

N:o
32

POHJOINEN FILOSOFIYHDISTYS AGON RY
NORDLIGA FILOSOFISÄLLSKAPET AGON RF
NORTHERN PHILOSOPHERS AGON

4/2011
10. VSK.
15.12.2011



2001 - 2011

A
G
O
N



Lars Levi Laestadius
1800 - 1861

Kuva: Wikimedia

Puheenjohtajan kynästä
Pääkirjoitus

Lars Levi Laestadius uusin silmin

Lars Levi Laestadius filosofina

Lars Levi Laestadiusen filosofian lähtökohtia

Muutama merkintä uskosta nykyään

Hoitokokoukset vanhoillislestadiolaisuudessa - pelolle rakennettu yhteisö

Mitä lestadiolaisuuden jatkuvuus voisi olla?

Kuinka tutkia vanhoillislestadiolaisuutta?

Tutkimusta äitiydestä ja naiseudesta

Taihvaalinen vanhiin

Olkaamme siis venäläisiä

Kati Kanto	s.2
Toivo Salonen	s.3
Juha Pentikäinen ja Risto Pulkkinen	s.4
Kari Sallamaa	s.13
Kosti Joensuu	s.16
Mika Luoma-aho	s.22
Aini Linjakumpu	s.23
Sandra Wallenius-Korkalo	s.28
Tapio Nykänen	s.31
Mervi Kutuniva	s.37
Bengt Pohjanen	s.39
Juha Ruusuvaori	s.40

Päätoimittaja
Niilo Nikkonen
AGON.lehti@gmail.com
Toimituksen osoite:
Kittiläntie 4690
97310 PATOKOSKI

Taitto:
Niilo Nikkonen
Kuvat:
NN-arkisto, ellei toisin mainita
Kirjankannet kustantajilta
AGON numero 32
10. vuosikerta
Ilmestyy neljä kertaa vuodessa.
Kustantaja:
Pohjoinen filosofiyhdistys -
AGON ry.
copyright AGON ja kirjoittajat
Paino:
Lapin yliopistopaino
ROVANIEMI

ISSN-L 1799-1781
ISSN 1799-1781
ISSN 1799-1900 (PDF)

Pohjoinen filosofiyhdistys -
AGON ry
Lapin yliopisto
PL 122
ROVANIEMI
Puheenjohtaja:
Kati Kanto
Kati.Kanto@rovaniemi.fi
Sihteeri:
Kosti Joensuu
kjoensuu@ulapland.fi
Rahastonhoitaja:

<http://www.ulapland.fi/agon>

JÄSENMAKSUT 2012
Jäsenmaksu 17,- euroa
Opiskelijat, työttömät ja muut
vähävaraiset 12,- euroa
Kannatusjäsenyys 35,- euroa
Postitusmaksu 6,- euroa
Vuosikerta yhteisöille 35,- euroa

Pohjoinen filosofiyhdistys -
AGON ry
Pohjolan Osuuspankki (POP)
FI 0756405020003533
BIC
OKOYFIHH

Jäsenhakemuksen ja osoitteen
muutoksen voi jättää pu-
heenjohtajalle sähköpostilla.
agon@ulapland.fi

PUHEENJOHTAJAN KYNÄSTÄ

Kati Kanto

Tervehdys!

Tämä lehden teemanumero käsittelee suur-
ta pohjoista tiedemiestä, teologia **Lars Leevi
Laestadiusta**. Laestadius on yksi merkittävim-
mistä Pohjoisessa vaikuttaneista henkilöistä.
Hän toi seudulle paitsi paljon uutta tietoa biolo-
giasta ja kansantieteistä, myös uskonnosta ja
Raamatun tapahtumista. Laestadiuksen toimin-
nan myötä syntyi Pohjoisessa edelleen paljon vai-
kuttava herätysliike, lestadiolaisuus. Se on puoles-
taan kokenut useita eri jakaantumisia ja muutoksia.
Suurin haara on kuitenkin edelleen Suomessa voimakkaasti vaikuttava van-
hoillislestadiolaisuus.

Laestadiuksen juhluvuoden kunniaksi on maassamme järjestetty paljon
muutakin toimintaa.

Elämme nyt vuoden pimeintä aikaa. Se merkitsee sitä, että valon merkitys
kasvaa. On aika sytyttää kynttilät ikkunalle. On aika kääriytyä pimeään. Piene-
nä pyysin isää sytyttämään valon vaatehuoneeseen, joka oli lastenhuoneen
yhteydessä. Se toi turvaa. Nytkin voi jättää valon palamaan, palata valon alku-
lähteelle. Sen teemmekin - viimeistään jouluna.

Rauhallista, valoisaa joulun aikaa AGONin lukijoille

Kati Kanto



JÄSENTIEDOTE

Pohjoinen filosofiyhdistys AGON ry:n syyskokouksessa
valittiin puheenjohtajaksi Kati Kanto.

Hallituksen jäseniksi valittiin Kosti Joensuu, Petri Koik-
kalainen, Markus Korjonen, Niilo Nikkonen ja Henri Wal-
lén.

Jäsenmaksut ja postimaksut nousivat kahdella eurolla.
Uudet maksut näkyvät sivun reunassa.

<=====

Toivo Salosesta vuoden humanisti

Suomen Humanistiliiton hallitus on nimennyt Lapin yliopiston filosofian
yliopisto-opettaja Toivo Salosen vuoden humanistiksi.

Humanistisen kunniainnoksen perusteluissa Salosen todetaan olevan
merkittävä Lapin filosofi ja humanisti, joka on toiminnallaan pitänyt yllä valis-
tunutta keskustelua. Salosen kirjallinen toiminta on laajaa ja opetustyössään
hän on innostanut suurta joukkoa nuoria filosofian opiskelijoita. Toivo Salonen
on myös merkittävä Demokritos-asiantuntija ja kuuluisa kalamies.

Toivo Salonen on työskennellyt Lapin yliopistossa filosofian opettajana
vuodesta 2000 lähtien. Hän on julkaissut useita artikkeleita tietoteoksissa ja
lehdissä.

