

DISSERTATIONS IN
**EDUCATION,
HUMANITIES,
AND THEOLOGY**

ULLA PIELA

*Kansanparannuksen
kerrotut merkitykset
Pohjois-Karjalassa
1800- ja 1900-luvuilla*

PUBLICATIONS OF THE UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND

Dissertations in Education, Humanities, and Theology No 8



UNIVERSITY OF
EASTERN FINLAND

ULLA PIELA

*Kansanparannuksen
kerrotut merkitykset
Pohjois-Karjalassa
1800- ja 1900-luvuilla*

Publications of the University of Eastern Finland
Dissertations in Educations, Humanities, and Theology

8

University of Eastern Finland
Joensuu
2010

Kopijyvä
Joensuu, 2010
Sarjan vastaava toimittaja: Jopi Nyman
Myynti: Itä-Suomen yliopiston kirjasto

ISSN 1798-5625
ISBN 978-952-61-0207-8
ISSL 1798-5625

Piela, Ulla

The meanings of folk healing as narrated in Northern Karelia in the nineteenth and twentieth centuries

Joensuu, University of Eastern Finland, 2010.

Publications of the University of Eastern Finland. Dissertations in Education, Humanities, and Theology; 8

ISSN 1798-5625

ISBN 978-952-61-0207-8

ISSNL 1798-5625

ABSTRACT: THE MEANINGS OF FOLK HEALING AS NARRATED IN NORTHERN KARELIA IN THE NINETEENTH AND TWENTIETH CENTURIES

Finns have traditionally experienced health as a vital facet of life, and the chances of gaining and losing it are the subject of lively discussions by individuals and on public forums. Both 'high' and 'low' cultural circles participate in relating and interpreting experiences and feelings concerned with health and illness. The present situation is not, however, exceptional in any way, to judge by the number of narratives and descriptions of health and illness which were recorded in connection with the gathering of folk medications at least since the beginning of the nineteenth century. In particular, the Folklore Archive folk-medicine card index points to over 100,000 records of descriptions of human and animal illnesses gathered up to 1955, as well as narratives about their cures and healers. Even after that, the Folklore Archive organised many collection and writing competitions on illnesses and their cures. Descriptions of people's state of health, their illnesses and their cures are an essential part of autobiographical texts. Recounting them is therefore part of the culturally significant dialogue that takes place between people.

In my doctoral dissertation, which pertains to the field of research into oral tradition, I investigate how traditional texts relating to healing give expression to North Karelians' interpretations of health and illness, and to the changes which took place in them in the course of the modernisation of agrarian Finland. The investigation consists of seven previously published articles and a broad introductory section. The material discussed in the articles is from North Karelia, and was collected in the nineteenth and twentieth centuries, and the beginning of the twenty-first, in the form of oral tradition narrating folk healing, both *Kalevala*-metre healing charms and ethnographic descriptions and narratives of folk medication. Alternating between descriptive points and perceptions, I investigate how the meanings of health and illness are formulated in different healing situations. I begin with the traditional-type features and the variants of the healing charm, and with the status of the healing rite as *a ritual state* separated off from everyday life. I proceed to investigate the constructions of interpretations of the relationship between the body and the reality which forms outside it, or between health and illness, in different healing situations. In addition,

I investigate healing as a producer of images and concepts, the formation of cultural analyses in a healing context and *healing narrative* as a shifting cultural construction. In order to clarify how interpretations of health and illness are constructed and take on meaning elsewhere than in the context of the healing event, I widen the investigation in the conclusion to *Kalevala*-metre epic and lyric poems, and to biographical texts. The title of my study therefore bears two meanings: firstly, it points to meanings produced by narratives about health and illness in a folk-healing context, and secondly to how they are given meaning in other narrative contexts.

The theoretical bases of my research are hermeneutics and constructionism, and Paul Ricoeur's theory of the narrative processing of cultural competence. These form the approach guiding the research on the narrative processing of folk-medical knowledge, or the relationship taking place by narrative means between the body and the reality which is observed outside it, a relationship in whose interpretations the concepts of health and illness are formed. The interpretations of this relationship, however, changed in accordance with how folk-medical knowledge and the context of the narration change. I therefore concentrate on the meanings produced by narrations on health and illness, and not on healing methods as ethnographic phenomena or as narrative performances.

My investigation produces new knowledge of how concepts of health and illness are constructed in narrative terms in different contexts. Essential to the formation of the concepts is that they are created in all contexts by means of two cognitive categories which specify reality, of *this world* and *the opposite world*. This is a matter of a cultural thought pattern which has been preserved for centuries, despite changes in people's understanding of health. In addition, the research brings to light changes which took place in the course of two centuries in concepts of health and illness. I also indicate how these changes explain why ritual healing with charms and magical methods lost its significance in folk healing at the beginning of the twentieth century.

Keywords: cognition, cultural models, folk medicine, incantations, meaning, narration, narrativity, North Karelia, ritual poetry, verbal magic

Piela, Ulla

Kansanparannuksen kerrotut merkitykset Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla
Joensuu, Itä-Suomen yliopisto, 2010.

Publications of the University of Eastern Finland. Dissertations in Education,
Humanities, and Theology; 8

ISSN 1798-5625

ISBN 978-952-61-0207-8

ISSNL 1798-5625

ABSTRAKTI: KANSANPARANNUKSEN KERROTUT MERKITYKSET POHJOIS-KARJALASSA 1800- JA 1900-LUVUILLA

Suomalaiset ovat perinteisesti kokeneet terveyden elämänarvona, jonka saavuttamisen ja menettämisen mahdollisuuksista keskustellaan vilkkaasti niin yksityisillä kuin julkisillakin foorumeilla. Terveysteen ja sairauteen liittyvien kokemusten ja tuntemusten kertomiseen ja tulkintaan pääsee osalliseksi miltei missä tahansa sekä ”korkean” että ”matalan” kulttuurin parissa. Nykytilanne ei kuitenkaan ole millään lailla poikkeuksellinen, jos mittapuuna pidetään sitä terveyteen ja sairauteen liittyvien kertomusten ja kuvausten määrää, joka on talletettu kansanlääkintää käsittelevien keruiden yhteydessä arkistoihimme aina 1800-luvun alkupuolelta lähtien. Yksinomaan Kansanrunousarkistossa on yli 100 000 muistiinpanoa käsittävä kansanlääkintäkortisto, joka sisältää vuoteen 1955 asti koottuja kuvauksia ihmisten ja eläinten sairauksista sekä kertomuksia niiden parantamisesta ja parantajista. Sen jälkeenkin Kansanrunousarkisto on järjestänyt lukuisia sairauksiin ja niiden hoitoon liittyviä keruu- ja kirjoituskilpailuita. Kuvaukset ihmisten terveydentilasta, sairauksista ja niiden parantamisesta ovat olennainen osa myös omaelämäkerrallisia tekstejä. Niistä kertominen on siis kulttuurisesti merkityksellistä ihmisten väliseen kanssakäymiseen kuuluvaa puhetta.

Tarkastelen suullisen perinteentutkimuksen alaan kuuluvassa väitöskirjassani, miten parantamiseen liittyvät perinnetekstit ilmentävät pohjoiskarjalaisten tulkintoja terveydestä ja sairaudesta sekä niissä tapahtuneita muutoksia agraarisen Suomen modernisoituessa. Tutkimus koostuu seitsemästä aiemmin julkaistusta artikkelista sekä laajasta johdanto-osasta. Artikkeleiden aineistona on Pohjois-Karjalasta 1800- ja 1900-luvuilla sekä 2000-luvun alussa koottu kansanparannuksesta kertova suullinen perinne, joka käsittää kalevalamittaisia parannusloitsuja sekä etnografisia kuvauksia ja kertomuksia kansanlääkinnästä. Kuvauskohteita ja näkökulmia vaihdellen olen tarkastellut, miten merkitykset terveydestä ja sairaudesta muodostuvat erilaisissa parannustapahtumissa. Lähden liikkeelle parannusloitsun perinnelajillisista piirteistä ja variointimahdollisuuksista sekä parannusriitin asemasta arjesta erottuvana *rituaalisena tilana*. Etenen tarkasteluissani pohtimaan ruumiin ja sen ulkopuolelle hahmottuvan todellisuuden välisen suhteen eli terveyden ja sairauden tulkintojen konstruoitumista erilaisissa parannustapahtumissa. Lisäksi tarkas-

telen parantamista mielikuvien ja käsitysten tuottajana, kulttuuristen jäsenysten muodostumista parantamisen kontekstissa sekä *parantavaa narratiivia* muuttavana kulttuurisena konstruktiona. Saadakseni selville, kuinka tulkinnot terveydestä ja sairaudesta konstruoidut ja merkityksellistyvät muun kuin parannustapahtuman kontekstissa laajennan yhteenvedossa tarkastelua kalevalamittaisiin eppisiin ja lyyriisiin runoihin sekä elämäkerrallisiin teksteihin. Tutkimukseni nimi on siis kaksimerkityksinen. Ensinnäkin se viittaa kansanparannuksen kontekstissa terveydestä ja sairaudesta kertomalla tuotettuihin merkityksiin ja toiseksi siihen, miten ne muissa kerronnan konteksteissa merkityksellistetään.

Tutkimukseni teoreettisia lähtökohtia ovat hermeneutiikka ja konstruktionismi sekä Paul Ricoeurin teoria kulttuurisen kompetenssin narratiivisesta prosessoitumisesta. Ne muodostavat tutkimustani ohjaavan lukutavan kansanlääkinnällisen tiedon narratiivisesta prosessoitumisesta eli kerronnallisista keinoin tapahtuvasta ruumiin ja sen ulkopuolella havaittavan todellisuuden välisestä suhteesta, jonka tulkinnoissa käsitykset terveydestä ja sairaudesta konstruoidut. Tämän suhteen tulkinnot kuitenkin muuttuvat sitä mukaa kun kansanlääkinnällinen tieto ja kerronnan konteksti muuttuvat. Keskityn siis kertomalla tuotettuihin merkityksiin terveydestä ja sairaudesta, en parannustapoihin etnografisina ilmiöinä tai kerrontaan performanssina.

Tutkimukseni tuo uutta tietoa siitä, kuinka terveys- ja sairauskäsitykset konstruoidut narratiivisesti erilaisissa konteksteissa. Olennaista käsitysten muodostumisessa on, että ne hahmottuvat kaikissa konteksteissa kahden todellisuutta jäsentävän kognitiivisen kategorian, *tämän maailman* ja *vastamaailman* avulla. Kyse on kulttuurisesta ajattelumallista, joka on säilynyt läpi vuosisatojen, vaikka ihmisten terveystieto onkin muuttunut. Lisäksi tutkimus tuo esiin terveys- ja sairauskäsityksissä tapahtuneita muutoksia kahdensadan vuoden ajalta. Osoitan myös, että käsityksissä tapahtuneet muutokset selittävät, miksi riittiparannus loitsuineen ja maagisine menettelyineen menetti kansanlääkinnässä merkitystään 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa.

Avainsanat: kansanlääkintä, kerronta, kulttuuriset mallit, kognitio, loitsut, narratiivisuus, merkitys, Pohjois-Karjala, sanamagia, riittirunous

Esipuhe

Sanat ovat tekoja ja ne saavat asioita tapahtumaan, viiveelläkin. Kauan sitten lupasin läheiselle ystävälleni, että teen väitöskirjan, joka liittyy parannusloitsuihin ja kansanlääkintään. Muut työt siirsivät sen lopullista valmistumista aina vain tuonemmaksi, mutta nyt voin vihdoinkin helpottuneena todeta, että olen lunastanut lupaukseni.

Väitöskirjaa tehdessäni olen saanut apua, tukea ja innoitusta monilta henkilöiltä. Ensimmäiseksi kiitän työni ohjaajaa, professori Seppo Knuutilaa, jolla on taitoa kysyä, haastaa, kuunnella ja keskustella. Hänen kannustuksensa ja rohkaisunsa olivat ratkaisevan tärkeitä etenkin työn viime vaiheessa. Parhaimmat kiitokset myös väitöskirjan esitarkastajille, professori Pekka Hakamiehelle ja professori Marja-Liisa Honkasalolle. Pekka Hakamies lupautui myös vastaväittäjäksi, mistä kiitokset jo etukäteen.

Tutkimustyöni loitsujen parissa alkoi professori Matti Kuusen johtamassa SKVR-projektissa Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkistossa. Kiitän projektin johtoryhmään kuuluneita Pekka Laaksosta ja Anna-Leena Siikalaa innostavasta opastuksesta kalevalamittaisten runojen maailmaan. Työtovereitani SKVR-projektissa olivat Pertti Anttonen, Irma-Riitta Järvinen, Senni Timonen ja Lotte Tarkka. Muistan vieläkin elävästi runojen analysointiin liittyvät intensiiviset ja kiihkeät keskustelumme!

SKVR-projektin aikoihin Pekka Laaksonen sai Lauri Hongon säestämänä minut kiinnostumaan myös kansanlääkinnästä, joka avasikin aivan uudenlaisia näkökulmia parannusloitsuihin. Sittemmin kiinnostuin omaelämäkerrallisista teksteistä. Tätä tutkimusta tehdessäni olenkin voinut hyödyntää kaikkia näitä aineistoja: kansanomaisten käsitysten polku loitsuista elämäkertoihin ei ole kovin mutkikas eikä kivinenkään.

Kiitokset kuuluvat myös tutkimustyötäni taloudellisesti tukeneille tahoille, Karjalaisen Kulttuurin Edistämisseuralle, Suomen Kulttuurirahastolle sekä Suomen Akatemialle. Rahoittajien tuella olen voinut jäädä välillä tutkimusvapaalle työstäni Kalevalaseurasta. Suomen Akatemian rahoittama monitieteinen hanke *Modernisaatio ja kansan kokemus Suomessa 1860–1960* oli tutkimukseni edistymisen kannalta äärimmäisen tärkeä. Sain työskennellä projektissa tutkijana ja kokea, kuinka suuren ilon tutkimusryhmään kuuluminen ja kokopäiväisesti omaan tutkimukseen keskittyminen voivatkaan parhaimmillaan tuottaa. Kalevalaseuran kokoushuoneessa pidetyissä projektin istunnoissa käytiin kerta kerran jälkeen innostavia keskusteluja laajan hankkeemme kysymyksistä ja kunkin projektin jäsenen tekeillä olevasta tutkimuksesta sekä kuultiin vierailevien asiantuntijoiden puheenvuoroja. Lämpimät kiitokset projektin johtajalle Laura Starkille sekä Hilikka Helstille, Kati Mikkolalle, Eija Starkille ja Saara Tuomaalalle. Tätä kirjoittaessani jokainen heistä onkin saanut oman väitöskirjansa valmiiksi.

Kolmas tärkeä taho, jota sydämestäni kiitän, on Kalevalaseura. Olen saanut kaikilta seuran hallituksen jäseniltä ja muilta luottamustoimisilta henkilöiltä vankku-

matonta kannustusta tutkimukseni tekemiseen. Seppo Knuutila on ihailtavan sujuvasti vaihtanut roolia seuran puheenjohtajasta työni ohjaajaksi ja toisin päin. Myös työtovereitteni vilpittömän kiinnostus ja lempeä myötätunto sekä etenkin työn loppuvaiheessa heiltä saamani käytännön apu ovat olleet ehdottoman tärkeitä. Kiitos Kalevalaseuran tarkkasilmäiset keijukaiset, Liisa Kaski ja Tiina Räihä. Lämmin kiitos myös Mari Hatakalle, joka oli Kalevalaseurassa ajoittain sijaisenani ja ”päästi” minut tekemään tutkimusta. Eija Hukkaa Suomalaisen Kirjallisuuden Seurasta kiitän nopeasta ja asiantuntevasta taittotyöstä sekä Clive Tolleya abstraktin kääntämisestä englanniksi.

Lämpimät kiitokset kannustuksesta kuuluvat monille muillekin ystäväilleni ja kollegoilleni. Kiitos Veikko Anttonen, Annikki Kaivola-Bregenhøj ja Mervi Naakka-Korhonen. Ilahduttavaa etätukea olen saanut myös joensuulaisilta kollegoiltani, Outi Lehtipuro-Sepänmaalta, Kaisu Kortelaiselta, Tarja Kupiaiselta, Kirsi Laurénilta, Elina Makkoselta ja Sinikka Vakimolta.

Väitöskirjan kirjoittaminen kysyy kärsivällisyyttä, opettaa hyväksymään tosiasioita ja tuottaa välillä, ainakin lopuksi, ilonaiheitakin. Tämän ilon haluan jakaa myös ystäväieni ja sukulaisteni kesken. Kiitokset tuesta kuuluvat sisarelleni Outi Päänttäjälle ja veljelleni Petri Päänttäjälle, jotka ovat uskoneet sisarensa sitkeyteen ja ymmärtäneet työhönsä uppoutunutta. Lämpimimminkin kiitän poikaani Ilmari Piela. Pitkillä kävely-, pyöräily- ja hiihtoretkillä on puhuttu niin tästä tutkimuksesta kuin kaikesta muustakin mahdollisesta taivaan ja maan välillä.

Vantaalla Aleksis Kiven päivänä, 10. lokakuuta 2010

Ulla Piela

Julkaistut artikkelit

Uudelleenjulkaistu kustantajan luvalla.

I Muuttumaton tautiloitsu?

Teoksessa Laaksonen, Pekka & Piela, Ulla (toim.), *Kansa parantaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 63, 242–252. SKS, Helsinki, 1983.

II Lemmennostoloitsujen nainen

Teoksessa Nenola, Aili & Timonen, Senni (toim.), *Louhen sanat. Kirjoituksia kansanperinteen naisista*, 214–223. SKS, Helsinki, 1990.

III Aikojen rajat parannusriitissä

Teoksessa Haanpää, Eeva-Liisa & Peltonen, Ulla-Maija & Saure, Hilpi (toim.), *Ajan taju. Kirjoituksia kansanperinteestä ja kirjallisuudesta*, 48–67. SKS, Helsinki, 2001.

IV Kansanomaiset terveystäydennykset ja yhteisöllisyys

Teoksessa Laaksonen, Pekka & Knuutila, Seppo & Piela, Ulla (toim.), *Tutkijat kentällä*. Kalevalaseuran vuosikirja 82, 304–327. SKS, Helsinki, 2003.

V Juhana Kainulainen, Elias Lönnrotin ensimmäinen laulaja

Teoksessa Siikala, Anna-Leena & Harvilahti, Lauri & Timonen, Senni (toim.), *Kalevala ja laulettu runo*, 117–156. SKS, Helsinki, 2004.

VI Parantajan rituaalinen kosketus

Teoksessa Huttunen, Sirpa & Nuolijärvi, Pirkko (toim.), *Tahdon sanoa. Kirjoituksia kielen ja perinteen voimasta*, 11–31. SKS, Helsinki, 2005.

VII Luonto ja muuttuvat maailmat kansanlääkinnässä

Teoksessa Helsti, Hilikka & Stark, Laura & Tuomaala, Saara (toim.), *Modernisaatio ja kansan kokemus Suomessa 1860–1960*, 277–331. SKS, Helsinki 2006.

Sisällys

Abstract	III
Abstrakti	V
Esipuhe.....	VII
Julkaistut artikkelit.....	IX
1. Johdanto	1
Tutkimuksen lähtökohdat ja tavoitteet	1
Kansanparannus tutkimuksen kohteena	6
Aikaisempia tutkimuksia kansanparannuksesta	7
Kansanparannus ruumiin ja muun todellisuuden välisen suhteen tulkintana	15
Tapahtuma ja kertomus: esimerkkinä <i>riisi</i>	18
Tutkimuskysymykset	23
Tutkimusaineistot ja niiden erityispiirteet	26
Parannusloitsut ja -riitit.....	28
Lukijakilpailu kansanomaisesta lääkintätaidosta 1974	31
Kansa sairastaa – lukijat kertovat: lukijakilpailu kansanlääkinnästä 2002	34
Tulkinnan lähtökohtia.....	37
Kansanparannus narratiivisena prosessina.....	38
Toiminnan kerronnallistaminen.....	40
Merkityksellistämisen keinot.....	43
Tutkimuksen näkökulmat.....	45
Parannusriitti ja loitsun varioinnin välttämättömyys	45
Parannusriitti parantajan tuottamana rituaalisena tilana.....	46
Ruumiillisuus parantamisen kontekstissa.....	48
Parantaminen mielikuvien ja käsitysten tuottajana	49
Kulttuuriset jäsenyydet parantamisen kontekstissa.....	52
Parantava narratiivi muuttuvana kulttuurisena konstruktiona	53
2. Terveys- ja sairauskäsitysten narratiivinen konstruoituminen.....	55
Simana Sissosen perspektiivinen katse.....	55
Aistimellisuus ja kehollisuus	56
Maailma tilana.....	59
Onnistuminen ja epäonnistuminen	60
Kipu, pelko ja kuolema.....	61
Terveys, turvallisuus ja hyväosaisuus.....	65
Runoperspektiivit narratiiveina ja sisäisen todellisuuden symbolisina tulkintoina	67

Terveyskäsitykset elämäkulussa – kaksi esimerkkiä Pohjois-Karjalasta	68
Kysymyksiä ja oletuksia	70
Lyyli Home	71
Aarne Karttunen	74
Nostalgia asenteena ja narratiivina	79
Koti-ikävä	80
Menetetty hyvä	82
Nostalgianarratiivi terveyden ja sairauden määrittelijänä	84
3. Kansanparannuksen merkityksellistäminen kertomalla	87
Kerronnan keinot ja teemat kansanparannuksessa	87
Kontekstin ja merkityksen vuorovaikutus	88
Todellisuuden kaksi kategoriala terveyden ja sairauden määrittelyssä	89
Lähteet ja kirjallisuus	95
Liite 1	103
Liite 2	112

1. Johdanto

TUTKIMUKSEN LÄHTÖKOHDAT JA TAVOITTEET

Terveys on perinteisesti yksi suomalaisten eniten arvostamia asioita. Sitä pidetään arvona, jonka saavuttamisen mahdollisuuksista ja merkityksestä keskustellaan niin yksityisillä kuin julkisillakin foorumeilla. Myös sairaudet puhuttavat: niihin liittyvien kokemusten ja tuntemusten kertomiseen ja tulkintaan pääsee osalliseksi miltei missä tahansa sekä ”korkean” että ”matalan” kulttuurin parissa. Nykytilanne ei kuitenkaan ole millään lailla poikkeuksellinen, jos mittapuuna pidetään sitä terveyteen ja sairauksen liittyvien kertomusten ja kuvausten määrää, joka on talletettu kansanlääkintää käsittelevien keruiden yhteydessä arkistoihimme aina 1800-luvun alkupuolelta lähtien. Yksinomaan Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkistossa on yli 100 000 muistiinpanoa käsittävä kansanlääkintäkortisto, joka sisältää kuvauksia ihmisten ja eläinten vaivoista ja sairauksista, kertomuksia parantamisesta ja parantajista, loitsuja, uskomuksia sekä tautien ja lääkkeiden nimityksiä. Kansanrunousarkisto on myös järjestänyt lukuisia sairauksiin ja niiden hoitoon liittyviä keruu- ja kirjoituskilpailuita. Sairaudet ja vaivat ovat olennainen osa myös arkistoihin talletettuja elämäkerrallisia tekstejä.

2000-luvun alussa sairaudet, niiden aiheuttamat epidemiat ja pandemiat sekä niiden yhteiskunnalliset ja taloudelliset haitat kaikkialla maailmassa, nousivat julkisessa keskustelussa ja mediassa painokkaasti esille. Samaan tahtiin vilkastui myös keskustelu henkilökohtaisen terveyden vaalimisen tärkeydestä, terveydenhoidon yhteiskunnallisesta merkityksestä ja julkisen terveydenhuollon tasosta. Erityistä kiistaa herättivät näkemykset vaihtoehtohoitojen uskottavuudesta, turvallisuudesta ja tuloksellisuudesta lääketieteeseen verrattuna. Meitä patistetaan joka suunnalta pitämään huolta terveydentilastamme, liikkumaan enemmän, nukkumaan tarpeeksi, syömään oikein ja luopumaan alkoholista ja tupakasta. Sairaudesta ja terveydestä puhutaan ennen muuta taloudellisina ja poliittisina kysymyksinä. Tässä keskustelussa julkinen terveydenhoito ja terveystaloudellisuus näyttävät keinoiksi kontrolloida ihmistä, joka määritellään biologisin ja lääketieteellisin kriteerein joko työkykyiseksi tai -kyvyttömäksi. Sairaudesta ja terveydestä on tullut suomalaisen hyvinvointivaltion puolustamisen kestoaihe, jossa viranomaiset ja kansalaiset ovat joutuneet vastakkain.¹

Käytännön terveydenhoitotilanteissa viranomaisten ja kansalaisten välinen vas-

¹ Mm. Wrede 2000, 189–205; Helen & Jauho 2003, 30–32.

takkainasettelu tulee esiin muun muassa silloin, kun lääkärin ja potilaan vuorovaikutus koetaan ongelmalliseksi tai epäonnistuneeksi. Kielitieteilijöiden ja sosiologien tutkimusten mukaan yksi keskeisimmistä syistä kanssakäymisen epäonnistumiseen on lääkärin ja potilaan roolien epäsymmetrisyys, joka heijastuu usein kielelliseen vuorovaikutukseen lääkärin vastaanotolla. Lääkäreitä on kritisoitu siitä, että he tekevät vastaanotosta tilanteen, jossa ”lääketieteen ääni” ja ”elämismaailman ääni” kilpailevat keskenään. ”Lääketieteen ääni” on objektivoiva, mittaamiseen nojaava puhumisen tapa, joka perustuu ruumiillisten ja fysikaalisten tapahtumien ja muutosten irrottamiseen potilaan elämismaailmasta. ”Elämismaailman ääni” on puolestaan puhetapa, joka perustuu potilaan omiin kokemuksiin ja niiden tulkintoihin, ja jossa koetut vaivat suhteutetaan omaan elämänsä kulkuun.²

Lauri Hongon mukaan ”jokaisella meistä on jokin parannuskertomus, jossa päähenkilö, vaikkapa oma äiti, poimii nurmikolta piharatamonlehtiä ja parantaa niistä tehdyllä kääreellä haavan, joka oli sairaalahoidon aikana ruvennut märkimään”.³ Tämänkaltaiset parannuskertomukset paljastavat terveys- ja sairauskäsityksistämme enemmän kuin luulisi. Lääkärin vastaanotto, koti- eli perheparannus ja kansanparantajan tai tietäjänä pidetyn henkilön suorittama riitti ovat aina sosiaaliseen vuorovaikutukseen perustuvia puhetilanteita, *parannustapahtumia*, joissa potilaan terveydentila punnitaan ja tulkitaan. Ne ovat useimmiten kahden ihmisen välitöntä, kasvokkaista ja kielellistä vuorovaikutusta, jossa suullinen tutkimus on diagnoosin tekemisen kannalta vähintään yhtä tärkeä kuin fyysinen tutkimuskin.⁴ Suullisen tutkimuksen eli kysymysten ja keskustelun avulla etsitään sairauden alkuperää, kuvataan sen aiheuttamia seurauksia, tulkitaan ruumiillisia muutoksia, tunteita ja kokemuksia sekä pohditaan hoitomuotoja. Potilaan kuvaukset, kertomukset ja selostukset paljastavat useimmiten parhaiten oireisiin liittyviä syitä ja antavat tietoa niiden kestosta, laadusta, sijainnista ja muuttumisesta sekä auttavat hoitotavan valinnassa.⁵ Parannustapahtumat ovat normaalista arjesta poikkeavina tilanteina potilaalle usein varsin merkityksellisiä. Myös niistä kertominen on kulttuurisesti merkityksellistä ihmisten väliseen kanssakäymiseen kuuluvaa puhetta, suullista perinnettä.

Sairaudella ja terveydellä on fysiologiset syynsä ja seurauksensa, mutta ne ovat aina myös kokemuksellisia ja subjektiivisia tiloja, joiden henkilökohtaiseen tulkintaan ja merkityksenantoon vaikuttavat kulttuurin ja yhteisön erityispiirteet. Etnomediinassa sairauden merkityksenantoon kohdistuneissa tutkimuksissa on havaittu, että vaivojen ja tautien ympärille kutoutuu merkitysten verkosto, joka voi ulottua ihmissuhteista ylituonnollisiin olentoihin ja taloudellisista seikoista sosiaalisiin statuksiin ja rooleihin. Sairauden tulkinnassa annetaan inhimilliselle kärsimykselle mieli paljastamalla sen syy ja osoittamalla sen yksilökohtaiset ja yhteisölliset merkitykset.⁶

² Mishler 1984. Amerikkalaisen psykiatrin ja sosiologin Elliot Mishlerin teos *The Discourse of Medicine* on medikaalia vuorovaikutusta käsittelevä klassikko, johon viitataan miltei kaikissa lääkärin ja potilaan vuorovaikutusta käsittelevissä tutkimuksissa. Ks. myös Peräkylä 2000, 78–79 ja esim. Korpela 2007, 11.

³ Honko 1983, 48.

⁴ Interaktiososiologian kehittäjän Erving Goffmanin ajatukset välittömästä sosiaalisesta kanssakäymisestä ovat vaikuttaneet myös terveys sosiologiaan, koska tulkinnat terveydestä ja sairaudesta muotoutuvat useimmiten juuri senkaltaisessa kasvokkaissa vuorovaikutuksessa. Goffman 1983, 1–17, myös 1967. Ks. Peräkylä 2001.

⁵ Pasternack 1994, 21–35.

⁶ Honko 1983, 41.

Ihmisen terveydentilan ja kulttuurin väliset yhteydet ovat kiinnostaneet kulttuurintutkijoita, kielentutkijoita ja sosiologeja sekä lääketieteellisen antropologian ja etnomediinin tutkijoita, mutta parantaminen sellaisena puhetilanteena ja tapahtumana, jossa näkökulma olisi terveyden ja sairauden yksilöllisissä tai yhteisöllisissä tulkinnoissa, on noussut toistaiseksi vain harvakseltaan tutkimusten pääkohteeksi. Anssi Peräkylän mukaan lääkärin vastaanoton tutkimus vuorovaikutustilanteena on vieläkin vasta alussa. Lääkärin ja potilaan kohtaamisen lisäksi tulisi tarkastella myös sellaisia terveydenhuollon tilanteita, joissa muut ammattilaiset kuin lääkärit, esimerkiksi kansanomaisia hoitomuotoja tarjoavat parantajat, keskustelevat potilaidensa kanssa.⁷ Siten voimme saada tarkennettua kuvaa siitä, kuinka terveydentila ja sen merkitykset tuotetaan erilaisissa parannustapahtumissa syntyvissä puhetilanteissa.

Arkistoihin talletetuissa kansanparannusta käsittelevissä teksteissä kerrotaan tuhansista erilaisista parannustapahtumista eli parantajan ja parannettavan kasvokkaisuista kohtaamisista ja kuvataan vähintään yhtä monen taudin ja vaivan parantamistapojen. Aiemmistä etnomediinisistä tutkimuksista poiketen tarkastelenkin tutkimuksessani parannustapahtumaa sosiaalisessa vuorovaikutuksessa syntyvänä hetkenä, jonka kontekstissa artikuloituvat myös kansanomaiset terveyst- ja sairauskäsitykset.

Kaikki käsitykset ohjaavat ihmisten toimintoja ja luovat todellisuutta. Siksi toiminnan, kuten parantamisen käytäntöjen ja parannustapahtumien ymmärtäminen edellyttää niihin sisältyvien kulttuuristen ajattelutapojen ymmärtämistä. Aatehistorioitsija Markku Hyrkkäsen mukaan käsityksistä ei voida nähdä todellisuutta vaan se, miten todellisuus on toiminnassa käsitetty ja tulkittu.⁸ Siksi tarkasteluni lähtökohtana on, että parantaminen ja siitä kertominen ovat kumpikin kulttuurisesti muotoutuvia tapoja ja sidoksissa toisiinsa. Parantamisen käytännöt välittyvät kerrontaan, jossa terveydelle ja sairaudelle annetut merkitykset konstruoidaan narratiivisesti.⁹ Keskityn tutkimuksessa siis kertomalla tuotettuihin merkityksiin terveydestä ja sairaudesta, en parannustapoihin etnografisina ilmiöinä tai kerrontaan performanssina.

Tutkimuksen aineistona on Pohjois-Karjalasta 1800- ja 1900-luvuilla sekä 2000-luvun alussa talletettu kansanparannuksesta kertova suullinen perinne. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkistoon talletetut, useita perinnelajeja edustavat tekstit ovat sisällöltään ja merkityksiltään erilaisia. Valtaosa aineistosta on myyttisiä mielikuvia ja maagisia uskomuksia ilmentäviä parannusloitsuja. Muut tekstit ovat etnografisia kuvauksia parannustapahtumista, kansanlääkinnällistä muistitietoa sekä kertomuksia omakohtaisista kokemuksista parannettavan tai parantajan roolissa. Lisäksi aineistossa on kirjoittajien selostuksia sairauksista ja niiden parantamistavoista sekä yleisesti ihmisen hyvinvointiin ja terveydenhoitoon liittyvistä asioista. Aineisto käsittää kaikkiaan runsaat 2000 tekstiä, joista suurin osa muodostaa tutkimusartikkeleissa lähiluetuille teksteille taustan ja vertailupinnan. Parannusloitsujen ja etnografisten kansanparannuskuvausten lisäksi syvennän yhteenvedossa tarkastelua myös kalevalamittaisiin runoihin sekä omaelämäkerrallisiin kirjoituksiin.

⁷ Peräkylä 2000, 84.

⁸ Hyrkkänen 2002, 9–11.

⁹ Kertomuksen tutkimuksen näkökulmasta kuulun niihin tutkijoihin, joiden mielestä kerronnan keinoja tulee tarkastella osana sosiaalisia ja kulttuurisia tapahtumia, ei siis historiallisesta kontekstistaan irrotettuina.

Siihen valtavaan määrään verrattuna, joka arkistoissa on parantamisesta kertovia tekstejä, tutkimusartikkeleissa hyödyntämäni aineisto on pieni, mutta tutkimusaineistoksi kuitenkin riittävä. Koska aineisto sisältää erilaisia parantamisen käytäntöjä ja konteksteja kuvaavia tekstejä, jotka on talletettu kahdensadan vuoden aikana samalta kulttuurialueelta, voi sen avulla hahmottaa kansanparannukseen kulttuurisena tietona liitettyjä merkityksiä sekä niissä tapahtuneita muutoksia. Aineistoa on riittävästi myös sen seikan tarkastelemiseen, minkälaisen kognitiivisten ajattelumallien avulla kansanlääkinnällistä tietoa jäsennetään ja miten ne vaikuttavat erilaisten perinnelajien avulla ilmaistuihin tulkintoihin terveydestä ja sairaudesta. Nämä kansanparannukseen liittyvät, merkityksiä luovat ajattelumallit ovat pitkäkestoisina kulttuurisina ilmaisujärjestelminä siirtyneet sukupolvelta toiselle. Aineisto eri perinnelajeineen muodostaa kokonaisuudessaan kiinnostavan läpileikkauksen kansanomaisen parantamisen historiasta, sen kulttuurisista merkityksistä sekä terveys- ja sairauskäsitysten muuttumisesta Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla.

Kuten käyttämäni tutkimusaineisto jo osoittaa, parantaminen tapahtumana avaa monenlaisia erilaisia mahdollisuuksia terveyden ja sairauden kokemuksen kerronnalliseen konstruointiin. Parantamisessa on kyse laaja-alaisesta kulttuurisesta kompetenssista ja kommunikaatiosta, jonka kontekstissa on mahdollista argumentoida niin vaivan alkuperää, sen aiheuttamia oireita ja parannustapoja kuin parannettavan toimintakykyisyyttä ja asemaa yhteisössä sekä hänen suhdettaan muihin ihmisiin, ympäristöön ja yliluonnolliseen. Lisäksi parantamiseen liittyvä suullinen perinne kertoo siitä, minkälaiset käsitykset ovat kulttuurissa fyysisen, psyykkisen ja sosiaalisen terveyden kannalta yhteisesti jaettuina, arvostettuja ja olennaisia. Tutkimusaineistoni perusteella kansanparannuksen merkitykset näyttävätkin syntyvän oman fyysisen, psyykkisen ja sosiaalisen olemisen suhteesta johonkin toiseen, ruumiin ulkopuolella olevaan muuhun todellisuuteen. Määrittelenkin kansanparannuksen sosiaalisissa vuorovaikutussuhteissa muodostuvaksi kulttuuriseksi tiedoksi ruumiin ja sen ulkopuolelle hahmottuvan todellisuuden välisestä suhteesta. Käsitykset terveydestä ja sairaudesta konstruoituvat juuri tämän suhteen tulkinnoissa. Olennainen havainto on lisäksi se, että tulkinnat ruumiin ja muun todellisuuden välisestä suhteesta muuttuvat sitä mukaa kun kansanlääkinnällinen tieto muuttuu. Tästä johtuen tutkimukseni pääkysymys on: *Miten parantamiseen liittyvät perinnetekstit ilmentävät pohjoiskarjalaisen tulkintoja terveydestä ja sairaudesta sekä niissä tapahtuneita muutoksia agraarisen Suomen modernisoituessa?*¹⁰

On selvää, että esityskontekstit vaikuttavat käsitysten muodostumiseen ja samalla niiden merkityksiin. Saadakseni selville, kuinka tulkinnat terveydestä ja sairaudesta konstruoidaan ja merkityksellistetään muun kuin parannustapahtuman kontekstissa laajennan yhteenvedossa tarkastelua kalevalamittaisiin eppisiin ja lyyrisiin runoihin sekä elämäkerrallisiin teksteihin. Tutkimukseni nimi *Kansanparannuksen kerrotut merkitykset Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla* on siis kaksimerkityksinen.

¹⁰ Mervi Naakka-Korhosen väitöskirjassa *Vaivasta taudiksi. Lapamatoon liittyvä kansanparannus erityisesti pohjoiskarjalaisen aineiston valossa* on laaja katsaus pohjoiskarjalaisten elinoloihin ja niissä tapahtuneisiin muutoksiin 1900-luvulla (1977, 98–111). Kansanomaisia terveys- ja sairauskäsityksiä tutkivan näkökulmasta katsaus on niin perusteellinen, että ole nähnyt tarpeelliseksi laatia uutta. Pohjois-Karjalan historiasta vuosina 1809–1939 ks. Katajala & Juvonen 2006; modernisaatiosta kansan kokemuksena Suomessa Stark 2006, 9–46.

Ensinnäkin se viittaa kansanparannuksen kontekstissa terveydestä ja sairaudesta kertomalla tuotettuihin merkityksiin ja toiseksi siihen, miten ne muissa kerronnan konteksteissa merkityksellistetään.

Tutkimukseni teoreettisia lähtökohtia ovat toisiinsa liittyvät tieteenfilosofiset suuntauokset hermeneutiikka ja konstruktionismi sekä niihin tukeutuva ranskalaisen filosofi Paul Ricoeurin esittämä teoria kulttuurisen kompetenssin narratiivisesta prosessoitumisesta, *mimesiksestä*. Jokainen näistä tarkastelee omasta näkökulmastaan kielen ja todellisuuden välistä suhdetta sekä tästä suhteesta konstruoituja tulkintoja.¹¹ Yhdessä ne muodostavat tutkimustani ohjaavan lukutavan kansanlääkinnällisen kompetenssin narratiivisesta prosessoitumisesta eli kerronnallisista keinoin tapahtuvasta ruumiin ja sen ulkopuolelle hahmottuvan todellisuuden välisen suhteen tulkittamisesta. Tutkimuksen menetelmiä ovat hermeneuttisessa spiraalissa eli tutkijan ja tekstin välisessä vuorovaikutuksessa etenevä lähiluku sekä narratiivinen analyysi. Metodologisesti käytän hyväkseni kognitiivisen psykologin Jerome Brunerin *narratiivikäsitettä* sekä semiootikko A. J. Greimasin teoriaa binaarisista vastinpareista. Brunerin narratiivi määrittyy omassa tutkimuksessani hermeneuttisesti muodostuvaksi konstruktiksi ja tarkoittaa kerronnan avulla luotua merkitystä. Samanaikaisesti olemassa oleviksi ja toisiinsa vaikuttaviksi binaarisiksi vastinpareiksi tutkimuksessani hahmotuvat *tämä maailma* ja *vastamaailma*. Osoitan, että havaittua todellisuutta hahmottavina kognitiivisinä kategorioina ne vaikuttavat ihmisten tapaan muodostaa käsityksiään terveydestä ja sairaudesta. Näiden teoreettisten ja metodologisten valintojen avulla pyrin selvittämään, miten ja minkälaisiksi narratiiveiksi eli merkityssisällöiksi terveysterveyst ja sairauteen liittyvää kerrontaa merkitysten tuottajana.¹²

Työni paikantuu suullisen perinteentutkimuksen alaan, jossa näkökulmat ovat tulleet kalevalamittaisten runojen ja loitsujen mutta myös kansanlääkinnän ja kertomusten tutkimuksesta. Tutkimustraditioista parisataavuotinen kalevalamittaisen runouden tutkimus muodostaa työlleni vankimman taustan. Toinen työhön vaikuttaneista tutkimustraditioista on kertomusten ja kerronnallisuuden tutkimus, erityisesti ns. jälkiklassinen narratologia, joka keskittyy kerronnan prosesseihin ja kerronnan mahdollisuuksiin hahmottaa maailmaa myös silloin, kun tarkasteltavana ovat epätyypilliset ja poikkeukselliset tekstityypit.¹³ Myös etnomediisiin kohdistuneessa vertailevassa kulttuurintutkimuksessa tehdyt havainnot siitä, millä tavoin käsitykset terveydestä ja sairaudesta voivat olla sidoksissa kulttuuriseen ja yhteiskunnalliseen todellisuuteen, ovat vaikuttaneet kysymyksenasetteluihini ja tulkintoihini.¹⁴ Lääketieteellinen antropologia ja terveys sosiologinen tutkimus ovat inspiroineet tutkimusta etenkin silloin, kun niissä on valotettu kulttuurin ja yhteiskunnan vaikutuksia terveyden ja sairauden kokemuksiin.¹⁵

¹¹ Hermeneutiikasta Gadamer 1999 ja 2004, konstruktionismista Berger & Luckmann 2003; Burr 1995; Gergen 2001; Hacking 2009; mimesiksestä Ricoeur 1984.

¹² Kertomuksesta merkityksellistämisen keinona esim. Siikala 1984; Apo 1987; narratiivisesta analyysistä esim. Josselson & Lieblich 2001.

¹³ Jälkiklassisesta narratologiasta esim. Ikonen 2004; Hägg, Lehtimäki & Steinby 2009, 9–14; Lehtimäki 2009, 28–49.

¹⁴ Esim. Honko 1983; Naakka-Korhonen 1997.

¹⁵ Esim. Kangas & Karvonen & Lillrank 2000; Honkasalo 2008.

Tutkimuksen yhteenvedo koostuu neljästä osasta. JOHDANNOSSA esittelen seuraavaksi aiempaa suomalaista kansanlääkinnän tutkimusta. Sen jälkeen määrittelen, mitä itse tarkoitan kansanparannuksella ja minkälaisia ulottuvuuksia siihen tulee, kun aineiston lukutavassa keskitytään parannustapahtumaan ja sen kontekstissa tuotettuun kerrontaan. Syvennän asiaa keskittymällä käsityksiin *riideksi* kutsutun taudin aiheuttajista ja parannustavoista. Sen jälkeen esittelen tutkimuskysymykset ja tutkimusaineiston, tulkinnan teoreettiset lähtökohdat, metodit sekä keskeiset käsitteet. Viimeiseksi esittelen aiemmin julkaistuista tutkimusartikkeleista esiin nousevat teemat.

Yhteenvedon toisessa osassa, TERVEYS- JA SAIRAUSKÄSITYSTEN NARRATIIVINEN KONSTRUOITUMINEN, tarkastelen ensin luvussa *Simana Sissosen perspektiivinen katse kalevalamittaista runostoa*. Luvussa *Terveyskäsitteet elämänkulussa – kaksi esimerkkiä Pohjois-Karjalasta* on kohteena kahden pohjoiskarjalaisen kuvaukset omasta elämästään. Tarkastelen, kuinka he konstruoivat omaelämäkerrallisissa kirjoituksissaan tulkinsa terveydestä ja sairaudesta osana tekstuaalisesti tuotettua narratiivista identiteettiä. Kolmannessa osassa, KANSANPARANNUKSEN MERKITYKSELLISTÄMINEN KERTOMALLA, pohdin tutkimuksen tuloksia.

Tutkimukseni tuo uutta tietoa parannustapahtumaan liittyvästä kerronnasta havaittua todellisuutta konstruoivana merkityksenantona sekä niistä kulttuurista ajattelua muokkaavista kognitiivisista jäsennyksistä, joiden avulla pohjoiskarjalaiset ovat muodostaneet sukupolvesta toiseen käsityksiään terveydestä ja sairaudesta myös muissa kerrontakonteksteissa. Samalla tutkimus tuo esiin terveys- ja sairauskäsityksissä tapahtuneita muutoksia kahdensadan vuoden ajalta Pohjois-Karjalassa. Osoitan myös, että muutokset terveys- ja sairauskäsityksissä selittävät, miksi riittiparannus loitsuineen ja maagisine menettelyineen menetti kansanlääkinnässä merkitystään 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa.

KANSANPARANNUS TUTKIMUKSEN KOHTEENA

Suomessa loitsujen, kansanlääkinnän ja taikojen tutkimus sai alkunsa vuonna 1733 Gabriel Maxeniuksen väitöskirjasta ”De effectibus fascino naturalibus”, taikomisen luonnonmukaisista vaikutuksista, jonka Maxenius laati Turun tuomiokapitulin hiippakunnan papistolle osoittaman keräyskehotuksen innoittamana. Kirkko oli siis hyväksynyt loitsujen keruun ja tutkimuksen. Maxenius julkaisi väitöskirjassa viisi Savosta peräisin olevaa loitsua, tietäjän varaussanat, karhun loitsun, tulen sanat, puun sanat ja voiteen luvun. Hän pohti loitsujen ja taikojen vaikutusta ja uskoi itse varauksetta niiden voimaan. Maxenius oivalsi, että loitsut ovat periytyneet sukupolvelta toiselle, eräät jopa niin kaukaa, että hänen käsityksensä mukaan ne saattoivat olla Kristuksen sepittämiä. Loitsuja on, hän tiesi, tautien parantamisen lisäksi jokaiseen elämäntilanteeseen.

Maxeniuksen väitöskirjan ilmestymisestä on kulunut pian kolmesataa vuotta. Näiden vuosisatojen aikana suomalainen yhteiskunta, terveydenhoidon tavat, käsitykset terveydestä, sairaudesta ja parantamisesta ja myös tieteen luonne ovat muuttuneet kokonaan toisenlaisiksi. Kansanparannuksen, loitsujen ja taikojen tutkimus on jatkunut katkeamatta koko ajan ja heijastellut yhteiskunnan ja tieteen muutosprosesseja.¹⁶

¹⁶ Perinteentutkimuksen näkökulmasta hyvän yleiskuvan tästä vanhasta tutkimustraditiosta 1980-lu-

Tiivistetysti voi todeta, että aluksi loitsujen, kansanlääkinnän ja taikaperinteen keruu- ja tutkimushistoria liittyi ennen muuta kansanuskon tutkimukseen sekä myöhemmin perinteen maantieteellis-historiallisen alkuperän ja levinneisyyden selvittämiseen. Tutkimuksissa on pohdittu loitsujen, taikojen ja parannustapojen suhdetta kristinuskoon ja mytologiaan, maagiseen ajatteluun, šamanismiin ja tietäjäperinteeseen. Uusimmissa tutkimuksissa kysymyksenasettelut ovat täysin toisenlaisia. Niissä tarkastellaan terveyttä ja sairautta kulttuurisina ja yhteisöllisinä kysymyksinä, tutkitaan sairautta kulttuurisena kommunikaationa, terveys- ja sairauskäsitysten muodostumis- ta, kulttuuristen ja yhteiskunnallisten rakenteiden vaikutuksia terveyden ja sairauden kokemuksiin sekä hoitojärjestelmien vaikutusta ihmisen terveyskäyttäytymiseen.

Tämän tutkimuksen päänäkökulma rajautuu niihin terveydestä ja sairaudesta kertomalla tuotettuihin merkityksiin, jotka on konstruoitu joko parannustapahtumassa tai parannustapahtumasta. Aineistona ovat sekä parannusriiteissä esitetyt loitsut että etnografiset kuvaukset ja kertomukset perheparannuksesta, joka suoritettiin ilman perinteisen parannusriitin organisointia, taudin myyttistä tulkintaa ja maagisiin uskomuksiin pohjautuvia hoitotoimia. Lisäksi tarkastelen kalevalamittaisia eeppejä ja lyyrisiä runoja sekä omaelämäkerrallisia tekstejä selvittääkseni, kuinka terveys ja sairaus konstruoituvat muussa kuin parantamisen kontekstissa.

Seuraavaksi esittelen niitä suomalaisia loitsu- ja kansanlääkintätutkimuksia, ulkomaisia medikaalianthropologia ja terveys sosiologia tutkimuksia sekä muita kulttuurintutkimuksen piiriin kuuluvia teoksia, jotka ovat eniten vaikuttaneet oman tutkimukseni näkökulmien muodostumiseen ja artikkeleiden sisältöihin. Etenkin uudemmassa suomalaisessa kansanlääkintään, medikaalianthropologiaan, terveys sosiologiaan ja kulttuurintutkimukseen liittyvässä kirjallisuudessa on hyödynnetty lukuisia sellaisia ulkomaisia tutkimuksia, jotka ovat vaikuttaneet myös omaan tutkimukseeni, vaikka en niihin viittaakaan kuin valikoidusti. Katsauksen jälkeen tarkastelen, kuinka kansanlääkinnän kenttä on suomalaisessa perinteentutkimuksessa hahmotettu ja minkälaisin kriteerein lääketiede, kansanlääkintä ja vaihtoehtolääkintä on rajattu toisistaan. Määrittelen myös, mitä tässä tutkimuksessa tarkoitan kansanparannuksella. Selvityksen tarkoituksena on hahmottaa oman tutkimukseni paikkaa suomalaisen kansanlääkinnän tutkimuksen pitkässä traditiossa.

Aikaisempia tutkimuksia kansanparannuksesta

Kansanparannuksesta kertovia aineistoja ei ole aikaisemmin tarkasteltu perinteentutkimuksessa terveys- ja sairauskäsitysten konstruoijina, vaan niissä on keskitytty parantamisen kontekstissa käytettyjen loitsujen sisällölliseen analysointiin, taikatapojen ja parantaviksi ymmärrettyjen aineiden ja välineiden kuvailuun sekä niille yhteisössä annettujen sosiaalisten, uskonnollisten, myyttisten, maagisten tai muiden kulttuuristen tulkintojen esittelemiseen. Tällaisten tutkimusten sarja alkaa vuodesta 1832, jolloin ilmestyi Elias Lönnrotin väitöskirja *Om Finnarnes magiska medicin*, suomalaisten

vuon alkuun saa mm. Pekka Laaksosen artikkelista Kansanlääkinnän tutkimuksen vaiheet (1983), Mervi Naakka-Korhosen väitöskirjasta Vaivasta taudiksi. Lapamatoon liittyvä kansanparannus erityisesti pohjoiskarjalaisen aineiston valossa (1997) sekä Hanna Havaksen laatimasta Suomalaisen kansanlääkinnän bibliografiasta (1983).

maagisista parannuskeinoista. Sarja jatkuu 1900-luvun alussa Kaarle Krohnin, F. A. Hästeskon, Albert Hämäläisen ja Ilmari Mannisen tutkimuksista 1950-luvulle Martti Haavion, Matti Hakon ja Lauri Hongon tutkimuksiin ja sieltä edelleen 1990-luvulle Anna-Leena Siikalan, Tuulikki Kurjen, Mervi Naakka-Korhosen, Laura Starkin ja Arvo Survon keskenään hyvin erilaisten tutkimusnäkökulmien ja -aineistojen kautta 2000-luvun alkuun, jolloin ilmestyivät Tarja Kupiaisen, Senni Timosen ja Lotte Tarkan laajat kalevalamittaisiin runoihin kohdistuneet tutkimukset. Näiden henkilöiden tutkimuksista muodostuu jatkumo, joka kuvaa kiinnostavalla tavalla kansanlääkinnän ja kalevalamittaisen runoston tutkimuksessa tapahtuneita muutoksia sekä samalla koko perinteentutkimuksen kehitystä tieteenalana.

Elias Lönnrotin väitöskirja *Om Finnarnes magiska medicin* (1832) oli ensimmäinen varsinaisesti kansanlääkintään liittyvä tutkimus, sillä Lönnrot esitteli siinä tallentamiensa loitsujen ja taikojen pohjalta suomalaisten tautikäsitteitä, tietäjien toimia ja parannustapoja. Julkaistu väitöskirja oli vain 16-sivuinen katkelma laajemmasta käsikirjoituksesta, joka on kadonnut.¹⁷ Väitöskirjan merkitys on siinä – ja tätä ei ole oppihistoriallisissa tutkimuksissa havaittu – että Lönnrot siirsi loitsututkimuksen näkökulmaa uskonnon, mytologian ja historian tutkimuksesta kansanlääkinnän ja kansanomaisten sairauskäsitysten ja parannusriitin tutkimukseen. Kansanlääkinnän ja tautikäsitteiden tutkiminen Suomessa sai siis itse asiassa alkunsa Lönnrotin väitöskirjasta.

Lönnrotin käsityksiä loitsuista perinteenlajina ja osana kansanlääkintää valaisee myös hänen vuonna 1880 ilmestyneen teoksensa *Suomen kansan muinaisia loitsurunoja* esipuhe. Esipuheessa on osittain samoja asioita kuin väitöskirjassa, mutta huomattavasti laajemmin. Tekstin ansiot ovat kiinnostavissa havainnoissa haltijauskosta, tietäjistä, parantajista, lääkekasveista, taudeista, niiden aiheuttajista ja parannustavoista sekä eri loitsulajeista ja loitsintatekniikoista. Esipuhe sisältää siis runsaasti etnografista tietoa parantamisesta.

Keruuhistorian kannalta Heikki Meriläisen taikojen ja loitsujen kokoelmat Pohjois-Suomesta vuonna 1880 ovat merkittävät. Lönnrotin ja Meriläisen tallentaman aineiston pohjalta O.A.F. Mustonen laati vuonna 1884 *Taikanuotan eli oppaan taikojen kerääjille*, josta otettiin vuoteen 1936 mennessä kaikkiaan viisi painosta. Keruiden ansiosta Kansanrunousarkiston loitsu-, taika- ja kansanlääkintäaineistot karttuivat, jolloin myös tutkijat kiinnostuivat niistä. Matti Warosen väitöskirjan *Vainajainpalvelus muinaisilla suomalaisilla* (1895) lähtökohtana oli ajatus, että kansanusko kytkeytyy vainajauskoon, ja että suurin osa sairauksista oli vainajien lähettämiä.

Lönnrotin jälkeen loitsujen tutkimiseen paneutui Kaarle Krohn vuonna 1901 artikkelissaan *Wo und wann entstanden die finnischen Zauberlieder?* Artikkelin ilmestyi vuonna 1917 laajennettuna suomeksi nimellä *Suomalaiset syntyloitsut*. Siinä Krohn esitti keskeiset ajatuksensa suomalaisten loitsujen alkuperästä ja vaiheista. Hänen mukaansa loitsut ovat etupäässä keskiaikaisten legendojen pohjalta syntyneitä länsisuomalaisia runoja, eivätkä ne siis ole suomalais-ugrilaisista tai kantasuomalaisista perintettä. Näin ollen loitsuja ei voi käyttää todisteina suomalaisten muinaisuskosta tai historiasta, koska ne ovat saaneet aiheensa katolisista kansankertomuksista ja legendoista.¹⁸ Väitteellään hän yritti kumota mm. August Ahlqvistin ja italialaisen Domenico

¹⁷ Väitöskirjan vastaanotosta ks. Anttila 1985, 113–115.

¹⁸ Krohn 197, 254.

Comparettin esittämät näkemykset loitsuista ja eeppeistä runoista šamanistisena perinteenä – näkemyksen, jonka sittemmin jälkipolven tutkijat kuten Martti Haavio, Matti Kuusi ja Anna-Leena Siikala ovat nostaneet esille.

Kaarle Krohnin johdolla suomalainen kansanrunoudentutkimus ja maantieteellishistoriallinen menetelmä alkoivat tulla tunnetuksi muuallakin maailmalla. Vanha tekstikriittinen menetelmä yhdistettiin uuteen kehityso pilliseen näkemykseen suullisesta perinteestä ja siinä ilmeneviä eroja ja yhtäläisyyksiä alettiin tutkia suhteessa muistiinpanojen maantieteelliseen leviämiseen. Krohnin ja hänen oppilaittensa tutkimusten tavoitteena oli kuitenkin maantieteellishistoriallisen menetelmän kehittäminen ja testaaminen, ei loitsujen tarkastelu kansanlääkinnän tai kansanuskon kontekstissa. Vuoteen 1910 mennessä valmistui peräti viisi väitöskirjaa loitsuista, joita nykytutkijankaan ei kannata ohittaa. K. Levón väitteli verensulkusanoista ja raudan loitsuista 1904, J. W. Juvelius käärmeen loitsuista 1906, O. J. Brummer manausloitsuista 1908, V. J. Mansikka venäläisistä verensulku- ja niukahduksenloitsuista 1899 sekä F. A. Hästesko länsisuomalaisista parannusloitsuista 1910.

Muutkin suomalaiset tutkijat tarttuivat loitsuihin julkaisuissaan 1800-luvun lopussa ja 1900-luvun alussa. A. R. Niemi kirjoitti artikkelin Loitsurunoutemme synnystä 1899 ja Väinö Salminen artikkelin Loitsuista. I. Synty, ikä ja leviäminen 1907. J. W. Juveliuksen tutkimus *Karhun synty* ilmestyi 1912 ja O. J. Brummerin tutkimus *Koinsanat Länsi-Suomessa* 1909.

