



Druidit

Tietäjiä, pappeja vai samaaneja

Tom Sjöblom

Tiivistelmä

Kelttiläiset kansat muodostivat yhden rautakautisen ja varhaiskeskiaikaisen Euroopan tärkeimmistä kulttuuripiireistä. Kelttien parissa syntynyt materiaallinen ja henkinen perintö elää vielä tänäkin päivänä osana eurooppalaista identiteettiä (Ks. Moscati, Frey, Kruta, Raftery & Szabó 1991). Vaikka nk. sydänkeskiajalle mentäessä kelttien omaperäinen kulttuuri olikin pitkälti unohtunut ja sulautunut yleiseurooppalaiseen kristilliseen perinteeseen, kansanperinne ja antiikin kirjoittajien tekstit säilyttivät muistoja kelttien esikristillisestä kulttuurista. Uskontohistorian näkökulmasta yksi mielenkiintoisimmista muistoista ovat kuvaukset druideista – kelttien parissa toimineista pyhyiden asiantuntijoista.

Druidit herättävät meissä monenlaisia mielikuvia. Asterixin tietäjä Akvavitix on todennäköisesti suomalaisille tunnetuin druidi. Myös minun ensikosketukseni kelttien uskontoperinteeseen tapahtui Asterix-sarjakuvien kautta ja valkokaapuinen taikajuomia keittävä Akvavitix olikin Obelixin jälkeen suosikkihahmojeni sarjakuvassa. Myöhemmin törmäsin kuitenkin myös toisenlaisiin kuviin druideista. Modernissa kauhukirjallisuudessa ja Hollywood elokuvissa druidit kuvataan usein pahuudenpalvojina, jotka harrastavat verisiä ihmisuhreja.

Aivan vastakkaista näkemystä edustavat ne, joille menneisyydestä kantautuvat kaiut druideista, ovat nousseet niin merkittäviksi, että he ovat pyrkineet elvyttämään druidien vanhoja uskomuksia ja rituaaleja omassa uskonnonharjoituksessaan. Nykypäivän druidit näkevätkin itsensä henkilöinä, joilla on kyky ja taito kanavoida henkistä energiaa ympäröivästä luonnosta ja johdattaa ihmiskuntaa takaisin yhteyteen maan ja luonnon voimien kanssa. Heille druidit siis näyttäytyvät eräänlaisen alku-uskonnon harjoittajina ja mystisen voiman kantajina.

Samalla kun druidien suosio osana tämän päivän populaarikulttuuria on kasvanut, ovat myös menneisyyden historiallisiin druideihin liitetyt kuvat saaneet yhä moninaisempia ja värikkäämpiä muotoja. Vaikka tämän kiinnostuksen perustalla onkin 1600-luvulta eteenpäin käynnistynyt akateeminen kiinnostus druideja kohtaan, moderni tutkimus on kuitenkin suhtautunut druideihin tutkimuskohteenä melko varovaisesti. Luotettavien lähteiden puute sekä druidien herättämät voimakkaat mielikuvat ovat pitäneet useimmat alan tutkijat erossa druideista ja vielä joitakin vuosia sitten druidit esiintyivät

keltologioiden parissa sellaisten aiheiden listalla, joihin juuri kukaan itseään kunnioittava tutkija ei halunnut koskea. Tieteellisiä tutkimuksia druideista ei siten edelleenkään ole julkaistu kuin kourallinen (ks. Kendrick 1927; Owen 1962; Chadwick 1966; Piggott 1968; Le Roux & Guyonvarc'h 1986; Lonigan 1996; Jones 1998; Green 1999; Ross 1999; Brunaux 2006; Sjöblom 2006).

Tätä voi pitää valitettavana kahdesta syystä. Ensiksi, druidien suosio suuren yleisön keskuudessa lisää tarvetta saada tietoa druideista. Kun alan tutkijat ovat olleet haluttomia tarttumaan aiheeseen, tieto druideista haetaan muualta. Tästä on tuloksena usein sangen mielikuvituksellisiaakin tulkintoja, joissa druidit voidaan nähdä esimerkiksi mereen vajonneen Atlantiksen pakolaisina tai Israelin kansan kolmantenatoista sukukuntana, joka jossain välissä aavikkovaelluksen aikana kääntyi väärästä mutkasta ja päätyi Israelin sijasta Brittein saarille (Esim. Capt 1979; Piggott 1989). Vain huolella tehty akateeminen tutkimus toimii vastalääkkeenä tällaista mielikuvituksen lentoa vastaan ja voi samalla osoittaa, että usein todellisuus on tarua ihmeellisempää — tai ainakin huomattavasti mielenkiintoisempaa.

Toiseksi, on totta että tietomme druideista perustuvat sangen puutteellisiin lähteisiin. Samalla voidaan kuitenkin sanoa, että tiedämme noiden lähteiden perusteella druideista paljon enemmän kuin suurin piirtein mistään muusta kelttien uskonnonharjoituksen osa-alueesta. Jos siis yleensäkin haluamme tutkia kelttien uskontoelämää – joka kuitenkin muodosti hyvin tärkeän osan heidän kulttuurissaan – emme oikeastaan voi millään tavalla sivuuttaa druideja keskustelustamme, paitsi tietenkin keskittymällä vain pohtimaan olemassa olevien tekstien myyttisiä taustoja ja merkityksiä, ja jättämällä varsinaisen uskonnonharjoituksen kokonaan pois tarkastelusta. Tämä strategia on mahdollinen, mutta uskontotieteen näkökulmasta epätydyttävä. Tietomme druideista, yhdistettynä siihen mitä yleensä tiedämme kelttien kulttuurista ja elämästä, toimiikin hyvänä pohjana silloin kun lähdemme pohtimaan kelttien uskontoelämän luonnetta ja muotoa. Tässä artikkelissa tarkoitukseni on siksi kertoa mitä tieteellinen tutkimus druideista sanoo, keskustella joistakin aiheeseen liittyvistä kiistakysymyksistä ja lopuksi pohtia, millainen kuvan kelttien esikristillisestä uskonnosta tämän aineiston perusteella muotoutuu.

MITEN ESIHISTORIALLISTA USKONTOJA TUTKITAAN

Heti aluksi on todettava, että olen hyvin tietoinen niistä haasteista, joita kelttien esikristillisen – ja samalla myös esihistoriallisen – perinteen tutkimus pitää sisällään. Esimerkiksi Irlannin kohdalla kaikki olemassa olevat kirjalliset lähteet ovat syntyneet keskiajalla ja kristillisessä kontekstissa. On siis erittäin hyvät syyt suhtautua varauksellisesti näiden tekstien suomaan mahdollisuuteen kertoa meille mitään esikristillisestä uskontoperinteestä (ks. Carney 1955; McCone 1990). Tämän ongelman tiedosti myös

Kenneth Jackson jo vuonna 1964. Vaikka hän muuten puolusti voimallisesti ajatusta siitä että keskiaikaiset tekstit voivat toimia ”ikkunoina” rautakautiseen kelttiläiseen yhteiskuntaan, päätyi hän kuitenkin toteamaan, että lukuun ottamatta joitakin kelttiläisten jumalten nimiä, emme tiedä juuri mitään jumaliin liittyvistä uskomuksista ja irlantilaisten esikristillisestä kulttielämästä olemme täysin epätie-toisia (Jackson 1964, 1).

Jacksonin puolustama ajatus keskiaikaisista teksteistä ikkunoina esikristilliseen perinteeseen on sittemmin joutunut muiltakin osin vastatuuleen myöhemmässä tutkimuksessa, kun esimerkiksi teksteissä kuvattu materiaallinen kulttuuri on selvästi keskiaikaista eikä rautakautista (Mallory 1992, 103–159). Näin keltologiassa onkin viime vuosikymmeninä vakiintunut käsitys, jonka mukaan tekstien tulkinnan viitekehyksenä on ensisijaisesti pidettävä varhaiskeskiaikaista kristillistä perinnettä (Esim. McCone 1990). Kun siis 600-luvun loppupuolella kirjoitetut Irlannin suojeleuspyhimyksen Patrickin elämäkerrat kertovat pyhimyksen ja druidien välisistä kaksintaisteluista, ei näiden kuvauksien voi missään mielessä katsoa perustuvan todellisuuteen. Kyse ei ole vain siitä, että kertomuksissa ei mitään todennäköisimmin kuvata todellisia tapahtumia. Kyse on vieläkin perustavammasta seikasta, eli siitä mistä kertomuksissa esiintyvien druidien esikuvat ovat lähtöisin. Jos esikuvana on paikallinen kelttien kansanperinne, voidaan olettaa että kuvaukset druideista – kaikesta huolimatta – pitävät sisällään myös aitoja jäänteitä druidien esikristillisestä uskonnonharjoittamisesta. Patrickin elämäkertojen kirjoittajia näyttävät kuitenkin inspiroineen lähinnä Raamatun kertomukset sekä varhaisemmat kristilliset pyhimysten elämäkerrat. Heidän kuvaamiensa druidien taustalla näyttävätkin vaikuttavan enemmän vanhatestamentilliset kuvaukset Jahven palvelijoiden ja näiden vääriä jumalia palvovien vastustajien välillä (ks. Nagy 1997, 40–134; Sjöblom 2006, 110–145).