Omintakeinen uskonnollisuuden ilmaus on pimeään vuodenaikaan voimallisesti loistava punainen risti Rovaniemen kirkontornin huipussa. Se kertoo valtakirkon paikallisesta uskonnon tulkinnasta ja uskonnollisuudesta nousevista velvoitteista. Uskonto eri muodoissaan on näkyvissä pohjoissuomalaisen ihmisen elämässä. Näkyvä ei ole useinkaan tutkimuksellisesti kiinnostavaa, toisin kuin esimerkiksi inhimilliseen vuorovaikutukseen sisältyvä merkityksellisyys sekä valinnoissa ilmenevät erottelut oleellisen ja epäoleellisen, sopivan ja sopimattoman tai hyvän ja huonon välillä.

Tutkimuksellisessa mielessä on yllättävän vähän kiinnostuttu pohjoisen ja pohjoissuomalaisen uskonnollisuuden vaikutuksesta esimerkiksi henkilövalintoihin ja puolueiden suuntautumiseen. Aiemmissä tutkimuksissa etualalla ovat olleet kirkkohistorialliset, teologiset ja kulttuurihistorialliset kysymykset. Tässä suhteessa tapahtuu laajentumista, kun Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellisessä tiedekunnassa on meillä valtio-opillinen tutkimusprojekti, jossa syvennyttään lestadiolaisuuden ja vallitsevan yhteiskunnan vuorovaikutukseen.

Luonnollisesti tutkimusprojekti hakee vastauksia tutkimusongelmissa esitettyihin kysymyksiin, mutta projektin vaikutus ei kosketa vain syntynyttä tutkimuksellista verkostoa ja yleensä akateemista maailmaa. Jo lestadiolaisuuden esille nostaminen on luonut yleistä tutkimuksellista mielenkiintoa ja keskustelua, jossa osin huomaamattomasti annetaan vastauksia kysymykseen: Miksi olemme tällaisia? Pelkosenniemeläinen ja ranualainen poikkeavat nivalalaisesta ja ylivieskalaisesta, puhumattakaan ivallolaisen ja keuruulaisen välisistä eroista. Erojen selittämiseen ei riitä maantiede, vaikkapa pohjoisen kesän kirkkaus ja talven pimeys. Pohjoinen luonto jättää jälkensä lappilaisen ihmisen mielenmaisemaan, silti kulttuuriperinnön tuntemus on ehto nykyolemisen ymmärtämiseen.

Uskonto elää perinteensä tulkinnan varassa. Se on jokapäiväisen elämisen rakenteissa ja suurta ääntä pitämättömässä keskinäisessä vuorovaikutuksessa. Vakiintuneisuudessa ei tarvitse esittää kysymyksiä uskonnon periaatteellista puolista eikä kriittisesti kohdata uskonnollisen puheen sisältämiä oletuksia. Kuitenkin muuttuvassa maailmassa merkityksellisyyden säilyminen vaatisi niin uudistavia uskonnollisia kokemuksia kuin avointa vastaamista.

Miksi uskonnossa on keskeisintä? Suomenkielinen vastaa luontevasti, että usko ja uskominen. Kuitenkaan esimerkiksi latinan sanat "fides" tai "credo" eivät näy eurooppalaisissa kielissä uskontoa tarkoittavassa sanassa vaan sen sijaan "religio". En lähde erittelemään sanan moninaisia merkityksiä, sen sijaan otan lähtökohdaksi verbin "religo", joka tarkoittaa sitoa kiinni, kiinnittää, yhdistää.

Itse ajattelen uskonnon ytimen olevan yhteyden kokemuksessa sekä sen synnyttämässä moraalien muutoksessa ja eettisissä ajatuksissa enemmän tai vähemmän tiukkoine velvoitteineen. Yhteys ilmenee pyhän (ja pahan) läsnäolon kokemisena tai ylläluonnollisen, tuonpuoleisen, jumaluuden, erilaisten henkien, jopa aaveiden tuntemuksena. Yhteys, yhdysside, ykseys saa konkreettista uskonnollista sisältöä jakamisen kautta, tarvitaan toinen ihminen, tarvitaan ryhmässä yhteisiä hetkiä, yhteistä puhetta ja myös symbolien kirkastamista riittien avulla. Pyhän ilmauksia ovat kosketus ideaaliseen ja ikuiseen, aistimus idealisoituneesta ihmisestä, ihmisen täydellisyyden kaipaus. Yhteiset rituaalit ylläpitävät ja vahvistavat muodostunutta yhdessä oloa. Tätä kautta aikamme puhe yksilöllisestä uskonnosta tarkoittaa loitonemista pois uskonnon ytimestä. Siksi Toisen maailmansodan jälkeisessä filosofian opetuksessa vain poikkeustapauksissa on kyetty lähestymään Friedrich Schleiermacherin, Ludwig Feuerbachin ja Sören Kierkegaardin ihmisen idean tavoittelua uskontoa tutkimalla.

USKONNON OLEMUKSESTA

Ludwig Feuerbach kirjoittaa teoksessaan Uskonnon olemuksesta (*das Wesen der Religion*):

Aivan yhtä vähän kuin kirkko, josta on tehty luonnontieteellinen museo, enää on jumalan talo tai sitä sopii sellaiseksi nimittää, yhtä vähän jumala, jonka olemus ja aikaansaannokset näyttäytyvät vain tähtitieteellisissä, geologisissa, eläintieteellisissä, antropologisissa töissä, enää on jumala; "jumala" on uskonnollinen sana, uskonnollinen objekti ja olento, ei mikään fyysikaalinen, astronominen, lyhyesti, mikään kosminen olento; jumala ilmaisee kyllä itsensä myös maailmassa, luonnossa, mutta vain sikäli kun maailma, luonto itse on uskonnon kohde, ei fyysikän, ei luonnollisen, epäuskonnollisen katsomuksen kohde. Luonto, sikäli kuin se on uskonnon kohde, on ihme; jopa luonnon säännöllisessä, tavanmukaisessa kulussa ei uskonto havaitse mitään luontoa, mitään välttämättömyyttä, vaan pelkästään jumalan välittömän tahdon. Luther sanoo pöytäpuheissaan: "Deus et Cultus sunt Relativa, jumala ja jumalanpalvelus kuuluvat yhteen, yksi ei voi olla ilman toista, sillä jumalan täytyy olla kulloisenkin ihmisen tai kansan jumala; jumala sijaitsee alati in praedicamento relationis, viittaa ja suhteutuu johon-



