

**Lars Levi Laestadiuksen käsitys saamelaisten noitalaitoksesta
teoksessa *Fragmenter i Lappska mythologien***

Oulun yliopisto
Historiatieteet
Kandidaatintutkielma
2.3.2022
Iisko Hirvasvuopio

Sisällys

Johdanto.....	3
1 Näkemyksiä noidista	9
1.1 Silmäkääntötemppuja vai noituutta?	11
1.2 Noitien monet kasvot.....	15
2 Transsilasta aliseen	22
2.1 Irtautuminen ajasta ja paikasta	22
2.2 Minne sielu meni?	28
Loppulause	32
Lähteet ja tutkimuskirjallisuus	34

Johdanto

On kesäyö vuonna 1838. Aurinko paistaa vielä hieman horisontin yläpuolella, ja pienet mustat pisteet muodostavat surisevan pilven, joka lakkaamatta käy keskieurooppalaisten päälle. Ainoa suoja tätä vastaan on rätisevän nuotion edustalla, joka paukkuu tunturin katveessa tuulen välillä kääntäessä savuhattaran suuntaa. Uskaliaimmat ranskalaisista jopa hivuttautuvat lähemmäs nuotiota sytyttäen kessuun loimun siitä. On tullut aika. Karismaattinen lapinmies istuu suuren kannon päälle ja alkaa kertoa tarinaa muinaisista ajoista. Silloin ei ollut jumalaa, ei riikintaaleria, ei Ruotsia. Suurta ja aavaa Lapinmaata hallitsivat noidat, seidat¹, maahiset², ställu³ ja monet muut kairojen kulkijat. Ranskalaiset hivuttautuvat lähemmäs kuuntelemaan mystistä sepitystä ja ikään kuin itse tuulikin olisi alkanut kuiskimaan duettona. Tarina jatkuu pitkälle yöhön, kunnes nuotio vajoaa hiljalleen kasaksi kauniin hohkavia hiilloksia. Laestadius nousee ylös valtaistuimeltaan ja lisää vielä viimeiset polttopuut ennen kuin käy makuulle.⁴

Ranskalainen retkikunta lähetti Lars Levi Laestadiukselle kutsun *La Recherche* - tutkimusretkikuntaan matkaoppaaksi. Ranskalaiset kävivät vuonna 1835 Grönlannissa ja 1838–1840 Pohjois-Skandinaviassa mukaan lukien Ruotsin Saamenmaalla. Retkikunnan tuotoksista ilmestyi 19 niteen kirjasarja *Voyages de la Commission Scientifique du Nord*. Sarja oli osiltaan poikkitieteellinen.⁵ Laestadiukselta tilattiin saamelaisten historiantutkimus⁶ oletettavasti miehen loistavan tarinankerronnan ja myös saamelaisen kansanperinteen läpikotaisen tuntemuksen vuoksi. Teoksesta muodostui Laestadiuksen mytologiakuvan magnum opus, *Fragmenter i Lappska mythologien*.

Lopputuloksen oli tarkoitus koostua viidestä osasta, *Gudalära, Offerlära, Spådomslära, Lapparnas Sagohäfder*⁷ ja lisäykset Jacob Fellmanin teokseen, joista ensimmäinen

¹ Seidat olivat saamelaisten pyhiä paikkoja. Ne olivat yleensä joko puisia tai kivisiä. Kivisiä seitoja pidettiin voimakkaampina kuin puisia. Seidat saattoivat muodostua pyhiksi sillä perusteella, että ne kokonaisuudessaan tai joltain osalta muistuttivat ihmishahmoja. Kylli 2012. 27–28.

² Maahiset eli *gufihtar* olivat ihmisenkaltaisia olentoja, jotka omasivat taikuutta ja asuivat nurinkäännettyssä maailmassa. Pentikäinen 1995, 251.

³ Laestadiuksen mukaan *ställu* (suomalaisittain staalo) oli ihmisenkaltainen ja ihmisiä syövä, suuri ja voimakas olento. Saamelaiset onnistuivat tarinoissa usein päihittämään olennon viekkauksellaan. Kansantarustossa staaloja kerrotaan joskus olleen useita perheitä. Pentikäinen 1995, 258–264.

⁴ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 97.

⁵ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 93.

⁶ 1800-luvulla valistusajan vaikutuksesta syntyneissä kirjoituksissa kansan historia ja mytologia olivat usein synonyymejä toisilleen. Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 185–186.

⁷ Jumaluusoppi, Uhrioppi, Ennustusoppi ja Valikoima lappalaisia tarinoita käännettynä suomeksi.

Gudalära merkittiin päiväyksellä 8.5.1840.⁸ Fragmentit koostuvat Laestadiuksen omista huomioista ja kuvauksista koskien saamelaisten uskoa ennen kristinuskon merkittävää vaikutusta. Useasti Laestadius esittää jonkin varhaisemman kirjoittajan esimerkkitapauksen ja selittää auki ja kommentoi sitä heti kuvauksen jälkeen. Laestadiuksen asennoitumisesta aiheeseen kertoo jo se, että hän on päättänyt eritellä ennustusopin omaksi käsittelyluvukseen.

Laestadius olikin suunnitellut saamelaisten historian kirjoittamista jo vuonna 1833, mutta sen valmistuttua tusina vuotta myöhemmin kirjoitukset jäivätkin julkaisematta. Ranskalaiselle käsikirjoittajalle ensimmäinen osa lähetettiin vasta loppuvuodesta 1842. Loput osat olivat valmiita lähetettäväksi vasta toukokuun ensimmäinen päivä vuonna 1845. Laestadius täydensi kokoelmateostansa lisäksi vielä kommentoimalla Jacob Fellmannin mytologista teosta, joka käsitteli keminsaamelaista kansanuskoa.⁹ Fellman oli erityisesti Utsjoen alueen mytologiaa tutkinut kirkkoherra.¹⁰ Tämä osa julkaistiin painettuna vuonna 1906 mukanaan Laestadiuksen merkinnät, toisin sanoen Laestadiuksen tekstit tulivat sitä kautta ensiksi akateemisten piirien tietoon.¹¹

Lars Levi Laestadiusta ei voida kutsua historian hämäriin jääneeksi pikkutekijäksi. Lukuisia tutkimuksia on tehty hänen tunnetusta osuudestaan herätysliikkeen johtajana erilaisia näkökulmia ottaen jo pelkästään Suomen puolella.¹² Laestadius onkin ollut suosittu tutkimusaihe Suomessa jo siitäkin syystä, että herätysliike on vaikuttanut erityisesti kotimaassani. Tutkimuksissa on otettu niin psykologisia, teologisia kuin historiallisiakin näkökulmia. Kuitenkin hänen vähemmän tunnetusta puolestaan, saamelaisuudesta, ei olla tehty riittävästi kattavaa tutkimusta.¹³ Mahdollinen syy tähän voi nimenomaan olla alkuperäisaineiston hankala saatavuus ja sen tuore nousu akateemisten piirien tietoisuuteen.

Laestadius oli mies, jota on vaikea määrittää pelkästään yhdellä termillä. Hän oli identiteetiltään ruotsalainen ja saamelainen. Äidinkielenään hän puhui ruotsin lisäksi myös luulajansaamea ja myöhemmällä iällä oppi suomen kielen.¹⁴ Laestadiuksen äidin

⁸ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 98.

⁹ Keminsaamelaiset olivat Suomessa elänyt saamelaisryhmä, joka on täysin assimiloitunut suomalaisväestöön viimeistään 1700-luvulla. Lehtola 2015a, 50–52.

¹⁰ Outakoski 1991: 3.

¹¹ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 99.

¹² Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 8–9.

¹³ Outakoski 1991, 4–5.

¹⁴ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 155–156.

puolen sukujuuret olivat saamelaisia, ja isän puolen suku oli puolestaan pappismiehiä ja oppineita. Laestadius lähti itsekin hakemaan oppia ja sivistystä etelään, jossa hän koulutautui papiksi.¹⁵

Tutkin, mitä Laestadius ajatteli noidista ja heidän voimistaan. Tutkielmassa tulee esille Laestadiusen vahva identiteetti saamelaisena nationalistina, mutta pelkästään yksipuoleinen kuvaus miehestä ei riitä antamaan kattavaa kokonaisvaltaista kuvaa. Tuon esille Ruotsin Lapin papista vaietun puolen, mutta itse roolia herätysliikkeen keulakuvana en tule tarkasti käsittelemään kuitenkaan unohtamatta sen elintärkeää merkitystä Laestadiusen ajattelussa.

Tutkimuskysymyksenä minulla toimii pääasiallisesti se, *minkälaisen Laestadius on ajatellut saamelaisten noitalaitoksen olleen ja miksi hän ajatteli niin?* Tarkempina tutkimuskohteina ovat noidat ja transsitilat. Alatutkimuskysymyksinä toimivat seuraavat käsittelykappaleiden mukaisesti: *miten Laestadius erotteli aidot ja epäaidot noidat toisistaan, minkälaisia käsityksiä noidista henkilöinä Laestadiusella oli, sekä miten hän kuvasi ja selitti transsitiloja.*

Spådomslärassa Laestadius käsittelee noituutta laajamittaisesti: hän ymmärtää noitalaitoksen koostuneen erilaisista puolista kuten transsitilasta, initiaatoriiteistä, oikeastaan kaikesta, mikä kattaa kansanuskon kannalta taikauskon noitien kyvyistä ja elämästä. Tässä Laestadiusen teoksen osassa erityisesti tulevat hänen aikaisemmin mainitsemani roolit esille: hän oli pappi, oppinut, saamelainen ja ruotsalainen. Nämä eri roolit tulevat esille tekstissä toisiaan vastaan painottaen ja myötäillen.¹⁶ Läpi tutkielmani halki kulkeva teema onkin miehen omaksumat roolit tekstissä. Kolme merkittävintä roolia, mitkä hän ottaa ovat pappismies, saamelainen ja oppinut.

Tulenkin jakamaan tutkielmani aihepiirittäin. Ensimmäisessä luvussa käsittelen Laestadiusen käsitystä noidista, jotta voin syventyä heidän vaikutusvoimiinsa myöhemmin. Toisessa luvussa siirryn kuvaamaan noitien kokemia ilmiöitä, minkä jälkeen on syytä arvioida laajamittaisemmin asiaa Laestadiusen näkökulmasta, erityisesti mihin sielu katosi noidan ollessa magneettisessa unessa. Järjestys mukailee pitkälti Laestadiusen *Spådomslärassa* käyttämää järjestystä. Minun piti kuitenkin tehdä muutoksia temaattisen jäsennyksen vuoksi. Jotkut Laestadiusen kuvaukset ovat

¹⁵ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 13–15.

¹⁶ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 124.

järjestelyltään hajanaisia. Päätinkin hyödyntää tällaisissa tapauksissa omaa temaattista rajaustani.

Metodina tutkimuksessa käytän pitkälti lähilukua. Luin aineiston useaan otteeseen tehden joka kerta syvempiä muistiinpanoja. Muistiinpanojen pohjalta kirjoitusprosessini alussa kehitin tutkimuskysymykset, joihin sain vastaukset prosessin syventyessä. Suoraviivaista eteneminen ei ollut, vaan kysymykset ja vastaukset muovautuivat työn edetessä ja saivat lopulta niiden nykyisen muodon. Vielä lopuksi mainittakoon oma paikantuminen. Itse olen elänyt kaksikymmentä ensimmäistä elinvuottani Suomen saamelaisalueella¹⁷ ja olen ollut saamelaiskulttuuriin tiukasti kytköksissä.

Tutkielma perustuu Laestadiusen teokseen *Fragmenter i Lappska mythologien*. Tutkimustehtävän kannalta teoksen tärkein osa on *Spådomslära*, mutta aikaisempiakin lukuja erityisesti *Offerläraa* on tarkasteltava, sillä siinä käsitellään jonkin verran aihepiiriä. Tutkielmassa käyttämäni ruotsinkielinen versio on painettu kirjaversio vuodelta 1997. Käytän kuitenkin apunani myös teoksesta tehtyä suomenkielistä käännöstä. Olisin voinut pärjätä tutkimuksessani pelkällä käännökselläkin, koska en tutki varsinaisesti kieltä. Rajaus perustuu ainoastaan tähän yhteen käsikirjoitukseen, koska Laestadius ei ole mytografian näkökulmasta käsitellyt aihepiiriä laajemmin kirjallisessa tuotannossaan. Myöhempisiin näkemyksiin tulee selkeästi papin rooli herätysliikkeen johdossa.

