

MAAGISESTA RAJAPUUSTA KODIN SYMBOLIKSI

Pihlajan rooli suomalaisessa kansanperinteessä suhteessa naiseuteen.

Maiju Drischenko
Pro gradu -tutkielma
Folkloristiikka
Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos
Humanistinen tiedekunta
Turun yliopisto
Kesäkuu 2019

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä.

TURUN YLIOPISTO

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos/
Humanistinen tiedekunta

DRISCHENKO, MAIJU: Maagisesta rajapuusta kodin symboliksi. Pihlajan rooli suomalaisessa kansanperinteessä suhteessa naiseuteen.

Pro gradu -tutkielma, 74 s.

Folkloristiikka

Kesäkuu 2019

Suomalaisille pihlaja on kauneudestaan tunnettu pihapuu, jolla on ollut suuri merkitys myös loitsu- ja taikaperinteessä. Siihen liittyvä folkloristinen tutkimus on kuitenkin ollut melko kapea-alaista, ja sitä on tarkasteltu lähinnä puun pyhyden ja Ukon puolison Raunin kautta. Tässä tutkimuksessa käsittelen pihlajan roolia suomalaisessa kansanperinteessä niin riittiperinteen maagisena puuna kuin 1990-luvun suomalaisten mielikuvissa, sekä erityisesti näiden kytkeytymistä naiseuden representaatioihin. Tutkin, miten pihlajaa on eri yhteyksissä käytetty ja millaisia mielikuvia siihen on liitetty, sekä miten puulle annetut merkitykset ja niiden heijastamat naiseuden representaatiot ovat muuttuneet.

Tutkimukseni aineisto koostuu SKVR:n riittiteksteistä ja vuonna 1995 kootun Puut kansanperinteessä -keruun vastauksista. Keskeisiä teoreettisia näkökohtia tutkimuksessani ovat käsitys sukupuolesta kulttuurisesti ja erilaisin teoin tuotettuna ilmiönä sekä liminaalisuuden käsite. Metodologinen lähtökohtani on hermeneutiikassa, ja lähestyn aineistoani lähiluvun ja teemoittelun avulla.

Tutkimuksessani ilmeni, että pihlajaan liitetyt mielikuvat ovat muuttuneet ratkaisevasti 1900-luvun lopulle tultaessa. Riittiperinteessä pihlajaa on käytetty niin parantamiseen, suojaamiseen kuin tuonpuoleisten voimien komentamiseenkin. Pihlajan muodolla on selvä yhteys siihen, miten sen voiman on ajateltu vaikuttavan, ja puuta on hyödynnetty riittiperinteessä pitkälti samaan tapaan ja samoissa yhteyksissä kuin naisen väkeä. Sekä pihlaja että nainen on myös mielletty liminaaleiksi olennoiksi, jotka kuuluvat niin tähän maailmaan kuin tuonpuoleiseenkin.

Modernien ihmisten mielissä pihlaja on suurimmalta osin menettänyt maagisen merkityksensä, ja puu yhdistyy ennen kaikkea kotiin, mikä näkyy erityisesti pihapihlajan mieltämisessä pyhäksi. Pihlajaan liitetyistä mielikuvista kaiuu selvästi sotien jälkeen vallalla olleen kotikultin ja taiteen vaikutus. Yleisesti naiselliseksi miellettyä puuna se heijastaa vanhankantaisia käsityksiä naisesta joko morsiamena tai äitinä, miehen näkökulmasta määritettynä ja kotiin kuuluvana olentona.

Asiasanat: pihlajat, sukupuoli, naiseus, loitsut, taitat, mielikuvat, liminaalisuus, representaatio

1. JOHDANTO	1
1.1. Pihlaja aiemmassa tutkimuksessa	2
1.2. Nainen ja naiseus folkloristisessa tutkimuksessa	5
1.3. Keskeiset käsitteet	6
2. AINEISTO JA METODOLOGIA	10
2.1. Eettiset näkökohdat ja tutkijapositio	13
2.2. Tutkimusmenetelmät	14
3. PIHLAJAN VOIMA	18
3.1. Parantava pihlaja	20
3.2. Suojaa tämän- ja tuonpuoleisilta pahoilta	28
3.3. Komentavat vitsat ja pihlajalla vahingoittaminen	34
4. MUUTTUVAT MIELIKUVAT	41
4.1. Rajankäyntiä tämän- ja tuonpuoleisen välillä	41
4.2. Pihlaja kodin symbolina ja 1900-luvun naisihanteen kantajana	51
4.2.1. <i>Pyhä pihapuu</i>	52
4.2.2. <i>Morsian kukkahunnussa – pihlajan ylistetty kauneus</i>	58
4.2.3. <i>Äidin ja kodin puu</i>	62
5. MAAGISESTA RAJAPUUSTA KODIN SYMBOLIKSI	66
Lähteet	69

1. JOHDANTO

Suomalaisilla on perinteisesti katsottu olevan erityinen suhde puihin ja metsään, ja tämä suhde on ollut niin monien tutkijoiden kuin eri alojen taiteilijoidenkin suuri kiinnostuksen kohde jo parin vuosisadan ajan. Jokaisesta luonnonvaraisesta puulajistamme lienee olemassa enemmän tai vähemmän uskomuksia, tarinoita, taikoja ja muuta perinneainesta. Pihlaja on suomalaisille tuttu paitsi yleisenä pihapuuna myös pyhänä taikapuuna, jolla ajateltiin olevan suojelevia vaikutuksia. Toisaalta pihlaja on kuitenkin mielletty pahaksi puuksi, ”Pirun tekemäksi”. Yhä edelleen monet tuntevat pihlajanmarjojen enteellisen merkityksen esimerkiksi lumentulon kannalta, ja pihlaja on vielä nykypäivänäkin kauneudestaan ylistetty suosittu piha- ja puistopuu. Erityisen yleistä tuntuu kuitenkin olevan pihlajan liittäminen naiseen ja kotiin. Sitä pidetään selkeästi naisellisena puuna ja verrataan esimerkiksi morsiamen. Taikaperinteessä se on ollut yleinen nimenomaan ”naisten alueelle” kuuluvissa taioissa, kuten karjan suojaamisessa. Lisäksi sekä pihlajalla että naisella on katsottu olevan kahtalainen, rajatiloihin sijoittuva luonne.¹

Tässä tutkimuksessa tarkastelen pihlajan roolia suomalaisessa kansanperinteessä sekä puuhun liitettyjä mielikuvia ja ennen kaikkea näiden kytkeytymistä naiseen ja naiseuden representaatioihin. Olen ensinnäkin kiinnostunut pihlajasta riittiperinteen maagisena puuna: miten sitä on eri riiteissä käytetty, millainen merkitys sillä on niissä ollut ja miten nämä seikat yhdistyvät naiseuden representaatioihin? Toisekseen tutkin pihlajan käyttöä ja merkityksiä viime vuosisadan lopun Suomessa ja vertaan näitä seikkoja riittäineistoon: millaisia mielikuvia pihlajaan nyttemmin liitetään ja miten sille annetut merkitykset ja sen heijastamat naiseuden representaatiot ovat muuttuneet? Lähestyn aihetta *Suomen Kansan Vanhat Runot* -sarjan riittitekstien sekä 1990-luvulla koostetun *Puut kansanperinteessä* -keruun kautta.

Esittelen aluksi lyhyesti aiempaa pihlajaan ja naiseuteen liittyvää folkloristista tutkimusta, minkä jälkeen käyn läpi tutkimukseni keskeiset käsitteet. Toisessa luvussa esittelen käyttämäni aineiston ja tutkimusmenetelmät, joista siirryn itse analyysiin. Luvussa kolme käsittelen pihlajaa pääasiassa riittäineiston valossa analysoiden sille mielletyn voiman olemusta ja käyttöyhteyksiä: millaisia ja miten vaikuttavia voimia pihlajalla on ajateltu olevan, missä yhteyksissä sitä on käytetty ja miten? Entä millainen sen suhde

¹ Ks. esim. Anttonen 2011, 201.

naiseuteen ja naisen väkeen näyttää näiden ominaisuuksien ja käyttöyhteyksien kannalta olevan?

Luvussa neljä keskityn sen sijaan enimmäkseen pihlajaan liitettyihin mielikuviin. Ensiksi käyn läpi pihlajaan liitettyä tuonpuoleisuutta ja liminaalisuutta riittitekstien valossa, minkä jälkeen siirryn käsittelemään erityisesti 1990-luvun pihlajamielikuvia ja niiden heijastamia käsityksiä naiseudesta. Millaisia ajatuksia modernissa maailmassa elävät ihmiset liittävät pihlajaan, ja miten nämä ajatukset kytkeytyvät naiseuteen? Yleisesti ottaen pihlaja näyttää liittyvän vahvasti kotiin, ja se mielletään yhtäältä morsiameksi, toisaalta äidiksi.

1.1. Pihlaja aiemmassa tutkimuksessa

Pihlajaa on folkloristisessa tutkimuksessa käsitelty yleensä joko osana muita puita koskevaa perinnettä tai varsin lyhyesti erilaisissa artikkeleissa. Erityisen paljon on pohdittu syitä puun pyhyydelle, mutta jonkin verran on kiinnitetty huomiota myös sen kahtalaiseen luonteeseen ja tätä kautta puun liittymistä naiseuteen. Pihlajan ja naisen kytkeytymistä toisiinsa on kuitenkin avattu pitkälti keskittymällä Raunin hahmoon, joka on puolestaan kietoutunut taas puun pyhyden pohdintaan. Pääasiallisesti tutkimus on kiinnittynyt Kalevalan 23. runon pihlajaa koskeviin säkeisiin sekä Mikael Agricolan Psalttarin esipuheen Raunia koskeviin säkeisiin. Ensiksi mainittuja ovat tutkineet esimerkiksi Kaarle Krohn ja Martti Haavio sekä sittemmin uskontotieteessä Veikko Anttonen.² Jälkimmäisiä ovat tarkastelleet puolestaan niin ikään Martti Haavio, mutta myös folkloristi Satu Apo sekä suomen kielen asiantuntija Esko Koivusalo.³ Lisäksi pihlajaa ovat tutkineet 1900-luvun alussa kansanrunoustieteen opinnäytetöissään Signild Tennberg ja J.M. Töllikkö. Tennberg tarkasteli pihlajaan liittyviä kansanrunoja, Töllikkö puolestaan puun käyttöä taikaperinteessä.⁴

Kaarle Krohn käsitteli pihlajaa tutkimuksessaan *Suomalaisten runojen uskonto* ja artikkelissaan *Nuorikko ja pihlajanmarjat Kalevalassa*. Hän esitti näkemyksen, että pihlajaa pidetään pyhänä, koska sillä on marjojensa ansiosta ollut merkitystä ravinnon kannalta, ja koska se on liitetty vainajiin. Pihlajanmarjoja onkin tiettävästi hyödynnetty ravintona

² Krohn 1919; Haavio 1938; Anttonen 2011, 193–204.

³ Haavio 1958; Koivusalo 1995; Apo 1995c.

⁴ Tennberg 1928; Töllikkö.

ainakin rautakaudelta asti, ja niitä on muiden kasvien ohella löydetty rautakauden polt-
tokenttäkalmistoista, minkä on tulkittu viittaavan niin hedelmällisyysrituaaleihin, hen-
giltä suojautumiseen kuin vainajien ruokkimiseenkin. Tähän sopii osittain myös Uno
Harvan kirjassaan *Suomalaisten muinaisuusko* esittämä näkemys, että pihlajan pyhyys
johtuu marjojen punaisesta väristä, jonka uskottiin karkottavan pahoja henkiä.⁵

Martti Haavio käsitteli pihlajan pyhyyttä artikkelissaan *Pyhät on pihlajat pihalla*, ja tuli
siihen tulokseen, ettei pihlajaa ole välttämättä pidetty pyhänä lainkaan. Hänen mukaansa
neuvokkivirren säkeet ”Pyhä on pihlaja mäellä, pyhä marja pihlajassa”, jotka tunnetaan
myös raskaana olevaan naiseen viittavana arvoituksena, osoittavat vain äitiyden merki-
tystä, ja pihlaja toimii runossa pelkkänä vertauskuvana. Veikko Anttonen on esittänyt
tuoreemman näkemyksen asiasta artikkelissaan *Pihlaja, naisen kiima ja kasvuvoiman
pyhä locus*⁶. Hänen mukaansa pihlajan esiintymisellä häärunossa on syvällisempi mer-
kitys, kuin Haavio ehdotti, ja hän katsookin, että pihlajaa on pidetty pyhänä, koska se on
toiminut kasvukauden määrittäjänä ja naisen hedelmällisyyteen liitettynä symbolina.
Pihlajaan liitetyt merkitykset ovat kuitenkin aikojen saatossa muuttuneet, ja Anttonen
mukaan sen pyhyiden taustalla on useita erilaisia ja eri ajoilta periytyviä uskomuksia ja
säännöksiä. Kristinuskon myötä pihlaja muuttui pyhästä pahaksi, ja myöhemmin erityi-
sesti Kalevalan ja Kantelettaren vaikutuksesta se sai takaisin pyhän statuksensa, joka
edelleen ilmenee puun suosiossa esimerkiksi kuvataiteessa ja musiikissa.⁷

Pihlaja on yhtä kaikki mielletty eräänlaiseksi rajatapaukseksi. Kasvutapansa ja erityises-
ti marjojensa vuoksi se erottuu selkeästi muista puista, eikä siis vastaa yleismielikuvaa,
joka liitetään puihin. Sen on ajateltu yhtäältä suojelevan, toisaalta vahingoittavan. Kun
erilaiset hyötypuut on perinteisesti mielletty miehiseksi, tarvekäytössä vähemmän mer-
kityksellisen pihlajan on puolestaan ajateltu olevan naisellinen. Se on samanaikaisesti
sekä kulttuuria että luontoa, kuten nainenkin, ja molempiin on liitetty eri kulttuureissa
niin puhtauden kuin epäpuhtauden käsityksiä. Lisäksi pihlajia on jätetty myös konkreet-
tisesti merkkamaan ihmisten asuinalueiden rajoja. Tällaisena rajapuuna siihen on liitet-
ty paljon symbolista sisältöä.⁸

Veikko Anttonen mukaan pihlajan avulla on ilmaistu vertauskuvallisesti ajatus kodista
ja omasta asuinpiiristä erillisenä, rajattuna alueena. Tämä on näkynyt varsinkin ajanlas-

⁵ Krohn 1919, 98; Krohn 2008, 133; Raninen & Wessman 2016, 228, 280; Harva 1948, 133.

⁶ Anttonen 1997. Artikkelin sisältö on myös kirjassa *Uskontotieteen maastot ja kartat* (Anttonen, 2011), jota olen tässä käyttänyt pääasiallisena lähteenäni.

⁷ Haavio 1938, 111; Anttonen 2011, 198–199.

⁸ Anttonen 2011, 200–202.

kun rajakohdissa, jolloin erilaisten henkien ajateltiin liikuskelevan, ja joita sen vuoksi pidettiin vaarallisina hetkinä. Esimerkiksi ovien yläpuolelle ripustetuilla pihlajanoksilla torjuttiin kodin ulkopuolelta tulevia uhkia. Toisaalta pihlajaan liittyi myös erilaisia kieltoja ja sääntöjä, joilla sen käyttöä säädeltiin.⁹ Tällaisen konkreettisen käytön ohella pihlajaja on toimittanut rajapuun virkaa myös vain paikallaan seisten. Pihlajan kukkiminen ja sen marjojen kypsyminen ovat määrittäneet kasvukauden alkua ja loppua, ja kuten Anttonen on todennut, näitä tapahtumia on tulkittu tilanteesta riippuen monin eri tavoin ja monenlaisiin tarkoituksiin. Pihlajan kahtalainen luonne on joka tapauksessa syy sille, että se on saanut merkityksen siirtymäkausien ja aikarajojen osoittajana.¹⁰

Pihlajan liittymistä naiseen on sivuttu jonkin verran lähinnä huomioimalla, että se on liittynyt moniin loitsuihin ja taikoihin, jotka ovat kuuluneet ”naisten alueelle”. Puuta on käytetty esimerkiksi karjatalouteen liittyvissä taioissa ja lemmennostatuksessa. Erityisesti pihlajaja ja nainen on kuitenkin liitetty toisiinsa Ukon puolison Raunin kautta, sillä paljon pohdintaa on aiheuttanut Agricolan jumalien luettelossa mainittu Raunin ”härskyminen”.¹¹ Pihlajan ja Raunin samaistaminen toisiinsa nojaa pitkälti siihen huomioon, että ruotsinkielen pihlajaa merkitsevän sanan *rönn* vanhat muodot, ruotsinlapin *raudna* ja muinaisislannin *reynir*, muistuttavat suomenkielen *raunia*. Tämän pohjalta on arvioitu puun erityisaseman kansanperinteessä johtuvan siitä, että se on pyhitetty Raunille tai jopa, että pihlajaja itsessään olisi Ukon puoliso.¹²

Esko Koivusalo toteaa artikkelissaan *Milloin Ukko ylijumala pärskyi?* katsovansa härskymisen viittaavan vain pihlajan lehtien kahinaan, ja kyse on ollut yksinkertaisesti siitä, että puun kukkiessa tulevan ukonsateen ajateltiin olevan erityisen hyväksi kylvöksille. Satu Apo sen sijaan esittää artikkelissaan *Pihlajista ja ukosta*, että pihlajaja edustaisi naisen kiimaa, jolloin säikeiden taustalla olisi siis ajatus siitä, että viljakasvienkin lisääntymiseen tarvittiin mies ja nainen. Hänen mukaansa kysymys on merkityksen siirrostä: naisen kiihkoon viittaavasta kukkivasta lehtipuusta on itsessään tullut merkittävä pihlajaja-Rauni.¹³

⁹ Anttonen 2011, 199.

¹⁰ Anttonen 2011, 202.

¹¹ Anttonen 2011, 191, 201.

¹² Haavio 1938, 99; Harva 1948, 128.

¹³ Koivusalo 1995; Apo 1995c.

1.2. Nainen ja naiseus folkloristisessa tutkimuksessa

Folkloren ajatellaan yhteisön hyväksymien uskomusten, arvojen ja normien kiteytymänä ja todellisuuden jäsentäjänä heijastavan käsityksiä maailmasta, luonnosta ja ihmisestä. Se muokkaa, yhtenäistää ja havainnollistaa käyttäjiensä maailmankuvaa ja toimintaa, ja sen keskeisenä tarkoituksena on vahvistaa yhteisössä yleisesti hyväksytyjä todellisuuskäsityksiä, mutta toisaalta sitä voidaan käyttää myös niiden kiistämiseen. Koska folklore heijastaa myös aikansa sukupuolikäsityksiä, sitä voidaan tutkia osana sukupuoliroolit tuottavaa ja uusintavaa järjestelmää. Miesten ja naisten ominaisuuksia, rooleja ja asemaa koskevien käsitysten, jotka ovat maailmankuvan keskeisiä elementtejä, on todettu toistuvan stereotyyppisinä perinnelajista toiseen.¹⁴

Feministisen perinteentutkimuksen lähtökohtana on kulttuurin sukupuolittuneisuus. Sukupuoli on liitetty moniin erilaisiin vastakkainasetteluihin, ja sen avulla on luokiteltu paitsi ihmiskehoja, myös ihmisen ympäristöä ja yleisemminkin sekä tätä että tuonpuoleista maailmaa. Esimerkiksi tietyt eläimet ovat kansanrunoudessa miesten, toiset taas naisten metaforia, ja kulttuuriset käsitteet supranormaaleista voimista saastumiseen ovat myös sukupuolitettuja. Sukupuoli on siis ikään kuin metafora, jonka kautta voidaan järjestää muita yhteiskunnallisen ja kulttuurisen elämän muotoja.¹⁵

Folkloristiikassa sukupuolinäkökulma on tullut esiin lähinnä juuri naisten perinteen, perinnettä käyttävien naisten ja perinteessä olevien naisten tutkimisena. Erityisten ”naisten perinteiden” ohella on tarkasteltu esimerkiksi myös naisten ja miesten tuntemien perinteenlajien sisällöllisiä, esityksellisiä ja tilanteellisia eroja, pyritty selvittämään, miten ja millaista suullista perinnettä naiset ovat käyttäneet, sekä toisaalta peilattu suullisesta perinteestä heijastuvia sukupuolikäsityksiä. Naisten roolin perinteen tuottamisessa on todettu heijastelevan sukupuolittunutta työnjakoa: jos naisen pääasiallisena toimialueena on koti ja elämä pyörii perheen ympärillä, hänen folklorensakin liittyy näihin.¹⁶

Loitsut ja epiikka ovat olleet verrattain usein se ikkuna, jonka kautta folkloren naista ja naiseutta on tarkasteltu. Satu Apo on tutkinut kansanrunoissa esiintyviä käsityksiä naisen *väestä*, Ulla Piela on tarkastellut lemmennostoloitsujen naista, ja Laura Stark-Arola naisten harjoittamaa riittiperinnettä. Lotte Tarkka on puolestaan tutkimuksissaan syventynyt runojen kautta avautuvaan tuonpuoleisuuden ja sukupuolen, sekä metsäluonnon ja

¹⁴ Nenola 1990, 12; Nenola 1993, 53; Piela 1990, 214; Stark-Arola 1998b, 17.

¹⁵ Apo et. al. 1998, 20; Nenola 1993, 51; Heikkinen 2003, 142; Rossi 2010, 23; Stark-Arola 1998b, 17.

¹⁶ Nenola 2013, 213, 216; Nenola 1990, 12, 20.

sukupuolen väliseen yhteyteen.¹⁷ Keskeisiä asioita näissä tutkimuksissa ovat oman työni kannalta naisen väki, käsitys naisesta tuonpuoleiseen ja luontoon kuuluvana olentona, sukupuolitettu ympäristö ja työnjako, sekä naisen rajoille sijoittuva ”portinvartijan” rooli.

1.3. Keskeiset käsitteet

Olenneisimpia käsitteitä tutkimuksessani ovat ensinnäkin *sukupuoli* ja *representaatio*. Sukupuoli voidaan nähdä sosiaalisena ja kulttuurisena ilmiönä, jota muotoilevat monenlaiset vaihtelevat politiikat. Niin sanotulla sex/gender -jaottelulla pyrittiin erottamaan biologinen ja sosiaalinen tai kulttuurinen sukupuoli toisistaan, ja tuotiin esiin sukupuolten kulttuuri- ja historiasidonnaisuus. Sosiaalinen sukupuoli, *gender*, on taloudellisyhteiskunnallisen aseman ja roolikäyttäytymisen rajaama, ja sen on katsottu perustuvan pitkälti sukupuolittuneeseen työnjakoon. Tässä mielessä sukupuolta voidaan tarkastella järjestelmänä: se on sukupuolten hierarkisointia, erillään pitämistä ja erojen korostamista, jota esimerkiksi juuri jako ”miesten ja naisten töihin” toteuttaa. Sukupuoli, naiseus tai miehisuus, ei siis vain ilmaannu annettuna, vaan muotoutuu sosiaalisten ja kulttuuristen seikkojen vaikutuspiirissä.¹⁸

Koska sukupuolikäsityksiä ilmaistaan symbolisella tasolla, esimerkiksi folklore, uskonto ja taiteet saattavat säilyttää niitä vanhentuneina, uusintaa ja ylläpitää niitä vielä sitenkin, kun yhteisössä vallinnut työnjako on muuttunut. Näihin käsityksiin vedoten voidaan myös perustella vaikkapa sitä, mitä pidetään soveliaana miehelle tai naiselle. Esimerkiksi kodista ja perheestä huolehtiminen naisen vastuualueena oikeutetaan mielellään sillä, että hän luonnostaan sopii näihin tehtäviin miestä paremmin.¹⁹

Sex/gender -jaottelua on sittemmin pidetty jyrkän kaksijakoisuutensa vuoksi ongelmallisena. Käsitys kaksinapaisesta sosiaalisten sukupuolten järjestelmästä pitää sisällään oletuksen siitä, että sosiaaliset sukupuolet heijastavat biologista sukupuolta. Sosiaalinen sukupuoli ei kuitenkaan ole biologian seuraus, ei yhtä kapearajainen eikä luonteeltaan yhtä pysyvä kuin biologinen sukupuoli. Filosofin Judith Butlerin mukaan sukupuoli on performatiivista ja toistuvaa tekemistä, jossa sosiaalisesti vakiinnutettuja merkityksiä

¹⁷ Apo 1995a; Piela 1990; Stark-Arola 1998a, 1998b; Tarkka 1990, 1994a, 1994b, 1998.

¹⁸ Rossi 2010, 21–23, 27–28; Nenola 1986, 94.

¹⁹ Nenola 1986, 94–95.

esitetään ja koetaan uudelleen. Erilaiset sukupuolten ominaisuudet muodostavat tyylliteltyjen tekojen sarjoina, esimerkiksi eleinä ja liikkeinä, sen sukupuolisen identiteetin, jota niiden sanotaan ilmaisevan.²⁰ Esimerkiksi naiseus siis itse asiassa tuotetaan erilaisin toistuvain ja performatiivisin teoin, vaikkapa tietynlaisen pukeutumisen tai käytöksen kautta.

Kun sukupuoli ajatellaan performatiivisin teoin tuotettuna, se kytkeytyy representaation käsitteeseen. Representaatio tarkoittaa esitystä tai uudelleen esittämistä, jossa asioihin yhdistetään tietynlaisia merkityksiä samalla kun annetaan merkityksiä ympäröivälle maailmalle ja sen sosiaalisille suhteille. Esittäessään jotain representaatio myös edustaa jotain laajempaa kokonaisuutta, sekä tuottaa ja rakentaa erilaisia mielikuvia, arvotuksia ja määritelmiä. Se, miten esitämme eri ihmisryhmiä, vaikuttaa tapoihimme suhtautua niihin, sekä edelleen siihen, millaisia representaatioita näistä ihmisryhmistä tuotamme. Esimerkiksi sosiaaliset suhteet ja jäsenyykset vaikuttavat representaatioihin ja päinvastoin.²¹ Erilaiset sukupuolten representaatiot siis paitsi esittävät esimerkiksi tietynlaista naiskuva, myös edustavat sitä suhteessa muihin kuviin, muihin sukupuolten representaatioihin ja muuhun todellisuuteen, ja tuottavat samalla erilaisia mielikuvia naisista, naiseudesta ja sukupuolista.

Representaatioita tuottaessa nojataan erilaisiin normeihin ja konventioihin, ja kulttuuriset kuvat rakentuvat toisiinsa nojaten. Representaatiot eivät siis pelkästään heijasta yhteiskunnallisia tai kulttuurisia arvoja ja käsityksiä, vaan myös muotoilevat niitä rakentaen samalla kehyksiä todellisuuden ja sen eri osien, esimerkiksi sukupuolen ymmärtämiselle. Olennaista on, että representaatiojärjestelmät ovat historian mittaan kasauneita tekstien, kuvien, oletusten, yhteyksien ja arvostelmien kokonaisuuksia, jotka ovat sisäisesti ristiriitaisia ja muuttuvat jatkuvasti.²²

Representaatioanalyysillä koetetaan hahmottaa symbolisten esitysten ja eletyn todellisuuden välisiä suhteita. Niin sukupuolen-, kulttuurin kuin taiteentutkimuksessa representaation käsitteen avulla on pyritty tarkastelemaan, miten erilaiset kuvat rakentuvat, kiertävät ja toimivat kulttuurissa, toisin sanoen millaisia merkityksiä kulttuuriset merkit kantavat ja miten ne vaikuttavat todellisuuteen. Representaatiot rakentuvat aina aiemmille kuville ja muokkaavat niitä samalla, kun muokkaavat tapojamme hahmottaa eri

²⁰ Butler, 54–55, 195, 233, 235–236; Rossi 2010, 23; Heikkinen 2003, 141; ks. myös Paasonen 2010, 47.

²¹ Paasonen 2010, 40–41, 45.

²² Paasonen 2010, 40–42.

asioita. Kuvien oikeellisuudella ei ole merkitystä.²³ Esimerkiksi tässä käsittelemäni, pihlajaan kiinnittyvät naiseuden representaatiot ovat rakentuneet hiljalleen historiallisten, yhteiskunnallisten ja kulttuuristen muutosten vaikutuksen alaisina, ja ilmentävät yhtäältä samankaltaisia, toisaalta hyvin erilaisia käsityksiä naiseudesta.

Pihlajan maagisten ominaisuuksien ja käyttöyhteyksien suhteen olennaisia käsitteitä tutkimuksessani ovat myös *loitsu*, *taika* ja *väki*. Loitsut ja taitat ovat välineitä, joilla pyritään vaikuttamaan ihmistä ympäröivään maailmaan, sekä luonnolliseen että yliluonnolliseen. Olennainen ero näiden kahden välillä on se, että loitsut toimivat sanojen, taitat tekojen ja toiminnan tasolla. Loitsut ovat riittirunoja, jotka perustuvat ajatukseen sanan vaikuttavasta voimasta: loitsun sanojen on ajateltu olevan todellisessa yhteydessä tarkoitteeseensa. Aiemmin ne määriteltiin yleisesti vakiintuneiksi, automaattisesti vaikuttaviksi sanakaavoiksi, mutta tämä sopii lähinnä länsisuomalaiseen loitsusanastoon, ei niinkään Karjalan ja Itä-Suomen monipuolisiin loitsurunoihin. Lisäksi suomalaisessa perinteessä loitsulla ei ole pyritty vain mekaaniseen vaikuttamiseen, vaan yhteyden luomiseen yliluonnollisen, esimerkiksi taudinaiheuttajan kanssa.²⁴

Agraariajan Suomessa ja Karjalassa loitsujen tuntemus ja käyttö oli hyvin yleistä. Niitä käytettiin varsinkin elinkeino-onnen ja terveyden turvaamiseen, pahoilta voimilta suojautumiseen, sekä erilaissa sosiaalisissa tilanteissa. Täten ne olivat apuväline, mutta toisten käyttäminä myös uhkakuva: erityisesti elinkeino-taikuus aiheutti ristiriitatilanteita yhteisössä.²⁵

Loitsuja on kerätty ja julkaistu lähinnä käyttöyhteydestään irrotettuina, yksittäisinä runoina. Tämä on helpottanut keruutyötä ja palvellut keruuajankohdan tutkimuksellisia tavoitteita, mutta loitsujen perimmäinen idea ei kuitenkaan paljastu niiden muodollisista kriteereistä. Ne olivat riittien eri vaiheiden sanallisia ilmauksia ja elivät riiteissä. Anna-Leena Siikalan mukaan esimerkiksi tietäjän toteuttamassa parannusriitissä loitsut kytkeytyvät yhteen riitin tapahtumia ja sen osanottajien suhteita rytmittäväksi kokonaisuudeksi. Erilaiset apuvälineet ja taikamenettelyt täydensivät pitkälle sanallisella tasolla toimivaa riittä, jonka aikana saatettiin esittää useita eri loitsuja.²⁶

Oma tutkimusaineistoni sisältää sekä loitsuja että riitteihin liittyneiden taikojen kuvauksia. Yleisellä tasolla tähän aineistoon viitatessani käytän sanaa *riittiteksti* tai *riittikuvaus*,

²³ Paasonen 2010, 40, 45, 47.

