläinen II 671. 1889. – Mies 70 v.)

Myös Sana-arkiston tiedoissa tuulenväki merkitsee vain tuulta: ”Kun tuulee, ilman että se aiheuttaa sadetta, sanotaan: ’Muuttu vain tuuleväeksi, ei siitä tullu saetta.’” (SMSA. Kittilä (Sirkka) 1931. Anna Isoniemi. Hakusana tässä ja seuraavassa *tuulenväki*.) – ”Sitä tulee oikein tuulen väjestä’ (sataa vettä tuulen vihmomana).” (SMSA. Hämeenkyrö 1933. Ilmari Kohtamaa.)

Koljonen käyttää väki-sanaa erilaisista luonnollisista voimista, joita käytetään lähinnä vaivojen aiheuttamiseen. Hän esimerkiksi kertoo, kuinka ”metsän väki nostetaan” ahdistamaan varasta (Viitasaari. O. H. Moisio 242. 1890. – Mikko Koljonen). Varkaalle kostetaan asettamalla hänen vastineensa, rikospaikalta otetut roskat, toista puuta vasten hankaavan puun koloon, päälle iske-

tään ”kalamannaula” ja laitosta lyödään kolmella pihlajalla. Tästä on se seuraus, että ”on puut sitten kaikki häntä lyöpinään.” Kiusan voi lopettaa ottamalla naula pois. Samalla tavalla voi hyödyntää virtaavan veden voimaa: ”Pannaan taikapussi koskeen – – punasella langalla sidottuna johonkin virrassa olevaan puuhun veden liikuteltavaksi. Tämä saattaa veden väen syyllistä armottomasti puistattamaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 32. 1890. – Mikko Koljonen.) – ”Tästä saattaa kostaja tietysti tuon luun milloin haluaa ottaa pois, jolloin veden väki lakkaa syyllistä ahdistamasta.” (Viitasaari. O. H. Moisio 27. 1890. – Mikko Koljonen.) Muissakin tiedoissa saman keinon kohdalla puhutaan veden väestä:

Vein väki nostetaan. Kun (ne konstit – ? – en muista) on pantu koiran pääluehuhun ja se pannaan koskeen kivien koloon. Sitte se koski puskoo vasten suuta, se sitte puistaa sitä imeistä samalla lailla. (Kiuruvesi, Niemiskylä 1885. Kaarle Krohn 14847 a.) (On huomattava, että tässä tekstissä väki-termi näyttää olevan kerääjän antama otsikko.)

Jos joku oli laittanut painajaisen toiselle, pyyhittiin painajaisen ajama ensin uuniluudalla, johon oli kiinnitetty kolme palavaa pohjapärettä ja vietiin sitten luuta koskeen, kiinnitettiin se pannasta pyörteen kohdalle niin että vesi puisteli luuta. Silloin rupesi veden väki samalla tavalla puistamaan painajaisen nostajaa. (SMSA. Konginkangas 1932. Helmi Helminen. Hakusana *vedenväki*.)

Kiinnostavasti Koljonen vie koskeen paitsi esineen, jonka avulla kostetaan rullille tai varkaalle, myös hevosonnea lisääviin päitsiin ommeltavan käärmeen pään. Päätä on ”tappamisen jälkeen – – pidettävä 9 vuorokautta koskessa virran häilyttävänä pajuun punasella langalla kiini sidottuna” (Viitasaari. O. H. Moisio 58. 1890. – Mikko Koljonen). Tässä tapauksessa huomio keskittyy häiritsevän heilumisen sijasta eloisuuteen, jonka toivotaan välittyvän hevoselle.

Joissain tapauksissa veden väen energia näyttää ylittävän luonnolliset voimat. Keiteleläisessä kuvauksessa mies luuli verkkonsa tulleen varastetuksi ja hän nosti veden väen varkaan päälle. ”Sitte kun vein väki rupesi veistä kohoomaan, oikein tulvissa oli vesi kohonnu ilmaan. Mutta sitte luvussa oli sille tullu ereys, ei ollutkaan kateissa, niin se tarttu ihteensä vein voima nostajaan, niin se oli ollut pääsemättömissä siitä.” (Keitele. Kaarle Krohn 15337. 1887.) Koljosella tällainen erityisen näyttävä veden voiman ilmentymä on epämääräinen vesihiisi, johon palaan luvussa *Veden olentoja*.

Näyttää siltä, että veden väkeä käyttävissä taioissa voima nähdään mekaanisena, mutta kun varas tahtoo vapautua riesasta, hän näyttääkin lahjovan jotain olentoja: ”Kalaman väen lahjoo varas siten, että panee varastettua tavaraa viimeksi haudatun ruumiin hautaan ja lupaa siten antaa kirkon väelle lahjat ja antimet. Tikan reikiin panemalla varastetusta vähän ja lupaamalla siten metsälle lahjat ja antimet. Veteen kun etenkin koskeen viskataan varastettua vähän luvaten antaa lahjat ja antimet niin on vesi lahjottu.” (Viitasaari. O. H. Moisio 251. 1890. – Mikko Koljonen.) On kuitenkin vaikeaa eikä välttämättä tarkoituksenmukaista arvioida, onko väkien lahjominen yksinkertaisesti ekspressiivistä toimintaa jossa ei oleteta mitään sen täsmällisempää vastaanottajaa, katsooko varas lahjominen vaikuttavan samaan voimaan joka varasta kiusaa, vai onko ideana saada jokin vedessä oleva taho suojeleman varkaan vastinetta veden voimilta. Taian puitteissa kaikki tulkinnot ovat mahdollisia.

Muutamissa taioissa kieltämättä puhutaan väestä, joka on samalla kertaa sekä konkreettista ainesta että tutkimuksen perinteisen väki-kuvan mukaista, erityistä yliluonnollista voimaa. Kirkonväen voiman tehostamiseksi Koljonen neuvoo ottamaan sysihaudan pohjalta ”multaa (musta väki) ja joka ottokerralla lausutaan: Kiihy, ärry niinkuin valakea!” (Viitasaari. O. H. Moisio 236. 1890. – Mikko Koljonen). Karoliina Riitell puolestaan kuvasi Moisiolle lastukon väkeä, jolla näyttää olevan yhteys vainajiin ja olentoina näyttäytyvään kalmanväkeen: ”Jos ruumiin hikeä pyyhittää riepun

ja se pannaan lastukkoon, niin rupeaa se ikäänkuin palamaan ja nostaa lastukon väen talossa heilumaan. Jos tämä tehdään Joulun aikana on asia sitä pahempi.” (Viitasaari. O. H. Moisio 199. 1890. – Karoliina Riitell.) Tällainen väki on kuitenkin selvästi erityyppistä kuin virtaavan veden voima.

### *Kirkonhaltijasta tihulaisiin*

Ensimmäinen Koljoselle tuttu Viitasaaren kirkko oli rakennettu vuonna 1777 Keiteleeseen Viitasaareen. Tasan sata vuotta myöhemmin kirkko purettiin ja hirret siirrettiin Haapasaaressa, jossa niistä rakennettiin uusi, Viitasaaren nykyinen kirkko lääninarkkitehti Th. Granstedtin suunnitelmien mukaan. (Haapio & Luostarinen 1980: 383.) Vanha kirkonsija säilyi edelleen merkityksellisenä paikkana: ”Kertoivat, että Viitasaaren vanhan kirkon kohdalla hevoset usein pysähtyivät. Ne pääsivät menemään vasta, kun katsoi länkien läpi, tai nosti päntakaisia ja katsoi niiden läpi, tai heläytti rippitiukua.” (Viitasaari. Otto Harju 1845. 1938.)

Kirkkosaari muistetaan myös mestauspaikkana esimerkiksi romanttisessa tarinassa: ”Viitasaarelaiten mestaus paikka on ollut vanha kirkko saari. Viimeksi siellä on mestattu lukkarin poika Kustaa. Tuo köyhä lukkarin poika oli rakastunut papin tyttäreeseen Ingeboriin. – – ” (Viitasaari. Elsa Pennanen PK 17:3018. 1938.) Mestauksien epäilemättä pitivät yllä myös muuta mestauksiin liittyvää perinnettä. Viitasaaren kirkonväen nostattanut mies ei ollut saada kirkonväkeä asettumaan, ja kirkonväki heitti hänet aina takaisin tapulin luokse. Mies pääsi ahdingosta vasta, kun hän ”meni vanhalle mestauspaikalle – – sinne hän sai kirkonväen jäämään”. (Viitasaari. Otto Harju 1863. 1938. – Ville Kauppinen, s. 1864, Viitasaaren Niinilahdelta.) Toisessa viitasaarelaisessa, epä määräiseen menneisyyteen sijoittuvassa kertomuksessa kuvataan, kuinka syyttömästi mestatun naisen pää vierii syyllisen jalkoihin. (Viitasaari. Otto Harju 1871. 1938.)

Koljoson käsitys kirkonhaltijan luonteesta on selkeä ja vallitsevan perinteen kanssa yhdenmukainen: ” – – käsketään kirkon haltian s. o. sen ihmisen, joka uuden kirkon rakennettua on ensimmäiseksi haudattu sen jälkeen kuin siinä on ruvettu Jumalan palvelusta pitämään, avaamaan oven. Häntä on kutsuttava nimeltänsä ja sanottava että on asiata käydä sisässä.” (Viitasaari. O. H. Moisio 235. 1890. – Mikko Koljonen.)

Kirkon haltijan tapaaminen ei kuitenkaan ollut välttämätöntä kirkkoon pääsemiseksi, vaan ensisijainen keino avata kirkon ovi on puhaltua ruumiin tomua sääriluusta kirkon avaimenreikään (Viitasaari. O. H. Moisio 235. 1890. – Mikko Koljonen). Ovea avattaessa kirkonhaltijaan on turvauttava vain, jos lukko sisältää messinkiä, jolloin keino ei tepsii. Kirkonhaltijalle on silti joka tapauksessa kerrottava, mitä aikoo kirkossa tehdä, ja kiellettävä häntä sulkemasta ovea ennen kuin taikoja on päässyt pois.

Toiset kertojat täsmentävät, että kirkon oven tulee aukaisemaan se, joka on haudattu ensimmäisenä kirkkoa ympäröivään hautausmaahan. (Pihtiputaan Kirjallisuusseura 773. 1893. – Vesanto. Aini Huuskonen TK 20:59. 1961. – Kalle Nuutinen, s. 1890.) Ajatus kirkon oven sisäpuolelta avavasta haltijasta menettikin johdonmukaisuuttaan, kun kirkkoon hautaamisesta oli luovuttu, ja kirkonhaltijan olemus sai kertomuksissa uusia tulkintoja. Toisessa parannustaiassa haltija kohdataan kirkon ulkopuolella: ”Kolmannella kierrolla tulee kirkon haltia, jos hyvin käy, vastaan ja antaa tarkempia neuvoja miten sairas on parannettava – –.” (Viitasaari. O. H. Moisio 320. 1890. – Mikko Koljonen.) Samassa taiassa mainitaan myös personoitu kirkko, jolta on kysyttävä: ”Tahtooko tämä – mainitaan pitäjän nimi – herran huone parata tätä sairasta?” Kysymyksen taustalla voi nähdä ajatuksen tietyille pyhimykselle osoitetusta kirkosta.

Koljonen ei mainitse Viitasaaren kirkonhaltijan nimeä eikä liioin kuvaile tarkemmin tämän olemusta tai luonnetta. Muut kertojat ovat olleet runsassanaisempia: ”Kertoja sanoo isänsä olleen taikurin kanssa yöllä Viitasaaren kirkossa. ’Kirkonhaltia, iso mustapukuinen nainen, kulki että kuhisi.’” (Saarijärvi. Otto Harju 1:257. 1938.)

Mustapukuinen nainen oli Liisa Antintytär Orre, joka kuoli ”yskään” vuonna 1776 (VMA. Viitasaaren kirkonarkistot. Kuolleet 1731–1780). Liisan sukunimi on vääntynyt moneen muotoon. Eedla Tiilikainen kertoi Otto Harjulle: ”Viitasaaren kirkonhaltia on Liisa Iroon Aroon. Kun yöllä sanoo kirkon oven takana: ”Liisa Iroon Aroon, tule aukasemaan ovi, niin aukeavat ovet itsestään.” (Viitasaari. Otto Harju 1056. 1938. – Eedla Tiilikainen, s. 1871 Viitasaaren Huopanaassa.) Lähipitäjissä tavataan muitakin nimeltä tunnettuja kirkonhaltijoita. Vesannossa kirkonhaltijana on Emma Markkanen, Kinnulassa Klemetti Leppänen. (Vesanto. Otto Harju 12: 3151. 1946. – Lyyti Hämäläinen, s. 1868. – Kivijärvi. Kaarle Krohn 3595. 1884. – Heikki Niemi.)

Liisa on ennättänyt vakiintua Viitasaaren ja toisinaan muidenkin pitäjien kirkonhaltijaksi. Kinnulalaisessa tarinassa neljä noitaa koettaa päästä varkasiin Lestijärven kirkkoon, mutta kirkonhaltija Liisa Iironen on niin pieni, ettei ylety aukaisemaan heille ovea. (Kinnula. Ilmari Pekkarinen KRK 74:16. – Juha Stark, 59 v.) Sama hahmo saattaa olla myös taustalla Kivijärven kirkkoon liitetystä ”Liisa Tiirikaisessa”. (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3595. 1884. – Heikki Niemi.) Uuden kirkon ensimmäinen vainaja, Heikki Kaipainen, ei pystynyt uhkaamaan Liisan asemaa (Kivijärvi kk. Albert Rautiainen TK 85: 39. 1961. – Juho Hietaniemi, ent. poliisi, s. 1883. – Kinnula. Ilmari Pekkarinen KRK 74:16. – Juha Stark, 59 v.).

Niinilahtelaisen Ville Kauppisen mukaan Liisa oli siirtynyt uuteen kirkkoon ja toimi haltiana yhdessä Heikin kanssa: ”Viitasaaren vanhan kirkon haltia on Liisa Ireen l. Liisa Iiruun ja uuden kirkon Heikki Kaipainen. Kun aikoo yöllä pyrkiä kirkkoon, niin pitää näitä pyytää aukaisemaan ovi. uudessa kirkossa tulevat molemmat aukaisemaan oven.” (Viitasaari. Otto Harju 1867. 1938. – Ville Kauppinen, s. 1864 Viitasaaren Niinilahdelta.) Liisan ja Heikin ohella kirkossa voi nähdä muitakin vainajia. ”Lankeavatautisen” parannustaiassa potilas jätetään yksin kirkon alttarille, ”jossa hän ei saa ruveta puheisiin eikä antaa kättä kellekään apumiehen poissa ollessa hänelle mahdollisesti ilmaantuvalla kuolleele tuttavallensa” (Viitasaari. O. H. Moisio 331. 1890. – Mikko Koljonen).

Kirkossa nähtävien vainajien ohella Koljonen puhuu vainajista kahdessa toisistaan poikkeavassa yhteydessä. Hän tuntee kaksi keinoa saada vainaja kulkemaan kotonaan; yhdenlaisen kotonakulkijan voi kuka tahansa taian tunteva häätää talosta tai saada pysymään haudassaan, kun taas toisella taialla nostetun vainajan voi karkottaa ainoastaan taian tekijä itse (Viitasaari. O. H. Moisio 208–211. 1890. – Mikko Koljonen). Vainajan nostattamiselta kuulostaa myös Koljosen keino naurishalmeen suojelemiseksi varkailta: ”Otetaan kuolleen päakallo ja ottaessa sanotaan: Läheppä nyt naurishalmettani vartioimaan”. (Viitasaari. O. H. Moisio 95. 1890. – Mikko Koljonen.) Myös reen voi suojata varkailta ottamalla hirttonuoran hirttäytyneen arkusta samalla sanoen: ”Läheppä nyt kuormaani vartioimaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 252. 1890. – Mikko Koljonen.)

Vainajan nostattavassa taiaassa puhutaan siitä, miten ”ruumis” saadaan kulkemaan kotonaan, mutta kyse näyträä kuitenkin olevan epämääräisestä kummittelusta, ei ruumiin poistumisesta haudasta tai vainajan ilmestymisestä. Kumpaankin taikaan tarvitaan ”ruumista – kuljettaessa käytetty merkkiriepu, jota ei ole rikottu (varovaiset ruumiin kuljettajat sen rikkovat)” (Viitasaari. O. H. Moisio 208. 1890. – Mikko Koljonen). Riepu ei ole tarvinnut käyttää nostettavan vainajan kuljetuksessa, vaan se voi olla kenen hyvänsä; tämä seikka tuntuu osaltaan kertovan, että kotona kulkeminen ei merkitse tietyn yksittäisen vainajan näyttäytymistä. Riepuun otetaan sitten multaa haudalta, ja se kätketään jonkin rakennuksen nurkan alle. Vaikeammin asetettava vainaja saadaan nostettua siten, että multariepu ei jätetä taloon, vaan se kiinnitetään uuniluutaan, jolla taloon vievää tietä pyyhitään; lopuksi luuta multineen viedään muurahaispesään (Viitasaari. O. H. Moisio 210. 1890. – Mikko Koljonen).

Nähdäkseni taikojen päämerkitys löytyy toteamuksesta ”varovaiset ruumiin kuljettajat sen [rievun] rikkovat”. Koljosen tarkoitus ei ole kertoa, miten vainajat saadaan kummittlemaan, vaan korostaa erään yksityiskohdan merkitystä ruumiin hautaan viemisessä ja sen kautta laajemminkin sitä, että vainajan kanssa kosketuksissa olleita esineitä ei saa käsitellä huolimattomasti. Vainaja voi



alkaa kummitella myös siksi, että kuolinvaatteiden ompelussa käytetty neula on huolimattomasti jätetty tuvan seinän rakoon tai arkuntekijä on tarkoituksella tuonut taloon arkusta vuollun lastun (Neula: Karstula. Albert Rautiainen 39. 1937. – Lastu: Kerimäki. Alli Raila 169. 1937). Karoliina Riitell kuvasi Moisiolle lukuisia menettelyjä, joilla saadaan aikaan kummittelua: ”Ruumis saadaan kotonaan liikkumaan ja näkymään 1) siten, että peseolkia puistellaan korkealla ilmassa, 2) siten, että mittakeppiä viskotaan kartanolla; kuta useamman kerran sitä viskotaan, sitä enemmän pahaa kuollut tekee.” (Viitasaari. O. H. Moisio 194. – Karolina Riitell.) Muita keinoja ovat ruumiin laudalla olleen kankaan kätkeminen tuvan nurkan alle (Viitasaari. O. H. Moisio 198. 1890. – Mikko Koljonen) ja ruumislaudalla olleiden halkojen heittäminen; pahansuopa saa näillä keinoilla ”ruumiin tulemaan kotiin ja näyttäytymään siellä” (Viitasaari. O. H. Moisio 202. 1890. – Mikko Koljonen). Riitell näyttää ymmärtäneen kummittelun nimenomaan tietyn vainajan näyttäytymisenä toisin kuin Koljonen.

Koljonen ei suoraan viittaa siihen, että vainajan nostaisi todennäköisimmin jollakin tavalla suututettu henkilö, joskin hän puhuu ”pahansuovasta” nostajasta. Kummittelevasta vainajasta kertovissa tarinoissa (tarinatyyppi C 461) on yleisenä teemana, että kummittelun takana on esimerkiksi ryyppyttä jätetty arkuntekijä, hautajaisiin kutsumatta jätetty suntio tai työmies, jonka palkka on jätetty maksamatta – kaikki ihmisiä, joihin ei yleensä liitetä mitään erityisiä taikavoimia. Näin teema nostetusta vainajasta liittyy elävien ihmisten oikeaan, vieraanvaraiseen kohteluun. (Ryyppyttä jäänyt arkuntekijä: Saarijärvi. Heikki Haavio 171. 1933. – Kutsumatta jätetty suntio: Haukivuori. T. Nurmi 566. 1938. – Työmiehille ei maksettu palkkaa: Sortavala. Matti Moilanen 3615. 1937.) Tarinoissa, joissa taikavoimainen tietäjä tai pappi nostaa vainajia, on toisenlainen näkökulma. Kertomuksen valokeilassa on tietäjän mahti, ja ulkonäöltä tunnistettava vainaja ilmestyy dramaattisesti ja katoaa saman tien jäämättä vaivaamaan taloa kummittelulla. (Esim. Huittinen. V. Vettervik KRK 47:112. 1936. – Toijala. Emma Mäenpää KRK 62:278. 1936.)

Moisio kuvaa *kirkonväen* ominaispiirrettä kerrottuaan taian, jossa ruumiin säikähtämisestä seurannut tartunnainen parannetaan ruumiilta lainatulla silmirievulla: ”Muist. Kirkon väki tunnetaan hajustaan, se haisee kuin palavat turkit.” (Viitasaari. O. H. Moisio 330. 1890. – Mikko Koljonen.) Marjatta Jauhiainen on summannut kirkonväen merkitsevän suurena joukkona liikkuvia, pieniä ja hahmottomia tai lahoamistilassa olevia vainajaolentoja. Toisaalta väki tarkoittaa myös persoonatonta voimaa. (Jauhiainen 1999: 119.) Koljosen kielenkäytössä kirkonväki merkitsee ennen kaikkea näkymätöntä ainesta, jossa ei voi erottaa erillisiä olentoja. Kirkonväen nostossa kuitenkin viitataan henkilöiden paljouteen: ”Minä tahon yhdeksän emännän lapsista Nuorimmasta vanhimpaan Kaikki ristimättömät kastamattomat Perkeleet tekemään tihua työtä!” (Viitasaari. O. H. Moisio 236. 1890. – Mikko Koljonen.)

Huomio kiinnittyy kutsun sanoihin ”ristimättömät kastamattomat”. Muissakin tiedoissa on viitteitä siitä, että nimenomaan kastamattomat ja muut kristillistä hautausta vaille jääneet vainajat muodostavat pahantekoon soveltuvan kirkonväen: ”Siinä on ristimättömän kalma, joka ei ole kastettu ja kuolee sitten tai kuolleena syntyy. Se kun tarttuu, niin se on pahempi pois lähtemään kuin muut kalmat. Ei taho parata. Itsensä tappaneet ja ristimättömät ei anna rauhaa.” (Hailuoto. Samuli Paulaharju 5499. 1912.) ”Siihen ristimättömän kalmaan yhtistyy aina muut pahat väit”, kerrottiin puolestaan Heikki Meriläiselle. (Kiestinki. Heikki Meriläinen II 1017. 1889.)

Yleisesti ottaen Koljonen toivottaakin kuolleille lepoa: ”Kirkon ohi kulkiessa on sanottava: terve, terve Herran temppele! Rauha eläville, lepo kuolleille!” (Viitasaari. O. H. Moisio 214. 1890. – Mikko Koljonen.) Hän ei käytä kuitenkaan johdonmukaisesti ainoastaan kastamattomia vainajia, vaan muiltakin haudoilta voi nostaa kirkonväkeä: ” – otetaan sitten näiden multien sekaan 3:lta haudalta multaa kolmesti kultakin vanhalla vaskirahalla – jollei ole vanhaa, saa käyttää käytännössä olevaakin rahaa – –.” (Viitasaari. O. H. Moisio 275. 1890. – Mikko Koljonen.) Toisessa taiaassa multaa otetaan yhdeksältä haudalta: ”Sakastin kynnyksalta otetaan multaa, jota papit hau-

dalta tullessaan kengistään siihen kolistelevat, ja samoin jollakin vanhalla vaskilantilla 9:n ruumiin haudan päältä kolmesti kustakin rättiin – . Lantti viskataan sitten haudan päälle.” (Viitasaari. O. H. Moisio 236.) Taiassa korostuvat sekoittaminen ja vainajien paljous: väkeä ei nosteta vain yhdeltä haudalta.

Kun kirkonmultaseosta viskataan jonkun päälle, ”on hänessä kirkon väki kiini kuin koira” (Viitasaari. O. H. Moisio 236. 1890. – Mikko Koljonen). Sama koiravertaus esiintyy myös vaivaa-  
van maanpitävän yhteydessä. Kirkonväkeä voi pahantekomielessä heittää myös tuvan lattialle tai katolle. Koljonen ei kuitenkaan kuvaa tarkemmin, mitä kirkonväestä aiheutuu. Asia on hänelle joko itsestään selvä, tai todennäköisemmin kirkonväki vaikuttaa milloin milläkin tavalla: pahoina unina, näkyinä, sairastumisina tai kummitteluna. (Viitasaari. O. H. Moisio 275, 276. 1890. – Mikko Koljonen. – Kooten: Harva 1948: 499.) Kaarle Krohnin muistiinpanemassa viitasaarelaisessa tiedossa kirkonväki näyttäytyy parannustaiassa samanlaisina pieninä olentoina kuin häiritsevää kummitte-  
luakin kuvaavissa kertomuksissa: ”Hulluja päästetään. Hautuumaahan männään ja pistetään hau-  
atun ruumiin sijaan ruumiin arkku(un) ja sitte lukoo rukoukset. Se kirkonväki kohooa sitte tulee  
niinkun tiasen jälkiä hanki täyteen ja natisoo kuin riihi kuivaissaan ja tanssoovat siellä käet niinkun  
lasten tokot hyppelivät.” (Viitasaari. Kaarle Krohn 16783. 1885. – Lassi Niskanen.)

Kirkonväki merkitsee Koljoselle siis epämääräistä joukkoa tai kollektiivia, mutta joillain nimi-  
tyksillä hän näyttää viittaavan yksilöllisempiin, joskaan ei välttämättä sen selkeämmin määriteltyi-  
hin olentoihin. Parannustaiassa Koljonen kuvaa, kuinka tärkeää on ennen parantamisen aloitta-  
mista savustaa sauna kauttaaltaan ukkosensärkemien puiden savulla: ”Ovea eikä lakeista ei pidetä  
auki lämmitysaikana ennen kun savu on käynyt käynyt [!] lattiassa (että näet koko sauna tulisi  
savustetuksi tihulaisista; siinä huoneessa ei näet kyöpelit asu, jossa Ukonsärkemiä puita polte-  
taan).” (Viitasaari. O. H. Moisio 233. 1890. – Mikko Koljonen.)