Kuva: Wikimedia

kin toiseen. Jumala haluaa niitä, jotka rukoilevat ja palvovat häntä, sillä jumalan omistaminen ja hänen palvomisensa kuuluvat yhteen, sunt relativa, kuten mies ja vaimo aviosäädyssä, kumpakaakaan ei voi olla ilman toista." Jumala siis edellyttää ihmisiä, jotka palvovat ja rukoilevat häntä; jumala on olento, jonka käsite tai mielle ei riipu luonnosta, vaan ihmisestä, ja nimenomaan uskonnollisesta ihmisestä; palvonnan kohdetta ei ole ilman palvovaa olentoa, toisin sanoen jumala on objekti, jonka läsnäolo on annettu vain uskonnon läsnäolon myötä, jonka olemus on annettu vain uskonnon olemuksen myötä, jota siis ei ole olemassa uskonnon ulkopuolella, ei siinä erillään eikä siitä riippumatta, johon ei objektiivisesti sisälly sen enempää kuin mitään uskontoon subjektiivisesti sisältyä...

Niinpä esimerkiksi ihmisen kuolemattomuus tai ihminen kuolemattomana olentona on uskonnon kohde, mutta juuri sen vuoksi vain uskon kohde, sillä todellisuus näyttää aivan päinvastaista: ihmisen kuolevaisuuden. Usko merkitsee, että se kuvitellaan olevaksi, mikä ei ole, se merkitsee esimerkiksi sen kuvittelemista, että tämä kuva on elävä olento, tämä leipä lihaa, tämä viini verta, toisin sanoen, että ne ovat sitä, mitä ne eivät ole. Osoittaa siis mitä suurinta tietämättömyyttä uskonnosta, jos toivot voisasi löytää jumalan teleskoopin avulla astronomian taivaalta, suurennuslasin avulla kasvitieteellisestä puutarhasta, mineralogin vasaralla geologian kiviä tai anatomian veitsellä ja mikroskoopilla eläinten ja ihmisten sisälmyksistä. Sinä löydät jumalan vain uskosta, vain mielikuvituskyvystä, vain ihmisten sydäimestä; sillä jumala itse ei ole mitään muuta kuin fantasian tai kuvittelukyvyyn luoma olento, ihmisen sydämen olemus. (Feuerbach 1846/1980, ss. 113-114 & 115-116.)

LARS LEVI LAESTADIUS UUSIN SILMIN

JUHA PENTIKÄINEN JA RISTO PULKKINEN

Lars Levi Laestadius (1800–1861) on viimeisten 150 vuoden aikana saavuttanut vankan aseman suomalaisessa ja skandinaavisessa kirkkohistorian kirjoituksessa. Hänet tunnetaan “Ruotsin kirkon pappina” ja julistajana, jonka nimeä kantavat kansanherätysliikkeet ovat 1800-luvun puolivälistä vaikuttaneet kaikkien kolmen pohjoismaan, Ruotsin, Suomen ja Norjan pohjoisosien evankelis-luterilaisten kirkkojen piirissä. Siirtolaisten mukana liike levisi jo 1860-luvulla Pohjois-Amerikkaan, mukana myös Laestadiuksen oman perheen jäseniä.

Lars Levi Laestadius oli saamelaispappi, jonka julistus saa uuden luonteen tuolloin tapahtuneen henkilökohtaisen kääntymiskokemuksen myötä. Liikkeen alkupisteeksi on katsottu Laestadiuksen oma elämänhistoria ja Karesuvanto, jossa hän oli vaikuttanut pappina ennen herätysten puhkeamista jo parikymmentä vuotta. Vähemmän huomiota on kiinnitetty yli Pohjoismaiden 1700-luvulta ulottuneisiin kansanherätyksiin, vaikka Laestadius kertoo omaelämäkerrassaan olleensa niistä niin viehtynyt nuoresta pitäen niin, että toivoi aviopuolisonsa olevan “leudommasta hurmosliikkeestä”. Tämä tarkoittaa Pohjois-Skandinavian ‘esilestadiolaista’ uskonnollista liikehdintää, joka tunnetaan ruotsiksi “läsare” (suomeksi lukijat). Nimi liittyy siihen, että kansanherätyksen piiriin tulleet ihmiset lukivat kokouksissaan omalla äidinkielellään saksasta ja englannista käännettyä kirjallisuutta. Niistä löytyi myös kansaihmissen uskonnollisten kokemusten malli. He lukivat, lauloivat ja toki keskenään vaihtoivat kokemuksiaan, vaikka Ruotsissa kuten Suomessakin vallitsi tuolloin 1726 säädetty konventikkeliplakaatti, joka kielsi maallikkojen saarnatoiminnan. Ruotsin osaksi saamelaisissa seurakunnissa vaikuttanut liike oli jakautunut kahteen linjaan, joista toinen oli jyrkempi ja toinen maltillisempi. Viime mainittu, mm. Laestadiuksen mainitsema “det mildare slaget av svärmeriet” oli pappisjohtoinen, johtajanaan 1800-luvulla mm. Per Brandell. Pohjois-Skandinavian erinimiset kansanherätykset ansaitsevat huomiota, koska ne osaltaan selittävät sekä liikkeen leviämisen nopeuden että myös eräät tutkimuksessa usein Laestadiukseen liitetty ongelmat: paikalliset ilmiöt, korostukset ja oppikiistat. Näihin kuuluu mm. Kautokeinin hurmoksen 1852 taustalla vaikuttanut ruijansaamelaisten eskatologisesti orientoitunut Huutajat-liike, josta Kautokeinin tapahtumissa vangitut Lars Hætta ja Anders Bær ovat kertoneet Osloon vankilassa kirjoittamissaan muistelmissa. Niiden ajanhistoriallinen merkitys on huomattava siksikin, että vankien kirjoittama historia on ensimmäinen “saamelaisten oma historia” (1993).