Laestadiusen käyttämissä alkuperäisaineistoissa 1600- ja 1700-luvuilta on historiantutkimuksen kannalta haastavia elementtejä, sillä papit eivät pyrkineet kuvaamaan saamelaisten alkuperäistä luonnonuskoa¹⁸ faktuaalisesti, vaan omia tarkoituksperiään hyödyntäen. Yleensä lähetyssaarnaajien syynä uskonnon tutkimiseen oli se, että he halusivat ymmärtää sitä, jotta käännytystyöstä tulisi helpompaa.¹⁹ Saamelaisten omista tuntemuksista papit eivät olleet kovinkaan kiinnostuneita.²⁰ Lisäksi

¹⁷ Saamelaisalue (Sápmi pohjoissaameksi) Suomessa kattaa Enontekiön, Inarin ja Utsjoen kunnat sekä Sodankylän kunnan pohjoisimmat osat suurin piirtein Vuotsosta pohjoiseen. Lehtola 2015a, 10–11.

¹⁸ Terminologian kannalta sana uskonto on jo sinänsä ongelmallinen, koska saamelaisten ”uskonnossa” ei ollut kirjallisia tunnustuksia tai tekstejä. Se linkittyi elämän jokaiseen osa-alueeseen. Alkuperäinen kuvaavana sanana on myös problemaattinen, sillä siitä saa sellaisen käsityksen, että uskonto ei olisi ottanut vaikutteita aikojen saatossa. Luonnonuskonto taas linkittyy syvästi luontokeskeiseen elämäntapaan, jota saamelaisten elämä 1600-luvulla pitkälti olikin. Kylli onkin päätynyt ongelmista huolimatta parhaaseen mahdolliseen lopputulokseen, jossa uskonnosta puhuessaan hän viittaa siihen käsitteellä *saamelaisten alkuperäinen luonnonusko*. Kylli 2012, 25–26.

¹⁹ Rydving 2010, 58.

²⁰ Kylli 2012: 20.

lähetyssaarnaajien muodostamat selitykset hyödyntävät toisiaan keskenään kuitenkin tekemättä sitaatteja niistä.²¹ Lähteissä liioitellaan monesti luonnonuskon asemaa kyseisenä aikana, jotta oma käännytystyö vaikuttaisi mahdollisimman tehokkaalta myöhemmin, tai muiden pappien tekemä työ olisi tehottomampaa omiin saavutuksiin verrattuna.²² Laestadius myös tutkii ilmiöitä, jotka olivat kansanuskon parissa voimakkaimmillaan liki kaksisataa vuotta ennen mytologiateoksen kirjoitushetkeä. En tutkikaan sitä, kuinka asiat olisivat olleet mahdollisimman tarkasti, vaan sitä, mitä Laestadius ajatteli. Lukijan on kuitenkin syytä pitää mielessään kertomuksiin liittyvät lähdekriittiset ongelmat, jotta Laestadiusin ajatuksia voidaan tutkia kokonaisvaltaisesti.

Laestadius nimenomaan myös käsittelee läntisen Saamenmaan uskontoa, ei niinkään itäistä. Itäisimmät alueet, joista puhutaan Laestadiusin mytologiateoksessa käsittelevät nykyisen Suomen aluetta. Itäisellä Saamenmaalla tarkoitan kolmea nykyisen Venäjän saamen kielten puhujien aluetta.²³ Nykyisen Venäjän alueen saamelaisten alkuperäisen luonnonuskon käsitteleminen jää käyttämässäni lähdeaineistossa erittäin vähäiseksi. Laestadius kuitenkin ymmärsi eri alueiden paikalliset erot kulttuurin asiantuntijana.

On hyvä muistaa kirjan kirjoittamisen historiallinen konteksti, sillä nykynäkökulmasta katsottuna Laestadiusin lähdekriittiset huomiot ovat enemmänkin kriittisiä huomioita aikaisempia kirjoittajia kohtaan. Lähdekritiikki ei ollut kehittynyt vielä 1840-luvulla systemaattiseksi järjestelmäksi, mitä se nykyään on. Lisäksi eri tieteenalat kuten filosofia ja psykologia eivät olleet lähteneet vielä jakaantumaan perustavanlaatuisesti toisistaan. Ilmiöitä selitettiin esimerkiksi René Descartesin filosofian avulla. Maailma oli jakaantunut fyysisiin ja psyykkisiin ilmiöihin. Psyykkisiä ilmiöitä ei voinut Descartesin mukaan yhtä tieteellisesti analysoida kuin fyysisiä ilmiöitä. Dualistinen lähestymistapa aiheutti sen, että perustavanlaatuisia psykologisia asioita kuten tietoisuutta voitiin kuvata melko suppeasti osana henkistä maailmaa. Tutkijat 1800-luvulla olivat kuitenkin alkaneet tieteellisesti analysoida yksinkertaisempia mielen ilmiöitä kuten aistimuksia ja liikkeitä.²⁴

Laestadiusin käyttämät termit poikkeavat nykytieteen käyttämisestä, mutta selkeyden vuoksi kuvaan Laestadiusin käyttämän termin ja sitä, millä nykyään viitattaisiin asiaan.

²¹ Rydving 2010, 66.

²² Rydving 2010, 58.

²³ Lehtola 2015a, 13.

²⁴ Lurija 1979, 10–11.

Suurin ongelmakohta termistössä on Laestadiuksen toki omana aikanaan hyväksytty termi *lappalainen*, joka on nykyään ei-saamelaisten käyttämä termi ryhmästä. Sillä on negatiivinen jopa halventava sävy.²⁵ Saamelainen terminä on väestön itse itsestään käyttämä nimitys. Saamen kielestä alun perin tullutta sanaa *sápmelaš* ei ollut vaikea sisällyttää suomen kieleen.²⁶ Olen siis korvannut lappalais-termin käyttämisen otsikkoja lukuun ottamatta sanalla saamelainen.

Laestadiusta käsittelevää tutkimuskirjallisuutta on Helsingin yliopiston uskontotieteen yksikön professori emeritus ja Lapin yliopiston etnografian professori Juha Pentikäisen ja uskontotieteen dosentin Risto Pulkkinen yhdessä luoma henkilökuva *Lars Levi Laestadius: Yksi mies, seitsemän elämää*. Erityisesti hyödynnän kappaleita *Etnografi ja mytologi, Laestadius aatehistorian virrassa, Lars Levi Laestadiusen vaiettu saamelaisuus ja Laestadius uusin silmin*. Käsittelem myös teologian tohtorin Nilla Outakosken väitöskirjaa *Lars Levi Laestadiusen saarnojen maahiskuva verrattuna Kaaresuvannon nomadien maahiskäsityksiin*. Itse tutkimuksessa en käsittele saarnoja, mutta kirjasta löytyy tietoa Laestadiusen käsityksistä ja tuntemuksista oman alkuperäisaineiston kannalta. Filosofian tohtori Ritva Kyllin tutkimus *Saamelaisten kaksi kääntymystä: Uskonnon muuttuminen Utsjoen ja Enontekiön Lapinmailla 1602–1905*) ja Bergenin yliopiston uskontohistorian professori Håkan Rydvingin *Tracing Sami Traditions: In Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17th and 18th Centuries* antavat kattavia näkemyksiä Laestadiusen ja saamelaisten maailmankuvasta.

Noituutta yleismaailmallisemmin käsittelee Soili-Maria Ollin artikkeli *Paholainen on minun veljeni. Kirkon ja kansan paholaiskuva uuden ajan alussa*, Sari-Katajala Peltomaan ja Raisa Toivon artikkeli *Miten lähestyä pahaa? – Tutkimuksen lähtökohtia* ja Marko Nenosen *Noitavainot Euroopassa: Ihmisen pahuus*. Antonio Escobedo tarkastelee hallusinogeenien vaikutusta noituuteen teoksessaan *A Brief History of Drugs: from the Stone Age to the stoned age*.

²⁵ Kylli 2012, 19.

²⁶ Lehtola 2015b, 97–98.

1 Näkemyksiä noidista

Tässä pääluvussa käsittelen noitakuvaavaa Laestadiuksen teoksessa. Ensimmäisessä alaluvussa aiheena on aitojen noitien ja huijareiden eroavaisuudet. Siinä vastaan kysymykseen, miten Laestadius erotteli aidot noidat ja huijarit toisistaan. Laestadius suhtautuu noitiin suhteellisen skeptisesti tässä alaluvussa. Seuraavassa alaluvussa kuvailen tarkemmin noitia, joilla ainakin jossain määrin oli Laestadiuksen tai saamelaisen kansan mielestä aitoja vaikutuksia. Kuitenkaan en sisällytä tähän päälukuun kuvauksia rituaaleista, sillä ne saavat osansa myöhemmin.

Laestadiuksen kirjoituksia käsiteltäessä on otettava huomioon hänen henkilökohtainen suhtautumisensa elämäntyöhön uskonnon parissa. Erityisesti *Spådomslärassa* papin asennoituminen tulee karskisti esille. Hän koki uskonnollisen heräämisensä alkuvuodesta 1844, kun taas teos valmistui loppuvuodesta ja oli valmis lähetettäväksi Pariisiin vasta toukokuun ensimmäisenä päivänä seuraavana vuonna.²⁷ Uskonnollinen herääminen olikin Laestadiuksen elämässä merkittävä käännekohta, minkä jälkeen hän asetti herätystyön tekemisen kaiken muun edelle. Laestadiuksen luultiin jopa tulleen hulluksi ja kerrottiin, että hän teki maahan uuden polun etsiessään pelastusta taivaaseen.²⁸

Uskonkin, että *Fragmenter i Lappska mythologien* -teoksen kirjoittaminen olisi jatkunut vielä pidempään, jos herätysliikkeen hoitaminen ei olisi vienyt suurinta osaa kirjoittajan ajasta. Hän referoikin itse ajankäyttönsä suuntautumista enemmän uskontyön pariin mainiten Fellmannille lähettämässään kirjeessä, että ei pysty harjoittamaan lisätoimenpiteitä mytologia-asian suhteen. Uskontyö oli hänen kirjeensä mukaan huomattavasti merkittävämmässä roolissa.²⁹ Laestadiuksen kirjoituksia leimaa myöhäisen valistusajan ajattelu, joka oli yhä voimissaan Ruotsissa 1800-luvulla. Valistusajan systemaattinen lajittelu- ja selitystapa olivat pohjana Laestadiuksen teokselle. Hän pyrki kasaamaan kansanuskoon liittyviä kuvauksia ja selitti soveltavasti niitä valistusajan tieteen inspiroimana. Erityisesti hän teki tulkintoja filosofien mietteiden pohjalta.³⁰

²⁷ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 97–99.

²⁸ Kylli 2012, 188–189.

²⁹ Pentikäinen 2000, 42.

³⁰ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 105–106.

Jotta Laestadiuksen kirjoituksista saisi selkeän kuvan, on esiteltävä lyhyesti eri kirjoittajat, joiden tarinoita ja näkemyksiä hän siteeraa. Tutkimustehtäväni kannalta oleellisinta on kuitenkin Laestadiuksen muodostama käsitys noitalaitoksesta tarinoiden pohjalta. Laestadius käyttää tulkintani mukaan *Spådomslärassa* pääasiassa kolmentyyppisiä lähteitä: aikaisempia kirjoittajia 1600-luvun lopulta 1700-luvulle, aikalaiskirjoittajia kuten erityisesti suomalaisen ja saamelaisen kansanperinteen kerääjää Carl Axel Gottlundia ja lopuksi omakohtaisia kokemuksia, joihin sisältyvät yleiset kansantaruston piirteet. Laestadius kävi keskustelua kirjeitse aikalaiskirjoittajien kuten edellä mainitun Gottlundin ja esimerkiksi Elias Lönnrotin ja Antal Reguly³¹ kanssa.³²

Laestadiuksen tekstistä on ajoittain haasteellista eritellä eri kirjoittajat ja niiden suhteet. Asiaa monimutkaistaa jo se, että esimerkiksi Johannes Schefferus³³ on käyttänyt kymmeniä tiedonantajia, jotka Laestadius mainitsee tekstissään joitain kertoja ilman kontekstia siitä, mistä teoksesta nämä tiedot ovat alun perin. Lisäksi kuvauksien alkuperäislähteet ovat kierrelleet ennen Schefferuksen *Lapponian*³⁴ julkaisua, mikä puolestaan aiheutti sen, että välillä on mahdotonta sanoa, kuka on väittänyt mitään alun perin.³⁵ Laestadius kuitenkin useasti korostaa Schefferuksen informanttien, kuten Johannes Tornaueksen,³⁶ roolia erillään Schefferuksesta. Kirjoittajista merkittävin, joka ei jollain muotoa ole Schefferuksen informantti, lienee Laestadiuksen mielestä rovasti Pehr Högström osittain tämän oppineisuuden vuoksi. Omakohtaiset kokemukset ja niiden kautta esiintyvät tarinat ovat lukumääräisesti myös merkittävässä osassa. Joissain kohdissa, kuten Lapin-Tiinaa koskevassa tekstissä,³⁷ suoraa tarinan lähdettä ei ilmene, mutta ilmeisesti nämä ovat Laestadiuksen itse kuulemia tarinoita, sillä tämäntyyppiset tarinat sijoittuvat lähelle teoksen kirjoitushetkeä.

