



UNIVERSITY OF HELSINKI



<https://helda.helsinki.fi>

Helda

---

## Palvotut, kiistetyt ja kuvitellut uskomusolennot

Koski, Kaarina

2019

---

Koski, K 2019, Palvotut, kiistetyt ja kuvitellut uskomusolennot. julkaisussa P Enges & K Hänninen (toim), Hirvityksiä, haamuja ja henkioppaita : Kirjoituksia uskomusolennoista. Vuosikerta. 5, Turun yliopisto, folkloristiikka, Turku, Sivut 13-46.

---

<http://hdl.handle.net/10138/324475>

---

unspecified

acceptedVersion

---

*Downloaded from Helda, University of Helsinki institutional repository.*

*This is an electronic reprint of the original article.*

*This reprint may differ from the original in pagination and typographic detail.*

*Please cite the original version.*

*Rinnakkaistallenne*

Kaarina Koski:

## Palvotut, kiistetyt ja kuvitellut uskomusolennot

Julkaistu teoksessa: Pasi Enges & Kirsi Hänninen (toim.), *Hirvityksiä, haamuja ja henkioppaita. Kirjoituksia uskomusolennoista*. Folkloristiikan julkaisuja 5. Turku: Turun yliopisto, 13–46.

Ihmisillä on aina ollut ja on edelleen mielikuvia, uskomuksia ja kokemuksia olennoista, jotka eivät ole olemassa samalla tavalla kuin oma fyysinen todellisuutemme. Tällaisia olentoja on näkökulmasta ja asiayhteydestä riippuen voitu luonnehtia esimerkiksi myyttisiksi, yliluonnollisiksi, yli-inhimillisiksi, paranormaaleiksi tai tuonpuoleisiksi olennoiksi, henkiolennoiksi tai uskomusolennoiksi. Lähestyn tässä asiaa kulttuurisesta ja vertailevasta näkökulmasta ja käytän *uskomusolennon* käsitettä, koska yhteistä näille olennoille on ennen kaikkea niiden olemassaolon uskonvaraisuus. Samalla niillä on tiivis yhteys niistä kertovien ja niitä kohdanneiden ihmisten maailmankuvaan ja uskomusjärjestelmiin. Folkloristi ei tutki itse olentoja vaan perinteisiä, kulttuurisesti tunnistettuja mielikuvia niistä. Toiset niistä ovat perinteessäkin kiistanalaisia eli niiden asema vaihtelee uskottavan ja epäuskottavan välillä. Toisia olentoja ja mielikuvia puolestaan voidaan pitää täysin todellisina omassa kulttuurissaan, mutta ulkopuoliset pitävät tätä tietoa uskomuksena – käsityksenä, johon voi olla myös uskomatta. Uskomus ei tarkoita asiaintilaa, johon kaikki yksiselitteisesti uskoisivat. Usko on aina muuntuvaa ja tilannesidonnaista, ja kulttuurien ja tilanteiden muuttuessa liukuma myös ihmeellisen ja fiktiivisen välillä on lyhyt.

Yhteisöllisesti tunnettujen uskonvaraisten toimijoiden kirjo on laaja jumalista haltijoihin<sup>1</sup> ja avaruusolentoihin. Osalla niistä on tärkeä rooli ihmisten arkielämässä, niiden olemassaolo huomioidaan ja niihin voi kohdistua rituaaleja tai välttämissääntöjä. Toiset taas ovat marginaalisia tai kuuluvat etupäässä viihteelliseen kerrontaan. Pelkästään kertomuksiin kuuluvat olennot voivat nekin olla merkityksellisiä. Ne voivat tähdentää mieleenpainuvien kertomusten muodossa tärkeitä normeja. Paikalliset uskomusjärjestelmät voivat sisältää käsityksiä olennoista, joita valtaosa yhteisön jäsenistä ei ole koskaan nähnyt mutta joiden olemassaololla ja toiminnalla perustellaan

<sup>1</sup> Haltija-sanana kirjoitusasusta käydään ajoittain keskustelua (ks. esim. Leppälahti 2012, 35). Tässä käytän uskomusperinteen terminä muotoa *haltija*, joka perustuu verbiin *hallita* ja ilmaisee olentojen roolia omistajina ja huolenpitäjinä. *Haltia*-sana esiintyy kuitenkin omassakin tekstissäni ilman j-kirjainta alkuperäisissä teosten nimissä kuten *Suomalaiset kodinhaltijat* (Haavio 1942). Muissa yhteyksissä kannatan *haltia*-muodon käyttöä fantasiakirjallisuuden olennoista, joiden taustalla voi olla käänös *fairy*- tai *elf*-sanoista ja jotka ovat selvästi eri asia kuin kansanuskon haltijat.

vallitsevia toimintatapoja. On tyypillistä, että osa samankin yhteisön jäsenistä suhtautuu metaforisina tai fiktiivisinä samoihin kertomuksiin, jotka toisille ovat totta kirjaimellisesti. Suhtautuminen mihin tahansa kulttuurisesti tunnettuun olentoon, esimerkiksi metsänhaltijaan tai vampyyriin, vaihtelee historiallisesti, kulttuurisesti, yksilökohtaisesti ja joskus myös yksilön elämässä tilannekohtaisesti. Yksilö voi myös saada kokemuksen olennoista, jollaisen olemassaoloon hän ei ole uskonut tai jollaisesta ei ole aiemmin edes kuullut (esim. Hufford 1982, 40). Tällaisten kokemusten tulkinnassa hyödynnetään toisinaan perinteen tarjoamia malleja, mutta ne voivat jäädä myös selittämättömiksi.

Mielikuvat, kertomukset ja kokemukset erilaisista olennoista ovat sidoksissa siihen fyysiseen ja sosiaaliseen ympäristöön, jossa niitä tuntevat ihmiset asuvat. Ne heijastavat oman aikansa ihmisten tarpeita, toiveita, pelkoja ja intressejä sekä vallitsevaa maailmankuvaa. Modernista näkökulmasta on ollut tapana ajatella, että uskomisen ylliluonnollisiin olentoihin yksinomaan vähenee ja että aiemmin tärkeinä pidetyt toimijat tunnustetaan nyt fiktioksi ja taikaukoksi. Esimerkiksi talonpoikaiseen maailmankuvaan liittyneistä olennoista useimmat, kuten kodin- tai metsänhaltija, ovat nykyajan suomalaiselle menneisyyden eksotiikkaa. Niitä korvaamaan ovat kuitenkin tulleet erilaiset ulkoavaruuden olennot, henkilökohtaiset enkeliystävät ja henkioppaat, mystiset internetissä luuraavat toimijat ja monet muut. Uskomusperinteet eivät siis yksinomaan haalene ja häviä vaan myös muuntuvat sellaisiksi, että ne vetoavat nykyajan ihmiseen. Myös näkemykset uskomusolentojen suhteesta omaan todellisuuteemme muuttuvat ja kehittyvät.

Nykyaikana kiistellään paljon siitä, voiko oman todellisuutemme ulkopuolista elämää ylipäätään olla – olipa kyseessä sitten henkimaailma tai ulkoavaruus. Luonnontieteiden näkökulmasta luonnonjärjestyksestä poikkeavia ilmiöitä ja olentoja ei ole olemassa lainkaan: ne ovat pelkkää kuvitelmaa. Kun ihmiset hakevat merkityksiä elämänsä tapahtumille, myös kuvitelmilla ja henkisyydellä voi olla tärkeä rooli. Kiistelyä herättääkin se, saako toisenlaisiin todellisuuksiin uskoa ja saako niitä kokea. Länsimaisen tieteen arvovalta on tehnyt ylliluonnollisista kohtaamisista hävettäviä ja arkaluontoisia varsinkin julkisessa keskustelussa. Henkisissä suuntauksissa tieteellistä maailmankuvaa on pyritty sovittamaan toisen todellisuuden kohtaamiseen luonnontieteiden kehittymisen myötä jo 1700-luvulta lähtien. Länsimaisen esoterian ja new agen piirissä olemisen ylempien tasojen katsotaan olevan hienojakoisempaa materiaa, kun taas fyysisesti kosketeltava ja mitattavissa oleva todellisuus muodostuu karkeammasta aineesta. Toisia todellisuuksia avaruudesta löytävät suuntauksat viittaavat ulkoavaruuden olentojen korkeampaan teknologiaan ja suurempaan henkiseen kapasiteettiin. Myös ihmisen psyykkisillä ominaisuuksilla on selitetty rajan ylittäviä kohtaamisia todellisiksi. New agen suuntauksiin liittyy jo romantiikasta periytyviä ja varhaisten

psykologien pohtimia ajatuksia toisen todellisuuden saavuttamisesta mielen salattujen voimavarojen välityksellä. Kaikille tieteeseen kiinnittyvät selitykset eivät ole tärkeitä. Uskonnoissa tai henkisissä suuntauksissa voidaan myös yksinkertaisesti hyväksyä fyysisestä todellisuudesta riippumattoman henkimaailman tai yliluonnollisen olemassaolo ulottuvuutena, jonka mittaaminen ja säätely eivät ole ihmisen hallinnassa.

Kysymykset fyysisen tai henkisen todellisuuden luonteesta ovat tyypillisiä modernille ajalle, joka edellyttää väitteiltä ja kokemuksilta yleispätevyyttä. 2000-luvun edetessä on käynyt yhä selvemmäksi, että totuuksia käytännössä myös valikoidaan omien mieltymysten mukaisesti, eivätkä kaikki kunnioita samoja tieteellisiä totuuksia. Mielenpitoita ja uskomuksia omaksutaan järjen sijaan myös tunteella, jolloin uskottavin voi olla se, jolla on paras tarina. Vanha uskomusperinne toimii usein juuri näin. Tarinassa, jossa esiintyy uskomusolento, tärkein kysymys ei välttämättä ole, oliko olento todella olemassa vai ei. Olennon roolina voi olla jonkin sosiaalisen tai moraalisen epäkohdan osoittaminen tai korjaaminen, tai olennon ilmestyminen tietyssä kontekstissa tarjoaa tukea kertojan mielipiteelle tai asenteelle. Esimerkiksi kun ihmiset paheksuivat seurakunnan päätöstä myydä käytöstä poistetun kirkon materiaalit maallisiin tarkoituksiin, he kertoivat vainajista ja kirkonväestä, jotka seurasivat myytyjen lautojen mukana ja aiheuttivat häiriötä. (Koski 2011a, 232–235.)