Herätysten jatkuessa myös Laestadiuksesta itsestään tulee myyttinen hahmo. Heränneiden piirissä ja sen ulkopuolella muodostuu myyttisiä kertomuksia hänestä, ja hän myös itse loi niitä. Suullista muistia vahvistavat raittiuslähettien ja katekeettien lukemat saarnakartat. Lisäksi 1852–54 Laestadius kertoi omaa ja herätyksen tarinaa julkaisemassaan *Huutavaisen ääni* -lehdessä. Aluksi kertomukset vaikuttavat saamelaisen kulttuurin sisällä, sittemmin liikkeen levitessä myös suomalaisten, ruotsalaisten ja norjalaisten parissa. Lestadiolainen myytinmuodostus näyttää ensi vaiheessa – 1840- ja 50-luvuilla – tapahtuneen nimenomaan saamelaisten mallien mukaisesti. “Armon järjestystä” koskevan myytin tarkastelu osoittaa, kuinka alkulestadiolainen herätys oli omiaan vahvistamaan saamelaista identiteettiä. Myöhemmin Pajalasta käsin pyhäksi kieleksi tulee suomi. Nykyisin yhdeksi Ruotsin viidestä vähemmistökielestä – suomi, saame, romanikieli ja juutalaisten yiddish – noussut *meän kieli* on säilynyt pitkälti juuri Tornion- ja Muonionjokilaaksoissa jatkuneen etupäässä maallikkojen lestadiolaisjulistuksen kautta.

Papin ja herätysjohtajan roolin ohella Laestadiuksella oli kolmaskin uskonnollinen profiili, jota on vähemmän selvitetty. Hän oli etevä ja tinkimätön uskonnonfilosofi ja -psykologi, joka laajassa *Hulluinhuonelainen* -teoksessaan pyrki suhteuttamaan ihmisen pietistisesti ymmärretyin kääntymyksen ja uskonelämän aikansa kaikkeen tieteelliseen tietoon, erityisesti psykologiaan. Tällä synteessillä hän pyrki torjumaan “järkiuskon” niin sen valistus-aikeisessa rationalismin muodossa kuin siinä muodossa, jota hänen oman aikansa romanttinen filosofia sitä edusti.

Juha Pentikäinen on Helsingin yliopiston uskontotieteen laitoksen professori emeritus ja Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan pohjoisen etnografian professori.



kuva: NN

Risto Pulkkinen on uskontotieteen dosentti ja pastori.



Lars Levi Laestadius
Yksi mies, seitsemän elämää
Juha Pentikäinen, Risto Pulkkinen
Kirjapaja, 206s. 2011

ISBN 9789522471826

Laestadiuksen monet tiedemiesprofiilit

Lars Levi Laestadius oli paitsi herätysjohtaja ja Ruotsin evankelis-luterilaisen kirkon pappi myös monipuolinen tiedemies. 35-vuotisen viranhoidon (1826–1861) ohella hän näyttää koko ajan olleen aktiivinen monilla eri tieteenaloilla ja useissa eri tiede-

miesrooleissa. Kirjamme osoittaa, kuinka kaikki nämä tehtävät yhdessä ovat muodostamassa sen ainutlaatuisen kokonaisuuden, jota tämän merkillisen miehen elämänhistoria ja persoonallisuus edustaa – Yksi mies, seitsemän elämää.

Kirjamme painopiste on ihmisessä nimeltään Lars Levi Laestadius. Siitä piirtyy esiin Laestadiuksen elämä, oma ”uskonto”, itse asiassa hänen mielenmaisemansa enemmän kuin kansanliike, joka nousee hänen julistuksestaan. Laestadius ja hänen alulle panemansa herätys olivat jo hänen elinaikanaan kiivaan keskustelun kohteina. Laestadius osallistui itse keskusteluun mm. aikakauskirjallaan *Ens Ropandes Röst i Öknen* (Huutavaisen ääni korvessa), jota hän julkaisi 1852–1854. Debatti puolesta ja vastaan jatkui hänen kuolemansa jälkeen ja jakaa mielipiteitä yhä tänä päivänä. Monien näyttää olleen ja yhä olevan vaikeata erottaa Laestadiuksen henkilöä lestadiolaisliikettä koskevista asenteistaan. Myös on ollut vaikeata oivaltaa, kuinka on mahdollista, että nämä tieteelliset ja uskonnolliset toiminnot toteutti yksi ja sama henkilö, Lars Levi Laestadius.

Tämä kirja osoittaa nimensä mukaisesti Laestadiuksen tiedemiesuran profiloituvan seitsemään uomaan: Hän oli 1. ekologi ja 2. kasvitieteilijä, jolla oli vahva pohjoisen asiantuntemus. Laestadius mainitaan Carl. von Linnén ”ahkerimmaksi oppilaaksi”, joka arktisen luonnon tuntijana avusti prof. J. Wahlenbergia kasvienkeruumatkoilla Skåneen, Ruotsin ja Norjan Lappiin. Laestadiuksen Lapin kasvikoelma on luku- ja lajimääräisesti ainutlaatuinen. J. P. Gaimardille (Skandinavian, Huippuvuorten ja Grönlannin La Recherche -retkikunnan johtaja 1838–40) Ranskaan myyty herbaario käsitti 6700 kasvia. Tukholman luonnonhistoriallisen museon Laestadiana-kokoelma – kasveja, piirroksia ym. muistiinpanoja – todistaa elämänmittaisesta tieteellisestä harrastuksesta alkaen koulupoikana Kvikkjokkissa ja päättyen Laestadiuksen viimeiseen kesään 1860. 3. Teologina ja 4. uskonnonfilosofina Laestadius hyödynsi mittavaa valistusajan psykologian, filosofian ja teologian tuntemustaan pastoraaliväitöskirjassaan *Crapula mundi* (Maailman kohmelo, 1843), laajassa *Dårhushjonet* -teoksessaan (*Hulluinhuonelainen*, kirjoitettu 1844–56), uskonnollisissa kirjoituksissaan, sekä Postilloissa julkaistuissa saarnoissaan suomeksi, ruotsiksi ja lapiksi. 5. Lappologina Laestadius oli merkittävä saamelaiskirailija ja filologi, joka hallitsi etenkin luulajansaamen. Hän kehitti ”kodissa kuulemansa” kielen pohjalta ”kotalapin” ortografian. 6. Mytologin ja 7. etnografin uran pääteos on *Fragmenter i Lappska Mythologien*, jonka hän kirjoitti viidessä osassa valmiiksi 1840–45, mutta joka ilmestyi alkukielellään ruotsiksi *in extenso* vasta 1997 ja suomeksi 2000 ja 2011.