³¹ Ugrilaisten kielten tutkija joka sai Gottlundilta kehotuksen vieraillla Laestadiuksen luona. He yhdessä tekivät sopimuksen, jonka mukaan Laestadiuksen avaamia tietoja ei saanut tuoda esille ennen Laestadiuksen teoksen julkaisua. Pentikäinen & Pulkkinen 2011.

³² Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 100.

³³ Schefferus oli Strasbourghista kotoisin ollut oppinut, joka oli vuodesta 1647 Uppsalan yliopiston professori. Rydving 2010, 60.

³⁴ Schefferus julkaisi vuonna 1674 monografiana *Lapponian*. Siinä kuvattiin saamelaisten elämää osittain papiston keräämien tiedonantojen pohjalta. *Lapponiassa* käsitellään myös saamelaisten uskoa. Rydving 2010, 59–60.

³⁵ Rydving 2010, 64–70.

³⁶ Schefferuksen informantti, joka oli syvästi perehtynyt saamelaisiin ollessaan kymmeniä vuosia Tornion kirkkoherrana. Rydving 2010, 60.

³⁷ Laestadius 1997 (1845), 143–144; Laestadius 2011 (1845), 266–268.

1.1 Silmäkääntötempuja vai noituutta?

Laestadiuksen käsityksen mukaan saamelaisten noidat jaettiin karkeasti kahteen osaan: jossain määrin aitoihin noitiin sekä noitiin, jotka pelkästään esittivät osaavansa jonkinlaisia taitoja. Hänen mukaansa aidot noidat olivat kuitenkin paljon harvinaisempia kuin huijarit. Taitoja omaavat noidat olivat ikään kuin saamelaisten profettoja ja uskonnon alan erityisasiantuntijoita. Heidän rooliaan ja panostaan arvostettiin osana uskonnollista yhteisöä.³⁸ Aidot noidat voitiin jakaa edelleen vielä eri voimatasojen perusteella Tornaeuksen ja Thomas von Westenin³⁹ mukaan, joita Laestadius siteerasi.⁴⁰

Laestadius puhuu myös suomalaisten ja saamelaisten noitien eroavaisuuksista. Suomalaisten tiedettiin hänen mukaansa olleen joissain loitsuissa voimallisempia kuin saamelaisten noitien.⁴¹ Kyseisten loitsujen luonne jää *Spådomslärassa* mysteeriksi. Suomalaisiin noitiin liittyvät kuvaukset eivät kuitenkaan vastaa tutkimuskysymykseeni, siksi jätän ne käsittelemättä.

Laestadiuksen esitellessä noitien roolia ilmenee hänen suhtautumisensa aiheeseen papin ja saamelaisen näkökulmasta. Tässä yhteydessä hän asettuu selvästi enemmän papin rooliin, sillä hän kuvailee saamelaisia kansana taikauskoisena, jotka kulkivat päähänpistojen perässä. Käytetyistä sanamuodoista ilmenee myös, että Laestadiuksen näkökulmasta ennustajat olivat useammin miehiä kuin naisia.⁴²

Useasti motiivina noidan taitojen väärentämiselle oli ollut rahastus. Rahaa vastaan voitiin ennustaa tulevaisuutta tai toteuttaa erilaisia toivomuksia. Esimerkkinä silmäkääntötempusta Laestadius kertoo huijarien käyttäneen noitarumpua apunaan. Todelliset noidat eivät tarvinneet rumpuja pääasiassa muuhun kuin mielikuvitusvoiman kohottamiseen. Laestadiuksen mukaan rummunsoittotaitoa voitiin käyttää myös aitojen ennustustaitojen suojelemiseen. Rummunsoitolla harhaanjohdettiin huijareita.⁴³ Toinen

³⁸ Laestadius 1997 (1845), 138; Laestadius 2011 (1845), 259.

³⁹ Norjalainen lähetyssaarnaaja (1682–1727). Merkitsi tarkasti, mistä keräämänsä lähteet olivat peräisin, mutta kuoli ennen teoksensa valmistumista. Rydving 2010, 61.

⁴⁰ Laestadius 1997 (1845), 155; Laestadius 2011 (1845), 284.

⁴¹ Laestadius 1997 (1845), 164–165; Laestadius 2011 (1845), 295–296.

⁴² Laestadius 1997 (1845), 138; Laestadius 2011 (1845), 259.

⁴³ Laestadius 1997 (1845), 146; Laestadius 2011 (1845), 271.

vastaava silmäkääntötempu lienee palavien hiilten pureskelu. Tähän asiaan Laestadius ei tosin ota yhtä vahvaa kantaa kuin rummunsoittamiseen.⁴⁴

Huijarit kykenivät hyödyntämään rummunsoittotaitojaan tehdäkseen tempustaan vakuuttavamman taitoja ymmärtämättömän silmissä. Kansan keskuudessa uskottiin, että kun rummun kalvolle asetettu rengasnippu kulkee tiettyyn suuntaan, sen liikkeen avulla voitiin ennustaa tulevaa. Naputtamalla kalvoa taitavasti saatiin renkaat kulkemaan halutulla tavalla ennustaen kohtaloa. Rummusta ennustamista hän vertaa esimerkiksi korteista ennustamiseen.⁴⁵ Asiayhteydestä päätellen Laestadius ei pitänyt itse rumpua merkittävässä osassa noitalaitosta. Hän enemmänkin kritisoi aikaisempaa oppineiden ja pappismiesten kirjallisuutta siitä, että he eivät tunteneet saamelaisia yhtä hyvin kuin hän itse ja sitä kautta eivät päässeet kulttuurin sisälle. Rummulle annettiin liikaa painoarvoa, kun todellisuudessa oppineen lähestymistavan omaava kulttuurin tulkitsija huomaisi, että rummunsoitto on vain osana esitystä.

Saamelaisten rumpujen roolia voidaan kuvata osana vastarintaa kristillistämistä kohtaan.⁴⁶ Tulkintani mukaan noitarumpu oli pakanallisuuden fyysinen representaatio. Mietinkin, olisiko mahdollista, että Laestadiusen vähättelevä kuva rummunsoittoa kohtaan olisi johtunut oppineen näkökulmasta asiaan. Olisihan kummallisen oloista, että muuten järkevänä pidetty pappi olisi korostanut rummun roolia ilmiöissä, joita hän avaa myöhemmin tieteellisesti osittain mahdollisiksi. Informanttien kuvauksissa useasti esille tulevan rummun kritisointi voi olla itesesensuuria. On siten mahdollista, että Laestadius ottaa saamelaisia puolustavaa roolia kirjoittaessaan rummuista. Hän yrittää mahdollisesti antaa sellaisen kuvan, etteivät saamelaiset olleet niin pakanallisia kuin on aikaisemmin uskottu. Pappien toimintaa kritisoivaan suuntaan viittaa Laestadiusen ilmaisu rumpujen kavaltaisesta Tukholman Antikviteettikollegioon.⁴⁷ Rumpu ei ollut kuitenkaan pelkästään ennustamiseen liittynyt väline, vaan se liittyi syvästi saamelaiseen kulttuuriin osana myös uhraamista.⁴⁸

Muita taikavälineiksi luonnehdittavia objekteja kohtaan Laestadius osoittaa mitä jyrkintä kritiikkiä teoksessaan. Laestadius jättääkin paria esimerkkiä lukuun ottamatta aihealueen

⁴⁴ Laestadius 1997 (1845), 139–140; Laestadius 2011 (1845), 262–263.

⁴⁵ Laestadius 1997 (1845), 103; Laestadius 2011 (1845), 213.

⁴⁶ Rydving 2010, 39–40.

⁴⁷ Laestadius 1997 (1845), 158; Laestadius 2011 (1845), 288.

⁴⁸ Kylli 2012, 33.

pitkälti käsittelemättä.⁴⁹ Hän onkin mahdollisesti ajatellut, että taikavälineitä ei tarvinnut sen kummemmin käsitellä, sillä ne eivät olleet merkittävänä osana noitalaitosta. Hän ei painottanut taikavälineiden voimia, ja käsitti noitien vaikutusvoimien toimivan näkyvän maailman ulkopuolella. Fyysisten ilmestysten ja esineiden voimien merkitykset jäävät vähäisiksi.

Noitavainot eivät olleet 1600-luvun Saamenmaalla yhtä mittava ilmiö kuin Keski-Euroopassa, mutta keskieuropalainen yleisö oli otettava huomioon. Saamelaisia ja suomalaisia pidettiin osittain Schefferuksen teoksen takia vahvoina taikureina. Kuitenkaan heitä kohtaan ei esiintynyt samankaltaista vainoa kuin muualla uuden ajan alun Euroopassa. Norjan Finnmarkin noitavainoissa 138:sta tuomitusta vain 27 oli saamelaisia.⁵⁰ Vaikka noitavainot eivät pitkälti kohdistuneetkaan saamelaisiin kuolemantuomioiden merkeissä,⁵¹ niin vaikutukset silti näkyivät. Kristillistämisen voimistuessa papit takavarikoivat ja tuhosivat suuren määrän rumpuja.⁵² Laestadius toteakin sijoittuvansa rumpujen kätkemisen jälkeiseen aikaan,⁵³ jolla hän viittaa todennäköisesti kristillistämiseen. Asiayhteyttä hän ei pyri kuitenkaan avaamaan.⁵⁴

Laestadius yhtyy Högströmin⁵⁵ kanssa samaan mielipiteeseen noitien lukumäärästä. Heidän mukaansa todellisuudessa noitia ei voinut olla olemassa määrällisesti kovinkaan paljoa, sillä jumala⁵⁶ ei olisi sallinut taitoa harjoitettavan siinä määrin, mitä noituutta on kuviteltu tapahtuneen. Laestadius perusteleekin omia myöhemmin *Spådomslärassa* esille tulevia mielipiteitään tällä lyhykäisellä Högströmin kirjoituksella. Laestadius ei halua leimata itseään taikauskoiseksi sen takia, että hän uskoi noidilla olleen jonkinlaisia nykyään kykyjä, joiden avulla he saivat tietoa todellisuudesta. Högströmillä oli samanlainen mielipide, että noituutta tosiaan esiintyi todellisena ilmiönä, ja eniten ympäri maailmaa vääräuskoisten joukossa.⁵⁷ Laestadius muodollisesti rinnastaa itseään Högströmiin käsittäen itsensäkin oppineena miehenä. Kristityn papin kannalta

⁴⁹ Laestadius 1997 (1845), 158–160; Laestadius 2011 (1845), 288–290.

⁵⁰ Nenonen 2007, 129–130.

⁵¹ Kylli 2012, 70.

⁵² Kylli 2012, 77–78.

⁵³ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 124.

⁵⁴ Laestadius 1997 (1845), 137; Laestadius 2011 (1845), 258–259.

⁵⁵ Jällivaarassa 1700-luvulla toiminut kirkkoherra. Outakoski 1991, 1.

⁵⁶ Laestadius kirjoittaa *Gud* isolla alkukirjaimella. Laestadius 1997 (1845), passim.

⁵⁷ Laestadius 1997 (1845), 138–139; Laestadius 2011 (1845), 260.

nimenomaan noituuden yleisyys vääräuskoisten keskuudessa ei tule yllätyksenä, vaan se että noidat todella kykenivät johonkin suhteelliseen selittämättömään ilmiöön.

Laestadiuksen äidin puolen saamelaisuvun tausta ja vastuu kirkollisesta toiminnasta vaikuttaa hänen näkemyksiinsä siten, että hän erottelee itsensä tarkkaan noidista. Täten kukaan ei voisi sekoittaa mielikuvia saamelaisesta ja noidasta synonyymeinä toisilleen. Olihan kirja alun perin tarkoitettu 1800-luvun keskieuropalaiselle yleisölle, jolla ei ollut ensi käden tietoa saamelaisista saatikka sitten noitalaitoksesta, vaikka he olivat toki kiinnostuneita aiheesta. Joillakin saamelaisilla oli nimenomaan erityisasema taikakonstien käytössä suhteessa muihin saamelaisiin.