Uskomusperinne on järjestelmä, joka käyttää yliluonnolliseen viittaavia aiheita paitsi normien ja järjestyksen ylläpitoon myös arkaluontoisten tai vaikeasti ymmärrettävien ilmiöiden jäsentämiseen. Aihelmilla on oltava uskottavuutta ja painoarvoa ollakseen käyttökelpoisia. Se voi tarkoittaa varauksetonta uskoa olentojen olemassaoloon reaalityodellisuudessa, mutta joskus fiktion puhuttelevuus ja sen suuren suosion tuoma auktoriteetti riittävät yhtä hyvin.

Mielikuvat uskomusolennoista ovat siis olemassa riippumatta siitä, onko kyseisillä olennoilla niitä ajattelevan ihmisen ulkopuolella mitään fyysistä tai henkistä olomuotoa vai ei. Kulttuurisesta näkökulmasta uskomusolennoissa on kiinnostavaa se, miksi ne säilyvät yhteisön perinteessä, mitä niiden muutos kertoo yhteiskunnan ja kulttuurin muutoksesta, millaisiin tärkeisiin kysymyksiin ne liittyvät ja mitä niihin vetoaminen kertoo ihmisistä ja heidän asenteistaan.

### Maailman inhimillistäminen

Kognitiivisissa tutkimuksissa on osoitettu, että ihmisen mieli on lajityypillisesti virittynyt kohtaamaan ihmisen kaltaisia toimijoita. Mielikuvia yliluonnollisista olennoista on selitetty tällä inhimillisellä taipumuksella hahmottaa arkinen ja myös eloton maailma ajattelevien ja aikovien

toimijoiden kansoittamana. (Esim. Barrett 2004, 31–37; Guthrie 1993; Waytz ym. 2010, 410–411.) Ajatus aineettomasta tai elottomaan kappaleeseen kiinnittyneestä toimijuudesta on arkitietämyksemme vastainen, ja kognitiivisessa uskontotieteessä sellaisia toimijoita on nimitetty intuitionvastaisiksi. Vain osa tällaisista mielikuvista saa painoarvoa ja koetaan tosiksi. (Esim. Boyer 2001, 65; Pyysiäinen 2003, 109–113.) Arkipuheessa ja -ajattelussa on tavallista inhimillistä eläimiä, teknisiä laitteita ja jopa luonnonilmiöitä, joita emme tosiasiasa miellä ajatteleviksi. Sellaisille on tyypillistä antaa nimi ja mielikuva omasta tahdosta erityisesti silloin, kun ne toimivat arvaamattomasti. Oikullisuus saa meidät ottamaan käyttöön ajattelutavan, joka olettaa vastapelurilla olevan omaa tahtoa ja aikomuksia. Sen avulla tapahtunutta on helpompi selittää. (Epley 2014, 71–73; Waytz. ym 2010. 413–415) On myös esitetty, että toimijoiden sijaan tai lisäksi itse asiassa havaitsemme aikomuksia ja suunnitelmia, joiden tekijästä meillä ei välttämättä ole käsitystä (Lisdorf 2007, 347–350). Löydämme peräkkäisistä tapahtumista tai jäljistä kaavoja, jotka auttavat ennakoimaan jäljet tehneen toimijan seuraavan siirron (Boyer 2001, 145). Toimijuuden herkkää havaitsemista on pidetty hyödyllisenä, koska se mahdollistaa epäselvästi ilmaistujen tai peiteltyjen aikeiden tunnistamisen. Se auttaa sekä välttämään vaaroja että tekemään yhteistyötä ja löytämään yhteisymmärrystä muiden ajattelevien ja aikovien olentojen kanssa. Tämän kyvyn sivutuotteena tulkitsemme suunnitelluiksi ja järjestetyiksi toisinaan myös täysin satunnaisia tapahtumasarjoja. Näin syntyy mielikuvia esimerkiksi näkymättöminä pysyvistä olennoista tai kohtalon kaltaisista suunnitelmista, jotka ohjaavat elämäämme. (Boyer 2001, 145–147; Svedholm ym. 2010, 260–263.) Samoin olemme näkevinämme ihmisten tai eläinten hahmoja paikoissa, joissa ei tosiasiasa ole ketään: pilvissä, varjoissa tai vaikkapa paahtoleivässä. Useimmat lienevät kokeneet tilanteen, jossa on hetken aikaa luullut näkevänsä ihmisen tai eläimen hahmon ja tunnistaakin sen sitten joksikin aivan muuksi. Tämä johtuu siitä, että havainto syntyy aistiärsykkeen ja omien ajatusten ja odotusten yhteistuotantona, ja mieli on jatkuvassa valmiudessa havaitsemaan muita olentoja. (Boyer 2001, 147; Guthrie 1993, 3–5.) Antropologi Stewart Guthrien kuuluisaksi tekemässä esimerkissä tämän ominaisuuden esitetään olleen luonnonvalinnassa eduksi: on parempi luulla kantoa karhuksi ja paeta joskus turhaankin kuin luulla karhua kannoksi ja tulla raadelluksi. Evoluutiopsykologiaan nojaavassa kognitiivisessa uskontotieteessä katsotaan, että ihmishahmoistaminen ja yliherkkä toimijuuden tunnistaminen ovat olleet evoluutiossa edullisia ominaisuuksia ja että uskonnot ovat syntyneet niiden sivutuotteena. (Guthrie 1993, 6.)

Mutta mikseivät ihmiset vain sivuuta tapauksia, joissa intuitiivinen havainto toimijasta on osoittautunut vääräksi, vaan yliluonnollisiin olentoihin on alettu uskoa? Yksi selitys on, että olennoilla voi olla ihmisille merkitystä esimerkiksi neuvottelukumppaneina, yhteisön moraalia

valvovina tai mahdollisesti turvaa antavina toimijoina. Ihminen on sosiaalinen olento, jolle maailma järjestyy vahvasti myös sosiaalisten suhteiden kautta. Olettaessaan maailman myyttisten olentojen kansoittamaksi ihmiset voivat vaikuttaa oman elämänsä tapahtumiin paitsi teknisin keinoin myös sosiaalisen vuorovaikutuksen avulla. (Boyer 2001, 148, 160–161, 189–190, 197–199; Pyysiäinen 2001, 25–28.) Mielikuvat toimijoista ovat myös maailman ja sen tapahtumien merkityksellistämistä. Etsimällä syy- ja seuraussuhteita tapahtumat voi muuttaa osaksi kertomusta, jossa yksilöillä ja yhteisöillä on velvollisuutensa ja roolinsa. Se antaa omalle toiminnalle suuntaviivoja ja lisää elämän mielekkyyttä.

Osalla ihmisistä on muita suurempi herkkyys havaita toimijuutta tai suunnitelmallisuutta sielläkin, missä sitä ei ole. Nämä samat ihmiset yleensä luottavat vahvasti intuitioon, ja heillä on keskimäärin myös muita enemmän yliluonnollisia uskomuksia. (Svedholm ym. 2010, 261.) Kyse on pyrkimyksestä ymmärtää ja samalla saada hallintaansa ympäristön tapahtumia sosiaalisen vuorovaikutuksen menetelmin (Waytz ym. 2010, 412). Tällöin arkitiedosta poikkeavat intuitiiviset havainnot toimijuudesta ja pohdinnat toimijoiden aikomuksista ohittavat keskittymisen ympäristön fysikaalisiin perusasetuksiin (ks. Boyer 2001, 314). Tällainen taipumus nähdään kognitiivisessa psykologiassa alempiarvoisena, koska koeasetelmissa ajattelutyöliien arvioinnin kriteerinä on objektiivisten faktojen tavoittaminen. Vääriä positiivisia tunnistuksia lähestytään todellisuuden perusteita koskevan ydintiedon sekaannuksina tai kategoriavirheinä, koska niihin liittyy intuitiivisia ajatuksia tavanomaiset kategoriarajat rikkovista ilmiöistä kuten aineettomista mutta ajattelevista ja toimivista olennoista. (Svedholm 2013, Aarnio 2007.) Se, kuinka tiukasti ajattelumme pitäisi suuntautua objektiivisten faktojen muodostamiseen ja sivuuttaa virittymisemme sosiaaliseen kanssakäymiseen, on kuitenkin arvokysymys, ja sitä lähestytään eri tavoin eri tieteenaloilla. Eksakteissa tieteissä ja kognitiivisessa psykologiassa ihanteena ja normina on analyyttinen, objektiivisiin faktoihin tähtäävä ajattelu. Merkityksellistämisen mielekkyys puolestaan saa arvoa narratiivisessa psykologiassa ja laajemmin humanistisissa tieteissä.

Varhaista tutkimuksellista kiinnostusta ja paheksuntaa

Kulttuurien tutkijalle tärkeä ohjenuora on tutkimuskohteensa kunnioittaminen. Uskomusperinteen kohdalla tavoitteena on tarkastella uskomusten muotoja ja merkityksiä, vaikutuksia ja käyttötapoja, ei puuttua niiden kirjaimelliseen todenmukaisuuteen fyysisessä maailmassa eikä myöskään ottaa kantaa niiden puolesta tai niitä vastaan. Oppihistoriassa näin ei aina ole ollut. Tutkimusnäkökulmat uskomusolentoihin samoin kuin muihinkin kansanuskon ilmiöihin ovat seurailleet kunkin ajan

aatehistoriallisia suuntauksia ja keskittyneet tuolloin tärkeinä pidettyihin kysymyksiin. Tutkimuskysymykset ovat muuttuneet toisaalta tiedon lisääntyessä, toisaalta arvojen ja kiinnostusten muuttuessa.

Varhaisin uskomusolentoihin kohdistuva tutkimusintressi ei vielä ollut tieteellistä vaan liittyi ihmisiä kohtaan aktiivisten tai aggressiivisten olentojen tunnistamiseen. Lääkinnässä – yhtä hyvin antiikin ja keskiajan lääkäreiden kuin myöhemmin kansanlääkinnän parissa – potilasta riivaavan olennon tunnistaminen on ollut osa diagnoosia ja ohjannut parannusmenetelmän valintaa. Uskonnollisesta näkökulmasta paholaisen tai demonin aiheuttamaa riivausta pystyttiin parantamaan vain uskonnollisin keinoin. (Katajala-Peltomaa 2004, 92–93; Katajala-Peltomaa 2014, 122–123.) Kristilliset auktoriteetit keskiajalla ja myöhemminkin olivat tarkkoja etenkin maallikoiden ilmoittamien näkyjen, ilmestysten ja outojen kontaktien alkuperästä. Pyhimysten, enkelien tai vainajien ilmestyksiä ja heiltä saatuja viestejä ei muitta mutkitta hyväksytty aidoiksi, koska ne saattoivat olla paholaisen taitavaa hämäystä. Uuden ajan alussa uskonoppineet laativat vielä tarkkoja ohjeita, joiden avulla aito vainajakontakti voitiin erottaa paholaisen toiminnasta. Kirkko piti tiiviisti kiinni vallastaan määrittellä, millaisia olivat oikeanlaiset ja sopivat ilmestykset. (Edwards 2015, 84–87.)

