

”Ei vaatteisiinsa ommeltu vaan lihassaan kantamaa”

Noituuskäsitykset muutamissa Finnmarkia käsittelevissä teksteissä varhaismodernilta ajalta

Konsta I. Kaikkonen

 <https://orcid.org/0000-0001-8650-6317>

Tässä luvussa käsittelen Finnmarkissa Tanskan kruunun ja kirkon palveluksessa toimineiden oppineiden henkilöiden noituuskäsityksiä varhaismodernina aikana. Tarkastelen kolmen norjalaismiehen – lääninherra Hans Lilienskioldin (n. 1650–1703), opettaja Isaac Olsenin (n. 1680–1730) ja pappi Knud Leemin (1697–1774) – kirjoittamia tanskankielisiä tekstejä. Lähestyn tekstejä lähdekriittisesti, ja tarkoitukseni on kontekstualisoida tekstilähteitä niiden kirjoittajien ja kirjoitusajankoh-tien pohjalta. Tarkastelen myös intertekstuaalisia piirteitä ja paikannan teksteistä suoria tai epäsuoria viitteitä aiemmin kirjoitettuihin teksteihin. Tekstipohjainen tutkimus saamelaisalueen uskontohistoriasta saa näin noituuskäsitysten lähdekriittisen analyysin myötä uusia näkökulmia ja vivahteita.

Finnmarkin noitaoikeudenkäynnit varhaisella uudella ajalla on tunnettu synkkä vaihe Pohjois-Norjan historiassa. Suunnilleen nykyisen Finnmarkin läänin kattava hallinnollinen alue oli tuolloin Varangin-vuonon suulla sijaitsevan strategisesti tärkeän Vuoreijan linnoituksen

asenteet muuttuivat 1700-luvulle tultaessa ja vainot mahdollistanut uskonnollinen ja sosiaalinen ilmapiiri Euroopassa muuttui. (Levack 2006, 253–288.) Yhtä kaiken kattavaa selitystä noitavainojen päättymiseen on mahdotonta löytää, mutta analysoimani materiaalin perusteella käsitykset noituudesta jatkoivat kuitenkin pohjoista elämäänsä myös kuolemanrangaistusten täytäntöönpanon loputtua.²

Tämän luvun tarkoituksena on perehtyä noituuskäsityksiin tekstianalyysin keinoin sekä niissä tapahtuneisiin muutoksiin etenkin Paul-Änden tapauksen jälkeen. Otan lähempään tarkasteluun noituuskäsitykset amtmann eli lääninherra Hans Lilienskioldin, opettaja Isaac Olsenin ja lähetyssaarnaaja Knud Leemin tanskankielisissä kirjoituksissa ja tarkastelen niissä erityisesti saamelaisuuden ja noituuden oletettua yhteyttä. Luku perustuu osittain Bergenin yliopistossa valmistuneeseen väitöskirjatutkimukseeni (Kaikkonen 2020a).

Nykyään Finnmarkina tunnetun Vuoreijan läänin hallinnollinen keskus oli 1600-luvun lopulla Varanginvuonon pohjoisrannalla Vesisaaresa. Lääninherra Hans Lilienskiold palveli siellä vuodesta 1684 vuoteen 1701, Isaac Olsen toimi Varangin ja myöhemmin myös Lemmijoen ja Porsangin alueella kiertävänä opettajana vuodesta 1703 vuoteen 1716, ja Knud Leem työskenteli nykyisessä Länsi-Finnmarkissa lähetyssaarnaajana ja pappina vuodesta 1725 vuoteen 1734. Näiden miesten teksteistä saa eräänlaisen käsityksen siitä, miten luterilaisten oppineiden noituuskäsitykset vaikuttivat saamelaisista ja heidän kotoperäisestä henkisestä perinteestään kirjoitettuihin teksteihin 1600-luvun lopulla ja 1700-luvulla.

Ennen lähteiden esittelyä ja analyysiä on kuitenkin paikallaan tarkentaa joitain keskeisiä teknisiä termejä ja niiden käyttöä. Käytän termiä *henkinen perinne* käännökseen pohjoissaamen termistä *vuoiŋgalaš árbevierru* välttääkseni länsimaiseen perinteeseen liittyvään *uskonto*-sanaan kietoutuvia ongelmia. *Kotoperäinen* – pohjaten etymologisesti suomen ja saamen yhteiseen kotaa tarkoittavaan kantasanaan (Itkonen & Kulo-

2 Vaikka kuolemanrangaistuksia ei pantu Finnmarkissa täytäntöön Paul-Änden tapauksen jälkeen, oli noitus edelleen laissa kielletty aina vuoteen 1726. Tanska-Norjan laki muutettiin tällöin lähetyssaarnaaja Thomas von Westenin pyynnöstä niin, ettei saamelaisten perinteisten rituaalien harjoittamisesta voitu enää tuomita kuolemaan. Syynä lain muuttamiselle oli se, että lähetyssaarnaajat toivoivat näin saavansa helpommin tunnustuksia voidakseen paremmin taistella saamelaisten kotoperäisiä rituaaleja ja perinteitä vastaan. (Rydving 2004, 56.)

nen 2001, 411–412) – viittaa kotona opittuihin perinteisiin ja käytänteihin eikä täten tee eroa esimerkiksi kristinuskon ja esikristilliselle ajalle juontavien perinteiden välillä. Monissa noitaoikeudenkäynneissä sekä tarkastelemissani teksteissä esiin tulevat rituaalit ja perinteet voidaan nähdä kuuluvan sekä kristillisiin että esikristillisiin kulttuurikerrostumiin, eivätkä ei-saamelaisten kirjoittajien käsitykset siitä, mikä on kristinuskoa ja mikä ei, välttämättä kerro koko totuutta 1600-luvun lopun ja 1700-luvun alkupuolen saamelaisten henkisestä perinteestä. Näin ollen termit kuten *esikristillinen uskonto* ovat auttamatta epätarkkoja ja läheyyssaarnaajien puhdasoppisuuden ihanteiden värittämiä. (Kaikkonen 2020b; Rasmussen 2016; Jernsletten 2022.)

Keskeisin termi tässä luvussa on kuitenkin *noituus*. Koska tarkastelen noituutta etenkin ei-saamelaisten saamelaisiin liittämänä käsitteenä, on erityisen tärkeää selventää, että tässä yhteydessä noituus toimii teknisenä käännöksenä skandinaavisten kielten *trolldom*-termistä, joka on lähteissäni ylivoimaisesti eniten käytetty käsite. Sillä viitataan sekä saamelaisten kotoperäiseen henkiseen perinteeseen liittyneisiin rituaaleihin, joista käytetään usein pohjoissaamen termiä *noaidevuohta*, että laajemmin tunnettuun esimodernin ajan demonologiaan liittyneeseen oppiin diabolismista eli noitien tekemästä sopimuksesta Paholaisen kanssa tai vahingoittamistarkoituksessa harjoitettuun *maleficum*-noituuteen. Näiden välillä oleviin eroihin itse lähdeteksteissä paneudun myöhemmin, mutta yleisesti ottaen voidaan sanoa, että kirjoittajille lopullista käsitteellistä eroa näiden käsitteiden välillä ei juurikaan tehty ja *trolldom*-termiä käytettiin yleisesti kaikista yllä mainituista.

Saamelaisten henkisiin perinteisiin kuulunut *noaidevuohta* kääntyy suomeksi suoraan noituudeksi, mutta suomen *noituus*-sanan negatiivisten konnotaatioiden takia sen käyttö teknisenä terminä kuvailemaan saamelaisten perinteitä on haastavaa. Tätä ajatellen voisi ehkä useissa muissakin tämän kirjan luvuissa käytetty *tietäjä* olla konnotaatioiltaan lähimpänä pohjoissaamen *noaidi*-termiä, ja *noaidevuohta* vastaavasti *tietäjyyttä* – toki myös tietäjää suoraan vastaava sana *diehtti* kuuluu pohjoissaamen rituaalispesialisteja koskevaan sanavarastoon (Rydving 2010, 81). Kuitenkin koska saamenkielisten termien käyttö saamelaisten historiasta kirjoitettaessa voidaan nähdä olennaisena osana modernin

saamentutkimuksen perusteita ja negatiivisesti latautuneen *noituus*-sanan käyttö historiallisessa kontekstissa luo haasteita, käytän tässä luvussa teknistä termiä *noaidevuohta* kuvailemaan saamelaiden *noaidi*-spesialistiin liittyneitä perinteitä ja *noituus*-sanaa käännökseenä skandinaavisesta *trolldom*-termistä (ks. esim. Kaikkonen 2019).³ Luvun aiheena on siis norjalaisten kirjoittajien ymmärrys käsitteestä *trolldom* eikä saamelaiden henkiseen perinteeseen kuuluva *noaidevuohta*, jota kirjoittajat käsitelivät omien teologisten ja demonologisten tulkintojensa pohjalta.