Tähän on syytä lisätä nykyhistoriantutkimuksen valossa kontekstia. Alkuperäislähteissä, jotka kertovat saamelaisten uskonnollisesta toiminnasta, ei käytetä sanaa *noaidi*⁵⁸ vasta kuin 1720-luvulla. Sitä ennen uskonnonharjoittajia kuvattiin pelkästään saamelaisiin viittaavalla termistöllä. Valtaväestön näkökulmasta uskonnonharjoittamisen kannalta noita ja saamelainen olivat keskenään termistöä, joita ei ollut tarpeellista erottaa toisistaan.⁵⁹ Laestadius on kuitenkin nähnyt tarpeelliseksi erotella uskonnon specialistit muusta saamelaisesta kansasta luoden porrastuksen uskonnon tietämisen tasolle. Hän on myös perehtyneempi saamelaisten uskonnon tutkimisessa verrattuna oppineisiin, jotka eivät nähneet tarpeellisenä erotella spesialistia ja saamelaista toisistaan. Ajalleen tämä oli tuore näkökulma. Juuri senkin takia lienee mahdollista, että Laestadius haluaa tarkasti erotella itsensä noidista. Vielä *Spådomsläran* loppulauseessakin hän mainitsee tietämättömyyden aiheen takia siitä, ettei itse ole noita.⁶⁰ Lukijalle ei haluta vahingossakaan muodostaa sellaista käsitystä, että Laestadius olisi noita, vaikka hän tuntee saamelaisen kulttuurin perinpohjaisesti.

Laestadius otti varovaisen kannan noituutta kohtaan tekstissään. Hän väitti, että noituus ei ollut niin yleistä, kun aikaisemmin oli uskottu. Noitia esiintyi Laestadiuksen aikana enää hyvin vähän. Suuri osa noituuteen liittyvästä toiminnasta oli rahastusta, silmäkääntötemppeja tai kansanuskon hulluja käsityksiä. Kuitenkin pelkästään jo se, että Laestadiuksen oli täytynyt erotella aidot ja huijarit toisistaan kertoi hänen uskoneen noitien jonkinasteiseen vaikutukseen.

⁵⁸ *Noaidi* on pohjoissaamenkielinen vastine sanalle noita.

⁵⁹ Rydving 2010, 138–139.

⁶⁰ Laestadius 1997 (1845), 165; Laestadius 2011 (1845), 296.

1.2 Noitien monet kasvot

Tässä luvussa avaan tarkemmin Laestadiuksen käsityksiä noidista ja heidän rooleistaan. Vastaan tässä alakysymyksiin, minkälainen kuva saamelaisista noidista Laestadiuksella oli ja minkälaisiin vaikutuksiin he kykenivät. Aluksi esittelen noidaksi luonnehdittavia henkilöitä ja heidän vaikutuksiaan Laestadiuksen näkökulmasta. Sitten siirryn käsittelemään rajanvetotapauksia, joissa on vaikea yksiselitteisesti sanoa, puhutaanko enää noidista vai ei. Tämä johtaakin luvun lopettavaan kappaleeseen noitien sukupuolirooleista.

Lähes kaikki tiedonantajat ovat pitäneet noitia saamelaisten lääkäreinä. Saamelaiset eivät usein turvautuneetkaan tavanomaisiin lääkkeisiin, vaan noitien transsitilassa saamiin tietoihin. Tämä johtui siitä, että sairaudet syntyivät kuolleiden henkien vaikutuksesta eläviin. Iän puolesta noitien taito katosi noin 50-vuotiaana, mikä Laestadiuksen mielestä on luonnonuskon ajan uskomusten kanssa sopiva. Noidat jaoteltiin vielä saamelaisten keskuudessa erikseen hyviin ja pahoihin. Hyvät noidat paransivat sairauksia, kun taas pahat noituivat toisia.⁶¹

Laestadius siirtyi aiheeseen todellisten noitien voimista rovasti Tornaeuksen huomioiden kautta. Tornaeus oli ollut vakuuttunut, että joillain noidilla oli merkittäviä voimia. Laestadius käyttää tässä osiossa Tornaeuksen ja myös Högströmin oppineisuutta argumentointinsa apuna. Kun oppineet olivat olleet vakuuttuneita noidista, niin ei kaikki voinut olla sepitystä.⁶² Tässä Laestadius korostaa oppineiden roolia luotettavan tiedon lähteenä.

Samalla aihe sivuaa Laestadiuksen näkemystä rummuista. Tornaeus oli takavarikoinut eräältä noidalta rummun, mutta tämä kommentoi, että rummun takavarikoiminen ei estänyt häntä näkemästä tulevaa ja henkiä. Noita kertoikin Tornaeukselle kuvauksen mukaan kaiken mitä miehelle oli tapahtunut matkan aikana, vaikka ei ollut mukana kyseisessä matkanteossa.⁶³ Kylli oli kuvannut kyseisen noidan kykyjä ammattimaisiksi, mutta toisaalta rummun luovuttaminen kuvasti hengellistä muutosta.⁶⁴ Laestadiuskin

⁶¹ Laestadius 1997 (1845), 157–158; Laestadius 2011 (1845), 287.

⁶² Laestadius 1997 (1845), 138–139; Laestadius 2011 (1845), 260–261.

⁶³ Laestadius 1997 (1845), 139; Laestadius 2011 (1845), 261.

⁶⁴ Kylli 2012, 72.

ymmärsi noidan olleen harvinaisen perehtynyt taitoihin.⁶⁵ Tornaueksen toinen tarina kuvaa tapahtumaa, jossa saamelainen noita oletettavasti taikoi itsensä hengiltä ollessaan matkalla vankilaan ja kohtaamaan kuolemantuomion.⁶⁶

Lähemmäs *Fragmenterin* kirjoitusajankohtaa sijoittuvassa selonteossa Laestadius kertoo saamelaisesta, joka oli tunnettu ennustustaidoistaan. Tarinan hän oli kuullut noidan leskeltä ja elossa olevilta lapsilta. Tapauksessa ennustaja oli sanonut, että kalastajat joutuisivat onnettomuuteen merillä kotimatallaan. Rannan jo näkyessä vene oli kaatunut ja merimiehetkin pelastautuneet vain vaivoin. Laestadius kuvaileekin, että kyseisen tapauksen selontekoon eivät tavalliset keinot auta.⁶⁷ Hän pohjustaa tällä myöhempiä teorioitaan aistimaailmasta, jotka auttavat vastaamaan edellä mainittuun kysymykseen.

Toisessa tapauksessa saamelaisen onnistui ennustaa oikein terveydentilaa. Tämä tarina sijoittui aikaan 50–60 vuotta ennen *Fragmenterin* kirjoittamista. Tarinassa kauppias löi saamelaista ja saamelainen uhkasi sairauden kohtaavan tätä tapauksen seurauksena. Laestadius jättää tapauksen tulkitsemisen lukijan varaan, mutta esittää kysymyksen, miten saamelainen oli voinut tietää terveen kauppiaan sairastuvan. Hän arvelee keinona olleen ajan ja paikan ulkopuolelle siirtymisen.⁶⁸ Tässä kuvauksessa saamelaisen eettinen toiminta mahdollisen noituuden parissa sijoittuu hyvän ja pahan rajamaille. Olihan toiminnan motiivina kosto vääryydestä.

Toisessa vastaavassa tarinassa, jossa teemana oli terveydentilan ennustaminen, oli noidaksi luonnehdittava vanha nainen ennustanut oikein sairauksia ja kuolemia seurakuntalaisten keskuudessa. Hän oli ennustanut totuudenmukaisesti itse Laestadiuksenkin olleen sairaana, vaikka mies oli sairastanut yksin mökissä. Tähän liittyy siis Laestadiuksen omakohtainen kokemus. Kuitenkin Laestadius ei ollut täysin vakuuttunut, vaan leimasi naisen taidot kummalliseksi ennustuskyvyksi.⁶⁹

Laestadius mainitsee Lapin-Tiinaksi kutsutun naisen, joka kykeni parantamaan sairauksia, joiden suhteen lääkäritkin olivat avuttomia. Lapin-Tiina onnistui parantamaan umpisokean papin näkökyvyn puoleksi vuodeksi, mutta samalla ennusti kaihin miehen silmään. Ennustus kävi toteen. Lapin-Tiina paransi myös talonpojan kuuloaistin

⁶⁵ Laestadius 1997 (1845), 139; Laestadius 2011 (1845), 261.

⁶⁶ Laestadius 1997 (1845), 139; Laestadius 2011 (1845), 261.

⁶⁷ Laestadius 1997 (1845), 140–141; Laestadius 2011 (1845), 263.

⁶⁸ Laestadius 1997 (1845), 141; Laestadius 2011 (1845), 264.

⁶⁹ Laestadius 1997 (1845), 163–164; Laestadius 2011 (1845), 294–295.

vetämällä hänen korvastaan itäneen jyvän ihmeellisillä pihdeillä. Jyvää ei ollut kuitenkaan mitenkään mahdollista nähdä, sillä korva oli ollut turvoksissa. Lapin-Tiina paransi vielä nimeltä mainitsemattoman oppineen riisitaudista. Tapausta Laestadius ei avaa kuitenkaan enempää, sillä se olisi voinut hänen mukaansa saattaa oppineen huonoon valoon.⁷⁰ On kuitenkin mahdollista, että Laestadius suojelee myös saamelaisten näkökulmaa säilyttämällä anonymiteetin, mutta tätä roolia ei olisi viisasta ottaa suoraan tekstissä. Suurin osa kirjan mahdollisista lukijoista olisivat jokseenkin oppineita. Hänellä on selvästikin positiivinen kuva Lapin-Tiinasta noitana. Hän sai parannustaidoillaan autettua jopa pappeja ja oppineita.

Laestadius harjoitti varovaisuutta, koska oppineen vastaanottamat taikakonstit sairauden parantamiseen olisi voitu nähdä epätieteellisinä 1840-luvun akateemisissa piireissä. Alun perin hyvään tarkoitukseen johtavaa taikuutta ei pidettykään rangaistavana papiston keskuudessa. 1700-luvulta lähtien kyseiset konstit nähtiin oppineiden keskuudessa pitkälti harmittomana hölmöytinä.⁷¹ Voi olla, että ajan vallitsevat käsitykset vaikuttivat Laestadiusen tarpeeseen suojella oppineen identiteettiä lukijoilta. Kokonaan asiaa ei kuitenkaan tarvinnut jättää mainitsematta, sillä kyseistä toimintaa ei mahdollisesti nähty vaarallisena.

Laestadius kertoo Lapin-Tiinan tämän omien sanojen mukaan hankkineen tietämyksensä ihmiskehosta olemalla yhteydessä maanalisen naisen kanssa. Haastavien tapauksien yhteydessä Tiinalla oli tapana sulkea silmänsä ja kysyä tietoa kummitädiltään, jonka viitattiin olleen maahinen tai siihen rinnastettavissa oleva suojeelusolento.⁷²

Laestadius mainitsee lisäksi kuuluisia noitaita, joilla oli hänen mukaansa ollut ennustuskykyjä tai muita voimia. Ensimmäiseksi Petrus Claudi⁷³ kertoo, että noita ennusti Bergenistä käsin kaukana Saksassa sattuneita tapahtumia todenmukaisesti. Laestadius oli tästä tapauksesta kovinkin vakuuttunut, sillä se oli julkisen vallan allekirjoittama. Tapauksessa Saksassa asunut kirjanpitäjä oli myöhemmin vahvistanut noidan ennustukset, jotka oli kirjoitettu ylös.⁷⁴

⁷⁰ Laestadius 1997 (1845), 143–144; Laestadius 2011 (1845), 266–268.

⁷¹ Katajala-Peltomaa & Toivo 2004, 22–23.

⁷² Laestadius 1997 (1845), 144; Laestadius 2011 (1845), 268.

⁷³ Schefferuksen informantti. Laestadius 1997 (1845), passim.

⁷⁴ Laestadius 1997 (1845), 142; Laestadius 2011 (1845), 265.

Kuuluisa noita Swedenborg oli verrattavissa Tornaeuksen kohtaamaan noitaan, joka näki asioita, vaikka ei olisi halunnutkaan. Kyky ei ollut synnynnäinen, vaan Swedenborg sai taitonsa sairastuttuaan. Laestadius päätyikin edellisten esimerkkien kautta ajatukseen, jonka mukaan tiede ei vielä ole riittävän kehittynyt vastatakseen edellä mainittujen ilmiöiden luonteeseen. Laestadius mainitsee tässä myöhemmin avaamiaan suhteita maailmojen välillä. Näitä olivat asiayhteydet aineellisen ja henkisen maailman ja sielun ja tietoisuuden välillä.⁷⁵ Näitä asioita avaan tarkemmin transsitilaa käsittelevissä luvuissa.

