

Uskomusperinne ja kristillinen kasvatus 1800-luvulla

Kaarina Koski

1800-luvun luterilaisessa Suomessa kirkollinen esivalta edusti virallista, julkista kristillisyyttä, jonka välineitä kristillisessä kasvatuksessa olivat painettu sana, jumalanpalvelukset ja saarnat, järjestetty opetus sekä kuulustelut ja rangaistukset. Kodeissa opittiin luterilaisen kirkon edellyttämä kristillinen tapakulttuuri, mutta kodin ja kyläyhteisön piirissä välittyi uskomusperinteenä myös viralliseen opetukseen kuulumattomia uskonnollisia ja moraalisia käytäntöjä, mielikuvia ja kertomuksia. Tässä artikkelissa esittelen ja analysoin folkloristiikan näkökulmasta kristillisiin arvoihin kiinnittyvää uskomusperinnettä sekä muistitietoa kristillisestä kasvatuksesta. Kontekstualisoin perinteen 1800-luvun hengelliseen ilmapiiriin ja kirkolliseen elämään yhdistämällä folkloreaineistot kirkkohistorian näkökulmaan.

Kristinuskon omaksuminen kansan keskuuteen merkitsi vuosisatojen ajan sekä sen tulkitsemista paikallisen maailmankuvan lävitse että soveltamista käytännön oloihin. Vainajat ja haltijat kansoittivat kansanomaisista maailmankuvaa, vaikka etenkin 1600-luvulla voimistuneen luterilaisen ortodoksian aikana kirkko pyrki estämään kristinuskon ja kansanuskon sekoittumisen ja edellytti yhdenmukaista kristinuskon tulkintaa. Jos tarkastellaan uskonnollista kokemusta kansan näkökulmasta, oikeaa ja väärää oppia ei voi erotella toisistaan. Vaikka papisto tähdensi oikeita ja yhdenmukaisia luterilaisia tulkintoja ja vaikka ne paljolti ymmärrettiin kansan keskuudessa, käytännössä omat ja paikallisperinteeseen nojaavat tulkinnat saatettiin kokea mielekkäämmiksi. Kansan uskonnollisuutta on luonnehdittu kokonaisuudeksi, jossa eri tahoilta periytyvät ainekset sulautuvat toisiinsa ja täydentävät toisiaan. Tällaisesta uskontomuodosta on käytetty kansanuskonnon (*folk religion, popular religion*) tai kansanhurskauden (*folk piety*) käsitettä Suomessa erityisesti ortodoksisen Karjalan osalta, missä kirkko antoi tilaa paikallisyhteisöjen omille tulkinnoille. (Esim. Järvinen 2004, 17–21; Laitila 1998, 395; Stark 2002, 181.) Ruotsalainen kirkkohistorioitsija Hilding Pleijel on käyttänyt termiä "jokamiehen kristillisuus" (*menige mannens kristendom*) uskontoelämästä, jossa luterilaiseen uskoon yhdistyy myös kirkon opille vieraita kansanomaisia tulkintoja ja käytäntöjä (Pleijel 1970, 14).

Perinteellä tarkoitan tässä yhteydessä paikallisesti omaleimaista, valtainstituutioiden ulkopuolella välittyvää aineistoa (ks. Ó Giolláin 2003), johon voi kuulua kertomuksia ja sanontoja, mielikuvia, rituaalista toimintaa ja tapoja. Toisinaan toisistaan erotetaan uskomusperinne, joka koostuu konkreettisista ilmaisuista, ja kansanusko, jolla tarkoitetaan näiden ilmaisujen taustalla olevia uskomuksia, ajattelutapoja ja maailmankuvaa. Arkiselle maailmankuvalle on ominaista koostuminen keskenään ristiriitaisistakin aineksista, jotka ovat käyttökelpoisia ja päteviä eri tilanteissa. Uskomusperinne on kansanomaisen diskursi, joka hyödyntää uskottavuudeltaan vaihtelevaa yliluonnollisen kuvastoa erilaisiin päämääriin – ajanvietteestä mielipiteiden ilmaisuun ja pyhien arvojen tähdentämiseen. (Koski

2011, 15–17.) Osa uskomusperinteestä on arvoiltaan ja asenteiltaan kristinuskolle vastakaista, osa taas myötäilee sitä, joskin mielikuvin, jotka eivät välttämättä kuuluneet virallisesti hyväksytyyn kristinoppiin. Kirkollinen ja kansanomaisen diskurssi eivät olleet toisistaan erillisiä, vaan kirkon opetukset ikään kuin upotettiin kansanomaiseen diskurssiin, johon samanaikaisesti kuului myös paljon muuta.

Tavoitteenani on hahmotella uskomusperinteen ja kristillisen kasvatuksen välisiä suhteita kansanomaisissa käytännöissä. Käytän aineistonani Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkistoon talletettuja uskomustarina- ja kansanuskon aineistoja sekä Viljo-Kustaa Kuulialan vuonna 1953 kokoamaa kirkollista muistitietoa, jota säilytetään Turun yliopiston kulttuurien tutkimuksen arkistossa. Kansanrunousarkiston uskomusperinneaineistot on tallennettu 1800-luvun loppupuolelta 1960-luvulle. Monet muistiinpanot sisältävät kertojien omia kokemuksia sekä perinteeseen nojautuvia pohdintoja ja tulkintoja. Niistä päätellen tarinoissa kuvattu uskomusperinne on ollut voimissaan 1800-luvun lopulla ja vielä seuraavan vuosisadan alussa. Kuulialan aineistoon sisältyy erityisesti muistelmia uskonnollisesta kasvatuksesta lapsuudessa ja nuoruudessa 1800-luvun lopulla ja osittain 1900-luvun alussa. Molemmat aineistot kuvaavat aiemmilta vuosisadoilta periytyneitä toiminta- ja ajattelutapoja, jotka ovat vuosisadan vaihteessa olleet jo väistymässä. Tavoitteena on ymmärtää näitä aineistoja sekä kansanuskoon perustuvien ajattelutapojen näkökulmasta (esim. Koski 2011; Stark 2005) että papiston tavoitteita, opetustointia ja kirkollisia käytäntöjä koskevan tutkimustiedon valossa (esim. Halmesmaa 1976; Laine E. & Laine T. 2010; Murtorinne 1992, Pirinen 1985). Näkökulmia yhdistämällä pyrin löytämään uutta tietoa uskomusperinteen ja kirkollisen elämän välisistä suhteista etenkin suhteessa yhteisön normeihin ja kunnan ihmiseksi kasvamiseen.

Hengellinen tausta

Vuosina 1686–1869 oli voimassa niin sanottu karoliininen kirkkolaki, jonka syntyajoja olivat leimanneet keskusvaltaisen, tarkoin kontrolloidun yhtenäiskulttuurin luominen ja tiukka kirkkokuri. Tärkeänä tavoitteena oli rahvaan kasvattaminen sääty-yhteiskunnan hierarkkisiin arvoihin, kuuliaisuuteen esivallalle sekä oikeaan kristinuskon tulkintaan ennen kaikkea ahkeran katekismuksen opiskelun sekä pakollisen kirkkosaikaynnin avulla. Luterilaisen ortodoksian aikana kuuliaisuuteen motivoivat kirkkorangaistusten kuten jalkapuun, häpeäpallin ja ehtoolliselta sulkemisen lisäksi myös sosiaalinen paine. Mooseksen lakia tulkiten yksilön syntien katsottiin vetävän Jumalan vihan koko yhteisön päälle, ellei syyllisiä rangaistu ankarasti. Siksi yksilön toiminta oli koko yhteisön asia. Vastaavasti kuuliaisuus toi siunauksen, joka ilmeni myös maallisena hyvinvointina, vaurautena ja rauhana. (Juva 1956,36–37; Pleijel 1970, 21–22; Vilkuna 2005, 240–241, 330.) Tällainen vanhaluterilainen asenne näkyy kansanomaisessa uskonnollisuudessa vielä 1800-luvulla, vaikka aatteelliset muutokset itivät jo edellisellä vuosisadalla.