Lilienskiold: *Speculum Boreale*

Lääninherra Hans Lilienskiold oli yksi aikansa vaikutusvaltaisimmista miehistä Pohjois-Norjassa palvellessaan Vuoreijan lääninherrana vuodesta 1684 vuoteen 1701. Vuonna 1687 hänet nimitettiin kuninkaan kanslianeuvoston jäseneksi. Vaikka Lilienskiold matkusteli paljon eikä asunut läheskään koko virka-aikaansa pohjoisessa, vietti hän etenkin 1690-luvulla suurimman osan ajastaan Vesisaareen siirtämässään Vuoreijan hallinnollisessa keskuksessa, jossa hän perehtyi kirjallisuuteen ja arkistoihin sekä tuotti suuren määrän käsikirjoitusmateriaalia. Lilienskiold oli läsnä myös kuuluisassa Paul-Ånden oikeudenkäynnissä korkeinta maallista valtaa edustamassa. Lilienskioldin aikakautta Vuoreijan lääninherrana värjittivät kiistat tuottoisasta Finnmarkin kalakaupasta, joka oli Länsi-Norjassa sijaitsevan Bergenin kauppiaiden hallussa – myös Lilienskiold itse oli kotoisin Bergenistä ja vietti suuren osan ajastaan siellä myös Vuoreijan lääninherrana toimiessaan. Lähempänä vuosisadan loppua Lilienskiold kuitenkin vietti enemmän aikaa pohjoisessa ja myös ajautui riitoihin vaikutusvaltaisten kalakauppiaiden kanssa. Näiden riitojen voidaan nähdä olleen yksi tärkeimmistä taustatekijöistä hänen erolleen lääninherran virasta sekä hänen Vesisaareessa alkunsa saaneelle kirjalliselle tuotannolle. Analysoimani tekstimateriaali täytyykin nähdä eräänlaisena apologiana – ainakin osittainen motivaatio

3 Luvussa käyttämäni kirjoitusmuoto *trolldom* on kirjanorjaa, joka on lähimpänä kirjoittajien omaa puhuttua kieltä.

tekstien kirjoittamiseen oli jo tuolloin virasta eronneen lääninherran maineen puhdistaminen. (Hagen & Sparboe 1998, 10–15.)

Tässä luvussa keskityn kahteen eri tekstilähteeseen. Nämä ovat käsikirjoitusmateriaali, joka tunnetaan nimellä *Finmarchens Bescrifuelsis* (*Finnmarkin kuvaus*), sekä osin sen pohjalta niin sanotusti puhtaaksi kirjoitettu teksti nimeltään *Speculum Boreale*. *Speculum Boreale* oli, kuten mainittu, tarkoitettu eräänlaiseksi synninpäästökseksi epäsuosioon joutuneen Lilienskioldin maineen pelastukseksi, ja kirjoittaja oletettavasti ojensi teoksen käsikirjoituksen monarkilleen Fredrik IV:lle (1671–1730) henkilökohtaisesti jo lääninherran virasta luovuttuaan Kööpenhaminassa vuonna 1702. *Speculum Borealen* käsikirjoitus jäi Kööpenhaminaan ja joutui odottamaan julkaisuaan lähes 250 vuotta, kunnes se vihdoin julkaistiin vuonna 1942, eikä silloinkaan kokonaisuudessaan. Käsikirjoitus oli kuitenkin paljon käytetty ja tunnettu lähde pohjoisen Skandinavian historiasta, luonnosta ja kulttuurista kiinnostuneille. Esimerkiksi myöhemmin esiteltävä Knud Leem käytti käsikirjoitusta pohjana omille noituuskuvauksilleen. *Finmarchens Bescrifuelsis* taas joutui odottamaan julkaisuaan vielä pidempään, sillä siitä ei toistaiseksi ole julkaistu muuta kuin katkelmia – vuonna 1998 nimellä *Trolldom og Ugudelighet i 1600-tallets Finnmark* julkaistu katkelma sisältää kuitenkin tämän luvun kannalta olennaisimmat osat käsikirjoituksesta (Hagen & Sparboe 1998, 19–27).

Molemmat mainitut käsikirjoitukset sijaitsevat nykyään Kööpenhaminan kuninkaallisessa kirjastossa, mutta en ole valitettavasti päässyt tarkastelemaan alkuperäiskappaleita. Lähteinä tässä luvussa olen siis käyttänyt tekstien julkaistuja versioita: vuonna 1942 painettua *Speculum Borealea* ja vuonna 1998 julkaistua, noituutta käsittelevää katkelmaa *Finmarchens Bescrifuelsis* -käsikirjoituksesta, alkuperäiseltä nimeltään *Om indbyggernis gamle hedenschab og avguderi med itzige tids galschab oc vantro* (*Asukkaiden vanhasta pakanuudesta ja epäjumalainpalvonnasta ja nykyisestä mielettömyydestä ja taikaukosta*).

Tekstien noituutta käsittelevät tekstinpätkät ovat osittain päällekkäisiä, mutta *Finmarchens Bescrifuelsis* sisältää yksityiskohtaisempia kuvauksia noitaoikeudenkäynneistä ja poikkeaa muutenkin joiltain osin *Speculum Borealesta*. Noituuskäsitykset näissä teksteissä ovat puolestaan

suhteellisen yhteneväiset. Lilienskiold näytti olleen erityisen kiinnostunut noituudesta ja käytti hyväkseen omia havaintojaan ja Vuoreijan oikeuden pöytäkirja-arkistoja raportoidessaan noitaoikeudenkäynneistä Finnmarkissa. Tämän luvun pääaiheen eli noituuskäsitysten osalta näiden käsikirjoitusten muut osat, edes noitaoikeudenkäyntien kuvaukset, eivät kuitenkaan ole yhtä kiinnostavia kuin Lilienskioldin kirjoitukset saamelaisien väitetystä epäjumalainpalvonnasta ja noituudesta ja sen alkuperästä. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan noituuskäsityksiä Lilienskioldin käsikirjoituksissa.

Lilienskiold kirjoittaa *Speculum Borealestaan* ”noituuden ja epäjumalainpalvonnan” (*Troldkonst oc affguderj*) saapuneen pohjolaan ”aasialaisen Odinin” mukana (Lilienskiold [1698] 1942, 156–158). Saagakirjallisuuteen ja tanskalaiseen kronikoitsija Saxo Grammaticukseen (n. 1150–1220) sekä Ruotsin maanpaossa olleeseen arkkipiispaan Olaus Magnukseen (1490–1557) viitaten hän kutsuu muinaisten norjalaisten kuninkaiden harjoittamaa taikuutta ”saamelaistaidoksi” (*finnekunst*). Lilienskiold kirjoittaa: ”Aasialaisen Odinin kuvaillaan tuoneen ensimmäisenä noituuden ja epäjumalainpalvonnan pohjolaan, ja tämä juurtui hänen jälkeläisiinsä niin syväälle, että monet suurista [legendaarisista kuninkaista] ovat siitä etsineet hyötyä ja tietoa.”⁴

Tarkemmin saamelaisista hän kirjoittaa, että rannikolla asuvat saamelaiset ovat ”kuten muut villit bjarmit ja tunturisaamelaiset etsineet hyötyä tuomittavasta noituuden ja ennustustaidon käytöstä epäjumalallisten uhrien, pakanallisten hautapaikkojen ja vastaavien luona”.⁵ Hän lisää, että ”Lapissa eivät mustat tieteet [*suarteKunsten*] olleet yhtään vähempää käytössä, aivan kuten Persian Zoroaster olisi itse ollut heidän oppimestarinaan”.⁶

Näyttääkin siltä, että sekä Lilienskiold että häntä inspiroinut Olaus Magnus ovat hakeneet noituuskäsityksiään islantilaisen Snorri Stur-

4 ”Den Asiatiske Odin beschريفuis den første Troldkonst oc affguderj udj Norden at haffve anførdt, som siden hos efterkommerne saa dybt er roodfæstet at end mange blant de stoor derudj haffver søgt behagelighed oc videnskab” (Lilienskiold [1698] 1942, 156).