1900-luvun alussa valmistuneista väitöskirjoista F. A. Hästeskon tutkimus *Länsisuomalaiset tautien loitsut* on suppeudestaan huolimatta ansiokkain ja kansanlääkinnästä kiinnostuneen kannalta innostavin, sillä se on Lönnrotin väitöskirjan jälkeen ensimmäinen, jossa tarkastellaan suomalaisten tautikäsitteitä ja pohditaan niiden perusteella parannustapoja ja -loitsuja. Hästesko kyseenalaistaa Lönnrotin esittämän käsityksen suomalaisten tavasta jakaa taudit parantumattomiin jumalan tauteihin ja parannettaviin panentatauteihin. Hänen mukaansa osa taudeista on kansan käsityksissä peräisin yliluonnollisilta olennoilta, mm. luontoa asuttavilta haltijoilta, vainajilta ja piruilta, mutta myös pahantahtoislta ihmisiltä. Hästesko oivalsi myös sen parannusloitsujen keskeisen periaatteen, että tauteihin uskottiin löytyvän apua, jos ensin saatiin selville, mistä ne olivat peräisin. Hän korosti siis etiologian eli taudin alkuperän selityksen keskeistä merkitystä parannusriitissä.

Väitöskirjaakin kiinnostavampi on Hästeskon teos *Länsisuomalainen loitsurunous* (1918), jossa hän pohtii parantajien ja loitsujen psykologisia, suggestiivisia vaikutuksia parannettavaan, erittelee loitsuista erilaisia sielukäsityksiä, taikuuden lakeja ja magian luonnetta. Teos onkin ensimmäinen tietoinen yritys kertoa loitsujen ja taikojen asemasta ja merkityksestä kulttuurissamme. Lisäksi Hästesko kyseenalaisti aikalais-tutkijoiden käsityksiä loitsuista kiinteinä, kaavamaisina formuloina, jotka eivät heidän käsityksensä mukaan sallineet muuntelua. Hän oli pannut merkille, että loitsijan luovuudella, ”runoistilla” kuten hän sanoo, sekä loitsuperinteen tarkoituksellisella sopeuttamisella ympäristöönsä on tärkeä osa loitsujen muotoutumisessa. Siksi loitsuis-sa voi ”tavata samanlaista yksilöllistä leimaa kuin heidän [runolaulajien] muissakin runoissaan”.¹⁹

Krohnin oppilaista merkittäväksi kansanlääkinnän tutkijaksi osoittautui Ilmari

¹⁹ Hästesko 1918, 29–30.

Manninen. Hän laati vuonna 1917 Suomen Muinaismuistoyhdistyksen toimesta laajan kyselyn kansanomaisista parannustavoista. Lisäksi hän keräsi kansanlääkintään liittyvää perinnettä Pohjois-Karjalasta ja Pohjois-Aunuksesta. Näiden aineistojen pohjalta valmistui vuonna 1922 hänen väitöskirjansa *Die dämonisch-tischen Krankheiten in finnischen Aberglauben*, jossa loitsut ja kansanlääkintä kohtaavat toisensa. Manninen tarkastelee yliluonnollisten voimien ja olentojen aiheuttamia tauteja niiden oletetun alkuperän ja niiden ilmenemismuotojen kannalta. Hän korostaa Hästeskon tavoin, että kansanomaisen tautiopin ydin on etiologiassa, taudin alkuperän ja synnyn selvittämisessä, ei niinkään diagnoosissa, taudin luonteen ja laadun määrittelemisessä. Hästeskon tavoin hänkin tähdensi, että kansanomaisen tautiopin mukaan sairaus tuli ihmiseen ulkoapäin, useimmiten yliluonnollisesta maailmasta mutta myös maasta, vedestä, tulesta tai ilmasta. Lisäksi hän osoitti kansanomaisen tautinimistön kirjavuuden. Jollakin vaivalla saattoi olla monta erilaista nimeä (*ajos, äkämä, liika, mökämä*) ja toisaalta taas jokin sairauden nimi liitettiin moniin erilaisiin vaivoihin ja tauteihin (esimerkiksi *riisi ja ruusu*).

Albert Hämäläinen oli suomalais-ugrilaisen kansatieteen professori, joka näki yhtäläisyyksiä ja rinnastuksia suomalaisten ja itäisten sukukansojen kansankulttuureissa. Hänen taikapsykologinen tutkimuksensa *Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugri-laisten kansojen keskuudessa* (1920) nosti esiin uuden näkökulman kansanlääkintään ja loitsuihin: se on ensimmäinen tutkimus Suomessa, jossa taikoja tarkastellaan psykologiselta kannalta. Hämäläinen keskittyy ihmisruumiin osiin, eritteisiin ja niiden kanssa kosketuksiin joutuneisiin esineisiin liittyviin uskomuksiin ja taikatapoihin. Näiden asioiden tutkimisessa on hänen mukaansa olennaista, että tutkija kykenee eläytymään tutkittavien ihmisten ajatusmaailmaan ja niihin mielikuviin, joita taitat kuvastelevat.

Sulo Haltosen laatimassa kansatieteellisessä tutkielmassa *Suomalaisista taikamerkeistä* (1937) on luettelomaisesti kerrottu, minkälaisia taikamerkkejä ja kuvioita piirrettiin esineisiin, tarvekaluihin ja rakennuksiin. Taikamerkkien ajateltiin aiheuttavan joko hyvää tai pahaa ajatellulle kohteelle. Merkeistä erityisesti nelikanta ja viisikanta ovat liittyneet tautien parantamiseen.

Duodecim-seura myönsi vuonna 1951 Kansanrunousarkistolle apurahan, joka mahdollisti, että arkistossa siihen asti vain käsikirjoituksina olleet kansanlääkintäaineistot voitiin kortistoida. Viiden vuoden aikana syntyi kortisto, jossa on runsaat 100 000 muistiinpanoa oppilääketieteen tautiluokituksen mukaisessa järjestyksessä. Tämän aineiston pohjalta Martti Haavion oppilas Matti Hako laati antologian *Kansanomainen lääkäintietous* (1957). Valmistuneen kortiston myötä kansanlääkinnän ja loitsujen tutkimus virisi uudelleen.

Matti Hako teki merkittävän väitöskirjan kansanlääkinnän alalta vuonna 1956. Tutkimuksessaan *Das Wiesel in der europäischen Volksüberlieferung* hän tarkasteli motiivihistoriallisin analyysein lumikon syntyloitsuja ja osoitti, että ne perustuvat kansainvälisiin myytteihin ja legendoihin. Lisäksi hän osoitti, että parantajan tehtävänä on esittää riitissä loitsu, jossa selitetään taudin synty, alkuperä. Yksi selitys taudille voi olla lumikko. Lumikon syntyloitsun, kuten kaikkien syntyloitsujen tehtävänä on palauttaa mieliin myyttisen alkuajan tapahtumat, jolloin myös lumikon asema maailmanjärjestyksessä selviää. Hako esitti perustellusti, että syntyloitsu on parantajan

taudinmäärittäminen, jonka esittäminen on riittävästi olennaista. Hästeskon tapaan hän korosti, että vasta kun selitys taudin aiheuttajasta ja sen alkuperästä on annettu, parantaja saattoi ryhtyä itse parannustoimitukseen. Hako luonnehti parantamisprosessia näytelmäksi, jossa päähenkilönä on loitsija. Hän osoitti myös suomalaisen loitsuperinteen kytkenä vanhoihin kansainvälisiin myytteihin. Tutkimuksen päätuloksena Hako esitti uuden teorian syntyloitsujen luonteesta ja tehtävästä parannusriitissä.

Vuonna 1957 Jouko Hautala tarkensi käsitteen *myytti* sisältöä ja merkitystä artikkelissaan *Myytti ja kvasimyytti*. Artikkelissaan *Sanan mahti* (1960) hän loi yleiskatsauksen suomalaisista loitsuista perinteenlajina. Siinä hän, toisin kuin Hästesko mutta samoin kuin maantieteellis-historiallisesti orientoituneet tutkijat, luonnehtii maagisia menettelyjä ja loitsuja ”perinnäiseen kaavaan vakiintuneiksi formuloiksi”. Hänen mukaansa ”kaavan noudattamista pidetään niin tärkeänä, että yhdenkin säkeen puuttuminen aiheuttaa loitsun voimattomaksi jäämisen”.²⁰ Myöhemmissä tutkimuksissa tämä käsitys on kuitenkin kumottu.

Martti Haavio kartoitti useissa laajoissa kansainvälisiin motiivihistoriallisiin ja fenomenologisiin vertailuihin perustuvissa tutkimuksissaan vuosina 1928–1967 suomalaista muinaisuskkoa ja loitsuja sekä selvitti perinteen psykologisia, maantieteellisiä ja kulttuurihistoriallisia taustoja. Haavio etsi myyteistä ja loitsuista eräänlaista universaalia kosmogonista ja kosmografista perusmallia, jonka hän näki toistuvan tekstistä toiseen. Lauri Honko on kuvannut osuvasti Haavion metodia:

Martti Haaviolla on näkemys, ettei loitsumotiivien lähes silmänkantamaton ryteikkö ole lopultakaan pelkkä sekamelska. Siinä on järjestelmä ja järjestys, jota loitsun seppittäjät ja esittäjät eivät ole läheskään aina pohjia myöten tiedostaneet mutta joka silti on ohjannut motiivivalintoja. Kosmogonisen ja kosmografisen perusmallin löytäminen merkitsee kompassin löytämistä tutkijalle, joka helposti hämmentyy kansanrunojen muotojen, toisintojen ja vaihteluiden viidakossa. Kompassia ei kuitenkaan löydetä ilman riittävän laajaa ja monipuolista vertailuaineistoa. Sen sijaan historiallisesti tai maantieteellisesti aukoton tuon vertailuaineuksen ei tarvitse olla.²¹

Haavio hyödynsi tutkimuksissaan alusta alkaen laajasti uskontotieteen, perinnemaantieteen, perinnepsykologian sekä kulttuuriekologian näkökulmia. Hänen pääteoksen *Suomalainen mytologia* (1967) on laajamittainen synteesi loitsujen, rukousten ja myyttien kuvastamasta maailmankäsityksestä.

Niin ikään Martti Haavion oppilas, Lauri Honko, tarkasteli väitöskirjassaan *Krankheitsprojekte. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung* (1959) varhaiskantaisia taudinselityksiä, erityisesti projektiiviselityksiä osana arkaaista kansanlääkintää ja parannusnäytelmää. Tutkimuksen lähtökohdat ovat perinnelajianalyttisiä, perinnepsykologisia, motiivihistoriallisia ja kulttuurimaantieteellisiä. Honko osoitti, että parantajan tehtävänä oli selvittää sairauden aiheuttaja ja sitten todistaa, ettei kysymys ollut luonnottomista ilmiöistä vaan luonnollisen elämänjärjestyksen rikoutumisesta. Kun sairauden aiheuttaja oli saatu selville, parantaja saattoi palauttaa järjestyksen ennalleen ja parantaminen saattoi tapahtua. Tutkimuksessa tarkasteltuja

²⁰ Hautala 1960, 21.

²¹ Honko 1986, 56.

taudinselityksiä olivat taburikos, sielunmenetys, hengentunkeutuminen, matoselitys ja projektiiviselitys, jotka kaikki ovat vanhoja, kansainvälisesti tunnettuja taudinselityksiä. Hongon tavoitteenaan oli selvittää parantamistoimituksen ideaalikaava ja taudinselitysten sosiaalinen funktio. Hän luonnehtii Haavion ja Hakon tapaan parannustapahtumaa näytelmäksi, johon osallistuvat parannettava, parantaja ja yleisö. Väitöskirja oli malliesimerkki siitä 1950- ja 1960-luvuilla tapahtuneesta paradigman murroksesta, joka siirsi tutkimuksen painopisteen tekstistä kontekstiin. Analysoimalla loitsujen funktioita ja ideologista merkitystä parantamisnäytelmässä hän toi uudenlaisen näkökulman myös loitsujen tutkimukseen: loitsut ovat riittien tekstejä ja riittejä tutkimalla on mahdollista päästä perille loitsujen maailmankuvasta. Väitöskirjan jälkeen Honko palasi kansanlääkinnän tutkimuksen kysymyksiin sekä ihmisen terveystyöskäyttyymiin eri kulttuureissa useissa artikkeleissaan, joissa hän otti kantaa myös ulkomaisten tutkijoiden esittämiin tutkimustuloksiin.²²

Parantamisnäytelmän ongelmiin paneutui myös Anna-Leena Siikala väitöskirjassaan *The Rite Technique of the Siberian Shaman* (1978), joka sivuaa kansanlääkinnän tutkimusta. Siperian varhaiskantaisissa kulttuureissa elämää uhkaavat kriisit ja sairaudet tulkittiin miltei poikkeuksetta ylluonnollisten voimien aiheuttamiksi. Siikala analysoi tutkimuksessaan useita šamanointi-istuntokuvauksia ja paljastaa prosessianalyysia ja rooliteoriaa hyödyntäen sekä šamaanista että šamanoinnin temaattisista ja rakenteellisista piirteistä uusia seikkoja. Šamaan oli omassa yhteisössään tämän- ja tuonpuoleisen välittäjä. Ekstaattisen riittitekniikkansa avulla hän loi yhteyden henkimailmaan ja toimi yhteisössään lääkärinä, ennustajana ja metsästysonnen palauttajana.

Siikalan teos *Suomalainen šamanismi* (1992) on perusteellinen tutkimus suomalais-ugrilaisesta šamanistisesta perinteestä ja sen jäljistä kalevalamittaisissa eepisisissä runoissa ja loitsuissa sekä tietäjäinstituutiossa. Teoksessa kartoitetaan kalevalamittaisen runokulttuurin mielikuvamaailmaa ja metaforia sekä niiden sisältämiä kulttuurisia merkityksiä ja kansainvälisiä kytkentöjä. Siikala osoittaa, että loitsuihin turvautuva tietäjä säilytti asemansa kansanuskon ja myyttisen tiedon välittäjänä aina 1900-luvun alkuun saakka etenkin Itä- ja Pohjois-Suomessa, jossa loitsut olivat tietäjän tärkein työväline myös sairauksia parannettaessa. Myyttien ja loitsujen välistä suhdetta sekä tietäjän tehtäviä hän kuvaa seuraavasti:

Myyttisen tiedon keskeiset rakenteet toistuvat (...) laajoissa loitsurepertoaareissa. Tuonpuoleisen topografia, auttavien ja vastustavien olentojen luonnehtiminen ja kyky kommunikoida näiden olentojen kanssa tai manipuloida niitä kuului tietäjän toiminnan kannalta välttämättömään tietopäähämaan. Näiden alueiden uskomukset ja mielikuvat kantivat pisimpään šamanistisen ajattelun malleja.²³

Anna-Leena Siikala on tarkastellut myös useissa artikkeleissaan mm. loitsun ja riitin rakentumista, niiden esittämiseen ja mieleenpainamiseen liittyviä tekijöitä, aiheilmien muuntelun ja myyttisen ajattelun välistä suhdetta, *tietäjän sanojen* teemoja sekä loitsujen Pohjolaan ja tuonpuoleiseen liittyviä mielikuvia.²⁴

²² Esim. Honko 1980; 1983; 1988; 2002.

²³ Siikala 1992, 103.

²⁴ Siikala 1980; 1989; 2004

Mervi Naakka-Korhonen on luonut vankan pohjan Pohjois-Karjalasta talletetun kansanlääkinnän tutkimukselle väitöskirjassaan *Vaivasta taudiksi* (1997), jossa hän tarkastelee lapamatoon liittyvää kansanparannusta pohjoiskarjalaisen aineiston valossa. Tutkimus laajenee lapamadon kansanomaisista häätötavoista ja niihin liittyvistä käsityksistä alueen historian, kansankulttuurin sekä pohjoiskarjalaisten terveydentilaan vaikuttaneiden luonnonolojen, elinkeinojen ja ruokatalouden sekä terveydenhoidon mahdollisuuksien ja kansansivistyksen kuvaukseksi 1800-luvun lopusta 1960-luvulle. Lisäksi tutkimuksessa selvitetään suomalaisen kansanlääkinnän tutkimuksen päälinjoja, vaiheita ja keskeisiä tuloksia. Erityisesti tutkimukseen kootut näkemykset sairaudesta ja terveydestä kulttuurisina käsityksinä sekä kansanomaisista sairauskäsityksistä ovat vaikuttaneet omiin tutkimuskysymyksiini.

Monet folkloristit ovat tarkastelleet tutkimuksissaan 1990-luvun lopussa ja 2000-luvun alussa loitsujen, taikojen ja maagisen ajattelun kulttuurisia merkityksiä. Niistä omaa ajatteluani ovat inspiroineet erityisesti kolme keskenään aivan erilaista tutkimusta, joissa kaikissa käsitellään kansanomaista maagista ajattelua ja sen representoitumista. Ne ovat Tuulikki Kurjen julkaisematon tutkimus *Tautikäsitteet parantamista ohjaavina tiedollisina rakenteina: tutkielma suomalaisesta kansanlääkinnästä* (1995), Arvo Survon väitöskirja *Magian kieli. Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana* (2001) sekä Laura Stark-Arolan väitöskirja *Magic, Body and Social Order. The construction of Gender Through Women's Private Ritual in Traditional Finland* (1998), jossa tarkastellaan loitsujen, riittien ja magian luonnetta kulttuurisina konstruktioina ja niiden sosiaalisia merkityksiä ja keskitytään suomalais-karjalaisten naisten harjoittamaan ja naisiin kohdistuneeseen magiaan.

2000-luvun alussa on ilmestynyt myös laajoja väitöskirjoja, joissa kansanrunot kytketään entistäkin selvemmin tutkittavan alueen ja laulajien kulttuuriin, historiaan ja maailmankuvaan ja pohditaan koko kalevalamittaisen runoston kulttuurisia merkityksiä. Vaikka niissä ei olekaan kyse kansanparannuksesta, niiden tutkimusnäkökulmat ovat vaikuttaneet omaan ajatteluuni. Uusia teoreettisia näkökulmia on tarjonnut muun muassa naistutkimus. Tarja Kupiainen tarkastelee väitöskirjassaan *Kertovan kansanrunouden nuori nainen ja nuori mies* (2004) kansanrunouden nais- ja mieskuva ja pohtii, kuinka sukupuoli vaikuttaa kansanrunouden tulkintoihin. Senni Timonen purkaa väitöskirjassaan *Minä, tila, tunne* (2004) naistutkimuksen näkökulmasta kalevalamittaisen kansanlyriikan käsitettä, tematiikkaa ja kulttuurisia merkityksiä. Lotte Tarkan väitöskirja *Rajarahvaan laulu* (2005) on tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921. Teoksessa eritellään alueen runostoa ja sen keskeisiä teemoja ja osoitetaan runoston intertekstuaaliset kytkennät. Tarkka selvittää tutkimuksessaan myös alueen loitsuille ominaista sanakäsitystä ja sen kulttuurisia malleja. Kokonaisuudessaan tutkimus osoittaa, kuinka yhteisö jäsentää runojen avulla käsityksiä muun muassa historiastaan, uskomusjärjestelmästä ja identiteetistään sekä suhteestaan toisiin ihmisiin ja luontoon.

Subjektiviisiin kokemuksiin perustuvina mutta kulttuurisesti ilmaistavina ja sosiaalisesti muotoutuvina konstruktioina terveys ja sairaus ovat kiinnostaneet myös muita perinteen- ja kulttuurintutkijoita, lääketieteellisen antropologian tutkijoita sekä terveys sosiologeja. Vuonna 1983 ilmestyneessä Pekka Laaksosen ja Ulla Pielan toimittamassa Kalevalaseuran vuosikirjassa *Kansa parantaa* on useita artikkeleita,

joissa tarkastellaan terveystietämistä, kansanlääkintää ja vaihtoehtolääkintää. Katja Hyryn toimittamassa teoksessa *Sairaus ja ihminen* (1994) pohditaan erityisesti sairauden, kulttuurin ja yhteisön välisiä suhteita. Ilka Kangas, Sakari Karvonen ja Annika Lillrank toimittivat vuonna 2000 teoksen *Terveys sosiologian suuntauksia*, jossa esitellään alan tärkeimmät lähestymistavat ja valotetaan, miten kulttuuri ja yhteiskunnalliset rakenteet vaikuttavat terveyden ja sairauden kokemuksiin. Marja-Liisa Honkasalon, Ilka Kankaan ja Ullamaija Seppälän toimittamassa teoksessa *Sairas, potilas, omainen* (2003) keskitytään puolestaan sairauden kokemukseen ja sen kulttuuriin merkityksiin. Marja-Liisa Honkasalon tutkimus *Reikä sydämessä. Sairaus pohjoiskarjalaisessa maisemassa* (2008) selvittää sairauksien yhteisöllisesti jaetuista kokemuksista syntyviä merkityksiä sekä niihin liittyviä arvoja ja käsityksiä pohjoiskarjalaisten keskuudessa.

Myös ulkomaisten kulttuurintutkijoiden, antropologien ja lääketieteellisesti orientoituneiden antropologien tutkimukset ovat olleet apuna hahmottaessani terveyden ja sairauden kulttuurista muotoutumista. Medikaalianthropologinen tutkimus on ajallisesti pitkää, määrällisesti valtavaa ja kirjavaa. Inspiroivimpia tutkimuksia ovat oman työni kannalta olleet Arthur Kleinmanin (1980, 1988, 1992) näkemykset terveyden ja sairauden kulttuurisesta ja yhteisöllisestä perustasta. Terveys sosiologian katsotaan usein alkaneen Talcott Parsonsin teoksesta *The Social System* (1951), jossa hän käytti lääkärin ja sairaan välistä suhdetta esimerkkinä havainnollistaakseen sen avulla sosiaalista järjestelmää.²⁵ Hänen lisäksi taustatietoja ovat tutkimukselleni tarjonneet uskontososiologi Bryan Turnerin (1984, 1991, 1992) näkemykset ruumiillisuudesta, esimerkiksi siitä, kuinka uskonnon avulla ihmisen kehoa ja ruumiillisia tunteita voidaan kontrolloida. Terveyden antropologian historioitsijoista Cecil Helmanin teos *Culture, Health and Illness* (1984, uudestaan 1998) on ollut erittäin valaiseva yrittäessäni hahmottaa mittavaa terveystutkimusta tutkimuskenttää. Myös Mary Douglasin teoksessaan *Puhtaus ja vaara. Rituaalisen rajanvedon analyysi* (1966, suomennettu 2. painos 2003) esittämät ajatukset anomaliasta ja järjestyksestä, puhtaasta ja liasta sekä terveydestä ja sairaudesta ovat avanneet uusia näkökulmia pohtiessani suomalaisten kansanomaisia käsityksiä terveydestä ja sairaudesta.

Kansanparannus on prosessi, joka rakentuu ruumiin ja sen ulkopuolelle representoidun todellisuuden välisiä suhteita koskevista tulkinnoista. Siksi myös sellaiset tutkimukset, joissa keskitytään todellisuuden kulttuuriin tulkintoihin ja kulttuuriin ajattelumalleihin ovat olleet hyödyllisiä taustatutkimuksia ja peilejä omalle tarkastelulleni. Tällaisia tutkimuksia ovat olleet Satu Apon *Viinan voima. Näkökulmia suomalaiseen kansanomaiseen alkoholiajatteluun ja -kulttuuriin* (2001), Hilka Helstin väitöskirja *Kotisyntytysten aikaan. Etnologinen tutkimus äitiyden ja äitiysvalistuksen konflikteista* (2000) sekä Saara Tuomaalan väitöskirja *Työtätekevistä käsistä puhtaiksi ja kirjoitaviksi. Suomalaislasten oppivelvollisuuskoulun ja maalaislasten kohtaaminen 1921–1939*. Merkittäviä ovat olleet myös kansanomaisista maailmankuvaa ja mentaliteettia tarkastelevat tutkimukset. Tärkeimpiä niistä ovat Seppo Knuutilan väitöstutkimus *Kansanhuumorin mieli. Kaskut maailmankuvan aineksena* (1992), teos *Tyhmän kansan teoria. Näkökulmia menneestä tulevaan* (1994) sekä artikkeli *Mentaliteetti, mieli ja merkitys* (1992, uudestaan 2008). Myös Juha Mannisen (1977, 1989) ja Markku

²⁵ Terveys sosiologian varhaisvaiheista, ks. Mannila 2000; Riska 2000 sekä Karisto & Rahkonen 2000.

Hyrkkäsen (2002) määritelmät maailmankuvasta ja mentaliteetista ovat havainnollistaneet niiden keskinäisiä eroja ja merkitystä terveys- ja sairauskäsitysten kulttuurisessa muotoutumisessa.

Kansanparannus ruumiin ja muun todellisuuden välisen suhteen tulkintana

Suomen kielessä ja suomalaisissa tutkimuksissa termeillä *kansanparannus*, *kansanlääkintä* ja *etnomediina* tarkoitetaan kansanomaisia käsityksiä terveydestä ja sairaudesta sekä niitä hoitomuotoja, jotka ovat jääneet ja jäävät edelleen yliopistoissa lääketieteen opetuksen, lääketieteellisen tutkimuksen ja tunnustuksen sekä yhteiskunnan virallisen terveydenhuollon tuen ulkopuolelle. Jaottelu kansanlääkintään ja lääketieteeseen on kuitenkin vain teoreettinen, sillä käytännössä ne ovat olleet useiden sairauksien diagnosoinnissa ja hoidossa toisistaan riippuvaisia. Niissä esiintyy myös runsaasti yhteisiä käsityksiä parantamisen perusteista ja hoitomuodoista. Termi *kansanomainen* tarkoittaa parantamisen kontekstissa kansan keskuudesta ja kansan tarpeista lähtöisin olevia selityksiä ja tulkintoja terveydestä, sairaudesta ja niiden hoitamisesta. Kysymys on siis maallikoiden lääkinnällisestä tietämyksestä, joka vielä 1800-luvulla konstruoitui pääasiallisesti suullisen perinteen ja käytännössä opittujen taitojen avulla kotipiirissä.²⁶ Mervi Naakka-Korhosen kiteyttämänä kansanlääkinnässä on yleensä ”kysymys spesialisoituneiden maallikoiden lääkinnällisestä tietämyksestä ja menettelyistä sekä itsehoidosta”.²⁷

Pesäeron tekeminen kansanlääkinnän ja muiden vaihtoehtoisten hoitomuotojen sekä lääketieteen välille on osoittautunut varsin tärkeäksi niin lääkäreille, vaihtoehtoisia hoitomuotoja tarjoaville parantajille kuin potilaille. Ns. puoskarilakiin liittyvä keskustelu on nostanut mediassa esiin näiden käsitteiden epäselvyyden ja kirjavuuden.²⁸ Etenkin lääkärit ovat varoitelleet vaihtoehtohoitojen vaaroista ja korostaneet niiden tehon perustuvan ”uskomuksiin”, mutta myös vaihtoehtohoitoja tarjoavat parantajat ovat tuoneet selkeästi ilmi epäluottamuksensa lääketiedettä kohtaan. Todennäköisesti puoskarilain valmisteluun liittyvä keskustelu on vain syventänyt entisestään juopaa lääkäreiden ja muiden parantajien välillä. Joka tapauksessa keskustelu on muistuttanut kiinnostavasti siitä tosiasiasta, että kiisteltäessä parantamisen tavoista kyse on itse asiassa aivan muusta: vallasta, moraal- ja arvokysymyksistä sekä kyseisten ryhmien muista ajattelu- ja toimintatavoista.

Myös tutkimuksissa kansanlääkintä ja vaihtoehtolääkintä on erotettu toisistaan.

²⁶ Kansanlääkinnän määritelmistä ks. Hernesniemi 1987, 64–65; Honko 1980; Honko 1988,5; Naakka-Korhonen 1997, 47–49.

²⁷ Naakka-Korhonen 1997, 47–48.

²⁸ Puoskarilakia on valmisteltu vuodesta 2006 lähtien. Sen taustalla on varsin villinä rehovtava terapeutinen temmelyskenttä, jonka hoitomuodoista osan sosiaali- ja terveysministeriö haluaa ns. vastuullisten ammattilaisten käsiin eli virallisen valvonnan piiriin. Laissa on kysymys ns. uskomuslääkinnän menetelmien osittaisesta rajaamisesta ainoastaan terveydenhuollon ammattihenkilöiden tehtäväksi. Suomen Lääkäriliitto vaati lakia, jolla kielletään uskomushoitojen antaminen etenkin lapsille ja vakavasti sairaille potilaille, koska niiden vaikutuksia ja menetelmiä ei ole tutkittu tieteellisesti. Kyse on siis ennen kaikkea potilaiden turvallisuudesta. Uskomuslääkintä-termin käyttäminen lain valmistelun yhteydessä on kuitenkin mielestäni yllättävä, asenteellinen ja vähättelevä. Monet siihen sisällytetyt hoitomuodot eivät perustu uskomuksiin vaan vankkaan kokemusperäiseen näyttöön niiden parantavista vaikutuksista. Termi paljastaa käyttäjän oppilääketieteen edustajaksi, jolla ei ole esim. perinteisen kansanlääkinnän tuntemusta.

Molemmat ovat laajoja kokoomakäsitteitä, mutta mm. Lauri Honko on määritellyt vaihtoehtoisen terveydenhoidon sisällöltään kansanlääkintää laveammaksi. Hänen mukaansa vaihtoehtomedisiina käsittää itseoppineiden parantajien varassa elävän perinteisen kansanlääkinnän lisäksi myös muut oppilääketieteen ulkopuolelle jäävät hoitomuodot, jotka edellyttävät jonkinlaista koulutusta. Vaihtoehtohoidon käsite sai alkunsa vasta 1970-luvulla Yhdysvalloissa, vaikka osa siihen lukeutuvista hoitomuodoista on vanhaa kansanlääkintää. Vaihtoehtomedisiina kehittyi kuitenkin nopeasti valtaviin mittoihinsa myös Euroopassa reaktionaalina lääketieteen ja virallisen terveydenhoidon biologiselle ja mekanistiselle näkemykselle sairauksista. Sen piiriin luetaan mm. hieronta ja manipulatiiviset hoidot, ravinto ja lääkkeenomaiset luontaistuotteet, ärsytyshoidot (mm. valo- ja vesihoidot, kuppaus, akupunktööri, sähköärsytyshoidot ja vyöhyketerapia) ja rentoutushoidot (mm. meditaatiot ja jooga) sekä hypnoosi.²⁹

Pirkko Meriläinen ja Tuula Vaskilampi ovat käyttäneet vaihtoehtomedisiinasta nimitystä *kansanomainen hoitomuoto* tarkoittaessaan kaikkia oppilääketieteen ulkopuolisia hoitomuotoja. Sen piiriin kuuluvat siis perinteisen kansanlääkinnän lisäksi kaikki vaihtoehtoiset hoitomuodot, muun muassa luontaistuotteilla ja luonnonlääkkeillä hoitaminen, kiropraktiikka, naprapatia, kuppaus, hieronta, nikamankäsittely, akupunktööri, dieettihoito, rentoutushoito ja homeopatia.³⁰ Termi kansanomainen hoitomuoto onkin mielestäni parempi kuin vaihtoehtolääkintä, joka synnyttää oletuksen jonkinlaisesta aidosti vaihtoehtoisesta lääkäintäjärjestelmästä muiden rinnalla. Useat vaihtoehtohoidoista ovat vanhaa kokemusperäistä kansanlääkintää, jonka avulla saavutetut hyvät tulokset perustuvat monissa tapauksissa ns. hoivavaikutukseen. Sillä tarkoitetaan potilaan kokemusta kohdatuksi ja hoidetuksi tulemisesta.

Kansanlääkintää määriteltäessä on siis korostettu, että lääketiede ei kuulu sen piiriin, mutta samalla on unohdettu, että kansanomaisiin käsityksiin terveydestä, sairaudesta ja parantamisesta on kuitenkin aina vaikuttanut myös kyseisen ajan lääketiede, myös 1800-luvulla Pohjois-Karjalassa. Nykyään ihmisten käsityksiin terveydenhoidosta vaikuttavat suullisen perinteen ja käytännössä opittujen parannustaitojen lisäksi enenevässä määrin lehtien lääkäripalstat, radion ja television studiolääkärit ja terveyst-, lifestyle- ja muut valistusohjelmat sekä lukuisiin vaihtoehtoisiin hoitomuotoihin ja luontaistuotteisiin keskittyvä kaupallinen informaatio.³¹ Kansanparannus näyttäytyykin eräänlaisena terveydenhoitoon liittyvien käsitysten ja kulttuuristen mieltymysten kollaasina, jossa on vaikutteita monenlaisista terveyttä ja sairautta määrittelevistä ajattelu- ja toimintatavoista. Se heijastelee aina kulttuurinsa arvoperustaa, niitä käyttäjiensä yhteisöllisesti jakamia arvoja, jotka liitetään terveyteen, sairauteen ja parantamiseen.³²

Kun lääketiede nähdään osana kansanomaisia hoitomuotoja, käsite kuvaa oikealla tavalla myös tämän tutkimuksen aineistoa ja avaa tarpeeksi lavean näkökulman aineistossa kuvattuihin parannustapoihin ja käsityksiin terveydestä ja sairaudesta. Käsite muistuttaa myös siitä, että kansanlääkintä ei ole mikään yhtenäinen lääkäintä-

²⁹ Honko 1983, 32–36.

³⁰ Meriläinen & Vaskilampi 1983, 76–84.

³¹ Kaupallisuutta kuvaa sekin, että 2000-luvulla tätä informaatiota kuluttajille ovat välittäneet erityisesti populaarikulttuurin piiristä tutuksi tulleet julkisuuden henkilöt.

³² Vaskilampi 1983, 61–68.

järjestelmä, jonka sisällöstä vallitsi yksimielisyys Suomessa, yhdellä perinnealueella tai edes yhdessä pitäjässä. Kyse on pikemminkin heterogeenisestä ja jatkuvasti kollektiivisen arvioinnin kohteeksi joutuvasta lääkinnällisestä tietämyksestä ja prosessista, joka konkretisoituu niin yksittäisinä tekoina kuin yhteisöllisenä toimintana.

Kansanlääkinnän käsitettä määriteltäessä on olennaista huomata, että kyse ei ole vain hoitomuodoista, vaan kulttuurisesti konstruoituvista ja kielellisesti ilmaistuista terveys- ja sairauskäsityksistä. Nämä käsitykset rakentuvat samoista maailmankuvallisista aineksista, jotka määrittelevät muutenkin ihmisen toimintaa ja tapaa hahmottaa todellisuutta. Parantamisen kontekstissa näitä maailmankuvallisia ja yhteisön mentaliteettiin vaikuttavia aineksia voivat olla esimerkiksi myyttiset käsitykset, maagiset uskomukset, kansanomaiset uskonto, kristinusko, luottamus perinteeseen, kokemukseen, tieteeseen ja auktoriteetteihin.³³ Näiden maailmankuvaa rakentavien käsitysten, uskomusten, arvojen ja tapojen painotus parannustapahtumassa vaihtelee sen mukaan, minkälaiset terveys- ja sairauskäsitykset ovat kulttuurissa hyväksytyjä, minkälainen on terveydenhuoltojärjestelmä ja minkälaisesta parantajasta, sairaudesta, potilaasta ja tilanteesta on kysymys. Esimerkiksi Pohjois-Karjalassa kansanlääkintä on painottunut tarkastelemieni kahdensadan vuoden aikana karkeasti jaoteltuna seuraavasti: 1800-luvulla pohjoiskarjalaisten käsitykset terveydestä, sairaudesta ja parantamisesta pohjautuivat enimmäkseen kansanomaiseen uskontoon, myyttisiin ja maagisiin käsityksiin sekä kokemusperäisessä perheparannuksessa karttuneisiin tietoihin. Sata vuotta sitten ja vielä 1900-luvun puolivälissäkin pohjoiskarjalaisten perheparannus ja itsehoito perustuivat enimmäkseen kokemusperäiseen kansanlääkintään, jota täydennettiin ammattiparantajien ja lääkäreiden tiedoilla ja tehostettiin maagisilla menetelmillä. 2000-luvun alussa pohjoiskarjalaisten käsityksissä terveydestä, sairaudesta ja parantamisesta on näkynyt selvimmin lääketiede, jonka hoitomuotoja täydennetään kokemusperäisen perheparannuksen opeilla.

Tässä tutkimuksessa määrittelen kansanparannuksen sosiaalisissa vuorovaikutussuhteissa kehittyväksi kulttuuriseksi kompetenssiksi ruumiin ja havaitun todellisuuden välisestä suhteesta, jonka tulkinnoissa käsitykset terveydestä ja sairaudesta konstruoidut. Kansanparannuksen kontekstissa ruumis on vaikutuksille altis, avoin, aukkoinen ja väylämäinen tila, jota muu todellisuus merkityksellistää. Ruumiilliset kokemukset saavat merkityksensä eli *ruumiillistuvat* siis siitä todellisuudesta, jonka ihminen hahmottaa oman ruumiinsa ulkopuolelle. Ruumiillistuminen syntyy aina suhteessa johonkin, toiseen ihmiseen tai ympäristöön.³⁴

Kulttuurisena taitotietona kansanparannus on aina historiallisten toimijoiden merkityksellistä toimintaa. Tämän toiminnan merkityksellisyys ilmenee parannustapahtumassa toteutettujen parantaviksi ymmärrettyjen tekojen ja todellisuutta kommentoivien käsitysten verbaalisina ilmauksina, jotka voivat joko toistaa, vahvistaa, muuttaa tai kritisoida kansanparannukseen liittyviä ajattelu- ja toimintatapoja. Suullisen perinteentutkijan näkökulmasta parannustapahtumaa voi tarkastella narratiivisena prosessina, jonka kontekstissa ruumiin ja muun todellisuuden välinen suhde tulkitaan joko terveydeksi

³³ Maailmankuvasta ja mentaliteetista Manninen 1989, 67–68, 71; Knuutila 1994, 24, 54–55; Hyrkkänen 2002, 73–110; Knuutila 2008, 54–65.

³⁴ Ruumiista, ruumiillisuudesta ja ruumiillistumisesta ks. Apo 1995, Stark-Arola 1998, Helén 2000, 154–175; Tarkka 2005, esim. 292–298, 306–307

tai sairaudeksi. Tätä tulkintaprosessia tarkastelen parannustapahtumiin liittyvistä erilaisista teksteistä, joita kutsun *parannuskertomuksiksi*.

Tapahtuma ja kertomus: esimerkkinä riisi

Seuraavassa keskityn *riideksi* kutsutun taudin parantamiseen liittyviin loitsuihin ja etnografisiin parannuskuvauksiin selventääkseni *kansanparannuksen*, *parannustapahtuman* ja *parannuskertomuksen* välistä suhdetta. Riiden parantamisesta kertovat eri perinnelajeja edustavat tekstit nostavat selvästi esiin sen, että kulttuurisena tietona kansanparannus konstruoituu ja prosessoituu narratiivisesti niissä tulkinnoissa eli parannuskertomuksissa, joita ruumiin ja muun todellisuuden välisestä suhteesta tehdään parannustapahtumassa.

Tautien historiaa ja esiteollisen Suomen sairauksia piirilääkäreiden kertomuksista tutkineen Heikki S. Vuorisen mukaan *riisitauti* tunnistettiin 1700- ja 1800-luvuilla aluksi Brittein saarilla ja pian myös muualla Euroopassa, mutta sitä oli vaikea erottaa muista riuduttavista lastentaudeista.³⁵ Yleensä oli kysymys vähäisestä auringonvalosta, yksipuolisesta ravinnosta ja D-vitamiinin puutteesta johtuvasta sairaudesta. Hoitamattomana tauti aiheuttaa oireita pääasiassa luustoon. Lievissä tapauksissa oireet ovat vähäisiä, mutta vakavimmissa tapauksissa tautiin voi liittyä raajojen luiden taipumista, takaraivon pehmenemistä ja aineenvaihduntahäiriöitä. Taudista voi olla seurauksena alaraajojen pitkien luiden epämuodostuminen, lyhyys ja taipuminen, kyttyräselkäisyys ja kallon sekä lantion luiden epämuodostumat. Tautiin liittyy myös lisääntymishaitta: sen vaurioittamien lantioluiden takia äitejä menehtyi synnytykseen.³⁶

Suomessa piirilääkärit ymmärsivät jo varhain, että köyhyydellä ja sillä, että lapset eivät olleet riittävästi ulkona, oli yhteys riisitautiin. Varsinaiset taudin syyt olivat kuitenkin hämärän peitossa: epäiltiin mm. että sillä on yhteyttä sukupuolitauteihin. Jotkut lääkärit pitivät taudin syynä aivojen liian nopeaa kasvua, joka oli periytyvää ja johtui aikakauden liiallisesta älyllisestä suuntautuneisuudesta sekä tiettyjen alueiden ilman laadusta.³⁷ Elias Lönnrot katsoi taudin syyksi *miasman* eli saastaisen ilman ja erityisesti lapsen huonon ravitsemuksen ja hoidon. Teoksessaan *Suomalaisen Talonpojan Kotilääkäri* (1856) hän neuvoi hoidoksi parempaa ruokaa, aurinkoa ja kalanmaksaöljyä.³⁸

Riisitauti oli Suomessa 1800-luvulla ja vielä 1900-luvun alkuvuosikymmeninäkin erittäin yleinen, myös Pohjois-Karjalassa. Tauti tunnettiin suomen kielessä nimillä *riisi*, *englannin tauti* ja *iso riisi*. Piirilääkärit raportoivat tautia myös nimellä *syöpäläinen*, joka osoittaa hyvin, kuinka vaihtelevia tautien suomenkieliset nimet olivat myös lääkäreiden keskuudessa.³⁹

Kansanomaisen käsityksen mukaan tautia sairastivat myös aikuiset. Vaivalla oli useita eri nimityksiä, jotka perustuivat oireisiin. Ahti Rytkösen keräämän aineiston mukaan *sontariisi* teki lapsen vatsan suureksi, *sätkäriisi* runteli lapsen jalat ja

³⁵ Vuorinen 2000, 80.

³⁶ Vuorinen 2000, 78–81; Vuorinen 2006, 137.

³⁷ Vuorinen 2006, 137–140.

³⁸ Ks. Majamaa 1992, 146–147.

³⁹ Vuorinen 2006, 137–140.

kulmariisi aiheutti ankaran päänsäryn. Suomussalmella tunnettiin mm. *napa-*, *naara-*, *rinta-* ja *rienariisi*.⁴⁰ Ilmari Manninen tarkasteli vaivaa vuonna 1933 artikkelissaan Kansanomaisen tautiopin alalta. Hän kirjoittaa, että ”jotkut tiesivät riittä olevan yhdeksää eri lajia. Heinjoella lueteltiin pääriisi, korva-, silmä-, sydän-, selkä- ja sätkäriisi”.⁴¹ Se vaiva, jota kansa nimitti riideksi, tarkoittikin todellisuudessa useita eri tauteja. Ahti Rytkönen kirjoitti siitä seuraavasti:

Sellainen vastaus, että kansanomainen riisi olisi jotakuinkin sama kuin nykyajan lääketieteen riisitauti, olisi pahasti harhaan mennyt. Kansanomainen riisi voi olla esim. miltei missä paikassa tahansa esiintyvä syöpä, tuberkuloosi tai syfilis. Yleensä on vaikeata keksiä mitään tautia, jota kansanihminen ei voisi nimittää riideksi.⁴²

Pohjois-Karjalassa riisiä hoidettiin 1800-luvulla parannusriitissä: parannettavalle annettiin juomaa, johon oli liuotettu riidenmarjoja tai toukkia. Samalla parantaja esitti loitsun, jonka alussa kerrotaan naispuolisen myyttisen olennon, Louhettaren tai Lovettaren, tulleen raskaaksi syömistään ”raudan suurimoista”. August Ahlqvist tallensi Ilomantsista vuonna 1846 seuraavanlaisen loitsun:⁴³

Louhetar, vaimo vankka
survo rauan suurimoita,
terskutti teräsneniä,
söi rauan suurimoita,
5 appo rauasta raetta.
Tuosta tyytyi, tuosta täytyi,
tuosta paksuksi panihen,
lihavaksi liittelihen;
kanto kohtua kovoa,
10 vatsan täyen vaikeata,
katsoi kohun kolmen kuisen,
kolme kuuta, neljä kuuta,
neljä kuuta, viisi kuuta,
viisi kuuta, kuusi kuuta;
15 seitsemän, kaheksan kuuta
yhdeksännen kuun lopussa,
kymmenennen alkaessa,
annettihin kavon kipua.
Synnytteli poikoansa
20 alla juoksevan jalaksen,
alla kiven jauhettavan;
eipä tuosta synnyt synny,
ei sikä pahan sikiöt.

⁴⁰ Rytkönen 1946, 21–24.

⁴¹ Manninen 1933, 144.

⁴² Rytkönen 1946, 66.

⁴³ Ks. Pohjois-Karjalasta kerätyt Riiden loitsut SKVR VII₄ 2861–2890, yht. 29 loitsua.

Synnytteli poikonsa
 25 rannalla vesikivellä,
 umpi lammen lumpehella;
 eipä synny (...)
 Synnytteli poikoansa
 30 rautasella kalliolla,
 vuorella teräskisellä;
 eipä tuosta synnyt synny,
 ei sikiä pahan sikiöt.
 Synnytteli poikoansa
 35 rautasessa tynnörissä,
 vaski vannetten sisässä,
 kahen kallion välissä;
 äsken synty syntymiset,
 siksi pahan sikiöt:
 40 sai poikoa yheksän
 yhen saunan saatavilla,
 yhen löylyn lyötävillä.
 Juhannes, Jumalan pappi
 tuli noita ristimähän.
 45 Luovus, Luonnotar pakana
 itse risti poikiansa,
 sekä risti jotta kastoi;
 nimitteli poikiansa,
 nimitteli, äijitteli:
 50 kunka pisti pistokseksi,
 kunka ähkyksi asetti,
 kunka ruohutti ruveksi,
 kunka painoi paiseheksi,
 kunka hammasten kivuksi;
 55 yksi on pahnan pohjimmainen,
 sen riieksi rakenti
 navan juurta näärtämähän,
 selkäluuta voitamahan.
 Oi sinua, riisi rietta,
 60 riisi rietta, hiisi hylky,
 hiisi helmojen alanen,
 piian pilkka, naisten nausu,
 koatiallinen (?) katala!
 Mistä, paha, panitse,
 65 kusta lempo leikkasitte,
 kuka sinun toi tupahan,
 saattoi sammalhuonehesen,
 pienoiseni pielluksihin,
 vakaisehen vaattehisen?

- 70 Juones, Jumalan poika,
sepä heiniä keräsi,
ruhto ruokoa tuhannen,
kesät keitti voitehia
pajassa ovettomassa,
75 ilman ikkunattomassa,
kiven kirjavan sivuilla;
kivi oil ympäri kuutta sylvä
sekä seitsentä leveä,
josta noiat vettä juopi,
80 Lappalaiset laikkoavi;
jopa join minä polonen
ennen noian nousemista!
Tuolla voian voipunutta,
pahon tullutta parannan,
keskeä kivuttomaksi,
päältä nuurumattomaksi,
alta aivan terveheksi,
jotta saisi sairas maata (etc.)⁴⁴

Loitsija on aloittanut kertomalla ensin riisitaudin synnyn, jonka mukaan Louhetar tulee raskaaksi syötyään ”rauan suurimoita”. Synnytys on vaikea: hän yrittää synnyttää ”alla juoksevan jalaksen”, ”alla kiven jauhettavan” sekä ”rautasessa tynnörissä, vaski vannetten sisässä”, kunnes vihdoinkin yhdeksän poikaa syntyy saunassa, ”yhen lölyn lyötävillä” (säkeet 1–42). Lapset on myös kastettava ja nimettävä: ”Luonnotar pakana” ryhtyy itse kastajaksi. Ensimmäinen nimetään pistokseksi, toinen ähkyksi, kolmas ruveksi, neljäs paiseeksi, viides hammasten kivuksi ja viimeinen ”riieksi”, joka ”näärtää navan juurta” ja ”selkälua” (43–58). Sen jälkeen loitsija kysyy, mistä riisi tuli tupaan ja lapseen (59–69). Lopuksi loitsija kertoo Jumalan pojan keränneen heiniä sekä keittäneen niistä parantavaa voidetta ”pajassa ovettomassa, ilman ikkunattomassa” sekä valtavan kokoisena kirjavan kiven sivulla. Keitoksesta syntyy voimallista vettä, jota noiat ja loitsija itsekin juovat ja jolla loitsija kertoo myös voitelevansa sairasta.

Kaikki loitsussa kuvatut hahmot, tapahtumat ja tapahtumapaikat ovat meidän reaalityodellisuutemme kannalta katsottuna mahdottomia: ne paikantavat riiden alkuperän yliluonnolliseen todellisuuteen, *vastamaailmaan*, eräänlaiseen reaali maailman luonnon laajentumaan. Kansanlääkintään, etenkin riittiparantamiseen on liittynyt käsitys, jonka mukaan tauti tuli ihmiseen aina jostakin hänen ulkopuoleltaan: taudin aiheuttamille oireille ja kivuille haettiin siis selitystä hänen elämänpiirinsä ulkopuolelle paikantuvasta yliluonnollisesta todellisuudesta. Reaalityodellisuus ja ulkopuolinen vastamaailma olivat kuitenkin parannusriitin kontekstissa jatkuvassa vuorovaikutussuhteessa: vastamaailma merkityksellisesti reaalityodellisuuden tapahtumia ja siitä tehtäviä tulkintoja ja toisin päin.⁴⁵

⁴⁴ SKVR VII, 2886. Ilomantsi. Ahlqvist B, n. 194. 1846.

⁴⁵ Piela esim. 2006, 296, 304, 306–309.

Riiden loitsussa kerrotaan siis taudin synty ja alkuperä. Taudin aiheuttaja myös nimetään, sen aiheuttamia vaivoja kuvataan ja lopuksi kerrotaan, kuinka se paranetaan. Taudin alkuperän selvittämistä pidettiin parannusriitin onnistumisen kannalta usein tärkeimpänä tapahtumana, sillä riittiparantamisessa kuten muunlaisesakin kansanlääkinnässä yksi keskeisiä käsityksiä on "siitä parannus, mistä tautikin". Loitsun alkusäkeissä (1–5) mainitut "rauan suurimot" vievät ajatukset varsin yleisesti sekä loitsuissa että etnografisissa kansanlääkintäkuvauksissa esitettyihin käsityksiin riisitaudin alkuperästä ja selittää myös vaivan parantamistapoja. Tauti ymmärrettiin nimittäin elolliseksi olennoksi, tavallisesti madoksi, joka kalvoi ihmisen sisuksia. Sen vuoksi riisitaudin parantamisessakin käytettiin voiteita ja sisäisestikin nautittavia keitoksia, jotka valmistettiin madoista, toukista tai niitä muistuttavista marjoista. Ilmari Mannisen mukaan lääkkeenä käytettiin yleisesti erään kovakuoriaisen, "riidenpöpykän" eli toukohärän reisinivelistä pisaroittain tihkuvaa keltaista nestettä tai toukkaa muistuttavaa näsiäispensaan marjoja.⁴⁶ 1900-luvun alkuvuosikymmenillä lapsuuttaan eläneet pohjoiskarjalaiset ovat kirjoittaneet vuonna 1974 riisitaudin parantamisesta seuraavanlaisia kuvauksia:

Muistan kun mummoni teki riijen lääketä. Hiän piti riijenpöppöö tyhjässä pullossa muutamii päiviä, se elukka eritti pulloon jotain nestettä mummo laitto pulloon sitten viinoo ja riijen marjoja. Sillä voiteella voijeltiin pienii lapsii, varsinnii piätä ja jalakoja jotta ei tule riistauti.⁴⁷

Nämä riijenmarjat ovat hyvin yleinen lääke vielä nykyäänkin. Olipa särky päässä, lonkassa (iskias), hampaassa, vatsassa y.m. niin riijenmarjat olivat ensimmäinen ja varma lääke. Riijenmarjapensasta kasvatettiin myös kotona puutarhassa. Kasvaa purojen rannoillakin lehdossa villinä. Jos riijenmarjavoide viinaan, tärpättiin tai vaikka veteen liuotettuna rokahutti ihon rakkuloille niin tauti oli riisi.⁴⁸

Parannusloitsuja ei enää 1900-luvun ensimmäisillä vuosikymmenillä Pohjois-Karjalassa juuri käytetty, mutta parannustavat olivat silti ns. perheparantamisen kontekstissa samat kuin 1800-luvulla suoritetuissa parannusriiteissä. Olennaista on havaita, että kertomuksissa, jotka kuvaavat riiden parantamista noin sata vuotta myöhemmin kuin Ahlqvistin tallentama loitsu, näkyy siis edelleen sama maagiseen käsitykseen perustuva ajatus parantavan aineen ja taudin alkuperän välillä kuin riittiparantamisessa: "siitä parannus, mistä tauti". Parannuskertomuksina etnografiset kuvaukset poikkeavat kuitenkin loitsuista siinä, että niissä taudin alkuperää ei enää paikanneta yliluonnolliseksi ymmärrettyyn vastamaailmaan, eivätkä "riijenmarjat" tai "riidenpöpykät" representoidu vastamaailman merkityksillä. Sekä vaiva että parantavat marjat paikantuvat reaali maailmaan ja saavat merkityksiä ihmisen omasta arkisesta ympäristöstä, lähiuunnosta tai kotipuutarhasta.

Esimerkkitekstit siis osoittavat, että riiden parantamisen kontekstissa kansanparannus kulttuurisena tietotaitona ruumiin ja muun todellisuuden välisestä suhteesta

⁴⁶ Manninen 1933, 148, 149.

⁴⁷ Anja Hämäläinen, synt. 1928 Eno. 1974.

⁴⁸ Valter Hiltunen, synt. 1901 Ilomantsi. 1974.

on perustunut käsitykseen ”siitä parannus, mistä tauti”. Tämä käsitys on konkretisoitunut 1800-luvulla parannusriitin ja 1900-luvulla perheparannuksen kontekstissa samanlaisina parannustapoina (riidenmarjojen tai toukkien liottaminen nesteeseen, sen juominen tai sillä siveleminen), mutta prosessoitunut narratiivisesti eri tavoin, koska tulkinnat ruumiin ja todellisuuden välisestä suhteesta muuttuivat. Nämä muutokset vaikuttivat terveys- ja sairauskäsityksiin ja saivat aikaan riittiparannuksen vähittäisen hiipumisen. Yhteenvetona voikin todeta, että kansanparannukseen liittyvä kulttuurinen kompetenssi konstruoi ja prosessoituu narratiiviseksi tulkinnoiksi terveydestä ja sairaudesta erilaisten perinteenlajien avulla sen mukaan, minkälaisessa *parannustapahtumassa* – esimerkiksi riittiparantamisen tai perheparannuksen kontekstissa – vaivaa hoidetaan. Kutsun näitä parannustapahtuman kontekstissa eri perinteenlajien avulla esitettyjä tulkintoja käsitteellä *parannuskertomus*: ne ovat muuttuvia ja merkityksellisiä kerronnallisia konstruktioita ruumiin ja muun todellisuuden välisestä suhteesta. Parannuskertomus on myös kansanlääkinnällisen tiedon uudelleentulkinta ja koetinkivi, jonka avulla määritellään aina uudestaan yhteisössä vallitsevat käsitykset ruumiin ja muun todellisuuden välisistä suhteista, terveydestä ja sairaudesta.

TUTKIMUSKYSYMYKSET

Seuraavaksi esittelen aiemmin julkaistujen artikkeleitteni tutkimuskysymykset, niiden muotoutumiseen vaikuttaneita tekijöitä ja lähtökohtia artikkeleiden kirjoittamisjärjestyksessä. Koska kyse on artikkeliväitöskirjasta, jossa tutkimustekstit ovat syntyneet pitkän ajan kuluessa, pidän kronologista esitystapaa luontevana. Näin esiteltynä kysymykset kuvaavat oikealla tavalla tutkimusprosessini vaiheittaista etenemistä ja osoittavat, mitkä näkökulmat ja tulkinnalliset horisontit ovat johdatelleet pohtimaan Pohjois-Karjalassa kansanparannuksen kontekstissa kerrottuja tulkintoja terveydestä ja sairaudesta. Kronologia kuvaa myös tämän tutkimuksen konstruointumista, vaiheittaista rakentumista kysymys kysymykseltä. Ian Hackingin mukaan kaikilla konstruktioilla on oma ”rakentamishistoriansa”. Niin tälläkin. Hahmotankin tutkimukseni Hackingin tapaan sellaiseksi konstruktioiksi, jossa lopputulosta ”rakennetaan” vaihe vaiheelta aiempien tulosten pohjalta.⁴⁹

Kuvauskohteita, tutkimusnäkökulmia ja -kysymyksiä vaihtelemalla olen tarkastellut kansanlääkinnällisen tiedon narratiivista prosessoitumista sekä terveys- ja sairauskäsitysten muodostumista erilaisissa parannustapahtumissa. Tutkimusartikkeleissa kysymykset liittyvät seuraaviin seikkoihin: loitsun perinnelajillisiin erityispiirteisiin, erilaisissa parannustapahtumissa esitettyihin tulkintoihin yhteisössä ongelmalliseksi tai olennaisiksi koetuista aiheista sekä niihin kulttuurisiin jäsenyyksiin, joiden avulla ruumiillisuuden ja muun todellisuuden välistä suhdetta parantamisen kontekstissa merkityksellistetään.

Ensimmäiseksi kiinnostuin kalevalamittaisten runojen tutkimuksessa loitsuista sitkeästi toistetusta väitteestä, jonka mukaan loitsut ovat sisällöltään ja muodoltaan muuttumattomaan muotoon kivettyneitä sanakaavoja, joita ei voi varioida, etteivät ne menetä vaikuttavuuttaan. Samoin varhaisimmissa tutkimuksissa esitettiin toistuvasti,

⁴⁹ Hacking 2009, 77–79.

että loitsut ovat salaista tietoa ja että loitsun funktiossa käytetyllä sanalla on itsessään yliluonnollista voimaa.⁵⁰ Artikkelissa *Muuttumaton tautiloitsu?* kyseenalaistan näiden kolmen käsityksen paikkansapitävyyttä. Keskityn erityisesti kysymykseen, minkälaisin erilaisin tavoin loitsukaavat ja -aihelmat voivat kombinoitua toisiinsa ja muodostaa näin varioivia, parannustilanteeseen sopivia kokonaisuuksia. Lähtökohdan tarkastelulle antoi ensinnäkin se, että Kansanrunousarkiston loitsuaineistoihin perehdyttyäni huomasin tutkimuksissa esitettyjen väitteiden antavan yksipuolisen ja jopa väärän kuvan perinteenlajista, joka tunnettiin yleisesti kaikkialla Suomessa ja johon turvaututtiin erilaisissa ongelmatilanteissa etenkin maaseudulla vielä 1900-luvun alkuvuosikymmenillä. Lisäksi esitetyt väitteet ovat ristiriidassa suulliseen perinteeseen luonnollisena piirteenä kuuluvan muuntelun kanssa.

