

*”Covas tuosa nytt on, mutta cusa sielus liene?”<sup>1</sup>*

## **Noitia ja Blåkullaa koskevat mielikuvat Ruotsissa ja Suomessa**

*Jari Eilola*

### ***Johdanto: lähteisiin sisältyvät merkitykset***

Kansanomaisen maailmankuvan ominaispiirteisiin kuuluu monialkuisuus. Se muodostuu monien keskenään ristiriitaistenkin eri aikoina ja eri tahoilta tulleiden ideoiden, uskomusten ja käsitysten rinnakkainelosta. Tässä artikkelissa maailmankuvaa lähestytään yhden kokonaisuuden kautta. Tutkimuksen kohteeksi on valittu joukko noitasapattia — jota uuden ajan alun Ruotsissa ja Suomessa kutsuttiin Blåkullaksi — koskevia uskomuksia ja käsityksiä. Niiden avulla analysoidaan ihmisten mielikuvien ja mentaliteettien hidasta muutosta. Johtoajatukseksi on, että uskomusten taustan ja muuntumisen selvittäminen ei auta ymmärtämään yksinomaan noitavainoja, vaan tarjoaa myös runsaasti tietoa siitä, miten ihmiset ymmärsivät heitä ympäröivän todellisuuden. Se auttaa myös ymmärtämään laajemminkin heidän suhdettaan ylikuolleeseen ja tuonpuoleiseen — eli juuri niitä elämäntilanteita, jotka historiantutkijat usein kokevat vieraimmiksi keskiajan tai uuden ajan alun ihmisiä tutkiessaan. Kuitenkin on osoittautunut, että tämän puolen huomiotta jättäminen vääristää merkittävästi tutkittavista ihmisistä saatavaa kuvaa.

Artikkelin empiirisen pohjan muodostavat kolmesta kaupungin 1600-luvun jälkipuoliskon tuomiokirjamateriaali. Näistä Gävle sijaitsee Gästriklandin läänissä Ruotsissa, Uusikaarlepyy ja Vaasa taas Pohjanmaalla. Gävlen osalta olen käynyt läpi myös noitavainoja tutkimaan asetetun kuninkaallisen komission pöytäkirjat. Näistä tuomioistumista peräisin oleva aineisto käsittää kaiken kaikkiaan 82 noitus- ja taikuustapausta. Lisäksi olen täydentänyt aineistoani eräistä painetuista lähdesarjoista ja tutkimuskirjallisuudesta poimituilla tapauksilla.

Tuomiokirjojen rikkaus lähteenä on ymmärretty jo varhaisessa vaiheessa. Viimeistään 1600-luvun puolivälistä lähtien ne tarjoavat runsaasti tietoa hallintoa, oikeudenhoitoa sekä rikollisuutta koskevista asioista. Oikeudessa kulloinkin käsiteltävän asian ohella tuomiokirjat sisältävät runsaasti kuvailevaa aineistoa mm. siitä, miten ihmiset missäkin tilanteessa toimivat, millaisia heidän asuntonsa olivat ja millaisia tapoja he noudattivat. Tuomiokirjat kertovat myös siitä, miten ihmiset näkivät ympäröivän todellisuuden, mihin he uskoivat ja mitä he pelkäsivät. Tätä kautta tuomiokirjat tarjoavat muuten harvinaisen mahdollisuuden nähdä ihmisten arkielämään.

Kerrontatilanne antoi tietysti mahdollisuuden muuntaa totuutta omien tarpeiden ja päämäärien suuntaan. Siksi tuomiokirjasta ei välttämättä voidakaan selvittää, mitä todella tapahtui tai kuka oli syyllinen. Eikä sen pitäisi ollakaan

historiantutkimuksen kannalta relevantti kysymys. Toisaalta kerrontatilanne antoi kuitenkin tietyt raamit, joiden puitteissa oikeudessa esitetyt kertomukset rakentuivat. Kerrotun täytyi käydä yksiin muiden todistajan lausuntojen kanssa. Tarinan täytyi myös koostua sellaisista elementeistä, että sitä voitiin pitää jos ei välttämättä totena niin ainakin mahdollisena. Epäuskottavan tarinan, todistuksen tai syytteen esittäminen ei ollut tarkoituksenmukaista. Tästä syystä tuomiokirjat sisältävät runsaasti historiantutkijalle tärkeää kulttuurisista merkityksistä kertovaa aineistoa.<sup>2</sup>

Tuomiokirjoihin kirjatut noituus- ja taikuustapaukset ja erityisesti niiden puitteissa annetut syytökset, todistukset ja tunnustukset tarjoavat tietoa ihmisten mentaalista maailmasta. Ne kertovat heidän suhteestaan yliluonnolliseen ja tuonpuoleiseen. Tässä mielessä ne sisältävät myös myyttistä tietoa, joka toimii suuressa määrin mielikuvien ja metaforien varassa. Myyttinen tieto ei siis perustu havaintoihin, vaan on epäselvempää ja vähemmän yksityiskohtaista. Mielikuva ja metafora eivät myöskään edusta itseään, vaan viittaavat tiettyihin asioihin. Niiden symboliarvon on kuitenkin oltava tuttu. Kirjoituksettomien kulttuurien salainen traditio — josta noituuden ja taikuuden kohdallakin on kysymys — ei tarjoa yhtä yleisesti hyväksyttyä tulkintamallia. Perinteisiä loitsuja ja tarinoita omaksuvat ihmiset oppivat kuitenkin rakentamaan niille merkitysmaailman. Kirjoituskulttuureille ominainen merkitysten etsintä — ”sananselitys” — on kuitenkin niille vierasta. Perinteen käyttömahdollisuudet ovat loppujen lopuksi sisällön merkityksiä tärkeämpiä. Siksi esine tai asia sai uuden merkityksen kun se hyväksyttiin jonkin tietyn kompleksin osaksi.<sup>3</sup> Omaksuminen tapahtui helpoimmin silloin, kun sille oli osoitettavissa joitakin vastaavuuksia tai samankaltaisuuksia omassa viitekehysessä.

Tästä syystä myöskään ’noita’ tai ’noituus’ eivät olleet vakiintuneita tai yksiselitteisiä käsitteitä, vaan olivat sisällöllisesti vakiintumattomia ja ristiriitaisia. Ne esiintyivät useissa keskenään ristiriitaisissakin diskursseissa. Niitä hahmoteltiin uudelleen ja uudelleen esimerkiksi puritanismin ja vastauskonpuhdistuksen tai absolutismin ja sen vastavoimien välisessä diskursiivisessa itsemäärittelyssä. Ne voitiin myös sovittaa patriarkalismin, profefeminismin, lääketieteen, skeptisen rationalismin tai radikaalin uskonnollisuuden käyttöön. Ne saattoivat nousta kaupungeissa ja maaseudulla keskeiseksi merkitsijäksi (*signifier*) muun muassa valtaa, normeja, arvoja, omistusoikeutta ja maanomistusta koskevissa keskusteluissa. Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, että noituuden yliluonnollisella ulottuvuudella ei olisi ollut merkitystä, vaan sitä, että sen merkitys oli erilainen merkitys eri konteksteissa. Kun ’noita’ tai ’noituus’ läpäisi nämä eri sfäärit, sen merkitystä kirjoitettiin uudelleen. Asian tai ilmiön nimeäminen muutti myös sitä itseään.<sup>4</sup>

Vaikka noitia, noituutta ja Blåkullaa koskeva teksti on moniäänistä ja tulkinnolle avointa, se ei silti ole mielivaltaista, vaan sitä jäsentää sisäinen koherenssi. Mielikuvat eivät ole mitä tahansa mielikuvia eivät metaforat mitä tahansa metaforia. Ne edustavat tuonpuoleista maailmaa ja kytkeytyvät sen piiriin viittaaviin seikkoihin. Noituutta koskevien mielikuvien merkitykset ovat

johdettavissa tästä suhteesta. Kaikki yleisesti hyväksyttävissä olevat ja tässä mielessä mahdolliset tulkinnat perustuvat tuonpuoleisuuden perustavaan viitekehykseen, joka oli pääosiltaan yhteinen.<sup>5</sup>

Suullisen kulttuurin muodot — joita tuomiokirjoissa esitetyt todistajanlausunnotkin kirjoitetussa muodossa edustavat — avaavat siis näkökulman eri aikoja edustavien ihmisten mielen sisään. Huomio kiinnittyy mentaliteettiin, ”sielulliseen varustukseen”, jolla yleensä viitataan maailman hahmottamisen tiedolliseksi, elämykselliseksi ja toimintaa määritteleviksi hitaasti muuttuviksi malleiksi. Mielen sisäiset kerrostumat kertovat mentaliteettien muutoksesta, mutta perinteen muodot ja merkitykset kantavat mukanaan sen kulttuurin vaiheen leimaa, jonka aikana ne juurtuivat tai uudistuivat voimakkaasti.<sup>6</sup> Esimerkiksi 1800- ja 1900-luvulla taltioidut uskomuskertomukset heijastelevat 1600- ja 1700-luvulla yleistynyttä perinnettä.<sup>7</sup> Tämän tiedostaminen mahdollistaa myöhemmän perinteen hyväksikäyttämisen tutkittavien ihmisten ajattelun tulkitsemisessa.

Vertaileva kansanrunoudentutkimus on osoittanut, että vielä 1800- ja 1900-luvulla taltioitu runotraditio sisältää sellaisia myyttisiä aiheita ja piirteitä, joiden lähimmät vastineet tavataan Skandinaviaan viikinki- ja ristiretkiajan maailmaan kuuluneesta perinteestä. Kysymys ei ole välttämättä suorista lainoista, vaan laajasti Pohjois-Euroopassa tunnetusta perinteestä.<sup>8</sup> Pohjoisten etnisten uskontojen sisällön selvittäminen on kuitenkin ongelmallista, koska kysymys oli suullisesta kulttuurista, jonka ensimmäiset muistiinpanijat olivat kristittyjä ja se saattaa jossakin määrin vaikuttaa heidän kertomaansa.<sup>9</sup> Toisaalta kristinuskon muodot ja sisältö eivät olleet niin vakiintuneita kuin nykyään. Tästä syystä kristitty papisto hyväksyi herkemmin erilaisia elementtejä etnisistä uskonnoista. Suhdetta aikaisemman uskonnon muotoihin ei siis leimannut torjunta tai erottelu, vaan liudentuminen ja sulauttaminen.<sup>10</sup>

Kirjallisten tietojen ohella keskeisen esikristillisistä uskonnoista kertovan lähteen muodostavat erilaiset esineet, taide sekä hautauskäytännössä tapahtuneet muutokset. Luotettavan perimätiedon ja kirjallisten lähteiden puuttuessa uskonnollisten merkitysten selvittäminen ja tulkitseminen muodostuvat ongelmallisiksi tehtäviksi.<sup>11</sup>

Tässä artikkelissa käsiteltävien teemojen kannalta esikristillisiin pohjoisiin uskontoihin sisältynyt vainajausko on tärkeä. Ihmisen uskottiin kuolemansa jälkeen jatkavan elämää tuonpuoleisessa. Vielä kuolleinakin he olivat osa suvun muodostamaa kokonaisuutta, joka oli huomioitava ja jota oli muistettava uhrilahjoilla erilaisten juhlien yhteydessä. Toisaalta vainajiin suhtautuminen oli ambivalenssia: yhtäältä he olivat kaivattuja esi-isiä, mutta toisaalta heidän paluunsa ja puuttumisensa tämänpuoleiseen elämänmenoon tahdottiin estää.<sup>12</sup> Näiden uskomusten säilymistä kuvastavat vainajien ristipuut ja karsikot, joiden tehtävä, ulkomuoto ja sijoituspaikka sellaisinaan kuin ne nyt tunnetaan, vakiintui aikaisintaan 1500—1600-luvulla. Tavan syntyprosessi on tuntematon, mutta on esitetty, että roomalaiskatolilaisuus ja etenkin uskonpuhdistus istuttivat ihmisiin käsityksen, jonka mukaan vainajat eivät pääsisikään perille vainajien valtakuntaan, vaan jäisivät

kuljeskelemaan välitilaan. Heidän palaamisensa estäminen muodostui karsikoiden päätehtäväksi.<sup>13</sup>

Uhriajattelu liittyi keskeisesti myös esikristillisten uskontojen jumalasuhteeseen. Jumalan kanssa oli tehty sopimus, jossa palvontaa ja kuuliaisuutta seurasi automaattisesti Jumalan siunaus. Sopimus asetti siis velvollisuuksia kummallekin osapuolelle ja jos toinen luopui niistä, ei sopimus enää koskenut toistakaan osapuolta.<sup>14</sup> Kansanperinteessä on myös useita esimerkkejä erilaisten uhrien liittämistä kristillisiin pyhimyspäiviin (esim. Tapanin maljat, Olavin lampaat). Uhreja suoritettiin myös tietyissä poikkeustilanteissa. Esimerkiksi Ukon (tai Torin) malja saatettiin toimittaa silloin, kun toivottiin pitkän kuivan kauden keskeyttävää sadetta.<sup>15</sup>

Keskiaika muodostaa merkittävän murroskohdan kun tarkastellaan esimerkiksi loitsustossa tapahtuneita muutoksia. Laajentuvan luostarilaitoksen piirissä levisi 900—1000-luvulla legendojen ja apokryfisten kirjoitusten pohjalta parantamiseen käytettyjä sanakaavoja ja niitä käännettiin myös kansankielelle. Toisaalta munkit omaksuivat vanhojen loitsujen kaavoja, joissa esiintyvät esikristilliset jumaluudet korvattiin kristillisellä aineksella — usein Marialla tai pyhimyksillä. Samanaikaisesti keskiaikaiseen katoliseen traditioon kuuluneet manaukset ja erityisesti benediktionit muuttivat loitsujen esittämistapaa. Niistä tuli hiljaisella äänellä luettuja tai saneltuja *'siunauksia'* (*signelser*), jotka syrjäyttivät muinaisskandinaavisen loitsulaulun. Myöhäiskeskiajalla benediktioiden käyttöalue laajentui koskemaan monia aikaisemmin vieraita alueita. Samalla usko sanan maagiseen voimaan kasvoi. Benediktioiden kaltaisten sakramentaalien kohdalla virallisen riitin ja sen epävirallisen, maagisen käytön välinen raja saattoi olla hyvin häilyvä. Papiston silmissä se perustui erotteluun *ex opere operata* ja *ex opere operandis* suoritettujen riittien välillä. Kansa tuskin teki tätä erottelua, vaan uskoi rukousten ja liturgisten sanakaavojen toimivan lähes automaattisesti.<sup>16</sup>

Kansanuskon ja virallisen tai kirkollisen uskonnonharjoituksen välinen ero liudentui toisellakin tavalla. Voidaan nimittäin puhua kansanomaistuneista rituaaleista (*folklorised rituals*). Ne syntyivät uskonnollisten esitysten (*functiones sacrae* tai *actiones sacrae*) piirissä, jotka olivat teatraalasti dramatisoituja keskeisiä liturgisia tapahtumia.<sup>17</sup> Suomessa esimerkiksi käyntipäivinä eli kantaiviikolla, jotka olivat vuodentulon keskeisimpiä rukouspäiviä, järjestettiin pappien johtama kevätpeltojen siunaamiskulkue. Ruotsissa ja Suomessa kulkueet säilytettiin uskonpuhdistuksen jälkeen, mutta jäivät vähitellen pois ja niiden tilalle tulivat rukoushetket. Vuotuisista kulkueista pisimpään säilynyt jäännös lienee Ritvalan helkakulkue.<sup>18</sup>

Keskiaikainen katolinen kirkko suhtautui kuitenkin suvaitsevaisesti maallikkouskonnollisuuteen tai uskonnon harjoittamiseen liittyneeseen ekstaattisuuteen niin kauan kuin ne sitoutuivat johonkin kirkolliseen auktoriteettiin. Jos saarnaajat tai näkymatkoja tehneet kritisivat kirkkoa tai papistoa, heitä pidettiin arkkivihollisina. Toisaalta kitkentä kohdistui pääasiassa tiettyihin häiritseviksi koettuihin piirteisiin kuten esikristillisten jumalten palvontaan tai uhrilähteisiin.<sup>19</sup>

Tässä suhteessa lähteissä nähtävä kolmas kerrostuma — puhdasoppinen luterilaisuus — edustaa ehdottomampaa ja yksioikoisempaa suhtautumista kansanuskoon. Sen mukaan ihmisen suhde Jumalaan oli ratkaisevasti toisenlainen kuin kansanuskossa: Jumala oli kaikkivaltias, jonka tahtoon ihmisen oli alistuttava. Luterilaisuus pyrki myös poistamaan kaiken vääränä tai harhaoppisena pitämänsä ritualismin ja jättämään jäljelle puhtaan henkisen uskonnon.<sup>20</sup> Voidaankin todeta, että se nimitys, jota tuonpuoleisista olennoista tuomiokirjoissa tai muissa kirjallisissa lähteissä käytetään, vaihtelee ainakin jossakin määrin paikan sekä kirjoittajan sosiaalisen aseman ja koulutustason mukaan.<sup>21</sup> Luterilaisen papiston virallisen kannan mukaan kaikki tuonpuoleiset olennot leimattiin helposti paholaiseksi tai sen joksikin kätyriksi. Vastaavasti näiden tahdon ja olemassaolon huomiointi merkitsi jumalanpilkkua ja uskosta luopumista.<sup>22</sup>

Edellä käsiteltyjen loitsujen lisäksi tuomiokirjat sisältävät muitakin perinnelajeja. Niistä löytyy ainakin tilannekohtaisia vitsejä, herjauksia, pilkkalauluja, paikallishistoriallisia tarinoita ja uskomustarinoita. Kirjoitukseton kulttuuri varastoi, jäsensi ja välitti kertomusten ja laulujen avulla maailmaa koskevaa tietoa.<sup>23</sup> Erittäin keskeisiä tässä tehtävässä olivat ns. perinteenkantajat, jotka tunsivat eniten kertomuksia ja olivat kehittäneet niiden kertomisesta suoranaisten taiteenlajin. Heidän kertomassaan yliluonnolliset ainekset limittyivät arkipäivästä tuttuihin tilanteisiin ja tuntemuksiin, jolloin vaikutelma oli hyvin todentuntainen. Ihmiset kasvoivat näitä tarinoita kuunnellen, ja niistä tuli osa heidän todellisuuttaan etenkin, kun maailmankuva sisälsi yliluonnollisen jokapäiväiseen elämään vaikuttavana voimana. Tarinoiden osasten ja teemojen avulla tulkittiin ympäröivää todellisuutta etenkin silloin, kun koettiin jotain tavallisuudesta poikkeavaa.<sup>24</sup>

Oikeudessa annettujen todistusten suhde todellisuuteen ei välttämättä ollut noin yksioikoinen. Niissä oli samoja elementtejä kuin kansantarinoissa ja erityisesti uskomustarinoissa, mutta ne eivät välttämättä heijastelleet uskomuksia. Itse asiassa ihmisten suhtautuminen noitiin sekä yleensäkin yliluonnolliseen ja tuonpuoleisiin olentoihin oli ambivalenssia: niihin ei uskottu, mutta toisaalta ei myöskään oltu uskomatta. Voidaan oikeastaan sanoa, että tarinat määrittelivät ne paikat, ajat, tavat, joilla yliluonnollisen kanssa jouduttiin tekemisiin. Ne määrittelivät myös rajat, joiden ylittäminen johti tekemisiin tuonpuoleisen kanssa. Kun syytetyiltä ja etenkin todistajilta kysyttiin sellaista, mistä hänellä ei ollut omakohtaista kokemusta, hän puhui siitä, mitä tiesi osoittaakseen yhteistyökykynsä ja –halunsa. Näin syytetyt ja todistajat valitsivat sellaisia aineksia, jotka he yhdessä oikeuden kanssa sovittivat lainopillisissa, demonologisissa tai teologisissa teoksissa esitettyihin käsityksiin. Tässä suhteessa oikeudelle annetut todistukset eivät välttämättä kuvaa suoraan kyseisten uskomusten todellista elinvoimaa tai niiden levinneisyyttä.<sup>25</sup>

Tämä puoli on merkittävä erityisesti Ruotsia ajatellen. Siellä osasta noituustutkimuksia vastasivat erityiset kuninkaalliset komissiot, jotka käyttivät kuninkaan tuomiovaltaa. Niillä oli siis oikeus toimeenpanna langettamansa kuolemantuomiot alistamatta niitä ylemmälle oikeusistuimelle. Komissiot

koostuivat oikeusoppineista, papeista sekä porvariston ja talonpoikaiston edustajista. Gävlessä toiminut Norlannin komissio päätti ensimmäisessä kokoontumisessaan asettaa lasten todistukset etusijalle.<sup>26</sup> Nämä todistajat olivat pääasiassa 5—15-vuotiaita poikia ja tyttöjä. Haarukka kattaa useita ikäluokkia, joita yhdistää kuitenkin muistin helppo manipuloituminen. Nykyiset leikki-ikäisten muistin toimintaa koskevat kliinisen psykologian tutkimukset ovat osoittaneet selvästi lasten muistin ailahtelevaisuuden ja alttiuden suggestioille. Lapsi aistii johdattelun hyvin helposti, eikä sitä tarvitse aina edes pukea sanoiksi, vaan tavalliset sanavaihdot ja pienet eleet saatetaan tulkita vihjeiksi siitä, mitä aikuinen ajaa takaa, minkä jälkeen muistot muuntuvat niiden suuntaan. Myös väärinymmärryksillä on merkittävä vaikutus lasten muistojen vääristymiseen. Tarpeeksi voimakas vaikutustulva tai painostus saattaa muuttaa myös vanhempien lasten muistia.<sup>27</sup> Kaikkein olennaisinta on kuitenkin se, että lapset käyttivät ja kuvasivat asioita sellaisella kuvastolla, joka sai ne näyttämään mahdollisilta myös aikuisten silmissä.