Uskonelämän kollektiivisuus ja ajatus maallisten ja hengellisten hyveiden keskinäisestä seuraussuhteesta heikkenivät jo 1700-luvulla. Isonvihan aika julmuuksineen oli osoittanut, ettei hurskaus taannut siunausta ja rauhaa. Valistuksen ja individualismin myötä moni rahvaankin edustaja totesi hyvinvoinnin lisääntyvän työtä tekemällä eikä hartautta harjoittamalla. Etenkin Länsi-Suomessa näkyi maallistuminen ja kirkollisten tapojen oheneminen, mutta niiden vastavoimana levisi myös hengellisyys, jossa yhteisen edun ja kollektiivisen tavan sijaan korostui henkilökohtainen ja elämyksellinen usko. (Juva 1956, 40–45.) Kansan keskuudessa puhkesi 1700-luvun puolivälistä lähtien hurmoksellisia liikkeitä. Niitä on tarkasteltu reaktionä yhteiskunnallisten murrosten synnyttämiin paineisiin sekä maallistumi-

seen, mutta niissä on nähty myös etnisen kansanuskon haltioitumisen perinnettä, joka noitavainojen jälkeen pukeutui kristilliseen asuun, sekä romantiikkaan ja mystiikkaan perustuvaan rationalismin kritiikkiä. Ekstaattisina ja säätyhierarkiaa avoimesti uhmaavina alkanee liikkeet tasoittuivat 1800-luvun aikana ja organisoituivat saaden johtoonsa myös pappeja. (Juva 1956, 45–46; Murtorinne 1992, 99–102; Sulkunen 1999, 65, 78, 85, 108). Monin paikoin herätysliikkeet toivat syvyyttä kirkolliseen elämään, mutta uskonnollisten ja aatteellisten murrosten myötä uskonnosta oli tullut henkilökohtaisempi asia kuin vielä 1700-luvulla. Valinnan vapaus merkitsi useilla seuduilla kyläläisten jakaantumista ”heränneisiin” ja ”suruttomiin”. (Juva 1956, 46–47; Murtorinne 1992, 103–104.)

Lakiuudistukset, joita toteutettiin 1860-luvulla, muuttivat myös kirkon laillista asemaa ratkaisevasti. Vanhassa kirkkolaissa kaikilta maan kansalaisilta oli vaadittu luterilaisen kirkon jäsenyyttä, mikä ei Venäjän alaisessa Suomen suuriruhtinaskunnassa enää käynyt päinsä. 1800-luvun aikana myös koulutuksen tarve lisääntyi ja monipuolistui. Vuoden 1869 kirkkolaissa koulutus, köyhäinhoito ja paikallishallinto siirrettiin pois kirkon vastuulta. Taustalla oli pyrkimys uskonvapauden toteuttamiseen sekä pappien vapauttaminen hengelliseen työhön. (Pirinen 1985, 28–29, 141–143.) Liberaalien ja konservatiivien välinen kädenvääntö leimasi uuden kirkkolain syntyä etenkin luterilaisen tunnustuksen määrittelyssä sekä kirkkokurikysymyksessä. Uudistusmielinen papisto kannatti pakkokeinoista luopumista uskonharjoituksessa, mikä Turun hiippakunnassa oli jo 1800-luvun alussa tullut käytännöksi. Ehtoolliselta sulkemisen kaltaisia rangaistuskeinoja kirjattiin kuitenkin vielä uuteenkin kirkkolakiin. Etenkään maalaispapiston parissa uudistusmieli ei ollut vielä saanut vankkaa jalansijaa. (Halmesmaa 1976, 292–294; Pirinen 1985, 166–168, 174, 180, 217.)

Lakivalmistelun kiistat kuvastavat 1800-luvun koko ilmapiirin ristiriitaisuutta. Rakenteelliset ja aatteelliset muutokset merkitsivät yhtenäiskulttuurin ja vähitellen myös kirkollisten tapojen murtumista ensin sivistyneistön ja vähitellen rahvaan piirissä. Kun kirkon rooli keskittyi uskonnon alueelle, se samalla etäännytti arkipäivän todellisuudesta. Uudet aatteelliset liikkeet kuten raittiusliike nousivat kirkon rinnalle kontrolloimaan kansalaisten tapoja ja siveyttä. (Kortekangas 1980, 142; Murtorinne 1992, 288–290.) Luterilaisella kirkolla oli kuitenkin edelleen valtiollinen erityisasema. Venäjän vallan aikana sen rooli yhteisen järjestyksen ylläpitäjänä korostui. Valtiovalta – toisuskaisen tsaarin johdolla – tuki kirkkoa yhteiskunnallisia oloja vakauttavana auktoriteettina. (Kortekangas 1980, 137; Murtorinne 1992, 15–18.)

Hengellisen kansankulttuurin osalta 1800-lukua on luonnehdittu myös harmonisen yhtenäiskulttuurin ajaksi (ks. Kortekangas 1980, 135–136). Kuva hengellisen kulttuurin yhtenäisyydestä perustuu osittain henkisten muutosprosessien eriaikaisuuteen Suomen eri osissa. Itä-Suomessa esivallan toivoma kristillinen tapakulttuuri pääsi aiempien vuosisatojen levottomien aikojen jälkeen vakiintumaan vasta tuolloin; Länsi-Suomessa kirkollinen elämä puolestaan pysyi mallillaan muutoksen hitauden varassa. 1800-lukuun sisältyi näin ollen ajanjakso, jolloin suuri osa Suomesta noudatti samanaikaisesti samantyyppistä kirkkotapaa – joskin erilaisissa paikallisissa ilmapiireissä. Sosiaaliin normeihin ja statukseen kiinnittynyt kansanomaisen tapakulttuuri säilytti vanhoja käytäntöjä vielä pitkään sen jälkeen kun niistä luopuminen oli uusia aatteita omaksuneille jo selvää. Vanha ajattelutapa ja kristillinen viitekehys säilyttivät asemansa kansanomaisten tulkintojen ja argumentoinnin pohjana vielä uudistusten saapuessa syrjäkylille (Mikkola 2009, 181–182). Niilläkään alueilla, joita herätysliikkeet tai yhteiskunnalliset uudistukset eivät koskettaneet voimakkaasti, harmonisuus ja yhtenäisyys eivät silti liene osuvimpia määreitä hengelliselle kulttuurille. Vaikka kansanomaisen maailmankuva oli pääpiirteissään yhtenäinen ja kristillisen moraalin läpäisemä, siihen kuuluivat olennaisesti ristiriidat muun muassa ylhäältä annettu-

jen ihanteiden ja käytännön elämän välillä sekä kirkon ja etnisen uskonnon auktoriteettien välillä.

Kansan keskuudessa kirkollinen elämä oli osa sosiaalista järjestystä, jossa kunnan ihmisten oletettiin noudattavan tiettyjä normeja. Silti kirkossa ei oltu ennenkään käyty pelkästään uskonnollisista syistä tai normin vuoksi, vaan kirkkomatka oli sosiaalinen tapahtuma, jonka yhteydessä hoidettiin käytännön asioita, käytiin kauppaa ja kuultiin kuulutuksina tärkeitä uutisia (Kuuliala 1939, 6–7). Kirkon yhteiskunnalliset tehtävät vähenivät 1800-luvun lopulla, mutta kirkko säilytti yhteisöllisen asemansa maaseudulla pitkään, ja jumalisuus säilyi kunnan ihmisen merkinä. Luku- ja kristinopin taitoa kuulusteltiin edelleen kinkereillä ja rippikoulussa, ja vielä 1900-luvulla epäkristillinen elämä esti esimerkiksi kunnallisen hautauksen.

Folklore vahvisti toisaalta etniseen kansanuskoon liittyviä mielikuvia ja tietäjien asemaa, mutta toisaalta uskomustarinaston moraalit oli vahvasti kristillistä. Osa kristillisiä normeja tähdentävästä tarinaperinteestä argumentoi maallistumista ja hengellistä hajaannusta vastaan puolustaessaan vanhoja tapoja, joiden noudattamista kirkko ei enää kontrolloinut. Erityisen suosittuja ovat olleet pyhätyön tuomittavuutta korostavat tarinat, joita käsittelemällä jäljempänä erikseen. Osa tarinoista jatkaa myös sitä vanhaa näkemystä, että palkkio hurskaudesta – ja etenkin rangaistus synneistä – saadaan jo tässä elämässä. Vanhaluterilaisuudessa synnin ja maallisen rangaistuksen suhde oli ollut abstraktimpi kierteessä yhteisen vastuun kautta: yhteisön jäsenten synnit koituivat yhteisön ja koko valtakunnan päälle ja kostautuvat maallisina vitsauksina. Kansanomaisissa tarinoissa rangaistukset ovat yksilöllisiä ja välittömiä kohdistuessaan saman tien norminrikkojaan itseensä.[1]