Kirkko ei kuitenkaan ollut ainoa ei-inhimillisten olentojen määrittelijä. Ihmisen hallitseman maailman reunamia asuttavat olennot olivat myös maantieteellisen ja biologisen kiinnostuksen kohteena. Vaikka etenkin hengellinen esivalta herkästi leimasi myös kansanuskon haltijaolennot muitta mutkitta demoneiksi, luonnonolennot voitiin myös nähdä fyysisesti olemassa olevina epä- tai puoli-inhimillisinä hirviöinä. Niidenkin olemassaoloa peilattiin kristilliseen maailmankuvaan. Luonnossa kohdattuja yhtä hyvin kuin ihmisten tai eläinten synnyttämiä epämuodostuneilta näyttäviä olentoja voitiin pitää Jumalan antamana merkinä tai varoituksena. Ne voitiin tulkita jälleen myös paholaisen aiheuttamiksi, jolloin niihin liittyi moraalisia jännitteitä. 1600-luvun lopulta lähtien luonnontieteellisen ajattelun vaikutuksesta luonnossa kohdattuja mystisiä tai myyttisiä olentoja lähestyttiin eräänlaisina puolieläiminä. Euroopan oppineet pohdiskelivat 1700-luvulla esimerkiksi satyyrien ja merenneitojen puoli-inhimillistä olemusta. Kysymys uskomus- tai hirviöolennoista osana maailman olemusta askarrutti teologeja, kehittyvien luonnontieteiden edustajia sekä näitä kahta näkökulmaa yhdisteleviä okkultisteja. (Häll 2013, 236–241.) Samaan aikaan osa filosofiista ja luonnontieteilijöistä sen sijaan julisti yliluonnolliseen viittaavat tapaukset yksinkertaisesti valheeksi ja tietämättömyydeksi. (Hufford 2005, 21–26; Koski & Järvenpää 2017, 273–275.) Tästä näkökulmasta erilaisten uskomusolentojen erottelu toisistaan oli silkkaa ajanhukkaa.

Koska kirkko vastusti nimenomaan ei-kristillisiä olentoja, oppineiden kiinnittämä huomio paikallisväestön tuntemiin uskomusolentoihin oli keskiajalta lähtien lähes poikkeuksetta niiden kritisointia ja vastustamista. Tietoja uskomusolennoista on säilynyt kirkon julkaisemissa kehotuksissa olla uskomatta niihin. Suomessa ensimmäinen kirjallinen lähde paikallisista uskomusolennoista on reformaation ajalta. Turun piispa Mikael Agricola luetteli vuonna 1551 julkaisemansa Daavidin Psalmtarin käännöksen esipuheeseen sisältyvässä runossa 12 hämäläistä ja 12 karjalaista epäjumalaa. Agricola kommentoi näitä pakanallisia uskomuksia jyrkästi: ”Eicö se Cansa wimmattu ole / ioca neite wsko ia rucole. / Sihen piru ia Syndi weti heite / Ette he cumarsit ia wskoit neite.” Lopuksi hän kehotti lukijoitaan rukoilemaan ainoastaan Isää, Poikaa ja Pyhää Henkeä. Agricolan luettelo on ollut vuosisatojen ajan erittäin vaikutusvaltainen suomalaisen muinaisuskon lähde, ja tutkijat ovat katsoneet sen antamien tietojen olevan valtaosin yhtäpitäviä myöhemmin tallennettujen aineistojen kanssa. Mukana olivat esimerkiksi Tapio ja Ahti, Ukko, Väinämöinen, Ilmarinen, Kalevanpojat, Rahko, Tonttu, Liekkiö ja Pellonpekko. (Harva 1930; Harva 1948, 1–3; Krohn 1914, 4, 9.) Lista ei kuitenkaan ole kattava eikä tieteellisin perustein koottu. Joitakin tärkeitä nimiä puuttuu, ja vastaavasti mukana on myös sellaisia, joita ei luultavasti ole pidetty jumalina vaikka ne onkin tunnettu perinteessä. (Porthan 1982, 45–46.) Tutkijat esittivät 1900-luvulla arveluita, että Agricolan motiivina listan laatimiseen olisi ollut uskonpuhdistuksen lisäksi hänen oma humanistinen kiinnostuksensa kansanomaisia tapoja ja uskomuksia kohtaan (esim. Harva 1948, 2; Sarajas 1956, 12). Uusi tutkimus pitää teologisia vaikuttimia kuitenkin huomattavasti painavampina. Psalmtarin eli virsikirjan esipuheen suorasanaisten osuus perusteli teoksen tärkeyttä Mooseksen ensimmäisellä käskyllä, joka kieltää pitämästä muita jumalia. Epäjumalien palvonnan mielettömyyttä julistava luettelo toteutti tätä tavoitetta ajankohtaisesti tärkeällä tavalla. Myös listan seikkaperäisyydelle oli syynsä. Uskonpuhdistuksen myötä oli muotoiltava uudelleen myös pakanuus ja väärä oppi, sillä papisto tarvitsi sanastoa nimetäkseen niitä yliluonnollisia voimia ja uskonnollisia käytäntöjä, joita kirkko vastusti. Agricolan runossa keskeistä oli katolisen kultin jäänteiden rinnastaminen pakanalliseen epäjumalainpallvontaan ja niiden esittäminen tuomittavina ja sopimattomina. (Lehtonen 2016, 180–181, 191–193; Pöldvee 2016, 452.) Agricolan luettelo ei ole Euroopassa ainoa laatuaan vaan sille oli jo syntyessään kansainvälisiä esikuvia, jotka ovat voineet vaikuttaa sen muotoon. Sellaisia oli sekä katoliselta ajalta että uskonpuhdistajakollegoilta. Osa heistä noudatti vastaavanlaista 12 jumalan kaavaa ja viittasi antiikin jumaltarustoihin sen mallina. (Lehtonen 2016, 191–192; Pöldvee 2016, 452; Sarajas 1956, 12.) Agricolan lähtökohtana ei siis ollut suomalaisten kansanuskon kuvaaminen sellaisena kuin se on vaan hän sovitti saamiaan tietoja tuntemaansa kaavaan niin, että ne palvelivat teologista päämäärää.

1600-luvulla terästyneessä taikauskon kitkennässä suomalainen papisto käytti Agricolan listaa hyödykseen mutta esitti saarnoissaan myös muista lähteistä saamia tietoja. Laurentius Petrin vuonna 1666 pitämässä saarnassa mainittiin ”Pirut, Tontucupit, Hijdet, Calewan Pojat, Ajataro, Lieckiöt, mustamiehet, mäkimiehet, Peicot, cratit, ruhjacat, Lemboit, capet, näkit, merineitzet, Toinen poika etc.”. Isaac Rothovius puolestaan otti 1640 pitämässään saarnassa toisen linjauksen kuvailemalla laajasti kansan harjoittamaa ”ilveilyä” eli uhraustapoja ja seremonioita mutta kuittaamalla niiden mahdolliset kohteet kaikenkattavasti ”perkeleeksi”. (Laasonen 1991, 186; Sarajas 1956, 13–14.)

Tutkijoiden kirjoituksissa 1700-luvulta näkyy uudessa muodossa kiinnostuksen ja paheksunnan välinen jännite. Valistuksen myötä paheksunta perustui uskonnollisten seikkojen rinnalla luonnontieteelliseen ajatteluun: olennot eivät ole vaarallisia vaan niitä ei ole olemassa. Vuonna 1789 ilmestyneessä *Mythologia Fennicassa* Christfrid Ganander selitti esimerkiksi *kejjusten* näkemisen johtuvan vilkkaasta mielikuvituksesta, taikauskosta, humalasta tai kuumehoureesta (Ganander 1984, 36). Kirkkoherra Eric Lencquistin kirjoittamaksi arvioitu tutkielma ”Vanhojen suomalaisten teoreettisesta ja käytännöllisestä taikauskosta” vuodelta 1782 puolestaan nojautui kristilliseen maailmankuvaan. Kirjoittaja julisti ”pakanuuden sokaisemat” käsitykset naurettaviksi, mielettömiksi, typeriksi ja hupsuiksi, mutta puolusti niiden kiinnostavuutta historiallisena tietona. Niiden tutkiminen tuki myös kansallista uskottavuutta, sillä ”kaikki sivistyskansat” laativat nyt kuvauksia pakana-ajoistaan osoittaakseen eron entisen ja nykyisen välillä. (Porthan 1982, 44–45.) Lencquistin tekstissä kiteytyvät Henrik Gabriel Porthanin aikana ja vaikutuksesta 1700-luvulla kehittyneet humanistisen uskomusolentojen tutkimisen perusteet Suomessa. Ensinnäkin valtakulttuuriin kuulumattomista uskomuksista tuli hyväksyttävä ja aiempaa neutraalimpi tutkimuskohde, kun ne kehystettiin menneisyyden ilmiöksi. Niiden paheksunta oli retorista eikä vaatinut tutkijalta toimenpiteitä erehtyneitä kansanihmisiä kohtaan. Toiseksi kansankulttuurin piirteitä – yhtä hyvin kieltä, tapoja kuin uskomuksiakin – alettiin käyttää historian tutkimuksen lähteenä. (Sarajas 1956, 148–149, 314–316, 319.) Kiinnostus kohdistui ennen kaikkea kansakunnan oman historian selvittämiseen ja 1800-luvun puolella yhä enemmän myös ihmiskunnan varhaisvaiheiden ja kehityksen selvittämiseen.