*Tihulainen* on tunnettu suomen itämurteissa olennaisesti epämääräisenä yliluonnollisen tai  
pahan olennon nimityksenä. Sen on selitetty tarkoittavan muun muassa paholaista (SMSA. Kuus-  
järvi. Seija Mustonen 1965. Tässä ja muissa kappaleen murreviitteissä hakusana *tihulainen*), pirua  
(SMSA. Kaasinen, O., Liperi. 1928), painajaista (SMSA. Liperi. Anna-Liisa Soikkeli 1956), pahaa  
ihmistä (SMSA. R. E. Nirvi. 1934. Kiihtelysvaara), ”jotain salaperäistä” (SMSA. Pielavesi. Kuiva-  
niemi. Emil Jantti 1961) tai, maaninkalaisen tiedon mukaan, ”paholaista, näkymätöntä, selittämä-  
töntä” (SMSA. Maaninka, Käärmelahti. Kerttu Huimala. 1960). Kuopiolaisessa tiedossa tihulainen  
tuo juhannuksena enteitä kuuntelevalle, lasta odottavalle naiselle pääkallon, josta voi päätellä lapsen  
sukupuolen – lapsen kallo tietää tyttöä, eläimen kallo poikaa. (Kuopion mlk. L. Karhu 477. 1936.)

Toimijan ohella tihulainen voidaan mainita retorisenä hahmona, kuten kiihtelysvaaralaisessa  
tiedossa, jossa metsänpeittomaista tilaa – ”metsässä kierrättää ja eksyttää, vaikka on tuttu paikka”  
– luonnehditaan ilmauksella ”tihulaisen jälillen sattu”. Viitasaaren naapuripitäjästä Kivijärveltä on  
kuvauksia, joissa tihulaiset yhdistetään nimenomaan metsänpeittoon: ”Lehmät metsän peitossa.  
Jos ei löyvä, niin sitte sen lehmän jälen ottaa siitä ja sitte panoo ukon särkemää puuta ja päällä  
polttaa, niin sitte tihulaiset tuovat pois lehmät.” (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3953 b. 1884. – Ester  
Pekkarinen.) Kivijärveläisessä kuvauksessa riihen luona reen jalaksille ilmestyy vain taikakeinolla  
näkyviä metsäkanalintujen hahmoisia olentoja; oikeiden karkotustaikojen jälkeen ”mehtikanat jäi  
niinkun muutkin tihulaiset”. (Kivijärvi. Lauri Laurila 268. 1936. – Iida Kinnunen.)

Voiko Koljosen tihulais-kuvasta päätellä jotain tarkempaa? Tihulaiset esiintyvät joukolla. Ne  
pelkäävät ukkosta ja niitä voi olla hautausmailla. Tavallisesti tihulaiset ovat näkymättömiä, ja  
vain taikojen avulla niitä voi havaita. Tässäkin näkyy Koljosen kiinnostus näkymättömyyteen ja  
samoin ajatus siitä, että yliluonnollisten olentojen ja ilmiöiden havaitseminen ei edellytä erityisiä  
kykyjä, vaan tiettyä osaamista. Toisaalta tihulaiset saattavat tulla ahdistamaan silloin, kun ”onnen  
kukan” noutanut taian tekijä on hetkellisesti menettänyt näkönsä ja joutuu etsimään sokkona tien  
kotiin (Viitasaari. O. H. Moisio 143. 1890. – Mikko Koljonen).

Tihulaiset saattavat hyökätä hautausmaalla olevan tietäjän päälle esimerkiksi silloin, jos joku heittää tätä koiran sääriluulla. (Viitasaari. O. H. Moisio 238. 1890. – Mikko Koljonen.) Tietäjänkin voi kuitenkin ennakolta suojautua pitämällä mukanaan ukonsärkemän puun jauhoja ja kolmen tulisijan tuhkaa, jolloin tihulaiset eivät voi käydä häneen käsiksi (samoin: Viitasaari. O. H. Moisio 10. 1890. – Mikko Koljonen). Koljosen kuvaus luun heittämisestä ei näytä niinkään kertovan, kuinka tietäjää voidaan vahingoittaa, koska hän antaa ymmärtää, että ”varovaisella tietomiehellä” on kyllä mukanaan nämä suojakeinot tihulaisia vastaan. Maininta kuvaa pikemminkin tihulaisten luonnetta: tihulaiset eivät ole valppaita, määrätietoisia olentoja, vaan ne havahtuvat tietäjän läsnäoloon vasta, kun tähän on kiinnitetty huomiota radikaalilla ja konkreettisella keinolla.

Edellä kuvatussa saunan savustamisessa tihulaiset samastetaan kyöpeleihin. Kyöpeli on tunnettu vainajaolennon, joko yksittäisen kotonakulkijan tai suurena joukkona nähtävän väen nimityksenä. Toisaalla Koljonen näyttää samastavan tihulaisen niin ikään vainajaolentoon: ”Jos tahdotaan nähdä männinkäisiä, on otettava 3:lta ruumiilta vasemmat silmät ja – –. [Kuvaus taikapussin valmistamisesta.] Kun tämä pussi on mukana, niin näkee tihulaiset, kun katsoo sormiensa välitse ja samoin taikapussit, missä niitä on kätkeytyneinä.” (Viitasaari. O. H. Moisio 237. 1890. – Mikko Koljonen.) Kivijärveläisessä tiedossa männinkäisiä luonnehditaan melko tarkasti, mutta epäselväksi jää, tarkoittiko Koljonen juuri tällaisia olentoja: ”(’Männynkäiset’), ’Männinkäiset’ tunnetaan Kivijärvellä, Karstulassa ja Viitasaarella jälkimmäisellä nimityksellä. Ne ovat täällä hautausmaanjätkä, näyttäytyen hautausmaan rauhan rikkojille ja kostavat joskus raskaasti ilkkivaalaisille siellä harjoitetut ilkeydet.” (Kivijärvi. Jalmari Leppänen 39. 1937. – Maria Tenhunen.)

Kaarina Koski on nostanut männinkäiset esimerkiksi, jolla hän havainnollistaa ongelmia, joita syntyy luokiteltaessa uskomustarinoita niiden toimijoiden nimitysten perusteella. Vaikka uskomustarinakortistossa männinkäiset on järjestään sijoitettu tarinatyyppeihin C 1811 muun kirkonväen seuraksi, vain alle kolmanneksessa tämän luokan teksteistä niillä on yhteyttä kirkonväkeen, hautausmaihin tai vainajiin. Uskomustarinakortiston ulkopuolelle luokitelluissa tiedoissa, kuten lastenpelotuksissa, männinkäisten yhteys vainajiin on yhä etäisempi. Kun männinkäinen-nimitystä on käytetty mitä moninaisimmista yliluonnollisista olennoista, Koski tulkitsee sanan korkeamman abstraktiotason termiksi, jonka merkitystä on turhaa koettaa palauttaa mihinkään tietyn tyyppiseen olentoon. (Koski 2004: 104.)

Varhaisemmassa tutkimuksessa muiden muassa Kaarina Åstedt ja kielentutkija Maija Juvas ovat korostaneet vaikeutta luonnehtia uskomuksellisia käsitteitä suppeasti; Åstedtin sanoin ”näin tehtäessä jokin puoli runsasvivahteisesta käsitteestä pakostakin jää vaille sitä huomiota, mikä sille kuuluu antaa eheän kokonaiskuvan saamiseksi merkityksestä”. (Åstedt 1960: 307.) Juvas puolestaan on tiivistänyt määrittelyongelman ytimen toteamukseen, että tiettyä käsitettä ei juuri voi määritellä lyhyemmin kuin kuvaamalla kaikki siihen kuuluvat uskomukset ja tavat (Juvas 1933: 30).

Samalla tavoin perustavanlaatuisesti epämääräiseltä vaikuttaa myös tihulainen-nimitys niin Koljosella kuin muillakin tiedonantajilla. Tihulainen, kyöpeli ja männinkäinen näyttävät tarkoittavan suurina joukkoina liikkuvia olentoja, mutta ei liene syytä yrittää määritellä niiden luonnetta tarkemmin.

### *Maanpitävä nousee*

Maanpitävä on suppealevikkinen nimitys erilaisia vastoinkäymisiä aiheuttavalle olennoille, jonka ajatellaan asuvan tietyllä maa-alueella. Termi tunnetaan vain Keski-Suomesta ja Ruotsin suomalaisalueilta. Karstulalainen tieto korostaa maanpitävän negatiivista luonnetta: ”Moan pitävä oli suuttunut moan haltia. – – Sillä ennen sanottiin sellaisia paikkoja jossa ei ollut mänestystä että siinä on moan pitävä.” (SMSA. Karstula, Oinoskylä. Hakusana tässä ja seuraavassa *maanpitävä*.) Vain poikkeuksellisesti maanpitävä samastuu hyödylliseen haltijaan, jonka toivotaan vaikuttavan

talossa: ”Koska maanpitävä ei koskaan asetu vesijuoksun päälle, varottiin rakentamasta saunaa ja kotaa sellaiselle kohdalle. Samasta syystä oli riihikin rakennettava kovalle maalle.” (SMSA. Helmi Helminen. Konginkangas. 1927.)

Maanpitävän ei juuri kerrota tuovan menestystä talolle tai varoittavan uhkaavasta vaarasta. Se ei liioin näyttäydy ihmishahmoisena tai muutenkaan esiinny aktiivisena toimijana, paitsi vastoin-käymisiä aiheuttavana. Se voi ryhtyä häiritsemään ihmisiä paitsi oma-aloitteisesti, myös nostettuna. Maanpitävään pitkälti samastuvia maan- tai kodinhaltijoita ei kertomuksissa nosteta pahantekoon, vaikka ne saattavatkin ihmisten vääränlaisen toiminnan seurauksena äityä rankaisemaan näitä.

Koljonen kertoo kaksi keinoa maanpitävän nostamiseksi.

Jos näitä mainituita varokeinoja laimiin lyödään, saattaa pahan ilkinen ihminen nostaa aina silloin maanpitävän talossa kiusaamaan, kuten hän tahtoo, joko ihmisiä tai eläimiä. Jos hän haluaa kiusata jota kuta ihmistä ottaa hän hänen paitansa ja panee sen sisään haahlat ja sitten pieksää paitaa, kiroroaa [!] ja tenhoaa tuota ihmistä. Silloin maanpitävä hänessä kiini kuin koira. (Viitasaari. O. H. Moisio II. 1890. – Mikko Koljonen.)

Toisessa keinossa maanpitävän nostamiseksi pahanilkinen taikoja ottaa kolme pihlajanvesaa ja tuvan pohjoisseinän alaista multaa, menee kotaan, ”survoo noilla pihlaiden terävillä päillä liestä ja käskää kotahiiden, lieden voiman nousemaan”. Sitten hän ottaa multaa liedestä – siitä ei tarvitse maksaa – ja sekoittaa sen aiemmin otettuun multaan sekä vie pihlajat kusiaispesään. Multaa heitetään sen ihmisen tai eläimen päälle, ”jota aikoo maanpitävän saada kiusaamaan”, ja sitä voi myös syöttää tai panna ihmisen kenkiin. ”Maanpitävä kiusaa sitten mitä milläkin lailla.” (Viitasaari. O. H. Moisio 12 a. 1890. – Mikko Koljonen.)

Taiat maanpitävät nostamiseksi ovat perusidealtaan samanlaisia kuin edellä mainittu tihulaisten usuttaminen ihmisen kimppuun: taioissa ei varsinaisesti käsitellä tihulaisia tai maanpitävää itseään, vaan haluttua kohdetta häiritään, jolloin se joutuu yliluonnollisen olennon huomion kohteeksi. Kotahiidellä, lieden voimalla, ei liene sen erityisempää yhteyttä maanpitävään, vaan se on valittu taiaassa voimaksi, joka kiinnittää maanpitävän huomion haluttuun ihmiseen. Ihmiset voivat Koljosen mukaan itsekin vetää huomion puoleensa aggressiivisella käytöksellään: ”Maanpitävä nousee myöskin kun talon ihmiset riitelevät kovasti keskenään jollei muisteta aina silloin lausua: Jiesus siunatkoon minua ja mannerta!” Koljonen viittaa myös siihen, että maanpitävä voi alkaa vaivata ihmistä, jota toinen on kironnut, ilman että tämä olisi turvautunut erityisiin taikoihin. (Viitasaari. O. H. Moisio 12b. 1890. – Mikko Koljonen.)

Monissa maininnoissa maanpitävä-nimitystä käytetään varsin abstraktisti, kun talo tai toimi ei menesty. Tällaisissa kuvauksissa ”maanpitävä” onkin jo kroonista kovaa onnea; maanpitävän ei mainita erityisesti nousseen tai suuttuneen.

[Kun jossakin toimessa, työssä luullaan olevan taikomista tai toisen pahanilkisyyttä, niin ettei työ suju, sanotaan:] onko tässä nyt maanpitävä ihan?” – ”Juho Piipponen: tässä on koiteltu parraan jälakeen ponnistella tottahan tässä [talossa] on muanpitävä, kun ei onnistu.” (SMSA. R. E. Nirvi. 1934. Kiihtelysvaara. Hakusana *maanpitävä*. Lisäykset alkutekstissä.)

Maanpitävän luonteeseen kuuluu, että asiat eivät muutu paremmalle tolalle. ”Se on ihan moanpitävä paikka, siinä ei elukat mänesty (eivät ole alunperin menestyneet, eivätkä rupea menestymään).” – ”Eihä se nyt siitä muutu, sehän on moanpitävä paekka. (juopon – – [epäselvä kohta] asumassa talossa nuorikin polvi juo niin kuin vanhemmatkin” (SMSA. Juuka. Maija Juvas 1932. Hakusana *maanpitävä*.) Kontiolahdelta tunnetaankin ilmaus ”On kuin maanpitävä sillä paikalla”,

jolla viitataan yksinkertaisesti siihen, että jossakin talossa samanlaiset tapahtumat toistuvat kerran toisensa jälkeen. (Kontiolahti, Paihola. J. Lukkarinen 5376. 1910.)

Pitkään vaivanneestakin maanpitävästä voi kuitenkin päästä eroon. ”Tannermäen taloista hävisi vanhat suvut tykkänään. Talous ei luonnistanut. Matti Anttila sanoi, ettei tule Tannermäkilöillä kukaan onnistumaankaan, jos ei maanpitävää ajeta pois. Maanpitävä ajettiin upottamalla rautaseiväs talon rintapeltoon. Rautaseiväs täytyi olla lenkkipäinen ja se täytyi upottaa lenkkiään myöten. Sitten maanpitävän sanat kun sanoi, niin talo pääsi siitä painajaisesta.” (Saarijärvi. Vilho Mäilä PK 17:2831. 1938.) Koljosen kuvaamassa ”pienessä maanpitävän asetuksessa”, jossa maanpitävä kiusaa yhtä ihmistä, käytetään niin ikään ”seiväskankea”. Koljosen taiassa kanki lyödään hautaan. (Viitasaari. O. H. Moisio 277. 1890. – Mikko Koljonen.) Hauta ja pelto rinnastuvat jälleen samoin kuin uudisrakennuksen suojaksi tehdyissä taioissa (ks. luku *Tuvan sija, kotilieden voima*).

Abstraktimpi ”maa” esiintyy neuvossa, jonka mukaan muutettaessa ”entiseltä asuinpaikalta on otettava 3:lta tulisijalta poroja, joita uudella on niin ikään kolmelle pantava niin ei ’maa’ tule vihoineen jäljessä.” (Viitasaari. O. H. Moisio 146. 1890. – Mikko Koljonen.) Maininta siitä, että maa tulee ”jäljessä” on kiintoisa: uhkana ei näyttäydykään uusi asuinpaikka vaan vanha, ikään kuin muuttajat toisivat mukanaan jotain haitallista, jolle he ovat uudessa asuinpaikassaan erityisen haavoittuvia. Toisaalta voidaan ajatella, että jokin vanhaan taloon liittyvä olento suuttuu asukkaiden poislähdöstä tai uusista asukkaista. Tällaisista mielikuvista tuntuvat kertovan myös tiedot siitä, että muuttajien jäljet sotkeva sade on suotuista enne: ”Jos majanmuutto asunnon vaihtuu vesi tai lumisateen aikana niin se on hyvän merkki kun jäljet peittyvät. Silloin uudessa asunnossa on rahallista onnea siellä rikastuu. Kuta kovempi sade sen parempi onni.” (Pielavesi. Kyllikki Mäkinen 173. 1962. – Samoin: Jämsä. Kalle Nieminen 1000. 1936.) Pihtiputaalaisessa taiassa taas on viite siihen, että muutettaessa ollaan ylimalkaan alttiita toisten langettamille pilauksille: ”ristitettiin jätet kun lähettiin teille, että ei toisen pilaukset jälessä tule”. (Pihtipudas. Kaarle Krohn 16565. 1885. – Juho Pasanen.)

Vaikuttaa siltä, että maanpitävällä ei ole väliaikaistakaan näkyvää hahmoa. Yhdessä ainoassa karstulalaisessa kuvauksessa väitetään, että maanpitävä voi näyttäytyä eläimen tai ihmisen hahmossa, mutta tiedon maanpitävä on muutenkin epätyypillinen: se asuu lasturantteilla tai tervahaudoilla, ei taloissa (Karstula. Otto Harju 69. 1936.). Käsitys maanpitävän hahmoista juontuu ilmeisesti maanpitävään liitetyistä unista. Unessa näyttäytyvä pappi viittaa maanpitävän toimintaan, mutta arkistotietojen mukaan pappi on pikemminkin maanpitävästä kertova merkki, ei itse maanpitävä: ”Kun talossa joku kitui tai sairasti ilman, että tiedettiin siihen syytä, oltiin aivan varmoja, että maanpitäväinen oli vaivan takana, jos vain joku uneksi papeista. Tällöin voitiin ruveta sairasta heti parantelemaan.” (SMSA. Helmi Helminen. Konginkangas. 1927. Hakusana *maanpitävä*.) Koljosen mukaan maanpitävästä kertoo myös unessa nähty sika: ”Unissa kun painainen ’ajaa’, niin voipi tietää mikä väki milloinkin ahdistaa siitä, minkä olennon muodossa se milloinkin on. Sika unissa samoin kuin pappi ja vallesmannikin merkitsee maanpitävää. Hevonen taas kun päälle täyttää, vaivaa silloin kirkon väki. Kun molempia näkyy yht’aikaa ovat nämä hyvät ystävät maanpitävä ja kirkonväki yhdistyneet.” (Viitasaari. O. H. Moisio 278. 1890. – Mikko Koljonen.) Maanpitävä voi paitsi ahdistaa nukkuja, myös nykäistä hänet penkiltä lattialle. Koljonen liittää tällaiset tapaukset erityisesti talossa yöpyvään vieraaseen, jolloin maanpitävällä näyttää olevan reviiiristään tarkan haltijan piirteitä (Viitasaari. O. H. Moisio 344. 1890. – Mikko Koljonen).

Laajin ja mutkikkain Koljosen kertomista taioista on ”suuri maanpitävän asetus”, jolla taataan talon yleinen onni ja menestys (Viitasaari. O. H. Moisio 8. 1890. – Mikko Koljonen). Taika näyttää sisältävän ristiriitaisia viittauksia siitä, mihin taioon sillä pyritään vaikuttamaan. Taian selittävänsä otsikkona on ”Kartanon, ihmisten ja eläinten suojeleminen ulkonaista väkivaltaa vastaan kateiden puolelta haltiain lahjomisen kautta vuosittain”, ja lopuksi kerrotaan, että näin ”saadaan talo aina vuodeksi koko suvun siinä olo-ajaksi suojelluksi kaikilta ilkeilijöiltä ja kateilta”. Epäselvyys taian

vaikutusajassa on sinänsä kiinnostava – riittääkö kerran tehty asetus, vai onko se uudistettava vuosittain? Taikaan kuuluu myös loitsu, jossa sanotaan: ”Jos kokkolintu tämän aijan ylte lentää, Minä aijan ylemmä rakennan; Jos moan matonen tämän aijan alate mataa, Minä aijan alemma rakennan – – .” Koljonen siis korostaa, että talo saadaan suojatuksi ulkopuolelta uhkaavilta voimilta.

Toisaalta taiaissa on lukuisia elementtejä, jotka näyttävät taltuttavan talon sisältä vaikuttavia voimia ja poistavan jotakin haitallista talosta sen ulkopuolelle. Jokaisen taloon kuuluvan lämmitettävän rakennuksen alta, ”kolmannesta maanväristä”, otetaan multaa, joka lopuksi viedään talosta ensin metsään ja sieltä edelleen, yhdeksän vuorokauden kuluessa, hautausmaahan. Koljonen ei mainitse tämän pois viemisen yhteydessä loitsuja. Sen sijaan kivijärveläisen Heikki Niemen kuvaamaan maanpitävän asettamiseen kuuluivat säkeet: ”Tästä paha pakenoo, Kyyitään kyyhiäistä Tuonne Tapion talolle Honkaseen hökkeliin.” (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3619. 1884.) Loitsu lue-taan, kun tilkka vettä, jolla on kierretty talo ja pesty karja, ammutaan pyssyllä metsään.

Taian toinen keskeinen toimitus on haudan tekeminen keskelle pihamaata; haudaan kätke-tään pussi, joka sisältää munan, suolaa, mallasjyviä, voita, leipää ja villoja. Haudattaessa loitsitaan: ”Kivu siellä Kivulainen Paru siellä Parulainen Niin kauvan kuin kukko kukkosen munan teköö – – Kana virren veisoa. Anna rauha raavahille – – Sontareisille sovinto, Ilo, riemu ihmisille, Elä nouse nostamalla Elä käy peälle käskemällä!” Lopuksi haudan päällä seisten lausutaan vielä: ”Et sä sieltä ennen peäse, Kun ma tulen hakemaan Yheksällä oriilla Yhen tamman tekemällä Yhen ämmän tietämätä.” Jotakin siis vangitaan paikoilleen. Kivijärveläisessä Juho Purasen toisinnossa korostetaan, että pussi, joka tässä tapauksessa sisältää ainoastaan suolaa, on haudattava ”liikkumat-tomaan maahan asti, ruskeaseen multaan”. (Kivijärvi. Kaarle Krohn 4080. 1884.)

Sekä taian mieltä selittävässä lauseissa että taikaan kuuluvissa loitsuissa viitataan siis siihen, että taika suojaa talon ulkopuoliselta pahalta. Toisaalta toisissa loitsuissa ja ennen kaikkea taikaan kuu-luvissa toimenpiteissä käsitellään selvästi jotain olentoa tai ainesta, joka kuuluu talon sisälle. Tätä kahtalaisuutta ei kuitenkaan tarvitse nähdä ristiriitana, kun otetaan huomioon, että maanpitävä näyttäytyy arkistoteksteissä ensisijaisesti negatiivisena ilmiönä, joka saa aikaan juoppoutta, sai-rautta ja yleistä epäonnea. Kun maanpitävä on aktiivinen, se tuntuu vetävän puoleensa kaikenlaisia vastoinkäymisiä, myös ulkopuolisten pahansuopien ihmisten ja yliluonnollisten olentojen hyökkä-kyksiä. Siksi talon suojaaminen ulkoa tulevilta hyökkäyksiltä edellyttää, että maanpitävä symboli-sesti haudataan tai kannetaan pois talosta.

### *Tapion pöytä, metsän emäntä ja sukupuoli*

Agricolan jumalaluettelosta lähtien Tapio on mielletty metsän hallitsijaksi ja riistaeläinten kait-sijaksi, mitä mielikuvaa Kalevala on vankentanut. Toisaalta Tapion esiintyminen loitsuissa muun muassa ”lehdon” ja ”korven” vastineena on saanut tutkijat arvelemaan jo varhain, että sana on merkinnyt alun perin pyyntialuetta tai metsää, joka on sitten personoitu (Haavio 1967: 60). Myöskään Koljosen kielenkäytössä Tapio ei itsestään selvästi näytä merkitsevän erityistä olentoa.

Miten Koljonen ymmärsi Tapion? Kun loitsusäkeissä sanotaan ”Ota mehtä miehekses / Tapio urookses”, rinnastuksen perusteella ilmeinen tulkinta olisi, että tapio merkitsee metsää. Tapio esiintyy sananparressa ”Tapio puipi riihtään”, joka merkitsee, että ”tuuli puistelee puista rikkoja ja kiidättää niitä kolmasti vuodessa.” (Viitasaari. O. H. Moisio 105. 1890. – Mikko Koljonen.) Myös metsästystaioissa käytettävää puuta saatetaan kutsua tapioksi. ” – – itseään puuta sanotaan joskus Tapioksi” (Viitasaari. O. H. Moisio 27. E 17. 1890. – Mikko Koljonen). Tapio tunnetaan Viitasaaren liepeillä myös syntykertomusten hahmona: kuusen naavat saaneet alkunsa oksiin tarttuneista Tapion partakarvoista. (Vesanto. Mikko Laulainen 251. 1936.)

Viitasaaren naapuripitäjässä Kivijärvellä eli samoihin aikoihin Koljosen kanssa Heikki Niemi eli Paimen-Heikki, ”kääpiömäisen pieni mutta terävä puhheen ja taikuri eli poppamies” (Kin-

nula. Albert Rautiainen 3913 a) 1959.) (Vuonna 1884 Niemi oli Krohnin mukaan 34-vuotias (Kivijärvi. Kaarle Krohn 3562. 1884.) Paimen-Heikki mainitsee Tapion kannon uhripaikkana ja puhuu Tapiosta kuin henkilöstä: ”Jos metsä tulee vihaiseksi karjalle (sanottiin ennen että jos härät eli lapset repivät eli vääntävät kusiaispesiä niin Tapio vihastuu siitä) niin pitää Tapiota lepyttää että se tulee lemmelliseksi. – – Sitte ei Tapio pidä lehmiä eikä karjaa vihasta, ei loukkaa puulla, ei kivellä karjaa.” (Kivijärvi. K. Jalkanen 248–249. 1890. – H. Niemi.) Hänkään ei silti puhu siitä, että Tapion voisi havaita muuten kuin tällaisten seurausten kautta, eikä tekstistä voi varmasti päätellä, onko Paimen-Heikin Tapio lopultakaan muuta kuin retorinen olento.