Laestadius kertoo *Kutavuorok*-nimisestä⁷⁶ noidasta, jonka oli onnistunut ennustaa oikein kuuluisan Stina Grothin kuolema. Tarinaa hän käyttää esimerkkinä noitien harvinaisuudesta, sillä *Kutavuorok* oli hänen mukaansa viimeinen kuuluisa noita, josta kerrottiin tarinoita.⁷⁷ *Kutavuorok* oli oiva esimerkki Laestadiukselle siitä, kuinka noitien uskottiin olevan tekemisissä kuolleiden kanssa ja heidän kauttaan vaikuttavan maailmaan. Kuusivuoroinen oli saanut porot takaisin edesmenneisiin kohdistuneen vaikutusvallan avulla. Laestadius myös mainitsee oman roolinsa kulttuurin tuntijana, sillä hän oli pienenä kuullut ainakin jälkimmäisen tarinan kyseisestä noidasta.⁷⁸ Toisaalta *Kutavuorok* ottaa tarinassaan myös positiivisen roolin, jossa noita käyttää kykyjään saadakseen aikaan positiivisia vaikutuksia.

Laestadius kertoo noitien myös pysäyttävän varkaita, mikä yleensä tapahtui laittamalla kuolleet heidän peräänsä. Eräässä tarinassa rekivarkaan matka pysähtyi, kun reki jäi kummallisesti kiinni hankeen, eikä sitä saatu enää liikkeelle ennen kuin kulkuvälineen omistaja saapui paikalle.⁷⁹ Sanavalintojen perusteella Laestadius on itse skeptinen asiaa kohtaan, mutta ilmeisesti ajatus oli osana kansanuskoa.⁸⁰ Kuolleiden vaikutus lienee ollut Laestadiuksen näkökulmasta kansanuskonilmiö, jota hän ei itse allekirjoita.

Välillä rajanveto siihen, kuka oli noita ja kuka ei on haasteellista. Laestadius kertoo, että osalla saamelaisesta kansasta, jotka eivät kuitenkaan olleet välttämättä noitia, oli spontaania taipumusta asettua kiihkeisiin mielentiloihin. Saamelainen saattoi joutua villiin tilaan, jos jokin ärsyke aktivoi sen. Tämä saattoi olla joko nuotiosta lentänyt kipinä

⁷⁵ Laestadius 1997 (1845), 142; Laestadius 2011 (1845), 265–266.

⁷⁶ *Kutavuorok*-nimi oli peräisin käsityksestä, jonka mukaan noita kykeni ottamaan kuusi eri hahmoa. *Kutavuorok* tarkoittaa suomeksi Kuusivuoroista. Laestadius 1997 (1845), 158; Laestadius 2011 (1845), 288.

⁷⁷ Laestadius 1997 (1845), 158; Laestadius 2011 (1845), 288.

⁷⁸ Laestadius 1997 (1845), 162; Laestadius 2011 (1845), 292.

⁷⁹ Laestadius 1997 (1845), 163–164; Laestadius 2011 (1845), 294.

⁸⁰ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 129.

tai voimakkaat äänet. Villissä mielentilassa henkilö saattoi paljastaa itseään, lyödä jotain ja juosta hallitsemattomasti. Laestadiuksen mukaan erityisesti vieläpä vanhoilla naisilla oli 1800-luvulla kyseistä taipumusta.⁸¹

Tässä hän yhtyy taas pappismies Tornaeuksen kanssa samaan mielipiteeseen, joka on kuitenkin esitetty faktamaisesti. Sitaatissa Tornaeus kuvailee ilmiötä raadollisesti ja yksityiskohtaisesti.⁸² Asennoituminen on selkeästi sellainen, että saamelaiset kuvataan villi-ihmisinä. Myös Laestadiuksen arvostama Högström esittää vastaavanlaisen tarinan koskien osittain jopa väkivaltaista villiintymistä tiedostamattomassa tilassa.⁸³ Tulkintani mukaan Laestadius käytti tätä kiihkeään mielentilaan johtavan taipumuksen kuvausta pohjustaakseen noituutta ilmiönä. Luontainen taipumus normaalista poikkeavaan mielentilaan voisi osoittaa, kuinka normaalista maailmasta irtoaminen ei ollutkaan mahdotonta.

Laestadius arvelee saamelaisten taipumuksella villiintymiseen olevan biologisia syitä. Hän lyhyesti mainitsee mahdollisina syinä olleen eristäytyneisyys, ravintotottumukset sekä perinnöllisyys.⁸⁴ Tässä korostuu hänen oppineen rooli. Paljoa sivutilaa hän ei kuitenkaan käytä syiden pohtimiseen. Laestadius mainitsee saamelaisten epäilleen, että syynä ilmiölle voisi olla, että pojat säikäyttivät heidät pieninä tai tuntematon tekijä aiheutti yliherkkyyden.⁸⁵

Laestadiuksella on käsitys, että noidat tunsivat jonkin salaisen keinon, jolla he saivat elimistönsä alttiimmaksi todellisuudesta irtoamiselle. Noitataittoa ei ollutkaan mahdollista oppia useimmiten ilman kokeneemman noidan opastusta, minkä kautta Laestadius arvelee salaisen keinon levinneen.⁸⁶ Kuitenkin joillain yksilöillä oli luonnollinen taipumus saavuttaa taitoja Tornaeuksen tarinan mukaan. Poikalapsien kerrottiin vahvistavan ennustuskykyjään sairauksien aikana. Mitä useammin ja ankarammin sairastettiin, sitä vakuuttavammiksi taidot kehittyivät.⁸⁷ Kuvaus vastaa aiempaa kertomusta Swedenborgin taitojen alkuperästä.

⁸¹ Laestadius 1997 (1845), 144–145; Laestadius 2011 (1845), 269–270.

⁸² Laestadius 1997 (1845), 144–145; Laestadius 2011 (1845), 269.

⁸³ Laestadius 1997 (1845), 145; Laestadius 2011 (1845), 269–270.

⁸⁴ Laestadius 1997 (1845), 144; Laestadius 2011 (1845), 269.

⁸⁵ Laestadius 1997 (1845), 145; Laestadius 2011 (1845), 270.

⁸⁶ Laestadius 1997 (1845), 155; Laestadius 2011 (1845), 283.

⁸⁷ Laestadius 1997 (1845), 156–157; Laestadius 2011 (1845), 285–286.

Laestadiuksen huomio tarinaan oli, että se, miten noitataito opittiin, jäi mysteeriksi.⁸⁸ Kuitenkaan saivoväen⁸⁹ merkitystä Laestadius ei pitänyt tärkeänä noitataitojen oppimisessa. Saamelaiset olivat monesti esittäneet noitataitojen olleen alun perin opittu saivoväeltä.⁹⁰ Papin tapaan Laestadius ei pidä tonttu-ukkoihin verrattavien taikaolentojen merkitystä tärkeänä.

Mielenkiintoista Laestadiuksen esimerkkien villeytilasta ja noituuden suhteesta on se, että erityisesti naiset joutuivat helposti hurjaan villiin tilaan, mutta useasti noidat kuvataan miehinä.⁹¹ Laestadiuksen näkemyksien taustalla on voinut vaikuttaa papiston ajatus siitä, että paholaisella oli erilainen suhde naisiin ja miehiin. Naisten ajateltiin olevan uskonpuhdistusten jälkeisessä patriarkalisessa yhteiskunnassa alttiimpia paholaisen vaikutukselle. Miehet sen sijaan taas kykenivät helpommin valjastamaan voimia ja tekemään jopa sopimuksia paholaisen kanssa.⁹² Valistunut veikkaus voisi olla, että Laestadius kuvitteli miehen osaavan hallita ilmiötä paremmin papin tavoin.

Laestadiuksen noitakuvan sukupuoliroolien eroon on voinut vaikuttaa myös se, että aineistojen mukaan saamelainen noita todella poikkesi keskieurooppalaisesta. Keski-Euroopassa noita nähtiin luudalla lentävänä naisena, kun taas Lapin noita on useasti kuvattu miehenä. Noitarumpukin oli ilmeisesti naisille vieras väline.⁹³ Kuitenkin joissain kuvauksissa naisten rooli on merkittävä, joista huomattavin lienee Lapin-Tiina. Miehet olivat todennäköisesti useammin noitia, mutta naiset pystyivät toimimaan roolissa. Tähän suuntaan tulkitsisin Laestadiuksen näkemystä. Mielenkiintoista oli myös huomata, ettei Pentikäinen ollut käsitellyt noitalaitoksen sukupuolijakaumaa koskien *Spådomsläraa*. Kylli sen sijaan täsmensi saamelaisen noidan sukupuolen siten, että noidat olivat pääasiassa miehiä,⁹⁴ mikä vastaakin Laestadiuksen kuvaa noidista.

On huomioitava koko ajan kirjoituksia tutkittaessa, kuinka yleisön huomioon ottaminen on vaikuttanut Laestadiuksen esitystapaan erilaisia ilmiöitä tutkittaessa. Kohdeyleisön taustatiedot aiheesta olivatkin pitkälti puutteellisia. Informatiivisen katsauksen takia

⁸⁸ Laestadius 1997 (1845), 156–157; Laestadius 2011 (1845), 285–286.

⁸⁹ Saivo ja maahinen olivat termeinä lähelntyneet toisiaan 1800-luvulla. Saivot olivat kuitenkin todennäköisesti viitanneet aikaisemmin omanlaisiin suojeilusolentoihin. Laestadiuskin oli jonkin verran pohtinut termin alkuperää. Outakoski 1991, 77–78.

⁹⁰ Laestadius 1997 (1845), 157; Laestadius 2011 (1845), 286–287.

⁹¹ Laestadius 1997 (1845), passim; Laestadius 2011 (1845), passim.

⁹² Olli 2004, 128.

⁹³ Kylli 2012, 72.

⁹⁴ Kylli 2012, 72-73.

kirjoittajan ylös kirjoittamat tiedot eivät aina täydellisesti vastaa hänen päänsä sisällä muodostamia käsityksiään. Onkin mahdollista, että Laestadius on jättänyt joitain asioita mainitsematta sekä ajan puutteen että oman papintyönsä vuoksi.

Tulkintani mukaan Laestadiusen käsitys noidista on monipuolinen. Noidat jaotellaan ensiksi aidoiksi ja huijareiksi. Aidot noidat jaettiin vielä erikseen noitakandidaatteihin, joitain taitoja omaaviin noitiin sekä noitiin, jotka näkivät asioita ilman transsitilaan valmistavia tekijöitä. Noidat pystyivät olemaan sekä miehiä että naisia ja luonteeltaan he olivat pahoja ja hyviä. Tämä onkin oiva esimerkki ajalleen erilaisista näkökulmista. Näkökulmat noitia kohtaan luonnollisesti vaihtelivat eri oppineiden välillä, vaikka yhteneviä suuntauksia olikin. 1700-luvulta lähtien käsitykset noituudesta ja paholaisesta alkoivat entisestään erkaantumaan oppineiden ja talonpoikien välillä. Kansanuskon keskuudessa saattoi olla hyvinkin poikkeavia näkemyksiä verrattuna pappeihin.⁹⁵ Merkittävä huomio on siinä, että Laestadius ei pitänyt noitia pelkästään pahoina. Kuitenkin saamelaiset noidat luonteeltaan erosivat keskieurooppalaiselle yleisölle tutummista noidista.

⁹⁵ Katajala-Peltomaa & Toivo 2004, 12.

2 Transsitilasta aliseen

2.1 Irtautuminen ajasta ja paikasta

Laestadius lähtee analysoimaan selittämättömiä noitien kykyjä psykologiaa edeltäneen tieteenalan keinoilla. 1800-luvulla psykologia tieteenalana muistutti enemmän nykypäivän filosofiaa kuin psykologiaa.⁹⁶ Tämä käytännössä tarkoitti sitä, että mielen toimintoja kuvattiin pitkälti hengen tai sielun ilmentyminä. Laestadius tiedosti kuitenkin sen, että itse ei ollut psykologian asiantuntija. Hän mielsi olevansa pikemminkin saamelaisten historian asiantuntija.⁹⁷ Kuitenkin jonkinasteinen perehtyneisyys psykologian tieteellisestä keskustelusta paistaa Laestadiusen teoksessa.