*Moran noitavainot vuonna 1670. Saksalainen kuparipiirros 1600-luvun jälkimmäiseltä puoliskolta. Kuvan etu- ja taka-alalla näkyy noitien sapattiin kuuluneita ilmiöitä. Kuvan*

*keskellä oleva kukkula on ilmeisesti Blåkulla — myyttinen paikka, jonne noidat kokoontuivat. Kuvan keskellä on kuvattu noituustapausten tutkimusta. Oikeassa reunassa on huolestuneiden äitien vetoomuksia ja todistuksia kuunteleva noitakomissio. Äitien takana taas seisovat tarinoiden alkuperäiset kertojat — lapset. Vasemmassa laidassa on kahlittuna joukko syytettyjä ja heidän yläpuolellaan toteutetaan komission langettamia kuolemantuomioita. Lähde: Hertzberg, Rafael, Hexprocesser: kulturbilder ur Finlands historia på 1600-talet. Helsingfors 1888.*

Ambivalentti suhtautuminen uskomustarinoiden sisältöön ilmeni myös toisella tavalla. Kertomistilanne määritteli pitkälle sen, miten sanottuun suhtauduttiin. Kun se kerrottiin oikeudessa, sitä pidettiin todellisena tapahtumana, mutta puhdetöiden

lomassa kerrottuna sitä saatettiin pitää viihteellisenä kertomuksena, vaikka sen sisältö olisi vastannutkin yleisesti jaettuina uskomuksia.<sup>28</sup>

Miksi tarinoita sitten kerrottiin oikeudelle? Uskomustauhan lisäksi uskomustarinoiden juuret ovat syvällä sosiaalisessa todellisuudessa. Ne heijastelevat muita proosaperinteen lajeja enemmän historiallisia, uskonnollisia, yhteiskuntaan ja tapakulttuuriin liittyviä tekijöitä.<sup>29</sup> 1600-luvulla kirkko ja keskushallinto tiukensivat otettaan paikallisyhteisöjen elämästä. Ne pyrkivät tunkeutumaan ja määrittelemään ihmisten väliset suhteet ja velvollisuudet aina yhteiskunnan perusyksikköjä myöten. Näin kirkko ja kruunu päätyivät kotitalouteen. Koska esivaltojen edellyttämä Huoneentaulussa määritelty kotitalouden sisäinen hierarkia oli kaikille tuttu, se otettiin myös valtakunnan tasolla Jumalan säätämän oikean järjestyksen malliksi: ylinä oli kuningas/isäntä/isä, keskellä valtaneuvosto/emäntä/äiti ja alimmaisena alamaiset (eli säädyt)/lapset/palvelijat. Tämän järjestyksen toteutuminen kotitalouden taholla johti sen toteutumiseen ylemmillä tasoilla. Vastaavasti kotitalouden kaaos tai sen vahingoittuminen heijastuivat ylemmille tasoille. Tästä syystä kotitaloutta tuli suojata, mikä ilmeni tiukkana esiaviollisten suhteiden ja aviorikkomusten kontrollointina, palkollispolitiikan tiukentumisena sekä vakavana suhtautumisena kotitaloutta vaarantavaan noituuteen.<sup>30</sup>

Näissä oloissa historian hiljaisuudesta nousi kaksi yleensä näkymättömiin jäänyttä ryhmää — naiset ja lapset — jotka joutuivat vastaamaan kysymyksiin, joita heiltä ei yleensä kysytty. Lisäksi he joutuivat reagoimaan saamaansa huomioon, sen synnyttämiin paineisiin ja tunteisiin. Niiden käsittelyyn ei välttämättä ollut suoranaisia sanoja, joten niitä koettiin ja niistä puhuttiin symbolisesti.<sup>31</sup> Naiset käsittelivät noituuskokemusten kautta omassa työssä ja sosiaalisessa roolissa epäonnistumiseen liittyviä pelkoja: Entä jos en olekaan hyvä äiti, vaimo tai emäntä? Entä jos epäonnistun toistuvasti?<sup>32</sup> Lasten ja nuorten kohdalla kysymykset liittyivät puolestaan tukahdutettuun seksuaalisuuteen. Kirkko ja kruunu rajasivat seksuaalisen kanssakäymisen kirkollisesti solmittuun avioliittoon. Sitä edeltänyttä sukupuolten välistä kanssakäymistä kontrolloitiin hyvin tarkkaan ja siihen lyötiin voimakas synnin leima. Kun mielihyvä ja tuossa iässä heräävä kiinnostus toista sukupuolta kohtaan jouduttiin tukahduttamaan tekojen ja ajatusten tasolla, torjutut tunteet saattoivat purkautua esimerkiksi Blåkulla-kuvitelmana. Kokemus saattoi myös heijastella sitä likaisuuden tunnetta, jonka ihanteen täyttämättä jättäminen aiheutti.<sup>33</sup>



*Noidaksi syytettyä naista kuulustellaan, ja hänet määrätään vesikokeeseen. Tällaiset testit olivat kuitenkin harvinaisia uuden ajan alun Ruotsin valtakunnassa. Suomessa vesikoe toteutettiin tiettävästi vain kerran, 1630-luvulla, ja siitä säilyneistä tiedoista on Zachrias Topelius esittänyt muokauksen Välskärin kertomuksissaan. Romaanin kuvituksissa esitetään aivan oikein, että noidaksi epäiltyä pidettiin tutkintojen ajan vangittuna ja kahleissa. Toisista eristäminen tuntuikin aikalaisista hyvin ahdistavalta. Fyysisten kahleiden ja koetusten lisäksi syytetty joutui kohtaamaan vihamielisen ilmapiirin, ja ennen pitkää paine saattoi johtaa tunnustukseen. Lähde: Carl Larssonin piirtämä kuva teoksessa Topelius, Z., Välskärin kertomuksia, toinen jakso, suom. Juhani Aho. Porvoo 1896, s. 177.*

Todistavien lasten, noidiksi syytettyjen ja heidän syyttäjiensä puhe koostui siis tietyistä yhteisesti jaetuista mielikuvista, jotka perustuivat ylluonnollista ja maailmankaikkeuden toimintaa koskeviin käsityksiin. Niihin liittyvää kansanperinnettä käytettiin vaikeasti ilmaistavien asioiden ilmaisemiseen. Mielikuvat eivät kuitenkaan olleet riippuvaisia yksinomaan suullisesta tai kirjallisesta, vaan myös erilaisesta kuvallisesta ja esineellisestä perinteestä. Voidaan puhua tilannesidonnaisista ja tietoisesti luoduista mielikuvista eroavista konventionaalisista kuvista. Tiettyyn kulttuuriin kuulumisen tuo mukanaan joukon tiedostamattomatta, automaattisesti mieleen nousevia ja yhteisesti jaettuja kuvia. Niiden ansiosta yksilölliset kuvauksetkin ovat pääpiirteissään yhdenmukaisia.<sup>34</sup>

Eräänä tällaisten yhteisesti jaettujen mielikuvien lähteenä olivat kirkkomaalaukset ja tässä tapauksessa nimenomaan myöhäiskeskiajalla tehdyt kirkkomaalaukset. Niiden tehtävänä ei ollut yksinomaan kirkon koristaminen, vaan niiden avulla havainnollistettiin ja konkretisoitiin pappien saarnoja. Lukutaidottomille kuvat muodostivat kuvakirjan, joka ei keskittynyt yksinomaan raamatullisiin aiheisiin tai pyhimyksiin, vaan otti moraliteeteissaan kantaa myös ihmisten arkipäiväiseen elämään ja hairahduksiin. Koska keskiajalla ja uuden ajan alussa elänyt ihminen eli niukemmassa kuvaympäristössä kuin nykyihminen, kirkon tarjoamat kuvat tekivät häneen voimakkaan vaikutuksen. Ne tarjosivat myös kuvallisen aineiston, joka muokkasi niihin liittyviä kokemuksia.<sup>35</sup>

Paholaista esittäviä maalauksia on pidetty erityisen tehokkaina mielikuvien muokkaajina. Niiden vaikutus tuli sanottua ilmi esimerkiksi Västran käräjillä vuonna 1646. Naapurin piian tappanut 18-vuotias Peder Danielsson väitti toimineensa saatanan painostuksesta ja yllytyksestä. Herra Rebbiksi itseään kutsunut paholainen



oli ollut mustissa vaatteissa ja hänellä oli ollut musta sarvi otsassa. Peder sanoi sen kaiken kaikkiaan näyttäneen samalta kuin Ödestugun kirkonseinään maalattu paholainen.<sup>36</sup> Tällainen paholainen edusti myös eurooppalaisessa kansankirjallisuudessa (*popular literature*) yleisesti tunnettua tapaa kuvata paholainen groteskina olentona, jossa oli piirteitä niin ihmisistä kuin eläimistä.<sup>37</sup>

Toisena esimerkkinä voidaan mainita Neitsyt Maria, jolla oli jo Vapahtajan äitinä keskeinen rooli katolisen kirkon teologisessa ohjelmassa. Maria rukoili syntisten ja kärsivien puolesta sekä välitti uskovaisten rukoukset Jumalalle. Näiden tehtävien vuoksi Mariaa kuvattiin runsaasti myös kirkkotaiteessa, jossa vakiintunut kuvaustapa synnytti tietynlaisen mielikuvan.<sup>38</sup> Mariaa koskevan aineiston runsaus Kansanperinnearkistossa viittaa myös siihen, että kansa todellakin otti hänet omakseen. Kuva-aineistoon perustuva mielikuva on niin voimakas, että vielä nykyäänkin ihmiset tunnistavat sen yleisesti. Toisaalta kuvien eräiden yksityiskohtien — esimerkiksi apokalyptista madonnaa ympäröivät auringonsäteet tai hänen jalkojensa alle kuvattu kuu — merkitys ei enää avaudu 2000-luvun maallikoille.

Suomessa ja Ruotsissa luterilainen kirkko suhtautui hyvin maltillisesti keskiaikaiseen kuva-aineistoon. Seiniin ja kattoihin katolilaisella ajalla maalatut kuvat saivat jäädä näkyviin esitetystä aiheesta tai kuvan opillisesta sisällöstä riippumatta. Jos kuvia määrättiin poistettavaksi, kysymys oli — kuten Korppoossa vuonna 1669 — ns. primitiivisistä maalauksista, jotka oli mahdollista tulkita kirkolliseen yhteyteen sopimattomiksi maagisiksi merkeiksi. Suurin osa kirkon seinien valkaisuista tai kalkitsemisista tapahtui vasta 1700-luvulla ja 1800-luvun alkupuolella.<sup>39</sup> Näin keskiaikaisten kuvien vaikutus jatkui siis pitkälle uudelle ajalle saakka.

### **Noita (troll)**

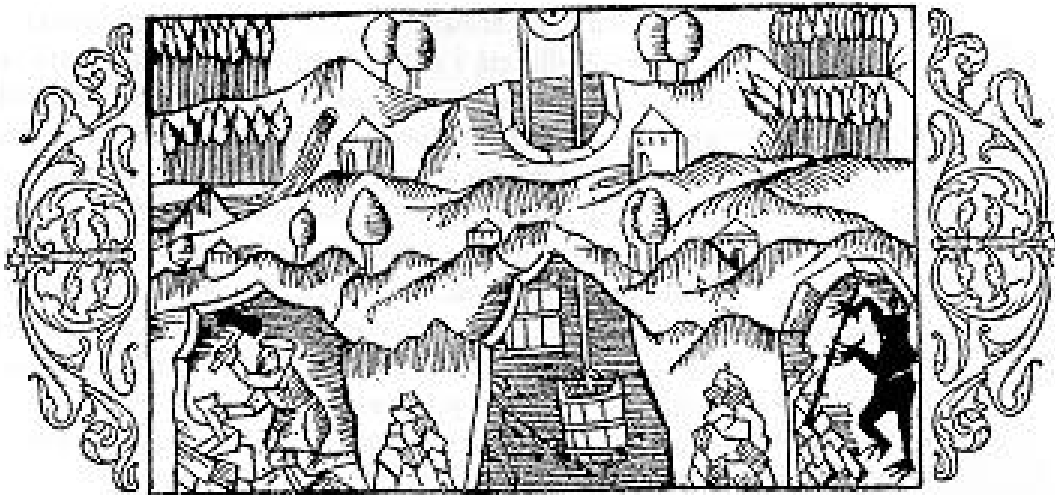
Noita ei ole koskaan tuomiokirjassa 'häxa' — kuten nykyruotsissa — vaan 'troll', 'trollkarl', 'trollkvinna' tai 'trollkona'. Häxa on vanha käsite, joka ilmestyi oikeusaineistoon 1400-luvulla eteläsaksalaisella kielialueella muodossa 'hexe'. Sieltä se levisi Saksaan ja Alankomaihin. 1600-luvulla sen merkitykseksi vakiintui noitien sapattiin lentäen matkustava naisnoita.<sup>40</sup> Ruotsissa tämä merkitys näyttää kuitenkin vakiintuneen vasta suurten noitavainojen jälkeen. Söderwallin *Ordbok öfwer Svenska Medeltids-språket*<sup>41</sup> ei sitä tunne. *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid*<sup>42</sup> sitä käyttävät vain artikkelien kirjoittajat muun muassa trollin synonyymina. Svenska Akademiens *Ordbokin* (SAOB)<sup>43</sup> tekstinäytteet, joissa 'häxa' esiintyy, ovat lähinnä 1700- ja 1800-luvulta.

Myös suomalaisissa tuomiokirjoissa noidista käytettiin nimitystä 'troll'. 1700-luvun jälkipuoliskolla kootussa Christfrid Gananderin suomalais-ruotsalaisessa sanakirjassa sanalle noita on yleensä annettu ruotsinkielinen vastine 'troll' eikä 'häxa', kuten seuraavat esimerkit osoittavat: *noita* — *trollkarl*, *noidan kaali* — *trollört*, *noidan nuoli* — *troll skåt*, *noidun* — *trollar/förtrollar*, *päästä*

*noitumisista ja kiroista — släpper/befriar en från trollskap, noituxen virkaa piti — for med trolldom.*<sup>44</sup> Merkityksen noita vakiintuminen näkyy alunperin läntisessä, mutta sittemmin Hämeeseen sekä pohjoisessa aina Kainuuseen ja Peräpohjolaan saakka levinneessä trulli- tai rulliperinteessä. Ajallisesti se näyttää tapahtuneen vasta 1600-luvun jälkeen. Tämän kertomusperinteen mukaan noidat liikkuvat etenkin pääsiäisenä, mutta myös muina pyhinä aikoina ja pyrkivät varastamaan tai pilaamaan toisten karjaonnan.<sup>45</sup>

Uuden ajan alussa käsitteeseen troll liittyvät merkitykset ovat häxäa monimuotoisemmat ja ne voidaan kiteyttää toteamalla sen olleen pohjoisessa kollektiivinimitys kaikenlaisille demonisille olennoille.<sup>46</sup> Se käy ilmi esimerkiksi Turun akatemiassa vuonna 1655 tarkastetussa Petrus Gylleniuksen väitöskirjasta *De Monstris*, jossa todettiin seuraavasti: ”*Monstrumeiksi ei voida todella ja oikein kutsua ruotsalaisten Trollia ja suomalaisten päiköä tai Liekiötä, kuten useimmat luulevat, koska nämä sanat heidän keskuudessaan viittaavat aina johonkin pahaan ja merkitsevät itse asiassa kummituksia, jotka eivät kuulu luonnon töihin eivätkä siten sen sivutuotteisiin.*”<sup>47</sup> Troll voidaan siis määritellä pahaksi tuonpuoleiseksi olennoiksi, jollaisia esiintyi vesistöissä, metsissä tai vuorilla. Uuden ajan alun kansanusko kävi yksiin Gylleniuksen tekstin kanssa siinä, että pahat ihmiset muuttuivat sen mukaan kuoltuaan trolleiksi. Gylleniuksen mainitsemaa liekiötä tai liekkiötä onkin pidetty metsässä huutavana rauhattomana sieluna. Toisaalta oli kuitenkin mahdollista, että paha ihminen oppi trollien temput eli noituuden (*trolldom*) jo eläessään.<sup>48</sup> Englannissa ja Skotlannissa samankaltaisia ominaisuuksia liitettiin olentoihin, joista käytettiin yleisnimitystä ’fairy’. Niitä koskevat uskomukset eivät niinkään kiinnittyneet noitaan, vaan hänen apuhenkeensä tai –olentoonsa.<sup>49</sup>

Sanasta troll juontuu myös vuorenpeikkoon päättyvä perinnekokonaisuus. Näiden käsitysten päälevinneisyysalue on Etelä- ja Keski-Ruotsi. Se liittyy läheisesti sellaisiin uskomusolentoihin kuin jättiläiset (*jättar*), metsänhaltija (*skogsrå*) tai *vittra*. Viimeksi mainittu on etenkin Norlannissa käytetty nimitys ihmisiä tuonpuoleiseen vievästä olennoista. 1800- ja 1900-luvulla vakiintuneessa skandinaavisessa satuperinteessä nimenomaan vuorenpeikkoa koskeva traditio on tullut hallitsevaksi. Sen puitteissa trollit kuvataan nimenomaan peikkoina: isokokoisina ja isokorvaisina, kömpelöinä olentoina, joilla on väärä ja muhkurainen nenä.<sup>50</sup> Suomessa vuorenpeikkoa (*bergtroll, troll*) koskevat uskomukset edustavat verrattain myöhäistä perinnekerrostumaa. Ne keskittyivät 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa lähinnä Etelä- ja Keski-Pohjanmaalle, missä vuoria ei juurikaan ole. Perinnelajien sekoittuminen ja edellä mainitun satuperinteen vaikutus näkyy Suomessakin peikkojen ulkonäön kuvauksissa.<sup>51</sup>



*Vuorenpeikko (bergtroll) asui maan alla ja viihtyi kaivoskuiluissa, joissa se aiheutti sortumia. Olaus Magnuksen mukaan kaivospaikkakunnilla eli kuudenlaisia hyvin pahantahtoisia trolleja. Lähde: Olaus Magnus Gothus, Historia om de nordiska folken II: 7:e—11:e boken. Uppsala & Stockholm 1912 (1555), 7:e boken, kap. 10: Om bergtroll, s. 14—15.*

Troll-perinteeseen liittyi kaksi uuden ajan alun noituustapausten kannalta merkittävää uskomusta. Ensinnäkin heidän sanottiin vievän kastamattomia lapsia kehdoistaan ja jättää niiden tilalle omia — *vaihdokkaiksi* (*byting*) kutsuttuja — lapsiaan. Vaihdoikas oli yksinkertainen, hidas, alikehittynyt, epämuodostunut tai jollakin muulla tavalla normaalista poikkeava. Se saattoi myös jäädä jälkeen normaalista kehityksestä tai olla kykenemätön oppimaan sellaisia perustaitoja kuin käveleminen tai syöminen.<sup>52</sup> Käsitys liittyi lapsen vaaraperiodiin eli kauteen, jona lapsen katsottiin olevan altis ulkopuolelta tuleville vaaroille ja tarvitsevan suojelua. Jakson takarajana oli kastaminen ja ensimmäisen hampaan puhkeaminen. Pisimmillään kausi siis kattoi lapsen ensimmäisen elinvuoden, jonka aikana lapsikuolleisuus oli ja on edelleen korkeimmillaan.<sup>53</sup> Aikalaisten mukaan vaihdokkaan saamisessa oli kysymys vanhempien ja ennen kaikkea äidin huolimattomuudesta, minkä vuoksi vaihdolle tuli tilaisuus.

Rovasti Boetius Murenius käsitteli vuosina 1639 ja 1640 Ahvenanmaan Finströmin pitäjässä vaihdokastapausta. Talonpoika Hindrich Isaksson oli kertonut tulleen lapsena vaihdetuksi. Hänen äitinsä oli kuitenkin saanut hänet takaisin kun oli keittänyt pässin elävältä ja voidellut siitä saadulla rasvalla vaihdokkaan. Ihmisten puheissa tarina oli kuitenkin liittynyt toisenlaisiin uskomusaineuksiin. Niinpä pitäjään oli levinnyt huhu, että Hindrich kulkisi yhdessä Odinin ratsastajien kanssa ja hänen äitinsä keittäisi näille rasvaa.<sup>54</sup> Vaihdoikasuskomukset saattoivat kytkeytyä myös noituususkomuksiin. Näin oli esimerkiksi Kalajoella vuonna 1697 käsitellyssä Dordi Josefintyttären tapauksessa. Dordin anoppi oli eräänä yönä yllättänyt miniänsä keittämistä varastettua maitoa. Kun anoppi oli ihmetelty, kuinka naiset olivat yhden yön aikana ehtineet niin moneen taloon, Dordi oli vastannut heidän lentäneen ja käyneen myös Blåkullassa. Silloin anoppi oli alkanut

epäillä myös Dordin lapsen alkuperää, koska se oli muuttunut kummallisen näköiseksi. Dordi oli kertonutkin sen olevan vaihdokas. Alkuperäinen lapsi oli viety Blåkullaan, missä siitä oli keitetty rasvaa. Suomalaisia noitavainoja tutkineen Antero Heikkisen mukaan tapaus on osoitus paholaiskuvitelmien skaalan laajentumisesta 1600-luvun lopun Pohjanmaalla.<sup>55</sup>

Gävleläisissä, vaasalaisissa ja uusikaarlepyyläisissä tapauksissa lapsuuden vaaraperiodi näkyy lähinnä suurempana suojelun tarpeena eikä suoranaista vaihdokas- ja noituususkomusten sekoittumista tapahtunut. Niinpä Canonin Britan sanottiin vieneen lapsensa paholaisen luo Blåkullaan jo synnytyistä seuranneena yönä. Gävlen kirkkoherra Fonteliuksen vaimon taas sanottiin vievän kuljettavan Blåkullaan omien varttuneempien lastensa ohella myös vastasyntyntyttä tyttärensä.<sup>56</sup> Näissä tapauksissa ei kuitenkaan viitattu vaihdokkaisuun, vaan teon tuomittavuus perustui pahan äidin malliin. Sen sijaan, että naiset olisivat suojelleet puolustuskyvyttömiä lapsiaan, he veivät heidät itselleen paholaiselle.



*Ajatus siitä, että noita oli lapsia mukaansa houkutteleva peikko, heijastuu myös Topeliuksen Välskärin kertomuksista. Kolme lasta lähtee erakkona asuvan vanhan naisen matkaan, joka tarjoaa majassaan nainen lapsille syötävää ja juotavaa. Naisen maja vaikuttaa kuitenkin lapsista kaikkea muuta kuin luottamusta herättävältä. Lähde: Carl Larssonin piirtämä kuva teoksessa Topelius, Z., Välskärin kertomuksia, toinen jakso, suom. Juhani Aho. Porvoo 1896, s. 165.*

Toinen trolleihin liittynyt uskomus koski ihmisten vuorelle sieppaamista. Trollit saattoivat joko aktiivisesti viedä ihmisen tai sitten hän osui tämän- ja tuonpuoleisen välisen rajan ohentumaan eikä enää päässyt siitä pois. Esimerkiksi Itä-Göötanmaalla Ydren kihlakunnasta sijainneesta Ribbingshoffin kartanosta kerrottiin seuraavanlaista tarinaa: Eräänä kesäpäivänä 1670-luvulla vapaaherra Axel von Schaarsin noin kolmivuotias tytär Anna Martha meni lapsenhoitajansa kanssa läheisen järven rannalle. Järven lähellä sijaitsi kukkula, jolla perimätiedon mukaan asui trolleja. Tyttö meni poimimaan joitakin kauniita kukkia, ja muutamaa hetkeä myöhemmin hän katosi. Etsinnät jäivät tuloksettomiksi, vaikka koko pitäjä osallistui

niihin. Vuotta myöhemmin eräs tallirenki löysi Anna Marthan mainitun kukkulan juurelta. Kun tytöltä kysyttiin, keiden luona hän oli ollut, hän vastasi vain ”ukon, ukon” (*”gubben, gubben”*). Hänen vaateensa olivat samat ja yhtä puhtaat kuin hänen kadotessaan eikä hän ollut kasvanut senttiäkään. Paikallinen talonpoikaisto oli sitä mieltä, että trullit olivat hänet vieneet. Tytön myöhemmissä vaiheissa ei kuitenkaan ollut mitään epänormaalia.<sup>57</sup> Tämänkaltaiset tarinat edustivat eliitin ja kansan yhteisesti jakamaa ilmeisesti kelttiläistä alkuperää olevaa perinnettä. Se tunnettiin Pohjoismaiden lisäksi muun muassa Englannissa ja Skotlannissa, missä asuinpaikkaansa viejinä tai houkuttelijoina toimivat haltija tai keiju (*”fairy”*). Keski- ja eteläeurooppalaisen perinteen kuuluisin esimerkki lienee 1200-luvulla muistiinmerkitty legenda ritari Tannhäuserista, jonka haltijat viettelivät vuorelleen. Eva Kärffe on sitä mieltä, että Tannhäuser-teeman juuret ovat Italiassa, mistä se kulkeutui Sveitsiin ja Saksaan.<sup>58</sup>

Uuden ajan alussa trollit kuvattiin yleensä ihmishahmoisina. Brita Wählgistin<sup>59</sup> tai muiden Gävlen noitaoikeudenkäynneissä kuultujen lasten kertomissa tarinoissa noidan ihmishahmoon ei liittynyt mitään erityisiä tuntomerkkejä ja heidän ulkomuotoaan kuvataan hyvin poikkeuksellisesti. Itse asiassa tunnen Suomesta ja Ruotsista vain yhden noidan kuvauksen, joka löytyy Käkisalmen läänistä Itä-Suomesta. Vuonna 1681 Jaakkiman ja Kurkijoen kihlakunnankäräjillä luettiin maaherran lähettämä etsintäkuulutus Pohjanmaalta karanneesta Antti Tokka -nimisestä noidasta. Kuulutuksen mukaan Antti oli keski-ikäinen, pitkänpuoleinen ja hoikka mies. Hänellä oli kihara keltainen tukka sekä pieni, terävä leukaparta.<sup>60</sup> Ulkonäkö oli siis hyvin tavanomainen. Onkin sanottu, ettei noitaa voinut tunnistaa sen perusteella.<sup>61</sup> Tosin Ruotsista Husbyn kihlakunnankäräjiltä tunnetaan 1700-luvun puolivälistä päinvastainenkin tapaus. Oikeus tuomitsi erään naisen sakkoihin, koska tämä oli pukeutunut noidaksi lapsia pelotellakseen. Se, miten nainen oli pukeutunut, ei ikävä kyllä käy ilmi jutusta.<sup>62</sup>