Hyväksi kristityksi

Vanhaluterilainen kasvatuskäsitys perustui ajatukseen ihmisen luontaisesta pahuudesta, joka voitiin kitkeä ja muuttaa hyväksi Jumalan sekä kasvatuksen ja ankaran kurin avulla. Ankara kasvatus perustui huoleen jälkeläisen sielun autuudesta. 1800-luvulle tultaessa tämä käsitys oli kirkon piirissä jo ristiriidassa uusien kasvatuskäsitysten kanssa, jotka korostivat esimerkin ja suotuisan ympäristön merkitystä. (Tiimonen 2001, 51–55.) Siitä huolimatta lasten kasvatus maaseudulla ja työläiskodeissa perustui pitkälle 1900-luvulle vielä vanhaluterilaiseen maailmankuvaan. Moraalisen ja uskonnollisen kasvatuksen tuli käytännössä perustua Katekismukseen, sen sisä- ja ulkolukuun sekä sen välittämän ajatusmaailman omaksumiseen. Katekismus sisälsi kristinuskon keskeisimmän sisällön mahdollisimman yksinkertaisessa muodossa: rukouksia, käskyt ja sakramentit selityksineen sekä tarpeellisia raamatunlauseita. Viimeksi mainitut oli koottu huoneentauluksi, joka kiteytti sääty-yhteiskunnan arvomaailman ja maailmankatsomuksen: sukupuolten, sukupolvien ja säätyjen välisen hierarkian sekä kuuliaisuuden. Yksilön oli toimittava säätynsä mukaisesti ja osoitettava kuuliaisuutta ylemmilleen ja Jumalalle. Huoneentaulun mukaan kotitalous oli kuin pienen mittakaavan yhteiskunta, jossa isännällä oli yhdessä emännän kanssa oikeus ja velvollisuus opettaa ja käskä lapsia ja palkollisia. (Hanska ym. 2010, 12–13; Laine, E. & Laine, T. 2010, 259–260, 282; Pleijel 1970, 32–34; Tuomaala 2005, 42–45.)

Vaikka kansakouluja perustettiin jo 1850-luvulta saakka, niiden yleistymisen oli hidasta, eivätkä 1800-luvun maalaislapset käytännössä olleet yleisesti niiden piirissä (Heikkinen 1996, 94–95). Kirkko tuki oppimista järjestämällä lukkarin- ja kiertokouluja sekä rippi- ja pyhäkouluja. Kyläkunnat järjestivät kyläkouluja. Papisto kuitenkin katsoi vielä 1800-luvun lopulla vastuun olevan kodeilla. Vanha kirkkolaki velvoitti vanhemmat huolehtimaan lastensa alkeisopetuksesta sakon uhalla. Ellei itsellä ollut kykyä opettaa, lapset tuli lähettää

osaavamman henkilön neuvottavaksi – koulumestarin, lukkarin tai pystyvemmän kyläläisen. (Ekman 1860, 571–693; Laine, E. 2002, 21–22; Laine, E. & Laine, T. 2010, 277–282; Tiimonen 2001, 27–37, 289.) 1800-luvun lopulla syntyneet muistelevatkin alkeisopetuksen tapahtuneen edelleen enimmäkseen kotona, vaikka taitoa täydennettiin muillakin keinoilla:

Kyläkunnissa oli määrättyjä vanhoja henkilöitä, pääasiassa naisia, joiden luokse lapset lähetettiin lukutaitoa oppimaan. Useimmiten lukutaito opittiin kyllä kotona.[2]

Lukutaito opittiin enimmäkseen kotona sillä silloin oli vanhuksilla halua neuvoa lapsiaan lukemaan ja pitivät sen kunnia asianaan että heidän lapsensa osasi lukea. Lisää opittiin kiertokoulussa.[3]

Oppiminen ei ollut kaikille helppoa, ja oppimista avitettiin etupäässä ruumiillisella kurituskella:

Äite tai mummu opetti. Nykysin lapset oppii kun ittestään lukkeen, kun on korreet aapiset. Mutta annas olla kun ennen vanhaan virsikirjasta ja katkismuksesta piti oppia lukkeen. Kyllä siinä monta tukkapölyä sai ja monta selkäsaunaakin, ennenkö sitä iitä eles aasta erotti. Kankee oppisemmat ei oppineet lukkeen ollenkan. Lukukinkerit ja rippikoulu oli sitte ne paikat jossa sitte sai ahkeruulestaan joko kiitosta taikka moitosta.[4]

Lukutaito oli monissa taloissa kunniakysymys ja sen osaaminen säästi julkiselta häpeältä. Luku- ja kristinopin taito kuulusteltiin sekä lapsilta että aikuisilta vuosittain julkisesti kinkereillä eli lukusilla, joissa kurittaminen ja häpeä jatkuivat. Kinkerien nimittäminen ”tukkajuhlaksi” viittaakin juuri huonolukuisten tukistamiseen. Kuvaava on renkien työvuotta kuvaava sananlasku: ”Vuoressa on kolome kovaa päivää: kinkeripäivä, sian tappo ja ohora-riihi.”[5]

Jaa ne lukukinkerit eli rippivakat aijai se oli kova päivä! Niihin varustauttiin ja niitä pelättiin jo kauvan edeltäpäin. Sen aikaiset papit olivat kovin ankaria, ainakin huonolukuisille joita rassattiin hirmuisesti. Isä-vainajani kertoi hänen nuorena ollessaan huonolukuisia pannun pöydän alle häpeemään.[6]

Lukukinkerit, tukkajuhlat, olivat kevättalvella oikea tapaus. Niihin valmistauduttiin ja pelättiin jo kauan ennen määräpäivää. Talvisin varsinkin illalla kuului taloista kova ääni ja sorina kun koko väki kovaan ääneen luki katekismusta, aapista ja muita kuulusteltavia kirjoja. Niin kova oli pelko, että kirjat vapisivat jämerienkin miesten käsissä papin heitä kuulustellessa. Lukusilla kävivät kaikki jotka vain kynnelle kykeni, lapset huudettiin kuusivuotiaasta lähtien, kerran sai olla pois lukusilta mutta seuraavaksi vuodeksi jo annettiin kova määrä tulla. Kaikki mukanaolijat luettiin, luettaja arvosteli taidon tavallisesti moittien ani harvoin kiittäen taitoa. Huonoimmat lukijat laitettiin pöydän alle häpeämään, tavallisesti nämä olivat nuoria ihmisiä, vanhemmilla oli jo sen verran arvovaltaa ettei pappikaan heitä viitsinyt sellaiseen häpeään saattaa [– –] Siellä kuulusteltiin myös kyläkunnan siveellinen tila ja voi sitä, jota vastaan oli jotakin muistuttamista.[7]

Monille oppimisen esteenä oli lukutaidon vaatima kurinalainen oppimisen prosessi (Laine 2002, 17). Maallisessa elämässä tarvittiin toisenlaisia taitoja kuin kristillisiä hyveitä. Mitä

kauempana kirkolta asuttiin, sitä pienempi osa kirkolla ja sen yhteyteen liittyvällä julkisella elämällä oli elämän kamppailussa. Kirkon asettamat tavoitteet voitiin kokea kiusallisiksi vaatimuksiksi, joihin ei haluttu käyttää voimavaroja. Muistitieto kertoo runsaasti kinkereillä annetuista rangaistuksista, kinkerien pelkäämisestä sekä niiden pakoilusta. Kirkolliset dokumentit kertovat rahvaan vältelleen laajalti piispan- ja rovastintarkastuksia kuulustelujen ja häpeän pelossa. Karkulaisia tavoitettiin jälkikäteen yksityisiin kuulusteluihin, mutta 1800-luvun kuluessa sormien läpi katsominen vähitellen yleistyi. (Laine, E. 2002, 22–25.) Luku- ja kristinopin harjoitteluun motivoi se, että vain riittävät taidot toivat täyden yhteiskuntakelpoisuuden. Osaamatonta ei päästetty ehtoolliselle, mikä puolestaan oli vuoteen 1910 saakka edellytyksenä esimerkiksi passin saamiselle, tiettyihin virkoihin pääsemiselle ja avioliiton solmimiselle. Lukutaidottomuus saattoi merkitä syrjäytymisen uhkaa, vaikka papit joissakin tapauksissa myös joustivat ja päästivät vastoin ohjeita lukutaidottomiakin ehtoolliselle. (Laine, E. 2002, 20, 26–30; Laine, E. & Laine, T. 2010, 297–299.)