”Tapion pöytä” tunnetaan suomen murteissa kasvuhäiriöisen, lyhyeksi ja hyvin tuuheaksi jääneen kuusen nimityksenä (SMSA, hakusana *tapion pöytä*). Tässä merkityksessä sana tavataan myös Metsästyskertomuksen taiassa, jolla parannetaan tyhjää haukkuva metsäkoira ottamalla Tapion pöydältä suulla kolmesti sammalia (Viitasaari. O. H. Moisio 27. E 17. 1890). Keino on kuitenkin ilmeisesti Abel Kinnusen, ei Koljoson kertoma.

Koljoselle Tapion pöytä merkitsi erityistä, uhrin luonteista taikaa, joka rakennettiin mainitunlaisen kuusen päälle – kuusta itseään Koljonen kutsuu ”metsän pöllöksi”. Taiassa valmistettiin muun muassa jyvistä, maltaista, ehtoollisleivästä ja äidinmaidosta kolme kakkua, ”Tapiolle yksi, Kuusen kultaiselle kuninkaalle toinen, Hongan hopeiselle haltialle kolmas” (Viitasaari. O. H. Moisio 1. E 17. 1890. – Mikko Koljonen). Kutakin kakkua varten vuoltiin lepästä lusikka, ja anti-met pantiin leppäiselle pöydälle kuusen latvuksen päälle.

Tämän jälkeen Koljonen luki loitsun, joka muistiinpanossa on viidenkymmenen säkeen mittainen. Loitsussa pyydetään saaliita saapumaan omille pyyntimaille ”Sivute Sivihtän virran, Poikki Pohjan Virran”. Loitsussa mainitaan lukuisia olennonimiä, eikä ole helppo päätellä, ajatteliko Koljonen hahmoja erillisiksi. Aluksi hän pyytää:

Annukka metsän emäntä / Paneteppa vaattehiisi / Tahi lykkyliinohiisi / Lähe *kanssani* metälle!

Sen jälkeen hän hyvittelee:

Kostu korpi, mielly mehtä / Ihastu salon isäntä! – – Ota mehtä miehkses / Tapio urookses.

Saalista pyydetään lisäksi sanoilla: ”Metsän ukko, Santtapieta / Tuoppa maalta muualtai – –”.

Ainakin metsän emäntä, jonka toivotaan lähtevän mukaan, ja isäntä, jolta saalista pyydetään, ovat erillisiä hahmoja. Mahdollista on, että Koljonen mielsi eri hahmoiksi yhtäältä saalista antavan ”Metsän ukon, Santtapietan” ja toisaalta muuten hyvitetävän Korven / Mehtän / Salon isännän / Tapion. Kolminkertaisen ruokauhrin ideaan sopisi, että loitsussakin moninaiset nimitykset viittaavat kolmeen olentoon.

Loitsussa ei enää mainita kakkujen vastaanottajia, ”Kuusen kultaista kuningasta” tai ”Hongan hopeista haltiaa”. Ne kuitenkin aloittavat Gottlundin vuonna 1816 kirjaaman kuvauksen Tapion pöytä -taiasta: ”Lepy, lehto, kostu, korpi, Tajvu ainonen Tapio... Meten kultainen kuningas, Hopiainen hallihtia – –” Gottlundin kuvaus sekä taiasta että loitsusta on hyvin samanlainen kuin Koljosella, joskaan siinä kolmiluku ei erityisesti korostu. (SKVR IX4 :1101.) Sen sijaan Martti Haavion mainitsemista toisoinnoista myös nurmekseläisessä, tuusniemeläisessä ja iisalmeläisessä taiassa ateria koostuu nimenomaan kolmesta osasta. (Haavio 1967: 64.) Välttämättä ei ole kuitenkaan mieltä mieltä, keille kolmelle henkilölle ateria on tarkoitettu. Olentojen kolmiluku voi olla samanlainen elementti kuin taioissa käytettävien ainesten kolmiluku; se korostaa, että metsässä ei ole yhtä isäntää, vaan paljon eläimiä kaitsevaa väkeä.

Joissakin toisoinnoissa aterialla on yhteysuhurin luonne; ihmiset ja haltijat nauttivat antimet yhdessä. ”Juhana Kainulainen tehä mehän haltiille oluita. – Siinä Tapion pöyvän luona näitä oluita antaneet mehänhaltiille ja ihe juoneet siinä närreen luona.” (Kesälahti. Jouko Hautala 766. 1938. – Pekka Kainulainen, 70 v.) Saarijärveläisessä, varsin fantastisessa kuvauksessa ”metsänpöydän” päälle pannaan kolminurkkainen levy, jolle asetetaan viinaa, rieskaa ja voita. Kertoja Heikki Viik jatkaa: ”Kun sitten kaksi miestä istuu pöydän ääreen, kumpikin omalle sivulleen, niin haltia tulee kolmanneksi. Sitä ei saa pelätä eikä sille saa nauraa. Asioita siltä kyllä voi kysellä. – Kerran minä erään toisen miehen kanssa kokeilin, jotta tuleeko metsänhaltia. Tulihan se. Istui pöydän ääreen ja sanoi, että hän haluaa maistaa joka kontista. Mutta kun meitä rupesi naurattamaan, meni haltia pois.” (Saarijärvi. Otto Harju 43. 1936. – Heikki Viik, 83 v.)

Heikki Viikin kuvaama naurusta pahastuva haltia kiinnitti huomiotani siihen, että Tapion pöytä-taioilla on yhtäläisyyksiä 1. Mooseksen kirjan kertomukseen, jossa Jumala ilmestyy kolmen miehen hahmossa Abrahamille: Raamatussakin tapahtumapaikaksi mainitaan puun siimes, ja aterian ainekset ovat samanlaisia kuin taikakuvauksissa. Vaikka metsäuhrit eivät varmasti olekaan alun perin Raamatun inspiroimia, Mooseksen kirjan kertomus ja sen kuvalliset esitykset näyttävät painaneen niihin leimansa. Viikin mainitsema nauru tuntuu suorastaan parodiselta viittaukselta Saaran nauruun.

Herra ilmestyi Abrahamille Mamren tammistossa. Abraham istui telttansa ovella päivän ollessa kuumimmillaan, ja kun hän kohotti katseensa, hän näki kolmen miehen lähestyvän. Heti heidät nähtyään hän juoksi teltan ovelta vastaan ja tervehti heitä kumartaen maahan asti. Hän sanoi: ”Herrani, suothan minulle sen kunnian, ettet kulje palvelijasi ohi. Saanko tuoda teille vähän vettä, jotta voitte pestä jalkanne ja levähtää puun varjossa? Minä haen hiukan syötävää, niin että voitte virkistäytyä ennen kuin jatkatte matkaanne. Levähtääksenne te varmaan poikkesitte minun, palvelijanne luo.” He sanoivat: ”Hyvä on, tee niin”. Abraham riensi teltaan Saaran luo ja sanoi: ”Hae joutuin kolme vakallista parhaita vehnä-jauhoja, tee taikina ja leivo leipiä!” Sitten hän kiiruhti karjansa luo, otti nuoren ja kauniin vasikan ja antoi sen palvelijalle, joka heti ryhtyi valmistamaan aterialla. Hän toi tuoretta voita, maitoa ja palvelijan valmistaman vasikan, asetti ruoan vieraittensa eteen ja jäi puun alle seisomaan ja palvelemaan heitä heidän syödessään. (1. Moos. 18: 1–8.)

Linnun- ja jäniksenpyytäjille Koljonen kuvaa vaatimattomampia taikoja, joissa keskeisenä paikana ei ole Tapion pöytä, vaan lepän pohjoispuoli, eikä taikaa tehdä ennakolta, vaan vasta saalista keitettäessä. Näissä ei myöskään puhutella Tapiota, vaan metsän emäntää.

Linnunkeittolientä on kaadettava lepän pohjoispuolelle sanoen: ”Anna metsä mulle, / Minä annan lahjat sulle!” (Viitasaari. O. H. Moisio 4. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Tämä ”metsän emännälle” annettu lahja takaa, että linnut eivät käänny pois, kun niitä koettaa ampua. (Viitasaari. O. H. Moisio 36. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Samoin toimitaan jäniksen kanssa: ”Kun saa ensimmäisen jäniksen pitää, ennenkuin siitä keitettyä keittoa kuppiin pannaan, ottaa keittopadasta lientä ja viedä sitä jollain astialla esim. pahkakupilla metsään ja kaataa siellä jonkin lepän juurelle pohjoispuolelle. Metsä tulee siten lahjotuksi eikä sitten tule ’kuneus’kaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 15. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.)

Tapion lailla myös metsän emäntä on Koljoselle varsin abstrakti hahmo. Se näyttäytyy pienriistan hallitsijana ja uhrien vastaanottajana: jos joku on taikonut metson soitimen itselleen, voivat toiset pyytäjät kuitenkin ”houkutella metsän emännän [!] omalle puolelleen” uhraamalla voipalan soidinmaalla olevan lepän juurelle, pohjoispuolelle. (Viitasaari. O. H. Moisio 33. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Metsän emäntä esiintyy retorisenä hahmona sananparren muotoon tiivistyneissä periaatteissa: ”Metsän emäntä sanoo: ennen annan rihman oravia kuin kuussangan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 27. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Kivijärveläisen maininnan hahmo näyttää saaneen epi-



teettinsä runosäkeistä: ” – oli luuloa että kun karhu rupee maata talveksi, niin metsän metinen muori kantaa, joka aamu karhulle pesään mettä.” (Kivijärvi. K. Jalkanen 1890. – Ivakon muori.)

Koljonen kertoo: ”Kaikkien näiden pyydysten panemista on alettava Pertunpäivänä, jolloin on aamulla einehtimättä metsään mentävä ja Metsän pöllön päälle pantava Metsän emännälle antimiksi metsällisen kynsiä tai niiden puutteessa leipäpala. Itse lahjoja ottaa puolestaan Metsän pöllöstä kolmesti jäkäliä suuhunsa ja syö ne.” (Viitasaari. O. H. Moisio 27. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Samoin mikonpäivänä jänismetsälle valmistavat ”tempuut ovat tehtävät ennen kun on lainkaan einehtinyt.” (Viitasaari. O. H. Moisio 4. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Syömättä oleminen vaikuttaa kirkollisperäiseltä kielloilta: katolisessa kirkossa ei syöty eikä juotu aamulla ennen jumalanpalvelukseen osallistumista, ja kansa piti käytännöstä kiinni uskonpuhdistuksen jälkeenkään (Kuuliala 1960: 65–66).

Kirkollisperäiseen perinteeseen tuntuu viittaavan myös taikojen toimittaminen tiettyinä merkittävinä pyhäpäivinä. Mikonpäivä (29. 9. tai seuraava viikonloppu) oli Koljosen vuodessa tärkeä taitekohta. Moisioon mukaan metsästysaika alkoi mikonpäivästä, ”muita töitä kun oli siihen asti”. Koljonen kuvasi kaksi mikonpäivänä tehtävää laajaa metsästystaikkaa, tapionpöytä-uhrin ylimalkaan metsäonnen turvaamiseksi sekä toisen konstin erityisesti jäniksenpyytäjille (Viitasaari. O. H. Moisio 1, 3. E 17. 1890. – Mikko Koljonen). Myös kodin haltijoille oli ”Mikonpäivä-aamuna annettava 9 tippaa viinaa ja vähän voita leipää, jotka lahjat ovat kotaliekseen tehtyyn kuoppaan niin syvään haudattavat, etteivät siellä porolla peitettyinä pala.” (Viitasaari. O. H. Moisio 13. 1890. – Mikko Koljonen.) Mikonpäivä olikin tärkeän vuorovaihdon aika: miehet lähtivät metsälle, karja taas otettiin sisälle, ja lehmät oli saatava talon haltijoiden suojelukseseen. ”Karjajumalille hymyläisille vietii riihee ark Mikkona kaikkii parasta mitä heilä ol, rieskat, voit, lihapaistit ja olttakiiha sitä sillo ol ja niile annettii. Mitäpäähä ne henk olenot söivät, mut ku sit paremi karja mänesty.” (Mikkeli. Olga Seppänen KT 232: 719 a. 1939.) Samanlaisia mikonpäiväanteja tarjottiin saunankiukaalle ”pyhille miehille” sekä riiheen talonhaltialle (Haapavesi. Hämeenlinnan alakouluksin. 4867. 1935.) Juva. A. Rimppi 246. 1897. – Karstula. Albert Rautiainen e 108).

Kainuulaisen tiedon mukaan riistaa hallitseva naispuolinen olento suhtautuu metsämiehiin mustasukkaisesti: ”Minä olen täällä kuullut eräiden vanhojen ihmisten valittavan pojistaan että niin kauan kun ne vielä olivat aivan kotosalla, eivätkä tyttöjen perässä hosuneet, niin ne saivat paljon metsän riistaa, mutta metsänneito on mustasukkainen, ei anna enää kun alkaa siellä kuleksia.” (Paltamo. Selma Keränen 200. 1936.) Vaikka tekstissä tuntuvat sekoittuneen piilotteleva riistan hallitsijatar ja näyttäytyvä, eroottisesti käyttäytyvä metsänneito, tulkinta on ymmärrettävä: yleinen käsitys näyttää olleen, että metsälle lähdeettäessä on pidättäydyttävä seksistä.

Kun metsästäjä lähtee metsä retkelle ja tahtoo saada hyvän saaliin. Sen edellisen päivän yönä ei saa metsämies käyttää naisia parittelussa. Eikä halata. (Kurkijoki. Albert Rautiainen 3528. 1956. – Eino Helin, maalari, s. 1914, Mikrilän kylä.)

Sitä sannoot viel nykysii jot sillo ei saa mies liketä vaimojaa ko o pyytöaika. Sit ei pyytös lykstä. (Uusikirkko Vpl. Samuli Paulaharju 2001. 1904.)

Mehtä-aikoina ei mää paljon vaimoväen luo. Mehtämies on puhas kuin kissa. (Juuka. Kaarle Krohn 11785. 1885.)

Sinänsä naisen haju tai voima ei ollut Koljosen mielestä metsäonnea pilaava tekijä, päinvastoin. Ruutisarven nauhan sisällä pidettävä raskaana kuolleen naisen hameenhelma oli metsästäjälle ”erittäin onnea tuottava kappale.” (Viitasaari. O. H. Moisio 33. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Jos pyssy haluttiin saada erityisen tarkaksi, ”siivotaan se akkain kuutaudin aikana päällä pidetyn paidan kap-

paleilla.” (Viitasaari. O. H. Moisio 24. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Kuukautisverisen paidan läpi pujottautumalla metsästäjä pääsi myös siitä vaivasta, että alkoi tähdätessään täristä. (Viitasaari. O. H. Moisio 25. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Vastaavia taikoja tunnetaan laajalti: asetta pyyhittiin kuukautisverisellä vaatekappaleella myös Pohjois-Karjalassa ja sellaisen läpi pujoteltiin pysyvä Kannaksella, ja lappilaisen tiedon mukaan metsästäjä itse ”pääsi rienoista” pujottautumalla huoran hameen läpi. (Kaavi. Kaarle Krohn 10721 b. 1885. – Antti Hartikainen, 60 v. – Uusikirkko Vpl. Samuli Paulaharju 2037. 1904. – Salla (Kuolajärvi). Heikki Meriläinen I 525. 1883.)

Olennaista on, että naisen voiman käyttö oli metsästäjän itsensä hallinnassa. Jos nainen ja ase joutuvat kontaktiin vahingossa, seuraus on huono: ”Jos pyssyn yli käy naisväki tai muu, niin pettää. Väellä se pilautuu. Se on pidettävä voimassa kuin itsekin ja hoitaa.” (Ruskeala. O. A. F. Lönnbohm 1209. 1894.) Samaten taika, joka omille pyyntivälineille tehtynä on suotuista, vie metsäonnen kun se tehdään pahat mielessä toiselle: ”Kun naisiin kuukautispaijjan kappaleita pannoo toisem mehtämieher rihmasem piälen niin kyllä ei suas sillä lintuja.” (Heinävesi. Tauno Mäkipalo (Mohell) 959. 1934. – Heikki Sallinen, 63 v.)

Koljosen tuntemat säkeet ”Ota mehtä mieh克斯 / Tapio urokses” on luontevinta tulkita niin, että metsää tai jotain metsässä vaikuttavaa olentoa pyydetään hyväksymään metsästäjä itselleen mieluisaksi mieheksi, ei aviomieheksi tai muuten omaksi. Mielikuvat ovat kuitenkin saattaneet limittyä; muuten suppeassa karhunpeijaiskuvauksessa häiden idea on nimittäin keskeinen. ”Karhun peijaiset vietetään siten, että kun karhu ensin on keitetty ja yhdessä naapurien kanssa syöty, niin, jos se oli koiras, valitaan karhun morsian, jos taas naaras, sulhanen ja sitten viedään karhun päälut juhallisesti hevosella ajaen metsän, morsian tai sulhanen, tappumiehet ja muita saattomiehiä mukana ja kiinnitetään mäntyyn sitä varten siihen lyötyyn sälöön.” (Viitasaari. O. H. Moisio 9. E 17. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljosen kuvaus karhunpeijaisista on lyhyt, eikä hän mainitse mitään peijaisiin liittyviä runoja tai taikoja.

Kiinnostava yksityiskohta on karhun puolison valinta sen perusteella, kumpaa sukupuolta karhu oli. Täysmittaisessa karhunäytelmässä oli tapana valita mies ja nainen hääpariksi, toistensa puolisoiksi, ei karhun (Sarmela 1994: 40). Koljonen kiinnittää usein huomiota elollisten ilmiöiden sukupuoleen: hänen mukaansa on olemassa koiras- ja naaraspuolisia muurahaispesiä, mikä on otettava huomioon, jos muurahaispesiä käytetään jonkun ihmisen luonnon koventamiseksi (Viitasaari. O. H. Moisio 9. 1890. – Mikko Koljonen). Samoin leppäpuulla on sukupuoli, ja tartunnaisen pesuveteen kolotaan miehelle koiras- ja naiselle naaraslepän kuori (Viitasaari. O. H. Moisio 329. 1890. – Mikko Koljonen). Kuoriutumattoman kananpojan sukupuolen näkee munan muodosta, ja äidin vatsan muodosta voidaan päätellä syntymättömän lapsen sukupuoli (Viitasaari. O. H. Moisio 8, 337. 1890. – Mikko Koljonen).

Muurahaispesien sukupuolen huomioon ottaminen on idea, johon en ole törmännyt muualla kuin Koljosen selonteissa. Sen sijaan käsitykset puiden sukupuolesta ovat tavallisempia. Kaarle Krohn pani Viitasaarella muistiin kalmanparannuskeinon, jossa pesuveteen tarvitaan potilaan kanssa samaa sukupuolta olevaa leppää, kuten Koljosellakin. (Viitasaari. Kaarle Krohn 16833 a. 1885. – Lassi Niskanen.) Pihtiputaalaisen tiedon mukaan lepän tunnistaa naaraaksi tasaisesta latvasta. (Pihtipudas. Pihtiputaan Kirjallisuusseura 445. 1893. – Mies, 30 v.) Samuli Paulaharju mainitsee Sompio-kirjassaan, että kuuset saatettiin jakaa ulkomuotonsa perusteella koiras- ja naaraspuolisiin. (Paulaharju 1939: 44–45.) Paimen ja tietäjä Heikki Niemi kuvasi tarkkaan, miten puun sukupuolen voi päätellä: ”Miehin puu on se, jossa oksat on ylempänä, tämä koskee kaikkia puita. Naaraspuissa on oksat alempana, sitä sanotaan myös hyötypuuksi. Kaikissa naaraspuissa on kirjavia pilkkuja, kun sormellaan painaisi ja muita viivoja. Lehdet on pienemmät koiraspuissa ja naaraspuissa isommat.” (Kivijärvi. K. Jalkanen 325. 1890.)

1800-luvun karhunpeijaiset eivät olleet monivaiheinen rituaalinen näytelmä, joka on tuttu laajimmasta suomalaisesta karhunpeijaiskuvauksesta, viitasaarelaisesta 1700-luvun alun *Couvon pääli-*

set -tekstistä, tai perinteentutkijoiden rekonstruktioista (Haavio 1967: 16; Sarmela 1994: 39). Koljonen tosin kuvaa perinteistä karhun pyyntiä talvipesästä ja herätetyn karhun surmaamista keihäällä, mutta hän tuntee myös lukuisia käytännöllisempiä ja vähemmän kunnioittavia pyyntikeinoja. Karhu voidaan ampua turvallisesti puusta, kun se tulee haaskalle tai viinasyöttille (Viitasaari. O. H. Moisio 9. E 17. 1890. – Mikko Koljonen). Karhulle voidaan virittää vipuansa tai ansa, jossa karhu kuolee pyssynlaukaukseen (Viitasaari. O. H. Moisio 5, 8, 10. E 17. 1890. – Mikko Koljonen).

Koljoselle karhu ei ollut pyhä eläin, vaan uhka, joka saattoi käydä karjan tai ihmisen kimp- puun, joko omin päin tai pahansuovan taikojan nostamana (Viitasaari. O. H. Moisio 35. 1890. – Mikko Koljonen). Koljosen karhunpeijaiskuvaus ei viittaa mainittavaan rituaalisuuteen, vaan pikemminkin juhlimiseen juhlimisen vuoksi. Karhuateria päätetään irralliseksi jääneeseen ohjel- manumeroon, aikoinaan olennaisen tärkeään karhun pään palauttamiseen.

### *Neitoja ja soitonopettajia*

Tapiota ja metsän emäntää helpommin havaittavia olentoja ovat metsänneidot. Koljonen kertoo, kuinka niitä voi nähdä. On tehtävä rakovalkea, lyötävä toista pölkkyjä yhdessä pitävistä nuotio- nauloista kirveen hamaralla ja lausuttava: ”Metän kultanen kuningas Näytä mulle tyttäriäs!” (Viitasaari. O. H. Moisio 345. 1890. – Mikko Koljonen.) Koljosen mukaan ”metsän neidot, jotka ovat pieniä tyttäriä ja hyvin kauniita, tulevat puoli yön aikaan nuotion toiselle puolelle leikkimään. Toisella puolella olijan on niitä salavihkaa liikkumatta katsottava.”

Vaikka tarinoissa kerrotaan, kuinka hyvin kohdellut metsänneidot usuttavat eläimiä helpoksi saaliiksi metsästäjälle, Koljonen ei kerro neitojen auttavan metsästyksessä tai olevan muutenkaan hyödyllisiä. Mitä virkaa maanittelulla sitten on? Monien arkistotietojen valossa näyttää siltä, että metsänneitojen katseleminen tai ainakin niiden näyttäytymisen toiveikas odottelu onkin ollut lähinnä viihdettä. Monet kertomukset voisivat liittyä myös nuorempien metsämiesten kiusoitte- luun tai puijaamiseen.

Silloinkin, kun metsänneitotarinoissa mainitaan neidon antavan metsämiehelle saalista tai taianomaisia aarteita, eroottinen aines on yleensä selkeästi läsnä:

Pitää mennä miehen mehtään ja ottaa hongasta pohjoskantilta 3 lastua 3:sta hongasta. Ja niistä tehdä sitte mehtään valkea iltasella. Niitä poltella. Niin sitte tulee korea morsian sii- hen valkeelle. Se pyytää sitte se morsian, että häntä kun nait, niin hän antaa tämän kuk- karon ja siitä ei lopu raha kukkarosta ikään. Ja se naittaa koko yön ihteään. Ja sitte aamul- la nousee niin löytää ihtensä paljaalta rahkamättäältä, vaikka on morsian olevinaan alla. (Haapajarvi. Kaarle Krohn b) 3334. 1884.)

Kuten Koljosen kuvauksessa, myös haapajarveläisessä selonteossa metsänneito ilmestyy, kun nuotio laaditaan tai sitä käsitellään tietyllä tavalla. Monissa länsisuomalaisissa teksteissä metsänneito tulee kitkatulella sytytetylle nuotiolle tai yhdeksällä puulajilla sytytetylle nuotiolle. (Kitkatuli: Lieto. Akseli Rinne 2270. 1938. – Huittinen. E. Vihervaara b) 3063. 1911. – Yhdeksän puulajin nuotiolle: Karvia. Viljo Alanen 190. 1930. – Somerniemi. E. Vihervaara b) 1243. 1910. – Sekä kit- katuli että 9 lajia puuta: Somerniemi. E. Vihervaara b) 1251. 1910.) Nämä keinot ovat varsin mut- kikkaita verrattuna Koljosen kuvaukseen, jonka mukaan metsän tyttäriä onnistuu näkemään pie- nelläkin vaivalla.