Lemmennostoloitsujen nainen -artikkelissa vertaan läntisten ja itäisten perinnealueiden lemmennostoloitsuja ja kysyn, minkälaisen käsityksen ne luovat naisen *lemmetömyydestä*, sairauteen verrattavasta tilasta, naiseudesta, seksuaalisuudesta sekä naimattoman naisen asemasta yhteisössään. Kysymyksen muotoutumiseen vaikutti näkemys suullisesta perinteestä sellaisena kommunikaatiojärjestelmänä, jossa jokaisella lajilla on oma tehtävänsä. Perinteentutkimuksen keskeiseksi tavoitteeksi katsottiin selvittää, minkälaisia käsityksiä ja mielikuvia jokin yksittäinen laji voi todellisuudesta tuottaa ja heijastaa.⁵¹ Kysymyksen taustalla oli myös havaintoni siitä, että loitsut, riitit, yksittäiset taiat ja muut maagiset menettelyt luovat ja ylläpitävät muun perinteen tavoin kulttuurissa vallitsevia stereotyyppisiä käsityksiä todellisuudesta, myös käsityksiä sukupuolesta ja seksuaalisuudesta.

Artikkelissa *Aikojen rajat parannusriitissä* jatkan tarkastelua loitsujen ja riittien tavasta ilmentää ja tuottaa käsityksiä yhteisestä todellisuudesta. Tällä kertaa lähtökohdانا olivat havaintoni siitä, että jokapäiväiseen elämään lomittuvat kulttuurisidonnaiset aika- ja paikkakäsitykset heijastuvat käsityksiin terveydestä ja sairaudesta ja saavat näin ollen tulkintansa myös parannusloitsuissa ja parannusriittikuvauksissa.⁵² Tarkastelen artikkelissa Simana Sissoselta (1786–1848) Mekrijärvellä vuonna 1845 muistiinmerkittyä *Raudan syntyloitsua* sekä Huohvanaisten ja Sissosten jälkeläisiltä tallennettuja parannusriittikuvauksia. Kysyn, minkälaisin kerronnallisoin loitsuissa ja parannusriiteissä tuotetaan aika- ja paikkamielikuvia ja mikä on niiden merkitys toivotun lopputuloksen eli paranemisen kannalta?

Miten käsityksemme terveydestä, sairaudesta ja parantamisesta ovat muuttuneet kahdensadan vuoden aikana lääketieteen ja terveydenhuollon kehittymisen myötä? Tätä kysymystä pohdin artikkelissa *Kansanomaiset sairauskäsitykset ja yhteisöllisyys*. Kysyn myös, yhdistävätkö 1800-luvun alussa syntynyt, parannusloitsuihin ja -taikoihin turvautunutta suomalaista ja pienimmästäkin vaivasta lääkäriin hakeutuva nykysuomalaista enää mitkään terveydenhoitoon liittyvät käsitykset. Lähtökohdan tarkastelulle ovat tarjonneet ne kansanlääkinnän tutkimukset, joissa on keskitytty ihmisen terveydentilan ja hänen kokemansa todellisuuden vuorovaikutukselliseen suhteeseen.⁵³ Etsin vastauksia tarkastelemalla Pohjois-Karjalasta vuonna 1891 muistiin

⁵⁰ Esim. Krohn 1917, 258; Lönnrot 1880, III; Franssila 1900, 473; Hautala 1960, 21. Ks. myös Tarkka 2005, 87–101.

⁵¹ Esim. Pentikäinen 1971, 11–22.

⁵² Aika- ja paikkakäsityksistä esim. Karjalainen 1983; Kamppinen 2000; Ollila 2000.

⁵³ Esim. Honko 1983, Launis & Räikkä 1995.

merkityistä parannusloitsuista sekä vuosina 1974 ja 2002 kansanlääkintään keskittyvistä kirjoituskilpailuaineistoista toistuvasti esiin nousevaa yhteisöllisyyden teemaa, joka kytkeytyy monin tavoin aineistojen kuvaamiin käsityksiin terveydestä, sairaudesta ja parantamisesta. Pelkistän sen teksteistä *yhteisöllisyyden narratiiviksi*, sellaiseksi perinnelajista riippumatta kerronnan avulla tuotetuksi merkityssisällöksi ja kulttuuriseksi konstruktioksi, joka kuvaa ja merkityksellistää ihmisen ja ympäristön, ruumiin ja todellisuuden, välistä vuorovaikutusta ja joka muuttuessaan vaikuttaa käsityksiin terveydestä, sairaudesta ja parantamisesta. Tarkastelen myös sitä, kuinka yhteisöllisyyden narratiivi on muuttunut yhteiskunnallisten tapahtumien, terveysvalistuksen ja ihmisten lääkinällisen tiedon muuttumisen myötä.

Simana Sissosen aikalaisen, kesälahtelaisen runonlaulaja Juhana Kainulaisen (1788–1847) runot ja loitsut vaikuttivat ratkaisevasti Elias Lönnrotin kuvaan suullisesta runoudesta sekä hänen eri *Kalevala*-versioidensa rakenteeseen. Artikkelissa *Juhana Kainulainen, Elias Lönnrotin ensimmäinen laulaja* kysyn, mikä Kainulainen oli miehittää, mitkä olivat hänen runoutensa ydinteemat ja miksi hän teki niin syvän vaikutuksen Lönnrotiin? Näihin kysymyksiin etsin vastauksia tarkastelemalla Kainulaisen henkilöhistoriaa, sukulaisten hänestä kertomia tarinoita sekä lukemalla Lönnrotin häneltä ja muiltakin Kainulaisen talon asukkailta tallentamia runoja. Tulkintojeni lähtökohdaksi muodostui 1700- ja 1800-lukujen agraariyhteisöissä vahvasti arkiseen elämään vaikuttanut käsitys ihmisen ja yliluonnollisen maailman katkeamattomasta vuorovaikutuksesta.⁵⁴ Se tarkoitti muun muassa sitä, että terveyttä ja myös muuta fyysistä ja henkistä hyvinvointia tavoiteltiin ylläpitämällä tasapainoista suhdetta ihmisen hallitseman kotipiirin eli *tämän maailman* ja sen ulkopuolelle paikantuvan ja sairauksia aiheuttavan *vastamaailman* välillä. Hahmotan Juhana Kainulaisen loitsuista ja eepisistä runoista nämä kaksi kulttuurista jäsenystä ja tarkastelen, kuinka ne tuottavat toisilleen merkityksiä parannustilanteessa.

Etnometodologiseen teoriaan kielen performatiivisuudesta ja konstruktionistiseen näkemykseen puheesta todellisuutta muokkaavana toimintana nojautuen kysyn artikkelissa *Parantajan rituaalinen kosketus*, kuinka loitsija tuottaa riitissä puheellaan, kosketuksellaan ja muilla toiminnoillaan oman parantajuutensa ja sairaalle kokemuksen tervehtymisestä.⁵⁵ Tarkastelen riittä parantajan valitsemien loitsujen ja maagisten menettelyiden dialogina, joka saa aikaiseksi parantajan ja parannettavan välille kokemuksellisen ja elämyksellisen *rituaalisen tilan*. Tässä rituaalisessa tilassa parantaja esittää kansanlääkinnällisen kompetenssinsa avulla *parantavan narratiivin*, tulkintansa sairastuneen henkilön ruumiillisuuden ja häntä ympäröivän todellisuuden välisestä suhteesta. Parantava narratiivi on konstruktio terveydestä ja niistä seikoista, joista sen kyseisessä kulttuurissa katsotaan muodostuvan. Parannusriitissä esitettynä sen tarkoituksena on palauttaa tasapaino ihmisen hallitseman kotipiirin eli *tämän maailman* sekä sen ulkopuolelle paikantuvan ja sairauksia tuottavan *ulkomaailman* eli *vastamaailman* välille. Parantava narratiivi tiivistyy tarkastelussani symbolisesti parantajan kosketuksessa, jonka monia merkityksiä erittelen artikkelissa.

Kysymyksenasettelu artikkelissa *Luonto ja muuttuvat maailmat kansanlääkinnässä* perustuu myös konstruktionistiseen näkemykseen siitä, että todellisuutta ilmentäviä

⁵⁴ Esim. Anttonen 1996, 19–31; Siikala 1992, 104–131. Ks. myös Tarkka 2005, 300–329.

⁵⁵ Garfinkel 1975, 16–17; Peräkylä 1990, 149.

kulttuurisia käsityksiä – kuten mm. käsityksiä luonnosta ja terveydestä – luodaan, ylläpidetään ja muutetaan kielen ja puheen avulla, jotka rinnastuvat tekoihin ja toimintaan.⁵⁶ Tarkastelun lähtökohtana on kansanlääkintäteksteistä tekemäni havainto siitä, että käsitykset luonnosta, kulttuurista, terveydestä, sairaudesta ja parantamisesta ovat vuorovaikutussuhteessa: muutokset yhdessä käsityksessä aiheuttavat muutoksia toisessa. Kysyn artikkelissa, minkälaisia merkityksiä pohjoiskarjalaiset ovat antaneet luonnolle parantaessaan sairauksia 1860- ja 1970-luvun välisenä aikana siirryttäessä agraariyhteiskunnasta moderniin yhteiskuntaan? Keskityn erityisesti siihen, kuinka käsitykset terveydestä ja sairaudesta sekä parantamisen käytännöt ovat muodostuneet ja muuttuneet kahden erilaisen luontosuhteen eli anomaalisen ja pragmaattisen luontosuhteen kontekstissa. Kummassakin kontekstissa luonto saa merkityksiä kahden kulttuurisen jäsenyyden, *tämän maailman* ja *vastamaailman* kontraarisesta suhteesta, mutta koska näiden jäsenyyden merkitykset ovat erilaiset kyseisissä luontosuhteissa, muodostuvat myös käsitykset terveydestä ja sairaudesta niissä erilaisiksi. Erittelen myös sitä, minkälaisina kulttuurisina jäsenyyksinä ja maailmoina tämä maailma ja vastamaailma näissä luontosuhteissa esittäytyvät.

Yhdessä nämä kysymykset muodostavat tutkimuskokonaisuuden, joka vastaa kysymykseen: *Miten parannustapahtuman kontekstissa tuotetut perinnetekstit ilmentävät pohjoiskarjalaisten tulkintoja terveydestä ja sairaudesta sekä niissä tapahtuneita muutoksia agraarisen Suomen modernisoituessa?*

TUTKIMUSAINEISTOT JA NIIDEN ERITYISPIIRTEET

Pohjois-Karjalan valitsemista parantamisesta kertovan suullisen perinteen tutkimuksen kohteeksi on helppo perustella, sillä alueelta on tallennettu huomattavat määrät erilaisia kansanlääkintäaineistoja 1800-luvun alusta aina 2000-luvun alkuvuosiin saakka. Alue on kiinnostanut myös lääketieteen, lääketieteellisen antropologian ja kansanlääkinnän tutkijoita (ks. luku Aikaisempia tutkimuksia kansanparannuksesta).

Artikkeleissa käyttämäni *perusaineisto* käsittää Pohjois-Karjalasta 1800- ja 1900-luvuilla sekä vuosina 2001–2002 tallennettuja tekstejä: kalevalamittaisia parannusloitsuja, niiden yhteydessä olevia parannusriittien kuvauksia sekä kansanlääkintään liittyvää muistitietoa, selostuksia ja kertomuksia. Aineistoja on kolme. Ajallisesti vanhimman ja määrällisesti laajimman aineiston muodostavat ne kalevalamittaiset parannusloitsut sekä niihin liittyvät parannustapojen, taikojen ja riittien kuvaukset, jotka on tallennettu Pohjois-Karjalasta vuosina 1816–1930 ja julkaistu teoksessa *Suomen Kansan Vanhat Runot* osissa VII₃ ja VII₄ (käytän lyhennettä SKVR). Näitä parannusloitsuja on yhteensä 1 598 (ks. taulukko 1 sekä luku Parannusloitsut ja -riitit).

Toinen aineisto käsittää *Sanomalehti Karjalaisen* ja Joensuun yliopiston Karjalan tutkimuslaitoksen 10.1.–28.2.1974 järjestämän lukijakilpailun ”Kertokaa, kolottaako ronkkianne. Kansanomaiset nimitykset talteen” vastaukset, joita on 397 (käytän aineistosta jatkossa lyhennystä Kansanlääkintä 1974; ks. taulukko 1 sekä luku Lukijakilpailu kansanomaisesta lääkintätaidosta 1974). Myös kolmas aineisto on koottu lukijakilpai-

⁵⁶ Berger & Luckmann 2003.

lun avulla: *Sanomalehti Karjalainen* ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanroutousarkisto järjestivät uuden lukijakilpailun kansanlääkinnästä Elias Lönnrotin juhluvuoden kunniaksi 15.10.2001–28.2.2002. Kilpailuun osallistui 115 henkilöä (käytän myöhemmin lyhennettä Kansanlääkintä 2002; ks. taulukko 1 sekä luku Kansa sairastaa – lukijat kertovat: lukijakilpailu kansanlääkinnästä 2002). Kyseisten kahden keruuhankkeen aineistoja ei ole käytetty muissa tutkimuksissa.

Pohjois-Karjala tarkoittaa tässä tutkimuksessa vuonna 1960 perustettua Pohjois-Karjalan lääninä, joka lakkautettiin 1997. Lääni syntyi, kun Kuopion läänin itäosan muodostanut Pohjois-Karjalan maakunta erotettiin omaksi lääniksi. Pohjois-Karjalan läänin kuuluivat tuolloin seuraavat 19 kuntaa: Eno, Ilomantsi, Joensuu, Juuka, Kesälahti, Kiihtelysvaara, Kitee, Kontiolahti, Kuusjärvi (liitettiin Outokumpuun 1968), Lieksa, Liperi, Nurmes, Outokumpu, Pielisjärvi (liitettiin Lieksaan 1973) Polvijärvi, Pyhäselkä, Rääkkylä, Tohmajärvi, Tuupovaara, Valtimo ja Värtsilä. Vuosisatojen ajan maakuntaan kuuluneet läntiset kunnat Kaavi, Säyneinen ja Rautavaara jäivät uuden läänin ja myös maakunnan ulkopuolelle⁵⁷

Teoksessa *Suomen Kansan Vanhat Runot* Pohjois-Karjala käsittää vanhan historiallisen maakunnan alueen, johon kuuluivat siis myös Kaavi, Säyneinen ja Rautavaara. Näistä pitäjistä tallennettuja parannusloitsuja en ole kuitenkaan ottanut mukaan tutkimusaineistooni, sillä kyseiset pitäjät eivät ole mukana myöskään Kansanlääkintä 1974:ssä ja Kansanlääkintä 2002:ssa. Näin tutkimusalue on pysynyt pitkästä aikaperspektiivistä huolimatta samana. Käyttämäni aineistot jakaantuvat kunnittain taulukossa 1 esitetyllä tavalla (ks. s. 28).

Kaikkiaan tutkimuksen *perusaineisto* käsittää siis 2110 vuosina 1816–2002 Pohjois-Karjalasta kerättyä kansanlääkinnästä kertovaa tekstiä, jotka vakiintuneen perinnelajikategorioinnin perusteella luokitellaan arkistoinnissa, tutkimuksessa ja julkaisuissa loitsuiksi (b³), taioiksi (b⁴), uskomustarinoiksi (a³), kansatieteellisiksi kuvauksiksi (E), yksilön elämänvaiheisiin liittyviksi muistelmiksi (M) ja yleisesti kansanparannuksesta kertoviksi teksteiksi (med).

Aineisto on koottu 186 vuoden aikana. Parannusloitsut ja riittikuvaukset on kirjattu kuitenkin muistiin henkilöiltä, jotka ovat eläneet 1780-luvun lopun ja 1900-luvun alkuvuosikymmenien välisenä aikana. Kansanlääkintä 1974 -kilpailuun osallistuneet ovat syntyneet vuosien 1888–1960 ja Kansanlääkintä 2002 -kilpailuun osallistuneet vuosien 1912–1984 välisenä aikana. Kokonaisuudessaan aineistot kuvaavat siis 1780–1980-luvuilla eli kahdensadan vuoden aikana syntyneiden pohjoiskarjalaisten kokemuksia kansanlääkinnästä, vaikka eniten tekstejä onkin henkilöiltä, jotka ovat syntyneet 1880–1940-luvuilla. On selvää, että 1780-luvulla syntyneiden parannusloitsut ja -riitit kertovat myös heidän vanhempiensa osaamasta kansanparannustraditiosta. Näin ollen koko tutkimusaineiston voidaan nähdä kuvastavan kansanlääkintää Pohjois-Karjalassa yli kolmensadan vuoden ajalta: 1700-luvun alusta 2000-luvun alkuun. Tänä

⁵⁷ Mervi Naakka-Korhosen väitöskirjassa Vaivasta taudiksi. Lapamatoon liittyvä kansanparannus erityisesti pohjoiskarjalaisen aineiston valossa (1997) on hyvä esitys Pohjois-Karjalan läänin perustamisesta vuonna 1960. Ks. Naakka-Korhonen 1997, 100–101. Vuoden 1997 lääninuudistuksessa Pohjois-Karjalan lääni sulautui yhdessä Mikkelin läänin ja Kuopion läänin kanssa uudeksi Itä-Suomen lääniksi. Nykyisen Pohjois-Karjalan maakunnan alue on identtinen entisen Pohjois-Karjalan läänin kanssa. Kuntaliitosten myötä 1. tammikuuta 2005 Kiihtelysvaara ja Tuupovaara liitettiin Joensuun kaupunkiin ja Värtsilä Tohmajärven kuntaan.

Taulukko 1.

Kunta	Parannusloitsut	Kansanlääkintä 1974	Kansanlääkintä 2002
Eno	50	25	8
Ilomantsi	306	22	10
Joensuu	–	74	32
Juuka	87	21	5
Kesälahti	60	3	–
Kiihtelysvaara	94	6	–
Kitee	256	13	2
Kontiolahti	97	17	9
Kuusjärvi (Outokumpu)	32	16	3
Liperi	64	18	9
Nurmes	171	32	2
Pielisjärvi (Lieksa)	128	47	8
Polvijärvi	21	14	4
Pyhäselkä	–	9	–
Rääkkylä	66	14	1
Tohmajärvi	129	14	8
Tuupovaara	18	7	–
Valtimo	18	3	–
Värtsilä	–	2	–
Muu tai tuntematon	1	40	8
Yht.	1598	397	115

aikana Suomessa tapahtuneet historialliset, yhteiskunnalliset ja kulttuuriset muutokset ovat vaikuttaneet olennaisella tavalla paitsi ihmisten terveyskäyttäytymiseen myös käsityksiin terveydestä, sairaudesta ja parantamisesta.

Kolmesta aineistosta muodostuu tutkimukseni *perusaineisto ja varanto*, jota lukemalla olen löytänyt kuhunkin artikkeliin tarvitsemani tekstit.⁵⁸ Aineistoja on käytetty artikkeleissa vaihtelevasti. Artikkeleista viisi eli *Muuttumaton tautiloitsu?*, *Lemmennostoloitsujen nainen*, *Aikojen rajat parannusriitissä*, *Juhana Kainulainen*, *Elias Lönnrotin ensimmäinen laulaja* sekä *Parantajan rituaalinen kosketus* pohjautuvat aineistollisesti parannusloitsuihin. Kahdessa muussa artikkelissa *Kansanomaiset terveyskäsitteet ja yhteisöllisyys* sekä *Luonto ja muuttuvat maailmat kansanlääkinnässä* on käytetty parannusloitsujen ohella Kansanlääkintä 1974- ja Kansanlääkintä 2002 -kilpailujen aineistoja.

Parannusloitsut ja -riitit

Loitsujen tuntemus oli maalaisyhteisöissä 1800-luvulla varsin tavallista. Niiden levinneisyydestä ja esittämisen yleisyydestä todistaa myös se, että yli 30 000 Suomen ja Karjalan alueelta tallennettua loitsumuistiinpanoa on julkaistu teossarjassa *Suomen*

⁵⁸ Perusaineiston ja varannon luomisesta sen pohjalta ks. Timonen 2004, 24–26.

Kansan Vanhat Runot (lyhenne SKVR). Loitsuja esitettiin käytännössä kaikissa elämäntilanteissa: niillä parannettiin tauteja, karkotettiin elinympäristöstä ja sosiaalisesta elämästä uhkatekijöitä, varmistettiin arjen sujuminen, vahvistettiin luottamusta omiin taitoihin sekä turvattiin elinkeino-onni. Loitsujen esittämisellä oli siis aina funktio: niillä pyrittiin aiheuttamaan muutoksia vallitsevassa tilanteessa ja ympäröivässä todellisuudessa.

1800-luvun alkupuolella Pohjois-Karjalassa kulkivat runonkeruussa Elias Lönnrotin ohella mm. K. A. Gottlund, D. E. D. Europaeus, A. Ahlqvist, R. Polén, A. Sjögren ja H. A. Reinholm. Heidän matkansa suuntautuivat etupäässä Ilomantsiin, Pielisjärvelle, Kesälahdelle ja Kiteelle. 1800-luvun lopulla kerääjät laajensivat keruualuetta myös muihin pitäjiin, Pielisen pohjois- ja länsipuolelle. Merkittävimpiä kerääjiä olivat tuolloin K. Krohn, A. A. Borenius, O. Relander, A. Rytönen ja E. J. Hyvärinen. 1900-luvun alun kerääjiä olivat mm. S. Paulaharju, O. Lönnbohm, J. Lukkarinen, U. Holmberg ja F. Kärki. Silloin loitsuja kerättiin edellisten pitäjien lisäksi myös Juuasta, Kontiolahdelta, Polvijärveltä ja Liperistä.⁵⁹

Kansanrunousarkistossa on vuosina 1816–1970 Pohjois-Karjalasta tallennettuja loitsutekstejä yhteensä runsaat 4 200. Vuoteen 1855 mennessä alueelta oli tallennettu 650 loitsutekstiä. Keruu kiihtyi 1800-luvun loppuun mennessä: vuosina 1855–1900 loitsuja oli merkitty muistiin jo 1980. Myös 1900-luvun alun keräykset tuottivat hyvän tuloksen: vuosina 1900–1950 loitsuja saatiin 1490, joista yli 900 oli tallennettu 1930-luvulta. Vuosina 1950–1970 loitsuja kertyi arkiston vielä noin 170. Kaikista Pohjois-Karjalasta Kansanrunousarkistoon tallennetuista loitsuteksteistä on julkaistu SKVR:ssä yli 3 400.⁶⁰

Pohjois-Karjalasta kerätty parannusloitsuaineisto, yhteensä 1598 tekstiä sekä niihin liittyvät parannustapojen, taikojen ja riittien kuvaukset, on julkaistu SKVR:n niiteissä VII₃ ja VII₄ otsikoiden ”Loukkaantumukset ja viottumat”, ”Pistämät, puremat ja puskemiset” sekä ”Taudit” alla. Parannusloitsut ovat Pohjois-Karjalasta tallennetuista loitsuista ylivoimaisesti suurin ryhmä.⁶¹ Nämä tekstit muodostavat tutkimuksessani pohjoiskarjalaisen kansanlääkinnällisen riittiperinteen vanhimman kerrostuman sisältäen sekä ulkoisten loukkaantumien, tulehtumien, ruhjeiden, hiertymien, paiseiden, ihottumien, vertavuotavien haavojen ja eläinten puremien että erilaisten sisäisten kipujen, tartuntatautiin, rokkojen ja mielenhäiriöiden parantamiseen ja torjumiseen liittyviä loitsuja, taikoja ja riittejä.

Kalevalamittainen runous on luonteeltaan intertekstuaalista: jotkut aiheet ja motiivit esiintyvät useiden erilaisten vaivojen parannusloitsuissa mutta myös esimerkiksi metsästysloitsuissa ja eepisisissä runoissa. Varsinkin juuri itäisistä loitsuista voi niiden laajuuden ja kertovan rakenteen vuoksi nähdä niiden suhteet mm. myytteihin, eepisiin runoihin, syntykertomuksiin, uskomustarinoihin ja legendoihin.⁶² Siitä syys-

⁵⁹ Piela 1989, 83.

⁶⁰ Luvut perustuvat laskelmiin, jotka olen tehnyt Kansanrunousarkiston perinnelajikohtaisista ATK-analyysistä sekä SKVR:stä. Ks. Piela 1989, 83.

⁶¹ Elinkeinoloitsuja, karjanhoitoon, kalastukseen, metsästyksen ja maanviljelyyn liittyviä loitsuja, on n. 990, sosiaalisessa kanssakäymisessä, kuten häissä ja lemmennostossa käytettyjä loitsuja on n. 250 ja esimerkiksi talonpitoon ja arkisiin askareisiin liittyviä loitsuja on n. 180 (Piela 1989, 83). Tällainen jaottelu on kuitenkin vain summittainen ja käytännöllinen, sillä todellisuudessa esim. monet lemmennostoloitsut ovat parannusloitsuja.

⁶² Kalevalamittaisten runojen intertekstuaalisuudesta ks. Tarkka 2005, 63–67.

tä SKVR:ssä julkaistun pohjoiskarjalaisen parannusloitsuston keskeisaineiston lisäksi on huomioitava myös otsikoiden ”Tietäjät”, ”Haltiat” ja ”Kateet” (SKVR VII₃) sekä osin otsikon ”Lemmennosto. Kosinta. Häät. Perhe-elämä” (SKVR VII₅) alle ryhmitellyt loitsut, sillä niissä on runsaasti aiheita, joita on käytetty myös erilaisia vaivoja ja sairauksia parannettaessa. Myös eepisten runojen joukossa, erityisesti SKVR:n niteessä VII₁, on parannusloitsuina ja rituaalisissa yhteyksissä käytettyjä tekstejä. Tällaisia runoja ovat todennäköisesti olleet mm. perustaltaan myyttiset *Lemminkäisen virsi*, *Kultaneidon taonta* sekä *Veneenveisto ja polvenhaava*.⁶³

Parannusloitsujen perusteella voi tehdä havaintoja pohjoiskarjalaisten elämänpörrin terveydellisistä riskitekijöistä aina 1700-luvun lopulta 1900-luvun alkuun. Väestö turvautui parannusloitsuihin etenkin ruumiillisessa työssä sattuneiden ulkoisten vammojen ja loukkaantumisien parantamiseksi sekä yksipuolisesta ravinnosta, puutteellisesta hygieniasta ja tartuntataudeista aiheutuneiden vaivojen hoitamisessa.⁶⁴ Ryhmään ”Loukkaantumet ja viottumat” SKVR:n toimittajat ovat sisällyttäneet erilaisille ulkoisille vaivoille ja vammoille luettuja loitsuja. Näitä ovat mm. *Kiven jälki*, *Pakkasen sanat*, *Puun synty*, *Raudan synty*, *Siikasen loitsu*, *Tulen synty* ja *Veren sulku*. Otsikon ”Pistämät, puremat ja puskemiset” alle on sisällytetty mm. käärmeen ja ampiaisen pistoon tarkoitettut loitsut sekä suden puremasta, lehmän tai hevosen potkaisemisesta tai puskemisesta aiheutuneiden vammojen parantamiseen tarkoitettuja loitsuja. Osassa ”Taudit” on ns. tietäjän sanojen lisäksi – niiden avulla parantaja on valmistautunut riittäin – suuri määrä mitä erilaisimpien vaivojen ja sairauksien parannusloitsuja. Loitsuja on mm. ajokseen, ammustautiin, hampasmatoon, hengenahdistukseen, jalan kuoleentumiseen, kaatumatautiin, kiroihin, korvasärkyyn, erilaisiin lasten tauteihin, maahiseen, metsännenään, mielenvikaan, näärännäppyyn, palovammoihin, palelumiin, riisitautiin, rokkoon, silmävaivoihin, synnytyskipuihin, syyhyyn, yskään ja ähkyyyn.

Parannusloitsujen luettelo kertoo samoista vaivoista ja taudeista kuin piirilääkäreiden 1800-luvulla kirjoittamat raportit. Heikki S. Vuorisen mukaan piirilääkärit raportoivat myös liukkaista keleistä, pimeydestä, tieonnettomuuksista ja väkivallasta johtuneista tapaturmista. Tapaturmia aiheuttivat etenkin huono työturvallisuus, tulipalot, häkä tai savu, myrkytykset, eläimen potkut tai sarven sohaisu ja esim. kaatuneet puut. Yleisiä vammoja olivat olkanivelten sijoiltaanmenot, murtumat, ruhjeet, tulehtuneet haavat, palelumat ja palovammat. Piirilääkäreiden raporttien mukaan suomalaiset sairastivat 1800-luvulla myös malariaa, tuberkuloosia, lepra, erilaisia silmätauteja, riisitautia, myrkyllisen torajyvän aiheuttamaa vetotautia, matoja, struuma, punatautia, tyufusta eli pilkkukuumetta, lavantautia ja toisintokuumetta, sukupuolitauteja sekä isorokkoa. Myös mielisairauksia raportoitiin jonkin verran, mutta ne ymmärrettiin toisin kuin nykyään. Mielenterveysongelmaisiiin kuuluivat sekä kehitysvammaiset, raivoavat ja levottomat mielisairaajat että masentuneet ja psykoottiset henkilöt.⁶⁵ On kiinnostavaa havaita, että pohjoiskarjalaisesta parannusloitsustosta löytyy loitsu lähes jokaisen edellä mainitun sairauden aiheuttamaan kipuun tai vaivaan.

⁶³ Kiuru 1990, 178–189; Kuusi 1963, 253–260; Siikala 1990, 13–14, 24–25; Siikala 1992, 263–264, Stepanova 1990, 83; Piela 2004, 142–148.

⁶⁴ Piela 1989, 83–84.

⁶⁵ Esim. Vuorinen 2006, 100–177.

Parannusloitsut ja riittikuvaukset on siis merkitty muistiin henkilöiltä, jotka ovat eläneet 1780-luvun lopun ja 1900-luvun alkuvuosikymmenien välisenä aikana. Suhteellisen harvoista runonlaulajista ja loitsuntaitajista on tiedossa nimi ja tarkka asuinpaikkakunta, vielä harvemmista ikä tai syntymäaika. Runonkerääjien kommenteista, matkakertomuksista ja kuvauksista voi kuitenkin tehdä joitakin päätelmiä loitsijoiden sukupuolesta, iästä ja sosiaalisesta asemasta. Tekemäni tarkastelun perusteella näyttää siltä, että yhteisössään tunnustetut tietäjät, loitsijat ja riittiparantajat olivat Pohjois-Karjalassa 1800-luvulla etupäässä miehiä, jotka hallitsivat riittiparannuksen taikoineen ja loitsuineen. Tällaisia loitsijoita ovat mm. Juhana Kainulainen Kesälahdelta, Simana Sissonen Ilomantsista, Juhana Riikonen Tohmajärveltä ja Olli Timonen Kiteeltä. Naiset keskittyivät parantamaan vähemmän vaarallisia vaivoja oman perheen keskuudessa. Näin oli myös muun muassa Vienassa.⁶⁶ Tämä havainto miehistä parannusriittien asiantuntijoina on kiinnostava, koska kahden muun käyttämäni aineiston perustella parantaminen näyttää olleen ennen muuta naisten tehtävä. Riittiparantamista kulttuurisena käytäntönä on siis määrittänyt myös sukupuoli.

Käyttämäni *perusaineisto* käsittää siis 1 598 Pohjois-Karjalasta vuosina 1816–1970 kerättyä ja SKVR:ssä julkaistua parannusloitsutekstiä. Tutkimusartikkeleissani ne ovat muodostaneet *varannon* ja *taustan*, jota vasten projisoimalla artikkeleissa analysoimiani loitsutekstejä olen löytänyt kysymysten kannalta puhuttelevimmat tekstit. Keskittyessäni yksittäisiin loitsuntaitajiin olen täydentänyt tietoja heistä mahdollisella muulla arkistoaineistolla.

Lukijakilpailu kansanomaisesta lääkintätaidosta 1974

Sanomalehti Karjalainen ja Joensuun yliopiston Karjalan tutkimuslaitos järjestivät *Karjalaisen* satavuotisjuhluvuoden lukijakilpailun 10.1.–28.2.1974, jossa lukijoita pyydettiin kirjoittamaan sairauksien, lääkkeiden, ihmisen ruumiinosien ja -toimintojen kansanomaisista nimityksistä sekä hoitotavoista. Kilpailu julistettiin kysymyksineen ja sääntöineen *Karjalaisessa* 10.1.1974: otsikkona oli ”Kertokaa, kolottaako ronkkianne. Kansanomaiset nimitykset talteen”. Ohjeissa toivottiin, että kirjoittajat vastaisivat valitsemiinsa kysymyksiin lyhyesti, ytimekkäästi ja omaperäisesti, ja että he käyttäisivät ”omaa murretta, sillä kirjakieliset ilmaisut ovat perin kuivia ja tuttuja”. Vastaukset pyydettiin lähettämään *Karjalaisen* toimitukseen. Lisäksi kerrottiin, että lehti julkaisee säännöllisesti lukijoiden kirjoituksia. Palkinnoiksi luvattiin kolme ”asustepakettia ostokortteina”.⁶⁷ Kysymykset olivat seuraavat:

1. Mitä nimityksiä lukija tuntee kivulle? (Mitä hän ymmärtää esimerkiksi tuskalla, kirvestämisellä tai kivistämisellä jne.)
2. Tunteeko lukija kansanomaisia lääkkeitä, mitä, ja mihin niitä käytetään?
3. Mitä mukavia kansanomaisia nimityksiä lukija tietää eri ruumiinosille? (Onhan olemassa ronkat, sarvenat jne.)

⁶⁶ Piela, 1989, 100–101; Pentikäinen 1971, 226–227.

⁶⁷ Kilpailun palkinnot olivat seuraavat: I palkinto 500 mk:n asustepaketti ostokorttina, II palkinto 100 mk:n asustepaketti ostokorttina ja III palkinto 100 mk:n asustepaketti ostokorttina.

4. Lukijan kertomuksia ruumiintoiminnoista. Mitä lukija arvelee sapsen tai maksan tekevän?
5. Lukijan taudinkuvauksia. Mitä erikoisesti mieleen jääneitä tai muuten huomattavia tauteja lukija muistaa?
6. Taudin aiheuttajia. Minkä lukija arvelee aiheuttavan taudit?
7. Tietoja kansanparantajista. Tunteeko lukija jonkun huomattavan kansanparantajan?
8. Ensiapukeinoja tapaturmiin. Mitä hyviä ensiavun keinoja ja mihin tapaturmiin lukija tuntee?
9. Mikä on terveyden ja pitkän iän salaisuus?
10. Mitä oireita mielenterveyden heikkenemisestä lukija tietää?
11. Häiriöistä sukupuolielämässä. Nurmeksessa sanotaan esimerkiksi, että kasvin-kumppalista on jousi poikki. Miten teillä päin asia ilmaistaan?
12. Kansanomaisesta kättilötaidosta.

Kysymykset olivat laatineet kilpailussa asiantuntijoina toimineet fil. lis. Pekka Laaksonen, joka työskenteli silloin Joensuun yliopiston Karjalan tutkimuslaitoksessa, sekä *Karjalaisen* lukijoille ennestään tuttu "stressitohtori" ja kirjailija, yleislääketieteen ja psykiatrian erikoislääkäri Pertti Pakarinen (1931–1998). Kilpailujulistuksen yhteydessä lehdessä oli myös kirjoitus hänen laatimastaan leikkimielisestä "Nurmekselaissäketieteellisestä sanastosta", joka levisi myöhemmin monistettuna versiona. Esimerkkinä oli noin 20 sanaa selityksineen. Sanaston mukaan mm. *ronkka* merkitsee lonkkanivelen seutua, *vötkäle olo* väsyttämistä, heikkoutta ja toipilastyypistä oloa ja *öllötystauti* pahoinvointia ja oksettavaa oloa. Sanaston toivottiin olevan vastajille eräänlainen malli, jonka mukaan tietonsa saattoi luetteloida. "Ensin siis asian nimi ja sitten selitetään mitä sillä tarkoitetaan", kirjoitettiin kilpailujulistuksessa. Kilpailun asiantuntijoita kiinnostivat siis erityisesti vaivojen kansanomaiset nimitykset. Kilpailuohjeet julkaistiin lehdessä useita kertoja vastauksista koottujen kirjoitusten yhteydessä otsikon "Lukijakilpailun satoa" alla. Kaikkiaan kilpailusta julkaistiin 21 lehtijuttua, viimeinen 8.3.1994.⁶⁸ Kyseisessä kirjoituksessa kerrottiin lukijakilpailun

⁶⁸ *Sanomalehti Karjalaisessa* julkaistujen 21 lukijakilpailua käsittelevän kirjoituksen päivämäärät ja otsikot:

- 10.1. Juhlavuoden lukijakilpailu. Kertokaa, kolottaako ronkkianne. Kansanomaiset nimitykset talteen
- 15.1. Pitkän iän salaisuus: Pittää muistoo hengitte
- 16.1. Liiasta seksistä sai kyttyräselän – lääkkeet tiedossa myös perheriitaan
- 18.1. Ei tarvihe hengitteekkään kunhan vain muistaa huokua
- 23.1. Tuskat jätettiin metsän puihin – palovammaa lämmitettiin tulella
- 24.1. Kyllä minä olin sen tytön kanssa iekerellä
- 25.1. Entäs kun ämmä ol ereeksissä pullon suusta juuva kurraattanna
- 26.1. Kun Baba paransi nokiniitillä
- 27.1. R-kirjaimen oppi kirjavalla kivellä ja pisamista paransi ensi pääskynen
- 29.1. Jos lyöt kakkulis tahi eukko koppaattaa kaalimella
- 1.2. Silmänäulaa ei tarvitse jättää kehoon kuljeksimaan
- 7.2. Hiukset kasvavat kun voitelet lamppuöljyllä
- 11.2. Kaksi mummoa muuripadassa ja kolmas lisäämässä tulta alle
- 14.2. Käärmeen puremaan halkaistua sammakkoa tai lepakon ruotoa
- 16.2. Sian sapesta rengas verenmyrkytykseen
- 19.2. Suolasta ja viinasta voide auringonpolttamiin
- 21.2. Toinen jalka lakkasi vain tottelemasta
- 26.2. Pumppuhi seesattu, van läksi kääntiin kun hypin lattialla
- 1.3. Keuhkotauti parani hylkeenrasvaa juomalla
- 6.3. Puhuttu rasva se vasta liäke ol

tuloksista: kilpailuun osallistui 407 henkilöä, joiden kirjoituksista oli lehdessä julkaisuotteita peräti 201 vastaajan tekstistä. Kaikki vastaukset luvattiin tallentaa Joensuun yliopiston Karjalan tutkimuslaitokseen tutkijoiden käytettäväksi.⁶⁹ Vastausten määrän perusteella kilpailun arvioitiin onnistuneen erinomaisesti.

Käytössäni ollut aineisto sisältää kuitenkin muutaman kirjoituksen vähemmän: vastauksia on 397 henkilöltä, joista naisia on 282, miehiä 103; 12 kirjoittajan sukupuolta ei voi identifioida.⁷⁰ Suurin osa vastaajista asui kirjoitushetkellä Pohjois- tai Etelä-Karjalassa, mutta vastauksia tuli runsaasti myös muualta Suomesta ja Ruotsista (ks. liite 1: Vastaajat Kansanlääkintä 1974 ja taulukko 1). Kirjoittajista ennen vuotta 1900 syntyneitä oli 39, vuosina 1901–1930 syntyneitä oli eniten eli 240 ja vuosina 1931–1960 syntyneitä oli 33. Syntymävuotensa tai ikänsä jätti kertomatta 85 henkilöä. Nuorin kirjoittajista, Mirja Tikkanen, oli syntynyt vuonna 1960 ja vanhin, Edvard Tuppurainen, vuonna 1888; kirjoitushetkellä nuorin oli siis 14-vuotias ja vanhin 86-vuotias – ikäeroa oli peräti 72 vuotta. Mirja Tikkanen kirjoittaa vanhemmilta ihmisiltä kuulemistaan riisitaudin, yskän ja ”äksyilemisen” parantamisesta ”ennen” ja Edvard Tuppurainen hivenen epäselvässä ja katkonaisessa kirjoituksessaan muutamista ”vanhoista” parannustavoista, joista hänellä olisi paljon enemmänkin tietoja kerrottavissa jossakin toisessa yhteydessä.⁷¹

Jokaiseen kysymykseen tuli vastauksia, mutta ylivoimaisesti eniten lukijat vastasivat kysymyksiin 1, 2, 6, 7, 8 ja 12. He siis kirjoittivat erilaisten tautien ja vaivojen nimityksistä, parannuskeinoista, kotona valmistetuista lääkkeistä sekä perhepiirissä tai lähiympäristössä toimineista parantajista ja verenseisauttajista. Lisäksi he kirjoittivat omakohtaisista kokemuksista tai muilta kuulluista kotisyntytyksistä ja kättilönä toimineista henkilöistä. Kysymykset 3, 4, 5, 9, 10 ja 11 kiinnostivat vähemmän: lukijat kokivat selvästi vaikeammaksi kirjoittaa ruumiinosien nimityksistä, ruumiintoimintoista sekä mielenterveyden ja sukupuolielämän häiriöistä kuin tavanomaisempien vaivojen kotoisista parannuskeinoista. Artikkeleissani *Kansanomaiset terveystieteet ja yhteisöllisyys* sekä *Luonto ja muuttuvat maailmat kansanlääkinnässä* aineistona ovat olleet nimenomaan kertomukset vaivoista, taudeista ja tapaturmista sekä kuvaukset niiden parantamisesta kotikonstein tai jonkun parantajan toimesta, selostukset kansanomaisista lääkkeistä ja niiden käyttötarkoituksista sekä kirjoitukset taudin aiheuttajista.

Kilpailuaika oli varsin lyhyt, vain puolitoista kuukautta, mutta siitä huolimatta vastauksia kertyi runsaasti. Lukijoiden aktiivisuuteen vaikutti todennäköisesti myös se, että he tunsivat Pertti Pakarisen, sillä lehdessä oli julkaistu hänen Lääkäri vastaa -palstaansa. Pakarinen näkyi julkisuudessa muutenkin runsaasti: kilpailujulistuksen yhteydessä häntä kuvattiin ihmiseksi, ”jolla on sydän paikallaan sekä halua tutkia ja ymmärtää ihmisyksilön tekoja ja ajatuksia. Sitä paitsi hänellä on varsin oivallinen kielenkäytön taito”.

Toinen vastaajien aktiivisuuteen vaikuttanut syy oli se, että *Karjalainen* julkaisi he-

8.3. Lukijoiden tiedot tallessa – nyt on tutkijoiden vuoro

⁶⁹ Kilpailuaineisto, kaksi mappia, oli tallennettu Pekka Laaksosen arkistoon.

⁷⁰ Viitatessani aineistoon käytän signumina esim. Kansanlääkintä 1974, 179, Aune Lousa, jolloin viittaa kiteeläisen Aune Lousan koko tekstiin. Tätä lukijakilpailun aineistoa ei ole sivunumeroitu, vaan vastaukset ovat kahdessa kansiossa kirjoittajan sukunimen mukaisesti aakkosissa ja numeroituna.

⁷¹ Kansanlääkintä 1974, 353, Mirja Tikkanen; Kansanlääkintä 1974, 365, Edvard Tuppurainen.

ti tuoreeltaan – ensimmäisen kerran jo 15. tammikuuta eli vajaa viikko kilpailun julistamisen jälkeen – runsaasti otteita toimitukseen saapuneista kirjoituksista: peräti puolet vastaajista sai lukea omia kirjoituksiaan lehdestä omalla nimellään, jos he niin olivat ilmoittaneet haluavansa. Kirjoitussarjassa ”Lukijakilpailun satoa” vastaukset esiteltiin laajasti ja varsin hyväntahtoisessa ja osittain tahattoman humoristisessakin hengessä. Sen lisäksi, että kirjoituksissa referoitiin saapuneita vastauksia, niissä esitettiin lukijoille lisäkysymyksiä. Esimerkiksi tammikuun 16. päivänä kerrottiin ensin Nurmeksessa asuneen Esteri Aspan tietoja palsamiviinan ja malikahvin käytöstä lääkkeinä. Sen jälkeen lehden toimittaja ikään kuin kääntyi muiden lukijoiden puoleen ja pyysi näiltä lisätietoja:

Palsamiviinassa oli neljänneslitra ikkunalla kasvatettujen palsamien varsia pieniä paloina ja saman verran viinaa. Viinaan erittyi palsamista ainetta, joka oli erittäin tehokasta pakotukseen tai nyrjähtäneen nilkan voiteluun, kertoo Esteri Aspa.

Malikahvi oli taas heti nokan alla, jos vilusti tai oli kuumetta. Malit kerättiin ojan varsilta ja pieniä tupsukoita oli kuivumassa mökinvinnillä. Tarvittaessa niitä haettiin ja malin oksia liotettiin kuppiin mustaa kahvia. – Oli pahan makuista, muistelee Esteri Aspa.

Esteri Aspan tiedossa on huomattava määrä erilaisia nimityksiä kivuille: kolottaa, luis-teloo, viileksii, tuskovaa, juilli, pakottaa, koskoo piähän, tikkuiloo. Mitähän eri kipuja ne mahtavatkaan tarkoittaa? Ehkä muut lukijat osaavat selvittää sen.⁷²

Kilpailua voi siis luonnehtia interaktiiviseksi: vuorovaikutus lehden ja lukijoiden välillä myös toimi, sillä lukijat kommentoivat toimittajan esittämiä kysymyksiä ja täydensivät lehdessä julkaistuja referaatteja omissa vastauksissaan, joita lehti julkaisi taas muiden arvioitavaksi. Menetelmä näytti sopivan kansanlääkintää koskevien tietojen kokoamiseen varsin hyvin ehkä juuri siitä syystä, että kansanlääkintä perustuu lähtökohtaisesti tietojen, käsitysten ja kokemusten vaihtamiseen sekä jatkuvaan neuvottelamiseen parannustavoista.

Kansa sairastaa – lukijat kertovat: lukijakilpailu kansanlääkinnästä 2002

Kolmas käyttämäni aineisto on koottu myös lukijakilpailun avulla. *Sanomalehti Karjalainen* ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkisto järjestivät uuden lukijakilpailun kansanlääkinnästä Elias Lönnrotin juhluvuoden kunniaksi 15.10.2001–28.2.2002.⁷³ Kilpailujulistuksessa 15.10.2001 lukijoille kerrottiin vuonna 1974 järjestetystä kilpailusta sekä Elias Lönnrotin kiinnostuksesta kansanlääkintää kohtaan. Kilpailun tavoitteena oli selvittää nykyihmisten suhtautumistapoja sairauk-

⁷² *Sanomalehti Karjalainen* 16.1.1974. Lukijakilpailun satoa: Liiasta seksistä sai kyttyräselän – lääkkeet tiedossa myös perheriitaan.

⁷³ Aineisto on tallennettu Kansanrunousarkistoon nimellä ”Kansa parantaa – lukijat kertovat”. *Sanomalehti Karjalaisen* ja KRA:n 15.10.2001–28.2.2002 järjestämään Elias Lönnrotin juhluvuoden lukijakilpailuun saapunut aineisto. SKS KRAA. *Sanomalehti Karjalainen/Kansanlääkintä, Pohjois-Karjala* 1–453. 2002. Jos viitataan esim. aineiston sivulle 267, virallinen signum on SKS KRA. *Sanomalehti Karjalainen / Kansanlääkintä, Pohjois-Karjala* 267. 2002. Tässä ja aiemmin julkaistuissa artikkeleissani olen käyttänyt signumina kuitenkin lyhyesti esim. *Kansanlääkintä* 2002, 90: Pirjo Rinne, 386–387. Tällöin on viitattu kirjoittajalistassa kirjoittajan saamaan järjestysnumerona (90), jonka jälkeen on kirjoittajan nimi ja sen jälkeen sivunumerot.

siin ja kipuihin sekä heidän käsityksiään niitä aiheuttavista tekijöistä ja parantamistavoista. Kysymykset olivat seuraavat:

1. Sairaus ja terveys

- Mitä mielestäsi on terveys, mitä sairaus? Mikä on tervettä, mikä sairasta? Minkälaista on terveen ihmisen elämä, entä sairaan?
- Minkälaiset asiat uhkaavat terveyttä?
- Miten murheet ja huolet näkyvät ihmisen terveydentilassa, ruumiissa ja mielessä?
- Miksi ihminen sairastuu? Minkälaiset ihmiset sairastelevat usein? Onko erityisiä tilanteita, joissa ihminen sairastuu helpommin kuin tavallisesti?
- Miten eri sairauksiin mielestäsi suhtaudutaan?
- Millaisista sairauksista on helppo puhua, millaisista taas ei mielellään kerrota toisille?
- Minkälaisissa tilanteissa sairaudesta voi puhua, milloin pitää vaieta?
- Miten sairaaseen suhtaudutaan kotona, ystäväpiirissä, työssä? Entä viranomaisten taholta?
- Mitkä ovat mielestäsi pitkän iän salaisuuksia?

2. Taudit

- Mistä sydäntaudit mielestäsi johtuvat?
- Mitkä ovat mielestäsi masennuksen syitä?
- Kerro tavallisimmista taudeista ja vaivoista perheessäsi ja lähiympäristössäsi? Miten niitä hoidetaan?
- Millä eri tavoin taudit voivat tarttua? Kerro omakohtaisista kokemuksistasi tilanteista, joissa olet pelännyt saaneesi tartunnan.

3. Kipu

- Saako kipunsa tuoda julki? Saako valittaa ääneen, itkeä?
- Miten kipua tunteva kokemuksesi mukaan käyttäytyy ja näyttää kipunsa? Miten naiset ja miehet puhuvat kivuistaan?
- Miten ihminen kokemuksesi mukaan toimii silloin, kun kipua ei voi tuoda julki?
- Miten erilaisia kipuja lievitetään ja hoidetaan kotona? Kerro, miten säryistä ja kivuista kärsivää kohdellaan kotona, ystäväpiirissä, työpaikoilla? Entä viranomaisten taholta?
- Miten itse autat ja lohdutat kipua tuntevaa lasta, miten aikuista?
- Miten vanhemmat suhtautuvat tyttäriensä ja poikiensa pieniin haavereihin?
- Millaisilla sanoilla tuntemasi ihmiset puhuvat sydäntaudeista?
- Millaisilla sanoilla puhutaan masennuksesta?

4. Parantaminen

- Miten sydäntauteja voidaan hoitaa?
- Miten masennusta voidaan hoitaa?
- Kerro taudeista ja vaivoista, joissa kansanparantaja tai vaihtoehtoisia hoitomuoto ja osaava henkilö on tuonut avun. Kerro myös hänen hoitokeinoistaan. Minkälaisia omakohtaisia kokemuksia sinulla on?
- Kerro hyvistä ja huonoista hoitokokemuksistasi lääkärin ja/tai kansanparantajan luona.

- Hierominen, kipeän paikan painelu ja muu koskettaminen voi helpottaa kipua ja pahaa mieltä. Kerro kokemuksistasi tervehdyttävästä tai haitallisesta, hyvästä ja pahasta koskettamisesta.
- Milloin toista ihmistä saa yleensä koskettaa, milloin ei? Miten suhtaudut siihen, että joku koskettaa sinua? Kerro kokemuksistasi.

5. Siisteys ja järjestys

- Onko siisteydellä ja hyvällä terveydellä mielestäsi jokin yhteys?
- Mitä siisteys ja järjestys mielestäsi tarkoittavat?
- Minkälainen ihminen on mielestäsi siisti, entä epäsiisti? Entä koti? Millaisia kokemuksia sinulla on huomiota herättävän epäsiisteistä tai ylisiisteistä ihmisistä tai kodeista?
- Kerro tilanteista, joissa epäsiisteys tai lika on inhottanut sinua.
- Miten suhtaudut eritteisiin ja ulosteisiin?
- Miten huolehdit henkilökohtaisesta puhtaudestasi päivittäin, viikoittain?
- Miten teillä kasvatetaan lapsia siisteyteen ja järjestykseen?

Laadin nämä kysymykset perehdyttyäni vuonna 1974 järjestetyn kilpailun aineistoon neuvotellen silloisen Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkiston johtajan, professori Pekka Laaksosen, Joensuun yliopiston perinteentutkimuksen professorin Seppo Knuuttilan sekä *Sanomalehti Karjalaisen* toimittajan Ritva Väisänen kanssa. Sain asiantuntija-apua myös lääketieteelliseen antropologiaan perehtyneeltä dosentti Marja-Liisa Honkasalolta, jonka tutkimukset sairauden kokemisesta, merkityksistä ja sosiaalisesta rakentumisesta olivat herättäneet kiinnostustani.⁷⁴ Palkintolautakuntaan kuuluivat Seppo Knuuttila, Pekka Laaksonen, Ritva Väisänen ja minä. Vastaukset pyydettiin lähettämään *Sanomalehti Karjalaisen* toimitukseen ja ne talletettiin Kansanrunousarkistoon.

Kilpailuun osallistui 115 henkilöä, joista naisia oli 90 ja miehiä 25. Eniten vastauksia tuli Joensuun tienoilta sekä Pohjois-Karjalan pohjoisosista (ks. liite 2: Vastaajat Kansanlääkintä 2001–2002 ja taulukko 1). Iäkkäin vastaajista on syntynyt 1912, nuorin 1984: heidän ikäeronsa on siis 72 vuotta. Kirjoittajista vuosina 1912–1929 syntyneitä oli 31, vuosina 1930–1959 syntyneitä 34 ja vuosina 1960–1984 syntyneitä kolme. Vastaajista 47 ei kertonut syntymäaikaansa tai ikäänsä. Vanhin kirjoittaja oli Eino K. Koistinen Outokummusta ja nuorin Kirsti Räsänen Liperistä. Koistinen kertoo Pohjois-Karjalassa laajalti tunnetusta kansanparantajasta Viekin mummosta, joka paransi vuonna 1953 kuuluisilla voiteillaan Koistisen tuttavain Kalle Malisen pahoin loukkaantuneen jalan, jonka lääkärit olivat jo tuominneet amputoitavaksi. Samalla reissulla Malinen oli saanut Viekin mummolta lääkettä myös vaimonsa poskiontelotulehduksista muistuttavaan vaivaan. Lääke oli tehonnut muutamassa päivässä: ”Kalle sanoi hänen ja myös vaimon elämän pelasti kansanparantaja Viekin Mummo. Siitä ovat suuresti kiitollisia ja elämän saivat normaaliksi”, päättää Koistinen kertomuksensa.⁷⁵

Kilpailun osanottajista nuorin, Kirsti Räsänen, voitti ensimmäisen palkinnon.

⁷⁴ Esim. Honkasalo 1994; 1998; 2000.

⁷⁵ Kansanlääkintä 2002, 33: Eino K. Koistinen, 135.

Vuonna 1984 syntynyt lukiolainen käsittelee laajassa kirjoituksessaan⁷⁶ nuoren naisen näkökulmasta terveyteen vaikuttavia tekijöitä, sairastumisen syitä, ympäristön suhtautumista sairaisiin sekä lääkkeiden käyttöä. Kirjoituksesta välittyvät selkeästi nykyperheiden sekä biolääketieteeseen että ekologiseen terveystieteeseen perustuvat näkemykset terveydestä ja sairaudesta.

Aineisto käsittää 453 sivua. Runsaimmin kirjoittajat kertovat taudeista ja tapaturmista, jotka vaivasivat heitä tai heidän lähipiirissään eläneitä ihmisiä. Monilla kirjoittajilla on varsin selkeät käsitykset nykyihmisen terveyttä uhkaavista vaaroista (kysymykset 1 ja 2) sekä kokemuksia erilaisten tautien ja vaivojen parantamisesta niin kotikonstein kuin lääkärin ohjeiden mukaan (kysymys 4). Keskeisimpiä sairauksien aiheuttajia ovat elämäntapaan, nukkumiseen, liikkumiseen ja ruokavalioon liittyvät huonot tottumukset, mutta myös murheet ja huolet ihmissuhde- ja raha-asioissa aiheuttavat kirjoittajien käsitysten mukaan masennuksen lisäksi erilaisia fyysisiä oireita kuten sydänkipuja. Kirjoittajat kuvaavat myös sitä, miten koti- ja ystäväpiiri suhtautuvat sairaaseen ihmiseen tai kivun julkiseen näyttämiseen tai salaamiseen (kysymys 3). Lisäksi he ovat pohtineet, mitä siisteys ja järjestys tarkoittavat ja mitä ne merkitsevät arkisen elämän kannalta (kysymys 5). Yleisen käsityksen mukaan niin ylisiisteys kuin epäsiisteyskin aiheuttaa sairauksia: tärkeintä kirjoittajien mielestä on, että kotona viihdytään. Kaikkiaan aineisto on kiinnostava läpileikkaus pohjoiskarjalaisten käsityksistä sairaudesta ja terveydestä sekä niistä tavoista, joilla sairauksia parannettiin kotiloissa tai parantajien toimesta 1900-luvun alkuvuosikymmenillä ja sata vuotta myöhemmin 2000-luvun alussa.

TULKINNAN LÄHTÖKOHTIA

Tutkimuksessa on käytetty erityyppisiä tekstiaineistoja eri aikakausilta, jotta saataisiin hahmotettua yleiskuva pohjoiskarjalaisten terveyttä ja sairautta koskevasta kulttuurisesta ajattelusta. Satu Apon mukaan moniaineistoisuus onkin tarpeen silloin, kun halutaan selvittää ilmiöitä, jotka liittyvät ja vaikuttavat laaja-alaisina useisiin ihmisten ja yhteisöjen toimintoihin.⁷⁷ Kansanomaiset käsitykset terveydestä ja sairaudesta ovat juuri tällaisia varsin kattavasti ihmisten toimintaan vaikuttavia käsityksiä, joiden tutkimisessa erityyppiset ja -aikaiset aineistot täydentävät toisiaan. Aineistoja on pyritty lukemaan kansanparannuksen käyttäjien omasta näkökulmasta, saamaan esille heidän terveyttä ja sairautta koskeva kulttuurinen ajattelunsa ja keskeiset mielikuvansa.