²⁴ Hautala 1954, 14–16; Siikala 1989, 65–66, Siikala 1994, 64, 66; Piela 1989, 82.

²⁵ Siikala 1989, 66; Siikala 1994, 68–69; Piela 1989, 82.

²⁶ Siikala 1989, 68–70; Siikala 1994, 76, 83–85; Piela 1989, 105.

kun taas nimenomaisesti loitsuihin ja taikoihin pyrin viittaamaan tarkasti niiden omilla nimityksillä.

Väellä tarkoitetaan eri asioihin liittyvää vaikuttavaa voima- tai energialatausta. Kansan-omaisessa ajattelussa kaikilla olioilla ja olioluokilla oli oma väkensä, toisilla voimakkaampi kuin toisilla. Olennot, jotka olivat osa tuonpuoleista maailmaa tai yhteydessä siihen, olivat erityisen väekkäitä, ja esimerkiksi suomalaisen tietäjän toiminta perustui tuonpuoleista koskevien tietojen ohella myös tähän hänen henkilökohtaiseen voimaansa. Koska loitsuissa sanojen ajateltiin olevan yhteydessä kohteeseensa, myös yliluonnolliisiin olentoihin ja ilmiöihin viittaavat sanat sisälsivät runsaasti väkeä. Lisäksi väki-ajatteluun liittyy keskeisesti käsitys voimien siirtymisestä ja keskinäisistä suhteista: väkeä saattoi siirtyä tai tarttua olennot ja paikasta toiseen, ja yhteen törmätessään eri voimat reagoivat toisiinsa eri tavoin. Joissain tapauksissa eri voimat saattoivat yhdistyä, toisissa vahvempi voima voitti ja kumosi heikomman.²⁷ Voimakkaasti tuonpuoleiseen yhdistyneenä puuna myös pihlajalla on ollut paljon väkeä, mikä selittää osaltaan sen laajaa käyttöä riittiperinteessä.

Näiden lisäksi *liminaalisuus* on tutkimuksessani tärkeä käsite. Se viittaa välitilaan ja rajalle sijoittumiseen. Käsitteen juuret ovat Arnold van Gennepin siirtymäriittejä koskevassa teoriassa. Hänen mukaansa siirtymäriitit ovat paikassa, tilassa, sosiaalisessa asemassa ja iässä tapahtuviin muutoksiin liittyviä rituaaleja, jotka jakautuvat kolmeen vaiheeseen: erottamiseen, välitilaan ja takaisin liittämiseen. Väli- eli liminaalitalan aikana tapahtuvat riitissä olennaiset muutokset.²⁸

Kuten antropologi Victor Turner on todennut, liminaalisuuteen ja liminaalisiin henkilöihin liittyy aina monimerkityksisyyttä. Käsite kiinnittyy ennen kaikkea eri asioiden välisiin rajoihin ja niiden merkityksiin. Liminaali on kirjaimellisesti eri tilojen, asemien tai maailmojen välissä, ei ihan täällä muttei tuollakaan. Se rinnastetaankin usein kuoleman, kesyttämättömän luonnon tai kohdussa olemisen kaltaisiin asioihin, ja liminaaleihin tilanteisiin ja rooleihin liitetään usein myös pyhän sekä vaaran ja likaisuuden merkityksiä.²⁹ Myös pihlajaan on liitetty näitä kumpiakin, ja puun on mielletty sijoittuvan maailmojen rajalle, osaksi sekä tämän että tuonpuoleista. Liminaalisuus on pihlajan ominaisuuksista olennaisimpia mitä tulee puun riittikäyttöön ja kytkeytymiseen naiseuden representaatioihin.

²⁷ Apo 1995a, 21–22; Siikala 1989, 65; Siikala 1994, 172–173; Stark-Arola 1998c, 118.

²⁸ Turner 2007, 106 < van Gennep 1909; ks. myös Anttonen 2011, 125–126.

²⁹ Turner 2007, 107, 123; Anttonen 2011, 126–128.

2. AINEISTO JA METODOLOGIA

Tutkimukseni aineisto koostuu *Suomen Kansan Vanhat Runot* -sarjan (SKVR) loitsuteksteistä sekä vuonna 1995 kootusta *Puut kansanperinteessä* -keruusta. Kummatkin näistä kuuluvat Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran (SKS) perinteen ja nykykulttuurin arkiston kokoelmiin. Iältään toisilleen melko kaukaisia aineistokokonaisuuksia hyödyntämällä pyrin paitsi saamaan kattavamman kuvan pihlajan roolista suomalaisessa perinteessä myös hahmottamaan tässä roolissa ja pihlajaan liitetyissä mielikuvissa tapahtuneita muutoksia. Erityisesti laajan kuvan saaminen pihlajan merkityksestä riittiperinteessä toimi perusteena juuri SKVR:n valitsemiseksi esimerkiksi taikakokoelmien sijaan: vaikka sarja koostuukin nimellisesti runoista, monet tekstit sisältävät myös pitkiä kuvauksia esimerkiksi parannusriittien kulusta ja niiden yhteydessä tehdyistä taioista. Näin ollen SKVR:n kautta on mahdollista tarkastella samanaikaisesti molempia. Lisäksi loitsu- ja taikateksteistä näyttää avautuvan pihlajasta keskenään jokseenkin erilaisia puolia, joiden tarkastelemista yhdessä pidän tutkimuksellisesti antoisana.

Suomen Kansan Vanhat Runot on 34-osainen teossarja, johon on pyritty sisällyttämään kaikki arkistoista ja kirjallisista lähteistä löydetyt ”aidot” kalevalamittaiset runot. Ensimmäiset 33 osaa julkaistiin vuosina 1908–1948, minkä lisäksi vuonna 1997 ilmestyi merkittävien varhaiskerääjien, kuten Kristfrid Gananderin ja Elias Lönnrotin, kokoamia aineistoja sisältävä täydennysosa. Vuodesta 2007 lähtien runot ovat olleet vapaasti saatavilla myös Internetissä SKS:n ylläpitämässä verkkotietokannassa. Kaiken kaikkiaan SKVR sisältää yli 89 000 runotekstiä, joista suurin osa on peräisin Kansanrunousarkiston kokoelmista.³⁰

Teossarjan julkaisemisen taustalla oli ajatus tieteellisestä lähdekokoelmasta, jossa kalevalamittaiset runotekstit olisivat helposti tutkijoiden saatavilla. Tekstit on julkaistu perinnealueittain ja järjestetty temaattisesti perusrakenteeltaan yhtenäisiin ryhmiin: pääryhminä ovat epiikka, lyyriset runot, loitsut, sekä määrätyissä tiloissa esitetyt runot. Tekstit on julkaistu mahdollisimman tarkasti samanlaisessa muodossa kuin alkuperäiset käsikirjoitukset, eli ne sisältävät sekä koko runotekstin että sen kanssa mahdollisesti esitetyt kontekstittiedot. Toimittajat täyttivät kuitenkin esimerkiksi käsikirjoituksissa lyhenteinä merkatut aukot teksteihin hakasulkeiden sisään merkattuina. Kuten folkloristi

³⁰ Laaksonen & Saarinen 2004, 46; Saarinen 2013, 35; Piela 2008, 361.

Jukka Saarinen on todennut, jollei näin olisi tehty, tekstit olisivat lähes mahdottomia ymmärtää muille kuin runoperinnettä jo ennestään hyvin tunteville.³¹

Olen koonnut tutkimusaineistoni nimenomaan SKVR:n sähköistä korpusta hyödyntäen. Vaikka perinteen sisältävät dokumentit ovat jo valmiiksi olemassa, arkistoaineiston käyttö ei ole tutkimuksellisesti sen kevyempi vaihtoehto kuin oman aineiston kerääminen. Myös arkistossa tutkija kokoaa aineistonsa itse, sillä hän etsii vastauksia juuri tiettyihin kysymyksiin tai tutkii juuri tiettyä aihetta, johon ei ole välttämättä aiemmin kiinnitetty huomiota, eikä valmiita aineistokokonaisuuksia tässä mielessä ole olemassa. Eriyisesti juuri sähköistä, digitoitua arkistoaineistoa voidaan erehtyä pitämään tutkimuksellisesti ”helppona vaihtoehtona”. Sähköisetkin aineistot on kuitenkin käytävä läpi teksti tekstiltä aivan kuten paperisetkin asiakirjat, tosin esimerkiksi SKVR:n runokorpuksessa tutkijan verrattomana apuna ovat tietokannan hakutoiminnot.

Omassa tutkimuksessani hyödynsin runokorpuksen hakutoimintoja etsimällä aineistoa hakusanalla *pihla**, jolloin ohjelma huomioi sanan perusmuodon lisäksi myös taivutetut ja murteelliset muodot kuten *pihlajan*, *pihlajia*, *pihlaita*, ja rajasin haun koskemaan nimenomaan korpuksen loitsurunoja. Tälläkin rajauksella yksittäisiä tekstejä tulee useita satoja. Rajasin aineistoni vaiheittain siihen tutustuessani. Joissain tapauksissa samat loitsusäkeet toistuivat tekstistä toiseen, mikä auttoi karsimaan osan aineistosta pois kyläläntymisperiaatteen³² mukaisesti. Lopullisen rajauksen tein kuitenkin vasta paremmin teksteihin syvennyttyäni, keskittyen tutkimuskysymysteni kannalta olennaisimmalta vaikuttaviin teksteihin ja vastaavasti epäsopivalta tuntuvia karsien. Varsinaiseksi tutkimusaineistokseni päättyi SKVR:sta 160 riittitekstiä. Luettavuuden parantamiseksi olen SKVR:n aineistoja lainatessani jättänyt pois säenumerot sekä tietokannassa alaviitteitä osoittavat merkit.

Päädyin kohdistamaan tutkimukseni nimenomaan pihlajaan liittyviin loitsuteksteihin kahdesta syystä: ensinnäkin SKVR:n temaattisista pääryhmistä pihlaja-aiheisia runoja löytyy loitsuista ylivoimaisesti eniten, minkä voi jo sinällään katsoa osoittavan puun merkittävyyttä juuri tällä aihealueella. Toisekseen olen kiinnostunut pihlajasta nimenomaan yhtenä kansanperinteen taikapuista, sen roolista loitsu- ja taikaperinteessä. Tämä puoli on myös jäänyt aiemmassa tutkimuksessa, eritoten viime vuosikymmeninä, verrattain vähälle huomiolle, kuten edellä esitellystä voi havaita.

³¹ Laaksonen & Saarinen 2004, 46–47; Saarinen 2013, 35, 38; Piela 2008, 361.

³² Ks. esim. Eskola & Suoranta 2008, 62.

Toisen puolen aineistostani muodostavat Satu Guenatin vuonna 1995 koostaman Puut kansanperineessä -keruun vastaukset. Arkistoituja keruuvastauksia on yhteensä viisi erillistä sidosta, jotka koostuvat 129 vastaajan eripituisista kirjoituksista. Vastaajat ovat laajasti eri puolilta Suomea, ja valtaosa heistä on ollut keruuhetkellä eläkeikäisiä.³³ Omassa tutkimuksessani en hyödynnä luonnollisestikaan koko keruuta, vaan olen rajannut aineistoni yksinomaan niihin 85 vastaukseen, joissa käsitellään pihlajaa.

Tutkimuksenteossa kriittinen suhtautuminen aineistoon on ensiarvoisen tärkeää. Aineistojen syntyta ja -konteksti, esimerkiksi keruumenetelmät, aineiston valikointi ja sen rajaus, vaikuttavat suoraan siihen, mitä aineistolta voidaan kysyä ja tämän kautta myös tutkimustuloksiin. Suurin osa kansanrunousarkiston teksteistä on esimerkiksi syntynyt vastauksina keruukehotuksiin, tiedusteluihin ja haastattelijan kysymyksiin, ja niissä on painottunut suuntautuminen menneisyyteen. SKVR:n kohdalla huomionarvoista on puolestaan esimerkiksi se, että vaikka julkaisijoiden päämääränä oli täydellinen, kalevalamittaiseen runouteen keskittyvä aineistokokoelma, teossarjasta karsittiin tavalla tai toisella sopimattomana pidettyjä kalevalamittaisia aineistoja.³⁴

Jo aineistojen keruu, jäsentely ja luokittelu ovat siis olennainen osa tutkimusprosessia. Varsinainen tulkinta lähtee liikkeelle kysymyksistä, joita tutkija esittää aineistolle, sillä tekstit tulevat merkityksellisiksi vasta sitten, kun niiltä kysytään jotain ja kun ne kontekstualisoidaan. Ratkaisevaa onkin, mitä kysytään ja miten. Arkistoaineiston kohdalla tutkijan tulkintaan vaikuttavat lisäksi myös aineistolle aiemmin esitetyt kysymykset – esimerkiksi se, mihin perinnelajiluokkaan aineisto on sijoitettu tai mikä otsikko muistiinpanolle on annettu.³⁵

Puut kansanperinteessä -keruun kohdalla erityisen huomionarvoista on se, että keruupyynnön mukana on lähetetty vastaajien tueksi ohjeellinen kysymyslomake, joka on arkistoitu keruun vastausten mukana. Lomakkeella esitetään viisitoista kysymystä, joiden tarkoituksena on valaista informantteja siitä, millaisiin asioihin keruussa etsitään vastauksia, sekä herättää ajatuksia ja kannustaa vastaamaan. Ohjeistavien kysymysten käytössä piilee kuitenkin se ongelma, että vastaajat takertuvat nimenomaan esitettyihin kysymyksiin, tai tietyllä tavalla muotoillut kysymykset voivat olennaisesti johdatella vastaamaan tietyllä tavalla. Omassa aineistossani hyvänä esimerkkinä voi sanoa, että jotkut keruuvastaukset ovat hyvin tiiviitä, yhden tai kahden lauseen mittaisia suoria vas-

³³ Ks. myös Guenat 1996, 11.

³⁴ Knuutila 2010, 19, 23; SKVR-tietokanta.

³⁵ Knuutila 2010, 19, 23–24, 28; Issakainen 2004, 121–122.

tauksia esitettyihin kysymyksiin – jopa itse kysymyslomakkeelle kirjoitettuna.³⁶ Toisaalta monet pidemmistä vastauksista noudattavat niin ikään lomakkeen järjestystä esimerkiksi siten, että eri tekstiosiot on numeroitu nimenomaan tiettyyn kysymykseen tarkoitetuiksi. Lisäksi sanamuodoilla on ollut selkeästi vaikutusta vastauksiin. Kysymyslomakkeen kohdassa 1 tiedustellaan informanttien tietoja hyvistä, pyhistä ja pahoista puista, ja monissa vastauksissa myös jaetaan puut näihin kolmeen ryhmään – useimmiten kahteen, sillä hyvin yleinen on huomautus siitä, ettei pahoja puita ole olemassa.³⁷

Keruuvastauksia lukiessa on toisinaan myös vaikeaa erottaa sitä, ovatko vastaajien esittämät tiedot heidän ”omiaan” vai jostain muualta peräisin.³⁸ Osa informanteista vetoaa ahkerasti kirjallisuuteen: ”Pihlajan oksilla ja marjoilla on U. Harvan mukaan ollut suojeleva vaikutus.”³⁹ Monet kirjallisuuteen viittaavista vastaajista tosin myös arvioivat esittämiään tietoja. Lisäksi on syytä korostaa, että lukuisat pihlajasta esitetyt näkemykset eivät yleisyydestään huolimatta ole ehdottomia, vaan aineistosta löytyy lähes joka asiaan myös valtavirrasta poikkeavia mielipiteitä.

2.1. Eettiset näkökohdat ja tutkijapositio

Arkistoaineiston käyttöön liittyy yleisesti monia erilaisia eettisiä näkökohtia esimerkiksi aineiston luonteesta ja iästä riippuen. Omassa tutkimuksessani käyttämäni aineisto on osin varsin iäkästä, osin taas siinä määrin tuoretta, että monet vastaajista voivat olla edelleen elossa. Vaikka yksittäinen ihminen päättäisi vastata esimerkiksi keruupyyntöön ja luovuttaa tekstinsä arkistoitavaksi ja vapaaseen tutkimuskäyttöön, tulee vastauksia ja eritoten vastaajien tietoja käsitellä harkitusti.

Nykyisessä tutkimusetiikassa korostetaan erityisesti tutkijan vastuuta informanteista, mikä näkyy esimerkiksi heidän anonymisointinaan.⁴⁰ Omassa tutkimuksessani olen jättänyt vastaajien nimet täysin mainitsematta, ja usein myös heidän ikänsä tai asuinpaikkansa kaltaiset seikat, sillä analyysini keskittyy ennen kaikkea tekstiin ja sen sisältämiin merkityksiin, enkä näe tarpeelliseksi eritellä yksittäisiä vastaajia erityisen tarkkaan. Tutkimukseni aihe ei sinällään ole arkaluontoinen, mutta laveammin ajateltuna uskon-

³⁶ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 109. 1995.

³⁷ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 13. 1995; ks. myös Guenat 1996, 14.

³⁸ Ks. myös Guenat 1996, 14–15.

³⁹ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 720. 1995.

⁴⁰ Vakimo 2010, 84.

asioiksi luokiteltavat seikat ovat hyvin henkilökohtaisia ja sellaisia, ettei niitä välttämättä haluta yleiseen tietoon.

Naistutkimuksen on todettu olevan aina enemmän tai vähemmän yhteydessä naisten emansipaatioon. Tutkimus tuottaa ja ylläpitää tietynlaista naiskuvaa ja -kuvia, ja vaikuttaa täten vallitseviin sukupuolijärjestyksiin. Perinnettä sukupuolinäkökulmasta ovat tutkineet lähinnä nais- ja feministitutkijat, ja alkuvaiheessa sitä leimasikin vahva emansipatorisuus. Naisten ylläpitämä kulttuuri haluttiin määritellä ja tehdä näkyväksi, mikä piti sisällään myös perinteen arvottamista ja sukupuolittuneisuuden kytkeytyvien arvohierarkioiden esille tuomista. Naisten aktiivista toimijuutta korostettiin erityisesti.⁴¹

Eettisten näkökohtien huomioimiseksi nykytutkimuksessa korostetaan tutkijaposition merkitystä.⁴² Sikäli on olennaista todeta, että vaikka tutkin pihlajaan kytkeytyviä naisten representaatioita, tutkimusotteeni ei ole varsinaisesti feministinen eikä emansipatorinen. Kiinnostukseni painottuu nimenomaan pihlajaan ja sen kantamiin merkityksiin perinteessä.

2.2. Tutkimusmenetelmät

Tutkimukseni metodologisena lähtökohtana toimii hermeneutiikka, ja lähestyn aineistoani lähiluvun ja teemoittelun avulla. Hermeneuttisessa tutkimuksessa pyritään yksittäisten tekstien kautta laajemman merkitysjärjestelmän ymmärtämiseen. Ymmärtämisen katsotaan tapahtuvan kehämäisesti: kokonaisuus hahmottuu yksittäisten palasten, ja näiden yksittäisten palasten merkitys puolestaan kokonaisuuden kautta. Kokonaisuuden eri osat on mahdollista ymmärtää vain osana kontekstiaan. Hans-Georg Gadamerin mukaan kaiken ymmärtämisen perusmalli on dialogi, ja usein puhutaankin tutkijan ja aineiston vuoropuhelusta. Paul Ricoeur on kuitenkin huomauttanut, ettei tekstin kanssa itse asiassa voi keskustella. Se on suunnattu anonyymille lukijalle ja on jo perustaltaan tuottajastaan etäännytetty tallenne, minkä vuoksi se avautuu rajattomalle määrälle eri lukutapoja ja voi saada useita vaihtoehtoisia tulkintoja, joista yksi ei ole sen oikeampi kuin toinen. Ihmisen suhde maailmaan on aina tulkinnan sävyttämä, ja tulkitsijan tai tutkijan tapaan ymmärtää kohdettaan vaikuttavat puolestaan aina muun muassa hänen

⁴¹ Heikkinen 2013, 140, 143, 150; Nenola 2013, 213.

⁴² Vakimo 2010, 84.

esiymmärryksensä ja merkitysodotuksensa. Näin ollen mitään ei voi irrottaa tulkinnasta täysin erilliseksi ”ehdottomaksi tosiasiaksi”.⁴³

Nykyinen ymmärryshorisonttimme rakentuu menneisyyden horisonttien pohjalta. Tutkijan horisonttiin vaikuttavat lisäksi sekä yksilölliset että paradigmaattiset lähtökohdat. Omien ennakkoluulojen, niiden syntyhistorian ja auktoriteettien tunnistaminen ja koeteleminen suhteessa tulkinnan kohteeseen onkin tutkimuksessa erityisen tärkeää. Jo ensimmäinen tekstistä löydetty merkitys nojaa johonkin ennako-odotukseen ja saa tutkijan luonnostelemaan kokonaisuuden merkitystä. Näitä ennakkoluuloja tulee ymmärtämisen edetessä muovata, jolloin teksti järjestyy uusien merkitysodotusten myötä näkemyksiltään yhtenäiseksi. Ymmärryshorisonttimme muokkautuu jatkuvasti suhteessa tulkitsemaamme aineistoon, ja Gadamerin mukaan ymmärtäminen onkin tulkitsijan ja tulkinnan kohteen horisonttien yhteensulautumista. Toisaalta tutkijan tulee myös tiedostaa, että suurin osa ennakkoluuloistamme jää meiltä joka tapauksessa huomaamatta.⁴⁴ Omaan tutkimukseeni ja tapaani tulkita käyttämäni aineistoa vaikuttavat siis esimerkiksi kaikki aiheesta ennalta oppimani, kulttuurinen taustani ja ajallinen etäisyyteni aineistoon. Eri aikana elävä, eri kulttuurissa kasvanut tai eri tieteenalalle suuntautunut tutkija tulkitsisi käyttämäni aineistoa todennäköisesti hyvin eri tavoin.

Touko Issakaisen mukaan tulkitsijan on kuitenkin vastustettava kiusausta nähdä asiat liian selkeinä ja ristiriidattomina. Esimerkiksi arkistoitu perinneaineisto on usein heterogeenista, hajanaista ja sisäisesti ristiriitaista. Ilmisisällön sijasta on tarkasteltava yksityiskohtia ja etsittävä se maailma, jossa teksti on mielekäs. Vaikka esimerkiksi tekstin historiallinen syntykonteksti on syytä ottaa huomioon, kontekstin muodostaa viime kädessä tutkija, esimerkiksi tietyllä näkökulmalla aineistoonsa. Yksittäisten käsitteiden tai laajemman kokonaisuuden merkitysten luonnehdintoja tulisi välttää, ja pyrkiä keskittymään yksittäisten elementtien monimerkityksisyyteen ja merkityksen syntymiseen vasta kontekstissa. Esimerkiksi taikoja ei tulisi nähdä vain kiinteiden sääntöjen ilmentyminä, vaan taikaperinnettä uudistavina ja edelleen kehittelevinä. Itse taikuuden käsite muotoutuu niin ikään aina tietyssä historiallisessa hetkessä, tiettyjä konkreettisia tekstejä tarkasteltaessa, ja kunkin taikatekstin elementit saavat merkityksen tekstin kokonaisuudesta ja

⁴³ Gadamer 2004, 29, 95, 218–219, 222; Tontti 2005, 55,60, 64; Issakainen 2002, 4; Issakainen 2004, 117–118 < Ricoeur 1981, 13; Ricoeur 1991, 107.

⁴⁴ Tontti 2005, 62, 64–65; Gadamer 2004, 27, 29, 32; Issakainen 2002, 5.

muista teksteistä.⁴⁵ Ristiriitaisuus ja monimerkityksisyys on ominaista myös tässä käyttämälleni aineistolle.

Lähiluku on alkujaan kirjallisuudentutkimuksen tutkimusmenetelmä, jota kuitenkin hyödynnetään yleisesti myös folkloristiikassa ja ylipäätään kulttuurientutkimuksen kentällä. Nimen mukaisesti tässä menetelmässä aineistoa, yleensä tekstejä, tarkastellaan mahdollisimman yksityiskohtaisesti ja moneen kertaan eri näkökulmista lukien. Tutkimuksen eri vaiheissa tämä tarkoittaa esimerkiksi tekstin sisältöön eläytyvää lukemista, katkonaista ja tiettyihin siinä esiintyviin seikkoihin kiinnittyvää lukemista, tai tekstin yleiskuvaan keskittyvää kursorista lukemista. Myös kirjoittaminen on olennainen osa lähilukemisen prosessia: eri lukukerroilla aineistoteksteihin tehdään merkintöjä, alleviivauksia ja huomioita, jotka tutkimuksen edetessä kasvavat suuremmiksi sanallisiksi tuotoksiksi. Kirjoitus toimii täten tutkijan ajatusten ulkoistamisen välineenä.⁴⁶

Omassa tutkimuksessani pyrin ensin saamaan aineistostani kattavan yleiskäsityksen sitä ylimalkaisesti selaillemalla. Tämän jälkeen kävin tekstejä läpi useita kertoja kiinnittäen huomiota eri asioihin, kuten taioissa käytettyjen pihlajien muotoon, loitsujen tarkoitukseen, pihapihlajien kuvauksiin ja puun naisellisuuden perusteluihin. Tutkimuskirjallisuus tarjosi myös jatkuvasti uusia näkökulmia, joiden keralla palata tekstin pariin, tarkentaa tekemiäni tulkintoja ja korjata niitä. Tekstiin palaaminen kerta kerran jälkeen onkin olennainen osa lähiluvulla rakennettua analyysia.⁴⁷ Lukiessani etsin ja havaitsin aineistostani keskeisiä teemoja, joiden perusteella myös suuntasin lukemistani edelleen. Näin tulkintani eteni hermeneuttisen kehän mukaisesti yksityiskohdista kokonaisuuteen ja päinvastoin: tarkastelemalla esimerkiksi pihlajan muotoa ja käyttöyhteyksiä eri riiteissä rakensin tulkintaa sen vaikuttavasta voimasta ja puulle mielletystä olemuksesta. Moneen kertaan tapahtuva lukeminen oli myös olennainen osa aineistoni rajausta ja SKVR:n tekstien karsintaa: valtavasta tekstimassasta erottuivat hiljalleen käsiteltävän kokoiseksi aineistoksi ne, jotka olivat kysymyksenasetteluni kannalta keskeisiä. Lähiluvussa onkin yksityiskohtaisuuden vaatimuksesta huolimatta tarkoitus keskittää huomio valikoivasti tekstin kannalta olennaisiin piirteisiin, ei kaikkeen mahdolliseen.⁴⁸

Myös lähiluvussa korostetaan, että vaikka käsiteltävä aineisto sinänsä olisi tutkijalle ennestään tuntematon, edes tekstin ensimmäinen lukukerta ei koskaan ole täysin ”puh-

⁴⁵ Issakainen 2002, 5; Issakainen 2004, 111–116, 118–119, 127.

⁴⁶ Pöysä 2010, 331, 338–340.

⁴⁷ Pöysä 2010, 340.

⁴⁸ Pöysä 2010, 342.

das”. Siihen vaikuttavat olennaisesti tutkijan ennako-oletukset tekstin sisällöstä ja käsiteltävästä aineistosta yleensä, ja usein ensimmäisellä lukukerralla tekstin aukkoja myös täydennetään omien tietojen ja kokemusten pohjalta enemmän tai vähemmän tietoisesti.⁴⁹ Omassa tapauksessani minulla oli jonkinlaisia ennako-odotuksia esimerkiksi siitä, millaisia tekstejä vaikkapa SKVR:ssa yleensä on ja millaisia uskomuksia pihlajaan liittyy.

Teemoittelussa tutkimusaineistosta sananmukaisesti nostetaan esiin erilaisia teemoja, joiden esiintymistä ja ilmenemistä aineistossa vertaillaan. Aineistosta pyritään siis löytämään ja erottelemaan tutkimusongelman kannalta olennaiset aiheet, vastaukset aineistolle esitettyihin kysymyksiin. Teorian ja empirian vuorovaikutus on tässä keskeisellä sijalla.⁵⁰

Lähilukiessani aineistoa olen siis etsinyt siitä erilaisia teemoja, joiden avulla rakennan tulkintani kokonaisuutta. SKVR:n ja Puut kansanperinteessä -keruun esittämät teemat ovat osin hyvin erilaisia, ja jotkut teemoista saattavat löytyä ainoastaan toisesta aineistokokonaisuudesta. Tämä valaisee erityisen hyvin pihlajan roolin muutosta suomalaisessa kansanperinteessä. Keskeisiä teemoja tutkimuksessani ovat ensinnäkin pihlajan tuonpuoleisuus ja liminaalisuus, muodon ja voiman yhteys, sekä puun yhdistyminen kotiin. Pihlajaan liittyviä naiseuden representaatioita tarkastellessani keskeisiksi teemoiksi nousivat myös pihlajaan liitetyt mielikuvat, eritoten puun kauneus ja kotoisuus. Lisäksi hyvin keskeiseksi osoittautui puun naisellisuus ja naisen mieltäminen joko neidoksi tai äidiksi. Nämä teemat paitsi toimivat tutkimukseni varsinaisena tukirankana, myös ohjaavat analyysiani. Lähestyn aiheitani niiden kautta ja pyrin näin rakentamaan laajan kokonaiskuvan käsittelemästäni aiheesta.

⁴⁹ Pöysä 2010, 339.

⁵⁰ Eskola & Suoranta 2008, 174–175, 179.