5 ”som andre vilde Biarmer oc Lapper haffver søgt deris behagelighed udj den fordømmelige Trold oc RunneKunstis brug ved affgudiske offeringer, hædenske graffstæder, oc dislige” (Lilienskiold [1698] 1942, 156–157).

6 ”Udj Lapland vaar suarteKunsten aff fordum ej mindre udj gienge, fast, saasom Soroastes aff Persien self endelig maatte haffve voren deris LæreMæster” (Lilienskiold [1698] 1942, 157).

lusionin (k. 1241) jälkipolville tallentamasta saagakirjallisuudesta ja etenkin sen pohjalta työstetyistä myöhemmistä saagatulkinnoista – Lilienskiold mainitseekin suoraan etenkin P. C. Friisin tanskaksi nimellä *Norske Kongers Chronica* (*Norjan Kuninkaiden Kronikka*) julkaiseman *Heimskringla*-saagakokoelman lähteekseen. Zoroasterin identifioiminen noituustaidon mestariksi näyttää sen sijaan periytyvän jo kirkkoisä Augustinukselta (Wellendorf 2013, 158). Filologi Jonas Wellendorf on tarkastellut näitä kauaskantoisia historiallisia käsityksiä kattavasti artikkelissaan ”Zoroaster, Saturn, and Óðinn: The loss of language and the rise of idolatry” vuodelta 2013. Wellendorf selittää, kuinka Snorrrin Edda-saagoissa ja sen eri versioissa niin kutsutun euhemerismin oppeja mukaillen muinaisskandinaaviset jumalat, erityisesti Odin, selitettiin Aasiasta saapuneina valloittajina, jotka toivat uskomuksensa ja noitaitonsa mukanaan pohjolaan. Euhemerismi tarkoittaa teoriaa, jonka mukaan mytologian jumaltarut ovat alkuaan olleet kertomuksia merkittävistä ihmisistä. Näin jumalat inhimillistettiin, ja tähän liittyen etenkin Odin ja Zoroaster nähtiin epäjumalainpalvonnan ja noituuden muinaisina taitajina. (Wellendorf 2013.)

Odin esiintyykin saagoissa erityisen viisaana ja loitsimistaitoisena jumalana, ja saagakirjallisuuden vaikutuksesta hänet on myöhemmin liitetty loitsuihin ja niin sanottuun *seiðr*-magiaan. Laajemmat vertailevat teoriat ovat lisäksi liittäneet Odinin hahmon saagakirjallisuudessa esimerkiksi saamelaisten *noaidevuohtaan* ja laajemmin pohjoisiin rituaaliperinteisiin käyttäen apunaan teoriaa samanismista yleisarktisena perinnekerronastumana (ks. esim. Tom Sjöblomin kriittinen näkökulma arktisen samanismin teoriaan vuodelta 2002). Myös jotkut Lilienskioldia edeltäneet kirjoittajat ovat esittäneet noituuden levinneen pohjolaan nimenomaan idästä. Esimerkiksi muutamia vuosikymmeniä aiemmin aiheesta kirjoittanut Tornion kirkkoherra Johannes Tornaesus ([1672] 1983, 33) esittää itäsaamelaisten olleen erityisen noitaitaitoisia. Lilienskioldin vertaileva ote, joka liittää Odinin saamelaisten rituaaliperinteisiin osana laajempaa maantieteellistä kokonaisuutta, ei siis ole ainutkertainen.

Odin-selityksen ohella Lilienskiold näyttäisi rivien välissä syyttävän Finnmarkin saamelaisia noituuden opettamisesta norjalaisille. Norjan

noitataitoisista kuninkaista kirjoittaessaan hän näyttää liittävän nämä taidot saamelaisiin käyttäessään *finnekunst*-termiä. Tämä liittyy mahdollisesti siihen, että Lilienskiold pyrki selittämään, miksi Pohjois-Norjassa noituus näytti oikeudenkäyntien määrän valossa olevan yleisempää kuin maan eteläosissa – saamelaiset olivat erityisen noitaitoisia, ja täten Paholainen pääsi myös norjalaisten pään sisään (ks. esim. Hagen & Sparboe 1998, 28; Kaikkonen 2020a, 193). Lilienskiold ei esimerkiksi noituustapauksia käsitellessään mainitse syytetyn kulttuurista taustaa, vaikka useat hänen esittelemänsä tapaukset eivät liittyneet saamelaisiin millään tavalla. Näin hän saamelaisten noituustaipumuksista kirjoittaessaan ikään kuin laajentaa tämän henkisen perinnön koskemaan myös norjalaisia, jotka asuvat saamelaisalueella (Lilienskiold [1698] 1942, 163).

Lisäksi Lilienskiold perustelee Pohjois-Norjassa asuvien saamelaisten ja norjalaisten taipumusta noituuteen maantieteellä. Hänen mukaansa pohjoinen maisema on erityisen houkutteleva Paholaiselle ja hänen demoneilleen, mistä myös johtuu kristinuskon myöhäinen leviäminen alueille. Tätä voidaan verrata suoraan Olaus Magnuksen ([1555] 1996, 182) kuvaukseen pohjoisesta demonien temmellyskenttänä. Venäjän läheisyys on Lilienskioldille vielä yksi maantieteellinen selitys noituiden rehottamiselle Finnmarkissa. Hän kirjoittaa, kuinka saamelaiset ”antautuvat Venäjän uskolle käyttäkseen pahuuttaan tehokkaammin. Saamelaisten keskuudessa on vieläkin sellaista väärinkäytöstä, että he antavat nuorensa venäläisille kasvatettavaksi ja opetettavaksi.”⁷

Kolmas selitys on genealoginen eli verenperintöön liittyvä. Lilienskiold ei tee eroa *noaidevuohtan* ja *trolldomin* välillä, vaan jäljittää koko saamelaisten kotoperäisen henkisen perinnön, myös perinteiset parannuskeinot, Odinin ja Zoroasterin kautta itseensä Paholaiseen. Lilienskioldin mukaan jotkut saamelaiset nimittäin ”ovat tottuneita kaikkeen harhauskoon äidinmaidossa”.⁸ Lilienskiold kuitenkin esittää pienen eron saamelaisten ja norjalaisten noitien välillä. Hän esittelee saamelaisten omaa kulttuurin sisäistä näkökulmaa kirjoittaessaan saamelais-

7 ”Giffver een deel sig till den Ryssche tro at deris ondskab dis beder kand brugis. Der findis endoc blant Finerne slig vanart at deris ungdom til Ryssen offvergiftvis at opofstris oc udlæris” (Lilienskiold [1690-l.] 1998, 71).

8 ”fra Moders melch udj ald vildfarelse tilvennis” (Lilienskiold [1698] 1942, 162).

ten näkevän rituaalinsa ”vain eräänlaisena tieteenä ja saamelaistaitona [*finne-kunst*]”, mutta laskee toki norjalaisten noitien teot ”vahingolliseksi Paholaisen työksi”. Lopulta Lilienskiold kuitenkin tulkitsee molempien kuuluvan samaan diabolismin perinteeseen ja ottaa juridisesti kantaa niiden tuomittavuuteen, kun hän jatkaa: ”Molempien opettaja on kuitenkin yhtä kauhea ja pahantahtoinen, ja siksi täytyy molempien harjoitus nähdä ilkeänä ja rangaistavana.”⁹

Paljon Euroopassa matkustellut ja laajasti lukenut Lilienskiold oli ilmeisesti saanut noituuskäsitykseensä keskiaikaisten euhemerististen kirjoitusten lisäksi vaikutteita uuden ajan saksalaisesta ja ruotsalaisesta demonologiasta. Lisäksi hän näyttää hakeneen oppia saamelaisten uskontohistoriasta esimerkiksi Johannes Schefferuksen tunnetusta *Lapponia*-teoksesta ja Olaus Magnukselta – molemmat tunnetuimpia ja käyte-tyimpiä lähteitä saamelaisten väitetystä noituudesta esimodernilla ajalla. Näiden vaikutteiden pohjalta Lilienskiold muodosti noituuskäsityksensä, samalla saamelaisten alamaistensa henkistä perintöä välikäsien kautta opiskellen (Kaikkonen 2020a, 189–197; Hagen & Sparboe 1998, 29–32).