Koljonen kertoo, että metsänneitoja on väijyttävä ”silmiään kiini panematta”. Muutenkin kuvauksissa korostetaan, kuinka metsänneito katoaa näkyvistä, jos huomio herpautuu. (Siikai- nen. Arne Viljanen KT 35:55. 1936.) Epätavallisessa kertomuksessa, jossa metsänpiiaksi kutsuttu olento nähdään matkalla ollessa eikä yösijalla, voi arvella, että taustalla on todellinen kokemus:

”Joku oli kerran vienyt Kirvesniemestä hevosen Kantoniemeen ja nähnyt mettänpiian hevosen selästä ladon edessä. Kun oli sanottu, että jos silmää räpäyttämättä voi sitä katsoa, ei se katoa, niin mies yritti katsoa. Silloin koivu pyyhkäisi hänen kasvojaan ja hän räpäytti silmää. Mettänpiika, jolla oli valkoset vaatteet, katosi.” (Kihniö. Satakuntal. osakunta. Valva Saarnivaara 27. 1936)

Niissä tarinoissa, joissa nuotiolla istuva mies torjuu riettaan tai uhkaavan metsänneidon, olentoon liitetään pelottavia piirteitä. Sen sijaan niissä teksteissä, joissa metsänneito pelkästään näyttäytyy, korostetaan usein sen kauneutta – varsinkin, jos metsänneito on varta vasten taiottu esille. Varsinaissuomalaisen tiedon mukaan ”muutamat ovat muka nähneet kauniin neidon istuvan sydänyöllä kahden puun välissä”. Hämeessä kerrottiin metsänneidon olevan ”ihanasti koreiltu nainen”, ja savolaisessa kuvauksessa ”mettänpiiat” ovat kauniita ja valkotukkaisia ja ne tanssivat paljain jaloin vihreissä hameissa ja punaisissa röijyissä. (Perniö. G. A. Hjorth b) 58. 1885. – Vesilahti. Frans Kärki 4154. 1949. – Suoniemi. Hilja Kuusi KRK 30:43. 1936.) Lounais-Hämeestä on laaja kuvaus, jossa korostuu metsänneitojen ilmaantumisen näytösluonne:

Entisajan mettänkävijät osasivat lohtia mettän neitoja ihailtavakseen öisillä nuotiotulilla. Ne olivat nuoria tyttöjä, jotka aina olivat etupuoli miehiin päin ja jos ne kääntyivät ympäri, ne heti katosivat. Syttimatti oli vanha ammattimetsästäjä ja loihtija. Kerran hän meni Mäkelän Matin ja Kanniston Matin kanssa mettäksenpelille. Miehet tekivät nuotioon ja Mäkelän ja Kanniston Matti jäivät nuotiolle lämmittelemään, mutta Syttimatti lähti mettään jotain tekemään. Lähtiessään hän sanoi miehille, että mettänneitojen aika on nyt juuri tullo ja jos ne tulee, niin ette saa puhua niille mitään eikä koskea niihin, etteivät ne lähde pois. Matti lähti mettään maiskuttaen suutaan hänelle omituiseen tapaan ja hiljakseen huhuillen. Miehet vartosivat jännittyneinä nuotioon valaistessa pimeässä kunnes ilmestyi kaksi mettänneitoa ja tanssivat nuotioon ympärillä. Kanniston Matti ei malttanut totella kieltoa, vaan yritti koskea toista jalkaan. Samassa neitokset kääntyivät ja hävisivät. Syttimatti palasi ja kysyi, näkyikö Mettänneitoja. Kun miehet sanoivat nähneensä, oli Syttimatti niin pahoillaan ja ärtyinen koko illan ja sanoi, ettei ne nyt enää tule tänä ehtoon, kun olette niitä loukanneet. (Humppila. Onni Hilva TK 16:15. 1961. – Kustaa Setälä, s. 1844.)

Samaten kuin metsänneitoja vain ihastellaan ilman kummempia hyötymistarkoituksia, myös monissa tarinatyyppeihin A 631 (Enteitä kuuntelemassa juhlayönä) sijoitetuissa kuvauksissa ei niinkään etsitä tietoa tulevasta, vaan jännittäviä elämyksiä: ”Kun juhannusyönä kello kaksitoista menee semmoisen huoneen katolle jota on kolmasti muutettu niin kuulee kummia.” (Mikkelin mlk. Jalmari Lahti 565. 1908.) A. Tikkaselle kerrottiin Viitasaaren lähitajäissä Pielavedellä, miten pääsiäisyönä on meneteltävä, ”jos tahtoo nähä paljo joukkoo” – kertoja ei kuitenkaan kuvannut, mitä hyötyä ”joukon”, kenties vainajien, näkemisestä on. (Pielavesi. A. Tikkanen 23. 1896–97.) Jos mahdollisuuteen saada yliluonnolliset olennot näyttäytymään on todella uskottu, on luontevaa, että monelle yrittäjälle kokemus sinänsä on ollut tulevaisuuden tiedustelua kiinnostavampi päämäärä.

Lukuisissa tiedoissa mainitaan, että neitoja näyttäytyy kerrallaan kaksi. (Kiikka. Kustaa Koitto. KRK 29:67. 1936. – Oripää. E. Vihervaara 317. 1911. – Evijärvi. Väinö Tuomaala KRK 200:156. 1935. – Haapavesi. Aimo Pennala KT 197:23. 1938. – Jaala. M. Forstadius 5. 1895. – Hartola. Toivo Koiyumäki TK 36:4. 1961. – Laihia. J. Kotkanen 22. 1887.) Kertomuksen mielen kannalta ei tunnu lainkaan olennaiselta, että metsänneidot näyttäytyvät kahdestaan eivätkä esimerkiksi kolmittain. Samaten pohjoissuomalaisissa uskomustarinoissa naispuoliset maahiset tuntuvat oudon usein näyttäytyvän kaksi kerrallaan ilman, että lukumäärä olisi kertomuksen kannalta erityisesti perusteltu (Enontekiö. Aili Leino KT 254:16. 1948. – Enontekiö. Samuli ja Jenny Paulaharju 12488. 1930. – Norja, Skibotn. A. Sommerseth KRK 249:5. 1936. – Karunki. Samuli ja Jenny Paulaharju 18630.

1932, mp. 1931. – Kittilä. P. Alaranta 127. 1947). Saamelaisessa uskomusperinteessä esiintyy myyttinen naispuolinen kaksikko, Njávėšeatni ja Áhčėšeatni, johon usein yhdistetään esimerkiksi sammuroiden tai tuhoeläinten syntykertomuksia. On tietenkin vaikea sanoa, perustuuko metsänneitojen kaksittain näyttäytyminen vastaaviin aiheisiin. (Pentikäinen 1995: 243.)

Mainittakoon, että sinipiit, jotka moni nykysuomalainen mieltää Tapion seuralaisiksi, eivät näytä lainkaan kuuluvan suomalaiseen kansanperinteeseen. Yksi ensi näkemältä kelvollinen arkistomaininta on kirjattu Pylkönmäellä: ”Sinipiit ovat Tapion käskyläisiä. Ne valittavat aina, että heidän täytyy olla kuin orjia. Kun Tapiolta jotain pyytää, lähettää hän sinipiijat asiaa toimittamaan.” (Pylkönmäki. Otto Harju 83. 1936.) Mainintaa on ainutlaatuisuudessaan kuitenkin syytä epäillä kirjallisperäiseksi. Suomen murteiden sana-arkistossa sinipiikaa ei nimittäin mainita lainkaan, paitsi jonkin huonekasvin merkityksessä (SMSA. Hakusana *sinipiika*.) Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa sinipiit mainitaan vain kahdessa Heikki Meriläisen tekstissä, ja niiden olemus jää hämäräksi (SKVR XII2: 5863, 6770).

Koljonen kertoo saavansa myös veden väen näyttäytymään: ”Veden väkeä näkee, jos Juhannusyönä nylkee vasikan ja panee sen nahkan allensa, verinen puoli itseensä päin, istuessaan alasti koskikivelle, jonka ympärille veden väki sitten tulee karkeloimaan.” (Viitasaari. O. H. Moisio 346. 1890. – Mikko Koljonen.) Epäselväksi jää, mihin tällä pyritään – onko vedenväen esiin maanittelu viihdettä, kuten metsänneitojen katselu?

Vasikannahan päällä istumalla voidaan muissakin tilanteissa havainnoida yliluonnollisia asioita: Antti Mustikan mukaan sitä tarvitaan, kun pääsiäisyönä kuunnellaan enteitä, ja pihtiputalaisessa tiedossa verisen vasikannahan päällä istuen voi nähdä tulevan sulhasensa. (Viitasaari. O. H. Moisio 186. 1890. – Antti Mustikka. – Pihtipudas. Jaakko Gummerus ja Gabriel Ranni 912. 1890.) Yliluonnollisen näkeminen tai kuuleminen näyttää edellyttävän jonkinlaista eristettä ihmisen ja maankamaran väliin. Nahan ohella hyvin yleinen tarkkailupaikka on kolmasti muutetun huoneen katto, ja harvinaisempia kivi, puupino, tunkio tai ylimalkaan jokin korkea paikka. (Puupino: Pyhämaa. Aili Laiho 1455. 1936. – Tunkio: Kankaanpää. Eeva Hietaoja KT 18:109. 1938. – Joroinen. Hilma Jurva 27. 1892. – Kivi: Pöytyä. Lempi Aalto KT 1:8. 1936. – Muurla. Hämeenlinnan alakouluseminaari 1199. 1928. – Kappa: Merikarvia. Aili Laiho 515. 1936. – Kivi, jonka päällä eläimet eivät käy: Kangasniemi. Oskari Nousiainen 13. 1911. – ”Mennään jonnekin mielummin korkealle paikalle.” Kankaanpää. Hämeenlinnan alakouluseminaari 4540. 1935.)

Ympäristöä korkeammalle kapuamisen lisäksi joissakin taioissa vaaditaan moninkertaisia eristerokkia tai esimerkiksi enteidenkuuntelukiven ympäröityä kyntämistä, kuten varsinaissuomalaisissa taioissa. (Kiikala Hämeenlinnan alakouluseminaari 28190. 1944. – Piikkiö. Niilo Kallio 2325. 1914.) Virtolainen kuvaus korostaa maasta irrottautumista: ”Laskiaissa laitetaan kahden maakiven päälle ruumislauta ja ollaan sen päällä, ettei mikään paikka ota maahan.” (Virrat. Teuvo Harvia 31. 1907.) Hankasalmaisessa kuvauksessa siirretyn huoneen katolle nostettiin ruumiinlauta ja sen päälle vasikannahka (Hankasalmi. Hämeenlinnan alakouluseminaari 8317. 1939).

Ainakin karstulalaisessa tekstissä ”veten emäntä” kuvataan vetävän näköiseksi ja merenneito-aiseksi; sillä on suuret rinnat ja pitkät hiukset sekä pyrstö ja selkäevä. (Karstula. Albert Rautiainen 663. 1938.) Kivijärveläisessä, lappalaisen kertomassa kuvauksessa veden väen näyttäytymisellä voidaan saada varastettu tavara löytymään, mutta tekstissä painottuu myös se, että veden väkeä on viihdyttävää katsella:

Varkaille. Vasta nyletty vasikan pitää viiä jalkainsa ala ja piilu käteen seisomaan sinne koskikivelle ja sitte kosken väki kaikki nousoo ylös ja valasoo kaikki niin valkoseksi ja ne leikkivät ja naivat ja pitivät kaikellaista iloa, mutta nauroa ei saa. Sitte tulee vanha harmaa parta ukko, joka tulee puhuttelemaan koski kivellä seisovata, että mitä varte olet tullu sei-

somaan, että onko varastettua eli veteen kätettyä tavarata? – – (Kivijärvi. Kaarle Krohn 4132 a. 1884. – Lappalainen Piitoosta.)

Vaikka vedenhaltiat kuvataan eroottisesti viehättäviksi, niiden käytös ei ole yliseksuaalista. Vedenneitojen – toisin kuin metsänneitojen – näkijä on usein nainen, ja neidot ovat pikemminkin ihmeellisen kauniita kuin vietteleviä. ”Oli hän [Saarijärven papin rouva] nähnyt järvestä uivan kauniin naisen, joka oli huutanut, että Auroora, Auroora. Sitten se oli noussut veten päälle istumaan ja kampaamaan pitää tukkaansa, jolla oli hyvin isot rinnat eli tissit. Kun papin rouva oli rasakaana, päätti hän, että jos hän saa tytön, niin se ristitään Aurooraksi.” (Karstula. Albert Rautiainen 1033. 1938. – Eri kertoja: Albert Rautiainen 2394. 1951.)

Keskisuomalaiselta erikoisuudelta vaikuttaa tanssiva vedenhaltia, joka ei näyttäytyä uimassa tai vesikivellä vaan liikkuu veden pinnalla tai maalla.

– – Niinpä sitte kun tanssit oli lopetettu ilmestyi sillalle kaiken luonnon ollessa hiljaa oikein kaunis nainen vaalean vihreässä viitassa ja kaunis hattu päässä, se nousi vedestä silta väylän vierestä ja tanssi sillalla hetken aikoa ja laskeutui taas veteen takaisin, tämä uusiutui aina silloin kuin tanssit oli lopetettu. (Kannonkoski. Lauri Laurila 259. 1936.)

Naapurissa asui yks Miina Mynttinen, sillä Ulmas-vainaan poika, ne ovat viimein nähneet järvenhaltian. Kulkivat ehkä 30 vuotta sitten järvellä, niin poika sanoi: ”Täti, kato, enkel tanssii.” ol hyssyttänyt järven päällä valkea olento. Katos sitten. (Mäntyharju. Matti Kuusi 130. 1946. – Hilma Posa, 75 v.)

Vedenhaltijan näki joskus kulkevan veden päällä. Se oli naisen muotoinen. Puku oli valkoinen. Se hyppeli ja tanssi vedenpinnalla ja katosi veteen. (Virrat. Martti Mattila 778. 1932.)

Yleinen syy istua kosken kivellä on vedessä asuvan olennon tai pirun odottelu soitonopettajaksi. Heikki Niemen kertomuksessa mainitaan myös tässä yhteydessä vasikannahka, kuten Koljosella: oppiakseen soittamaan on mentävä kosken kivelle istumaan vasikannahka alustanaan. (Kivijärvi. K. Jalkanen 199. 1890. – Heikki Niemi.) Kertomuksissa on usein toistuvana teemana, kuinka yliluonnollinen soitonopettaja koettaa lopuksi siepata oppilaan mukaansa ja onnistuukin, ellei tämä ole noudattanut varotoimia. (Rautavaara. Kaarle Krohn b) 11477. 1885.)

Arkistossa on myös vähemmän mielikuvituksellisia soitonoppimistaikoja. Vaikka tekstissä mainittaisiin esimerkiksi näkki, mikään olento ei välttämättä näyttäyty: ”Näkki opettaa pelimanniksi, jos illalla ottaa viulun tai jonkin muun soittokoneen ja menee esim. kaivonkannelle soittamaan. Kun siinä harjoittelee koko yön muuta ajattelematta, osaa aamulla jo soittaa monta kappaletta.” (Viljakkala. Martti Mattila 3954. 1936.) – ”Kun juhannus yönä istuu semmotten kiven päällä jota joka puolelta ympäröittää vesi niin sitte oppii hyväksi soittajaksi.” (Hämeenkyrö, Uskela. Martti Mattila 44. 1905. – Huuko Lahti, 18 v.)

Yliluonnollisen vedessä asuvan olennon ymmärtäminen taitavaksi soittajaksi on varmasti vanhaa perua; tunnettu on esimerkiksi Olaus Magnuksen *Pohjoisten kansojen historian* kuva Olavinlinnan virrassa istuvasta soittajasta (Olaus Magnus 2002 II: 565). Myöhemmässä kertomusperinteessä soittoaidon yliluonnollinen alkuperä on toisinaan paheksuva selitys soittoniekan osaamiselle, toisinaan taas tietylle sävelmälle antaa jännittävää hohtoa sen alkuperää kuvaava kertomus. (Paavola. Artturi Kuusirata 69. 1936. – Juuka. Eero Huttunen PK 31:5673. 1938. – Kiikala. Valto Tuominen TK 107:445. 1961.) ”Pelimanni menee pelineen kosken kivelle taituruusonnea saamaan. Sinne piru tuli opettamaan. Siellä piti luvata itsensä pirulle. Tätä pidettiin pahana, kun pelimannit näin paholaiselle joutu. Siinä ei ollu sitten enää mitään armoa.” (Jurva. Väinö Tuo-

mala 2296. 1948.) Arkiset soitonoppimistaiat tuntuvat kuitenkin viittaavan siihen, että moni uskoi vesikivessä olevan erityistä taikaa, vaikka enää ei olisikaan pelätty soitonopettajan näyttäytyvän. Koljosella sen sijaan pääasiaksi on jäänyt väen näyttäytyminen. Tässä hän jälleen osoittaa kiinnostuksensa näkymätöntä kohtaan.

### *Veden olentoja*

Edellä kuvattujen vedenneitojen sekä lähteestä nostettavan ”neitosen” lisäksi Koljosen kertomissa taioissa esiintyy lukuisia muitakin veteen liittyviä, näköjään olennoituja ilmiöitä. Näitä ovat veden emäntä, vesihäsi ja näkki. Yhteinen asuinpaikka johtaa helposti ajattelemaan, että olennot ovat jollakin tapaa sukua toisilleen. Kuitenkin pikainenkin tarkastelu osoittaa, että eri olennot ovat hyvin erityyppisiä ja toimivat erilaisissa rooleissa. Toisaalta monilla veden olennoilla on vastineensa metsässä: metsän emännän lailla veden emäntä kaitsee saaliseläimiä, ja metsän ja veden kauniiden neitojen näyttäytymistä toivotaan samalla tavoin. Vedenalainen maailma on luonteva koti ylikuonnollisille olennoille: se on samalla kertaa sekä lähellä ihmisen elämänpiiriä että ihmisen tavoittamattomissa.

Veden emäntä esiintyy kalastustaiassa, jossa yksinkertaisella uhrilla pyritään veden emännän suosioon: ”Kun menee kalaan esim. onkimaan jollekin umpilammelle on sinne mentävä kenellekään asiasta mitään virkkamatta ja sitten lammelle tultua onkimaan ruvetessa vuolaistava kolme vuolua jostain hyvin vanhasta vaskirahasta leipäpalaseen, joka viskataan veteen ja lausutaan: tässä on lahja veden emännälle.” (Viitasaari. O. H. Moisio 113. 1890. – Mikko Koljonen.)

Veden emäntä näyttää olevan Koljoselle vain taian osa; hän ei kuvaile sen olemusta tai toimintaa. Uskomusolentojen nimityksiä sanastanut Maija Juvas on kiinnittänyt huomiota samaan piirteeseen. ”Vedenemosta puhutaan vain parannustaikojen yhteydessä. Ulkonaista olomuotoa ei kuvata.” Juvaksen esimerkissä veden ja tulen emo näyttävät samastuvan persoonattomiin voimiin: ”s ei pärjääv veenemokaa tulenemolle.” (Pudasjärvi. Maija Juvas 1933 (SS).)

Niin Hämeestä kuin Savostakin on tietoja, joiden mukaan uhreja vastaanottava ja kaloja hallitseva veden emo tai emäntä olisi toisinaan näyttäytynyt: ”Veen emolla on pitkä tukka hartioidilla. – – Siltä rukoiltiin kala-armoja. Ei tee pahaa ihmisille.” (Asikkala. Osmo Niemi 424. 1936.) – ”Purkainmäen emäntä oli haastanut vedenemännästä, kalojen haltiasta. Se ilmestyi akkana.” (Leppävirta. Sylvi Sääski 105. 1937.) Joka tapauksessa Koljosen veden emäntä näyttäytyy ainoan maininnan perusteella nimenomaan kaloja hallitsevana hahmona, jonka kohtaaminen ei ole keskeinen juonne hahmosta kertovissa tarinoissa. Epäselväksi jää myös, onko veden emäntä Koljoselle mahdollisestikaan havaittava olento vai vain loitsujen ja puhuttelujen hahmo.

Harvinaislaatuudessa kannakselaisessa tiedossa näyttäisi olevan viite personoidusta, mustasukkaisesta pyyntipaikasta: ”Kalaan mennessä ei saanut tulla naista vastaan. Se oli sen merkki ettei mer pitänt miehennään, ei saanut kalaa.” (Sakkola, Petäjäjärvi. Viljo Purontaa 96. 1962. – Viljo Purontaa, s. 1915, m.p. Vesilahdella.) Kovin mustasukkaisia kalojen emännät eivät kuitenkaan ole, ja kalastustaikojen painotus onkin aivan päinvastainen kuin metsästystaioissa. Seksi ennen kalaan lähtöä takaa pyyntionnen ja parantaa pilatut pyyntivälineet:

Nuatal ja lipol saa hyvän kalaonnen sillail, ko tekkee nuatan valmiiks, ni p-nee [pane] sen läpiti, ni kyl saa kaloi hyvin. (Nakkila. Fr. V. Niemi 40. 1903. – Fretrik Malm, 55 v.)

Oli pitännä naia siinä kalapyvön päällä niin sitte se oli otollinen. Ennenkuin vetämään ruvettiin. (Antti Kotilainen). Kun se oli pilattu. (Matti Herranen). (Pielisjärvi. Kaarle Krohn 9145 a. 1885. – Antti Kotilainen, s. 1811, Kylänlahti, ja Matti Herranen, 52 v.)

Varmaankin tavallisempaa on ollut, että yhdynnän sijasta kalaonnen varmistava seksi on esitetty viitteellisesti tai symbolisesti.

Kalaan lähtiessä: Ja isäntä ja emäntä aivan alasti jälitysten nuotan peräin läpi. Sitte isoja kaloja tullu. (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15693 d. 1885. – Tilta Herranen, yli 50 v.)

Miehet tahtoivat naisia halailla tai kajota, kun kalastaan menivät, saadakseen hyvän kalaonnen. Sitä sanottiin köpittämiseksi. (Längelmäki. Edla Juusela 218. 1937.)

Nuotan päästö. Ottaa hongan kyrvän ja sen työntää nuotan perän lävitse, niin sitte pääsöö nuolta piljosta. (Pihtipudas, Alvejärvi. Kaarle Krohn 15572. 1885.)

Hämäläinen teksti näyttää korostavan, että käsitys on otettava vakavasti eikä sitä saa käyttää tekosyynä mieluisan tytön halailulle: ”Kun nuotalle mennään, ’halastaan likkoja’ s. o. otetaan ’kalaonnea’. Jos ei tule kaloja, ei sitä likkaa enää saa halata, sillä se ei ole ’ehtaa.’” (Pälkäne. Edvard Mikkola b) 632. 1913.)

Kuten monien muidenkin taikakeinojen tapauksessa, myös kalastustaijoissa samaa konstia voi käyttää oman menestyksen varmistamiseksi ja toisten onnen pilaamiseksi: ”Nuotta pilataan kun emäntä viedään sen perään ja naidaan sitä.” (Sotkamo. Kuhmo. Paltamo. J. Mustakallio b) 132. 1881.) – ”Nuotan pilaus. Pitää ottaa akkansa v-usta karva ja panna se sitte toisen nuotan ainaan niin että ei siitä tiiä kukaan.” (Pihtipudas. Kaarle Krohn 15976 a. 1885. – Matti Pasanen, lähes 70 v.)

Kalastusvälineiden ja seksin yhteys on kaksisuuntainen; kalastusvälineiden avulla nainen voi parantaa sulhasonneaan: ”Kun naimaikäisen tytön luona ei ou käynnä suluhasia on miesonnee otettu rysän läp pujottelemalla tyttöö. Sen on pitännä nieluista männä sissään ja perän kautta tulla ulos.” (Karttula. J. Oksman b) 1281. 1937.)

Koljonen ei mainitse selkeän seksuaalisia kalastustaijoja. Keinossa pilata toisen nuotta tai varmistaa se, etteivät toiset saa oman nuotan jäljiltä kalaa, yhtenä aineksena kuitenkin on naisen virtsa: ”Jollei ensin mainittua neuvoa seurata, saattaa joku pahansuopa pilata nuotan siten, että pistää yökön toisen kadehdittavan nuotan sompaan. Jos vielä joku akkanen ihminen ’painaa’ lankaa kusessaan ja käärii sitä tuon naapurin nuotan sompaan pantavan yökön ympärille tai vaan ainan ympärille yksistään pilaantuu nuotta tyyten niin, ettei sellaisella nuotalla ole miettimistäkään kaloja saada. Jos yökkö on oman nuotan sommassa ei toinen saa sen jäleltä kaloja.” (Viitasaari. O. H. Moisio 108. 1890. – Mikko Koljonen.) Ja kun jotain kalaa yritetään siirtää toiseen järveen, on toimittava seuraavasti: ”On kalat koiras- ja naaraskaloja, tietysti kutu-aikana, pantava kattilaan, jonka reunoille pannaan limoja etteivät kalat särkisi suutaan niihin ja ruohon murtoa päälle ettei tuuli käy kaloin. Kantajina tulee olla raskaana oleva vaimo miehineen.” (Viitasaari. O. H. Moisio 115. 1890. – Mikko Koljonen.) Tässä menettelytapa liittyy kuitenkin selkeästi kalojen toivottuun lisääntymiseen.

Näkki vaikuttaa fiktiiviseltä tai ainakin retoriselta olennotta. Koljonen ei mainitse, että näkin voisi nähdä pesemässä itseään. Tosin se, että ”näkki vie”, merkitsi selvästi todellista vaaraa, tarkoittaa se sitten uudessa yllättävää kouristusta tai vain sitä, että on jostain syystä vähällä hukkuu. Koljonen kertoo: ”Uudessa on heitettävä rautaa järveen sanottava: Näkki maalle, minä järveen! Ja jos näkki sattuu joko ihmistä tai eläintä viemään on saapuvilla olijan viskattava kiviä tai rautaa järveen ja sanottava: ”Näkki, näkki, perkele, elä vie sitä (joko ihmistä tai eläintä)! jolloin näkki heittää saaliinsa. (Viitasaari. O. H. Moisio 142. 1890. – Mikko Koljonen.) Jos hevosen lautaselle nostetaan 3sti airon lavalla mutaa järven pohjasta ei näkki tohdi ottaa hevosta.” (Viitasaari. O. H. Moisio 142 a. 1890. – Mikko Koljonen.) Ainakaan ”Näkki maalle, minä veteen” -fraasin takana on vaikea nähdä käsitystä mistään konkreettisesta olennotta – voisiko ajatella, että taian tekijä odottaisi



näkevänsä näkin poistuvan vedestä? Näkki esiintyy Viitasaarella myös sanonnassa ”Näkkö kirjoittaa”, jota Alexander Lutherin mukaan käytettiin kun hopeaseppä-kovakuoriaiset (*Gyrinidae*) uiskentelevat veden pinnassa. (Viitasaari. Alexander Luther 163. 1897. Viitasaari, Ukonniemi.)