3. PIHLAJAN VOIMA

Pihlajalla, aivan kuten kaikilla muillakin olioilla ja olioluokilla, on suomalaisessa kansuskossa ollut oma erityinen voimansa. Pihlajan voima näkyy erityisesti siinä, kuinka suuri merkitys sillä on ollut erilaisiin tarkoituksiin tähänneissä loitsuissa ja taioissa. Sitä on käytetty niin parantamisessa, karjanhoidossa kuin metsästyksessäkin, mutta myös vahingoittamiseen.⁵¹

Vaikka taika- ja loitsuperinteen voi nykyisin katsoa menneisyyteen siirtyneeksi ilmiöksi, ajatus pihlajassa piilevästä voimasta ei ole kuitenkaan täysin kadonnut. Siinä nähdään ”jotain salaperäistä” tai sillä ajatellaan olevan henki, ja usein siihen mielletty voima näyttää yhdistyvän ajatukseen pihlajasta pyhänä puuna: pihlajalla ajatellaan olevan ”pyhää voimaa”⁵². Vastakkaisiakin näkemyksiä toki ilmenee, eikä puun voima ole ollut enää 1990-luvun ihmisille suinkaan olennaisimpia pihlajaan liitettyjä asioita. Lisäksi käsitys puun voimasta sinänsä tarkoittaa eri ihmisille hyvin eri asioita. Monet esimerkiksi tunnistavat pihlajan eräänlaiseksi merkkipuuksi, josta on pystytty ennustamaan erilaisia asioita tulevan talven lumisuudesta puolukkasatoon ja ihmisten kuolleisuuteen.⁵³ Toisaalta voidaan korostaa puun voimaa käytännölliseltä kannalta, jolloin painotuu eritoten pihlajan sitkeys materiaalina, mutta yhtä lailla on mainittu, että pihlajaa voi pajun tapaan käyttää apuna kaivonpaikkaa etsittäessä.⁵⁴

Pihlajan voiman on katsottu perustuvan puun anomaalisuuteen, poikkeavuuteen, sekä toisaalta sen naiselliseen olemukseen – jotka tosin ovat vahvasti toisiinsa kietoutuvia seikkoja sinänsä. Monirunkoisena kasvava, punamarjainen pihlaja ei vastaa puihin liitettyjä yleismielikuvia.⁵⁵ Sitä voikin luonnehtia eräänlaiseksi puumailman *toiseksi*. On kuitenkin mielenkiintoista, että monissa taioissa käytetään nimenomaisesti yksikantaista pihlajaa, siis niin pientä puun vesaa, ettei se ole ehtinyt kasvattaa muita runkohaaroja. Tällainen puu poikkeaa myös pihlajan yleismielikuvasta – tavallaan taikakäytössä suosittu pihlaja on siis kahdenkertainen toinen.

Naisen väkeä tutkinut Satu Apo on todennut, että yleisistä luokituksista tavalla tai toisella poikkeavat asiat, esineet ja oliot on juuri erikoislaatuisuutensa vuoksi mielletty

⁵¹ Guenat 1994, 128; Apo 1995a, 21.

⁵² SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 507, 256, 381. 1995.

⁵³ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 47, 268, 320, 339, 619, 256, 138, 104, 119. 1995; Pihlajasta sadon enustajana ks. Haavio 1938, 105.

⁵⁴ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 720, 141, 152. 1995; ks. myös Töllikkö, 64.

⁵⁵ Anttonen 2011, 200, 202.

väekäiksi, ja katsoo tämän selittävän myös naisen sukuelimiin liitettyä voimaa, sillä erityisesti hedelmällisyysikäinen nainen on ollut monella tavalla poikkeus. Kansanomaisessa ajattelussa esiintyy näkemys ihmisruumiista vertauskuvallisesti astiana tai säiliönä. Tämän katsantokannan mukaan nainen on mieheen, ehjään astiaan, verrattuna rikkiäinen astia, jonka rajoja rikkovat näkyvästi kuukautiset ja synnytys. Naisessa näkyvät tahdosta riippumattomat syklit yhdistävät hänet miestä vahvemmin luontoon ja tätä kautta myös yliluonnolliseen ja tuonpuoleiseen. Hedelmällisyysikäiset naiset ovat olleet myös selkeästi muita pienempi sosiaalinen ryhmä. Apon mukaan kansanomaisessa ajattelussa merkittävintä on kuitenkin naisen ruumiissa yhdistyvien peruskategorioiden, tämän- ja tuonpuoleisen, luonnon ja ihmisen, ja niiden kantamien voimalatausten yhdistyminen: nainen kantoi mukanaan vähintään kahden eri kategorian voimalatausta.⁵⁶

Pihlajaan ja naiseen on liitetty kansanomaisessa ajattelussa hyvin paljon samankaltaisia käsityksiä. Kummankin on katsottu olevan samaan aikaan sekä kulttuuria että luontoa, ja niin pihlajan voimaa kuin naisen väkeäkin on voitu käyttää sekä suojaamaan että vahingoittamaan.⁵⁷ Onko pihlaja sitten tässä mielessä naisten puu? Millaisia ja miten vaikuttavia voimia pihlajalla on ajateltu olevan, missä yhteyksissä sitä on käytetty ja miten? Entä millainen sen suhde naiseuteen ja naisen väkeen näyttää näiden ominaisuuksien ja käyttöyhteyksien kannalta olevan?

Loitsu- ja taikateksteistä voi selkeästi havaita, että sillä, missä muodossa pihlaja eri käyttöyhteyksissä esiintyy, on olennaista vaikutusta puun voiman luonteeseen. Pihlajaa onkin käytetty hyvin monenlaisissa muodoissa, muun muassa renkaina tai vanteina, vitsoina ja nauloina, sekä jonkin verran lehvinä, tappeina, keppeinä ja sauvoina. Myös pihlajanmarjoilla on katsottu olevan suuri merkitys taikaperinteessä, mutta omassa aineistossani pihlajanmarjat eivät esiinny taikojen ja loitsujen yhteydessä lainkaan. Enimmäkseen pihlajaa on todettu – muodosta riippumatta – käytetyn parantamiseen ja suojaamiseen.⁵⁸

Jossain määrin erimuotoisten pihlajien nimitykset ja käyttö limittyvät, ja on esimerkiksi vaikea sanoa, missä menee yhtäältä pihlajavitsan ja -kepin, toisaalta vitsan ja sauvan välinen ero. Olennaista on kuitenkin, että yleensä eri nimitykset viittaavat selvästi erilaiseen käyttötarkoitukseen: niin pihlajanaulat ja -vitsat kuin myös -vanteet ja -pannat ovat

⁵⁶ Apo 1995a, 26–28.

⁵⁷ Anttonen 2011, 201–202; Apo 1995a, 25; Stark-Arola 1998a, 44–45.

⁵⁸ Harva 1948, 133–134; Krohn 2008, 132.

tähdänneet selvästi eri asioihin, ja niiden merkitys taiassa tai loitsussa on ollut erilainen. Tyypillisesti pihlaja joko puhdistaa, kiinnittää ja sulkee, tai komentaa. Kaikissa näissä yhteyksissä nousee kuitenkin keskeiseksi seikaksi puun liminaali luonne.

Hyvin usein riiteissä esiintyvä pihlaja kuvataan yksikantaiseksi, yksijuuriseksi tai suvikuntaiseksi eli yksikesäiseksi. Koska yksikesäinen pihlajantaimi on aina käytännössä yksikantainen, tulkitsen näiden viittaavan samaan asiaan. Käytännön tasolla puun koko on selkeästi vaihdellut paljon, sillä joissain tapauksissa sen on oltava riittävän pieni, jotta sen voisi vääntää käteen, ja joissain taas riittävän suuri ihmisen mentäväksi läpi. Sekin vaihtelee, onko puu tuotu metsästä pois, vai onko sen annettu olla paikallaan. Taikatarkoitukseen otettua pihlajaa tulee joka tapauksessa kohdella määrättyllä tavalla: usein on pidetty erityisen tärkeänä, ettei puuta saa leikata tai ylipäätään vahingoittaa millään teräaseella, vaan sitä on käsiteltävä käsin ja kynsin. Aivan ehdottomia nämä säännöt eivät kuitenkaan ole, ja nähdäkseni myös puun leikkaamisesta määrää loppujen lopuksi se, mihin tarkoitukseen riitti tähtää.

3.1. Parantava pihlaja

Yleisin käsitys pihlajan voimasta on sen tavalla tai toisella parantava vaikutus. Elähdyttävine ja pahaa karkottavine ominaisuuksineen se on ollut, Martti Haavion sanoin, ”vaikuttava apuneuvo kaikenlaisessa sairaudessa”.⁵⁹ Pihlajalla on parannettu sekä ihmisiä että eläimiä, ja se on toiminut esimerkiksi maan- ja kalmanväestä aiheutuneita tartuntoja, hammassärkyä, yskää ja pistoksia vastaan. Puulla on voinut olla parannusriitissä useita erilaisia tarkoituksia sen mukaan, onko sitä käytetty riitin yhteydessä tehdyssä taiassa vai onko se esiintynyt riittiin liittyvissä loitsusanoissa. Myös puun muoto vaihtelee: riiteissä käytetään erilaisia pihlajia, koska puun voimaa hyödynnetään eri tautien yhteydessä eri tavoin. Parannusriiteissä pihlajan voiman ominaisuuksista korostuvat sen puhdistavat ja elähdyttävät vaikutukset, mutta myös puun tuonpuoleisuus ja sinetöivä vaikutus.

Pihlajavannetta käytetään parantamisessa erityisen paljon, kuten jo aiemmassa tutkimuksessa on todettu.⁶⁰ Sairas pujotetaan läpi vanteesta, joka voi olla valmistettu yhdestä tai kolmesta yksikantaisesta pihlajasta, ja joissain tapauksissa tällaisia vanteitakin on

⁵⁹ Haavio 1938, 108; Anttonen 2011, 201.

⁶⁰ Haavio 1938, 105–106, 108; Harva 1948, 134.

ollut kolme. Usein mainitaan myös, että pihlajat tulee halkaista, mutta teräaseita käyttämättä, ja renkaan ympäri kietoa punainen lanka. Lisäksi pihlajavanne ei aina yksinään riitä, vaan apuna käytetään niin ikään renkaaksi sidottuja viikatteita. Kärämäeltä tallennetun riittikuvauksen mukaan eläinten parantamiseen riitti pihlajavanne, mutta ihmisen ollessa kyseessä tarvittiin myös viikatteita, jotka tosin oli sidottu renkaaksi pihlajan kuorin.⁶¹

Pihlajavanteella on yleisesti ottaen kaksi erityisen tärkeää tarkoitusta: puhdistaa ja suojella. Parannusriiteissä korostuu ennen kaikkea ensiksi mainittu, mutta lisäksi niissä näkyy selvästi puun liminaalisuus ja siihen liitetty tuonpuoleisuus. Pyhäjärveltä on tallennettu seuraavanlainen taika:

[Maan väki] kun rupee vaivoomaan ihmistä tai hänen eläimistään mitä hyvään, niin metästä juurineen olova pihlaja revästä. Se sitte vasempaan käteen pitää vääntää näin vasenkätiseksi. Niin se sitte halasta siitä syämen kautta halki. Mutta se pitää heittee kahen pään kiinni ja sen läpi sitte sitä puutoksen alasta pujotella 2:sti myötäpäivää ja yhen kerran vastapäivää, niinkun pujotella pitää, turkinpunasella langalla kiertää se pihlaja ympärinsä ja sitte vasta pujotella. Sitte taas vasenkätinen solmu tehä samaan pihlajaan ja tehä solmu keskikohalle; ja se sitte pitää pihlaja viiä virtaan tahi muuhun vesilammikkoon. [--]⁶²

Paitsi että pihlaja on toiminut joissain tapauksissa paikkana, johon taudit on riitin yhteydessä siirretty, puu samaistuu tällaisten taikojen yhteydessä myös tuonpuoleiseen vievään porttiin, jonka läpi kulkiessaan ihminen parantuu. Kuusamosta tallennetussa ammuksen parannusriitissä halkaistua pihlajaa nimitetäänkin portiksi: ”Noita vie sairaan metsään ja etsii sieltä yksijuurisen pihlajan ja halkasee sen keskeltä, [--] sekä tekee raun eli portin juurillaan olevaan puuhun niin suureksi, että tajjottava sopii kulkemaan sen lävitse.”⁶³

Pihlajan on todettu sijaitsevan ikään kuin maailmojen rajalla, samaan aikaan sekä tämän että tuonpuoleisessa, ja olevan itsessään eräänlainen rajamerkki. Myyttisen ja maagisen ajattelun mukaan kaikki maailman pääkerrostumia yhdistävät väylät olivat vaarallisen suurella väellä ladattuja voimapaikkoja.⁶⁴ Kun pihlaja halkaistaan ja venytetään auki, raja maailmojen välillä kirjaimellisesti rikkoutuu, ja kulku puolelta toiselle mahdollistuu. Kulkiessaan tällaisesta pihlajaportista sairas tai muutoin taian kohteena oleva henkilö puhdistuu ja ikään kuin syntyy uudelleen.

⁶¹ SKVR XII2 7281.

⁶² SKVR XIII 3695.

⁶³ SKVR XII2 7293.

⁶⁴ Anttonen 2011, 200; Apo 1995a, 34.

Halkaistu pihlaja on helppo rinnastaa ajatukseen naisesta rikkinäisenä astiana. Lisäksi nainenkin on mielletty olennoiksi, joka operoi maailmojen rajalla: hän on fyysisen rakenteensa vuoksi aina yhteydessä tuonpuoleiseen, ja muuntaa tämän- ja tuonpuoleisia toisikseen. Lapsi on kuvattu synnytysloitsuissa matkamiehenä, joka saapuu maailmaan tuonpuoleisesta, naisen kautta. Synnytys on matka, johon liitetään loitsuissa samat kuvastot kuin tietäjäepiikkaan ja kuolemasymboliikkaan, siirtymä tuonpuoleisesta tähän maailmaan. Nainen on siis väylä tämän ja tuonpuoleisen välillä.⁶⁵ Se, että pihlajavanne kierretään parannusriiteissä usein vielä punaisella langalla, vahvistaa ajatusta parannustapahtuman vertautumisesta synnytykseen – onhan punaisella värillä kansanomaisessa ajattelussa hyvin suuri merkitys juuri sen vuoksi, että punainen on veren väri. Tarkastelen pihlajan ja naisen yhteyttä porttimetaforan kautta syvällisemmin luvussa 4.

Sairaana pujottaminen pihlajan läpi on usein tapahtunut kylvettämisen yhteydessä, ja pihlajaa saatettiin käyttää myös itse kylvetyksessä. Sairas voitiin pestä vihdalla, jonka muiden lehvien joukkoon oli laitettu kolme yksikantaista pihlajaa, tai vaihtoehtoisesti pihlajanoksalla sidotulla leppävihdalla. Myös kylvetysveteen saatettiin laittaa pihlajanlehtiä.⁶⁶ Kylvettämisen yhteydessä korostuu pihlajan elähdyttävä vaikutus: paitsi että se auttaa riitin suorittajaa ajamaan sairauden pois, se myös siirtää potilaaseen elinvoimaa. Ajatuksen luonnon ominaisuuksien ja kasvavien ja satoa antavien kasvien elinvoiman siirtämisestä ihmiseen ovat todenneet myös Albert Hämäläinen ja Ulla Piela.⁶⁷ Mielenkiintoista on, että pihlajan lehdet ja lehvät ovat ainoa muoto, jossa puuta on käytetty vain hyvässä tarkoituksessa – kaikissa muissa muodoissaan pihlajalla voi myös vahingoittaa. Pihlajan elähdyttävä voima näyttää siis asuvan sen lehvisissä.

Sekä pihlajavanteita että -vihtoja on käytetty myös lemmennostatuksessa. Lemmenkylvetys on monivaiheinen puhdistusriitti, joka rinnastuu parannusriitteihin, koska sen tarkoituksena on korjata sairauden kaltaiseksi tilaksi mielletty lemmetttömyys. *Lempi* viittaa naisen henkilökohtaiseen viehätysvoimaan, ominaisuuteen, joka voitiin pilata, ja lemmetttömyys käsitettiin usein kateellisten ihmisten aiheuttamaksi, kiroihin verrattavaksi taudiksi. Kari Sallamaa on todennut kuitenkin, että monista yhteisistä piirteistä huolimatta lemmenkylvetys on tautikylvetystä kompleksisempi ja affektiivisempi riitti. Sen tarkoituksena oli kylvetettävän naisen lemmen palauttaminen, hänen sukupuoli-

⁶⁵ Tarkka 1990, 249, 253; Apo 1995a, 28, 37.

⁶⁶ SKVR XIII3 8518; SKVR XII2 6186, 5369.

⁶⁷ Hämäläinen 1920, 134; Piela 2006, 294.

identiteettinsä vahvistaminen, sekä toisaalta vastakkaisen sukupuolen kiinnostuksen ja avioitumisen takaaminen. Tällaisena se on kuulunut kansanomaisen psykiatrian pariin.⁶⁸

Lemmennostossa käytettyjen kylvetysvälineiden, varsinkin vihdan, tuli olla poikkeuksellisia.⁶⁹ Tästä syystä vihdan sydämeen saatettiin laittaa pihlajaa ja leppää, jotka ympäröitiin tavallisilla koivunlehvillä, tai vihta voitiin valmistaa niin, että siinä oli ”kolme yheksä oksoa kolmii lajii”, joiden tuli olla pihlajaa, leppää ja sananjalkoja.⁷⁰

Erityisesti Pohjois-Karjalassa lemmennostatukseen on liittynyt myös kylvetettävän pujottaminen joko pihlajavanteen, viikate- tai maarenkaan läpi. Sallamaa on todennut, että viimeksi mainitussa ajateltiin olevan maan, edeltävässä taas raudan väkeä, mutta pihlajan voimasta hän ei sano mitään.⁷¹ Kuten pujottelussa yleensäkin, myös lemmenkylvetyksen yhteydessä pihlajavanteella on puhdistava vaikutus, erityisesti jos se tehdään ennen varsinaista kylvetystä: se puhdistaa kylvetettävän kateiden aiheuttamista kiroista.⁷² Huomionarvoista on myös, että lemmenkylvetyksessä käytetyt välineet on laitettu talteen määrätynlaiseen paikkaan, esimerkiksi lähteeseen, kuten sellaisetkin esineet, joita on käytetty tautien parantamisessa, ja joista vaivan on ajateltu voivan myös tarttua takaisin.⁷³

Nähdäkseni pihlaja – tarkemmin juuri pihlajavanne – toimii lemmenkylvetyksessä myös eräänlaisena rajamerkinä tai symbolisena kynnyksenä, siirtona maailmasta ja statuksesta toiseen. Lemmenkylvetyksen on todettu olleen paitsi parannus- myös siirtymäriitti, jonka avulla tytär irrotettiin äidistään ja valmisteltiin siirtymään uuteen asemaan.⁷⁴

Parannusriiteissä pihlajan tuonpuoleisuus ja liminaalisuus korostuvat erityisesti sellaisissa loitsuissa ja taikamenettelyissä, joissa puu toimii tautien karkotuspaikkana. Esimerkiksi rupi tai paise on voitu karkottaa pihlajaan painelemalla sitä pihlajan pahkalla⁷⁵ tai loitsimalla sen synnystä ja asianmukaisesta olinpaikasta:

Voi, rupi, mihin rupesit,
voi, paise, mihin panitet,
ihoon imentoraukan,
karvahan kavon tekemän,

⁶⁸ Sallamaa 1983, 253, 255; Piela 1989, 95, 97; Piela 1990, 215, 220–221.

⁶⁹ Sallamaa 1983, 256.

⁷⁰ SKVR I4 2505; SKVR XIII3 9936.

⁷¹ Sallamaa 1983, 256.

⁷² Ks. esim. SKVR VII5 loitsut 4631.

⁷³ SKVR VII5 loitsut 4716; SKVR XIII3 9966.

⁷⁴ Piela 1990, 216.

⁷⁵ SKVR X2 3110.

imin tuoman ruumihisen.
Ennen puhka puuhun kasvoi,
puhka puuhun, mahka maahan,
kuusehen verinen kupla,
paha paise pihlajahan.
Ruskia rupinen piika,
paha paisetten emonen
synnytti rupisen poian, [--]
jopa viskasi vihansa
ihoon imento raukan[.] [--]⁷⁶

Yllä olevassa esimerkissä korostuu yhtäältä pihlajan yhteys vereen, toisaalta kansanomaisten tautiopien yleinen käsitys ”sieltä parannus mistä tautikin”.⁷⁷ Loitsussa kerrotaan ruven syntytarina ja sitä kutsutaan ”veriseksi kuplaksi”. Punaisten marjojensa vuoksi vereen liitetty pihlaja on ruven tai paiseen luonnollisena sijana myös sen sopiva karkotuspaikka.

Myös sairasta pihlajan läpi pujotellessa esitetty loitsuteksti käsittelee usein tautien karkottamista, eli ihmisen puhdistamista niistä:

[Sairasta parannetaan] siten, että yksikantainen pihlaja halkaistaan keskeltä, kolmeen kohtaan sidotaan taulaa punaisella langalla, sairas pujotetaan reiästä kolmasti, kahdesta myötä-, kolmannen kerran vastapäivään ja loihdetaan sitten:

Pihlaja pirun tekemä.
Piru kiinni pihlajaan!
Kivu siinä kinniäinen,
Paho siinä panniainen
Tekemässäsi pahassa,
Kavu niissä kahlehissa!

Vastapäivään lähdetään pois, muuten tulee väki mukaan.⁷⁸

Erityisen olennainen on ajatus siitä, että pihlajaan siirretty väki voi tarttua puusta vielä mukaan. Joissain tapauksissa halkaistu pihlaja sidotaankin takaisin kiinni tai väännetään solmuun, ja taikaan on saattanut kuulua myös erilaisia välikappaleita, esimerkiksi puunkuoria, jotka on pistetty puuhun tehtyyn rakoon tautia kärsimään.⁷⁹

Taudin siirtämiseen liittyvissä taikamenettelyissä on kuitenkin yleisempää käyttää pihlajaa ikään kuin välittäjänä ja varmistajana, ei niinkään taudin lopullisena sijana. Tähän on käytetty pihlajasta tehtyjä nauvoja, tikkuja tai tappeja, joiden tarkoitukset eriävät jos-

⁷⁶ SKVR VII4 loitsut 1897; ks. myös SKVR XII2 5484.

⁷⁷ Piela 2006, 294.

⁷⁸ SKVR XII2 5401.

⁷⁹ Ks. esim. SKVR IX4 384; SKVR XII2 7293.

sain määrin toisistaan. Jos tällainen puun kappale on isketty jonnekin, perimmäinen ajatus on ollut vaivan siirtämisessä. Kun sitä on puolestaan käytetty ”tulppana”, jolla on tukittu jotain, korostuu pikemminkin taian sinetöiminen ja vaivan sulkeminen pois ihmisten maailmasta.

Erityisen paljon pihlajanauloja on käytetty hammassärlyn parantamisessa, sekä välittäjän että sinetöijän ominaisuudessa. Kipeistä hampaista on kaivettu tikulla verta, ja veriset tikut on isketty seinähirsiin tai yleisemmin puun kylkeen, kuten seuraavassa:

Ku hammasta pakottaa

niij kun tekköö yksvapasesta pihlaasta kolome tikkuu ja kaivaa niilä hampaasta vertä ja kaivaa poloverila reijjäm mehtääj johonniip puuhum päiväm puolelej ja lyöp ne tikut siihe eikä käym millonkaan niihel luona, nii eij pakota hammasta kuuna kullossa päivänä. Jokkaista tikkuu lyyvessä o sauttava:

Vingus siinä, vangus siinä!⁸⁰

Yllä olevassa esimerkissä nimenomaan taiassa käytetyt tikut on tehty pihlajasta, mutta joissain tapauksissa tauti on pitänyt myös kiinnittää juuri pihlajapuuhun. Vaihtoehtoisesti jonkin toisen lajin puun kylkeen on voitu kovertaa reikiä, joihin hampaista kaivettua verta on syljetty, minkä jälkeen reiät on tukittu pihlajatapeilla. Samaan tapaan on parannettu myös yskää, rykimällä se lahoon koivuun tehtyihin reikiin.⁸¹

Veri tai ylipäättään kehon eritteet näyttelevät tällaisissa taioissa tärkeää osaa, sillä tautien on ajateltu juuri niiden avulla siirtyvän. Kansanomaisessa parannusperinteessä ruumiiseen on ajateltu voitavan vaikuttaa siitä irtautuneilla osilla ja eritteillä tai sen kanssa kosketuksissa olleilla esineillä ja aineilla. Kyse on osan ja kokonaisuuden välisestä yhteydestä: tällaisia välineitä hyödyntävissä taioissa pyritään maagista voimaa ohjaamaan joko ihmisestä luontoon tai päinvastoin luonnosta ihmiseen.⁸²

Aina ei näytä olevan kovinkaan tärkeää, minne tauti tarkalleen siirretään, kunhan siirretään: Parikkalasta tallennetussa taiaassa kipeitä hampaita kaivetaan kolmisulkaisilla pihlajapuikoilla, jotka sitten ammutaan leppäjousella ja loitsun saattamana kohti pohjoista.⁸³ Pihlaja toimii tässä nimenomaisessa taiaassa vain taudin ”kyyditsijänä”, ja olennaisinta onkin puikkojen ampuminen tiettyyn suuntaan. Pohjoiseen ilmansuuntaan liittyvät

⁸⁰ SKVR VI2 7350.

⁸¹ SKVR VII4 loitsut 1949; SKVR IX4 633; ks. myös Hämäläinen 1920, 63–65, 79.

⁸² Hämäläinen 1920, 133–134, 136, 139; ks. myös Piela 2006, 282.

⁸³ SKVR XIII3 9006.

Pohjola ja Tuonela, se on myyttisessä maailmankuvassa ihmisten maailman äärimmäinen raja, etäinen, pimeä ja kylmä paikka, sekä erilaisten tautien yleinen karkotussija.⁸⁴

Kuten edellä mainitsin, pihlaja voi tautia siirrettäessä toimia myös sen paikoilleen vangitsevana voimana. Esimerkiksi syyhyä on parannettu monivaiheisella riitillä, jossa sairas on hangannut itseään kuuseen, josta on irrotettu kuorta. Tämän jälkeen kuori on lyöty takaisin kiinni pihlajanauloilla.⁸⁵ Tällaisissa, ja eritoten niissä taioissa, joissa käytetään pihlajatappeja jonkin tukkeena, puu toimii lukkona, jonka ohi pois suljetut taudit eivät pääse. Anna-Leena Siikalan mukaan joidenkin ”luonnonpaikkoihin tai -ilmiöihin liittyvien manausaihelmien perustana on ajatus taudin sulkemisesta tai vangitsemisesta ihmisten asuttaman maailman ulkopuolelle.”⁸⁶ Sama ajattelutapa heijastuu tässä käsittelemistäni riiteistä. Liminaalisuutensa ansiosta pihlaja voi toimia paitsi väylänä, myös sinettinä eri tilojen välillä: sen kautta voi niin kulkea kuin sulkea pois. Tätä tulkintaa vahvistavat taikakuvaukset, joissa riitissä käytetty pihlajarengas on pitänyt lopuksi solmia kiinni. Taudit voidaan kirjaimellisesti ajaa kiinni pihlajaan, joka toimii karkotuspaikkana, tai pihlajan välityksellä muuhun tuonpuoleiseen tilaan.

Riitissä käytetyt puut on voitu myös yksinkertaisesti viedä jonnekin, missä niiden sisältämä voima asettuu takaisin paikoilleen, esimerkiksi lähteeseen tai virtaan. Tämä koskee muitakin kuin parannusriittejä. Kuten pohjoinen ilmansuunta, myös kaikenlaiset luonnonvedet ja varsinkin erilaisissa riiteissä useasti mainitut umpilähteet tai -lammet yhdistyvät kansanomaisessa maailmankuvassa maailman rajoihin, sillä erilaiset vesireiät miellettiin väyliksi tuonpuoleiseen.⁸⁷ Siinä missä virran voi nähdä kuljettavan jotain etäämmäs, umpilähteen kohdalla on puolestaan helppo ajatella, etteivät sinne siirretyt voimat pääse karkaamaan muualle, koska vesikään ei virtaa lähteestä pois. Kummassakin tapauksessa keskeinen seikka on ajatus tuonpuoleisten voimien siirtämisestä ihmisten maailman ulkopuolelle.

Pihlajan parantava voima näyttää siis taika- ja loitsuperinteessä perustuvan ennen kaikkea puun liminaalisuuteen. Kulkiessaan pihlajavanteen läpi sairas ihminen kulkee samalla tämän- ja tuonpuoleisen rajalla, puhdistuu ja ikään kuin syntyy uudelleen, jättäen vaivan ”toiselle puolelle”, ja pihlajanaulojen avulla tauti on voitu omakätisesti siirtää ja vangita tuonpuoleiseen. Ulla Piela on kansanlääkintäteksteissä ilmeneviä luontokäsityk-

⁸⁴ Siikala 1994, 136–139, 149, 158.

⁸⁵ SKVR XII2 8665.

⁸⁶ Siikala 1994, 157.

⁸⁷ Ks. esim. SKVR VI2 5355; Siikala 1994, 110, 160.

siä ja luonnon merkityksiä koskevassa tutkimuksessaan todennut, että parantajan tehtävä parannusriitissä oli nimenomaan anomaalisen, viljelykulttuurin ulkopuolisen ja yli-luonnollisten olentojen alueena toimivan luonnon sairastuttavan ja tervehdyttävän puolen saattaminen tasapainoon. Parannusriittiin liittyy paitsi puhdistaminen sairauksista esimerkiksi vedellä ja vihdonnalla, myös ihmisen palauttaminen normaalitodellisuuteen, sairaan roolista terveen rooliin.⁸⁸ Voimakkaasti suojelevana rajapuuna pihlaja palauttaa tasapainon maailmojen välillä siirtämällä sairauden alkuperäiseen tuonpuoleiseen tilaansa ja vangitsemalla sen sinne. Parannusriiteissä pääpaino ei siis näytä olevan niinkään pihlajan elähdyttävyydessä, vaan puun liminaalissa luonteessa.