Diabolismi, oppi sopimuksesta Paholaisen kanssa, vaikuttaa Lilienskioldin noituuskäsitysten taustalla, kun hän jakaa noituuden ”valkeaan” ja ”mustaan” magiaan, jossa valkean magian, eli ”tieteen” (*widenschab*), harjoituksesta sytytetyt, lähinnä miespuoliset saamelaiset parantajat ja ennustajat erotetaan Paholaisen kanssa sopimuksen tehneistä, ”noituutta” (*troldom*) harjoittavista, lähinnä naispuolisista norjalaisnoidista. Näistä vain jälkimmäinen noituus sopi keskieurooppalaiseen diabolismin eli paholaissopimuksen perinteeseen. Tässä yhteydessä voidaankin puhua eksplisiittisestä ja implisiittisestä sopimuksesta Paholaisen kanssa (Hagen & Sparboe 1998, 29–44). Molempien toimien alkulähde paikannetaan kuitenkin Lilienskioldin tekstissä Paholaiseen, aasialaiseen Odiniin, Zoroasteriin ja saamelaisten perinteisiin. Lisäksi Lilienskiold mainitsee Venäjän erityisen pahaksi noituuden pesäpaikaksi, johon saamelaiset lähettävät lapsensa oppiin – Finnmarkin noituus tulee siis Lilienskioldin pahan maantieteellisessä opissa Odinin ja Zoroasterin

9 ”bloom for en Widenschab oc Finne-Kunst [– –] skadeligt Diefle-arbeid. Beggis Læremester er vel lige fuul oc vanartig, derfor maa beggis idræt baade slem oc strafwærdig anseeis” (Lilienskiold [1698] 1942, 162).

kautta idästä, ja saamelaislapset oppivat noituutta sekä äidinmaidossa että venäläisten opissa. Kuten historioitsijat Rune Blix Hagen ja Per Einar Sparboe toteavat, Lilienskioldin ajatusmaailmassa noituuden kukoistamiseen vaikuttivat ”maantieteelliset, uskonnolliset ja genealogiset tekijät” (Hagen & Sparboe 1998, 27). Norjansaamelainen uskontotieteilijä Jorunn Jernsletten (2022) on kuvannut Varangin alueen poliittisia ja kirkollisia oloja esimodernina aikana ja liittänyt uskottavasti noitavainojen taustalla olevan luterilaisen diabolismin perinteen alueen rajakonflikteihin ja ortodoksisen Venäjän läheisyyteen. Lilienskioldin maininta idästä tulleesta noituudesta sopii hyvin tähän narratiiviin.

Todellisuudessa norjalaiset näyttävät tuoneen oman, keskieurooppalaisen käsityksensä noituudesta mukanaan Saamenmaalle. Useassa 1600-luvun noitaoikeudenkäyntien pöytäkirjassa kerrotaan esimerkiksi, kuinka noidat lentävät viettämään sapattia Paholaisen kanssa Länsi-Norjan Bergenissä sijaitsevalle Lyderhorn-vuorelle (Lilienskiold [1695] 1998, 79, 83, 85, 89 ja 95), ja Finnmarkin noitavainot onkin nähtävä Keski- ja Länsi-Eurooppaa ravistelevan noitahysterian pohjoisena sivuhaarana. Lilienskiold puolestaan matkusteli paljon Keski-Euroopassa ja Ruotsissa 1600-luvun puolivälin jälkeisten noitavainojen aikaan, ja hänen noituuskäsityksensä sekä kiinnostus noituusoikeudenkäynteihin on luultavasti peräisin näiltä matkoilta (Hagen & Sparboe 1998, 11–12).

Saamelaisten *noaidevuohtan* kuvailu näiden länsieurooppalaisten tulkintakehysten kautta ja saamelaisten kotoperäisen henkisen perinteen demonisointi tuo toki oman mausteensa tähän länsieurooppalaiseen, uuden ajan alussa varsin levinneeseen, demonologiasta ammentavaan ajatusmalliin. Vaikka Lilienskioldin palvellessa Vuoreijan läänissä noituusoikeudenkäynnit olivat jo laantumaan päin, täytyy hänet nähdä keskieurooppalaisen demonologian opin jatkajana ja toteuttajana pohjoisessa, ja hänen tekstissään esiintyvät noituuskäsitykset vahvistavat tätä päätelmää.

Isaac Olsen: *Om lappernes vildfarelser og overtro*

Seuraava tässä tarkasteltava teksti Finnmarkin saamelaisten väitetystä noituudesta on Isaac Olsenin vuoden 1715 jälkeen kirjoittama *Om lappernes vildfarelser og overtro* (*Saamelaisten harhaluuloista ja taikauskosta*). Trøndelagin läänistä lähtöisin ollut ja Trondheimin katedraalikoulussa opiskellut Isaac Olsen (n. 1680–1730) oli saamelaisten keskuudessa kierrellyt opettaja. Hän hoiti virkaansa Vuoreijan läänin alueella noin vuodesta 1703 vuoteen 1716. Vuonna 1716 lähetysaarnaja Thomas von Westenin Finnmarkissa tavattuaan Olsen matkusti tämän kanssa Trondheimiin opettaakseen siellä tulevia lähetysaarnajia. Vuonna 1718 Olsen muutti vielä etelämmäs Kööpenhaminaan toimiakseen lähetysaarnajien opettajana lähetysskollegiossa ja asui siellä vuoteen 1720, jolloin hänet irtisanottiin. Tämän jälkeen hän toimi lukkarina Trondheimissa kuolemaansa asti. (Rydving 1995, 25–27; Rasmussen 2016, 57–60; Kaikkonen 2020a, 198; Wellendorf 2023, 149–150.)

Olsenilla oli lähetysaarnajien opettajana suuri vaikutus myöhempiin Tanskan valtakunnassa kirjoitettuihin kuvauksiin saamelaisista ja heidän kotoperäisestä henkisestä perinteestään. Pohjoissaamen kieltä opettaessaan Olsen nimittäin oletettavasti jakoi myös tietoaan saamelaisten kotoperäisistä rituaaleista, jotta lähetysaarnajat voisivat paremmin kitkeä nämä noituuteen ja pakanuuteen liittämänsä perinteet. Olsenin kirjoittama teksti onkin mielestäni nähtävä ensisijaisesti tuleville lähetysaarnajille tarkoitettuna. Nykyään sen voidaan asenteellisuudestaan huolimatta nähdä olevan yksi parhaista kirjallisista lähteistä pohjoissaamelaisten kotoperäisestä henkisestä perinnöstä lähetysaarnajien aikana – osasihan Olsen paikallista kieltä ja vietti useita vuosia saamelaisten parissa. (Rydving 1995, 25–27; Kaikkonen 2020a, 198–199; Wellendorf 2023, 150–152.)

Olsenin teksti onkin pitkälti omakohtaisten kokemusten värittämää toisin kuin monet muut, häpeilemättä aiempia tekstejä lainailleet aika-aikestit. On kuitenkin huomattava, että myös Olsen oli lukenut mies. Hänen kirjastostaan löytyi esimerkiksi niin saagakirjallisuutta kuin tohtori Faustista kertova teos mutta myös suoraan saamelaisia käsitteleviä

tekstejä, kuten Schefferuksen *Lapponia* ja P. C. Friisin Norjaa käsittelevä topografis-historiallinen teos *Norriges oc Omliggende Øers sandfærdige Besschriffuelse*. Samaisen P. C. Friisin kirjoittama, jo mainittu *Norjalais-ten Kuninkaiden Kronikka*, johon myös Lilienskiold pohjasi tietonsa saagakirjallisuudesta, oli niin ikään Olsenin kirjahyllyssä. (Lid 1949.)