Kansanomainen kasvatusta

Kasvatusta tavoitteena kaikissa yhteisöissä on tehdä lapsista omista elinolosuhteissaan itsenäisesti toimeen tulevia ja menestyviä. Suomen varhaismoderneissa maalaisyhteisöissä rahvaanlasten oli opittava työntekoon sekä sosiaalistuttava yhteisön sukupuolirooleihin ja hierarkkisiin suhteisiin kuten vanhempien ja ylempisäätyisten kunnioittamiseen. Työtä opittiin tekemällä, havainnoimalla ja jäljittelemällä. Agraarinen ahkeruuden ihanne oli siirretty myös luterilaiseen huoneentauluun, vaikkakin uudelleen tulkittuna: työteliäisyys oli väylä itsenäiseen pärjäämiseen, mutta kristillisenä hyveenä se oli myös itseisarvoinen kunnan ihmisen ominaisuus. (Tuomaala 2005, 46–49.)

Kasvaminen kovissa oloissa itsenäisesti pärjääväksi aikuiseksi oli kuitenkin joiltakin osin myös ristiriidassa kristillisten ihanteiden ja poliittisen järjestelmän kanssa. Ristiriidat liittyivät ennen kaikkea taikuuden käyttöön elinkeinojen ja oman turvallisuuden edistämiseksi. Laura Stark on tarkastellut taikuutta moraalijärjestelmänä, jossa eettinen asenne on kristinuskolle vastakkainen. Taikuudessa ihanteena on yksilön valmius puolustaa itseään ja kosta kokemansa vääryydet. Kun puhdasoppisessa luterilaisuudessa moraaliksi on vahvasti koko yhteisön asia, taikuudessa merkittävä yksikkö on ihminen itse. Myötätunnon ja anteeksiannon sijaan vaikuttavana voimana on viha ja sen konkreettinen kanavoiminen vihollisiksi epäilyihin. Koston ja anteeksiannon välisestä ristiriidasta huolimatta kumpikin moraalijärjestelmä pyrki omalla tavallaan pahuuden käsittelemiseen ja rankaisemiseen. (Stark 2005, 84–85, 87, 92, 100.) Vaikka kristillisen moraalijärjestelmän tukena oli kirkko painettuine ja luettuine teksteineen, sekä kristilliset että taikuuteen perustuvat toimintamallit välittyivät sukupolvelta toiselle sekä verbaalisen ohjeistuksen että käytännöllisen mallioppimisen myötä.

Saara Tuomaalan mukaan suomalaisessa agraarikulttuurissa oli vielä 1900-luvun alkupuolella kasvatustapahtumana lapsen oman tahdon murtaminen. Koko perusturvallisuus sidottiin kuuliaisuuteen kuten vanhempien antamien käskyjen kyseenalaistamattomaan noudattamiseen, vaatimattomuuteen ja rehellisyyteen. Näihin hyveisiin motivoitiin usein rangaistuksen ja hylkäämisen uhkalla. (Tuomaala 2005, 42–45.) Lasten pelotteleminen oli tavallinen kasvatustapahtuma. Lapset uhattiin antaa mustalaisten tai "harjaukon" matkaan tai sanottiin mörön, menninkäisten tai pirun vievän. Toisinaan pelolla pyrittiin suojelemaan lapsia vaaroilta, kun työtä tekevät vanhemmat eivät pystyneet vahtimaan heitä – esimerkiksi näkillä ja kaivokurkolla pelottelemalla haluttiin estää lapsia hukumasta tai putoamasta kaivoon. (Esim. Tommola 1955.) Konkreettisesta turvallisuudesta ei kuitenkaan ollut kyse,

kun tavoitteena oli kristillisen moraalin tähdentäminen. Aikuisten kuvitteellisiksi tietämien olentojen lisäksi peloteltiin itse Jumalalla ja pirulla. Sanottiin, että jos vuolee pyhänä, Jumala polttaa lastut pään päällä ja jos kiroilee, Jumala nyppäisee kielen irti suusta. Lasten-pelotukset maalaavat kuvan ankarasta ja rankaisevasta Jumalasta, joka heittää tottelemattoman lapsen tuliseen järveen tai pudottaa kuuman kiven hänen päähänsä. Lapsia peloteltiin myös kirkkorangaistuksilla kuten jalkapuuhan joutumisella. Sortavalassa, missä luterilaisilla oli kontakteja ortodokseihin, peloteltiin: jos et opi lukemaan, viedään munkiksi Valamoon.[8] Ortodoksinen kirkko ei luterilaisen tavoin vaatinut rahvaalta lukutaitoa.

Lasten pelottelussa käytetyn kuvaston jyrkkyys heijasti todellisia käytäntöjä, tosin 1800-luvun lopulla jo jälkijättöisesti. Häpeä, väkivaltainen kuolema ja hylkääminen kuuluivat rangaistuskeinoina myös aikuisia varoittavaan uskomusperinteeseen sekä tosielämässäkin lähimenneisyyteen. Vielä 1700-luvulla murhista, aviorikoksista ja jumalanpilkasta – tai vaikkapa jumalanpalveluksessa tappelemisesta – voitiin tuomita kuolemaan. Kansalle teroitettiin kirkon pyhyyttä käytännöllä, jonka mukaan pyhänä ja kirkossa tapahtuneista rikoksista tuomittiin erityisen ankarasti. (Kircko-Laki ja Ordningi 1686, 71; Manninen 1917, 72–73.) Kuolemantuomiot jaettiin maallisessa oikeudessa. Kirkkorangaistukset kuten jalkapuu olivat ennen kaikkea häpeärangaistuksia, mutta ehtoolliselta ja seurakuntayhteydestä sulkeminen merkitsivät käytännössä seurakuntalaisen hylkäämistä ja hänen erottamistaan yhteisöstä (ks. Pleijel 1970, 21–22).

Uskomustarinoissa kuoleamalla on rangaistu erityisesti kristillisten normien rikkomisesta. Uskomustarinoiden moraalista tehdyn laskennallisen tutkimuksen mukaan kuolema saattoi seurata tarinoissa erityisesti pilkkaamisesta, koreilusta, pyhärauhan rikkomisesta, kiroilusta taikka varallisuuden kartuttamisesta ylikuonnollisin keinoin. Näistä pilkkaaminen – Jumalan pilkkaaminen, leivän, luonnonvoimien, kuoleman, vainajien tai pirun pilkkaaminen – on ollut tarinoissa yleisimmin kuolemaan johtanut rikkomus. Laskelmat tehneen Sirkku Piispasen mukaan yleisin rankaisija on tarinoissa piru, mutta Jumala puolestaan rankaisee suhteellisesti useammin juuri kuoleamalla. (Piispanen 2009, 89, 92–93, 166.) Laskennallisen tutkimuksen ongelmana on, ettei siinä ole voitu ottaa huomioon tarinoiden tyylikohtaisia erityispiirteitä. Normirikkomuksen johtaminen kuolemaan on dramaattinen narratiivinen käänne, jollaista ei yleensä voi sisällyttää omaan yhteisöön sijoittuviin kertomuksiin mutta joka on tyyppillinen viihteellisille, arkitodellisuudesta etäistetyille kertomuksille. Jälkimmäiset ovat juoneltaan kiinteitä ja seudulta toiselle samankaltaisena toistuvia tarinoita, joiden suosio perustuu niiden moraalisen viestin ohella tai jopa sen sijasta esteettisiin arvoihin.

Hyvä esimerkki on laajalti tunnettu ja Suomesta yli satana versiona tallennettu tarina ”Pommerin piika”. Siinä piikatyttö asettaa leivän astinkiveksi kuralätäkköön suojellakseen kauniita vaatteitaan tai kenkiään likaantumasta. Rangaistukseksi hän vajoaa maan sisään ja kuolee. Niukkuudessa elävien kuulijoiden keskuudessa tällainen leivän kohtelu on voinut herättää voimakkaita tunnereaktioita, mikä on lisännyt tarinan suosiota. Piian synniksi voidaan tulkita koreilu tai jumalanviljan häpäiseminen – tai molemmat – kertojan painotuksesta riippuen. ”Pommerin piika” sisältyy Piispasen taulukoihin, joiden mukaan naisten yleisimmät kuolemaan johtaneet synnit ovat tarinoissa nimenomaan ruoan halveksiminen ja koreilu (Piispanen 2009, 166–167). Mutta kertooko tulos kansanomaisesta arvomaailmasta vai siitä, että juuri näihin synteihin liittyi juoneltaan erityisen vetävä kansantarina? Tarinan suosio ei automaattisesti kerro sen moraalisesta painoarvosta, ja erityisesti rangaistuksen ankaruus korreloi pikemminkin kertomuksen tyylilajin kuin rikoksen tuomittavuuden kanssa. Vaikka tällaisista laskelmista ei siis voi tehdä suoria päätelmiä kansanomaisesta moralista, ne osoittavat kiistatta, että synnit ja niistä koituvat rangaistukset ovat olleet tärkeä

uskomustarinoiden teema. Totuusarvoltaan vaihtelevinakin tarinat ovat tähdentäneet kristillisiä normeja ja olleet osa sitä kansanomaista moraalikeskustelua, joka on tavoittanut sekä lapset että aikuiset.