Pihlajan parantava vaikutus esiintyy myös 1990-luvun aineistossa, mutta käsitys parantavasta voimasta on olennaisesti erilainen. Ulla Piela on todennut elinkeinojen muutosten 1900-luvun alussa vaikuttaneen ratkaisevasti ihmisten tapoihin käsitteellistä luontoa, ja muuttuneiden käsitysten vastavuoroon vaikuttaneen elinkeinoelämän muutoksiin. Parantamisperinteen muuttumisessa osansa on ollut myös terveysvalistuksella. Ihmisten luontosuhde on 1900-luvun alkuvuosikymmenille tultaessa muuttunut pragmaattiseksi, maallistuneesta ja rationaalisesta näkökulmasta luontoa ja sen parantamisen kannalta käyttökelpoisia ominaisuuksia hyödyntäväksi. Luontoa ei enää nähty yli-luonnollisten olentojen hallitsemana ja asuttamana, eikä luonnolla ja ihmisellä ollut enää sellaista vastavuoroisuuden suhdetta kuin riittiperinteestä on havaittavissa. Kodin ja luonnon välillä ei enää nähdä parantamisriiteissä piirtynyttä rajaa, eikä luonto ole uhka kotipiirin kulttuuriselle arvolle tai järjestykselle.⁸⁹

Myös moderni 1990-luvun ihminen on parantanut pihlajalla niin ihmisiä kuin eläimiä, mutta aineistostani heijastuu voimakkaasti juurikin pragmaattinen luontosuhde. Puun kukkia saatettiin antaa kuivattuina eläinten lääkkeeksi, ja lehtien haudevedellä parannettiin lehmistä punatautia. Pihlajankuorta saatettiin keittää ja juoda lääkkeeksi ”naisten-tautiin”.⁹⁰ Erityisesti mainitaan kuitenkin pihlajanmarjat ja niiden C-vitamiinipitoisuus. Marjoja kuivataan, niistä tehdään hilloa, mehua ja viinejä. Jossain määrin tämä yhdistyy pihlajan lääkekäyttöön, sillä esimerkiksi eräs nainen toteaa, että pihlajanmarjamehulla ja -hillolla ajateltiin olevan tervehdyttävä vaikutus.⁹¹ Kaiken kaikkiaan käsitykset pihlajan parantavista ominaisuuksista perustuvat 1990-luvun ihmisillä käytäntöön ja tieteellisiin faktoihin, pikemmin rohtokäyttöön kuin ajatukseen puun erityisestä voimasta.

⁸⁸ Piela 2006, 296, 298.

⁸⁹ Piela 2006, 302–303.

⁹⁰ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 241, 432, 665. 1995.

⁹¹ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 52, 155, 185, 190, 367, 474. 1995.

3.2. Suojaa tämän- ja tuonpuoleisilta pahoilta

Parantamisen ohella toinen merkittävä pihlajan voiman ominaisuus ja sen maaginen käyttökonteksti on suojaaminen. Taikaperinteessä puun avulla on suojattu niin karjaa kuin metsästäjiä ja metsästysvälineitäkin. Lisäksi kotia ja kotipiiriä on suojeltu niin Suomessa kuin muuallakin Euroopassa asettamalla pihlajan oksia esimerkiksi ovien ylle ajanlaskun kriittisissä rajakohdissa, jolloin tuonpuoleisten voimien ajateltiin olevan liikkeellä. Erityisesti puun on ajateltu suojaavan taloa ukkoselta sillä periaatteella, ettei salama iske pihlajaan.⁹²

Käsitys pihlajan suojelevasta vaikutuksesta esiintyy jossain määrin myös 1990-luvun aineistossa. Nykyajan ihmisillä pihlaja assosioituu voimakkaasti kotiin, lapsuuteen ja turvaan: sitä luonnehditaan kodin ja pihan pyhäksi puuksi, onnen ja turvan vertauskuvaksi, joka suojasi taloa ja sen asukkaita.⁹³ Ajatukseen siitä, että pihlaja suojelee ukkoselta, ei kuitenkaan suhtauduta täysin varauksetta: ”Vanhan tiedon mukaan talo on ukkoselta turvassa, kun on pihalla pihlajia ja talon rakennuksissa pesii pääskysii. Jos näin on, voi huoleta sanoa palovakuutuksensa irti.”⁹⁴

Toisaalta uskomus pihlajan suojelevasta voimasta saatetaan tuntea, mutta sitä vähätellään. Eräs nainen toteaa, ettei ole koskaan kuullut salaman iskeneen ylipäättään lehti-puuhun, ja ristijärveläinen vastaaja kuvaa tapauksen, jossa ukkonen oli lyönyt nimenomaisesti pihlajaan, minkä seurauksena puuhun kiinnitetty hevonen oli kuollut.⁹⁵ Toisaalta hän muistelee, että esimerkiksi viikatteet on ripustettu pihlajiin, koska ”[o]n pelätty ukkosen tavoittelevan rautaa.”⁹⁶ Tässä näkyy selvästi pihlajaan liitettyjen mielikuvien ristiriitaisuus. Vaikka todistetaan nimenomaan sitä ajatusta vastaan, että puu varjelisi salamaniskuilta, on viikatteet kuitenkin ukkosella ripustettu juuri pihlajaan. Tavan taustalla voi tulkita vaikuttaneen uskomuksen puun suojaavasta voimasta.

Suojaamiseen tähtäävässä taika- ja loitsuperinteessä korostuu pihlajan voiman ja naisen väen yhteys: niitä on käytetty samoihin tarkoituksiin, yhdessä ja erikseen, ja ne ovat toimineet monissa tapauksissa samalla tavalla. Aivan kuten pihlajalla, myös naisen vä-

⁹² Anttonen 2011, 199, 204; Harva 1948, 133–134; Koivusalo 1995, 27.

⁹³ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 62, 152, 393. 1995.

⁹⁴ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 156. 1995.

⁹⁵ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 166–167, 371. 1995.

⁹⁶ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 169. 1995.

ellä on voitu suojata esimerkiksi metsästäjä ja metsästysvälineet. Lisäksi pihlajaa on käytetty hyvin paljon karjan ja ylipäätään kotieläinten suojaamiseen liittyvissä loitsuissa ja taioissa, joka on ollut myös yksi naisen väen keskeisimpiä käyttöyhteyksiä.⁹⁷

Naisen väkeä käytettiin maagisen suojauksen antavana voimana erityisesti silloin, kun jokin raja ylitettiin. Esimerkiksi lapsi saatettiin suojata ennen kotipiiristä lähtöä harakoimalla, harppaamalla hänen ylitseen. Suojaustaitien teho perustui käsitykseen naisen alaruumiista väekäänä voimapaikkana: naisen väen käyttämiseen riitti sukuelinten paljastaminen tai näkeminen.⁹⁸

Karjan ensikertaa uloslaskeminen keväällä oli yksi ritualisoituja rajan ylityksiä kulttuurista luontoon, joissa naisen väkeä hyödynnettiin. Se oli eräänlainen irtaumariitti, monine karjaa erilaisilta uhilta, esimerkiksi pedoilta ja eksymiseltä, suojaavine taikoineen ja loitsuineen, ja siitä heijastuu metsän ja ihmisten maailman vastakkainasettelu. Metsä oli tuonpuoleinen tila, jossa vaikuttivat erilaiset ylikuonnolliset olennot ja voimat. Se nähtiin ikään kuin kyläyhteisön peilikuvana, ja näiden kahden välinen suhde vertautui talojen väliseen kilpailuun. Suhde metsään rakentui elinkeinojen ja sukupuolittuneen työnjaon varaan: mies jakoi rituaalisen erämetsän metsän yhteisön kanssa, kun taas naiselle ja hänen vastuullaan olleelle karjalle metsän jakaminen sinne kuuluvien voimien ja olentojen kanssa oli ongelma.⁹⁹

Naisen väen ohella karjan uloslaskussa on käytetty myös pihlajaa, erityisesti parannusriiteissä yleistä pihlajavannetta. Yleensä navetan ovelle on asetettu pihlajarengas, jonka läpi lehmät kulkevat. Kuten parannusriiteissä, myös karjan suojaamisessa on saatettu käyttää lisäksi viikatteita ja punaista lankaa, joskus myös muita välineitä:

Kun lehmät lasketaan ensikerran mehtään keväällä,
pihlaja otetaan, juuriltaan väki-voimalla revästään. Sitä ei saa raualla vikuuttaa, ja kynsillään latvan puolesta halastaan juureen asti ja sitte punasella langalla kierretään [kahdesti] myötä ja [yhden] kerran vasta päivään ja se sitte pannaan navetan oven ympäri niinkuin kehä. Sitte panevat kirveen kynnykselle ja 2 viitakehta, ja sitte virsikirja pantiin oven päälle ja sitte akka kaha reisin seisomaan ja sitte mäni aian taa ja sitte veräjältä ulos, niin viskasivat 3:et kivee pellolle takaperin. Sitte ei karhu syö. [--] Ja sitte se pihlaja pitää viiä umpilampeen.¹⁰⁰

⁹⁷ Haavio 1938, 108; Apo 1995a, 20, 25.

⁹⁸ Apo 1995a, 22–23; Vuorela 1960, 86–87.

⁹⁹ Apo 1995a, 23; Piela 1989, 93; Tarkka 1994a, 58, 76 < Ilomäki 1986, 130–144.

¹⁰⁰ SKVR VI2 5355.

Kyseisessä esimerkissä on käytetty sekä pihlajaa että naisen väkeä. Satu Apo on todennut, että maagista suojausta voitiin toisinaan tehostaa eri voimia yhdistämällä. Karjaa ulos laskiessa on esimerkiksi naisen väkeä tehostettu navetan ovelle asetetulla leipälapiolla ja hiilikoukulla, joista molemmissa on tulisijan ja jälkimmäisessä myös raudan voimaa.¹⁰¹ Tältä pohjalta voisi ajatella, että pihlajaa on käytetty karjansuojausriitissä nimenomaan naisen väkeä vahvistavana voimana.

Pihlajaa on kuitenkin voitu käyttää riitissä myös ilman naisen väkeä.¹⁰² Nähdäkseni karjan suojaamisessa korostuukin puun oma suojaava voima, joka tosin toimii samaan tapaan kuin naisen väki ja voi sen vuoksi vahvistaa sitä – molempia ei kuitenkaan välttämättä tarvita. Myös puun liminaalisuus on vahvasti läsnä, ja näkyy erityisesti vanteen sijoittamisessa navetan kynnykselle. Rautavaarassa on lehmiä pihlajien läpi laskiessa loitsittu:

Kolme kynnystä metässä:
Yksi on puinen, toinen luinen,
Kolmas metinen kynnys.¹⁰³

Kuten yllä olevasta esimerkistä voi havaita, kynnykset, ja karjan suojaamisessa nimenomaan navetan kynnys, olivat erityisen varottavia ja tärkeitä rituaalipaikkoja. Kynnykset ja ovet konkretisoivat rituaalista siirtymää kahden statuksen tai kahden alueen, esimerkiksi kodin ja metsän välillä.¹⁰⁴ Koska pihlajaa voitiin liminaalin luonteensa vuoksi käyttää porttina tilasta toiseen, sen sijoittaminen heti navetan kynnykselle varmisti myös karjan turvallisuuden – vaarallinen siirtymävaihe sijoitettiin jo kotiovelle. Tällä tavoin pihlaja ikään kuin liitti kotieläimet väliaikaisesti metsän yhteisöön, hieman samaan tapaan kuin metsästäjä liittyi siihen metsästyksirituaaleissa.¹⁰⁵

Navetan kynnykselle asetetulla pihlajavanteella saatettiin myös parantaa pilattu karja laskemalla lehmät *sisälle* navettaan sen läpi.¹⁰⁶ Karjan kulkusuunta on keskeinen seikka: pihlaja puhdistaa karjan pilauksesta ja samalla siirtää sen ”maagisen kynnyksen” yli takaisin kotipiiriin ja ihmisen hallitsemalle alueelle, sekä takaisin pilaamattoman, ”terveen karjan” statukseen. Kun pihlajavanne on asetettu navetan ovelle, pilaus ei myöskään pääse tarttumaan navettaan.

¹⁰¹ Apo 1995a, 24.

¹⁰² Ks. esim. SKVR I4 1377.

¹⁰³ SKVR VII5 loitsut 3863.

¹⁰⁴ Tarkka 1994a, 69; Piela 1989, 93.

¹⁰⁵ Ks. Tarkka 1994a, 68.

¹⁰⁶ SKVR VII5 loitsut 3876.

Vanteen ohella suojaamiseen on käytetty pihlajapantaa. Vaikka vanteen ja pannan muoto on käytännössä sama, ensimmäinen esiintyy lähinnä taikamenettelyissä ja jälkimmäinen puolestaan loitsuteksteissä, minkä lisäksi näillä kahdella on ollut selvästi erilainen tarkoitus. Siinä missä vanne toimii porttina tuonpuoleiseen ja puhdistaa läpikulkijansa, pihlajapannan tehtävänä on ensisijaisesti sitoa ja sulkea, ja tätä kautta suojella. Tosin vannekin saattoi joskus toimia suojaavana esineenä, ja panta esiintyy harvakseltaan myös parannusloitsuissa. Esimerkiksi häikämyrkytystä on parannettu loitsulla, jossa häikä uhataan sitoa pihlajapannalla, ja tietäjä on saattanut taikomaan ruvetessaan vääntää juuriltaan kolme pihlajaa ja kiertää ne ennen kerskaussanojen loitsimista ympärilleen vanteeksi, eräänlaiseksi taikavyöksi.¹⁰⁷ Suojaamisen tapa on kuitenkin ratkaisevasti erilainen: tietäjän tekemä pihlajavanne on itsessään suojaava varokeino tuonpuoleisia voimia vastaan, kun taas häikämyrkytyksen loitsusta välittyy selvästi yleinen tapa käsittää taudit eläviksi olennoiksi, joille voidaan laittaa panta, etteivät ne aiheuttaisi vahinkoa.¹⁰⁸ Voisi sanoa, että pihlajavanne suojaa passiivisesti, panta taas aktiivisesti.

Myös pihlajapannalla suojaaminen liittyy elinkeinoriitteihin, metsästyksen ja karjanhoitoon. Loitsuissa pihlajapannalla suljetaan karhujen ja susien suut, jotteivät ne vahingoittaisi metsässä laiduntavia kotieläimiä tai metsälle lähteneitä pyytäjiä:

Pyhä Jyrki kormilitsa,
 Linna rautanen rakenna,
 Valli vaskinen valele
 Kahen puolen karjastani,
 K[ahen p[uolen] kartanosta!
 Kytke hurttas, haukkas kiini,
 Sata seipähäsen,
 Pane susi suitsi suihin,
 Karhut r[autakahlehisin]!
 Pyhä J[yrki kormilitsa],
 Pane panta pihlajainen
 Ympäri nenänykärän!
 Kuin ei pihlaja pitäne,
 Panta vaskesta valele
 Ym[päri nenänykärän].
 Hampahasta hampahasen,
 Leukaluusta leu[kaluuhun]! [--]¹⁰⁹

¹⁰⁷ SKVR XII2 5565; SKVR XIII 3512.

¹⁰⁸ Ks. Piela 1989, 87.

¹⁰⁹ SKVR II 974.

Pihlajapannan, joka toisinaan on loitsuissa myös suvikuntainen¹¹⁰, lisäksi metsän petoja voidaan uhata muunkinlaisilla suitsilla, kuten yllä olevassa esimerkissä. Loitsun tarkoitus on uhata vihamielisiä voimia ja olentoja toinen toistaan vahvemmillä kahleilla, niin rautaisilla, vaskisilla kuin teräksisilläkin.¹¹¹ Materiaalien voimasuhteet tosin vaihtelevat tuntuvasti, ja vaikka pihlaja on yleensä järjestyksessä ensimmäinen, kuten yllä olevassa esimerkissä, se voi riittää myös yksinään.¹¹² Olennaista on, että muut kahleet ovat erilaisia metalleja, kulttuurituotteita, joilla on keskeinen asema myös myyttisessä maailmankuvassa: esimerkiksi manausloitsuissa taudit lähetetään usein maailman keskuskohtaa merkitsevään maailmanvuoreen, jonka tuonpuoleisuus ja myyttisyys ilmaistaan runoissa nimenomaan erilaisin metallimäärein.¹¹³ Liminaalisuutensa ja tuonpuoleisen asemansa vuoksi myös pihlaja on kyllin voimakas suitsimaan metsän petoja.

Lotte Tarkka on todennut, että karjanhoitoloitsuissa ihmisten karja ei ole metsän karjan kaltainen itsenäisten toimijoiden joukko, vaan ennen kaikkea emännän hyvinvoinnin ja hedelmällisyyden symboli.¹¹⁴ Karjan suojaaminen oli siis ennen kaikkea hedelmällisyyden ja tuottavuuden suojaamista. Hedelmällisyys olikin agraarikulttuurissa erittäin keskeinen seikka, johon liittyi vahvasti ajatus onnesta ja pelko sen menettämisestä. Koska onnea ajateltiin olevan maailmassa vain tietty määrä, oli hyvin menestyvän onni toisilta pois. Suurin uhka onnelle olikin toisten kateus ja paha silmä, mikä näkyy myös karjan suojaamiskäytännöissä. Naiset saattoivat torjua väkensä avulla kateita esimerkiksi lypsämällä lehmiään hameet ylös nostettuina, jottei paha silmä pääsisi vahingoittamaan eläimiä.¹¹⁵ Samaan tapaan karjansuojausloitsujen pihlajapanta ja rautamuuri suojasivat karjaa paitsi susilta ja karhuilta myös ”pahan ämmän puuskilta”.¹¹⁶ Toisinaan puhutaan myös käärmein ja sisiliskoin sidotusta aidasta:

Pyhä Jyrki armollinen,
Pyhä Jyrki, metsän herra,
Katso meiän karjoitaamm'.
Paimenna paraisuttamme! [--]
Teräksinen tie veräjä,
Aita rautainen rakenna,
Pistä vitsa pihlajainen,
Sysalieskoill' sitele,
Käärmehillä kiinteile,

¹¹⁰ Ks. esim. SKVR I4 1443.

¹¹¹ Ks. esim. SKVR II 974; SKVR VII5 loitsut 3404, 3472; SKVR IX3 1103; SKVR XI 2016.

¹¹² Ks. esim. SKVR XI 2048.

¹¹³ Siikala 1994, 159.

¹¹⁴ Tarkka 1994a, 78.

¹¹⁵ Apo 1995a, 20, 24; Vuorela 1960, 15, 85–86; Tarkka 1994a, 78.

¹¹⁶ SKVR XI 2016.

Jott' ei pysty nuoret noi'at,
Vanhat ei arpojat aseta! [--]¹¹⁷

Tällainen maaginen aita esiintyy myös tietäjän varaussanoissa, ja lisäksi sillä on voitu suojata vastasyntynyt lapsi. Anna-Leena Siikalan mukaan rautainen aita kuului tietäjän väkevimpiin suojuuksiin ja oli myös osa myyttistä maailmaa. Se sulki tietäjän, lapsen tai karjan taikapiiriin, turvaan ulkoisilta uhilta. Kuten pihlaja saattoi lisätä tietäjän vyön suojaavaa voimaa, lisää se nähdäkseni yllä olevassa loitsussa olennaisesti myös maagisen aidan voimaa.¹¹⁸ Tällaisissa loitsuissa pihlaja voi toimia kirjaimellisesti aidan taapaan, pitäen metsän ja ihmisen karjat erillään, mutta ennen kaikkea myyttiseen maailmaan kuuluvalla aidalla torjutaan näkymättömiä uhkia: kateellisia ihmisiä ja noitita. Aidan lisäksi kateilta voi kuitenkin suojata myös joissain parannusloitsuissa esiintyvä, keskelle kylän katuja asetettu pihlaja.

[--] Kuka lie kyyks kiron,
Ken lie käskent kärmeheks
Kyynä kympelehtämään,
Matona matelemmaa?
Pieksän kieleis kivvee,
Hampahais veshakkoo,
Huulet survo hummarell,
Ikenet kivellä jauha,
[--] Syömää kylän kirroi,
Pistä sauan pihlajaisen
Keskell kylän kattuu.
Tuohon kytken noian nuolet,
Tuohon tietäjän teräkset,
Itse noiat nuolihee,
Katteet karreeksee.
Ammun tautit taivahaa,
Puskut pilvee puhallan [--]¹¹⁹

Yllä oleva loitsu on kelvannut moneen tarkoitukseen: sen avulla on parannettu niin hulluja, pelästyneitä kuin kirotuitakin. Vaikka kyseessä onkin parannusloitsu, pääpaino on suojaamisessa, ja taustalla vaikuttaa perustavasti ajatus siitä, että tauti on toisen ihmisen aiheuttama – tämä selittää myös pihlajan sijoittamisen juuri kylän keskelle. Pihlajapaalu kerää pahansuovasta suunnasta tulevat ammuksset, noidan nuolet, eli estää muita aiheuttamasta vahinkoa.

¹¹⁷ SKVR IV3 4506; ks. myös SKVR III3 4581, SKVR IV3 4507.

¹¹⁸ SKVR VII4 loitsut 1593; Siikala 1994, 242, 249–250; Siikala 1989, 75; Tarkka 1990, 250.

¹¹⁹ SKVR XIII3 9350; ks. myös SKVR XIII3 8462, SKVR IV3 4485.

Aiemmassakin tutkimuksessa on todettu, että pihlajan on uskottu suojaavan erityisesti paitsi ukkoselta myös pahoilta hengiltä ja kateellisten ihmisten kiroilta.¹²⁰ Tästä käsityksestä on pari mainintaa jopa 1990-luvun aineistossa. Eräs nainen mainitsee pihlajan oksia laitettun oville karkottamaan noitiam ja varkaita.¹²¹ Hieman erilainen sävy on laitilalaisen miehen toteamuksessa: ”Vaimoni sanoo, että ne suojelevat noidilta, joka ilmeisesti pitää paikkansa, koskei ole noitiam näkynyt.”¹²² Tästä välittyvä jossain määrin huvittunut asenne heijastelee paitsi maailmankuvan myös elinkeinoelämän muutoksia. Agraarikulttuurissa keskeinen onnen turvaaminen ei ole nykyihmiselle enää merkityksellinen seikka, ja aiemmin jokapäiväiseksi uhaksi mielletty kateellisten, noitien, aiheuttamat kirot ja pilaukset ovat menettäneet merkityksensä.

3.3. Komentavat vitsat ja pihlajalla vahingoittaminen

Kuten edellä mainitsin, vaikka suurin osa pihlajaan liittyvistä loitsuista ja taioista tähtää jonkin asian suojaamiseen tai parantamiseen, pihlajalla saattoi myös vahingoittaa, esimerkiksi aiheuttaa tauteja. Huomioitava on, että puun voima itsessään ei ole vahingoitettavaa muissa kuin puun sanat -loitsuissa, joita onkin käytetty nimenomaan puiden aiheuttamien vammojen parantamiseen. Näissä korostuu pihlajan pahuus pirun tekemänä puuna:

Puu on puhas Jumalan luoma,
Vesa Herran vetämä,
Kanto Herran kasvattama.
Jos tyvipuu pahan teköä,
Latvapuu paratkoon!
Jos lehtipuu pahan teköä,
Havupuu paratkoon!
Jos havupuu pahan teköä,
Lehtipuu paratkoon!
Pihlaja on pirun tekemä,
Haapa hiien huoripoika.¹²³

Pihlajan muista puista poikkeavaa asemaa kuvaa erityisesti se, että jossain tapauksissa parantamiseen riittivät sitä ja haapaa koskevat säkeet.¹²⁴ Lisäksi eräessä Varpaisjärveltä tallennetussa loitsussa esitetään puun loukkaamiin kolme eri loitsuvariaatiota sen mu-

¹²⁰ Anttonen 2011, 199; Haavio 1938, 108.

¹²¹ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 62. 1995; ks. myös Harva 1948, 133–134.

¹²² SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 559. 1995.

¹²³ SKVR IX4 817.

¹²⁴ Ks. esim. SKVR VI2 5234.

kaan, onko haava yleisluontoisesti puun aiheuttama, lehtipuun aiheuttama, vai pihlajan aiheuttama.¹²⁵ Loitsu tosin muuttuu ainoastaan yhden tai kahden säkeen verran.

Muissa loitsuissa ja taioissa pihlaja on lähinnä voimakas taikaväline, jota voi niin halutessaan käyttää myös vahingoittamiseen. Pääasiassa pihlajan vahingoittava käyttö perustuu ajatukseen sen liminaalista luonteesta maailmojen rajalla sijaitsevana puuna, joka ylettää niin tälle kuin tuollekin puolen. Parhaiten tämä näkyy riiteissä, joissa on käytetty pihlajavitsoja.

Aineistoni riittikuvauksissa pihlajavitsa esiintyy verrattain usein. Vitsojen käyttö on aiemmassa tutkimuksessa yhdistetty pitkälti pihlajan kasvuvoimaa lisäävään ja virkistävään vaikutukseen. Martti Haavio on korostanut nimenomaan pihlajan roolia elähdyttävänä elämän puuna tukeutuen norjalaiseen Nils Lidiin¹²⁶ sekä erityisesti niin Saksassa kuin Suomessa tunnettuun tapaan lyödä karjaa pihlajanoksilla maito- ja vasikkaonnen takaamiseksi, kun eläimet lasketaan keväällä laitumelle.¹²⁷ Myös omasta aineistostani löytyy yksi taikakuvaus, jossa juhannuspihlajan oksia heitettiin navetan oven takana ilmaan poikimisonnen takaamiseksi.¹²⁸ Hedelmällisyyttä ja elähdyttämistä selvästi olennaisemmaksi seikaksi nimenomaan pihlajavitsojen käytössä nousee aineistoni valossa kuitenkin tuonpuoleisen komentaminen.

Pihlajavitsa esiintyy niin vahingoittamiseen kuin suojaamiseen ja parantamiseenkin tähtävissä riittikuvauksissa, mutta olennaista sen käytölle on ajatus tuonpuoleisten tai supranormaalien voimien kanssa kommunikoimisesta ja erityisesti niiden käskemisestä. Vitsa on ikään kuin kurinpitokeino, johon liittyy taian kohteen kannalta aina vahingoittamisen *mahdollisuus*. Aivan samaan tapaan kuin lehmiä voidaan opastaa vitsoilla lyöden, riittitekstien perusteella pihlajavitsoilla voidaan ohjata myös muita olentoja ja tuonpuoleisia voimia haluttuun suuntaan, joko ajaa pois tai komentaa työhön loitsijan avuksi. Usein vitsojen käyttö on liittynyt karjaa ja metsän petoja koskeviin riitteihin, mutta yhtä lailla niiden avulla on voitu karkottaa esimerkiksi peltoa vaivaavia etanoita ja muita pikkutuholaisia.¹²⁹

Nähdäkseni on merkityksellistä, että tuonpuoleisia voimia tulee komentaa juuri pihlajavitsalla; ilmeisesti muilla puilla ei olisi vastaavaa valtaa. Asian puolesta puhuu jossain

¹²⁵ SKVR VII 3556.

¹²⁶ Haavio ei mainitse sen tarkemmin, mihin ja milloin tehtyyn Lidin tutkimukseen hän viittaa.

¹²⁷ Haavio 1938, 103; Anttonen 2011, 203.

¹²⁸ SKVR X2 4215.

¹²⁹ SKVR XIII3 9915.

määrin sekin, että loitsuteksteissä myös metsänväen itsensä kuvataan käyttävän pihlajavitsoja: metsän piikaa pikkaraista kehotetaan ajamaan jäniksiä ansaan pihlajaisella vit-salla¹³⁰, ja karjaa ulos laskettaessa pyydetään:

[--] Ihanainen vilja muor',
Hempeinen mehän emäntä,
Eroita koturin karja kotiin,
Mehän karja mehtään
Piä pitkä pihlainen ruoska.¹³¹

Tässä loitsussa perimmäinen ajatus tuntuu olevan se, että pihlajavitsa pitää ihmisten ja metsän karjan, siis metsän pedot, erillään. Myöskään karjan kiertäminen pihlajavitsoilla ei aineistoni perusteella liity niinkään karjan tuottavuuden lisäämiseen, vaan sen koossa pysymiseen ja varjeluun niin eksymiseltä kuin kateiltakin. Lehmiä on saatettu esimerkiksi lyödä kolmella muurahaiskeossa pidetyllä pihlajakepillä sanoen ”Pidä oma onnesi ja muista kotisi!”¹³² Myös naisen väkeä on käytetty vastaavaan tarkoitukseen. Apon mukaan karjanuloslaskuriitin tarkoituksena oli suojaamisen ohella se, että emäntä ”merkitsi” eläimensä, sitoi ne harakoimalla itseensä ja kotipiiriinsä.¹³³

Lotte Tarkka on metsän representaatioita vienankarjalaisessa runoudessa koskevassa tutkimuksessaan todennut, että kansanomaisessa käsityksessä metsää tuli kohdella hyvin. Metsäneläimiä ei saanut kiusata, pilkata tai pahoinpidellä, ja jos näin teki, seurauksena saattoi olla metsän vihojen tarttuminen. Metsästysloitsuista sekä metsänneenän parantamiseen ja metsänpeitosta päästämiseen liittyvästä perinteestä heijastuu samanlainen, maanitteleva ja sovinnollinen tapa hoitaa ihmisen ja metsän välisiä suhteita. Metsä oli luonnoltaan puhdas ja viaton, ja vaikka metsänpeiton luvut ovat sävyiltään pakottavampia kuin metsästysloitsut, niistäkin välittyy nöyrä suhtautuminen.¹³⁴

Metsän sidonta.

Sidotaan kolmen kusiaispesän päällä 3 närettä punasella langalla kiini ja etsitään ykskantanen pihlaja ja sillä lyödään ristiin, kysyen:

Rauhio, metsän isäntä,
Onko lehmät tallessasi? [--]

¹³⁰ SKVR VII5 loitsut 3491; SKVR XII2 6602.

¹³¹ SKVR VII5 Metsäs. 326.

¹³² SKVR XI 2026.

¹³³ Apo 1995a, 24.

¹³⁴ Tarkka 1994a, 85–86.