Edellisessä pääluvussa totesinkin jo, että Laestadius arvioi useiden noitien omanneen joitakin vaikutusvoimia. Kuitenkaan suurinta osaa rahvaan tuntemista taikakonsteista Laestadius ei pitänyt arvossa. Hän uskoi, että noitakeinojen käyttö perustui mielikuvitusvoiman kohottamiseen erilaisten tehostavien keinojen kautta. Tässä alaluvussa selitänkin näitä tehostavia keinoja rituaalien yhteydessä.

Laestadius arvelee Knut Leemin⁹⁸ keräämän tarinan pohjalta, että noitien seremonia ennen itse varsinaista tiedottomuuden tilaa perustui kokonaan tiedottomuuden saavuttamiseen mielikuvitusvoiman kohottamisen avulla. Aidot noidat todennäköisesti tiesivät jonkin salaisen huumaavan aineen, joka edisti kyseistä toimintaa. Mielikuvitusvoiman lisäämisen pyrittiin kehon suorituskapasiteettia vahvistamalla. Kyseisessä tapauksessa laulu säesti toimintaa mahdollisesti vaikuttaen mielikuvitusvoimaan.⁹⁹

Laestadius esittelee rituaalimenoja myöhemmissä kappaleissa, joissa käsitellään joiun roolia noidan ollessa transsitilassa. Joikaamiskuvaukset eroavat toisistaan; joissain kuvauksissa joikataan kovalla äänellä ja osassa lähes äänettömästi. Laestadius uskoo erojen johtuvan siitä, että tapauksia on kuvattu eri puolilta Saamenmaata. Hän arvelee, että musiikin avulla voidaan estää mahdollisia kuolemia vaikuttamalla aistieliimiin

⁹⁶ Lurija 1979, 10–11.

⁹⁷ Laestadius 1997 (1845), 154; Laestadius 2011 (1845), 282.

⁹⁸ Leem (1697–1774) oli norjalainen pappi, joka kirjoitti kuvauksia saamelaisista teoksessaan *Beskrivelse over Finmarkens Lapper*. Rydving 2010, 63.

⁹⁹ Laestadius 1997 (1845), 147; Laestadius 2011 (1845), 272–273.

eloisasti. Hän rinnastaa tapauksia huumeiden käyttöön ja valekuolemiin, joissa musiikki aiheuttaa tiedottomasta ja jopa vaarallisesta elimistön tilasta virkoamisen. Itse ilmiötä hän ei enää lähde pohtimaan, sillä on hyväksynyt jo sen seikan, että noita menetti tajuntansa.¹⁰⁰

Escohotadon mukaan Pohjois-Euroopan ja Siperian shamaanit ovat perinteisesti hyödyntäneet psykedeelisiä vaikutuksia aiheuttaneita sieniä rituaaleissaan.¹⁰¹ Laestadius on todennäköisesti ollut tietoinen asiasta, sillä hän useassa kohdassa vihjaa voimakkaasti hallusinoivien päihteiden rooliin osana noitien rituaaleja. Transsitilassa shamaani muodosti linkin maailmojen välille, jotka saamelaisten tapauksessa olivat esimerkiksi ylinen ja alinen.¹⁰² Rituaaleihin oli voinut liittyä myös psykedeelisten aineiden käyttäminen ryhmässä, mikä voimisti rituaalia.¹⁰³

Nenosella on tutkimuksessaan Escohotadosta poikkeava näkemys. Nenosen mukaan shamaaneja epäiltiin huumeiden käytöstä, mutta se ei ollut välttämätöntä toimintaa transsitilan saavuttamisen kannalta. Lienee ollut todennäköistä, että jotkut käyttivät aineita ja jotkut eivät.¹⁰⁴ Laestadius onkin kertonut, että riittävän voimakkaat noidat eivät tarvitseet sieniä käyttäkseen noituutta.

Myös Pentikäinen käyttää vihjaavaa otetta huumeiden käytöstä, sen sijaan että olisi edes suhteellisen vakuuttunut asiasta. Siperian shamaanit sen sijaan tietävästi käyttivät päihteitä päästäkseen transsitilaan.¹⁰⁵ Escohotadolla on yleismaallinen kuvaus, johon yhdistetään huumeiden käyttö. Sen sijaan regionalistisemmat tutkimukset¹⁰⁶ ottavat hieman etäisyyttä asiaan. Syy voi johtua mahdollisesti suppeasta alkuperäisaineistosta, kun lähdetään tutkimaan nimenomaan saamelaisia. Laestadiuksellakin on regionalistinen kanta asiaan.

Laestadius ei käytä *Spådomslärassa* kertaakaan käsitettä shamanismi, vaan selvästi ottaa kantaa regionalistina.¹⁰⁷ Ehkä Laestadius ajatteli saamelaisten noitien sijoittuneen omana osa-alueenaan erillään yleismaallisista ilmiöistä. Voi olla myös mahdollista, että hän ei

¹⁰⁰ Laestadius 1997 (1845), 153–154; Laestadius 2011 (1845), 281–282.

¹⁰¹ Escohotado 1999, 8.

¹⁰² Ylinen ja alinen olivat maailmankaikkeuden kerroksia saamelaisessa kansanuskossa. Kylli 2012, 32–33.

¹⁰³ Escohotado 1999, 3.

¹⁰⁴ Nenonen 2007, 130.

¹⁰⁵ Pentikäinen 1995, 189.

¹⁰⁶ Regionalismilla tarkoitetaan alueellisten ominaisuuksien korostamista yleismaailmallisten esitysten sijaan. Tieteen termipankki.

¹⁰⁷ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 128.

tiedostanut yleismaailmallista tilannetta. Aikaisemmin jo mainitsin, että Laestadius erotteli suomalaisten ja saamelaisten noituuden toisistaan. Kuitenkin suomalainen ja saamelainen noita eivät olleet keskenään niin poikkeavia, etteikö niistä voisi kirjoittaa välillä lomittain pääasiassa saamelaisista kertovassa kirjassa.

Toisin kuin suomalaisille tutumpi mytologi Lönnrot, Laestadius ei pitänyt musiikkia merkittävänä osana noituutta,¹⁰⁸ mikä näkyy jo siinä, että hän käsittelee joiun sijasta paikallisia eroavaisuuksia. Papit pitivätkin saamelaisten musiikkia pakanallisena tapana,¹⁰⁹ mikä voi selittää Laestadiusen vähättelevää kuvaa. Rumpu, joka oli myös osa perinnetiedon säilyttämistä kohtasi myös vahvaa kritiikkiä. Noidan kautta siirtynyt suullinen perinne olikin voinut parhaiten toimia joiun kautta, sillä musiikin ja runon avulla on helpompi muistaa asioita.¹¹⁰

Laestadius kuvaa rituaalia, jonka tarkoituksena oli sairauden parantaminen. Noidan olemus matkasi tapauksessa toiselle tasolle, mutta itse lopputulosta, eli onnistuiko noita vai ei, ei kommentoida. Tutkimukseni kannalta huomionarvoinen päätelmä Laestadiuselta oli paastoamisen vaikutus tiedottomuuden tilaan.¹¹¹ Hän oppineena todennäköisesti tiesi huumaavien aineiden vaikutuksen voimistuvan, jos päihtymistilaa tavoitteleva henkilö on ollut syömättä ennen päihteiden nautintaa. Lisäksi paastoaminen on tunnettu osana uskonnon harjoittamista raamatullisissa kertomuksissa. Tätä kautta valittu termistö viittaa selkeästi papin rooliin. Paastoaminen on kuitenkin ollut tunnettua myös saamelaisten noitien rituaaleissa.¹¹²

Niin Tornaues kuin Tuderus olivat sitä mieltä, että noidat todella kykenivät vaikuttamaan ihmisten terveyden tilaan, jopa kuolettavasti riippuen siitä, oliko motiivina parantaminen vai sairauden langettaminen. Laestadius kommentoi asiaa siten, että noidat todennäköisesti vaikuttivat kohteiden mielikuvitusvoimaan, mikä vaikutti puolestaan terveydentilaan. Tahdonvoiman puute ja usko noitien voimaan voi aiheuttaa sen, että kyseiset asiat toteutuvat. Kristinuskon kuitenkin pelastaa: kun usko jumalan voimaan on suurempi, ei ihmisen mielikuvitusvoimaa voi helposti vaikuttaa. Siksi uskottomat

¹⁰⁸ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 189.

¹⁰⁹ Kylli 2012, 63.

¹¹⁰ Kylli 2012, 33.

¹¹¹ Laestadius 1997 (1845), 148; Laestadius 2011 (1845), 273.

¹¹² Pentikäinen 1995, 189.

lankeavat helpommin noitien vaikutusvoimaan. Laestadius soveltaa ilmiötä vielä siihen, että ihminen voi kuolla erilaisten tunteiden vaikutuksesta.¹¹³

Olaus Magnuksen¹¹⁴ kuvausta kohtaan Laestadius on kriittinen. Tapauksessa maagi¹¹⁵ suorittaa yleisöltä suojatussa tilassa rituaalin, jonka jälkeen hän tuo todisteena fyysisen esineen rahaa vastaan tehtävästä. Sanavalinnan perusteella uskoisin, että Laestadius tässä tapauksessa arvelee, että kyseinen noita ei todennäköisesti ollut aito.¹¹⁶

Laestadius arvioi kriittisesti toisessa rinnasteisessa tapauksessa ennustajien kykyä transsitilan aikana vaikuttaa fyysiseen ulottuvuuteen. Hän mainitsee tapahtuman, jossa noita olisi ilmestynyt 50–60 peninkulman päähän hetkessä ja palannut takaisin. Laestadius kuitenkin arveli kyseen olleen aistielimiin vaikuttamisesta, jolloin ennustaja ei fyysisesti todellisuudessa matkannut.¹¹⁷ Selvästikään Laestadius ei uskonut, että fyysisten asioiden liikkuminen transsitilan aikana olisi mahdollista. Asiat pystyivät ilmestymään fyysisen kaltaisina olemuksina, vaikka tosiasiassa näin ei ollut. Joissain tapauksissa voi olla kyse silmäkääntötempuista.

Erityisen kriittinen Laestadius oli transsitilan ajallista kestoa kohtaan. Hän perustelee kritiikkiään kirjoittajien harjoittamalla eksotismilla ja puhtaalla tietämättömyydellä saamelaisesta kulttuurista. Omaksi roolikseen hän selvästi ehdottaa saamelaisen kulttuurin erityisasiantuntijaa, mikä oli kulttuuritaustan kannalta paikkansa pitävää. Hänen mielestään informanttien kuvaukset transsitilan kestosta olivat sadunomaisia, eivätkä luotettavia.¹¹⁸

Laestadius ryhtyy syventämään näkemystään siitä, minkälainen transsitilaksi kutsuttu ilmiö oli saamelaisessa noitalaitoksessa.¹¹⁹ Laestadius taistelee kirjoituksessaan järkipohjaista ajattelua vastaan, jossa kiellettäisiin aistimaailmasta irtautuminen. Aistimaailmasta irtautumista faktuaalisena toimintana ei kielletä Raamatussa. Laestadius vertaa saamelaisien noitien kokemaa ilmiötä kristinuskossa ilmeneviin tapauksiin.

¹¹³ Laestadius 1997 (1845), 158–159; Laestadius 2011 (1845), 288–289.

¹¹⁴ Olaus Magnus oli katolinen arkkipiispa, jonka kuvauksia käytettiin *Laponiassa*. Pentikäinen 1995, 41.

¹¹⁵ *Magen* alkuperäisessä tekstissä. Laestadius 1997 (1845), 148.

¹¹⁶ Laestadius 1997 (1845), 148; Laestadius (1845), 273–274.

¹¹⁷ Laestadius 1997 (1845), 155–156; Laestadius 2011 (1845), 284–285.

¹¹⁸ Laestadius 1997 (1845), 148; Laestadius (1845), 274.

¹¹⁹ Laestadius 1997 (1845), 148–149; Laestadius 2011 (1845), 274–275.

Tällaisia tapauksia olivat esimerkiksi vieraiden kielten puhuminen, ilmestykset ja kuolleiden kanssa harjoitetut keskustelut.¹²⁰

Selvästikin hän ottaa pappismiehen näkökantaa asiaan ja puolustelee saamelaisten kokemia ilmiöitä Raamatun ilmiöiden kautta. Hän on tavallaan kahden identiteetin rajamailla. Kuitenkin skeptisyys on selkeä teema hänen puhuessaan transsitiloista. Silti hän ei usko voivansa kieltää kaikkia ilmiöitä. Ihmisellä on mahdollisuus aistimaailmasta irtautumiseen, koska hänellä on jo käsitys jumalasta ajan ja paikan ulkopuolella. Aistimaailmasta osittain irtautuneeseen tietoisuuteen hän viittaa sanoilla sielu ja henki, jotka ovat uskonnollisesti latautuneita termejä.