Kertomusten kristilliset ja etniset piirteet tukivat toisiaan korostettaessa paikallisia normeja, joten oli varsin tavallista käyttää myös uskomusperinteen olentoja pelotteina kristillisten normien noudattamisessa. Esimerkiksi kertoja, joka muistelee kotona pidetyn säännöllisiä sunnuntaihartauksia ja ruokarukouksia, kertoo sunnuntaipäivien vietosta: ”Ei saanut mennä metsään marjaan eikä pyydystämään, oli syynä metsän haltija.”[9] Niille, joita normien noudattaminen ei motivoinut hyvän maineen ja sielun autuuden toivossa, uskomusperinne antoi muita perusteita ja välitti mielikuvaa konkreettisista seurauksista.

Pyhäpäivien kunnioittaminen

Pyhäpäivien kunnioittaminen ja pyhätyökielto olivat normeja, joissa kirkollisen ja kansanomaisen keinoston yhdistyminen näkyy selvästi. Vanhassa kirkkolaisissa määriteltiin tarkoin, mitä sapattina saa ja ei saa tehdä, sekä ne juhlapäivät, joita sapattisäädökset koskevat. Vaatimuksena oli hartauden harjoittaminen jumalanpalvelukseen osallistumalla, tai mikäli oli estynyt matkustamasta kirkkoon, postillan lukeminen kotona. Sapattina ei saanut tehdä muuta työtä kuin mitä ehdoton tarve vaati, ja esimerkiksi kyläilyä kehoitettiin välttämään. (Kircko-laki ja ordningi 1686, 20, 68–70.) 1600-luvulla kyliin saatettiin asettaa katsastusmiehiä, joiden oli valvottava pyhätyökieltoa ja ilmoitettava sen rikkomuksista seuraavilla käräjillä (Laasonen 1967, 44; Manninen 1917, 22–23). Siihen, käytiinkö talosta kirkossa joka pyhä vai paljonkin harvemmin, vaikutti kirkkomatkan pituus – jo vanhassa kirkkolaisissa pitkämatkalaisten sallittiin käydä harvemmin. Syrjäseudulla rahvaan oli lukutaitonsa turvin opeteltava huolehtimaan uskonelämästään itse. (Lindmark 1999, 187.) Jumalanpalvelukseen osallistumattomien tuli järjestää kirkkonaikana kotihartaus; tätä kontrolloitiin rovasintarkastuksissa vielä 1800-luvulla (Ekman 1860, 141). Perheen pää eli isäntä vastasi Katekismuksen huoneentauluun kirjatun säätyopin mukaisesti edelleen perheen ja palkollisten uskonnollisesta elämästä. Lapset oppivat suhtautumisen pyhäpäivää koskeviin normeihin kahta kautta, ensinnä talon käytäntöinä ja lapsille asetettuina vaatimuksina sekä toiseksi verbaalisina ohjeina ja uhkauksina, usein kertomusten muodossa.

Jos jumalanpalvelukseen ei menty, joissain taloissa pidettiin kotijumalanpalvelus tai luettiin hartauskirjoja. Toisissa riitti, ettei näyttäyditty kirkkoaikana kylänraitilla.

Kokoonnuttiin pirttiin koko väki. Lapsien oltava mukana jumalanpalveluksessa. Isä 'piti vahtia': oli kuunneltava hiljaa pitkäkin saarna. Veisattiin. Isä aloitti virren. Luettiin päivän evankeliumi ja siihen kuuluva saarna, veisattiin. Tällaiset 'pirttijumalanpalvelukset' kylällä yleisesti tapana. Vaadittiin 'pyhän pyhittämistä', ei tehty työtä. [10]

Isäni kokosi sunnuntaina kirkkonaikana lapset ja palvelijat pöydän ympärille. Luki päivän evankelijumin ja veisattiin ne virret jotka olivat virsikirjassa mistä hän luki tekstin. Oli myös määrätty virret.[11]

Sunnuntai päivät vietettiin hiljakseen. Ei kirkkonaikana sopinut kyllään mennä, ei eles lasten. Lastenkin piti istua hiljaa ja lukkee, kuka osasi. Se oli lapsista ikävää. Kirkkoaikana ei saanut tehdä työtä. Marjastaa ja kalastaa sai iltapäivällä. Jos kirkkoaikana onki, niin kyllä jottain kummia kuuli tahi näki. Niin ettei sitä uskaltanut mennä kirkkoaikana onkellenkan.[12]

Vanhemmat varottelivat lapsia varsinkin kirkon aikana turhille juoksuille menemästä työtä ei tehty jolla oli kalan pyyksiä se kävi ne katsomassa. Jonka syntymässä ei ollu jumalan pelkoa se meni marjaankin.[13]

Verbaaliset varoitukset ja kertomukset sekä heijastivat asenneilmapiiriä että motivoivat konkreettisesti kodin tärkeinä pitämien normien noudattamiseen. Osa pyhätyön vaaroja korostavista tarinoista käsitteli ahneutta, jonka vuoksi työntekoa ei lopetettu edes pyhänä, tai pyhää ei aloitettu ajoissa lauantai-iltana, kuten olisi pitänyt. Ahne sortuu tekojensa mukaiseen rangaistukseen: hän ei pysty lopettamaan työntekoaan ennen kuin kuolee uupuksesta:

Rangaistus lauantai iltan myöhä tehtystä työstä. Eräällä mummolla oli ollu aina tapana myöhä kehrätä lauantai iltana. Niinpä eräänäki lauantai iltana oli myöhä kehrännä, vaan se kehruu ei ollu loppunukkaa oli aina vaan istunna ja kehrännä eikä ollu virkkannu mitää. Ihmisiä oli käyny katsomassa sitä ihmettä. Ja kun suunnilleen oli vuoten päivät kehrännä niin oli istualtaan kaatunna kuin tukki ja kuollu. Ja sellainen oli sen mummon loppu kun teki lauantai iltana niin myöhä työtä.[14]

Pyhätyöntekijää rankaisee usein piru tai haltija. Tarinassa piru voi surmata normienrikkon, mutta etenkin arjen tuntumaan sijoittuvissa kertomuksissa jo olennon näyttäytyminen koettiin vakavaksi rangaistukseksi, joka riitti parantamaan tavat. Myllyssä käyminen pyhänä on yleinen tarinoiden teema:

Oli eräs mylläri nimeltä Mikko Linkman joka oli ahneutessaa jauhattanut yöt ja Pyhät ja tapahtui että kun Mikko tapansa mukaa meni sunnuntaina myllyyn niin karvane käsi osoitti alakerrasta ja hoki Mikolle että sunnuntai sunnuntai tästä Mikko pelästyi eikä sen erä perästä enää sunnuntaina jauhattanut. Tämä on tosi tapaus.[15]

Edelleen vanhaluterilaisen diskurssin nojalla perusteltiin myös sitä, että pyhätyöllä ei ole siunausta. Kerrotaan työn huonoista tuloksista ja joskus korostetaan, että nimenomaan pyhänä tehty osuus pilautui:

Apostolijen päivänä ei saannu tehdä työtä. Noin satakunta vuotta takaperin Heinolan pitäjän Onolin kylässä eräs muori siellä kitki pellaavaansa Pietarin päivänä toisen puolen ja lopun seuraavana päivänä. Sen minkä Pietarin päivänä kitki, kuivi kuin poltettu ja seuraavana päivänä kitketty kasvo hyvän pel-lavan.[16]

Marjastuksella ja kalastuksella on erityinen asema pyhätyötä koskevissa kertomuksissa. Nämä toimet olivat kausiluontoisuutensa vuoksi puolittain sallittuja kirkkolaissa, ja niiden sopivuuden tulkinnanvaraisuus näkyy kansanomaisessa diskurssissa neuvotteluna ja argumentointina. Lapsuuttaan muistelevat kertojat mainitsevat usein marjastuksen tai sen kieltämisen, koska se oli yleensä lasten työtä:

Minun lapsuuten aikana ei hirvitty männä pyhänä marjaan, siitä oil kova kiello, mummovainoo kertoi, kuin lapset oil muutaman kerran männä kirkkai-kana männä marjaan, oil pahalaisen nuel lentännä ja halaissu yheltä tytöltä mahan, niin että oil mustikat näkyssä siitä. Ne oil ollunna mustikassa. Kun tämmösiä pelotuksia kerrottiin, niin sitä ei hirvinnä pyhänä panna suuhusa marjoo.[17]

Muistitieto on yksimielistä siitä, että kirkon aikana ei pitänyt mennä marjaan. Tarinasto korostaa myös, että sunnuntaimarjastusta tuli harjoittaa vain tarpeeseen, ei ahneudesta. Steereotyypinen ja laajalle levinnyt ”Pyhänä marjassa” -tarina kertoo kahden tytön menneen kirkonaikana marjaan ja kohdanneen siellä pirun tai haltijan, joka tiedustelee syytä heidän puuhiinsa. Tytölle, joka keräsi marjoja myyntiin ostaakseen helmet, olento laittaa helminauhaksi kaulaan käärmeen, joka joissakin versioissa kuristaa tämän. Köyhälle perheelle hengenpitimiksi marjastanut tyttö puolestaan saa jatkaa poimimista rauhassa.[18] Tarina on monimerkityksinen ja varoittaa myös koreilunhalusta (Piispanen 2009, 176–177).