Vesihiiiden Koljonen mainitsee kolmessa yhteydessä, jolla ei näytä olevan kovinkaan paljon tekemistä keskenään. Tartunnaisen parannustaiassa Koljonen kertoo, että vesihiisi aiheuttaa tietynlaisen, tunnistettavan oireen: ”pestään – – kipeä paikka, joka, jos se on vesihiiiden vaikuttama, on ruohtuma”. (Viitasaari. O. H. Moisio 329. 1890. – Mikko Koljonen.) Hullun parantamiseen tarkoitetussa loitsussa potilaan vaivaaja käsketään ”Tuonne kuolletten kotiin, Jeä kalaman kammariin Vesihiijen hinkaloon” (Viitasaari. O. H. Moisio 261. 1890. – Mikko Koljonen.) Vesihiiiden rinnastaminen kuolleitten kotiin ja kalman kammariin johtaa ajatukset vedenalaiseen vainajalaan tai veteen menehtyneiden joukkoon. Merkillisin teksti kertoo, miten kalavesi palautetaan ennalleen, jos se on pilattu kalattomaksi siten ”että tervasjuurikkaan sisään pannaan yökkö ja elävät hopeata ja tämä viskataan keskelle järveä.” (Viitasaari. O. H. Moisio 116. 1890. – Mikko Koljonen.) Tässä vesihiisi esiintyy konkreettisesti vaikuttavana, mutta ilmeisesti persoonattomana voimana:

Pilattu järvi päästetään kuitenkin siten että elävät hopeata pannaan hylkeen päin sisään, joka hyvin helppoon sidotaan johonkin rannalla olevaan pienellaiseen puuhun, joka sitten taivutetaan maalle päin, joten se potkaseksen järvelle päin ja siten lennättää tuon helppoon sidotun hylkeen pääkallon järveen. Vesihiisi repii sitten puun säpäleiksi ja menee toiseen järveen ja pitää aika möyhäkkätä. (Viitasaari. O. H. Moisio 117. 1890. – Mikko Koljonen.)

Taian perusidea näyttää selvältä. Järvi pilataan lepakolla, joka vaikuttaa vedenalaiseen maailmaan (kuten luvussa *Halmeen viljelmisestä on huomattava...* on kuvattu), sekä veden kanssa huonosti yhteen sopivalla elementillä: hyvin palavalla tervaskannolla. Pilauksesta päästäminen taas tapahtuu veteen hyvin sopivan hylkeen päin avulla. Veteen liittyvää elohopeaa tarvitaan kummassakin tapauksessa. Mutta mikä on vesihiisi, joka repii puun – ymmärtääkseni pilaamiseen käytetyn tervaskannon – ja muutenkin ”pitää aika möyhäkkätä”?

Hiisi-sanastoa tutkineen Mauno Kosken mukaan vesihiisi-nimitys on syntynyt vasta sen jälkeen, kun hiisi-sanana päämerkitykseksi oli vakiintunut epämääräinen ”paha supranormaali olento, paholainen”. (Koski 1970 II: 201.) Tämän mukaan vesihiisi voi olla mikä vain vedessä oleva haitallinen asia, sairauden tai huonon kalaonnen aiheuttaja. Koljosen kuvauksessa vesihiisi näyttää kuitenkin kiinnostavalta välimuodolta, jossa yhdistyy vedessä asuvien olentojen ja puhtaasti mekaanisen virtaavan veden voiman piirteitä. Vastaavanlainen näkyvä, mutta ilmeisen persoonaton veden väki näyttäytyy edellä mainitussa keiteleläisessä kertomuksessa, jossa mies nosti veden väen varkaan päälle ja ”oikein tulvissa oli vesi kohonnu ilmaan”. (Keitele. Kaarle Krohn 15337. 1887.)

## ELÄMÄN KIRJA

MIKROHISTORIALLISTA OTETTA ON kerta toisensa jälkeen verrattu salapoliisin työhön. Lopuksi siis sallittaneen kaksi laajaa katkelmaa kuvittamaan tämän vertauksen äärimuotoja. Ensimmäisen lähestymistavassa tutkija lähtee liikkeelle mitättömän pienestä yksityiskohdasta ja laajentaa näkökulmaansa yhä laveammalle. Toisessa ongelmana on, kuinka käsittämättömän suu- resta ja moneen kertaan huolella kammatusa lähdemateriaalin paljoudesta voidaan löytää vielä jotakin uutta ja merkityksellistä sanottavaa.

Yksi artikkeleista oli merkattu lyijykynällä, ja aloin tietysti selailla sitä.

Sen kunnianhimoinen otsake oli ”Elämän kirja”, ja siinä yritettiin osoittaa, kuinka paljon tarkkaavainen henkilö saattaa oppia tutkimalla yksityiskohtaisesti ja johdonmukaisesti kaikkea, mikä hänen tielleen osuu. Juttu vaikutti minusta omituiselta terävyyden ja älyttömyyden sekoitukselta. Järkeily oli huolellista ja aukotonta, mutta johtopäätökset tuntuivat minusta hakemalla haetuilta ja liioitelluilta. – –

”Vesipisarasta”, kirjoittaja sanoi, ”loogikko voi päätellä Atlantin ja Niagaran olemassaolon, vaikkei olisi koskaan kuullut niistä. Niinpä kaikki elollinen muodostaa suuren ketjun, jonka luonne käy ilmi, kun meille näytetään sen yksi rengas. Kuten kaikki muutkin taidot, johtopäätös- ja analyysitiede voidaan saavuttaa vain pitkällisten ja kärsivällisten opintojen kautta, eikä elämä ole kyllin pitkä, että yksikään kuolevainen pääsisi siinä suurimpaan mahdolliseen täydellisyyteen. – – .”

”Täyttä hölynpölyä!” huudahdin ja paiskasin lehden pöydälle. ”Enpä ole ikinä kuullut mokomaa roskaa.”

”Mitä se on?” Sherlock Holmes kysyi.

”No, tämä artikkeli”, sanoin osoittaen sitä munalusikallani samalla kun asetuin aamiaisen ääreen. ”olette näköjään lukenut sen, koskapa se on merkattu. Kieltämättä se on terävästi kirjoitettu, mutta se ärsyttää minua. Tuollaisen teorian on selvästi kehittänyt joku nojatuolitutkija, joka pyörittelee mukavia pikku paradokseja kammioonsa sulkeutuneena. – – ”

(Doyle 1993: 22–23)

Tohtori Watsonin väheksymä artikkeli osoittautuu tietenkin Sherlock Holmesin itsensä kirjoittamaksi. Holmesin itsetyytyväinen asenne on jossain mielessä perusteltu: ei ole merkitystä, minkä vesipisaran valitsee päätelmiensä lähtökohdaksi. Vastaavasti – niin mainiona kuin Moision keräämää aineistoa pidänkin – olisin todennäköisesti päätenyt samantyyppisiin päätelmiin kuin nyt siinäkin tapauksessa, että Moisio ja Koljonen eivät olisi koskaan kohdanneetkaan.

Kuitenkaan arkistoaineiston tulkitsijalla ei totisesti ole useinkaan tunnetta, että mikä tahansa yksityiskohta voi toimia lähtökohtana kaiken mahdollisen selvittämiseen. Tavallisesti salapoliisityö maailman suurimmaksi mainitussa perinnearkistossa vaikuttaa pikemminkin Palmen murhan selvittelyltä paitsi aineiston paljouden vuoksi, myös siksi, että menneisyyteen ei voi palata eikä vainajia haastatella.

– Minun ja kollegojeni käsityksen mukaan tämä on tosiaan kaikkien aikojen laajin poliisin tutkimusaineisto maailmassa. Se on tietävästi jopa suurempi kuin Kennedyn murhan esi-

tutkintamateriaali ja Lockerbiessa Skotlannissa sitä jumbojettiä vastaan tehdyn attentaatin tutkinta. – – Joku viimeisimmän hallituksen asettaman komission asiantuntija taisi laskea, että jo silloin, ja siitä on kai kymmenen vuotta, pätevältä tutkijalta olisi kulunut kymmenen vuotta kokopäiväistä työtä pelkkään aineiston selaamiseen. – –

– Mutta kai aineistoa voisi jotenkin karsia? Ellen ole ymmärtänyt väärin, tavanomaisia sekopäiden vihjeitä on esimerkiksi kymmeniä tuhansia liuskoja, ja ne nyt ainakin pitäisi voida panna sivuun?

– Pelkäänpä ettei se riitä, Flykt vastasi. – Sekopäiden vihjeitä on huomattavasti enemmän. Niissä on sitä paitsi se ongelma, kuten päällikkö tietää yhtä hyvin kuin minäkin, että monet niistä voivat näyttää aluksi hyvinkin vakuuttavilta. Näin jokin aika sitten lehdes-  
sä poliisihallituksemme oman professorin haastattelun, jossa hän sanoi, että jos yhtäkkiä selvittäisimme Palmen murhan ja tekisimme siitä yhteenvedon, kävisi ilmi että yhdeksänkymmentäyhdeksän prosenttia koko tutkimusaineistosta ei itse asiassa liity asiaan millään tavoin ja että lähes kaikki materiaali, jonka olemme keränneet, on ollut suorastaan harhaanjohtavaa.

(Persson 2008: 19.)

Olen pohtinut syitä siihen, mitä erityisiä ongelmia olennaisen löytämisessä on nimenomaan taikaperinteen kohdalla. Taikoja kerätessä ja arkistoitaessa on ensiksi kiinnitetty suhteellisen vähän huomiota siihen, miten kuhunkin taikaan on suhtauduttu, ja toiseksi siihen, onko taikaa todella tehty vai onko siitä puhuttu muusta syystä. Taika on voitu tehdä luottaen sen toimivuuteen samalla tavoin kuin monenlaisten arkisten askareiden kohdalla, mutta myös pelkästään olon helpottamiseksi, perinteen vuoksi tai leikin päiten. Taikakuvauksilta näyttävät tekstit ovat paitsi kuvauksia todella tehdyistä taioista, myös selityksiä havaituille ilmiöille, usein vastoinkäymisille, sekä spekulatioita toisten tekemisistä ja tulkintoja löydetystä, maagiseksi oletetuista esineistä.

Taikuuden kenttää on hämmentänyt taikuuden opettamiseen liittynyt salailu: taian taitaja on saattanut tahallaan jättää jonkin olennaisen seikan kertomatta, tai sivusta nähdyn ja matkimalla opitun taian kaikkia puolia ei ole saatu selville. Lisäksi taikoihin liittyvät usein olennaisesti taian tekijän pyrkimykset ja mielikuvat: vastakkaiset menettelytavat ovat voineet johtaa samaan lopputulokseen tai samanlaiset vastakkaisiin riippuen siitä, mitä taikojalla on ollut mielessään. Niinpä taikojen tulkitsemisessa pelkästään ulkoisen kuvauksen pohjalta on oltava varovainen.

Koska taikojan tahdolla ja ajatuksilla on usein keskeinen merkitys, vakiintuneiden ”taikuuden periaatteiden” näkeminen luonnonlakien kaltaisina on pulmallista. Olen pyrkinyt mutkistamaan kuvaa maagisen kaltaisuuden, leviävyyden ja tarttuvuuden periaatteista muun muassa kuvaamalla, miten monin tavoin vainajiin liittyviä esineitä on taioissa käytetty ja mitä seurauksia maagisella tarttuvuudella on ajateltu olevan. Kaltaisuusperiaatteen soveltaminen ei aina ole suoraviivaista, vaan myös vakiintuneita symboleita hyödyntävää, kuten silloin, kun ihmisen vastineena käytetään sammakkoa. Toisaalta esimerkiksi kolikoita on voitu käyttää vastineluonteeltaan neutraaleina elementteinä, joiden merkitys on vaihdellut tilanteesta riippuen.

Taikuuden näyttämöstä – ihmisen elämänpiiristä ja sitä ympäröivästä maailmankaikkeudesta – voi Koljosen kertoman valossa esittää joitain yleisesti Suomessa tunnettuja käsityksiä. Pohjoinen oli suunta, johon oli latautunut joukoittain erilaisia myyttisiä, maagisia ja käytännöllisiä merkityksiä, kun taas idän merkitys taikuudessa näyttää edustavan ohuehkoa, kirkollisperäistä juonnetta. Jotkin taitat soveltavat maailman liikkumattoman keskipisteen symboliikkaa, toiset taas ajatusta maailman pystyakselia ylös ja alas siirtyvistä voimista.

Pelto, hauta ja talo sekä etenkin tulisija kietoutuvat taikuuden kuvastossa mutkikkaasti toisiinsa. Vaikka talo on ihmisen itselleen raivaama alue, Koljonen sijoittaa sen piiriin myös yliluon-

nollisia olentoja, jotka on otettava huomioon: kotahiiden ja maanpitävän. Näkymättömyyden ideasta viehätynyt Koljonen tuntee myös satunnaisesti kodin piirissä liikkuvia olentoja: tihulaisia, männinkäisiä ja muuta näkymätöntä väkeä. Luonnossa hän tuntee etenkin vedenalaisessa maailmassa asuvia olentoja, joiden apua voi taikojen avulla käyttää hyödyksi tai joita on varottava.

Tutkimukseni mittaan olen pannut merkille perinteen elementtejä, jotka näyttävät olevan leimallisia nimenomaan Viitasaaren seudulle. Yliluonnollisista olennoista tällaisia näyttävät olevan ainakin vedenhaltija, joka ei vain kohottaudu vedestä vaan kulkee sen pinnalla, sekä arvoitukselliseksi jäänyt kotahiisi. Kotahiisi-maininnat liittynevät yhteen sen seikan kanssa, että liesi ja uuni ovat olleet seudulla poikkeuksellisen merkittäviä paikkoja: lieteen on uhrattu, uuniin on ryömitetty eläimen päästämiseksi metsänpeitosta. Myös tiedot erityisistä uhriaitoista ovat jokseenkin ainutlaatuisia. – Tällaisia erityispiirteitä löytyy epäilemättä monesta Suomen kolkasta, kun toisaalta ruoditaan erityisen tarkasti tietyn alueen tekstejä – kuitenkin niin, että alueen annetaan täsmentyä pikemminkin tekstien sisällön kuin ennalta päätetyn maantieteellisen rajauksen perusteella – ja samalla tarkastellaan mahdollisimman laajalta kerättyä, valikoituviin aihepiireihin liittyvää aineistoa.

Osa tarkastelemastani taikuudesta on rationaalisen, osa irrationaalisen tuntuista; osa vakavasti otettua, osa leikillistä; osa heijastelee vanhakantaisia uskomuksia, osa tieteen uusimpia saavutuksia; osa on symboliikaltaan ilmiselvää, osa mahdotonta tulkita. Joka tapauksessa taikuus on pikemminkin tavallista ja ymmärrettävää kuin typerää, vierasta tai omituista. Voin yhtyä karjaitaikoja tarkastelleen Toivo Vuorelan sanoihin: ”Sillä kirjoitelma on asioihin syventymisen muodossa vasta vain jonkin verran avannut laatijansa silmät näkemään, että tuon alussa milloin järjettömältä kaaokselta näyttävä, milloin salamyhkäisyydellään vaikuttavan taikamaailman takaa sittenkin tulee esiin järjestäytyneesti ajatteleva ja toimiva ihminen.” (Vuorela 1937: 5.)

# LÄHTEET

## *Arkistolähteet*

Jos arkistoa ei ole viitteessä mainittu, teksti on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkistosta.

NA = Nimiarkisto, Kotimaisten kielten tutkimuskeskus.

SKS KIA = Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Kirjallisuusarkisto.

SKS KRA = Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Kansanrunousarkisto.

SMSA = Suomen murteiden sana-arkisto, Kotimaisten kielten tutkimuskeskus.

VMA = Vaasan maakunta-arkisto.

## *Julkaistut lähteet*

Perinneantologioihin on viitattu silloin, kun viittaus kohdistuu julkaisussa esiintyvään täsmennykseen tai selitykseen, joka puuttuu alkuperäisestä arkistotekstistä, tai kun viitataan kokoavasti moneen samaantyyppiseen taikaan. Yksittäisten taikojen kohdalla on viitattu suoraan arkistotekstiin paitsi muutamissa tapauksissa, joissa en ole onnistunut jäljittämään arkistoviitettä.

AGRICOLA, MIKAEL 1987a (1546): *Mikael Agricolan teokset 1. Abckiria. Rucouskiria*. WSOY, Porvoo.

AGRICOLA, MIKAEL 1987b (1548): *Mikael Agricolan teokset 2. Se Wsi Testamenti*. WSOY, Porvoo.

BROWNE, THOMAS 1690: *A Letter to a Friend*. Verkkosivu <<http://penelope.uchicago.edu/letter/letter.html>>. 10. 4. 2010.

FROSTERUS, JOHANNES 1829: *Hyödyllinen Huwitus Luomisen Töistä*. 6. painos. J. C. Frenckell, Turku.

GANANDER, CHRISTFRID 1997 (1787): *Nytt Finskt Lexicon*. Toim. Liisa Nuutinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura & Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki.

HAKO, MATTI (TOIM.) 1957: *Kansanomainen lääkäintätietous*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

HARLAN, CHICO 2006: Mom fights for answers on what's wrong with her son. *Pittsburgh Post-Gazette*. 23. 7. 2006. Verkkosivu <<http://www.post-gazette.com/pg/06204/707970-85.stm>>. 10. 4. 2010.

HAUTALA, JOUKO 1978: *Vanhat merkkipäivät*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Helsingin yliopisto 1977: *Helsingin yliopisto, Helsingfors universitet. Opettajat ja virkamiehet, Lärare och tjänstemän 1939–1968*. WSOY, Helsinki.

KUUSANMÄKI, LAURI 1954: *Elämänmenoa entisaikaan*. WSOY, Porvoo.

LEINBERG, KARL GABRIEL 1885: *Bidrag till kändedomen af vårt land I*. J. Länkelä, Jyväskylä.

LIVINGSTONE, DAVID 1874: *The Last Journals of David Livingstone in Central Africa from 1865 to His Death. Volume II*. John Murray, London.

LÖNNROT, ELIAS 1990: *Valitut teokset 4. Ohjeita ja runoelmia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

LÖNNROT, ELIAS 1981 (1856): *Suomalaisen Talonpojan Koti-Lääkäri*. Lääketieteellinen oppimateriaalikus-tantamo, Tampere.

Morgellons Research Foundation 2009: *Frequently Asked Questions*. Verkkosivu <<http://www.morgellons.org/faq-home.htm>>. 10. 4. 2010.

MÄNTYLÄ, ILKKA 1969: *Ja yhteinen rahvas todisti. Kollaasi 1600-luvun suomalaisista tuomiokirjoista*. WSOY, Porvoo.

OLAUS MAGNUS 2002 (1555): *Suomalaiset Pohjoisten kansojen historiassa 2*. Päätoim. Kai Linnilä. Tammi, Helsinki.

PAULAHARJU, SAMULI 1939: *Sompio. Luiron korpjen vanhaa elämää*. WSOY, Porvoo.

- RAUSMAA, PIIRKKO-LIISA 1996 (toim.): *Suomalaiset kansansadut 5. Eläinsadut*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- RUNEBERG, J. L. 1960 (1832): Några ord om nejderna, folklynnnet och levnadssättet i Saarijärvi socken. – J. L. Runeberg: *Skrifter i urval* 3. Holger Schildts, Helsingfors. 7–24.
- SKMT I = MATTI VARONEN (TOIM.) 1891: Suomen kansan muinaisia taikoja I. Metsästys-taikoja. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- SKMT III = A. V. RANTASALO (TOIM.) 1912: Suomen kansan muinaisia taikoja III. Maanviljelystaikoja. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- SKMT IV, 1 = A. V. Rantasalo (toim.) 1933: Suomen kansan muinaisia taikoja IV, 1. Karjaitaikoja, luvut I–VI. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot I–XV*, 1908–1997. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- MSK = *Suomen murteiden sanakirja 1–8*. 1985–2008. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura & Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki.
- WANNE, OLAVI 1958: *Jyväskylän lyseon satavuotismatrikkelit*. Gummerus, Jyväskylä.

### *Kaunokirjallisuus*

- ARVOLA, OIVA 1985: *Neljän tuulen saagat*. Kirjayhtymä, Helsinki.
- DOYLE, ARTHUR CONAN 1993 (1887, 1902): *Punaisten kirjainten arvoitus – Baskervillen koira*. Valitut Palat – Reader's Digest, Helsinki.
- HAANPÄÄ, PENTTI 1976 (1936): Taikuuks. Teoksessa *Teokset 4*. Otava, Helsinki. 271–273.
- HESIODOS 2004 (700-luku eaa): *Työt ja päivät*. Suom. & toim. Paavo Castrén. Tammi, Helsinki.
- PAMUK, ORHAN 1993: *Valkoinen linna*. Tammi, Helsinki.
- PERSSON, LEIF G. W. 2008: *Putoaa vapaasti kuin unessa*. Otava, Helsinki.
- SANDEMOSE, AKSEL 1965: *Pakolainen ylittää jälkensä*. Gummerus, Jyväskylä.

### *Tutkimuskirjallisuus*

- AHTOKARI, REIJO 2000. *Salat ja valat. Vapaamuurarit suomalaisessa yhteiskunnassa ja julkisuudessa 1756–1996*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- ALHOPURO, ULLA-MAIJA YM. 1991: *Lääkkeen synty*. Recallmed, Espoo.
- ANTTONEN, VEIKKO 1996: *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- APO, SATU 1987: Suullisten kertomusten kulttuuriset merkitykset: esimerkkejä suomalais-karjalaisesta kansanperinteestä. – Hoikkala, Tommi (toim.), *Kieli, kertomus, kulttuuri*. Gaudeamus, Helsinki.
- APO, SATU 1995: *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. Hanki ja Jää, Helsinki.
- APO, SATU 2001: *Viinan voima. Näkökulmia suomalaisten kansanomaiseen alkoholiajatteluun ja -kulttuuriin*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- BAAL, J. VAN 1971: *Symbols for communication. An introduction to the anthropological study of religion*. Van Gorcum & Comp. N. V., Assen.
- BEATTIE, JOHN 1964: *Other Cultures. Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*. Free Press, New York.
- DE BLÉCOURT, WILLEM 1999: The Witch, her Victim, the Unwitcher and the Researcher: The Continued Existence of Traditional Witchcraft. – Willem de Blécourt, Ronald Hutton, Jean La Fontaine (eds.): *Witchcraft and Magic in Europe. Volume 6. The Twentieth Century*. Athlone Press, London. 141–219.
- BLOCH, MARC 2003: *Historian puolustus*. Ossi Lehtiön suomennoksen pohjalta toim. Elina Suolahti & Martti Berger. Artemisia, Helsinki.
- BRAUDEL, FERNAND 1980: *On History*. University of Chicago Press, London.
- BUSHAWAY, BOB 2001: 'Tacit, Unsuspected, but still Implicit Faith': Alternative Belief in Nineteenth-Century Rural England. – Brian P. Levack (ed.): *New Perspectives on Witchcraft, Magic and Demonology. Volume 6. Witchcraft in the Modern World*. 71–97.

- BUTLER, ALBAN 1985 (1756–1759): *Butler's Lives Of The Saints*. New Concise Edition. Michael Walsh (ed.). Burns & Oates, Collins Dove.
- CLACK, BRIAN R. 1999: *Wittgenstein, Frazer and Religion*. Macmillan Press, London.
- CLARK, STUART 2002: Witchcraft and Magic in Early Modern Culture. – Bengt Ankarloo, Stuart Clark, William Monter (eds.): *Witchcraft and Magic in Europe. The Period of the Witch Trials*. Athlone Press, London. 97–169.
- CUNNINGHAM, GRAHAM 1999: *Religion & Magic. Approaches & Theories*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- DAVIES, OWEN 1999: *Witchcraft, Magic and Culture 1736–1951*. Manchester University Press, Manchester & New York.
- DAVIES, OWEN 2001: Methodism, the Clergy, and the Popular Belief in Witchcraft and Magic. – Brian P. Levack (ed.): *New Perspectives on Witchcraft, Magic and Demonology. Volume 6. Witchcraft in the Modern World*. 98–111.
- DAVIS, NATALIE ZEMON 2001: *Martin Guerrén paluu*. Gaudeamus, Helsinki.
- DEVLIN, JUDITH 1987: *The Superstitious Mind. French Peasants and the Supernatural in the Nineteenth Century*. Yale University Press, New Haven and London.
- DICKIE, MATTHEW W. 1995: The Fathers of the Church and the Evil Eye. – Maguire, Henry (ed.): *Byzantine Magic*. Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington. 9 – 34.
- DOUGLAS, MARY 2000: *Puhtaus ja vaara*. Vastapaino, Tampere.
- EILOLA, JARI 1999: ”Ehkä se on Jumalasta, mutta voi se olla pahoista ihmisistäkin...” Sairauden kokeminen, tulkinta ja parantaminen uuden ajan alussa. – Heikki Roiko-Jokela (toim.): *Vanhuus, vaivat ja erilaiset*. Jyväskylän historiallinen arkisto 4. Kopijyvä, Jyväskylä. 95–144.
- EILOLA, JARI 2004: Rajojen noituus ja taikuus. – Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo: *Paholainen, noituus ja magia. Kristinuskon kääntöpuoli. Pahuuden kuvasto vanhassa maailmassa*. 136–186.
- ELIADE, MIRCEA 1971: *Patterns in Comparative Religion*. World Publ, New York.
- ELOMAA, HANNA 2001: Mikrohistoria johtolankojen jäljillä. Teoksessa *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen*. Toimittaneet Kari Immonen ja Maarit Leskelä-Kärki. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 59–74.
- ENBUSKE, MATTI 2002. Olaus Magnus ja Pohjoisten kansojen historia. Teoksessa *Olaus Magnus. Suomalaiset Pohjoisten kansojen historiassa*. Osa 1. Tammi, Helsinki. 9–18.
- ENGMAN, MAX 2004: *Pietarinsuomalaiset*. WSOY, Helsinki.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 1937: *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford University Press, Oxford.
- FAVRET-SAADA, JEANNE 1980: *Deadly Words. Witchcraft in the Bocage*. Cambridge University Press, Cambridge.
- FRAZER, JAMES G. 1922: *Golden bough. A study in magic and religion*. Part 1 – 2. Macmillan, London.
- GADAMER, HANS-GEORG 1989: *Truth and Method*. 2nd rev. edition. Crossroad, New York.
- GADAMER, HANS-GEORG 2004: *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Toim. & suom. Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere.
- GANANDER, CHRISTFRID 1984 (1789): *Mythologia Fennica*. Näköispainos. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- GEERTZ, CLIFFORD 1973: *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York.
- GEERTZ, CLIFFORD 1983: *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Basic Books, New York.
- GIDDENS, ANTHONY 1984: *Yhteiskuntateorian keskeisiä ongelmia. Toiminnan, rakenteen ja rajapinnan käsitteet yhteiskunta-analysissä*. Otava, Helsinki.
- GINZBURG, CARLO 1996: *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Gaudeamus, Helsinki.
- GINZBURG, CARLO 1983 (1966): *The Night Battles. Witchcraft & Agrarian Cults in the Sixteenth & Seventeenth Centuries*. Routledge & Kegan Paul, London.
- GUENAT, SATU 1994: Puulajien perusolemuksesta kansanperinteessä. – Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.): *Metsä ja metsänviljaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 73. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 120–133.