Moniaineistoisuus ja pyrkimys tavoittaa pohjoiskarjalaisille tyypillinen terveys- ja sairausajattelu muodostavat omat haasteensa tutkimuksen teoreettisten ja metodisten lähtökohtien valinnassa. Lukemista on ohjannut käsitys kansanparannuksesta kulttuurisena kompetenssina ja sen narratiivisesta prosessoitumisesta erilaisiksi tulkintoiksi terveydestä ja sairaudesta. Tulkintoja niistä syntyy erityisesti parannustapahtumissa mutta myös muissa konteksteissa kuten arkisissa keskusteluissa tai teksteissä, joissa käsitellään terveydentilaa.

⁷⁶ Kansanlääkintä 2002, 91: Kirsti Räsänen, 378–390.

⁷⁷ Apo 2001, 32–34.

Kansanparannus narratiivisena prosessina

Tulkintani kehiksen muodostavat toisiinsa liittyvät tieteenfilosofiset suuntaukset hermeneutiikka ja konstruktionismi sekä niihin tukeutuva ranskalaisen filosofi Paul Ricoeurin *mimesis* teoriana ja tekstien lukutapana kulttuurisen kompetenssin narratiivisesta prosessoitumisesta.⁷⁸ Yhdessä ne muodostavat tulkinnoilleni lähtökohdan, jonka mukaan tarkastelen kansanparannusta kulttuurisena kompetenssina ruumiin ja sen ulkopuolella havaitun todellisuuden välisestä suhteesta, jonka kerronnallisin keinoin esitetyissä tulkinnoissa käsitykset terveydestä ja sairaudesta konstruoituvat ja merkityksellistyvät aina uudestaan.⁷⁹

Tutkimuskysymykseni parantamisen kontekstissa tuotetuista terveyden ja sairau- den tulkinnoista tavoittelee esittäjiensä kielellisiä tulkintoja siitä todellisuudesta, jonka he ovat kokeneet vaikuttavan heidän terveydentilaansa. Kysymys on hermeneuttinen ja siihen vastaaminen perustuu tutkimuksessani Hans-Georg Gadamerin näkemykseen tutkijan ymmärryksen kehittymisestä vuoropuhelussa tutkijan ja tekstin välillä. Täydellistä ymmärrystä *toisesta*, vieraasta kulttuurista, toisten ihmisten ajatuksista tai menneen ajan dokumenteista ei voi koskaan saavuttaa, mutta se voi syventyä sellai- sessa tutkijan ja tekstin välisessä vuorovaikutuksessa, jossa tutkija esittää tekstille tai muunlaiselle tutkimuskohteelle jatkuvasti uusia tulkintaehdotuksia ja koettelee niitä suhteessa tutkittavaan. Tällä menetelmällä tieto syvenee hermeneuttisessa spiraalis- sa. Spiraalimaisuus viittaa siihen, että esimerkiksi ymmärrys tekstin kokonaisuudesta syntyy vain sen yksittäisten osien kautta, ja että tekstin yksittäisten osien ymmärtämi- nen on mahdollista vain sen kokonaisuuden kontekstissa, johon se kuuluu. Tämä ko- konaisuuden ja yksittäisten osien välinen merkityksiä tuottava dialogi painottaa myös sitä, että tekstin merkitykseen vaikuttaa sen historiallinen ja kulttuurinen konteksti.⁸⁰

Hans-Georg Gadamer ajatteli myös koko todellisuuden olevan tekstinkaltaista eli käsitteiden avulla rakentunutta. Arkijärjen realismin mukaan todellisuus on kuitenkin olemassa ilman ihmistä ja hänen kehittämiään käsitteitä, jotka ovat aina konstruktioita havaitusta todellisuudesta. Panu Raatikaisen mukaan meillä ei ole mitään syytä epäil- lä aineellisen todellisuuden olemassaoloa: "Havaittava aineellinen todellisuus – joka koostuu kivistä, puista, pöydistä ja tuoleista, kissoista ja koirista – on olemassa silloin- kin kun emme havainnoi tai ajattele sitä; sen eikä sen yksittäisten olioiden olemas- saolo riipu meistä. Tätä kantaa kutsutaan arkijärjen realismiksi tai lyhyesti vain rea- lismiksi." Hilary Putnamiin viitaten Raatikainen kirjoittaa edelleen, että "kieli olettaa jo realismin", ja että "vain omista aistimuksista puhuvan kielen muodostaminen olisi mahdotonta, sillä kieli on olennaisella tavalla sosiaalista ja julkista; puhe aistimuksista ja ajatuksista on käsitteellisesti ja tiedollisesti riippuvaista aineellisista olioista puhu- vasta "esinekielestä".⁸¹

Gadamerin idea siitä, että ihminen muodostaa kuvan havaitsemastaan todellisu- desta käsitteiden avulla viittaa konstruktionismiin, ajatukseen tiedon kielellisestä, yh-

⁷⁸ Hermeneutiikasta Gadamer 1999 ja 2004, ks. myös Mikkola 2009, 47–53; konstruktionismista Berger & Luckmann 2003; Burr 1995; Gergen 2001; Hacking 2009; ks. myös Kurki 2002, 29–36; *mimesiksestä* Ricoeur 1984, 52–76; ks. myös Knuuttila 1992, 155–160 ja Kaunismaa & Laitinen 1998, 179–186.

⁷⁹ Kertomuksesta merkityksellistämisen keinona esim. Siikala 1984, Apo 1987 ja Alasuutari 1999, 125–141; narratiivisesta analyysistä Josselson & Lieblich 2001, 280; ks. myös Hovi 2007, 19.

⁸⁰ Niiniluoto 1980, 176; Haaparanta & Niiniluoto 1986, 12, 57, 65; ks. myös Mikkola 2009, 47–53.

⁸¹ Raatikainen 2000.

teisöllisestä ja kulttuurisesta rakentumisesta ja uusiintumisesta. Kenneth J. Gergen mukaan konstruktionistinen tieto on luonteeltaan moniäänistä ja kontekstisidonnais- ta eli riippuvaista niistä historiallisista ja kulttuurisista olosuhteista, joissa sitä tuote- taan. Siksi se on myös muuttuvaa ja uudelleen tulkittavaa.⁸² Konstruktionistien Peter Bergerin ja Thomas Luckmannin sanoin ”kieli yhdistää jokapäiväisen elämän todelli- suuden eri alueet ja nivoo ne yhteen mielekkäiksi kokonaisuuksiksi”⁸³: kielellä on siis tiedollisia käsityksiä todellisuudesta rakentava luonne.⁸⁴ Näihin näkemyksiin kielen ja tiedonmuodostuksen yhteydestä sosiaalisessa toiminnassa, tiedon moniäänisyydestä, kontekstisidonnaisuudesta ja muuntelusta perustuvat myös omat tulkintani kansan- lääkinnästä kulttuurisena kompetenssina ja terveys- ja sairauskäsitysten perustana. Tästä konstruktionismin näkökulmasta luen kansanparannuksesta kertovia tekstejä gadamerilaisessa hermeneuttisessa spiraalissa ja ymmärrän todellisuudentulkintojen ja käsitteiden *rakentuvan* omanlaisiksi kokonaisuuksiksi jatkuvasti muuttuvista yksit- täisistä elementeistä ja osista juuri siinä kulttuurisessa ja historiallisessa kontekstissa, jossa ne tuotetaan. Ajatuksen todellisuudentulkintojen vaiheittaisesta ja osittaisesta rakentamisesta on esittänyt kanadalainen filosofi Ian Hacking (2009).⁸⁵

Paul Ricoeurin *mimesis* on teoria kulttuurisen kompetenssin kielellisestä ja narra- tiivisesta prosessoitumisesta, jossa keskitytään tekstin ja todellisuuden sekä tekstin ja subjektin välisiin suhteisiin. Ricoeurin mukaan kertomus ei synny todellisuutta, elä- mää, inhimillistä toimintaa tai tapahtumia jäljentämällä, vaan mimesiksessä, kertojaa ja kuulijaa koskevassa narratiivisessa prosessissa, joka on hermeneuttinen ja kolmi- portainen. Sen vaiheita ovat *esiymmärrys*, *juonellistaminen* ja *uudelleenymmärtäminen*. Esiymmärrys inhimillisestä toiminnasta ja sen mielekkyydestä (*mimesis*₁) muuntuu esityksessä juonellistamisen avulla ymmärrettäväksi kerronnalliseksi kokonaisuu- deksi, narratiiviseksi konstruktioksi (*mimesis*₂), esimerkiksi kertomukseksi tai muuksi kulttuuriseksi ilmaukseksi. Kun tämä narratiivinen konstruktio ja kuulijan tai lukijan maailmat kohtaavat, muotoutuu siitä uudelleen tulkittava esitys (*mimesis*₃). Ricoeurin mukaan ihminen artikuloi todellisuutta, omaa ja muiden toimintaa ja niiden merkityk- siä aina narratiivien avulla.⁸⁶ Mimesis on myös lukutapa, jonka avulla tutkija voi hah- mottaa kulttuurisen kompetenssin ja tekstin välistä suhdetta ja niitä merkitysisältöjä, narratiiveja, joita kyseisessä suhteessa syntyy.

Ricoeurin ajatuksia mukaillen hahmotan kansanparannuksen yleisinhimillisek- si toiminnaksi ja kulttuuriseksi kompetenssiksi (*esiymmärrys*), joka konstruoi ruu- miin ja muun todellisuuden välisen suhteen tulkintoina käsityksiä terveydestä ja sai- raudesta. Nämä käsitykset ilmenevät parannustapahtumassa fyysisten toimintojen ja parannustapojen verbaalisina ilmauksina, narratiivisesti tuotettuina konstruktioina (*juonellistaminen*) kuten loitsuina ja muunlaisina parannustapojen kuvauksina. Nämä kulttuuriset ilmaisut voivat joko toistaa, vahvistaa, muuttaa tai kritisoida parannusta- pahtumassa esitettyinä ja uudelleentulkittuina yhteisössä hyväksytyjä kansanparan- nukseen liitettyjä ajattelu- ja toimintatapoja.

⁸² Gergen 2001, 120–127; ks. myös Kurki 2002, 29–32.

⁸³ Berger & Luckmann 2003, 50.

⁸⁴ Berger & Luckmann 2003, 45–51.

⁸⁵ Hacking, 2009, 13–57.

⁸⁶ Ricoeur 1984, 52–76; Knuutila 1992, 155–160; Kaunismaa & Laitinen 1998, 179–186; Aarnipuu 2008, 35–38.

Tutkimuksessa kansanparannus nähdään siis hermeneuttisessa kehässä muotoutuvana narratiivisena prosessina, jossa tiedon luonteiset käsitykset ruumiin ja muun havaitun todellisuuden välisestä suhteesta, terveydestä ja sairaudesta, konstruoituvat kulttuurisiksi ilmauksiksi sosiaalisessa toiminnassa kontekstisidonnaisesti.

Toiminnan kerronnallistaminen

Aineisto, tutkimuksen kysymyksenasettelu ja teoreettinen viitekehys vaikuttavat siihen, millaista tutkimusmenetelmää aineiston analyysissa voidaan käyttää. Koska tutkimusaineistoni koostuu erityyppisistä teksteistä, se on ohjannut valitsemaan sellaisia lukemisen tapoja, jotka nostavat aineiston ja metodin vuoropuhelussa kaikista tekstityypeistä esille tutkimuskysymyksen kannalta relevanttia tietoa. Vaikka tutkimusaineistoni tekstit, parannusloitsut, kalevalamittaiset runot, etnografiset kuvaukset, selostukset, kertomukset ja omaelämäkerralliset tekstit, ilmentävätkin hyvin erilaisin tavoin tulkintoja terveydestä ja sairaudesta, niissä on eräs yhteinen piirre, jonka avulla niissä muodostetaan merkityksiä terveydestä ja sairaudesta. Kaikissa tutkimusaineistoni tekstityypeissä on *kertomus* läsnä, vaikka *kerronnallisuus* ilmeneekin niissä eri tavoin: parannusloitsun *kerronnallisuus* on tyystin erilaista kuin omaelämäkerrallisen tekstin. Jokainen teksti on kuitenkin syntynyt jossakin tilanteessa, jonkin toiminnan kontekstissa. Luenkin tekstejä *kontekstuaalisina* ja *kerronnallisina kokonaisuuksina*, joissa tulkitaan terveyttä ja sairautta.

Tutkimuksessa kysytään, *miten* erilaisissa *toiminnan konteksteissa* (kansanparannuksen, runolaulun ja omaelämäkerrallisen tekstin kirjoittamisen kontekstissa) tuotetut tekstit ilmentävät tulkintoja terveydestä ja sairaudesta. Huomio kiinnittyy siis siihen, kuinka konteksti vaikuttaa kerrontaan ja tulkintoihin ruumiin ja muun todellisuuden välisestä suhteesta. Saadakseni näkyviin kontekstin ja merkityksen välisen vuoropuhelun olen käyttänyt metodina hermeneuttisessa kehässä tapahtuvaa teoreettisesti informoitua lähilukua, jossa tarkkaillaan erityisesti merkitysten narratiivista prosessoitumista.⁸⁷ Tämän menetelmän avulla olen pyrkinyt ymmärtämään kansanparannukseen liittyvää kertomisen prosessia merkitysten tuottajana.

Teoreettisesti informoitu lähiluvun menetelmä on nimensä mukaisesti aina sidoksissa johonkin teoreettiseen oletukseen. Tutkimusprosessini aikana aineiston lukemista ovat kehystäneet ennen muuta hermeneuttiset ja konstruktionistiset teoriat, Ricoeurin *mimesis* teoriana kulttuurisen tiedon narratiivisesta prosessoitumisesta sekä kertomuksiin liittyvä tutkimus, erityisesti narratiivinen psykologia. Narratiivinen psykologia perustuu konstruktionistiseen näkemykseen kielestä havaittavaa todellisuutta jäsentävänä, ilmentävänä ja tuottavana. Ihminen nähdään kertojana, jolle *kerronta* on ensisijainen tapa tehdä kokemus merkitykselliseksi tietystä kulttuurisessa kontekstissa. *Kertomus* nähdään puolestaan tapana koota koetut tapahtumat yhtenäisiksi ja mielekkäiksi tulkinnoiksi, *narratiiveiksi*.⁸⁸ Kerronnan ulottuvuutena narratiivi kuvaa siis sitä, miten ihmiset merkityksellistävät kokemaansa. Hyödynnän tarkastelussani erityisesti amerikkalaisen kognitiivisen psykologin Jerome Brunerin

⁸⁷ Lähiluvusta Pöysä 2006, 159; narratiivisesta analyysistä Josselson & Lieblich 2001, 280; ks. myös Hovi 2007, 19.

⁸⁸ Esim. Bruner 1990, 77. Ks. myös Hovi 2007, 47–52; Piela 2006.

näkemyksiä narratiivista, joka on hänen mukaansa sekä todellisuuden kerronnallista jäsentämistä että tämän prosessin representaatio.⁸⁹

Tekstianalyysin keinona merkitysten narratiiviseen prosessoitumiseen keskittyvä teoreettisesti informoidun lähiluvun menetelmä perustuu tekstien moneen kertaan lukemiseen, niissä esiintyvien aihepiirien, aiheilmien, motiivien ja kliseiden tunnistamiseen ja erottamiseen toisistaan sekä niissä tapahtuvien alueellisten erojen ja painotusten havaitsemiseen. Tällaisessa lukemisessa päähuomio kiinnittyy siis tekstin rakenteellisiin, sisällöllisiin ja muodollisiin piirteisiin ja erityisesti niissä esiintyviin poikkeavuuksiin. Esimerkiksi artikkelissa *Muuttumaton tautiloitsu?* tarkastelen loitsun varioinnin mahdollisuuksia saadakseni selville tiettyyn vaivaan tarkoitettujen parannusloitsujen erot. Kiinnitin analyysissäni huomiota loitsutekstien kerronnallisiin keinoihin, aiheilmiin, motiiveihin ja kliseisiin sekä loitsukaavoihin, joita ovat mm. taudin alkuperän tiedustelu, avunpyyntö, syntyloitsu, kertova loitsu, rukousloitsu, kerskaukset sekä varaukset ja manaukset. Näissä havaitsemieni muutosten perusteella oli mahdollista tehdä päätelmiä loitsujen muuntelusta sekä loitsujen merkityksestä muun suullisen perinteen kentässä.

Seuraavaksi kuvaan, kuinka olen hahmottanut teoreettisesti informoidun lähiluvun, erityisesti narratiivisen analyysin avulla parannusloitsut *kerronnallisiksi* ja *kontekstuaalisiksi kokonaisuuksiksi*. Tämän prosessin selvittäminen auttaa ymmärtämään, miksi loitsuja, kalevalamittaisia riittirunoja, voi tarkastella *kertovana genrenä* kuten kansanlääkintää käsitteleviä etnografisia kuvauksia tai elämäkerrallisia tekstejä. Lisäksi se osoittaa, kuinka kansanlääkinnällinen tieto juonellistuu narratiiviseksi konstruktioksi.

Lukemalla parannusloitsuja moneen kertaan vertailin niiden rakenteellisia, muodollisia ja sisällöllisiä piirteitä keskenään, tulkitsin niitä toisten loitsutekstien ja kansanlääkinnällisten etnografisten kuvausten kontekstissa ja pohdin niissä esiintyvien kielikuvien ja metaforien merkityksiä. Vähitellen havaitsin, että loitsun rakenteelliset, muodolliset ja sisällölliset yksityiskohdat liittyvät toisiinsa muodostaen hermeneutiikan periaatteiden mukaisesti kerronnallisen kokonaisuuden, joka kuvaa riitin kulkua ja erityisesti parantajan toimia ja käsityksiä vallitsevasta tilanteesta ja riitin ulkoisesta todellisuudesta. Kerronnallisena kokonaisuutena loitsu ilmentää parantajan kansanlääkinnällistä kompetenssia, joka parannusriitin kontekstina prosessoituu narratiivisesti aina uudestaan. Kansanlääkinnällistä tietotaitoa ja kulttuurisia tulkintoja tilanteesta konstruoivana – ilmentävänä, tuottavana ja muokkaavana – riitti ja loitsu muodostavat siis yhdessä kerronnallisen ja kontekstuaalisen kokonaisuuden, *riittipuheen*.

Hahmottaessani loitsun kerronnalliseksi kokonaisuudeksi en tarkoita, että loitsu olisi tavanomainen juonellisesti tapahtumasta toiseen etenevä kertomus, vaan se on – kuten edellä on käynyt ilmi – kansanlääkinnällistä tietoa konstruoivana kokonaisuutena parantajan havaintoja, toiveita, pelkoja, mielikuvia ja toimia sekä muita riitissä tapahtuvia asioita kuvaava kulttuurinen tulkinta, jossa kertomuksellisuus ja kerronnallisuus ovat voimakkaasti läsnä. Loitsua voi siis lukea toimintaa ja tapahtumia tulkitsevana *kertovana genrenä*.⁹⁰

⁸⁹ Bruner 1985, 1987.

⁹⁰ Esim. Eggins & Slade 1997, 233–234, 236, 243.

Loitsun määrittelemistä kerronnalliseksi kokonaisuudeksi, kertovaksi genreksi tai puheeksi, jossa kerronnallisuus on läsnä, voi perustella myös sillä, että loitsuteksteistä on löydettävissä samanlaisia kerronnallisia jaksoja ja komponentteja kuin yleensä kertomuksista. Näitä kertomuksen funktionaalisia elementtejä ovat mm. William Labovin ja Joshua Waletzky'n määrittelemät abstrakti, orientaatio, komplikaatio, arviointi, tulos tai ratkaisu sekä päätäntä.⁹¹ Suomalaisista kansankertomuksista on erotettu mm. jaksot alkutilanne, ristiriita, tulos ja arviointi. Nämä elementit löytyvät myös useimmista pohjoisten ja itäisten perinnealueiden loitsuista.⁹² Kerronta rakentuu kuitenkin aina valinnoille, eikä kaikissa kertomuksissa ole aina kaikkia funktionaalisia elementtejä. Merkitys ei synny tietenkään koskaan yksin näistä elementeistä, vaan niiden muodostamasta kertomuksellisesta tai kertomuksenkaltaisesta kokonaisuudesta. Monista kertomuksista – ja loitsuista – syntyy vain kehys, jota kuulijan on osattava tulkitä: luoda sanotulle sisältö ja merkitys.⁹³ Loitsujen kerronnallisen merkityksen konstruomisessa ei lähtökohtana voi myöskään pitää vain niiden funktionaalisia elementtejä vaan sitä kokonaisuutta, jonka ne saavat toistensa kontekstissa aikaan.

Loitsun hahmottaminen kertovaksi genreksi saa tukea myös niistä tutkimuksista, joissa parannusriitti on määritelty näytelmäksi. Perinteisessä mielessä näytelmä on kertomus, kronologisesti etenevä juonellinen kokonaisuus. Matti Hako, Lauri Honko, Martti Haavio ja Anna-Leena Siikala ovatkin nähneet tutkimuksissaan riitit näytelmällisinä tapahtumina, jotka noudattavat kulttuurisen mallin mukaan muotoutuvia käsityksiä riitin käsikirjoituksesta ja rakentuvat toisiaan seuraavista kohtauksista.⁹⁴ Näinhän kertomuksetkin yleensä etenevät.

Tarkasteltaessa loitsutekstiä kontekstuaalisena ja kerronnallisena kokonaisuutena tutkijan katse kohdistuu siis ensin tiukasti itse tekstiin, sen rakenteeseen, muotoon ja sisältöön: sen kerronnallisiin keinoihin, aiheisiin, kliseisiin ja motiiveihin sekä kielellisiin piirteisiin kuten metaforiin. Loitsijan intentiot ja tavoitteet, parannettavan vai- van laatu ja vakavuus, sen aiheuttama kipu ja kärsimys, tapa jolla vaivaa parannetaan, paranemisen ennustettavuus, tilanteeseen vaikuttavat ylikuonnolliset tai vastamaailman olennot ja muut riitissä esillä tulevat seikat on löydettävä tekstistä itsestään. Jotta kerrottu saisi myös kulttuurisia ja historiallisia merkityksiä, on tarkastelun yllettävä myös kerronnan pintarakenteiden taakse. Sieltä paljastuva, usein symbolisin keinoin kerrottu tekstinulkoinen todellisuus muodostuu niistä historiallisista ja kulttuurisista olosuhteista, jonka aikalaiset ovat toimillaan saaneet aikaan. Tällaisen kontekstin muodostaa tutkimuksessani Pohjois-Karjalan historia ja kansankulttuuri sekä ne olosuhteet, kuten luonto, elinkeinot ja ruokatalous, jotka ovat vaikuttaneet pohjoiskarjalaisten terveydentilaan.⁹⁵

Samaa tekstin kontekstuaalista ja kerronnallista kokonaisuutta tarkkailevaa luku- tapaa olen käyttänyt metodina myös lukiessani muita tutkimusaineistoni tekstejä.

⁹¹ Labov & Waletzky 1997; 3–38; Labov 1972, 363–365.

⁹² Siikala 1984, 42.

⁹³ Kertomuksen käsitteen määrittelemisestä, kertomuksesta tutkimuskohteena, kertomuksen muodollisista ja sisällöllisistä piirteistä jne. on viime vuosina kirjoitettu erittäin runsaasti. Ks. mm. Honko 1980b; Siikala 1984; Hyvärinen 2004 ja 2006, Koski 2007.

⁹⁴ Hako 1956; Honko 1959, 202–209; 1960, 75–80, 82–84, 111; Haavio 1967; Siikala 1978; 1989, 68–75; 1992, 83–89. Myös Piela 2005, 12–14.

⁹⁵ Pohjois-Karjalan historiasta ja kansankulttuurista esim. Katajala ja Juvonen 2006; Naakka-Korhonen 1997, 98–110.

Menetelmän avulla on ollut mahdollista havaita, miten kansanlääkinnällinen kompetenssi prosessoituu tulkinnoiksi terveydestä ja sairaudesta eri perinnelajeissa sekä tehdä päätelmiä merkityksistä, joita niistä tuotetaan erilaisissa konteksteissa. Metodi toimii siis myös silloin, kun terveyden ja sairauden narratiivista prosessoitumista tarkastellaan kalevalamittaisten runojen (ks. luku Simana Sissosen perspektiivinen katse) ja omaelämäkerrallisten tekstien (ks. Terveyskäsitteet elämäntulussa – kaksi esimerkkiä Pohjois-Karjalasta) kontekstissa. Kyseisessä lukemisen tavassa huomio kiinnittyy Ricoeurin narratiivisessa teoriassa juonellistamiseksi ja koostamiseksi nimeämään vaiheeseen (*mimesis*₂): tekstin rakenteellisiin, sisällöllisiin ja muodollisiin piirteisiin, niissä esiintyvien aihepiirien, aiheilmien, motiivien ja kliseiden tunnistamiseen ja erottamiseen toisistaan sekä niiden alueellisten erojen ja painotusten havaitsemiseen. Artikkeleissani juonellistamisen tarkastelu onkin tietoinen metodinen valinta, jonka perusteella olen tehnyt tulkintoja terveyttä ja sairautta koskevista narratiiveista, merkityksistä.

Merkityksellistämisen keinot

Tarkastellessani terveyden ja sairauden narratiivista prosessoitumista eli kerronnan avulla tapahtuvaa merkityksellistymistä on keskeiseksi käsitteeksi muodostunut *narratiivi* sekä käsitepari *tämä maailma* ja *vastamaailma*.

Käsite *narratiivi* juontuu narratiivisesta psykologiasta sekä narratiivisuuteen eli kerronnallisuuteen liittyvästä tutkimusperinteestä. Oma määrittelyni siitä nojaa amerikkalaisen kognitiivisen psykologin Jerome Brunerin näkemyksiin. Bruner on määrittellyt narratiivin monin tavoin, muun muassa seuraavanlaisten komponenttien mukaan: narratiivi on väline, joka korostaa kerronnassa inhimillistä toimijuutta, sen seuraamuksellista järjestystä ja ylläpitoa. Se edellyttää herkkyyttä tunnistaa kanoisointi ja siinä tapahtuvat poikkeamat, ja se sisältää aina kertojan perspektiivin.⁹⁶ Narratiivi on siis Brunerin mukaan kaksimerkityksinen: se on sekä kulttuurisesti muotoutuva kognitiivinen väline, jonka avulla todellisuutta hahmotetaan kerronnallisesti että tämän prosessin representaatio, esimerkiksi aiemmin parannustapahtumassa kuullun loitsun uudelleen tulkinta.⁹⁷

Omassa tutkimuksessani narratiivi on hermeneuttisesti muodostuva konstruktio. Se tarkoittaa kerronnan avulla luotua merkityssisältöä ja viittaa kerrontaan prosessina ja merkitykseen sen lopputuloksena. Käsitteenä se on sopusoinnussa tutkimuksen kysymyksenasettelun kanssa, jossa pureudutaan kansanparannukseen liittyvän kulttuurisen tiedon kerronnalliseen hahmottamiseen, representoitumiseen ja merkityksellistämiseen eli narratiiviseen prosessoitumiseen. Teksteistä pelkistämäni narratiivit, kuten muun muassa parantajuus, yhteisöllisyys, onnistuminen, epäonnistuminen, turvallisuus, kuolema ja nostalgia, ovat merkityssisältöjä, jotka on mahdollista saada esille narratiivi-käsitteen ja narratiivisen tekstianalyysin avulla.

⁹⁶ Bruner 1990, 77.

⁹⁷ Bruner 1985, 1987.

Narratiivi on siis kertomalla tuotettu merkitys koetusta todellisuudesta.⁹⁸ Kulttuurisesti muotoutuvana konstruktiona sen avulla on mahdollista nostaa teksteistä näkyviin terveys- ja sairauskäsityksissä tapahtuneita muutoksia.

Käsitepari *tämä maailma* ja *vastamaailma* liittyvät myös narratiiviin ja näin myös merkityksen muodostamiseen. Ne viittaavat ihmisen kykyyn havainnoida, jäsentää ja järjestää mielessään ja kerronnassaan maailmasta tulvivaa tietoa. Kognitiivisen psykologian mukaan ihminen jäsentää havaitsemastaan todellisuudesta saatua informaatiota kategorioiden avulla ja toimii niiden perusteella.⁹⁹ Tutkimusaineiston lähiluku paljasti, että kaikissa kerrontakonteksteissa ja perinneteksteissä havaittu todellisuus jäsentyy kognitiivisten kategorioiden avulla kahdeksi kulttuurisen tietoisuuden alueeksi. Tämä maailma ja vastamaailma ovat A. J. Greimasin mukaan kontraarisessa vastavuorosuhteessa: niiden on oltavat samanaikaisesti olemassa, ne edellyttävät toisiaan ja ne vaikuttavat toisiinsa (ks. luku Kulttuuriset jäsennykset parantamisen kontekstissa).¹⁰⁰ Tämä maailma tarkoittaa reaali maailmaa, sitä elämänpiiriä, missä kertoja elää, toimii, merkityksellistää ja konstruoi narratiivisesti kokemaansa todellisuutta. Vastamaailma on muualla kuin *täällä*. Se on paikallisuus, jossa vaikuttavat yliluonnolliset olennot, jumaluudet, vainajat, haltijat sekä pahantahtoiset ihmiset. Parannusriiteissä ja -loitsuissa sekä terveys että sairaus paikallistetaan vastamaailmaan, mutta ilman riittäviä suoritetussa perheparannuksessa ja sitä kuvaavassa etnografisessa aineistossa terveys projisoidaan tähän maailmaan ja sairaus vastamaailmaan. Terveys- ja sairauskäsitysten narratiivisessa prosessoitumisessa on kuitenkin olennaista, että todellisuuden jäsennyksinä ja kulttuurisen tietoisuuden alueina tämä maailma ja vastamaailma eivät ole riittiparantamisessa samanlaisia kuin perheparantamisen kontekstissa.

Simana Sissosen runoista pelkistämäni *runoperspektiivi* liittyy käsitteellisesti narratiiviin ja todellisuuden kategoriointiin kyseisten kulttuuristen ajattelumallien avulla. Runoperspektiivi on itsessään narratiivi, kerronnan merkitysisältö, joka viestii laulajan mielentilasta, henkisestä hyvinvoinnista ja terveydentilasta (esim. epäonnistumisesta, onnistumisesta, ilosta, pelosta jne.), ja jonka runolaulaja tuottaa tulkitsemalla kokemaansa todellisuutta näiden kategorioiden avulla. Lyyli Homeen ja Aarne Karttusen omaelämäkerrallisissa teksteissä heidän kansanparannuksellinen tietonsa ja sen mukaiset tulkintansa terveydestä ja sairaudesta ovat prosessoituneet narratiiviksi, jonka olen nimennyt *nostalgia*ksi. Narratiivina sekin osoittautuu kasijakoiseksi: teksteissä eletty todellisuus jäsentyy menneisyyteen ja nykyisyyteen, joihin terveys ja sairaus paikannetaan, ja joiden avulla ne merkityksellistetään.

Tutkimuksessani hermeneuttisen ja konstruktionistisen lukutavan yhdistämisessä on kyse teksteissä kerrottujen asioiden tulkitsemisesta ja selittämisestä. Kun tulkitseva tutkimus kertoo, mitä jokin asia tai teksti merkitsee, niin selittävä tutkimus ottaa kantaa siihen, miksi jotakin on tapahtunut tai miksi asiasta on kerrottu juuri tietyllä tavalla. Tulkitseminen ja selittäminen ovat kuitenkin aina vuorovaikutteisia.¹⁰¹ Tekstin tulkitseminen (narratiivin kiteyttäminen tekstistä) edellyttää sen rakentumiseen (kontekstuaalinen ja kerronnallinen kokonaisuus) vaikuttaneiden syiden jäsen-

⁹⁸ Bruner 1987, 15; Riessman 1993, 4, 70. Ks. Hovi 2007, 16–17, 19, 47–52.

⁹⁹ Anttonen 1996, 25–27; Saariluoma 2001, 30, 39, 42, 44.

¹⁰⁰ Greimas 1980, 28. Ks. Piela 2006, 302,

¹⁰¹ Niiniluoto 1983, 302–307.

tämistä ja ymmärtämistä, eikä selitystä siihen, miksi teksti on juuri sellainen kuin se on, voi löytää ilman merkityksen tulkintaa.

TUTKIMUKSEN NÄKÖKULMAT

Seuraavaksi esittelen tutkimusartikkeleiden keskeiset teemat, jotka muodostavat myös perustan tutkimuksen johtopäätöksille. Kuvauskohteita ja näkökulmia vaihdellen olen siis pohtinut artikkeleissa, miten erilaisissa parannustapahtumissa on muodostettu merkityksiä terveydestä ja sairaudesta Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla. Yhteiskunnan modernisoitumisprosessiin on kuulunut lääketieteeseen pohjautuva kansalaisten terveystieteiden kasvu, joka vähitellen vaikutti myös kansanomaisten parannustapojen sekä terveys- ja sairauskäsitysten muuttumiseen.¹⁰² Tutkimusartikkeleista nousevat teemat ja näkökulmat on nimetty siten, että ne osoittavat osaltaan, miten kansanparannus ruumiin ja muun todellisuuden välisen suhteen tulkintana muodostuu narratiiviseksi prosessiksi. Jotkut teemoista nousevat esille useammassakin artikkelissa, joku vain kerran, vaikka se voisikin olla parantamisen kontekstissa tuotettujen merkitysten kannalta tärkeä.

Parannusriitti ja loitsun varioinnin välttämättömyys

Loitsun perinnelajillisia erityispiirteitä, kerronnallisia keinoja ja niiden variointimahdollisuuksia käsittelemäni artikkelissa *Muuttumaton tautiloitsu?*, joka on julkaistu jo vuonna 1983. Artikkelin julkaisemista osana tätä kokonaisuutta puoltaa se, että nostan siinä esiin kysymyksen loitsujen muuntelusta, *variaatiosta*. Vastoin varhaisessa loitsututkimuksessa yleisesti esitettyä näkemystä osoitan, että loitsu voi muunnella rakenteellisesti, muodollisesti ja sisällöllisesti siinä missä muutkin perinnelajit, vaikka jokaisella lajilla on muuntelussa luonnollisesti omat ehtonsa. Tätä näkemystä vahvisti ja inspiroi 1970-luvulla virinnyt perinteen esittämiseen, tuottamiseen ja sopeutumiseen liittyvä tutkimus,¹⁰³ mutta erityisesti Lauri Hongon artikkeli Kertomusperinteen tutkimustavat ja niiden tulevaisuus (1980). Honko kirjoittaa:

Paljon olennaista jää sivuun, jos perinteen esityksen perusmalliksi ajatellaan mekaaninen reproduktio. Oikeampaa on puhua luovasta tuottamisesta, jossa reproduktiivisten tekniikojen valikoiva soveltaminen, innovatiiviset ainekset ja tilannekohtaiset oivallukset ovat yhtäaikaisesti läsnä. Esittäjän tajunnassa on tietenkin malleja: muistikuvia varhaisemmista samantapaisista, joko omista tai muiden suorituksista, joukoittain rakenteellisia ja perinnelajikohtaisia sääntöjä, mnemoteknisiä keinoja, tyylinormeja ja kertomuksen juonikehittelyn vaihtoehtoja. Aineistoa on enemmän kuin yhdessä esityksessä voi käyttää, ts. valintoja on pakko tehdä. Perinteen tuottamisen perustilanne ei ole jonkin tekstin sana sanalta tapahtuva mielenpalautus ja toisto, vaikka joissakin hyvin rajoitetuissa tapauksissa

¹⁰² Lääketieteeseen pohjautuvasta terveystieteestä ja sen vaiheista, pohjoiskarjalaisten suhtautumisesta terveystieteeseen sekä lääketieteellisten ja kansanomaisten sairauskäsitysten eroista ks. Piela 2006, 285–291.

¹⁰³ Mm. Ben-Amos 1976, 93–119; Siikala 1978, 31–77, 319–341; Suojanen 1978, 131–183.

kuten loitsun sanatarkassa toistossa, jota esittäjä voi pitää tietoisena tavoitteena, tällainen vaikutelma syntyykin. Tosiasiallisesti kertomus syntyy uudestaan jokaisessa esityksessä määrättilanteeseen erityisesti tuotettuna. Kertojan suorittamat valinnat eivät ole mielivaltaisia vaan määräytyvät esitystilanteesta käsin: alkuaan avaralta tuntunut vaihtoehtojen kirjo kaventuu nopeasti yhteen, joka alkaa näyttää ainoalta mahdolliselta.¹⁰⁴

Osoitan artikkelissani, että loitsujen variointi on leimallista etenkin itäisiltä runoalueilta tallennetuille loitsuille, jotka ovat rakentuneet monista eri loitsuaihelmista ja -motiiveista. Juvalta muistiinpantuja, erityisesti tietäjä Matti Immoisen vuonna 1816 K. A. Gottlundille esittämiä paiseen loitsuja analysoimalla päädyn siihen, että loitsun muunteleminen on itse asiassa välttämätöntä seurausta parannusriitin luonteesta: jokainen parannusriitti on tapahtumana ainutkertainen. Se on kommunikatiivinen ja sosiaalinen tapahtuma, jonka edellytyksenä on vähintään kahden ihmisen välinen kasvokkainen vuorovaikutussuhde.

Loitsujen muuntelu näkyy konkreettisesti mm. parantajan tilanteeseen sopiviksi katsomien parannustapojen ja vallitsevien olosuhteiden verbalisoinneissa; näitä jaksoja kutsun artikkelissa *kontekstiloitsuiksi*. Immoisen kuten usein itäisen Suomen perinnealueilta tallennettujen loitsujen luonteeseen kuuluu moniaihelmaisuus. Parantaja voi kuitenkin valita tilanteeseen sopivat aiheet sekä niiden esitysjärjestyksen riitissä. Kutsun artikkelissa erilaisten loitsuaihelmien kasautumia *kontaminaatioiksi*, niiden vaihtelevia järjestyksiä *kombinaatioiksi* ja Immoisen luomia yksilöllisiä, traditiosta poikkeavia kokonaisuuksia *konglomerateiksi*. Loitsujen variaation välttämättömyyttä, mahdollisuuksia ja merkityksiä parannusriitissä tarkastelen myös artikkeleissa *Lemmennostoloitsujen nainen, Aikojen rajat parannusriitissä, Juhana Kainulainen, Elias Lönnrotin ensimmäinen laulaja* sekä *Parantajan rituaalinen kosketus*.

Tietyn taudin parantamiseksi tarkoitetun loitsun variointimahdollisuudet siis osoittavat, että parannustapahtuman verbalisointina loitsu ei toistu kerta kerran jälkeen samanlaisena.¹⁰⁵ Muuntelevuus johtuu muun muassa siitä, että potilaat vaihtuvat, saman taudin aiheuttamat kivut ja muut vaivat ovat erilaisia, parannustavat varioivat vaivojen mukaan ja tulkinta taudin alkuperästä muuttuu. Kaikki nämä seikat vaikuttavat parantajan toimiin riitissä ja heijastuvat hänen riittipuheeseensa. Jokainen riitti on parantajan riittipuheellaan tuottama tapahtuma: uniikki, vain kertaalleen samoin ajallisin, paikallisin ja sosiaalisiin suhtein toistuva *rituaalinen tila*.

Parannusriitti parantajan tuottamana rituaalisena tilana

Maantieteellis-historialliseen tutkimusmenetelmään perustuvassa loitsututkimuksessa, ja vielä sen jälkeenkin, oltiin sitä mieltä, että vaikuttaakseen toivotulla tavalla loitsu on toistettava sanasta sanaan sellaisena kuin se opittu, ja että loitsut ovat luonteeltaan ”kiellettyä salaisoppia”. Pohtiessani loitsujen variaatioita artikkelissa *Muuttumaton tautiloitsu?* kyseenalaistan myös käsityksen siitä, että parannusloitsut olisivat kiellet-

¹⁰⁴ Honko 1980 b, 31.

¹⁰⁵ Julkaisemattomassa pro gradu -työssäni Loitsun variointin keinot ja rajat (1988) selvitin skeemateorian avulla parannusloitsuissa esiintyvissä Mehiläinen tuo voiteita -aihelmassa tapahtunutta variointia eri runoalueilla, yhden maakunnan eli Pohjois-Karjalan alueella sekä neljän eri pohjoiskarjalaisen loitsijan repertuaarissa.

tyjä ja salaisia. Jos ne olisivat olleet kiellettyjä ja salaisia, niiden tunteminen ja käyttäminen parannustapahtumissa ei olisi voinut olla niin yleistä, eivätkä runonkerääjät olisi saaneet merkittyä niitä muistiin siinä määrin kuin niitä nyt on arkistoissamme: yksinomaan *Suomen Kansan Vanhat Runot* -teoksessa (1908–1948) loitsuja on julkaistu yhteensä yli 30 000.¹⁰⁶ *Muuttumaton tautiloitsu?* -artikkelissa parannusriitti hahmotuu loitsun variointimahdollisuuksien myötä myös taudin aiheuttaman kriisitilanteen synnyttämäksi ja parantajan tuottamaksi merkitykselliseksi ja muuntelevaksi hetkeliseksi esitykseksi.

Artikkelissa *Parantajan rituaalinen kosketus* pohdin parannusriitin olemusta tarkemmin ja päädyn siihen, että yksittäisten loitsujen tai parannustapojen sijasta sallittavia olivat *parannusriitit* niiden erityisluonteen ja merkityksen vuoksi: ne piti suojella ulkopuolisten *kateilta* ja *kiroilta*, joiden uskottiin aiheuttavan tauteja ja muita ongelmia. Lähtökohtana artikkelissa on etnometodologien ja narratiivisen tekstintutkimuksen piirissä esitetty näkemys puheesta todellisuutta kuvaavana, ylläpitävänä ja tuottavana toimintana. Pohjois-Karjalasta tallennetut loitsutekstit osoittavat, että parannusriitti on parantajan ja parannettavan välistä ruumiillista kommunikaatiota. Monet parantaviksi ymmärretyt toimet perustuvat kosketukseen, jonka parantaja myös verbalisoi loitsussa. Riitti on voimakkaasti ihmisen aisteihin ja emootioihin vaikuttava kokemuksellinen ja elämyksellinen *rituaalinen tila*, jonka parantaja tuottaa riittipuheellaan ja muilla parantaviksi ymmärretyillä toimillaan. Tulkintani mukaan riitit suoritettiin muiden katseilta suojassa, koska ne olivat *tapahtumana* erityisen alttiita vahingoittaville voimille. Vakavissa taudeissa riitti edellytti parantajalta myös suurta keskittymistä, intoutumista ja haltioitumista, sillä hänen tuli suojata itsensä lisäksi myös sairastunut ulkopuolelta uhkaavilta pahoilta voimilta, ratkaista taudin alkupe-
rä, tehdä ehkä useitakin parantavia toimia ja taikoja, manata tauti pois ja saada sairastunut vakuuttuneeksi parantajan taidoista, *parantajuudesta*. Kertomalla riitissä omista toimistaan, tunteistaan ja toiveistaan sekä osoittamalla mielenliikkeensä myös käyttäytymisellään parantaja, loitsun *minä*, tuotti sekä oman parantajuutensa että sairaalle kokemuksen tervehtymisestä. Niistä muodostuu myös riitin merkityskokonaisuus, jota kutsun artikkelissa *parantavaksi narratiiviksi*. Parannusriitin tarkoitus on luonnollisesti aina parantaa, mutta tarkasteltaessa jonkin yksittäisen loitsutekstin perusteella parantavan narratiivin konstruointumista riitissä, voi havaita, kuinka riitin kulku ja sen merkitys muuntelevat ja kuinka nämä muutokset heijastuvat loitsutekstiin.

Riitin määrittelemistä parantajan tuottamaksi rituaaliseksi tilaksi tukee myös Väinö Salmisen vuonna 1943 kirjoittama artikkeli *Sanan voima ja laulajan intoutuminen*. Salmisen mukaan ”tietäjät ja laulajat uskoivat sanojen ja laulun yliluonnolliseen alkupe-
rään ja että niissä piili salaperäinen voima. Sanoissa piili yliluonnollinen teho, jonka luultiin suggeroivan käyttäjän ja vaikuttavan vain mikäli tietäjät ja laulajat intoutuivat, haltioituivat”.¹⁰⁷ Lukuisten esimerkkien avulla Salminen osoittaa, kuinka tietäjät uskoivat tehokkaimpien loitsusanojen periytyvän Väinämöiseltä, tuonpuoleisesta tai jumalilta. Tietäjä on ”välilläkappale”, jonka kautta reaalityökaluun vaikuttavat myyttiset sankarit, jumalat ja tuonpuoleinen ”puhuvat”. Tietäjän intoutumista ja haltioitumista pidettiin välttämättömänä uskottavan tietäjän ominaisuutena. Salminen kirjoittaa:

¹⁰⁶ Piela 1989, 82.

¹⁰⁷ Salminen 1943, 201.

Haltioitunut laulaja uhmaa sekä manalan että taivaan valtoja, sanoo pakottavansa kuuntelemaan yksinpä ”kovakorvaiset jumalat”. Hänestä virtaa vastustamaton sanan voima: Niinpä sanat ”läpi pääni lähteköhön, rakehina rautaisina, neuloina teräsneninä!” Muinaiset laulajat uskoivat, että intoutumistila oli jonkinlainen *conceptio artis*, taiteen hedelmöitymis-, sikiämistila, jolloin lauluja syntyi. Laulaja tunnusti joutuneensa niin sanojen valtaan, että myönsi: ”Minut on virret vimmannehet, sanat saanehet valtoihinsa” – vaikutuksen alaisiksi, joten lopulta ”sinne laulaja menevi, kunne virsi viittoavi.”¹⁰⁸

Rituaalisen tilan voikin rinnastaa kuvatulnlaiseen ”intoutumistilaan”, jossa loitsija inspiroituu omista sanoistaan ja käyttäytymisestään. Hän siis tuottaa sanoillaan ja käyttäytymisellään riitin arjesta erillisenä tilana, oman parantajuutensa sekä vaikuttaa sairaaseen ja muihin riitissä läsnä oleviin. Intoutuminen näkyi ja kuului tietäjän ulkoisessa riittikäyttäytymisessä monin tavoin. Elias Lönnrot kuvasi sitä väitöskirjassaan *Om finnarnes magiska medicin* (1832) seuraavasti: ”Hän raivoaa, hänen äänensä voimistuu kovaksi, hän kuolaa, puree hampaansa yhteen, hänellä nousee tukka pystyyn ja silmät pyörivät päässä, hän rypistelee kulmiaan, syleksii, vääntelehtii, polkee jalkaa, hyppii ja temppuilee monella tavalla.”¹⁰⁹

Kun parannustapahtumaa tarkastellaan rituaalisena tilana, nousee riittiparantamisesta esille piirteitä, joihin aiemmissa tutkimuksissa ei juuri ole kiinnitetty huomiota. Rituaalisen tilan käsitteen avulla loitsu näyttäytyy ensisijaisesti loitsijan parantaviksi ymmärtämien toimien verbalisointina ja loogisena puhekokonaisuutena, ei erillisten motiivien tai teemojen sattumanvaraisena kasautumana. Riitin logiikka syntyy siis parantajan teoista, toimista ja loitsusanoista, jotka perustuvat hänen kansanlääkinnälliseen kompetenssiinsa ja tulkintoihinsa terveydestä ja sairaudesta. Rituaalinen tila on näkökulma parannustapahtumaan, joka nostaa esiin loitsijan mahdollisuudet ja kompetenssin ilmaista itseään riitissä. Rituaalinen tila on näin kokonaisvaltaista kulttuurista kommunikaatiota, jonka avulla parantaja tuottaa merkityksiä terveydestä ja sairaudesta. Olennaisen suuri merkitys rituaalisessa tilassa kuten kaikissa parannustapahtumissa on parantavilla mielikuvilla.

Ruumiillisuus parantamisen kontekstissa

Artikkeleissa tarkastelemani tekstit kuvaavat parantamista, joka kohdistuu aina ihmisen kehoon, ruumiiseen, vaikka tavoitteena olisikin parantaa psyykinen tai sosiaalinen vaiva kuten *lemmetömyys*. Kansanparannusta koskeva kulttuurinen tieto konstruoituukin niistä tulkinnoista, joita ruumiin ja muun todellisuuden välinen suhde voi tuottaa. *Ruumiillisuus*, kehollisuuden ja aistimellisuuden kulttuurinen tulkinta, on siis keskeisesti tutkimusaineistoani leimaava piirre. Parantamisen konteksti, siis se, tapahtuiko parantaminen 1800-luvulla parannusriitissä vai esimerkiksi 1900-luvulla ilman riittä kokemusperäiseen kansanlääkinnälliseen tietoon perustuvassa perheparannuksessa, on vaikuttanut siihen, kuinka sairaan ja terveen ihmisen ruumis on teksteissä konstruoitunut ja merkityksellistynyt.¹¹⁰

¹⁰⁸ Salminen 1943, 215–216.

¹⁰⁹ Lönnrot 1984 (1832), 192.

¹¹⁰ Ks. Piela 2003, 310–321.

Artikkelissa *Kansanomaiset sairauskäsitykset ja yhteisöllisyys* osoitan, että 1800-luvulla talletetuissa parannusloitsuteksteissä sairaan ihmisen ruumis merkityksellistyy hänen ruumiinsa ja elinpiirinsä ulkopuolelle paikallistuvista yliluonnollisista ja maagisiksi ymmärretyistä tuhoavista voimista, jotka alituisesti kontrolloivat ihmistä ja hänen käyttäytymistään. Terveen ihmisen ruumis konstruoituu puolestaan eräänlaiseksi koskemattomaksi tilaksi, joka on sillä hetkellä ulkopuolisen maailman ulottumattomissa. 1900-luvun alun perheparannuksen kontekstissa sairaan ihmisen ruumiillisuus saa merkityksiä sekä tauteihin ja vaivoihin liitetyistä yliluonnollisista ja maagisista käsityksistä, kokemusperäisestä sairaanhoidosta että lääketieteellisestä tiedosta. Näissä teksteissä terveen ihmisen ruumis merkityksellistyy käsityksistä, jotka korostavat perhettä, kodin omavaraisuutta ja ihmisen omaa toimintakykyisyyttä.

Sekä parannusloitsuissa että kansanlääkinnällisessä muistitiedossa kuvataan usein niitä fyysisiä oireita, tuntemuksia ja kipuja, joita sairaus aiheuttaa. Ihminen menee voimattomaksi ja "miehettömäksi" ja hän itkee "revennyttä reikää" ja "halennutta haavaa" tai hänellä on "votjakka olo", hänellä ei ole ruokahalua, hänen "sivuja kirvestää", häntä "röykittää" jne.¹¹¹ Riittiparannuksessa taudinaiheuttajalla kerrotaan myös olevan samanlaiset ruumiinosat ja aistit kuin ihmisellä. Niillä on suolet, keuhkot, sappi, maksa, silmät ja korvat, joihin parantaja manaa kivut, jotka tautidemoni on aiheuttanut ihmiselle. Parannusloitsuissa voimakas ruumiillinen kipu kuvataan usein symbolisella kielellä metaforisesti, esimerkiksi valtaisaksi, kosmogرافiaa tuhoavaksi voimaksi. Tällaisena metaforana näen Pohjois-Karjalassa laajasti tunnetun *Pistoksen syntyloitsun* säkeet, joissa kerrotaan maan ja taivaan halkeavan noidan ampumista nuolista. Myös parantavat mielikuvat välitetään loitsuissa metaforien avulla. Muun muassa *Tulen syntyloitsussa* on runsaasti aineksia, jotka liittyvät vedelliseen maisemaan: tulen putoaminen veteen ja joutuminen kalan vatsaan, verkon kutominen, tulikalan pyytäminen ja yliluonnollisten olentojen vesimatkasta kertominen ovat teemoja, joiden avulla parannusriitissä on pyritty lievittämään palovamman aiheuttamaa polttavaa kivuntunnetta ja tehostamaan parantamisessa käytetyn aineen vaikutusta.

Artikkelissa *Parantajan rituaalinen kosketus* tarkastelen parantajan kosketusta hänen ja potilaan välisenä ruumiillisena dialogina ja todellisuuden tulkintana. Kosketuksellaan parantaja konstruoi riitissä parannettavan ruumiillisuuden ja tuottaa hänelle kokemuksen parantumisesta. Kosketus ilmentää, välittää ja tuottaa symbolisesti monia sellaisia merkityksiä, joita on pidetty riittiparannuksessa tervehtymisen kannalta välttämättöminä.

Parantaminen mielikuvien ja käsitysten tuottajana

Loitsujen tutkijana F. A. Hästesko oli kiinnostunut muustakin kuin loitsumotiivien maantieteellisestä levinneisyydestä ja niiden alkuperästä. Artikkelissaan *Hiukan taikojen ja loitsujen psykologiaa* (1923) hän pohtikin suggestion osuutta taikojen ja loitsujen vaikutuksessa. Hänen mukaansa suggestio perustuu siihen, että ihmisen alitajuntaa hallitsevat mielikuvat muuttuvat suggestion avulla todellisuuden kaltaisiksi.¹¹² Mielikuvia voidaan tuottaa, tai kuten Hästesko kirjoittaa, "istuttaa tajuntaan" monin tavoin; mielen sugge-

¹¹¹ Kansanlääkintä 1974, Veikko Airaksinen, Eno.

¹¹² Hästesko 1923, 431.

roimiseksi on siis useita mahdollisuuksia. Yksi niistä on Hästeskon mukaan vallitseville olosuhteille vastakkaisten mielikuvien tuottaminen. Hän ottaa esimerkiksi palovamman parannusloitsun, jossa sairaalle luodaan ”voimakas mielikuva jääukosta ja jääakasta tai rauhoittava kuva Neitsyt Mariasta, joka Jeesus-lapsineen tulee haavaa voitelemaan”.¹¹³ Hästesko kysyykin: ”Mitä on ensinnäkin loitsiminen kokonaisuudessaan muuta kuin uusien, oloja ja elämää muuttavien mielikuvien syöttämistä tajuntaan.”¹¹⁴

Kansanomaisen parantamisen kontekstissa – sekä parannusriitissä että ilman riittä suoritetussa parannustapahtumassa – mielikuvat ja käsitykset sekä ihmisestä itsestään ruumiillisena, aistivana, tuntevana ja havainnoivana olentona että häntä ympäröivästä todellisuudesta luodaan kielen avulla useimmiten siten, että ulkopuolisen todellisuuden tapahtuman tai ilmiön voidaan tulkita kuvaavan symbolisesti ihmisen sisäistä kokemusta. Näitä parantamisen yhteydessä muotoutuvia käsityksiä ja mielikuvia olen tarkastellut useissa artikkeleissani. Parantajuuden lisäksi tutkimuksen kohteina ovat olleet muun muassa aika- ja paikkakäsitykset sekä yhteisöllisyyteen, luontoon, sukupuoleen, ruumiillisuuteen, kivun syntymiseen ja helpottamiseen liittyvät mielikuvat, jotka kaikki vaikuttavat terveys- ja sairauskäsityksiin.

Lemmennostoloitsujen nainen -artikkelissa tarkastelen niitä tapoja, joilla lemmenoitsujen ja -taikojen avulla on tuotettu kulttuurisesti oikeankaltainen tai sopiva naisuus ja parannettu samalla naimattomaksi jääneestä naisesta *lemmetömyys*, joka ymmärrettiin taudiksi. Lähtökohtana on ajatus siitä, että loitsut kuten muukin suullinen perinne ylläpitävät, muokkaavat, vahvistavat ja yhtenäistävät tietystä kulttuurissa vallitsevia stereotyyppisiä käsityksiä yhteisesti jaetusta todellisuudesta, myös käsityksiä naisesta, miehestä ja seksuaalisuudesta. Suomesta, Karjalasta ja Virosta tallennettujen lemmenoitsujen perusteella läntisen Suomen naisesta muotoutuu varsin erilainen kuva kuin itäisen Suomen naisesta. Läntiset lemmenoitsut ja -taiat perustuvat etupäässä ns. sympateettiseen magiaan eli jäljittely- ja kosketustaikuuteen. Niiden kohteena on usein henkilö, jonka huomiota palavasti halutaan. Kyseisissä naisten miehille suorittamissa taioissa nainen kuvautuu miestä alistavaksi, aggressiiviseksi ja vallanhaluiseksi toimijaksi. Tulkitsen tämän taikojen avulla tuotetun mielikuvan ns. kiistämisestä kulttuuriksi, naisten yritykseksi puolustaa omaa itsemääräämisoikeuttaan tiukan patriarkaalisessa länsisuomalaisessa luokkayhteiskunnassa.

Itäiset lemmennostot perustuvat sen sijaan lemmenkylvetyksiin, joka suoritettiin *lemmetömyyttä* sairastavalle naiselle itselleen. Tarkastelen lemmenkylvetyksiä käyttäen artikkelissa sekä puhdistusriittinä, jonka avulla tyttö parannettiin kansanomaisen tautiopin *kiroihin* verrattavasta sairaudesta, että siirtymäriittinä, jonka tarkoituksena oli irrottaa tytär kiinteästä äitisuhteesta, siirtää hänet tyttöydestä naiseuteen ja avioelämään sekä vahvistaa hänen sukupuoli- ja seksuaali-identiteettiään. Tulkintani mukaan lemmenkylvytys tähtäsi kulttuurisesti ideaaliin terveeseen naiseuteen, joka rakentui yhteisössä hyväksytyistä fyysisistä ominaisuuksista, oikeanlaisesta seksuaalisuudesta ja arvostetuista sosiaalisista suhteista: kyvystä hedelmöityä, synnyttää ja tehdä työtä, seksuaalisesta halusta ja avioliitosta. Liitän itäisen lemmenkylvetyksiin myös osaksi savo-karjalaisen kulttuurialueen hääriittejä. Kun hääriiteissä keskityttiin sukujen välisiin sosiaalisiin suhteisiin – tyttö siirrettiin omasta suvusta miehen su-

¹¹³ Hästesko 1923, 433.