Lars Levi Laestadius oli pohjoismaisen uskontotieteen – erityisesti sen regionaalien uskontofenomenologian ja -etnografian – yksi perustajahahmo. Hän oli Castrénin aikalainen, hänen ja unkarilaisen Antal Regulyn rinnalla pohjoisen etnografian perustajia, jotka alkoivat modernin kenttätutkimuksen pari sukupolvea ennen kuin angloamerikkalaiset antropologit pääsivät ”haistelemaan antropologisen kentän vapaata ilmaa”. Laestadius oli paitsi pohjoismaisen lappologian myös suomalaisen koulukunnan (Lönnrot, Gottlund) teorioiden terävä kriitikko sekä saamenkansan myyttien ohjelmallinen julkipanija, joka tosin sai saamelaisen mytografian aseman vasta kuoltuaan. Nils-Aslak Valkeapään edeltäjä hän oli sillä erotuksella, että Ailu nousi tähän asemaan jo eläessään niin, että antoi näissä merkeissä Juha Pentikäiselle luvan julkaista runojaan *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia* -teoksessa 1995 (ranskaksi *Imagon* kustamana 2011)..

Yksi merkittävä syy Laestadiuksen tieteellisen uran, erityisesti mytologian *Katkelmien* ”unohtamiseen” liittyy epäilemättä Lars Levi Laestadiuksen nimeä kantavaan herätysliikkeeseen, jonka kasvu ja jälkimaine on johtanut hänen eri tiedemiesprofiiliensa sivuuttamiseen. Vaikka Laestadius itse ei kuollessaan 21.2.1861 edes mieltänyt itseään uuden herätysliikkeen alkuunpanijaksi, hänen seuraajiaan alettiin 1870-luvun puolivälistä kutsua ”lestadiolaisiksi”. Liike tunnettiin myös 1900-luvun alun Suomessa Laestadiusta paremmin. Kirjassa lainatut Selanderin kaltaiset luonnehdinnat ja stereotypiat ovat tavallisia pohjoismaisessa Laestadius- kirjallisuudessa.

Tämä kirja on kirjoitettu, koska Laestadiuksen henkilökuvan, tiedemiesprofiilien ja identiteettien uudelleenarviointi on paikallaan. Hänen tutkijankuvansa monialaisuus ja merkitys on täsmentynyt Ruotsin ja Norjan Tiedeakatemioiden toimesta järjestetyissä pohjoismaisissa kokouksissa, joissa luonnontieteiden ja humanististen alojen edustajat ovat käsitelleet Laestadiuksen tieteellistä elämäntyötä erityisesti hänen syntymänsä 200-vuotismuiston kunniaksi. Laestadiusta esitettiin aikanaan kasvitieteen ansioiden nojalla Ruotsin Tiedeakatemian jäseneksikin, mutta ehdotusta kannatti vain kolme jäsentä ja se kaatui. Hänen tietelisten ansioittensa päivittämisen aika on oikeastaan koittanut vasta 3. vuosituhanella.

Nainen armon välittäjänä

Oma kiintoisa lukunsa Laestadiuksen ajattelussa on hänen taipumuksensa nähdä Kristus feminiinisenä hahmona ja haluttomuutensa puhua Jumalasta ”taivaallisena Isänä”. Selitys siihen saattaa löytyä Laestadiuksen omasta henkilöhistoriasta, jolle on etsitty myös psykoanalyttista muotoilua.

Avainhavainto voisi olla Laestadiuksen nuoruusaikainen ahdistus suhteessaan vastakkaiseen sukupuoleen. *Huutavaisen äänessä* hän kertoo:

Luonteen alakuloisuuden ensimmäistä alkua hän sai tuntea 16-vuotiaana. Kylän nuoriso oli järjestänyt tanssit naapuritaloon, muistaakseni Laurinpäivänä. Lars Levi ei muutoin ollut hidas rientämään sellaisiin paikkoihin, missä huvia oli tarjolla, mutta sinä päivänä hän ei tullut tansseihin. Hänen silloinen rakastettunsa kaipasi häntä. Häntäkään ei tanssi huvittanut, kun Lars Levi ei ollut siellä. Hän lähti pois tansseista etsimään Lars Leviä naapuritaloista sekä pappilasta, jossa hän asui. Hän kyseli kaikilta, mutta kukaan ei tiennyt, minne Lars Levi oli mennyt. Lopulta hän löysi hänet istumasta piilossa ulkorakennuksen takana. Ja luonnollisesti tyttöä kovin kummastutti tämä erottautuminen maailmasta näin iloisena päivänä. Tyttö yritti tutkia syytä hänen eristyneisyyteensä ja kylmäkiskoisuuteensa, mutta turhaan. Lars Levihän ei tiennyt itseään, mikä häntä vaivasi, sillä hän oli synkkämielinen. Tyttö yritti taivuttaa häntä tulemaan tanssiin, mutta sillä kerralla hänen rukouksillaan ja kyyneleillään ei ollut mitään vaikutusta hänen synkkämielisyyteensä.