Husbyn tapaus viittaa siihen, että noidan tuntomerkit saattoivat kuulua hänen asuunsa. Ainoa Blåkullaan vietyjen lasten todistuksissa toistuva noidan vaatetukseen kuulunut yksityiskohta oli voidesarvi. Sarvi oli keskeinen symboli jo esikristillisellä ajalla ja esiintyi yleisesti suurissa noitavainoissa. Etenkin pukin sarveen liittyi joukko ikivanhoja hedelmällisyyteen liittyviä merkityksiä. Pukeilla oli myös asemansa pohjoismaisessa kansanperinteessä ja esikristillisessä uskossa: yhtäällä pukit vetivät Torin vaunuja ja toisaalla *Valhallan* katolla asui Heidrun-niminen pukki. Eläimellä oli merkityksensä myös kansanparannuksessa. Esimerkiksi poltetun sarven tai sorkan savun sanottiin helpottavan synnytyskipuja.<sup>63</sup>

Sarvi mainitaan hiusten ja nauhojen ohella noitien käyttämänä apuvälineenä jo vanhimmissa ruotsalaisissa maakuntalaeissa. Tuomiokirja-aineistossa nämä välineet alkoivat esiintyä toistuvasti 1500-luvulta lähtien.<sup>64</sup> Noituusjutuissa todistaneille lapsille noitien pahalaiselta saamat sarvet olivat tuttuja myös myöhäiskeskiaikaisista kirkkomaalauksista, joissa se liittyi läheisesti noituuden avulla tapahtuneeseen lypsämiseen ja kirnuamiseen.<sup>65</sup>

Vuonna 1667 joukko eri talojen piikoja syytti Margareta Pähvelsdotter – nimistä vanhaa piikaa maagisesta lypsämisestä. Margareta oli lypsänyt piikojen

apuna useiden talojen lehmii saamatta kuitenkaan palkkaa työstään. Eräänä päivänä hän oli sanonut: ”*Te olette saaneet niin paljon maitoa minulta ja nyt on minun aika ottaa omani.*” Seuraavana päivänä kaikki lehmät lypsivät huonosti ja yhden utareista tuli verta.<sup>66</sup> Noituustulkinta oli monen tekijän summa. Tässä käsiteltävän teeman kannalta keskeisintä on se, että lehmien maidontuotannon nopea vähentyminen ja verenvuoto osattiin jo vanhastaan liittää maagiseen lypsämiseen. Kun sairastuminen tapahtui samoihin aikoihin Margaretan ja muiden piikoje riidan kanssa, teolle löytyi motiivi. Tässä yhteydessä Margaretan sanat oli mahdollista tulkita kiroukseksi tai noitumiseksi, vaikka hän itse selittikin tarkoittaneensa vain sitä, että ottaa vähän maitoa juodakseen. Kaiken kuitenkin kruunasi Margaretan kertomukset siitä, kuinka paholainen oli ollut hänen rakastajansa jo useiden vuosien ajan. Paholaisteema liitti Margaretan kirkkomaalauksiin, joissa lehmää lypsävä noita kuvattiin yhdessä paholaista muistuttavien tai muuten kummallisten olentojen kanssa.<sup>67</sup>



*Noita lentää lehmän selässä Blåkullaan. Matkaajien taakse on kuvattu heitä kannatteleva paholainen. Lähde: Albert Edelfeltin tai Carl Larssonin piirros teoksessa Topelius, Z., Välskärin kertomuksia, toinen jakso, suom. Juhani Aho. Porvoo 1896, s. 181.*

Noituuden avulla tapahtunut lehmien lypsäminen muodostaa ruotsalaisissa Blåkulla-tapauksissa silloin tällöin toistuvan sivuteeman. Gävlessä esimerkiksi vartiopäällikkö Anders Olofssonin vaimo syytti vartiomies Håkanin anoppia Kerstiniä lehmänsä sairastumisesta. Lehmä oli kahdeksan päivän ajan lypsänyt pelkästään verta ja heikentynyt niin, että se oli jouduttu teurastamaan. Vartiopäällikön vaimon mukaan sairaus oli seurausta siitä, että Kerstin oli ratsastanut lehmällä Blåkullaan.<sup>68</sup> Maaginen lypsäminen liitettiin myös kahteen muuhun Gävlessä kuulusteltuun naiseen, mutta epäilykset eivät johtaneet mihinkään.<sup>69</sup> Näin lehmien sairastumisesta tuli eräs Blåkulla-matkoja ja noitia koskevia käsityksiä yhdistänyt silta.

Saksassa noitien lentotaito, noituuden avulla tapahtunut ihmisten tai eläinten sairauksien aiheuttaminen tai sokeuttaminen kuuluivat sisällöllisesti yhteen jo 1500-luvun noituusjutuissa.<sup>70</sup> Ruotsissa ja Suomessa tämä assosiaatio on nähtävissä myöhäiskeskiaikaisista kirkkomaalauksissa, joissa maagista lypsyä ja noidan lentämistä esittävät kuvat sijaitsivat usein lähekkäin.<sup>71</sup> Maalaukset eivät olleetkaan yksinomaan varoituksia yksittäisten ihmisten hairahduksista, vaan toistensa

läheisyyteen sijoitetut kuvat muodostivat laajemman kokonaisuuden, jonka oli tarkoitus muistuttaa ihmistä jostakin paljon merkittävämmästä. Ne muistuttivat elämän ja erityisesti kuoleman kysymyksistä: tämänpuoleisessa eletystä elämästä joutui vastaamaan kuolemansa jälkeen.<sup>72</sup>

Sarven ja lentämisen toisiinsa liittäminen saattoi tapahtua vielä konkreettisemmin. Muutamissa etenkin Norlannista ja Pohjanmaalta tunnetuissa kirkkomaalauksissa sarvissa ollut rasva oli noitien naapureiltaan varastamaa voita, joka tuotiin ”veroina” paholaiselle.<sup>73</sup> Lahjojen tuonnin teema tuli esille vuonna 1657 vaasalaisen Marketta Parkoisen tunnustuksissa noitien kokoontumisista. Naiset olivat lentäneet juhlaan kotieläimillä. He olivat tuoneet mukanaan voita ja joitakin muita elintarvikkeita. Paholainen oli ensin ottanut oman osansa, sitten noidat olivat tehneet tiliä teoistaan ja sitten oli juhlittu.<sup>74</sup>

Edellä esitetyt viittaukset koskevat nimenomaan myöhäiskeskiajalla maalattuja kalkkimaalauksia. Maagista lypsyä kuvaavat maalaukset kuuluivat moraliteetteihin ja ne heijastelevat ihmisten käsityksiä siitä, millainen noita oli ja mitä noita teki. Samalla ne kuitenkin muokkasivat ja vahvistivat vallitsevia tulkintoja ja käsityksiä.

Kaikissa Gävlessä kuulusteltujen lasten kertomuksissa sarvi liittyy pahaan viettelemisen teemaan. Lapset saavat noidalta oman sarven, jotta heistä itsestään voisi tulla noitia.<sup>75</sup> Sarvi näyttää toimivan eräänlaisena noidan tuntomerkinä eikä sille muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta mainita mitään erityistä käyttötarkoitusta. Esimerkiksi Håkan Falck mainitsi Katarina Buren säilyttävän voidesarveaan kellotapulilla alla.<sup>76</sup> Brita Wählgistin mukaan kultaseppä Lorentzin vaimo käytti sarvea tunkeutuessaan seinän lävitse. Hän kasti naulan sarvessa olevaan voiteeseen, kosketti sillä seinää, johon avautui aukko.<sup>77</sup> Ruotsin suurten noitavainojen alkupuolella — esimerkiksi Älvdalenista — taltioitu ajatus siitä, että sarvessa ollutta voidetta olisi käytetty lentämiseen, esiintyy vain Sigrid Jöransdotterin todistuksessa. Sigrid kertoi, että hän ja Jöns Siulssonin poika Johannes voitelivat itsensä rasvalla voidakseen lentää.<sup>78</sup>

Noitien sarvet tai voiteet eivät olleet kaikissa tapauksissa kuvitteellisia, vaan esimerkiksi vuonna 1675 Lövängerin käräjille toimitettiin neljä sarvea, joista kolmessa oli voidetta. Kuulusteltavan mukaan noidat käyttivät voidetta lentämiseen. Oikeuden edessä kokeiltaessa voide ei kuitenkaan tuottanut toivottua tulosta, minkä syytetty selitti sillä, että paholainen oli vienyt oikean voiteen salaa pois. Myös Ahvenanmaalla toimitettiin noitavoidetta oikeuden nähtäväksi. Tarkemmissa tutkimuksissa osoittautui, että kyseessä olikin kenkärasva.<sup>79</sup> Eräiden tutkijoiden esittämä ajatus, että noitien käyttämässä voiteessa olisi ollut hallusinaatioita aiheuttavia aineita, ei saa tukea tästäkään aineistosta.<sup>80</sup>

Tämän työn suomalaisessa lähdeaineistossa sarvi esiintyy vain yhdessä tapauksessa. Vaasassa käsiteltiin vuonna 1661 tapausta, jossa eräs piika oli väittänyt nähneensä, kuinka naapuritalossa kinnuttiin olutta. toimitusta suorittaneella piialla oli hänen mukaansa ollut sarvet molemmilla sivuillaan. Ne olivat ilmeisesti roikkuneet vyötäröltä, sillä kuulusteluissa todistaja alkoi epäröidä; ehkä hän olikin

luullut avaimia sarveksi.<sup>81</sup> Ilmeisesti aikalaiset pitivät mahdollisena ja uskottavana sitä, että tällainen olutonnen parantamiseen tähtäävä riitti voitiin suorittaa.

### *Matkat Blåkullaan ja noitien metamorfoosi*

Matka Blåkullaan saattoi tapahtua silmänräpäyksessä. Siksi kaikki noitien sieppaamat eivät osanneet kertoa matkasta mitään,<sup>82</sup> mutta toiset muistivat paljonkin yksityiskohtia. Esimerkiksi Brita Wählgist kertoi, että noita laittoi aina kulkuvälineensä päälle tangon, jolle hän yhdessä lasten kanssa asettui. Brita oli sitä mieltä, että heidät pienennettiin matkan ajaksi, mutta perillä he saivat normaalin kokonsa takaisin. Samaa sanoi myös Annika Israelsdotter.<sup>83</sup> Joen Tohlsin Jonaspoika kuvaili matkan kulkua toisin. Noita asettui istumaan kulkuvälineenä toimivan lehmän pään päälle ja ensimmäiset lapset istuivat hänen takanaan lehmän korvien vaiheilla. Eräissä todistuksissa lehmän kerrottiin olevan selällään kun sillä lennettiin.<sup>84</sup> Matkan varrella pysähdyttiin usein kellotapuleihin, missä raavittiin metallia kelloista. Sen jälkeen matka jatkui suuren meren ylitse. Veden yläpuolella noita pakotti lapset pudottamaan metallin mereen ja sanomaan: ”*Se, että sieluni enää palaa Jumalan luo, on yhtä mahdotonta kuin tämän aineen on palata kelloon.*”<sup>85</sup> Tästäkin vaiheesta oli toisenlaisia versioita. Esimerkiksi vartiopäällikkö Anders Olofssonin poika Olof kertoi noidan viiltäneen häntä oikean käden pikkusormeen, valuttaneen haavasta verta mereen sanoen: ”*Niin kuin tämä veri ei enää palaa luoksesi, et sinäkään enää pääse lähemmäksi Jumalaa.*”<sup>86</sup>

Jo muinaisissa saagoissa maailma jaettiin kahteen piiriin. Yhtäällä oli jumalten ja ihmisten asuttama *Midgård*, jossa vallitsi järjestys ja harmonia. Sen ympärillä oli trollien, jättiläisten ja kaaosvoimien hallitsema *Utgård*. Nämä kaksi maailmaa tai voimaa — järjestys ja kaaos — olivat yhteydessä toisiinsa ja rajanylitykset muodostivat uhan *Midgårdin* säilymiselle.<sup>87</sup> Tämän kaltainen myyttinen rajanveto muodon ja muodottoman tai hallitun ja hallitsemattoman välillä ei ole tyypillinen yksinomaan pohjoisten kulttuurien maailmankuvalle. Ajatus, että maailma koostuisi erilaisista kontrolloiduista alueista, joita ympäröivät uhkaaviksi ja vastakkaisiksi mielletyt jäsentymättömät alueet, on hyvin laajalle levinnyt. Näiden uhkien kanssa jouduttiin tekemisiin hallitun alueen marginaaleissa, rajalinjojen harmailla vyöhykkeillä sekä tietysti rajojen ulkopuolelle jouduttaessa.<sup>88</sup> Ajattelumalli ilmenee myös keskiaikaisista *Orbis Terrarum* -kartoista ja mappamundeista, joiden tarkoitus oli pikemminkin hengellinen kuin maantieteellinen. Ne kuvasivat kristittyjen asuttamaa maailmaa eli *ekumeniaa*, jonka keskuksena oli Jerusalem. Kartan reunoille sijoitettiin pakanoita ja tarujen hirviöitä. Esimerkiksi Snorrin mukaan maailman laidalta löytyi jättiläisiä, kääpiöitä, sinisiä ihmisiä, kummallisia luontokappaleita, suunnattoman suuria eläimiä ja lohikäärmeitä.<sup>89</sup>

Uuden ajan yhteisö oli järjestäytynyt ja ainakin ihanteen tasolla se oli myös harmoninen kokonaisuus. Matka Blåkullaan — noitien kotiin — rinnastui matkaan *Utgårdiin*. Noidaksi leimautuneen ihmisen ajateltiin käyttävän voimaa, jonka avulla



hän kykeni liikkumaan kontrolloimattomasti näiden kokonaisuuksien välisen rajan yli. Tässä mielessä hän kykeni horjuttamaan yhteisön sisäistä järjestystä. Siksi noita kantoja mukanaan yhteisön hajoamisen ja pahimmillaan sen tuhoutumisen uhkaa.<sup>90</sup>

Lasten kertomuksissa Blåkulla ja Utgård samaistuvat myös siinä mielessä, että kumpaankin matkatessa täytyi ylittää suuri ja syvä ihmisten maailmaa ympäröivä meri.<sup>91</sup> Kirkonkellojen vuoleminen, niistä saadun metallin pudottaminen mereen ja etenkin toimituksen yhteydessä sanotut sanat merkitsivät tämänpuoleisesta eli hyväksytystä ja hyvästä luopumista ja siirtymistä sen vastamaailman eli tuonpuoleisen kaaosvoimien piiriin ja palvelukseen. Kirkonkellot olivat siunattuja, joten niihin sisältyi pyhää voimaa, jonka vuoksi kelloista otetun metallin käyttäminen antoi toimenpiteelle entistä suurempaa sitovuutta.<sup>92</sup> Tässä suhteessa vartiopäällikön Olof-pojan kertomuksessa mainittu oman veren käyttö tuntuu loogiselta. Veren uskottiin olevan elin- ja sielunvoimien ylläpitäjä. Uskonnollisessa kielessä veri oli sosiaalisen maailman metafora, jonka vuodattaminen voidaan nähdä myös yhteisöstä luopumisena.<sup>93</sup> Lasten veren vuodattaminen liittyikin yleisemmin vasta Blåkullaan saapumiseen. Silloin paholainen tai noita viilsi lapsen sormeen ja haavasta tulleella verellä kirjoitettiin Blåkullassa saamansa uusi nimi paholaisen kirjaan. Joissakin tarinoissa veri saatettiin myös heittää kattilaan.<sup>94</sup> Kristillisessä mielessä lasten kuvailemaa toimitusta voidaan pitää kristinuskosta ja Jumalasta luopumisena, jopa liittona paholaisen kanssa — etenkin niissä tapauksissa, joissa lapset kastettiin Blåkullassa uudelleen.<sup>95</sup> Kristillisen tulkinnan ja puhdasoppisen luterilaisen kirkon merkitystä onkin korostettu aikaisemmassa tutkimuksessa.<sup>96</sup> Kristillinen merkitys on kuitenkin vain yksi kerrostuma jo paljon vanhempaa perua olevan tämän- ja tuonpuoleisen tai järjestyksen ja kaaoksen välisessä vastakkainasettelussa.

Vastakkainasettelu tulee selvästi ilmi gävleläisten lasten kertomuksista. Pormestari Falckin poika Håkan kertoi kirkkoherran vaimon siepanneen hänet kellotapulin luota. Lukkari Johan Danielssonin Lars-poika puolestaan kertoi noidan tulleen hakemaan häntä kesken jumalanpalveluksen, kun hän oli istunut saarnastuolin portailla. Lars Pederssonin todistuksessa Blåkullaan taas lähdettiin savupiipun kautta.<sup>97</sup> Kellotapuli kuuluu samaan sarjaan kuin Bengt Ankarloon muilta seuduilta kirjaamat kulkupaikat *Myråkern*, *kyrkovallen* ja *Utnäsåkern vid Styrnas kyrka*.<sup>98</sup> Nämä paikat liittyivät suoraan pyhään ja tuonpuoleiseen, koska kirkko oli erotettu tila, sosiaaliseen ytimeen kuuluva pyhä keskus. Sen sosiaalinen funktio kategoriatransformaatioiden (esim. vainajien siunaus) suorituspaikkana perustui sen rajalla sijaintiin. Se selittää kansanperinteessä esiintyviä kertomuksia vainajien jumalanpalveluksesta ja kirkkoa ympäröivää hautausmaata koskevia tabuja.<sup>99</sup> Savupiippu taas muodosti yhteyden tuonpuoleiseen. Sen kautta kuolleiden sielun uskottiin nousevan taivaaseen.<sup>100</sup> Näiden lisäksi tulivat erilaiset mäet ja kalliit, joilla trollien sanottiin asustelevan. Niitä olivat esimerkiksi *Badstuvubacken*, *Galberget*, *Öjeberget*, *Sejbacken vid Lumberg* ja *Sätrabacken*.<sup>101</sup> Šamanistisen uskon mukaan ne olivat myös kulkupaikkoja tuonpuoleiseen ja palautuvat myyttistä keskusvuorta tai -kiveä koskeviin mielikuviin.<sup>102</sup> Saunan ja mestauspaikan

erikoisluonne sairauksien ja kuolleiden käsittelemisessä vaikuttivat siihen, että raja tuonpuoleiseen oletettiin niiden alueella ohuemmaksi.

Blåkulla saattoi sijaita myös ihmisen oman elämänpiirin laitamilla. Esimerkiksi Hjälmserydin pitäjässä asunut Karin Svendsdotter piti suuren järven toisella puolella siintänyttä Grönekullea rakastettunsa Ellfwenin asuinpaikkana.<sup>103</sup> Vaasalainen Marketta Parkoinen tiesi lähiympäristöstään kaksi samankaltaista paikkaa. Toinen oli Vaasan ja Höstveden välillä sijainnut Högholmen eli Korkeasaari, missä Marketta tapasi paholaisen ensimmäisen kerran. Toinen paikka oli Kyrössä sijaitseva Kuivilankallio, missä pahat henget Marketan mukaan asuivat ja missä noidat kokoontuivat. Muita samankaltaisia paikkoja Pohjanmaalla olivat Simsiö Lapualla, Pyhävuori Karijoella, Santavuori Ilmajoella ja Kirkkopakka Alahärmässä.<sup>104</sup> Suomalaiset paikat löytyvät samalta alueelta, jolle vuorenpaikkoa koskevat uskomukset keskittyivät 1800-luvun jälkipuoliskolla ja 1900-alkupuoliskolla. Paikkojen tiedettiin ruotsalaisten vastineidensa lailla asuvan myös kirkon lattian alla.<sup>105</sup> Kansanomaisessa ajattelussa myyttiset paikat ja ihmisten välittömässä elinympäristössään havaitsemat kiintopisteet kietoutuivat toisiinsa. Kaikkien elinympäristöstä löytyi pisteitä, joissa raja toiseen todellisuuteen, tuonpuoleiseen, oli ohuempi kuin muualla. Niille kerääntyivät niin noidat kuin muut supranormaalialueita edustavat olennot, jotka uhkasivat rajojen sisäistä järjestystä.<sup>106</sup>

Jotta Blåkulla-kokemusta koskeva tunnus tai todistajanlausunto olisi uskottava, siinä kerrottujen asioiden täytyi käydä yksiin asiaa koskevien ja yleisesti jaettujen käsitysten kanssa. Siksi Blåkulla ei voinut olla mikä tahansa paikka. Se tuli selvästi esille vuonna 1678 kun vaasalaisen Elin Ingesin tytär Lisbeta kertoi kulkeneensa eräänä iltana kadulla. Yllättäen muuan Anna Pietarintytär oli juossut hänen peräänsä ja huutanut häntä pysähtymään. Anna oli laittanut neulan Lisbetan vaatteisiin ja tarttunut hänen pukunsa selkämykseen. Siinä samassa Lisbeta oli havainnut joutuneensa köyhäintaloon. Siellä hän oli nähnyt Annan lailla noidaksi epäillyn Helga Olavintyttären.<sup>107</sup> Siirtyminen tapahtui silmänräpäyksessä kuten osassa Blåkulla-tapauksia. Myös uhriin vaatteisiin kätkeytyneen neulan merkitys noiduttuna esineenä oli laajasti tunnettu. Tästä huolimatta Lisbetan tarinaa ei pidetty uskottavan, koska paikka oli väärä. Köyhäinhuoneella asuvat sairauksien runtelemat ja ehkä epäsosiaalisestikin käyttäytyvät asukkaat saattoivat näyttää 14-vuotiaan silmissä pelottavilta, mutta köyhäinhuoneella ei kuitenkaan ollut mitään yhteyttä tuonpuoleiseen tai siihen liittyviin rajoihin.<sup>108</sup>

Uskomuskertomuksissa ja ihmesaduissa toiseen todellisuuteen, tuonpuoleiseen tai vastamaailmaan siirtyminen edellytti metamorfoosia. Muodonmuutos merkitsi sitä, että sen läpi käynyt ihminen muuttui sukulaisilleen kuolleeksi. Toisin sanoen metamorfoosin myötä ihmisen tämänpuoleinen elämä lakkasi ja se jatkui tuonpuoleisessa uudessa hahmossa. Ihmisestä tuli vastamaailman asukkaaksi. Kaksisuuntaisiin muodonvaihdoksiin — joissa ihminen suoritti matkan tuonpuoleiseen toisessa hahmossa ja otti sitten takaisin alkuperäisen muotonsa — kykenivät lähinnä šamaanit ja kirotut. Heille tuonpuoleisen rajojen ylittäminen ei siis merkinnyt ”ensimmäisen elämän” menettämistä.<sup>109</sup>

Ihmishahmo ei ollutkaan trollien ainoa olomuoto, vaan he kykenivät metamorfoosiin. Useimmiten he tulivat noutamaan lapsia jonkin linnun hahmossa<sup>110</sup> eikä Gävlestä kerätty aineisto muodosta poikkeusta. Esimerkiksi Brita Wählgistin mukaan kultaseppä Lorentzin vaimo oli tullut ensimmäisillä kerroilla harakkana, mutta oli myöhemmin suosinut pienemmän linnun hahmoa. Brita tunnisti noidan siitä, että lintunakin hän säilytti ihmiskasvonsa.<sup>111</sup> Håkan Falck taas mainitsi kirkkoherran vaimon tulleen yleensä mustan kissan tai koiran hahmossa. Paholaisen kuvaaminen koirana olikin tyypillistä nimenomaan skandinaavisella kulttuurialueella.<sup>112</sup>

Toisaalta viimeistään vuonna 1675 Gävlessä alkoi esiintyä lapsia, jotka eivät osanneet sanoa, kuka heitä vei Blåkullaan. Kun esimerkiksi 70-vuotias Karin Pedersdotter kääntyi viranomaisten puoleen ja ilmoitti vuosikymmenten ajan vieneensä lapsia Blåkullaan, heiltä kysyttiin, oliko tämä nainen heidän viejensä. Kumpikaan ei kuitenkaan osannut sanoa varmasti.<sup>113</sup> Osassa tapauksista noidan tunnistaminen tapahtui vaatteiden perusteella. Esimerkiksi vänrikki Peder Anderssonin poika osasi sanoa Håkan Falckia vievästä noidasta vain sen, että tällä oli punamusta asu. Tieto riitti tapausta tutkineelle kuninkaalliselle komissiolle, sillä kirkkoherra Fonteliuksen vaimon tiedettiin omistavan sen värisen asun. Lisäksi komissio joutui toteamaan, etteivät lapset välttämättä nähneet edes toisiaan matkalla, vaan vasta perillä Blåkullassa.<sup>114</sup> Elin Mårtensdotter ja muutama muu lapsitodistaja kertoi nähneensä Blåkullassakin hyvin vähän, koska heidän silmiensä edessä oli jonkinlaista usvaa, joka esti näkemästä selvästi.<sup>115</sup> Äkillinen sokeus, jonka seurauksena ympäröivä maailma nähdään ikään kuin varjokuvina, voidaankin ymmärtää samanlaiseksi merkiksi tuonpuoleiseen joutumisesta kuin vuorelle vientiä koskevissa uskomustarinoissa toistuvat ajantajun katoamista koskevat aiheet.<sup>116</sup>