¹¹⁴ Hästesko 1923, 433.

kuun, naimisissa olevien ryhmään ja sosiaalisesti täysivaltaisten aikuisten asemaan – niin lemmenkylvetyseriitit vahvistivat tytön terveyttä ja identiteettiä naisena.

Artikkelissa *Aikojen rajat parannusriitissä* ovat tarkastelun kohteina loitsujen kerronnalliset keinot ja rakenteet, parannusriitti arjesta erillisenä tilana, mutta ennen muuta parantajan tuottamat mielikuvat ajasta ja paikasta. Lähtökohtana ovat huomioni siitä, että teksteissä sairauden ja terveyden kokemuksiin punoutuu kulttuurisia aika- ja paikkakäsityksiä. Vakavasti sairaan kokemuksissa maailma territoriaalisena paikkana ja aika lineaarisena jatkumona menettävät merkityksensä, koska kipu keskittää ajatukset ruumiiseen ja käsillä olevaan hetkeen. Keskityn artikkelissa D.E.D. Europaeuksen vuonna 1845 Mekrijärvellä Simana Sissoselta (1786–1848) muistiinmerkitsemään *Raudan syntyloitsuun* ja erityisesti sen yhteydessä Sissosen esittämään aiheeseen Mehiläinen tuo voiteita. Erittelen artikkelissa niitä keinoja, joiden avulla parantaja voi riitissä avartaa sairastuneen ihmisen kaventunutta aika- ja paikkakäsitystä ja helpottaa näin hänen kipukokemustaan. Parantaja luo loitsuillaan ja toimillaan ajallisista ja paikallisista rajoista mielikuvia, jotka riitin aikana symbolisesti ylitetään.

Artikkelissa *Kansanomaiset sairauskäsitykset ja yhteisöllisyys* käytän ensimmäistä kertaa metodisena keinona *narratiivia*, jonka avulla pyrin löytämään erilaisista kansanlääkintäteksteistä olennaista informaatiota tarkasteltaessa muuttuvia kansanomaisia terveys- ja sairauskäsityksiä noin kahdensadan vuoden ajalta. Määrittelen artikkelissa narratiivin konstruktioksi, kaikista tekstin kerronnallisista elementeistä tulkittavaksi merkitykseksi, joka välittää myös tietoa kertojan suhteesta kerrottuun. Narratiivit ovat siis tutkijan tekstistä pelkistämiä merkityssisältöjä, joissa pitkällä aikavälillä tapahtuneita muutoksia seuraamalla voi päästä kiinni ja tehdä näkyväksi kulttuurisissa käsityksissä tapahtuneita muutoksia.

Jorma Kalelan mukaan tutkijan tulee nimetä teksteistä kiteyttämänsä narratiivit, ja niiden tulee olla myös tutkimuksen lähteitä. Luin parannusloitsuja ja etnografisia parantamiskuvauksia pitäen silmällä sitä, kuinka yhteisöllisyys liitetään niissä terveyteen ja sairauteen. Kyseisessä artikkelissa kiteytin ja nimesin vuosina 1806, 1920 ja 1984 syntyneiden kirjoittajien teksteistä *yhteisöllisyyden narratiivin*. Näitä, eri aikoina eläneiden ihmisten teksteissään konstruoimia narratiiveja toisiinsa vertailemalla havaitsin, että kun vanhimman kertojan teksteissä ja riittiparantamisen kontekstissa sairautta määrittelevä yhteisö paikantuu ihmisen oman kodin ja perheen ulkopuolelle yliluonnollisten olentojen asuttamaan maailmaan, niin 1920-luvulla syntyneen käsityksissä ja perheparannuksen kontekstissa sairauden koetaan aiheutuvan useimmiten ihmisen hallitsemassa kotipiirissä oman työn ja toiminnan seurauksena. Sairauden diagnosointi ja sen parantaminen eivät edellyttäneet enää tulkintoja yliluonnollisesta maailmasta tai etnistä uskontoa ilmentäviä loitsuja ja parannusriittejä. Vuonna 1920 syntyneen kertojan teksteissä ulkopuolista yhteisöä edustaa virkavalta, joka kontrolloi terveyskäyttäytymistä. Vuosina 1806 ja 1984 syntyneiden kirjoittajien käsitysten mukaan sairaudet johtuvat myös oman elämänpiirin ulkopuolelle sijoittuvasta yhteisöstä, mutta sen merkitys on heille erilainen. Nuorimman käsityksissä ulkopuolinen ei tarkoita enää yliluonnollisten asuttamaa paikallisuutta kuten vanhimman käsityksissä, vaan sitä kaaosmaista ja epäselvää ”yhteiskuntaa”, johon ihmiset eivät voi itse vaikuttaa. Näin sekä vanhimman että nuorimman kirjoittajan teksteissä sairautta määrittelevä yhteisöllisyys sijoitetaan eräänlaiseen anomiaan, ihmisen oman arjen hallinnan kannalta ei-hallittavaan ja ei-paikallistettavaan tilaan.

Kulttuuriset jäsennykset parantamisen kontekstissa

Artikkelissa *Juhana Kainulainen, Elias Lönnrotin ensimmäinen laulaja* pohdin, miksi Kainulaisesta (1788–1847) tuli yksi keskeisimmistä *Kalevalaan* vaikuttaneista laulajista. Aiempia Kainulaiseen kohdistuneita tutkimuksia tarkemmin selvitän hänen elämänvaiheitaan, hänen sukunsa taustoja sekä häneltä tallennetun runo- ja loitsu-repertuaarin sisältöä. Lisäksi tarkastelen häneen liittyvää muistitietoa, jota on talletettu hänen sukulaisiltaan vuonna 1938. Vertaan sitä Lönnrotin yli sata vuotta aiemmin kirjoittamaan kuvaukseen Kainulaisesta, joka on julkaistu vuonna 1828 matkakertomuksessa *Vaeltaja eli muistelmia jalkamatkalta Hämeessä, Savossa ja Karjalassa*. Käy ilmi, että yhtä painokkaasti kuin Lönnrot luo Kainulaisesta mielikuvaa valistuneena talonpoikana ja kristillisenä runonlaulajana, joka ei enää turvautunut taikauskoon, hänen sukulaisensa korostavat nimenomaan Kainulaisen tietämyyttä ja parantajuutta, niitä taitoja, joilla tietäjät kontaktoivat yliluonnollisen maailman ja taudinaiheuttajien kanssa.

Keskeistä artikkelissa on havainto Kainulaisen runostosta piirtyvästä kahdesta kulttuurisesta jäsennyksestä, jotka ovat kontraarisessa suhteessa eli edellyttävät toisiaan ja antavat merkityksiä toisilleen. Reaalimaailmaa kuvaavaa jäsennystä kutsun artikkelissa ensimmäistä kertaa käsitteellä *tämä maailma* ja tutkimuksissa useimmiten yliluonnolliseksi kutsuttua maailmaa käsitteellä *vastamaailma*. Näiden jäsennysten avulla tarkastelen terveys- ja sairauskäsitysten konstruoitumista Kainulaisen runoissa, mutta myös muissa teksteissä ja myöhemmin ilmestyneissä artikkeleissa *Parantajan rituaalinen kosketus* sekä *Luonto ja muuttuvat maailmat kansanlääkinnässä*. Vastamaailma on käsitteenä moniulotteisempi kuin tuonpuoleinen tai yliluonnollinen. Kainulaisen runoissa tämä maailma tarkoittaa ihmisen hallitsemaa koti- ja lähipiiriä, perheen, suvun ja ns. oman väen muodostamaa taloutta, kun taas vastamaailma käsittää kaiken niiden ulkopuolelle jäävän: vieraat ihmiset, lähipiirin ulkopuolella sijaitsevan viljelemättömän luonnon ja korven sekä kalmismaan, tuonpuoleisen ja taivaan. Näitä paikallisuuksia, joilla jokaisella on kansanomaisessa tautiopissa tärkeä merkitys, kuvataan kalevalamittaisissa runoissa symbolisesti metaforisin ilmauksin. Parannusriitissä tämä maailma ja vastamaailma antavat toisilleen monia merkityksiä. *Täällä* podettavaa tautia tulkitaan vastamaailmaan sijoittuvilla tapahtumilla tai esimerkiksi sinne sijoittuvien olentojen teoilla. Pihapiirissä sijaitseva kiviraunio, sauna, vihta, aitan kivinen porras, jauhinkivi, kotipihalla kasvava piharatamo, vesi, maito kuten moni muukin arkinen aine, esine tai paikka representoituvat parannusriitissä vastamaailman merkityksillä, joiden avulla on mahdollista tulkita sairauden alkuperä ja parantaa se. Yhdessä, toisilleen merkityksiä antaen, tämä maailma ja vastamaailma muodostivat sen kerronnallisesti kiinnostavan merkityskokonaisuuden, *narratiivin*, joka teki tulkintani mukaan nuoreen Lönnrotiin vuonna 1828 suuren vaikutuksen.

Käsitteet tämä maailma, vastamaailma ja narratiivi limittyvät metodisesti toisiinsa erityisesti artikkelissa *Luonto ja muuttuvat maailmat kansanlääkinnässä*, jossa pohdin, kuinka modernisaation myötä muuttuneet luontokäsitykset ovat vaikuttaneet ihmisten käsityksiin terveydestä ja sairaudesta. Tarkastelemistani loitsuista ja etnografisista kansanlääkintäkuvauksista nousevat kulttuurisiksi jäsennyksiksi tämän maailman ja vastamaailman rinnalle anomalinen ja pragmaattinen luonto, jotka kuvaavat ihmisten luontosuhteita. Hahmotan edelleen tämän maailman ja vastamaailman terveyttä ja sairautta määritteleviksi paikallisuuksiksi, mutta korostan aiempaa enemmän niiden

vuorovaikutusta kerronnan merkityksen tulkinnessa nojautumalla A. J. Greimasin käsitteeseen *kontraarinen vastavuoroisuus*.

Aiemmin artikkeleissa *Kansanomaiset sairauskäsitykset ja yhteisöllisyys* sekä *Parantajan rituaalinen kosketus* käyttämäni narratiivi tekstien merkityssisältöjä kokoavana käsitteenä tarkentuu artikkelissa *Luonto ja muuttuvat maailmat kansanlääkinnässä* ja ohjaa teoreettisesti informoitua lähilukua ja narratiivista analyysia. Etenkin Jerome Brunerin kirjoitukset narratiivista selvensivät sen luonnetta kerronnan merkityssisältönä. Narratiivi on luennassani merkityskokonaisuus, joka syntyy, kun erilaiset todellisuuden jäsennykset kuten tämä maailma ja vastamaailma edellyttävät kerronnassa toisiaan ja nivoutuvat toisiinsa Greimasin tarkoittamassa kontraarisessa vastavuoroisuhteessa. Metaforien merkitys on tässä merkityksenmuodostumisessa olennainen: ne siirtävät narratiivissa merkityksiä kulttuurisesta jäsennyksestä toiseen ja tuottavat näin parannusriitissä monille havainnoille ja ilmiöille sekä parantaviksi ymmärretyiksi esineille ja kasveille uusia merkityksiä.

Parantava narratiivi muuttuvana kulttuurisena konstruktiona

Tutkimusartikkeleissa esitetyt näkökulmat ja kysymykset kiertyvät lopulta samaan lähtöpisteeseen: parannustapahtumaan ja sen kontekstissa Pohjois-Karjalassa tuotettuihin merkityksiin terveydestä ja sairaudesta. Teksteistä konstruoidut käsitykset, ne parantajan sanoillaan ja teoillaan tuottamat *parantavat narratiivit*, joiden tarkoituksena on saada aikaan sairaalle kokemus parantumisesta, ovat luonnollisesti muuttuneet niiden kahdensadan vuoden kuluessa, joiden aikana tarkastelemani loitsut ja etnografiset kuvaukset on kerrottu ja tallennettu. Näitä muutoksia esittelen erityisesti artikkeleissa *Kansanomaiset käsitykset ja yhteisöllisyys* sekä *Luonto ja muuttuvat maailmat kansanlääkinnässä*. Kyseisissä artikkeleissa pohdinnat liittyvät myös kysymykseen siitä, mitkä seikat vaikuttivat 1800- ja 1900-luvun taitteessa kansanlääkinnällisen riittiperinteen väistymiseen. Suomalaisen yhteiskunnan modernisoitumiseen liitettiin vahvasti lääketieteen, terveystieteiden ja -valistuksen kehittäminen, lääkärikunnan määrän lisääminen ja terveydenhuollon piirissä työskentelevien ammattilaisten ohjelmallinen arvostaminen. Nämä muuttivat ihmisten käsityksiä terveydestä ja sairaudesta ja vaikuttivat kansanomaisiin parantamisen tapoihin. Riittiparantamisessa representoitunut vastamaailma muuttui, arkipäiväistyi ja sekularisoitui.

Kansanlääkinnässä on kysymys ihmisten keskinäisessä vuorovaikutuksessa sanallisesti ja sanattomasti tuottamasta terveydenhoitoon liittyvien tapojen, uskomusten ja merkitysten kentästä. Parantaminen on kommunikatiivinen prosessi, jossa tulkinnot terveydestä ja sairaudesta muuttuvat jatkuvasti. Tulkinnot niistä tuotetaan erilaisten *parannuskertomusten* ja niissä kiteytyvien *parantavien narratiivien*, merkityssisältöjen avulla.

2. Terveys- ja sairauskäsitysten narratiivinen konstruoituminen

Terveys ja sairaus ovat kielellisesti rakentuvia kulttuurisia konstruktioita ruumiin ja muun todellisuuden välisestä suhteesta, mielen hyvinvoinnista, aistimellis-kehollisista tuntemuksista ja tulkinnoista. Kuten edellä on käynyt ilmi erilaiset parannustapahtumat, riittiparannus ja perheparannus, ovat tuottaneet kerrontaan, parannusloitsuihin ja kansanlääkinnällisiin etnografisiin kuvauksiin, erilaisia mielikuvia ja käsityksiä terveydestä ja sairaudesta (ks. esim. Tapahtuma ja kertomus: esimerkkinä riisi). Kummankin parantamisen kontekstissa todellisuus jäsennetään reaali maailmaan ja vastamaailmaan, mutta koska näiden jäsennysten merkitykset ovat erilaiset parannusriitissä kuin perheparantamisessa, käsitykset terveydestä ja sairaudesta prosessoituvat niiden konteksteissa erilaisiksi.

Tässä jaksossa laajennan tutkimusartikkeleissa esittämiäni näkemyksiä terveys- ja sairauskäsitysten narratiivisesta prosessoitumisesta tarkastelemalla muitakin perinnelajeja kuin parannusloitsuja ja etnografisia kuvauksia. Ensin keskityn Ilomantsin Mekrijärvellä eläneen, taitavana runolaulajana ja tietäjänä pidetyn Simana Sissosen (1786–1848) kalevalamittaisiin runoihin. Hänen runojensa myyttisistä aiheista ja mielikuvista rakentuu *runoperspektiivejä*, jotka näen kalevalamittaisen runokulttuurin tuottamina narratiiveina, kerronnan merkityssisältöinä. Niiden avulla ilmaistaan runoissa ja loitsuissa sekä sairastumisesta ja epäonnistumisesta johtuvaa ahdistusta että parantumisen ja onnistumisesta johtuvaa iloa. Sen jälkeen tarkastelen Polvijärvellä asuneiden Lyyli Homeen (1901–1982) ja Aarne Karttusen (1914–2006) laajoja elämäkerrallisia kirjoituksia ja pohdin, kuinka he konstruoivat niissä elämäkokemustensa pohjalta oman kerronnallisen identiteettinsä ja terveydentilansa. Vaikka heidän elämänvaiheensa ja -kokemuksensa poikkeavat suuresti toisistaan, löytyy heidän teksteistään yhtäläisyys, joka kommunikatiivisena ja argumentatiivisena keinona määrittää kummankin kerronnallista identiteettiä ja terveydentilan narratiivista prosessoitumista.

SIMANA SISSOSEN PERSPEKTIIVINEN KATSE

Fenomenologisesti suuntautuneessa antropologiassa aistimellisuuden, kehollisuuden ja perspektiivisyyden käsitteet kietoutuvat yhteen: todellisuus, havainnot ja kokemukset merkitsevät sitä, miten me ne koemme omasta aistimellis-kehollisesta perspektiivistämme. Tällainen maailman katsominen ja siihen suuntautuminen on myös

merkityshakuista eli kokijan ja kohteen välille syntyy kommunikatiivinen suhde. Arkikielessä käytämme tästä suhteesta esimerkiksi ilmauksia tässä, tuolla, vasemmalla, oikealla, ylhäällä, alhaalla, lähellä ja kaukana, mutta runoissa niistä kerrotaan symbolisella kielellä.¹¹⁵ Erich Frommin mukaan symbolisessa kielessä sisäiset kokemukset, tuntemukset ja ajatukset ilmaistaan ”aivan kuin ne olisivat aistikokemuksia, tapahtumia ulkoisessa maailmassa”. Hänen mukaansa symbolista kieltä hallitsevat ajan ja paikan sijaan intensiteetti ja assosiaatio.¹¹⁶

Seuraavassa tarkastelen ensin, kuinka aistimellisuus ja kehollisuus ilmenevät Simana Sissosen runoissa ja loitsuissa.¹¹⁷ Sen jälkeen etsin hänen runoistaan aistimellis-kehollista *perspektiivistä katsetta*: katson, minne hänkin katsoo, kuvaan, kuinka hän näkemästään kertoo sekä pohdin kohteiden symbolisia merkityksiä. Lähtökohtana on ajatus siitä, että perspektiivistä olemassaoloa eivät määrittele vertikaaliset ja horisontaaliset suunnat tai perspektiivisen katseen kohteet sinänsä, vaan niiden merkitykset runokontekstissa. Perspektiivinen katse muodostuu Sissosen runoja lukiessa maailman katsomisen tavaksi, joka jäsentää aistimellis-kehollisiin kokemuksiin liittyviä tunteita ja tuntemuksia. Kalevalamittaisten runojen laulaja etsii katseellaan runoperspektiiveistä jonkin toisen, useimmiten myyttisen sankarin samankaltaista aistimellis-kehollista kokemusta tapahtumasta, jonka voi symbolisesti rinnastaa laulajan omiin kokemuksiin. Myyttisistä aiheista ja mielikuvista rakentuvien runoperspektiivien voi ajatella olleen kalevalamittaisessa runokulttuurissa eläneille yhteisesti jaettava tietoa niistä kerronnan avulla tuotetuista narratiiveista, merkityssisällöistä, joiden avulla on voitu käsitellä vaikeasti sanoiksi puettuja tunteita.

Aistimellisuus ja kehollisuus

Simana Sissosen loitsu *Kateen sanat* (VII₃, 120) osoittaa väkevästi perspektiivisen katseen aistimellis-kehollisen luonteen. Heti loitsun alussa hän suuntaa sanansa ulkopuoliseen pahaan, joka uhkaa häntä itseään ja hänen kotipiiriään: ”Noitia on joka nolla, joka teillä tietäjiä, katehia kaikin paikoin”. Nämä sairauksia ja tuhoa aiheuttavat noidat, pahantahtoiset ihmiset ja voimat hän manaa ”ikuiseen helvettiin” maan alle omasta kehostaan ja sen läheisyydestä, ”etiseltä ilmaltani, takaselta puoleltani”. Hän

¹¹⁵ Laine & Kuhmonen 1995, esim. 17–19, 39–62, 218–219, 228. Ihmisen tiedon perspektiivisestä luonteesta Haraway 1991, 191.

¹¹⁶ Fromm 2007, 15.

¹¹⁷ Senni Timonen on väitöskirjassaan *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen lyriikkaan* (2004, liite 5) selvittänyt D. E. D. Europaeuksen, August Ahlqvistin ja Paavo Cajanderin Mekrijärvellä tekemät runomuistiinpanot, joihin sisältyvät vanhimpien Sissosten runot. Tämän artikkelin aineistona ovat niistä ne 73 runoa, jotka Julius Krohn, A. R. Niemi sekä Senni Timonen ovat identifioineet Simana Sissosen esittämiksi. Tässä runot on lueteltu siinä järjestyksessä, jossa ne on julkaistu Suomen Kansan Vanhoissa Runoissa (SKVR) osassa VII. Niiden lisäksi Simana Sissoselle on identifioitu kaksi julkaisematonta runoa.

VII₁, 56, 198, 314, 315, 357, 434, 435, 435a, 437, 505, 625, 625a, 679, 680, 835, 836, 836a, 837.

VII₂, 946, 969, 992, 1283, 1435, 1533, 1534, 1661, 1735, 2007, 2229, 2302, 2559, 2561, 2821, 2873, 2892, 2932, 3003, 3172.

VII₃, 120, 215, 216, 298, 298a, 299, 462, 462a, 745, 745a, 746, 1191, 1226, 4303.

VII₄, 1590, 1592, 1605, 1946, 1947, 2110, 2398, 2628, 2892, 3056, 3131, 3134.

VII₅, 3308, 3659, 3666, 4193, 4195, 4200, 5243.

Julkaisemattomat:

A. Ahlqvist B 296. 1846. Väärin on tehnyt Väinämöinen. Ks. Timonen, 505.

D. E. D. Europaeus G 673. 1845. Julkaisematon seksiruno. Ks. Timonen 2004, 502.

sanoo nujertavansa ne ja vaientavansa niiden äänet tunkemalla tulta ja tervaa niiden kitaan ja tuhoamalla niiden silmät ja korvat Hiitolan verisellä vaipalla ja rautaisella kuusenoksalla:

Noitia on joka norolla,
joka teillä tietäjiä,
katehia kaikin paikoin.
Tulen ammun noi'an suuhun,
tervan tietäjän kitahan.
Ken katehin katsonevi,
silmin kieroin keksinevi,
luonevi verisin luomin,
Silmät verta vuoto'ohon,
rasvoa rapattuohon
ikusehen helvettihin,
pahan vallan valkiahän.
Ken katehin katsonevi,
silmin kieroin keksinevi,
luonevi verisin luomin,
Hiitolan verinen vaippa,
Tapiolan hurmehursti,
Panulan verinen paita
silmihin siottuohon,
korviin kohottuohon,
jos ei pääse päivinähän,
selviä sinä ikänä,
tekemästä pahasta,
luomastahan tyttärestä.
Kuiva kuusi kasvo'hon,
kuiva kuusi, rautaoksa,
katehen kovan etehen,
johon silmänsä sitovi,
näkimensä näppäjävi.
Ukko kultainen kuningas,
mies totinen, toimellinen,
katehelle hauta kaiva,
hauta varsin valmistele
ennen noi'an nousemista,
katehen havatsemista,
johon noi'at nenin menisi,
kaikki kaatuisi katehet
etiseltä ilmaltani,
takaselta puoleltani.¹¹⁸

¹¹⁸ VII, 120.

Kateen sanat ovat ankarat: niiden tarkoituksena on tuhota vahingolliseksi koetun ihmisen tai yliluonnollisen olennon aistimellis-kehollinen suhde maailmaan. Ilman ääntä, kuulo- ja näköaistia perspektiivinen olemassaolo ja merkityshakuisen kommunikatiivisen suhteen luominen havaittuun ja koettuun on miltei mahdotonta. *Kateen sanat* tunnettiin laajasti Pohjois-Karjalassa. Tämä osoittaa omalta osaltaan, kuinka tärkeitä metsästykseseen, kalastukseen ja karjanhoitoon perustuvassa agraariyhteiskunnassa kuulo- ja näköaistit olivat ja kuinka olennainen oma ääni oli sanan vaikuttavaan voimaan uskovassa kulttuurissa. Myykä, kuuro ja sokea oli suojatton, muiden armoilla ja vallassa.

Sissosen muissakin runoissa ja loitsuissa ovat aistit, etenkin tunto- ja näköaisti keskeisiä. Hän kuvaa kipua "luunpurijaksi" ja "manalan rakiksi", joka syö, kaluaa ja raastaa ihmistä.¹¹⁹ Haavan aiheuttaneet, alkuperältään yliluonnolliset rauta ja tuli rikkovat loitsuissa ihmisen ihon, tekevät hänet voimattomaksi, "miehettömäksi" ja "uimenettomaksi".¹²⁰ Sairasta voidellessaan Sissonen korostaa omaa tietäjyyttään toteamalla, että hän on *katsonut* voiteet, ja että avuksi pyydetyn olennon parannustoimet toteutuvat "minun silmin nähtyäni, käsin päälle käytyäni, suun sulin puheltuani, hengin huokaeltuani".¹²¹ Myös metsästysloitsuissa Sissonen pyytää Nyyrikkiä *katsomaan* saaliseläimiä "kaunehesti", sillä silmällä, että metsästäjä saisi ne pyydykseensä.¹²² Aistimellisuus on toistuvaa ja konkreettista lyirisissäkin runoissa: *Alahalla allin mieli* -runossa yksinäisyys rinnastetaan viluiseen lintuun, joka ui yksin "vilua vettä".¹²³

Myös kehollisuus läpäisee Sissosen runokielen. Hänen runoissaan maailma syntyy Väinämöisen polvella¹²⁴, josta kirveeniskun repimästä haavasta suihkuava veri peittää maan.¹²⁵ Rauta saa alkunsa Väinämöisen kyynelistä¹²⁶, ja maailman hallinnassa tarvitsemat sanat Väinämöinen hakee Antero Vipuselta, joka makaa kuolleen kuuset kulmaluilla, lihat mädäntyneinä ja sydän kivettyneenä "kirjavassa kivessä". Sanat saadaan Vipusen kohdusta, ihosta ja kainalosta.¹²⁷ Kun Jumala hieroo kämmeniään yhteen, syntyy kolme neitoa, jotka lypsävät rinnoistaan rautamaitoa¹²⁸, ja kun taivaasta putoaa tulikipinä, se on niin kuuma, että se polttaa rinnat neitosilta, eikä siihen voi koskea.¹²⁹ Yhdeksän meren takaa parantavia voiteita tuova mehiläinen vie voiteet Jeesuksen ja Neitsyt Marian arvioitavaksi, maistettavaksi "kielellä" ja "sulalla suulla".¹³⁰ Mariaa pyydetään voitelemaan niillä loukkaantunutta "luun lomiamyöten, jäsenten rakoja myöten", sitomaan suonet, kalvot, lihat ja jäsenet takaisin paikoilleen¹³¹ sekä painamaan peukalonsa verenvuodon tukkeeksi "reikähän revennehesen, haavahan halennehesen".¹³²

¹¹⁹ VII₃ 120, VII₄ 1590, 1605. Parannusloitsuissa tauteja aiheuttavilla olennoilla kuvataan olevan samantyyppiset aistimet ja ruumiinosat kuin ihmisellä. Parantaja manaa kostoksi niihin samat kivut, jotka tautidemoni on aiheuttanut ihmiselle. Vrt. esim. Juhana Kainulaisen parannusloitus, Piela 2004, 134.

¹²⁰ VII₃ 462, 745, 1191.

¹²¹ VII₁ 315, VII₁ 315.

¹²² VII₅ 3308.

¹²³ VII₂ 1735; ks. Timonen 2004, 210–211.

¹²⁴ VII₁ 56.

¹²⁵ VII₁ 31.

¹²⁶ VII₁ 625.

¹²⁷ VII₁ 357.

¹²⁸ VII₃ 462, 462a.

¹²⁹ VII₃ 745a, 746.

¹³⁰ VII₃ 462.

¹³¹ Esim. VII₃ 462, 746, VII₄ 2110.

¹³² Esim. VII₃ 462, VII₄ 2110, 3056.

Sissosen runoissa, kuten pohjoiskarjalaisissa kalevalamittaisissa runoissa usein, on siis erityisesti jumalallisten, mytologisoitujen ja anomalista luontoa asuttavien olentojen aisteilla ja keholla, jopa kehon osilla ja eritteillä kiinteä yhteys maailman ilmiöiden syntyyn ja vakaviin tapahtumiin. Aistimellis-kehollisuudella – tai *ruumiillisuudella* kun sillä tarkoitetaan kehollisten tapahtumien kulttuurista tulkintaa – on runoissa merkityksiä, jotka viittaavat sellaisiin olemassaolon perspektiiveihin, jotka ovat muualla kuin *täällä*.

Maailma tilana

Maailman synty munan siruista on laajalle levinnyt kansainvälinen myytti, jota kerrotaan muunnellen myös eepisisissä runoissa Pohjois-Karjalassa. Runon taustaa, levineisyyttä, yhteyttä Väinämöisen hahmoon ja *Sampo*-runoihin sekä sen myyttisiä merkityksiä ja käyttöyhteyksiä on tutkittu ja tulkittu runsaasti, mutta runolaulajien sille mahdollisesti antamia merkityksiä on ollut vaikea tavoittaa.¹³³ Jotakin olennaista on Simana Sissonenkin halunnut olevaisesta sanoa sitä laulamalla.

Vuonna 1845 Sissosen esittämässä *Maailmansynty*-runossa pitkään vihaa pitänyt laiha poika Lappalainen ampuu Väinämöisen, jonka lauluääni kantaa kaikkialle, ”ilmoille” ja ”maalle”. Väinämöisen ääntä kuvaamalla Sissonen luo maailmasta avaran ja äänistä täyttyvän tilan, joka mereen ammutun Väinämöisen vaiettua muuttuu hiljaiseksi ja samalla ikään kuin ahtaammaksi. Väinämöinen ajelehtii meressä ”kuusi vuotta, sekä seitsemän keseä tuorehena turpehena, vihantona mättähänä”. Vihdoin ”herhiläinen, hiiden lintu” keksii merestä pilkottavasta Väinämöisen polvesta itselleen sopivan pesäpaikan ja munii siihen kultaisen munan. Väinämöisen liikauttaessa polttelevaa polveaan muna pirstoutuu: syntyy maa, taivas, aurinko ja kuu:

Mi munan alanen puoli,
sepä alle maaemäksi;
mi munan ylänen puoli,
tuopa päälle taivoseksi;
mi munassa ruskiata,
se päiväksi paistamahan;
mi munasta valkiata,
se kuuksi kumottamahan.¹³⁴

Maailma saa alkunsa aistimellis-kehollisesta tapahtumasta, Lappalaisen ja Väinämöisen fyysisestä välikohtauksesta. Sitä edeltää kuvaus Lappalaisen tuntemasta vihasta ja hänen kehossaan aistimasta epäröinnistä: ”käsi kielti, toinen käski, sormet suoniset epäsi” ennen kuin hän ampuu Väinämöisen. Keskeinen merkitys runossa on laulaja-Väinämöisen äänen lisäksi hänen kehollaan: maailma syntyy hänen polvellaan.

Runon tulkintahorisontti on *täällä* olevan laulajan, jonka katse suuntautuu ylös ja alas. Tila hänen yllään ja allaan on aina valoisa – aurinko paistaa ja kuu kumottaa – ja

¹³³ Esim. K. Krohn 1918; Okkonen, 1921, 123–137; Haavio 1950; Kuusi 1956; Aalto, 1987, 85–86; Sarmela 1994, 190–193; Siikala 1995, 118–121, Siikala 2004, 17–24.

¹³⁴ VII, 56. Tämän Simana Sissosen esittämän runon lisäksi Mekrijärveltä ja Ryökkylästä on tallennettu kolme muuta Maailmansyntyrunoa: VII, 57, 58 ja 59.

siellä on aikaa: kuusi vuotta ja seitsemän kesää ovat kalevalamittaisissa runoissa ilmauksia, jotka kuvaavat tapahtumien jatkuvuutta ja pitkäkestoisuutta.¹³⁵ Laulajan katseen suuntien lisäksi runo kertoo siis myös siitä, että tila on ajallinen ulottuvuus. Alkumeren ympärille on syntynyt valtaisa tila, jossa maa, taivas, kuu, aurinko ja aika luovat olemassaololle perspektiivit, olemisen mittasuhteet ja elämisen puitteet. Runon maailma on kerroksellinen, ja jokaista kerrosta tarvitaan maailman perspektiivisessä hahmottamisessa. Laulajan alas ja ylös suuntautuneesta katseesta kertominen on tulkittavissa merkityshakuisesti kommunikatiiviseksi suhteeksi maailman eri kerroksiin. Kokonaisuudessaan *Maailmansynty*-runon voikin lukea runokielen symboliikasta ja myyttisestä mielikuvastosta kumpuavien metaforien avulla ilmaistuksi ihmisen perspektiivisen olemassaolon kuvaukseksi.

Onnistuminen ja epäonnistuminen

Eeppisissä runoissa ja loitsuissa laulajan perspektiivinen katse kohdistuu yleensä myös muualle kuin ylös ja alas tai ”helvettiin” kuten Sissosen *Kateen sanoissa*. Hänen kultaneidon taonnasta, Väinämöisen veneretkestä ja kanteleen synnystä sekä sammon ryöstöstä kertovissa runoissaan tapahtumat sijoittuvat perspektiivisesti etäälle *täältä*: Ilmarisen pajaan, merelle ja Pohjolaan.¹³⁶

Kultaneidon taonta -runossa ihmeitä aikaansaavan Ilmarisen pajassa ilmestyy ahjosta liinaharjainen hevonen, punainen pursi ja vihdoin kultainen neito, josta Ilmarinen ei onnistu kuitenkaan tekemään mieleistään. Runoperspektiivinä Ilmarisen paja on taidoiltaan ylikuonnolliseksi mytologisoidun olennon hallitsemaa tilaa, jossa syntyvät kulttuurissa tärkeiden esineiden ideat ja prototyypit.¹³⁷ Olemassaoloa määrittävänä perspektiivinä seppä-Ilmarisen paja on tulkittavissa luovuuden, kädentaitojen ja tekniikan osaamisen mutta myös epäonnistumisen symboliksi.

Anna-Leena Siikalan mukaan Mekrijärven runoissa hallitsevin hahmo on merelliseen ympäristöön sijoitettu Väinämöinen.¹³⁸ Sissosen kanteleen synnystä kertovissa runoissa merellinen maisema onkin *Maailmansynty*-runon tapaan merkittävien tapahtumien näyttämönä.¹³⁹ Niissä meren rannalle vaeltanut, jumalaksi kutsuttu Väinämöinen muuttaa huonouttaan itkevän veneen kulkemaan ”polven polkematta, käsivarren kääntämättä”. Airoihin tarttuvat Ilmarinen ja Joukahainen, melaan itse Väinämöinen. Vene tarttuu kuitenkin suuren kalan hartioille. Kun kala saadaan vihdoin tapettua, tehdään siitä kantele: koppa koverretaan kalan leukaluusta, naulat hauen hampaista ja kielet hiiden vaimon hiuksista. Väinämöisen soitto lumoo kuuntelijat: ”Ei sitä veessä ollut, / ku ei tullut kuulemahan: / Itsekin veen emäntä / vetihen vesikivelle” ja ”nousi koivun konkelolle, / rinnoin ruoholle rojahti”. Väinämöinen liikuttuu itsekin omasta soitostaan niin, että hänen silmistään juoksevat suuret kyneleet Jumalan jalkojen juureen: ”Siitäkin synty synty, / siitä synty rauta raukka”.¹⁴⁰

¹³⁵ Siikala 2004, 19.

¹³⁶ Runo Kultaneidon taonnasta VII, 505, Väinämöisen veneretkestä ja kanteleen synnystä VII, 625, 625a sekä Sammon ryöstöstä VII, 679, 680.

¹³⁷ Ks. esim. Hakamies 2004, 69–81.

¹³⁸ Siikala 1995, 114–128.

¹³⁹ VII, 625, 625a, 679.

¹⁴⁰ VII, 625.

Sissosen *Kanteleen synty* -runojen ydin on jumala-Väinämöisen urotöissä, kanteleen ja raudan – musiikin ja alkuaineen – synnyssä merellisessä maisemassa. Meri, tietäminen ja luominen liittyvät siinä siis olennaisesti toisiinsa: meri näyttäytyy mahdollisuuksien rannattomana ulappana, alkumerenä ja elämänmerenä, sellaisena ole-massaoloa määrittävänä runoperspektiivinä, jota hallitsevat mielikuvat tietämisestä, osaamisesta ja uuden luomisesta.

Sissosen *Sammon ryöstö* -runoissa merkittävien tapahtumien näyttämönä on myös meri, mutta etenkin meren takainen Pohjola.¹⁴¹ Väinämöinen lähtee ”pitkän Pohjolan povehen, miehen syöjien kylähän, urohon upottajien”. Perille päästyään Väinämöinen, Joukamoinen ja Ilmarinen lastaavat varkain ”sammen” eli laivansa täyteen Pohjolan aarteita. Pohjolan emäntä huomaa kuitenkin ryöstön ja lähtee miesjoukkoineen takaa-ajoon. Estääkseen emännän matkanteon Väinämöinen taikoo merelle piistä ja taulas-ta valtaisan ”salasaaren”, johon Pohjolan pursi juuttuu. Pohjolan emäntä saa kuitenkin purtensa lentämään kokkolintuna, jatkaa ryöstäjien takaa-ajoa ja saavuttaa heidät. Silloin Väinämöinen lyö melallaan kokkolintua kynsille: jäljelle jää kuitenkin yksi kynsi, jonka avulla Pohjolan pursi vielä kulkee. Hädissään Väinämöinen pyytää Jumalaa syöksemään hänet ja hänen veneensä aarteineen sumun peittämään mereen. Vihdoin, pitkän ajan kuluttua, Väinämöinen nousee merestä ja hajottaa sumun ruoskallaan.

Sammon ryöstö -runoissa meri ei ole kuten *Kanteleen synty* -runoissa tietämisen, osaamisen ja uuden luomisen symboli, vaan pikemminkin vaaran, katastrofien ja epäonnistumisen näyttämö. Varjo lankeaa merelle sen taakse sijoittuvasta Pohjolasta, ”miehen syöjästä kylästä”. Sissosen runoissa mereen liittyy siis runoperspektiivinä ristiriitaisia mielikuvia. Toisaalta se on elämänmeri tai alkumeri, jossa ajelehtivan Väinämöisen polvelle syntyy maailma. Merestä pyydetään valtava hauki, josta valmistetaan kantele, ja sinne syntyy Väinämöisen sanan voimasta ”salasaari” ja sankka sumu. Toisaalta se on kuoleman ja tuhon meri, Pohjolan meri: sinne uppoaa ”sammi” ja se on – tai jossakin sen takana on – kauhea Pohjola.

Vastamaailmaan paikantuvina runoperspektiiveinä Ilmarisen paja, meri ja Pohjola ovat kyseisissä Sissosen runoissa siis kaksimerkityksisiä. Ne ovat muunnelmia siitä inhimillisestä mahdollisuuksien maailmasta, johon projisoituvat niin luovuuden, aikaansaamisen, osaamisen ja onnistumisen kuin katastrofien, onnettomuuksien ja epäonnistumisen kokemukset. Tunnetusti onnistumisen kokemukseen sisältyy epäonnistumisen odotus ja toisin päin: yhdessä ne tuottavat runoperspektiivejä, jotka sisältävät mahdollisuuden kummastakin.

Kipu, pelko ja kuolema

Sissosen eeppeissä runoissa Väinämöisen, Joukahaisen, Ilmarisen ja Lemminkäisen matkat suuntautuvat usein juuri Pohjolaan, manalaan tai maan alle. *Kilpalaulanta*-runossa Sissosen katse suuntautuu yksinomaan maanpinnan alaisiin kerroksiin.¹⁴² Tietäjä-Väinämöinen kerskaa Joukamoiselle itse kaivaneensa meren pohjassa olevat syvänteet ”kolkot”, ”kalahauat” ja ”syänve’et”. Hän laulaa Joukamaisen ”päälle mustien mutien, alle selvien vesien, kynsin kylmähän kivehen, hampahin vesihakohon”.

¹⁴¹ VII₁ 679, 680.

¹⁴² VII₁ 198.

Joukamoinen anoo pois pääsystä ja lupaa siitä hyvästä Väinämöiselle sisarensa. Siitä riemastuneena Väinämöinen päästää Joukamaisen takaisin maan pinnalle.

Runoperspektiivinä alinen maailma on musta ja vedenalainen, se on "kylmä kivi" ja "vesihako", jotka viittaavat tuonpuoleiseen vainajien asuinsijana. Maanalaiseen paikantuva tuonpuoleinen onkin usein eepissä runoissa laulajan perspektiivisen katseen kohteena, johon hän luo intensiivisen kommunikatiivisen suhteen. Sissosen runoissa tuo suhde on vahvimmissaan *Lemminkäisen virressä*.

Sissonen aloittaa *Lemminkäisen virtensä* kahdesti Pohjolaan eli Hiitolaan rakennetun valtavan tuvan kuvauksella.¹⁴³ Tupa on niin suuri, että kukon laulu ei kuulu laesta lattialle eikä koiran haukunta tuvan perältä ovelle. Siellä tarvitaan juhlaoluen paneemiseen salollinen puita, järvellinen vettä sekä oravan hakemaa karhun kinaa. Juhliin kutsutaan koko ristikansa, "pipit ja papit", "rujot ja rammat" mutta ei Lemminkäistä, sisarensa turmelijaa.¹⁴⁴ Äitinsä kielloista huolimatta Lemminkäinen päättää lähteä juhliin. Äidin varoitukset kuvaavat Pohjolan matkan vaaroja: tiellä on lampi täynnä kuumia kiviä, puita pidempiä käärmeitä, susia ja karhuja¹⁴⁵ sekä Untamon susia, tuliteräisiä miekkoja ja kokko, jossa Lemminkäistä uhkaa polttaminen.¹⁴⁶ Kaikista esteistä huolimatta Lemminkäinen selviää Pohjolaan, jossa joutuu heti vastatusten märkähatuisen karjapaimenen kanssa. Paimen laulaa Lemminkäisen Tuonen jokeen. Samaan aikaan Lemminkäisen kotiin jättämä suka alkaa vuotaa verta. Siitä Lemminkäisen äiti tietää poikansa olevan hädässä ja lähtee etsimään häntä. Kahdessa Sissosen runossa äiti löytää yliluonnolliset voimat apunaan poikansa ja pelastaa hänet Manalan ikipurosta¹⁴⁷, mutta yhdessä runossa hän ei pysty pelastamaan Lemminkäistä.¹⁴⁸

Runossa kaikki on liioiteltua, inhimillisesti katsottuna ylivoimaista ja mahdotonta. Runoperspektiivinä Hiitola-Pohjola kuvautuu elämän ja kuoleman väliseksi taistelutantereeksi, jossa punnitaan ihmisen fyysiset ja henkiset kyvyt. Se, joka ei koettelemuksista selviä joutuu Tuonelaan, jonka Sissonen kuvaa konkreettisen aistimellis-kehollisesti:

Tuoll on syämeni minun
kiven sinisen sivulla,
maksan karvasen mahassa,
jopa happani hartiani
Tuonen mustassa joessa,
Manalan ikipurrossa,
kuin oli kauan kaihossa tilassa,
viikon vilussa veessä,
kynsin kylmässä kivessä,
hampahin vesihaossa;
tuolla happani hartiani,
mätäni mätäslihani.¹⁴⁹

¹⁴³ VII₁ 836, 836a.

¹⁴⁴ VII₁ 835, 836, 836a.

¹⁴⁵ VII₁ 835.

¹⁴⁶ VII₁ 836, 836a.

¹⁴⁷ VII₁ 836, 836a.

¹⁴⁸ VII₁ 835.

¹⁴⁹ VII₁ 835.

Myös Sissosen *Hiidestä kosinta* -runoissa Pohjola on Yön tytön, Hiiden ja Pohjan akan hallitsemaa aluetta.¹⁵⁰ Runoperspektiivinä se on jälleen pimeä ”miehen syöjä kylä”, josta Väinämöiselle tuodaan käärmeolutta. Siellä on Hiiden linna ja ”kauhea kaupunki” ja siellä elelevät yliluonnollisten olentojen lisäksi suuri haukkuva koira, hyiset jännikset ja jäiset sotkat. Yön tyttöä kosimaan tullut Ilmarinen joutuu ansiotöihin: kyntämään kyisen pellon, tappamaan Tuonen karhun ja pyytämään Tuonen hauen, mutta siitä huolimatta Ilmarinen ei saa tyttöä omakseen, vaan Hiisi muuttaa tytön lokiksi. Ahlqvistin tallentaman runon lopussa on Sissosen kommentti: ”Siitähän se lokki syntyi”.¹⁵¹

Eeppisissä runoissa ja loitsuissa Pohjolaan sijoitetut myyttiset tapahtumat selittävät usein luonnonilmiöiden ja -tapahtumien alkuperää. Niiden projisoiminen runoissa juuri sinne kertoo käsityksestä, jonka mukaan Pohjola vaikuttaa inhimilliseen olemassaoloon *täällä* ja elämän realiteetteihin. Tämä vastamaailmaan paikantuva runoperspektiivi, jota Sissonen kutsuu *Väinämöisen polvenhaava* -runossa ”Pohjan pitkäksi poveksi” ja ”Lapin maaksi”, onkin kalevalamittaisten runojen ja loitsujen kontekstissa yhtä olennainen olemassaolon perspektiivi kuin tämä maailma ja joskus – monista merkityksistään johtuen – ehkä olennaisempikin. Se merkitsee usein juuri tuonpuoleista, vainajien ja kuoleman tyyssijaa tai kaikkien maailman ilmiöiden alkuperän ja tietäjien myyttisen tiedon olosijaa.¹⁵² Lisäksi siihen liittyy merkityksiä, jotka yhdistävät sen sairauksiin ja kipuihin. Esimerkiksi ns. avunpyyntösanoissa Sissonen pyytää Pohjolassa eli Pimentölässä tietäjäksi – kylväjäksi, kyntäjäksi ja varsan opettajaksi – syntynyttä poikaa tuekseen ”kerallani keikkumaan, kanssani kapajamahan, miehen ainoan avuksi, yksinäisen ympärille” karkottamaan tautia, jota hän kutsuu hiideksi, juutakseksi, kiveräkyntiseksi manalan rakiksi ja koiksi.¹⁵³ Loitsun lopussa hän kuitenkin myös manaa taudin Pohjolaan, jossa ovat ”muutkin murhamiehet, ikuiset pahatekijät” sekä ”luutonta lihoa, pohkiata suonetonta, syöä miehen nälkäisen, haukkia halunalaisen”. Pohjola näyttäytyy loitsussa siis sekä taudin parantamisessa tarvittavan avun ja tiedon tyyssijana että sen karkottamispaikkana.

Myös Sissosen *Väinämöisen polvenhaava* -runossa, jota on käytetty parannusloitsunakin verenvuotoa tyrehdytettäessä, Pohjola merkitsee sairauden ja kivun maata. Sissosen katse suuntautuu siinä mytologisoidun sankarin kehoon ja sen ulkopuolelle Pohjolaan mutta myös mereen ja yhdeksän meren taakse. Runoperspektiiveinä ne merkitsevät kuitenkin tässä runossa eri asioita kuin *Kultaneidon taonnassa*, *Väinämöisen venerkessä*, *Kanteleen synnyssä* ja *Sammon ryöstössä*. Runossa Väinämöisen polveen tulleesta haavasta veri suihkuu koskena peittäen alleen maan marjat ja kanervat. Verenvuoto on kuvattu hirveänä aistimellis-kehollisena tapahtumana, jonka mittasuhteet rinnastuvat vedenpaisumukseen.¹⁵⁴ Väinämöinen huutaa tuskissaan apua ensin taivaasta, sitten maan alta ja viimeiseksi Pohjolasta, mutta turhaan:

¹⁵⁰ VII₁ 434, 435, 435a, 437.

¹⁵¹ VII₁ 435a.

¹⁵² Siikala 1992, 132-139.

¹⁵³ VII₁ 1590, 1592.

¹⁵⁴ Siikala 1995, 121

Huuti kerran suunsa täy'en
 päänsä päältä taivosehen;
 ei tuolta apuja tullut.
 Huuti toisen suunsa täy'en
 maahan alta jalkojansa;
 ei tuolta apuja tullut.
 Tuo ol tuska V[äinämöisen],
 pakko raavahan urohon.
 Huuti vielä suunsa täy'en
 tuohon laajahan merehen,
 Pohjan pitkähän povehen,
 Lapin maahan laukiahan.¹⁵⁵

Sissosen parannusloitsuissa Pohjola ei olekaan enää Väinämöisen urotekojen merellinen takamaa kuten eppisissä runoissa, vaan se on Hiiden hallitsemää valtakuntaa. Esimerkiksi paleltumia parantaessaan Sissonen esitti *Pakkasen syntyloitsun*, jossa pakkasen kerrotaan saaneen alkunsa Pohjolassa Hiitolan häiden tapahtumissa: ”paha joukko” piti siellä ”juominkeja” ja tappoi hevosen ruoakseen. Hevosen veri viskattiin Pohjolan pajan perälle, jossa pakkasen syntyi lämpimän veren höyrystyessä. Se alkoi asustella ihmisten pihapiirissä, aidoilla, veräjillä ja ovilla.¹⁵⁶ *Tulen synty* -loitsuissa taas Pohjolaa hallitsevat kolmisorminen akka ja ukko ovat osallisina siinä monivaiheisessa tapahtumaketjussa, jonka päätteeksi ihminen saa taivaasta pudonneesta tulesta palovamman.¹⁵⁷ Pohjoisesta Hiiden valtakunnasta on kotoisin myös Sissosen *Raudan synty* -loitsun herhiläinen, joka toi raudan karkaisuveteen eli ”ristintäveteen” ”kähyjä ja ”kutkelmoita”. Niiden vaikutuksesta raudasta tuli ihmiselle vahingollinen.¹⁵⁸

Myös muiden tautien synnyt liittyvät tavalla tai toisella Hiiden valtakunnan tai tuonpuoleisen tapahtumiin. Käärme on saanut alkunsa Syöjättären syljestä, jonka se valutti kalliolle.¹⁵⁹ Hammasmato on syntynyt revon kalutessa ”katkon” eli kuolleen luuta tai sellaisessa tapahtumasarjassa, jossa Luonnottaren hampaaseen tarttui ”emälempo” sen tavoitellessa merta luututessaan heinikkoon pudonnutta rintaneulaansa.¹⁶⁰ Riisitauti on taas syntynyt siitä, kun tuuli teki Luonnottaren raskaaksi. Se synnytti yhdeksän pahaa poikaa, jotka se nimesi erilaisiksi taudeiksi, yhden riideksi.¹⁶¹

Karjalaisessa kulttuurissa kuolema on keskeinen maailmankuvaan vaikuttava tapahtuma ja se ilmenee monin eri tavoin suullisessa perinteessä ja rituaaleissa.¹⁶² Tuonen joki ja Hiiden hallitsema Pohjola ovat Sissosen *Kilpalaulanta*-runossa, *Lemminkäisen virressä* ja *Hiidestä kosinta*- ja *Väinämöisen polvenhaava* -runoissa sekä parannusloitsuissa runoperspektiivejä, joiden avulla käsitellään ylivoimaisia fyysisiä ja henkisiä koettelemuksia: kipua, pelkoa ja kuolemaa. Ne ovat aistimellis-kehollisesti koettuja helvetinkaltaisia olosijoja, joiden ahdistavuuden Sissonen konkretisoi *Lemminkäisen virressään*:

¹⁵⁵ VII₃ 315

¹⁵⁶ VII₃ 215, 216

¹⁵⁷ VII₃ 745, 745a, 74

¹⁵⁸ VII₃ 462, 462a

¹⁵⁹ VII₃ 1191

¹⁶⁰ VII₄ 1946

¹⁶¹ VII₄ 2892

¹⁶² Esim. Jetsu 2001, 241–248

Täällä on teille tila tietty
Tuonen mustassa joessa,
Manalan ikipurossa.
Tila on tietty, sänky sääty,
sänky kuumista kivistä,
palavoista paateroista,
peitto pantu sängyn päälle
maan mustista maoista,
pistäjistä käärmehistä.¹⁶³

Terveys, turvallisuus ja hyväosaisuus

Parannusriiteissä sairauden aiheuttanut yliluonnollinen olento tai pahalla silmällä katsonut manataan usein Sissosen *Lemminkäisen virren* lopussa visioimaan kuolemaan tai sen kaltaiseen helvettiin. ”Riettaan riiden” hän esimerkiksi ajaa juuri manalaan, ”maille ristimättömille, paikoille papittomille” ja ”kirkon kirjavan sivulle, ter- vaporstuan povellet, satalauan lappehille”. Parannettavan henkilön kannalta loitsut päätyvät aina odotukseen kivuttomasta tulevaisuudesta, elämästä terveenä. Sissosen parannusloitsuissa on useita runoperspektiivejä, joihin kuuluu odotus hyvästä: ”ylä- nen taivas, päällä taivosen yhdeksän”, yhdeksän meren takana oleva ”selällinen saari”, merellinen luoto, Mehtola ja Tapiola, Kipumäki, Pohjola sekä Jortanin joki.¹⁶⁴ Niistä muodostuu loitsujen *parantola*, josta ”tänne” apua tuovat terveyden haltijat, mehiläinen, Neitsyt Maaria, pilven piika, Kiputytti, Pohjolan poika sekä Jumala, jota Sissonen kutsuu myös Ukoksi, kultaiseksi kuninkaaksi, pilven päälliseksi jumalaksi tai löylyn jumalaksi.¹⁶⁵ Monesti Sissonen turvautuu useampaankin taivaalliseen auttajaan samassa parannusriitissä: esimerkiksi *Tulen synty* -loitsussa hän kutsuu avukseen Neitsyt Mariaa, pilven päällistä Jumalaa, Pohjolan poikaa, pilven piikaa sekä mehiläis- tä.¹⁶⁶

Runoperspektiivinä loitsujen parantola on terveyden mahdollistava maailma, jossa parantavaa voidetta keitetään ja maistellaan useammankin kerran, ennen kuin se hyväksytään. Sieltä mehiläinen kantaa synnyttäjälle helpotukseksi ”kiiskeltä kinoa, matikalta nulkakkata”¹⁶⁷, Neitsyt Maaria ottaa silkin silmiltään ja kultalangan kulmiltaan ja ompelee niillä katkenneet verisuonet yhteen tai sivelee sulalla sairaan ”luun lomia myöten, jäsenten rakoja myöten”.¹⁶⁸ Pilven piika tulee sieltä hyinen kattila täynnä jäitä ja pyyhkii tulen kipuja,¹⁶⁹ Kiputytti kerää vaivat vasten rintojaan,¹⁷⁰ kultai-

¹⁶³ VII₁ 835

¹⁶⁴ ”Ylänen taivas, päällä taivosen yhdeksän”, yhdeksän meren takana oleva ”selällinen saari”, merellinen luoto, Mehtola ja Tapiola ks. esim. VII₃ 298a, 299; Kipumäki VII₃ 462, VII₄ 2110; Pohjola VII₃ 745a, VII₄ 1590, 1592; Jortanin joki VII₁ 3131, 3134

¹⁶⁵ Mehiläinen esim. VII₃ 462, 745, VII₄ 2110, 3056; Piela 2001,55–66; Neitsyt Maaria VII₃ 745a, 746, VII₄ 1605, 2110, 3056; Pilven piika VII₃ 745a, 746; Kiputytti VII₃ 462, VII₄ 2110; Pohjolan poika VII₃ 745a, VII₄ 1590, 1592; Ukko, kultainen kuningas, pilven päällinen jumala, löylyn jumala VII₃ 120, 745a, 746, VII₄ 1605, 2398, 3056.

¹⁶⁶ VII₃ 745a, 746.

¹⁶⁷ VII₃ 3056.

¹⁶⁸ VII₃ 462.

¹⁶⁹ VII₃ 745a.

¹⁷⁰ VII₃ 462, VII₄ 2110.

nen ukko "säyähyttää" miekkaansa, jolla leikkaa "lemmot" ja "hiiden haitat" parantajan läheisyydestä,¹⁷¹ ja vedet, joilla sairasta pestään, ovat pyhästä Jortanin joesta saatuja "Ristuksen pesuvesiä" ja jumalan kyyneliä, jotka Neitsyt Maaria on valuttanut vuoresta. Sissosen mukaan vesi on parantavana aineena vanhinta ja alkuperäisintä maailmassa ja siksi parasta, samoin Jumala on olevaisuuden luojana paras parantajista:

Vesi vanhin voitehista,
kosken kuohu katsehista,
Jumala puhelijoista,
itse Luoja loitsijoista.¹⁷²

Esimerkit osoittavat, kuinka loitsujen parantola rakentuu olemassaoloa määrittäväksi terveyden perspektiiviksi niiden toimintojen symbolisista kuvauksista, joita parantaja tekee riitissä *täällä*: hän valmistaa parantaviksi ymmärrettyjä voiteita, hieroo synnyttäjää, tukahduttaa verenvuodon, sivelee sairasta sulalla, pyyhkii kylmällä kääreellä, valelee vedellä ja käyttää apunaan välineitä, joissa on uskottu olevan parantavaa voimaa.¹⁷³ Parantola on parantajan riitissä kertoma olosija, jossa jokin yliluonnollinen olento parantaa ja valvoo sairaan tervehtymistä:

Neitsyt Maaria emonen,
pyhä piika taivahinen,
ole yöllissä tukena,
päivällissä vartiana,
jotta saisi sairas maata,
voisi voimaton levätä,
vikahinen vieretellä
minun silmin nähtyäni,
käsin päällä käytyäni,
hengin huokaeltuani,
suin sulin puheltuani.¹⁷⁴

Loitsujen parantola muistuttaa paikallisuutena eri uskonnoista piirtyviä paratiiseja, jotka ovat paratiisiuskomuksia tutkineen Jani Närhen mukaan keskeisessä asemassa useimpien uskontojen mytologioissa. Paratiisirepresentaatioissa toistuvia elementtejä ovat ravinnon ja veden runsaus, sairauksien ja uhkatekijöiden puute sekä ikuinen elämä. Paratiisi on muuttumaton, pysyvä tila, jossa kaikkea hyvää on ylenpalttisesti eikä maallisen elämän ongelmia ole. Paratiisikertomukset lainaavat elementtejä siitä ympäristöstä, jossa ne ovat syntyneet.¹⁷⁵ Suomalaisten loitsujen parantola representoituu samaan tapaan: "ylänen taivas", "selällinen saari", "merellinen luoto", ja "Jumalan syysimäki" ovat runoperspektiivejä, joihin on projisoitu kaikki se toivo, jonka epätoivo on herättänyt uhkaavissa tilanteissa. Toiveen toteutumisen edellytyksenä on usko para-

¹⁷¹ VII₃ 120.

¹⁷² VII₄ 3131.