Olsen käyttää selvästi näitä tekstejä omansa pohjana kirjoittaessaan saamelaisista. Lisäksi Olsen oli läheisessä yhteydessä useisiin Lilienskioldin kanssa työskennelleisiin ja noitaioikeudenkäynteihin osallistuneisiin henkilöihin, vaikka tuli Finnmarkiin vasta Lilienskioldin kuoleman jälkeen, useita kymmeniä vuosia Paul-Ånden oikeudenkäynnin jälkeen. Olsen mahdollisesti myös tutki Lilienskioldin jälkeensä jättämiä käsikirjoituksia 1710-luvun loppupuolella Kööpenhaminassa oleskellessaan, mutta tuskin käytti aiemmin käsiteltyjä tekstejä suoraan lähteenä saamelaisista kirjoittaessaan. Lilienskioldin tapaan Olsen kuitenkin kirjoittaa saamelaisille noituutta opettaneesta aasialaisesta Odinista ja mainitsee hänkin Venäjän erityiseksi noituuden riivaamaksi alueeksi. On kuitenkin todennäköistä, että hän sai ajatuksen Odinista noituuden pohjolaan tuovana aasialaisena heeroksena kirjahyllystään ainakin myöhemmin löytyneestä Friisin *Kronikasta* tai muusta saagakirjallisuudesta. Friisin toista, Norjaa käsittelevää topografista teosta Olsen lainaa siihen viittaamatta kirjoittaessaan noitien lähettämästä sairausprojektiili *gandista* ja mainitessaan saamelaisten lähettävän lapsensa erityisiin noituuskouluihin. (Kaikkonen 2020a, 200–203; vrt. Lilienskioldin väite saamelaisten Venäjälle noituusoppiin lähettämistä lapsista; Wellendorf 2023.)

Olsenin tekstistä esiin nousevia noituuskäsityksiä on mielekästä tarkastella hänen ammatinsa kautta. Hänen tavoitteensa lähetysaarnaja-opettajana oli saada saamelaiset lukemaan erityisesti uskonnollisia tekstejä. Olsen näki tekstinsä perusteella saamelaisten suullisen perinteen vastakohtana kristillisyydelle ja lukemiselle. Saamelaisten kielen ja perinteet hän liittää tekstissään *noaidegázzi*-henkiin, karkeasti suomennettuna *noidan väkeen* tai *noidan seurueeseen*, jotka Olsen käsittää demoneiksi.

Lukemisen ja noidan väen välillä nähtyyn vastakkainasetteluun liittyen voidaan nostaa Olsenin tekstistä useita esimerkkejä. Yksi näistä on tarina Ole Iversenistä, joka oli perinyt *noaidegázzi*-hengen mutta kieltäytyi ottamasta apuhenkkiä vastaan, koska oli lukenut niiden pahudesta Raamatusta. Tämän seurauksena Iversen tuli sairaaksi, mutta hän parantui vuoden kuluttua. Mies nimeltään Mathias Melchersson puolestaan kuoli Olsenin mukaan samaiseen sairauteen kieltäytyttyään *noaidegázzi*-henkien palveluksesta lukemaan opittuaan. (Olsen [1715 jälkeen] 1910, 54–55.)

Olsen liittää nimenomaan nämä *noaidegázzi*-henget saamelaisten erityiseen noituustaipumukseen. Hänen esityksensä mukaan noituus on universaali ilmiö, mutta etenkin saamelaiset ovat siinä harjaantuneita, sillä heidän esi-isänsä olivat solmineet erityisen liiton Paholaisen kanssa. Liiton tekijäksi hän mainitsee Noidus-nimisen ”ensimmäisen noidan” (ks. esim. Sjöholm 1988; Wellendorf 2023). Tämän merkiksi *noaidegázzi*-henget huolehtivat, että saamelaiset puhuivat omaa, noituuteen parhaiten soveltuvaa kieltään, suorittivat kotoperäisiä rituaalejaan, asuivat kodissa ja pukeutuivat saamelaispukuun, joikasivat, jutasivat ja paastosivat Saatanan heiltä vaatimalla tavalla. Hän kirjoittaa: ”[S]aamelaisten esi-isät ovat vannoneet itsensä ja jälkikasvunsa Saatanan haltuun ja he ovat syntyneet paholaisten ja noitien suvusta [– –] ja siksi Perkele pitää [saamelaisten] sukua ja jälkipolvina omana perintönään ja omaisuutenaan.”¹⁰

Yhtenä poimintana Olsenin tekstistä voidaan nostaa Ole Josephsønin tapaus, josta Olsen kirjoittaa seuraavaa:

Sitten tulivat myös hänen isänsä ja äitinsä, molempien isoisiensä ja isoäitiensä, sekä isänsä isän ja äidin sekä äitinsä isän isän ja äidin, hänen isänsä veljien ja siskojen, hänen äitinsä veljien ja siskojen, *noaidegázzit* tälle Ole Josephsøn -pojalle ja halusivat tämän ottavan ne ja niiden taidot vastaan, koska ne ja taidot olivat hänelle

10 ”finnernes forfædre har soret sig under Dievelen med deris afkomme, og er fødte af Dievele og trolde slegt [– –] og der for holder Dievelen sig til slegten og afkommet som til sin Egen arff, Odel og Eiedom” (Olsen [1715 jälkeen] 1910, 72).

perintönä tulleet hänen ollessa nyt ainoa elossa oleva suvussa, ja jos hän ei tätä halua, ne tappavat hänet [– –] ja näin hän kuoli.¹¹

Näin Olsen vie Lilienskioldin äidinmaitoidean vieläkin pidemmälle ja liittää sen perintönä sukupolvelta toiselle siirtyviin henkiin, joiden kautta Paholaisen oppi (*Dievele lærdomme*) siirtyi kielen, kulttuurin ja elintavan mukana ylisukupolvisesti. Tähän ylisukupolvisesti periytyvään noituuteen perustaen Olsen veti johtopäätöksiä, jotka vaikuttivat hänen näkemykseensä saamelaisista radikaalisti. Olsenin mukaan esimerkiksi ”saamelaislasten ei pidä päästä oppineisiin virkoihin niin kauan kuin maailma on pystyssä, tai yhtä hyvin voisi laittaa perkeleitä niihin”.¹²

Olsen kirjoittaa, että noituus

ei ole heidän vaatteisiinsa ommeltu vaan lihassaan kantamaa, koska tämä taito ja nämä paholaiset noaidegázit ja muut pienet perkeleet ovat tulleet heille perintönä esi-isiltä [– –] joka on ilmiselvää, koska kukaan joka on saamelaisukuun syntynyt ei voi vapautua tästä taidosta ja näistä paholaisista, eikä myöskään halua.¹³

Toki voidaan kysyä, tuliko Olsenin vihamielinen suhtautuminen saamelaisiin ja heidän henkiseen perinteeseensä ensin vai oliko se näiden teologisten päätelmien tuotosta. Myös tarina siitä, kuinka saamelaisjoukko uhkasi tappaa Olsenin väkivalloin tai noituudella kostona heidän salaisten uhripaikkojensa paljastamisesta kirkkoherra Ludvig Paus nuoremmalle (n. 1674–1745) saattaa kertoa polemiikeista Olsenin negatiivisen saamelaiskäsitteiden taustalla (Skjelmo & Willumsen 2017, 77).

11 ”Da kom ogsaa hans faders og Moders, begge hans bestefaders, og beste Moders, baade hans faders faders og Moders og hans Moders faders fader og Moders, hans fader brødres og søstrers, hans Moder brødris og Bøstrers, Noidegadzer til den dræng Ole Josephsøn og vilde at hand skulle annamme dem og Konsten, thi de og Konsten er hannem arveligen til falden fordj at hand er nu den Ene som lever af den slegt igien, og hvis hand icke vild, saa vil de dræbe hannem [– –] og saa døde hand” (Olsen [1715 jälkeen] 1910, 75).

12 ”finnebørn maa icke komme til lære Embeder saa lenge som verden staar, mand maa saa godt sædte Dievele deer til” (Olsen [1715 jälkeen] 1910, 80–81).

13 ”er dem icke i klæderne skaaren men i kiøder baaren, fordi at denne konst og Diße Dievele Noidegadzerne, og andre smaa Dievele er dem arveligen tilfalden efter deris forfædre [– –] som nock er siunbart, effterdi at ingen som er føed af finneslegt kand blive fri for denne konst og Diße Dievele, og vild de icke” (Olsen [1715 jälkeen] 1910, 82).

Joka tapauksessa tämä vahva puolueellisuus lyö leimansa Olsenin koko tuotantoon.