Blåkulla-kertomusten perusta oli laajalle levinneissä šamanistista alkuperää olevissa ihmisten sielua tai pikemminkin sieluja koskevissa käsityksissä. Suomalais-karjalaisessa ja skandinaavisessa perinteessä yleisen mallin mukaan sieluja oli kaksi. Käsityksen mukaan ns. *itse-sielu* — joka piti sisällään ihmisen sisäiset voimat ja esimerkiksi tunteiden, ajatusten ja mielen kaltaiset psyykkiset toiminnot — saattoi poistua ruumin ulkopuolelle ns. *henki-sielun* jäädessä sinne ja pitäessä elämää yllä. Itse-sielu saattoi siirtyä hyvin nopeasti paikasta toiseen eikä se ollut riippuvainen painolaista, vaan kykeni lentämään. Se jatkoi elämäänsä tuonpuoleisessa ihmisen kuoleman jälkeen.<sup>117</sup>

Uuden ajan alussa itse-sielun olemassaoloon eivät uskoneet pelkästään lapset, vaan myös aikuiset. Esimerkiksi vuonna 1666 Ahvenanmaalla syytettiin Karin Pedersdotter -nimistä naista matkoista Blåkullaan. Karin kertoi erään toisen naisen vieneen hänet sinne ensimmäisellä kerralla. Myöhemmin samainen nainen oli ”otettu pois” Blåkullassa, mutta ”hänen varjonsa” oli näyttänyt makaavan kotona sairaana ja kuolleen vasta myöhemmin.<sup>118</sup> Toisin sanoen matka tehtiin itse-sieluna, joka jäi Karinin mainitsemalta naiselta Blåkullaan. Naisen ruumis kuitenkin eli henki-sielun ansiosta vielä jonkin aikaa. Samoihin käsityksiin viittasi myös Pohjois-Pohjanmaalla Kempeleessä asunut Kaarle Monkkainen kun hän sanoi noidaksi

syöttämälleen naiselle: ”*Covas tuosa nytt on, mutta cusa sielus liene?*”<sup>119</sup> Gävlessä noidaksi syytettyä laivuri Johan Davidssonin leskeä valvomaan ja kuulustelemaan määrätty kymnaasin rehtori Anders Stiernman ei osannut varmasti sanoa, oliko leski käynyt yön aikana Bläkullassa vai ei. Hänen ruumiinsa oli kyllä ollut koko ajan vuoteessa. Toisaalta tiedettiin yleisesti, että seinä paukahti kun noidan sielu meni siitä läpi ja rehtori oli pari kertaa yön aikana ollut kuulevinaan sellaisen äänen.<sup>120</sup>

Tuonpuoleisessa käyntiä koskevilla kuvitelmillä on psykofyysinen perustansa muuntuneessa tietoisuuden tilassa, transsin, unen tai sairaskohtauksen aikana koetussa ruumiista poistumisen tunteessa sekä näihin liittyvissä visioissa ja hallusinaatioissa.<sup>121</sup> Elämyksen sisältö muotoutui kuitenkin kokijan elämäntilanteen ja tuntemansa perinteen mukaiseksi.<sup>122</sup> Yhdessä unet ja muut konkreettisen kokemusmaailman ulkopuoliset kokemukset, niistä laaditut tulkinnat ja kerrotut tarinat muodostivat ns. *unimaailman*, joka ymmärrettiin todellisen maailman osaksi. Osaa unimaailman kokemuksista pidettiin enteinä, toisia portteina tuonpuoleiseen. Tajunnan tilan muutosten ja itse-sielun välinen yhteys ilmenee seuraavista esimerkeistä. Elias Lönnrotin sanakirjan mukaan lause ”*juoppo meni ihettömäksi*” tarkoitti sammumista. Vermlannin suomalaiset taas sanoivat tajuttomasta: ”*Se män ihettömäks. Kun se ol’ ihettömänä se ei toimitanna mitää.*”<sup>123</sup> Viime kädessä kuolemaa lähenevä tila ruumiin jäykistyessä, ihon jäähtyessä, hengityksen heiketessä, todisti naisten kokemusten ja näkyjen aitoudesta.<sup>124</sup>



*Unessa esiintyvät noidat kiduttavat uhriaan. Kansikuva tutkielman ”Untersuchung der vermeintlichen und sogenannten Hexereien” painoksesta vuodelta 1716. Lähde: Soldan, W.G. & Heppe, H., Geschichte der Hexenprozesse, Band II (neu bearbeitet und herausgegeben von Max Bauer). München 1911, s. 233.*

Euroopasta on säilynyt runsaasti kertomusainesta siitä, kuinka sielu saattoi poistua ruumiista ihmisen nukahtaessa ja palata vähän ennen hänen heräämistään. Esimerkiksi Tanskassa jo keskiajalla kerrotussa tarinassa mies makasi vuoteessaan sairaana ja nukahti. Vieressä valvova vaimo näki hämmästykseseen, että hänen suustaan näytti tulevan hiiren näköinen olento. Nainen peitti miehen suun liinalla estääkseen eläimen pääsyn takaisin. Pian hiiri palasi ja juoksi edestakaisin hätäntyneen oloisena suuta etsien. Lopulta vaimo sai sen karkotettua. Samalla kuoli myös hänen miehensä. Tähän perustuu Suomestakin tunnettu sanonta, ettei nukkuvaa saa herättää äkillisesti.<sup>125</sup>

Joillakin Blåkulla-matkoista todistaneilla lapsilla ja syytökset vapaaehtoisesti tunnustaneilla naisilla näyttää olleen tajunnantilaa muuttavia sairauksia — lähinnä epilepsiaa, jossa kohtauksiin liittyy kaikkien aistien harhoja sekä pelkotiloja.<sup>126</sup> Viranomaiset raportoivat vuonna 1678 Oulussa, että aina ennen Blåkullaan viemistä muuan Anna Muikku oli tullut ”ikään kuin tyrmistyneeksi ja kuoleman kankeaksi” ja sanonut, että nyt häntä tultiin noutamaan. Kohtaus kesti noin neljänneksen ajan, ja kun häntä yritettiin nostaa pystyyn, hän kaatui aina uudelleen. Ja vaikka Anna nipistettiin veriin saakka, hän ei silti tullut tajuihinsa. Samaa sanottiin Kruunupyysissä vuonna 1655 noidaksi syytetystä Marketta Olavintyttärestä, joka oli aina parannusriitin suoritettuaan jonkin aikaa tajuttomana.<sup>127</sup>

Aineisto tarjoaa viitteitä jonkinlaisesta ekstaasitekniikasta eli tietoisesta pyrkimyksestä muuntaa tietoisuuden tilaa. Selvimmin se tuli esille Vaasassa asuneen Marketta Parkoisen pyrkimyksessä laukaista epilepsiakohtaus viinan ja ruumiillisenrasituksen avulla.<sup>128</sup> Älvdalenissa Taalainmaalla 1660-luvun lopulla pidetyissä kuulusteluissa kaksi lasta tunnusti juosseensa ympyrää sietokykynsä rajoille saakka nähdäkseen kauniin ja värikkäisiin vaatteisiin pukeutuneen miehen, jota kuulustelujen myöhemmissä vaiheissa alettiin kutsua paholaiseksi. Noidaksi syytetyn Lok Annan sanottiin menetelleen samalla tavalla kun hän tahtoi nähdä paholaisen.<sup>129</sup>

Noidan esiintyminen linnunhahmoisena — ja nimenomaan korppina tai harakkana — ei ollut sattuma, vaan ilmensi yhtäältä yleisesti tunnettua šamanistista käsitystä sielun ottamasta eläinhahmosta ja toisaalta kristinuskoon perustuvaa käsitystä pahan ja syntisen ihmisen sielun ottamasta hahmosta.<sup>130</sup> Kun kuninkaallinen noitakomissio toimeenpani Gävlessä langettamansa kuolemantuomiot, Henrik Pederssonin poika Olof kertoi, että Canonin Britan kuollessa taivaalla oli kaarrellut mustia korppeja. Olofin sisar Kirstin puhui kuitenkin vain yhdestä suuresta linnusta, joka Anna Israelsdotterin mukaan oli ollut kotka. Anna kertoi, että lintu oli vienyt Britan pois teloituspaikalta ja jättänyt pölkyn mestattavaksi. Anna ei ollut nähnyt, mitä kultasepän vaimon kuollessa oli tapahtunut, mutta kahden viimeiseksi mestatun naisen sielut oli ottanut vastaan valkoinen enkeli. Kirstin taas väitti, että Gubb Elisabetin kuolinhetkellä taivaalle olisi ilmestynyt valkoinen kyyhkynen.<sup>131</sup>

Näiden todistusten taustalla on lähes yleismaailmallinen käsitys siitä, että kuoleman hetkellä ihmisen (itse-)sielu liihottelee tai ryömii ulos vainajan suusta

linnun hahmossa. Skandinaaviseen uskomusperinteeseen kuuluivat käsitykset tietäjän korpin hahmossa liikkuvasta sielusta sekä maailmanpuun latvassa asuvasta myyttisestä kotkasta selittävät tarinoissa esiintyneet lintulajit. Vuodelta 1148 olevassa *Tundaluksen visiassa* kuvattiin pitkäkaulaista, terävänokkaista ja rautakyntistä sieluja nielevää lintua, joka asui manalassa. Kun tämä mielikuva yhdistetään keskiaikaiseen kristilliseen traditioon, jonka mukaan Jumala tai hänen enkelinsä ja paholainen odottivat kuolinhetkellä ruumiista poistuvaa sielua, on helppo ymmärtää, mikä kotka vei Britan pois.<sup>132</sup> Aihe tunnetaan myös kirkkomaalauksista.<sup>133</sup> Samankaltaisia uskomuksia sielun noutajasta tunnetaan myös muualta. Kun esimerkiksi Ranskassa poltettiin 1630-luvulla paholaisen kanssa kirjallisen sopimuksen tehnyt isä Urban Grandier, hänen ympärillään ennen rovion sytyttämistä kierrellyt suuri lihakärpänen tulkittiin sielua noutamaan tulleeaksi Belsebuliksi, joka oli kärpästen jumala ja yksi pääpaholaisista.<sup>134</sup> Brita Canonin kohdalla mainittiin, että paholainen olisi tullut noutamaan hänen ruumiinsa vähän ennen mestausta ja jättänyt tilalle Britaa muistuttavan pölkyn, jonka mestaaja oli teloittanut.<sup>135</sup> Esimerkiksi Englannissa uskottiin, että silloin kun tuonpuoleisessa sijainneeseen haltijamaailmaan (*fairyland*) siirryttiin ruumissa, se joko katosi tai sen tilalle jätettiin pölkky, joka kuolevaisten silmissä näytti poismenneeltä ihmiseltä.<sup>136</sup>

Kristilliseen symboliikkaan perustui myös ajatus siitä, että pahojen ihmisten sielua edustaisi musta lintu. Kansanperinteessä vallitsikin yleinen käsitys, jonka mukaan hirttäytyneen Juudaksen suusta lensi musta korppi. Viattoman sielu nähtiin vastaavasti valkoisena lintuna — yleensä nimenomaan kyyhkysenä.<sup>137</sup> Kuninkaallisen komission suorittamien kuulustelujen aikana kävikin selväksi, että lasten eniten pelkäämä noita oli heti kirkkoherra Fonteliuksen vaimon jälkeen juuri Canonin Brita. Sen sijaan kahta viimeiseksi teloitettua — Gubb Elisabetia ja vartiomies Håkanin anoppi Kerstiniä — vastaan todistaneiden lasten määrä oli vähäinen ja epäilykset rajoittuivat suppeaan piiriin. Koska heidän teloituksestaan raportoineet lapset eivät kuuluneet tähän joukkoon, he saattoivat puhua kyyhkyselästä.

Uudestakaarlepyystä, Vaasasta tai muualta Suomesta taltioidut Blåkulla-tunnustukset ja –todistukset poikkeavat eräissä suhteissa ruotsalaisista: viittaukset noitien metamorfoosiin puuttuvat lähes kokonaan. Sama pätee suomalaiseen perinneaineistoon laajemminkin. Pohjan akkaa koskevien aiheiden lisäksi esimerkiksi noitien kilpailusta kertovasta aineistosta tunnetaan vain yksi viittaus metamorfoosiin.<sup>138</sup>

Suomalainen 'noita' poikkesi troll-perinteestä juontavista noitakäsityksistä. Se tarkoitti alun alkaen šamaania eli yhteisössä elänyttä kaiken uskon hallitsijaa sekä tämän- ja tuonpuoleisen maailman välittäjää. Parantamisen ohella šamaani saattoi palauttaa yhteisön tasapainon sen kriisin hetkillä. Lisäksi šamaani toimi yhteisön tietäjänä, ennustajana ja neuvonantajana.<sup>139</sup> Siirtyminen keräilytaloudesta kaskitalouteen muutti yhteisön riittiekspertin toimintaa ja suuntasi sitä aikaisemmasta poikkeavalla tavalla. Tietäjän toiminnan painopiste siirtyi saaliseläinten sielujen käsittelymisestä keskenään kilpailevien yhteisön jäsenten toimintaan ja suhteisiin.<sup>140</sup> Seurauksena oli jo šamanismista tuttujen parantamista ja

yhteisön sisäisen tasapainon säilyttämistä koskevien tehtävien korostuminen entisestään. Vaikka tietäjä oli edelleen tekemisissä tuonpuoleisen ja sen voimien kanssa, hän toimi kuitenkin ainoastaan tämänpuoleisessa maailmassa. Šamanistisia matkoja ei enää tarvittu, vaan tietäjä hallitsi maailmaa sanoillaan ja loitsuillaan.<sup>141</sup> Silti šamanistisen sielumatkan elementtejä säilyi nimenomaan Blåkullaan suuntautuneissa matkoissa, joissa kotieläimet olivat saaneet apueläinten hahmon. Eräät tutkijat ovatkin esittäneet, että kotieläimillä tapahtunut matka Blåkullaan kantaa mukanaan muistumia šamanistisista sielumatkoista tuonpuoleiseen.<sup>142</sup>

Suomalais-karjalaisessa perinteessä esiintyy kuitenkin noitalintu eli 'vaakalintu', 'lievo' tai 'lieve'. Kysymys oli korpinsukuisesta kaarneesta, jota koskevat uskomukset juontuvat samoista noidan eläintä koskevista käsityksistä kuin esimerkiksi saamelaisten *vuokko*-lintu. Lievo toimi siis tietäjän apueläimenä, tämän- ja tuonpuoleisen välisenä välittäjänä sekä apulaisena kun tietäjä hyökkäsi vastustajansa kimppuun.<sup>143</sup>



*Apuhenget toimivat noidan itsensä sijasta. Ne siirsivät naapureiden onnea valmistajalleen varastamalla naapuritalouksien tuotteita. Lähde: Olaus Magnus Gothus, Historia om de nordiska folken I: 1:a—5:e boken. Uppsala & Stockholm 1909 (1555), 3:e boken, kap. 22: Om andarnas tjänst, s. 169.*

Noidan ja apuhengen välinen yhteys nousee esille erityisesti paraa koskevissa tapauksissa. Para (*bjäran, bärän, mjölkharen*) oli noidan valmista henkiolento, joka kantoi naapureiden maitoa ja kermaa emännälleen. Myöhemmässä perinteessä tunnetaan myös *rahaparar*, jotka toivat omistajilleen rahaa muuta vaurautta.<sup>144</sup> Tällaisesta parasta oli ilmeisesti kysymys kun Gävlessä vuonna 1698 eräs poika meni kuulemiensa puheiden nojalla ostamaan porvari Mandellin vaimolta spiritusta. Tapaus sisältää monille myöhemmille tarinoille tyypillisiä piirteitä: Mandellin talon vaurautta selitettiin paralla, yrityksessä ostaa onni epäonnistuttiin, paran valmistaja paljastettiin vahingossa ja henkiolento samaistettiin paholaiseen. Oman

koomisen lisänsä tarinalle antoi se, ettei käsite spiritus ollut tuttu pojalle eikä porvarin vaimolle.<sup>145</sup> Pyydetyn tavaran laadun paljastuminen johti loukkaantumiseen ja haasteeseen, koska poika viittasi siihen, ettei talonväellä ollut puhtaita jauhoja pussissaan.

Rahan tuomiseen käytetyn spiritus familiariksen tekotapa oli hiukan toisenlainen. Suomesta, Ruotsista, Skotlannista ja Saksasta tunnetaan käsitys, jonka mukaan rikollisen sielu oli mahdollista vangita johonkin esineeseen — esimerkiksi kristalliin. Sitä saatettiin käyttää tulevaisuuden ennustamisessa ja erilaisissa tehtävissä ja sen käskeminen perustui salattuun tietoon. Saksasta spirituksia koskevia oikeustapauksia tunnetaan jo 1500-luvulta. Ruotsissa ja Suomessa niiden määrä alkoi lisääntyä 1690-luvulla.<sup>146</sup> Tätä ennen apuhenkkiä mainittiin vain Ruovedellä asuneen tietäjä Antti Lieroisen kaltaisilla riittiekspertheillä<sup>147</sup> Ilmeisesti myös Gävlen pyövelin hallussa ollut spiritus oli samantyyppinen. Sitä säilytettiin laatikossa ja ruokittiin verellä aivan kuten englantilaisten noitien väitettiin ruokkivan omia spirituksiaan. Englantilaisille noituusjutuille tyypillinen äidinmaidolla ruokkiminen näyttää kuitenkin täysin puuttuvan ruotsalaisesta ja suomalaisesta aineistosta. Samoin puuttuu apuolennon imettämisestä noidan oikealle lapselle aiheutuneita vahinkoja koskevat syytökset.<sup>148</sup>



*Noita kirnuua paran  
varastamasta kermasta  
voita. Akvarellikuva  
Falken kirkossa  
Tanskassa olleesta  
vuoden 1500 paikkeilla  
tehdystä  
kalkkimaalaukses-ta.  
Lähde: Troels-Lund, T. F.,  
Dagligt liv i Norden på  
1500-talet, del VI: Vardag  
och fester, utg. av Knud  
Fabricius. Stockholm  
1934, s. 30.*

Paraa kuvattiin kirkonseiniin maalatuissa moraliteeteissa, joissa nainen yhdessä paholaista, jänistä tai jotain muuta eläintä muistuttavan hahmon avulla kirnuua varastetusta kermasta voita.<sup>149</sup> Ensimmäiset kirjalliset merkinnät parasta tulivat 1500- ja 1600-lukujen taitteessa eli jonkin verran myöhemmin kuin maalaukset. Kirkkomaalauksen tavoin lakitekstit rinnastivat paran paholaisen, noituuden ja Blåkulla-matkojen kanssa. Kaikista niistä säädettiin sakko. Samoihin aikoihin paraa koskevat tapaukset alkoivat lisääntyä oikeusaineistossa. Esimerkiksi vuonna 1596 piispa Abraham Angermannus teki tarkastusmatkansa Smoolantiin ja Itä-Göötanmaalle ja kiinnitti matkallaan huomiota myös paran valmistukseen.



Maallisen oikeusistuimen kuulusteluissa osoittautui, että paran uskottiin liikkuvan parinkymmenen kilometrin säteellä.<sup>150</sup>

Para siis palveli emäntäänsä samalla tavalla kuin noita paholaista. Kaikissa tapauksissa noidan ja paran suhde ei kuitenkaan ollut näin selkeä. Esimerkiksi vuonna 1975 — Suomen suurten noitavainojen ollessa pahimmillaan — Pietarsaareissa asununeen Marketta Matintyttären sanottiin matkustaneen Bläkullaan paransa päällä.<sup>151</sup> Se on osoitus siitä, etteivät käsitykset apueläimistä ja –hengistä olleet erillisiä, vaan sekoittuivat toisiinsa.<sup>152</sup> Uudessakaupungissa taas haukuttiin erästä naista paraksi ja noidaksi,<sup>153</sup> millä viitattiin noidan ja hänen apulaisensa läheiseen suhteeseen. Uuden ajan alun unkarilaisia noituususkomuksia tutkinut Éva Pócs toteaaakin, että para oli noidan alterego. Kiinteä yhteys perustui ilmeisesti siihen, että noita käytti paran valmistamiseen omaa vertansa.<sup>154</sup> Side tulee esille myös 1800- ja 1900-luvun taitteessa taltioidussa paraperinteessä. Esimerkiksi Pohjanmaalta kerrotaan tarinaa paran valmistaneesta emännästä, joka eräänä sunnuntaiamuna lähti kirkkoon. Taloon jäänyt piika päätti kurnuta voita. Para ilmestyi heti kun hän ryhtyi toimeen. Piika kuitenkin säikähti olentoa ja löi sitä kurnun männällä niin että se kuoli. Samalla hetkellä myös paran valmistanut emäntä kaatui kuolleena maahan.<sup>155</sup>



*Myös Lohjan kirkon seiiniin kuvattiin paroja inhoissa puuhissaan. Lähde: Nordman, P. och Schybergson, M. G. (utg.), Finlands kulturhistoria: Medeltiden. Helsingfors 1908, s. 67.*

Kristina Tegler ja Emma Wilby ovat esittäneet ajatuksen, että tuomiokirjoissa paholaiseksi puhuteltu hahmo olisi itse asiassa ollut noidan (ihmishahmoinen) apuhenki. Siihen, mitä nimitystä hengistä käytettiin vaihteli tapaukseen osallistuneiden kotipaikan, koulutustason ja uskonnollisen näkemyksen mukaan.<sup>156</sup>

1600-luvun Ruotsista ja Suomesta onkin havaittavissa selvä tendenssi tulkita kaikki yliluonnolliset paholaiseksi tai joksikin hänen alaisekseen. Se sanotaan selvästi julki esimerkiksi vuonna 1689 ilmestyneen Svebiliuksen katekismuksen selitysosassa. Teologisen tulkinnan yleistyminen on kuitenkin nähtävissä jo varhaisemmissa noituusjutuissa.<sup>157</sup> 1660-luvun lopulla Älvdalenissa kuulustellut lapset kertoivat heille ilmestyneen miehen olleen värikkäissä vaatteissa. Lapsille kyse oli ilmeisesti vain miehestä, mutta kuulustelevat viranomaiset nimesivät sen paholaiseksi. Myöhemmin sitä kuvattiinkin tummanpuhuvampana ja selvemmin paholaiseen liittyvällä tuntomerkillä.<sup>158</sup> Anna Sniff — eräs Gävlessä noidaksi syytetyistä naisista — kertoi noidan uransa alkaneen, kun hänen luokseen oli ilmestynyt kultapunoksilla koristeltuihin punaisiin vaatteisiin pukeutunut mies, joka antanut hänelle rahaa.<sup>159</sup> Kuitenkin yleisvaikutelma on se, että suurten noitavainojen ajan paholaista kuvataan yleisemmin mustaksi tai harmaaksi mieheksi.<sup>160</sup> Samantapainen kehitys on nähtävissä muun muassa Genevessä.<sup>161</sup>

Toisaalta tuomiokirjoista voidaan nähdä viitteitä päinvastaisesta. Gävleläisissä Blåkulla-tarinoissa paholaisen rooli jäi suppeaksi. Sen toiminta rajoittui lähinnä Blåkullaan. Sen sijaan noidat hoitivat lasten hakemisen, heidän uhkailemisensa ja kurittamisensa, ruuan valmistuksen sekä loitsujen ja muiden pahojen taitojen opettamisen. Noidat myös estivät lapsia tunnustamasta.<sup>162</sup> Paholaisen noidalle alisteinen asema voisi selittyä sillä, että todellisuudessa kyseessä olikin vain jonkinlainen apuhenki tai -olento.