¹⁷³ Parantajan kosketuksen merkityksistä Piela 2005, 26–28.

¹⁷⁴ VII₃ 462.

¹⁷⁵ Närhi 2008, 129–133.

ttiisiin ja ihmeeseen: luonnonlakeja rikkovaan mahdottomuuteen, pyhään, yliluonnolliseen, pelastumiseen ja parantumiseen.

Karjalaisissa parannusloitsuissa yliluonnollisille olennoille osoitetut avunpyynnöt ovat toiveita terveyden, turvallisuudentunteen ja hyvän elämän palauttamiseksi. Uhkaavasta vaarasta, sairaudesta tai kriisistä ennalleen palautettu elämä on ihme, jonka vain yliluonnollinen olento voi saada aikaan. Kokemukset ihmeistä lujittivat uskoa loitsujen hyviin yliluonnollisiin olentoihin ja riitteihin. Parannusriitissä tietäjän tehtävänä oli luoda mielikuvia paikallisuuksista, joissa ihmeet ovat mahdollisia ja vahvistaa yhteisön uskoa niihin: positiiviset mielikuvat auttavat tunnetusti kivun ja pelon hallinnassa. Ihme on toistuva piirre myös karjalaisissa legendoissa.¹⁷⁶

Senni Timosen mukaan Pohjois-Karjalan kansanlyriikassa toivetta ihmeestä, ilosta tai onnesta ei ilmaista suoraan vaan kiertoteitse, kuvaamalla toimintaa ja siirtymällä poeettisin keinoin *utopiaan*, reaalityökaluuden ulkopuolelle. Siitä huolimatta kansanlyriikan utopia sijoittuu kuitenkin enemmän *tänne* kuin esimerkiksi tuonpuoleiseen. Onnen toive tiivistyy lyriikassa lähellä olevaan: avioliittoon, kotiin ja maisemaan.¹⁷⁷ Parannusloitsujen lisäksi Simana Sissosen lyirisissä runoissa onni, ilo ja turvallisuus nousevat esille silloin, kun perspektiivisen katseen kohteena on juuri kotipiiri, elämä *täällä*. Runossa *Hyvä tässä on neidon olla* hän kehuu kodin vaurautta, kauneutta ja hyvyyttä tyttöjen kasvuympäristönä sekä kotivesien kalaisuutta.¹⁷⁸ Sissosen katse on turvallisuudessa kotipiirissä, lähellä olevissa kalavesissä myös Kaunon kalanpyynnistä kertovissa runoissa.¹⁷⁹ Häävirsi, jossa sulhanen morsiamineen toivotetaan tervetulleeksi takaisin kotiin, päättyy kodin ja sen asukkaiden ylistykseen, utopiaan:

Pyhät on pihlajat pihalla,
marjaset sitä pyhemmät,
pyhäset on meiän urohot,
tyvin tuoahan petäjät,
latvoin lakkapäät petäjät.¹⁸⁰

Runoperspektiivit narratiiveina ja sisäisen todellisuuden symbolisina tulkintoina

Kalevalamittaisia runoja voi tarkastella ihmisen kokemuksen ja elämyksen perspektiivistä: kysyä, kuinka jokin asia on olemassa hänelle. Koettuun syntyy merkityshakuihen, kommunikatiivinen suhde.¹⁸¹ Erich Frommin mukaan aistihavaintoja – näkemistä, kuulemistä, haistamista ja koskettamista – ilmaisevat symbolit edustavat sisäistä kokemusta, tunnetta ja ajatusta. Hänen mukaansa symbolisen kielen avulla ilmaistaan sisäisiä kokemuksia aivan kuin ne olisivat aistikokemuksia, ”aivan kuin tekisimme tai

¹⁷⁶ Irma-Riitta Järvisen mukaan (2004, 127, 133) salmilaisissa legendoissa on keskeistä toimintarakente, jossa pyhä henkilö auttaa ihmistä. Siinä pyhä henkilö ei koettele ihmistä, mutta ihmisen, joka on täysin riippuvainen pyhän henkilön avusta, on pyydetävä sitä ja luotettava siihen täysin. Legendoissa ihme tarkoittaa käännekohtaa, joka saa asiat uuteen valoon.

¹⁷⁷ Timonen 2004, esim. 35-66, 194, 355-376.

¹⁷⁸ VII₂ 2561.

¹⁷⁹ VII₂ 969, 992

¹⁸⁰ VII₂ 3003

¹⁸¹ Laine & Kuhmonen 1995, 47.

meille tehtäisiin jotain esineellisessä maailmassa”. Symbolisessa kielessä ulkopuolinen maailma toimii siis symbolina sisäiselle maailmalle, sielulle ja mielelle.¹⁸²

Laulajana ja loitsijana Simana Sissosen perspektiivinen katse yltää kauas ja moneen suuntaan: Ilmarisen pajaan, merelle, Pohjolaan, Tuonen jokeen, Mehtolaan, parantolaan ja kotiin. Nämä paikallisuudet ovat runoperspektiivejä, jotka sijoittuvat vastamaailmaan, jonnekin muualle kuin *tänne*, ja joissa tapahtumien päähenkilönä on joku muu kuin laulaja tai loitsija itse, usein jokin myyttinen hahmo. Sissosen myyttisistä aiheilmista ja mielikuvista rakentuvat runoperspektiivit hahmottuvat merkityshakuisiksi, kokemukselliseksi ja elämykselliseksi ulkopuolisiksi maailmoiksi ja samalla hänen aistimellis-kehollisten tuntemustensa symboleiksi. Niiden avulla laulajat loivat kommunikatiivisen suhteen omiin tunteisiinsa ja tuntemuksiinsa sekä kanssakokijoihin samoissa olosuhteissa. Ne ovat yksi kalevalamittaisen runokielen ja -symboliikan kulttuurisidonnaisista keinoista, narratiiveista, joiden avulla on käsitteellistetty ja tulkittu yhteisöllisesti niin epäonnistumisen kokemuksia, ahdistusta, kipua ja pelkoa kuin onnistumista, iloa ja onnea.

TERVEYSKÄSITYKSET ELÄMÄNKULUSSA – KAKSI ESIMERKKIÄ POHJOIS-KARJALASTA

Oma terveydentila määrittänyt henkisen ja fyysisen olotilan tunnistamisesta ja nimeämisestä. Kyse ei kuitenkaan ole yksioikoisesta subjektiivisesta prosessista, sillä terveydentilan tunnistamiseen ja nimeämiseen – sekä siitä kertomiseen – vaikuttavat kulttuuriset käsitykset, jotka ovat luonteeltaan sosiaalisia ja kollektiivisia. Selkeimmin näitä käsityksiä ilmentää kieli, jolla terveydentilaa jäsenämme ja kuvaamme. Kielen avulla esitämme itsemme muille terveenä tai sairaana, rakennamme kulloiseenkin tilanteeseen sopivia joko suullisia tai kirjallisia kertomuksia ja selostuksia voinnistamme. Paul Ricoeurin mukaan ihminen tuottaa merkityksiä kokemastaan todellisuudesta *mimeettisesti*: yleisinhimillistä toimintaa ja todellisuutta koskevasta esiyymmärryksestä edetään kertomuksen koostamiseen, jonka tuloksena syntyy uusi esitys toiminnasta ja todellisuudesta luettavaksi, kuunneltavaksi, kerrattavaksi.¹⁸³ Tästä näkökulmasta tarkasteltuna sairaus ja terveys ovat konstruktioita, narratiivisesti prosessoituvia kulttuurisia tulkintoja ruumiillisuuden ja muun todellisuuden välisestä suhteesta.

Seuraavassa tarkastelussa terveydentilaan liittyvien käsitysten konstruointuminen eli rakentuminen perustuu Ian Hackingin ajatuksiin konstruktionismista. Hän tarkoittaa sillä ”sosiologisia, historiallisia ja filosofisia projekteja, jotka pyrkivät esittelemään tai analysoimaan todellisia, historiallisesti paikannettavia sosiaalisia vuorovaikutuksia tai kausaalisia reittejä, jotka johtavat tai ovat osallisina jonkin nykyisen olion tai tosiasian syntymiseen”.¹⁸⁴ Hackingin mukaan konstruktioissa on aina kysymys joko kirjaimellisesti tai metaforisesti rakentamisesta tai osista kokoamisesta. Konstruktioit rakentuvat aina vaiheittain siten, että myöhempi vaihe rakennetaan aiempien vaiheiden tulosten pohjalta tai niiden varaan. Kaikilla konstruktioilla on

¹⁸² Fromm 2007, 20.

¹⁸³ Ricoeur 1984, 52–76; Knuutila 1992, 155–160.

¹⁸⁴ Hacking 2009, 77.

myös oma ”rakentamishistoriansa”: jokaisessa konstruktiossa on kysymys sekä prosessista että tuloksesta.¹⁸⁵

Konstruktioissa tuotetaan siis tietoa erillisten ainesten yhteen tuomisen avulla. Ne ovat moniäänisiä ja kontekstisidonnaisia. Kielen tavoin ne ylläpitävät, uudistavat ja muokkaavat käsityksiä sekä todellisuudesta että meistä itsestämme sen osana. Siksi ne ovat välineitä, joiden avulla luomme myös *narratiivisen identiteettimme*. Käsitteellä narratiivinen identiteetti tarkoitan sitä kertovaa *minää*, jonka kirjoittaja tai puhuja rakentaa itsestään muille arkipäiväisissä keskusteluissa tai esimerkiksi arkistoihin lähetetyissä, eri teemoihin keskittyvissä kilpakirjoituksissa. Narratiivinen identiteetti syntyy ja merkityksellistyy aina sosiaalisesti, vuorovaikutuksessa kirjoittajan ja lukijan tai kertojan ja kuulijan välillä. Se on sosiaalisen tilanteen luoma prosessi ja tulos, jonka aineksia ovat muun muassa kertojan elämänvaiheet sekä niiden kontekstissa muodostuneet asenteet, terveystieteelliset ja muut käsitykset. Se on tilannesidonnainen, muuttuva ja fragmentaarinen, konstruktio siitä *minästä*, jonka kertoja haluaa muiden näkevän itsestään kyseisessä kontekstissa.¹⁸⁶ Rinnastan narratiivisen identiteetin käsitteenä Erving Goffmanin *kasvojen* käsitteeseen.¹⁸⁷ Kasvoilla Goffman tarkoittaa sitä itseä, identiteettiä ja minuutta, jonka ihminen esittää muille. Goffmanin mukaan identiteetti ei siis ole pysyvä entiteetti vaan alati muuttuva esitys, jonka ihminen tarjoaa vuorovaikutuksen hetkessä toiselle käyttäytymisellään.¹⁸⁸

Maailmaa, käsityksiä siitä sekä *minästä* osana sitä rakennetaan sanojen avulla sosiaalisissa tilanteissa. Sami Pihlström on tarkastellut konstruktionismin näkökulmasta maailman kielellistä rakentumista. Hänen mukaansa ”oliot ovat kielestä riippuvaisia, sanoilla tehtävin teoin konstruoituja”. Erilaisten puheaktien erottaminen saattaa Pihlströmin mukaan auttaa ymmärtämään niitä erilaisia tapoja, joilla kielenkäyttöämme vaikuttaa paitsi siihen, millaisena meitä ympäröivän todellisuuden jäsenämme, myös siihen, millainen se on.¹⁸⁹ Terveys ja sairaus ovat fysiologisia tosiasioita, mutta joskus vakavastikin sairas voi esittää puheessaan itsensä muille terveenä: luoda sanojen avulla haluamansa narratiivisen identiteetin, joka perustuu terveenä pidetyn henkilön kokemuksiin ja toimintoihin. Ja toisaalta: terve henkilö voi antaa itsestään sairaan vaikutelman. On siis mahdollista esittää sairasta tai tervettä, omaksua jomman kumman rooli, joihin kumpaankin kuuluu omanlaisensa asenne ja argumentointi. Asenne ja argumentaatio johdattelevat pohtimaan arkistoihin lähetettyjä terveydentilaa kuvaavia tekstuaalisia esityksiä sellaisina kokonaisuuksina, joissa terveydentila voi saada juuri kyseisen kontekstin synnyttämiä merkityksiä.

Retorisen sosiaalipsykologian näkökulmasta asenne ei ole ihmisen sisäinen tila tai tunne vaan valintaan perustuvaa asemanottoa erilaisten mahdollisten kielel-

¹⁸⁵ Hacking 2009, 77–79.

¹⁸⁶ Vrt. fragmentaarinen ja narratiivinen identiteetti. Käsitteellä fragmentaarinen identiteetti on kritisoitu narratiivisen identiteetin käsitettä, jossa yleensä samastetaan kertojan minuus ja teksti. Michael Bambergin (esim. 2007) käsitepari ”pienet” ja ”isot kertomukset” kritisoi juuri sitä, että identiteettiteorioissa on nojaututtu yleensä vain ”isoihin” kertomuksiin, mm. elämäkertoihin ja unohdettu ”pienien” kertomusten fragmentaariset identiteetit. (Ks. esim. Pöysä 2009, 319 ja alaviite 4). Vaikka tarkastelenkin tässä laajoja omaelämäkerrallisia tekstejä ja käytän käsitettä narratiivinen identiteetti, en silti samasta kertojan minuutta ja tekstiä.

¹⁸⁷ Goffman 1955.

¹⁸⁸ Ks. myös Peräkylä 2001, 353, 360.

¹⁸⁹ Pihlström 2009, 19.

listen ilmausten verkostossa.¹⁹⁰ Ihmisen asenteelliset ilmaukset voivat siis vaihdella tilanteesta riippuen. Kyse on siis kulttuurisesta kompetenssista, joka prosessoituu narratiivisesti (vrt. Ricoeurin *mimesis*). Retoriseen diskurssianalyyysiin ja erityisesti Michael Billigin argumentaatio- ja asennekäsitykseen (1987) pohjautuvassa laadullisessa asennetutkimuksessa on korostettu, että asenteet syntyvät argumentaatioissa, kiistanalaisiin kysymyksiin kohdistuvissa kannanotoissa. Siitä syystä niitä on myös tutkittava argumentaation kontekstissa. Kansanomaiset käsitykset terveydestä ja sairaudesta voi nähdä erityisen kiistanalaisina ja jatkuvasti neuvoteltavina argumentaatioina, jotka synnyttävät erimielisyyttä, dilemmoja, voimakkaita kannanottoja ja asenteita. Tosin Billigin mukaan sosiaaliselle vuorovaikutukselle ja kommunikoinnille perustuva todellisuus on jo perusluonteeltaan argumentatiivinen ja sen sisältöä on tutkittava asenteista. Asenteiden tunnistaminen ja tutkiminen argumentaatiosta lähtee oletuksesta, että koska asenteet ovat sosiaalisia, niitä ei vain ilmaista, vaan niitä myös aktiivisesti tuotetaan. Asenne on kommunikatiivinen ja retorinen keino, jossa joku arvottaa jotakin kohdetta. Ne liittyvät usein laajoihin kulttuuriin ja yhteiskunnallisiin keskusteluihin ja konteksteihin, mutta retorisessa sosiaalipsykologiassa tutkitaan usein sitä, kuinka kulttuuriin peruskäsityksiin nojaavilla ja niitä synnyttävillä asenteilla argumentoidaan yhden kulttuurin tai ideologian sisällä.¹⁹¹

Kysymyksiä ja oletuksia

Marja-Liisa Honkasalo on tarkastellut etnografisessa tutkimuksessaan *Reikä sydämessä. Sairaus pohjoiskarjalaisessa maisemassa* (2008) sairauden, kulttuurin ja yhteiskunnan välisiä suhteita pohjoiskarjalaisten ihmisten näkökulmasta. Honkasalon kiinnostus kohdistuu "sairauden elettyyn kokemukseen ja käytäntöihin, joiden avulla ihmiset tekevät sairaudesta kulttuurista".¹⁹² Sairaudet näyttäytyvät tutkimuksessa yhteisöllisinä ja kulttuurisina kysymyksinä, elettyinä, ruumiillisina ja kulttuurisina kokemuksina sekä tekemisenä, osana arkista elämää. Ne ovat seurausta elämästä, ihmisten teoista ja toiminnasta, ja se, mitä ihmiset niillä tekevät, tarjoaa väylän tutkia kulttuuria ja yhteiskuntaa.¹⁹³ Näistä samoista lähtökohdista tarkastelen, kuinka kaksi Pohjois-Karjalassa pienessä Polvijärven kunnassa elänyttä henkilöä, Lyyli Home (1901–1982) ja Aarne Karttunen (1914–2006) ovat konstruoineet Kansanrunousarkistoon lähettämässään kirjoituksissa omat narratiiviset identiteettinsä ja terveydentilansa. Tarkkailen heidän kirjoituksiaan asenteita kuvastavina kommunikatiivisina ja argumentatiivisina kannanottoina todellisuuteen. Tarkkailen niitä myös sellaisina inhimillisen toiminnan kokonaisuuksina, joissa he luovat elämäkokemustensa pohjalta narratiivisen identiteettinsä ja siihen sopivan konstruktion terveydentilastaan. Lähtökohtana siis on, että kertojan asenne omiin elämäkokemuksiinsa ja menneisyyteensä sekä häntä ympäröivään todellisuuteen vaikuttaa narratiivisen identiteetin ja terveydentilan tekstuaaliseen konstruointiin.

¹⁹⁰ Billig 1991, 43–44. Tämäkin näkemys perustuu sosiaaliseen konstruktionismiin: todellisuuden rakentamisen tärkeä elementti on kieli ja tapa käyttää sitä.

¹⁹¹ Billig 1987, 176–185, 207, 254; Salonen 2001; Vesala & Rantanen 2007, 31–38.

¹⁹² Honkasalo 2008, 223. Kyseisessä tutkimuksessa Honkasalo on keskittynyt erityisesti sydänsairauksiin, jotka ovat vaivanneet pohjoiskarjalaisia sukupolvesta toiseen. Tutkimuksen teoreettinen ja metodologinen näkökulma nojautuu sosiaalista kärsimystä koskevaan keskusteluun, jonka kautta hän liittyy sairauDET laajempiin yhteiskunnallisiin ja historiallisiin tapahtumiin Pohjois-Karjalassa (mts.14).

¹⁹³ Honkasalo 2008, 13, 14.

Miksi olen valinnut tarkasteltavaksi juuri Lyyli Homeen ja Aarne Karttusen? Mikä heitä yhdistää ja erottaa sillä tavalla, että juuri heidän narratiiviset identiteettinsä, asenteensa ja tapansa ilmentää kirjoituksissaan terveydentilaansa on kiinnostavaa?

Lyyli Home eli lapsuutensa ja nuoruutensa Raja-Karjalassa ja aikuisikänsä Pohjois-Karjalassa, Aarne Karttunen puolestaan koko elämänsä ajan Pohjois-Karjalassa. Heidän elämänsä pääpiirteet muodostuivat samoista historiallisista, kulttuurisista, yhteiskunnallisista ja taloudellisista tekijöistä. Polvijärvellä he elivät samaan aikaan vuosina 1941–1961; todennäköisesti he tunsivatkin toisensa. Kumpikin oli myös suhteellisen pitkäikäinen: Lyyli Home eli 81-vuotiaaksi ja Aarne Karttunen peräti 91-vuotiaaksi. Voidaan olettaa, että 1900-luvun alussa syntyneinä he olivat saaneet samantapaista terveysvalistusta niin kotona, koulussa kuin muilta aikalaisiltaan. Polvijärvellä eläneinä heillä on ollut ainakin periaatteessa yhtä hyvät – tai huonot – mahdollisuudet päästä sairastuessaan lääkäriin ja muun virallisen terveydenhoidon piiriin. Käytännössä kuitenkin kaikki vähemmän vakavat sairaudet ja vammat hoidettiin Pohjois-Karjalassa kotikonstein aina 1960-luvulle saakka, sillä seudulla oli vielä tuolloinkin lääkäreitä vähän.¹⁹⁴ Kansanomaiset parannuskeinot ovat olleet molemmille arkipäivää varsinkin lapsuudessa ja nuoruudessa.

Vaikka mainitut yhteiskunnalliset, kulttuuriset ja terveydenhoidon piiriin kuuluvat perusasiat olivatkin Lyyli Homeen ja Aarne Karttusen kokemusmaailmoille ainakin periaatteessa yhteisiä, niin sellaiset henkilökohtaiset seikat, jotka lääkäreiden mukaan vaikuttavat ratkaisevalla tavalla ihmisen terveydentilaan, olivat täysin erilaisia. Erottavia asioita olivat muun muassa heidän elämänvaiheensa ja -kokemuksensa, perhesuhteet, sosiaalinen ja taloudellinen tausta ja asema, työ, koulutus- ja harrastusmahdollisuudet sekä suhtautuminen uskontoon. Oletettavaa olisi, että nämä tekijät vaikuttaisivat väistämättä asenteisiin, narratiivisen identiteetin ja terveydentilan tekstuaaliseen konstruoitumiseen. Näin asia ei kuitenkaan näytä olleen. Vaikka heidän elämäkokemuksensa poikkeavat miltei kaikissa yksityiskohdissa toisistaan, paljastuu heidän kirjoituksistaan yksi yhteinen seikka, joka enemmän kuin muut on muovannut heidän narratiivisen identiteettinsä ja terveydentilansa tekstuaalista konstruointia. Tämä havainto saa pohtimaan, minkälaiset tekijät viime kädessä vaikuttavatkaan painavimmin oman terveydentilan konstruointiin.

Lyyli Home

Lyyli Home syntyi Suojärven Leppäniemessä 24. 5.1901 Matti Homeen ja Olga os. Trofimoffin toiseksi vanhimpana lapsena.¹⁹⁵ Perheessä oli yhdeksän lasta, kolme poikaa ja kuusi tyttöä. Kansakoulun Lyyli Home kävi Leppäniemessä isänsä koulussa; isä tunnettiin seudulla hyvämaineisena opettajana. Vartuttuaan hän pääsi opiskelemaan Itä-Karjalan kansanopistoon Sortavalaan ja vuonna 1919 Heinolan kansakoulunopettajaseminaariin. Opettajan tyttärenä hän sai muihin ortodoksinuoriin verrattuna poikkeuksellisen hyvän koulutuksen. Vielä 1920-luvulla Raja-Karjalan ortodokseista oli

¹⁹⁴ Naakka-Korhonen 1997, 108–109; Piela 2006, 298–299.

¹⁹⁵ Ks. artikkelini ”Lyyli Home rajakarjalaisen muistitiedon tallentajana” (2004). Kiitän Jyrki Norismaata ja hänen serkkuaan Kaija Pitkäästä Lyyli Homeen elämää koskevista tiedoista. Lyyli Homeen elämäkerätiedot perustuvat hänen sukulaisiltaan Jyrki Norismaalta ja Kaija Pitkäseltä saamiini tietoihin sekä Leea Sainion artikkeliin ”Lyyli Home jätti” Sanomalehti Karjalaisessa 4.6.1982.

lukutaidottomia 36 %, kun luterilaisten lukutaidottomuus noudatteli koko maan tasoa ja oli vain yhden prosentin luokkaa.¹⁹⁶

Vuonna 1921 Lyyli Home sairastui kesken opettajanopintojaan Heinolan seminaarissa tuberkuloosiin ja joutui hoidettavaksi Tarinaharjun parantolaan Siilinjärvelle. Sairautensa vuoksi hän sai opettajapätevyyden erivapausteita ja saattoi aloittaa uransa syksyllä 1922. Ensin hän oli useissa kouluissa Suojärvellä, sitten Raudun kirkonkylässä vuodesta 1932 talvisotaan saakka. Talvisodan aikana hän oli tiettävästi opettajana Multialla. Vuonna 1940 hän muutti Polvijärvelle, jossa hän toimi opettajana 21 vuotta. Eläkkeelle siirryttyään vuonna 1961 hän muutti Joensuuhun, jossa asui kuolemaansa saakka. Lyyli Home ei mennyt koskaan naimisiin eikä hänellä ollut lapsia.¹⁹⁷

Lyyli Home tunnettiin laajalti Pohjois-Karjalassa ja ortodoksien keskuudessa. Opettajan työ oli hänelle kutsumustyötä, johon hän perheettömänä paneutui koko sydäimestään. Hän toimi myös aktiivisesti useissa nuorison, raittiuden, uskonnon ja isänmaan asioille omistautuneissa järjestöissä. Jo Raudussa ja sittemmin myös Polvijärvellä hän oli ortodoksisen seurakunnan Tiistaiseuran johtokunnan jäsen. Polvijärvellä hän johti myös Ortodoksisten Nuorten Liiton opintokerhoa, lauloi kirkkokuorossa, oli useita vuosia Mannerheimin Lastensuojeluliiton Polvijärven osaston sihteerinä ja sotakummiasiainhoitajana. Hän toimi kansanhuolto-organisaatiossa paikallisena yhdysiamiehenä ja oli Lotta Svärd -järjestön jäsenenä koko sen toiminnan ajan. Hän oli myös vuonna 1941 perustetun Nuorten Talkoiden talkoojohtajana, talkotoimikunnan sihteerinä ja lopulta myös talkoopäällikkönä. Lisäksi hän osallistui marttatyöhön, oli pari vuotta Polvijärven raittiuslautakunnan sihteerinä, useita vuosia Raittiusseurayhdistyksen puheenjohtajana sekä Suomen Opettajain Raittiusliiton kunnanedustajana.

Nuorena sairastettu tuberkuloosi, aikuisiällä sairastettu syöpä ja sydänongelmat veivät Lyyli Homeen kuitenkin usein sairaalaan ja tekivät hänestä terveydentilansa suhteen erittäin arvan ja varovaisen. Vanhemmiten hän pelkäsi tauteja ja niiden tarttumista niin, että erakoitui neljän seinän sisälle kotiinsa. Eläkkeelle siirryttyään hän elikin Joensuussa sukulaistensa mukaan ”luostarielämää”: hän keskittyi täysin keruu- ja kirjoitustyöhönsä käyden vain harvakseltaan torilla. Ja vaikka Lyyli Home olikin erittäin sukurakas, hän ei tautien peloltaan osallistunut edes sukukokouksiin, vaan lähetti sinne nauhurinsa, johon sukulaiset tallensivat tapahtumia ja tervehdyksiä. Sukulaiset saivat käydä kyllä hänen kotonaan, mutta vain silloin, jos olivat täysin terveitä.

Lyyli Home kuoli 81-vuotiaana 17. päivänä maaliskuuta 1982. Hänen lonkkansa murtui ja hän joutui sairaalaan, jossa hän menetti kaiken elämänhalunsa. Syömisen hän lopetti sairaalassa kokonaan, koska ei kyennyt ruokailemaan niin kuin hartaina ortodoksina olisi halunnut. Home oli valmistellut kuolemaansa vuosikausia, teettänyt mm. hautakivensä valmiiksi. Sisarentytär oli jo useiden vuosien ajan ennen tätinsä kuolemaa nähnyt kiviveistämön pihassa hautakiven, josta puuttui vain kuo-

¹⁹⁶ Hämynen 1993, 273–274.

¹⁹⁷ Lyyli Home esiintyi Kalevalaseuran vuonna 1920 tuottamassa, Suojärven Kuikkaniemessä filmatussa elokuvassa ”Häidenvietto Karjalan runomailla” morsiamena. Vanhan uskomuksen mukaan naimattoman morsiamen esittäminen tietää myös naimattomaksi jäämistä. Sukutarinan mukaan tämä oli syynä myös Lyylin naimattomuuteen. Kalevalaseuran filmirekistä ja elokuvasta ks. Sirelius 1921; Immonen et al. 2008, 463–467; DVD Häidenvietto Karjalan runomailla 2006 sekä tekstivihko.

linpäivä. Alusvaatteet, mekko ja tossut olivat valmiina. Home oli myös kirjoittanut sukulaisilleen ohjeet siunaustilaisuuden kulusta, listannut, mitä tilaisuudessa tulee tarjota ja millaiset kukat haudalle pitää istuttaa. Hän oli myös esittänyt toivomuksen, että Valamossa vietettäisiin hänen kuolemansa jälkeistä 40:tä muistopäivää. Kaikki Lyyli Homeen toivomukset toteutettiin.

Sukulaiset muistavat Lyyli Homeen rauhallisena ja hartaana uskovaisena, mutta mielipiteiltään ehdottomana ja jyrkkänä. Hän oli hyvämuistinen, perusteellinen ja pikkutarkka ja joskus jopa kiusallisen kiinnostunut sukulaistensa asioista. Hänen huumorintajunsa oli ”hillittyä, sievää ja siveää”; siinä hän kuulemma poikkesi hersyvästi nauravista sisaruksistaan.

Lyyli Homeen intohimoisena harrastuksena oli kirjoittaa jälkipolville kotiseudustaan. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkistossa on useiden satojen sivujen laajuinen aineisto, yhteensä 14 erinimistä tutkielmaa, jotka hän on laatinut vuosina 1967–1981.¹⁹⁸ Kaikissa hän kuvaa elämää 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa Suojärvellä, Kuikkaniemen ja Maimalammin kylissä. Home kirjoittaa ennen kaikkea suvustaan, perheestään ja suvun talosta sekä suojärveläisten tavoista ja uskomuksista. Hän käsittelee kirjoituksissaan sairauksia, kuolemaa ja hautajaisia, mutta myös suojärveläisten kokemuksia sotavankeudessa vuosina 1930–1940, herrasväen huvielämää, nuorten seurustelu- ja häätapoja, leikkejä ja naisten pukeutumista.¹⁹⁹

Kirjoittamisen ensisijaisena motiivina oli Lyyli Homeen omien sanojen mukaan välittää sukulaisille tietoa siitä, millainen oli ”rakas Raja-Karjala” ja ”oma Suomi Suojärvi”, miten siellä elettiin ja uskottiin. Homeen käsityksen mukaan mennyt elämä painuu unohduksiin, jos hän ei kirjaa sitä muistiin ja tiedoksi jälkipolville:

Ajatuksen näiden kokoamiseen ja kirjoittamiseen sai aikaan huono omatunto, jos niin voisi sanoa. Isäni, äitini ja Ahpon täti kertoilivat aikoinaan meille nuorille heidän nuoruutensa aikaisesta elämästä. (Valitettavasti ei niitä tullut silloin muistiin merkityksi). Me nykyajan

¹⁹⁸ Luettelo Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkiston käsikirjoituskokoelmissa olevista Lyyli Homeen kirjoittamista tutkielmista. Ensimmäinen vuosiluku kertoo, minä vuonna Lyyli Home on tutkielman laatinut, sen jälkeen on hänen tutkielmalle antamansa nimi. Kolmanneksi on mainittu arkistosignum ja viimeiseksi vuosi, jolloin tutkielma on saapunut arkistoon:

1967 Kuoleman vieraillessa. Muistitietoja Suojärveltä. KT 389. 1967.

1968 Suojärveläisten juhlaa ja arkea. E 281. 1969.

1969 Maimalammin vanha talo. E 281. 1969.

1970 Maimalammin kylä ja sen asukkaat. E 301. 1980.

1971 Kuikkaniemi. E 301. 1980.

1971 Suojärven herrasväen huvielämää ja harrastuksia. E 301. 1980.

1972 Pikkulasten hoito ja sairaudet . E 296. 1979.

1977 Nuorten seurustelu- ja häätävät. E 296. 1979.

1977 Sairauksien kansanomaisia parannustapoja Raja-Karjalassa. Sanomalehti Karjalainen/Kansanlääkintä, Pohjois-Karjala, 244–304. 2002. Ks. myös Home 2004.

1978 Suojärvellä leikittyjä leikkejä. E 296. 1979.

1979 Muistajaiset Suojärvellä. E 296. 1979.

1979 Suojärveläisten naisten pukeutumisesta. E 301. 1980.

1980 Häätapoja. E 301. 1980.

1981 Suojärveläisiä sotavankeudessa v. 1939–1940. KT 597. 1981.

¹⁹⁹ Lyyli Home kutsui tekstejään mm. kirjoitelmiksi, kirjoituksiksi, muistelmakirjoituksiksi, muistelmiksi, muistitiedoksi ja tutkielmiksi. Sana ”tutkielma” kuvaa niitä mielestäni parhaiten, sillä hänen tekstinsä ovat aiheiltaan tiukasti rajattuja ja hän käsittelee kutakin aihetta järjestelmällisesti, seikkaperäisesti ja koko ajan arvioiden saamiensa tietojen oikeellisuutta tai todenmukaisuutta. Sana kuvaa hyvin myös hänen ”tutkivaa mieltään”, hänen tapaansa yhdistää kirjoista, radiosta ja televisiosta saamia tietoja muilta ihmisiltä kuulemiinsa muistitietoihin.

vanhempi väki olemme vain keskenämme muistelleet Suojärvellä elettyä aikaa, mutta tuskinpa nuoret ovat siitä paljonkaan kuulleet. Korjaan nyt sen asian.²⁰⁰

Tarkoitukseni on merkitä muistiin yksityiskohtia kotipuoleni asukkaiden elämästä viime vuosisadan lopulla ja tällä vuosisadalla. Kirjoitan tämän sisarieni ja veljeni jälkipolvea varten, että he saisivat tietää, minkälainen oli ”oma Suomi Suojärvi”. Erikoisesti haluan osoittaa, miten suuressa määrin uskonto liittyi suojärveläisten elämään.²⁰¹

Vaikka Lyyli Home sairastelikin, eivät sairauden kokemukset nouse hänen kirjoituksissaan päällimmäisiksi. Siitä huolimatta niistä voi tehdä päätelmiä siitä, kuinka hän konstruoi tekstuaalisesti oman terveydentilansa. Apuna ovat hänen tutkielmiensa mukana lähettämänsä saatekirjeet Kansanrunousarkistolle, joissa hän viittaa sairauksiinsa tai heikkoon terveydentilaansa. Sukulaisten kertoman mukaan hän olikin varsin kiinnostunut terveydenhoitoon liittyvistä kysymyksistä. Siitä on todisteena myös hänen vuonna 1977 laatimansa tutkielma Sairauksien kansanomaisia parannustapoja Raja-Karjalassa.²⁰² Tässä 59-sivuisessa tutkielmassa hän kertoo kiinnostavasti rajakarjalaisten lääkinnällisestä tiedosta, heidän suhtautumisestaan lääkäreihin ja parantajiin sekä niistä lukemattomista sairauksista, joita he joutuivat parantamaan omin keinoin vielä pitkään 1900-luvulla.²⁰³

Millaiseksi Lyyli Homeen narratiivinen identiteetti muodostui hänen tutkielmiensa pohjalta? Entä miten hän konstruoi niissä terveydentilansa? Elämäkertatiedot paljastavat, että hän oli erittäin tarkka terveydentilastaan ja asenteiltaan hyvin velvollisuudentuntoinen ja uskonnollinen. Eläkkeelle jäätyään ja Joensuuhun muutettuaan hän sairauksia peläten eristäytyi muista ihmisistä ja keskittyi kirjoittamaan menetetyistä kotiseudustaan.

Aarne Karttunen

Toinen kirjoittajista on Kontiolahdella 5.6.1914 syntynyt mutta suurimman osan elämästään myös Polvijärvellä elänyt Aarne Karttunen. Varhaislapsuutensa, vuodet 1916–1924 Karttunen asui perheineen Liperissä ja vuodet 1924–1928 Outokummussa. Polvijärvelle perhe muutti vuonna 1928 ja uudestaan Outokumpuun vuosiksi 1928–1936. Sieltä Karttunen muutti vuonna 1941 pysyvästi takaisin Polvijärvelle, jossa asui kuolemaansa saakka. Hän kuoli 7.2.2006.²⁰⁴

Aarne Karttusen vanhemmat olivat köyhiä. Isä Antti oli alkujaan suurehkon maatalon poika Liperistä, mutta sukutalo joutui Aarnen isänisän takaussitoumusten vuoksi pakkohuutokaupattavaksi. Perilliset saivat lähteä maailmalle, muihin taloihin rengeiksi ja piioiksi ja nuorimmat kunnan huutolaisiksi. Karttusen äidin Elisan (os. Koistinen) suku oli kotoisin Kuusjärveltä Outokummusta Pohjoisahon tilalta. Sukutila oli ollut

²⁰⁰ SKS KRA. Home, Lyyli E 281, Suojärveläisten juhlaa ja arkea, Lukijalle, huhtikuussa 1968. 1969.

²⁰¹ SKS KRA. Home, Lyyli E 281, Suojärveläisten juhlaa ja arkea, ei sivunumeroa. 1969.

²⁰² Ks. Home 2004.

²⁰³ Piela 2004.

²⁰⁴ Olen koonnut tietoja Karttusen elämänvaiheista useista hänen kirjoituksistaan, mm. Perinne elämässäni 1985, Vastaajaverkkokysely 1987, Eläköön mies. Mieselämäkerrat -kilpikirjoitus 1993, Lastenhoitoperinne-kysely 1996, Maan sydämelältä kilpikirjoitus 1997, Suvun suuri kertomus -keruukilpailu 1997 sekä Elämysten jäljillä 2000.

paikkakunnan suurimpia. Sitä oli isännöinyt kolme veljestä, joista yksi oli ollut Elisän isä. Tämä kuitenkin myi osuutensa veljeksille menehtyen umpisuolentulehdukseen pian sen jälkeen. Rahat hupenivat elämiseen ja lapset, myös Elisa, joutuivat huutolaisiksi.

Antti Karttunen ja Elisa Koistinen tutustuivat Liperissä ja avioituivat. Antti Karttunen elätti perheensä sekatyömiehenä, maattomana ja talottomana ”loismiehenä”. Perheeseen syntyi Aarnen lisäksi kaksi tytärtä. Aarne kirjoittaa, että ”lapsuuskotia minulla ei oikeastaan koskaan ollut, asuimme aina toisten tupien nurkissa”. (---) ”Ei ollut liioin lapsuuttakaan kuin viisivuotiaaksi, sitten jouduin lapsenvahdiksi”.²⁰⁵ Aarne Karttusen vanhemmat eivät olleet erityisen uskonnollisia, mutta äiti pelotteli tottelemattomia lapsia kadotukseen joutumisella. Kuri oli kovaa, ja vähäisestäkin rikkomuksesta tuli vitsaa. Karttusen käsityksen mukaan lasten elämää rajoittivat myös asuinpaikkojen ahtaus sekä muiden ihmisten kuin omien perheenjäsenten jatkuva läsnäolo ja kontrolli.

Aarne Karttusen kirjoituksissa korostuu köyhyys ja kova työn tekeminen. Koulu päättyi hänen kohdallaan jo 12-vuotiaana. Lukuhaluja olisi ollut, mutta loismiehen poikana hänellä ei ollut siihen mahdollisuuksia. Uitoilla ja pöllisavotoilla hän oli isänsä mukana jo 11-vuotiaana, ja koulun päätyttyä oli tehtävä sitä työtä, mitä tarjolla sattui olemaan. Pitkän elämänsä aikana Karttunen työskenteli mm. Outokummun ja Joensuun välisen radan rakennustöissä, maa- ja metsätaloustöissä, metsurina, kaimosmiehenä ja maanviljelijänä. Asevelvollisuuden Karttunen suoritti ratsuväessä Lappeenrannassa vuosina 1936–1937.

Karttunen avioitui Outokummussa vuonna 1937 talollisen tyttären Hilma Hyttisen kanssa, joka oli ”elänyt nuoruutensa kotonaan maalaistalossa vailla taloudellisia huolia, minä loismiehen poika ja pennitön uneksija ja se ei sopinut tytön suvulle”.²⁰⁶ Seuraavana vuonna hän alkoi rakentaa Outokumpuun kahden huoneen ja keittiön käsittävää taloa perheelleen, johon syntyi kolme tytärtä. Talvisodan Karttunen oli töissä Outokummussa. Jatkosodan aikana hänet komennettiin ensin viestiryhmään, sitten viestikurssille Lieksaan, kunnes hän sai marraskuussa 1941 määräyksen palata takaisin töihin Outokumpuun. Kahden vuoden työkomennuksen jälkeen Karttunen joutui takaisin armeijan leipiin ja sai viestitehtävät vastuulleen. Jatkosodan päätyttyä hän myi talonsa Outokummusta ja osti Polvijärveltä pientilan. Sieltä hän kävi Outokummussa töissä vielä vuoteen 1951 saakka, jolloin hän erosi palveluksesta ja ryhtyi maanviljelijäksi pientilallaan Polvijärvellä. Elämä oli rankkaa:

Ostamalla tilalla oli peltoa vain muutamia hehtaareja, alkuvuosina saimme rehua vain kolmelle lehmälle ja hevoselle. Viljelyskelpoista maata oli jonkin verran, vuosien mitaan raivattiin peltoa lisää niin paljon, että enimmillään pidimme kahdeksaa lehmää. Alkuvuosina ei puskutraktoreita ollut, kannot raivattiin hartiavoimin joten työtä riitti.²⁰⁷

Talvikaudet Karttunen oli rajaseudun suurilla metsätyömailla Pielisjärvellä ja Kuhmossa, ja vaimon piti hoitaa yksin karja ja kaikki tilan asiat. Karttusen vanhemmat

²⁰⁵ Vastaajaverkkokysely 1987, 337.

²⁰⁶ Eläkön mies. Mieselämäkerrat -kilpikirjoitus 1993, 4752.

²⁰⁷ Eläkön mies. Mieselämäkerrat -kilpikirjoitus 1993, 4757.

tulivat heille asumaan. Isä oli jo tullessaan työkyvytön ja kuoli tuberkuloosiin kolmen vuoden kuluttua. Karttusen äiti kuoli muutama vuosi myöhemmin syöpään. Työmäärästä huolimatta Karttunen osallistui kunnan asioiden hoitoon. Hän hoiti luottamustoimia mm. sosiaali- ja kirjastolautakunnassa, kansakoulun johtokunnassa ja pienviljelijäosastossa. Vuonna 1972 Karttuset lopettivat karjalouden ja pelot paketoitiin. Ensisijaisena syynä oli vaimon heikentynyt terveys, mutta 57-vuotias Karttunen kaipasi jo itsekkin kevyempiä päiviä. Vanhuuseläkkeelle pääsyynsä eli 65-vuoden ikäiseksi saakka hän elätti perheensä metsurina ja rakennustyömiehenä. Hilma Karttunen kuoli vuonna 2000. Raskaan fyysisen työn vastapainona Karttusella oli monia harrastuksia, joista tärkein oli kirjoittaminen. Sitä hän olikin harrastanut lapsuudesta saakka; ensimmäinen runo syntyi kymmenvuotiaana:

Kirjoittaminen on minulle ollut lapsuudesta saakka kummallinen pahe, ehkä se silloin vaikean nuoruuden aikana oli eräänlainen pakotie päästä eroon todellisuudesta. Kirjoittelin vihkoja täyteen, pääasiassa runoja, ne ovat ajan mukana hävinneet. Sota-aikana kirjoitin jonkin verran lehdistöön, sitten tuli niin kiireiset ajat että harrastus jäi vähiin kymmenien vuosien ajaksi. Nyt viimeiset kymmenen vuoden ajan olen kirjoitellut perinnettä moniin arkistoihin (---). En ole koskaan saanut mitään koulutusta, joten tämä on luonnon lahjoilla pelaamista. Olen aina yrittänyt kirjoittaa selkeästi, onnistumisesta en tiedä, ei kuusikymmentä vuotta sitten saadulla äidinkielenopetuksella tule hyväksi kirjoittajaksi. Olen aikanaan lukenut paljon, ehkäpä se jollakin tavoin auttaa kirjoittamisessa.²⁰⁸

Vuosina 1969–2003 Karttunen lähetti yksinomaan Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkistoon 38 kirjoitusta.²⁰⁹ Hän osallistui siis säännöllisesti

²⁰⁸ Vastaajaverkkokysely 1987, 339.

²⁰⁹ Luettelo Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkiston käsikirjoituskokoelmista olevista Aarne Karttusen vastauksista keruukilpailuihin ja kyselyihin, yht. 38 kirjoitusta. Luettelossa kirjoituksen arkistointivuosi ja kirjoituskilpailun tai kyselyn nimi. Sidoksissa vastaajat on aakkosittain:

- 1969 Jätkäperinne
- 1970 Rakentajaperinteen suuri keruukilpailu
- 1972 Metsäkauppaperinteen suuri keruukilpailu
- 1975 Nykyperinne-kysely
- 1976 Suutarit ja räätälit
- 1977 Kieltolain kumoamisesta vapaaseen keskiolueen
- 1979 Kaivosmiesperinteen kilpakeräys
- 1981 Käräjöintiperinteen keräyskilpa
- 1985 Perinne elämässäni
- 1987 Vastaajaverkkokysely
- 1988 Unikysely
- 1988 Kekkos-kysely
- 1988 Nimittelykysely
- 1988 Valokuvauskysely
- 1989 Alkoholinkäyttökysely
- 1991 Pääsisäiskysely
- 1992 Suomalainen sauna terveyden lähteenä
- 1993 Taksiperinne-kysely
- 1992 Työttömän tarina -kirjoituskilpailu
- 1993 Eläköön mies. Mieselämäkerrat -kilpakirjoitus
- 1993 Vanhuuskysely
- 1994 Kotiseutuni mun
- 1994 Musiikin merkitys -kysely
- 1996 Insinööriperinne
- 1996 Lastenhoitoperinne-kysely

Kansanrunousarkiston järjestämiin keruukilpailuihin ja kyselyihin, eikä mikään aihepiiri ollut hänelle vieras: hän on paneutunut teksteissään niin metsureiden, räätäleiden, suutareiden kuin kaivosmiestenkin työhön ja kertonut niin lastenhoitosta, unistaan, sukunsa vaiheista, sota-ajasta kuin omista taide-elämyksistäänkin. Eläkkeelle jäätyään Karttunen osallistui muutamille kirjoittajakursseille ja sai niistä lisää intoa kirjoittamiselleen. 1980-luvun lopulla Polvijärvi-seura julkaisi hänen teksteistään kirjan *Kolme päivää Laution kylän elämää*. Kirja kuvaa Polvijärven tapahtumia ja sen asukkaiden kohtaloita kolmen päivän ajalta eri vuosikymmeniltä.²¹⁰ Karttunen kirjoitti myös runoja, joista liki 40 on sävelletty lauluiksi, monia niistä hän sävelsi itsekin. Polvijärvi-seura on julkaissut nekin kokoomateoksessa *Lauluja Polvijärveltä*.²¹¹ Kirjoittamisen ja lukemisen ohella musiikki olikin hänelle tärkeä harrastus: hän lauloi Polvijärvellä kuorossa ja soitti nuorempana mandoliiinia:

Aikaisemmin osallistuin lähes kymmenen vuoden ajan pienen kyläkuoron toimintaan, kirjoitin ja sävelsin kymmeniä lauluja, niitä esitettiin eri tilaisuuksissa. Näin aika on kulunut mukavasti eläkkeellä ollessakin.²¹²

Kipinää taideharrastuksille Karttunen ei saanut lapsuudenkodistaan. Hän kirjoittaa, että syntyi aikana, ”milloin niissä piireissä mihin kuuluimme taiteesta ei puhuttu mitään eikä sitä ehkä ymmärretty, tärkeintä oli jokapäiväisen toimeentulon hankkiminen”:

Lapsuuskodissa jos nyt loisiväen asuntoa voi kodiksi sanoa ei ollut taidemaalauksia, ei omaa seinääkään mihin niitä asetella, sen ajan työläisillä ei ollut sellaiseen varaa. Koko taidekulttuuri oli herrojen höpsötystä, kulttuuri sanakin vieras, sen merkitystä ei ymmärretty. Yksi raameihin laitettu maalaus, luultavasti vain valokuvajäljennös kuului äitini aarteisiin, sen alareunassa oli teksti Viaporin linna. (...) Muistan yhden pyyheliinanaulakon verhon, se kiinnosti minua ja heti opittuani lukemaan tavailin usein siinä ollutta lausetta, en ääneen sillä pelkäsin tukkapölyä. Äitini oli hyvä lukija ja osasi kirjoittaa vaikka ei ollut käynyt mitään koulua. (...) Siihen liinaan oli tullut tekstivirhe, tekstissä luki ”Hyvää

1996	Maan sydämeltä -kilpakirjoitus
1997	Suvun suuri kertomus -keruukilpailu
1999	Suomalaisen päivä 2.2.1999 -kirjoitustapahtuma
1999	1930-luvun pula-ajan muistot -kysely
1999	Isää etsimässä -kirjoituskilpailu
1999	Sanomalehti elämäntulussa -kysely
2000	Elämysten jäljillä
2001	Jokiset talteen. Sananparsissa nimeltä mainittuihin henkilöihin liittyvät selitystarinat
2001	Sota-aika (1939-1945) muistoissamme
2002	Kansanlääkintä Pohjois-Karjalassa
2003	Oletko eksynyt?
2003	Sankareita – onko heitä?
2003	Hevostarinat

Lisäksi Karttunen on lähettänyt perinneaineistoa myös Museovirastolle, Työväen muistitietotoimikunnalle ja Polvijärviseuralle. Kansanrunousarkistoon talletettua Karttusen muistitietoaineistoa on käytetty myös lukuisissa keruiden pohjalta kootuissa antologioissa.

²¹⁰ Elämysten jäljillä 2000, 1294.

²¹¹ Elämysten jäljillä 2000, 1295–1297.

²¹² Vastaaajaverkkokysely 1987, 340.

Huomneta”. Näin ollen lapsuuskodin anti taiteen tuntemiseen ja ymmärtämiseen oli kovin niukka.²¹³

Ensimmäisen taide-elämyksen Aarne Karttunen on kertonut kokeneensa 4–5-vuotiaana Liperissä kuulleessaan naapurin soittavan kolmirivistä harmonikkaa.²¹⁴ Taide ja taideharrastukset toivat iloa hänen elämäänsä lapsuudesta saakka, kevensivät kokemuksia köyhyydestä ja ruumiillisesta raatamisesta. Vuonna 1986 tapahtui kuitenkin jotakin odottamatonta:

Olin jo yli seitsenkymppinen, fyysisesti hyväkuntoinen, omasta mielestäni henkisesti viireä ja toimintatarmoinen kun kuvitelmat jatkuvuudesta sortuivat, koko elämän tarkoitus romahti. Harrastukset jäivät vuosiksi, en uskonut koskaan voivani tehdä mitään. Vuoden 1986 syksyllä jouduin harmaakaihin takia silmäleikkaukseen, se on nykyisin pieni operatio, harvoin epäonnistuu. Ei minunkaan tapauksessa ollut leikkauksessa ongelmia, näin jo mainiosti. Sitten iski joku sairaalabakteeri ja aiheutti tulehduksen, vei näön, neljä viikkoa olin täysin toisten talutettavissa, sitten alkoi toiseen silmään näkö palautua. En nähnyt kuin valon ja vähän värejä, vähän ihmisten hahmoja, en tuntenut ketään. Huoneissa törmäilin kaikkeen eteen osuvaan, ulkona törmäilin puihin ja muihin esineisiin. Olin lapsuudesta asti tehnyt jotain, varsinaisena työ kautena ollut hyvää fyysistä kuntoa vaativissa tehtävissä, niiden vastapainoksi yrittänyt harrastusten avulla pysyä ajan tasalla. Toimettomaksi jääminen oli järkyttävä kokemus.²¹⁵

Vähitellen näkö palautui toiseen silmään ja Aarne Karttunen jatkoi kirjoittamistaan entiseen tahtiin käyttäen apunaan suurennuslasia. Hän pystyi aloittamaan liikunta-harrastuksetkin ja pitämään näin yllä fyysistä kuntoaan. Taideharrastusten hän arvioi vaikuttaneen kaikin puolin positiivisesti hänen terveydentilaansa:

Missään vaiheessa ei taiteen jano kokonaan kadonnut, piti saada vaihtelua musiikista, lukemisesta ja muista harrasteista. Opillisen pohjan puuttuminen ei estänyt yrittämästä jotain kaivosmiehen ja tukkijätjän arkeen kuulumatonta puuhaa, etsimään sisältöä ilotomaan elämään. Uskon siinä jossain määrin onnistuneeni. Jos todelliset elämykset ovat olleetkin harvinaisia niin olen usein kokenut miellyttäviä hetkiä. Luulen harrastusten moninaisuuden auttaneen pysymään kohtuullisen hyvässä kunnossa.²¹⁶

Näkö lukuun ottamatta voin suhteellisen hyvin, sairauksia ei ole liiemmin ilmennyt. Nyt kun jo voin liikkua, ulkoilen paljon, kesän aikana ajelen joskus 30 – 40 kilometrin lenkkejä, pyörä onkin nyt ainoa kulkuvälineeni, autosta jouduin luopumaan. Nyt elämä on loppusuoralla, sen syvänteet ja kohokohdat takanapäin mutta uteliaisuus on säilynyt, mielellään roikkuu vielä elämän syrjässä kiinni.²¹⁷

²¹³ Elämysten jäljillä 2000, 1275, 1279–1280.

²¹⁴ Elämysten jäljillä 2000, 1275.

²¹⁵ Elämysten jäljillä 2000, 1292; myös Maan sydämeltä -kilpikirjoitus 1996, 1643–1644.

²¹⁶ Elämysten jäljillä 2000, 1303.

²¹⁷ Vastajaajaverkkokysely 1987, 340–341.

Kansanrunousarkistoon lähettämissään kirjoituksissa Aarne Karttunen kertoo ennen kaikkea omasta elämästään ja kokemuksistaan ja arvioi niiden merkityksiä. Lisäksi hän kertoo suvustaan, elämäänsä vaikuttaneista muista ihmisistä sekä oman elin-aikansa historiallisista, yhteiskunnallisista ja poliittisista tapahtumista Suomessa. Vaikka tekstiä on runsaat 1000 sivua, ei hänen oma terveydentilansa nouse yhdessä-kään kirjoituksessa keskeiseksi aiheeksi – näinhän on asia myös Lyyli Homeen teksteissä. Vanhuudessa koetusta osittaisesta näön menettämisestä Karttunen kertoo lyhyesti useaankin otteeseen, mutta muuten hän arvioi terveydentilansa hyväksi. Silti teksteistä voi havaita, että eräs menneisyyteen liittyvä asia vaikutti Karttusen asenteisiin ja sen myötä hänen narratiiviseen identiteettiinsä ja terveydentilan tekstuaaliseen konstruointiin.

Nostalgia asenteena ja narratiivina

Lyyli Homeen ja Aarne Karttusen taustat ja elämänvaiheet olivat siis aivan erilaiset. Tiivistetysti ilmaistuna Lyyli Homeen lapsuudenkodissa Suojärvellä arvostettiin koulutusta, kulttuuriharrastuksia ja uskonnollisuutta. Sukua oli paljon, sukuyhteisö oli tiivis ja koti oli suhteellisen varakas. Sodan jälkeen koti jäi kuitenkin Neuvostoliitolle luovutetulle alueelle. Home toimi koko ikänsä kutsumusammattissaan arvostettuna opettajana ja hänellä oli paljon luottamustoimia. Hän oli harras ortodoksi, naimaton ja eli yksin. Ruumiillista työtä hän tuskin teki enää nuoruuden päiviensä jälkeen. Lyyli Homeella oli ollut vakavia sairauksia ja etenkin vanhempana hän myös pelkäsi niitä.

Aarne Karttusen vanhemmat olivat köyhiä, ja kuten Karttunen usein toistaa ”muiden nurkissa eleleviä loisia”. Koulunkäyntiä ei arvostettu, ja Karttusen elämän täyt-tikin lapsuudesta saakka rankka ruumiillinen työ. Karttusen omakin toimeentulo pienviljelijänä ja kolmen lapsen isänä oli hänen oman arvionsa mukaan niukkaa. Harrastukset, etenkin lukeminen, kirjoittaminen ja musiikki olivat hänen ilojaan arjen ankeudessa. Uskonnollinen hän ei ollut. Vaikka hän oli tehnyt koko ikänsä raskasta ruumiillista työtä, hän sairasteli kirjoitustensa mukaan vain vähän. Vanhuudenpäivinä koettu osittainen sokeutuminen oli hänelle shokki, josta hän kuitenkin selvisi samalla sitkeydellä kuin muistakin elämässään kohtaamista vaikeista tilanteista.

Elämänvaiheiden erilaisuudesta johtuen Lyyli Homeen ja Aarne Karttusen tekstien kuvauskohteet sekä niissä esitetty menneisyys ovat siis tyystin erilaiset. Siitä huolimatta heidän teksteistään löytyy yhtäläisyys. Se on menneisyyden merkityksiä konstruoiva asenne, *nostalgia*, joka kommunikatiivisena ja retorisena narratiivina määrittää kummankin kirjoituksissa identiteettiä ja terveydentilan tekstuaalista rakentumista. Aiemmin nostalgia on määritelty sairaalloiseksi koti-ikäväksi eli lääketieteelliseksi tilaksi, sentimentaaliseksi, menneisyyteen katsovaksi reflektiiviseksi tunteeksi sekä muun muassa ajattelumalliksi, jonka avulla uusinnetaan ja tuotetaan nykyisyyteen menneisyyden paikkasuhteita ja elettyjä tiloja.²¹⁸ Nostalgiaa on tarkasteltu myös diskurssina, jonka ilmentymiä voi jäljittää runsaasti suomalaisesta kulttuurista.²¹⁹ Määritellessäni nostalgian asenteeksi sekä kerronnan merkityksiin vaikuttavaksi narratiiviksi nojaan aatehistorioitsijoiden Svetlana Boymin (2001) ja Karin Johannissonin

²¹⁸ Mm. Vilkkö 2007.

²¹⁹ Koivunen 2001.

(2001) näkemyksiin.²²⁰ Korostan kuitenkin nostalgian sosiaalista, konstruktivistista ja kommunikatiivista luonnetta. Kertoja voi siis tuottaa kerronnassaan nostalgian narratiivin ja merkityksellistää sen avulla menneisyyttään.