### Alkuperäkysymykset

Uskomusolennot olivat polttopisteessä, kun 1800-luvulla alettiin selvittää uskontojen alkuperää. Vallinneessa evolutionistisessa hengessä keskenään kilpailivat vahvimpina *animistinen* ja

*manistinen* teoria eli kysymys kuului, oliko usko jumaliin kehittynyt luonnon elollistamisen ja sen ilmiöiden sielullistamisen vai vainajien palvonnan pohjalta. (Hautala 1954, 175–176.) Monet suomalaiset tutkijat suhtautuivat varovasti absoluuttisiin teorioihin ja korostivat, ettei uskontojen alkuperäinen muoto välttämättä ole sama kaikilla kansoilla (Krohn 1914, III; Westermarck 1991, 113; Varonen 1898, XIV). Kansallista identiteettiä rakentavassa Suomessa polttavin kysymys olikin suomalaisten oman pakanallisen uskonnon alkuperä. Kielisukulaisuuden katsottiin merkitsevän myös kulttuurista ja geneettistä sukulaisuutta, joten vertailuja tehtiin erityisesti muihin suomalais-ugrilaisia kieliä puhuviin kansoihin.

Kielen ja kansanrunouden tutkija Matias Aleksanteri Castrén teki lukuisia matkoja suomalais-ugrialaisten kansojen pariin 1800-luvun alkupuoliskolla ja katsoi näiden uskonnon perustuvan luonnon ja luonnonjumaluuksien palvontaan. Hänen mukaansa aluksi oli elollistettu itse luonnonilmiöitä, sittemmin ymmärretty jumaluus luonnonilmiöiden taakse kätkeytyneeksi ja myöhemmin edelleen alettu erottaa vainajien ja elävien ihmisten henkiä sekä tautiolentoja. (Castrén 1853, 3, 161–165.) Castrénin työllä oli suuri vaikutus Suomessa. Teoksessaan *Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla* (1898) Matti Varonen kuitenkin huomautti, että tarkasteltaessa saatavilla olevia uskomuksia ja rituaaleja niiden oikeissa asiayhteyksissä oli saatu yhä enemmän tietoja myös vainajainpalvontaan liittyvistä piirteistä. Niitä kuvailemalla Varonen pyrki tasapainottamaan Castrénin vaikutuksesta animismiin painottunutta näkemystä ja tuomaan esille vainajainpalvonnan vanhemmuuden useissa tapauksissa. Hän kuitenkin tähdensi, että luontoon ja vainajiin viittaavat piirteet ovat vuotuisjuhlissa usein sekoittuneet, eikä ole yksinkertaista tehdä päätelmiä niiden alkuperästä. (Hautala 1954, 280; Varonen 1898, XI–XIV, 353–354.)

Vainajainpalvonnan ensisijaisuus sai 1900-luvun alussa vahvaa kannatusta, ja Kaarle Krohn oli sen vahvin puolestapuhuja. Toisin kuin manismia kehittänyt Herbert Spencer, jonka mukaan vainajauskomusten taustana oli vainajien näkeminen unessa, Krohn liitti vainajainpalvonnan kristilliseen vanhempien kunnioitukseen. Haltijat olivat Krohnin mukaan kuolin- ja hautapaikalle paikallistuneita vainajahenkiä – myös pahat henget ja tautidemonit, jotka olivat syntyneet pahoista kuolijoista. (Krohn 1914, IV, 40–41, 67–68, 245.) Olennot, joita ei voitu selittää vainajataustalla, hän tulkitsi runollisiksi muodostelmiksi, muualta lainautuneiksi tai katolisista pyhimyksistä muodostuneiksi (esim. Krohn 1914, 112–113, 180–187). Krohnin oppilaista sittemmin myös uskontotieteilijänä tunnettu Uno Harva (v. 1928 saakka Holmberg) arveli ihmishahmoisten haltijoiden tosin muodostuneen vainajista, mutta luonnonhaltijoiden pohjautuvan luonnon elollistamiseen. Hän esitti luonnon- ja vainajainpalvonnan molempien edustavan sielu-uskoa ja syntyneen rinnakkaiskehityksenä. Eri kansoilla ne olivat saaneet erilaisen aseman jommankumman

tullessa vallitsevammaksi. Näitäkin alkukantaisempaan Harva piti uskoa persoonattomaan voimaan, jota *preanimistisessa* teoriassa edusti *mana* ja suomalaisissa aineistoissa *väki*. Tutkimustensa edetessä hän kritisoi yhä jyrkemmin Krohnin näkemystä vainajainpalvonnan ensisijaisuudesta ja haltijoiden vainajaperäisyydestä. Hänen mukaansa haltijat eivät traditiossa usein puhtaaksi luonnehditun luontoelementin edustajina voineet mitenkään pohjautua saastaisiksi ja vahingollisiksi miellettyihin vainajahenkiin, jollaisia luontoon päätyneet kuolijat tapasivat olla. (Anttonen 1987, 110–116; Hautala 1954, 298–304; Holmberg 1916, 7–8; Holmberg 1921, 85–90.) Harva myös kiisti Krohnin ajatuksen, että luonnon elollistaminen olisi ennen ollut pelkkää runokuvaa. Hän painotti, että haltijauskon perusta oli siinä luonnonihmisen mielenmaisemassa, jossa tämä peilaa kaiken näkemänsä ja kokemansa itseensä: vaikka enää ei mielletä luonnonelementtejä ja elottomiakin kohteita sielullisiksi, edelleen puhutaan järven selästä, salmen suusta tai niemen nenästä sekä sisällytetään omat tuntemukset luontoon, jolloin metsä huokaa, kuusi kuiskaa, laine laulaa ja vene valittaa. (Anttonen 1987, 122–124; Holmberg 1921, 89–92.)

1920-luvulla keskustelu alkuperästä oli siirtynyt kansallisesta esihistoriasta luonnonihmisen sielunelämään, mikä merkitsi myös vanhojen alkuperäteorioiden hylkäämistä. Samalla peräänkuulutettiin kriittisempää tutkimusotetta psykologisointiin, joka oli aiemmin perustunut luonnonihmisen ja lapsen vertailuun. Ruotsalaisfolkloristi C.W. von Sydow korosti mahdollisuutta, että käsitykset uskomusolennoista pohjautuisivat kokemuksiin ja havaintoihin, joita tulkitaan yliluonnollisina. (Anttonen 1987, 122–125.) Sekä uskomusten psykologiasta että haltijakokemusten synnystä ja mekanismeista käyty keskustelu laajeni 1900-luvun edetessä ja sitä käydään monitieteisessä kontekstissa edelleen (ks. Koski & Honkasalo 2015). Suomessa sen merkittäviä varhaisia edustajia ovat olleet Martti Haavio (esim. Haavio 1942) sekä Lauri Honko (esim. Honko 1962), jotka hakivat elämysten syytä kokijan kulttuuri- ja tilannekohtaisesta viitekehystä. Etenkin Honko katsoi, että perinne synnyttää odotuksia haltijan kohtaamisesta ja erityisissä tilanteissa myös haltijaelämyksiä. Tätä näkemystä on kritisoinut erityisesti yhdysvaltalainen David J. Hufford, jonka mukaan useilla elämyksillä on puhtaasti fysiologinen pohja ja niitä tapahtuu myös uskomusperinteestä riippumatta. Hongon ja Huffordin näkemykset ovat toisiaan täydentäviä, sillä yliluonnolliseksi kohtaamiseksi tulkitun kokemuksen synnyssä sekä fysiologiset että kulttuuriset tekijät ovat tärkeitä ja niiden osuus vaihtelee tilannekohtaisesti. (Honko 1964, 17–18; Hufford 1982, 12–16, 248–251; ks. myös Enges 2004; Koski & Honkasalo 2015, 4–5.)

1900-luvun kuluessa on ymmärretty uskomusten alkuperän monijuurisuus ja tapauskohtaisuus, samoin käsitysten jatkuva kehitys. Alkuperäkysymyksiä on käsitelty yksittäisiä olentoja koskevissa tutkimuksissa erikseen. Teoksessaan *Suomalaiset kodinhaltijat* (1942) Martti Haavio totesi

suomalaisen kodinhaltijaperinteen ilmentävän pääosin kahdenlaisia käsityksiä haltijan alkuperästä. Uudisasutuksen alueilla kysymys omistusoikeudesta on ollut tärkeä. Siellä haltijan taustalla on paikan haltuunotossa ja ensimmäisen tulenteon yhteydessä syntyvä voimalataus, josta se on muotoutunut eräänlaisena paikan omistusoikeuden henkilöitymänä. Vanhemman asutuksen alueilla käsitys haltijasta oli kuitenkin ehtinyt muuttua, ja se ymmärrettiin talon ensimmäiseksi asukkaaksi eli vainajaksi. Tutkimuksessaan Haavio valitsi vielä puolensa vanhassa uskonnon alkuperäkiistassa ja asettui kannattamaan käsitystä persoonattomasta voimasta paitsi haltijauskomusten myös yleisesti uskonnon alkuperänä. (Haavio 1942, 51, 58–60, 68–71.)

Luonnonhaltijoiden kohdalla tutkijat ovat selvittäneet erilaisten haltijatyyppien ikää ja sidoksia erilaisiin kulttuurimuotoihin. Pyyntikulttuureissa haltijat tai jumaluudet ovat usein eläinhahmoisia ja niillä on ollut suuri vaikutusvalta ihmisyyhteisöjen hyvinvointiin. Ne voivat olla esimerkiksi saaliseläinten ja kasvien isäntiä ja emäntiä. Sen sijaan viljelijöille, jotka muokkaavat ja hallitsevat ympäristöään vahvemmin, ihmishahmoiset jumalat ja haltijat ovat olleet mielekkäämpiä. Tutkijat ovat eri tahoilla käsitelleet luonnonhaltijoiden ihmishahmoistumista ja niiden roolien muutosta sekä yksityistapauksittain että yleislinjauksina. (Esim. Hultkrantz 1961; Strang 2016.) Viime kädessä selvitykset olentojen alkuperästä kietoutuvat kysymyksiin siitä, mistä uskomusolennoissa on kyse ja esimerkiksi haltijoiden kohdalla siihen, ovatko ne vainajaolentoja vai eivät. Olentojen luokituksen ongelmia käsitellen jäljempänä.