Pirun kerrottiin erityisesti houkuttelevan ihmisiä pyhätyöhön tarjoamalla parempia kalan- ja marjasaaliita juuri sunnuntaisin. Ne saattoivat kuitenkin olla vain silmänlumetta:

Hauhon Junttilan kylässä kerrotaan uskotaan vakavasti seuraava juttu. [– –] Kävi sunnuntaisin ongella ja marjassa, mutta eräänä sunnuntaina tuli piru Poutun metsässä vastaan. Se teki niin kaamean vaikutuksen, että hän kerrassaan lopetti kaikki pyhätyöt. Muuten oli semmoinen usko, että piru tuo kirkonaikana kaloja onkeen ja ohjaa marjastajaa hyviin marjapaikkoihin saadakseen ihmistä lepopäivän rikkomiseen. [– –][19]

Iisak Salen meni mettähä marja pyhän. Hä löys hyvä marjapaika, jossa oli suuria marjoja. Hää ajo koris täytte. Mut ko kottis pääs, ei ollu yhtä marja koris. Piru oli häntä johratellu, päättel, Iisak.[20]

Pyhätyön tabuluontoisuus teki siitä kansanuskossa myös taikavoimaista. Esimerkiksi kala-veneestä tuli uskomuksen mukaan hyvä, kun sen tervasi kirkkoaikana (Saraste 1939, 151). Normin noudattamisen ja rikkomisen hyötyjä ja tilanteen ristiriitaisuutta kommentoidaan melko suoraan uskomustarinoissa, kuten seuraavassa:

Pyhätyöt.
Jalkineiden rasvaaminen pyhänä on suuri synti. Siitä on monen moisia kertomuksia, m.m. Kuppär-Eeva kertoi muinoin, että erän talon lehmä oli halvautunut, ettei ylös päässyt, ja pohjamaan noita oli sanonut parantavansa sen, jos hän saa pyhänä rasvatun jalkineen. Sellainen löytyi talon piialla. Pohjalainen otti sen, ja meni lehmän viereen, löi sillä kolme kertaa lehmää, lausuen: ”Seiso, niin kuin sekin seisoo helvetissä, joka pyhänä on jalkineensa rasvanut.” Lehmä parani, mutta piika tuli pikkuhupsuksi, kun ajatteli sitä.[21]

Suuri osa uskomusperinteestä korostaa pyhätyön tuomittavuutta ja turhuutta, mutta samalla, erityisesti taikuudessa, sen vihjataan olevan myös kannattavaa. Taikoja kuvaaviin kertomuksiin voi liittyä viittaus sielulle koituvaan vahinkoon. Taikoihin turvautuminen näyttäytyy houkuttavana mutta vaarallisena, kuin flirttailuna pirun kanssa. Pyhätyötä koskevat tarinat ilmentävät kuitenkin vanhaluterilaista ajatusta siunauksen menettämisestä kuuliaisuuden puuttuessa. Samalla ne korostavat kristillisen järjestyksen suomaa turvaa yliluonnollisilta uhkilta. Valtaosa pyhätyötä koskevista tarinoista pelottelee konkreettisilla rangais- tuksilla kuten väkivaltaisella kuolemalla, uskomusolentojen ilmestymisellä tai aineellisilla vahingoilla.

Oikea ihminen on kristitty

1800-luvun kansanuskossa ja kansanomaisessa puheenparressa kristillisyyttä merkitsi ihmisyttä. Kristilliset tavat ja jumalinen elämä erottivat kunnan ihmiset eläimistä. Lapsille saa-

tettiin sanoa: ”Siunakkaa ruoka, ettette mee kuin vasikat ja lampahat syömähän.”[22] Kristillisestä oppivelvollisuudesta laistaneita eli rippikoulun reppaneita verrattiin eri puolilla Suomea eläimiin: heitä on kutsuttu yleisesti mullikoiksi[23], joskus myös vasikoiksi[24]tai susiksi[25]. Heitä sanottiin myös ”härän aisaksi”, ”härän kummiksi”[26] tai ”ruunan kummiksi”[27] viitaten siihen, etteivät he olleet saavuttaneet oikeutta kummiuteen oikealle kristitylle ihmiselle.

Kristinusko erotti ihmisen myös niistä yliluonnollisista olennoista, joita uskomusperinne sijoitti arkisen elämänpiiriin laitamille. Monia kertomuksissa kohdattuja tai loitsuissa puhuteltuja olentoja voi tulkita yhteisön itsemäärityksen näkökulmasta: ne ovat oikealle järjestykselle vastakkaisia yhteisön peili- tai irvikuvia. Suomalaisessa folkloristikassa on tarkasteltu esimerkiksi metsää ja vainajien tuonpuoleista vierautena, joka muodostaa opposition ihmisten yhteisölle (ks. Koski 2011, 78; Stark 1994, 105–106; Tarkka 1994, 58, 88–89). Vanhaluterilaisella ajalla kristillinen järjestys oli noussut oman ja turvallisen symboliksi, jonka koettiin suojelevan seurakuntalaisia turvallisuutta uhkaavilta tekijöiltä. Uhkaavilta ilmiöiltä saattoi suojautua siunaamalla, rukoilemalla, lukemalla Raamattua, veisaamalla tai piirtämällä ristinmerkin. Raamattu ja virsikirja ovat myös toimineet pahaa karkottavina ja turvaa tuovina esineinä. (Esim. Koski 2011, 270–271.)

[– –] ikään kuin yleinen säännös oli, jokaisen aamulla niin kuin illalla sänkyssä istualtaan kädet ristissä lukea Herra siunaus ja isämeitän rukous. Nämä rukoukset oli myös luettava, ukkosen käydessä ja jos sattui näkemään jotakin yli luonnollista (kummituksia) oli varmintä siunata itsensä.[28]

Pahalta suojaavia rituaaleja voi tarkastella kristillisten symbolien maagisena käyttönä, mutta samalla niihin turvautumisen voi tulkita myös siteen vahvistamiseksi kristilliseen yhteisöön ja Jumalan suojelukseseen. 1800-luvun luterilaista kirkkoa voi tarkastella pyhien arvojen keskuksena, jonka kunnioittaminen, kuuliaisuus ja sitoutuminen samalla sekä vahvistivat pyhää ja turvallista järjestystä sekä paransivat palvojan omaa asemaa.[29] Kristillisiin symboleihin turvautuminen manifestoi, millä puolella rajaa ja kenen suojeluksessa ihminen on. Tämä näkyy selvästi uskomustarinoissa, joissa noita tai piru ei voi vahingoittaa levolle käynnyttä, koska tämä on ”kolmen lukon takana” eli suojannut itsensä pyhän kolminaisuuden nimeen. Viittaus kristittyjä koskevaan suojelukseseen on myös parannusloitsuissa, jossa ajetaan ”Hiisi saatana” pois ”Kristityn kastetun ihmisen elikoista”.[30] Sanamuoto vihjaa, että hiisi on ylittänyt valtuutensa häiritessään ”kristittyä kastettua” ihmistä, ja uskonto on argumentti taudin poistumiseksi.