Papin näkökulmasta Laestadiuksen suhteellisen myötämielinen asenne noituuden luonnetta kohtaan johtuu mahdollisesti asenteiden muutoksista uuden ajan alusta. Pappien ja teologien näkökulmasta paholainen ei ollut enää yhtä vaarallinen kuin noitavainojen aikaan.¹²¹ Laestadius pystyykin ottamaan selittävää kantaa ilmiöihin, joita aikaisempien sukupolvien papit olisivat todennäköisesti pitäneet vaarallisena noituutena. Laestadius tekstissä ei myöskään korostu noituuden leimaaminen saatanallisena palvontana, vaan Laestadiuksen omat tulkinnat ovat huomattavasti neutraalimpia kuin Schefferuksen informanttien tarinat. Tässä yhteydessä siis 1800-luvun papin rooli korostuu yhteydessä oppineen rooliin. Oppineen roolin kannalta Laestadius pystyy ottamaan entistäkin neutraalimpaa näkökulmaa.

Laestadius ajatteli, että horrostilan sisäistä tapahtumaa noidan mielen irtautumisessa pitäisi kuvata mielikuvien omaksumiseen vaadittavan ajan kautta. Tilanteiden kuvittelemisen ei vaadi paljoa aikaa, ja kohonneessa ajattelun tilassa sitäkin vähemmän.¹²² Seuraavaksi Laestadius perusteleekin mielikuvien omaksumiseen vaadittavaa aikaa omakohtaisella kokemuksella, jossa *keuvolis*-tilassa¹²³ ollut saamelainen nainen puhuu nopeammin kuin kukaan muu. Asennoitumiseltaan pappi ottaa kuitenkin etäisyyttä, sillä hän toteaa saamelaisen ideoiden olevan yleensä irrationaalisia.

Laestadius kommentoi tapausta, jonka mukaan vuorokauden sisällä sai vastauksen mihin tahansa kysymykseen. Hän arvioi, että kuvauksessa ei tarkoitettu aikaa, jonka noita oli

¹²⁰ Laestadius 1997 (1845), 148–149; Laestadius 2011 (1845), 274–275.

¹²¹ Olli 2004, 118.

¹²² Laestadius 1997 (1845), 149; Laestadius 2011 (1845), 275.

¹²³ Ekstaasiin joutunut lapineukko Laestadiuksen sanoin. Laestadius 1997 (1845), 149; Laestadius 2011 (1845), 275.

transsissa, vaan pikemminkin aikarajaus sisälsi myös valmistautumisen transsiin. Valmistautumiseen kuului mahdollinen paastoaminen ja päihdeaineiden käyttäminen ja niiden vaikutusajan kuluttaminen. Voimakkaat noidat eivät kuitenkaan tarvinneet merkittävässä määrin narkoottisia aineita.¹²⁴ Tämä sivuaa edellä mainittua näkemystä, jonka mukaan päihdeaineiden käyttö oli mahdollista Laestadiuksen mielestä, mutta kaikissa tapauksissa aineita ei nautittu. Edelliseen kuvaukseen rinnastettuna korostuu Laestadiuksen näkemys siitä, että varsinaisen transsitilan ajallinen kesto oli lyhyt.

Etäisyys ei ollut Laestadiuksen kirjoituksen mukaan merkittävä tekijä kohonneen tietoisuuden tilan ajallisen keston pitenemiseen. Kokemuksien perusteella Laestadius korostaa etäisyyden vähäistä roolia ajallisessa vaikutuksessa. Todellisuudessa ainoa merkittävä tekijä oli mielikuvien omaksumiseen vaadittava aika. Tämä mahdollisti Laestadiuksen mukaan sen, että jo aiemmin mainittu Swedenborg kykeni ennustamaan kaukaisia tapahtumia.¹²⁵

Laestadius käsittelee lisäksi tarkemmin kysymystä siitä, miksi noidat vaikuttivat siltä, että he lopettivat hengittämästä transsitilassa. Pääasiassa hän luettelee lukuisia esimerkkejä, joissa on mainittu noitien olevan kohonneen tietoisuuden tilassa kuin kuolleina.¹²⁶ Monien esimerkkien perusteella Laestadius ei kykene falsifioimaan väitettä hengittämättä olemisesta, vaikka selkeästi haluaisikin ilmaisun perusteella. Hän viittaa yhä ajatukseen siitä, että kaikki noidat eivät olleet aitoja esimerkeissä. Hieman epävarmalta vaikuttavassa kommentissa ruumiintoimintojen estymisestä hän arvioi, että tiedottomuuden tila oli helpommin saavutettavissa ruumiillisen rasituksen kautta, kuten jos ihminen kärsi verenhukasta. Valekuolemaan verrattavissa olevaan tilaan noita pääsi ruumiillisen rasituksen kautta.¹²⁷ Tähän hän todennäköisesti yhdistää ajatuksen mielikuvitusvoiman kohottamisesta.

Edellä kuvatun perusteella saa vaikutuksen, että Laestadius todella uskoi, että nimenomaan aidot noidat pystyivät saamaan tietoa irtautumalla osittain aistimaailmasta. Hän ei kuitenkaan ollut sitä mieltä, että ilmiöt olivat yhtä yleisiä ja voimakkaita kuin aikaisemmin on kuviteltu. Tällä tarkoitan sitä, että transsitilat eivät kestäneet pitkään.

¹²⁴ Laestadius 1997 (1845), 154–155; Laestadius 2011 (1845), 282–283.

¹²⁵ Laestadius 1997 (1845), 150; Laestadius 2011 (1845), 276.

¹²⁶ Laestadius 1997 (1845), 150–151; Laestadius 2011 (1845), 277.

¹²⁷ Laestadius 1997 (1845), 150–151; Laestadius (1845) 277–278.

Kuitenkaan välimatkat ennustajan ja ennustettavien kohteiden välillä eivät merkinneet Laestadiukselle mitään.

2.2 Minne sielu meni?

Tätä alalukua leimaa *Spådomsläralle* epätyypillisen suuri määrä kirjoittajan omaa pohdiskelua. Alaluvun sielun teorioita soveltavaa loppuosaa lukuun ottamatta en viittaa ollenkaan aikaisempien kirjoittajien esimerkkeihin saamelaisen luonnonuskosta. Tämä johtuu siitä, että Laestadius koki tarpeelliseksi selittää ajattelunsa taustaa erillisenä teemana. Laestadius käyttääkin pohdiskelussaan psykologiaa vastanneen tieteenalan keinoja.¹²⁸ Kovinkaan syvälle en voi mennä analysoidessani tätä osiota, mutta ymmärtääkseni Laestadiuksen käsitystä noitalaitoksesta on asiaa käsiteltävä tietyssä määrin. Vastaan tässä alaluvussa pääasiassa kysymykseen, miksi Laestadius ajatteli transsitilassa olevan noidan kykenevän joihinkin vaikutuksiin.

Laestadius ottaa aiheekseen pohtia kysymystä, mihin sielu meni, kun noita tai muu vastaava kohonneen tietoisuuden tilan hankkinut henkilö vaipui horrokseen. Saamelaiset olivat itse ajatelleet Laestadiuksen mukaan, että sielu matkaa unissa, siksi se on siis olemassa.¹²⁹ Laestadius viittaa teoksessaan siihen suuntaan, että heillä oli enemmänkin käsitys sielusta konkreettisenä asiana, joka matkasi johonkin fyysisen ulottuvuuden paikkaan, kuten aliseen noidan ollessa horrostilassa. Tässä Laestadius korostaa omaa asemaansa poikkeavan edistyneenä ajattelijana verrattuna muihin saamelaisiin, joihin hän viittaa eristävästi typerinä tai yksinkertaisina.¹³⁰ Hän mitätöi ajatuksen siitä, että sielu matkaa, ja onkin siksi enemmän Descartesin ajattelun kannalla, että unissa oleviin todellisilta vaikuttaviin havaintoihin ei voi luottaa.¹³¹ Laestadius kiistääkin papin tavoin ajatuksen sielusta matkaajana. Ajatuksissaan hän ottaa selvästi etäisyyttä saamelaisiin ja korostaa oppineen rooliaan.

Saamelaisen näkemyksen mukaan noidat kykenivät sielunmatkoillaan muuttumaan eläimiksi tai piiloutumaan vaikka karhun kynsien alle.¹³² Laestadiuksen kuvaus

¹²⁸ Laestadius 1997 (1845), 151; Laestadius 2011 (1845), 278.

¹²⁹ Laestadius 1997 (1845), 151; Laestadius 2011 (1845), 278.

¹³⁰ Laestadius 1997 (1845), 151; Laestadius 2011 (1845), 278.

¹³¹ Laestadius 1997 (1845), 151; Laestadius 2011 (1845), 278.

¹³² Kylli 2012, 28.

sielunmatkoista vastaakin enemmän filosofista ajattelua kuin käsitystä siitä, että noidan henki enemmän tai vähemmän fyysisenä olemuksena matkasi maailmojen välillä.

Laestadius selittää sielun riippumattomuutta aistimaailmaan ärsykkeistä ja ulottuvuuksista siten, että tietoisuus on samalla kaikkialla ja ei missään riippumatta ajasta, paikasta tai mittayksiköiden määreestä. Ulottuvuuden ominaisuudet ovatkin lopulta aistimaailman tuottamia mielikuvia siitä. Aistimaailma ja aistien tuottamat havainnot eroavat toisistaan.¹³³ Laestadius määrittää tietoisuuden koostuvan sen alemmista olemuspuolista,¹³⁴ teologiselta kannalta hypostaaseina, jotka lienevät ykseys, ymmärrys ja sielu.¹³⁵ On todennäköistä, että Immanuel Kantin tapaan Laestadius ajattelee todellisen maailman olevan täydellisempi kuin aistimaailman.¹³⁶

Laestadius hyödyntää ja kertaalleen mainitsee pohdinnassaan Descartesin ajattelun mielenfilosofiasta. Descartesin kehittämä filosofinen teoria jakaa todellisuuden kahteen eri osa-alueeseen: ulottuvaiseen substanssiin ja ajatuksen maailmaan. Tämä teoria onkin herättänyt filosofien ja ajattelijoiden kuten Laestadiuksen keskuudessa mysteerin siitä, mikä on tietoisuuden ja fyysisen olevaisuuden suhde.¹³⁷ Filosofinen lähtökohta selittääkin Laestadiuksen oppineen lähestymistapaa koskien saamelaisten noitien transsitiloja. Laestadius käyttää aikaisempia uuden ajan ajattelijoina näkemyksiensä pohjana eikä esitä mielipiteitä, vaan tulkintoja filosofisten teorioiden pohjalta. Tämän perusteella tulee vahvasti esille Laestadiuksen oppineen rooli.

Laestadius määrittelee tämän tietoisuuden tilan sieluna, mutta on terminsä käytöstä epävarman oloinen. Hän hyödyntää ajatteluaan, että mikäli sielu ei ota vaikutteita aistimaailmasta, niin se hakee vaikutteita toisesta maailmasta.¹³⁸ Hän tarkemmin selostaa tätä ajattelunsa pohjalta kehittynyttä teoriaa suhteutettuna aikaisemmin mainitsemiini kuvauksiin. Kyseistä teoriaa voi soveltaa suhteessa noitien kyvyistä, mutta myöskin Raamatun tapahtumista, joista hän antaa esimerkkeinä sanontoja kuten ”olla hengessä ”ja ”saada ilmestys unessa”.¹³⁹

¹³³ Laestadius 1997 (1845), 151–152; Laestadius 2011 (1845), 278–279.

¹³⁴ Laestadius 1997 (1845), 151–152; Laestadius (1845), 278–279.

¹³⁵ Tieteen termipankki hypostaasi.

¹³⁶ Oittinen 2013, 229.

¹³⁷ Cottingham 2000, 12–13.

¹³⁸ Laestadius 1997 (1845), 152; Laestadius (1845), 279.

¹³⁹ Laestadius 1997 (1845), 152; Laestadius (1845), 279.