Tilanne ei sanottavammin muutu, vaikka oletettaisiin kirjoittajien kaikesta huolimatta tukeutu- van Raamatun sijasta oman aikansa elävään kansanperinteeseen. Tavoilla ja perinteillä on näet tapana muuntua ja soveltua uusiin olosuhteisiin ja aikakausiin. Perinne on elävä prosessi, eikä se fossiloidu kovinkaan helposti – ainakaan ilman tietoista pyrkimystä ja kovaa työtä (ks. Shils 1981; Honko 1995, 131–146). Tutkimus osoittaa että esimerkiksi uskonnollisten uskomusten ja niihin liittyvien tulkinto- jen säilyminen muuttumattomana yksin suullisen perimätiedon varassa on käytännössä mahdotonta (Boyer 1990; Whitehouse & Laidlaw 2004) Osa perinteestä voi toki olla hyvinkin vanhaa, mutta ilman teksteistä riippumatonta ulkopuolista aineistoa on usein mahdotonta päätellä mitkä aiheet teksteis- sä tällaisia ovat. Näin ollen on yleensä turvallisempaa pitäytyä tulkitsemasta aineistoa liikaa ja puhua kelttien esihistoriallisen uskontoperinteen sijasta varhaiskeskiaikaisesta kansanuskosta (ks. esim. Bors- je 1996; Sjöblom 2000, 21–42).

Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, ettei kelttien esihistoriallisesta uskontoperinteestä voida saada tietoa. Esimerkiksi druidien kohdalla ensisijainen lähdeaineisto ei muodostu keskiaikaisista teksteistä, vaan ennemminkin antiikin roomalaisten ja kreikkalaisten kirjoittajien kuvauksista pohjoisista naapu- reistaan. Näiden kuvausten etuna on niiden aikalaisnäkökulma. Useimmat kirjoittajista näet elivät ja

kirjoittivat aikana, jolloin kelttien esikristillinen kulttuuri oli vielä elävää todellisuutta. Tarkempi lähteiden luenta kuitenkin osoittaa, että vain harvalla kirjoittajalla oli omakohtaisia kokemuksia kelteistä ja varsinkaan heidän uskonnonharjoituksestaan. Kuvaukset kelttien uskonnosta näyttävät itse asiassa lisääntyvän myöhemmissä lähteissä ja niillä kirjoittajilla, jotka eivät olleet suorassa kontaktissa kelttien kanssa. Vaikka joukossa on toki merkittäviä poikkeuksia, kuten esimerkiksi Julius Caesarin *De Bello Gallico*, jopa näiden kohdalla pääsääntöisenä lähteenä näyttävät olleen heitä aikaisemmin kirjoittaneet auktorit, joiden tekstit eivät ole säilyneet meidän päiviimme, sekä antiikissa yleisesti vallinneet uskomukset barbaarikansoista ja näiden oudoista tavoista. Antiikin tekstien kuvauksiakaan ei siis voi pitää täysin ongelmattomina (Momigliano 1975; Maier 2003, 38–43).

Kuinka tällaisten lähteiden kanssa on edettävä, jos haluamme muodostaa tieteellisesti luotettavan selityksen kelttien esikristillisestä uskontoperinteestä?¹ Ensimmäinen tekijä tällaisessa selityksessä on, että sen tulee *perustua olemassa olevaan tutkittuun tietoon sekä puolustettavissa olevaan teoreettiseen viittekehyykseen* (ks. Kalela 2000, 15, 50–52). Jos siis esimerkiksi halutaan väittää irlantilaisen kertomusperinteen pitävän sisällään esikristillistä uskontoperinnettä muuttumattomassa muodossa, on voitava esittää sellainen perinteen välittymisen prosessia kuvaava teoria, joka selittää kuinka ja millä tavalla tämä on mahdollista.

Toinen tärkeä tekijä tieteelliselle selitykselle on, että *se on sisäisesti johdonmukainen*. Selityksen kaikkien osien tulee siis perustua samoihin lähtöoletuksiin, eivätkä ne saa olla ristiriidassa keskenään (Lakatos 1978, 57–58).

Kolmas tekijä esihistoriallisen uskontoperinteen tieteellisessä selittämisessä on selityksen kattavuus. *Selitys, joka perustuu useisiin toisistaan riippumattomiin lähteisiin, on uskottavampi kuin sellainen, jonka taustalla on vain yksi tai muutama lähde* (Wylie 1989, 1–18). Kelttien esihistoriallisen uskontoperinteen tapauksessa tämä tarkoittaa sitä että selityksen perustana on hyvä turvautua tekstilähteiden lisäksi myös arkeologiaan, kielitieteeseen ja muihin mahdollisiin aineistoihin (Ks. Cunliffe 1997, 20–38; Sjöblom 2006, 16–20).

Neljänneksi, hyvä tieteellinen selitys *on luonteeltaan sellainen, joka perustuu empiiriseen aineistoon* (Lakatos 1978, 10–31). Kelttien uskontoperinteen kohdalla tämä tarkoittaa sitä, että selitykselle on löydettävä tukea olemassa olevasta aineistosta. Esimerkiksi väite, jonka mukaan keskiaikaiset tai antiikin kirjoittajat keksivät omasta päästään kaiken, mitä he druideista kirjoittivat, on toki mahdollinen, mutta muodollisesti se ei ole pätevä koska sen oikeudellisuutta ei voida todistaa. Samasta syystä ongelmallisia ovat väitteet, joiden mukaan druidit ovat keltejä edeltävän megaliittisen kulttuurin papistoa, jotka suorittivat rituaaleja Stonehengen luona ja muilla kivikehillä.

Tämän hetken keltologiseen tutkimukseen on vakiintunut lähinnä kolme selkeää aineistoperhettä, joita tulkintojen tukena voi käyttää. Ensimmäinen näistä pätee erityisesti keskiaikaisiin lähteisiin ja on siis varhaiskristillinen ja keskiaikainen kristillinen kulttuuri. Toinen aineistoperhe muodostuu niistä rautakautisen Euroopan kulttuureista ja perinteistä, joihin myös kelttien oma kulttuuripiiri lukeutuu.

Kolmannen aineistoperheen muodostavat indoeurooppalaisia kieliä puhuvat kansat ja kulttuurit (ks. Sjöblom 2006, 16–20)..

Lopuksi, hyvällä selityksellä on heuristista potentiaalia. Se siis johtaa uusiin kysymyksiin ja avaa uusia tutkimuskohteita ja kenttiä. Vielä on hyvä muistaa, että jokainen kelttien esihistoriallisesta perinteestä rakennettu tieteellinen esitys on aina jollain tavalla puutteellinen. Ne eivät koskaan kuvaa todellisuutta sellaisenaan vaan ovat tutkijoiden luomia malleja todellisuudesta. On siten aivan mahdollista että kaksi toisistaan poikkeavaa tieteellistä kuvausta ovat molemmat yhtä hyviä selityksiä, koska ne vain hahmottavat saman ilmiön eri ulottuvuuksia. Toisaalta, jos kaksi mallia joutuu aitoon ristiriitaan keskenään, tulisi olla mahdollista selvittää, kumpi niistä paremmin vastaa todellisuutta. Lähdeaineistossa vallitsevien aukkojen vuoksi paremmuutta ei useinkaan voi ratkaista pyrkimällä falsifioimaan toinen malleista, kuten popperilaisessa tieteenfilosofiassa edellytetään. Sen sijaan paremmuus voidaan ratkaista sen mukaan, kummalla malleista on laajempi heuristinen potentiaali eli kumpi niistä selittää enemmän ja useampia kelttiläisen kulttuurin ja perinteen piirteitä (Lakatos 1978, 52; Lewis-Williams 2002, 102–103). Jos tämäkään ei ole mahdollista, yleinen tieteenfilosofinen periaate on, että suositaan selitystä, joka vaatii perusteikseen vähemmän oletuksia (nk. Occamin partaveitsi) (Niiniluoto 1980, 124). Esim. keskiaikaisten irlantilaisten tekstilähteiden kohdalla tämä tarkoittaa sitä, että keskiaikaista kristinuskon ja kansanperinteen osuutta tekstien lähteinä korostavia selityksiä on yleensä syytä suosia esikristillisiä jäänteitä korostavien selitysten sijaan.

METSIIEN VIISAAT MIEHET

Tässä esitelmässä käsittelen siis druideja, kelttien uskontoperinteen asiantuntijoita ja pyrin selittämään minkä tyyppinen asiantuntijoiden joukko on kyseessä. Tarkastelu on luontevaa aloittaa *druidi*-sanan semanttisella ja kielihistoriallisella pohdinnalla. Kieli on ihmisen lajityypillinen tapa kuvata todellisuutta ja asettaa itsensä osaksi ympäristöään ja siksi sanan semanttinen kenttä ja sen etymologinen tausta voivat kertoa ainakin sen, millaisia kielellisiä konnotaatioita sanaan *druidi* voi liittyä (ks. Deacon 1997; Calvin & Bickerton 2001). Sanojen merkitys voi kuitenkin muuttua ajan kuluessa, ja niiden alkuperäiset merkitykset unohtuvat myöhemmiltä sukupolvilta. Siksi kielihistoriallinen analyysi ei yksin riitä, vaan sen rinnalla tarvitaan myös muuta lähdeaineistoa (ks. Sjöblom 2006, 146).