- HAAPALA PERTTI (1990): Sosiaalishistorian lupaus. – Pekka Ahtiainen (toim.): *Historia nyt. Näkemyksiä suomalaisesta historiantutkimuksesta*. Historiallisen yhdistyksen julkaisuja 5. WSOY, Porvoo. 67–92.
- HAAPIO, MARKKU & LUOSTARINEN, LAURA 1980: *Suomen kirkot ja kirkkotaide 2*. Etelä-Suomen Kustannus, Lieto.
- HAAVIO, MARTTI 1942: *Suomalaiset kodinhaltijat*. WSOY, Porvoo.
- HAAVIO, MARTTI 1955: *Kansanrunojen maailmanselitys*. WSOY, Porvoo ja Helsinki.
- HAAVIO, MARTTI 1961: *Kuolematonten lehdot. Sämpsöi Pellervoisen arvoitus*. WSOY, Porvoo.
- HAAVIO, MARTTI 1967: *Suomalainen mytologia*. WSOY, Porvoo ja Helsinki.
- HAAVIO, MARTTI 1992: *Esseitä kansanrunoudesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- HALTSONEN, SULO 1936: *Suomalaisista taikamerkeistä*. Kansatieteellinen arkisto II:1. Suomen muinaismuistoyhdistys, Helsinki.
- HANSKA, JUSSI 2002: *Strategies of Sanity and Survival. Religious Responses to Natural Disasters in the Middle Ages*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- HANSKA, JUSSI 2005: *Revisionistista reformaatiohistoriaa maailmalla – milloin Suomessa?* Historiallinen aikakauskirja 1 / 2005. 61–68.
- HARVA, UNO 1933: *Altain suvun uskonto*. WSOY, Porvoo.
- HARVA, UNO 1948: *Suomalaisten muinaisusko*. WSOY, Porvoo.
- HAUTALA, JOUKO 1954: *Suomalainen kansanrunoudentutkimus*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- HAUTALA, JOUKO 1957: *Myytit ja kvasimyytit*. Kalevalaseuran vuosikirja 37. 43–71.
- HAUTALA, JOUKO 1960: Sanan mahti. – Jouko Hautala (toim.): *Jumin keko. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 7–42.
- HAUTAMÄKI, RANJA 2001: Hietaniemen hautausmaa. – Maunu Häyrynen ym.: *Hortus Fennicus. Suomen puutarhataide*. Viherympäristöliitto ja Puutarhataiteen seura, Helsinki. 148–151.
- HEIKKINEN, ANTERO 1969: *Paholaisen liittolaiset. Noita- ja magiakäsityksiä ja -oikeudenkäyntejä Suomessa 1600-luvun jälkipuoliskolla*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.
- HEIKKINEN, KAIJA 2006: *Metsänpelko ja tietäjänaiset. Vepsäläisnaisten uskonto Venäjällä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- HEIKKINEN, SAKARI 1995: Aineen voitot – 1800-luvun elintaso. Teoksessa Pertti Haapala (toim.): *Talous, valta ja valtio. Tutkimuksia 1800-luvun Suomesta*. Vastapaino, Tampere. 149–172.
- HENTILÄ, MARJALIISA 1999: *Keikkavaaka ja kousikka. Kaupan työ ja tekijät 1800-luvulta itsepalveluaikaan*. Liikealan ammattiliitto & Edita, Helsinki.
- HIEKKANEN, MARKUS 2003: *Suomen kivikirkot keskiajalla*. Otava, Helsinki.
- HINTZEN-BOHLEN, BRIGITTE ym. 2005: *Rooma*. Könemann, Königswinter.
- HOLMBERG, EVA JOHANNA 2003: Carlo Ginzburg todistamisen ja tulkinnan välimaastossa. Johtolankametodi Piero della Francescan jäljillä. – *Kohtaamisia ajassa. Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria*. Toimitaneet Sakari Ollitervo, Jussi Parikka ja Timo Väntsi. Turun yliopiston kulttuurihistorian oppiaine, Turku. 164–185.
- HOLMBERG, UNO 1916: *Jumalausekon alkuperä*. Otava, Helsinki.
- HOLMBERG, UNO 1923: *Metsän peitossa*. Kalevalaseuran vuosikirja 3. 16–60.
- HONKO, LAURI 1979: Vanhasta vuodesta uuteen. – Urpo Vento (toim.): *Juhlakirja. Suomalaiset merkkipäivät*. Kalevalaseuran vuosikirja 59. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 72–82.
- HONKO, LAURI 1992: Martti Haavio tutkijana. – Martti Haavio: *Esseitä kansanrunoudesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 332–349.
- HULDÉN, LENA 2008: *Kuusijalkainen vihollinen. Niveljalkaisten vaikutus länsimaiseen sodankäyntiin*. Schildt, Helsinki.
- HUURRE, MATTI 2003: Viljanviljelyn varhaisvaiheet. – Viljo Rasila, Eino Jutikkala, Anneli Mäkelä-Alitalo (toim.): *Suomen maatalouden historia I. Perinteisen maatalouden aika. Esihistoriasta 1870-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 19–37.
- HYRKKÄNEN, MARKKU 2002: *Aatehistorian mieli*. Vastapaino, Tampere.
- HÄKKINEN, ANTTI 2005: Kiertäminen, kulkeminen ja muukalaisuuden kohtaaminen 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun maalaisyhteisössä. – Antti Häkkinen, Panu Pulma ja Miika Tervonen (toim.): *Vieraat kulkijat – tutut talot. Näkökulmia etnisyyden ja köyhyyden historiaan Suomessa*. 225–262.



- HÄMÄLÄINEN, ALBERT 1920: *Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugrialaisten kansojen taikuudessa. Taika-psykologinen tutkimus*. Suomalais-ugrilaisen seuran toimituksia XLVII. Suomalais-ugrilainen Seura, Helsinki.
- HÄSTESKO, F. A. 1910: *Länsisuomalaiset tautien loitsut*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- HÄSTESKO, F. A. 1918: *Länsisuomalainen loitsurunous*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- IMMONEN, KARI 2002. Uusi kulttuurihistoria. – Kari Immonen ja Maarit Leskelä-Kärki (toim.), *Kulttuurihistoria – Johdatus tutkimukseen*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 11–25.
- ISSAKAINEN, TOUKO [TENKA] 2004a: Taikatekstien arkistokontekstit ja hermeneuttinen tutkimusote. – Tuulikki Kurki (toim.): *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 111–137.
- ISSAKAINEN, TOUKO [TENKA] 2004b: Taikojen salaamisen mieli. – Pekka Laaksonen, Seppo Knuuttilla & Ulla Piela (toim.): *Kenttäkysymyksiä*. Kalevalaseuran vuosikirja 83. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- JANOWITZ, NAOMI 2001: *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*. Routledge, London and New York.
- JAUHIAINEN, MARJATTA 1999: *Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit*. Tarkistettu ja laajennettu laitos Lauri Simonsuuren teoksesta Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen. (FF Communications No. 182. Helsinki 1961). Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- JETSU, LAURA 2001: *Kahden maailman välillä. Etnografinen tutkimus venäjänkarjalaisista hautausrituaaleista 1990-luvulla*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- JOKIPII, MAUNO 1999: Keski-Suomen vaiheet keskiajalta kunnallishallintoon. – Mauno Jokipii (toim.): *Keski-Suomen historia 1*. Keski-Suomen liitto, Jyväskylä. 173–686.
- JUVAS, MAIJA 1933: Huomioita mytologisten sanojen keruusta. *Virittäjä* 1933: 27.
- JÄRVILUOMA, HELMI 1986: *Musiikki, liikkeet, hillikkeet*. Tampereen yliopisto, Tampere.
- JÄRVINEN, JARI 2002: Maailmanääri ja ihmisen rajat. Varhaisen kartografian ja keskiajan ihmisen maailmankuvan yhtymäkohtia tavoittamassa. – Marko Lamberg ja Susanna Niiranen (toim.): *Keskiajan rajoilla*. Atena, Jyväskylä. 16–31.
- KAARTINEN, MARJO 2006: *Arjesta ihmeisiin. Eliitin kulttuurihistoriaa 1500-1800-luvun Euroopassa*. Tammi, Helsinki.
- KALELA, JORMA 2000: *Historiantutkimus ja historia*. Gaudeamus, Helsinki.
- KALELA, JORMA 2002: Tutkijan vapaus historiantutkimuksessa. – S. Karjalainen (toim.): *Tutkijan eettiset valinnat*. Gaudeamus: Helsinki.
- KALIMA, JALO & HAAVIO, MARTTI 1949: Suomea venäjänkielisessä loitsussa. *Kalevalaseuran vuosikirja* 29. 45–50.
- KALLIOINEN, MIKA 2001: *Kirkon ja kruunun välissä. Suomalaiset ja keskiaika*. Edita, Helsinki.
- KALLIOINEN, MIKA 2005: *Rutto & rukous. Tartuntataudit esiteollisen ajan Suomessa*. Atena, Jyväskylä.
- KATAJALA, KIMMO 1997: Karjala ja Savo kääntyvät kaakkoon. – Kimmo Katajala: *Itä-Suomi ja Pietari. Kirjoituksia toimeentulosta suurkaupungin vaikutuspiirissä*. Studia Carelica Humanistica 9. Joensuun yliopiston humanistinen tiedekunta, Joensuu. 51–74.
- KATAJALA-PELTOMAA, SARI 2004: Paholainen, demonit ja riivatut raukat. – Sari Katajala, Peltomaa & Raisa Maria Toivo (toim.): *Paholainen, noituus ja magia – kristinuskon kääntöpuoli. Pahuuden kuvasto vanhassa maailmassa*. 78–115.
- KAUKONEN, TOINI-INKERI 1948: Pellavan kylvön merkkiajat Suomessa. *Kalevalaseuran vuosikirja* 27–28. 64–77.
- KAURANEN, KAISA 1999: *Rahvas, kauppahuone, esivalta. Katovuodet pohjoisessa Suomessa 1830-luvulla*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.
- KIECKHEFER, RICHARD 1989: *Magic in the Middle Ages*. Cambridge University Press, Cambridge.
- KILPINEN, PEKKA 1998: *Vakavasti otettavaa huuhaata. Kurkistuksia historiankirjoituksen marginaaliin ja riviväleihin*. Helsinki University Press, Helsinki.
- KLEMETTINEN, PASI 1997: *Mellastavat pirut. Tutkimus kansanomaisista paholais- ja noituuskäsityksistä Karjalan kannaksen ja laatokan Karjalan tarinaperinteessä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- KLEMETTINEN, PASI 1996: Pirullinen kosto. Vahingoittavan noituuden tarkastelua. – Kaisa Kortelainen & Sinikka Vakimo (toim.): *Tradition edessä*. Suomen kansantietouden tutkijain seura. 38–51.

- KNUUTTILA, SEPPÖ 1992: *Kansanhuumorin mieli. Kaskut maailmankuvan aineksena*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- KNUUTTILA, SEPPÖ 1994: *Tyhmän kansan teoria. Näkökulmia menneestä tulevaan*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- KOSKI, KAARINA 2004: Monitulkintaisen aineiston ongelmia. Huomioita uskomustarinoiden luokittelusta. – Tuulikki Kurki (toim.): *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 91–110.
- KOSKI, MAUNO 1970: Itämerensuomalaisten kielten hiisi-sanue: semanttinen tutkimus 2. Turun yliopisto, Turku.
- KOSKIMIES, RAFAEL 1956: *Porthanin aika. Tutkielmia ja kuvauksia*. Otava, Helsinki.
- KOTILA, HEIKKI 1994: *Liturgian lähteillä. Johdatus jumalanpalveluksen historiaan ja teologiaan*. WSOY, Helsinki.
- KROHN, JULIUS 1894: *Suomen suvun pakanallinen jumalanpalvelus. Neljä lukua Suomen suvun pakanallista jumaluus-oppia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- KROHN, KAARLE 1914: *Suomalaisten runojen uskonto*. WSOY ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Porvoo ja Helsinki.
- KURKI, TUULIKKI 1996: Kansanparantamisen mallintamisesta. – Kaisu Kortelainen & Sinikka Vakimo (toim.): *Tradition edessä*. Suomen kansantietouden tutkijain seura. 23–37.
- KURKI, TUULIKKI 2002: *Heikki Meriläinen ja keskusteluja kansanperinteestä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- KUSCH, MARTIN 1986: *Ymmärtämisen haaste*. Pohjoinen, Oulu.
- KUULIALA, WILJO-KUSTAA 1960: *Entisajan talonpoikaisyhteisö ja kirkko*. WSOY, Porvoo ja Helsinki.
- KUUSI, MATTI 1952: Esivanhempiemme kymmenen käskyä. Kalevalaseuran vuosijuhlassa 28. 2. 1951 pidetty esitelmä. – *Kalevalaseuran vuosikirja* 32. 78–85.
- KUUSI, MATTI 1960: Seitsemän arvoituspätkinää. – Jouko Hautala (toim.): *Jumin keko. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 112–143.
- LAITINEN, RIITTA 2004: Ehtoollisen kokeminen paikassa ja tilassa 1600-luvun Suomessa. – Riitta Laitinen (toim.): *Tilan kokemuksen kulttuurihistoriaa*. Turun yliopiston kulttuurihistorian oppiaine, Turku. 127–154.
- LAWSON, E. T. & MCCAULEY, R. N. 1990: *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.
- LEACH, MARIA (ED.) 1949: *Funk & Wagnalls Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend. Volume One*. Funk & Wagnalls, New York.
- LENCQVIST, ERIC 1958 (1782), Teoksesta De superstitione veterum Fennorum theoretica et practica (Vanhojen suomalaisten teoreettisesta ja käytännöllisestä taikauskosta). – Jouko Hautala & Matti Kuusi (toim.), *Tutkijain perintö. Suomalaista kansanrunoustiedettä viideltä vuosisadalta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 37–39.
- LEPPÄÄHO, JORMA 1951: Raudan synnystä Suomen muinaisrunojen ja -löytöjen valossa. *Kalevalaseuran vuosikirja* 31. 201–224.
- LESKINEN, HEIKKI 1999: Lappalaisperäisiä paikannimiä. – Mauno Jokipii (toim.): *Keski-Suomen historia 1. Keski-Suomen liitto, Jyväskylä*. 73.
- LEVI, GIOVANNI 2001: On Microhistory. – Peter Burke (ed.) *New Perspectives on Historical Writing*. Polity, Cambridge. 97–119.
- LÉVY-BRUHL, LUCIEN 1973 (1931): *Primitives and the supernatural*. Haskell House, New York.
- LÖFGREN, ORVAR 1981: De vidskepliga fångstmännan – magi, ekologi och ekonomi i svenska fiskarmiljöer. – Lauri Honko & Orvar Löfgren (red.): *Tradition och miljö. Ett kulturekologiskt perspektiv*. LiberLäromedel, Lund. 64–94.
- MADISON, G. B. 1994, Hermeneutics: Gadamer and Ricoeur. – Richard Kearnsy (ed.), *Continental Philosophy in the 20th Century. Routledge History of Philosophy, Volume 8*. Routledge, London & New York.
- MADU, RAPHAEL OKECHUKWU 1992: *African Symbols, Proverbs and Myths. The Hermeneutics of Destiny*. Peter Lang Publishing, New York.
- MALINOWSKI, BRONISLAW 1960: *Magia, tiede ja uskonto*. WSOY, Porvoo.
- MARKKANEN, ERKKI 1983: *Vanhan Viitasaaren historia*. Viitasaaren kunta ja seurakunta, Viitasaari.
- MARTIKAINEN, TAPIO 1998: *Afroditen lahjat. Lemmenlääkkeitä luonnosta*. Atena, Jyväskylä.

- MAUSS, MARCEL 1972 (1902): *A General Theory of Magic*. Routledge & Kegan Paul, London.
- MERETOJA, HANNA 2003: Itseymmärryksen kulttuuris-historiallinen välittyneisyys Gadamerin ja Ricoeurin hermeneutiikassa. – Sakari Ollitervo, Jussi Parikka & Timo Väntsi (toim.): *Kohtaamisia ajassa. Kulttuuri-historia ja tulkinnan teoria*. Turun yliopiston kulttuurihistorian oppiaine, Turku. 58–86.
- MERRIFIELD, RALPH 1987: *The Archaeology of Ritual and Magic*. B. T. Batsford, London.
- MUIR, EDWARD 2005: *Ritual in Early Modern Europe*. Cambridge University Press, Cambridge.
- MÄKELÄINEN, OSMO 1941: Magian tutkimus ja psykologia. *Virittäjä* 1941. 181–192.
- NENONEN, MARKO 1992: *Noituus, taikuus ja noitavainot Ala-Satakunnan, Pohjois-Pohjanmaan ja Viipurin Karjalan maaseudulla 1620–1700*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.
- NIRKKO, JUHA 1991: *Lykyn avain. 999 vanhaa taikaa ja uskomusta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- NUMMELA, ILKKA 2003: Asutus, pelto ja karja. Viljo Rasila, Eino Jutikkala, Anneli Mäkelä-Alitalo (toim.): *Suomen maatalouden historia I. Perinteisen maatalouden aika. Esihistoriasta 1870-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 133–158.
- NUORTEVA, MATTI 2005: *Puun runkojen kertomaa*. Maahenki.
- OGDEN, DANIEL 1999: Binding Spells: Curse Tablets and Voodoo Dolls in the Greek and Roman Worlds. – Valerie Flint, Richard Gordon, Georg Luck, Daniel Ogden (eds.): *Witchcraft and Magic in Europe. Volume 2. Ancient Greece and Rome*. Athlone Press, London. 1–90.
- OJA, HEIKKI 1999: *Aikakirja*. Otava, Helsinki.
- OJAJÄRVI, AULIS 1952: Ainoa mustakirjamme ja sen talteenottaja. *Kotiseutu* 8 / 1952, 196–201.
- OJALA, TAUNO 1959: Kynsien leikkaamiseen liittyvistä uskomuksista. *Kalevalaseuran vuosikirja* 39. 365–384.
- OKSANEN, AINO 1928: Taiat, uskomukset ja taianomaiset parannustavat Iitin–Jaalan murrealueella. *Virittäjä* 32. 29–42.
- OLLI, SOILI-MARIA 2004: ”Paholainen on minun veljeni”. Kirkon ja kansan Paholaiskuva uuden ajan alussa. – Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo: *Paholainen, noituus ja magia. Kristinuskon kääntöpuoli. Pahuuden kuvasto vanhassa maailmassa*. 116–135.
- OLLILA, ANNE 2000: *Aika ja elämä. Aikakäsitys 1800-luvun lopussa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- OLLITERVO, SAKARI 2003: Vaikutusten historia. Kokemus ja kysymys Hans-Georg Gadamerin filosofiassa. – Sakari Ollitervo, Jussi Parikka & Timo Väntsi (toim.): *Kohtaamisia ajassa. Kulttuurihistoria ja tulkinnan teoria*. Turun yliopiston kulttuurihistorian oppiaine, Turku. 33–57.
- ORRMAN, ELJAS 2003: Keskiajan maatalous. – Viljo Rasila, Eino Jutikkala, Anneli Mäkelä-Alitalo (toim.): *Suomen maatalouden historia I. Perinteisen maatalouden aika. Esihistoriasta 1870-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 87–114.
- OWEN, DENNIS E. 1989: Magic. – Keith Crim (ed.): *The Perennial Dictionary of World Religions*. 444–448.
- PELTONEN, MATTI 1999: *Mikrohistoriasta*. Gaudeamus, Helsinki.
- PENTIKÄINEN, JUHA 1995: *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- PESONEN, HEIKKI 1997 (toim.): Mikä on tutkijasubjekti? – Heikki Pesonen (toim.): *Uskontotieteen ikuisuus-kysymyksiä*. Helsingin yliopiston uskontotieteen laitos, Helsinki. 114–131.
- PETERSON, DAG 2002: *Pohjolan petolinnut ja pöllöt*. Kustannus-Mäkelä, Karkkila.
- POHJOLA-VILKUNA, KIRSI 1995: *Eros kylässä. Maaseudun luvaton seksuaalisuus vuosisadan vaihteessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- PORTER, ROY (1999): *Witchcraft and Magic in Enlightenment, Romantic and Liberal Thought*. – Marijke Gijswijt-Hofstra, Brian P. Levack & Roy Porter: *Witchcraft and Magic in Europe: The Eighteenth and Nineteenth Centuries*. Athlone Press, London. 191–282.
- PORTHAN, HENRIK GABRIEL 1983: *Suomalaisesta runoudesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- PULMA, PANU 2006: *Suljetut ovet. Pohjoismaiden romanipolitiikka 1500-luvulta EU-aikaan*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- PURHONEN, PAULA 1998: *Kristinuskon saapumisesta Suomeen. Uskontoarkeologinen tutkimus*. Suomen muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja 106. Suomen muinaismuistoyhdistys, Helsinki.
- RANTASALO, A. V. 1954: Naittamiseen ja kosintaan liittyneitä suomalaisia tapoja ja taianomaisia menettelyjä uskomuksineen. *Kalevalaseuran vuosikirja* 34. 135–148.