Sillon nakkaa metsän otuksen elävän eteen, jos ei oo Rauhion käsissä. Ja heti pitää sillon päästää irti ne sidonnat, muuten tekee sitojalle vahingon, polttaa riihen tai muuta.¹³⁵

Yllä olevassa esimerkissä pihlaja ikään kuin kutsuu tuonpuoleisia voimia, herättää niiden huomion. Vastaavassa tarkoituksessa se toimii joissain parannusriiteissä, sillä riitin suorittaja on voinut esimerkiksi lähteen rantaa piiskaamalla ottaa veden väen avukseen.¹³⁶ Suhtautuminen metsään ei ole kuitenkaan kaikissa vastaavissa riiteissä erityisen nöyrää, vaan pihlajavitsoilla voidaan selvästi myös rangaista. Metsää on saatettu esimerkiksi rituaalisesti piiskata, jotta se palauttaisi peittämänsä karjan. Käytännössä on riittänyt, että pihlajalla lyödään maahan sanoen ”päästä irti nyt!”¹³⁷, tai että mäntyä on piiskattu kolmella yhteen juureen kasvaneella pihlajanvesalla komentaen ”Jos sun on Saatana vieny, niin tuo Perkeles takasin.”¹³⁸ Suhtautumistavasta huolimatta on mielestäni selkeää, että vitsalle mielletty voima perustuu ajatukseen pihlajasta rajapuuna, joka ylettää tästä maailmasta tuonpuoleiseen.

Hämäläisen mukaan ihmisten ja eläinten jalanjälkien on ajateltu sisältävän osan jättäjänsä olemuksesta, koska niihin on kosketuksen kautta jäänyt tästä jotakin. Niinpä jälkien kautta on osan ja kokonaisuuden välisen suhteen mukaisesti voitu vaikuttaa siihen oloon, jolle jäljet kuuluvat. Erityisen paljon niitä on hyödynnetty tavalla tai toisella vahingoittavassa taikuudessa.¹³⁹ Tämä näkyy myös omassa aineistossani, erityisesti riiteissä, joissa pihlajavitsalla on piiskattu karhun, suden tai varkaan jälkiä:

Susi pannaan kulkemaan. Kuin näkee verokset jälet, jotka on pohjoseen päin, niihen kolmeen askeleeseen panee tulen kytemään elävän puun pakkulaan. Sittä otetaan kolme yksikantaista pihlajan vesaa, niillä lyyvään jälille kolme ristiä ja vihan vimmassa avopäin sanotaan:

Ota, perkele, omasi,
Vieäksesi villa häntä
Tuonne kylmähän kylähän,
Lapin maahan laakeahan.
Sinis juokse, jouhi kuono,
Viron hurtta, viilettele,
Kunis kynttä varpahissa,
Hammasta ikenisissä.

Ne pihlajat jättää siihen jälille, menee takasi katsomata kotiisa.¹⁴⁰

¹³⁵ SKVR XII2 6962.

¹³⁶ SKVR XII2 5429.

¹³⁷ SKVR IX4 1326.

¹³⁸ SKVR X2 4318.

¹³⁹ Hämäläinen 1920, 126, 132, 136, 139.

¹⁴⁰ SKVR I4 1502.

Aineistossani on useita kuvauksia tällaisista riiteistä, jotka liittyvät enimmäkseen karjan suojaamiseen. Joissain tapauksissa jälkien alle on laitettu palavaa puuta tai niiden on täytynyt olla pohjoiseen päin, kuten yllä olevassa esimerkissäkin, joissain taas jäljet on varta vasten käännetty pohjoista kohti.¹⁴¹ Ilmansuunnan merkitys on sama kuin tautien karkottamisessa; myös metsän pedot halutaan ajaa mahdollisimman kauas ihmisen elinpiiristä. Olennaisimpana tausta-ajatuksena tällaisissa riiteissä näyttää kuitenkin olevan se, että ihmistä tai eläintä voidaan edelleen ”koskettaa” jälkiensä kautta. Tuonpuoleisiin yltävän pihlajan iskut osuvat siis suoraan myös jäljet jättäneeseen olentoon riippumatta siitä, kuinka kaukana ajassa ja paikassa tämä vitsan käyttäjästä on, ja riittävän väekästä puuta on metsän petojenkin toteltava. Huomioitava on, että varkaan jälkiä piiskatessa kohteena on joku tietty henkilö, mutta karhun tai suden jälkien ollessa kyseessä vitsa kohdistuu pikemminkin yleisluontoisesti metsän karjaan ja itse metsään.

Siinä missä jälkiä piiskaamalla voi näin turvata omaisuuttaan, joko karjaa tai materiaa, aivan samalla konstilla voidaan ajaa petoja myös toisten kimppuun. Tällaisissa taikamennettelyissä korostuu ihmisen ja metsän välinen suhde: kansanomaisen ajattelun mukaan metsää ja sen eläimiä tulee kohdella kunnioittavasti, ja niitä tarpeettoman julmasti kohtelemalla saa metsän vihat päälleen. Vihat voi ilmeisesti kuitenkin suunnata kohdistumaan myös toisiin:

Otetaan sammakko, se kiven päällä poltetaan karreksi ja kuin löyvetään
verekset karhun jälet, [--] niitä kolme askeleen sijaa leikataan irti,
käännetään eistakasin, ja niitten alle pannaan niitä sammakosta poltettuja
kypeniä; yksikantaisilla pihlajan vesalla lyyvään niitä jälkijä ja sanotaan:

Etkö muistele isäsi,
Oppia oman emosi,
Varotusta vanhempasi,
Että syyvä syntyneitä,
Kavotella kasvaneita?
Niin ennen isäsi teki,
Teki valtavanhempasi,
Söipä on aina syyttömänkin,
Kaasi katehettomänkin.

Niin sittä kaataa karhu, mistä löytää, elukan.¹⁴²

Loitsussa puhutaan syyttömien syömisestä, ja taiassa näytetään karhulle myös esimerkiksi tappamalla viaton sammakko. Ihmisen ja metsän välistä rauhanomaista suhdetta rikkovana tällainen teko on omiaan nostattamaan metsän petoja loitsijan kimppuun,

¹⁴¹ Ks. esim. SKVR I4 1498.

¹⁴² SKVR XII2 6905.

mutta juurikin pihlajaa ja karhunjaljkiä käyttämällä metsästä saadaan ikään kuin yliote, ja vahinko voidaan ohjata haluttuun suuntaan. Lisäksi karjaloitsut heijastelevat lähinnä naisen ja metsää edustavan karhun välistä suhdetta, joka on ollut yleisesti ottaenkin jännitteisempi kuin miehen ja metsän suhde.

Vahingoittamiseen liittyy sekin, että pihlajavitsoilla saatettiin puolustautua ja kostaa. Siinä missä vitsojen avulla voitiin pyytää veden väkeä tietäjän avuksi sairaan parantamiseen, niitä saatettiin käyttää myös erilaisten väkien usuttamiseen varkaan tai trullin kimppuun:

[--] [K]uolleen koiran reisiluun sisään, josta sitä ennen toinen pää poikki sahataan, joten se tulee avonaiseksi, pannaan rullin leikkelemästä kohdasta leikeltyjä karvoja - sen perästä se paikka tervataan -, jotka leikkellessä ovat asetettavat puhtaaseen riepuun. Luun suu tuketaan leppäsellä naulalla ja itse luu viedään sitten täten varustettuna metsään ja asetetaan naukuvaan puuhun, siihen tätä varten lyötävään sälöön.

Sitten otetaan 3 pientä erinäistä pihlasta (ei juuriltaan) ja niillä lyödään 9 kertaa tai 3 kertaa kullakin tuota naukuvata puuta ja sitä tehdessä lausutaan:

Nouse nyt perkeleh
Rullia ruhtomaan
Pahan tekijätä painamaan.

Pihlaat jätetään puun juurelle pois lähtiessä. Täten on metsä saatu väkineen pahan tekijän päälle.¹⁴³

Se, että tässä taiassa pihlajaa ei saa ottaa juurineen, on merkittävä seikka. Koska taian tarkoituksena on saada metsä vaivaamaan pahantekijää, tulkitsen pihlajan vahingoittamisen ikään kuin metsän provosoinniksi. Erityisenä ja voimakkaana puuna pihlajaan ja sen käyttöön on liittynyt useita erilaisia kieltoja ja säännöksiä.¹⁴⁴ Lisäksi vahingoitettu, rikkinäinen pihlaja on liminaalisuutensa ansiosta myös avoin väylä tuonpuoleisen ja ihmisten maailman välillä, mikä lienee vahvistanut taian tehoa.

Paitsi pihlajan, myös naisen väen käyttöön liittyi erilaisia sääntöjä. Erityisen tärkeää oli se, millä alueella sitä käytettiin. Kotipiirissä ja sinne kuuluvien asioiden suojaamisessa naisen väki oli positiivista, mutta muualla se muuttui vaaralliseksi ja vahingoittavaksi. Se ei saanut olla kosketuksissa varsinkaan matkantekoon liittyviin asioihin, kuten hevoisiin, kärryihin ja veneisiin, ja siinä missä sillä voitiin suojata metsästysvälineet, pystyi sillä myös pilaamaan ne. Samaan tapaan myös pihlajaa on voitu käyttää pyyntionnen

¹⁴³ SKVR IX4 1336.

¹⁴⁴ Anttonen 2011, 199.

pilaamiseen¹⁴⁵, ja puu on mielletty väärässä paikassa vahingolliseksi: sitä ei ole esimerkiksi saanut tuoda veneeseen.¹⁴⁶ Tästä huolimatta pihlaja tosin esiintyy J.M. Töllikön mukaan joissain kalastustaijoissa, ja vene on voitu pujottaa pihlajarenkaan läpi aivan kuten metsästysvälineetkin.¹⁴⁷

Vitsojen lisäksi myös pihlajaisilla nauloilla on voitu aiheuttaa tarkoituksellisesti vahinkoa toisille. Näissäkin riiteissä korostuu osan ja kokonaisuuden suhde, mutta myös rajapuun sinetöivä voima.

[--] Otetaan varkaan askelilta rikkoja eli maata, jota ei saa koskettaa paljaalla kädellä. Otetaan yksi-juurinen pihlaja metsästä. Mennään hautausmaalle [--] avataan hauta ja kaivetaan kirstun kanteen reikä, josta pannaan rikat sisään. Reikään tehdään naula pihlajasta. Naulaa pannessa sanotaan:

"Elä anna öistä maata
Päten päivästä levätä!"

Seuraavana yönä käydään naulaa kiinnittämässä sanoen:

"Pane tuhat miestä turvan ympärille
Sata miestä sarvanoille
- Mies joka karvan nenään!"

Jos varas ei ole kovan pitkällä matkalla niin ennen kolmatta yötä tuo hän tavarat takaisin. Kolmantena yönä, jos tavarat ei ole tuotu, käydään vielä kiinnittämässä naulaa. Jos eivät tavarat tule on varas kuollut.¹⁴⁸

Vastaavasti rikospaikalta otettua maata voidaan laittaa yksikantaisesta lepästä tehtyyn pölkkyyn koverrettuun reikään, joka tukitaan pihlajatapilla, minkä jälkeen koko paketti heitetään koskeen.¹⁴⁹ Kuten vitsoilla jälkiä piiskatessa, myös jäljistä tai yleensä rikospaikalta otetun maan avulla voidaan vaikuttaa suoraan taian kohteeseen, koska siihen on jäänyt hänestä jotakin. Yllä olevissa esimerkeissä erityisen keskeinen seikka on kuitenkin se, että pihlaja sulkee varkaan tuonpuoleiseen tai tuonpuoleisten hallitsemaan tilaan. Ruumisarkkuun suljettujen rikkojen kautta hänet on vangittu kalman väen vaikutuspiiriin, kun taas koskeen heitetty pölkky pitää häntä veden riepottelemana – veden väen vaivaamana. Taiassa käytetty pihlaja toimii sinettinä tai lukkona, jonka ohi ei pääse.

¹⁴⁵ SKVR I4 1162.

¹⁴⁶ Stark-Arola 1998a 44–45, 49–50; Apo 1995a, 25; Haavio 1938, 107.

¹⁴⁷ Töllikkö, 41–42.

¹⁴⁸ SKVR IX4 1640.

¹⁴⁹ SKVR XII2 7890.

4. MUUTTUVAT MIELIKUVAT

Pihlajalla on siis kiistatta ollut moninainen sija riittiperinteessä erityisen voimansa ja liminaalisuutensa vuoksi. Puun vaikuttava voima ei kuitenkaan ole suinkaan ainoa seikka, joka yhdistää sen tuonpuoleiseen maailmaan, vaan pihlajalla on riittitekstien perusteella selvä itsenäinen merkitys myös osana myyttistä maailmankuvaa, kuten tulen seuraavaksi osoittamaan. Se liitetään toisinaan mukaan maailman alun tapahtumiin, ja se määrittää tiettyjä tuonpuoleisen paikallisuuksia. Puun liminaalin luonteen ansiosta sen kautta voidaan siirtyä ja siirtää asioita maailmasta toiseen, mikä näkyy sen käytössä esimerkiksi uhripuuna sekä yhdistymisessä niin haltiaväkeen kuin vainajiinkin.

Nykypäivään tultaessa pihlajan tuonpuoleisuus ja maailmojen rajalle sijoittuminen eivät kuitenkaan ole enää juuri läsnä. Sen sijaan 1990-luvulla pihlaja samaistuu voimakkaasti kotiin. Se arvotetaan ennen kaikkea kauneutensa, pihapuun asemansa tai hyötykäytön perusteella, mutta ennen kaikkea se kiinnittyy lapsuusmuistoihin, perheeseen ja kotididylliin. Puuhun liittyvistä mielikuvista heijastuvat selkeinä niin historialliset ja yhteiskunnalliset muutokset kuin kouluopetuksen, taiteen ja kulttuurin vaikutus.

Koti on perinteisesti mielletty nimenomaan naisten alueeksi, mutta tämä käsitys oli aiempaa korostuneempi maailmansotien jälkeisen ajan Suomessa.¹⁵⁰ Pihlajaan liitettyjen mielikuvien muutoksesta näyttää heijastuvan myös naiseen ja naiseuteen liitettyjen mielikuvien muutos – sikäläkin, että keruuvastauksissa se mielletään yleisesti naiselliseksi puuksi. Pihlaja kuvaillaan morsiameksi kukkahunnussa tai lempeäksi äidiksi, ja ennen kaikkea korostetaan juuri kotipihassa kasvavien pihlajien olevan pyhiä, luovan kotoista tunnelmaa ja kaunistavan pihaa. Entinen rajapuu näyttää siis suurelta osin menettäneen taikavoimansa ja asettuneen pysyvästi osaksi kulttuuria, kodin merkiksi ja symboliksi. Sen mukana loitsu- ja taikaperinteen tämän- ja tuonpuoleisen maailman välille sijoittuva nainen on 1900-luvun lopulla siirtynyt kiinteästi kodin rajojen sisäpuolelle.

4.1. Rajankäyntiä tämän- ja tuonpuoleisen välillä

Anna-Leena Siikala on todennut, että loitsujen kautta avautuu suomalaisen tietäjän tuntema myyttinen maailma: loitsut kantavat tietoa tuonpuoleisesta, maailman rakenteesta ja sen eri osia asuttavista olennoista. Niiden sisältämä tieto toimii loitsijan vaikuttavana

¹⁵⁰ Ks. esim. Heikkilä 1998, 337–338.

välineenä, mutta loitsut ovat myös ”myyttiseen maailmaan ulottuvien tapahtumien manifestaatio”.¹⁵¹ Omaleimaisimpana osana suomalaista loitsuperinnettä on pidetty syntyjä, eri olentojen tai ilmiöiden alkuperää ja perimmäistä olemusta kuvaavia loitsuja. Eri asioiden syntymisen tunteminen antoi mahdollisuuden hallita niitä.¹⁵² Loitsutekstien perusteella pihlaja ei ole suinkaan merkityksetön puu myyttisessä maailmankuvassa, vaan kuuluu kiinteästi osaksi tuonpuoleista. Paitsi että pihlaja on muiden puulajien keralla mukana puiden synty -runossa, se liittyy myös joidenkin eläinten ja ilmiöiden syntyyn.

Kuten puiden synnyssä, muissakin syntylöitsyissä korostuu puun yhteys Piruun. Pihlajan on arveltu muuttuneen pyhästä pahaksi kristinuskon vaikutuksesta: legendaperinteen mukaan esimerkiksi Jeesuksen risti oli valmistettu pihlajasta, ja puun punaiset marjat muistuttavat ihmisiä Vapahtajan veren vuodattamisesta.¹⁵³ Ainakin parannus- ja suojaamisriiteissä positiivisesti vaikuttava pihlaja on joka tapauksessa ollut eri asioiden alkuperän suhteen yleensä negatiivinen. Suomalaisten syntylöitsujen on tosin todettu käsittelevänkin lähinnä juuri ihmistä tavalla tai toisella vahingoittavien esineiden ja olentojen alkuperää.¹⁵⁴ Niinpä pihlajakin on edesauttanut haitallisen tai ikävänä pidetyn olennon syntymistä, antanut jollekin olenolle sen ihmisen kannalta negatiivisia tai negatiivisesti vaikuttavia piirteitä, tai toiminut välikappaleena jonkin vaivan synnyssä, kuten seuraavassa pistoksen loitsussa:

[--] Yksi on poika onkervoisen,
Toinen on poika tongervoisen,
Kolmas poika on konkervoisen,
Jotka piiliä takovi
Pirun pimeessä pajassa,
Pajassa palkehettomassa,
Ovettomassa, seinättömässä,
Ilman ikkunattomassa,
Piukkavista pihlajista,
Honkista sata haaroista. [--]¹⁵⁵

Pistoksella on kansanomaisessa tautiopissa tarkoitettu äkillistä rinnassa tai muualla kehossa tuntuva sisäelinten kipua. Tosin pistoksen synty -loitsulla on parannettu myös esimerkiksi ähkyä potevaa, ”ammuksissa” olevaa hevosta.¹⁵⁶ Tämän kaltainen sairaus aiheutuu siis loitsutekstin mukaan Pirun poikien pihlajasta veistämistä nuolista, jotka on

¹⁵¹ Siikala 1994, 98, 103, 135–136.

¹⁵² Siikala 1994, 77; ks. myös Piela 1989, 85.

¹⁵³ Anttonen 2011, 199; Guenat 1994, 132.

¹⁵⁴ Haavio 1967, 344; Siikala 1994, 79.

¹⁵⁵ SKVR I4 881.

¹⁵⁶ SKVR VII4 loitsut 2638; Piela 1989, 84; Piela 2006, 309.

ammuttu ihmiseen tai eläimeen. Vaihtoehtoisesti pihlajaa itseään voidaan kutsua paholaisen pojaksi: ”Kolm’ on poikoa pahalla: \ Pirun poika pihlajainen, \ Mikä pisti pistoksen, \ Mikä ähyksi ojenti”.¹⁵⁷

Ulla Piela on todennut, että sairauden tunnistamisen jälkeen loitsija on tyypillisesti yhdistänyt sen syntyloitsun kautta maailmankaikkeuden luomistöihin. Pistoksen tai ammuksen loitsussa kuvataan niin taudin synty, leviäminen kuin sen aiheuttamat kivutkin: paholainen tai noidat ampuvat nuolensa taivaaseen, maahan ja eläviin olentoihin, jotka sairastuvat ja potevat pistävää kipua.¹⁵⁸ Pihlajan sijoittuminen tähän tapaan osaksi maailman ja ihmiskunnan alkuhämärän aikaisia tapahtumia sekä sen yhdistyminen Piruun osoittavat selkeästi puun merkitystä osana tuonpuoleista maailmaa. Pihlaja on ollut mukana jo maailman alussa, ja koska siihen voidaan palauttaa joidenkin asioiden synty, sen kautta voidaan myös hallita joitain asioita. Pihlajan tuonpuoleisuus on siis olennainen osa sen vaikuttavaa voimaa.

Vaikka pihlaja esiintyy vain harvojen eläinten synnyssä, ovat nämä eläimet sitäkin merkittävämpiä ja osoittavat selvästi pihlajan asemaa erityisen väekkäänä puuna. Erään runon mukaan karhun, suden ja ilveksen hampaat ja kynnet ovat peräisin pihlajalta ja katajalta.¹⁵⁹ Suurpetojen luonnollisten aseiden ja pihlajan yhteys painottaa puun pahuutta samaan tapaan kuin sen asema pistoksen loitsussa. Kestävyydestään tunnettu pihlaja on antanut pedoille vahvat kynnet ja hampaat, jotka tekevät näistä eläimistä potentiaalisen uhan ihmiselle ja hänen omaisuudelleen. Lisäksi pihlajan yhteys vereen näyttelee tässä tärkeää osaa: punainen väri esiintyy niin pihlajanmarjoissa kuin petojen verisissä kynsissä ja hampaissa.

Karhun ja pihlajan yhteys hahmottuu myös manausten ja karhunpeijaisrunojen kautta. Karhu voidaan loitsussa manata ”[p]ihlaille piukeille”¹⁶⁰, joilta se on kyntensä ja hampaansakin saanut, ja joista myös pistostautia levittävät nuolet on tehty.¹⁶¹ Periaate on sama kuin parannusriittien manauksissa, joissa taudin alkuperän tunteminen mahdollistaa sen hallinnan ja pois ajamisen.¹⁶² Ihmistä ja erityisesti esimerkiksi karjaa uhkaavana olentona karhukin on ”vaiva”, ennen kaikkea hampaidensa ja kynsiensä vuoksi. Siksi on luonnollista lähettää eläin takaisin sinne, mistä se on aseensa saanut. Toisaalta karhu

¹⁵⁷ SKVR VII4 loitsut 2638.

¹⁵⁸ Piela 1989, 85–86 ; Piela 2006, 311.

¹⁵⁹ SKVR I4 1191; ks. myös SKVR XII2 6827.

¹⁶⁰ SKVR XII2 6827.

¹⁶¹ SKVR I4 881.

¹⁶² Ks. esim. Piela 1989, 84–85; Siikala 1994, 156.

saapuu ihmisten keskuuteen karhunpeijaisrunoissa ”Pihlajattaren pioista”¹⁶³, ja karhumetsälle lähtiessä esitetyssä loitsussa metsänpedot manataan ”Pihlajaisehen pihaan, \ Kuusehaisehen kujaan”¹⁶⁴. Molemmat viittaavat selvästi metsään tuonpuoleisena alueena, mutta ne, kuten manausloitsun ”piukeat” pihlajatkin, voi nähdä myös puun määrittäminä tuonpuoleisen paikallisuuksina, joihin voi saapua ja joista voi lähteä. Kun ottaa huomioon pihlajan myöhemmän suosion pihapuuna, erityisen kiinnostavaksi yksityiskohdaksi nousee se, että puu liittyy metsä-tuonpuoleisessakin nimenomaan pihaan.

Huomattavasti tiiviimmin kuin metsän petoihin pihlaja yhdistyy kuitenkin käärmeisiin ja sisiliskoihin.¹⁶⁵ Nämä eläimet on pihlajan tavoin mielletty erityisen väekkäiksi. Anna-Leena Siikala on todennut käärmeen olleen karhun ohella tietäjien yleisimpiä eläinapulaisia, joita he ovat voineet käyttää sekä suojanaan että vihollistensa vahingoittamiseen. Tietäjien väkevimpiin suojauksiin kuulunut maasta taivaaseen ulottuva, käärmeillä ja sisiliskoilla sidottu aita palautuu myyttiseen maailmaan; sellainen kuvataan Päivölän tien esteeksi ja mainitaan jopa vanhassa Eddassa.¹⁶⁶ Käärmeiden käsittely kuului myös käytännössä tietäjien erityistaitoihin, ja monet kuljettivatkin käärmeitä mukanaan. Elätikäärme, jonka tietäjä saattoi viheltämällä kutsua luokseen, oli tietäjän muassaan kantamien eläinten jäännösten ja ruumiinosien tapaan hänen eläinhahmoisen auttajahenkensä konkreettinen ilmentymä.¹⁶⁷

Käärmeensyntysanoja on luettu lähinnä käärmeen pureman parantamiseksi, eikä pihlajalla ole yleensä roolia eläimen suoranaيسessa synnyssä. Useimmissa käärme-loitsuissa käärmettä vain verrataan pihlajaiseen keppiin tai tankoon, taikka siltä kysytään, luuliko se pureensa pihlajaa, vaikka tarrasi ihmiseen.¹⁶⁸ Olennaisempaan pidän kuitenkin sitä, että käärmeen kodiksi mainitaan kottelo ja lahokanto ”Eli kottelo korento, \ Taikka *tanko* pihlahinen.”¹⁶⁹ Siikalan mukaan käärmeille on jopa viety maitoa ja muita elintarvikkeita uhripuun juurelle, eli ne on voitu samaistaa haltioihin.¹⁷⁰ Koska käärme on erityinen, tuonpuoleiseen voimakkaasti liitetty eläin, sen koti pihlajassa on merkittävä seikka, jota voi pitää osoituksena pihlajan asemasta yhtäältä tuonpuoleiseen, toisaalta maailmo-

¹⁶³ SKVR I4 1254; ks. myös Krohn 2008, 132.

¹⁶⁴ SKVR XIII3 9559.

¹⁶⁵ Ks. esim. SKVR IX4 695; SKVR VII3 1262; SKVR IV3 4506.

¹⁶⁶ Siikala 1994, 249–250.

¹⁶⁷ Siikala 1994, 193–194, 198.

¹⁶⁸ Ks. esim. SKVR IX4 700; SKVR XIII3 8934.

¹⁶⁹ SKVR IX4 695, ks. myös SKVR IX4 696, 697.

¹⁷⁰ Siikala 2013, 87–88; Haavio 1992, 43, 50, 62.

jen rajalle sijoittuvana puuna. Käärme saapuu ihmisten ilmoille tuonpuoleisesta pihlajan kautta.

Sisiliskon synnyssä pihlaja on selkeämmin mukana, sillä eläin on loitsun mukaan laitettu aluilleen pihlajapuuta tai -pinoa vasten: ”Vingas vankaan makasi, \ Huora petti nuoren miehen \ [--] Puuta vasten pihlaista.”¹⁷¹ Kansanomaisessa ajattelussa sisilisko on pidetty käärmeen tapaan vaarallisena eläimenä, ja sen puremaa jopa kohtalokkaampana kuin käärmeen pistoa.¹⁷² Tästä syystä pihlajan liittäminen sisiliskon syntyyn yhdistää puun selkeästi pahaan, negatiivisiksi miellettyihin tuonpuoleisiin. Ei liene sattumaa, että sisilisko syntyy nimenomaan pihlajaa vasten maatessa. Näyttää siltä, että pihlaja paitsi toimii kulkuväylänä, kun tästä maailmasta halutaan karkottaa jotain, sen kautta pääsee myös ihmisten maailmaan livahtamaan kaikenlaista ei-toivottua. Ajatusta tukee jossain määrin sekin, että vastaavanlaiset säkeet on esitetty myös käärmeestä.¹⁷³ Eläimiä yhdistää lisäksi niiden luontainen olosija kansanomaisessa ajattelussa: kuten käärmeen kodin ajateltiin olevan pihlajassa, jonne eläintä myös manattiin, sisiliskon puremia vastaan tarkoitetuissa loitsuissa puhutellaan eläintä seuraavaan tapaan: ”*Vinnas* vanhan alainen, \ Seiso seinän vierehinen, \ Pitkin pihlajamäkeä, \ Kohti koivuista kotoa!”¹⁷⁴ Sisiliskonkin paikka on siis pihlajassa, maailmojen rajalla ja ihmisten alueen ulkopuolella.

Niin ikään pihlajan asemasta maailmojen rajalla kertoo myös sen moninainen käyttö uhripuuna. Puille uhraamisen on todettu olleen entisaikain Suomessa yleistä. Erilaisille, yleensä talon läheisyydessä kasvaville uhri-, lyyli- ja pitämyspuille on annettu osa esimerkiksi ensimmäisestä viljasta, maidosta tai leivästä. Koska uhripuu takasi talon ja suvun menestyksen, siitä ei saanut taittaa tai hakata oksia tai sopinut yleensäkään millään tavalla vahingoittaa. Tällaisessa asemassa on voinut olla monien muiden puiden ohella myös pihlaja, ja Uno Harva on jopa ehdottanut, että pihlajiin liitetty pyhyys saattaa johtua yksinkertaisesti juuri siitä, että niitä on pidetty talojen pitämyspuina.¹⁷⁵ Vielä 1990-luvunkin keruuaineistossa eräs vastaaja kertoo vuolaasti kotonaan kasvaneesta uhripihlajasta:

[--] Ollessani pikkupoikana kotonani kasvoi pihapiirissä aitan takana iso pihlaja [--]. Sitä sanottiin uhripihlajaksi. Eräs vanha mies [--] kertoi minulle kerran, että talon vanhaemäntä, [--] uhrasi vielä vanhoilla päivillään pyhälle pihlajalle. Keväisin, yleensä huhtikuulla, hän vei vastapoikineen lehmän

¹⁷¹ SKVR VII3 loitsut 1271, ks. myös SKVR VII3 loitsut 1261, 1262, 1281.

¹⁷² Hako 2000, 54; ks. myös Muhonen 2010, 204.

¹⁷³ SKVR VII3 loitsut 1136.

¹⁷⁴ SKVR XII2 5197; ks. myös SKVR XII2 5198.

¹⁷⁵ Haavio 1992, 49, 55, 59, 61; Siikala 2013, 86; Harva 1948, 131.

ensimmäisen maitotilkan puun juurella olleelle kivelle. Samoin hän antoi rukiin uudesta sadosta ensimmäiset jyvät haltialle, joka asusti pyhässä pihlajassa. Tuo Kaisa-muori oli minun isänäidin isänäitini. [--]

Tuo pihlaja oli vielä kasvussa minun lapsuudessani. [--] Muistini mukaan puu joskus 1930 paikkeilla kuitenkin lopullisesti kuivui, sitä ei vaan koskaan kaadettu, kuivuneenakin se seiso i vielä pystyssä vuosikautia. [--]¹⁷⁶

Lopulta kuvattu pihlaja oli kaatunut syysmyrskyssä sotien aikaan. Se sai kuitenkin maata paikalleen ilman että kukaan korjasi sitä pois. Kertoja mainitsee vielä, että tuon pihlajan pilkkominen polttopuuksi olisi ollut rikos, ja ettei siihen ollut muutoinkaan saanut koskea teräaseella. Vahvistukseksi hän kertoo tarinan rengistä, joka oli aikonut puuta vahingoittaa – ilmeisesti kerran jopa lyönyt sitä kirveellä. Tekonsa seurauksena renki oli sairastunut niin, että hänen ihostaan oli alkanut kasvaa paiseita.¹⁷⁷ Vastaavanlaisia tarinoita siitä, miten jollekulle uhripuuta vahingoittaneelle on käynyt, on aiemmassa tutkimuksessa todettu löytyvän useita. Usein puun kaataja on sairastunut pahasti tai jopa kuollut, tai vaihtoehtoisesti talolle on tapahtunut muuta vahinkoa: karjaa on kuollut, viljasato mennyt pilalle tai talo palanut. Perikato on voinut ulottua jopa koko sukuun, niin että kaikki siihen kuuluvat ovat kuolleet. Martti Haavio onkin tämän perusteella todennut pyhän uhripuun olevan sidottu koko sitä palvelevan suvun kohtaloon, ja puuta kohtaan tapahtuvan rikoksen olleen rikos koko sukua kohtaan.¹⁷⁸ Tässä voi havaita jo kaikuja pihlajan sittemmin vahvaksi muodostuneesta yhteydestä kotiin ja perheeseen.