Druidi-sanan kohdalla keskustelua hankaloittaa se, ettei sanan alkuperästä olla aivan varmoja. Joidenkin tutkijoiden mukaan sana ei näyttäisi olevan kelttiläistä alkuperää lainkaan. Heidän mukaansa kyseessä olisi lainasana läntistä Eurooppaa ennen kelttejä asuttaneilta kansoilta, joiden kielet eivät ole säilyneet. Näin siis sanan etymologia ei olisi selvitettävissä. Toista ääripäätä edustavat sellaiset nä-

kemykset, jotka katsovat sanan olevan lainaa antiikin Kreikasta. Heidän mukaansa sanan etymologista selitystä olisikin etsittävä siis kreikkalaisten druideja koskevista asenteista (Sjöblom 2006, 146–153).

Ensimmäisen hypoteesin ongelmana on, ettei väitettä voi todistaa oikeaksi eikä sen perusteella voi johtaa uusia hedelmällisiä hypoteeseja. Tämän vuoksi tämä lähestymistapa on mielestäni hylättävä. Toisella hypoteesilla on enemmän perusteita. Ajatuksen siitä, että druidit olisivat saaneet nimensä kreikan kielen tammea tarkoittavasta sanasta esitti alun perin ensimmäisellä vuosisadalla jaa elänyt roomalainen luonnonhistorioitsija Plinius (Plinius 16. 249). Keltologi Nora Chadwick ehdottaakin tämän pohjalta, että sana *druidi* tarkoittaisi ”takametsien miestä” ja olisi siis alun perin kreikkalaisten käyttämä pilkkanimi barbaarisina ja takapajuisina pitämistään kelttien uskonnollisista asiantuntijoista (Chadwick 1966, 13).

Chadwickin ehdotus perustuu hänen esittämälleen oletukselle, jonka mukaan druidismi on syntynyt nykyisen Etelä-Ranskan alueelle, kreikkalaisten perustaman Massilian kauppapaikan vaikutuspiirissä. Chadwickin mukaan druidismi on kelttien yritys matkia kreikkalaisten filosofisia kouluja (Chadwick 1966, 101–102). Chadwickin ehdotus ei ole kuitenkaan saanut kannatusta tutkijoiden keskuudessa. Ensiksikin, se on jälleen kerran oletus, jota ei voi sen enempää verifioida kun falsifioidakaan. Toiseksi, on erittäin epätodennäköistä, että näin myöhään ja vain yhden kelttiläisen heimon alueella syntynyt kokeilu olisi levinnyt niinkin laajalle alueelle ja että tällainen ryhmä olisi kaiken saanut kaikkialla vastuun yhteisön kulttielämän hoidosta (Piggott 1968, 108–119; Lonigan 1996, 89–118). Suurin ongelma Chadwickin ehdotuksessa on kuitenkin se, että antiikin kirjoittajat itse mainitsevat nimenomaan kelttien itsensä käyttävän druideista tätä nimitystä. Lisäksi Caesar mainitsee, että druidien alkuperä sijoitettiin antiikissa yleensä Brittein saarille – ei siis Massilian filosofisiin kouluihin (Caesar 6.II.13).

Ylivoimaisesti selitysvoimaisin strategia onkin olettaa, että sana *druidi* on kelteille omaperäinen, kuten valta-osa keltologeista tekee. Koska kelttiläiset kielet ovat kreikan kielen tapaan osa indoeurooppalaista kieliperhettä, etymologinen keskustelu on kummassakin tapauksessa pitkälti sama. *Druidi*-sanan kelttiläinen alkuperä antaa kuitenkin mahdollisuuden tarkastella asiaa ajallisesti ja paikallisesti laajemmassa viitekehysessä, eikä selitysten tarvitse nousta antiikin kreikkalaisten ksenofobiasta. Lisäksi oletus sanan kelttiläisestä alkuperästä mahdollistaa kelttiläisen uskontoperinteen eri osa-alueiden rikkaamman hyödyntämisen druideista annetun tulkinnan tukena (Sjöblom 2006, 146–150). Tämän strategian suurin heikkous on se että sanan alkuperäinen kelttiläinen muoto on säilynyt vain saarikelttiläisissä kielissä ja myöhemmissä keskiaikaisissa lähteissä. Mannerkelttiläiset muodot *druidi*-sanasta voidaan ainoastaan rekonstruoida antiikin lähteissä annettujen muotojen pohjalta, jotka nekin ovat siinä mielessä puutteellisia, ettei druideista koskaan käytetä esimerkiksi yksikkömuotoja näissä lähteissä (Delamarre 2003, 149).

Oheisessa taulukossa on eri kelttiläisissä kielissä käytetyt muodot sanasta *druidi*:

Kieli	Nom. Sg.	Nom. pl.
OI	<i>Druí</i>	<i>Druid</i>
W.	<i>Derwydd</i>	<i>derwyddon</i>
Gal	<i>*druis</i>	<i>*druides</i>

Varhaisissa walesilaissa lähteissä esiintyvä *derwydd* ei itse asiassa näyttäisi olevan filologisesti suoraan rinnastettavissa iirinkieliseen sanaan *druí* tai gallialaiseen **druis*. Kuten jo Nora Chadwick toteaa, ei sanan etymologinen kehitys voi olla täysin irrallinenkaan siitä. Tämä tulee paremmin esille kun huomamme, että sekä iirinkielinen että gallin kielinen termi näyttäisivät olevan johdettavissa kantamuotoon **druwi(d)s*. Tämän pohjalta kielitieteilijät ovat nykyisin pitkälti yksimielisiä siitä, että sana druidi etymologinen kantamuoto on **dru-wid-*, muodostuen kahdesta juurisanasta **dru* ja **wid-* (Delamarre 2003, 149–150).

Juurisanoista mutkattomampi selittää on **wid-*; jonka johdannaisia tunnetaan kaikissa indoeurooppalaisissa kielissä, kuten sanskritin *veda* (tieto, totuus, tiede), muinaisenglannin *wit* (tieto, äly), ja klassisen kreikan *ἰδέα* (muoto, ulkonäkö, luokka). Sana on edelleen johdettavissa protoindoeurooppalaiseen näkemistä tarkoittavaan juureen **weid*. Indoeurooppalaisissa perinteissä näyttääkin olleen tapana verrata tiedonhankinnan prosessia näkemiseen, joko aivan konkreettisesti tai vertauskuvallisemmin (Benveniste 1969, 441; Delamarre 2003, 149). Vertauskuvallisesta rinnastamisesta on kysymys esimerkiksi silloin, kun ajatellaan että ihminen mielessään ikään kuin näkee totuuden asioista. Konkreettiseksi rinnastus muuttuu siinä vaiheessa kun ajatellaan, että tiedonhankkijalla on esimerkiksi reaalinen kyky nähdä vaikkapa henkimaailmaan tai tulevaisuuteen ja tätä kautta hankkia tietoa asioista. Indoeurooppalaisissa uskontoperinteissä tietäjillä ja näkijöillä uskottiin olevan tällaisia kykyjä. Kelttiläiset perinteet eivät ole tässä poikkeus (Piggott 1968, 100–101; Sjöblom 2006, 150–152).

Irlantilaisessa perinteessä runonpuhujista käytettiin termiä *filid*. Runonpuhujat olivat irlantilaisen yhteiskunnan arvostetuimpia jäseniä, koska heillä uskottiin olevan kyky hankkia yliluonnollista tietoa erilaisten haltioitumistekniikkojen avulla (Nagy 1985, 24–26; Sjöblom 2000, 118–119). Mikä tarkalleen on tällaisten runonpuhujien suhde druideihin, on vielä ratkaisematta, mutta esimerkiksi Joseph Nagy on vakuuttunut siitä, että runonpuhujat omaksuivat varhaiskristillisessä yhteiskunnassa druidien aikaisemmin ylläpitämiä tehtäviä (Nagy 1985, 18). Vaikkei näin olisikaan, voidaan pitää hyvin todennäköisenä että haltioitumistekniikat ovat olleet käytössä myös druideilla. Tässä vaiheessa tarkoitukseni on kuitenkin vain osoittaa kuinka ”tietäminen” ja ”näkeminen” kietoutuvat toisiinsa indoeurooppalaisissa uskontoperinteissä.