Edellä esitetyn pohjalta on kuitenkin selvää, että suomalaisten noitien sitoutuminen tämänpuoleisessa tapahtuvaan toimintaan (*tietäjäyteen*), apuhenkien käyttäminen apuolentojen sijasta ja sielumatkojen puuttuminen tekivät noitasapattia koskevien uskomusten leviämisen hitaammaksi kuin Ruotsissa. Ainoan poikkeuksen muodostavat läntisen rannikon ruotsinkieliset alueet, mistä kulttuuri- ja kulkuyhteydet Ruotsiin olivat vilkkaimmat ja parhaimmat.<sup>163</sup> Näilläkin alueilla *maleficium* ja sanamagia korostuivat. Uudessakaarlepyyssä kesällä 1676 muuan Anna paimensi Sipi Martinpojan karjaa ja törmäsi lehmien kanssa Antti Mikaelinpojan Dordi-vaimoon. Tämä oli lyönyt erästä Sipin lehmää kylkeen ja sanonut: ”*Jos tahdot ratsastaa, saat myös ratsastaa.*” Sen jälkeen Sipin lehmistä oli tullut verta koko kesän ajan.<sup>164</sup> Blåkulla-syytökset ilmestyivät todistajanlausuntoihin vasta myöhemmin. Aivan samalla tavalla Vaasassakin asetettiin terveyden pilaamista tai karjan noitumista koskevat syytteet Blåkulla-syytteiden edelle.

Toisaalta yhteisön hajoamista koskeva uhka liittyi myös suomalaiseen mielikuvaan noidasta. Metamorfoosiin ja rajanylityksiin kykenemättömän ihmisen ulkokuori kätki pahan sisimmän ja todelliset motiivit.<sup>165</sup> Näyttää siltä, että sanamagialla operoinut *maleficium*-noita edusti yhteisön sisäistä, salakavalaa ja vaikeasti tunnistettavissa olevaa vihollista. Blåkulla-noita edusti näiden ominaisuuksien lisäksi myös tuonpuoleista ja sieltä tulevaa uhkaa.<sup>166</sup>

### *Mikä oli Blåkulla ja missä se sijaitsi?*

Trollien sanottiin asuvan Blåkullassa eli kaukaisuudessa sinisenä siintävällä vuorella. Se oli myös paikka, jonne sairauksia eräissä pohjoisissa loitsuissa karkotettiin. Tämä liittyy Blåkulla indoeurooppalaisten kansojen laajasti tuntemaan kosmografiseen mielikuvaan veden keskellä sijainneesta kipujen karkotuskivestä.<sup>167</sup> Samalla Blåkulla liittyi sellaisiin paikkoihin, jotka šamanistisen uskon mukaan olivat kulkuväyliä tuonpuoleiseen. Tähän käsitykseen liittyi myös kristillisiä elementtejä.<sup>168</sup> Esimerkiksi Uplannissa 1580-luvulla asunut Jöns Andersson kertoi noitien vieneen hänet Blåkullaan, mistä hän oli myöhemmin kävellyt helvetin esikartanoon. Piispa Jesper Svedberg puolestaan kertoi 1730-luvulla ilmestyneissä muistelmissaan, kuinka hän oli 12-vuotiaana poikasena (eli 1660-luvun puolivälin vaiheilla) joutunut korkeaan paikkaan, missä oli ollut paritupa. Talon eteisessä oli seisonut Jeesus ja kastanut ihmisiä ja ohjannut heidät oikeanpuoleisessa tuvassa sijainneeseen taivaaseen. Vasemmassa tuvassa oli helvetti kauhuineen.<sup>169</sup>

Lasten antamissa todistuksilla oli paljon yhteisiä piirteitä Jöns Anderssonin ja Jesper Svedbergin kertoman kanssa. Blåkullan, helvetin ja taivaan läheisyys tuli niissä selvästi esille. Synkimmissä kertomuksissa Blåkulla oli helvetti lieskoineen ja paholaisineen. Toisaalta eräät lapset kuvailivat sitä hyvin kauniiksi paikaksi, missä kaikki oli kuin kullasta — samaa sanottiin vuorilla asuneiden trollien kodeista.<sup>170</sup> Toisten mukaan Blåkulla oli harmaa, ankea ja pimeä rakennus, mikä viittaa esikristillisiin käsityksiin alisessa maailmassa sijainneesta vainajalasta, nimeltä *Hel*. Se vastaa Suomestakin tunnettua pohjoiseen pyyntikulttuuriin kuulunutta käsitystä pohjoisessa sijainneesta etävainajalasta. Snorrin mukaan aliseen maailmaan joutuivat sairauksiin ja vanhuuteen kuolleet eli maahan haudatut.<sup>171</sup> Monivainajalaisuus ei pelkästään leimannut pohjoisia varhaiskantaisia sairauskäsityksiä, vaan siitä on viitteitä myös skandinaavisesta kirjallisuudessa. Kristinuskon olikin omiaan vahvistamaan näitä käsityksiä, sillä sekin asetti ihmiset kuolemanjälkeisessä olotilassa hyvin erilaisiin tilanteisiin: osa pääsi taivaaseen ja toiset joutuivat ikuisen kadotukseen. Erona oli kuitenkin se, että kristinuskossa kuolemanjälkeiset olosuhteet määräytyivät elämän uskonnollisen ja moraalisen laadun pohjalta, mutta viikinkiajan uskonnoissa ne olivat voimakkaasti sidoksissa sosiaaliseen asemaan.<sup>172</sup> Kristillisen ajattelun ja kuvakerronnan vaikutus näkyykin Jesper Svedbergin muisteluksessa henkilöiden asettelussa: Kristus keskellä, pelastetut ja kadotetut hänet eri puolillaan. Asetelma on kuin suoraan viimeistä tuomiota esittävästä maalauksesta, joka esitettiin yleensä Ilmestyskirjassa annetun kuvauksen mukaisena.<sup>173</sup>



*Viimeinen tuomio Härkebergan kirkosta Uplannista. Maria ja Johannes rukoilevat sielujen puolesta. Vasemmalla enkeli johdattaa lapsia paratiisiin, oikealla pahalainen vetää syntisiä helvettiin. Samat elementit kuuluvat piispa Svedbergin, Jöns Anderssonin ja Blåkullaan vietyjen lasten kertomuksista: helvetti ja taivas/paratiisi sijaitsevat vierekkäin, niitä kuvataan samaan tapaan kuin maalauksessa ja enkelit johdattavat pelastettuja lapsia taivaaseen. Lähde: Emilia Fogelklou, *Ur fromhetslivets svensk-historia I*. Stockholm 1916, s. 200.*

Esikristillistä alkuperää oleviin vainajalakäsityksiin sitoutuminen tuli esille myös muualla Ruotsissa. Esimerkiksi Vermlannissa ja Uplannissa lapset kertoivat Blåkulla-matkan suuntautuneen pohjoiseen. Vuonna 1666 ahvenanmaalainen Karin Pedersdotter kertoi Blåkullassa ollessaan tavanneensa kuolleen tätinsä. Toisaalta tapaus kertoo myös demonologiseen kirjallisuuteen perehtyneen oppineiston näistä käsityksistä vieraantumisesta. Ahvenanmaalla toiminut tuomari Nils Psilander nimittäin kertoi Karinille, ettei hänen kertomuksensa voinut ollut totta.<sup>174</sup>

Taivaan läheisyys taas näkyy niissä tarinoissa, joissa valkoinen enkeli pelasti kertoja Blåkullasta. Se paikka, johon enkeli lapsia veivät, kuvattiin usein ellei valkoisena niin ainakin valoisana paikkana, missä oli hyvä olla. Siellä rukoiltiin jumalallisesti ja veisattiin runsaasti virsiä. Enkelit myös kehottivat useita lapsia kertomaan viemisestään ja sitä kautta vapautumaan noitien vallasta.<sup>175</sup> Enkeleille annettu rooli muistuttaa heidän tehtävänsä viimeistä tuomiota esittävässä maalauksissa. He johdattivat viattomat paratiisiin.<sup>176</sup> Tuomarit ja papit kokivat kertomukset lapsia pelastavista enkeleistä ongelmallisiksi eivätkä he tiesivät, miten suhtautua niihin. Eräät tutkijat ovat tulkinneet enkelitkin šamanistisiksi apuhengiksi. Toisaalta ne voitiin nähdä myös jo varhaiskeskiajalla muodostuneen kristillisen demoniuskon edellyttämänä demonien hyvänä vastaparina. Enkelin ja pahalaisen taistelu kuolleen sielusta olikin usein toistettu aihe myöhäiskeskiaikaisissa kirkkomaalauksissa.<sup>177</sup>

Skandinaavisessa muinaisuskossa oli hyvin moninaisia vainajalaa koskevia käsityksiä ja uskomuksia, joten Blåkulla-kertomuksista löytyy viitteitä myös muihin

vainajien asuinpaikkoihin kuin Hel.<sup>178</sup> Näin oli laita esimerkiksi Gävlen lähellä sijainneessa Valbon pitäjässä asuneen koulupoika Lars Pederssonin kohdalla. Hän joutui kotikylässään käydessään noidan sieppaamaksi. Noita tuli savupiipun kautta linnun hahmossa ja vei pojan samaa tietä ulos. Talon yläpuolella heitä odotti makuullaan oleva mies, jonka päällä he ratsastivat niin korkealle, että tähdet näyttivät yhtä suurilta kuin kuu maasta katsottuna. Sen jälkeen he saapuivat suuren kirkkomaisen rakennuksen luo. He jättivät ratsunsa ovipielen luo ja kävelivät sisälle suureen saliin, missä oli pitkä ruuasta ja juomista notkuva pitopöytä. Sitä ympäröivillä penkeillä istui naisia.<sup>179</sup> Gävlestä taltioituissa tarinoissa mainitaan, että Blåkullassa oli piha ja erillinen talli, jonne kulkuvälineet saatettiin jättää. Sormeen viiltämisen jälkeen lasten rooli rajautui lähinnä passiiviseen morsiamena olemiseen. Noidat sen sijaan asettuivat ruokapöydän ääreen syömään ja juomaan. He myös tanssivat paholaisen kanssa ja keskenään. Eräässä tarinassa mainittiin noitien nauttineen ateriansa selkällä ruokapöytänsä päin.<sup>180</sup>

Kuvaus on saanut vaikutteita muinaisskandinaavisesta käsityksestä Odinin hallitsemasta Valhallasta eli sotilaiden ylhäällä taivaassa sijainneesta vainajalasta. Siellä viikinki yhteisön korkeimpaan säätyyn kuuluneet soturit viettivät elämänsä paljolti samaan tapaan kuin maan päällisessä elämässä — siis taistellen, juhlien ja syöden. Valhallaa kuvattiin loistokkaaksi ja runsaalla kullalla koristelluksi suureksi saliksi. Viimeksi mainittu tilan tuntu olikin eräs taivastuonelalle tyypillinen ominaisuus.<sup>181</sup> Tämä Helin ja Valhallan, ylisessä ja alisessa maailmassa sijainneiden vainajaloiden sekoittuminen toisiinsa selittää myös helvetin ja taivaan läheisyyttä Blåkulla-tarinoissa. Toisaalta tuonpuoleinen ei ollut keskiaikaisessa kristillisessä ajattelussakaan selkeä taivaaseen ja helvettiin jakaantunut kokonaisuus, vaan niin taivas kuin helvetti koostuivat kymmenestä kerroksesta. Yhdeksännen taivaan ja kymmenennen taivaan (*empyrén*) välillä oli vielä ns. *Maallinen paratiisi* (*The Terrestrial Paradise*), jossa pelastetuista puhdistettiin viimeiset synnin rippeet ennen kuin he astuivat korkeimmalle tasolle, jossa Jumala oli läsnä. Se samaistettiin usein Edenin puutarhaan, jonka uskottiin loppujen lopuksi jääneen maanpinnalle ja sijaitsevan jollakin syrjäisellä vuorella, jonne ihmisillä ei ollut pääsyä.<sup>182</sup> Jöns Anderssonin mainitseman helvetin esikartano puolestaan heijasteli keskiaikaisia käsityksiä kiirastulesta.

Kansantarinoiden mukaan kaapatut kertoivat saaneensa trollien luona runsaasti ruokaa ja juomaa sekä asuneensa kullalla, hopealla ja säkenöivillä kivillä koristelluissa saleissa. Kaapatut tunsivat olleensa poissa vain joitakin tunteja, mutta palattuaan he havaitsivat, että aikaa oli kulunut jopa satakin vuotta. Tämänkaltaiset vuoreen sieppaamista koskevat olivat uudelle ajalle tullessa eliitin ja kansan yhteisesti jakamaa perinnettä. Samankaltaisia uskomuksia tunnetaan Saksasta, Irlannista, Englannista ja Skotlannista aina kelttiajalta lähtien.<sup>183</sup>

Trollien elämä jäsenyi pääasiassa samoin kuin maanpäällä elävien ihmisten. Heillä oli perheet, karjaa ja he juhlivat ihmisten juhlien aikaan. Erityisen suosittu aika oli joulukuun joulukuun heidän sanottiin leikkivän, tanssivan ja laulavan. Ruotsalaiset kansantarinat kertovat näihin juhliin sattumalta osuneista ihmisistä, jotka viimehetkellä ovat paenneet ja saaneet jonkin esineen mukaansa. Niinpä esimerkiksi

Trolle-Ljungbyssa säilytetään piippua ja sarvea, joiden väitetään kuuluneen trollille.<sup>184</sup> Toisessa tyypillisessä variaatiossa trollien sieppaama lapsi tai aikuinen pelastui, koska siunasi tai jätti syömättä hänelle tarjotun ruuan. Tämä aihe tunnetaan myös Suomessa. Tarinoiden motiivit eivät ole pelkästään skandinaavisia, vaan samantyyppisiä tarinoita tunnetaan muun muassa Englannista aina 1100-luvulta lähtien.<sup>185</sup>



*Ihmishahmoinen vuorenväki houkuttelee kulkijaa valtakuntaansa. Latinaksi kirjoittanut Olaus Magnus käyttää näistä maanalaisista olennoista nimitystä haltija/keiju. Lähde: Olaus Magnus Gothus, Historia om de nordiska folken I: 1:a—5:e boken. Uppsala & Stockholm 1909 (1555), 3:e boken, kap. 10: Om feer och skogsjungfrur, s. 147.*

Olennoista on, että trollien asuinpaikkaa ja siellä vietettyä aikaa kuvattiin miellyttäväksi. Sama pätee myös muutamien gävleläisten lasten Blåkulla-tarinoihin. Ajallisesti ensimmäisissä tunnustuksissa se oli valoisa paikka, jossa oli mukava olla. Ajan mittaan sisältö kuitenkin muuttui ja Blåkullasta tuli kolikko ja pimeä paikka. Noitien käytös lapsia kohtaan muuttui aggressiivisemmäksi. He uhkailivat ja pahoinpitelivät heitä. Kuvaan tulivat myös padat, joissa kertojien synnyttämiä lapsia ja syntisiä keitettiin. Bengt Ankarloon mukaan synkkyys, ahdistavuus ja väkivaltaisuus leimaavat nimenomaan Norlannissa taltioituja Blåkulla-kertomuksia.<sup>186</sup>

On myös huomattava, että tavat, joilla Blåkullaa tai trollien asuntoa kuvailtiin muistuttavat myyttisten sankarien Valhallaan tai muualle tuonpuoleiseen suuntautuneita matkoja. Esimerkkinä olkoon tuonpuoleisessa ihmiselle tarjotun oluen tai ruuan vaarallisuus. Ne irrottivat ihmisen hänen omasta maailmastaan ja toivat siihen liittyvien asioiden unohduksen. Ihmisen elämä tämänpuoleisessa päättyi ja jatkui ikään kuin uudessa hahmossa tuonpuoleisessa.<sup>187</sup> Tarjotusta ruuasta ja juomasta kieltäytyminen saavatkin paljon painoa eräissä Gävlessä kuulusteltujen lasten tunnustuksissa. Noitien sen sijaan kerrottiin valmistavan itsekin ruokaa,

syövän sitä ja juovan juomia.<sup>188</sup> Näin lapset ilmaisivat haluttomuutensa ja noidat halukkuutensa sulautua ihmisten maailman vastamaailmaan. Ateria onkin merkittävä yleismaailmallinen yhteisyyttä kuvaava symboli, mutta kristinuskossa sen merkitys on erityisen keskeinen viimeiseen ehtoolliseen tapahtuvan rinnastumisen vuoksi.<sup>189</sup>

Trolleista kertovien tarinoiden lisäksi lasten Blåkulla-kertomukset kiinnittyivät myös *keskiaikaisen visio- eli näkykirjallisuuden* perinteeseen, jossa käsiteltiin ihmisten matkoja tuonpuoleiseen. Tarinoiden yleiskaava oli sellainen, että tarinan sankari vietiin unen aikana tuonpuoleiseen, missä häntä opasti esimerkiksi pyhimys tai enkeli: Tundaluksella suojelusenkeli, Dantella Vergilius, Jöns Anderssonilla ja piispa Svedbergillä itse Jeesus. Tarkkaan ottaen näkykirjallisuudessa yhdistyi yhtäältä elementtejä šamanistisesta sielumatkasta, toisaalta piirteitä juutalaisuudessa, antiikin uskonnoissa ja pohjoisissa esikristillisissä uskonnoissa tunnetuista vainajalakäsityksistä. Näkyjä käytettiin keskiaikaisissa saarnoissa ja niitä kuvattiin myös kirkkomaalauksissa. Matkat suuntautuivat niin helvettiin kuin taivaaseen.<sup>190</sup> Esimerkiksi alisen maailman ja helvetin kuvauksissa on löydettävissä viittauksia ikivanhaan euraasialaiseen šamanistiseen perinteeseen kuuluneista mielikuvista. Niitä olivat pimeys, Tuonelan virta, palavat kaivannot ja pätsit, järvet ja joet, joihin kuolleiden sieluja upotetaan, antropomorfiset demonit, rupikonnat ja muut hirviöt.<sup>191</sup> Näkykirjallisuudessa saatettiin kritisoida kirkkoa, mutta niissä korostettiin yleisemmin kokemuksen henkilökohtaisuutta ja kristillisen elämäntavan merkitystä.<sup>192</sup>

Samoja elementtejä löytyy gävleläisten lasten todistuksista. Yleensä lapset kertoivat, että heidän Blåkullassa synnyttämänsä lapset tai pikemminkin eläimiä muistuttavat olennot, oli otettu pois, hakattu kappaleiksi ja heitetty kattilaan, missä niistä oli keitetty rasvaa ja ruokaa.<sup>193</sup> Esimerkiksi Jöns Johanssonin kertomuksessa mainittiin myös toinen, vielä suurempi kattila, josta nousi ikään kuin sininen liekki. Siitä kuului ihmisten valituksia ja pieniä käsiä kurottui ylöspäin. Paholainen kaatoi aina välillä suurella lusikalla jotain punaista nestettä pataan ja valitukset vaimentuivat hetkeksi.<sup>194</sup> Sigrid Jöransdotter Brude taas kertoi nähneensä kuolleen äitinsä eräässä padassa. Tämä oli valittanut kohtaloaan ja sitä, ettei ollut tunnustanut noituuttaan vielä eläessään.<sup>195</sup> Syntiset siis kärsivät ikuista rangaistustaan Blåkullassa, joka tässä suhteessa kävi yksiin myös kristillisen helvetin kanssa. Myös tavat, joilla vainajien kärsimyksiä kuvattiin kävivät yksiin kirkkomaalauksista tutun kuvaston kanssa.

Kirkkomaalaukset loivat muitakin konkreettisia siteitä noituuden ja helvetin välille. Ensinnäkin niissä kuvattiin helvettiin lentäviä noitia, jotka veivät noituudella hankittuja elintarvikkeita paholaiselle. Maagista kirnuamista koskevissa kuvasarjoissa esitettiin noidan kuolemanjälkeinen helvetin tuleen ja piinaan joutuminen. Syntiä tehneen noidan perikato korostuu myös Ruotsista ja Suomesta tunnetussa Sko-Ellan tarinassa.<sup>196</sup>

T. F. Troels-Lundin mukaan pohjoismaisissa kirkkomaalauksissa tapahtuikin muutos 1500-luvun alkupuolella. Aikaisemmat maalaukset olivat kuvanneet pyhimyksiä, Mariaa ja Jeesuksen kärsimysnäytelmää, mutta 1500-luvulla nämä temat kävivät harvinaisemmiksi. Niiden tilalle tulivat paholaisen toimintaa ja

kadotettujen kärsimystä kuvaavat maalaukset.<sup>197</sup> Taustalla on jo 1100-luvulta alkaen yleistynyt viimeisen tuomion kuvaaminen, joka ei rajoittunut yksinomaan luostareihin tai kirkkoihin, vaan sitä esittävillä maalauksilla koristeltiin Keski-Euroopassa myös hospitaalien ja raatihuoneiden seiniä. Näiden kuvien sanomaa terävöitti voimistuva tunne viimeisen tuomion läheisyydestä. Se voimistui entisestään 1500-luvun jälkimmäiselle puoliskolle tultaessa, jolloin luettiin runsaasti merkkejä viimeisistä ajoista ja viittaukset maailmanloppuun lisääntyivät.<sup>198</sup>

Helvettiä, viimeistä tuomiota ja syntisten piinaa kuvaavat aiheet sopivat siis hyvin puhdasoppisen luterilaisen kirkon julistukseen. Sen opetuksessa synnillä oli keskeinen sija. Yksittäisten ihmisten tekemää syntiä seurasi rangaistus ja perikato. Luterilaisen kirkon mukaan kysymys ei tosin ollut pelkästään tuonpuoleisessa tapahtuvasta rangaistuksesta, vaan koko yhteisöä, valtakuntaa tai valtakunnan osan ylle lankeavasta Jumalan vihasta.<sup>199</sup>



*Paholaisen pidot. Kalkkimaalaus Lohjan kirkosta. Lähde: Forsström, O. A., Suomen keskiajan historia. Jyväskylä 1898, s. 709.*

Myöhäiskeskiaikaisissa kirkkomaalauksissa tarjottiin erilaisia ihmisten arkielämään liittyviä moralisoivia kuva-aiheita oikeasta ja väärästä elämäntavasta.<sup>200</sup> Eräs tällainen aihe oli paholaisen pidot eli syömärien ja juomareiden pöytä, jonka ympärillä ihmiset ja paholaiset ryyppäsivät ja pelasivat korttia.<sup>201</sup> Se kertoo, kuinka paholainen vietteli ihmisiä synteihin ja paheisiin. Keskiaikaisessa normistossa ylensyönti eli ahmattimaisuus (*gula*) oli eräs kuolemansynneistä, mutta vain jos sitä harrastettiin arkena. Juhliin mässäily kuului hyvin olennaisesti. Arkisyöpöttelyn ja –juopottelun seuralaisena oli usein laiskuus (*acedia*), joka kuljetti ihmisen velvollisuuksien parista kapakkaan. Näin ylensyömisen ja –juomisen sekä laiskuuden väliset yhteydet nähtiin myös uuden ajan alussa ja kansankulttuurin osalta vielä myöhemminkin. Keskiaikaisissa maalauksissa olikin usein tapana kuvata tietyn synnin tekijälle tietynlaiset rangaistukset: saidat (*avaricia*) keitettiin, vihaan (*ira*) syyllistyneet olivat seppien käsittelyssä, hekumallisuudesta ja ahmattimaisuudesta tuomittiin toistamaan syntiä ilman nautintoa. Syömäriä ja juomaria siis pakkosyötettiin ja –juotettiin, kuten 1900-luvun länsimaisen populaarikulttuurin tuotteisiin kuuluvan *Seven*-elokuvan nähneet hyvin tietävät, ja



hänelle tarjottu ruoka valmistettiin kyseenalaisista aineksista.<sup>202</sup> Tätä ahmattimaisuutta koskevaa kuvien tulkintaa kirkko vahvisti saarnojen avulla. On kuitenkin mahdollista, että kansa tulkitisi näkemiään kuvia toisessa kontekstissa, jolloin niistä tuli konkreettisesti paholaisen tai tähän samaistuvien trollien luona tuonpuoleisessa nautittuja aterioita tai vietettyjä juhlia.<sup>203</sup> Esimerkiksi Älvdalenissa, mistä suuret Ruotsin suuret noitavainot alkoivat 1660-luvun jälkimmäisellä puoliskolla, oikeuteen tulleet ”tavalliset ihmiset” eivät puhuneet Blåkullasta, vaan niistä käytettiin nimitystä ’*gästabad*’, mikä tarkoitti juhlaa ja pitoja, mutta joissakin murteissa myös häitä.<sup>204</sup> Viimeksi mainittu merkitys korostuikin lasten kertomuksissa siinä, että heitä vihittiin Blåkullassa toistensa tai ylikuonnollisten olentojen kanssa.