Kirkon pyhän statuksen manifestointi ja sen vaikutuksen levittäminen ympäristöön tapahtui erityisesti kirkonkelloin, joiden soinnin katsottiin karkottavan pahat henget kaikkialta, mihin se kuului. Monilla paikkakunnilla on kerrottu kirkon rakentamisesta tarinoita, joissa kirkonkellojen sointi on karkottanut seutua ennen asuttaneet hiidet, pirut tai jättiläiset. (Kuuliala 1943, 80–82.) Tällaiset tarinat ilmensivät jakoa kristittyihin eli ihmisiin, joille kirkonkellojen voima oli siunaus, ja ei-kristittyihin ei-ihmisiin, jotka ääni karkotti. Vaikka nämä kertomukset kuvasivat kaukaista asutushistoriaa ja selittivät paikallisia kivilatomuksia jättiläisten heittämisiksi, niiden säilyminen 1900-luvulle vihjaa niillä olleen myös symbolinen käyttönsä asennekasvatuksessa: ne, jotka haluavat kellojen kutsuessa paeta – esimerkiksi välttääkseen papin suorittamia kuulusteluja – eivät oikeastaan ole ihmisiä ollenkaan.

Normit, identiteetti ja traditio

Uskomusperinne ei muodosta uskonnollisesti tai asenteellisesti yhtenäistä kokonaisuutta vaan ilmentää rinnakkaisia, vaihtoehtoisia ja keskenään vastakkaisiakin näkemyksiä. Suuri osa uskomustarinaperinteestä kuitenkin edustaa kristillisiä normeja. Perinteiset varoitustarinat tähdentävät yhteisöllistä järjestystä. Se, että yhteisöllinen järjestys 1800-luvulla oli normiltaan kristillinen, ei ollut syy syrjäyttää haltijoita ja vainajia paikallisympäristöön sijoituvina normien vartijoina. Etninen kuvasto täydensi kristillistä mielikuvilla välittömistä yli-luonnollisista rangaistuksista. Osa uskomusperinteen välittämästä kristillisestä kasvatuksesta oli rivien välissä ja arkisessa kielenkäytössä piilevää asennekasvatusta, joka rakensi kristillistä identiteettiä osana yhteisön jäsenyyttä.

Kristillinen identiteetti oli julkinen ja kollektiivinen ilmiö, joka oli joidenkin kohdalla yksityiselämässäänkin vahva mutta toisilla perin ohut tai vaihteli tilannekohtaisesti. 1800-luvun lopulla maalaisyhteisön henkinen ilmapiiri oli heterogeeninen, ja tarinoiden vanhaluterilainen moraalit hylättiin ainakin kahdella taholla. Ensinnäkin taikojen tekeminen ja erityisesti omaan henkiseen voimaan luottaminen siunauksen sijasta oli kristillisen kuuliaisuuden kanssa kilpaileva katsantokanta, jonka tehokkuudesta ja oikeutuksesta uskomusperinteessä käytiin jatkuvaa neuvottelua. Tarinat paheksuvat taikojen tekoa korostamalla toimien vaarallisuutta myös tekijälleen. Tietäjät olivat kuitenkin poikkeusyksilöitä, joille uskomusperinteen diskurssissa myös sallittiin rituaalinen erikoistuminen ja jotka eivät erityisten kykyjensä vuoksi edes tarvinneet siunauskaavojen tuomaa suojausta. Kertomuksissa heidät voitiin esittää voimallisina sankareina mutta myös rikollisiin verrattavina syntisinä tai säällättävinä, takapajuisiin uskomuksiin pitäytyvinä ukkoina. (Koski 2011, 85, 256, 260–261.) Toiseksi uusi aika oli ajanut paitsi tietäjien, myös uskomustarinoiden ilmentämien normien ohi. Edistykelliset aatteet levisivät keskuksista maaseudulle vasta vähitellen. Syrjäseuduilla sitkeässä istuva uskomusperinne ja kansanomaiset tapakulttuurit edustivat myös vanhaaikaisempaa normistoa kuin kirkko, joka oli luopunut puhtasoppisesta kirkkokurista ulkoisina muotoineen. Uskomusperinteen tukemana kansanomaisen kasvatuksen välitti vanhaluterilaista arvomaailmaa vielä uudelle aikakaudelle siirtyneessä Suomessa. Sosiaalisesta kontrollista ja kunnan ihmisen mielikuvista voimansa ammentava paikallistraditio oli kasvatuksessakin merkittävä auktoriteetti.

Viitteet

- [1] Uskomustarinoissakaan rangaistus ei aina tule vain rikkojan itsensä osaksi, vaan rikosten ylliluonnolliset seuraukset koituvat usein myös rikkojan perheelle ja lähipiirille sekä täysin vieraille ihmisille. (Piispanen 2009, 343, 346, 351.)
- [2] V.-K.K. Somero. Kalle Oksanen, suntio, 1881, ja Iida Oksanen, edellisen vaimo, 1883. Haast. Rauni Oksanen. Kysymys 1:3.
- [3] W.K.K. Pielavesi. Armas Nissinen s. 1897. Kysymys 1:3.
- [4] V.-K.K. Luopioinen. Eliina Stenman, työmiehen leski. s. 1878, haast. Hilda Virtanen. Kysymys 1:3.
- [5] V.-K.K. Kuortane. Maija Jylhä s. 1892. Kysymys 1:10. Haast. Helmi Mäkelä; ks. myös V.-K.K. Kangasala, Suomatka. Martta Kurkiniemi, neiti. Kysymys 1:10.
- [6] V.-K.K. Kuhmalahti. Kustaa Lahtinen, maanviljelijä, s. 1874. Kysymys 1:10.
- [7] V.-K.K. Somero. Kalle Oksanen, suntio, 1881, ja Iida Oksanen, edellisen vaimo, 1883. Haast. Rauni Oksanen. Kysymys 1:10.

- [8] SKS. KRA. Juho Oksman 1066. Karttula.1937. < Henriika Oksman, s. 1856, räätälin leski, Karttulan Karttulan kylästä.
- [9] SKS. KRA. Lastenpelotukset.
- [10] V.-K.K. Suomussalmi. Elsa Väisänen, s. 1880. Haast. Kalevo Talanen, talonpoika.1:2, 1:5.
- [11] W.-K.K. Suomussalmi. Riitta-Liisa Seppänen, emäntä, s. 1880. Haast. Sirkka-Liisa Mikkonen, fil.ylioppilas, Haapajärvi. Kysymys 1:5.
- [12] V.-K.K. Karjalohja. Lyytia Vikström, neiti, s. 1865. Haast. Maria Vesa, emäntä. Kysymys 1:1.
- [13] V.-K.K. Luopioinen. Eliina Stenman, työmiehen leski. s. 1878. Haast. Hilda Virtanen. Kysymys 1:5.
- [14] V.-K.K. Humppila. Santeri Taalas, synt. 1880 Urjalassa, muuttanut Humppilaan 1927. Kysymys 1:5.
- [15] SKS. KRA. Helmi Kortelainen 187. Nurmes.1937.
- [16] SKS. KRA. Lyydi Nieminen KT 52:5. Koskenpää. 1936.
- [17] SKS. KRA. Juho Lindsten KRK 60:18. Lahti. 1935.
- [18] Uskomustarinatyypit E 321, F 31, K 13, K 131. Jauhiainen 1999.
- [19] SKS. KRA. E. Keskitalo KT 48:81. Hauho.1937.
- [20] SKS. KRA. L. Laiho 3348. Pyhäranta.1936. < Verner J. Jokela 48 v. Ylikylä.
- [21] SKS. KRA. Frans Leivo 2206. Nousiainen. 1936.
- [22] V.-K.K. Kurikka. August Järvinen, s. 1880. Kysymys 1:2.
- [23] Esim. V.-K.K. Kangasala, Suomatka. Martta Kurkiniemi, neiti. Kysymys 4:10.; V.-K.K. Somerniemi. Oskari Savonen, maanviljelijä, s. 1890. Haast. Matti Suominen, maanviljelijän poika. Kysymys 4:10; V.-K.K. Hämeenkyrö. Martti Myllyharju, maanvilj. synt 1888. Kysymys 4:10.
- [24] V.-K.K. Ilmajoki. Maria Sofia Äijö, eläkeläinen. s. 1886. Haast. Martti Äijö. Kysymys 4:10.
- [25] V.-K.K. Pyhäjärvi U.L. Aleksandra Matilda Klemola, eläkeläinen, s. 1873. Haast. Arvi Oinaala, kansakoulunopettaja. Kysymys 4:10
- [26] V.-K.K. Pielavesi. Armas Nissinen, s. 1897, kertoo isältään poikasena kuulemiaan. Kysymys 4:10.
- [27] Esim. V.-K.K. Sotkamo. Kusti Arantola, maanviljelijä, s. 1880. Kysymys 4:10.
- [28] V.-K.K. Orimattila. Juho Mairioja. Kysymys 1:2.
- [29] William Paden (1996) määrittelee pyhyden yhteisön keskeiseksi, loukkaamattomiksi arvoiksi; Murray Milner (1994) taas on kirjoittanut kuuliaisuudesta ja rituaalisesta yhteydestä sekä pyhyden statusta että palvojan omaa asemaa vahvistavina.
- [30] SKVR X2:4579. Ikaalinen. Alanen Viljo, n. 150. -31. Juhtimäki. Eliina Lehdonmäki, 75 v.