Paljon haastavammaksi on osoittautunut etsiä juurisanan **dru* merkitystä. Vaikka Pliniuksen tulkinta *druidi*-sanan etymologiasta onkin antiikin kirjoittajille tyypillinen *interpretatio graeca*, hänen ehdotuksensa ei välttämättä ole lainkaan huono. Sanan **dru* taustalla näyttäisi nimittäin olevan puuta

tarkoittava kantamuoto **deru-/dreu-* (vrt. eng. tree; muinaisslaavin drevo). Emile Benvenisten mukaan myös kreikankielen $\delta\acute{\omicron}\varsigma$ viittasi alun perin puihin yleensä, joskin se jo sangen varhain kapeni tarkoittamaan vaan tammipuita (Benveniste 1969, 86–88; Delamarre 2003, 149–150). Vaikka Plinius kuvaa druidien pitävän juuri tammea pyhänä puunaan, meillä ei ole mitään syytä olettaa tämän pitävän paikkaansa. Esimerkiksi irlantilaisessa perinteessä pyhiksi puiksi mainitaan myös orapihlaja ja marjakuusi. Pyhyiden määrittelyssä ei tärkein tekijä näyttänytkään olevan puun laji vaan sen koko ja muoto – kuinka se erottautui muiden puiden joukosta. Näin ollen näyttäisi olevan mahdollista ajatella druidien olevan ”puiden tietäjiä” tai ”puutietäjiä” tai vaikka ”metsien viisaita miehiä”, jolla viitattaisiin pyhien puiden merkitykseen druidien uskonnonharjoittamisessa. Tätä tulkintaa tukevat esimerkiksi sellaiset kelttiläiset paikannimet kuten Vähä-Aasiassa sijaitseva galatalaisten pyhä lehto *Drunemeton* (Green 1989, 100–106; Nyberg 1993, 91–95; Sjöblom 2006, 146–150).

Toisaalta, uudempi tutkimus on muuttanut käsitystämme siitä, että druidien uskonnonharjoitus olisi korostanut erityisesti juuri puiden pyhyttä, tai että heidän uskonnolliset kulttipaikkansa olisivat sijainneet metsäaukioilla tai aina edes metsissä. Tiedämme nyt, että keltit saattoivat pitää pyhinä myös muita poikkeukselliseksi kokemiaan luonnonkohteita, kuten jokia ja kumpuja. Tiedämme myös, että keltit rakensivat pyhille paikoilleen temppelirakennuksia ja toimittivat kulttimenoja näissä rakennuksissa ja niiden alueella (Brunaux 1988; Green 1989). Kuten Xavierre Delamarre toteaaakin, tämän vuoksi tuntuu hieman rajoittavalta ajatella, että sana druidi viittäisi tässä kapea-alaisesti vain puihin (Delamarre 2003, 150).

Toinenkin mahdollisuus on olemassa. Sanalla **deru* on myös laajempi ”lujuutta” ja ”voimaa” tarkoittava merkitys. Tästä juuresta tulevat esimerkiksi myös sellaiset sanat kuten muinaisenglannin *truth* (usko, uskollisuus, totuus) ja muinaisskandinaavinen *traust* (luottamus, lujuus), sekä latinankielen *durus* (luja, sitkeä, kestävä) (Benveniste 1969, 87–89). Tässä tapauksessa sana olisi ymmärrettävä painottavana partikkelina sitä seuraavalle juurelle **wid-*. Näin druidi-sana tarkoittaisikin ”voimakasta näkijä”, ”henkilöä joka tietää paljon”, ”totuuden näkijää” tai jopa ”sitä, joka uskoo” (vrt. muinaispreussin *druwit* = ”olla uskossa”) (Benveniste 1969, 88; Piggott 1968, 100–101; Le Roux & Guyonvarc’h 1986, 31–33).

Se, kumpi näistä etymologioista on todenperäisempi, on vielä avoin kysymys. Ensimmäinen - puiden pyhyteen viittaava etymologia – on saanut useamman tutkijan kannatuksen, mutta viime vuosina on taas uudestaan siirrytty tukemaan jälkimmäistä etymologiaa ja ajatellaan *druidi*-sanana tarkoittavan yksinkertaisesti ”tietäjää”, käsitteen uskontohistoriallisessa merkityksessä. Tätä tukee epäsuorasti se, että ainakin irlantilaisessa perinteessä sanaa *druidi* käytettiin myöhemmin eräänlaisena yleiskäsitteenä kuvamaan eri perinteiden tietäjähahmoja, joista latinalaisessa perinteessä käytettiin termiä *magus* (Lonigan 1996, 1–9); Sjöblom 2006, 151–153). Lisäksi omien uskonnollisten asiantuntijoiden kutsuminen ”tietäjiksi” näyttäisi olevan myös hyvin linjassa sen kanssa, miten kelttien lähimmät naapurit – kuten esimerkiksi germaaniheimot – kutsuivat omia uskonnollisia asiantuntijoitaan (ks. esim.

Näsström 2001). Koska mikään ei viittaa siihen, että kelteillä olisi ollut jokin syy toimia toisin, vaikuttaa turvallisemmalta strategialta ajatella druideista yleisemmin ”tietäjinä” kuin erityisesti ”puita palvovina tietäjinä”. Kysymys kuuluukin, mitä tämän kelttien tietäjaluokan tehtävistä ja toiminnasta voidaan sanoa? Tämä on liian laaja kysymys, jotta sitä ehtisi käsitellä yhden esitelmän puitteissa kattavasti. Siksi tässä yhteydessä pohdinkin vain kysymystä siitä, millainen on muodoltaan ollut se kulttielämä, jota druidit ovat ohjanneet ja johtaneet.

KELTTIEN SAMAAINIT

Pohitessaan *druidi*-sanan etymologiaa Xavier Delamarre on esittänyt mielenkiintoisen mahdollisuuden, että *druidi* - sen sijaan että se viittaisi puihin yleensä – viittaisikin monista indoeurooppalaisista myyttiperinteistä tuttuun maailmanpuuhun (Delamarre 2003, 150). Tämä myyttinen puuhan kuvataan yleensä valtavana kosmisena puuna, joka juuriensa, runkonsa ja oksiansa avulla pitää koko tunnettua (myyttistä) maailmankaikkeutta kasassa. Tunnetuin näistä indoeurooppalaisista maailmanpuista on varmaankin skandinaavisen perinteen suuri saarni Yggdrasil (Puhvel 1987, 194, 218–220). Edda-runoista löytyvässä kuvauksessa voidaan päätellä, että Yggdrasil muodostaa eräänlaisen maailman navan jonka ympärille koko todellisuus rakentuu, ja jonka varassa kaikki on. Kulkureitit maailmankaikkeuden eri osien välillä kulkevat Yggdrasilin runkoa pitkin. Tätä kuvaa hauska Ratasokur-oravan hahmo, joka juoksee Yggdrasilin runkoa ylös alas välittämässä puun latvassa asuvan Vidofnir kotkan ja puun juuria nakertavan Níðhöggur-lohikäärmeen toinen toisilleen esittämiä loukkauksia (Sturluson I. 14–19).

Kelttien säilyneessä kertomusperinteessä ei vastaavaa tarinaa maailmanpuusta ole. Ei voida sanoa, johtuuko tämä siitä, ettei kyseinen kertomus läpäissyt varhaiskeskiaikaisten kirjoittajien sensuuria, vai ettei kelteillä koskaan ole vastaavaa kertomusta ollutkaan. Siitä voidaan kuitenkin olla kohtuullisen varmoja, että kelteillä näyttää olleen vastaavankaltaisia uskomuksia maailman keskuksessa seisovasta kosmisesta puusta tai pylväästä. Todisteena tästä toimivat eri puolilta kelttien rautakautista asuinalueita löydetty toistasataa kivipilaria. Osa pilareista voi olla jopa viisitoista metriä korkeita ja niiden huipulla on kuvattuna paikallinen kelttiläinen jumala. Toiset pilareista, kuten Turoen kivi Irlannista, voivat olla hyvinkin matalia, mutta ne on pyrittävä veistämään siten, että ne muistuttavat puuta (Green 1986, 61–67).

Myyttinen maailmanpuun teema ei rajoitu vain indoeurooppalaiseen kulttuuriin vaan on paljon laajemmalti tunnettu. Esimerkiksi Siperian samanismia harjoittavien suomensukuisten kansojen keskuudessa esiintyy vastaava uskomus, jonka mukaan samaanit ovat transsimatkoillaan kykeneviä

matkustamaan tällaista maailmanpuuta pitkin sekä yliseen, jumalten asuttamaan maailmankaikkeuden osaan, että aliseen henkien asuttamaan osaan (Pentikäinen 1998, 47). Delamarren esittämä pohdinta johtaakin kysymään, kuinka paljon druidien toiminta muistutti samanismia.