Lars Levi Laestadius
Lappalaisten mytologian katkelmia
SKS Tietolipas 231, 2p., 400s., 2011

ISBN 978-952-222-257-2

Lars Levin siis piti mennä tansseihin, vastassa olisi ollut mieluisa tyttö, mutta selittämätön ahdistus valtaa hänet ja hän piiloutuu. *Huutavaisen äänessä* Lars Levi Laestadius itse antaa tilanteelle hengellisen selityksen: Jumala oli näin halunnut herätellä häntä suruttomasta tilastaan. Ruotsalainen uskontopsykologi Hjalmar Sundén on todennut tämän saattavan viitata vahvaan piilotajuiseen äitisisidokseen, joka oli luonteeltaan seksuaalinen. Tässä tilanteessa aktivoitunut piilotajuinen mielikuvasiirtymä olisi aiheuttanut voittamattoman ahdistuksen, kun eroottinen kiinnostus tyttöä kohtaa muuttui kielletyksi. Psykoanalyysissa puhutaan tässä yhteydessä oidipaali-tilanteesta. Oidipaaliset tunteet ja toiveet kuuluivat klassisen freudilaisen teorian mukaan kaikkien poikalasten lapsuuteen, mutta tavanomaisessa tapauksessa tämä vaihe ohitetaan ja seuraa samastuminen ylivoimaiseen kilpailijaan eli isään. Psyyken kehitys kuitenkin helposti häiriintyy ja osittain ”jumiutuu” tiettyyn varhaiseen vaiheeseen. Hengellinen ja psykoanalyttinen selitys eivät tietenkään sulje toisiaan pois; ne on tehty vain eri näkökulmista ja eri asioita valaisemaan.

Seksuaalisen kiinnostuksen puutteesta tulevan herätysjohtajan tanssireissu ei jäänyt kiinni. *Huutavaisen äänen omaelämäkerrallisissa tunnustuksissa* Laestadius kertoo seksuaalivietin olleen hänellä ”sekä vahvasti että varhain kehittynyt”. Hän kertoo ottaneensa osaa uudisraivaajaväestön nuorison suosimiin seksuaalileikkeihin kuitenkin ”ilman, että mitään säädytöntä tapahtui”. Syynä siihen, ettei hän mennyt pitemmälle – vaikka mahdollisuus olisi ollut – hän pitää ”kunnianperkelettä eli häpeää”, joka oli voimakkaampi kuin ”huoruudenperkele”.

Laestadiuksen suhde äitiinsä oli äärimmäisen arvostava ja positiivinen. *Huutavaisen äänessä* hän kertoo:

Äidin loputon kärsivällisyys, hänen hiljainen alistumisensa Jumalan tahtoon, hänen tukahdutetut huokauksensa ja kyöneleensä joutuesaan pahoinpidellyksi ja hänen hiljaiset rukouksensa toisten jo nukkuen olivat tehneet koskaan lähtemättömän vaikutuksen hänen poikaansa. Aina ne kyöneleet olivat ikään kuin nuhtelemassa, kun jotakin pahaa oli tehty.

Laestadiuksen isä taas oli kovakourainen ja juoppouteen taipuvainen; Lars Levi mainitsee hänen pahoinpidelleen äitiä juovuspäissään. Kuitenkin isä varhain opetti hänet ja Petrus-veljen sekä lukemaan että rukoilemaan. On arveltu, että Laestadiuksen sittemmin teologiassaan osoittama varsin nuiva asenne rukousta kohtaan saattaisi olla heijastusta rukoilemaan opetteluun kehyksistä, siis hänen negatiivisesta isäsuhteestaan. Laestadius on todennut mm., että ”armonvarkaat ja nimikristityt ovat suuria rukoilijoita, kristitty on huono rukoilija”.

Varhaislapsuudessa vanhempiin kohdistuvilla tunteilla on kaksi puolta: Rakastavaa ja huolehtivaa äitiä kohtaan koetaan hyviä, positiivisia tunteita mutta luonnollisesti myös toisensuuntaisia, negatiivisia tunteita – eihän äiti aina ole vaikkapa antamassa ruokaa, kun lapsella on nälkä. Vastaavasti isä on koettu hyvänä ja turvallisena mutta samalla usein myös pelottavana ja rankaisevana. ”Jumiutuminen” oidipaali-tilanteeseen vahvistaa tätä kaksinaisuutta.

Laestadiuksen isävihasta saattavat kertoa myös ne lapsuudessa nähdyt merkilliset unet, joissa vainajat ahdistelivat häntä. Samoin Laestadius kertoo metsässä kokemistaan tilanteista, joissa hän aisti selvän kalmanhajun. Sundén pitää näitä osoituksina syvälle torjutuista isän kuolemaan liittyvistä toiveista. Isäviha, vaikka vain heikosti tiedostettunakin, aiheuttaa kuitenkin aina ahdistusta kantajassaan.

Sundén esittää edelleen, että Laestadius kuitenkin yleensä voitti nuoruuden ahdistuksensa turvautumalla minän puolustusmekanismeihin. Kielletyn isävihan tuottaman ahdistuksen peittää tietoisuudelta vahva muodollinen liittyminen isän edustamiin arvoihin: Tästä voisi motivoitua Laestadiuksen aluksi varsin pinnalliselta näyttävä papin uralle lähtö huolimatta vakaviksi katsottavista kasvitieteen opinnoistaan. Laestadiuksen tutkijanintoa ja botaniseerausta Sundén pitää ”vietin jalostamisena” eli korviketoimintana, jolla ajatukset pidettiin poissa perustavanlaatuisemmista mutta kielletyistä – seksuaalisista – yllykkeistä. Kuitenkaan opiskeluaikaan parikymppisestä alkaen Laestadius omien tunnustustensa mukaan ei kyennyt seksuaaliviettiään täysin tukahduttamaan tai suuntaamaan sitä korvaaviin aktiviteetteihin. Omien sanojensa mukaan hän harjoitti ”mitä inhottavinta syntiä”.