Kun uskomusten historia on ymmärretty väistämättä monipolviseksi ja yhteisöjen intressien muovaamaksi, kiinnostuksen kohteeksi on noussut yhä tärkeämpänä uskomusten merkittävyys kulttuurissa. Miksi niitä vaalitaan ja mitä merkitystä niillä on? Uskonnollisten mielikuvien alkuperää on etsitty yhä enemmän ihmisen mielestä, ja edellä kuvattuja kognitiivisia näkökohtia on hyödynnetty myös kansanuskon ymmärtämisessä. Mielikuvien syntymisen ja rakentumisen kognitiiviset piirteet ovat uskomusten yhteinen pohja mutta eivät selitä merkitysten kirjoa ja mielikuvien erilaisia käyttötapoja. Siksi erityyppisten ja merkitykseltään erilaisten olentojen ja uskomusten erottelu on edelleen tärkeä osa uskomusperinteen tutkimusta.

### Luokitteleva intressi

Tieteellinen kiinnostus uskomusolentoihin on synnyttänyt luokitteluja, joiden avulla erityyppisiä olentoja on eroteltu toisistaan. Agricolan ja Gananderin teksteissä runoutta, kansanuskoa ja mytologiaa edustaneet olennot olivat vielä yhdessä, eikä ”pakanaudessa” välttämättä eroteltu

vivahteita. 1800-luvulla kansainvälisessä myyttitutkimuksessa erotettiin toisistaan *ylempi* ja *alempi mytologia*. Toisin sanoen runojen jumalat, myyttiset sankarit ja heidän maailmansa erotettiin arkisesta kansanuskosta ja sen olennoista. (Esim. Hautala 1954, 138, 178–179.) Mielikuvat kansanuskon olennoista ovat saaneet ilmauksensa joko rituaaleissa ja riittiteksteissä tai kertomuksissa. Osa kertomuksista saattoi olla fantasiaa, joten niiden lähestyminen vaati lähdekriittistä otetta. Rituaalit sen sijaan olivat konkreettisia toimia sellaisia olentoja kohtaan, joilla katsottiin olevan todellista vaikutusta ihmisten menestykseen ja hyvinvointiin. Tutkijat ja luultavasti rituaalien osallistujatkin ovat kuitenkin olleet erimielisiä tai kahden vaiheilla siitä, ovatko riittirunoudessa mainitut hahmot metaforisia ilmaisuja vai olennoiksi miellettyjä. Runomuotoisille teksteille ominainen parallelismi ja metaforisuus ovat omiaan luomaan kielikuvia, joilla ei ole roolia kyseisen tekstin ulkopuolella. Lisäksi riittejä on monenlaisia, ja toisinaan riitin suorittaminen sinänsä on ollut tärkeämpää kuin riittitekstien yksityiskohdat. 1900-luvulla runomuotoinen perinne on ollut keskeistä mytologian tutkimuksessa, kun taas arkista kansanuskoa on tarkasteltu etupäässä kertomusten ja jossakin määrin myös taikaperinteen pohjalta.

Uskomusolentoja koskevien kertomusten tutkimuksessa folkloristinen perinnelajianalyysi on ollut keskeinen luokitteleva periaate. Jacob Grimm esitteli 1860-luvulla jaon pedagogisen ja viihdyttävän sadun sekä todellisuuden kiinnittyvän, uutisenomaisen tarinan välillä. 1900-luvun kuluessa perinnelajianalyysejä tarkennettiin ja samalla luokiteltiin yhä seikkaperäisemmin niitä erilaisia konteksteja ja kertomusmaailmoja, joihin erityyppiset olennot liittyivät perinteessä. Tarina, uskomusperinnettä ja kansanuskoa kuvastava laji, jaoteltiin alalajeiksi muun muassa fantasian ja realismin välisellä akselilla. *Fantasiatarinoiksi* tai *fabulaateiksi* kutsuttiin dramaattisia ja viihdyttäviä tarinoita, joiden tapahtumat olivat kaukana tavallisesta arjesta. Varsinaiset *uskomustarinat* kuvastivat kansanuskoa ja käsittelivät tapahtumia ja olentoja, joita voitiin pitää todenmukaisina. Lisäksi tarinoita lajiteltiin niiden muodon, sisällön ja funktion mukaisesti. Tarinoiden lähdearvoa kansanuskon tutkimisessa vähensi se, että niiden suosio perustui usein dramaattiseen sisältöön ja niissä saattoi esiintyä myös paikalliseen kansanuskoon kuulumattomia olentoja. Luotettavampina pidettiin *memoraatteja*, jotka kuvasivat kertojan itsensä tai hänen läheisen tuttunsa kokemia todellisia tapahtumia. Niiden katsottiin kuvastavan kansanuskon elävää ydintä ja paljastavan tilanteet, joissa traditio tuli todeksi ja vaikutti yksilön toimintaan. Kokemuspohjaisina memoraattien ei katsottu varsinaisesti olevan tarinoita, mutta mahdollisuus memoraatin ja tarinan välimuotoihin tunnustettiin. (Haavio 1942, 8–10; Honko 1964, 10–13; von Sydow 1948, 61–64; ks. myös Enges 2012, 84–86; Koski 2016, 115–116.) Myöhemmin memoraattia on alettu pitää tyyliä, joka ei takaa kerrotun omakohtaisuutta vaan joka voi olla

yhtä hyvin fiktiivinen kuin reaalinakin elämäskertomus. Memoraateilla on runsaasti muitakin funktioita kuin elämyksen kuvaaminen ja sen vakuuttelu todeksi. Ne ovat myös viihdyttäviä, niillä voidaan parodioida elämyksiä tai koetella kuulijoiden herkkäuskoisuutta. Lisäksi ne voivat olla moraalisia kannanottoja, varoituksia tai ympäristön merkityksellistämisen välineitä. (Enges 2012, 88–89, 268–269.) Sellaisinakin ne kuvaavat kuitenkin, millaisia olentoja tai tapahtumia on ollut odotuksenmukaista sijoittaa kerronnassa arkitodellisuuden tuntumaan.

Huomio kohdistettiin memoraatteihin, kun tavoitteena oli jäljittää ”aitoa” kansanuskoa ja tunnistaa kertojien omaan elinympäristöön konkreettisesti kuuluneet eli *empiiriset* olennot. Empiirisiä olivat esiteollisissa yhteisöissä monet haltija- ja vainajaolennot. Kategorisesti ei-empiirisiä ovat olleet myyttiseen alkuaikaan kuuluvat *aitiologiset* olennot kuten jättiläiset, joiden toiminnasta on syntynyt maisemaan painanteita tai harjuja mutta joita ei enää ajateltu kulkevan seudulla. (Honko 1962, 67; Honko 1964, 10.) Ei-empiirisiä ovat olleet myös *pedagogiset fiktit*, joita aikuisväestö ei pitänyt todellisina vaan joita käytettiin lasten kasvattamiseen ja pelotteluun (Honko 1962, 136–137; von Sydow 1948, 79). Nämä erottelut ovat alkujaan palvelleet kansanuskon tutkimuksen lähdekritiikkiä mutta ne osoittavat samalla, että uskomusperinne on tarjonnut kuvastoa ja sanastoa moniin käyttötarkoituksiin. Niiden tulkitseminen oikein – esimerkiksi erottelu uskomusolentojen ja fiktion välillä tai vastaavasti luonnonhenkien ja luontoon viittaavien runollisten metaforien välillä – edellyttää tutkijalta paikallisen tradition laajaa tuntemusta (Honko 1962, 137). Täsmällisten luokitusten mielekkyyttä kyseenalaistaa se, että yhteisöt koostuvat uskomuksiin varsin monin tavoin suhtautuvista yksilöistä. Mikään yhteisö ei ole täysin homogeeninen suhtautumisessaan uskomusperinteeseen. (Enges 2012, 251–252.) Ihmisten toimintaa ja näkemyksiä kuvaavia luokituksia on syytä aina lähestyä suuntaa-antavina, huokoisina ja muuntuvina. Variaatio on yksilökohtaista, kulttuuri- ja aluekohtaista sekä historiallista. Aiemmin kansanuskoa tai mytologiaa edustaneet olennot voivat menettää uskottavuutensa ja esiintyä sittemmin enää saduissa, mutta muutos etenee myös päinvastaiseen suuntaan: uskontoelämän uudistuessa vaikutteita ja mielikuvia omaksutaan toisinaan menneisyydestä tai fiktiosta. Esiteollisen kulttuurin lajiansalyysia ei voi sellaisenaan soveltaa nykypäivän mielikuvastoihin, joita muovaavat monenlaiset julkaistut tekstit, filmiaineistot, internet-sivut ja keskustelut. Muutoksesta ja variaatiosta huolimatta perinnelajiansalyysi antaa hyvät suuntaviivat uskomusolentoja kuvaavien kertomusten tulkitsemiseen. On vain muistettava, että kaikkina aikoina luovat yksilöt ovat uudistaneet ja venyttäneet totuttuja kaavoja.

Pysyvämpää, joskin yhtä lailla vain suuntaa antavaa ja välillä kiistanalaista, on olentojen luokittelu niiden olemuksen tai tyyppin pohjalta. Suomalainen uskomustarinoiden tyyppiluettelo (Jauhiainen

1999), joka vastaa Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkiston uskomustarinoiden luokitusta, perustuu suurelta osin olentokohtaiseen jaotukseen. Se listaa omina pääluokkinaan seuraavia hahmoja: vainajat, tietäjät ja noidat, piru/paholainen, kulttuuripaikkojen haltijat, varallisuudenkartuttajat, metsänhaltijat, vedenhaltijat, peikot ja maahiset, jättiläiset, tautidemonit sekä supranormaalit eläimet. Kukin näistä luokista jakautuu edelleen alaluokkiin joko olentojen tyyppin tai niille ominaisten kertomusaihelmien eli motiivien osalta. Esimerkiksi peikot ja maahiset - pääluokka jakaantuu viiteen alaluokkaan: vuorenpeikot, vuoren- ja mäenhaltijat, maahiset, kuffittaret ja lintukotolaiset. Kulttuuripaikan haltijoihin liittyy peräti 18 alaluokkaa, ja listassa ovat talon ja lukuisten talousrakennusten haltijoiden lisäksi esimerkiksi tulen- ja laivanhaltija sekä haltijaeläimet. Alaluokat jakautuvat edelleen omiksi numeroiduiksi tyypeikseen erilaisten nimitysten ja aiheilmien mukaisesti. (Jauhiainen 1999.) Tyyppiluettelo ei erottele aiheilmia kertomusmaailman tai uskottavuuden pohjalta. Se sisältää aineistoa usein memoraatteina kerrotuista aiheilmista niihin, joilla on tarinaluettelon lisäksi oma numeronsa myös satutyyppiluettelossa.