- RANTASALO, A. V. 1956: *Korpinkivi*. Kalevalaseuran vuosikirja 36. 108–124.
- RICOEUR, PAUL 1974: *The Conflict of Interpretations. Essays in Hermeneutics*. Northwestern University Press, Evanston.
- RICOEUR, PAUL 1981: *Hermeneutics and the human sciences: essays on language, action and interpretation*. Cambridge University Press, Cambridge.
- RICOEUR, PAUL 1991: *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. Athlone Press, London.
- RICOEUR, PAUL 2000: *Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä*. Helsinki, Tutkijaliitto.
- RUBIN, MIRI 1991: *Corpus Christi: The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.
- RUOHONEN, ILKKA & LAITILA, TEUVO 1994: Tulkintojen ja symbolien ytimessä: geertziläinen näkökulma kulttuureihin. – Tapio Nisula (toim.): *Näköaloja kulttuureihin. Antropologian historiaa ja nykysuuntauksia*. Gaudeamus, Helsinki. 116–135.
- RUOPPILA, VEIKKO 1954: Kreikanuskoisten kirkollista sanastoa luterilaisessa ympäristössä. *Kalevalaseuran vuosikirja* 34. 149–166.
- RUOTSALAINEN, ARMAS 1951: Korvatautien kansanomaisen lääkintä. *Kalevalaseuran vuosikirja* 31. 179–200.
- RUOTSALAINEN, ARMAS 1952: Pikkulasten ”harjakset”. *Kalevalaseuran vuosikirja* 32. 155–177.
- RYAN, W. F. 1999: *The Bathhouse at Midnight. An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*. Sutton Publishing.
- RÄSÄNEN, OLAVI 1983: Muuttuva verenseisautusperinne. – Pekka Laaksonen & Ulla Piela (toim.): *Kansa parantaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 63. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 153–162.
- SARAJAS, ANNAMARI 1956: *Suomen kansanrunouden tuntemus 1500–1700-lukujen kirjallisuudessa*. WSOY, Porvoo.
- SARMELA, MATTI 1994: *Suomen perinneatlas*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- SETÄLÄ, E. N. 1929: Uskonto, myytti ja taikuus. *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja* XLIII.
- SIHVO, PIRKKO (TOIM.) 1986: *Mull on kourat kontiolt. Loitsuja ja taikoja*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- SIKALA, ANNA-LEENA 1987: Kertomus, kerronta, kulttuuri. – Tommi Hoikkala (toim.): *Kieli, kertomus, kulttuuri*. Gaudeamus, Helsinki.
- SIKALA, ANNA-LEENA 1992: *Suomalainen samanismi. Mielikuvien historiaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- SIMMS, KARL 2002: *Paul Ricoeur*. Routledge, London.
- SIMONSUURI, LAURI 1950: *Kansa tarinoi*. WSOY, Porvoo.
- SIRELIUS, U. T. 1919–1921: *Suomen kansanomaista kulttuuria. Esineellisen kansatieteen tuloksia*. [Kustantaja ei mainittu.]
- SIRELIUS, U. T. 1906: Muutamista suomalaisista taikakaluista. *Virittäjä* 1906. 33–40.
- SIRELIUS, U. T. 1913. Silmäämislähtö suojattu maitopytty Urjalasta. *Kotiseutu* 9 / 1913. 172–173.
- SIUKONEN, JYRKI 2005: Enontekiön Faust ja Turun professori. – Päivi Rantala & Marja Tuominen (toim.): *Rajoilla. Puheenvuoroja tutkimuksen rajoista ja rajojen tutkimisesta*. Lapin yliopistokustannus, Rovaniemi.
- STARK-AROLA, LAURA 1998: *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- STARK-AROLA, LAURA 2002a: The Dynamistic Body in Traditional Finnish-Karelian Thought. – Anna-Leena Siikala (toim.): *Myth and Mentality. Studies in Folklore and Popular Thought*. Studia Fennica Folkloristica 8. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 67–103.
- STARK-AROLA, LAURA 2002b: Pyhä raja ja pyhä keskus. Rituaalimallit ortodoksisen Karjalan kansanuskonnossa. – Pekka Laaksonen, Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.): *Pyhän perintö. Kirjoituksia suomalaisesta pyhästä Kalevalassa, kansanperinteessä, luonnossa ja taiteessa*. Kalevalaseuran vuosikirja 79–80. 181–219.
- STARK, LAURA 2005: Taikuus ja kristinuskko. Suomalaisen maalaisyhteisön kaksi moraalijärjestelmää 1800-luvulla. – Pekka Laaksonen, Seppo Knuuttila & Ulla Piela (toim.): *Kansanetiikkaa. Käsitteitä hyvästä ja pahasta*. Kalevalaseuran vuosikirja 84. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 84–103.
- SUOJANEN, PÄIVIKKI 2000: *Uskontotieteen portaita. Historiaa ja tutkimussuuntia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

- Suomalainen paikannimikirja = PAIKKALA, SIRKKA (päätoim.) 2007: *Suomalainen paikannimikirja*. Karttakeskus & Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki.
- Suomen sanojen alkuperä = ITKONEN, ERKKI (päätoim.) 1992, 1995, 2000: *Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja*. 1: A–K, 2: L–P, 3: R–Ö. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura & Kotimaisten kielten tutkimuskeskus, Helsinki.
- SÄÄSKILAHTI, NINA 2000: Ajasta ja kulttuurista. Bo Lönnqvist (toim.): *Arjen säikeet. Aikakuvia arkielämään, sivilisaatioon ja kansankulttuuriin*. Atena, Jyväskylä. 13–29.
- TAITTONEN, TUOMAS 1908: Mustakirja. *Suomi* IV: 6. 1909.
- TALVE, ILMAR 1990: *Suomen kansankulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- TAMBIAH, STANLEY JEYARAJA 1990: *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- THOMAS, KEITH 1971: *Religion and The Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-century England*. Penguin Books, London.
- TIMONEN, SENNI 2004: *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen kansanlyriikkaan*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- TOIVO, RAISA MARIA 2006: Usko arjessa ja pyhässäkin. – Kai Häggman (päätoim.): *Suomalaisen arjen historia 1. Savupirttien Suomi*. Weilin+Göös, Helsinki. 174–197.
- TOIVONEN, Y. H. 1949: ”Pyhä liha.” *Kalevalaseuran vuosikirja* 29. 273–287.
- TOMMOLA, BIRGITTA 1955: *Yliluonnolliset olennot lastenpelotuksina*. *Suomi* 107:2. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- TOPELIUS, ZACHRIS 1958 (1831): Teoksen ”Suomen kansan vanhoja runoja ynnä myös nykyisempiä lauluja” viidennen osan esipuhe. – Jouko Hautala & Matti Kuusi (toim.), *Tutkijain perintö. Suomalaista kansanrunoustiedettä viideltä vuosisadalta*. Tietolipas 14. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- TUOHIMETSÄ, PÄIVI & MÖTTÖNEN, MARKKU 1980: *Juhon Tanholinin tuotanto ja elämänvaiheet*. Julkaisematon käsikirjoitus. SKS KRA Juhon Tanholin 1980.
- TUOMAINEN, RAIMO; MYLLYKANGAS, MARKKU; ELO, JYRKI & RYYNÄNEN, OLLI-PEKKA 1999: *Medikalisaatio. Aikamme sairaus*. Vastapaino, Tampere.
- TUOMISTO, JOUKO 2005: *100 kysymystä ympäristöstä ja terveydestä*. Duodecim, Helsinki.
- TURPEINEN, OIVA 1986: *Nälkä vai tauti tappoi? Kauhunvuodet 1866–1868*. Hist. tutk. 136. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.
- WALL, PATRICK 2000: *Kivun anatomia*. Art House, Helsinki.
- VALSTE, JUHA 2005 (päätoim.): *Suomen luontotieto 1*. Weilin+Göös, Espoo.
- VALSTE, JUHA 2006 (päätoim.): *Suomen luontotieto 3*. Weilin+Göös, Espoo.
- VALSTE, JUHA 2007: *Nisäkkäät Suomen luonnossa*. Otava, Helsinki.
- VATTIMO, GIANNI 1989. *Läpinäkyvä yhteiskunta*. Gaudeamus, Helsinki.
- VELURE, MAGNE 1983: Nordic Folk Belief Research: Schools and Approaches. – Lauri Honko & Pekka Laaksonen (eds.): *Trends in Nordic tradition research*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 111–120
- VIHOLA, TEPPO 2004: Pärjääkö pienviljely? – Matti Peltonen (toim.): *Suomen maatalouden historia II. Kasvun ja kriisien aika 1870-luvulta 1950-luvulle*. Toimittanut Matti Peltonen. 135–216.
- VILKUNA, JANNE 1992: *Suomalaiset vainajien karsikot ja ristipuut*. Kansatieteellinen arkisto 39. Suomen muinaismuistoyhdistys, Helsinki.
- VILKUNA, KUSTAA 1928: Vanhan polven karjanhoitoon liittyviä taikoja ja menoja yliseltä Keski-Pohjanmaalta. *Virittäjä* 1928. 311–324.
- VILKUNA, KUSTAA 1951: Kaivonkatsoja kansanperinteessä. *Kalevalaseuran vuosikirja* 31. 168–178.
- VILKUNA, KUSTAA 1959: Viikon vanhinta historiaa. *Kalevalaseuran vuosikirja* 39. 257–291.
- VILKUNA, KUSTAA H. J. 1995: Alkoholin nauttimispaikka, juopottelijat ja juomisen ajankohta 1500–1700-luvun Suomessa. – Heikki Roiko-Jokela ja Timo Pitkänen (toim.): *Sisä-Suomen tuomiokirjat tutkimuslähteinä ja elämän kuvaajina*. Jyväskylän historiallinen arkisto. 210–322.
- VILKUNA, KUSTAA H. J. 2003: Murtuma yhteiskunnallisessa sietokyvyssä. – Jari Eilola (toim.): *Sietämättömät ja täydellinen maailma. Kirjoituksia suvaitsemattomuudesta*. Jyväskylän Historiallinen Arkisto, Jyväskylä. 201–218.

- WILMI, JORMA 2003: Tuotantotekniikka ja ravinnonsaanti. – Viljo Rasila, Eino Jutikkala, Anneli Mäkelä-Alitalo (toim.): *Suomen maatalouden historia I. Perinteisen maatalouden aika esihistoriasta 1870-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 159–182.
- WILSON, STEPHEN 2000: *The Magical Universe. Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe*. Hambleton and London, London and New York.
- VIRRANKOSKI, PENTTI 1968: Rantsilan noita ja hänen ihmisnukkensa. *Kotiseutu* 7–8 / 1968. 180–187.
- VIRTANEN, LEEA 1974: Magiaa nykykulttuurissa. – Hannu Launonen & Kirsti Mäkinen (toim.): *Folklore tänään*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 39–50.
- VIRTANEN, LEEA 1976: Kateus vie kalat vedestä. – Satu Apo & Saima-Liisa Laatonen (toim.): *Veden viljaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 56. 250–266.
- VIRTANEN, LEEA 1980: *Lastenperinne*. Helsingin yliopiston Kansanrunoustieteen laitoksen toimitte 6. Helsingin yliopiston Kansanrunoustieteen laitos, Helsinki.
- VIRTANEN 1984: *Onni yksillä. Kansanperinnettä ennen ja nyt*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- VIRTANEN, LEEA 1985: Taikausko ja kaupunkikulttuuri. *Suomen antropologi* 2 / 1985. 80–86.
- VIRTANEN, LEEA 1988a: *Nykymagian käsikirja*. Tammi, Helsinki.
- VIRTANEN, LEEA 1988b: *Suomalainen kansanperinne*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- VIRTANEN, LEEA 1993: Ovatko perinnearkistot aarreaittoja? *Elias* 4 / 1993. 8–11.
- VIRTANEN, LEEA 1994: *Arjen uskomukset*. WSOY, Porvoo.
- VIRTARANTA, PERTTI 1957: Puun voide, venosen rasva. Tervanpolton kieltosanoja. *Kalevalaseuran vuosikirja* 37. 244–266.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG 1979: *Yleisiä huomautuksia*. Toim. Georg Henrik von Wright & Heikki Nyman. WSOY, Helsinki.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG 1981: *Filosofisia tutkimuksia*. Toim. Georg Henrik von Wright & Heikki Nyman. WSOY, Helsinki.
- WITTGENSTEIN, LUDWIG 1986: *Kirjoituksia 1929–1938*. Toim. Georg Henrik von Wright & Heikki Nyman. WSOY, Helsinki.
- VOIGT, VILMOS 2002: Cosmographical Maps (on Stars). – Anna-Leena Siikala (toim.): *Myth and Mentality. Studies in Folklore and Popular Thought*. Studia Fennica Folkloristica 8. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 42–49.
- VUORELA, TOIVO 1937: *Karjan istuttamisesta uuteen olinpaikkaan Suomen kansan taikuudessa*. Kansatieteellinen arkisto II: 4.
- VUORELA, TOIVO 1960: *Paha silmä suomalaisen perinteen valossa*. Suomi 109:1. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- VUORELA, TOIVO 1975: *Suomalainen kansankulttuuri*. WSOY, Porvoo.
- VUORELA, TOIVO (TOIM.) 1976: *Suomen kansankulttuurin kartasto 1. Aineellinen kulttuuri*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.
- VUORISTO, OSMO 1977: Metsästäjä ja öylätti. Tarinaa taika-ampujista. *Kotiseutu* 1977, 33–37.
- ÅSTEDT, KAARINA 1960: Mytologisista nenä-yhdyntäisistä. *Kalevalaseuran vuosikirja* 40. 307–322.
- ÖSTLING, PER-ANDERS 2002: *Blåkulla, magi och trolldomsprocesser. En folkloristisk studie av folkliga trosföreställningar och av trolldomsprocesserna inom Svea Hovrätts jurisdiktion 1597–1720*. Etnolore 25. Uppsala universitet, Uppsala.
- ÖSTMAN, ANN-CATRIN 2004: Mekanisoinnin ensimmäinen aalto. Matti Peltonen (toim.): *Suomen maatalouden historia II. Kasvun ja kriisien aika 1870-luvulta 1950-luvulle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki. 19–76.

## LIITE 1. Tekstien sisällysluettelot

HUOMAUTUS: Tekstinäytteiden suhteen olen päätenyt noudattamaan seuraavaa käytäntöä, joka toivon mukaan sekä helpottaa luettavuutta että tuo tekstin lukijalle mahdollisimman lähellä alkumuotoaan. V/w-variaatio on yhdenmukaistettu; nimiä lukuun ottamatta käytän vain v-kirjainta. Murteellisuudet ja kirjoitusvirheet on säilytetty. Yhdyssanoja on kuitenkin korjailtu; kerääjien käsiala on usein sen verran katkonaista, että on vaikea sanoa, milloin he ovat tarkoittaneet sanan yhteen ja milloin erikseen kirjoitetuksi. Rivien väleihin tehdyt lisäykset on kirjoitettu erikseen mainitsematta osaksi tekstiä, paitsi jos on epäselvää, mihin kohtaan lisäys kuuluu.

### *Käsi­kirjoitussidos Viitasaari. O. H. Moisio. 1890.*

Seuraavassa luettelossa on kuvattu lyhyesti kunkin taian päämäärä. Koska luettelo lienee käyttökelpoinen mahdollisimman tiiviinä, kuvaukset ovat hyvin suppeita eikä niissä mainita esimerkiksi taidoissa käytettäviä aineksia. Kursivoidut väliotsikot ovat Moisiolta.

Jos kyseessä ei ole toimintaohje vaan kuvaus jonkin ulkopuolisen, tavallisesti pahansuovan tahon toimista, kuvaus on kirjoitettu muotoon ”Rullit pilaavat karjaa” käyttäen tekijästä tekstissä mainittua nimitystä.

Hakasulkeisiin merkityt taikat eivät ole Koljoselta.

#### *a) Huoneiden rakentamisessa huomattavia temppuja*

1. Tuvan suojaaminen syöpäläisiltä ja tulipalolta.
2. Taika navettaa tai lävää rakennettaessa.
3. Lammasonnen saaminen lampolaan.
4. Hevosonnen saaminen talliin.
5. Pajan turvaaminen varkauksilta.
6. Taika uudelle kaivolle.
7. Kartanon suojaaminen tulipalolta.

#### *b) kartanon, ihmisten ja eläinten suojeleminen ulkonaista väkivaltaa vastaan kateiden puolelta haltiain lahjo­misen kautta vuosittain*

8. ”Suuri maanpitävän asetus”.
9. Luonnon koventaminen.
10. Kiroilta suojautuminen.
11. Pahansuopa nostaa maanpitävän ihmistä vaivaamaan.
  - 12 a. Sama toisin.
    - Maanpitävä nousee ihmisten riidellessä, ellei siunata.
  - 12 b. Kuultujen kirojen torjuminen.
13. Uhri haltioille Mikon-päivänä.
14. Uhri haltioille köyrinä.
15. Kirveeltä suojautuminen.

#### *c) Karjan hoidossa huomattavia temppuja*

##### *Lehmäkarjan hoito*

16. Hauteen valmistaminen lehmälle sen poi’ittua.
17. Poikimisen helpottaminen.
18. Vasikan saaminen hyvälypsyiseksi ja vaikeasti pilattavaksi.
19. Lehmien saaminen mieltymään emäntäänsä.
20. Lehmien saaminen tulemaan aikaisin kotiin.

### *Rullina kulkeminen*

21. Rullit liikkuvat navetoissa pilaten karjaa.
22. Rulli kulkee ilmassa, siunaaminen saa putoamaan.
- 23.–24. Rulli edistää omaa onneaan ja pilaa naapurien karjaa.
25. Rullille kostaminen.
26. Rullille kostaminen siten, että tämän eläin kuolee.
27. Rullille kostaminen toisin.
28. Rulli sairastuttaa eläimen.
29. Kateellinen pilaa eläimen taikapussin avulla
30. Taikapussin aiheuttaman vahingon poistaminen.
31. Rullille kostaminen taikapussi polttamalla.
32. Rullille kostaminen viemällä pussi koskeen.
33. Sama mutkikkaammin.
34. Rullin, tämän eläimen tai varkaan tappaminen ampumalla etäältä.
35. Kade nostaa karhun lehmän kimppuun.
36. Karhun nostaminen useampia eläimiä tappamaan.  
– Karjan suojaaminen karhuilta.
37. Karhun nostaminen ihmisen kimppuun.
- 38.–40. Pahansuopa saattaa lehmän, koko karjan tai ihmisen metsänpeittoon.
41. Lehmän tai ihmisen päästäminen metsänpeitosta.
42. Pahansuopa pilaa eläimet kulkemaan.
43. Kulkemispilauksen poistaminen. Sama taika parantaa karjaonnan muutenkin.
44. Ilkeilijä saa lehmät ölisemään.
45. Lehmien päästäminen tällaisesta pilauksesta.
46. Lehmät saadaan jäämään metsään.
47. Ehtyneiden lehmien parantaminen.
48. Pahansuopa saa lehmiin punataudin.
49. Rulli saa lehmän lypsämään verta.
50. Verenlypsyn parantaminen.
51. Venyvää maitoa lysävän lehmän parantaminen.
52. Kellokkaalta otetaan kello kaulasta vasta laskiaisena.
53. Taika siirrettäessä lehmä toiseen paikkaan.
54. Utareiden suojaaminen paralta.

### *Hevosten hoito.*

55. Tamman saaminen poikimaan orivarsoja.
56. Varsan saaminen helposti kotiin palaavaksi.
57. Lihottavan juoman valmistaminen hevoselle. – Aran hevosen saaminen helposti kiinni otettavaksi.
58. Hevosen suojaaminen taudilta ja saaminen vähäruokaiseksi erityisten päitsien avulla. – Lisätoimi, jolla hevonen saadaan hirnumaan kirkolle ajettaessa.
59. Juoksuvauhtia parantavien kuolainten valmistaminen.
60. Juoksuvauhtia parantavan ruoskan valmistaminen.
61. Hyvä ruokahalun saaminen hevoselle.
62. Hevosen suojaaminen rullilta ja pilaajilta jouluaamuna.
63. Hyvä ruokahalu saaminen hevoselle; toisin.
64. Ruokahalun palauttaminen hevoselle.
65. Rullit pilaavat toisten hevosia.
66. Taikapussin aiheuttaman vahingon poistaminen.
67. Pahansuopa tappaa hevosen.
68. Hevosen saaminen äkäiseksi.
69. Varotoimia hevoskaupoissa.
70. Hevosen amputaudin parantaminen.
71. Ähkyn parantaminen.
72. Ähkyn parantaminen toisin.



*Lammasten hoito.*

73. Neuvo keritsemisen välttämisestä alakuun aikaan.
74. Rullit vaivaavat lampaita.
75. Lampolaan kätketyn taikapussin aiheuttaman vahingon poistaminen.
76. Lampaiden pilaaminen kulkemaan.

*Siipikarjan hoito.*

*Kukot ja kanat.*

77. Kukko näkee näkymättömät olennot.
78. Hukkuneen löytäminen kukon avulla.
- [79. Kanojen saaminen munimaan ilman kukkoa.]

*Sian hoito.*

80. Sikaonnen saaminen sikaa hankittaessa.
81. Sikojen saaminen pysymään kotona; taika sikaa tapettaessa.
82. Sian päästäminen kuneuksesta.

*d) Maanviljelyksessä tehtäviä taikatemppeja.*

*Suvitouon teko. (Ohra)*

83. Taika siemensäkin suuta sidottaessa.
84. Neuvo pyykinpesun välttämisestä ohranteon aikaan.
85. Ruosteen estäminen ohrasta.
86. Neuvo olla jättämättä auraa vaolle; vihamies voi pilata kylvön.
87. Neuvo hevosen länkien riisumisesta kynnon aikana.
88. Juurimatojen hävittäminen.
89. Ruosteen poistaminen ohrasta.
90. Ohdakkeiden hävittäminen pellostä.

*Nauriin viljeleminen.*

91. Enne nauriinkylvön ajankohdasta.
92. Kylvöön varautuminen hyvien nauriiden saamiseksi.
93. Jänisten pitäminen poissa naurismaasta.
94. Kirppojen hävittäminen nauriista.
95. Naurismaan suojeleminen varkailta.

*Rukiin viljeleminen.*

96. Enne rukiinkylvön ajankohdasta.
97. Enne rukiinkylvön ajankohdasta.
98. Rukiinkylvön määräjät.

*Halmeen viljelemisestä on huomattava – –*

99. Vältettävät ajankohdat kaskea kaadettaessa.
100. Kasken vesoittumisen estäminen. – Niityn pilaaminen.
101. Kaskitulen leviämisen estäminen. – Pellon pilaaminen.
102. Pellon päästäminen pilauksesta.
- [103. Pellon pilaaminen.]
- [104. Pellon päästäminen pilauksesta.]

*Tapion riihen puinti*

105. Sääenne.

*e) Metsästyksen alalle kuuluvat taiat ovat metsästyksertomuksessa jo mainitut*

*g) Kalastuksessa huomattavia taikoja*

106. a) Vaarinotto pyydyksiä valmistettaessa. b) Mertojen kutomisen määräjät ja vaarinotto ainek-  
sien hankkimisessa. c) Määräaika ja vaarinotto verkkoa kudottaessa. d) Taika uistinta tehdessä (ja kun  
uistin on pilattu).
107. Nuotan suojaaminen ilkeilijältä. – Isojen kalojen saaminen pysymään nuotassa.

108. Pahansuopa pilaa nuotan.  
 109. Nuotan päästäminen pilauksesta.  
 110. Nuotan peruuttamaton pilaaminen.  
 111. Särjen kutupaikan siirtäminen.  
 112. Onkimisvälineiden suojaaminen.  
 113. Taika onkimaan mennessä.  
 114. Taika kalastamasta tullessa ja kielto haukien valmistamisessa ruoaksi.  
 115. Neuvo siirrettäessä kaloja järvestä toiseen.  
 116. Järven pilaaminen.  
 117. Järven päästäminen pilauksesta.

*h) Aarteen kaivamisen voinee myöskin katsoa kuuluvan taloudellisiin asioihin.*

118. Aarteen haltijan näyttäytyminen unessa. – Aarteen ottaminen.  
 119. Aarrepaikan etsiminen ja neuvoja aarretta otettaessa.  
 120. Näkymättömäksi tekevän pirun hatun saaminen.  
 121. Näkymättömäksi tekevän kynttilän valmistaminen.  
 122. Aarteen ottajan päästäminen, kun aarre vaivaa häntä.  
 123. Hullujen päästäminen vastaavalla keinolla.

*Vielä kaikenlaista jokapäiväisessä elämässä huomioon otettavaa.*

124. Taika kevään ensimmäisen ukkosen aikaan.  
 125. Tulipalon sammuttaminen.  
 126. Käärmeiden pitäminen poissa pihalta.  
 127. Leivän saaminen nousemaan.  
 128. Oluen ja viinarankin pilaaminen.  
 129. Viinan pilaaminen.  
 130. Tervahaudan suojaaminen pilauksilta.  
 [131. Tervahaudan suojaaminen pilauksilta.]  
 [132. Pilatun tervahaudan päästäminen.]  
 133. Ahjon pilaaminen.  
 134. Kaivon pilaaminen.  
 135. Pilatun kaivon päästäminen.  
 136. Aitan suojaaminen niin, että sieltä varastaneelle tulee kopu.  
 137. Lakkarin suojaaminen samalla keinolla.  
 138. Suojauksen poistaminen lakkarista.  
 139. Suojauksen poistaminen aitasta.  
 140. Taika matkalle lähtiessä, jottei rekeen saa pantua painoa.  
 141. Vaarinotto saippuaa keitetäessä.  
 142. Taika uimaan mennessä. – Taika, jolla näkki saadaan luovuttamaan saaliinsa. a) Hevosien suojaaminen näkiltä.

*Onni miehelle.*

143. Onnen kukan löytäminen ja ottaminen; onnen saaminen eliniäksi.  
 144. Taika pahan vieraan lähtiessä talosta tai navetasta.  
 145. Taika voiton saamiseksi käräjillä.  
 146. Taika muutettaessa, etteivät vanhan kodin uudet asukkaat voisi pilata karjaonnea ja etteivät lehmät ikävöisi takaisin.

*i) Perehtiminen*

- [147. Tulevan puolison näkeminen.]  
 [148. Tulevan sulhasen näkeminen.]  
 [149. Tulevan sulhasen näkeminen.]  
 150. Tytön koskemattomuuden selvittäminen.  
 [151. Tytön saaminen laskemaan alleen nukkuessaan. – Tytön saaminen rakastumaan.]  
 152. Tytön saaminen rakastumaan.

153. Tytön päästäminen nostetusta rakkaudesta.  
 154. Pojan tai tytön rakastuttaminen syöttämällä.  
 155. Tehokkaampi rakastuttaminen syöttämällä.  
 156. Syötetyn päästäminen.  
 157. Tytön rakastuttaminen.  
 158. Tytön pääseminen rakastuttamisesta.  
 [159. Tytön koskemattomuuden selvittäminen.]  
 [160. Miehen tai naisen saaminen halukkaaksi.]  
 [161. Tytön rakastuttaminen.]  
 [162. Tytön saaminen tiedottomaksi.]  
 [163. Tyttö saa naimaonnen.]  
 [164. Tytön rakastuttaminen.]  
 [165. Tyttö saa naimaonnen.]  
 [166. Taikoja vihille lähdetessä pariskunnan turvaamiseksi.]  
 [167. Taika vihittäessä pariskunnan saamiseksi sopuisaksi.]  
 [168. Vaarinotto ja taika vihittäessä.]  
 [169. Taika parin palatessa kotiin.]  
 [170. Taika parin palatessa kotiin.]  
 [171. Enne häyöystä.]  
 [172. Naisen saaminen hedelmättömäksi (kuukautisten loppuminen); kaksi taikaa, jälkimmäisen varsinainen päämäärä karjaonnen saaminen.]  
 173. Pariskunnan pilaaminen kyllästymään toisiinsa.  
 174. Pariskunnan päästäminen pilauksesta.  
 [175. Häävuooteen tekeminen ja enne häyöystä.]  
 [176. Keino poikalapsen saamiseksi.]  
 [177. Lapsisaunan lämmittäminen.]  
 [178. Lapsen ensimmäisen pesuveiden tekeminen ja lapsen suojaaminen pesun jälkeen.]  
 [179. Lapsen ensimmäisen paidan valmistaminen.]  
 [180. Kastamattoman lapsen suojaaminen pirua vastaan.]  
 [181. Ilkeä ihminen saa itkettäjän tulemaan lapseen; kaksi keinoa.]  
 [182. Itkettäjän poistaminen lapsesta.]  
 [183. Itkettäjän poistaminen lapsesta.]  
 [184. Itkettäjän poistaminen lapsesta.]  
 [185. Taikoja lasta kastettaessa ja kotiin tultaessa sekä lasta sen jälkeen ruokittaessa.]