Varsinaisesti puolustusmekanismit kuitenkin murtuivat ja ahdistus kaatui päälle vasta Laestadiuksen sairastuessa pahasti 1842. Silloin hänen omien sanojensa mukaan ”kaikki nuoruudensynnit tulivat eteeni”. Tämän jälkeen seurasi sitten pian kääntymys ja herättäjän roolin ottaminen. Sundén arvelee, että sairaustilan aiheuttamassa psyykkisessä kriisissä Laestadius onnistuu löytämään uuden ratkaisun ongelmalliseen isäsuhteeseen: jakamaan isään liittyneet kaksijakoiset mielikuvansa aktiivisesti kahtia. Rakastettu isä – toki lapsuuden isässä oli sekin puoli –, joka opetti pojilleen jumalanpalvelkoa, jää hänen yliminäkseen, sanellen perimmäiset arvot ja asenteet. Se kytkeytyy Laestadiuksella Jumalan lakiin. Vihattu brutaali ja juoppotteleva isä puolestaan tulee ”ulkoistetuksi”: Se ottaa hahmonsä karkeissa uudisasukkaissa ja siinä muutokristillisyydessä, joita Laestadius kohtaa ympärillään. Kun sisäisissä mielikuvissa ahdistava asia koetaan ulkopuolella olevana ja siten sellaisena, että sitä vastaan voi ja sitä vastaan saa aktiivisesti kamppailla, ahdistus vähenee.



Ensimmäinen taho, jota vastaan Laestadius taisteli, olivat uudisasukkaat ja juoppous. Uudisasukailta ja kauppiailta saamelaiset saivat viinaa, jota he siihen eivät tottuneena kestäneet. Laestadiuksen isä oli sekä uudisasukas että juoppo. Ei tunnu haetulta tulkita Laestadiuksen kumpaakin ryhmää kohtaan kokemaan kaunaa isää kohtaan koetuista negatiivisista tunteista kumpuavaksi, kun saamelaisidentiteettiä vielä selvästi yhdistyy Laestadiuksella äi-

din muistoon. Toinen taho, joka joutuu jatkossa Laestadiuksen ankaran kritiikin kohteeksi, ovat ”isähahmoiset” auktoriteetit: kirkon ”kuolleet keskukset”, professorit, tuomiokapitulit ja piispat. ”Ulkoistettua isäänsä” kohtaan Laestadius hyökkääkin jo seuraavana vuonna pastoraalikirjoituksessaan *Crapula Mundi*.



Seuraava vaihe Laestadiuksen elämänhistoriassa on ns. Lapin Marian tapaaminen: Tämä välittää hänelle elävän todistuksen Kristuksen sovitusyöstä. Marian, Mila Clemensdotterin tekemän vai-

kutuksen Sundén selittää siten, että Maria toimii paitsi hengellisenä neuvojana, myös psykologisena välittäjähahmona. Hänen kauttaan aiemmin fyysiseen äitiin kohdistuvat tunteet ja piilotajuiset mielikuvat suuntautuvat Kristuksen persoonaan. Samalla Kristus lainaa feminiinisiä piirteitä Laestadiuksen äidiltä. Kristus saa näin Laestadiuksen julistuksessa lempeitä, äidillisiä piirteitä. Esim. *Kirkkopostill*issaan Laestadius sanoo, että on kuin Kristus haluaisi sanoa ihmisille:

Katso, näin huonoksi ja kelvottomaksi tulee sinun tulla ennekuin kuin voit imeä sovintoverta minun rinnastani.

Kristuksen äidilliset piirteet muodostavat tehokkaan vastaparin ankaralle, ”ulkoistettuun isään” kohdistuneen vihan motivoimalle lainsaarnalle. Nyt sekä viha että rakkaus ovat Laestadiuksella ulospäin, herätykseen ja tapainturmeluksen vastustamiseen suuntautuvan työn *primus motor*, toiminnan liikkeelle paneva voima.

Huutavaisen äänestä löytyy lapsuuden muistelman, jonka voidaan tulkita ennakoivan Laestadiuksen myöhempää feminiisitä Kristus-mielikuvaa:

Kirjoittaja [LLL] muistaa vielä elävästi näyn, jonka hän sai lapsuudessaan. Hän näki ikään kuin unessa, että muuan nainen hikoili verta kristikunnan puolesta. Tämä nainen herätti katsojassa kunnioitusta. Se oli majesteettinen näky; mutta katsojasta tuntui, ettei hän ollut arvokas ottamaan osaa naisen marttyyriuteen. Nainen oli ikään kuin istuvassa asennossa: hän kesti kärsimyksensä sellaisella kärsivällisyydellä, että se herätti katsojan ihailua. Tämä näky ei koskaan ole kadonnut mielestä. Mutta katsojalle ei koskaan ole selvinnyt se, kuka tämä kristikunnan puolesta verta hikoillut nainen oli.

Sundén ihmettelee, kuinka Laestadius ei tunnista tässä kärsivässä naishahmoa sitä isän usein pahoinpitelemää ja muutoinkin väärin kohdeltua äitiään, jonka hän tietoisesti kuvaa? Mutta ilman psykoanalyysiäkin voimme tunnistaa unikuvassa naisen hahmon saaneen Kristuksen.

Lapin Marian kautta Kristukseen assosioitu nainen on Laestadiuksen mustavalkoisesti lohkotun mielenmaiseman ”hyvä nainen”. Tämä ei kuitenkaan ole Laestadiuksen koko naiskuva. Se on jakautunut jyrkästi kahtia, yhtäältä on eroottinen nainen, ”huora”, jota hän rusikoi saarnoissaan ja toisaalta idealisoitu, lasta hoitava ja imettävä äiti.