### *Mielikuvien sekoittuminen ja kristillistyminen*

Trolleja ja Blåkullaa koskevien uskomusten sekoittumista noitiin, helvettiin ja näkyrunoihin on pitkä prosessi, jonka kulkua on vaikea ajoittaa tarkasti. 1550-luvun jälkimmäiseltä puoliskolta lähtien Blåkulla-viittausten määrä alkoi kuitenkin lisääntyä, ja näiden tapausten avulla kehityksestä on mahdollista poimia joitakin piirteitä.

Olaus Magnus Gothus mainitsee teoksessaan, että Pohjolan noidat kokoontuivat säännöllisin väliajoin Kalmarsundin luona sijainneelle Jungfrunsaarelle, jota tutkijat ovat pitäneet Blåkullana. Olaus Magnuksen mukaan kokoontumisissa oli kysymys loitsinnasta ja paholaisen palvonnasta.<sup>205</sup> Kysymys lienee kuitenkin ollut tavallista laajemmin tunnetusta paikasta, jossa raja tuonpuoleiseen oli ohuempi. Lisäksi meren saartama saari käy hyvin yksin eri puolilta Eurooppaa tunnettujen myyttisessä meressä sijaitsevaa kipukiveä tai –saarta koskevien aiheiden kanssa. Niitä koskevia kivun karkotusloitsuja tunnetaan jo keskiajalta.<sup>206</sup> Joka tapauksessa, Olaus Magnuksen ajoilta löytyvät ensimmäiset tunnetut oikeustapaukset, joissa Blåkulla-perinne ja näkyrunot sekoittuivat. Esimerkiksi 1580-luvulla eräs Jöns Andersson Rasbon pitäjältä Uplannista kertoi, kuinka noidat olivat vieneet hänet vuorelle ja rankaisseet häntä siellä, koska hän oli syönyt lihaa keskiviikkona ja kalaa perjantaina. Sieltä hän oli kävellyt helvetin esikartanoon.<sup>207</sup>

Seuraavan vuosikymmenen lopulla Blåkulla nousi esille myös Tukholmassa, missä selvitettiin, oliko eräällä Geskaksi kutsutulla naisella yhteyttä noituuteen. Kysymys oli pohjimmiltaan selvännäkemisestä, maleficiumista ja taikuuden harjoittamisesta. Geskan kerrottiin nähneen pääsiäisen aikaan, mitä koko loppuvuoden aikana tapahtuisi. Eräs tyttö oli haukkunut häntä huoraksi ja varkaaksi. Muiden aikalaistensa tapaan Geska ei tahtonut jäädä haukkujaansa huonommaksi ja vastasi tytön olevan huora siihen saakka kunnes kuolisi. Kirouksen katsottiin tehonneen, koska vähän myöhemmin tyttö oli alkanut varastella. Geska oli myös käyttänyt rukouksia loitsuina. Muutamat todistajat mainitsivat hänen käyneen usein Blåkullassa, mikä liitettiin paholaisliittoon.<sup>208</sup>

1500- ja 1600-luvun taitteessa Blåkulla ymmärrettiin edelleen ensisijaisesti trollien asuinpaikaksi ja sisäänkäynniksi tuonpuoleiseen. 1500-luvun lopulta lähtien se tuonpuoleinen, johon sen kautta käytiin, alkoi muistuttaa entistä selvemmin helvettiä. 1660- ja 1670-lukujen suurten noitavainojen aikana Blåkulla ja helvetti käytännössä muuttivat toistensa synonyymeiksi.<sup>209</sup> Esikristilliset vivahteet leimasivat kumpaankin liittyneitä mielikuvia.

Toisaalta kristilliset elementit ja dikotomia hyvän ja pahan välillä ovat selvästi läsnä, joskin häilyvinä.<sup>210</sup> Sekä lasten että noitien tarinoissa Blåkulla esitettiin käänteisenä maailmana, uskonnollisen ja moraalisen järjestyksen sekä normaalien vuorovaikutuksen muotojen inversiona. Lapset istuivat pöytien päällä, noidat tanssivat selkää selkää vasten tai päällään seisoen, pelimanni soitti pöydän alla, elämä oli juhlaa ilman arkea ja niin edelleen.<sup>211</sup> Aikaisemmat tutkimukset ovat alleviivanneet kirkon ja maallisen esivallan aloittamaa moraaliohjelmaa, jota Ruotsissa ja Suomessa tehostettiin 1660-luvun alkupuolella eli juuri ennen suurten noitavainojen puhkeamista. Yhtäältä ohjelman tarkoituksena oli karsia kvasiuskonnolliset ainekset sellaisista juhlista kuten häät, kaste tai hautajaiset. Toisaalta ohjelma pyrki lukuisin määräyksin ja asetuksin säätelemään ihmisten syömistä ja juomista, juhlien suuruutta, pukeutumista heidän säätyään vastaavaksi.<sup>212</sup> Todennäköisesti kruunun ja kirkon toimet aktualisoivat vanhempaa perua olevat (kuva)tarinat esimerkiksi ahmattien pöydästä. Tällä kertaa ne kuitenkin liitettiin Blåkullaan. Saman ohjelman vaikutuksesta ylikuonnollisten kokemusten teologinen tulkinta yleistyi. Aikaisemmat vainajalat ja Blåkulla päätyivät helvetti-nimikkeeseen alle. Noitasapattikokemuksien kuvauksissa kirkon painottama Jumalaa ja hänen luomaansa järjestystä vastaan rikkomisen korostui, mutta pohjimmiltaan synnit koskivat koko yhteisöä: vaikka synnin tekijänä olikin yksilö, Jumalan opetettiin ja uskottiin kostavan kollektiivisesti koko yhteisölle.<sup>213</sup> Tässä mielessä Blåkulla-uskomukset kuvastavat puhdasoppisen kirkon opetusten tuloksia. Samalla ne kuitenkin nitoivat vanhempia uskomuksia yhteen ja aiheuttivat niiden muuntumista.

Aikalaisaineistosta löytyy edellistä tulkintaa kyseenalaistavia lausuntoja. Aikalaiskirjallisuudessa, maallisen hallinnon ja kirkon virkakirjeissä sekä tuomiokirjoissa Blåkulla-matkoihin liitettiin ennen kokemattoman ilmiön leima. Jo vuonna 1669 piispoille osoitetussa kuninkaallisessa kiertokirjeessä Blåkullaan viemistä pidettiin ennenkuulumattomana. Norlannin suurten noitavainojen aikaan todettiin, että vasta neljän tai vuoden ajan noidat olivat maksaneet velkaansa paholaiselle viemällä lapsia helvettiin.<sup>214</sup> Kuitenkin jo pelkästään Gävlen aineistossa esiintyy toistuvasti tarinoita ja tunnustuksia, joissa lasten vieminen kuvataan jo pitkään jatkuneena. Esimerkiksi 70-vuotias Karin Pedersdotter kertoi vieneensä lapsia Blåkullaan hamasta nuoruudestaan saakka.<sup>215</sup> Gävlen kirkkoherran vaimosta Katarina Buresta huhuttiin, että hän olisi harrastanut tällaista toimintaa jo lapsena.<sup>216</sup> Olennaista ei ole se, että mainituista naisista kerrotut tarinat eivät olleet totta, koska noitasapatteja ei ole koskaan ollut muualla kuin ihmisten mielikuvituksessa ja unissa. Olennaisinta on se, että tarinoita ja niiden kuvaamaa uhkaa pidettiin uskottavina. Talonpojat ja porvarit närkästyivät Gävlen kirkkoherra Fonteliuksen skeptiseen suhtautumiseen lasten poisviemistä kohtaan,<sup>217</sup> mikä viittaa

siihen, että he pitivät tapahtunutta totena. Se, mikä ilmiössä oli ennen kokematonta, oli sen mittakaava. Sieppauksia oli tapahtunut yksittäisille ihmisille aina silloin tällöin, mutta nyt sitä tapahtui suurelle joukolle lapsia lähestulkoon kaikkialla. Siitä aiheutunut huoli ja suoranainen hätäannus kuvastuivat talonpoikien vetoomuksessa, jossa he pyysivät esivaltoja pelastamaan heidät ja heidän lapsensa.<sup>218</sup>

Tilanne muuttui nopeasti. 1680- ja 1690-luvulla Blåkulla-tapaukset eivät tulleet oikeuden käsittelyyn noituussyytöksien muodossa, vaan kunnianloukkaustapauksina. Toisin sanoen, oli levinnyt puheita, että tietty ihminen vei ihmisiä Blåkullaan ja puheiden kohde toi asian oikeuteen puhdistukseen maineensa. Oikeuden tulkinnat ja tapausten tuleminen oikeuteen ikään kuin mutkan kautta kertovat oikeuden muuttuneesta suhtautumisesta Blåkulla-kokemuksiin. Voidaankin sanoa, että sen jälkeen kun Tukholman noitakomissio vuonna 1676 tukahdutti suuret noitavainot,<sup>219</sup> noitien sapattia koskevia syytöksiä oli hyvin vaikea saada enää läpi oikeudessa.<sup>220</sup> Suomessa muutos ei välttämättä ole niin selvä, koska täällä niihin suhtauduttiin jo alun alkaen skeptisemmin. Se ei kuitenkaan estänyt ruotsalaisia ja suomalaisia oikeuksia tuomitsemasta taikuudesta.<sup>221</sup>

Uskomus Blåkullaan — tai väljemmin sanottuna tuonpuoleiseen — tapahtuvista sielumatkoista jatkoi elämäänsä osana ihmisten todellisuutta. Vuonna 1858 Ruotsissa Mockfjärdenin kappeliseurakunnassa Gagnefin pitäjässä eräs vanha sotilas kääntyi kappelin papin puoleen, koska uskoi, että noidat veivät hänen lapsenlastaan Blåkullaan. Hänen mukaansa syynä oli se, että lapsi oli vaihdettu vähän ennen kastetta eikä siitä sen vuoksi ollut tullut seurakunnan jäsentä. Gagnefin kirkkoherrasta poiketen Mockfjärdenin pappi suhtautui asiaan vakavasti ja lupasi antaa työlle ohjausta kristinopissa. Lisäksi pappi selitti, ettei ongelma ollut siinä, että tyttöä olisi todella viety mihinkään, vaan seurakuntalaisten jumalattomuudessa. Siksi Jumala oli antanut paholaisen tehdä työlle kepposen, jotta pitäjäläiset heräisivät todelliseen kristinuskoon. Tämän seurauksena pappi sai pari viikkoa myöhemmin puheille kuutisenkymmentä lasta, joita kaikkia vietiin heidän oman väittämänsä mukaan Blåkullaan. Asia siirtyi tuomiokapitulille, joka vapautti papin virastaan ja määräsi hänet muuttamaan.<sup>222</sup>

Samalta pohjalta nousivat myös herätysliikkeiden ekstaattiset kokemukset. Esimerkiksi vuonna 1756 Kalannissa Varsinais-Suomessa piika Liisa Eerikintytär näki horroksenomaisessa näyssään helvetin aukeavan ja nielevän kitaansa hänet itsensä ja lähimpiin ihmiset. Näyn sisältöön tietysti vaikutti hänen lukemassaan Arthur Dentin kirjassa *Totisen kääntymisen harjoitus* olleet helvetin kuvaukset. Toisaalta (mieli)kuva helvetistä suurena sieluja syövänä kitana oli tuttu jo keskiaikana.<sup>223</sup> Ruotsalainen Elisa Gustava Gyllenhammar sai samankaltaisen kokemuksen samoihin aikoihin kuin Liisa. Hän näki unessa Vapahtajan, joka istui pitkän pöydän ääressä monen sadan ihmisen kanssa. Pöydässä kiersi viiniastia, josta jokainen vuorollaan joi ja osa joi siitä kuoleman. Heidän heitettiin lähellä sijainneeseen suureen halstariin. Liisan ja Elisan ohella muiden 1700- ja 1800-luvulla eläneiden naisekstaatikkojen näkyjen peruselementteinä olivat muun muassa viimeisiin aikoihin liittyneet helvettikuvat, ruumiista irtoamiset ja taivaan asuntoihin siirtymiset sekä Jeesus vanhurskaiden ja enkelten ympäröiminä.<sup>224</sup>

Kuvastonsa puolesta ekstaatikkojen kokemukset muistuttavat hyvin läheisesti keskiaikaisen näykirjallisuuden kuvaamia matkoja, kirkkomaalauksia tai lasten ja noidiksi syytettyjen Blåkulla-kertomuksia, mutta tulkintakehys oli nyt toinen. Kollektiivisen uskonnollisuuden murruttua myös yhteisö lakkasi olemasta kollektiivisesti hyvä. Sen myötä myös yksilö sai laajemman liikkumatilan. Nyt jako tapahtui kääntymättömiin ja uudelleensyntyneisiin. Uskon kilvoituksesta tuli kääntymättömän taistelua Jumalan armon saavuttamiseksi katumuksen, uudestisyntymisen ja pyhityksen kautta. Tämä riitti kääntämään tietyt Blåkullatarinoissa esiintyneet elementit nurin niskoin. Kadotuksen tilalle tuli mahdollisuus parannukseen. Esimerkiksi näkymatkalaiselle esitetyssä kirjassa ei enää ollutkaan kadotukseen tuomittujen, vaan pelastettujen nimiä ja varoituksia suruttomille.<sup>225</sup>

Ennen pitkää tuomio putosi myös uskonnolliselle ekstaattisuudelle. Kansallisen projektin vahvistuessa naisten välittämä spiritualismi asetettiin miehistä alemmaksi. Ekstatismista tuli naisellista höperyyttä, jolla oli haitallinen vaikutus itsehillintään ja kurinalaisuuteen. Se edusti primitiivistä, pimeää ja hallitsematonta mielenmaisemaa, joka oli työnnettävä sivuun. Hallitsemisen tarvetta korosti se, että rajoittamattoman ekstaattisuuden pelättiin hajottavan koko herätysliikkeen. Näissä puitteissa ekstaattisuus säilytti merkityksensä lestadiolaisuudessa ja Länsi-Suomen rukoilevaisuudessa. Jälkimmäisen yhteyttä katolilaiseen perinteeseen ja herrnhutilaisuuteen onkin tutkimuksen piirissä korostettu.<sup>226</sup>

*Jari Eilola, FL*

*Jyväskylän yliopisto, Historian laitos, PL 35 (H), 40351 Jyväskylä.*

### ***Viitteet***

<sup>1</sup> Sitaatti teoksesta Virrankoski, Pentti, Suomen historia 1. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 846. Jyväskylä 2001, 235.

<sup>2</sup> Roper, Lyndal, Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe. Padstow, Cornwall 1997 (1994), 202; Gaskill, Malcolm, Reporting Murder: Fiction in the Archives in Early Modern England. *Social History* 1/1998, 3—5.

<sup>3</sup> Siikala, Anna—Leena, Suomalainen šamanismi — mielikuvien historiaa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 565. Hämeenlinna 1994 (1992), 23, 24, 42—43, 48—50.

<sup>4</sup> Purkiss, Diane, The Witch in History. *Early Modern And Twentieth-Century Representations*. St. Ives PLC 1996, 93; Hodgkin, Katharine, Reasoning with Unreason: Visions, Witchcraft, and Madness in Early Modern England. Teoksessa Clark, Stuart (ed.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. China 2001, 231—233.

<sup>5</sup> Siikala 1994 (1992), 49—50.

<sup>6</sup> Siikala 1994 (1992), 25—26, 28—29.

<sup>7</sup> Jauhiainen, Marjatta, Uskomustarinat. Teoksessa Järvinen, Irma-Riitta & Knuutila, Seppo (toim.), *Kertomusperinne. Kirjoituksia proosasaperinteen lajeista ja tutkimuksesta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Tietolipas 90. Pieksämäki 1982, 57—58, 83; Siikala 1994 (1992), 28.

<sup>8</sup> Siikala 1994 (1992), 30.

- <sup>9</sup> DuBois, Thomas A., *Nordic Religions in the Viking Age*. Philadelphia (Penn.) 1999, 5—8, 175—184; Le Goff, Jacques, *The Learned and Popular Dimensions of Journeys in the Otherworld in the Middle Ages*. Teoksessa Kaplan, Steven L. (ed.), *Understanding Popular Culture. Europe from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Studies in Social Sciences 40. Berlin 1984, 23—25.
- <sup>10</sup> Flint, Valerie I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. New Jersey 1994 (1991), 393—407; DuBois 1999, 116—120.
- <sup>11</sup> Pirinen, Kauko, *Suomen kirkon historia I: keskiaika ja uskonpuhdistuksen aika*. Porvoo 1991, 25; Purhonen, Paula, *Kristinuskon saapumisesta Suomeen*. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 106. Vammala 1998, 17—20, 25 ja edelleen.
- <sup>12</sup> Pirinen K 1991, 25—26; DuBois 1999, 70—91.
- <sup>13</sup> Vilkuna, Janne, *Vainajien matkassa — karsikot*. Teoksessa Laitinen, Erkki, *Ruumis- ja kalmasaaret*. Etäällä kirkkomaasta. Hankasalmen Kotiseutuyhdistyksen Julkaisuja 3. Hankasalmi/Kirkkonie mi 2001, 107—110, 113.
- <sup>14</sup> Vilkuna, Asko, *Tavan takaa*. Kansatieteellisiä tutkimuksia tapojemme historiasta. Jyväskylän yliopisto, etnologian laitos. tutkimuksia 24. Jyväskylä 1989, 73—77; Vilkuna, Kustaa H. J., *Jumala elä rankase minua*. Yksilöllisen subjektin synty. Teoksessa Roiko-Jokela, Heikki (toim.), *Siperiasta siirtoväkeen*. Murrosaikoja ja käännekohtia Suomen historiassa. Jyväskylä 1996, 73.
- <sup>15</sup> Pirinen K 1991, 255—261; Harva, Uno, *Suomalainen muinaisuskonto*. Suomen kulttuurihistoria I. Jyväskylä 1933, 190—194, 208—210, 225—227; Vilkuna, Kustaa, *Vuotuinen ajantieto*. Vanhoista merkkipäivistä sekä kansanomaisesta talous- ja sääkalenterista enteineen. *Keuruu* 1997 (1950), 197—199, 345—347; Sarmela, Matti, *Suomen perinneatlas*. Suomen kansankulttuurin kartasto 2. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 587. Helsinki 1994, 89—90.
- <sup>16</sup> Siikala 1994 (1992), 64—68; Granberg, Gunnar, *Kyrkan och folktron*. Teoksessa Rooth, Anna Birgitta (utg.), *Folkdikt och folktro*. Lund 1971, 219—220; *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid (KLN M)* 1 (1956), 450—451; Scribner, Robert W., *Popular Culture and Popular Movements in Early Modern Germany*. Worcester 1987, luku 'Ritual and Popular Religion in Catholic Germany at the Time of the Reformation'; Scribner, Robert W., *The Reformation, Popular Magic, and the "Disenchantment of the World"*. *Journal of Interdisciplinary History* 3/1993, 478—480, 483—485.
- <sup>17</sup> Scribner 1987, 23—31.
- <sup>18</sup> Pirinen K 1991, 255—261; Lempiäinen, Pentti, *Pyhät ajat*. Jyväskylä 1979 (1976), 104—105; Enäjärvi—Haavio, Elsa, *Ritvalan helkajuhla*. Helsinki 1953, 321—346; Sarmela 1994, 99—100.
- <sup>19</sup> *Lehmijoki—Gardner, Maiju, Johdanto: Uskonto keskiajan kulttuurissa*. Teoksessa Heinonen, Meri (toim.), *Ikuisuuden odotus*. Uskonto keskiajan kulttuurissa. Tampere 2000, 23—24, 25, 28.
- <sup>20</sup> Scribner 1993, 484—488; Vilkuna KHJ 1996, 74—76; Juva, Mikko, *Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhtasoppisuuden hallitsemisena vuosisatoina (1600—1808)*. Varsinais-Suomen historia VII: 3—4. Turku 1955, 62—64; Briggs, *Witches & Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*. Bury St. Edmunds, Suffolk 1996, 101—102; Clark, Stuart, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Childford & King's Lynn 1997, 502—503.
- <sup>21</sup> Tegler, Kristina, *Till Blåkulla med kropp och själ*. Schamanitiska föreställningar i svenska trolldomsprocesser. Teoksessa Oja, Linda (red.), *Vägen till Blåkulla*. Nya perspektiver på de stora svenska häxprocesserna. *Opuscula Historica Upsaliensia* 18. Uppsala 1997, 64—66; Wilby, Emma, *The Witch's Familiar and the Fairy in Early Modern England and Scotland*. *Folklore* 2/2000, 284, 287, 294—295.
- <sup>22</sup> Eilola, Jari, *Rajapinnoilla*. Sallitun ja kielletyn määrittelemisen 1600—luvun jälkipuoliskon noituus— ja taikuustapauksissa. *Lisensiaatintutkimus*, Suomen historia, Jyväskylän yliopisto 2001, 82—84.
- <sup>23</sup> Siikala 1994 (1992), 28, 35.
- <sup>24</sup> Jauhiainen 1982, 83—84; Schön, Ebbe, *Älvor, vättar och andra väsen*. En bok om gammal folktro. Nørhaven 1996 (1986), 8—17; Pócs, Éva, *Between the Living and the Dead. A Perspective on Witches and Seers in the Early Modern Age*. Budapest 1999, 60; Anttonen, Veikko, *Ihmisen ja maan rajat*. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 646. Helsinki 1996, 25—27; Siikala 1994 (1992), 35.
- <sup>25</sup> Purkiss, Diane, *Sounds of Silence: Fairies and Incest in Scottish Witchcraft Stories*. Teoksessa Clark, Stuart (ed.), *Languages of Witchcraft. Narrative, Ideology and Meaning in Early Modern Culture*. China 2001, 83—85, 87—88; Jauhiainen 1982, 57—58.
- <sup>26</sup> Riksarkivet (RA) (Stockholm), *Skokloster Samlingen, första delen (SS 1): Miscellane i manuscript, Manuscript in folio 100, tom 7: Tings Rättens så wäl som Kongl: Commissorial Rättens Ransakningar*

angående Truldoms wäsendet Wäster-Norland (WNC), hållne Åhren 1673 och 1674: 13. Kongl. Commissorial Rättens Ransakning hållen i Gefle Stad den 6. febr. 1675, 8.2.1675 (401); Ankarloo, Bengt, *Trolldomsprocesserna i Sverige. Andra upplagan med efterskrift. Skrifter utgivna av institutet för rätthistorisk forskning grundat av Gustav och Carin Olin. Serien I: rätthistoriskt bibliotek 37.* Lund 1984 (1971), 153—158, 175—178; Ankarloo, Bengt, Sweden: *The Mass Burnings (1668—1676).* Teoksessa Ankarloo, Bengt & Henningsen, Gustav (eds.), *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries.* Guildford and King's Lynn 1993 (1987), 297—298; komissioista ja niiden merkityksestä yleisemmin ks. Lennersand, Marie, *Rättvisans och allmogens beskyddare. Den absoluta staten, kommissionerna och tjänstemannen, ca. 1680—1730.* Acta Universitatis Upsaliensis, *Studia Historica Upsaliensis* 190. Uppsala 1999.

<sup>27</sup> Terr, Leonore, *Suden lapset, lukitut muistot.* Juva 1997 (1994), 265—266, 268, 273—279, 287—290.

<sup>28</sup> Purkiss 2001, 81—84; Jauhiainen 1982, 57.

<sup>29</sup> Jauhiainen 1982, 57—58.

<sup>30</sup> Stadin, Kekke, *Hade svenska kvinnor en stormaktstid? Stormaktstidens svenska stat och konstruktionen av genus.* Scandia 2/1997; Eilola 2001, 177—191.

<sup>31</sup> Purkiss 2001, 81—82.

<sup>32</sup> Purkiss 1996, 93—112; Roper 1997 (1994), 136; Eilola 2001, 205—221.