Huolellinen luokittelu palvelee ennen kaikkea arkistointia ja yleiskuvien luomista, mutta siinä on ongelmansa. Todellisessa käytössään uskomusperinteelle on ominaista variaatio ja monimerkityksisyys. Se on sanastoa selittämättömän käsittelylle. Samalle ilmiölle voi olla paikallisessa uskomusperinteessä useita eri selitysmalleja, eikä kertoja aina edes tee selkeää valintaa niiden välillä. Kertomuksista ei siis aina pysty aukottomasti päättämään siinä esiintyvän uskomusolennon identiteettiä. Olennon nimitys ei sellaisenaan ole luotettava peruste, koska samalla olennolla voi olla monenlaisia nimityksiä ja vastaavasti samalla nimellä voi olla useita merkityksiä. Kysymys on usein metonymiasta: vainajaa voidaan nimittää pirusi, kun sen ilmaantuminen halutaan määritellä negatiiviseksi ja häiritseväksi. Perinteessä piru on yksi kummittelulle ja epänormaalille metelille annetuista yleisnimityksistä. Samalla tavalla sanaa *männingäinen* käytetään yleisnimityksenä tähän todellisuuteen kuulumattomista olennoista sen lisäksi, että sillä on spesifejä merkityksiä kirkonväkenä ja vainajina, metsää edustavina olentoina ja jopa hyönteisinä. Nimeämisen epätarkkuus on tarkoituksellista, kun kertoja haluaa ilmaista tapahtuneen yliluonnollisuuden mutta välttää sen tulkittamista tai ottaa välimatkaa ilmiöihin, joiden tuntijaksi hän ei halua identifioitua. Tärkeä osa uskomusolentojen luokittelua, tunnistamista ja nimeämistä onkin ymmärrys siitä, milloin tunnistaminen on mahdollista ja relevanttia, milloin ei. On kuitenkin asiayhteyksiä, joissa tunnistus on ollut tärkeä myös kertojille itselleen, esimerkiksi monet rituaalit ja kansanlääkintä. Myös kertomusperinteessä olennon henkilöllisyys on toisinaan voinut olla tärkeä tarinan sanomaa tukeva elementti. (Koski 2004, 97–105; Koski 2011a, 121–123, 135–138; Koski 2012, 156–158.)

Nimityksen vaihdellessa olennon tunnistamisessa voivat auttaa siihen liittyvät aiheumat eli motiivit. Esimerkiksi *männingäisten* tai *pirujen* tunnistaminen kirkonväeksi on yksiselitteistä kertomuksissa, jossa niitä parveilee hautausmaalla tai vainajan arkun päällä. Toisaalta yliluonnollinen olento on laajalle levinneissä tarinoissa tyypillisesti vaihtuvaa ainesta. Esimerkiksi tarina vaimosta yliluonnollisen olennon kättilönä on saanut oman tarinatyyppinsä metsänhaltijan, vedenhaltijan, vuorenpaikkojen, maahisten, jättiläisten ja kirkonväen kohdalla (Jauhiainen 1999, 120). Tällaiset erot ovat yleensä alueellisia. Eri paikkakunnilla tarinan toimijaksi vakiintuu tietty olento, ja jokaisesta yleissäännöstä löytyy myös poikkeuksia.

Kun pyritään todellisten kertomusten tarkkaan luokitukseen, olentokohtainen jaottelu käy haasteelliseksi ja jumiutuu. Luonnonolentojen ja vainajien välinen raja on usein epäselvä, ja piru tai demonit sekoittuvat molempiin erityisesti kristinuskon vaikutuksesta. Uskomusolentojen kirjo on kontekstisidonnainen ja muuttuu tilanteiden, asenteiden ja tarpeiden mukaisesti. Ei ole sellaista kansanomaisten uskomusolentojen *Pantheonian*, jonka voisi kauniisti luokitella. Luokitus on hyödyllinen suuntaa antavana apuvälineenä, mutta uskomusolentoihin liittyvien uskomusten tieteellinen tarkastelu on hedelmällisintä niiden omissa kulttuurisissa ja sosiaalisissa konteksteissa, joiden ulkopuolella olennoilla ei välttämättä ole merkitystä.

Havainnollistan olentojen luokittelua erilaisin perustein vainajaolentojen avulla. Vainajaolentojen kohdalla suurelle osalle kertomusten yliluonnollisia päähenkilöitä ei ole erityistä nimitystä. Paikallisissa kertomuksissa kysymys on usein joko todellisista tai stereotyyppisistä edesmenneistä henkilöistä, joiden väitetään syystä tai toisesta näyttäytyvän tai kuljeskelevan kuolemansa jälkeen. Heitä ei oikeastaan voi määritellä uskomusolennoiksi vaan kyseessä on uskonvarainen oletus siitä, että kuolemanjälkeinen toimijuus on mahdollista erityisistä syistä. Kertomuksia kuolleiden omaisten kohtaamisesta tai traagisiin kuolemantapauksiin liittyvillä paikoilla kuolluista oudoista äänistä tapaa edelleen. Esiteollisissa yhteisöissä kiersi kertomuksia myös siitä, kuinka hautaamaton vainaja lähti ruumislaudalta vaeltelemaan. Perinteeseen kuului laaja kirjo yhteisesti tunnettuja syitä vainajan rauhattomuudelle: erilaiset synnit kuten kortinpeluu, jumalaton elämä, juopottelu, sydämettömyys, väärän valan tekeminen, varkaus, murha tai noituus. Vaikka kertomukset syntejään sovittavista vainajista olivat toisinaan paikallisyhteisöä koskevia juoruja, niitä kerrottiin myös muualla tapahtuneina varottavina esimerkkeinä ”ahneesta emännästä”, joka kuoli, tai ”yhdestä isännästä”.

Tutkijat ovat nimittäneet rauhattomia, kotiinsa palaavia vainajia *kotonakulkijoiksi*. Kotonakulkijat on jaoteltu yleisesti syyllisiin vainajiin, jotka joutuvat kummitelemalla sovittamaan rikkomuksiaan,

ja syyttömiin, jotka jaetaan paluunsa syyn perusteella edelleen kolmeen ryhmään eli huolehtijoihin, tyytymättömiin ja kostajiin. Huolehtijat palaavat esimerkiksi hoitamaan kesken jääneitä toimiaan ja sitoumuksiaan tai koska heitä surraan liikaa. Tarinoissa huolehtijoista ei yleensä ole normirikkomukseen osoittavaa kärkeä, mutta ne tähdentävät kuolemaan liittyvää tapakulttuuria: kuolleita ei tule surra liikaa, ja vainajan kesken jääneet työt pitää hävittää tai tehdä loppuun. Ne opastavat myös olemaan kiintymättä maalliseen liikaa. Tyytymättömät vainajat voivat palata valittamaan puutteellisesta hautauksesta tai eläessään kokemistaan vääryyksistä. Kostajat ovat yleensä surmattuja, jotka vainoavat surmaajaansa. Syyttömistä suuri yksittäinen ryhmä ovat salaa synnytettyt ja surmatut lapsivainajat, jotka kaipaavat kunnollista hautausta tai haluavat kostaa surmansa tai ilmiantaa äitinsä. (Jauhiainen 1999, 91–93; Pentikäinen 1968, 54; Pentikäinen 1969, 97–99.) Yhteisöllisessä perinteessä vainajat ovat olleet tarkkoja siitä, että normeja noudatetaan ja että vainajia sekä heidän toiveitaan ja omaisuuttaan kunnioitetaan. Vainajat saattoivat rankaista elävää ankarasti huonosta käytöksestä ja epäkunnioituksesta. Samassa roolissa on tavattu myös piru.

Kun vainajaolentoilla on erityinen nimi, niiden suhde muihin olentoihin on useammin epäselvä. *Rajaäijä* tai *rajahuutaja* on tarinoiden mukaan henkilö, joka on eläessään siirtänyt rajakiveä ja joutuu kuoltuaan osoittamaan vääryydellä muuttamansa rajan oikeaa paikkaa. Rajaäijän taustalla voisi tosin olla myös rajaa suojeleva haltija, joka huutelee siirtämättömilläkin rajoilla. (Harva 1948, 462–464.) Pohjoisessa tunnetaan rinnakkaisia käsityksiä veteen hukkuneista meriraukoista, jotka huutavat ennen myrskyä, ja samalla tavoin huutavasta vedenhaltijasta (Jauhiainen 1999, 109, 251). Metsässä huutavia lapsivainajaolentoja voidaan nimittää eri puolilla Suomea äpäräksi, heitoksi, räähkjäiseksi, liekkiöksi tai ihtirikoksi. Lapsivainajaperinne on heijastanut aviottomiin lapsiin ja äiteihin kohdistuneita tiukkoja normeja ja niiden julmia seurauksia. Kuitenkin metsässä huuteleva, ihmistä seuraava ja jopa matkiva olento, etenkin liekkiön tai ihtirikon nimellä, voidaan selittää lapsivainajan sijaan myös muuksi vainajaksi, linnunhahmoiseksi metsänhaltijaksi tai yleisesti pahaksi hengeksi. (Haavio 1992, 107–113, 158–159; Harva 1948, 451–461; Pentikäinen 1969, 98–102.) Rituaalien kohteina olevat olennot voivat olla epäselviä nekin. Uhripuiden ja kuppikivien äärellä on oletettavasti uhrattu suvun vainajille. Tiedonannot uhririiteistä mainitsevat niiden kohteena paitsi vainajat, myös *haltijat*, *vanhaset*, *männiäiset* ja *pirut*. (Hautala 1960, 99–100.)

### Olentojen merkityksiä ja rooleja

Yhteisöllisessä perinteessä tunnetuilla uskomusolentoilla on yleensä sellaisia merkityksiä ja rooleja, joiden vuoksi mielikuvat niistä pysyvät relevantteina. Samalla olennolla voi olla

monenlaisia rooleja, jolloin sen asema yhteisön perinteessä on vankempi kuin kapea-alaisemmilla olennoilla. Tarkastelen tässä uskomusolentojen rooleja neuvottelukumppaneina resursseista, toiseutena, moraalien vartijoina sekä viisauden ja kehityksen lähteenä.