Ajatus druideista kelttien samaaneina on suosittu erityisesti varsinaisen akateemisen tutkimuksen ulkopuolella. Näiden tulkintojen taustalla voidaan nähdä erityisesti Brittein saarilla 1980-luvulta eteenpäin voimistunut uususkonnollinen liikehdintä, jossa druidit nähdään modernin vihreän liikkeen ja ekologiseen heräämisen airuina ja samalla alkuperäisen luonnonuskonnon edustajina ja harjoittajina (Jones 1998, 65–96; Sjöblom 1999, 121–150). Jos druidien yhdistäminen samanismiin perustuisi ainoastaan ideologisiin haavekuviin, asian voisi helposti syrjäyttää pelkällä olan kohautuksella. Useat akateemiset tutkijat, kuten keltologit Alwyn ja Brinley Rees, Joseph Nagy ja John Carey, uskonnotutkijat Mircea Eliade ja Matti Karjala, sekä historioitsija Carlo Ginzburg ovat kuitenkin jäljittäneet merkkejä samanismista kelttiläisessä uskomusperinteessä (ks. Rees 1961, 236, 310; Eliade 1966, 179; Nagy 1981, 302–322; 1985, 26; Ginzburg 1991, 134–137; Karjala 1992, 176–180; Carey 1996, 42–53). Tämän vuoksi asia on noussut ajankohtaiseksi myös tieteellisessä keskustelussa.

Ennen kuin druidien suhdetta samanismiin voidaan pohtia, on syytä lyhyesti määritellä mitä samanismilla tarkoitetaan. Ruotsalainen uskontotieteilijä Åke Hultkrantz muotoili samanismin niin kutsutun klassisen määritelmän vuonna 1973. Sen mukaan samanismin tunnuspiirteet ovat:

1. Usko ekstaattisen transsin avulla saavutettuun sielunmatkaan,
2. Dualistinen tai pluralistinen sielukäsitys,
3. Monikerroksinen kosmologia,
4. Usko samaanin apuhenkiin,
5. Kalastus- ja metsästyskulttuurien mentaliteetti ympäristöään kohtaan (Hultkrantz 1973, 25–37).

Kun tätä määritelmää katsoo tarkemmin voi huomata, että kohdat kaksi ja kolme ovat niin yleisiä, että sopisivat lähes mihin uskontoon tahansa, jopa kristinuskoon. Kohta viisi sulkisi druidit automaattisesti pois samanismin piiristä, koska keltit elivät karja- ja maatalouskulttuureissa eivätkä kalastus- ja metsästyskulttuureissa. Vaatimus jonkinlaisen kalastus- ja metsästyskulttuurin mentaliteetin olemassaolosta on kuitenkin äärimmäisen epämääräinen ja vaikea täsmentää, joten tämäkin piirre on oikeastaan aivan liian yleinen, jotta siitä olisi apua analyysivälineenä (Sjöblom 2002, 140–147). Sitä vastoin transsin avulla saavutettu sielunmatka ja apuhenkien olemassaolo näyttäisivät olevan piirteitä, joiden olemassaoloa druidien uskonnonharjoituksessa on mahdollista jäljittää. Mircea Eliaden mukaan samanismissa ei olekaan kysymys varsinaisesta uskonnosta, vaan uskomusten verkosta joka liittyy tiettyyn transsitekniikkaan (Eliade 1964, 179). Eliade katsoikin, että myös druidien kohdalla on viitteitä siitä, että he suorittivat samanistisia transsimatkoja. Esimerkki tästä olisi druidien rituaalinen muun-

tautuminen eläinhahmoiksi, jota Eliaden mukaan kuvaavat irlantilaisessa kertomusperinteessä kuvattut druidien höyhenasut.

On totta, että sekä druidit että samaanit käyttivät rituaaliasuja, joiden tarkoituksena oli samankaltaisuuden periaatteeseen nojaten edistää rituaalin onnistumista. Jos siis druidien on tarkoitus transsissa matkustaa yliseen maailmaan, pukeutuvat he linnunhöyheniin, koska lentämällä matka sujuu paremmin (Rees 1961, 236; Karjala 1992, 177). Kun taas Plinius kuvaa Gallian druideja leikkaamassa misteliä valkoisissa kaavuissa, voidaan tämä ymmärtää siten, että druidit etsivät maagista yhteyttä mistelin valkoisiin ja myrkyllisiin marjoihin, joita he ilmeisesti käyttivät omissa rituaaleissaan (Plinius 16.249). Irlantilaisessa kertomusperinteessä on lisäksi lukuisia kuvauksia eri heeroshahmojen matkoista tuonpuoleiseen ja usein heidän matkaansa opastavat erilaiset eläimet – eritoten linnut. Hyvä esimerkki tällaisesta kuvauksesta löytyy kertomuksesta *Serlige Con Culaind* (SCC).² Tässä kertomuksessa ulsterilaisten nuori sankari Cú Chulainn lähtee metsästämään kahta kultaketjulla toisiinsa kytkettyä lentävää lintua. Hän ei saa lintuja kiinni, mutta saapuu kivipilarille jonka juurelle hän nukahtaa. Unessa soturille ilmestyy kaksi naista, jotka kumpikin vuorollaan ruoskivat häntä nauraen. Cú Chulainnin luokse saapuneet toverit aikovat herättää hänet, mutta Cú Chulainnin kasvatusisä Fergus kieltää tämän sillä perusteella että Cú Chulainn näkee parhaillaan näkyä (SCC §§ 1-9). Tässä kuvauksessa voi nähdä paljon yhteyksiä Siperian kansojen samanistisen initiaation kanssa ja siksi tätä ja muita vastaavia kuvauksia on käytetty todisteina kelttien parissa harjoitetusta samanismista (ks. Jones 1998, 88–96).

Näiden kuvausten tulkinta samanismiksi ja varsinkin druidien harjoittamaksi samanismiksi ei ole aivan ongelmaton. Kuvaukset löytyvät myöhäisistä lähteistä ja niiden kirjoittajilla oli tuskin ensikäden tietoa druidien rituaaleista. Itse asiassa, yhdeksännellä vuosisadalla kirjoitetussa tekstissä *Sanas Cormaic* kuvataan joitakin runonpuhujien käyttämiä haltioitumismenetelmiä ja kerrotaan kirkon kieltäneen muut (SC § 756). Näitä menetelmiä ei kuitenkaan liitetä druideihin vaan runonpuhujiin. Samoin kertomusten kuvauksissa näkyjen näkijät eivät ole druideja, vaan satureita ja muita heeroshahmoja. Antiikin lähteissä ei kuvata druidien haltioitumistekniikoita lainkaan, joten irlantilainen aineisto voidaan selittää siten, että sen perustalla on ennemminkin runonpuhujien käyttämä haltioitumistekniikka, jonka avulla he hakivat taiteellista inspiraatiota, kuin druidien uskonnollinen transsi (Jones 1998, 97–122). Kun tiedetään, että runonpuhujat mitä ilmeisimmin omaksuivat kristillisellä ajalla druidien tehtäviä ja kun tiedetään kristinuskon kieltäneen osan haltioitumistekniikoista, on Joseph Nagy mielestäni kuitenkin oikeassa kun hän katsoo druidien harjoittaneen transsitekniikoita rituaaleissaan (Nagy 1985, 25).

Nagy katsoo druidien toimien olleen luonteeltaan nimenomaan samanistisia. On kuitenkin muistettava, että haltioitumistekniikoita on erilaisia. Joissakin haltioitumistekniikoissa haetaan inspiraatiota mielen sisältä, toisissa pyritään laajentamaan kokemuksiaan aistitodellisuuden ulkopuolelle. Niin kutsutuissa possessiokulteissa jumalat tai henget ottavat kokijan valtaansa ja toimivat hänen ruumiinsa välityksellä, kun taas samanistiseen transsiin kuuluu nimenomaan ajatus siitä, että kokijan sielu jättää

materiaalisen ruumiin ja matkustaa jumalten tai henkien luokse (ks. Hultkrantz 1973, 25; Winkelmann 1992; Cohen 2007). Vaikka siis näyttää ilmeiseltä, että druideilla on ollut käytössään transsitekniikoi- ta, ei mielestäni voida osoittaa, että nämä transsitekniikat olisivat olleet erityisen samanistisia. Ainoa transsimatkojen puolesta puhuva todistusaineisto tulee irlantilaisen kertomusperinteen kuvauksista ja näille löytyy myös vaihtoehtoisia tulkintoja ja on jopa mahdollista että kristityt kirjoittajat kuvaavat niissä allegorisesti maallisen ja hengellisen elämän eroja ja yhtymäkohtia (ks. Carney 1955, 285; McCo- ne 1990, 29–83).

Mikään ei myöskään viittaa siihen, että druidien toiminta olisi ollut keskeisiltä osin transsitek- niikkojen harjoittamista. Antiikin kirjoittajien kuvauksissa druidit kuvataan sangen laaja-alaisiksi ja heidän vaikutusvaltansa näyttää pohjautuvan yhtä paljon heidän yhteisölliseen asemaansa. Transsitek- niikkojen käyttö oli vain yksi osa heidän toimintarepertuaariaan ja tässä druidit eivät näytä eronneen esimerkiksi vaikkapa suomalaisista tietäjistä tai muista vastaavista karja- ja maatalousyhteisöistä ra- kentuvien kulttuuripiirien uskonnollisista asiantuntijoista.