Edellä esitetyssä esimerkissä korostetaan, että pihlajalle viedyt uhr it oli suunnattu haltialle, jonka ajateltiin asuvan uhripuussa. Kertoja luonnehtiikin puiden olleen haltioiden symboleja.¹⁷⁹ Uhripuita koskevissa tutkimuksissa on esitetty useita näkemyksiä siitä, kenen ajateltiin olevan uhrien vastaanottaja. Oliko se itse puu, jonkinlainen haltia vai esimerkiksi vainajien henkien joukko? Martti Haavion arvion mukaan tällainen puu on vain osoittanut uhripaikan, ja itse uhr it on alkujaan suunnattu vainajille. Anna-Leena Siikala kuitenkin huomauttaa, että jotkin pyhistä puista toimivat tietäjien riittipaikkoina, ja että vaikkapa karhun kallo vietiin tarkoituksellisesti nimenomaan mäntyyn lajinhaltialle – kaikki uhripuut eivät siis liity vainajakulttiin.¹⁸⁰

Pihlajaa käytetäänkin uhripuuna runsaasti myös erilaisissa riiteissä. Esimerkiksi ehtynyttä tai pilattua lehmää on saatettu parantaa lypsämällä siitä hiukan maitoa, joka on sitten viety kosken tai virran rannalle turpeen alle, ja kaadettu sekä yksikantaisen pihla-

¹⁷⁶ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 463–464. 1995.

¹⁷⁷ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 464. 1995.

¹⁷⁸ Haavio 1992, 55–57, 60–61; Siikala 2013, 86.

¹⁷⁹ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 464. 1995.

¹⁸⁰ Haavio 1992, 50; Siikala 2013, 87–89; Harva 1948, 311.

jan että yksikantaisen lepän juurelle.¹⁸¹ Toisaalta riitissä tarvituista pihlajista on voitu suorittaa maksu puun juurelle, mikä on mielestäni verrattavissa uhrikäytäntöön. Esimerkiksi vedenhaltijaa avuksi pyytäessään saattoi loitsija vuolla hopeaa taiassa käyttämiensä pihlajien juurelle.¹⁸² Vaikka maksun suorittaminen eroaakin ajatustasolla jossain määrin varsinaisesta uhraamisesta, peruseriaate tekojen taustalla on sama: vastavuoroinen antaminen ja saaminen.

Olennaista näissä toimissa on pihlajan asema tuonpuoleiseen yltävänä puuna: maailmojen rajalla sijaitsevana oliona pihlaja toimii sekä kulkuväylänä että välittäjänä puolelta toiselle, ja sen kautta on voitu siirtyä ja siirtää asioita, uhreja ja maksuja, mutta myös kutsua yliluonnollisia auttajia. Merkityksellinen seikka on myös taiassa käytetyn uhripihlajan sijoittuminen esimerkiksi virran partaalle, kuten edellisessä esimerkissä, tai muurahaiskekoon, kuten seuraavassa metsäonnen takaamiseen tähtäävässä riitissä, jossa pyritään keskusteluyhteyteen metsänhaltijan kanssa:

[--] Pyssyn hyväksi taikominen: Kuin pyssy ostettiin eli saatiin muuten, niin se ensin ostaja katso jossakin paikassa sellaisen kusijaispesän, jonka sisällä kasvo pihlaja, jonka hän valitsi uhripuuksi pyssyä taikoaksensa.

[--] Kaksi viikkoa ennen Helatorstaita kävi pyssyn omistaja aina torstaita ja sunnuntaita vasten uhripuun juurella, missä hän poltti päivän näkemättömiä, joitten savussa savusti pyssyään, mitä tehnessään lausu: Hyi!

Kolme on pirulla poikaa:
Yksi ruho, toinen rampa,
Kolmaas veri sokeja.
Sokeja soutaa,
Ruhon nuolija laittaa,
Rampa joustaan jännittää, hyi. [--]¹⁸³

Helatorstain aattona taiottava pyssy tuli viedä odottamaan yön tuloa huoneeseen, jossa oli säilytetty ruumiita. Yöllä aseiden omistaja palasi aseineen muurahaiskeolle, minne hän teki nuotion ruumiin alla tätä pestessä käytetyistä risuista ja oljista, ja odotti metsänhaltijaa, jolta sitten pyysi riistaa.¹⁸⁴

Tässä esimerkissä yhdistyvät mielenkiintoisella tavalla pihlajan käyttö uhripuuna, kommunikaatio maailmojen välillä sekä pihlajan ja Pirun yhteys. Pirun pojat nuolten ampujina esiintyvät myös pistoksen loitsussa, vaikkei tässä nimenomaisessa runossa

¹⁸¹ SKVR I4 1535, 1536.

¹⁸² SKVR VII 3089.

¹⁸³ SKVR XIV 2473.

¹⁸⁴ SKVR XIV 2473.

puhutakaan pihlajaisista nuolista.¹⁸⁵ Taiassa käytettyä pihlajaa kutsutaan uhripuuksi, vaikkei sille mainita suoranaisesti uhrattavan mitään. Pidän kuitenkin olennaisena sitä, että riitti on tullut suorittaa voimakkaasti maailmojen rajalle sijoittuvassa paikassa. Tätä osoittaa pihlajan lisäksi muurahaiskeon käyttäminen, sillä muurahaiset ja niiden pesät on yhdistetty kansanperinteessä voimakkaasti tuonpuoleiseen. Uno Harva on todennut, että muurahainen on ollut yksi ilmiö, jossa maahisten ajateltiin näyttävästi ihmisille. Tästä syystä sekä hyönteisiä itseään että niiden pesiä on hyödynnetty maasta ja metsästä tarttuneiden vaivojen parantamisessa, metsästämiseen liittyvissä taioissa ja ylipäättään metsään liittyvässä kanssakäymisessä.¹⁸⁶ Metsänhaltijan tapaaminen ei yllä kuvatussa riitissä kuitenkaan onnistu noin vain, vaan vaatii useita toimia ja odottamista. Niinpä muurahaiskeon sisällä kasvava pihlaja toimii paitsi porttina, jonka kautta metsänväki kulkee, myös ”ovenkolkuttimena”, välineenä, jonka kautta on mahdollista saada yhteys tuonpuoleisiin.

Josko uhripuut eivät aina liitykään kuolleiden henkiin, pihlajalla on silti ollut selkeä yhteys myös vainajiin. Kuten jo edellä mainitsin, pihlajanmarjasadosta on voitu ennustaa, millainen ”kuolinvuosi” on tulossa.¹⁸⁷ Lisäksi esimerkiksi vuonnislainen kalmasta parantaminen on viimeistelty viemällä riitissä käytetty pesuvesi hautuumaalle ja lyömällä siellä pihlajavitsoilla kolme ristiä, ja toisaalla kalma on ajettu talosta taialla, jossa huoneiden nurkkia on kolistettu pihlaja-, haapa- ja leppäkurikalla. Kummassakin tapauksessa riitissä käytetyt kepit on tullut lopuksi jättää hautuumaalle, ettei kalma tartu mukaan.¹⁸⁸ Tämän kaltaisissa menettelyissä näkyy paitsi pihlajan yhteys tuonpuoleiseen ja vainajiin, myös parannusriiteissä yleinen ajatus tartumisesta. Puukepit saavat kalman siirtymään talosta, mutta tartuntavaaran vuoksi ne tulee viedä jonnekin, missä kalmasta ei ole haittaa tai minne se luonnostaan kuuluu.

Pihlaja on yhdistynyt vainajiin myös ihmisten arkimaisemassa, sillä niitä on yleisesti kasvanut kirkkomailla, ja sen marjoja on löytynyt jopa rautakautisista polttokenttäkalmitoista.¹⁸⁹ Ei siis ole ihme, että juuri punaisten marjojen on arveltu selittävän pihlajan ja kuolleiden välistä yhteyttä. Erilaisten haudoista löydettyjen syötävien kasvien on ajateltu liittyvän yhtäältä hedelmällisyyteen ja vainajien ruokkimiseen, sekä toisaalta hengiltä suojautumiseen. Kaarle Krohnin mukaan pihlajaan liitetty pyhyys saattoi johtua

¹⁸⁵ Ks. esim. SKVR VII4 2638.

¹⁸⁶ Harva 1948, 271–272; ks. myös Krohn 2008, 72, 142.

¹⁸⁷ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 104, 119. 1995.

¹⁸⁸ SKVR I4 604; SKVR XIII 3635.

¹⁸⁹ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 47, 317, 490. 1995; Raninen & Wessman 2016, 280; Anttonen 2011, 200.

juuri vainajayhteydestä ja marjojen ravintoarvosta, kun taas Uno Harva ajatteli pyhyiden syyksi marjojen punaisuutta ja puun hengiltä suojelevaa voimaa.¹⁹⁰

Mitkään näistä näkökohdista eivät kuitenkaan sulje toisiaan pois. Anna-Leena Siikala on todennut, että monien muiden toimien ohella punamullan käyttö hautaamisen yhteydessä lienee liittynyt juuri kuolleiden hengiltä suojautumiseen, sillä paitsi että punaisella oli veren värinä erityistä voimaa, sen on katsottu myös yksinkertaisesti miellyttävän henkiä. Lisäksi pihlaja kukkineen ja marjoineen on Veikko Anttonen mukaan ollut kasvukauden alun ja lopun määrittäjä, jossa yhdistyvät vastakohtat, kuten puhdas (valkoiset kukat) ja epäpuhdas (verenpunaiset marjat).¹⁹¹ Näin se on liittynyt voimakkaasti hedelmällisyyteen ja yhdistynyt sekä syntymään että kuolemaan. Samat vastinparit on yhdistetty myös naiseen.

Pihlajan yhteyttä hedelmällisyyteen ovat pohtineet useat tutkijat, pääasiassa Mikael Agricolan Psalmtarin esipuheen säkeiden kautta, joissa Ukko ”pärskyä” ja Rauni, jonka on todettu tarkoittavan pihlajaa, ”härskyä”. Martti Haavio tulkitsi tämän viittaavan *hieros gamos* -myyttiin, jumalten rakasteluun, joka takaa vuodontulon, ja perusteli näkemystään erityisesti sillä, että sanoilla ”härskyä” ja ”pärskyä” voitiin kuvata kiimaisten eläinten käyttäytymistä. Esko Koivusalo puolestaan yhdisti härskymisen lehtien kahinaan ja Ukon pärskymisen ukonsateeseen, joka on viljasadolle otollisinta niihin aikoihin, kun pihlaja tulee lehteen. Satu Apo sen sijaan esitti, että pihlaja edustaisi kyseisissä säkeissä kiimaista naista, viitaten Haavion tapaan ”härskyä” -verbin seksuaaliseen merkitykseen. Kukkiva, voimakastuoksuinen pihlaja edustaa Apon mukaan kasvuvoiman naisellista aspektia, jota tarvittiin viljakasvien lisääntymiseen siinä missä maskuliinista sateen tuovaa Ukkoakin.¹⁹²

Naisen ja pihlajan yhteys esiintyy vahvempana molempiin liittyvän liminaalisuuden kautta, johon tosin myös hedelmällisyys kytkeytyy. Sekä nainen että pihlaja ovat ”rajatapauksia”, samanaikaisesti sekä kulttuuria että sen ulkopuolella. Kuten Veikko Anttonen on todennut, jo pihlajan kasvupaikat osoittavat konkreettisesti sen rajapuumaista luonnetta. Pihlaja kasvaa tyypillisesti nimenomaan kulttuurimaiseman ja villin luonnon rajalla, metsien reunoissa ja pellonpientareilla, ja sitä on käytetty merkkipuuna, joka osoittaa ihmisen elinpiirin, kodin ja sen ulkopuolisen maailman rajoja. Samaan tapaan nainen on suomalaiskarjalaisessa taikaperinteessä toiminut kotinsa symbolisten rajojen

¹⁹⁰ Raninen & Wessman 2016, 280; Krohn 1919, 98; Harva 1948, 133.

¹⁹¹ Siikala 1994, 111; Anttonen 2011, 201–202.

¹⁹² Haavio 1958, 256, 260–261; Koivusalo 1995; Apo 1995c; ks. myös Anttonen 2011, 196.

vartijana, kuten Laura Stark-Arola on osoittanut. Hän oli kotinsa portinvartija, ja hänen kehonsa väkineen väline, jolla voitiin merkata kotipiirin rajoja, valvoa niitä ja suojata niiden sisäpuolelle kuuluvia asioita.¹⁹³

Kuten naiseen, myös pihlajaan on liitetty anomaalisille asioille tyypillisellä tavalla yhtäältä puhtauden, toisaalta epäpuhtauden merkityksiä. Tällainen kaksinaisuus onkin tyypillistä pyhän ja rajan käsitteille ja niiden piiriin kuuluville asioille. Elämän synnyttäjänä ja suojaajana nainen on kuulunut sekä ihmisyhteisön sisä- että ulkopiiriin. Luontoon naisen ovat liittäneet erityisesti hänen ruumiinsa rajoja rikkovat, tahdosta riippumattomat syklinsä. Koska veri on ”väärässä paikassa”, kuten ruumiin ulkopuolella, mielletty yleisesti ottaen likaiseksi ja vaaralliseksi, myös esimerkiksi menstruoiva nainen on ollut varottava ja saastuttava. Kyse ei ole pelkästään veren aiheuttamasta likaantumisesta, vaan myös siitä, että ruumiin rajat on liitetty yhteisöä ulkopuolisilta uhilta suojaaviin rajoihin. Koska naisen ruumis käsitettiin myös väyläksi tuonpuoleiseen, hänessä tulivat samanaikaisesti näkyviin niin syntymä kuin kuolemanakin. Kohtu ja hauta onkin mielletty toisiaan muistuttaviksi tuonpuoleisiksi paikallisuuksiksi.¹⁹⁴

Kuten jo aiemmin sivusin, riittiperinteessä erityisesti halkaistun pihlajan, niin sanotun pihlajaportin käyttö korostaa puun ja naisen välistä yhteyttä. Sairaana pujottaminen halkaistun, usein punaisella nauhalla kiedotun pihlajan läpi vertautuu synnytykseen, lapsen matkaan tuonpuoleisesta tähän maailmaan naisen kautta. Parannusriitissä käytettyyn pihlajaan liittyy kuitenkin myös samanlaista epäpuhtautta ja saastuneisuutta kuin synnyttävään naiseen sekä toisaalta muihin tautien karkotuspaikkoihin. Kiviröykkiöiden roolia kansanparannuksessa tutkineen Timo Muhosen mukaan niin tautien karkotuspaikkoina toimineita raunioita kuin kiuaskiviäkin on varottu, koska niihin siirrettyjen vaivojen ajateltiin voivan tarttua takaisin. Kiviraunioita käytettiin lisäksi niin hauta- tai uhripaikan merkitsijöinä kuin varsinaisina rajamerkkeinä, eli niillekin on ominaista sijoittuminen maailmojen välille.¹⁹⁵

Tarttumisen ajatus liittyy voimakkaasti myös riiteissä käytettyihin pihlajiin: parantamisessa käytetyt vitsat on pitänyt heittää kallionkoloon tai upottaa veteen, eli johonkin mahdollisimman hankalasti saavutettavaan paikkaan, tai halkaistu pihlaja on pitänyt

¹⁹³ Anttonen 2011, 200–201; Stark-Arola 1998a, 44, 52.

¹⁹⁴ Anttonen 2011, 131, 195, 201–202; Apo 1995a, 27; Tarkka 1990, 252–253; Tarkka 1994b, 285; Stark-Arola 1998a, 46.

¹⁹⁵ Muhonen 2010, 200, 210, 212.

sulkea, jotta vaiva ei parantamisen jälkeen pääsisi enää kulkemaan.¹⁹⁶ Pihlajat on siis toisaalta mielletty parantamisen jälkeen saastuneiksi ja siksi vaarallisiksi, toisaalta avoin väylä tuonpuoleiseen, ihmisen maailmaa ympäröivät rajat on pitänyt sulkea. Samaan tapaan myös synnyttäneen naisen vagina voitiin sulkea tai kuroa maagisesti loitsun avulla takaisin alkuperäiseen tilaansa. Koska naisen ruumiin rajat olivat synnytyksen, raskauden ja lapsivuoteen aikaan avoinna tai koetteilla, hän oli yhtäältä vaarallinen ja kartettava, sekä toisaalta itse alttiina erilaisten voimien haitallisille vaikutuksille, esimerkiksi kalman väelle.¹⁹⁷

4.2. Pihlaja kodin symbolina ja 1900-luvun naisihanteen kantajana

1990-luvun ihmisten mielissä pihlaja liittyy ennen kaikkea kotiin, lapsuuteen ja turvaan. Se kuvataan usein naiselliseksi ja siihen kiinnittyvät lapsuuden muistot. Tähän kietoutuu myös pihlajan asema kansanperinteen pyhänä puuna, sillä nimenomaan pihapiirissä kasvava pihlaja on modernille ihmiselle erityinen, suorastaan pyhä. Mielikuvien taustalla vaikuttavat selvästi historian ja kulttuurin yleiset muutokset: kansakunnan rakentaminen, sotien ja niiden jälkeisen ajan Suomen kotikeskeisyys ja siihen liittyvä idyllisen lapsuuden romantisoitu haavemaailma, jota ovat levittäneet myös kirjallisuus, taide ja kouluopetus. Viimeksi mainittujen vaikutus näkyy 1990-luvun keruussa muillakin tavoin. Muutamat vastaajista esimerkiksi perustelevat pihlajan naisellista olemusta puun yhteydellä kansanperinteen Rauniin, mutta tämä saatetaan mainita kirjallisista lähteistä opitukseksi seikaksi, ja eräs mies siteeraa vastauksessaan tangoa *Syyspihlajan alla*.¹⁹⁸

Kaiken kaikkiaan keruuvastausten pihlajamielikuvat ja erityisesti niiden perustelut heijastavat perinteisiä ja pitkään vallalla olleita käsityksiä sukupuolesta ja sukupuolittuneesta maailmasta miehille ja naisille kuuluvine erillisine toiminta-alueineen ja sukupuolittuneine työnjakoineen. Agraarikulttuurin ja modernisoituneen ajan naiseuskäsitteet kietoutuvat niissä yhteen mielenkiintoisella tavalla, kantaen mukanaan kapeahkoja naiskuvia. Pihlajan taakse kätkeytyvät naiseuden representaatiot joko neitona, eli potentiaalisena vaimoehdokkaana, tai hellänä ja hoivaavana kotiäitinä.

¹⁹⁶ Ks. esim. SKVR XIII3 8519; SKVR XIII 3695; SKVR IX4 620.

¹⁹⁷ Apo 1995a, 34–36.

¹⁹⁸ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 123, 254, 371. 1995.

4.2.1. Pyhä pihapuu

Ajatus pyhästä pihlajasta on 1990-luvun ihmisille hyvin tuttu, ja puun erityisasemalle esitetään useita erilaisia perusteluja – joskin jotkut vastavuoroon ihmettelevät sitä.¹⁹⁹ Pihlajan ajattelaa olevan pyhä esimerkiksi sen vuoksi, että se on pihapuuna suojellut taloa ja taannut sen menestyksen, tai yksinkertaisimmillaan siksi, että sen marjoja on voinut syödä.²⁰⁰ Toisaalta puun pyhyys liitetään menneisyyteen tai ylipäättään kauas omasta elinpiiristä. Saatetaan esimerkiksi todeta, että pihlaja oli pyhä puu ”muinoin” tai ennen kristinuskon tuloa, sen pyhyydestä on kuultu joltakulta iäkkäämmältä ihmiseltä kuten isoäidiltä, tai sitten pohjalainen vastaaja voi sanoa, että pihlajaa on pidetty pyhänä Karjalassa.²⁰¹ Monissa tapauksissa on vaikea sanoa, halutaanko etäisyyttä ottamalla pikemmin sanoutua irti ”taikauskaisista” käsityksistä vai perustella omaa mielikuvaa, käytetäänkö sitä siis sisä- vai ulkopiiriin kuulumisen perusteena. Kumpikin suunta on joka tapauksessa aineistosta löydettävissä, sillä osa vastaajista asettaa itsensä selvästi tällaisten hölmöinä tai pakanallisina pitämiensä uskomusten ulkopuolelle, kun taas osa kertoo myös itse katselevansa pihlajaa kunnioittavin silmin, pyhänä.²⁰²

Menneisyyden korostamiseen liittyy voimakkaasti se, että pihlajan sanotaan olleen ”vanhan kansan” pyhä puu, minkä todentajina pidetään sananparsia ja eritoten Kalevalaa.²⁰³ Monet viittaavat Kalevalan 23. runon säkeisiin ”Pyhät on pihlajat pihalla \ Pyhät oksat pihlajissa”²⁰⁴ ja siteeraavat niitä hieman vaihtelevissa muodoissa.²⁰⁵ Kirjoitusten sävy vaihtelee tässä yhteydessä paljon: joillakin runosäkeet ja vanhat sanonnat tuntuvat toimivan pihlajan pyhyiden vahvistajina, jotkut taas käyttävät niitä kuitataksaan sen kirjallisuudesta ja koulunpenkiltä opituksi asiaksi. Ero on selkeä kahdessa alla olevassa esimerkissä:

[--] Kotimme rapunvieressä kasvoi kaunis pyöreämuotoinen pihlaja, joka kukki joka vuosi ja kasvatti runsaasti marjoja. Sen oli äidinisä rakennusvaiheessa varjellut hirsikasojen alle kokonaan kuolemasta, metrin mittaisen taimen. Siitä kehittyi 15–20 vuoden aikana kotimme kaunistus, kunnes se n. 30 vuotta myöhemmin myrskyssä kaatui. Se oli mädäntynyt,

¹⁹⁹ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 71, 87, 692. 1995.

²⁰⁰ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 188, 380, 382, 393, 433. 1995.

²⁰¹ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 138, 193, 258, 466, 602. 1995.

²⁰² Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 62, 185. 1995.

²⁰³ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 277, 490. 1995.

²⁰⁴ Lönnrot 2005, 141.

²⁰⁵ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 107, 123, 265, 419. 1995.

mutta korkea kanto jätettiin pystyyn kukkatelineeksi. ”Pyhät on pihlajat pihalla”, ajattelin useasti ihaillessani sen kauneutta. [–]²⁰⁶

[–] Käsitys puun pyhyydestä pohjautuu isäni [joka oli kansakoulunopettaja] sanontaan: ”Pihlaja on pyhä puu”. Itse yhdistän sen hyviin puihin, koska sen marjoista saa hilloa ja viiniä. Sitäpaitsi se on kauneimpia puitamme. [–] Minulle pyhyys on kauneutta ja käytännöllisyyttä, värien ja makujen rikkautta. [–]²⁰⁷

Kalevalan vaikutusta 1990-luvun suomalaisten pihlajamielikuviin voi tuskin kieltää, sikäläkin kun ottaa huomioon, että kansalliseepostamme luettiin kouluissa ahkerasti pitkälle 1900-luvulle. Kalevalaa on pidetty aina itsestään selvänä osana kansallista valistusta, ja siitä muodostuikin kiinteäksi osaksi opetusta heti suomen kielen tultua oppiaineeksi vuonna 1843. Kalevalasta ilmestyi useita nimenomaan koululaisille tarkoitettuja lyhennettyjä ja selityksin varustettuja painoksia, niin suorasanaisia kuin runomuotoisia-kin. Erityisesti näitä painettiin 1900-luvun alkupuolella, mutta myös aivan viime vuosikymmeniin asti. Kalevalalla oli lisäksi suuri merkitys Zacharias Topeliuksen 1870-luvulla ilmestyneessä *Maamme kirjassa*, josta tuli koulujen lukukirja ja kalevalaisen kansanvalistuksen perusteos useiden ikäpolvien ajaksi.²⁰⁸

Veikko Anttonen onkin todennut, että juuri Kalevala ja Kanteletar nostivat pihlajan kristillisen perinteen kirotusta puusta takaisin pyhän puun jalustalle, suomalaisten luontosuhteen ikoniksi.²⁰⁹ Omasta aineistostani ei pihlajan ja luontosuhteen välistä yhteyttä tosin ole havaittavissa, vaan puu kiinnittyy selkeästi kotiin ja lapsuuteen. Kalevala, kirjallisuus ja muu taide, sekä kouluopetus lienevät joka tapauksessa vaikuttaneet osaltaan paitsi käsityksiin pihlajan pyhyydestä, myös puun naisellisena pidettyyn luonteeseen ja erityisesti sen mieltämiseen morsiameksi, mitä käsittelen tarkemmin tuonnempana.

Käytännön tasolla pihlajan pyhä asema näkyy pääasiassa erilaisin puuhun liittyvin kieltoin. Näiden ankaruus tosin vaihtelee: säännökset voivat rajoittua yksinkertaisesti siihen, ettei pihlajaa saa kaataa, taikka sitten jopa oksien taittaminen ja marjojen poimiminen katsotaan vääräksi.²¹⁰ Yleistasoltaan ohje on kuitenkin sama, pihlajaa ei saa vahingoittaa. Kuten Anttonenkin on todennut, pyhinä pidettyihin asioihin liittyy tyypillisesti erilaisia sääntöjä ja kieltoja, joiden avulla korostetaan niiden arvoa ja erityisyyttä. Pihlajaan ja sen käyttöön liittyvät käyttäytymissäännöt siis kertovat sen mieltämisestä pyhäk-

²⁰⁶ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 458. 1995.

²⁰⁷ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 185. 1995.

²⁰⁸ Fewster 2008, 200; Anttonen 1999, 136–137.

²⁰⁹ Anttonen 2011, 199.

²¹⁰ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 7, 49, 107, 169, 211. 1995.

si ja voimakkaaksi puuksi.²¹¹ Puun kasvupaikka vaikuttaa kuitenkin ratkaisevasti sen erityisasemaan, sillä pihapiirissä kasvaessaan pihlaja on lähes poikkeuksetta pyhä ja koskematon. Sitä tulee kohdella kunnioittavasti eikä missään tapauksessa esimerkiksi kaataa, ellei ole pakko. Muualla kasvavat pihlajat sen sijaan ovat yleensä puita muiden joukossa, niihin ei liitetä samoja käsityksiä pyhyydestä ja niitä voidaan käyttää siksi vaikkapa polttopuuna.²¹²

Erytyisasemaan saattaa pihapihlajan lisäksi nousta kuitenkin myös yksittäinen kotipiirin ulkopuolelle sijoittuva puu. Vuonna 1949 syntynyt nainen muistelee Rautalammin kirkon kupeessa kasvanutta ”konttipuuta”, suurta pihlajaa, jonka oksille ihmiset ripustivat kantamuksensa kirkonmenojen ajaksi.²¹³ Vaikka kirjoittaja itse ei miellä kuvailemaansa pihlajaa pyhäksi, vaan päinvastoin korostaa, ettei hän yleensä pidä puita pyhinä, se liittyy hänellä kuitenkin pyhiin asioihin: kirkkoon, sunnuntaipäivän jumalanpalvelukseen ja siihen liittyneisiin tapoihin. Pihlajalla näyttää olevan jonkinlaista taipumusta asettua joka tapauksessa pyhän kategoriaan kuuluvien asioiden läheisyyteen.

Yleisimmin pyhä pihlaja liittyy kuitenkin nimenomaan kodin piiriin. Kotipihan tärkeisiin puihin ei liity mitään samalla tavalla erityistä kuin riittiperinteen maagiseen ja tuonpuoleiseen pihlajaan, päinvastoin niiden merkitys arkielämässä korostuu. Ihmiset kuvailevat pihlajan paikkaa pihassa, sen kauneutta eri vuodenaikoina, sekä esimerkiksi omia leikkejään puun varjossa ja oksilla, siitä on tullut siis selkeästi eräänlainen kiinne-kohta kotiin ja lapsuuteen. Toki samanlaisia assosiaatioita saattaa liittyä myös muihin pihapuihin, ja olisikin mielenkiintoista selvittää, onko niihin liitetyissä muistoissa ja tunnelmissa eroja eri puolajien mukaan. On kuitenkin perusteltua sanoa, että 1990-luvun pihlajamielikuvista heijastuu käsitys, jossa koti itsessään on pyhä, ja pihlaja lähinnä sen symboli. Huomionarvoista on, että monet keruun vastaajista ovat olleet kirjoittamishetkellä jo vanhuksia, joille muistelu, sekä kotiin ja lapsuuteen liittyvät seikat ovat yleensä olennainen osa elämää ja tietynlainen vaalinnan kohde.

Merkityksellinen puu on yleensä kasvanutkin nimenomaan lapsuudenkodin pihassa ja liittynyt tavalla tai toisella perheeseen ja perheenjäseniin. Voidaan esimerkiksi mainita, että pihlaja oli tärkeä äidille, tai että se on ollut jonkun vanhemman lähisukulaisen istut-tama.²¹⁴ Kyseessä ei ole aina ollut pelkkä pihapuu, vaan pihlajia on voitu käyttää esi-

²¹¹ Anttonen 2011, 124–125, 199; ks. myös Haavio 1938, 110.

²¹² SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 431, 89. 1995.

²¹³ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 602, 622. 1995.