<sup>33</sup> Vilku Kustaa H.J., *Menneisyyden ihmisen todellinen unimaailma. Unet ja persoonallisuus historiassa.* Teoksessa Roiko—Jokela, Heikki (toim.), *Huhut, unet, sodomiitit, moraalinvartijat, elämäkerrat, puhuttelusanat ja ammattinimikkeet.* Jyväskylän Historiallinen Arkisto 3. Jyväskylä 1997, 35—40; Eilola 2001, 168—176, 221—241.

<sup>34</sup> Siikala 1994 (1992), 44.

<sup>35</sup> Bringéus, Nils—Arvid, *Bildlore. Studiet av folkliga bildkonst. Södertälje* 1981, 18; Riska, Tove, *Keskiajan maalaustaide.* Teoksessa *Ars — Suomen taide I.* Keuruu 1987, 152—153; Edgren, Helena, *Taiteen merkitys keskiajan kirkossa.* Teoksessa Linder, Marja-Liisa, Saloniemi, Marjo-Riitta & Krötzl, Christian (toim.), *Ristin ja Olavin kanssa. Keskiajan usko ja kirkko Hämeessä ja Satakunnassa.* Tampereen museoiden julkaisuja 55. Tampere 2000, 88; Pirinen K 1991, 224—225.

<sup>36</sup> Granberg 1971, 220—222; Thunander, Rudolf, *Förbjuden kärlek. Sexualbrott, kärleksmagi och kärleksbrev i 1600—talets Sverige.* Gjøvik, Norge 1992, 124.

<sup>37</sup> Oldridge, Darren, *Protestant Conceptions of the Devil in Early Stuart England.* *History* 2/2000, 232—233. Suomen osalta ks. tark Danielsson, Paul, *Djävulsgestalten i Finlands svenska folketro I: Djävulen i djurgestalt. Bidrag till kännedom af Finlands natur och folk utgivna av Finska Vetenskaps-Societen 883:5.* Helsingfors 1930; Danielsson, Paul, *Djävulsgestalten i Finlands svenska folketro II: Djävulen i människogestalt. Bidrag till kännedom af Finlands natur och folk utgivna av Finska Vetenskaps-Societen 84:2.* Helsingfors 1932.

<sup>38</sup> Ks. esim. Edgren Helena, *Kalkkimaalaukset.* Teoksessa Knapas, Marja Terttu (toim.), *Hattulan ja Tyrvännön kirkot. Tampereen hiippakunta 1, Hämeen hiippakunta 1.* Suomen kirkot 20. Jyväskylä 1997, 47—50.

<sup>39</sup> Seinien valkaisuun pyrittiin tekemään kirkoista valoisampia. Siihen saattoivat vaikuttaa myös klassismin ihanteet. Pirinen, Hanna, *Luterilaisen kirkkointeriöön muotoutuminen Suomessa. Pitäjänkirkon sisustuksen muutokset reformaatiosta karoliinisen ajan loppuun (1527—1718).* Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 103. Vammala 1996, 93—94; Valkeapää, Leena, *Pitäjänsäntä kansallismonumentiksi. Suomen keskiaikaisten kirkkojen restaurointi ja sen tausta vuosina 1870—1920.* Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 108. Vammala 2000, 40—44.

<sup>40</sup> Käsitteen vastineet ovat muinaisyläsaksassa 'Hagazussa' (hagzus, hagzissa), keskialankomaassa 'haghetisse', muinaisenglannissa 'hætesse', jonka lyhyempi muoto 'hag' on vielä nykyäänkin käytössä. Svenska Akademiens Ordbok. (SAOB). Online: <http://g3.spraakdata.gu.se/saob> (18.2.2002), Häxa [H2212].

<sup>41</sup> Söderwall, K.F., *Ordbok öfver svenska medeltids-språket.* Lund 1884—1918.

<sup>42</sup> *Kulturhistorisk lexicon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid 1—22.* Helsingfors 1956—1978.

<sup>43</sup> SAOB. Online: <http://g3.spraakdata.gu.se/saob> (18.2.2002).

<sup>44</sup> Ganander, Christfrid, *Nytt finskt lexicon. Alkuperäiskäsikirjoituksesta ja näköispainoksesta toimittanut Liisa Nuutinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 676.* Hämeenlinna 1997 (1787), *Noita, Noidan kaali, Noidan nuoli, Noidun, Noituminen, Noitumus/Noituus* [16323, 16324, 16325, 16326, 16329, 16330].

<sup>45</sup> Sarmela 1994, 143—144.

<sup>46</sup> Raudvere, Catharina, Från ambivalens till entydighet. Nordiska bilder av ondska från medeltid till reformation. Teoksessa Hammer, Olav & Raudvere, Catharina (red.), Berättelser om ondskan. En historia genom tusen år. Smedjebacken 2000, 25; Schön 1996 (1986), 70; Nildin-Wall & Wall 1996, 20.

<sup>47</sup> Sitaatti Leikola, Anto, Hirviöiden historiaa. Eräs väitöskirja epäsikiöistä. Valvoja 1965, 92.

<sup>48</sup> Schön 1996 (1986), 70; Schön, Ebbe, Svensk folktrö A—Ö. Hur vi tänkt, trott och trollat. Värnamo 1998, 202 (*Troll*); Raudvere 2000, 25—26; Söderwall, K.F., Ordbok över svenska medeltids-språket. Supplement. Lund 1925—1973, 914 (*Trolkarl, Trolkona, Trolla*); Haavio, Martti, Esseitä kansanrunoudesta. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 564. Jyväskylä 1992, 108—113; Pócs 1999, 30—31.

<sup>49</sup> Kärfve, Eva, Den stora ondskan i Valais. Den första häxförföljelsen i Europa. Stockholm/Stehag 1994 (1992), 139—141; Wilby 2000, 291—294, 297—298; Pócs 1999, 31—34, 49—50; Oxford English Dictionary (OED), *fairy, fairyland*. Online: <http://dictionary.oed.com> (26.2.2002).

<sup>50</sup> Schön 1996 (1986), 69, 70.

<sup>51</sup> Sarmela 1994, 170, 171—172.

<sup>52</sup> KLN 18 (1974), 655—666 (*Byting*); Nildin-Wall, Bodil & Wall, Jan-Inge, Det ropades i skymningen... Vidskepelse och trolldomstro på Gotland. Skrifter utgivna av språk- och folkminnesinstitutet i Göteborg 3. Uppsala 1996, 20, 21; Troels-Lund, T. F., Dagligt liv i Norden på 1500-talet, del VIII: Födelse och döp. Stockholm 1931, 64—66; Schön 1996 (1986), 69—70, 73—79; Schön 1998, 30 (*Bortbyting*); Eilola, Jari, ”Ehkä se on Jumalasta, mutta voi se olla pahoista ihmisistäkin...” Sairausten kokeminen, tulkinta ja parantaminen uuden ajan alussa. Teoksessa Roiko-Jokela, Heikki (toim.), Vanhuus, vaivat ja erilaiset. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 4. Jyväskylä 1999, 97—99.

<sup>53</sup> Vilku A 1989, 176—182; Schön 1996 (1986), 74—75; Jutikkala, Eino, Kuolemalla on aina syynsä. Maailman väestöhistorian ääriiivoja. Porvoo 1987, 105—111; Österlund, Kalle & Järvenpää, Anna—Liisa, Keskonen ja sairas vastasyntynyt. Helsinki 1987, 10—11, 18, 24—25, 39—45, 115—117; Persson, Bodil E.B., Barnkvävning och plötslig spädsbarnsdöd (=SIDS). Scandia 2/1996, 197.

<sup>54</sup> Murenus, Boetius, Acta visitatoria 1637—1666. Kaarlo Österbladh (toim.). Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia VI. Borgå 1905—1908, Finström 19.10.1639, 8. & 9.3.1640 (13, 51). Odin säilyi ihmisten mielisissä olemassaolevana ja toimivana olentona vielä pitkään kristinuskon leviämisen jälkeen. Se selittynee ainakin osittain sillä, että jo varhaiskeskiajalla hänet samaistettiin Jeesuksen kanssa. Toisaalta juuri keskiaikaisen kirkon taholta Odin pyrittiin samaistamaan paholaiseen. Ruotsalaisessa kansanperinteessä Odiniin viitattiin myös ns. *Odinin jahdin/ratsastuksen (Odins jakt)* yhteydessä. Ratsastajien sanottiin olevan liikkeellä yleensä Lucian päivän yönä tai jouluyönä, mutta joskus myös tavallisina sunnuntai-iltoina. Tarinat ovat osa yleiseurooppalaista ”villi jahti” -tarinoiden perinnettä, jonka joissakin varianteissa retken johtajana toimi naispuolinen olento. Heistä tunnetuin lienee Friulin maakunnassa Pohjois-Italiassa *benandantia* johtanut Diana. Lounais-Ruotsissa Odinin ratsastusta koskeneet uskomukset säilyivät aina 1800-luvulle saakka. Flint 1994 (1991), 174—175; DuBois 1999, 57—60, 183—190; Kärfve 1994 (1992), 145—146; Schön 1998, 150 (Oden); Ohlmarks, Åke, Fornordiskt lexikon. Södertälje 1995 (1983), 237—239 (Oden).

<sup>55</sup> Heikkinen, Antero, Paholaisen liittolaiset. Noita- ja magiakäsityksiä ja -oikeudenkäyntejä Suomessa 1600-luvun jälkipuoliskolla (n. 1640—1712). Historiallisia Tutkimuksia 78. Porvoo 1969, 308.

<sup>56</sup> RA SS 1: WNC 8.2., 9.2., 10.2., 19.2.1675 (460—461, 470, 519, 520, 424—425, 429).

<sup>57</sup> Schön 1996 (1986), 78—79, 81—82; Schön, Ebbe, Folktrons år. Gammalt skrock kring årfester, märkesdagar och fruktbarhet. Nørhaven 1996 (1989), 155—156; Schön 1998, 21—22 (*Bergtagning*); Troels-Lund 1931, 66—68.

<sup>58</sup> Wall, Jan-Inge, Hon var en gång tagen under jorden... Visionsdikt och sjukdomsbot i gotländiska trolldomsprocesser. Skrifter utgivna genom dialekt- och folkminnesarkivet i Uppsala B: 19. Uppsala 1989, 23—24, 39—40, ks. myös viite 18; Wilby 2000, 292; Kärfve 1994 (1992), 141—144; Pócs 1999, 49—50.

<sup>59</sup> Brita Wählgist oli eräs ensimmäisiä ja keskeisimpiä lapsitodistajia Gävlessä.

<sup>60</sup> Immonen, Toivo, Kurkijoen seutu Ruotsin vallan aikana vv. 1570—1710. Pieksämäki 1958, 331—332.

<sup>61</sup> Ks. esim. Nenonen, Marko, Noituus, taikuus ja noitavainot Ala-Satakunnan, Pohjois-Pohjanmaan ja Viipurin Karjalan maaseudulla 1620—1700. Historiallisia Tutkimuksia 165. Jyväskylä 1992, 220—222; Schön 1996 (1986), 69—70.

<sup>62</sup> Oja, Linda, Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige. Stockholm/Stehag 1999, 150.

<sup>63</sup> KLN 5 (1960), 289—292 (*Get*); Ohlmarks 1995 (1983), 143, 342, 350—351 (*Heidrun, Tandgnisse och Tandglese*).

- <sup>64</sup> Ankarloo, Bengt, Håxorna mitt i byn. De svenska trolldomsprocessernas sociala dynamik. Teoksessa Broberg, Gustav, Wikander, Ulla & Åmark, Klas (red.), Tänka, tycka, tro. Svensk historia underifrån. Norge 1994, 57.
- <sup>65</sup> Wall, Jan-Inge, Tjuvmjölkkande väsen I: äldre nordisk tradition. Acta Universitatis Upsaliensis, Studia Ethnologia Upsaliensia 3. Uppsala 1977, 60; Wall 1989, 22—23; ks. myös Troels-Lund, T. F., Dagligt liv i Norden på 1500—talet, del VII: Årets fester. Stockholm 1932, 207.
- <sup>66</sup> Riksarkivet (RA) (Stockholm), Gävle rådstuvurätt (GRO), renoverade domböcker, 3.8.1667 (137—139v).
- <sup>67</sup> RA GRO 3.8.1667 (137—138). Niin kuvallisissa kuin kirjallisissa lähteissä muiden eläinten kuin lehmien vahingoittaminen on hyvin harvinaista. Wall 1977, 145—152, 161—166; Pócs 1999, 69—70; Eilola 2001, 99—100, 102—103.
- <sup>68</sup> RA SS 1: WNC 1.3.1675 (516—518).
- <sup>69</sup> RA SS 1: WNC 17.2., 20.2.1675 (495, 503).
- <sup>70</sup> Labovie, Eva, Zauberei und Hexenwerk. Ländlicher Hexenglaube in der frühen Neuzeit. Leck 1991, 79.
- <sup>71</sup> Wall 1977, 125; Pócs 1999, 69—70.
- <sup>72</sup> Edgren, Helena, Mercy and Justice. Miracles of the Virgin Mary in Finnish Medieval Wall-Paintings. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 100. Vammala 1993, 119.
- <sup>73</sup> Wall 1977, 60; Wall 1989, 22—23.
- <sup>74</sup> Kansallisarkisto (KA) Helsinki, Vaasan raastuvanoikeuden renovoidut tuomiokirjat (VRO) v. 1: 8.6., 3.8., 26.8.1657.
- <sup>75</sup> RA GRO 6.5.1674 (57v); SS 1: WNC 8.3., 9.2., 12.2., 8.2.1675 (451, 468—469, 526—527, 531, 458, 483).
- <sup>76</sup> RA GRO 6.5.1674 (57v).
- <sup>77</sup> RA SS 1: WNC 8.2.1675 (458).
- <sup>78</sup> RA SS 1: WNC 12.2.1675 (527, 531).
- <sup>79</sup> Heikkinen 1969, 55, 229—230; Schön 1996 (1989), 44.
- <sup>80</sup> Eikä se saa sitä muualtakaan. Pócs 1999, 77—78.
- <sup>81</sup> KA VRO v. 2: 26.1., 28.1.1661. Eilola, Jari, Naapurin piika kirnusi olutta sarvet molemmilla sivuillaan: huhut ja kunnia noituusjutuissa 1600-luvun pikkukaupungeissa. Teoksessa Roiko—Jokela, Heikki (toim.), Huhut, unet, sodomiitit, moraalinvartijat, elämäkerrat, puhuttelusanat ja ammattinimikkeet. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 3. Jyväskylä. 1997, 93—94.
- <sup>82</sup> RA GRO 30.3.1675 (353v); KA VRO v. 4: 18.3.1678 (47—48).
- <sup>83</sup> RA SS 1: WNC 8.2.1675 (457—459).
- <sup>84</sup> RA SS 1: WNC 22.2.1675 (514—515).
- <sup>85</sup> RA SS 1: WNC 8.2., 16.2.1675 (409, 461). Ks. myös Ankarloo 1984 (1971), 220.
- <sup>86</sup> RA SS 1: WNC 11.2.1675 (505—506).
- <sup>87</sup> Raudvere 2000, 24—26, myös nootti 12; Ohlmarks 1995 (1983), 218 (*Midgård*); KLNLM 11 (1966), 610 (*Miðgarðr*); KLNLM 14 (1969), 379—380 (*Útgardr*); Holtmark, Anne, Fornnordisk mytologi. Tro och myter under vikingatiden. Lund 1992 (1970), 53—56, 86—88.
- <sup>88</sup> Douglas, Mary, Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. 2<sup>nd</sup> edition. Padstow, Cornwall 2000 (1966).
- <sup>89</sup> Esitystapa oli peräisin kreikkalaisten oppineiden maailmankuvista, joissa ihmisten asuttama alue oli nimeltään *oikoumene*. Sen keskipisteessä oli Delfoin oraakkeli. Järvinen, Jari, Mappamundien maailmankuva. Teoksessa Niiranen, Susanna & Lamberg, Marko (toim.), Ihmeiden peili — Keskiajan ihmisen maailmankuva. Jyväskylä 1998, 12—15; Järvinen, Jari, Maailmanääri ja ihmisen rajat — Varhaisen kartografian ja keskiajan ihmisen maailmankuvan yhtymäkohtia tavoittamassa. Teoksessa Lamberg, Marko & Niiranen, Susanna (toim.), Keskiajan rajoilla. Keuruu 2002, 19—21.
- <sup>90</sup> Rowland, Robert, 'Fantasticall and Devilishe Persons': European Witch-beliefs in Comparative Perspective. Teoksessa Ankarloo, Bengt & Henningsen, Gustav (eds.), Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries. Guildford & King's Lynn 1993 (1987), 183—184; Burke, Peter, Popular Culture in Early Modern Europe. Revised reprint. Cambridge 1994, 167—169.
- <sup>91</sup> KLNLM 11 (1966), 610 (*Miðgarðr*); KLNLM 14 (1969), 379—380 (*Útgardr*); Ohlmarks 1995 (1983), 374 (*Utgård*); Holtmark 1992 (1970), 55—56; Ankarloo 1984 (1971), 220; Siikala 1994 (1992), 159, 161—163; Järvinen 2002, 19.
- <sup>92</sup> Scribner 1987, 31—35.



<sup>93</sup> Tästä syystä paholaiselle osoitetut velkakirjeet ja sopimukset kirjoitettiin omalla verellä. Strandberg, Hindrik, Kupparit ja kuppaaminen. Kalevalaseuran vuosikirja 63. Pieksämäki 1983, 285, 287—288; Schön 1998, 24 (*Blodet*); Anttonen 1996, 98; Valk, Ülo, Perkele. Johdatus demonologiaan. Jyväskylä 1997 (1994).

<sup>94</sup> RA SS 1: WNC 11.2.1675 (505—506); Ankarloo 1984 (1971), 218—219.

<sup>95</sup> Pócs 1999, 84—85.

<sup>96</sup> Ks. esim. Ankarloo 1984 (1971), 217—218, 223; Ankarloo 1993 (1987), 293—294.

<sup>97</sup> RA GRO 6.5.1674 (57v); SS 1: WNC 8.2.1675 (461—462); VKK 9.5.1673 (57—57v).

<sup>98</sup> Ankarloo 1984 (1971), 219.

<sup>99</sup> Anttonen 1996, 77.

<sup>100</sup> Tästä syystä piipusta poistettua nokea ja karstaa käytettiin kansanparannuksessa ja maanviljelijät kylvivät sitä peltoihinsa torjuakseen tuholaisia. Myös nokikolarin takin koskettamisen tai hänen harjastaan taitetun harjaksen uskottiin tuottavan onnea. Pentikäinen, Juha, Suomalainen lähtö. Kirjoituksia pohjoisesta kuolemankulttuurista. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 530. Pieksämäki 1990, 66—67; Haavio 1992, 90; Blok, Anton, Honour and Violence. Padstow, Cornwall 2001, 75, 80—81, 85.

<sup>101</sup> Ankarloo 1984 (1971), 219.

<sup>102</sup> Unkarissa tällaisia paikkoja olivat esimerkiksi Gellért ja Tokaj, joista ensiksi mainittu tunnetaan vielä elävässä kansanperinteessä nimenomaan noitien kokoontumispaikkana. Pócs 1999, 76; Siikala 1994 (1992), 162—163.

<sup>103</sup> Thunander 1992, 127—128.

<sup>104</sup> KA VRO v. 1: 8.6.1657. Heikkinen 1969, 201; Luukko, Armas, Vaasan historia I. Vaasa 1971, 481; Alanen, Aulis J., Pyhävuoren lumoissa. Kyläkunta taikauskon vallassa isonvihan aikana. Historian Aitta X. Forssa 1945, 69—70; Sarmela 1994, 170.

<sup>105</sup> Sarmela 1994, 170.

<sup>106</sup> Anttonen 1996, esim. 92—96; Siikala 1994 (1992), 145—146, 149—152; Purkiss 2001, 85, 87—88.

<sup>107</sup> KA VRO v. 4: 18.3.1678 (47—48).

<sup>108</sup> Unkarissa useat noitasapattia koskevat näyt olivat kuitenkin sisällöltään tällaisia. Noidat veivät uhrin asianomistajan taloon tai pihalle, missä hän joutui ottamaan osaa ilonpitoon. Tämäntyyppisissä näyissä ei yleensä poistuttu kylän rajojen ulkopuolelle. Lisäksi sapatit saattoivat sijaita myös myyttisissä paikoissa. Pócs 1999, 75—76.

<sup>109</sup> Knuutila, Seppo, Vastamaailma pinnan alla. Käsitteisiä veteen liittyvistä uskomuksista. Elore 1/2000. Online: [www.cc.joensuu.fi/~loristi/1\\_00/kn100.html](http://www.cc.joensuu.fi/~loristi/1_00/kn100.html) (8.3.2002); Pócs 1999, 79—81; ks. myös Wilby 2000, 292—294.

<sup>110</sup> Schön 1996 (1989), 31. Koko Eurooppa tarkasteltaessa eläinten kirjo on huomattavasti laajempi. Siperialaisten ja komien uskomuksissa yleisimpiä hahmoja olivat karhu, susi, kettu, korppi, kyyhkynen ja hauki. Euroopassa tyypillisimpiä olivat kissa, koira ja sammakko, mutta myös hevonen, hanhi, käärme, härkä, pässi, sika, lehmä, pöllö, naakka, kottarainen, kimalainen ja ampiainen esiintyivät usein. Siikala 1994 (1992), 195; Pócs 1999, 44—46.

<sup>111</sup> RA SS 1: WNC 8.2.1675 (457—459).

<sup>112</sup> RA SS 1: WNC 16.2.1675 (410). Gävlen pormestari Carl Falckin poika Håkan oli Brita Wählgistin ohella ensimmäisiä ja keskeisimpiä lapsitodistajia. Paholaisen hahmosta ks. tark. KLN 3 (1958), 131 (*Djævel*); Valk 1997 (1994), 94; Klemettinen, Pasi, Mellastavat pirut. Tutkimus kansanomaisista paholais- ja noituuskäsityksistä Karjalan kannaksen ja Laatokan Karjalan taikaperinteessä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 687. Helsinki 1997, 80.

<sup>113</sup> RA GRO 30.3.1675 (353v).

<sup>114</sup> RA SS 1: WNC 8.2., 9.2.1675 (463, 466, 472).

<sup>115</sup> RA SS 1: WNC 10.2.1675 (484).

<sup>116</sup> Pócs 1999, 81.

<sup>117</sup> Rikkaimmat käsitykset tulevat keskiajan välityksellä germaanisista ja kelttiläisistä kulttuureista, mutta kysymys on yleisestä indoeurooppalaisesta uskomuskokonaisuudesta. Suomalainen nimitys *'itse'* tai *'ihte'* on erikoistunut tarkoittamaan *'tajuntaa'* tai *'järkeä'*. Virossa itse-sielu tunnettiin nimellä *'hing'* ja saamelaisilla se oli *'sueje'*. Pohjolassa se samaistui käsitteisiin *'håg'*, *'hug'*, *'hugr'*, *'hamr'* ja *'djurfylgja'*, joista kaksi viimeksi mainittua viittasivat itse-sielun kykyyn ottaa (eläin)hahmo. Mainittakoon, että eläinhahmon ohella ihmisellä saattoi olla myös *'kvinnofylgja'* eli eräänlainen suvun suojelussielu. Itse-sielun saattoi menettää noituuden vaikutuksesta, jolloin ihmisen sanottiin olevan *'hugstolinn'* tai *'hamstolinn'*, millä tarkoitettiin järjetöntä. Henki— tai ruumissieluun eli elämään viittasi *'löyly'*, joka

merkitsi 'elämää'. Haavio 1992, 84, 105; Wall 1989, 11—14; KLNLM 5 (1960), 38—39 (*Fylgja*); KLNLM 6 (1961), 104—105 (*Hamnskifte*); KLNLM 7 (1962), 34—36 (*Hug*); Siikala 1994 (1992), 107—108, 166, 195—198, 252; Sarmela 1994, 126; Pócs 1999, 31—34.

<sup>118</sup> Heikkinen 1969, 222.

<sup>119</sup> Virrankoski 2001, 235.

<sup>120</sup> RA GRO 27.3., 1.4.1675 (350v, 354v).

<sup>121</sup> Heikkinen 1969, 296—297; Vilkuina KHJ 1997, 15—17; Pócs 1999, 60, 62, 64, 73—75.