Hän ei ota pelkästään saamelaisten uskoa osittain puolustavaa näkökulmaa, vaan taas korostaa myös papin rooliaan. Pappismiehen kirjoittama kirja, joka perustelisi vain noitien kokemia ilmiöitä ottamatta huomioon kristinuskon asioita käsittelevää näkökantaa, olisikin kummallisen oloinen, mikäli kirja päättyisi uskonoppineiden luettavaksi. On kuitenkin mahdollista, että mies on todella ajatellut kummankin ajatuksen pitävän paikkansa.

Laestadiuksen *Spådomsläran* kirjoitushetkellä syttynyt palo herätysliikkeen levittämistä kohtaan on saanut vaikutteita pietismistä, josta Immanuel Kant on tunnettu uskonnonfilosofisissa teorioissaan. Kantin mukaa esimerkiksi jumalan olemassaoloa ei voida tietää järjen avulla, mutta sitä voidaan muilla tavoin perustella.¹⁴⁰ Tieteellisestä ajattelunäkökulmasta noitien ja pappien sielunmatkat eivät sulje toisiaan pois, jos käyttää apunaan Kantin ajattelua Descartesin filosofiaa täydentämään. Kant olikin Laestadiuksen lähipiirissä tutkittu aihe.¹⁴¹ Laestadius rinnastaakin noitien transsitilan ja Raamatun ilmestykset samoiksi asioiksi. Kuitenkin jopa Raamatun tapahtumien luonnetta hän on pitänyt sanavalinnan perustella epämääräisenä tai vähintäänkin heikosti selitetyiltä.

Lisäksi Laestadius perustelee tieteellisen tiedon luonnetta siten, että mikään edellä mainittu seikka ei ole perusteltavissa, mutta tieteelliset faktatkin perustuvat pelkästään aistielimien keräämiin tietoihin aistimaailmasta. Kuitenkaan aistimaailma ja absoluuttisen totuuden omaava maailma eivät ole sama asia. Me olemme siis aisteistamme riippuvaisia, ja aistimaailman virheet johtavat filosofisten teorioiden romahtamiseen.¹⁴² Pohtiessaan tiedon luonnetta Laestadius viittaa ensimmäistä kertaa filosofiaan terminä. Hän myös mainitsee ilmoituksen totuuden olevan todistuskelpoisuuden ulkopuolella. Jälleen kerran esiintyy siis Raamattuun viittaavia vertauksia, jotka yhdistetään muuhun ajatteluun.

Laestadius käytännössä perustelee, että kun sielu ei saa vaikutteita aistimaailmasta, se ottaa helpommin virikkeitä toisesta maailmasta. Näillä mielikuvilla voi olla oma vastineensa kuitenkin aistimaailmassa, mutta Laestadius ei viittaa siihen, että aina olisi niin. Keinoja saada vähemmän vaikutteita aistimaailmasta on esimerkiksi unissa

¹⁴⁰ Oittinen 2013, 226.

¹⁴¹ Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 127.

¹⁴² Laestadius 1997 (1845), 152; Laestadius 2011 (1845), 279–280.

oleminen tai juoppohulluuden tila. Sielun oma mielikuvitusvoima tuottaa loput vaikutteet, joilla siis voi silti olla havaitsemaamme todellisuuteen liittyviä vastineita.¹⁴³

Esimerkkeinä hän käyttää tarinoita juoppohulluudesta, Tukholman tulipalon ennustamisesta ja Tornaeksuksen kohtaamasta noidasta. Ainakin kahdessa viimeisessä esimerkissä oli ennustuksella Laestadiuksen mukaan vastineet todellisuudessa. Laestadius erottelee tarkkaan fyysiset representaatiot ja esineet sekä aistimaailman ulkopuolisen todellisuuden toisistaan. Aistimaailman olennolla ei ole mahdollisuutta yleensä olla aistimaailman kautta yhteydessä sen ulkopuolelle. Kokemukset antavatkin Laestadiukselle enemmän painoarvoa.¹⁴⁴

Näiden pohdiskelujen perusteella Laestadiuksen noitaopin käsityksen pohjalle muodostuu melkeinpä systemaattinen ajattelutapa, joka perustuu filosofiseen ajatteluun, kristilliseen maailmankuvaan, mutta myös jossain määrin saamelaisen kulttuurin asiantuntemukseen. Kaksi tärkeintä filosofia, joiden ajatuksiin Laestadiuksen käsitykset noitalaitoksesta perustuvat, ovat Descartes ja Kant. Omassa pohdiskelussaan Laestadius ottaa eniten papin roolia. Kuitenkin filosofin näkemykset tulevat myös esille oppineen roolin kautta.

¹⁴³ Laestadius 1997 (1845), 152–153; Laestadius 2011(1845), 280.

¹⁴⁴ Laestadius 1997 (1845), 153; Laestadius 2011 (1845), 281.

Loppulause

Laestadiuksen *Fragmenter i Lappska mythologien* -teoksessa esittelemä kuva saamelaisesta noitalaitoksesta oli monipuolinen. Hän esitti kritiikkiä noitalaitosta kohtaan, mutta pyrki myös selittämään mahdollisina pitämiään ilmiöitä. Hän kritisoi erityisesti taikaesineitä, aiempia mielikuvia rituaaleista ja erotteli aidot noidat ja huijarit toisistaan. Mahdollisena ilmiönä hän piti aistimaailmasta irtautumista, mutta hänen näkemyksensä transsitilasta erosi saamelaisten näkemyksestä. Tekstissään hän otti useita rooleja. Erityisen vahvasti tuli esille papin rooli, mutta myös saamelaisen näkemykset pilkahtivat. Välillä nousi esiin myös oppineen rooli, mikä ilmeni vahvasti filosofisessa pohdinnassa.

Papin roolia Laestadius otti verratessaan erityisesti Raamatun ja saamelaisten noitien kokemia ilmiöitä toisiinsa. Hän käytti Raamattua perustelukeinona sille, mikä oli mahdollista ja mikä ei. Ilmestyksessäkään ei kielletty aistimaailmasta irtautumista toimintona. Papin rooli korostui mahdollisesti Laestadiuksen suhteessa noitarumpuihin, joita hän piti merkityksettöminä. Myöskään joiulle Laestadius ei antanut painoarvoa. Maahiset olivat verrattavissa tonttu-ukkoihin, joilla ei ollut mitään tekemistä aistimaailmasta irtautumiseen.

Oppineen roolia Laestadius erityisesti otti esitellessään järjestelmän, johon aistimaailmasta irtautuminen perustui. Filosofinen ajattelu perustui pääasiassa Descartesin ja Kantin filosofisiin ajatuksiin. Näitä hän sovelsi ajatuspohjaansa. Hän esitti oman näkemyksensä rituaalien luonteesta, joka koostui joskus hallusinogeenien käytöstä, mutta aistimaailmasta erityisen hyvin erkaantuneet noidat kykenivät vaikuttamaan ilman merkittäviä valmisteluja tai apukeinoja. Noidat pyrkivät edellä mainituin keinoin kohottamaan mielikuvitusvoimaansa, jotta saivat sielunsa irtoamaan aistimaailmasta. Kun sielu irtosi aistimaailmasta, pystyttiin saamaan vaikutteita, joilla oli joskus vastineensa ihmisten tavallisesti havainnoimassa todellisuudessa.

Saamelaisen rooli korostui erityisesti yhteydessä aikaisempiin kirjoittajiin. Laestadius oli pitänyt itseään saamelaisen kulttuurin asiantuntijana, kun taas muilla oppineilla ei ollut samanlaista kokemusta. Laestadiuksen mukaan monet kirjoittajat eivät olleet erityisen hyvin tietoisia saamelaisesta kulttuurista. Paikoin tuli myös sellainen vaikutelma, että Laestadius ei halunnut ilmaista itseään saamelaisten puolustajana, tai jätti joitain asioita

ilmaisematta. Saamelaisen kulttuurin tuntemus auttoi häntä perehtymään epämääräisiin kuvauksiin ja muodostamaan yhteistyössä oman kuvansa.

Noidatkaan eivät olleet yksiselitteisesti pahoja. Laestadiuksen kuva noidista toi esille eri tarkoitusperiä, taustoja ja persoonia. Noidat kykenivät käyttämään kykyjään joko parantaakseen maailmaa tai tehdäkseen tuhoa vihollisilleen. Näkemyksien taustalla oli mahdollisesti oppineiden ajattelun muutos verrattuna noitavainojen aikaisiin pappeihin. Noitia ei enää pidetty vaarallisina, joskaan noituudesta ei ollut viisasta puhua ylistävästi akateemisissa piireissä.

Vaikutusvaltaisia noitia ei kuitenkaan Laestadiuksen näkemyksen mukaan ollut enää monia. On kuitenkin huomioitava, että käsitykset saamelaisista noidista erosivat yleisestä keskieurooppalaisesta noitakuvasta. Saamelaiset noidat olivat yleisimmin miehiä, kun taas Keski-Euroopassa noidat olivat useimmiten naisia. Tämä on myös voinut selittää Laestadiuksen suhteellisen myötämielistä näkemystä.

Laestadiuksen ajatuksia saamelaisesta noitalaitoksesta leimasivat skeptisyys ja kriittisyys, mutta kaikkea hän ei pyrkinyt falsifioimaan. Hän löysi omiin tarkoitusperiinsä sopivia selityksiä, jotka eivät olleet ristiriidassa kristillisen maailmankuvan kanssa.

Tutkielmassani sain vastaukset hakemiini kysymyksiin. Kuitenkin paljon laajennettavaa olisi aihepiiristä laajemmassa kontekstissa. Mielenkiintoista olisikin verrata Outakosken tapaan, miten Laestadiuksen käsitykset noitalaitoksesta erosivat saamelaisen kansan näkemyksistä. Alkuperäisaineistoa pitäisi tässä tapauksessa laajentaa. Myös Laestadiuksen pohdintoja voisi laajentaa suuripiirteisemmässä filosofisen ja psykologisen tieteen historian kontekstissa.

Lähteet ja tutkimuskirjallisuus

I Painetut lähteet

Laestadius Lars Levi 1997 (1845): *Fragmenter i Lappska mythologien*, toimittanut Pentikäinen, Juha.

Laestadius Lars Levi 2011 (1845): *Lappalaisten mytologian katkelmia*, kääntänyt ja toimittanut Pentikäinen, Juha.

II Tutkimuskirjallisuus

Cottingham, John 2000: *Descartes: Descartesin mielenfilosofia*, kääntänyt Koskinen, Ismo. Otavan kirjapaino.

Escobedo, Antonio 1999: *A Brief History of Drugs: from the Stone Age to the stoned age*, kääntänyt Symington, Kenneth. Park Street Press.

Kylli, Ritva 2012: *Saamelaisten kaksi kääntymystä: Uskonnon muuttuminen Utsjoen ja Enontekiön Lapinmailla 1602–1905*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Lehtola, Veli-Pekka 2015: *Historia, yhteiskunta ja taide*. Puntsi.

Lehtola, Veli-Pekka 2015: *Saamelaiskiista: Sortaako Suomi alkuperäiskansaansa?* Into Kustannus.

Lurija, Aleksander 1979: *Psykologia ja psyykkisen toiminnan kehityshistoria*, kääntänyt Helkama, Klaus. Hki: Kansankulttuuri.

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

Oittinen, Vesa 2013: *Immanuel Kantin filosofia*. Gaudeamus.

Olli, Soili-Maria 2004: ”Paholainen on minun veljeni. Kirkon ja kansan paholaiskuva uuden ajan alussa”. *Paholainen, noituus ja magia – kristinuskon kääntöpuoli: pahuuden kuvasto vanhassa maailmassa*. Toimittaneet Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Toivo. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Outakoski, Nilla 1991: *Lars Levi Laestadiusen saarnojen maahiskuva verrattuna Kaaresuvannon nomadien maahiskäsityksiin*. Oulun historiaseura.

- Katajala-Peltomaa, Sari & Toivo, Raisa 2004: ”Miten lähestyä pahaa? – Tutkimuksen lähtökohtia”. *Paholainen, noituus ja magia – kristinuskon kääntöpuoli: pahuuden kuvasto vanhassa maailmassa*. Toimittaneet Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Toivo. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pentikäinen, Juha 1995: *Saamelaiset: Pohjoisen kansan mytologia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pentikäinen, Juha 2000: “Lars Levi Laestadius as Sami Mythologist and Mythographer”. *Sami Folklorists*. Åbo Akademi University.
- Pentikäinen, Juha & Pulkkinen, Risto 2011: *Lars Levi Laestadius: Yksi mies, seitsemän elämää*. Kirjapaja.
- Rydving, Håkan 2010: *Tracing Sami Traditions: In Search of the Indigenous Religion among the Western Sami during the 17th and 18th Centuries*. Novus