²¹⁴ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 190, 261, 463–464. 1995

merkiksi uhripuina, kuten jo edellä totesin, ja niitä on myös istutettu lasten syntymän merkiksi heidän nimikkopuikseen. Tällöin puun ja siihen liitetyn ihmisen yhteys muodostuu aivan omanlaisekseen: puu saattaa kuolla, kun sen istuttaja tai siihen muulla tavalla yhdistynyt ihminen kuolee.²¹⁵ Se saattaa myös ilmentää ihmisensä vastoinikäymiä: ”Jouduttuani vaikeaan tapaturmaan minun pihlajani otti sen niin raskaasti että kuoli samana kesänä.”²¹⁶

Olipa kyseessä sitten nimikkopuu tai tavallinen pihapuu, pihlajan ja ihmisen välisen suhteen merkityksellisyyttä kuvaa yleisellä tasolla se, että tuttua puuta halutaan vielä vuosienkin jälkeen käydä mahdollisuuksien mukaan katsomassa. Esimerkiksi eräs yli 80-vuotias mies kertoo käyvänsä usein syntymäkotinsa pihassa kasvavan pihlajan luona, ja toteaa, että hänen tekisi edelleen mieli kiivetä sen oksille kuten lapsena.²¹⁷ Pihlajaa voidaan siis käydä tervehtimässä siinä missä ketä tahansa perheenjäsentä, ja siihen saattaa liittyä olennaisesti myös turvallisuuden tunne. Puun tutut, tukevat oksat ilmentävät omalla tavallaan muuttumattomuutta ja pysyvyyttä, sekä toisaalta jatkuvuutta. Tällaisen rakkaan kotipihlajan säilyminen saatetaan kokea erityisen tärkeänä, kuten seuraavassa:

[--] Ei ainakaan tuota pihlaja vanhusta saa kaataa. [--] Monta kertaa se on kuorensa tiputtanut. Osa latvuksessa on kuivunut mutta uutta vesaa juuressa nousee. Jos se pihlaja osasi kertoa se kertoisi monta tarinaa. [--] Elämä jatkuu vaikka minä menen pois. Olen onnistunut saamaan [--] tämän pihapiirin suojelun piiriin. Pihlaja säilyy. Olen onnellinen.²¹⁸

Vastavuoroon pihlajan katoaminen voi liittyä voimakkaasti muutosten lopullisuuteen. Eräs nainen kertoo vastauksessaan, kuinka hän sotien jälkeen Karjalassa käydessään olisi halunnut nähdä ennemmin kotipihassa kasvaneen nimikkopihlajansa kuin itse asuintaloa tai muita rakennuksia.²¹⁹

Yksi puu saattoi lisäksi edustaa isompaakin yksikköä: kokkolalainen nainen kertoo kotipihassaan kasvaneesta monihaarisesta pihlajasta, jossa oli runkohaara jokaiselle perheen jäsenelle:

[--] Kukin runkohaara kuvasti elämäämme. Isän oli keskimmäinen, jykevin ja vahvin. Äidin reheväöksainen, runsaslehväinen. Ja meidän lasten kuin itsemme kuvia. [--] Sitten aikaviiri kääntyi. Isä meni rajan yli. [--] Yksi ja

²¹⁵ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 22, 456. 1995.

²¹⁶ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 143. 1995.

²¹⁷ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 223. 1995.

²¹⁸ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 633. 1995.

²¹⁹ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 456. 1995.

toinen oksasi ei enää keväisin jaksanutkaan puhjeta lehtiin ja kukkiin.
Elinvoimasi oli lopussa, mutta sydämissämme sinulla on paikka aina.²²⁰

Kuten uhripuuden on todettu voineen olla yhteydessä koko sitä palvelleeseen sukuun, myös tässä perheen isän kuoleman kanssa yhteen liitetty pihapihlajan kuolema osoittaa yhden ajanjakson loppua ja ratkaisevaa muutosta.²²¹ Yllä olevassa esimerkissä korostuu myös pihlajan erityisyys puulajina. Pihlajan taipumus kasvaa monihaaraiseksi, tai pikemminkin monirunkoiseksi, tekee siitä erityisen sopivan puun koko perheen edustajaksi, sillä se saa aikaan vaikutelman, että yksi puu on monta puuta, aivan kuten perheenjäsenet muodostavat yhdessä oman yksikkönsä. Kenties juuri se on osasyynä sille, että pihlaja yhdistyy tyypillisesti kotiin. Kaiken kaikkiaan 1990-luvun ihmisten pihlajamielikuvat kiteytyvät hyvin kuopiolaisen miehen toteamukseen: ”Mummon mökki, jonka pihalla syreeni ja pihlaja kukkivat näyttää olevan yhä monien haaveissa jonkinmoisena ihanneasuntona.”²²²

Itsenäistyneen Suomen aatemaailmassa koti ja perhe olivat hyvin keskeisessä asemassa, puhutaan niin sanotusta kotikultista. Uudet sukupolvet nähtiin kansakunnan tulevaisuuden takaajina, minkä vuoksi syntyvyyden lisääminen oli erityisesti sotien jälkeen keskeinen kiinnostuksen kohde. Porvarillista ydinperhe-ideologiaa, jossa mies kävi ansiotyössä ja äiti hoiti lapsia kotona, markkinoitiin myös *Kotilieden* tapaisissa aikakauslehdissä niin lasten hyvinvointiin kuin kotiäitiyden ihanuuteen ja taloudelliseen kannattavuuteenkin vedoten. Koti oli kansakunnan liittolainen, ulkomaailmasta erotettu turvapaikka, jossa lapsista voitiin kasvattaa kunnollisia kansalaisia.²²³ Ajan keskeiset arvot – koti, uskonto, isänmaa – sekä turmeltumattomassa maalaisessa kiteytyvä ihmisihanne heijastuivat myös esimerkiksi taiteeseen. Taidehistorioitsija Tuula Karjalainen on tarkastellut kirjassaan *Ikuinen sunnuntai: Martta Wendelinin kuvien maailma* taiteilijana ja kuvittajana tunnetun Martta Wendelinin teoksia, joista hänen mukaansa heijastuvat niin 1900-luvun yhteiskunnan ja arvomaailman muutokset kuin Kalevala ja koko kansanomaisen kulttuurikin. Wendelinin postikortit ja muut kuvitukset olivat pitkään hyvin suosittuja, ja Karjalainen onkin todennut, että niiden esittämälle maailmalle oli ”selvä sosiaalinen tilaus suomalaisten mielissä, se oli sydämen ja omantunnon ääni.”²²⁴

²²⁰ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 261. 1995.

²²¹ Haavio 1992, 60–61.

²²² SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 158. 1995.

²²³ Heikkilä 1998, 337–338, 341; Nenola 1986, 11–12; Karjalainen 1993, 119.

²²⁴ Karjalainen 1993, 44, 130.

Wendelinin tapa kuvata kotia on yhteneväinen yllä olevan kuopiolaismiehen suomalaisen ihanneasuntoa koskevan toteamuksen ja pihlajaan kiinnittyvien kotikuvien kanssa. Kuten Karjalainen on todennut, Wendelinin teosten koti on kuin ”suomalaisen kesämökki-idyllin arkkityyppi”, unelmien määränpää punaisine tupineen, järvenselkineen, rantakoivuineen, omenapuineen ja kotipihlajineen. Kaikessa kliseisyydessäänkin se korosti ainutlaatuisuutta ja yksityisyyttä, mikä näkyy kuvissa erityisesti kotipihaa rajaavana aitana, ja sopi aikakauden yleiseen mielikuvaan kodista erillisenä, ulkomaailman uhat poissulkevana alueena.²²⁵ Mielestäni keruuvastauksista voimakkaana näkyvä pihlajan liittäminen kotiin ja turvallisuuden tunteeseen heijastaa samanlaista harmonista ja idealisoitua näkemystä kodista. Kuvat ja käsitykset myös kietoutuvat vahvasti toisiinsa: taiteilija ammentaa teoksiinsa aiheilmia häntä ympäröivästä kulttuurista ja traditiosta, ja taide puolestaan vaikuttaa väistämättä katselijan mieleen.²²⁶ Wendelinin teosten kaltainen tapa yhdistää pihlaja taiteessakin kotiin on varmasti jättänyt jonkinlaisia jälkiä puuta koskeviin mielikuviin.

Pihlajan yhdistyminen lapsuuteen ja kotiin ei tosin tarkoita poikkeuksetta lämpimiä muistoja. Esimerkiksi pihlajanmarjoihin liittyy kahtalaisia tunnelmia: niitä on voitu syödä pakkasten jälkeen suoraan puista ”makeisten asemesta”²²⁷, mutta toisaalta ne muistetaan myös vaikeiden aikojen hätäruokana. Vammalalainen nainen muistelee vuotta 1918:

[--] mutta marjat ei ollut hyvän makusia. [--] silloin kevättalvella oli tosi nälkä, kun edellisesä oli ollut hallakesä. Niin sen pihlajan marjoista tehtiin ”sokkaraa” mutta kun ei ollut siihen edes sokeria, sitä syötiin vaan hengenpitimiks. Nykyaikana olen kuullut että pihlajan marjat on vitamiinipitoisia. [--]²²⁸

Selkeästi yleisemmin pihlaja kuitenkin liittyy nimenomaan lapsuuden huolettomuuteen ja turvan tunteeseen. Se toimii ikään kuin merkkinä, joka muistuttaa kodin lämmöstä, elämän vakaudesta ja muuttumattomuudesta. Tuula Karjalainen on todennut, että Martta Wendelinin kuvasto on toiminut kollektiivisesti jaettuna pakopaikkana modernisaation ja teollistumisen aiheuttamien muutosten keskeltä, ja edustanut monille tällaista kaunisteltuun menneisyyteen, ikuiseen sunnuntaipäivään sijoittuvaa pakopaikkaa vielä pitkälle modernisoituneessakin maailmassa. Kuvien kotoinen maailma on piirtynyt syvälle suo-

²²⁵ Karjalainen 1993, 117.

²²⁶ Karjalainen 1993, 45–46.

²²⁷ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 431, 510, 673. 1995.

²²⁸ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 688. 1995.

malaisten mieliin eräänlaiseksi ”onnen kantakuvaksi”.²²⁹ 1990-luvun keruuvastauksia tarkastelemalla voi huomata, kuinka pihalla seisova pyhä pihlaja on muodostunut yhdeksi kiinnekohdaksi tähän koti-idyllin utopiaan.

4.2.2. *Morsian kukkahunnussa – pihlajan ylistetty kauneus*

Siinä missä taika- ja loitsuaineistosta heijastuu pihlajan ja naisen yhteys liminaaleina, osittain tuonpuoleiseen kuuluvina olentoina, 1990-luvun ihmisten mielistä heijastuva pihlaja-nainen eroaa huomattavasti riittiperinteen sisarestaan. Naisen ja luonnon salaperäinen yhteys mainitaan tosin sivumennen jopa keruuaineistossa:

[--] kun perheemme muutti [--] muistan että äitini piti pahana sitä kun uuden pirtin ympäriltä oli raivattu kaikki puut pois. [--] Käsitykseni mukaan tuohon aikaan naiset piti pihapuita tärkeinä, miehet eivät. Vaan miehethän silloin päättivät. No naisethan eivät ole koskaan luonnosta vieraantunutkaan kuten meistä miespoloisista monet.²³⁰

Lehtipuita pidetään yleisesti ottaen naisellisina ja havupuita miehisinä. Perusteluina jaolle saatetaan käyttää niin puihin liittyntä työnjakoa kuin niiden herättämiä mielikuviaakin, eri puulajien ”luonteita”. Lehtipuita kuvaillaan lempeiksi ja herkiksi, kun taas havupuut ovat juroja, voimakkaita ja vahvoja.²³¹ Puiden sukupuolittamisesta voi siis selkeästi havaita sukupuolten representaatioita, naiseuteen ja miehuuteen liitettyjä ja sopiviksi miellettyjä seikkoja. Myös perinteinen jako miesten ja naisten erillisiin toiminta-alueisiin piiryy esiin, sillä lehtipuut nähdään naisellisina senkin vuoksi, että ne kuuluvat pihaan.²³² Vastaavasti esimerkiksi koivun ja pihlajan katsotaan sopivan pihapuiksi, koska naisellisina puina ne ”luovat pihapiiriin kotikasta tunnelmaa.”²³³

Pihlaja on yksi yleisimmistä naisellisiksi mainituista puulajeista.²³⁴ Puun feminiinisyys rakentuu pääasiassa sen olemuksen tai ulkonäön, kasvupaikan ja käyttöyhteyksien varaan, ja erityisen painavina seikkoina nousevat esiin kauneus, lempeys, sekä sijoittuminen pihapiiriin. Toisaalta pihlajan naisellisuus saatetaan kieltääkin: eräs vastaaja toteaa pitävänsä esimerkiksi tuomea kukkineen naisellisena, mutta pihlajaa sen sijaan ei, vaan

²²⁹ Karjalainen 1993, 139, 141.

²³⁰ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 640. 1995.

²³¹ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 7-8, 154, 380, 673. 1995.

²³² SKS KRA. Guenat, Satu. PuK 83. 1995.

²³³ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 247. 1995.

²³⁴ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 100, 265, 635. 1995. Kaksi muuta yleisesti naisellisiksi miellettyä puuta ovat koivu ja tuomi (esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 24, 107, 265, 458. 1995).

siinä on ”jotain juhlavaa”²³⁵. Tässä tapauksessa pihlaja asetetaan siis kokonaan sukupuolijaon yläpuolelle. Vastaavasti toinen informantti toteaa jokaisella puulajilla olevan koiras- ja naarasyksilöt, ja naaraspihlaja on esimerkiksi runsasmarjainen, kun taas koiraspihlajaan ei marjoja tule.²³⁶ Yleisesti ottaen pihlajaan liittyvistä mielikuvista paljastuu kuitenkin nainen, joka määrittellään kodin ja miehen kategorioista käsin joko kauniiksi, hennoksi neidoksi tai hoivaavaksi ja lempeäksi äidiksi.

Pihlajan kuvaillaan usein muistuttavan morsianta. Se on ”kuin nuori nainen hääjuhlaansa valmistautuneena ja hunnutettuna”²³⁷, ja erään pälkjärveläisen vastaajan mukaan nuoren naisen unessa esiintyvä kukkiva pihlaja tiesi uneksijan pian pääsevän naimisiin.²³⁸ Tässä mielessä puun naisellisuus kytkeytyy ennen kaikkea sen kauneuteen, joka onkin ensisijaisia puuhun liitetyistä ominaisuuksista. Pihlajaa kuvaillaan kauniiksi erityisesti valkoisten kukkiensa, mutta myös punaisten marjojensa vuoksi. Harvemmin mainitaan pihlajan kaunis ruska.²³⁹ Vaikka muitakin puita kehutaan vuolaasti kauneudestaan ja saatetaan todeta myös, ettei rumia puita edes ole, pihlaja kohoaa kuitenkin monilla Suomen kauneimman puun asemaan – tai ainakin yhdeksi kauneimmista: ”Minusta kyllä on pihlaja [S]uomen kaunein puu. Pihlaja on monta kertaa vuodessa juhlapuvussaan. [--] Vielä sen kauneutta korostavat siinä istuvat punatulkut ja tilhit.”²⁴⁰

Kauneus on yleisesti enemmän naisiin kuin miehiin liitetty ominaisuus. Suomalaisessa kulttuurissa se ei ole kuitenkaan ollut erityisen arvostettu naisen piirre. Muutoin naisiin perustavanlaatuisesti liitetyt niin sanotusti pehmeät arvot, kuten empatia ja hoivaamisen tarve, välittyvät kyllä myös kansanperinteen naiskuvasta. Satu Apo on todennut, että nuori nainen kuvataan saduissa avuttomaksi, passiiviseksi ja perhesidonnaiseksi. Hän on tyypillisesti sankarin tavoittelema objekti, tai aktiivisena sankarittarena itse miestä tavoitteleva ja pitää avioliittoa päämääränään. Samaan tapaan myös epiikassa nuori nainen on kosittava, saalis ja vaihdon väline.²⁴¹

Esimerkiksi kansansaduissa naisen kauneudesta ei puhuta mitään. Luterilaiseen moraaliiin ei ulkokuoren korostaminen olisi sopinutkaan, ja sen sijaan jalustalle nostettiin nai-

²³⁵ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 693. 1995.

²³⁶ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 208. 1995.

²³⁷ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 189. 1995; ks. myös. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 20, 100, 126. 1995. Myös tuomea verrataan morsiameen (esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 148, 189. 1995).

²³⁸ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 245. 1995.

²³⁹ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 52, 212, 339, 519, 721. 1995.

²⁴⁰ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 146–147. 1995; ks. myös esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 185, 268. 1995.

²⁴¹ Apo 1990, 24; Nenola 1986, 16; Tarkka 1990, 238.

sen moraaliset hyveet, nöyryys ja kuuliaisuus.²⁴² Tämä näkyi suomalaisessa ajatusmaailmassa varsin pitkään. 1920-luvun naistenlehdet pursusivat ”epäsiveellisten”, muodin mukaan pukeutuvien ja meikkaavien naisten paheksuntaa, ja virallisesti ensimmäisenä pidetyn Miss Suomi -kilpailun yhteydessä korostettiin kauneuskilpailujen moraalista merkitystä. Vielä 1950-luvullakin kansainvälisten kauneuskilpailujen ulkomaalaisia osallistujia kritisoitiin kevytmielisyydestä, kun taas suomalaisen naiskauneuden kulmakivenä oli turmeltumattomuus: kaunis nainen oli vaatimaton ja herttainen.²⁴³ Kauneuden arvostamista seliteltiin siis kauan aikaa erilaisin moraalisesti hyväksyttävämmin verukkein. 1990-luvulla se kuitenkin myönnetään jo puhtaasti itsessään arvoksi, joka yhdistetään erityisesti naiseen.

Modernissa Suomessa pihlaja on nähty kauneutensa vuoksi koristepuuna, jollaisena se onkin ollut monipuolisessa käytössä. Juuri puun ulkonäkö on yksi yleisiä syitä sille, että sitä pidetään soveliaana pihapuuksi.²⁴⁴ Lisäksi pihlajan oksilla on koristettu taloja ja pihapiiriä taittamalla sen kukkivia oksia maljakoihin ja aittojen seinärakoihin.²⁴⁵ Juhannuksena pihlajia on saatettu laittaa porrspieliin, tai niiden lehtiä on tuotu tuvan lattialle.²⁴⁶ Kukkien ohella myös pihlajan marjat ovat toimineet koristeina: niitä on asetettu jäkälän päälle ikkunoiden väliin ja käytetty koruina ja korujen materiaaleina.²⁴⁷ Puun koristekäyttöön yhdistyy kuitenkin olennaisena myös viattomuuden ja vaatimattomuuden merkityksiä. Eräs mies kuvaa pihlajaa pidetyn ”[n]eitseellisenä puuna”²⁴⁸, kun taas eräs naisvastaaja toteaa sen olevan koivun ohella sopivin pihapuu muun muassa siksi, että ”molemmat on vaatimattomia ja kauniita.”²⁴⁹ Pihlajaa määritellään siis samoilla ominaisuuksilla kuin naista.

Patriarkaalisessa yhteiskunnassa nainen on tyypillisesti nähty suhteessa mieheen: hän on tytär, vaimo tai äiti, ikänsä ja miehisen näkökulman määrittämä toinen. Aili Nenola on huomauttanut, että kulttuurimme positiivisetkin naisille tarjoamat identiteetti-prototyypit edustavat miesten käsitystä oikeanlaisesta naisesta, jonka malliesimerkkinä voidaan pitää Neitsyt Mariaa tai suomalaisen perinteen Ainoa ja Lemminkäisen äitiä.²⁵⁰ Tällaisia kaikuja on nähty runsaasti myös esimerkiksi Kalevalaan luoduissa naishahmoissa. Pat-

²⁴² Apo 1990, 25–26.

²⁴³ Vehkalahti 2000, 142; Kalha 2004, 461, 468.

²⁴⁴ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 124, 155, 241, 673. 1995.

²⁴⁵ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 52, 271, 510, 474. 1995.

²⁴⁶ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 203, 694. 1995.

²⁴⁷ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 49, 261, 431, 519. 1995.

²⁴⁸ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 519. 1995.

²⁴⁹ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 172. 1995.

²⁵⁰ Karjalainen 1993,72; Nenola 1986, 41–43.

ricia Sawin on esittänyt, että Lönnrotin työssä suomalaisten kansallisen identiteetin rakentajana heijastuu vahvana herderiläinen filosofia patriarkaalisine vivahteineen. Hän käytti naishahmoja miesten toimintojen kehystäjinä ja teki heistä yksiulotteisesti neitsyitä tai huoria, äitejä tai noitia. Hyveellisiä naishahmoja ovat ne, jotka uhrautuvat miehen vuoksi, ja arvostettuja ovat vain miesten hallinnassa olevat naiset, neitsyet ja äidit.²⁵¹

Uhrautuvuus ja alistuvuus on mielletty naisille tyypilliseksi ominaisuudeksi vielä pitkään 1900-luvullakin. Parisuhteessa nainen oli perinteisesti myötävä osapuoli, joka luopui omista tarpeistaan ja nousi näin miehen yläpuolelle jaloon asemaan. Perusluonteeltaan heikkona ja pehmeänä nainen oli luontainen alamainen hallitsevalle miehelle ja kuului ennen kaikkea kodille ja perheelle. Seksuaalisesti passiivisena ja jopa aseksuaalina, sukupuolisesti aktiivisen miehen vastinparina, nainen oli viattomuuden perikuva, joka piti yllä koko perheen siveellistä tasoa.²⁵²

Nuoreen naiseen, neitoon, yhdistyvät vaatimattomuus ja puhtaus liittyvät myös pihlajaan. Kuten koti-idyllin kuvaukset, nämäkin seikat kietoutuvat yhteen myös Martta Wendelinin taiteessa. Tuula Karjalainen on todennut, Wendelinin kuvaama neito on usein yksinkertaisesti pukeutunut ja yksinäinen kaihosielu, joka mietiskelee, haaveilee ja mittaillee kapiointaan. Usein hän on veden äärellä, kuten Kalevalan ja kansanlaulujenkin neidot, ja nojailee rantapuuhun, joka yleensä on koivu tai pihlaja.²⁵³ Eräs nainen onkin aineistossani vastaavasti kiteyttänyt pihlajan merkityksen yksinkertaiseen toteamukseen: ”pihlajan alla haaveiltiin.”²⁵⁴ Haaveilu, odottelu ja kaipailu ovat neidon kuvaan olennaisesti kuuluvia toimintoja, ja rakentavat käsitystä naisesta kosittavana ja pääasiassa avioliittoon suuntautuneena, miehen näkökulmasta määritettynä olentona.

Pihlajan yhdistäminen nuoreen naiseen ja morsiameen ei ole taiteessa muutoinkaan harvinaista, kuten jotkut keruuvastaajistakin tuovat esiin. Pihlajan huomautetaan olevan kirjoissakin nainen, ja esimerkkinä mainitaan myös Olavinlinnasta tunnettu tarina pihlajaksi muuttuneesta neidosta. Lisäksi pihlajan rinnastaminen morsiameen on monelle tuttu suositusta laulusta *Uralin pihlaja*, jonka sanat esiintyvätkin erään naisen vastaukseensa liittämässä lehtijutussa.²⁵⁵ Mielikuvaan lienee vaikuttanut osaltaan vielä Kalevala, jossa puu esiintyy nimenomaisesti morsianta opastavassa häärinossa.²⁵⁶ Aineistossa-

²⁵¹ Sawin 1990, 45, 49, 58–59; ks. myös Heikkinen 2013, 145; Apo 1995b, 105–107.

²⁵² Karjalainen 1993, 117; Nenola 1986, 10–11; Löfström 1998, 243.

²⁵³ Karjalainen 1993, 79–80.

²⁵⁴ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 675. 1995.

²⁵⁵ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 100, 357–378. 1995; ks. myös Rautiainen 2015, 117–119.

²⁵⁶ Ks. myös Krohn 2008, 132.

ni yksi vastaaja kertoo itse asiassa pienenä leikkineensä muiden lasten kanssa puitten häitä, joissa pihlajalla tosin oli vaihteleva rooli paitsi morsiamena myös sulhasena tai kaasona. Lisäksi erään informantin mukaan ennen oli ollut tapana, että nuori pari vihiltä tullessaan istutti uuden kotinsa pihaan kaksi pihlajaa.²⁵⁷

4.2.3. Äidin ja kodin puu

Pihlaja ei ole kuitenkaan ollut pelkkä koriste. Sitä on käytetty useisiin erilaisiin tarkoituksiin, joiden kautta paljastuu toisenlainen, joskaan ei edellisen jatkona yllättävä kuva naiseudesta. Edellä olen jo käsitellyt puun käyttöä riittiperinteessä ja sen yhteyttä naisen väkeen. Pihlajalla on kuitenkin ollut paikkansa myös arkipäiväisemmissä yhteyksissä vielä 1990-luvun ihmisten mielissä, vaikkei sitä olekaan pidetty samassa määrin hyödyllisenä tarvepuuna kuin esimerkiksi mäntyä tai koivua.²⁵⁸ Kovana, kestävänä ja kevyenä puuna pihlajan todetaan olleen erinomainen materiaali luokkeihin, aisoihin ja haravan piikkeihin, sitä on käytetty polttopuuna ja siitä on tehty esimerkiksi vasaran varsia.²⁵⁹ Erityisesti pihlajasta on tehty erilaisia pienehköjä esineitä, kuten tuhkakuppeja, puulusikoita, kapustoja, kakkulautasia ja muita astioita, piimäsaaveja ja voinpesupyttyjä.²⁶⁰ Toisin sanoen puu on ollut lähinnä ”naiselliselle elämänalueelle”, kuten ruuanlaittoon liittyvien esineiden materiaali.

Tässä mielessä puun mieltäminen naiseksi lienee ymmärrettävää, varsinkin jos esimerkiksi mänty mainitaan vastavuoroon miesten puuna, koska miehet ovat sitä käsitelleet. Pihlajalla ja männyllä on tosin havaittavissa perinteessä jonkinlainen polaarinen suhde toisiinsa, sillä nämä puut asetetaan usein vastakkain. 1990-luvun ihmiset esittävät hyvin yleisesti näkemyksen männystä miehisenä ja pihlajasta naisellisena puuna, niin puiden ulkonäön kuin käyttötarkoitustenkin perusteella. Loitsu- ja taika-aineistossa vastakkainasettelu näkyy sen sijaan ensinnäkin puiden synnyssä, jossa pihlaja on toisinaan pirun tekemä, mutta honka on aina hyvä puu. Toisekseen tämä vastakkaisuus näkyy erilaisissa parannustaioissa, joissa pihlajan avulla ihmisestä siirretty vaiva asetetaan mäntyyn, tai pihlajavitsoilla voidaan piiskata männyn runkoa. Riittitekstit eivät kuitenkaan anna minkäänlaisia suoria viitteitä siitä, että pihlaja ja mänty edustaisivat eri sukupuolia.

²⁵⁷SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 193, 645, 663. 1995.

²⁵⁸ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 107. 1995; Guenat 1996, 20; Anttonen 2011, 200; Haavio 1938, 102–103.

²⁵⁹ Ks. esim. SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 123, 141, 437, 474. 1995.

²⁶⁰ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 165, 241. 1995.

Vaikka pihlajan käyttöala onkin esimerkiksi juuri mäntyyn verrattuna kiistatta kapea, on perusteltua sanoa, että puun käyttöarvo on määritetty jokseenkin miehisestä näkökulmasta käsin, sillä se on ollut kuitenkin monen naisille tärkeän esineen tarveaine.²⁶¹ Myös pihlajan käyttö elintarvikkeena ja lääkeaineena on niin ikään naisten alueelle kuuluva asia. Kaiken kaikkiaan tämä heijastaa agraarikulttuurin sukupuolittunutta työnjakoa. Lotte Tarkan mukaan peruseriaatteena ollut jako, jossa karja kuului naisen ja metsästys miehen vastuulle, johti myös ympäristön sukupuolittamiseen eli miesten ja naisten alueisiin. Naiset kuuluvat kotiin, kun taas miehet touhuvat sen rajojen ulkopuolella. Koska molempia sukupuolia tarvittiin kotitalan hoitamiseen, avioliitto oli taloudellinen välttämättömyys.²⁶²

Pihlajan tarvekäytön kiinnittymisessä 1990-luvulla kotoiselle ja naiselliselle alueelle voi kuitenkin nähdä yhtä lailla myös porvaristosta ja urbanisoituneesta keskiluokasta lähtöisin olleen voimakkaasti vastakohtaisen sukupuolikäsityksen. Jan Löfström on huomauttanut, ettei sukupuolten polaarisuus ollut agraarikulttuurissa yhtä voimakasta kuin teollistuneessa yhteiskunnassa. Agraariajan mies työskenteli myös kotona, ja naiset tekivät tarpeen vaatiessa miestenkin töitä, minkä vuoksi sukupuoleen perustuva aluejako ei välttämättä ollut yhtä ehdoton kuin myöhemmin, Suomessa 1800-luvun puolivälistä eteenpäin. Patriarkaalisesta sukupuolihierarkiasta kyseenalaistuttua sukupuolet muuttuivat tasa-arvoisemmiksi, mutta ne alettiin nähdä olemuksellisesti täysin erilaisina. Erot, kuten yksityinen ja julkinen tai aktiivinen ja passiivinen, painoutuivat. Erityisesti vuodesta 1945 1950-luvun lopulle ulottuvana aikana palkkatyön merkityksen kasvaminen ja sen aiheuttama kodin ja työn eriytyminen, sekä sodan jälkeisen ilmapiirin korostama kotikultti vahvistivat myös naisten ja miesten omien alueiden aiempaa selvärajaisempaa jakautumista.²⁶³ 1990-luvun keruuvastauksista hahmottuvat, pihlajaan liitetyt naiseuden representaatiot yhdistyvät ennen kaikkea tähän käsitystapaan.

Pihlajan naisellisuuden konkreettisena perusteena saatetaan pitää kukkien ohella sen marjoja: ”Pihlaja oli yleensä nainen, lääketarpeiden ja marjojensa ansiosta. Tilhiä on talvisin pihlajan ruokittavana.”²⁶⁴ Tällainen hoivaavan ja lääkitsevän äidin hahmo on toinen keskeinen naiseuden representaatio, joka pihlajaan liittyy. Se on jopa olennaisempi kuin edellä käsitelty pihlaja-morsian, sillä kodin ja äitiyden käsitteet kietoutuivat pitkään vahvasti toisiinsa.

²⁶¹ Ks. myös Anttonen 2011, 200.