Ympäristön tarjoamista resursseista ja niiden käyttöoikeudesta neuvottelemisen on ollut olennainen osa niin luontaistaloudessa elävän kuin viljelevänkin ihmisen suhdetta näkyvään ja näkymättömään maailmaan. Tiiviissä vuorovaikutuksessa luonnon kanssa eletessä neuvottelun lähtökohtana on luonnon itsenäinen toimijuus. Tuntevaksi toimijaksi voidaan mieltää paikallinen joki, jonka vesi on yhteisön käytössä mutta jota kohtaan yhteisö vastaavasti noudattaa kunnioittavia käyttäytymissääntöjä ja lepyttää tarvittaessa lahjoin. Tavallista on, että luonnonelementtejä ja erityisesti tärkeitä riistaeläimiä edustavat eläin- tai ihmishahmoiset olennot, jotka kantavat lajista vastuuta. Yhteisön uskonnollisen spesialistin kuten shamaanin yksi tehtävä on ollut neuvotella saaliseläinten suojelushenkien kanssa riistan riittävydestä yhteisölle. (Hultkrantz 1961, 54–57; Siikala 1992, 39, 45; Strang 2016.)

Etenkin viljelevät yhteisöt ovat käyneet neuvottelua sukunsa vainajien kanssa. Suhdetta vainajiin on tarkasteltu vastavuoroisena vaihtona, jossa elävät maksavat esi-isilleen juhlien ja ruokauhrien muodossa velkaa elämästään, identiteetistään ja perimästään omaisuudesta. Esi-isien raivaamien peltojen voitiin katsoa myös olevan heidän omaisuuttaan, jonka käytöstä maksettiin ikään kuin verona säännölliset uhrit. Jälkeläistensä toimia tuonpuoleisesta tarkkailevilla esi-isillä katsottiin olevan vaikutusvaltaa peltojen hedelmällisyyteen ja jälkipolvien menestykseen. (Koski 2011a, 86–87; Mauss 1999, 45, 124; Sarmela 1994, 47–48.) Antropologit ovat tarkastelleet suhdetta elävien ja kuolleiden välillä myös elinvoiman kiertämisenä yhteisön elävien ja kuolleiden jäsenten välillä. Yksilön kuollessa hänen elinvoimansa siirtyy tuonpuoleiseen, ja oikeiden rituaalien avulla elävät ovat pyrkineet suuntaamaan sen muuntuneessa muodossa eli viljan, karjan ja naisten hedelmällisyytenä takaisin elävien käyttöön. Oikein suoritettut rituaalit ja onnistunut siirtymä tuonpuoleiseen takasivat kierron. Kummittelu oli merkki sen epäonnistumisesta. (Bloch & Parry 1982, 15–18.)

Vainajat yhtä hyvin kuin luonnon olennot olivat myös ihmisyhteisöjen kilpailijoita resursseista. Kummittelijat, petoeläimet ja syöpäläiset olivat kaikki ei-toivottuja vieraita, jotka mädättivät, rapauttivat ja nakersivat yhteisön menestystä ja järjestystä. Tätä yhteyttä ilmentää uskomusperinteen sanasto, jossa esimerkiksi sanat *kouko*, *männingäinen* ja *turilas* ovat tarkoittaneet sekä yliluonnollista olentoa, syöpäläistä että petoa tai hankalaa eläintä. Ne edustivat toiseutta, jota vastaan yhteisö kamppaili säilyttääkseen toimintakykynsä ja järjestyksensä. (Koski 2012, 157–162.)

Myös kilpailijan ja vihollisen kanssa on täytynyt neuvotella. Laura Stark on luonnehtinut aselevon solmimiseksi metsän kanssa keväisin tehtyjä riittejä, joiden avulla karjalaiset karjanhoitajat varmistivat yhteisölle oikeuden käyttää metsää turvallisesti laiduntamiseen myöhäiskevään, kesän ja alkusyksyn ajan. Määräpäivän jälkeen syksyllä ”metsän karja” eli karhut ja sudet saivat alueen jälleen käyttöönsä, eikä ihmisillä silloin ollut lupaa hyödyntää metsää – ei edes taittaa oksaa sieltä – ennen seuraavana keväänä uusittavaa kevättriittiä. (Stark 2002, 119–124.) Kansanuskossa metsä on määrittynyt ei-kristilliseksi vastakohtana ihmisyyteen kristillisyydelle, ja sen olentoja on usein demonisoitu tässä vastakkainasettelussa. Kun metsän kanssa alettiin neuvotella, haluttiin varmistaa yhteiset pelisäännöt, ja sen vuoksi metsä kristillistettiin rituaalissa kelvolliseksi sopimuskumppaniksi. Tätä osoittaa rituaaliruno karhun kastamisesta, joka osoittaa karhun kristityksi. Metsän edustajiksi nostettiin myös Jeesus ja pyhimykset. Stark korostaa, ettei kyse ole kristinuskon ymmärtämisestä väärin vaan vastakohtia loiventavasta rituaalisesta strategiasta. (Stark 2002, 124–127.)

Esiteollisissa maalaisyhteisöissä toiseutta edustivat esimerkiksi metsä ja muu asuttamaton luonnonympäristö eläimeen ja olentoineen, kuolema olentoineen sekä sosiaalinen ulkopuolisuus. Folkloressa erilaiset toiseuden kuvat rinnastuvat toisiinsa ja ketjuttuvat, ja sosiaalista toiseutta ilmaistaan yliluonnollisen kuvastolla tai esimerkiksi metsän petoina. (Tarkka 1990, 245–255; Koski 2012, 156.) Toiseuden edustajina uskomusolentoja käytettiin yhteisön ja sen hyväksymän sosiaalisen toiminnan määrittelyyn ja rajaamiseen. Uskomusperinne sijoitti outoja ja uhkaavia olentoja arkisen elämänpiiriin laitamille kuten metsiin, vesialueisiin ja onkaloihin, asumattomiin taloihin, pimeille vinteilte, kirkkoon ja hautausmaille sekä ajallisesti yöhön. Niitä luurasi myös moraalisesti epäilyttävillä alueilla. Normirikkomuksen tapahtuessa yhteisön kiinteä, omaa sosiaalista järjestystä pönkittävä rintama säröytyi ja ihmisten todellisuuteen saattoi päästä ei-inhimillisiä olentoja ja voimia. Kyse saattoi olla vain olentojen näyttäytymisestä, jonka syyksi usein etsittiin tapahtunutta normirikkomusta, tai yksilön sairastumisesta. Etenkin tarinoissa uskomusolennot kuitenkin harjoittivat myös suoraa toimintaa eli rankaisivat normien rikkojaa.

Samalla kun olennot edustivat toiseutta, ne oli valjastettu kyläyhteisön moraalin vartijoiksi. Suuri osa vakavina pidetyistä normirikkomuksista loukkasi kristillisiä arvoja. Pyhänä työtä tekevää ihmistä saattoi rankaista piru tai haltija esimerkiksi eksyttämällä tai laittamalla kaulaan kyykäärmeen. Normirikkomuksista, etenkin tärkeiden arvojen kuten Jumalan, leivän, luonnonvoimien, kuoleman tai vainajien pilkkaamisesta, saattoi seurata tarinoissa kuolema. Piru on ollut uskomustarinoissa tärkein rankaiseva olento, mutta etenkin kuolemalla rankaiseminen on tulkittu usein Jumalan teoksi. (Koski 2011b, 14–18; Piispanen 2009, 89, 92–93, 166.) Tarinoissa korostuvat dramaattiset ja

vetävät juonet. Tapakulttuurissa tärkeä rooli yhteisöllisten normien vartijoina ja ylläpitäjinä on ollut myös vainajilla, joiden tyytymättömyys saattoi ilmetä proosallisen suorasukaisesti tauteina ja unessa annettuina huomautuksina (Harva 1948, 504–511). Myös vainajien rankaisutoimiin liittyy dramaattisia kertomuksia. Ne saattoivat käyttäytyä väkivaltaisesti, jopa surmata uhrinsa tai lähteä takaa-ajoon kirkon, hautausmaan tai vainajien loukkaamisesta hermostuneina. (Esim. Koski 2011a, 214–215, 299–304.) Etenkin rankaisemisesta kertovat tarinat ovat olleet myös viihdettä ja oivallisia kauhutarinoita. Samalla kun toiseutta edustavista olennoista kertominen on pyrkinyt yhteisön sosiaalisen järjestyksen ylläpitoon, ne ovat tarjonneet virikkeitä taidokkaisiin kauhuperformansseihin.

Uskomusolentojen tarkastelu toiseutena perustuu kilpailuasemaan resurssien suhteen sekä myös siihen, etteivät ne ole olleet valtauskonnon mukaisia ja hyväksytyjä. Perustavalaatuinen vastakohtaisuus kristittyjen ihmisten ja ei-kristityn, usein demonisoidun ympäristön välillä (Koski 2011b, 18–19; Stark 2002, 126) on ohjannut suhtautumista tuonpuoleisiin olentoihin suomalaisessa perinteessä. Kun tällaista viitekehystä ei ole, toista todellisuutta edustavat olennot voivat olla myös viisauden ja kehityksen lähde. Äärimmäinen esimerkki on ilman muuta kristillinen usko, jossa Jumala, Jeesus ja kirkkokunnasta riippuen myös pyhimykset ja enkelit ohjaavat ihmistä totuuden ja viisauden äärelle. Nykypäivän henkisissä suuntauksissa enkeleillä on tärkeä rooli opastajina (esim. Utriainen 2014). Tulkinnat ja näkemykset ovat yhä yksilöllisempiä, ja toisille viisauden, mielenrauhan ja elinvoiman lähteenä voivat olla yksisarviset, toisille ulkoavaruuden olennot. Viisautta ja ymmärrystä haetaan myös luonnonhengiltä sekä shamanistisen tekniikan kautta erilaisilta apuhengiltä ja voimaeläimiltä.

1900-luvun jälkipuoliskolla alkanut voimakas uskontoelämän murros länsimaissa on muuttanut uskonnollisten instituutioiden asemaa ja marssittanut kentälle aiemmasta poikkeavan uskomusolentojen kuvaston. Sen taustalla on sekä kaupallista populaarikulttuuria, new agen kuvastoja että uudelleen tulkittuja esiteollisia olentoja. Kaikkia uskomusolentoja ei mielletä yliluonnollisiksi. Monet katsovat avaruusolentojen erityisten ominaisuuksien perustuvan teknologiseen yliveritaisuuteen, vaikka niihin samalla kytkeytyy vahva esoteerinen juonne. Uusien uskomusolentokuvastojen tutkiminen edellyttää uudenlaisten aineistojen ja diskurssien haltuunottoa. Niiden tutkiminen voi kertoa meille paljon sekä omasta länsimaisesta elämäntavastamme että avata silmämme tarkastelemaan myös vanhoja uskomuksia toisista näkökulmista.