Lähteet

Arkistoaineistot

SKS. KRA: Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkiston kokoelmat.
V.-K.K.: Viljo-Kustaa Kuulialan kokoelmat, 1953. Säilytyspaikka Turun yliopiston Kulttuurien tutkimuksen arkisto.

Kirjallisuus

- Ekman, Fredric 1860. Systematisk samling af utdrag utur gällande författningar föfande ecclesiastik- och skole-staterne uti Stor-Furstendömet Finland med särskildt hänseende till Åbo erke-stift. III. Titeln. Presterskapets Åligganden. Åbo: Frenckellska boktryckeriet.
- Halmesmaa, Pekka 1976. Kirkkokuri murroksen kynnyksellä. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 97. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Hanska, Jussi, Vainio-Korhonen, Kirsi ja Rahikainen, Marjatta 2010. Johdanto. Säädynmukaisen kasvatuksen ja koulutuksen aika. Teoksessa Hanska, Jussi & Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.), Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 12–16.
- Heikkinen, Antero 1996. Kulttuurihistoria ja paikallishistoria. Teoksessa Mauno Jokipii (toim.), Paikallishistoria. Jyväskylä: Gummerus, 92–98.
- Jauhiainen, Marjatta 1999. Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit. Tarkistettu ja laajennettu laitos Lauri Simonsuuren teoksesta Typen- und Motivverzeichnis der finischen mythischen Sagen (Folklore Fellows Communications 182, Helsinki 1961). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Juva, Mikko 1956. Suomen kansan uskonnollisuus 1600- ja 1700-luvulla. Eräitä kehityslinjoja. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Vuosikirja 43–44. (1953–1954). Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura, 32–47.
- Järvinen, Irma-Riitta 2004. Karjalan pyhät kertomukset. Tutkimus livvinkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksista. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- KL 1686, 1986. Kirko-laki ja ordningi 1686. Näköispainos ja uudelleen ladottu laitos vuoden 1686 kirkkolain suomennoksesta. Toimittaneet Lahja-Irene Hellemaa, Anja Jussila ja Martti Parvio. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 444. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kortekangas, Paavo 1980. Kirkollisen yhtenäiskulttuurin mureneminen. Teoksessa Päiviö Tommila, Aimo Reitala, Veikko Kallio (toim.), Suomen kulttuurihistoria II. Autonomian aika. WSOY: Porvoo–Helsinki–Juva, 135–145.
- Koski, Kaarina 2011. Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1313. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kuuliala, Viljo-Kustaa 1939. Vanhoilta kirkoilta ja kirkkoteiltä. Kansanelämän kuvauksia. Jyväskylä/Helsinki: K.J. Gummerus osakeyhtiö.
- Kuuliala, Viljo-Kustaa 1943. Kellot temppelein. Sortavala: Suomen kirkon sisälähetysseura.
- Laasonen, Pentti 1967. Pohjois-Karjalan luterilainen kirkollinen kansankulttuuri Ruotsin vallan aikana. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 73. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Laine, Esko M. 2002. Pelottava ja kauhistava lukeminen. Teoksessa ABC: Lukeminen esivallan palveluksessa. ABC: Läsandet i överhetens tjänst. Helsinki: Helsingin yliopiston kirjasto, 11–31.
- Laine, Esko M. & Laine, Tuija 2010. Kirkollinen kansanopetus. Teoksessa Hanska, Jussi & Vainio-Korhonen, Kirsi (toim.), Huoneentaulun maailma. Kasvatus ja koulutus Suomessa keskiajalta 1860-luvulle. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 258–306.

- Laitila, Teuvo 1998. Kansanomainen ja kirkollinen ortodoksisuus Raja-Karjalassa. Teoksessa Nevalainen, Pekka & Sihvo, Hannes (toim.), *Karjala: historia, kansa, kulttuuri*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 383–415.
- Lindmark, Daniel 1999. Popular Religion and Enlightenment in Sweden: Perspectives on Tradition and Modernity in Early 19th-Century Revivalism. Teoksessa Ülo Valk (toim.), *Studies in Folklore and Popular Religion 3. Papers Delivered at the Symposium Christian Folk Religion*. Tartu: University of Tartu, 185–206.
- Manninen, Ilmari 1917. Liperin seurakunnan historia Ruotsin vallan aikana. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 15. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Mikkola, Kati 2009. Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1251. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Milner, Murray J. 1994. Status and Sacredness: Worship and Salvation as Forms of Status Transformation. *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (2), 99–109.
- Murtorinne, Eino 1992. Suomen kirkon historia 3. Autonomian kausi. Porvoo–Helsinki–Juva: WSOY.
- Ó Giolláin, Diarmuid 2003. Tradition, Modernity and Cultural Diversity. Teoksessa Tarkka, Lotte (toim.), *Dynamics of Tradition. Perspectives on Oral Poetry and Folk Belief*. *Studia Fennica Folkloristica* 13. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 35–47.
- Paden, William 1996. Sacrality as Integrity: “Sacred Order” as a Model for Describing Religious Worlds. Teoksessa Thomas A. Idinopulos & Edward A. Yonan (toim.), *the Sacred & its Scholars. Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*. Leiden: E.J. Brill, 3–18.
- Piispanen, Sirkku 2009. Kansanomainen moraali. Tutkimus savolaisista ja pohjalaisista uskomustarinoista. [www-lähde] < <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-5376-4> > (Luettu 30.12.2011).
- Pirinen, Kauko 1985. Schaumanin kirkkolain synty. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 132. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Pleijel, Hilding 1970. *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Verbum-serien. Stockholm: Aktiebolaget Tryckmans.
- Saraste, Martti 1939. Elinkeinoelämään liittyviä taikoja ja uskomuksia Keski-Suomen pohjois- ja itäosassa. Teoksessa Keski-Suomi III. Keski-Suomen Museoyhdistyksen julkaisuja III. Jyväskylä: Keski-Suomen Museoyhdistys.
- Sulkunen, Irma 1999. Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700–1800-luvulla. Helsinki: Gaudeamus.
- Stark, Laura 1994. ”Minä olen suuri susi, kaikki muut lampahaita.” Sudet ja karhut yhteiskunnan ulkopuolisen ihmisen symboleina. Teoksessa Laaksonen, Pekka & Mettomäki, Sirkka-Liisa (toim.), *Metsä ja metsän viljaa. Kalevalaseuran vuosikirja 73*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 103–110.
- Stark, Laura 2002. Pyhä raja ja pyhä keskus. Rituaalimallit ortodoksisen Karjalan kansanuskonnossa. Teoksessa Laaksonen, Pekka & Mettomäki, Sirkka-Liisa (toim.), *Pyhän perintö*. Kalevalaseuran vuosikirja 79–80. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 181–291.
- Stark, Laura 2005. Taikuus ja kristinusko. Suomalaisen maalaisyhteisön kaksi moraalijärjestelmää 1800-luvulla. Teoksessa Laaksonen, Pekka & Knuuttila, Seppo & Piela, Ulla (toim.), *Kansanetiikkaa. Käsityksiä hyvästä ja pahasta*. Kalevalaseuran vuosikirja 84. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 84–103.

- Tarkka, Lotte 1994. Metsolan merkki – metsän olento ja kuva vienalaisrunostossa. Teoksessa Laaksonen, Pekka & Mettomäki, Sirkka-Liisa (toim.), *Metsä ja metsän viljaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 73. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 56–102.
- Tiimonen, Soili 2001. Valoa kansalle. Luterilainen kirkko ja kansanopetuksen kehittämisyrittämykset autonomisessa Suomessa 1809–1848. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 185. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Tommola, Birgitta 1955. Yliluonnolliset olennot lastenpelotuksina. *Suomi* 107: 2. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Tuomaala, Saara 2005. Kuuliaisiksi ja ahkeraksi. Lastenkasvatusta agraarikulttuurissa. Teoksessa Laaksonen, Pekka & Knuuttila, Seppo & Piela, Ulla (toim.), *Kansanetiikkaa. Käsitteitä hyvästä ja pahasta*. Kalevalaseuran vuosikirja 84. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 42–56.
- Vilkuna, Kustaa J.H. 2005. Viha. Perikato, katkeruus ja kertomus isostavihasta. *Historiallisia Tutkimuksia* 229. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

FT Kaarina Koski työskentelee tutkijana Helsingin yliopiston folkloristiikan oppiaineessa.