Olsenin noituuskäsitys perustuu ajatukseen, jota voisi kutsua perityksi sopimukseksi Paholaisen kanssa ja jonka merkkinä ja valvojina *noaidegázzi*-henget toimivat – näin myös koko saamelaiskulttuuri on hänen mukaansa Paholaisesta lähtöisin. Ainoana vastalääkkeenä tähän toimi Raamatun lukeminen, norjalaisten elämäntapojen omaksuminen ja kaikin puolin kristillinen elämä – pahimmissa tapauksissa näihin perittyihin henkiin ei toiminut kuin piispan toimittama demonien karkotus eli manaus, jos sekään. Olsenin teksti onkin täynnä värikkäitä kuvauksia toinen toistaan erikoisemmista manaustapauksista, joissa esisiltä perityt henget vaivaavat saamelaisia ja Olsen tai kirkkoherra Ludvig Paus manaa nämä pois lukemalla Raamattua tai muita keinoja käyttäen. Luku- ja kirjoitustaidon sekä kristinuskon opettajana Olsen näki itsensä kristillisenä soturina taistelemassa Saatanan valtaa vastaan aseinaan Raamattu, ”sivistys” eli norjalainen kulttuuri ja kieli, sekä lukutaito (Kaikkonen 2020a, 205–210; Skjelmo & Willumsen 2017; Jernsletten 2022, 302–306).

Yksi esimerkki Olsenin saamelaisvastaisuudesta on hänen poleeminen suhtautumisensa ruotsalaiseen saamelaispappi Olaus Sirmaan. Olsenin mukaan Sirma koulututtui papiksi, mutta lopulta tämä kääntyi takaisin vanhoihin tapoihinsa ja muuttui väkeväksi noidaksi. Sirma ei Olsenin mukaan pappiskoulutuksestaan huolimatta voinut vastustaa koko kansakunnalleen ominaista noituuden taakkaa. (Olsen [1715 jälkeen] 1910, 77–80; Kaikkonen 2020a, 215.)

Toimittuaan vuoden 1718 jälkeen lähetyskollegiossa Kööpenhaminassa Olsen joutui poikkiteloin lähetyskollegion primus motorin Thomas von Westenin kanssa, joidenkin arvioiden mukaan juuri rankan saamelaisvastaisuutensa takia. Olsen sysättiin sivuun lähetystoiminnasta ja toimi loppuelämänsä lukkarina Trondheimissa, mutta opetti sivutoimeenaan pohjoissaamea tuleville lähetysaarnaajille. (Rydving 1995, 25–27.)

Yhteenvetona voidaan sanoa, että Isaac Olsen liitti Lilienskioldin tapaan saamelaisten väitetyn noituuden itään ja aasialaisiin heeroksiin Odiniin ja Zoroasteriin, mutta myös saamelaiseen Noidus-nimiseen hahmoon (kattavammin Olsenin esittelemästä Noidus-hahmosta ja

hänen teoriastaan saamelaisten yhteydestä Odiniin ja muinaisiin skyytteihin ks. Wellendorf 2023). Nämä hahmot opettivat saamelaisten esisille, miten liitto Paholaisen ja häntä palvelevien henkien kanssa tehdään, ja tämä liitto seurasi saamelaisia Olsenin päiviin asti – ja hänen käsityksensä mukaan myös tulevaisuudessa. *Noaidegázzi*-henget toimivat tämän liiton valvojina, ja vain luopumalla saamelaisesta elämäntavasta ja kielestä sekä lukemalla Raamattua olisi mahdollista päästä eroon tästä peritystä sopimuksesta Paholaisen kanssa – jos silloinkaan, sillä noituus oli Olsenin näkemyksen mukaan saamelaisille sisäsyntyistä. Myös Lilienskiold, jonka mukaan noituus siirtyi lapsille äidinmaidossa, näyttäisi jakaneen samankaltaisen näkemyksen.

Olsenin käsitykset noituudesta ja saamelaisuudesta ovat nykyajan lasein katsottuna vastenmielisiä, mutta hänen urakehityksensä perusteella näyttäisi siltä, etteivät myöskään aikalaiset jakaneet Olsenin jyrkkää saamelaisvihaa. Olsenin perintö eli silti myös hänen kuolemansa jälkeen, kun useat hänen entiset oppilaansa lähtivät lähetyssaarnaajiksi Saamenmaalle ja kirjoittivat kokemustensa perusteella nykypäiviin asti säilyneitä tekstilähteitä. Yksi näistä Olsenin nuorista oppilasta oli Knud Leem (1697–1774), jonka tekstiä siirryn seuraavaksi käsittelemään.

Knud Leem: *Beskrivelse over Finnmarkens Lapper*

Keski-Norjan rannikolta kotoisin oleva Knud Leem opiskeli papiksi Trondheimissa ja valmistui lähtemään ihailemansa Thomas von Westenin jalanjäljissä lähetyssaarnaajaksi Finnmarkiin. Hän olikin siellä pappina vuodesta 1725 vuoteen 1733, jonka jälkeen Leem toimi muun muassa saamen kielen professorina ja lähetykollegion johtajana Trondheimissa. Yksi Leemin tärkeimmistä teoksista on suurimmaksi osaksi 1740-luvulla kirjoitettu, mutta vasta vuonna 1767 julkaistu *Beskrivelse over Finnmarkens Lapper* (*Finnmarkin saamelaisten kuvaus*). Kyseinen teksti on aiemmin ohimennen mainitun Schefferuksen *Lapponian* ja Olaus Magnuksen *Pohjoisten kansojen historian* ohella yksi tunnetuimmista varhaismoderneista saamelaiskulttuurin kuvauksista. (Kaikkonen 2020a, 241–243.)

Valistusajan lapsena Leemin käsitys saamelaisten kotoperäisestä henkisestä perinteestä näyttäisi poikkeavan Lilienskioldin ja Olsenin aiemmista kuvauksista, vaikka hän näyttääkin käyttäneen Lilienskioldin käsikirjoituksia suorana lähteenä ja saaneen lisäksi Olsenilta tietoa ja Finnmarkista. Hän myös käytti Olsenin tapaan P. C. Friisin tekstiä 1600-luvun lopulta saamelaisten kotoperäisistä rituaaleista kirjoittaessaan.

Leem omistaa kirjastaan kokonaisen luvun noituudelle. Hän aloittaa luvun selostuksella noituudesta norjalaisten keskuudessa ja kuvauksilla yksittäisistä noitaoikeudenkäynneistä (Leem 1767, 450–487). Tämä osa Leemin noituutta käsittelevästä luvusta on lähes suora kopio Lilienskioldin kirjoituksista, joita Leem opiskeli Kööpenhaminassa (Hagen & Sparboe 1998, 24). Leem kuitenkin myös kommentoi näitä edellisen vuosisadan tapauksia epäilevään sävyyn ja kirjoittaa: ”noituus on enimmäkseen koostunut fantasiasta, kuvitelmista ja unista”.¹⁴ Esimerkiksi vesikoe ja kiduttamalla saadut tunnustukset saavat häneltä tuomion epäilyttävinä noituuden paljastamisen metodeina. Kenties kuvaavin Leemin skeptistä asennetta havainnollistavista tekstinpätkistä on pohdinta siitä, tanssivatko noidat kenties menuettia, puolalaisia tansseja vai englantilaisia tansseja Perkeleen kanssa noitasapatissa (Leem 1767, 450–464). Noituustutkija Linda Ojan (1999, 261–268) huomiot huumorista tyypillisenä valistusajan suhtautumistapana taikauskkoa ja noituushysteriaa vastaan saavatkin vastakaikua Leemin tekstissä.

Leemin kristillinen tausta kuitenkin näkyy valistusaatteen vastapainona, kun hän kirjoittaa esimerkiksi, että ”en kuitenkaan täysin kiellä, että noituutta on harjoitettu ennen, koska Paholainen on voimakas epäuskon lapsissa, ja kuka voi kieltää sen, josta Raamattu selkeällä kielellä ja esimerkein todistaa?”¹⁵

Saamelaisten kotoperäisestä henkisestä perinteestä puhuessaan Leem esimerkiksi erittelee hyvää tarkoittavan ja pahaä tarkoittavan noituuden toisistaan samaan tapaan kuin Lilienskiold useita vuosikymmeniä aiemmin. Vaikka Olsenin tapaan Leem nostaa *noaidegázzi*-henget tärkeäksi

14 ”Trolldom [har] mest bestaaet i Phantasie, Indbildning og Drømme” (Leem 1767, 463).