#### *Kuoleminen*

- [186. Kuoleman enteiden kuunteleminen pääsiäisyönä.]  
 [187. Kuoleman ennustaminen pääsiäisyönä.]  
 [188. Uni ennustaa kuolemaa.]  
 [189. Kuoleman enne.]  
 [190. Kuolevan käsittely ja toiminta kuoleman tapahduttua.]  
 [191. Ruumiinpesuvälineiden käsittely.]  
 [192. Ruumiin paidan ompeleminen.]  
 [193. Taika lähdetessä viemään ruumista pois.]  
 [194. Ruumis saadaan kulkemaan kotona; kaksi keinoa.]  
 [195. Kolistelun aiheuttaminen kuolevan hien avulla.]  
 [196. Ruumiin käsittely ennen arkkuun panoa.]  
 [197. Vainajan saaminen kummittelemaan.]  
 [198. Vainajan saaminen kummittelemaan.]  
 [199. Lastukon väen nostaminen ruumiin hien avulla.]  
 200. Vainajan varustaminen arkkuun.  
 201. Ruumislaudan käsittely, kun ruumis on pantu arkkuun.  
 [202. Pahansuopa saa ruumiin kulkemaan kotona.]  
 [203. Kotonakulkevan vainajan rauhoittaminen.]

204. Arkun ja hevosen taikominen lähdettyessä kuljettamaan ruumista.  
 205. Ilkeilijä saa arkun painamaan. [Kolme keinoa, joista yksi Koljoselta.]  
 206. Painon poistaminen arkusta. [Kaksi keinoa, toinen Koljoselta.]  
 [207. Taika, kun vainaja on viety kotoa.]  
 208. Vainajan saaminen kulkemaan kotona.  
 209. Kotonakulkijan karkottaminen.  
 210. Vainajan saaminen kulkemaan kotona siten, että vain taian tekijä voi sen kumota.  
 211. Näin asetetun kotonakulkijan poistaminen.  
 212. Murhapaikalla juhannusyönä palava valo.  
 213. Koljosella ei tietoa siitä, miten ihminen taiotaan kuoliaaksi häneltä otettujen hiusten avulla.  
 214. Kirkon tervehtiminen.

*Sodassa*

215. Luodilta välttyminen sodassa. – Suojautumisen kiertäminen.

*Piiskattava*

216. Selän suojaaminen piiskaniskuilta.  
 217. Piiskaajan saaminen voimattomaksi.

*l) ? Noitakeinojen avulla aikaansaattavia tautejasekä niiden parantaminen*

218. Pahansuopa saa hääväen tappelemaan. [Vastaava: Juho Tanholin 1887. b) 1.]  
 219. Ilkeilijä saa toisen varkaaksi.  
 220. Ihmisen tai eläimen saaminen ummelle. – Taiasta vapauttaminen.  
 221. Umpitaudista päästäminen. Kaksi keinoa.  
 222. Nuppineulan käsittely niin, että sillä pistäminen aiheuttaa ajettuman / täitä.  
 223. Taudin alkuperän selvittäminen unennäön avulla.  
 224. Kohtauksesta päästäminen. 1) Lievemmän kohtauksen parantaminen. 2) Muun kohtauksen parantaminen. 3) Yli kolme vuotta vaivanneen kohtauksen parantaminen.

*Hulluksi tehdään monella tavalla.*

- 225.–228. Hulluksi pilaaminen. Neljä keinoa.

*Hullujen parantaminen.*

229. Hulluuden alkuperä selvitettävä unennäön avulla.  
 230.–231. Voiman saaminen hullulta pois. Kaksi keinoa.  
 232. Syöttämällä hulluksi taiottujen parantaminen.  
 233. Muiden mielenvikaisten parantaminen.  
 234. Lankeavatautiseksi saaminen. – Lankeavatautisen parantamisesta.  
 235. Ihmisen saaminen kitumaan. – Kituvan parantaminen kirkossa tai kotona.  
 236. Kirkonväen ottaminen; käytetään viskaamalla ihmisen päälle, lattialle tai katoille.  
 237. Männingäisten (tihulaisten, taikapussien) näkeminen.  
 238. Tihulaisten nostaminen tietäjän päälle tämän ollessa kirkkomaalla. Tihulaisten torjuminen.  
 239.–240. Varkaan rankaiseminen. [Kaksi keinoa.]  
 241. Vedenväen saaminen varasta vaivaamaan.  
 242. Metsänväen saaminen varasta vaivaamaan.  
 243. Vuorenväen saaminen varasta vaivaamaan. – Taiasta päästäminen.  
 244. Kalaman väen saaminen varasta vaivaamaan.  
 245. Varas välttää rangaistustaiat.  
 246. Oikea omistaja joutuu rangaistustaikojen kohteeksi.  
 247. Varas välttää rangaistustaiat, toinen keino.  
 248.–249. Varkaan tappaminen taikaluodilla. [Kaksi keinoa.]  
 250. Taikaesineen ("arvan") valmistaminen varatetun tavaran löytämiseksi.  
 251. Varas lahjoo häntä vastaan nostetut väet ja estää arpaa löytämästä varastettua tavaraa.  
 252. Reki suojataan varkailta.  
 253. Käärmeenpureman ja sisäliskon pureman parantaminen.

254. Talvikon hakkaaman eläimen parantaminen.  
 255. Koin ajettaman parantaminen.  
 256. Niukahduksen parantaminen.  
 257. Puun vihojen parantaminen.  
 258. Pistoksen parantaminen.  
 259. Kipeiden sivujen parantaminen.  
 260. Loitsu, joka luetaan kaikkien parantamisten yhteydessä.  
 261. Loitsu hulluja ja pahansärettäviä kylvetettäessä.  
 262.–263. Kovan luonnon hankkiminen. [Kaksi keinoa.]  
 264. Otetun luonnon laimentaminen toiselta.  
 265. Raudan nostaminen toisen päälle.  
 266. Verenvuodon pysäyttäminen.  
 267. Tehokkaampi verenvuodon pysäyttäminen.  
 268. Verenvuodon estäminen itseltään.  
 269. Luontaisesta kyvystä pysäyttää verenvuoto.  
 270. Raudan vihojen poistaminen.  
 271. Kipeiden silmien parantaminen.  
 272. Käärmeen lähettäminen takaisin nostajansa luokse.  
 [273. Tuulimadon nostaminen.]  
 274. Tuuleisen lajeista ja niiden parantamisesta.  
 275. Varoitusmultien (joiden avulla saadaan kirkonväki jonkun päälle) valmistaminen. – Kirkonväen poistaminen ihmisestä.  
 276. Kirkonväen poistaminen talosta.  
 277. Maanpitävän poistaminen ihmisestä.  
 278. Painajaisen aiheuttajan selville saaminen unesta.  
 279. Täiden poistaminen hevosesta.  
 280. Raakinverellä äkäiseksi tehdyn hevosen parantaminen.  
 281. Hammastaudin parantaminen.  
 282. Maahisen parantaminen. – Siikasen voide.

*Lisäys*

283. Talon polttaminen salamaniskulla.

*Karjan hoidossa on vielä muutamia temppuja huomattavana*

284. a) Lehmien laidunalueen rajan asettaminen. – b) Varominen lehmien saamiseksi tulemaan aikaisin kotiin. – c) Lampaiden laidunrajan asettaminen.

[284. d) Varominen laskiaisena.]

[285. Hevosten suojeleminen taudeilta ja niiden pitäminen kodin lähetyvillä. Sama.]

[286. Taika otettaessa hevoset syksyllä talliin. Sama.]

287. Lehmän ehtymisen parantaminen.

288. Hevosen saaminen hirnuvaksi.

*Maanviljelyksen alalla on vielä myöskin huomattavina seuraavat asiat.*

*Ilmojen ja vuoden ennustuksia.*

289. Tulevan vuoden sään ennustaminen jakoajan säästä.

290. Sään ennustaminen linnunradan kirkkaudesta.

291. a) Juhannussään ennustaminen joulun säästä. b) Hallavuoden enne. c) Hallan enne.

292. Kylmän kesän ja hallavuoden enne.

293. Hallan enne. – Huonon heinävuoden enne.

294. Hyvän vuoden enne.

295. Keväätulon enne.

296. Lumentulon ja maan sulamisen enne.

297. Yskäisen talven enne. – Tulevan kuun sään ennustaminen.  
 298. Tuiskun ja hyvän ilman enteet.  
 299. Tuiskun enne.  
 300. Tuiskun enne.  
 301. Kaksi pitkään kestävä tuiskun ennettä.  
 302. Tuiskun ja aikaisen lumenlähdön enteet.  
 303. Aikaisen kesän enne.  
 304. Kylmän kesän ja auringon aseman yhteys.  
 305. Poudan ja sateen enteet.  
 306. Huonon pellava- yms. sadon enne.  
 307. Enteenotto rukiinkylvän ajasta.  
 308. Taikoja kylvöä aloitettaessa.  
 309. Pellon, josta voima on otettu pois, parantaminen.  
 [310. Kylvövakan taikominen.]  
 311. Taika kylvöä aloitettaessa.

*Kalastuksesta on vielä huomattava*

- [312. Kuhan tappaminen nuottaan.]  
 [313. Lohen saaminen pysymään nuotassa.]  
 314. Liian painon taikominen veneeseen, painon poistaminen.

*Perehtimisessä on vielä huomattava muun muassa seuraavat asiat.*

315. Tytön koskemattomuuden selvittäminen.  
 316. Himon herättäminen tytössä.  
 317. Pariskunnan erottaminen.  
 318. Naisen saaminen hedelmälliseksi.  
 319. Kuukautisten palauttaminen.

*Noitatemppujen avulla tehtäviä tautia ja niiden parantaminen.*

320. Vanhempien kirouksista alkunsa saaneen kaatumataudin parantaminen.  
 321. Tuulimadon kuvaus ja nostaminen.  
 322. Pahaluontoinen saa maanpitävän tuulimadon muodossa ampumaan ihmistä.  
 323. Näin aiheutetun vamman parantaminen.  
 324. Pahaluontoiselta poistetaan voima lähettää tuulimatoja.  
 325. Talvikon kuvaus ja nostaminen.  
 326. Nostettujen tautien yms. kääntäminen lähettäjäänsä vastaan.  
 327. Tiisojen poistaminen.  
 328. Kynsien leikkaamisen välttäminen pyhänä; seuraus.  
 329. Tartunnaisen parantaminen.  
 330. Ruumiin säikähtämisestä saadun tartunnaisen parantaminen.  
 331. Muun kuin vanhempien kirouksista alkunsa saaneen kaatumataudin parantaminen.  
 332. Ummelle saaminen.  
 333. Unennäön saaminen.  
 334. Unennäköjen muistaminen paremmin.  
 335. Taudin alkuperän selvittäminen unessa.  
 336. Ripulin parantaminen eläimeltä.

*Perhe-elämässä vielä on huomattava*

337. Lapsen sukupuolen selvittäminen. Kaksi ennettä.  
 338. Synnytyksen helpottaminen.  
 339. Painajaisen poistaminen eläimistä [lapsen pesuvastalla; siksi tässä].  
 340. Ähkyn parantaminen (synnytyspaidan pesuvedellä).  
 341. Lapsen katkyen suojaaminen kuukautisten aiheuttamalta taudilta.  
 342. Näin saadun taudin parantaminen.  
 343. Lapsi tulee pahasilmäiseksi (kateelliseksi), jos imetys jatkuu liian pitkään.

344. Vieraan unta häiritsevän maanpitävän karkottaminen. – Maanpitävää vastaan varautuminen.  
 345. Metsänneitojen näkeminen.  
 346. Veden väen näkeminen.  
 347. Noidannuolen kuvaus.  
 348. Lappalainen kulkee näkymättömänä / noidannuolen muodossa.  
 349. Metsästysloitsu. (Eri paperilla.)

[Saatekirje.]

*Satuja.*

*[Kolme kauppiaan poikaa.*

*Kolme poikaa, nuorin tuhkimus tähkimys korpin kieleen opastumassa.]*

*Kertomus Turun kaupungin luona olevasta vartiaavuoresta ja Laiskasta Jaakosta.*

**Käsikirjoitussidos Viitasaari. O. H. Moisio. E 17. 1890. ”Metsästyskertomus.”**

Tekstiä ei ole jaettu arkistoyksiköiksi; numerot ovat sivunumeroita. Pitkistä kuvauksista on poimittu erilleen vain taiat.

1. Metsänväen suosioon hankkiutuminen.
3. Kaksi jänismiesten taikaa.
4. Taika, jos tähdätessään vapisee. – Lintumiesten taika. – Kuvaus karhunpyynnistä. – Määräaika karhukeihään valmistuksessa.
6. Karhun pesäpaikan selvittäminen unessa.
7. Karhun etenemisen hidastaminen ja suojautuminen nostamiselta. – Karhunpyytjä ei saa pitää mukanaan elohopeaa.
8. Keihään ja käsien suojaaminen karhun voimilta. – Pelon torjuminen karhun verta juomalla. – [Karhun pyytäminen ansalla.]
9. Karhun ampuminen haaskalta. – Karhun pyytäminen viina-ansalla. – Tietoa karhun tavoista. – Karhun peijaisten viettäminen.
10. Suden pyytäminen rita-ansalla. – Määräaikan rita-ansan valmistamisessa. – Suden pyytäminen reestä ampuen, haaskalta. Suden ja karhun pyytäminen raudoilla. – Ilveksen pyytäminen.
11. Ilveksen uuvuttaminen taialla. – Ilveksen pyytäminen raudoilla. – Ketun pyytäminen raudoilla, kuvaus raudoista.
12. Vaarinotto syöttien valmistelussa ja rautojen kätkemisessä. – Taika rautoja peitettäessä. – Kettujen houkuttelu talvella omille pyyntimaille.
13. Rautojen kätkeminen. – Vainun poistaminen ketulta myrkyllä pyydetessä. – [Käpälälaudalla pyytäminen.] – Ketunpoikien ottaminen kotiin eläteiksi; keino niiden suojaamiseksi kateilta. – Ketun pyytäminen rita-ansalla. – [Saukkojen pyytamisestä.]
14. Jäniksen pyytäminen langoilla; sopiva ajankohta. – Lankojen puhdistaminen. – Keino estää jänikset katkomasta lankoja.
15. Lankojen asettaminen; loitsu ja vaarinotto. – Vaarinotto lankaan mennyttä jänistä otettaessa ja kotiin viettäessä. – Metsän lahjominen jänistä keitettäessä.
16. Vaarinotto langalla pyydettyä jänistä syödessä. – [Jäniksen pyynti loukulla; vaarinotto loukunteon ajankohdasta.] – [Hyvän jänisonnen saaminen. Muhonen. – [Jänisonnen saaminen lupautumalla pirulle. Viivattu yli?]
17. [Jänisonnen pilaaminen.] – [Peurojen ja hirvien pyynnistä.] – Metsäsian pyynnistä. – [Näätien pyynnistä.] – Oravan pyynnistä.
18. Koiran saaminen hyväksi tietyn saaliseläimen haukkujaksi. – Koira saadaan kiintymään isäntäänsä. – Pyssyn ja sen osien kuvaus.
21. Pyssymiehen muiden varusteiden kuvaus.
22. Vaarinotto pyynpiiskua tehtäessä. – Pyssyn voiteen tekeminen. – [Sama toisin, ja toinen keino pyssyn pilausten estämiseksi.] – Kateiden aiheuttaman pilauksen välttäminen metsälle lähdetessä. – Taika ensimmäisen saaliin käsittelyssä. – Varokeino aina pyssyllä ammuttaessa; kateen keino pilata pyssy, jos varokeinoa ei noudateta.

23. Keino em. kateen taikaa vastaan. – Keino, kun pyssy ei tapa. – Toinen keino samaan. – Keino, kun luoti ei osu otukseen.
24. Keino, kun luoti ei osu pilkkaan. – Keino, kun pyssy on tehty tulleksi. – Kateellinen saa pyssyn jousen katkeamaan. – Pyssyn saaminen tappamattomaksi. – Pyssyn päästäminen pilauksesta. – Pyssyn pilaaminen toisin. – Pyssyn päästäminen.
25. Metsämiehen pilaaminen vapisevaksi; pilauksesta päästäminen; kuoharin pilaaminen ja pilauksesta päästäminen vastaavalla keinolla. – Pilauksesta pääseminen toisin; varautuminen päästöaiassa tarvittavan naisten paidan omistajan kiroja vastaan.
26. Tyhjää haukkuvan koiran parantaminen. – Koiran vainun pilaaminen. – Suden nostaminen koiran tai muiden eläinten kimppuun; kaksi keinoa. – [Koiran suojaaminen sudelta.]
27. [Koiran suojaaminen pilauksilta.] – [Koiran pilaaminen haukkumaan tyhjää.] – [Koiran päästäminen tästä.] – Kuussanka huonon metsäonnen enteenä. – Linnustajan uhri Pertun-päivänä; lintujen varjeleminen rauskoilta.
28. Kuvaus permistä. – Vaarinotto permejä tehtäessä. – Permin suojaaminen siltä, että lintu nykäisee sen pois.
29. Kuvaus satimesta. – Kuvaus luttosesta.
30. Kuvaus loukusta.
31. [Lintuvaras taiotaan kitumaan; tarvittaessa taika puretaan.] – [Varas taiotaan hulluksi; taika puretaan.] – [Taiotaan kuolemaan.] – [Kuvaus kahasta, jolla pyydetään teeriä.] – [Teerien pyytäminen tuulastamalla.]
32. Taika pyssyä tehdessä; estää tulleksi pilaamisen. – Vaarinotto pyssyä tehtäessä. – Vaarinotto, jolla pyssyn saa tappamaan aina. – Metson soitiminen lahjominen itselle.
33. Keino pyytää jonkun jo lahjomasta soitimesta. – [Tieto toisesta keinosta varata soidin itselleen; ei tarkkaa kuvausta.] – Yleisiä metsästäjän taikavälineitä: elävä hopea (ja ohrajauhot) pyssyssä ja tappurilaatikossa; raskaana kuolleen naisen hameenhelma ruutisarvessa.
34. Käyttäytyminen soitimelta pyydettyäessä. – Teeriparven kiertäminen itselle. – [Toinen keino.]
35. Keino ampua toisen itselleen kiertämästä teeriparvesta. – [Naamioituminen teeriparvea lähestyttäessä.] – Permillä pyytäjän onnen pilaaminen, vaarinotto lintuja syötäessä. – [Taika pyssylle metsälle lähdettyäessä.]
36. Keino, jos lintu kääntyy pois päin yritettäessä ampua. – Kuvauksia lintujen pyytämisestä muuten kuin soitimelta.
37. Pyiden pyynnistä. – Peltopyiden pyynnistä. – Tieto ajoista, jolloin lintuja ei pidä ampua. – Vesilintujen pyynnistä.
38. Pikkulintujen pyynnistä.
39. [Taika jänismetsälle lähdettyäessä.]
40. [Kade pilaa tappamattomaksi pyssyn, jota ei ole suojattu.] – [Pilasta päästäminen.] – [Pyssy pilataan tulleksi.]
41. [Pilauksesta päästäminen.] – [Ruudin suojaaminen syttymättömäksi pilaamiselta.] – Toinen keino samaan tarkoitukseen. – Koiran päästäminen pilauksista. – Tieto lintuja kuljettavista linnunhahmoisista lappalaisista.



Käsikirjoitussidos *Viitasaari. Alexander Luther. 1897.*

Kursivoidut tekstit ovat Lutherin kirjoittamia otsikoita ja huomautuksia.

*Anteckningar gjorda år 1897.*

*De med blyerts skrifna runorna äro upptecknade af en man Juho Tanhulin, wilken jag under en tid af flere veckor hade i min tjänst. De växtnamn, som denne man meddelat mig äro betecknade med (J. T.). Tanhulin har till? hela sit lif i Viitasaari.*

*På några ställen förekommer förkortningen (M. K.). Detta betecknar initialerna på Mikko Koljonen, en gammal (då c. 90-årig), förut mycket ansedd "taikuri" i Viitasaari.*

*Diverse anteckningar om växters användning m. m. [1-49.]*

25. *Kalja madon sanat. "Loitsi Vanha Mikko Koljonen". Muistiinmerkitsi Juho Tanholin.*

38. *Penger mato. Runo ja kuvaus. Muistiinmerkitsi J. T.*

*"Loitsurunoja" om växter. [50-66.]*

*"Loitsurunoja" om djur. [67-187.]*

70. *Talvikko, Maanpitävään piika. Foetarius (nivalis?) erminea? Loitsu talvikon puremaan.*

71. *Laikas. Faetorius nivalis? Loitsu puremaan.*

72. *Silmätaudin parannuskeino ja loitsu.*

74. *Metsäsika. Meles taxus. Runo.*

*Numeroimaton teksti 77:n ja 78:n välissä. Kuinka saadaan karhu nousemaan.*

78. *Hevosen loitsu. Loitsu ja taika.*

79. *Käärme. Vipera Pelius borus. Loitsu.*

[82. *Vironsammakko vaalenee syksyä kohti kunnes on aivan valkoinen, sitten se kasvattaa siivet ja hypää taivaalle "för att i himmelen tjänstgöra såsom en "alaenkeli". A. L. < J. T.)]*

86. *Då fan ville skapa en människa, så blef där af en groda.*

116. *Hämähäkin loitsu. loitsi Mikko Hämäläinen Mikko Koljonen sekä moni muu vanhus. Muistiinmerkitsi J. T.*

126. *Mer Pärjälä eli Vesi Harakka. Kuvaus ja runo. Muistiinmerkitsi J. T.*

139. *Kämppä. Kataja kärpänen. Kuvaus ja säepari. Muistiinmerkitsi J. T.*

153. *Rautiainen. Kuvaus ja säepari.*

178. *Hien hevonen. Larv af Papilio Mackaon? Runo. Lutherin kirjoittama, "enl. J. T."*

179. *Härhiäinen. Cimbex. (Sirex?) Kuvaus ja runo. Muistiinmerkitsi J. T.*

180. *Cimbex. (Sirex?) Loitsu.*

182. *Ampiaisen loitsu. Mikko Hämäläinen, Mikko Koljonen ynnä moni muu. Muistiinmerkitsi J. T.*

185. *Mehiläinen. Bombus. Loitsu.*

187. *Kirnun loitsu.*

*Diverse "Loitsurunoja". [188-]*

188. *Metän loitsu. Loitsu ja taika saalisonnen parantamiseksi.*

189-191. *Hammastauti. Loitsu ja kaksi parannuskeino.*

194. *Luukoi, Koimato. Loitsu ja kommentti: "Jos ei sitten saa maata, niin on kumma."*

198. *Verenruno. Verenpysäytysloitsu ja parannuskeino.*

200. *Ett medel, som användas mot flere olika sjukdomar --. Parannustaika ja -loitsu.*

201. *Tuulimato. Parannustaika ja -loitsu.*

202. *Elemeeri. [?] Taika, merkitys epäselvä.*

204. *Loibtu. Loitsun tarkoitus epäselvä. Mikko Hämäläinen / Mikko Koljonen. Muistiinmerkitsi J. T.*

206. *Niukka langan loitsu. Mikko Hämäläinen / Mikko Koljonen / lämän loitsi ynnä moni muukin vanha. Muistiinmerkitsi J. T.*

## *Jubo Tanholinin muistiinpanot*

Listassa on mainittu varmasti tai mahdollisesti Koljoselta saadut tekstit. Kursivoidut tekstit ovat Tanholinin itsensä kirjoittamia otsikoita tai selityksiä.

1887. 3. lähetys.

*Kerätyitä Kansan satuja.*

*1mäinen. Kamala Näky.*

*2nen. Satu. Hyvän Kyöstin käynti Vartia vuoressa.* [Koljoson kertoma? Turun Vartiavuori samanlainen paikka kuin myöhemmässä sadussa.]

*3mas. Satu Aartein kairoussa juhannus yönä.* [Kertomuksessa yhteyksiä Moisio keräämiin tietoihin: aarrevalkea sininen, aarre muuttuu ulkomuodoltaan tunnistamattomaksi.]

Näiden satujen kertojista ei ole muita tietoja kuin viimeisen perässä oleva maininta ”vanha satu Suovanlahdelta”.

1888. 7. ja 8. lähetys.

*Matti Kuparisen Elämäkerta.* Kertomus kahden rosvon, Kuparisen ja Sakarias Luikun vaiheista.

*Jota satua monta erikertaa olen kuullut kertovan Mikkel Koljoson Viitasaaren pitäjän Suovanlahden Kylän Rasilan Torpasta. Kertoja on syntynyt 1817.*

[Tarinassa esiintyy Turun Vartia vuoresta haettu piritäinen.]

1892–1893.

400. *Taika mitenkä oikeen hyvät tyttöin syötteit tehdään että rakastaa.* (b 4) 400.)

401. *Taika miten työt poikia itseensä syöttää.*

401 a. Sama päämäärä, eri keinoja.

402. *Taika, miten pariskunta paha sopuseksi saadaan ennen vihkimistä. — Sen perkeleiksi pitää taata että se pariskunta kärehtää. Vakuuttaa taijan kokenut tekiä, Mikko Koljonen.*

403. *Taika miten rauta kalut (kirves) ihmisen päälle nostetaan.*

404. *Taika miten kirousten panta tehdään kylän kiroja, maan vihoja, y. m. tartunnaisia vastaan. — Näin tämän taijan kerto kesti Mikko Koljonen Saskiniemesta. Mutta sekin taika kertojan mukaan tehdään 3meen eri tapaan. Ja taassen suuri poppa mies Henrik Fryttäl teki sen moneenkin eritapaan jos hänkin joskus tämänösenkin teki, muun tilasuuden puutteissa.*

405. Vastaava, nopeammin tehtävä taika. Epäselvää, onko Koljoselta.

406 b. *Taika miten pyssyn tappu lumotaan ettei alas putoo vaikka lävistyy. Pilaus ja päästö. — Niin pitää taas pilatunkin pyssyn tappaa pienelläkin latingilla oli vaikka karhu ammuttavissa, vakuuttaa kesti Mikko Koljonen, Saskinniemi ja Israael Hallaho, Vesanto Vesijärvi Marraskuulla 1892.*

410. Oluen synty. *laulo tätä Mikko Koljonen, ja Israael Hallaho käsitysten Anttilan leikkuukampiaisissa.*

413. Kehtolaulu. *laulo Kesti Mikko Koljonen Saskiniemen Katriinan lasta souvattaissa Marraskuun 14 p 1892. siinä kuuli Kerääjä J. Tanholin.*