<sup>122</sup> Toisaalta unien yleistymiseen ja luonteeseen vaikuttaa kaksi asiaa. Tietyt historialliset olosuhteet saattavat johtaa esimerkiksi maailmanloppua koskevien unien lisääntymiseen ihmisten keskuudessa. Toiseksi huomion kiinnittäminen tietyyppisiin uniin johtaa juuri sen tyyppisten unien piteuden kasvuun ja yksityiskohtien rikastumiseen. Vilkuina 1997, 19—20, 29—31; Siikala 1994 (1992), 250—251; Burke, Peter, *Varieties of Cultural History*. Padstow, Cornwall 1997, 24—27, 36—42; Budd, Susan, *The Shark Behind the Sofa: the Psychoanalytic Theory of Dreams*. *History Workshop Journal* 2/1999, 137.

<sup>123</sup> Haavio 1992, 84—88; Wall 1989, 12—14; Vilkuina KHJ 1997, 15; Pócs 1999, 7—8, 29—30, 60—62, 73—75, 77—78.

<sup>124</sup> Sulkunen, Irma, Liisa Eerikintytär ja hurmoskiikkeet 1700— ja 1800—luvulla. Tampere 1999, 104, 106—107.

<sup>125</sup> Pentikäinen 1990, 22; Haavio 1992, 84—88; Sarmela 1994, 125.

<sup>126</sup> von Bonsdorff, Bertill, *Sisätaudit*. Porvoo 1976, 443—444; Larsen, T. Andreo & Lindahl, Elina, *Epilepsian luokitus*. Teoksessa Larsen, T. Andreo & Iivanainen, Matti, *Epilepsia*. Keuruu 1994, 25, 27. Sairaaloisuudella oli keskeinen sija myös 1700—1900-luvuilla eläneiden naisekstaatikkojen kohtaauksissa. Sairauksiin liittyi myös herkkä syllisydentunto, hengellisen kirjallisuuden lukeminen, yksinäisyys, ja voimakas mielikuvamaailma, jotka yhdistyivät voimakkaaseen kriisitilaan ja pitkään paastoamiseen. Sulkunen 1999, 102—104.

<sup>127</sup> Virkkunen, A.H., *Oulun kaupungin historia I: Kaupungin alkuaajoista isonvihan loppuun*. Oulu 1953 (1919), 438—439; Heikkinen 1969, 199, 219—220.

<sup>128</sup> KA VRO v. 1: 8.6., 10.6.1657.

<sup>129</sup> Heikkinen 1969, 201—203; Tegler 1997, 60, 62.

<sup>130</sup> Pócs 1999, 44—46; Siikala 1994 (1992), 195.

<sup>131</sup> RA SS 1: WNC 6.3.1675 (550).

<sup>132</sup> KLNLM 17 (1972), 623 (*Synd*); Siikala 1994 (1992), 195—199, 201—202; Haavio 1992, 88—92.

<sup>133</sup> Kuoleman hetki ei ollut pelon, epätoivon, yksinäisyyden ja ahdistuksen hetki pelkästään kuolemaa tekeväälle syntiselle, vaan kaikille ihmisille. Siksi se oli otollinen tilaisuus paholaisen toiminnalle. Kansanperinnekustoon taltioitu aineisto osoittaa, että kuva kuolinvuoteella tapahtuneesta taistelusta oli juurtunut syväälle suomalaisten mieliin. Edgren 1993, 138—140. Kuolinhetken erikoislaatuisuudesta kertoo myös se suuri arvo, minkä uuden ajan alun ihmiset antoivat kuolinvuoteella tehdyille tunnustuksille tai syytöksille. Oletettiin, että kuoleman läheisyys sai ihmiset puhumaan totta.

<sup>134</sup> Valk 1997 (1994), 114—115.

<sup>135</sup> RA SS 1: WNC 6.3.1675 (550).

<sup>136</sup> Wilby 2000, 291; Pócs 1999, 31, 37—44.

<sup>137</sup> Haavio 1992, 88—92.

<sup>138</sup> Siikala 1994 (1992), 195—198.

<sup>139</sup> *Historian sanakirja (HSK)*. Halmesvirta, Anssi, Ojala, Jari, Roiko—Jokela; Heikki & Vilkuina, Kustaa H.J (toim.). Jyväskylä 1997, 144 (*Noita*); Sarmela 1994, 143; Ganander 1997 (1786), *Noita, Noitumus eli noituus* [16323, 16330].

<sup>140</sup> Sarmela 1994, 118—120.

<sup>141</sup> Sarmela 1994, 119—122; Siikala 1994 (1992), 210—213. Käsitteellä 'fortrolla' näyttää olleen keskiaikaisessa ruotsissa myös tämä merkitys. Söderwall, K. F., *Ordbok öfver svenska medeltids-språket I*. Lund 1884—1918, 311 (*Fortrolla*).

<sup>142</sup> Tegler 1997, 64—66.

<sup>143</sup> Suomen 'vaaka-' sekä lapin 'vuokko-' ja 'vuoäu-' voidaan etymologisesti johtaa samaan alkumerkitykseen 'hahmo, muoto'. Siikala 1994 (1992), 199—201, 205.

<sup>144</sup> Uskomus on säilynyt elävänä vielä 1800— ja 1900—luvun taitteeseen saakka. Schön 1998, 24, 129, 136 (*Bjäran, Magisk mjölkning, Mjölkharen*); Harva 1933, 213; Sarmela 1994, 149—150, 152—153.

<sup>145</sup> RA GRO 24.1.1698; Sarmela 1994, 151—153.

- <sup>146</sup> Harva 1933, 213; Granberg 1971, 229; Wilby 2000, 291—293; Roper 1997 (1994), luku 6.
- <sup>147</sup> Lieroinen tuomittiin kuolemaan vuonna 1643. Juvelius, Einar W., Suomen kansan aikakirjat IV. Helsinki 1932, 81—85.
- <sup>148</sup> RA GRO 5.3., 7.3., 10.3., 19.3.1700 (245v—251v, 252v—254v, 256—258v, 272—274); Wilby 2000, 295—297; Willis, Deborah, Malevolent Nurture. Witch—hunting and Maternal Power in Early Modern England. Ithaca, New York 1995, 52—57, 75—78; Purkiss 1996, 129—139.
- <sup>149</sup> Edgren 2000, 88; Wall 1977, 52—60, 70—71, 210—211, 212—214; Riska 1987, 152—153, 164—165.
- <sup>150</sup> Wall 1977, 124—131.
- <sup>151</sup> Heikkinen 1969, 268, 274—276.
- <sup>152</sup> Sarmela 1994, 152—153.
- <sup>153</sup> Kaukovalta, Kyösti, Uudenkaupungin historia I. Tampere 1917, 222.
- <sup>154</sup> Pócs 1999, 33.
- <sup>155</sup> Schön 1998, 128—129 (*Magisk mjölkning*).
- <sup>156</sup> Tegler 1997, 64—66; Wilby 2000, 284, 287, 294—295.
- <sup>157</sup> Thunander 1992, 123; Granberg 1971, 227—228; Viikuna KHJ 1997, 32—34.
- <sup>158</sup> Lennersand, Marie, Androm till sky och skräck. Den rättsliga behandlingen av trolldomsprocesserna i Älvdalen och Mora 1668—69. Teoksessa Oja, Linda (red.), Vägen till Blåkulla. Nya perspektiv på de stora svenska häxprocesserna. Opuscula Historica Upsaliensia 18. Uppsala 1997, 34; Tegler 1997, 70; Heikkinen 1969, 54.
- <sup>159</sup> RA SS 1: WNC 12.2.1675 (489—490).
- <sup>160</sup> Ankarloo 1984 (1971), 220—221.
- <sup>161</sup> Monter, E. William, Witchcraft in Geneva, 1537—1662. *Journal of Modern History* 1971, 196—198.
- <sup>162</sup> Ks. esim. RA GRO 10.2., 23.4.1675 (348, 499). Vrt. Tegler 1997, 64—65; Lennersand 1997, 34.
- <sup>163</sup> Heikkinen 1969, 248—250; Luukko, Armas, Etelä-Pohjanmaan historia III. Vaasa 1945, 740; Sarmela 1994, 152—153.
- <sup>164</sup> KA Uudenkaarlepyyn raastuvanoikeuden renovoidut tuomiokirjat (URO) 0. 2: 9.4.1678 (10—10v). Itse asiassa kysymys on tuomiokirjan otteesta 3.5.1677. Alkuperäinen pöytäkirja on kadonnut.
- <sup>165</sup> Eilola 2001, 57—59, 212.
- <sup>166</sup> Rowland 1993 (1987).
- <sup>167</sup> Blåkulla (norj. *blaakollen*) esiintyy muutamissa pöytäkirjoissa muodossa '*Blaa-Kollen*' tai '*Blaa-Kulden*'. Sen saksalaisena vastikkeena voidaan pitää voidaan pitää *Brocken*-nimistä paikkaa. *Blocksberg* ja *Lyderhorn* ovat myöhemmässä norjalaisessa perinteessä korvanneet sen noitien kokoontumispaikkana. Ruotsissa ja Suomessa se on jossakin määrin samaistunut vanhojen piikojen kokoontumispaikan eli *Kyöpelinvuoren* kanssa. SAOB, Blåkulla [B3543]; Ankarloo 1993 (1987), 288—289; Siikala 1994 (1992), 161—162. Viikuna K 1997 (1950), 48—54.
- <sup>168</sup> Siikala 1994 (1992), 162—163.
- <sup>169</sup> Wall 1989, 16—18, 32—33, myös nootti 32.
- <sup>170</sup> Schön 1996 (1986), 73—81; DuBois 1999, 79—80.
- <sup>171</sup> RA GRO 12.3.1675 (349v); Wall 1989, 27; DuBois 1999, 79.
- <sup>172</sup> Siikala 1994 (1992), 121—122, 124; DuBois 1999, 81—85. Jo nimi helveti kuvastaa esikristillisen ja kristillisen toisiinsa liittymistä. Muinaisskandinaavinen sana 'hel' tarkoitti 'kuoleman valtakuntaa' ja 'vite' merkitsi rangaistusta. Järvinen 2002, 28.
- <sup>173</sup> Edgren 1997, 44, 45, 70.
- <sup>174</sup> Heikkinen 1969, 221.
- <sup>175</sup> RA SS 1: WNC 8.2., 13.2.1675 (460, 511).
- <sup>176</sup> Edgren 1997, 70—71
- <sup>177</sup> Tegler 1997, 66; Wall 1989, 33; Kärfve 1994 (1992), 146—148; Eklund, Soili-Maria, Drängen Henrich Mickelssons änglasyster. Demonologiska och medicinska förklaringsmodeller i tidigmodern tid. Artikkelikäsikirjoitus 2001; Flint 1994 (1991), 160—161; KLN 3 (1958), 134 (*Djævel*).
- <sup>178</sup> Pohjoiset esikristilliset uskonnot olivat pohjimmiltaan pienten yhteisöjen uskontoja ja niistä puuttui siksi pyrkimys laajan yhtenäisen dogmin luomiseen. Siksi myös vainajaloita koskevat käsitykset olivat hyvin monimuotoisia. Ensimmäiset pyrkimykset uskomusten laajempaan systematisointiin tapahtuivat vasta saagojen muistiin kirjoittamisen aikoihin 1200—luvulla ja erityisesti Snorrrin tuotoksissa. Lisäksi vainajalakäsityksissä on havaittavissa useita uskomuserrostumia aina lähivainajaloista (konkreettinen

hautapaikka) aina erilaisiin tuonpuoleisessa sijaitseviin etävainajaloihin. DuBois 1999, 23—27, 32—44; Siikala 1994 (1992), 118—122; Ohlmarks 1995 (1983), 144 (*Hel*).

<sup>179</sup> RA VKK 9.5.1673 (57—57v). Myös Joen puusepän tytär Anna kuvasi matkaa Blåkullaan samalla tavalla. RA SS 1: WNC 102.1675 (522):

<sup>180</sup> RA Valbo häradsting (VHT), renoverade domböcker, 9.5.1673 (57v—59); SS 1: WNC 17.2., 8.3.1675 (412, 451).

<sup>181</sup> ”Viisisataa ovea ja neljäkymmentä yli Valhöllissa on, niin uskon,” ja ”Valhöll, avara ja kirkas,” todetaan Eddassa. Siikala 1994 (1992), 121—122, 264—265; Ohlmarks 1995 (1983), 378 (*Valhall*); Holtsmark 1992 (1970), 100—102; DuBois 1999, 79—80.

<sup>182</sup> Kärfve 1994 (1992), 146—147; Gibson, Walter S., Hieronymus Bosch. Toledo 1988 (1973), 63—65.

<sup>183</sup> Kärfve 1994 (1992), 141—144; Wall 1989, 23—24, 39—40, myös nootti 18; Schön 1996 (1986), 69—70, 73—79; Schön 1998, 21—22, 30 (*Bergtagning, Bortbyting*); Troels—Lund 1931, 66—68.

<sup>184</sup> Schön 1996 (1986), 72—73.

<sup>185</sup> Sarmela 1994, 171.

<sup>186</sup> RA SS 1: WNC 8.2., 9.2., 10.2., 12.2., 17.2., 2.3.1675 (412, 448, 459, 467—468, 520, 550). Ankarloo 1984 (1971), 223, 225.

<sup>187</sup> Siikala 1994 (1992), 263—264; Pócs, Éva, Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe. FF Communications No. 243. Pieksämäki 1989, 61; Knuutila 2000.

<sup>188</sup> RA SS 1: WNC 17.2.1675 (412).

<sup>189</sup> Sabean, David Warren, Power in Blood. Popular Culture & Village Discourse in Early Modern Germany. New York 1987 (1984), 97, 100—102; Bloch, Maurice, Doniger, Wendy & Rawson, Claude, Food as Symbol in Religion, Myth and Magic and as a Marker for Identity. Social Research 1/1999; Zika, Charles, Cannibalism and Witchcraft in Early Modern Europe: Reading the Visual Images. History Workshop Journal 44 (1997), 77—79.

<sup>190</sup> Tämän kaltaisilla opastetuilla sielumatkoilla oli keskeinen merkitys gnostisismissa ja hellenistisissä uskonnoissa. Tunnetuimman kaunokirjallisen muodon kristillistyneet näyt saivat Danten Jumalaisessa näytelmässä. Edgren 1993, 120; Wall 1989, 11—14, 23, 185—187; Siikala 1994 (1992), 252—254; Le Goff 1984, 24—25.

<sup>191</sup> Gibson 1988 (1973), 57; Siikala 1994 (1992), 122—123; Wall 1989, 11—14.

<sup>192</sup> Keskiaikainen kirkko suhtautui maallikoiden uskonnollisiin kokemuksiin suvaitsevaisesti, koska sen mukaan mystisen kokemuksen pohjimmaisena olemuksena oli Jumalan läsnäolon välitön kokemus. Se saattoi langeta myös niiden osalle, joilla oli vähän kirkollista, maallista ja opillista valtaa. Lehmijoki—Gardner 2000, 23—24, 25, 28.

<sup>193</sup> RA SS 1: WNC 9.2., 10.2.1675 (468—469, 520); GRO 24.3.1675 (347v—348).

<sup>194</sup> RA SS 1: WNC 9.2., 10.2.1675 (471, 484).

<sup>195</sup> RA SS 1: 12.2.1675 (526).

<sup>196</sup> Edgren 2000, 88; Raudvere 2000, 44—45; KLNLM 17 (1972), 623—624 (*Synd*); KLNLM 7 (1962), 157—158 (*Huvudsynd*).

<sup>197</sup> Troels-Lund, T. F., Dagligt liv i Norden på 1500—talet, del VI: Vardag och fest. Stockholm 1934, 21—22.

<sup>198</sup> Holmquist, Hjalmar, Svenska kyrkans historia III: Reformationstidevarvet 1521—1611. Uppsala 1933, 46—50; Gibson 1988 (1973), 49, 52; Salmi, Hannu, Elämän tragedia — katastrofin pelon historiaa. Historiallinen aikakauskirja 3/1995, 200; Dixon C. Scott, Popular Astrology and Lutheran Propaganda in Reformation Germany. History 3/1999, 406—407; Lehtonen, Tuomas M. S., Lopun odotusten kesyttäminen ja keskiajan historianteologian synty. Teoksessa Lehtonen, Tuomas M. S. (toim.), Lopun leikit. Uskon, historian ja tieteen eskatologiat. Tampere 1999, 77—80; Saastamoinen, Kari, Eskatologia, edistys ja historia. Teoksessa Lehtonen, Tuomas M.S. (toim.), Lopun leikit. Uskon, historian ja tieteen eskatologiat. Tampere 1999, 109—112.

<sup>199</sup> Vilkuna KHJ 1996, 73—76; Juva, Mikko, Historialliset katastrofit maailmankatsomuksen järkyttäjinä. Valvoja 1960; Salmi 1995, 199—200.

<sup>200</sup> Edgren 2000, 88; Riska 1987, 152—153, 164—165.

<sup>201</sup> KLNLM 3 (1958), 129 (*Djævel*). Helena Edgrenin mukaan ahmattien pöytä tunnetaan jo 1200-luvulta peräisin olevien käsikirjoitus kuvituksesta. Edgren 1993, 127—135.

<sup>202</sup> Gibson 1988 (1973), 56; Helena Edgrenin mukaan laiskuus kuvattiin myöhäiskeskiajalla monessa mielessä keskeisimpänä syntyinä. Myös sen luonne muuttui. Alun perin sillä oli tarkoitettu henkistä laiskuutta, mutta 1200- ja 1300-uvun taitteen kansankirjallisuudessa se tuli entistä selvemmin merkitsemään

ruumiillista laiskuutta. Eräissä kuvissa koirat saivat aivan vapaasti ottaa ruokaa syömäriin lautaselta, koska tämä oli niin laiska, ettei jaksanut hädittää niitä pois. Edgren 1993, 119—120, 125—126, 132; Vilkkuna, Anna-Maria, Vuodenaikojen ja kirkkovuoden rytmittämä ruokatalous. Teoksessa Linder, Marja-Liisa, Saloniemi, Marjo-Riitta & Krötzl, Christian (toim.), Ristin ja Olavin kanssa. Keskiajan usko ja kirkko Hämeessä ja Satakunnassa. Tampereen museoiden julkaisuja 55. Tampere 2000, 211; Hakamies, Pekka, Ruisleipä ja muut ruokasymbolit. Elore 2/2001. Online: [http://cc.joensuu.fi/~loristi/2\\_01/hak201.html](http://cc.joensuu.fi/~loristi/2_01/hak201.html) (31.1.2002).

<sup>203</sup> Edgren 2000, 85—86. Talonpoikien ja kaupunkilaisten oma elämäntapa ja elinympäristö muodostivat kirkon opetuksesta poikkeavan kontekstin kuvine tulkinnalle. Esimerkiksi pyhimysten attribuutit eli tunnukset, joiden kanssa heidät yleensä kuvattiin, tulkittiin väärin. Niin apostoli Andreaasta ja vinorististä tuli Antero Vipunen ja vipuansa. Pyhä Laurentiuksen halstari taas ymmärrettiin peltolanaksi. Tulkintaan vaikutti esineiden samannäköisyys sekä Laurin päivän sattuminen siihen aikaan, jolloin ruispellot tasoitettiin kylvökuntoon. Toisaalta pyhimysten tehtäväkenttä laajeni. Alun perin Pyhä Nikolaus tunnettiin merenkulkijoiden suojeluspyhimyksenä, mutta Laus-nimisenä hänet tunnettiin metsälintujen suojelijana. Itä-Karjalassa hänet taas tunnettiin Miikkula-nimisenä lähinnä kalastajien, mutta myös muun inhimillisen aherruksen suojelijana. Ks. tark. esim. Salomies, Ilmari, Suomen kirkon historia I. Suomen kirkko keskiaikana. Helsinki 1944, 270—275; Vilkkuna K 1997 (1950), 68, 207—209, 314—315; Pirinen H 1996, 94, 130—131.

<sup>204</sup> Wall 1989, 25.

<sup>205</sup> Olaus Magnus 1909 (1555), 112—113 (2. boken, kap. 23: *Om ön Ölands, i Gotland, skönhet och fruktbarhet*).

<sup>206</sup> Siikala 1994 (1992), 161—162.

<sup>207</sup> Wall 1989, 1989, 16—18.

<sup>208</sup> Stockholms stad tänkeböcker (STb) från år 1592, del 2: 1596—1599. Red. av Daniel Almqvist. Stockholm 1951: 3.9.1597 (165—167); Ankarloo 1993 (1987), 288—289; Ankarloo 1984 (1971), 57—60.

<sup>209</sup> SAOB, *Blåkulla* [B3543].

<sup>210</sup> Esikristillisessä perinteessä tuonpuoleisessa saatavan palkkion tai rangaistuksen ajatuksella ei ollut merkitystä. Se kuului ja kuuluu leimallisesti vain ns. korkeauskontoihin. Siikala 1994 (1992), 160—161, 253.

<sup>211</sup> RA SS 1: WNC 15.2., 8.3.1675 (404, 451).

<sup>212</sup> Ruotsin osalta Ankarloo 1993 (1987), 293—294; yleisemmin Levack, Brian P., *State-building and Witch Hunting in Early Modern Europe*. Teoksessa Barry, Jonathan, Hester, Marianne & Roberts, Gareth (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*. Cambridge 1998 (1996), 96—98.

<sup>213</sup> Kärfve 1994 (1992), 224—227; Rowland 1993 (1987), 179—181; Ankarloo 1993 (1987), 293—294.

<sup>214</sup> Ankarloo 1984 (1971), 224.

<sup>215</sup> RA GRO 30.3., 12.5.1675 (353—353v, 382—382v).

<sup>216</sup> RA SS 1: WNC 20.2., 8.3., 1675 (438—439, 453—454).

<sup>217</sup> RA SS 1: WNC 18.2., 20.2., 27.2.1675 (419—421, 437—438, 446); GRO 8.4.1676 (504).

<sup>218</sup> Itse asiassa kuninkaallisten noitakomissioiden perustaminen oli vastaus tähän vetoomukseen. Ankarloo 1993 (1987), 296—300; Lennersand 1997, 30—34; Heikkinen 1969, 60; ks. myös Levack 1998 (1996), 99—107.

<sup>219</sup> Tukholman vainoista Ankarloo 1984 (1971), 194—214; Fogelström, Per Anders, Häxorna i Katarina. Teoksessa Hammarström, Ingrid et al., *Historia kring Stockholm*. Stockholm från förhistorisk tid till sekelskiftet. Bungay 1985.

<sup>220</sup> Samankaltainen muutos on havaittavissa myös Englannista, missä vuonna 1736 noituusstatuutin jälkeen oikeudet eivät enää ottaneet käsiteltäväkseen noituussyytteitä. Tämän jälkeen sitä koskevat epäilykset ilmenivät epäiltyjen pahoinpitelyjä, lynkkauksia tai maineenpuhdistusyrityksiä koskevien tapausten käsittelyn yhteydestä. Ks. tark. Davies, Owen, *Witchcraft — The Spell That Didn't Break*. *History Today* 8/1999.

<sup>221</sup> Nenonen 1992, 286—290, 381—382; Nenonen, Marko & Kervinen, Timo, Synnin palkka on kuolema. Suomalaiset noidat ja noitavainot 1500—1700-luvulla. Keuruu 1994, kuvio 'Noituus ja taikuus lajeittain 1620—1700' teoksen kuvallitteessa; Sörlin, Per, *Trolldoms- och vidskepelseprocesserna i Göta hovrätt 1635—1754*. *Acta Universitatis Umensis, Umeå Studies in the Humanities* 114. Umeå 1994, esim. 34—36.

<sup>222</sup> Tegler, Kristina, *Bland trollkonor och ryktesspridare*. Teoksessa Florén, Anders & Karlsson, Åsa (red.), *Främlingar — ett historiskt perspektiv*. *Opuscula Historica Upsaliensia* 19. Uppsala 1998, 129—130.

<sup>223</sup> Sulkunen 1999, 13—14, 108—111; Zika 1997.

<sup>224</sup> Jarrick, Arne, Den himmelska älskaren. Herrnhutisk väckelse, vantro och sekularisering i 1700—talets Sverige. Stockholm 1987, 21; Sulkunen 1999, 13—14, 108—111.

<sup>225</sup> Sulkunen 1999, 107, 109—111, 120—123; Jarrick 1987, 20—23.

<sup>226</sup> Sulkunen 1999, 98—99, 112—117; Remes, Viljo, Herännäisyyden nousu ja hajoaminen. Jyväskylä 1995, 57—59.