15 ”Dog negter jeg aldeles ikke, Trolldom fordem at være øvet, efterdi Dievelen er kraftig i Vantroens Børn, og hvo vil negte det, som Skriften med klare Sprog og Exempler bevidner?” (Leem 1767, 464).

osaksi kokonaisuutta, hän ei keskustele niistä noituutta käsittelevässä luvussaan vaan laskee nämä epäjumaliksi muiden saamelaisten jumalhahmojen ohella (Leem 1767, 421–425). Monet Leemin tekstinpätkät ovat hyvin samankaltaisia kuin Olsenilla (Kaikkonen 2020a, 250), ja Olsenin kautta kulkenut informaatio paistaa läpi Leemin tekstissä, vaikkei Leem tee näiden henkien tärkeydestä samanlaisia johtopäätöksiä kuin opettajansa. Johtopäätösten eroavaisuuksista kertoo esimerkiksi, että pyhissä vuorissa eläneet *noaidegázzi*-henget olivat Leemille alkoholin aiheuttamia hallusinaatioita eivätkä esi-isiltä perittyjä paholaisia (Leem 1767, 480).

Jo aiemmin mainitun P. C. Friisin tekstiä sairausprojektiileista lainatessaan Leem lisää alkuperäislähteeseen tietolähteitään kuulemiaan tarinoita, mutta ottaa etäisyyttä niiden todenperäisyyteen. Hän ei kuitenkaan viittaa Friisiin lainkaan ja kirjoittaa ”[k]aikin tämän kirjoitan saamelaisten omien kertomusten perusteella ja annan jokaisen uskoa niin paljon kuin häntä itseään miellyttää”.¹⁶

Leem kuitenkin jättää tämän valistuneen, oppineen havainnoijan roolinsa sivuun, kun hän kirjoittaa saamelaisten parannusrituaalista: ”[K]äytös, jota noaidi harjoitti sairaan parantamiseksi, oli noituuden ja siten Paholaisen tekosia, ja ei silloin ole väärin sanoa, että samalla pahalla hengellä on ollut kätensä mukana pelissä.”¹⁷ Tämä kertoo Leemin kahtiajakoisesta suhteesta noituuteen – toisaalta hän valistusajan lapsena halusi taistella taikauskoa vastaan, toisaalta hän taas kristittynä pappina piti Saatanaa olemassa olevana voimana. Tämä kahtiajakoisuus seuraa Leemiä kaikissa hänen noituuspohdinnoissaan. Voidaan sanoa, että Leem tulkitsi vanhoja lähteitä, kuten Friisiä ja Lilienskioldia, Olsenilta kuultuja tarinoita ja omia kokemuksiaan Saamenmaalta, uusien, valistusteologin linssien läpi. Samaan aikaan radikaali ja uskonnonvastainen valistusajattelu ei kuitenkaan ollut Leemin sydäntä lähellä, vaikka hän omalla tavallaan pyrkiikin tieteelliseen, objektiiviseen ja oppineeseen näkökulmaan. 1700-luvun loppupuolella Skandinaviassa asuville kirkon-

16 ”Alt dette skriver jeg efter Lappernes egen Beretning, og vil lade enhver troe deraf, saa meget ham behager” (Leem 1767, 484).

17 ”Ovenanførte Adfærd, som Noaiden forøvede ved den Syges Kuur, var jo en Troldoms og følgerlig en Dievels Gierning, og slaer det da ikke feyl, at jo samme onde Aand har havt sin Haand medudi Spillet” (Leem 1767, 481).

miehille Saatana ja noituus olivat kuitenkin edelleen olemassa olevia voimia, eikä tätä sopinut kieltää. Toisaalta edellisten vuosikymmenten noitavainot ja muut julmuudet olivat vielä tuoreessa muistissa ja niihin haluttiin ottaa etäisyyttä.

Sekä ruotsalaisia noituuskäsityksiä tutkinut historioitsija Linda Oja että aiemmin mainittu Tanska-Norjan noituuden historiaa tutkinut Rune Blix Hagen ovat esittäneet, että valistusajan vaikutusten saapuessa pohjolaan viimeistään 1700-luvun puolivälissä rinnastettiin kristillinen Jumala tieteen, todellisuuden ja luonnon kanssa, kun taas Paholainen rinnastettiin väärään tietoon, taikauskoon ja harhoihin (Oja 1999, 34–35; Hagen 2003, 84–85). Nämä huomiot sopivat hyvin yhteen Leemin käsitysten kanssa. Näin Paholainen toimi maailmassa esimerkiksi alkoholin väärinkäytön, ahneuden tai harhaanjohtajan hahmossa noitien kanssa sopimuksia tekevän sielunvihollisen sijaan. Noituus ja magia nähtiin valitusaikana psykologisina, sisäisinä ilmiöinä todellisuuteen vaikuttavan pahansuovan voiman asemesta.

Leemin maltillinen valitusajattelu kertoo noituuskäsitysten muuttumisesta 1700-luvulla, mutta myös hänen suopeammasta suhtautumisestaan saamelaisiin ja heidän perinteisiinsä. Leem olisi tuskin tehnyt elämäntyötään saamelaiskielten parissa, jos hän olisi opettajansa Olsenin tapaan uskonut sen periytyvän Zoroasterin ja Odinin kautta itseltään Paholaiselta.

Noituuskäsitykset kolonialismin tukena ja toiseuttamisen välineenä

Tämän tekstianalyysin perusteella voidaan jo tehdä muutamia johtopäätöksiä. Ensimmäinen koskee suhteellisen nopeasti, jo yhden sukupolven aikana tapahtunutta valitusajan vaikutusta luterilaisiin noituuskäsityksiin, joka edustaa osaltaan suurta murrosta länsimaisessa filosofiassa. Vaikka Leem – myös ainoa tässä käsitellyistä kolmesta miehestä pappisvihkimyksen saanut – oli tunnustuksellinen kristitty, hänen demonologinen näkökantansa ei ollut samanlainen kuin Lilienskiöldilla ja Olsenilla. Sen sijaan, että olisi uskonut fyysisesti maailmaan suoraan

vaikuttaneeseen Saatanaan, Leem näyttää liittäneen noituuden ja Paholaisen oppimattomuuteen ja erilaisiin psykologisiin ilmiöihin. Näin koulusivistys ja kristillinen usko olivat Leemin teologiassa noituuden vastalääkkeitä, mutta eivät yhtä konkreettisesti kuin hänen opettajallaan Olsenilla.

Leemin noituuskäsitykset voidaan liittää Ojan (1999, 234–250) analyysiin, jonka mukaan noituus ja magia olivat valistusaikana toiseuttamisen välineitä – esimerkiksi lapset, naiset, vanhukset, romanit, suomalaiset ja saamelaiset edustivat irrationaalista toiseutta korkeasti koulutetuille, keski-ikäisille skandinaavimiehille. Oppineisuus ja taikausko laitettiin vastakkain, ja tässä vastakkainasettelussa marginaaliin jääneet ryhmät yhdistettiin noituuteen. Tämänkaltainen ajattelu oli eräällä tavalla jatkoa esimerkiksi Olsenin edustamasta suuremmasta antiietnisestä yleistyksestä, jota nykypäivän termein voisi suoraan kutsua rasismiksi.

Jos ajatellaan laajemmin länsimaisia näkökulmia magiaan ja noituuteen, klassinen ”meidän uskontomme, heidän magiansa” -ajattelu näkyy edellä käsitellyissä teksteissä erityisen vahvasti. Osana Tanskan kruunun koloniaalista koneistoa toimineet Lilienskiold, Olsen ja Leem peilasivat siis kukin maailmankuvaansa kolonisoituihin ja marginalisoituihin saamelaisiin noituuskäsitysten kautta. Väitöskirjassani perustelin tekstianalyysin keinoin, kuinka tämä ajatustapa yhdessä kansallisromantiikan virtausten kanssa johti lopulta siihen, että *samanismi*-käsite yhdistettiin saamelaisiin ja muihin suomalais-ugrilaisiin kansoihin 1800-luvun puolivälistä alkaen.

Jernsletten (2022, 314) kirjoittaa Varanginsaamelaiden uskontohistoriaa ja kolonisaatiota kuvaillen osuvasti:

[T]anskalais-norjalaisia viranomaisia ohjasivat suuressa määrin heidän kollektiiviset tulkintakehyksensä ja elämismaailmansa, jossa Paholainen oli aktiivinen toimija. Taistelusta Paholaista vastaan tuli taistelua saamelaiden uskomuselementtejä vastaan. Tämän taistelun voi nähdä osana Finnmarkin kolonisaation ideologista pohjaa, joka oikeutti vallankäytön saamelaisväestöä vastaan.