Svetlana Boymin mukaan on olemassa kahdenlaista nostalgiaa: restoratiivinen, traditioihin ja pysyvyyteen nojautuva nostalgia sekä reflektiivinen, uutta menneisyydestä luova nostalgia.²²¹ Anni Vilkkö (2007) on tiivistänyt tämän Boymin käsite-erotelun seuraavasti:

Restoratiivisen nostalgian painopiste on sanalla 'nostos' – kotiinpaluu – ja pyrkimyksellä eheyttää, antaa voimia: pystyttää menetetty, kaivattu koti uudelleen ja saada takaisin siihen kuulumisen vahvistava kokemus. Reflektiivinen nostalgia kumpuaa ikävän ja kaipuun sekä muistin ja menneisyyden tavoittamattomuuden prosesseista. (...) Restoratiivinen nostalgia spatialisoi aikaa, varaa sitä tilallisuuteen ja sen muuttumattomuuden ylläpitämiseen. Kaivattu koti tai kodin tuntu on jossain siellä, jo ja vielä olemassa, ja siihen voidaan palata. Reflektiivisen, mietiskelevän ja hakevan nostalgian ydin on puolestaan liikkeessä, tulemisen tilassa. Se temporalisoi tilaa järjestellen menneen fragmentteja joustavasti nykyisyyden kerrostumien väliin.²²²

Tarkoitukseni ei ole vain määritellä Lyyli Homeeta ja Aarne Karttusta asenteiltaan joko restoratiiviseksi tai reflektiiviseksi nostalgikoksi, vaan osoittaa, että kun nostalgiaa ajattelee kertojan tuottamana menneisyyttä merkityksellistävänä narratiivina ja erittelee sitä Boymin tavoin, avautuu kiinnostavia näköaloja tulkita Lyyli Homeen ja Aarne Karttusen narratiivista identiteettiä sekä heidän terveydentilansa tekstuaalista konstruointumista. Aloitan tarkastelemalla Lyyli Homeen kirjoituksia.

Koti-ikävä

Lyyli Homeen satoja sivuja käsittävät tutkielmat kertovat menetetyistä kotiseudusta Suojärvestä sekä Kuikkaniemen ja Maimalammin kylistä. Monien muiden karjalaisten tapaan hän ikävöi ja poti ankaraa koti-ikävää, "rakasta Raja-Karjalaa", "omaa Suomi Suojärveään" kohtaan. Hänen tekstinsä ovat tarkkasilmäisen, hyvämuistisen ja menetettyä kotiseutua surevan havainnoitsijan kuvauksia sukutalosta, kotikylän muista rakennuksista ja paikkakunnan tavoista. Sukulaisistaan ja tuttavistaan hän kirjoittaa hiukan etäältä, itsensä miltei kokonaan häivyttäen. Tulkitsen senkin oireeksi koti-ikävästä: kirjoittaessaan hän suojeli itseään tunteilta, joita läheisten sukulaisten intensiivinen muisteleminen olisi aiheuttanut.

Koska Lyyli Home sairasteli ja myös pelkäsi tartuntoja, hän ei lähtenyt tutkielmien sa vuoksi kotoaan, vaan keräsi aineistonsa haastattelemalla puhelimesta sukulaisiaan, muita tuttaviaan ja asiantuntijoitakin. Hän kävi kirjeenvaihtoa, luki Raja-Karjalan historiaa ja sen perinnettä käsittelevää kirjallisuutta sekä nauhoitti radiosta ja televisios-ta kirjoitustyönsä kannalta tarpeellisia ohjelmia. "Sairauteni takia en voi matkustaa, ja siksi täytyy käyttää puhelinta apuna haastatteluja tehdessä", kirjoitti Lyyli Home jo

²²⁰ Ks. myös Vilkkö 2007, 13–26.

²²¹ Boym 2001, 41–55.

²²² Vilkkö 2007, 15.

vuonna 1969.²²³ Sama toteamus toistuu miltei kaikissa saatekirjeissä, joita hän on liittänyt Kansanrunousarkistoon lähettämiin kirjoituksiinsa. Niissä hän myös auliisti kertoo, kuinka hän hankki aineistonsa:

Ilman haastattelemieni henkilöiden apua en tätä kirjoitelmaani varsinkaan näin laajana olisi voinut tehdä. He ovat ymmärryksellä suhtautuneet asiaan. Erikoisesti niin ovat tehneet henkilöt, joita olen haastatellut puhelimitse. Kärsivällisesti he ovat vastailleet minun lukuisiin puhelinsoittoihini.²²⁴

Oli vain harvoja, joita saatoin haastatella ja jotkin olivat nuorempia kuin minä sekä unohtaneet paljon. Tanja muisti ihmeellisen hyvin, mutta hän ei moneen kuukauteen ollut puhelimella tavattavissa. Suoritin näet suurimman osan haastatteluista puhelimitse. Ensi alussa oli Tanja pari kolme päivää luonani, jolloin tein ahkerasti muistiinpanoja. Sitten joidenkin kuukausien ajan sain häneltä täydentäviä ja uusia tietoja puhelimitse. Myöhemmin lähetin hänelle kirjeellisiä kysymyksiä. Erinäisistä syistä hänen vastauksensa viipyivät ja tästä syystä minä ehdin toisinaan monistuttaa kyseisiä asioita käsittelevät luvut ennen kuin vastaus oikeine tietoineen tuli. Tästä johtuu, että monisteessa on lyijykynällä yli-viivattuja kohtia ja muitakin korjauksia. Pyydän anteeksi näin syntyneitä epäsiisteyttä. Puolustukseksi sanon, että pyrkimyksenäni on ollut antaa mahdollisimman oikea kuva sukumme vanhasta kantatalosta ja muistakin asioista. Epävarmoiksi jääneisiin kohtiin olen liittänyt kysymysmerkin. Luulen, että selostukset ovat yleensä oikeat. Siitä lankeaa kiitos Tanjan hyvälle muistille. Ilman häntä olisi tulos ollut melko laiha.²²⁵

Minulla on suoritettut haastattelut ja tehty muistiinpanot häätapoja koskevan jutun jatkoksi. Tein sen työn ennen sairastumistani. Olin sairaalassa sydänjutun takia kolme viikkoa, ja nyt ei ole haluja kirjoittamiseen. En tiedä, tuleeko ne halut vielä. Toinen ei voi sitä työtä tehdä.²²⁶

Aineistoa olen kirjoitukseeni saanut ensiksikin haastattelemalla puhelimitse vankeudessa olleita. Sitten nauhoitin hyrsyläläisten televisiohaastattelun. Opettaja Matti Pajusen muistelmakirjoituksesta, minkä hän lahjoitti Suojärven Pitäjäséuralle, olen lainaillut joitakin kohtia. Paljon aineistoa olen saanut Veikko Hakuliselta. Hän oli 14-vuotias siihen aikaan ja muistaa hyvin asioita. Häneltä sain myös kartan.²²⁷

Nämä tekstiesimerkit osoittavat, kuinka tärkeätä kotiseudusta kirjoittaminen oli Lyyli Homeelle. Kirjoittamalla satoja sivuja Suojärvestä – toistaenkin jo kertaalleen kirjoittamaansa – hän sekä lievitti suunnattomasta koti-ikävästä aiheutuneita kipujaan että piti elämänsä yllä. Koti-ikävä oli elämänasenne, joka motivoi häntä kertomaan Suojärvestä jälkipolville, mutta joka samalla kävi hänen voimilleen. Kirjoittaessaan hän eli taas Suojärvellä, oli ”minä” Kuikkaniemessä tai huone huoneelta kuvaamaan Maimalammin sukutalossa, ei neljän seinän sisällä Joensuussa, vieraassa ympä-

²²³ Home, Lyyli, Maimalammin vanha talo. E 281. Saatekirje 18.11. 1969.

²²⁴ Home, Lyyli, Maimalammin vanha talo. E 281. Lukijalle. 1969.

²²⁵ Home, Lyyli, Maimalammin vanha talo. E 281. Lukijalle. 1969.

²²⁶ Home, Lyyli, Häätapoja. E 301. Saatekirje 11.3. 1980.

²²⁷ Home, Lyyli, Suojärveläisiä sotavankeudessa v. 1939-40. KT 597, 14. 1981.

ristössä yksin. Tutkielmien kirjoittamisen aikoihin monet hänen kaikkein lähimmistä sukulaisistaan olivat kuolleet. Eläkevuosina sairaudet ja niiden pelko eristivät hänet muista ihmisistä, kahlitsivat hänet ”luostarielämään” kotiin – kirjoittamaan.

Lyyli Home tuottaa kirjoituksissaan koti-ikävä, menneisyyttä merkityksellistävää nostalgiaa, jonka avulla hän konstruoi sekä narratiivisen identiteettinsä että terveydentilansa. Boymin määritelmä restoratiivisesta nostalgiasta kuvastaa tätä prosessia osuvasti: kyse on pyrkimyksestä tavoittaa kirjoittamalla menetetty koti ihmisineen aina uudelleen ja tuntee sinne kuulumisen vahvistava kokemus. Riitta Granfelt on käsitellyt kotia kolmitasoisena konstruktiona. Ensimmäinen taso on elämyksellinen ja ruumiillinen kokemus tilasta. Toinen taso muodostuu ihmisen ja hänelle rakkaan toiminnan tai sitä ympäröivän tilan välisestä suhteesta, jossa olennaista on ihmisen identiteetin ja spatiaalisen tilan välinen vuorovaikutus. Kolmas kodin taso on subjektiivinen kokemus, jonka sisällön voi määrittellä vain kokija itse. Tämä ns. sisäinen koti tuottaa Granfeltin mukaan eheyden, elävyyden ja psyykkisen autonomian kokemuksen, joka mahdollistaa mielikuvien tuottamisen ja kyvyn puolustautua minuuden rajojen loukkauksilta.²²⁸

Menetetystä kotiseudusta ja kodista kirjoittaminen syvensi Lyyli Homeen pakahduttavaa koti-ikävä ja vaikutti hänen terveydentilaansa. Omien kuvaustensa perusteella hän kärsi erilaisista sydän- ja verisuonisairauksista, eristäytyi muista ihmisistä ja oli masentunut. Modernin psykosomatiikan mukaan masennukseen ja paniikkihäiriöihin, jotka saattavat eristää ihmisen muista, sisältyykin somaattisten sairauksien kuten sydän- ja verenkiertoelintautien riski.²²⁹

Menetty hyvä

Myös Aarne Karttusen kirjoituksissa nostalgia on menneisyyttä määrittelevä narratiivi ja asenne, mutta Boymin nostalgiakäsitteen mukaan hänen nostalgiansa on pikemminkin reflektiivistä kuin restoratiivista. Reflektiivinen nostalgia merkitsee menneisyydestä motivoituvaa ja inspiroituvaa kirjoittaja-asennetta, kun taas Lyyli Homeen restoratiivisessa nostalgiassa korostuu kadotetun menneisyyden sairastuttava sureminen. Seuraavia tekstejä voi lukea Aarne Karttusen kerronnallista identiteettiä ja terveydentilaa konstruoivina avainteksteinä:

Koti on jokaisen ihmisen tärkein kiintopiste, ilman kotia ei ole todellista elämää. Lapsuskodin henkinen ilmapiiri vaikuttaa pitkälle ihmisen tulevaisuuteen, sieltä saadut vaikutteet luovat perustan, jonka varaan ihmisen elämä rakentuu. Onnellisen lapsuskodin kasvateilla on paremmat mahdollisuudet selviytyä karikkoisellakin tiellä. Minulla itselläni ei ole varsinaista lapsuskotia ollut, olipahan vain majapaikka milloin minkin talon tai torpan nurkassa, elämä oli parempiosaisten ristinä olemista. Isäni oli syntynyt maalaistalon poikana, mutta talo oli ukkini takaussitoumusten takia joutunut pakkohuutokauppaan ja kookkaan Suonpohjan tilan perilliset saaneet lähteä maailmalle, vanhimmat reingeiksi ja piioiksi, nuorimmat kunnan huutolaisiksi. Äitini oli myös viettänyt lapsuutensa huutolaisena, joten oman kodin luominen vuosisadan alun olosuhteissa oli jäänyt toteu-

²²⁸ Granfelt 1998, 103–105.

²²⁹ Achte 1994, 144–145.

tumattomaksi haaveeksi. Oli sentään meillä lapsilla olemassa jokin turvattu soppi, eikä suoranaista nälkää eikä kylmää tarvinnut kärsiä mutta usein toistuva majanmuutto lisäsi juurettomuuden tunnetta.²³⁰

Jo lapsena haaveilin omasta asunnosta, vaikka kuinka puutteellisesta, en pitänyt usein toistuvista asunnon vaihdoista, varakkaampien jaloissa pyörimisestä. Se toive toteutui jo miehuusiän alkuvaiheessa joskin aikanaan vaati sitkeyttä ja säästämistä.²³¹

Luulen, että jokainen joka on saanut viettäjä lapsuuttaan köyhänkin kodin suojassa, ei tajua mitä ikänsä toisten tupien nurkissa tai savottakämppien ritseillä aikaansa kuluttaneelle muutto omaan asuntoon merkitsee. Se on niitä harvoja elämän tähtihetkiä joka ei koskaan unohdu.²³²

1938 keväällä aloin rakentamaan omaa asuntoa, olin koko lapsuuteni saanut elää toisten tupien nurkissa ja jo pikkupoikana päättänyt, että minä en ikuisesti aio sillä tavalla elää (...) Kahden huoneen ja keittiön huoneisto valmistui talveen mennessä ja oli siihenastisen elämäni tähtihetki kun päästiin asumaan omaan taloon.²³³

Karttusen nostalgia nousee hyvän menneisyyden menettämisestä: mielikuvista, jotka hän on konstruoinut kuulemistaan kertomuksista sukunsa vaiheista, suuresta sukutilasta ja tiiviistä sukuyhteisöstä. Hyvän menneisyyden nostalgisointi on hänen teksteissään narratiivi, joka ilmentää juurettomuuden ja kodittomuuden tunteita. Mutta toisin kuin Lyylin teksteissä, Arne Karttusen nostalgia ei lamaannuta vaan panee liikkeelle. Se on motivoinut häntä selviämään vaikeuksista ja kirjoittamaan sukua kohdanneesta menetyksestä ja omasta pärjäämisestään, etenkin oman talon rakentamisesta. Hyvän menneisyyden nostalgisointi läpäisee hänen narratiivista identiteettiään, jota hän syventää samastumalla isäänsä ja isän puoleisen suvun kohtaloon, talon menetykseen ja köyhyyteen. Hän ihaili isäänsä ihmisenä, jota köyhyys ja vastoinkäymiset eivät selittäneet:

Luulen Suonpohjan menetyksen koskeneen isääni muita veljiä enemmän, hän oli ehtinyt tehdä kotonaan työtä useita vuosia, isänsä ansiossa ollessa talon hoito ollut hänen vastuullaan. On ehkä kuvitellut jatkavansa talon pitoa isänsä jälkeen, oli kovin kiinnostunut maanviljelystä. Hänen suurin toiveensa oli saada joskus viljellä omaa tilaa mutta se pysyi täyttymättömän haaveena. (...) Huolimatta ankarasta lapsuudesta tai kenties siitä systä isästä oli kehittynyt veljeksistä fyysisesti vahvin ja elämäntavoiltaan harkitseva, rauhallinen mies, pidetty työntekijä. Hän oli hyvämuistinen ja hänellä riitti tarinoita. En aivan nuorena olisi osannut analysoida setieni luonnekuvia mutta kun jouduin pikkupojasta saakka usein työskentelemään isäni kanssa, hän kertoi usein veljistään ja siskoistaan.²³⁴

²³⁰ Perinne elämässäni, 1985, 5141.

²³¹ Eläköön mies. Mieselämäkerrat -kilpikirjoitus 1993, 4764.

²³² Eläköön mies. Mieselämäkerrat -kilpikirjoitus 1993, 4752.

²³³ Vastaaajaverkkokysely 1987, 338.

²³⁴ Suvun suuri kertomus -keruukilpailu 1997, 8790, 8802.

Karttusen teksteistä käy myös ilmi, että hän arvosti muitakin isänsä kaltaisia sosiaalisesti notkeita, huumorintajuisia, aikaansaavia ja positiivisia henkilöitä, joita köyhyys tai muut elämän kolhut eivät olleet painaneet polvilleen. Kirjoituksissaan hän kuvaa arvostavaan sävyyn lukuisia henkilöitä, jotka ovat säilyttäneet elämänilonsa vakavista sairauksista, onnettomuuksista tai muista vastoinkäymisistä huolimatta. Tällaisia henkilöitä ovat mm. hintelä ja huumorintajuinen tukkijätkä Juppu, räätälinä ja pelimannina taloja kiertävä Heikki, jolla oli suurperhe elätettävänä, toinen kyläräätäli Aapeli, joka oli tunnettu mahtavista huumorinlahjoistaan, sokea Santra, joka oli Outokummussa hierojana tunnettu leski, Karttusen äidin sisar ja suurperheen yksinhuoltaja, joka oli myös hieroja ja kuppari ja jota taitojensa vuoksi kutsuttiin ihmemummoksi, ilmiömäisen muistin omannut Posti-Matti, parantajana toiminut Huokko Mutanen sekä tukkikämppien trubaduuri Väinö Mertanen.²³⁵

Näistä henkilöistä kertoessaan Karttunen mainitsee mielellään myös sen, saivatko he rakennettua oman talon. Sellainen oli muun muassa edellä mainittu tukkijätkä Juppu, johon hän tutustui jo lapsena ollessaan metsätyömaalla isänsä apupoikana. Myöhemmin Juppu oli ”säästämisellään ja aherruksillaan saanut hommattua kaksi pientä huonetta käsittävän mökin ja suuren lapsilauman”. Karttunen kuvaa Jupun köyhäksi mutta huumorintajuiseksi, muiden kanssa hyvin toimeentulevaksi ja ahkeraksi mieheksi, ”joka ikävimmissäkin tilanteissa näki aina sen valoisamman puolen”²³⁶

Karttusen kirjoituksille on ominaista myös se, että vaikka hän kertookin sukulaistensa ja tuttaviansa sairauksista ja kuolemista, hän ei kerro juurikaan sairastelemisesta, sairaana elämisestä. Omista vaikeistaankin hän mainitsee vain ohimennen, eikä pitkästi kerro elämästään silloinkaan, kun menetti miltei kokonaan näkönsä kaihielikkauksessa silmään tulleen bakteeritulehduksen vuoksi. Ennemmin hän kirjoittaa toipumisestaan ja siitä, mitä hän voi silti tehdä, vaikka näkökyky on miltei mennyt. Fyysiset vaivat ja sairaudet eivät siis konstruoi hänen narratiivista identiteettiään tai tekstuaalista terveydentilaansa, vaan ne rakentuvat hyvän menneisyyden menettämisestä kumpuavalle pärjäämisen eetokselle, jonka avulla hän haluaa korostaa myös hyvää terveyttään. Taideharrastukset, kirjoittaminen, laulujen tekeminen, säveltäminen ja soittaminen kuvaavat samaa pärjäämisen ja selviytymisen eetosta: uuden luomisen ne rinnastuvat oman talon rakentamiseen ja oman identiteetin hahmottamiseen. Nostalgia menetetyin hyvän menneisyyden merkityksessä on ollut Karttusen teksteissä keskeinen narratiivi yli 30 vuoden ajan. Hän kirjoittaa lapsena koetusta juurettomuudestaan ja kodittomuudestaan sekä oman talon rakentamisesta vielä 2000-luvun alussa, vaikka saikin talonsa valmiiksi jo vuonna 1938.

Nostalgianarratiivi terveyden ja sairauden määrittelijänä

Lyyli Homeen ja Aarne Karttusen kirjoituksissa narratiivinen identiteetti ja siihen liittyvä tekstuaalinen terveydentila ovat muodostuneet Ian Hackingin konstruktiomäärittelmän mukaisesti heidän elämänkulkunsa vaiheista, historiallisesti paikannettavista tapahtumista, aatteista ja ajatuksista sosiaalisessa vuorovaikutuksessa, vaihe vaiheell-

²³⁵ Jätkäperinne 1969, I-V; Suutarit ja räätälit 1976, 1; Suomalainen sauna terveyden lähteenä 1992, 811; Kotiseutuni mun 1994, 619.

²³⁶ Jätkäperinne 1969, V.

ta. Kuten edellä olen pyrkinyt osoittamaan, asenne kulttuurisena kompetenssina vaikuttaa ratkaisevasti narratiiviseen identiteettiin, joka määrittää terveydentilan tekstuaalista konstruointumista. Näin ollen omasta terveydentilasta kertominen perustuu viimekädessä kertojan asenteisiin.

Kummankin tarkastelemani henkilön teksteissä nostalgiaista on muodostunut keskeinen narratiivi, vaikka se merkitsee heille eri asioita. Nostalgianarratiivi tuo heidän kirjoituksistaan esille piirteitä, jotka ovat juurtuneet syvälle koko heidän sukupolvensa kulttuuriin ja mentaliteettiin, kollektiivisiin, kiteytyneisiin ja usein rutiininomaisiin ja piiloiisiin ajattelumalleihin. Se nostaa selkeästi esiin myös Paul Ricoeurin ajatuksen kulttuurisen kompetenssin narratiivisesta prosessoitumisesta. Anu Koivunen on todennut, että ”retorisena keinona nostalgiaselitys mahdollistaa yksittäisen ilmiön nivomisen osaksi suurempia ilmiöitä: maailmanjärjestyksen ja yhteiskunnan muutoksia ja murroksia (modernisaatio, globalisaatio), sukupolvien eroja, yksilöpsykologiaa ja kansankunnan psykologiaa. Nostalgia on sekä kriisin tai sairauden diagnoosi että lääke siihen”.²³⁷

Neuvostoliitolle menetetty ja saavuttamattomiin rajan taakse jäänyt kotiseutu on tuottanut lohduuttoman ja toisinaan myös sairastuttavan koti-ikävästä monille luovutetusta Karjalasta kotoisin oleville ihmisille. Historiallisten tapahtumien seurauksena koti-ikävästä on muodostunut suomalaisen tajuntaan ja kulttuurin syvärakenteisiin vaikuttava narratiivi, jota tuotetaan aktiivisesti kerronnassa ja jonka avulla merkityksellistetään monia seikkoja, muun muassa omaa terveydentilaa. Toinen suomalaisten omaelämäkerrallisissa teksteissä ja kulttuurissa, esimerkiksi elokuvissa monin tavoin näkyvä narratiivi on Aarne Karttusen kuvaama menetetty hyvä menneisyys ja sen aiheuttama juurettomuuden ja kodittomuuden tunne, joka usein kääntyy elämää motivoivaksi pärjäämisen eetokseksi. Sillä asenteella terveydentila konstruoidaan muille esitettäessä hyväksi – ehkä paremmaksi, mitä se todellisuudessa onkaan.

Retorinen sosiaalipsykologia hakee ajattelun ja kielellisten ilmausten tulkintamahdollisuuksia kulttuurisista ja yhteiskunnallisista ilmauksista. Michael Billigin historiallisen lähestymistavan mukaan paikka, aika sekä sen yhteisön uskomukset, jonka jäseniä he ovat, vaikuttavat ihmisten asenteisiin, ajatuksiin, arvoihin ja siihen, kuinka he kielellisesti ilmaisevat ajatuksensa. Mutta vaikka kulttuurissa kollektiivisesti jaetut käsitykset antavatkin aineksia arkiajattelulle ja kielellisille konventioille, eivät ihmiset silti toista niitä mekaanisesti, vaan saavat itsenäisinä toimijoina käsityksistä aineksia ajatuksilleen sekä niiden puolesta että niitä vastaan: siksi nostalgiaakin voi merkitä samassa kulttuurissa eläville ihmisille eri asioita. Arkiajattelu ilmentää näin ristiriitoja, dilemmoja, jotka pitävät yllä todellisuuden argumentatiivista luonnetta.²³⁸

Terveydentilan merkitykset muodostuvat sen mukaan, millaisissa puhe- ja kirjoituskonteksteissa ne tuotetaan: konteksti vaikuttaa terveydentilan tulkintoihin ja tulkinnot taas siihen, millaiseksi konteksti, esimerkiksi parannustapahtuma tai omaelämäkerrallinen teksti lopulta muodostuu. Kontekstina omaelämäkerrallinen teksti voi tuottaa nostalgian todellisuutta argumentoivana asenteena narratiiviksi, jonka avulla kirjoittaja merkityksellistää itseään ja terveydentilaansa. Samalla nostalgianarratiivi synnyttää juuri sellaisia tekstejä, joissa nykyisyyden perspektiivistä arvioidaan men-

²³⁷ Koivunen 2001, 325.

²³⁸ Billig 1991, 1–30.

neisyyttä tai menneisyydestä nykyisyyttä. Kirjoittajan antamien merkitysten perusteella toinen muodostuu paremmaksi perspektiiviksi: sinne terveys yleensä kirjoituksissa projisoidaan, sairaus taas huonommaksi arvioituun perspektiiviin.

Nostalgiarepresentaatiot rakentuvat siis kahden jäsennyksen, menneisyyden ja nykyisyyden, varaan. Omaelämäkerrallisissa terveydentilan tekstuaalisissa määrittelyissä ne toimivat jäsennyksinä, joiden avulla kirjoittaja voi tulkita terveydentilaansa, ruumiin ja muun todellisuuden välistä suhdetta. Tarkastelemieni parannustapahtumien kontekstissa tällaisia jäsennyksiä ovat toisilleen merkityksiä antavat tämä maailma ja vastamaailma. Omaelämäkerrallisissa teksteissä tämä maailma paljastuu nykyisyydeksi ja vastamaailma menneisyydeksi. Vaikka siis terveys ja sairaus representoituvatkin erilaisissa puhe- ja kirjoituskonteksteissa eri tavoin, ne tuotetaan toistuvasti kulttuurisen mallin avulla, joka perustuu todellisuuden kaksikulotteiseen kategoriointiin. Sen avulla luodut kerrotut maailmat eivät kuitenkaan ole koskaan toisistaan erillisiä, vaan ne ovat vuorovaikutteisia ja tuottavat toisensa. Kategorioita luovana, niiden perusteella maailmassa toimivana ja merkityksiä mimeettisesti tuottavana ihminen määrittelee niiden avulla myös oman terveydentilansa.

3. Kansanparannuksen merkityksellistäminen kertomalla

Kansanparannus on kulttuurista tietoa ruumiin ja muun todellisuuden välisestä suhteesta, terveydestä ja sairaudesta. Olen tarkastellut tutkimuksessani, miten pohjoiskarjalaiset ovat ilmentäneet terveys- ja sairauskäsityksiään erilaisissa konteksteissa 1800- ja 1900-luvuilla. Tarkastelun kohteena ovat olleet ennen kaikkea erilaiset parannustapahtumat eli riittiparannus ja perheparannus sekä niitä kuvaavat tekstit. Niiden lisäksi olen tarkastellut, kuinka terveys- ja sairauskäsitykset konstruoituvat muun kuin parannustapahtuman kontekstissa: kalevalamittaisen runokulttuurin ilmaisukeinot hallitsevan laulaja-tietäjän teksteissä sekä laajoissa omaelämäkerrallisissa kirjoituksissa. Tavoitteenani on ollut luoda uutta tietoa siitä, minkälaisen kerronnallisten keinojen ja teemojen avulla terveydentila ja sen merkitykset tuotetaan erilaisissa tilanteissa ja konteksteissa. Pyrkimyksenäni on ollut tuoda esille myös terveys- ja sairauskäsityksissä tapahtuneita muutoksia ja osoittaa, että käsityksissä tapahtuneet muutokset selittävät, miksi riittiparannus loitsuineen ja maagisine menettelyineen menetti kansanlääkinnässä vähitellen merkitystään siirryttäessä 1800-luvulta 1900-luvulle. Kokoon seuraavassa tutkimukseni tuloksia suhteessa edellä mainittuihin tavoitteisiin.

KERRONNAN KEINOT JA TEEMAT KANSANPARANNUKSESSA

Tutkimuksen yhtenä tavoitteena oli selvittää niitä kerronnallisia keinoja ja teemoja, joiden avulla parannustapahtumissa sekä erilaisissa tekstuaalisissa konteksteissa esitetyt perinnelajit ja tekstit ilmentävät kertojien ja kirjoittajien tulkintoja terveydestä ja sairaudesta. Olen hahmottanut aineistoista seuraavat piirteet, teemat, narratiivit ja kulttuuriset ajattelumallit, jotka kuvaavat Paul Ricoeurin mimesiksen mukaisesti kansanparannuksen narratiivista prosessoitumista kulttuurisena tietona:

- parannusloitsun perinnelajillisiin piirteisiin kuuluu rakenteellinen, sisällöllinen ja muodollinen muuntelu
- parannusriitti on parantajan tuottama rituaalinen tila, jossa parantaja tuottaa kansanlääkinnällisen kompetenssinsa avulla merkityksiä terveydestä ja sairaudesta
- ruumiillisuus konstruoidaan ja merkityksellistetään parannustapahtumassa suhteessa muuhun todellisuuteen aina uudestaan

- parantaminen on tapahtumana narratiivinen prosessi, jossa parannettavalle luodaan symbolisin keinoin parantavia mielikuvia ja käsityksiä ruumiin ja muun havaittavan todellisuuden välisestä suhteesta
- kulttuurisina jäsenyyksinä sisällöiltään muuttuvat tämä maailma ja vasta maailma määrittävät terveys- ja sairauskäsityksiä kaikissa parannustapahtumissa ja niitä kuvaavissa teksteissä
- parannustapahtumassa tuotetaan parantava narratiivi, jonka tarkoituksena on saada aikaiseksi sairaassa kokemus parantumisesta. Parantava narratiivi muuttuu sen myötä kun tulkinnat ruumiin ja muun havaittavan todellisuuden välisestä suhteesta muuttuvat

Nämä kerronnalliset keinot prosessoituvat narratiivisesti kokonaisuudessa, jonka kansanparannus, parannustapahtuma ja parannuskertomus yhdessä muodostavat. Kulttuurisena kompetenssina kansanparannus prosessoituu narratiivisesti terveys- ja sairauskäsityksiksi myös kalevalamittaisissa runoissa ja omaelämäkertoissa.

KONTEKSTIN JA MERKITYKSEN VUOROVAIKUTUS

Terveyden ja sairauden määrittelemineen on päättymätön prosessi. Niihin liittyvissä käsityksissä ei voida saavuttaa ehdotonta yksimielisyyttä missään parannustapahtumassa, koska pohjimmitaan niissä on kyse ihmisen subjektiivisista hyvän ja pahan olon tunteista. Kansanomaisissa käsityksissä terveys määritellään yleisesti yksilön ja yhteisön tasapainoksi, normaaliksi olotilaksi ja sairaus epätasapainoksi, normaalisti poikkeavaksi olotilaksi. Tasapainoisessa tilassa oleva terve ihminen kokee olevansa fyysisesti, psyykkisesti ja sosiaalisesti koskematon, ikään kuin omillaan ja itsenään: ulkopuolinen, muu todellisuus ei uhkaa tai vaivaa hänen ruumiillisuuttaan. Tasapainoisessa tilassa maailmankuvaan vaikuttavien tekijöiden koetaan olevan yhteisössä hyväksytyjen käsitysten mukaisia, oikeassa järjestyksessä ja staattisesti paikoillaan. Sairas kokee puolestaan maailman kaottiseksi, hän tuntee olevansa epätasapainoisessa tilassa, ulkopuolisen todellisuuden koskettava ja epäitsenäinen. Sairauden tilassa yhteisössä normaalisti hyväksi ymmärretyt, todellisuuskuvaa muokkaavat ja ylläpitävät käsitykset eivät päde tai ovat uhattuina. Parantamisen tarkoituksena on palauttaa kaikki ennalleen, saavuttaa maailmankuvallinen tasapaino.²³⁹

Olennaista on kuitenkin huomata, että 1800-luvulla ja aiemmin riittiparantamisessa ja parannusloitsuissa ruumiin ja muun todellisuuden välinen suhde on konstruoinut toisin kuin myöhemmin, 1900-luvun perheparannuksen kontekstissa ja etnografisissa kuvauksissa. Erot johtuvat siitä, että kyseisissä parannustapahtumissa todellisuudelle annetaan erilaisia merkityksiä. Merkityksellistäminen on aina sidoksissa kontekstiin ja useimmiten se on myös kaksisuuntaista.²⁴⁰ Kansanparannuksessa, jonka olen määritellyt kulttuuriseksi tiedoksi ruumiin ja muun havaitun todellisuuden välisestä suhteesta, terveyden ja sairauden merkitykset prosessoituvat narratiivisesti yhtäältä kontekstinsa eli sen mukaan, millaisessa parannustapahtumassa tätä

²³⁹ Kurki 1995, 17–18; Piela 2003, 311–312,

²⁴⁰ Merkityksellistämisen ja kontekstin sidoksesta Lehtonen 2004, 16–18, 164–169.

suhdetta punnitaan. Toisaalta merkityksellistämisen prosessit vaikuttavat kontekstiin: tietynlaiset terveys- ja sairauskäsitykset tuottavat tietynlaisen parannustapahtuman, tämän tutkimuksen aineiston perusteella joko parannusriitin tai ilman riittä toteutetun ns. koti- tai perheparannuksen. Parannustapahtumaa on siis tarkasteltava narratiivisesti prosessoituvien terveys- ja sairauskäsitysten kehiksenä ja tuloksena. Tässä kaksisuuntaisessa prosessissa terveys ja sairaus merkityksellistyvät ja muodostuvat kerronnallisin keinoin tuotetuiksi representaatioiksi ja perinnelajeiksi: joko myyttisiä aiheita, maagista ajattelua, kansanuskoa ja kristillisiä käsityksiä ilmentäviksi parannusloitsuiksi, kokemusperäistä terveystietoa kertaaviksi etnografisiksi kuvauksiksi tai omakohtaisiksi muisteluiksi parannustavoista.

Terveydentilaa määritellään ja merkityksellistään narratiivisesti luonnollisesti muissakin konteksteissa kuin parannustapahtumassa, mutta merkityksellistäminen on aina kaksisuuntaista. Kalevalamittaisista loitsuista, eeppeistä ja lyyrisistä runoista on hahmotettavissa runoperspektiivejä, jotka olen määritellyt kalevalamittaisen runokulttuurin kontekstissa luoduksi ja perinteen mahdollistamiksi narratiiveiksi, joiden avulla ilmaistaan aistimellisiä tuntemuksia ja tulkintoja. Taitavaksi runonlajajaksi ja parantajaksi tiedetyn Simana Sissosen runoista kiteyttämäni runoperspektiivit rakentuvat myyttisistä aiheilmistä ja mielikuvista fiktiivisiksi tai paikallisesti kaukaisiksi mutta merkityksellisiksi maailmoiksi, jotka symboloivat hänen aistimellisiä tuntemuksiaan. Samalla, osana kalevalamittaista runokulttuuria, nämä runoperspektiivit vahvistavat kyseiseen kulttuuriin kuuluvia ajattelu- ja ilmaisutapoja sekä niitä tulkintoja, joiden avulla terveydentilaa määritellään.

Myös yksittäiset omaelämäkerrat ja laajat, useista omaelämäkerrallisista teksteistä koostuvat kirjoitukset toimivat konteksteina, joissa kirjoittaja luodessaan lukijalle kuvaa kerronnallisesta identiteetistään konstruoi siihen sopivan tekstuaalisen terveydentilan. Polvijärvellä vuosikymmeniä asuneiden Lyyli Homeen ja Aarne Karttusen omaelämäkerrallisissa teksteissä kerronnallinen identiteetti ja siihen liittyvä tekstuaalinen terveydentila ovat rakentuneet heidän elämänvaiheidensa ja kokemustensa pohjalta. Kummankin kirjoituksessa keskeiseksi kerronnallista identiteettiä ja tekstuaalista terveydentilaa määrittäväksi narratiiviksi osoittautuu nostalgia. Lyyli Homeen elämässä ja teksteissä se merkitsee sairautta, Aarne Karttuselle pärjäämisen eetosta ja terveyttä. Kummallekin nostalgia oli myös kirjoittamisen motiivi: narratiivina se siis tuotti kirjoittamiselle erityisen merkityksen.

Käsitykset terveydestä ja sairaudesta ovat siis kontekstisidonnaisia. Kaikki tässä tutkimuksessa käyttämäni perinneaineistot ovatkin erilaisia konteksteja terveys- ja sairauskäsitysten narratiiviselle prosessoitumiselle. Seuraavaksi tarkastelen, miten terveys ja sairaus konstruoituvat näissä aineistoissa.

TODELLISUUDEN KAKSI KATEGORIAA TERVEYDEN JA SAIRAUDEN MÄÄRITTELYSSÄ

Olen määritellyt kansanparannuksen tulkinnoiksi ruumiin ja muun todellisuuden välisestä suhteesta ja todennut edellä, että riittiparantamisessa tämä suhde konstruoituu narratiivisesti toisin kuin perheparannuksessa. Tästä johtuen myös terveys- ja sairaus-

käsitykset prosessoituvat näissä parannustapahtumissa eri tavoin. Kummassakin kontekstissa tämä maailma ja vastamaailma tuottavat kulttuurisina jäsenyyksinä ja todellisuuden hahmottamisen tapoina merkityksiä kyseisten käsitysten prosessoitumiseen.

Riittiparantamisessa ja parannusloitsuissa ruumiin ja ihmisen itsensä hallitseman elämänpiirin ulkopuolelle hahmottuva todellisuus konstruoituu kaksitahoiseksi vastamaailmaksi, joka voi sekä sairastuttaa että parantaa. Sairastuttavana todellisuutena se kuvautuu loitsuissa viljelemättömäksi luonnoksi, yliluonnolliseksi, anomaliaksi ja usein myös tuonpuoleiseksi. Sairaus tarkoittaa pahantahtoisen vastamaailman tunkeutumista ruumiiseen, terveys taas vastamaailmaan paikallistuvien hyvien auttavien olentojen ja jumaluuksien vaikutusta ihmisessä. Koska riittiparantamisen yksi keskeinen käsitys on ”sieltä parannus mistä tautikin”, antaa loitsija parantaviksi ymmärretyille teoilleen ja käyttämilleen aineksille merkityksiä, jotka liittävät ne parantavaan vastamaailmaan. Näin myös parantaminen saa merkityksiä vastamaailmasta. Myös muissa kalevalamittaisissa runoissa kuin loitsuissa pahantahtoinen vastamaailma, tervehdyttävä vastamaailma sekä reaalityodellisuus merkityksellistävät terveyden ja sairauden käsitteitä. Riittiparantamisessa loitsijan on luotava mielikuva vastamaailman ja tämän maailman samanaikaisuudesta, yksilön ja yhteisön kannalta tasapainoisesta ja rakentavasta vuorovaikutuksesta.

Vuonna 1974 kerätyssä kansanlääkintäaineistossa ja perheparannuksen kontekstissa sairauden kerrotaan syntyvän ihmisen fyysisestä tai henkisestä epätasapainosta, arkisissa töissä tapahtuneista tapaturmista, joskus yliluonnollisiksiin tulkituista tapahtumista arjessa. Vastamaailma ei paikannu enää yliluonnolliseen, anomaliseen ja tuonpuoleiseen, vaan siihen reaalityodellisuuteen, joka ihmisen oman elämänpiirin ulkopuolelle projisoituna virallisena yhteiskuntana vaikuttaa hänen arkeensa ja todellisuudentulkintoihinsa terveenä ja sairaana. Perheparannuksessa vaivoja ja tautteja lääkitään kotikonstein, etupäässä kodin piiristä ja lähiluonnosta saatavilla parantaviksi ymmärretyillä aineksilla. Parantamisessa korostuu siis ihmisen kotipiiri omana alueenaan sekä ihmisen omavaraisuus: suhde luontoon on pragmaattinen. Parannustapahtumassa sairastuneen ruumiillisuus konstruoituu pragmaattisen luontosuhteen, siihen perustuvan kokemuseräisen lääkinnällisen kompetenssin sekä osittain myös maagisten menettelyiden ja lääketieteellisen tiedon kohtauspaikaksi. Terveen ihmisen ruumiillisuutta konstruoi käsitys, jossa oma koti tätä maailmaa edustavana alueena sekä yhteiskunta ihmisen työ- ja toimintakykyisyyttä kontrolloivana vastamaailmana ovat tasapainossa.

Vuosina 2001–2002 kerätyssä kansanlääkintäaineistossa, modernin terveystieteellisen tiedon piirissä kehittyneen perheparantamisen kontekstissa ulkopuolinen todellisuus prosessoituu vastamaailmana työn ja velvollisuuksien yhteiskunnaksi, jonne myös ruumiillisten ja henkisten vaivojen alkuperä useimmiten projisoidaan. Vielä selkeämmin kuin vuonna 1974 kerätyssä aineistossa, terveydelle ja sairaudelle merkityksiä antava vastamaailma on siis ulkopuolinen yhteiskunta, joka uhkaa ihmisen terveydentilaa:

Terveyttä uhkaavat tietenkin sairaudenaiheuttajat, kuten saasteet, ympäristömyrkyt yms., mutta myös köyhyys, varallisuuserot ja työttömyys uhkaavat terveyttä terveystieteellisten puutteen myötä tai onnellisuuden vähentyessä. Toisaalta jopa lääketieteen kehittyminen tekee ihmisistä aiempaa sairaampia. Terveystieteellisten hyvä saatavuus ja tehokas diag-

nosointi vaikuttavat siten, että lähes jokaisesta ihmisestä kyetään löytämään jotain vikaa. Ihminen voi tuntea itsensä täysin terveeksi, vaikka kantaisi sairautta tietämättään. Sairaudesta kuuleminen saa ihmisen tuntemaan itsensä sairaaksi.²⁴¹

Terveyttämme uhkaavat maailmanlaajuisesti ainakin veden ja ilman saastuminen, samoin HIV, huumeet, alkoholismi, työuupumus, elämän tarkoituksettomuus. Liikalihavuus, joka voi aiheuttaa monia sairauksia. Onhan myös aliravitsemuksesta johtuvia sairauksia.²⁴²

Tiedostamaton, mutta silti ihmiseen haitallisesti vaikuttava tekijä on meitä kaikkialla ympäröivä melusaaste. Hermostuttavinta on tavarataloissa ja ravintoloissa soitettava jyskyttävä ja tikuttava diskomusa, johon tavarataloissa vielä sekoittuu kovaääniset mainokset, kuulutukset ja metallisten ostoskärryjen kolina.²⁴³

Kilpailussa kysyttiin, ”mitä mielestäsi on terveys, mitä sairaus? Mikä on tervettä ja mikä sairasta?” Vastauksissa sairauden aiheuttajina nähtiin muun muassa ihmisen oma piittaamattomuus ympäristön tilasta, kateelliset ihmiset, turvattomuuden tunne, huolet, itsekurin puute, ylensyönti, tupakka, alkoholi, liikunnan puute, liiallinen työnteko, sota, onnettomuudet, yleinen piittaamattomuus, taloudelliset huolet, negatiiviset tunteet sekä sekularisoituminen:

Terveydellä on omat vihollisensa, yksi on ympäristön tuhoaminen. Joku toinen vihamielinen voi kateudesta uhata paremmin menestyvää. Lapsena ei ollut lukkoja ovissa. Vieras sai tulla yöksi milloin vain. Nykyisin ei riitä enää lukot ja valvontakamerat. Huoli vanhentaa ihmistä.²⁴⁴

Liikalihavuus aiheutuu yleensä ylensyömisestä. Ihmisen on syötävä eläkkeeseen eikä elää syödäkseen. Terve itsekuri puuttuu liian monilta. Tupakanpolttot. Liika alkoholin käyttö. Riittävän liikunnan ja yleensä kuntoilun puute. Liian raskas ja rasittava työnteko (ruumiillinen ja henkinen) aiheuttaa stressiä, uupumista ja monesti työtehon heikkenemistä, ruuansulatusvaivoja, mielenterveyshäiriöitä e.m. lisäksi. Sota aiheuttaa vammoja, sekä ruumiillisia että sielullisia. Erilaiset onnettomuudet, ympäristön saasteet jne.²⁴⁵

Myös ulkoiset vaarat johtuvat usein omasta, piittaamattomasta, toheloinnista. Sanoisinko, että joutava ”höyryäminen ja hutilointi” ovat varsin usein syynä tapaturmiin niin kirveen varressa kuin liikenteessäkin, jossa uhkarohkeus ja näyttämisen tarve on ylitse vuotavainen.²⁴⁶

Tämän kirjoittajalla on kipupisteinä pienet tulot. Vaikka toimistotyötä kertyy noin kahdeksan vuotta niin yksineläjän menot ylittävät tulot. Siinä on aina ”sottailtava” kuinka rahat riittää seuraavaan eläkkeeseen saakka. Että kyllä se mieliala vaikuttaa terveyteenkin.²⁴⁷

²⁴¹ Kansanlääkintä 2002, 91: Kirsi Räsänen, 379.

²⁴² Kansanlääkintä 2002, 246: Annikki Oravalahti, 311.

²⁴³ Kansanlääkintä 2002, 78: Liisa Pekkarinen, 332.

²⁴⁴ Kansanlääkintä 2002: 2: Annikki Ahonen, 8.

²⁴⁵ Kansanlääkintä 2002, 6: Reijo Avelin, 47.

²⁴⁶ Kansanlääkintä 2002, 51: Aarne Lievonen, 181

²⁴⁷ Kansanlääkintä 2002, 14: Toini Heikka, 71.

Terveyttä uhkaa myös se että emme hanki mielihyvän tunnetta liikunnasta. Vaan TV, lehdet ym. pursuu houkutusia kaikista mahdollisista tavoista tulla onnellisemmaksi. Samalla olemme tulleet laiskemmiksi, mukavuuden haluisiksi, kiireisiksi, oman edun tavoittelijoiksi. Samalla olemme kiukkuisia ja ärtyisiä, jolloin verenpaine nousee, lihaksemme on aina jännitys tilassa, sydän on jatkuvasti räsitusstilassa.

Terveyttä uhkaa kaikista eniten sisäinen epätasapaino. Viha, katkeruus, pelot, epätoivo, jatkuvassa paineessa eläminen. Jatkuva pinnistely ääri rajoilla ja se heikentää kehoamme. Tärkeintä on olla sovussa Luojansa kanssa. Silloin tulee sopu itsensä ja kaiken elämän alueen kanssa.²⁴⁸

Kuten artikkelissani *Kansanomaiset terveystäsitykset ja yhteisöllisyys* osoitan, vastauksissa korostuu ”liika on aina liikaa” -ajatus, jonka taustalla voi nähdä kansanparannukseen tunnetusti liitetyn käsityksen terveydestä tasapainoisena tilana.

Sairaus määritellään uusimmassa aineistossa siis olotilaksi, joka haittaa tai estää normaalia elämää ja toimintaa. Käsitukset vakavista sairauksista ovat kuitenkin muuttuneet. Niinpä diabetes, epilepsia, ruusu, influenssa tai keuhkokuume eivät ole enää kirjoittajien mukaan vakavia sairauksia, sillä ne saadaan yleensä nopeasti parannetuksi tai oireettomiksi niin, että ne eivät haittaa ihmisen normaalia suorituskykyä. Terveys on, kuten nuorin kilpailuun osallistunut kirjoittaja kiteyttää, ”tila, joka mahdollistaa normaalin elämän. Terveiden ei tarvitse olla vamman tai vian puute, vaan se on yksinkertaisesti elämäniloa ja normaalia toimintaa.”²⁴⁹

Tarkastelemistani Lyyli Homeen ja Arne Karttusen elämäkerrallisista teksteistä voi myös hahmottaa tämän maailman ja vastamaailman terveyttä ja sairautta merkityksellistävänä jäsenyyksinä. Tämä maailma paikantuu kirjoittamisen hetkeen, vastamaailma siihen menneisyyteen, jota kirjoituksissa tuotetaan ja prosessoidaan. Kirjoituksissa tämän maailman ja vastamaailman, nykyhetken ja menneisyyden vuorovaikutuksessa, terveyttä ja sairautta määrittäväksi narratiiviksi muodostuu nostalgia, mutta sen merkitys on kirjoittajille erilainen.

Vaikka terveys- ja sairauskäsitykset ovatkin siis muodostuneet aina kahden kognitiivisen jäsenyyksen avulla, ovat 2000-luvulla elävän pohjoiskarjalaisen käsitykset terveydestä ja sairaudesta toisenlaiset kuin kaksisataa vuotta sitten eläneen ihmisen. Edellä kävi ilmi, että muutokset käsityksissä johtuvat siitä, että kansanparannuksessa, jossa on kyse ruumiin ja sen ulkopuolelle hahmottuvan todellisuuden välisen suhteen tulkinnoista, muuttuva tekijä on ulkopuolinen todellisuus. Kun vastamaailma ei enää merkinnyt sairauksia tuottavaa luontoa, anomaliaa, yliluonnollista ja tuonpuoleista, eikä se enää synnyttänyt parannustapahtumassa merkityksiä, jotka liittyvät etniseen uskoon, kansanomaiseen uskonnollisuuteen ja maagiseen ajatteluun, riittiparantaminen ja siihen olennaisesti kuuluneet loitsut menettivät vähitellen merkitystään. Kun vastamaailma sekularisoitui tarkoittamaan yhteiskuntaa ja velvollisuuksia, sellaista riittä, jossa yliluonnollisella ja uskonnolla on tärkeä osa, ei enää tarvittu.

Teksti ja konteksti ovat vuorovaikutuksessa, tuottavat toisensa. Myyttisiin mielikuviin ja maagiseen todellisuuskäsitykseen perustuva kalevalamittainen parannusloitsusto muodosti riitissä sen kulttuurisen kompetenssin ja kontekstin, jonka va-

²⁴⁸ Kansanlääkintä 2002, 83: Hilikka Pitkänen, 351.

²⁴⁹ Kansanlääkintä 2002, 90:379.

rassa parantaja toimi ja jonka avulla hän tuotti riitin. Riitti perustui verbaaliseen ilmaisuun, loitsujen symbolikieleen, jonka avulla parantaja antoi käyttämilleen välineille ja aineksille vastamaailmaan liittyviä parantavia merkityksiä. Ilman loitsuja eli rituaalisessa kontekstissa narratiivisesti prosessoituja representaatioita ruumiin ja muun todellisuuden välisestä suhteesta riittiä ei synny. Kun loitsujen kulttuurinen viesti sekularisoitui, riitti menetti mahdollisuutensa.

Tutkimukseni yhtenä tuloksena siis on, että kerronnan konteksti vaikuttaa aina terveys- ja sairauskäsityksiin, siihen, miten ja minkälaisiksi käsitykset muodostuvat. Olennaista käsitysten konstruoitumisessa on se, että ne hahmottuvat kaikissa kerrontakonteksteissa kahden kognitiivisen kategorian avulla, jotka ilmentävät kansanlääkinnälliseen kompetenssiin liittyvää kulttuurista todellisuuden hahmottamistapaa. Todellisuuden kategoriointi terveyttä ja sairautta määriteltäessä on siis kulttuurinen ajattelumalli, joka on säilynyt läpi vuosisatojen siitä huolimatta, että ihmisten terveys-tieto ja terveydenhoitotavat ovat täydellisesti muuttuneet. Kyse on siis pitkäkestoisesta ajattelumallista, joka vaikuttaa edelleenkin terveys- ja sairauskäsitystemme narratiiviseen prosessoitumiseen erilaisissa kerronnan konteksteissa.

Lähteet ja kirjallisuus

- Aarnipuu, Petja 2008. *Turun linna kerrottuna ja kertovana tilana*. SKS, Helsinki.
- Alasuutari, Pertti 1999. *Laadullinen tutkimus*. Vastapaino, Tampere.
- Anttila, Aarne 1985 (1931). *Elias Lönnrot. Elämä ja toiminta*. SKS, Helsinki.
- Anttonen, Veikko 1996. *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. SKS, Helsinki.
- Apo, Satu 1987. Suullisen kertomuksen kulttuuriset merkitykset: esimerkkejä suomalais-karjalaisesta kansanperinteestä. Teoksessa *Kieli, kertomus, kulttuuri*. Toimittanut Tommi Hoikkala. Gaudeamus, Helsinki, 118–133.
- Apo, Satu 1995. *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisesta kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. Hanki ja Jää, Helsinki.
- Apo, Satu 2001. *Viinan voima. Näkökulmia suomalaisten kansanomaiseen alkoholiajatteluun ja -kulttuuriin*. SKS, Helsinki.
- Bamberg, Michael 2007. Twice-Told-Tales. Small Story Analysis and the Process of Identity Formation. <http://www.clarku.edu/~mbamberg/publications.html>. Luettu 16.5. 2009.
- Ben-Amos, Dan 1976 (ed.). *Folklore Genres*. Publications of the American Folklore Society, Bibliographical and Special Series, Vol. 26. Austin, London.
- Berger, Peter L. & Luckmann, Thomas 2003 (4. painos). *Todellisuuden sosiaalinen rakentuminen*. Gaudeamus, Helsinki.
- Billig, Michael 1991. *Ideology and opinions: Studies in rhetorical psychology*. Sage, London.
- Billig, Michael 1987. *Arguing and Thinking: A rhetorical approach to social psychology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Boym, Svetlana 2001. *The Future of Nostalgia*. Basic, New York.
- Burr, Vivien 1995. *An Introduction to Social Constructionism*. Routledge, London.
- Brummer, O.J. 1908. *Über die Bannugsorte der finnischen Zauberlieder*. Finnische Literaturgesellschaft, Helsingfors.
- Brummer, O.J. 1912. *Koinsanat Länsi-Suomessa*. SKS, Helsinki.
- Bruner, Jerome 1985. Narrative and Paradigmatic Modes of Thought. Teoksessa *Learning and Teaching the Ways of Knowing*. Toimittanut Elliot Eisner. The University of Chicago Press, Chicago, Illinois.
- Bruner, Jerome 1987. Life as Narrative. –*Social Research* 54 (1), 11–32.
- Bruner, Jerome 1990. *Acts of Meaning*. Harvard University Press. Cambridge.
- Douglas, Mary 2003 (1966). *Puhtaus ja vaara. Rituaalistisen räjänvedon analyysi*. Vastapaino, Tampere.
- Eggs, Suzanne & Slade, Diane 1997. *Analysing Casual Conversation*. Cassel, London.
- Fromm, Erich 2007. *Unohdettu kieli. Johdatus unien, satujen ja myyttien ymmärtämiseen*. Vastapaino, Tampere.
- Franssila, K. A. 1900. *Kansanrunouden tutkimuksia I. Iso tammi liitteineen*. SKS, Helsinki.
- Gadamer, Hans-Georg 1999 (1960). *Truth and Method*. Continuum, New York.
- Gadamer, Hans-Georg 2004. *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteessä ja filosofiassa*. Vastapaino, Tampere.
- Garfinkel, Harold 1975. The Origins of the Term 'Ethnomethodology'. Teoksessa *Ethnomethodology*. Toimittanut Roy Turner. Penguin, Aylesbury.
- Gergen, Kenneth J. 2001. *Social Construction in Context*. Sage, London and Thousand Oaks, New

Delhi.