KELTTIEN UHRIPAPIT

Jos druidit on viime vuosien uushenkisessä ajattelussa tahdottu rinnastaa samaaneihin, aikaisemmin heitä kuvattiin populaarikuvastossa lähinnä valkokaapuisina pappeina. Mielikuva valkokaapuisista druidipapeista voidaan johtaa 1600-luvulla vaikuttaneisiin brittiläisiin antikvaareihin eli historianhar- rastajiin. Antikvaarit liittivät druidit yhteen megaliittisten kivikehien kanssa, joita he pitivät näiden temppeleinä. Antikvaarisen ajattelun huipentumana voidaan pitää pastori Henry Rowlandsin vuon- na 1723 esittämää ajatusta, jonka mukaan druidit olivat itse asiassa juutalaisia temppelipappeja, jotka olivat vaeltaneet Britanniaan vedenpaisumuksen jälkeen. Rowlandsin ehdotus siirtyi osaksi kelttejä ja druideja koskevia populaareja mielikuvia ja pian druideja jo yleisesti kuvattiin harjoittamassa rituaale- jaan temppelipappien kaavuissaan (Sjöblom 2006, 196–203)..

Antikvaarien mielikuvitukselliset visiot eivät ole saavuttaneet kannatusta myöhemmässä tie- teellisessä ajattelussa. Kelttien indoeurooppalaista taustaa ja heidän perinteensä arkaai–suutta koros- tavat tutkijat nostavat sitä vastoin esiin druidien asemassa ja toiminnassa esiin–tyvät yhtäläisyydet bramiinien, hindujen pappisluokan kanssa. Tämän näkemyksen lähtö–koh–daksi nousevat erityisesti myöhemmässä antiikin perinteessä esiintyvät kuvaukset druideista luonnonfilosofeina ja Pythagoraan opettajina. Näin kirjoitti esimerkiksi kristitty teologi Hippolytos (n. 170 – n. 236 jaa) druidien alkupe- rästä:

Kelttien druidit ovat tutkineet Pythagoraan oppeja perusteellisesti. Zalmoxis, Pythagoraan alkujaan traakialainen orja, on herransa kuoltua vienyt tämän tiedon mukanaan heille ja tullut druidismin perustajaksi. Keltit kunnioittavat druideja profeettoina ja ennustajina, koska he näkevät tulevan salaisista merkeistä ja luvuista pythagoralaisten taitojensa perusteella (Hippolytos I.22).

Nykytutkimus on osoittanut druidien yhteydet Pythagoraan täysin kuvitteellisiksi, mutta yhtäläisyyksiä druidien ja bramiinien välillä on puolustettu sillä perusteella, että kelttien ja hindujen kulttuurit sijaitsivat indoeurooppalaisen kulttuuripiirin reunoilla ja siten niiden paikallinen perinne on välttynyt muutoksilta paremmin kuin keskeisemmin sijainneet indoeurooppalaiset kulttuurit. Tämä on johtanut siihen, että esimerkiksi uskonnonharjoitus kummassakin kulttuurissa on säilyttänyt paljon arkaaisia piirteitä esimerkiksi papiston luonteen ja profiilin suhteen (Ks. Kendrick 1927, 108; Chaplin 1935; Dillon 1973)

Tämä oletus näyttää perustuvan kuitenkin melko omituisella ajatuksella siitä. Kuinka perinnetieto ja tavat elävät ja muuttuvat. Useimmat tutkijat ovatkin tätä nykyä sitä mieltä, että kelttien perinne ei ollut lainkaan niin arkaaista kuin mitä ennen ajateltiin. Sen sijaan se muuntui ja muokkautui vastaamaan yhteisön ja ympäristön vaihtuvia tarpeita (Esim. Piggott 1968, 108–119; Lonigan 1996, 89–118; Sjöblom 2006, 160–165). Ajatusta druideista kelttien pappeina, ei kuitenkaan tarvitse tämän vuoksi hylätä. Se on vain sijoitettava oikeaan viitekehukseen. Tämä viitekehys on rautakautisen Euroopan sosio-kulttuurinen rakenne ja uskontohistoriallinen tilanne.

Pappeus rautakautisessa Euroopassa ei välttämättä muistuta pappetta juutalaisessa tai hindulaisessa perinteessä, tai edes antiikin kaupunkikulttuureissa. Karkeasti ottaen, pappeuteen liitetään yleensä kaksi ominaisuutta. Yhtäältä papit ovat uskonnollisten rituaalien suorittajia ja kulttielämän johtajia, toisaalta heitä usein pidetään uskonnollisina opettajina ja teologeina. Viimeksi mainittu ominaisuus on erityisen tärkeä monoteistisissä perinteissä, kuten kristinuskossa, sekä perinteissä, jossa oikein uskomista pidetään oikein suoritettua rituaalia tärkeämpänä (Ks. Sabourin 1973). Druidien asemaa kulttielämän johtajina ei ole syytä epäillä. Vaikka kelteillä oli runonpuhujia ja muita asiantuntijoita, joilla myös oli uskonnollisiksi luettavia tehtäviä, lähteet ovat yksimielisiä siitä, että rituaalien suorittaminen ja kulttielämän johtaminen oli nimenomaan druidien tehtävä (Green 1997, 124).

Druidit toimivat myös yhteisönsä opettajina ja neuvonantajina. Tämä ei kuitenkaan tee heistä vielä teologeja, sillä opetuksen sisällöstä ja muodosta on vain vähän tietoa. Kreikkalaiset kirjoittajat tosin yhdistävät heidät omiin varhaisiin filosofeihinsa, mutta kirjoittajien kuvaukset eivät näytä perustuvan omakohtaisiin havaintoihin (Sjöblom 2006, 161). On itsestään selvää, että yhteisönsä kulttielämän johtajina druideilla oli myös tarvetta uskonnolliseen ja eettiseen pohdintaan. Koska keltit elivät heimo-yhteisöissä, joilla kaikilla oli omat jumalansa, ei kuitenkaan ole mitään syytä olettaa, että druidismi eli kaikille druideille yhteinen opillinen ja kultillinen perinne, olisi ollut todellisuutta kelttien keskuu-

nessa. Todennäköisempää on, että druidien uskomukset ja toiminta vaihtelivat alueittain. Yleisellä tasolla on toki havaittavissa yhdenmukaisuuksia, jotka selittyvät kelttiläisten heimojen sukulaisuudella sekä keskinäisillä kulttuurilainoilla (Piggott 1968, 108–119; Lonigan 1996, 89–118). Kuten esimerkiksi J.P. Mallory on osoittanut, kulttuurilainat eivät myöskään tunne kieli- tai sukulaisuusrajoja ja siten on ilmeistä, että Gallian kelttiläiset heimot omaksuivat piirteitä myös antiikin kaupunkikulttuureista ja germaaneilta (Mallory 1989, 145–156).

Esimerkiksi Julius Caesar kertoo kuinka gallien heimoyhteisöjä ei enää johtanut kuningas vaan soturiluokan muodostama roomalaistyylinen neuvosto (Caesar 6.II.11). Kuvauksen todenperäisyyttä on vaikea arvioida, mutta on hyvä muistaa, että viimeisellä esikristillisellä vuosisadalla, jolloin Caesar kirjoitti, gallien heimoyhteisöt olivat paisuneet kooltaan ja väkiluvultaan. Parhaimmillaan niihin saattoi kuulua jopa satoja tuhansia jäseniä. Tällaisia yhteisöjä ei voitu tehokkaasti johtaa perinteisen klaanijärjestelmän puitteissa. On siis todennäköistä, että gallien heimoneuvostot olivat klaanipäälliköiden kokouksia, joita järjestettiin kenties hieman säännöllisemmin kuin aikaisemmin. Kelteillähän oli tapana kokoontua suurten vuotuisjuhlien yhteydessä solmimaan sopimuksia ja kauppvoja, sekä ratkomaan naapuriheimojen välisiä riitoja (Brunaux 1988, 49–56).

Jos yhteiskunnallinen elämä alkoi Galliassa institutisoitua, on todennäköistä että tämä heijastui myös uskonnonharjoitukseen. Caesar kertoo, että myös gallien druidit kokoon-tuivat yhteen ja valitsivat keskuudestaan johtajan (Caesar 6.II.13). Tässä kohdassa tutkijat ovat epäilleet Caesarin luotettavuutta lähteenä. On kuitenkin mahdollista, että ainakin samaan heimokoalitioon kuuluvat druidit todella kokoontuivat yhteen jo sen vuoksi, että druidit eivät olleet ainoastaan uskonnollisia asiantuntijoita vaan myös päälliköiden poliittisia neuvonantajia. Kyseessä saattoi siis olla yhtä hyvin poliittinen kuin uskonnollinen neuvonpito (Brunaux 1988, 60–63; Sjöblom 2006, 93–94, 163).

Loppujen lopuksi Caesarin kuvaus ei poikkea kovinkaan paljon siitä, mitä druideista kerrotaan keskiaikaisissa lähteissä. On hyvä muistaa, että länsieurooppalainen varhais-keskiaikainen yhteiskunta erosi sitä edeltäneestä rautakautisesta yhteiskunnasta vähemmän kuin antiikin kaupunkikulttuureista. Suuria kaupunkeja ei ollut ja karja- ja maataloudesta elävät yhteisöt rakentuivat klaanijärjestelmän perustalle. Yhteisöt olivat kohtuullisen pieniä ja esimerkiksi Irlannissa on arvioitu olleen 150 erillistä kuningaskuntaa. Vaikka mannerkelttien yhteisöt olivat tätä selvästi suurempia, myös siellä yhteisöt koostuivat toisiinsa nähden kilpailuasemissa olevista heimoyhteisöistä (Byrne 1973, 7-8; Brunaux 1988, 1-5).