²⁶² Tarkka 1998, 93; Stark-Arola 1998a, 32, 35.

²⁶³ Löfström 1998, 241, 248–249, 251.

²⁶⁴ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 180. 1995.

1900-luvun alkupuolella naiset määriteltiin ylipäättään lähinnä toisten hoivaajiksi. Äitiyden korostamisen lisäksi tämä näkyi siten, että nuoria naisia koetettiin ohjata valitsemaan esimerkiksi sairaanhoitajan ammatti tai muu vastaava naisellisenä pidetty ala. Uhrautuvuus, vaatimattomuus ja kärsivällisyys, sekä väsymätön ja taitava kotitöiden teko olivat naisten ja äitien keskeisiä hyveitä, joita kannattivat myös naiset itse, esimerkiksi Marttaliike ja Kotilieden tapaiset naistenlehdet. Oikeanlainen äidin roolimalli iskostettiin lasten mieliin jo aapiskirjoissa, joista luettiin, kuinka äiti hoitaa, rakastaa ja neuvoa lastaan, ruokkii ja pukee hänet. Myös Martta Wendelinin taiteessa äiti on erittäin keskeinen hahmo, ja koti hänen luonnollinen ympäristönsä.²⁶⁵

Kuten Sanna Heikkilä toteaa Kotiliesi-lehden vuonna 1947 välittämiä äiti- ja lapsikuvia koskevassa artikkelissaan, sotien on katsottu vaikuttavan vallitseviin sukupuolijärjestelmiin, mikä on havaittavissa myös Suomen lähihistoriasta. Taisteluiden vankkana tausta-ajatuksena on perinteisesti isänmaan ja kotien puolustaminen, mitä pidetään ennen kaikkea miesten velvollisuutena. Koska kasvava väestö nähtiin koko kansakunnan tulevaisuuden kannalta ratkaisevana tekijänä, kotirintaman naiset haluttiin jo sodan aikana mieltää ensisijaisesti äideiksi, ja äitiyden korostaminen jatkui myös jälleenrakentamisen aikana. Uudet sukupolvet nähtiin kansakunnan pääomana ja paremman tulevaisuuden takaajina, ja sodan aikaista viivästynyttä perheellistymistä seurasi suurten ikäluokkien syntyminen. Kodin ja äitiyden ihannoinnissa kaikuvat eurooppalaisen porvariston käsitykset kodista rauhan satamana, jossa nainen huolehti kaikesta ja jonne kodin ulkopuolella työskentelevä mies saattoi palata lepäämään. Vaikka tällaiset ajatukset leimasivat Suomessa erityisesti 1940-luvun loppupuolta, porvarillinen perheideaali oli vallalla pitkään.²⁶⁶

Kotikultin ja äitiyden korostamisen on havaittu näkyvän esimerkiksi sodanjälkeisen ajan lehdissä ja taiteessa. Heikkilän mukaan Kotilieden esittelemä ihanne oli juuri porvarillinen ydinperhe: se suhtautui kriittisesti esimerkiksi naisten työssäkäyntiin kodin ulkopuolella, korosti kodinhoitotaitoja ja kotikulttuurin vaalimista. Nainen oli ennen kaikkea äiti, ja hänen pääasiallinen vastuunsa lasten kasvattaminen kunnollisiksi kansalaisiksi opettamalla heille oikeat arvot ja normit. Tämä työ perustui eritoten vastuurationaalisuudelle eli sille, että nainen asetti epäitsekkäästi muut etusijalle, luopui omista intresseistään ja kehitti omat ratkaisunsa vasta kaiken hännänhuippuna. Tällainen, niin sanottu äitimyytin mukainen äiti oli uhrautuvainen ja kärsivällinen, eikä suuttunut tai kylläs-

²⁶⁵ Vehkalahti 2000, 149, 159; Karjalainen 1993, 61, 81–82, 87, 99.

²⁶⁶ Heikkilä 1998, 337–338; Nenola 1986, 11–12; ks. myös Karjalainen 1993, 58–59.

tynyt lapsiinsa.²⁶⁷ Uhrautuvuus, kuten myös äidin tai emännän arkinen aherrus, olivat olleet jo aiemmin naisessa arvostettuja piirteitä – nainen arvotettiin sen perusteella, kuinka hyvin hän palveli toisia.²⁶⁸

Äitimyytti näkyy 1990-luvun pihlajamielikuvissa erityisesti siinä, miten ja millä perusteilla pihlaja kuvataan pihapuuksi. Pihlaja tunnistetaan ensinnäkin yleisesti nimenomaan pihaan kuuluvaksi, mitä kuvaa erään vastaajan toteamus: ”Muita puita ei yleensä vanhojen talojen pihapiirissä esiintynyt.”²⁶⁹ Sille on usein myös määritelty pihapiiristä tietty paikka. Hyvin yleisen käsityksen mukaan pihlaja kuuluu lähelle asuinrakennusta, talon nurkalle tai seinustalle, tai keittiön ikkunan alle.²⁷⁰ Toisin sanoen puu on yleensä jollain kodin keskeisellä paikalla, mutta joka tapauksessa sen rajojen sisäpuolella. Kuten äiti, myös pihlaja yksinkertaisesti *kuuluu* kotiin. Aiemmin pihlajaan liittyneen rajapuun aseman kannalta on mielenkiintoista, että yhtenä sille sopivana paikkana pidetään myös pihaantuloväylän suuta tai portinpieltä.²⁷¹

Pihapihlaja on kuitenkin toisinaan yhdistynyt talon emäntään myös muutoin. Aineistosani on pari mainintaa siitä, kuinka pihapuun taimi on aikanaan tuotu metsästä, ja kummassakin tapauksessa sen on hakenut kertojan äiti.²⁷² Onkin mielenkiintoista pohtia, liekö sillä jotain erityistä merkitystä, että pihlajan on tuonut pihaan juuri talon emäntä, vai onko kyse vain sattumasta. Olisiko esimerkiksi talon isäntä tuonut pihapuuksi jonkin toisen lajin taimen, ja onko pihapihlajan toisaalta kuulunut olla juuri emännän istuttama, jos se kerran on mielletty naisten puuksi? Aineistoni perusteella tähän ei voi löytää vastausta. Pidän kuitenkin mahdollisena sitä, että naisen ja pihlajan yhteys, joka näkyy muiden asioiden muassa kummankin kuulumisena kotipiiriin, on voinut olla taustalla siinä, että pihapihlajan on hakenut ja istuttanut nimenomaisesti talon emäntä. Koska pihlajalla on merkitty erilaisia alueita ja niiden rajoja, kyse ei ole välttämättä ollut ainoastaan kotipiirin merkitsemisestä ja suojelemisesta, vaan myös ”naisen alueen” rajaamisesta ja merkkämisestä.

²⁶⁷ Heikkilä 1998, 337–338; Nenola 1986, 12.

²⁶⁸ Karjalainen 1993, 81, 85; Heikkilä 1998, 340.

²⁶⁹ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 556. 1995.

²⁷⁰ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 22, 83, 131, 557. 1995.

²⁷¹ SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 64, 684. 1995.

²⁷² SKS KRA. Guenat, Satu. PuK. 71, 639. 1995.

5. MAAGISESTA RAJAPUUSTA KODIN SYMBOLIKSI

Pihlajaan liitetyt mielikuvat, puun rooli kansanperinteessä ja näiden heijastamat naiseuden representaatiot ovat muuttuneet ratkaisevasti 1900-luvun lopulle tultaessa. Riittiperinteen voimakas, monipuolinen taikapuu ja sen heijastama osittain tuonpuoleiseen kuuluva nainen ovat vaihtuneet pääasiassa kauneudestaan arvostettuun kodin pyhään pihlajaan, joka samaistuu morsiameen tai äitiin.

Riittiperinteessä pihlajaa on käytetty niin parantamiseen, suojaamiseen kuin vahingoittamiseen ja tuonpuoleisten voimien hallitsemiseenkin. Erityisen voimakkaana on pidetty yksikantaista tai suvikuntaista pihlajanvesaa, joiden läpi on voitu pujottaa sairaita tai joilla on voinut loitsussa sulkea esimerkiksi karhun ja muiden metsän petojen suut. Riitteissä käytetyn pihlajan muodolla onkin selkeä yhteys siihen, miten puun voiman on ajateltu vaikuttavan. Tyypillisesti puu eri muodoissaan joko puhdistaa, kiinnittää ja sulkee, tai komentaa.

Pihlajavannetta on käytetty ennen kaikkea parantamisessa, pihlajapantaa suojaamisessa ja -vitsoja tuonpuoleisten voimien komentamisessa. Nämä rajat eivät kuitenkaan ole ehdottomia lukuun ottamatta sitä, että pihlajan lehviä on käytetty ainoastaan parantamistarkoituksessa. Esimerkiksi pihlajanauloja on käytetty sekä vahingoittamiseen että parantamiseen. Olennaista on, että puun voima vaikuttaa tietyssä muodossa tietyllä lailla: naulat kiinnittävät ja sulkevat, vitsat ylettävät komentamaan sekä tämän- että tuonpuoleisen maailman olentoja ja voimia.

Pihlajan voima on monella tavalla rinnastettavissa naisen väkeen. Niitä on käytetty paljolti samoissa yhteyksissä ja samalla tavalla. Esimerkiksi karjanhoitoloitsussa näitä molempia on voitu hyödyntää sekä yhdessä että yksinään. Lisäksi kumpaakin näistä voimista leimaa kahtalainen luonne: sekä pihlajaa että naisen väkeä on käytetty niin suojaamaan kuin vahingoittamaankin, ja molemmat ovat voineet muuttua negatiivisesti vaikuttaviksi ollessaan yksinkertaisesti väärässä paikassa. Keskeinen ero pihlajan voiman ja naisen väen välillä on kuitenkin se, että pihlajaa on käytetty myös parantamiseen.

Kaikista pihlajan käyttöyhteyksistä riittiperinteessä on havaittavissa, että puun tuonpuoleisuus ja liminaalisuus on avain sen vaikuttavaan voimaan. Puun yleismielikuvasta poikkeavan olemuksensa ja esimerkiksi erikoisten kasvupaikkojensa vuoksi pihlaja on mielletty rajapuuksi, joka edustaa samanaikaisesti sekä kulttuuria että luontoa, tämän- ja

tuonpuoleista. Samanlaisia miellelyhtymiä on liitetty myös naiseen, mikä heijastuukin erittäin selvästi niin sanotun pihlajaportin käytöstä parantamisriiteissä. Sairaana pujottaminen halkaistun pihlajan läpi vertautuu synnytykseen ja käsitykseen naisesta rikkinäisenä astiana. Lapsen on ajateltu saapuvan ihmisten maailmaan tuonpuoleisesta naisen kautta, joka on ruumiinsa kautta automaattisesti yhteydessä tuonpuoleiseen. Samaan tapaan sairas kulkee pihlajaportin läpi mennessään maailmojen rajalla ja ikään kuin syntyy uudelleen.

Pihlaja kiinnittyy erityisesti loitsuissa myös myyttiseen kuvastoon ja osaksi tuonpuoleista maailmaa. Se on myötävaikuttanut esimerkiksi joidenkin tautien ja eläinten syntyyn, joista merkittävimpiä ovat niin ikään erityisen väekkäiksi mielletyt käärmeet ja sisiliskot. Pihlaja on ollut paitsi tautien karkotuspaikka, myös erilaisten tuonpuoleisten paikallisuuksien määrittäjä: metsässä on pihlajainen piha, ja karhu voidaan manata ”piukeille pihlajille”. Toisaalta pihlaja on molempiin maailmoihin kuuluessaan toiminut myös välittäjänä puolelta toiselle, mitä ilmentää erityisesti sen käyttö uhripuuna. Paitsi että pihlaja on voinut olla pitämyspuu, sitä on käytetty uhripuun tapaan erilaisissa riiteissäkin pyydettyä apua tuonpuoleisilta voimilta.

1990-luvulle tultaessa pihlajan käyttöyhteydet ovat ehtineet muuttua hyvin paljon. Keruuvastauksissa korostuu pragmaattinen luontosuhde esimerkiksi siten, että pihlajan ”parantava voima” perustellaan tieteellisin faktoin ja sitä käytetään pikemminkin rohtona kuin parantavassa taikuudessa. Pihlajalla saatetaan ajatella olevan jonkinlaista suojelevaa voimaa, mutta esimerkiksi sen aiemmin keskeinen käyttö karjan suojaamisessa ei ole enää nykyihmiselle merkityksellinen.

Modernien ihmisten pihlajamielikuvissa kaikuvat sen sijaan vahvoina yhteiskunnallisten muutosten sekä taiteen ja kulttuurin vaikutukset. Pihlajasta kertoessa voidaan viitata niin Kalevalaan, kirjallisuuteen kuin populaarimusiikkiinkin, mutta vastauksista löytyy yhteyksiä myös kuvataiteeseen ja 1900-luvun yhteiskunnallisiin muutoksiin.

Jo aiemminkin, mutta erityisesti 1940-luvulta eteenpäin oli pitkään vallalla niin sanottu kotikultti, joka korosti kodin ja äitiyden merkitystä. Tämä näkyy hyvin vahvasti 1990-luvun pihlajamielikuvissa. Entinen rajapuu tunnetaan ennen kaikkea pihapuuna, ja se toimii eräänlaisena kiinnekohtana kotiin, lapsuuden huolettomuuteen ja turvantunteeseen heijastaen samanlaista romantisoitua koti-idylliä kuin esimerkiksi Martta Wendelinin taide. Ajatus pihlajien pyhydestä on tuttu vielä nykyihmisillekin, mutta vastaajat

korostavat, että nimenomaan pihapihlaja on pyhä – siitä ei saa taittaa oksia tai ei ainakaan kaataa. Monet muistelevat lapsuudenkotiensa pihassa kasvaneita pihlajia, ja vastauksista heijastuu hyvin vahva suhde ihmisen ja puun välillä: kotipihan pihlajaa saataan vielä pitkään aikuisenakin käydä tervehtimässä tai se voidaan haluta suojella. Vastaavasti pihlajan erityisestä voimasta on säilynyt lähinnä käsitys siitä, että puu suojeli kotia. Pyhä pihlaja näyttää olevan pikemminkin symboli pyhälle kodille.

1990-luvulla pihlaja yhdistyy naiseuden representaatioihin ennen kaikkea kauneutensa ja kotiyhteytensä kautta, ja monet mieltävätkin sen nimenomaisesti naiselliseksi puuksi. Sitä kuvailaan joko morsiameksi kukkahunnussa tai hoivaavaksi ja lempeäksi äidiksi, jotka heijastavat esimerkiksi epiikasta ja kansansaduistakin tuttuja kapeahkoja naiskuvia. Nainen on patriarkalisessa yhteiskunnassa määritelty tyypillisesti suhteessa mieheen: hän on joko äiti, vaimo tai kosittava neito. Pihlajan asema koristepuuna, siihen liitetty vaatimattomuus ja puhtaus, sekä kuuluminen pihapiiriin heijastavat käsitystä naisesta kotiin kuuluvana olentona: neitona, jonka keskeinen päämäärä on avioliitto, ja ennen kaikkea perheelleen omistautuneena äitinä. Sekä nainen että pihlaja kuuluivat kotiin.

Tässä käyttämäni ”nykypäivän” aineisto on verrattain vanhaa, sillä suuri osa Puut kansanperinteessä -keruun informanteista on ollut vastaushetkellä eläkeläisiä. Sikäli mahdollisessa jatkotutkimuksessa olisi mielenkiintoista selvittää, millaisia mielikuvia pihlaja herättää 2010- tai 2020-luvun suomalaisissa. Lisäksi olisi kiinnostavaa verrata SKVR:n riittitekstejä muihin pihlajaan liittyviin taikaperinteen muistiinpanoihin, sekä toisaalta nykymagiaan: onko puun käyttö näissä pääpiirteissään samanlaista tai miten se on kenties muuttunut? Myös pihlajan suhde muihin puihin voisi olla aiheellinen tutkimuskohde, erityisesti sen jossain määrin polaariselta vaikuttava suhde mäntyyn.

Lähteet

Lyhenteet

SKS KRA Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkisto.

SKVR Suomen Kansan Vanhat Runot.

PuK. Puut kansanperinteessä.

Tutkimusaineisto

Suomen Kansan Vanhat Runot -tietokanta.

<<https://skvr.fi/>> (haettu aikavälillä 4.11.2017–18.10.2018)

Puut kansanperinteessä -keruun sidokset:

SKS KRA. Guenat, Satu. *Puut kansanperinteessä*. 1995.

Kirjallisuus

Anttonen, Pertti 1999: Kalevala-julkaisut. – Pertti Anttonen & Matti Kuusi, *Kalevala-lipas. Uusi laitos*. 131–166. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Anttonen, Veikko 1997: Pihlaja, naisen kiima ja kasvuvoiman pyhä locus. *Elore* 4 (1). <<https://journal.fi/elore/article/view/78213/39112>>

Anttonen, Veikko 2011: *Uskontotieteen maastot ja kartat*. Tietolipas 232. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Apo, Satu 1990: Kansansadut naisnäkökulmasta: suuren äidin palvontaa vai potkut Lumikille? – Aili Nenola & Senni Timonen (toim.) *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. 24–35. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Apo, Satu 1995a: ”Ex cunno väki tulee”. Fyysiseen naiseuteen liittyvä ajattelu suomalais-karjalaisessa perinteessä. – Satu Apo, *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. 11–49. Helsinki: Hanki ja jää.

Apo Satu 1995b: Äidin poikia ja epäonnisia kosijoita: Sukupuolten ja perhesuhteiden kuvaus *Kalevalassa*. – Satu Apo, *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. 89–129. Helsinki: Hanki ja jää.

Apo, Satu 1995c: Pihlajista ja ukosta. *Hiidenkivi* 5, 41–42.

Apo, Satu, Nenola, Aili & Stark-Arola, Laura 1998: Introduction. – Satu Apo, Aili Nenola & Laura Stark-Arola (ed.), *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. *Studia Fennica Folkloristica* 4. 9–25. Helsinki: Finnish Literature Society.

- Butler, Judith 2008 (1990): *Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous*. Suom. Tuija Pulkkinen & Leena-Maija Rossi. Helsinki: Gaudeamus.
- Eskola, Jari & Suoranta, Juha 2008: *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. Tampere: Vastapaino.
- Fewster, Derek 2008: Kalevala kouluopetuksessa. – Ulla Piela, Seppo Knuuttila ja Pekka Laaksonen (toim.), *Kalevalan kulttuurihistoria*. 200–201. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Gadamer, Hans-Georg 2004: *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Suom. Ismo Nikander. Tampere: Vastapaino.
- Guenat, Satu 1994: Puulajien perusolemuksesta kansanperinteessä. – Pekka Laaksonen, & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Metsä ja metsänviljaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 73. 120–133. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Guenat, Satu 1996: *Puut puhuvat yhä. Tutkimus nykypäivän puita koskevista käsityksistä ja uskomuksista vanhan perinneaineiston valossa*. Folkloristiikan Pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Haavio, Martti 1938: Pyhät on pihlajat pihalla. – Lauri Hakulinen (toim.), *Hyvä Tuomas: kansankulttuuria*. 98–112. Jyväskylä: Gummerus.
- Haavio, Martti 1958: Rauni. *Virittäjä* 62, 252–262.
- Haavio, Martti 1967: *Suomalainen mytologia*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Haavio, Martti 1992: *Esseitä kansanrunoudesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hako, Matti 2000 (toim.): *Kansanomainen lääkintätietous*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Harva, Uno 1948: *Suomalaisten muinaisusko*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.
- Hautala, Jouko 1954: *Suomalainen kansanrunouden tutkimus*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Heikkilä, Sanna 1998: Äiti ja pikkulapsi 50 vuotta sitten – kotoisia ihanteita Kotilieden sivuilta. – Jyrki Pöysä & Anna-Leena Siikala (toim.), *Amor, Genus ja Familia – Kirjoituksia kansanperinteestä*. Tietolipas 158. 337–343. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Heikkinen, Kaija 2003: Sukupuolen näkökulma perinteentutkimuksessa. – Marianne Roivas ja Mikko Turunen (toim.), *Mikä ero? Kaksikymmentä kirjoitusta yhteiskunnasta, kulttuurista ja sukupuolesta*. 139–155. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Hämäläinen, Albert 1920: *Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugrilaisen kansojen taikuudessa. Taikapsykologinen tutkimus*. Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia XLVII. Helsinki: Suomalais-ugrilainen Seura.

Issakainen, Touko 2002: *Voiko joku ne kaikki ylöslukea? Kohti taikuuden ja taikuudentutkimuksen tulkintaa*. Elore 9 (1).
<<https://journal.fi/elore/article/view/78347/39246>>

Issakainen, Touko 2004: Taikatekstien arkistokontekstit ja hermeneuttinen tutkimusote. – Tuulikki Kurki (toim.), *Kansanrunousarkisto, lukijat ja tulkinnat*. 111–137. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kalha, Harri 2004: Lumon maantiede: kauneuskuningattaret suomalaisuuden sankareina. – Kirsi Saarikangas, Pasi Mäenpää & Minna Sarantola-Weiss (toim.), *Suomen kulttuurihistoria 4. Koti, kylä, kaupunki*. 461–472. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.

Karjalainen, Tuula 1993: *Ikuinen sunnuntai. Martta Wendelinin kuvien maailma*. Porvoo, Helsinki, Juva: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Knuuttila, Seppo 2010: Tutkimusaineistojen muodostaminen. – Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma & Sinikka Vakimo (toim.), *Vaeltavat metodit*. Kultaneito VIII. 19–42. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.

Koivusalo, Esko 1995: Milloin Ukko ylijumala pärskyi? *Hiidenkivi* 3. 26–27.

Krohn, Kaarle 1919: Nuorikko ja pihlajanmarjat Kalevalassa. *Virittäjä* no 6–8. 97–101.
< <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/890120?page=19>>

Krohn, Kaarle 2008 (1915): *Suomalaisten runojen uskonto*. Suomen suvun uskonnot I. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 137. Helsinki: Salakirjat.

Laaksonen, Pekka & Saarinen, Jukka 2004: *Arkiston avain. Kansanrunousarkiston kortistot hakemistot luettelot lyhenteet*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Löfström, Jan 1998: Changing Conceptions of Gender Polarity in Finland: From Rural to Urban Culture. – Satu Apo, Aili Nenola & Laura Stark-Arola (ed.), *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Studia Fennica Folkloristica 4. 239–259. Helsinki: Finnish Literature Society.

Lönnrot, Elias 2005 (1849): *Kalevala*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Muhonen, Timo 2010: Kiviröykkiöt parannusperinteen näkökulmasta. – Seppo Knuuttila, Ulla Piela & Lotte Tarkka (toim.): *Kalevalamittaisen runon tulkintoja*. Kalevalaseuran vuosikirja 89. 200–223. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Nenola, Aili 1986: *Miessydäminen nainen. Naisnäkökulmia kulttuuriin*. Tietolipas 102. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Nenola, Aili 1990: Sukupuoli, kulttuuri ja perinne. – Aili Nenola & Senni Timonen (toim.) *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. 11–23. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Nenola, Aili 1993: Folklore and the Genderized World. Or Twelve Points from a Feminist Perspective. – Pertti J. Anttonen & Reimund Kvideland (ed.), *Nordic Frontiers. Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. NIF Publications 27. 49–62. Turku: Nordic Institute of Folklore.

- Nenola, Aili 2013: Folkloristiikka ja sukupuolitettu maailma. – Jari Kupiainen & Erkki Sevänen (toim.), *Kulttuurintutkimus. Johdanto*. Tietolipas 130. 205–225. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Paasonen, Susanna 2010: Sukupuoli ja representaatio. – Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi & Tuula Juvonen (toim.), *Käsikirja sukupuoleen*. 39–49. Tampere: Vastapaino.
- Piela, Ulla 1989: Loitsut 1800-luvun Pohjois-Karjalassa. – Seppo Knuuttila & Pekka Laaksonen (toim.), *Runon ja rajan teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 68. 82–107. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Piela, Ulla 1990. Lemmennostoloitsujen nainen. – Aili Nenola & Senni Timonen (toim.) *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. 214–223. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Piela, Ulla 2006: Luonto ja muuttuvat maailmat kansanlääkinnässä. – Hilikka Helsti, Laura Stark & Saara Tuomaala (toim.), *Modernisaatio ja kansan kokemus Suomessa 1860–1960*. 277–331. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Piela, Ulla 2008: Suomen Kansan Vanhat Runot – maailman suurin runokirja. – Ulla Piela, Seppo Knuuttila & Pekka Laaksonen (toim.), *Kalevalan kulttuurihistoria*. 361–361. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Pöysä, Jyrki 2010: Lähiluku vaeltavana käsitteenä ja tieteidenvälisenä metodina. – Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma & Sinikka Vakimo (toim.), *Vaeltavat metodit*. Kultaneito VIII. 331–360. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.
- Raninen, Sami & Wessmann, Anna 2016: Rautakausi. – Georg Haggrén, Petri Halinen, Mika Lavento, Sami Raninen & Anna Wessmann (toim.), *Muinaisuutemme jäljet. Suomen esi- ja varhaishistoria kivikaudelta keskiajalle*. 215–365. Helsinki, Gaudeamus.
- Rautiainen, Matti 2015: *Neidon kyynel ja muita tarinoita Olavinlinnasta*. Jyväskylä: Kustannus Aarni.
- Rossi, Leena-Maija 2010: Sukupuoli ja seksuaalisuus, erosta eroihin. – Tuija Saresma, Leena-Maija Rossi & Tuula Juvonen (toim.), *Käsikirja sukupuoleen*. 21–38 Tampere: Vastapaino.
- Saarinen, Jukka 2013: Behind the Text: Reconstructing the Voice of a Singer. – Katarina Lukin, Frog & Sakari Katajamäki (ed.), *Limited Sources, Boundless Possibilities. Textual Scholarship and the Challenges of Oral and Written Texts*. A special issue of RMN Newsletter. no 7. Helsinki: University of Helsinki. <https://www.helsinki.fi/sites/default/files/atoms/files/rmn_07_2013.pdf>
- Sallamaa, Kari 1983: Nouse lempi liehumahan. – Pekka Laaksonen & Ulla Piela (toim.), *Kansa parantaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 63. 253–261. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Sawin, Patricia E. 1990: Kalevalan naishahmot Lönnrotin hengentuotteina. Suom. Lotte Tarkka. – Aili Nenola & Senni Timonen (toim.) *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. 45–65. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Siikala, Anna-Leena 1989. Myyttinen ajattelu ja loitsujen variaatio – Seppo Knuuttila & Pekka Laaksonen (toim.), *Runon ja rajan teillä*. Kalevalaseuran vuosikirja 68. 65–81. Helsinki, SKS.

Siikala, Anna-Leena 1994: *Suomalainen šamanismi. Mielikuvien historiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Siikala, Anna-Leena 2013: *Itämerensuomalaisten mytologia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

SKVR-tietokanta. <<https://skvr.fi/>>

Stark-Arola, Laura 1998a. Gender, Magic and Social Order. Pairing, Boundaries, and the Female Body in Finnish-Karelian Folklore. – Satu Apo, Aili Nenola & Laura Stark-Arola (ed.), *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Studia Fennica Folkloristica 4. 31–62. Helsinki: Finnish Literature Society.

Stark-Arola, Laura 1998b: *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. Studia Fennica Folkloristica 5. Helsinki: Finnish Literature Society.

Stark-Arola, Laura 1998c: Lempi, tuli ja naisten väki. Dynamistisista suhteista suomalais-karjalaisessa taikuudessa ja kansanuskossa. – Jyrki Pöysä & Anna-Leena Siikala (toim.), *Amor, Genus ja Familia – kirjoituksia kansanperinteestä*. Tietolipas 158. 117–135. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Tarkka, Lotte 1990. Tuonpuoleiset, tämänilmanen ja sukupuoli. Raja vienankarjalaisessa kansanrunoudessa. – Aili Nenola & Senni Timonen (toim.) *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*. 238–259. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Tarkka, Lotte 1994a: Metsolan merkki – metsän olento ja kuva vienalaisrunostossa. – Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Metsä ja metsänviljaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 73. 56–102. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Tarkka, Lotte 1994b: Other Worlds – Symbolism, Dialogue and Gender in Karelian Oral Poetry. – Anna-Leena Siikala & Sinikka Vakimo (ed.), *Songs Beyond the Kalevala. Transformations of Oral Poetry*. 250–298. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Tarkka, Lotte 1998: Sense of the Forest. Nature and Gender in Karelian Oral Poetry. – Satu Apo, Aili Nenola & Laura Stark-Arola (ed.), *Gender and Folklore. Perspectives on Finnish and Karelian Culture*. Studia Fennica Folkloristica 4. 92–142. Helsinki: Finnish Literature Society.

Tennberg, Signild 1928 (?): *Pihlaja kansanrunoudessamme*. Julkaisematon opinnäytetyö. Kansanrunoustieteen laitos. Helsingin yliopisto.

Tontti, Jarkko 2005: Olemisen haaste – 1900-luvun hermeneutiikan päälinjat. – Jarkko Tontti (toim.), *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. 50–81. Tampere: Vastapaino.

Turner, Victor 2007 (1969): *Rituaali. Rakenne ja communitas*. Suom. Maarit Forde. Helsinki: Suomen Antropologinen Seura & Kustannusosakeyhtiö Summa.

Töllikkö, J.M. [vuosi tuntematon]: *Pihlaja suomalaisissa taioissa*. Julkaisematon opinnäytetyö. Kansanrunoustieteen laitos. Helsingin yliopisto.

Vakimo, Sinikka 2010: Periaatteista eettiseen toimijuuteen – tutkimusetiikka kulttuurintutkimuksessa. – Jyrki Pöysä, Helmi Järviluoma & Sinikka Vakimo (toim.), *Vaeltavat metodit*. Kultaneito VIII. 79–113. Joensuu: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.

Vehkalahti, Kaisa 2000: Jazztyttö ja naistenlehtien siveä katse. – Kari Immonen, Ritva Hapuli, Maarit Leskelä & Kaisa Vehkalahti (toim.), *Modernin lumo ja pelko. Kymmenen kirjoitusta 1800–1900 -lukujen vaihteen sukupuolisuudesta*. 130–168. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Vuorela, Toivo 1960: *Paha silmä suomalaisen perinteen valossa*. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.