Pitkällä aikavälillä saamelaisten kotoperäiseen henkiseen perinteeseen suhtautuminen alkukantaisena ja eksoottisena ilmiönä on edelleen valitettavan sisäänrakennettu länsimaiseen ajatteluun. Näin anti-etniset, negatiiviset tai eksotisoivat stereotyyppit vaikeuttavat saamelaisten itsemäärittämisoikeuden sekä henkisen perinteen jatkuvuuden toteutumista tänäkin päivänä – vaikka Leemin ”valistuneita” noituuskäsityksiä edustaneiden kirjoitusten julkaisusta on kulunut jo yli 250 vuotta! Toki askeleita oikeaan suuntaan otetaan, ja yksi esimerkki tästä on Paul-Åndelta noituusoikeudenkäynnin yhteydessä vuonna 1692 takavarikoidun rummun omistuksen paluu Saamenmaalle vuonna 2022 (Porsanger 2022).

Tämän lähdekriittisen analyysin perusteella voimme päätellä, että noituuskäsityksillä oli suoria vaikutuksia tekstien syntyhistoriaan, niiden tyyliin ja sisältöön. Koska Lilienskioldin, ja etenkin Olsenin ja Leemin tekstit ovat nykypäivänä edelleen aktiivisesti käytössä saamelaisten henkisestä perinteestä kirjoitettaessa, on erityisen tärkeää olla tietoinen niiden taustalla vaikuttaneista, aatehistoriaan liittyvistä ajatusmalleista. Lilienskioldin, Olsenin ja Leemin tekstien käyttö lähteinä saamelaisten kotoperäistä henkistä perintöä tutkittaessa ja tulkitessa vaatiikin syvälistä ymmärrystä paitsi tekstien ja niiden kirjoittajien keskinäisistä suhteista myös niiden ideahistoriallisista kytköksistä. Tämän takia historiallisten noituuskäsitysten tutkimus on tärkeää – se tuottaa uutta tietoa ja lähdekriittistä ymmärrystä myös muiden tutkimuskenttien käyttöön.

Lähteet ja kirjallisuus

LÄHTEET

- Leem, Knud [1740–1760-luvut] 1767: *Beskrivelse over Finmarkens Lapper* [– –]. Kööpenhamina: G. G. Salikath.
- Lilienskiold, Hans Hanssen [1695] 1998: *Ugudelighet i 1600-tallets Finnmark*. Teoksessa Rune Blix Hagen & Per Einar Sparboe (toim.) *Ugudelighet i 1600-tallets Finnmark*. (Ravnetrykk 18.) Tromssa: Universitetsbiblioteket i Tromsø. 55–273.
- Lilienskiold, Hans Hanssen [1698] 1942: *Speculum Boreale* [– –]. Teoksessa O. Solberg (toim.) *Finnmark Omkring 1700 2* (2): Lilienskiolds *Speculum Boreale*. Oslo: Etnografisk Museum. 55–168.

- Olaus Magnus 1555: Description of the Northern Peoples, 1. Teoksessa P. Foote (toim.). *Works issued by the Hakluyt Society*. Second series 182. Lontoo: The Hakluyt Society.
- Olsen, Isaac [1715 jälkeen] 1910: Om lappernes vildfarelser og overtro. Teoksessa Just Qvigstad (toim.) *Om lappernes vildfarelser og overtro. Kildeskrifter til den lappiske mytologi* 2 (Det Kgl. norske videnskabers selskabs skrifter 1910: 4) Trondheim: Det Kgl. norske videnskabers selskab. 7–101.
- [Tornaues, Johannes] Johannis Tornæi [1672] 1983: Berättelse om Lapmarckerna och deras tillstånd. Teoksessa Karl B. Wiklund (toim.) *Berättelser om samerna i 1600-talets Sverige* (Kungl. Skytteanska samfundets handlingar 27). Uumaja: Kungl. Skytteanska samfundet. 9–64.

KIRJALLISUUS

- Hagen, Rune Blix. 2003: Kildene til og resepsjonen av trolddomskapitlet (kap. 21) i Knud Leems Beskrivelse over Finnmarkens Lapper 1767. Teoksessa J. R. Hagland & S. Supphellen (toim.) *Knud Leem og det samiske* (Det Kgl. norske videnskabers selskabs skrifter 2003 (2)). Trondheim: Tapir akademisk forlag. 79–94.
- Hagen, Rune Blix 2005: *Samer er trollmenn i norsk historie. Trolddomsforfølgelsene av samer*. Kaarasjoki: ČálliidLágádus.
- Hagen, Rune Blix & Sparboe, Per Einar 1998: Amtmann Lilienskiold og hans heksestudier. Teoksessa Rune Blix Hagen & Per Einar Sparboe (toim.) *Trolddom og Ugudelighet i 1600-tallets Finnmark* (Ravnetrykk 18). Tromssa: Universitetsbiblioteket i Tromsø. 9–50.
- Itkonen, Erkki & Kulonen, Ulla-Maija (toim.) 2001: *Suomen sanojen alkuperä. Etymologinen sanakirja A–K*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Jernsletten, Jorunn 2022: Varangersamenes kristne praksis i møte med misjon og kolonialisering. *Scandia* 88 (2): 290–316.
- Kaikkonen, Konsta 2019: From, into, and back. Translations of the Sami words noaidi and noaidevuohta in context. *Religion* 49 (4): 539–570.
- Kaikkonen, Konsta 2020a: *Contextualising Descriptions of Noaidevuohta. Saami Ritual Specialists in Texts Written until 1871*. Bergen: Bergenin yliopisto.
- Kaikkonen, Konsta 2020b: Sámi indigenous(?) Religion(s) (?) Some Observations and Suggestions Concerning Term Use. *Religions* 11 (9), 432: [1–14].
- Levack, Brian 2006: *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. Harlow: Pearson.
- Lid, Nils 1949: Isak Olsen og boksamlinga hans. *Håløygminne* 8: 69–73.
- Oja, Linda 1999: *Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*. Tukholma: Brutus Östlings Bokforlag Symposion.
- Porsanger, Jelena 2022: An Indigenous Sámi museum and repatriation of a Sámi drum from the XVII century. *Dutkansearvvi diedalaš áigečála* 6 (1): 72–90.
- Sjöblom, Tom 2002: 'Only a hobo.' Heuristic terms in historical ethnography. *Styles and Positions* s. 126–155.
- Sjöholm, Gösta 1988: Den första nåjden – kulturbringare? *Svensk religionshistorisk årskrift* 3: 73–94.

- Skjelmo, Randi Hege & Liv Helene Willumsen 2017: Isaac Olsen – lærer og forkynner. *Heimen* 54 (1): 62–85.
- Stave, Torstein 2012: *Da Lucifer kom til Vardøhus. En undersøkelse av demonologiske idéers utbredelse i Finnmark i forhold til resten av landet*. Pro gradu -tutkielma. Tromssa: Tromssan yliopisto.
- Rasmussen, Siv 2016: *Samisk integrering i norsk og svensk kirke i tidlig nytid. En komparasjon mellom Finnmark og Torne lappmark*. Väitöskirja. Tromssa: Tromssan yliopisto.
- Rydving, Håkan 1995: *Samisk religionshistoria: några källkritiska problem*. Religionshistoriska forskningsrapporter från Uppsala 4. Tukholma: Almqvist & Wiksell international.
- Rydving, Håkan 2004/1993: *The End of Drum-Time. Religious change among the Lule Saami, 1670–1740s*. Uppsala: Uppsala universitet.
- Wellendorf, Jonas 2013: Zoroaster, Saturn, and Óðinn: The loss of language and the rise of idolatry. Teoksessa Lars Boje Mortensen & Tuomas M. S. Lehtonen & Alexandra Bergholm (toim.) *The Performance of Christian and Pagan Storyworlds*. Medieval identities 3. Turnhout: Brepols. 143–170.
- Wellendorf, Jonas 2023: From Odin to Noidus: Cultures in Contact in the Thirteenth and Eighteenth Centuries. *Shaman: Journal of the International Association for Academic Research on Shamanism* 31 (1 & 2): 145–166.
- Willumsen, Liv Helene 2022: The Witchcraft Trial against Anders Poulsen, Vadsø 1692: Critical Perspectives. Teoksessa Håkan Rydving & Konsta Kaikkonen (toim.) *Religions around the Arctic. Source Criticism and Comparisons*. Tukholma: Stockholm University Press. 139–160.