Ehkä suurin druidien asemaa koskeva ero keskiaikaisten ja antiikin lähteiden välillä on, että kun jälkimmäiset kuvaavat druideja omana yhteiskuntaluokkana, johon erikseen valitaan ja koulutetaan, irlantilaisissa lähteissä druidit ovat soturiluokan jäseniä, joilla soturin tehtävien ohella on myös uskonnollisia tehtäviä. Druidin tehtävien ajateltiin myös kulkevan suvussa. Tämä ristiriita lähteiden välillä saattaa kuitenkin olla täysin näennäinen. Vaikka druidit muodostaisivatkin selkeän ammatillisen luokan gallialaisessa yhteiskunnassa, voivat he silti olla osa soturiluokkaa. Caesarin kuvaus ei

tässä kohdassa ole kovinkaan yksityiskohtainen. Lisäksi klaanijärjestelmän puitteissa on mahdollista että uudet druidit valitaan ehdokkaiden joukosta saman klaanin sisältä. Näin Caesarin kuvaus ei sulje pois sitä mahdollisuutta, että myös Galliassa druidin tehtävät periytyvät. Lisäksi on muistettava, että Caesarin *De Bello Gallico*, johon nämä kuvaukset sisältyvät, on malliesimerkki *interpretatio romanasta*. Hänen tarkoituksenaan ei ole antaa tarkkaa etnografista kuvausta gallien yhteiskunnasta, vaan kuvata sitä lukijoilleen sellaisten käsitteiden ja ilmiöiden avulla, jotka ovat näille tuttuja ja ymmärrettäviä (Rankin 1987, 259–294; Näsström 2001, 91–92; Sjöblom 2006, 162–165).

Oma käsitykseni onkin, että druidien papillinen profiili on hyvin lähellä sitä, mitä tiedetään rautakautisen Euroopan papistoista yleensä. Parhaiten näistä tunnetaan Skandinavian germaanisten yhteisöjen papit eli *godet*, joiden toiminta jatkui aina 1000-luvulle asti, jolloin kristinusko saapui Skandinaviaan. Druidien tapaan *godeilla* oli sekä yhteiskunnallisia että uskonnollisia tehtäviä. He olivat soturiluokkaan kuuluvia ylimyksiä, jotka hallitsivat omia maa-alueitaan, mutta hoitivat samalla myös uskonnollisia tehtäviä. Goden asuinpaikka oli nimeltään hovi (*hov*). Skandinaavisissa lähteissä hovi kuvataan taloksi, jossa jumalat olivat näytteillä. Jumalien, joiden kuvat olivat näytteillä hovissa, katsottiin myös asuvan talossa. Goden tehtävänä oli huolehtia sekä jumalan että tämän hovin hyvinvoinnista. Tärkein goden tehtävistä oli uhrata jumalille (*blot*). Uhraaminen tapahtui usein hovissa järjestettyjen suurten juhlien ja juominkien yhteydessä. Myös jumalille oli katettu paikka juhlapöytään ja heille tarjottiin ruokaa ja juomaa juhlien kuluessa. Tämä tapahtui esimerkiksi valelemalla jumalan patsaita si-malla tai oluella (Näsström 2001, 94–97; Sjöblom 2006, 164–165).

Skandinaavisesta perinteestä *godet* olivat siis jumalten asumuksista ja jumalten hyvinvoinnista huolehtiva ylimystön edustajia, jotka tämän toimenkuvansa kautta toimivat samalla jumalten puhemiehinä oman yhteisönsä suuntaan. Vaikka druideja koskevat kuvaukset sekä antiikin kirjoittajilla että varhaisirlantilaisessa kirjallisuudessa ovat tässä kysymyksessä paljon niukemmat, on mahdollista ajatella, että heidän toimintansa olisi muistuttanut *godien* toimintaa. Mielenkiintoisia tässä yhteydessä ovat Galliasta löydetyt lukuisat temppelirakennukset. Temppelit sijaitsivat heimoyhteisöjen keskusten läheisyydessä ja rakennuksen lisäksi niihin näyttää kuuluneen usein aidattu laaja piha-alue. Temp-pelien jäänteet palauttavat mieleen keskiaikaiset kuvaukset Uppsalan kuuluisasta viikinkitemppelistä ja ne on yleensä rakennettu metsiin tai lehtoihin. Näyttääkin todennäköiseltä, että temppelit piha ja puistoalueineen ovat antiikin lähteissä mainittuja ”pyhiä lehtoja” (Brunaux 1988, 10–40; Wieland 1999; Janson 2007). Druidieja ei voida suoraan liittää näihin temppelisiin, mutta koska antiikin lähteet liittä-vät druidit pyhiin lehtoihin, on todennäköistä, että temppelien hoidosta ja toiminnasta olivat vastuussa nimenomaan druidit.

Kaikkia Gallian temppeleitä yhdistää se piirre, että niiden keskeinen tehtävä näyttää olleen toi-mia erilaisten uhrirituaalien pitopaikkana. Sekä arkeologinen aineisto että antiikin kirjoittajien kuvauk-set viittaavatkin siihen, että erilaiset uhrirituaalit olivat kelttien uskonnonharjoituksen keskeinen muo-to, aivan kuten skandinaaveilla. Temppelien alueelta on esimerkiksi löydetty syviä kuiluja, joiden

pohjalla on jäänteitä uhritoiminnasta (luita, lihakoukkuja, puusauvoja yms.). Yleensä alueella sijaitsee myös uhrilähde. Rakennukset itsessään eivät juuri eroa kelttien asuintaloista. Ne ovat kuitenkin liian pieniä suurempien yhteisöllisten rituaalien järjestämiseen, joten rakennukset ovat saattaneet olla joko varattuja heimon ylimystön käyttöön tai kenties jumalten tai temppelipappien asumuksia (Brunaux 1988, 10–40; Müller 1993, 177–188). On siis mahdollista, että druidit ovat asuneet temppelien alueella. On erittäin kiehtovaa huomata, kuinka näissä mannerkelttiläisten temppelien raunioissa druideja käsittelevät eri lähdeaineistot tuntuvat lopultakin sulautuvan yhtenäiseksi kokonaisuudeksi.

LOPUKSI

Olen tässä esityksessä käsitellyt druideja, kelttien uskonnollisia asiantuntijoita sekä kirjallisten lähteen ja arkeologisen aineiston valossa. Tulkintojen tekeminen tällaisesta aineistosta on aina hankalaa ja aukottomia vastauksia voi tuskin löytää. Tämän hetkinen kuva druideista osoittaa, että he olivat tietäjiä ja uhripappeja. Kuten muillakin yhteisöillä, joissa jumalia on useita ja joissa näiden uskotaan asuttavan ja hallitsevan tiettyä maa-aluetta tai luonnon objekta, druidien pääasiallinen tehtävä ei ollut uskonnollisten oppien ja ohjeiden vaaliminen ja välittäminen. Kelttien uskonnonharjoitus oli rituaalikeskeistä ja druidien tärkein tehtävä oli huolehtia yhteisön rituaalien sujumisesta oikein ja ajallaan.

Esimerkiksi skandinaavisessa perinteessä tärkeää ei ollut se, uskoitko jumaliin ja millä tavalla, vaan se, kuinka valmis olit uhraamaan jumalille ja osallistumaan yhteisöllisiin kulttitilaisuuksiin (Näsström 2001). Todennäköistä on, että kelttien kohdalla tilanne oli hyvin samanlainen, vaikkei tästä suoria todisteita olekaan. Tietomme rautakautisten Euroopan kansojen uskontoelämästä on kasvanut viime vuosikymmenien aikana erityisesti arkeologisten löytöjen ja tietämyksen lisääntyessä. Samalla voidaan sanoa, että vaikka toki paikallisia eroja on löydettävissä, uskontoperinteiden suuret linjat näyttävät olevan suhteellisen samankaltaisia niin kelttien kuin germaanienkin parissa. Ei siis ole mitään syytä olettaa, että näiden kansojen uskontoelämässä olisi ollut suuria eroja. Vaikka monet uskontoperinteiden yksityiskohdat, ennen kaikkea yksittäiset uskomukset ja niihin liittyvät merkitykset, ovat nykytutkijan tavoittamattomissa, on meillä silti hyvät mahdollisuudet antaa uskottava ja perusteltu kuvaus druideista ja kelttien esihistoriallisesta uskontoperinteestä yleisellä tasolla.

LOPPUVIITTEET

- 1 Seuraava kuvaus esihistoriaan kohdistuvan tutkimuksen periaatteista perustuu teokseen Lewis-Williams 2002, 48–50.
- 2 Käytän tässä tekstistä Myles Dillonin toimittamaa editiota tekstistä vuodelta 1975.

LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Lähteet

CAESAR

Julius Caesar: Gallian sota. Toimittanut ja kääntänyt Gunnar Rancken. Hämeenlinna: Karisto (1988).

HIPPOLYTOS

Hippolytos: Refutatio omnium haeresium. Toimittanut Miroslav Marovich. Berlin: De gruyter (1986).

PLINIUS

Pliny: Natural history IV-VII. Toimittaneet H. Rackham ja W. H.S. Jones. Loeb's Classical Library. London: William Heinemann 81956-1961).

SC

Sanas Cormaic. An Old-Irish glossary. Toimittanut Kuno Meyer. Halle: Max Niemayer (1912).

SCC

Serlige Con Culainn. Toimittanut by Myles Dillon. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies (1953).

STURLUSON

Snorri Sturluson: Edda. Translated and edited by Anthony Faulkes. London: Everyman (1988).

Kirjallisuus

BENVENISTE, EMILE

1973 Indo-european language and society. London: Faber & Faber.

BORSJE, JAQULEINE

1996 From chaos to enemy: Encounters with monsters in early Irish texts. Turnhout: Brepols Publishers.

BOYER, PASCAL

1990 Tradition as truth and communication. Cambridge: Cambridge University Press.

BRUNAUX, JEAN-LOUIS

1988 The Celtic Gaul: Gods, rites and sanctuaries. London: Seaby.

2006 Les druids: des philosophes chez les Barbares. Paris. Seuil.

BYRNE, FRANCIS JOHN

1973 Irish kings and high-kings. London: Batsford.

CALVIN, WILLIAM H. & DEREK BICKERTON

2001 Lingua ex machine: reconciling Darwin and Chomsky with the human brain. Cambridge(MA): The MIT Press.

CAPT, E. RAYMOND

1979 Stonehenge and druidism. Ei paikkaa: Artisan Publications.

CAREY, JOHN

1996 Saint Patrick, the druids, and the end of the world. – History of religions 36:1, 42-53.

CARNEY, JAMES

1955 Studies in Irish literature and history. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies.

CHADWICK, NORA

1997 The druids. Cardiff: University of Wales Press (1966).

CHAPLIN, DOROTHEA

1935 Matter, myth, and spirit, or Keltic and Hindu links. New York: Rider & Co.

COHEN, EMMA

2007 The mind possessed: the cognition of spirit possession in an Afro-Brazilian religious tradition. Oxford: Oxford University Press.

CUNLIFFE, BARRY

1997 The ancient Celts. Oxford: Oxford University Press.

DEACON, TERRENCE W.

1997 *The symbolic species: the co-evolution of language and the brain*. New York: Norton.

DELAMARRE, XAVIER

2003 *Dictionnaire de la langue gauloise*. Paris: Editions Errance.

DILLON, MYLES

1973 *Celt and Hindu*. Dublin: Dublin University College.

ELIADE, MIRCEA

1966 *Shamanism: archaic techniques of ecstasy*. Princeton: Princeton University Press.

GINZBURG CARLO

1991 *Ecstasies: deciphering the witches' sabbath*. London: Penguin Books.

GREEN, MIRANDA

1986 *The godss of the Celts*. Stroud: Sutton Publishing.

1989 *Symbol & image in Celtic religious art*. London: Routledge.

1999 *Exploring the world of the druids*. London: Thames & Hudson.

HONKO, LAURI

1995 *Traditions in the construction of cultural identity and strategies of ethnic survival*. – *European Review* 3:2, 131-146.

HULTKRANTZ, ÅKE

1973 *A definition of shamanism*. – *Temenos* 9, 25-37.

JACKSON, KENNETH

1964 *The Oldest Irish Tradition: A window on the Iron Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

JANSON, SIMONE

2007 *Keltische viereckschanzen, vorgeschichtliche Kult- und Opferplätze?* München: GRIN Verlag.

JONES, LESLIE ELLEN

1998 *Druid shaman priest: metaphors of Celtic paganism*. Enfield Lock: Hisarlik Press.

KALELA, JORMA

2000 Historiantutkimus ja historia. Helsinki: Gaudeamus.

KARJALA, MATTI

1992 Aspects of the other world in irish folk tradition. – Northern religions and shamanism (toim. M. Hoppál & J. Pentikäinen), 176-180. Helsinki: SKS.

KENDRICK, THOMAS

1927 The druids: a study in Keltic prehistory. London: Methuen.

LAKATOS, IMRE

1978 The methodology of scientific research programmes (vol I). Cambridge: Cambridge University Press.

LE ROUX, FRANCOISE & CHRISTIAN-J. GUYONVARCH

1986 Les druids. Rennes: Éditions Ouest-France.

LEWIS-WILLIAMS, DAVID

2002 The mind in the cave: consciousness and the origins of art. London: Thames & Hudson.

MAIER, BERNHARD

2003 The Celts: a history from earliest times to the present. Edinburgh: Edinburgh University Press.

MALLORY, JAMES P.

1989 In search of the Indo-Europeans: language, archaeology and myth. London: Thames & Hudson.

1992 The world of Cú Chulainn: archaeology of Táin Bó Cúailnge. – Aspects of the Táin (toim. J.P. Mallory), 103-159. Belfast: Belfast University Press.

MCCONE, KIM

1990 Pagan past and Christian present in early Irish literature. Kildare: An sagart.

MOMIGILIANO, ARNALDO

1975 Alien wisdom: the limits of Hellenization. Cambridge: Cambridge University Press.

MOSCATI, SABATINI, OTTO H. FREY, VENCESLAS KRUTA, BARRY RAFTERY & MIKLÓS SZABÓ

1991 (ed.) The Celts. London: Thmaes & Hudson.

MÜLLER, FELIX VON

1993 Kultplätze und Opferbräuche. – das Keltische Jahrtausend (toim. H. dannheimer & R. Gebhard), 177-188. Mainz: Philip von Zabern.

NAGY, JOSEPH

1981. Shamanic aspects of the bruidhean tale. – History of religions 20, 302-322.

1985 The wisdom of the outlaw: the boyhood deeds of Finn in Gaelic narrative tradition. Berkeley: University of California Press.

1997 Conversing with angles and ancients: literary myths of medieval Ireland. Dublin: Four Courts Press.

NIINILUOTO, ILKKA

1980 Johdatus tieteenfilosofiaan. Käsitteen- ja teorianmuodostus. Helsinki: Otava..

NYBERG, HANNU

1993 Celtic ideas of plants. – Entering the arena (toim. H-P. Huttunen & R. Latvio), 85-114. Turku: Etiäinen 2.

NÄSSTRÖM, BRITT-MARI

2001 Blot: tro och offer I det förkristna Norden. Stockholm: Nordstedt.

OWEN, A.L.

1962 The famous druids. A survey of three centuries of English literature on the druids. Oxford: Clarendon Press.

PENTIKÄINEN, JUHA

1998 Shamanism and culture. Tampere: Etnika.

PIGGOTT, STUART

1968 The druids. London: Thames & Hudson.

1989 Ancient Britons and the antiquarian imagination: ideas from renaissance to Regency. London: Thames & Hudson.

PUHVEL, JAN

1987 Comparative mythology. Baltimore: John Hopkins University Press.

RANKIN, H.D.

1987 Celts and the Classical world. London: Croom Helm.

REES, ALWYN & BRINELY

1961 Celtic heritage: ancient tradition in Ireland and Wales. London: thames & Hudson.

ROSS, ANNE

1999 Druids. Stroud: Tempus.

SABOURN, LEOPOLD

1973 Priesthood: a comparative study. Leiden: Brill.

SHILS, EDWARD

1981 Tradiiton. London: Faber & Faber.

SJÖBLOM, TOM

1999 Vihertyvät druidit ja kardiaalset keltit. Ekologisen spiritualiteetin myyttisillä juurilla. – Uskonnon luonto (toim. H. Pesonen), 121-150. Jyväskylä: Atena.

2000 Early Irish taboos. A study in cognitive history. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitoksen julkaisuja 5.

2002 "Only a hobo": heuristic terms in historical ethnography. Styles and positions: ethnographic perspectives in comparative religion (toim. T. sakaranaho, T. Sjöblom, T. Utriainen & H. Pesonen), 126-154. Helsinki: Helsingin yliopiston uskontotieteen laitoksen julkaisuja 8.

2006 Druidit. Tietäjiä, pappeja ja samaaneja. Helsinki: SKS.

WHITEHOUSE, HARVEY & JAMES LAIDLAW

2004(toim.) Ritual and memory. Toward a comparative anthropology of religion. Walnut Creek: Altamira Press.

WIELAND, GÜNTHER VON

1999 Keltische viereckschanzen. Einem rätsel auf der Spur. Stuttgart: Theiss.

WINKELMAN, MICHAEL

1992 Shamans, priests, and witches: a cross-cultural study of magico-religious practioners. Tempe: Arizona State University Anthropological research Papers 44.

WYLIE, ALISON

1989 Archaeological cables and tacking: the implications of practice for Bernstein's Options beyond objectivism and relativism'. – Philosophy of science 19, 1-18.