## Kirjallisuus

Aarnio, Kia 2007: *Paranormal, superstitious, magical, and religious beliefs*. Helsingin yliopiston psykologian laitoksen tutkimuksia 44. Helsinki: University of Helsinki.

Anttonen, Veikko 1987: *Uno Harva ja suomalainen uskontotiede*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Barrett, Justin 2004: *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek: Altamira.

Bloch, Maurice & Parry, Jonathan 1982: Introduction: Death and the regeneration of life. – Maurice Bloch & Jonathan Parry (ed.), *Death and the Regeneration of Life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Boyer, Pascal 2001: *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.

Castrén, M.A. 1853: *Nordiska resor och forskningar III. M.A. Castréns föreläsningar i finsk mytologi*. Helsingfors: Finska Litteratursällskapet.

Edwards, Kathryn 2015: How to Deal with the Restless Dead? Discernment of Spirits and the Response to Ghosts in Fifteenth-Century Europe. – Outi Hakola, Sara Heinämaa and Sami Pihlström (eds.), *Death and Mortality – From Individual to Communal Perspectives*. COLLEGIUM 19. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 82–99.

Enges, Pasi 2012: “Minä melkein uskon”. *Yliuonnollinen ja sen kohtaaminen tenonsaamelaisessa uskomusperinteessä*. Turun yliopiston julkaisuja C 338. Turku: Turun yliopisto.

Epley, Nicholas 2014: *Mindwise. How We Understand What Others Think, Believe, Feel, and Want*. New York: Alfred A. Knopf.

Ganander, Christfrid 1984 [1789]: *Mythologia Fennica*. 4. painos. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Guthrie, Stewart 1993: *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.

Haavio, Martti 1942: *Suomalaiset kodinhaltijat*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Harva, Uno 1930: Agricola ja Porthanin aikaa varhemmat suomalaisten jumalain luettelot. – *Kalevalaseuran Vuosikirja 1930*, Helsinki, 84–120.

Harva, Uno 1948: *Suomalaisten muinaisusko*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Hautala, Jouko 1954: *Suomalainen kansanrunoudentutkimus*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 244. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Hautala, Jouko 1960: Itä-Suomen uhrikiviryhmistä. – *Suomen Museo LXVII*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys, 83–115.

Holmberg, Uno 1916: *Jumalaukon alkuperä*. Helsinki: Otava.

Holmberg, Uno 1921: Suomalaisten haltioista. – *Kalevalaseuran Vuosikirja I*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

Honko, Lauri 1962: *Geisterglaube in Ingermanland*. Folklore Fellows Communications 186. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.

Honko, Lauri 1964: Memorates and the Study of Folk Belief. – *Journal of the Folklore Institute* 1 (1/2), 5–19.

Honko, Lauri 1968: Genre analysis in folkloristics and comparative religion. – *Temenos* 3, 48–66.

Hufford, David 1982: *The Terror that Comes in the Night. An Experience-Centered Study of Supernatural Assault Traditions*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hufford, David 2005: Sleep Paralysis as Spiritual Experience. – *Transcultural Psychiatry* 42(1), 11–45.

Hultkrantz, Åke 1961: The Owner of the Animals in the Religion of the North American Indians. Some General Remarks. – Åke Hultkrantz (ed.), *The Supernatural Owners of Nature. Nordic symposium on the religious conceptions of ruling spirits (genii loci, genii speciei) and allied concepts*. Stockholm Studies in Comparative Religion 1. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 52–64.

Häll, Mikael 2013: *Skogsrået, näcken och Djävulen. Erotiska naturväsen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talens Sverige*. Stockholm: Malört förlag.

Jauhiainen, Marjatta 1999: *Suomalaiset uskomustarinat. Tyypit ja motiivit*. Tarkistettu ja laajennettu laitos Lauri Simonsuuren teoksesta Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen (FFC 182). Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Katajala-Peltomaa, Sari 2004: Paholainen, demonit ja riivatut raukat – keskiaikaisia käsityksiä sielunvihollisesta. Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo (toim.), *Paholainen, noituus ja magia – kristinuskon kääntöpuoli. Pahuuden kuvasto vanhassa maailmassa*. Tietolipas 203. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 78–115.

Katajala-Peltomaa, Sari 2014: Riivaukset ja perheiden hyvinvointi. – Kirsi Kanerva & Marko Lamberg (toim.), *Hyvä elämä keskiajalla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 113–136.

Koski, Kaarina 2004: Monitulkintaisen aineiston ongelmia. Huomioita uskomustarinoiden luokittelusta. – Tuulikki Kurki (toim.), *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 91–110.

Koski, Kaarina 2011a: *Kuoleman voimat. Kirkonväki suomalaisessa uskomusperinteessä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Koski, Kaarina 2011b: Uskomusperinne ja kristillinen kasvatus 1800-luvulla. – *Kasvatus ja aika* 5 (4), 9–24.

- Koski, Kaarina 2012: Ghosts, Vermin and the Ill-Mannered. Polysemous Words Denoting Opposition to Social Order. – Cornelius Hasselblatt & Adriaan van der Hoeven (eds.), *Finno-Ugric Folklore, Myth and Cultural Identity*. Studia Fenno-Ugrica Groningana 7. Maastricht: Shaker, 153–164.
- Koski, Kaarina & Honkasalo, Marja-Liisa 2015: Miten tutkia kummia kokemuksia? – *Elore* 1/2015.
- Koski, Kaarina & Järvenpää, Juuso 2017: Kummien kokemusten tulkinta. – Marja-Liisa Honkasalo ja Kaarina Koski (toim.), *Mielen rajoilla. Nykypäivän kummat kokemukset*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 271–301.
- Krohn, Kaarle 1914: *Suomalaisten runojen uskonto*. Porvoo: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Laasonen, Pentti 1991: *Suomen kirkon historia 2. Vuodet 1593–1808*. Porvoo ja Helsinki: Werner Söderström osakeyhtiö.
- Lehtonen, Tuomas M.S. 2016: Pious Hymns and Devil’s Music. Michael Agricola (c. 1507–1775) and Jacobus Finno (c. 1540–1588) on Church Song and Folk Beliefs. – Tuomas M.S. Lehtonen & Linda Kaljundi (eds.), *Re-forming Texts, Music, and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 179–216.
- Leppälahti, Merja 2012: *Vahvaa väkeä. Kotimaisia uskomus- ja fantasiaolentoja*. Helsinki: Finn Lectura.
- Lisdorf, Anders 2007: “What’s HIDD’n in the HADD?” – *Journal of Cognition and Culture* 7, 341–353.
- Mauss, Marcel 1999: *Lahja. Vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*. Helsinki: Tutkijaliitto.
- Pentikäinen, Juha 1968: Grenzprobleme zwischen Memorat und Sage. – *Temenos* 3, 136–167.
- Pentikäinen, Juha 1969: The Dead Without Status. – *Temenos* 4, 92–102.
- Piispanen, Sirkku 2009: *Kansanomainen moraali. Tutkimus savolaisista ja pohjalaisista uskomustarinoista*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Porthan, Henrik Gabriel 1982: *Henrik Gabriel Porthan. Valitut teokset*. Kääntänyt, esipuheen ja johdannot kirjoittanut Iiro Kajanto. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pöldvee, Aivar 2016: Agricola’s List (1551) and the Formation of the Estonian Pantheon. – Tuomas M.S. Lehtonen & Linda Kaljundi (eds.), *Re-forming Texts, Music, and Church Art in the Early Modern North*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 449–474.
- Pyysiäinen, Ilkka 2001: *Harvat ja valitut. Kirjoituksia ihmismielestä ja uskonnosta*. Helsinki: Yliopistopaino.
- Pyysiäinen, Ilkka 2003: True fiction: philosophy and psychology of religious belief. – *Philosophical psychology* 16 (1), 109–125.

Sarajas, Annamari 1956: *Suomen kansanrunouden tuntemus 1500–1700-lukujen kirjallisuudessa*. Porvoo ja Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Sarmela, Matti 1994: *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2. Folklore*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Siikala, Anna-Leena 1992: *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 565. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Stark, Laura 2002: *Peasants, Pilgrims, and Sacred Promises. Ritual and the Supernatural in Orthodox Karelian Folk Religion*. Studia Fennica Folkloristica 11. Helsinki: Finnish Literature Society.

Strang, Veronica 2016: Reflecting Nature: Water Beings in History and Imagination. – Kirsten Hastrup & Frida Hastrup (eds.), *Waterworlds. Anthropology in Fluid Environments*. New York: Berghahn Books, 247–278.

Svedholm, Annika 2013: *The Cognitive Basis of Paranormal, Superstitious, Magical, and Supernatural Beliefs: The Roles of Core Knowledge, Intuitive and Reflective Thinking, and Cognitive Inhibition*. Studies in Psychology 87:2013. Institute of Behavioural Sciences. University of Helsinki. Helsinki: Unigrafia.

Svedholm, Annika & Lindeman, Marjaana & Lipsanen, Jari 2010: Believing in the Purpose of Events – Why Does It Occur, and is It Supernatural? – *Applied Cognitive Psychology* 24 (2010), 252–265.

von Sydow, C.W. 1948: Kategorien der Prosa-Volksdichtung. – Laurits Bødker (ed.), *Selected Papers on Folklore published on the occasion of his 70th birthday*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.

Tarkka, Lotte 1990: Tuonpuoleiset, tämänilmanen ja sukupuoli. – Aili Nenola ja Senni Timonen (toim.), *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Utriainen, Terhi 2014: Angels, Agency, and Emotions: Global Religion for Women in Finland? – Terhi Utriainen ja Päivi Salmesvuori (eds.) *Finnish Women Making Religion – Between Ancestors and Angels*. New York: Palgrave Macmillan, 237–254.

Varonen, Matti 1898: *Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Waytz, Adam & Morewedge, Carey & Epley, Nicholas & Monteleone, George & Gao, Jia-Hong & Cadioppo, John 2010: Making Sense by Making Sentient: Effectance Motivation Increases Anthropomorphism. – *Journal of Personality and Social Psychology* 99 (3), 410–435.

Westermarck, Edvard 1991: *Tapojen historiaa: kuusi akadeemista esitelmää*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.