- Goffman, Erving 1955. On face work. – *Psychiatry* 18, 213–231.
- Goffman, Erving 1967. *Interaction Ritual: Essay in Face to Face Behavior*. Doubleday, Garden City, New York.
- Goffman, Erving 1983. The interaction order. – *American Sociological Review* 48, 1–17.
- Granfelt, Riitta 1998. *Kertomuksia naisten kodittomuudesta*. SKS, Helsinki.
- Greimas, A. J. 1980 (1966). *Strukturaalista semantiikkaa*. Gaudeamus, Helsinki.
- Haaparanta, Leila & Niiniluoto, Ilkka 1986. *Johdatus tieteellisen ajatteluun*. Helsingin yliopiston Filosofian laitos. Helsingin yliopiston Filosofian laitoksen julkaisuja No 3 1986, Helsinki.
- Haavio, Martti 1967. *Suomalainen mytologia*. WSOY, Porvoo.
- Haavio, Martti 1950. *Väinämöinen. Suomalaisten runojen keskushahmo*. WSOY, Porvoo.
- Hacking, Ian 2009. *Mitä sosiaalinen konstruktioismi on?* Osuuskunta Vastapaino, Tampere.
- Hakamies, Pekka 2004. Ilmarinen ja sepän sankaruus. Teoksessa *Kalevala ja laulettu runo*. Toimittaneet Anna-Leena Siikala, Lauri Harvilahti & Senni Timonen. SKS, Helsinki, 69–81.
- Hako, Matti 1955. *Kansanomainen lääkintätietous*. SKS, Helsinki.
- Hako, Matti 1956. *Das Wiesel in der Europäischen Volksüberlieferung mit besonderer Berücksichtigung der finnischen Tradition*. FF Communications N:o 167. Suomalainen Tiedekatemia, Helsinki.
- Haltsonen, Sulo 1937. *Suomalaisista taikamerkeistä. Kansatieteellinen tutkimus*. Suomen muinaismuistoyhdistys, Helsinki.
- Haraway, Donna J. 1991. *Simians, Cyborgs, and Woman. The Reinvention of Nature*. Routledge, New York.
- Hautala, Jouko 1957. Myytti ja kvasimyytti. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja 37*. WSOY, Helsinki, 43–71.
- Hautala, Jouko 1960. Sanan mahti. Teoksessa *Jumin keko. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta*. Toimittanut Jouko Hautala. SKS, Helsinki, 7–42.
- Helén, Ilpo 2000. Ruumiillistunut sosiologia. Teoksessa *Terveys sosiologian suuntauksia*. Toimittaneet Ilka Kangas, Sakari Karvonen & Annika Lillrank. Gaudeamus, Helsinki, 154–175.
- Helén, Ilpo & Jauho, Mikko 2003. Terveyskansalaisuus ja elämän politiikka. Teoksessa *Kansalaisuus ja kansanterveys*. Toimittaneet Ilpo Helén & Mikko Jauho. Gaudeamus, Helsinki, 13–32.
- Helman, Cecil 1984 (1998). *Culture, Health and Illness*. Butterworth & Heineman, London.
- Helsti, Hilikka 2002. *Kotisyntytysten aikaan. Etnologinen tutkimus äitiyden ja äitiysvalistuksen konflikteista*. SKS, Helsinki.
- Hernesniemi, Antti 1987. Kansanparantajat terveydenhuollon kentässä. Teoksessa *Kansanparannus eilen ja tänään – huomisen tutkimushaaste*. Toimittaneet Osmo Hänninen, Pirkko Meriläinen, Heikki Sumuvuori & Tuula Vaskilampi. Lääkintöhallituksen julkaisuja nro 96. Valtion painatuskeskus, Helsinki, 60–71.
- Home, Lyyli 2004. Sairauksien kansanomaisia parannustapoja Raja-Karjalassa. Teoksessa *Kenttäkysymyksiä*. Toimittaneet Pekka Laaksonen, Seppo Knuuttila & Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 83. SKS, Helsinki, 173–216.
- Honkasalo, Marja-Liisa 1994. Lääkäri ja sairaus. Merkityksiä etsimässä. Teoksessa *Sairaus ja ihminen. Kirjoituksia parantamisen perusteista*. Toimittanut Katja Hyry. SKS, Helsinki.
- Honkasalo, Marja-Liisa 2000. Miten sairaus rakentuu sosiaalisesti? Teoksessa *Terveys sosiologian suuntauksia*. Toimittaneet Ilka Kangas, Sakari Karvonen & Annika Lillrank. Gaudeamus, Helsinki, 53–73.
- Honkasalo, Marja-Liisa & Hinkkanen, Reea 2003. Sairaaksi syöttämällä tai säikähtämällä. Teok-

- sessä *Sairas, potilas, omainen. Näkökulmia sairauden kokemiseen*. Toimittaneet Marja-Liisa Honkasalo, Ilka Kangas & Ulla-Maija Seppälä. SKS, Helsinki, 13–45.
- Honkasalo, Marja-Liisa 2008. *Reikä sydämessä. Sairaus pohjoiskarjalaisessa maisemassa*. Osuuskunta Vastapaino, Tampere.
- Honko, Lauri 1959. *Krankheitsprojektile. Untersuchung über eine urtümliche Krankheitserklärung*. FF Communications N:o 178. Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki.
- Honko, Lauri. 1960. Varhaiskantaist taudinselitykset ja parantamisnäytelmä. Teoksessa *Jumin keko. Tutkielmia kansanrunoustieteen alalta*. Toimittanut Jouko Hautala. Tietolipas 17. SKS, Helsinki, 43–111.
- Honko, Lauri 1980. Kulttuurin ja sairauksien yhteyksistä. – *Kollega* 1/1980, 6–11.
- Honko, Lauri 1980 b. Kertomusperinteen tutkimustavat ja niiden tulevaisuus. Teoksessa *Kertoajat ja kuulijat*. Toimittanut Pekka Laaksonen. Kalevalaseuran vuosikirja 60. SKS, Helsinki, 18–38.
- Honko, Lauri 1983. Terveyskäyttäytymisen kokonaisuus. Teoksessa *Kansa parantaa*. Toimittaneet Pekka Laaksonen ja Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 63. SKS, Helsinki, 25–51.
- Honko, Lauri 1986. Martti Haavio tutkijana. – *Kotiseutu* 2/1986, 52–60.
- Honko, Lauri 1988. Kansanlääkintä perinteentutkijan näkökulmasta. – *Pohakka* 2/1988, 5–11.
- Honko, Lauri 2002. Elias Lönnrot mediakaalianthropologina. Teoksessa *Lönnrotin hengessä 2002*. Toimittaneet Pekka Laaksonen ja Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 81. SKS, Helsinki, 170–183.
- Hovi, Tuija 2007. *Usko ja kerronta. Arkitodellisuuden narratiivinen rakentuminen uskonliikkeessä*. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja C – osa 254. Turun yliopisto, Turku.
- Hyrkkänen, Markku 2002. *Aatehistorian mieli*. Vastapaino, Tampere.
- Hyry, Katja (toim.) 1994. *Sairaus ja ihminen. Kirjoituksia parantamisen perusteista*. SKS, Helsinki.
- Hyvärinen, Matti 2004. Eletty ja kerrottu kertomus. – *Sosiologia* 4/2004, 297–309.
- Hyvärinen, Matti 2006. Kerronnallinen tutkimus. – Matti Hyvärinen [online] <www.hyvarinen.info>. Luettu 28.7. 2007.
- Hägg, Samuli & Lehtimäki, Markku & Steinby, Liisa 2009. Esipuhe. Kertomuksen moninaiset näkökulmat. Teoksessa *Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen*. Toimittaneet Samuli Hägg, Markku Lehtimäki & Liisa Steinby. SKS, Helsinki, 7–25.
- Hämynen, Tapio 1993. *Liikkeellä leivän tähden. Raja-Karjalan väestö ja sen toimeentulo 1880–1940*. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.
- Hämäläinen, Albert 1920. *Ihmisruumiin substanssi suomalais-ugrialaisten kansojen taikuudessa. Taikapsykologinen tutkimus*. Suomalais-ugrilaisen Seuran Toimituksia XLVII. Société Finno-Ougrienne, Helsinki.
- Hästesko, F.A. 1923. Hiukan loitsujen ja taikojen psykologiasta. – *Suomi*, Viides jakso, 2 osa. SKS. Helsinki, 430–436.
- Hästesko, F.A. 1910. *Länsisuomalaisten tautien loitsut*. SKS, Helsinki.
- Hästesko, F.A. 1918. *Länsisuomalainen loitsurunous*. SKS, Helsinki.
- Ikonen, Teemu 2004. Jälkiklassisen narratologian suuntauksia. – *Kirjallisuudentutkimuksen aika-kauslehti Avain* 1, 41–51.
- Immonen, Kari & Kallioniemi, Kari & Kärki, Kimi & Laine, Kimmo & Salmi, Hannu 2008. Kalevalasta populaarikulttuuriin. Teoksessa *Kalevalan kulttuurihistoria*. Toimittaneet Ulla Piela, Seppo Knuuttila & Pekka Laaksonen. SKS, Helsinki, 448–500.
- Jetsu, Laura 2001. *Kahden maailman välillä. Etnografinen tutkimus venäjänkarjalaisista hautausrituaaleista 1990-luvulla*. SKS. Helsinki.

- Johannisson, Karin 2001. *Nostalgia. En känslans historia*. Bonnier, Stockholm.
- Josselson, Ruthellen & Lieblich, Amia 2001. Narrative Research and Humanism. Teoksessa *The Handbook of Humanistic Psychology. Leading Edges in Theory, Research, and Practice*. Toimittaneet Kirk J. Schneider, James F.T. Bugental & J. Fraser Pierson. Sage Publications, Thousand Oaks, 275–288.
- Juvelius, J. W. 1906. *Länsi-Suomen käärmeen loitsut*. Julkaisijaa ei mainita, Turku.
- Juvelius, J. W. 1912. *Karhun synty. Suomalainen loitsurunous*. SKS, Helsinki.
- Järvinen, Irma-Riitta 2004. *Karjalan pyhät kertomukset. Tutkimus liivinkielisen alueen legendaperinteestä ja kansanuskon muutoksista*. SKS, Helsinki.
- Karisto, Antti ja Rahkonen, Ossi 2000. Kaikuja kahden vuosikymmenen takaa – kriittinen terveystutkimus Suomessa. Teoksessa *Terveys sosiologian suuntauksia*. Toimittaneet Ilka Kangas, Sakari Karvonen & Annika Lillrank. Gaudeamus, Helsinki, 38–52.
- Kaunismaa, Pekka & Laitinen, Arto 1998. Paul Ricoeur ja narratiivinen identiteetti. Teoksessa *Jaettu jana, ääretön raja*. Toimittaneet Petri Kuhmonen & Seppo Sillman. Jyväskylän yliopisto, Filosofian julkaisuja 65, Jyväskylä, 168–195.
- Kamppinen, Matti 2000. *Ajat muuttuvat. Esseitä ajasta, riskeistä ja tieteellisestä maailmankuvasta*. SKS, Helsinki.
- Karjalainen, Pauli 1983. Paikka ja maisema elettyinä ja esitettyinä. – *Kotiseutu* 3, 113–117.
- Katajala, Kimmo & Juvonen, Jaana 2006. *Maakunnan synty. Pohjois-Karjalan historia 1880–1939*. SKS, Helsinki.
- Kleinman, Arthur 1980. *Patients and healers in the context of culture. An exploration of the borderland between anthropology, medicine and Psychiatry*. University of California Press, Berkeley, CA.
- Kleinman, Arthur 1988. *The Illness narratives. Suffering, healing and the human condition*. Basic Books, New York.
- Kleinman, Arthur 1992. Pain and resistance. Teoksessa *Pain as human experience*. Toimittanut Mary-Jo DelVecchio Good. University of California Press, Los Angeles, 169–196.
- Knuuttila, Seppo 1992. *Kansanhuumorin mieli. Kaskut maailmankuvan aineksena*. SKS, Helsinki.
- Knuuttila, Seppo 1994. *Tyhmän kansan teoria. Näkökulma menneestä tulevaan*. SKS, Helsinki.
- Knuuttila, Seppo 2008. Mentaliteetti, mieli ja merkitys. Teoksessa Seppo Knuuttila, *Entinen aika, nykyinen mieli*. Toimittaneet Ulla Piela ja Sinikka Vakimo. SKS, Helsinki, 54–65.
- Korpela, Eveliina 2007. *Oireista puhuminen lääkärin vastaanotolla. Keskusteluanalyttinen tutkimus lääkärin kysymyksistä*. SKS, Helsinki.
- Kupiainen, Tarja 2004. *Kertovan kansanrunouden nuori nainen ja nuori mies*. SKS, Helsinki.
- Kurki, Tuulikki. 1995. Tautikäsitteet parantamista ohjaavina tiedollisina rakenteina: tutkielma suomalaisesta kansanlääkinnästä. Julkaisematon pääaineen tutkielma. Perinteentutkimus, Joensuun yliopisto.
- Kurki, Tuulikki 2002. *Heikki Meriläinen ja keskusteluja kansanperinteestä*. SKS, Helsinki.
- Kuusi, Matti 1956. Virolais-suomalainen maailmansyntyruno. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja* 36. WSOY, Helsinki, 49–84.
- Koivunen, Anu 2001. Takaisin kotiin? Nostalgiaselityksen lumo ja ongelmallisuus. Teoksessa *Populaarin lumo – mediat ja arki*. Toimittaneet Anu Koivunen, Susanna Paasonen & Mari Pajala. Turun yliopisto, Mediatutkimus, Turku, 324–350.
- Koski, Kaarina 2007. Katsaus: Mikä kertomus on? Tieteidenvälisyyden haasteita ”kertomusten” tarkastelussa. – *Elore*, vol 14, 1/2007 > www.elore.fi/arkisto/1_07.
- Krohn, Kaarle 1017. *Suomalaiset syntyloitsut. Vertaileva tutkimus*. SKS, Helsinki.

- Krohn, Kaarle 1918. *Kalevalankysymyksiä: opas Suomen kansan vanhojen runojen tilaajille ja käyttäjille ynnä suomalaisen kansanrunouden opiskelijoille ja harrastelijoille*. Osa 1. Suomalais-ugrilainen Seura, Helsinki.
- Laaksonen, Pekka & Piela, Ulla (toim.) 1983. *Kansa parantaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 63. SKS, Helsinki.
- Labov, William 1972. *Language in the Inner City*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Labov, William & Waletzky, Joshua 1997. *Narrative Analysis: Oral Versions of Personal Experience*. – *Journal of Narrative and Life History* 7 (1–4): 3–38.
- Laine, Timo & Kuhmonen, Petri 1995. *Filosofinen antropologia. Ihmisen kokonaisuutta etsimässä*. Atena kustannus Oy, Jyväskylä.
- Launis, Veikko & Räikkö, Juha 1995. Kuka on sairas? Teoksessa *Lääketiede ja filosofia*. Toimittanut Pekka Louhiala. Yliopistopaino, Helsinki, 78–94.
- Lehtimäki, Markku 2009. Fiktiivisen kertomuksen analyysi ja tulkinta. Klassisen ja jälkklassisen narratologian arviointia. Teoksessa *Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen*. Toimittaneet Samuli Hägg, Markku Lehtimäki & Liisa Steinby. SKS, Helsinki, s. 28–49.
- Lehtonen, Mikko 2004 (1996). *Merkitysten maailma*. Vastapaino, Tampere.
- Levón, Kaarlo 1904. *Tutkimuksia loitsurunouden alalta. Verensulkusanat ja raudan sanat*. Kustantaja ei ilmoitettu, Tampere.
- Lönnrot, Elias 1984 (1832). Suomalaisen maagisista parannuskeinoista. Väitöskirja Om finnarne magiska medicin vuodelta 1832. Teoksessa *Lönnrotin aika*. Toimittanut Pekka Laaksonen. Kalevalaseuran vuosikirja 64. SKS, Helsinki, 189–194.
- Lönnrot, Elias 1880. *Suomen kansan muinaisia loitsurunoja*. SKS, Helsinki.
- Majamaa, Raija (toim.) 1992. *Elias Lönnrot. Valitut teokset 4. Ohjeita ja runoelmia*. SKS, Helsinki.
- Mannila, Simo 2000. Terveystieteiden varhaisvaiheet. Teoksessa *Terveystieteiden suuntauksia*. Toimittaneet Ilka Kangas, Sakari Karvonen & Annika Lillrank. Gaudeamus, Helsinki, 12–26.
- Manninen, Ilmari 1922. *Die dämonistischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben. Vergleichende volksmedizinische Untersuchung*. Suomalainen tiedeakatemia, Helsinki.
- Manninen, Ilmari 1933. Kansanomaisesta tautiopista ja taikaparannuksista. Teoksessa *Suomen kulttuurihistoria I*. WSOY, Helsinki, 228–244.
- Manninen, Juha 1977. Maailmankuvat maailman ja sen muutoksen heijastajina. Teoksessa *Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena. Näkökulmia teollistumisajan Suomeen*. Toimittaneet Matti Kuusi, Risto Alapuro & Matti Klinge. Otava, Helsinki, 13–48.
- Manninen, Juha 1989. Tiede, maailmankuva, kulttuuri. Teoksessa *Maailmankuva kulttuurin kokonaisuudessa. Aate- ja oppihistorian, kirjallisuustieteen ja kulttuuriantropologian näkökulmia*. Toimittaneet Markku Enwall, Seppo Knuuttila & Juha Manninen. Prometheus, Oulu, 7–112.
- Mansikka, V.J. 1899. *Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen*. Suomalainen tiedeakatemia, Helsinki.
- Meriläinen, Pirkko & Vaskilampi, Tuula 1983. Kansanomaisien hoitomuotojen käyttö Suomessa. Teoksessa *Kansa parantaa*. Toimittaneet Pekka Laaksonen ja Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 63. SKS, Helsinki, 76–84.
- Mikkola, Kati 2009. *Tulevaisuutta vastaan. Uutuuksien vastustus, kansantiedon keruu ja kansakunnan rakentaminen*. SKS, Helsinki.
- Mikkonen, Kai 2001. Lukeminen tulkintana. Teoksessa *Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä*. Toimittaneet Outi Alanko & Tiina Käkälä-Puumala. SKS, Helsinki, 64–90.

- Mishler, Elliot 1984. *The Discourse of Medicine: Dialects of medical interviews*. Ablex, Norwood, New Jersey.
- Naakka-Korhonen, Mervi 1997. *Vaivasta taudiksi. Lapamatoon liittyvä kansanparannus erityisesti pohjoiskarjalaisen aineiston valossa*. SKS, Helsinki.
- Niemi, A.R. 1899. Loitsurunoutemme synnystä. – *Virittäjä* 3/1899, 49–62.
- Niiniluoto, Ilkka 1980. *Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus*. Otava, Helsinki.
- Niiniluoto, Ilkka 1983. *Tieteellinen päättely ja selittäminen*. Otava, Helsinki.
- Närhi, Jani 2008. Hedelmäpuita ja hunajavirtoja – paratiisiuskomukset ja evoluutio. Teoksessa *Uskonto ja ihmismieli. Johdatus kognitiiviseen uskontotieteeseen*. Toimittaneet Kimmo Ketola, Ilkka Pyysiäinen & Tom Sjöblom. Gaudeamus, Helsinki, 129–152.
- Okkonen, Onni 1921. Maailmansynty-runo. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja 1*. Otava, Helsinki, 123–137.
- Ollila, Anne 2000. *Aika ja elämä. Aikakäsitys 1800-luvun lopussa*. SKS, Helsinki.
- Parsons, Talcott 1951. *The Social System*. Free Press & Routledge & Kegan Paul, New York.
- Pasternack Amos 1994. Anamneesi. Teoksessa *Potilaan tutkiminen*. Toimittaneet Pertti Mustajoki, Risto Pelkonen & Timo Sane. Duodecim, Helsinki, 21–35.
- Pentikäinen, Juha 1971. *Marina Takalon uskonto. Uskontoantropologinen tutkimus*. SKS, Helsinki.
- Peräkylä, Antti 1990. *Kuoleman monet kasvot*. Vastapaino, Tampere.
- Peräkylä, Anssi 2000. Sairaus, puhe ja vuorovaikutus. Teoksessa *Terveystieteiden suuntauksia*. Toimittaneet Ilka Kangas, Sakari Karvonen & Annika Lillrank. Gaudeamus, Helsinki, 74–84.
- Peräkylä, Anssi 2001. Erving Goffman. Sosiaalisen vuorovaikutuksen rakenteet. Teoksessa *Sosiaalipsykologian suunnannäyttäjät*. Toimittaneet Vilma Hänninen, Jukka Partanen & Oili-Helena Ylijoki. Osuuskunta Vastapaino, Tampere, 347–364.
- Piela Ulla 1988. Loitsun varioinnin keinot ja rajat. Julkaisematon pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, Suomalainen ja vertaileva kansanrunoudentutkimus, Kansanrunoustieteen laitos, Helsinki.
- Piela, Ulla 2001. Aikojen rajat parannusriitissä. Teoksessa *Ajan taju. Kirjoituksia kansanperinteestä ja kirjallisuudesta*. Toimittaneet Eeva-Liisa Haanpää, Ulla-Maija Peltonen & Hilpi Saure. SKS, Helsinki, 48–67.
- Piela, Ulla 2003. Kansanomaiset terveystieteet ja yhteisöllisyys. Teoksessa *Tutkijat kentällä*. Toimittaneet Pekka Laaksonen, Seppo Knuutila & Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 82. SKS, Helsinki, 304–327.
- Piela, Ulla 2004. Juhana Kainulainen, Elias Lönnrotin ensimmäinen laulaja. Teoksessa *Kalevala ja laulettu runo*. Toimittaneet Anna-Leena Siikala, Lauri Harvilahti & Senni Timonen. SKS, Helsinki, 117–156.
- Piela, Ulla 2004. Lyyli Home rajakarjalaisen muistitiedon tallentajana. Teoksessa *Kenttäkysymyksiä*. Toimittaneet Pekka Laaksonen, Seppo Knuutila & Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 83. SKS, Helsinki, 159–172.
- Piela, Ulla 2005. Parantajan rituaalinen kosketus. Teoksessa *Tahdon sanoa. Kirjoituksia kielen ja perinteen voimasta*. Toimittaneet Sirpa Huttunen ja Pirkko Nuolijärvi. SKS, Helsinki, 11–31.
- Piela, Ulla 2006. Luonto ja muuttuvat maailmat kansanlääkinnässä. Teoksessa *Modernisaatio ja kansan kokemus Suomessa 1860–1960*. Toimittaneet Laura Stark, Hilka Helsti & Saara Tuomaala. SKS, Helsinki, 277–331.
- Pihlström, Sami 2009. Sanoilla tekeminen – filosofinen näkökulma. Teoksessa *Korkeempi kaitku – sanan magiaa ja puheen poetiikkaa*. Toimittaneet Seppo Knuutila & Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 88. SKS, Helsinki, 13–24.

- Pöysä, Jyrki 2006. Matkalla kaupunkiin ja aikuisuuteen. Nuorten joensuulaisen kirjoitettujen paikkakokemusten lähilukua. Teoksessa *Paikka. Eletty, kuviteltu, kerrottu*. Toimittaneet Seppo Knuuttila, Pekka Laaksonen & Ulla Piela. SKS, Helsinki, 156–170.
- Pöysä, Jyrki 2009. Positiointiteoria ja positiointianalyysi – uusia näkökulmia narratiivisen toimijuuden tarkasteluun. Teoksessa *Näkökulmia kertomuksen tutkimukseen*. Toimittaneet Samuli Hägg, Markku Lehtimäki & Liisa Steinby. SKS, Helsinki, 314–343.
- Raatikainen, Panu 2000. Onko ihmisestä riippumatonta todellisuutta olemassa? <http://www.tieteessatapahtuu.fi/005/raatikainen.htm>. Luettu 20.9.2010.
- Riessman, Cathrine Kohler 1993. *Narrative Analysis. Qualitative Research Methods 30*. Sage, Newbury Park.
- Ricoeur, Paul 1984. *Time and Narrative I*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Riska, Elianne 2000. Interaktionismin teoreettiset juuret ja kehitys terveys sosiologiassa. Teoksessa *Terveys sosiologian suuntauksia*. Toimittaneet Ilka Kangas, Sakari Karvonen & Annika Lillrank. Gaudeamus, Helsinki, 27–37.
- Saariluoma, Väinö 2001. Moderni kognitiotiede. Teoksessa *Moderni kognitiotiede*. Toimittaneet Pertti Saariluoma, Matti Kamppinen & Antti Hautamäki. Gaudeamus. Helsinki, 26–50.
- Sainio, Leea 1982. Lyyli Home jätti. – *Sanomalehti Karjalainen* 4.6. 1982.
- Salminen, Väinö 1907. Loitsuista. I. Synty, ikä ja leviäminen. – *Virittäjä* 1907: 21.
- Salminen, Väinö 1943. Sanan voima ja laulajan intoutuminen. – *Suomi* 101. SKS, Helsinki.
- Salonen, Marko 2001. Michael Billig. Ajattelun retoriikka ja ideologisuus. Teoksessa *Sosiaalipsykologian suunnannäyttäjät*. Toimittaneet Vilma Hänninen, Jukka Partanen & Oili-Helena Ylijoki. Osuuskunta Vastapaino, Tampere, 299–322.
- Sarmela, Matti 1994. *Suomen perinneatlas. Suomen kansankulttuurin kartasto 2*. SKS, Helsinki.
- Siikala, Anna-Leena 1978. *The Rite Technique of the Siberian Shaman*. FF Communications 220. Helsinki.
- Siikala, Anna-Leena 1980. Miina Huovinen, en verbalexatiker från Fjärrkarelen. Teoksessa *Botare*. Toimittaneet Bente G. Alver, Bengt. af Klintberg, Birgitte Rørbye & Anna-Leena Siikala. NIF publications 8. LTs förlag, Stockholm, 53–82.
- Siikala, Anna-Leena 1984. *Tarina ja tulkinta. Tutkimus kansankertojista*. SKS, Helsinki.
- Siikala, Anna-Leena 1989. Myyttinen ajattelu ja loitsujen variaatio. Teoksessa *Runon ja rajan teillä*. Toimittaneet Seppo Knuuttila & Pekka Laaksonen. Kalevalaseuran vuosikirja 68. SKS, Helsinki, 65–81.
- Siikala, Anna-Leena 1992. *Suomalainen šamanismi – mielikuvien historiaa*. SKS, Helsinki.
- Siikala, Anna-Leena 1995. Mekrijärven Väinämöinen. Teoksessa *Mekrijärven Sissola, runojen ranta*. Toimittaneet Jorma Aho ja Laura Jetsu. SKS, Helsinki, 114–128.
- Siikala, Anna-Leena 2004. Kalevalaisen runon myyttisyys. Teoksessa *Kalevala ja laulettu runo*. Toimittaneet Anna-Leena Siikala, Lauri Harvilahti & Senni Timonen. SKS, Helsinki, 17–49.
- Sirelius, U.T. 1921. Suojärven filmiretki. Teoksessa *Kalevalaseuran vuosikirja 1*. Otava, Helsinki, 243–267.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot. VII₁ Raja- ja Pohjois-Karjalan runot 1* 1929. Toimittanut A. R. Niemi. SKS, Helsinki.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot. VII₃ Raja- ja Pohjois-Karjalan runot 3* 1933. Toimittanut A. R. Niemi. SKS, Helsinki.
- SKVR = *Suomen Kansan Vanhat Runot. VII₄, VII₅ Raja- ja Pohjois-Karjalan runot 4* 1933. Toimittanut A. R. Niemi, Kaarle Krohn ja V. Alava. SKS, Helsinki.

- Stark-Arola, Laura 1998. *Magic, Body and Social Order. The Construction of Gender Through Women's Private Rituals in Traditional Finland*. SKS, Helsinki.
- Stark, Laura 2006. Johdanto. Pitkospuuta modernisaation suolle. Teoksessa *Modernisaatio ja kansan kokemus Suomessa 1860–1960*. SKS, Helsinki, 9–46.
- Suojanen, Päivikki 1978. Saarna, saarnaaja, tilanne. Spontaanin saarnan tuottamisprosessi Länsi-Suomen rukoilevaisuudessa. SKS, Helsinki.
- Survo, Arno 2001. *Magian kieli. Neuvosto-Inkeri symbolisena periferiana*. SKS, Helsinki.
- Tarkka, Lotte 2005. *Rajarahvaan laulu. Tutkimus Vuokkiniemen kalevalamittaisesta runokulttuurista 1821–1921*. SKS, Helsinki.
- Timonen, Senni 1990. Karjalaisten naisten Maria-eepos. Teoksessa *Runo, alue, merkitys. Kirjoituksia vanhan kansanrunon alueellisesta muotoutumisesta*. Toimittanut Pekka Hakamies. Karjalan tutkimuslaitoksen julkaisuja 92, Joensuun yliopisto, Joensuu, 111–148.
- Timonen, Senni 2004. *Minä, tila, tunne. Näkökulmia kalevalamittaiseen lyriikkaan*. SKS, Helsinki.
- Tuomaala, Saara 2002. *Työtätekevästä käsistä puhtaiksi ja kirjoittaviksi. Suomalaislasten oppivelvollisuuskoulun ja maalaislasten kohtaaminen 1921–1939*. SKS, Helsinki.
- Turner, Bryan 1984. *The Body and Society. Explorations in Social Theory*. Blackwell, Oxford & New York.
- Turner, Bryan 1991. *Religion and Social Theory*. Sage, London.
- Turner, Bryan 1992. *Regulating Bodies. Essays in Medical Sociology*. Routledge, London.
- Vaskilampi, Tuula 1983. Kansanlääkinnän kulttuuriperusta. Teoksessa *Kansa parantaa*. Toimittaneet Pekka Laaksonen ja Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 63. SKS, Helsinki, 61–68.
- Vesala, Kari Mikko & Rantanen, Teemu 2007. Laadullinen asennetutkimus: lähtökohtia, periaatteita, mahdollisuuksia. Teoksessa *Argumentaatio ja tulkinta. Laadullinen asennetutkimus lähestymistapana*. Toimittaneet Kari Mikko Vesala & Teemu Rantanen. Gaudeamus, Helsinki, 11–62.
- Vilkko, Anni 2007. Kodin kaipuu – tuntuma ajassa muuttuvaan tilaan. Teoksessa *Menneisyys on toista maata*. Toimittaneet Seppo Knuutila & Ulla Piela. Kalevalaseuran vuosikirja 86. SKS, Helsinki, 13–26.
- Vuorinen, Heikki S. 2000. *Tautinen historia*. Vastapaino, Tampere.
- Vuorinen, Heikki S. 2006. *Tautinen Suomi 1857–1865*. Tampere University Press, Tampere.
- Wrede, Sirpa 2000. Suomalainen terveydenhuolto: jännitteitä ja murroksia. Teoksessa *Terveyssosiologian muutoksia*. Toimittaneet Ilka Kangas, Sakari Karvonen & Annika Lillrank. Gaudeamus, Helsinki, 189–205.

Liitteet

LIITE 1

Kansanlääkintä 1974. Luettelo henkilöistä, jotka osallistuivat Sanomalehti Karjalaisen ja Joensuun yliopiston Karjalan tutkimuslaitoksen 10.1.–28.2.1974 järjestämään lukijakilpailuun ”Kertokaa, kolottaako ronkkianne. Kansanomaiset nimitykset talteen”.

Vastaajan järjestysnumero, nimi, ikä tai syntymäaika asuinkunta kirjoitushetkellä:

Nimi	Ikä tai syntymäaika	Asuinkunta kirjoitushetkellä
1. Ahonen, Jaakko	76	Joensuu
2. Airaksinen, Veikko		Eno
3. And, Martta	65	Joensuu
4. Aspa, Esteri	60	Joensuu
5. Avelin, Tyyne	60	Nurmes
6. Behm, Ida	14.3.1920	Punkaharju
7. Berg, Elna	40	Uukuniemi
8. Blinikka, Teuvo	63	Nurmes
9. Eemola, Veikko	55	Juuka
10. Ehrukainen, Salme	48	Lieksa
11. Erkkilä, Emil	62	Outokumpu
12. Eronen, Aune		Polvijärvi
13. Eronen, Iida	89	Joensuu
14. Eronen, J.	62	Joensuu
15. Eskelinen, Kirsti	50	Lieksa
16. Eskelinen, Sanni		Nurmes
17. Fabritius, Vieno	40	Kitee
18. Fabritius, Viljo	46	Kitee
19. Gröhn, Eino		Joensuu
20. Haapasalo, Aini	50	Ruokolahti
21. Hakkarainen, Kaarlo		Liperi
22. Hakkarainen, T.		Joensuu
23. Hakulinen, Annikki		Kitee
24. Halinen, Lahja	57	Lieksa
25. Hartikainen, Soini	26.3.1921	Eno
26. Hassinen, Laura	56	Polvijärvi
27. Hasunen, Anja	20	Rääkkylä
28. Havukainen, Aune	47	Kitee
29. Havukainen, Tyyne	1910	Tohmajärvi
30. Heikura, Anni	62	Lieksa
31. Heikura, Helvi	55	Lieksa
32. Heikura, Iisakki	75	Eno
33. Heino, Vieno	53	Juuka

34. Heinonen, Eila	1929	Tuupovaara
35. Heinonen, Saimi	2.8.1914	Kiihtelysvaara
36. Hiltunen, Eemil	66	Polvijärvi
37. Hiltunen, Valter	1901	Ilomantsi
38. Hintu, Helena	54	Joensuu
39. Hirvonen, Aune	49	Rääkkylä
40. Hirvonen, Aune		Rääkkylä
41. Hirvonen, Kerttu	17	Joensuu
42. Hirvonen, M.S.		Rääkkylä
43. Hirvonen, Vieno	64	Joensuu
44. Holopainen, Hilja	67	Kitee
45. Honkanen, Elma		Nurmes
46. Hopponen, H., (nainen)		Outokumpu
47. Huikuri, Aili	55	Liperi
48. Hukka, Taavetti	73	Kontiolahti
49. Huotari, Eeva	69	Lieksa
50. Huovinen, Tyyne	17.9.1912	Joensuu
51. Hurskainen, Helmi		Ilomantsi
52. Huttunen, Noak		Outokumpu
53. Huttunen, Paula		Liperi
54. Huusko, Ida		Nurmes
55. Hynninen, Hanna	70	Tohmajärvi
56. Hyttinen, Armi	65	Eno
57. Hyttinen, Esteri		Lieksa
58. Häkkinen, Kalle	22.5.1913	Juuka
59. Hämäläinen, Anja	1928	Eno
60. Härkönen, Lyyli	45	Nurmes
61. Härkönen, Olli	1904	Joensuu
62. Ihalainen, Ilma	60	Joensuu
63. Ihanus, Aino	59	Tohmajärvi
64. Ikonen, Eino	64	Lieksa
65. Ikonen, Hilja	49	Eno
66. Ikonen, Seija	24	Rääkkylä
67. Ikonen, Tyyne	1907	Ilomantsi
68. Ikonen, Ulla	40	Eno
69. Ikonen, Vieno	24.3.1915	Eno
70. Jaatinen, Toivo		Nurmes
71. Jaatinen, Valma	54	Kontiolahti
72. Janhunen, Elina	74	Joensuu
73. Jantunen, Elina		Joensuu
74. Jeskanen, Iida	64	Tuupovaara
75. Jolkkonen, Saimi	46	Tohmajärvi
76. Jormanainen, Alma	54	Eno
77. Julkunen, Sirkka		Ilomantsi
78. Junninen, Aili	50	Polvijärvi
79. Juvonen, Toivo	5.4.1907	Joensuu

80. Jääskeläinen, Irja	45	Joensuu
81. Kaasinen, Aune	49	Joensuu
82. Kajo, Lahja	58	Lieksa
83. Kajoskivi, Julia	52	Lieksa
84. Kalinainen, Matti	16	Nurmes
85. Karhapää, Aili	51	Ilomantsi
86. Karhapää, Alma	54	Joensuu
87. Karhapää, Tyyne	53	Ilomantsi
88. Karhapää, Tyyne,	58	Joensuu
89. Kari, Jenny	50	Lieksa
90. Karjalainen, Helmi	39	Nurmes
91. Karjalainen, Vilho		Juuka
92. Karjunen, Aili	29.12.1907	Lieksa
93. Karppi, Aili		Ilomantsi
94. Karttunen, Aino	76	Joensuu
95. Karttunen, Kirsti		Joensuu
96. Karttunen, O.	52	Joensuu
97. Karttunen, Valde	18.4.1914	Lappeenranta
98. Karvonen, Matti	71	Nurmes
99. Karvonen, Saimi	3.10.1910	Värtsilä
100. Kauppinen, Laina	60	Eno
101. Kejonen, Aino		Liperi
102. Kekäläinen, Esko	6.2.1927	Parikkala
103. Keronen, Veli		Värtsilä
104. Keränen, Ester	62	Joensuu
105. Keränen, Kaino		Eno
106. Keskitupa, Pirkko	45	Liperi
107. Kettunen, Anja	30.6.1928	Ilomantsi
108. Kettunen, Onni V.	22.9.1907	Kontiolahti
109. Kettunen, Viljo	44	Ilomantsi
110. Kilpeläinen, Sylvi		Joensuu
111. Kinnunen, Helmi	69	Kitee
112. Kinnunen, Hilda	3.5.1910	Joensuu
113. Kinnunen, M. (mies)		Liperi
114. Kivimäki, Lahja	56	Lieksa
115. Koistinen, Alli	57	Outokumpu
116. Koistinen, Dagmar	47	Joensuu
117. Koistinen, Ida	74	Äänekoski
118. Kokko, Matti	65	Outokumpu
119. Kokko, Tyyne	56	Tohmajärvi
120. Kolehmainen, Aino		Rääkkylä
121. Kolehmainen, Eila		Juuka
122. Komulainen, Toini	19.12.1907	Joensuu
123. Kontkanen, Heimo	60	Joensuu
124. Koponen, Martta	52	Outokumpu
125. Koponen, Pirkko	24	Eno

126. Korhonen, Aila	42	Outokumpu
127. Korhonen, Annikki	64	Nurmes
128. Korhonen, Hanna	77	Riihimäki
129. Korhonen, Liisa	21	Lieksa
130. Korhonen, Martta	60	Outokumpu
131. Korhonen, Reino	45	Outokumpu
132. Kortelainen, Hilikka		Nurmes
133. Kortelainen, Tauno	63	Tohmajärvi
134. Koskenranta, Auvo		Tohmajärvi
135. Kosonen, Eevi	56	Kitee
136. Kosonen, Helli	12.6.1921	Saari
137. Kosonen, Marja	51	Lieksa
138. Kuikka, Aune		Outokumpu
139. Kuittinen, Hilja	62	Nurmes
140. Kuittinen, Rauha	50	Valtimo
141. Kuittinen, Veikko	74	Nurmes
142. Kukkonen, Anna-Liisa		Helsinki
143. Kuivalainen, Vellamo	48	Ilomantsi
144. Kukkonen, Martta		Polvijärvi
145. Kukkonen, Vieno	63	Ilomantsi
146. Kuokkanen, Saara	51	Valtimo
147. Kuosa, Orvokki	30	Kitee
148. Kuosmanen, Hannes	16.6.1927	Espoo
149. Kupiainen, Heikki	1905	Kesälahti
150. Kuronen, Vieno	43	Tohmajärvi
151. Kuusimäki, Elisabet	66	Joensuu
152. Kyttälä, Elli	24.5.1918	Nurmes
153. Kärki, K. E.	61	Eno
154. Kärki, Iisakki	68	Lieksa
155. Kärki, V. J.		Lieksa
156. Kärkkäinen, Aili	13.3.1918	Imatra
157. Kärkkäinen, Salli	19.7.1929	Eno
158. Kärnä, Lyyli	29.7.1903	Joensuu
159. Käyhkö, Veli	80	Liperi
160. Laatikainen, Aarne		Ilomantsi
161. Laatikainen, Tauno	72	Ilomantsi
162. Laine, Ester		Nurmes
163. Lajunen, Onni	75	Heinola
164. Lamberg, M.	61	Rääkkylä
165. Lamberg, Pirkko		Joensuu
166. Lampén, Marja	28	Eno
167. Lappalainen, Veli O.		Lieksa
168. Laukkanen, Martta,		Joensuu
169. Laukkanen, Mauno	59	Joensuu
170. Lauronen, M.	66	Joensuu
171. Lautanen, Toivo	56	Kontiolahti

172. Lehikoinen, Anna	76	Joensuu
173. Lehikoinen, Väinö	57	Juuka
174. Leinonen, Maiikki	64	Lieksa
175. Leppänen, Alma	79	Lieksa
176. Leppänen, Päivi	15	Rääkkylä
177. Leskinen, Elvi	28.5.1914	Joensuu
178. Leskinen, Juho A.	21.6.1909	Pyhäselkä
179. Lousa, Aune	52	Kitee
180. Lukkarinen, Mauri		Nurmes
181. Luostarinen, Hilja		Savonranta
182. Manninen, Martta		Tohmajärvi
183. Mantsinen, Petter		Tuupovaara
184. Martikainen, Lahja	36	Kontiolahti
185. Matikainen, Aili		Parikkala
186. Matilainen, Kaija	33	Joensuu
187. Matilainen, Raili	40	Lieksa
188. Meriläinen, Jenny		Lieksa
189. Metelinen, Martta		Kontiolahti
190. Mielonen, Leo	37	Punkaharju
191. Miettinen, V.	57	Juuka
192. Miettinen, V.	62	Eno
193. Miikkulainen, Ilona		Outokumpu
194. Miinalainen, Iida	64	Liperi
195. Miinalainen, Martta,	23.2.1896	Joensuu
196. Moilanen, Martta	47	Ilomantsi
197. Mononen, Martta,	70	Liperi
198. Mononen, Riitta	3.12.1902	Ilomantsi
199. Mononen, Salme	43	Pyhäselkä
200. Muhonen, Elsa	58	Tohmajärvi
201. Muikku, Jaakko	6.7.1926	Nurmes
202. Muikku, Juho	59	Lieksa
203. Mujunen, Juho	40	Saari
204. Mustonen, Bertta	31.7.1920	Nurmes
205. Mustonen, Katri	50	Kontiolahti
206. Mustonen, Senja	57	Ilomantsi
207. Mustonen, Toini		Nurmes
208. Mutanen, Anna		Polvijärvi
209. Mäkinen, Nina	50	Lieksa
210. Määttä, Eeva	25.10.1942	Nurmes
211. Mönkkönen, Katrin	67	Eno
212. Nevalainen, Helga	52	Juuka
213. Nevalainen, Helmi	5.4.1901	Nurmes
214. Nevalainen, Kalevi		Kiihtelysvaara
215. Nevalainen, Veikko	53	Lieksa
216. Niemeläinen, Miina	1915	Outokumpu
217. Niemeläinen, Sandra	72	Joensuu

218. Niiranen, Jenny	67	Tohmajärvi
219. Niiranen, Juho	77	Järvenpää
220. Niiranen, Rauha		Nurmes
221. Nimimerkki A. K.		Liperi
222. Nimimerkki A. P.	67	Joensuu
223. Nimimerkki E. K.	79	Liperi
224. Nimimerkki Kupparimummo		Tohmajärvi
225. Nimimerkki L. H.		Punkaharju
226. Nimimerkki: Loppu		Nurmes
227. Nimimerkki: Pyhäselän muori		Pyhäselkä
228. Nimimerkki: Sanna		Saari
229. Nimimerkki Terve sielu terveessä ruumiissa		Kitee
230. Nimimerkki Vanhanaikainen		Rääkkylä
231. Nimimerkki xy	1901	
232. Niskanen, Kaisa		Joensuu
233. Nuottivaara, Anna	9.7.1917	Pyhäselkä
234. Nupponen, Selma		Joensuu
235. Nuutinen, Erkki	21	Kontiolahti
236. Nuutinen, Kaisa	63	Lieksa
237. Nuutinen, Otto	10.7.1900	Eno
238. Nykyri, Hannes	16.11.1897	Pyhäselkä
239. Nykänen, Aino		Joensuu
240. Närekorpi, A.	65	Nurmes
241. Ohvo, Juho	8.4.1895	Liperi
242. Oinonen, Klaus	18	Lieksa
243. Oinonen, Tahvo	82	Kotka
244. Okkonen, Emilia	13.5.1909	Nurmes
245. Okkonen, Ilmari		Nurmes
246. Oravalahti, Annikki	52	Lieksa
247. Pajarinen, Johannes	19.6.1904	Kiihtelysvaara
248. Pajarinen, Sami	1912	Suonenjoki
249. Pakarinen, Eino	72	Joensuu
250. Palander, Marjatta	18	Outokumpu
251. Palviainen, Maija		Ilomantsi
252. Palviainen, Pekka	63	Ilomantsi
253. Pappinen, Anna	48	Polvijärvi
254. Parkkonen, Matilda	85	Kitee
255. Parmala, Elmi	1920	Joensuu
256. Partanen, Hilma	59	Joensuu
257. Parviainen, Hilikka	56	Juuka
258. Parviainen, Inkeri	54	Eno
259. Parviainen, Juulia	58	Liperi
260. Parviainen, Maija	65	Liperi
261. Parviainen, Otto	57	Juuka
262. Parviainen, Tauno		Joensuu
263. Parvinen, Kerttu	35	Joensuu

264. Pasanen, Elma		Outokumpu
265. Pasanen, Helena	52	Nurmes
266. Pato-Oja, Taimi	4.2.1921	Juuka
267. Pellikainen, Hilja	12.3.1905	Kitee
268. Pellikka, Jalmari	3.3.1906	Nurmes
269. Pellikka, Tytyne	62	Pyhäselkä
270. Pennanen, Anna	61	Juuka
271. Penttinen, Maija		Lieksa
272. Pesonen, Santra		Joensuu
273. Pehkuri, Hilja	1912	Parikkala
274. Piiparinen, Irja	49	Outokumpu
275. Piipponen, Olli		Tuupovaara
276. Piironen, Hanna	67	Joensuu
277. Piironen, Katri	21.11. 1942	Lieksa
278. Piitulainen, Annikki	59	Kontiolahti
279. Piitulainen, H.	39	Ilomantsi
280. Pikkarainen, Yrjö		Nurmes
281. Pippuri, Aino	62	Rääkkylä
282. Pirhonen, Elma	42	Tohmajärvi
283. Pirhonen, Liisa	38	Saari
284. Pirinen, Kerttu	47	Kesälahti
285. Piutula, Eila	48	Lappeenranta
286. Puhakka, Hilikka		Eno
287. Puhakka, Maini	38	Eno
288. Puharinen, Eelin	75	Joensuu
289. Pulkkinen, Terttu	28	Lieksa
290. Purmonen, Kerttu		Ilomantsi
291. Puruskainen, Alina	48	Tohmajärvi
292. Pussinen, Anni	24.7.1921	Ilomantsi
293. Puumalainen, Aune	51	Valtimo
294. Puustinen, Kirsti	31	Tervo
295. Puustinen, Saimi	49	Joensuu
296. Päivinen, Irja	60	Rääkkylä
297. Pärnänen, Lovisa	68	Joensuu
298. Pölönen, Vieno	65	Kontiolahti
299. Rantinen, Pekka	58	Pyhäselkä
300. Rastas, Anja	16.3.1915	Kontiolahti
301. Rautiainen, Helvi	10.12.1923	Haapamäki
302. Rautiainen, Toini	21.9.1919	Ruotsi
303. Repo, Helvi	27.8.1914	Parikkala
304. Repo, Irma	55	Joensuu
305. Riikonen, Aune	62	Kiihtelysvaara
306. Romppanen, Liisa	42	Ilomantsi
307. Rummukainen, Kaarina	54	Liperi
308. Ryytänen, Eini	38	Juuka
309. Räisänen, Siiri	1921	Lieksa

310. Räsänen, Olga	70	Joensuu
311. Rätty, Elvi	57	Joensuu
312. Saarelainen, Helvi	45	Juuka
313. Saarijärvi, Veikko	54	Kontiolahti
314. Salminen, Aune	42	Toijala
315. Salo, Knut	80	Heinävesi
316. Savinainen, Anna		Kiihtelysvaara
317. Savinainen, Vieno	14.10.1920	Polvijärvi
318. Savolainen, Hanna	64	Eno
319. Savolainen, Toini	63	Joensuu
320. Simonen, Rauha	53	Joensuu
321. Simonen, Tyyne	63	Juuka
322. Sippola, Maire	53	Joensuu
323. Sirainen, Tauno	58	Lieksa
324. Sivonen, Juho	68	Eno
325. Skyttä, Tuomas	71	Liperi
326. Soikkeli, Ilmari	72	Parikkala
327. Soikkeli, Selma	47	Parikkala
328. Soininen, Aino	27	Rääkkylä
329. Soininen, T.		Polvijärvi
330. Sokuri, Valde	63	Lieksa
331. Sorsa, Alma	17.12.1904	Joensuu
332. Sorsa, Väinö, A.	1909	Kontiolahti
333. Strandén, Aino	57	Rääkkylä
334. Suhonen, Aino	56	Kontiolahti
335. Suihko, Sylvi	56	Pyhäselkä
336. Suihko, V.	60	Joensuu
337. Suomalainen, Veikko	48	Joensuu
338. Suominen, Saimi	1920	Hämeenlinna
339. Tahvanainen, Aini	44	Kontiolahti
340. Tahvanainen, Aino	68	Eno
341. Takala, Kyllikki	72	Joensuu
342. Tanskanen, Anja	54	Juuka
343. Tanskanen, Anni	15.11.1915	Polvijärvi
344. Tanskanen, Irja	64	Juuka
345. Tanskanen, Mauri		Nurmes
346. Tanskanen, Martta	66	Polvijärvi
347. Tanskanen, Tyyne	72	Polvijärvi
348. Taskinen, Vilho	75	Joensuu
349. Tenhonen, H.	71	Ilomantsi
350. Teppana, Jalmari	44	Polvijärvi
351. Tiainen, Toivo	59	Parikkala
352. Tikkanen, Hilja	53	Lieksa
353. Tikkanen, Mirja	14	Rääkkylä
354. Tillonen, Eino	16.9.1920	Liperi
355. Timonen, Aune	58	Lieksa

356. Timonen, Elsa	46	Tohmajärvi
357. Tirronen, Sanni	72	Eno
358. Toivanen, Heikki	62	Polvijärvi
359. Tolonen, Impi	53	Saari
360. Tolvanen, Eila		Tuupovaara
361. Tolvanen, Elma		Juuka
362. Torniainen, Rauha	43	Joensuu
363. Toropainen, Nikolai		Lieksa
364. Tulppala, Martta	66	Lieksa
365. Tuppurainen, Edvard	7.3.1888	Pyhäselkä
366. Turpeinen, Eino		Joensuu
367. Turtiainen, Vieno	22.11.1930	Punkaharju
368. Turpeinen, Väinö	56	Lieksa
369. Turunen, Aino	60	Lieksa
370. Turunen, Aino	65	Juuka
371. Turunen, Elli	8.11.1915	Lieksa
372. Turunen, Heikki	53	Kontiolahti
373. Turunen, Helvi	59	Lieksa
374. Turunen, Lempi		Kontiolahti
375. Turunen, Toini	52	Nurmes
376. Töntsi, Siiri	8.8.1918	Nurmes
377. Törnroos, Maija		Ruotsi
378. Törrönen, Tyyne	65	Kiihtelysvaara
379. Ukkonen, Elma	59	Lieksa
380. Utriainen, Kerttu	67	Lieksa
381. Valhola, Niilo	16.11.1906	Lieksa
382. Valtonen, Kaarina	28.8.1922	Liperi
383. Vanninen, Anni	1895	Outokumpu
384. Vapekko, Olli		Juuka
385. Waris, Alma	54	Kontiolahti
386. Varis, Tiina	71	Joensuu
387. Varonen, Aino	74	Tohmajärvi
388. Warttinen, Albert		Parikkala
389. Vertanen, Maria	5.6.1905	Rautjärvi
390. Vinni, Toivo	29	Lieksa
391. Viskari, Eljas		Joensuu
392. Voskonen, Lyyli	65	Joensuu
393. Voutilainen, A. E.		Kitee
394. Voutilainen, Jenny		Joensuu
395. Voutilainen, R.		Ilomantsi
396. Väisänen, Veikko	71	Lieksa
397. Väyrynen, Hilma	26.3.1905	Juuka

LIITE 2

Kansanlääkintä 2001–2002. Luettelo henkilöistä, jotka osallistuivat *Sanomalehti Karjalaisen* ja Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kansanrunousarkiston 15.10.–28.2.2002 järjestämään lukija-kilpailuun ”Kansa parantaa – lukijat kertovat”.

Vastaajan järjestysnumero, nimi, syntymävuosi, asuinkunta kirjoitushetkellä sekä sivunumerot aineistossa:

Nimi	Synt.	Asuinkunta	Sivut
1. Aalto, Marja-Leena		Liperi	5–6
2. Ahonen, Annikki	1920	Nurmes	7–42
3. Andelin, Aira	1942	Kontiolahti	43
4. Asikainen, Aili		Liperi	44
5. Asikainen, Maija		Joensuu	45
6. Avelin, Reino	1917	Joensuu	46–51
7. Ehrukainen, Salme		Lieksa	52–53
8. Eronen, Teuvo		Tohmajärvi	54
9. Eskelinen, Anni		Joensuu	55–58
10. Eskelinen, Martta	1931	Nurmes	59–62
11. Frantzi, Elina		Pyhäselkä	63
12. Harinen, Sirkka		Tohmajärvi	64–65
13. Hartikainen, Soini	1921	Eno	66–69
14. Heikka, Toini	1921	Joensuu	70–72
15. Heiskanen, K-E	1922	Joensuu	73–74
16. Hirvonen, Aini		Tohmajärvi	75–76
17. Hirvonen, Raili		Tohmajärvi	77
18. Hirvonen, Veijo		Liperi	78–81
19. Home, Lyyli, ks. Norismaa Jyrki			
20. Honkanen, Milja	1946	Joensuu	82
21. Huotari, Toini	1938	Juuka	83
22. Ikonen, Elma		Joensuu	84–87
23. Jekkonen, Salme		Tohmajärvi	88
24. Jokela, Maire	1929	Outokumpu	89–92
25. Juvonen, Henna	1983	Joensuu	93–95
26. Karhemia, Ester		Joensuu	96
27. Karttunen, Aarne	1914	Polvijärvi	97–110
28. Keränen, Kaino		Eno	111–113
29. Keränen, Vuokko	1948	Liperi	114–117
30. Keskinen, Jussi	1979	Liperi	117–118
31. Kilpeläinen, Terttu	1941	Ilomantsi	119
32. Kinnunen, Hilikka		Joensuu	120–128
33. Koistinen, Eino K.	1912	Outokumpu	129–135
34. Kolehmainen, Marjatta		Joensuu	136

35. Kontkanen, Eeva	1931	Joensuu	137–138
36. Koponen, Martta	1921	Outokumpu	139–140
37. Korhonen, Hilja		Eno	141
38. Korppi, Anja	1929	Joensuu	142
39. Kovero, Toini	1929	Joensuu	143–147
40. Kuivalainen, Iris	1938	Joensuu	148–149
41. Kuivalainen, Vellamo	1926	Ilomantsi	150–158
42. Kukkonen, Lahja	1928	Juuka	159–161
43. Kärki, Hanna	1930	Liekka	162
44. Kärki, Simeon		Eno	163
45. Laasonen, Martta	1921	Tohmajärvi	164–167
46. Latva, Helmi	1917	Joensuu	168–169
47. Laukkanen, Mauno	1914	Joensuu	170–172
48. Lavikainen, Varpu		Tohmajärvi	173
49. Lempinen, Irja		Joensuu	174–176
50. Leppänen, Irja	1944	Polvijärvi	177–179
51. Lievonen, Aarne	1937	Pyhäselkä	180–192
52. Litmanen, Veikko	1927	Joensuu	193
53. Martikainen, Elina		Juuka	194–195
54. Matilainen, Mirja	1933	Joensuu	196–197
55. Meriläinen-Koukkari, Elina		Liekka	198–199
56. Mielonen, Irma	1932	Joensuu	200–201
57. Miettinen, Aune	1919	Polvijärvi	202–207
58. Mikkonen, Johannes	1914	Heinävesi	208–213
59. Mitrunen, Yrjö		Eno	214–215
60. Mononen, Salme		Pyhäselkä	216–217
61. Mustonen, Marjatta		Joensuu	218
62. Mykkänen, Mirja	1940	Oulu	219–223
63. Myller, Marjo		Kontiolahti	224–225
64. Myöhänen, Seija	1944	Ilomantsi	226–228
65. Mäkelä, Leo	1933	Ilomantsi	229–231
66. Mönkkönen, Lempi	1921	Joensuu	232–235
67. Nevalainen, Hilma	1924	Liperi	236
68. Nevalainen, Liisa	1933	Liekka	237–240
69. Norismaa, Jyrki	1938	Kontiolahti	241–304
Ks. Home, Lyyli			
70. Nuutinen, Leila	1938	Ilomantsi	305–306
71. Oinonen, Anna	1919	Liekka	307
72. Olenius, Pirkko		Tohmajärvi	308
73. Oravalahti, Annikki	1921	Liekka	309–313
74. Pakarinen, Taimi	1940	Joensuu	314–320
75. Partanen, Eeva		Joensuu	321
76. Partanen, Hilikka		Joensuu	322–327
77. Parviainen, Impi	1921	Ilomantsi	328–331
78. Pekkarinen, Liisa	1949	Joensuu	332–333
79. Pekkarinen, Maija	1920	Vantaa	334–339

80. Penttinen, Anna	1916	Ilomantsi	340-343
81. Pesonen, Kerttu	1930	Pyhäselkä	344-347
82. Pirinen, Kerttu		?	348-349
83. Pitkänen, Hilikka	1958	Kontiolahti	350-353
84. Puhakka, Antti		Joensuu	354-355
85. Puhakka, Meeri	1938	Suomenniemi	356
86. Puhakka-Mäkinen, R.	1932	Eno	357-364
87. Pussinen, Simo		Liperi	365
88. Puustinen, Kirsti	1942	Kontiolahti	366-368
89. Puustinen, Unto	1927	Kontiolahti	369-375
90. Rinne, Pirjo	1947	Kitee	376-377
91. Räsänen, Kirsti	1984	Liperi	378-390
92. Saarinen, Aira	1931	Ilomantsi	391-394
93. Salminen, Teuvo		Joensuu	395
94. Salomaa, Else		Ilomantsi	396-397
95. Salonen-Rissanen, Suoma		Joensuu	398
96. Savolainen, Aarre		Joensuu	399-400
97. Savolainen, Rauha		Kitee	401-403
98. Sorsa, Anja		Joensuu	404-407
99. Suhonen, Jarmo		Kontiolahti	408-409
100. Suokas, Aila		Savonlinna	410
101. Suutari, Maire	1949	Lieksa	411
102. Tahvanainen, Aini	1929	Kontiolahti	412-416
103. Tillonen, M-L	1949	Polvijärvi	417
104. Toivanen, Kaija	1930	Lieksa	418-426
105. Tolvanen, Sami		Juuka	427-428
106. Tuononen, Taisto	1938	Juuka	429
107. Turpeinen, Sulo	1927	Eno	430-434
108. Turunen, Lempi		Kontiolahti	435-436
109. Turunen, Raija		Eno	437-440
110. Vaittinen, Kaarina	1951	Italia	441-446
111. Varis, Aini	1941	Rääkkylä	447
112. Venäläinen, Anneli		Pyhäselkä	448
113. Voutilainen, Kaarina		Pyhäselkä	449-451
114. Vuortola, Raija		Liperi	452
115. Väänänen, Pentti	1926	Ilomantsi	453

Publications of the University of Eastern Finland
Dissertations in Education, Humanities, and Theology

1. Taru Viinikainen. *Taipuuko "akrobaatti Aleksandra"? Nimikekonstruktio ja nimikkeen taipuminen lehtikielessä 1900-luvulta 2000-luvulle*. 2010.
2. Pekka Metso. *Divine Presence in the Eucharistic Theology of Nicholas Cabasilas*. 2010.
3. Pekka Kilpeläinen. *In Search of a Postcategorical Utopia. James Baldwin and the Politics of 'Race' and Sexuality*. 2010.
4. Leena Vartiainen. *Yhteisöllinen käsityö. Verkostoja, taitoja ja yhteisiä elämyksiä*. 2010.
5. Alexandra Simon-López. *Hypersurrealism. Surrealist Literary Hypertexts*. 2010.
6. Merja Sagulin. *Jälkiä ajan hiekassa. Kontekstuaalinen tutkimus Daniel Defoen Robinson Crusoen suomenkielisten adaptaatioiden aatteellisista ja kirjallisista traditioista sekä subjektiivisista*. 2010.
7. Pirkko Pollari. *Vapaan sivistystyön kieltenopettajien pedagogiset ratkaisut ja käytännöt teknologiaa hyödyntävässä vieraiden kielten opetuksessa*. 2010.
8. Ulla Piela. *Kansanparannuksen kerrotut merkitykset Pohjois-Karjalassa 1800- ja 1900-luvuilla*.

ULLA PIELA
*Kansanparannuksen
kerrotut merkitykset
Pohjois-Karjalassa
1800- ja 1900-luvuilla*

Tutkimuksessa tarkastellaan, kuinka pohjoiskarjalaisten käsitykset terveydestä ja sairaudesta ovat konstruoituneet parannusloitsuissa, etnografisissa kuvauksissa ja omaelämäkerrallisissa teksteissä. Olennaista käsitysten muodostumisessa on, että ne hahmottavat kahden erilaisen todellisuutta jäsentävän kognitiivisen kategorian avulla. Kyse on pitkäkestoisesta kulttuurisesta ajattelumallista, joka on säilynyt läpi vuosisatojen. Tutkimus tuo esiin myös terveys- ja sairauskäsityksissä tapahtuneita muutoksia kahdensadan vuoden ajalta.



UNIVERSITY OF
EASTERN FINLAND

PUBLICATIONS OF THE UNIVERSITY OF EASTERN FINLAND
Dissertations in Education, Humanities, and Theology

ISSN 1798-5625
ISBN 978-952-61-0207-8
ISSNL 1798-5625