Vastenmielisyyss fyysistä isää kohtaan selittää hyökkäävän asenteen myöhemmän elämän isähahmoja kohtaan: piispat ja konsistorit saavat psykologiselta kannalta osansa isävihasta. Myös juoppouden vastainen taistelu kumpuaa varmasti osin samasta lähteestä. Mutta voisiko vastenmielisyyss fyysistä isää kohtaan osaltaan selittää myös sen, että Laestadius julistuksessaan pääsääntöisesti väistää Isä-sanan käytön? Sen sijaan hän usein puhuu Taivaallisesta Vanhimmast. Laestadiuksen kokemukset omasta fyysisestä isästään eivät antaneet mahdollisuutta perinteiseen kielenkäyttöön, puhe ”Taivaan Isästä” oli hänelle mahdollon. Taivaallinen vanhinkin saa julistuksessa äidin piirteet:

Oi, rakas, vanhin, joka meille hengen antanut olet! Varjele kaikkein uudestisyntyneitten heikko henki, ettei vihollinen pääsis heitä tappamaan tai maailman kylmä tuuli vilustuttamaan. Kääri vastasyntyneitä puhtaisiin liinavaatteisiin ja anna heidän imeä sinun armoa vuotavaisia rintoja, että he lakkaisivat parkumasta ja muijaltaisivat synnyttäjillensä leväten hänen helmassaan. Ja kun he rupeavat konttaamaan vanhimmän perässä ja huutamaan hänen nimeänsä, että Sinä, rakas Vanhin, auttaisit heitä ylös tämän maailman kylmältä lattialta ja kantaaisit heitä iankaikkiseen iloon taivaassa.

Seuraaviin saarnaotteisiin, joissa aiheena on hengellinen kuolema, sisältyy hämmästyttävä rinnastus Laestadiuksen omasta äidinhahmoisesta Jumalasta raamatullisen lainauksen mukaiseen ”viralliseen” isänhahmoiseen:

Mitä varten on siis vanhin teitä suurella vaivalla ja verenvuodatuksella synnyttänyt? Mitä varten on teitä saunonut, korjannut ja imettänyt, jos hänen pitää viimein orvoksi ja lapsettomaksi tuleman? Ei ole enää yhtään, joka imee hänen rintojaan ja nauraa suloisella suulla synnyttäjillensä. Ei ole yhtään, joka heleällä äänellä huutaa: ”Abba, rakas Isä!”

Ei tule vanhimmalle niin suuri murhe niistä lapsista, jotka kuolevat, ennen kuin ovat vanhimmän rintoja imeneet ja vanhimmän sylissä istuneet ja vanhimmän nimeen huutaneet: ”Abba, rakas Isä!”

Voidaan ajatella, että Laestadiuksen Jumalalla on hyvin modernin teologian tapaan sekä miehen että naisen piirteet. On kyläkin usein vaikea sanoa, tarkoittaako Laestadius ilmauksella ”Taivaallinen vanhin” Isä-Jumalaa vai Jeesusta. Joka tapauksessa, rintojen imemisen kielikuva toistuu Laestadiuksen julistuksessa usein, suorastaan nykyihmistä hämmäntävällä tavalla. Metafora Kristuksesta ja seurakunnasta on Laestadiuksella mielenkiintoisella tavalla erilainen kuin perinteinen kuva Kristuksesta ”Taivaallisena ylkänä” ja seurakunnasta ”morsiamena”. Modernissa uskontopsykologiassa on kiinnittänyt huomiota siihen, että Kristuskuva klassisessakin hengellisessä taiteessa varsin usein kuvataan naisellisen pehmeäpiirteisena, mikä on omiaan palauttamaan mieleen varhaislapsuuden ”kasvoista kasvoihin” elämyksen.

Kohtasiko Laestadius vihdoin kuolinvuoteellaan naishahmoisen Kristuksen? joka tapauksessa se visio, jonka Laestadius kerrotaan nähneen kuolinvuoteellaan, on hyvin dramaattinen. Sen kertoi hänen vävynsä Lorens Stenborg Laestadiusen hautajaisissa ja kuulijoina olivat Laestadiusen kuoleman nähnyt leski ja muut perheenjäsenet. Laestadiusen sanat siteerataan tässä siinä muodossa kuin ne olivat Luulajassa 1876 ilmestyneessä *Kirkko-Postillassa*. Noustuaan kevyestä horroksesta Laestadius oli sanonut:

Yksi kaunis vaimo kävi tässä. Wapahtaja tulee minua awoimilla rinnoilla [med blottade bröst] noutamaan, jo nyt wieraat taiwaas-ta tulevat noutamaan.

Koska lauseiden välillä on aikamuotoero, epäselväksi jää, oliko tuo ”kaunis nainen” Kristus, mutta joka tapauksessa Vapahtaja, Kristus näyttäytyy Laestadiukselle hänen saarnakuviensa mukaisessa hahmossa imettämään valmiina naisena. Nainen liittyi saumattomasti Laestadiusen mielikuvaan ”kotiin pääsystä”. Vaikka repliikki edustaisi Laestadiusen persoonan ympärille kiertävää legendamuodostusta, se silti on kuvaava Laestadiusen julistukselle ominaisten mielikuvien kannalta. Monissa myöhemmissä teoksissa Laestadiusen ilmaisu on ilmeisesti häveliäisyssyistä muotoiltu ”Frälsaren kommer med öppen famn”, ”Vapahtaja tulee avoimin sylin”. Tekstiin tehty muutos kadottaa kuitenkin olennaisen osan Laestadiusen julistuksen mielenmaisemasta.

Oliko Laestadius miesten ja naisten tasa-arvon kannalla? On huomattava, että Laestadius oli herätysaarnaaja, ei yhteiskunnallinen uudistaja. Hänelle tärkein vedenjakaja kaikessa oli ”uskomassa oleminen” ja ei-uskovaisuus. Kaikki, mikä johti epäuskosta uskoon, oli hänelle oikeaa, ja vain se. Itse hän piti yksinkertaista saamelaisnaista, ”Lapin Mariaa”, hengellisenä johdattajanaan.

Toisaalta maailmallinen nainen, ”kunniallinen huora” on alituisen Laestadiusen hampaissa. Tässä on perustava vedenjakaja, eikä Laestadiuksella ollut juuri yhteiskunnallisia näköaloja sen yli.

Näyttää siltä, että kokemus naisesta armon erityisenä välittäjänä laventui Laestadiuksella myöhemmän lestadiolaisuuden piirissä vallinneita käsityksiä suvaitsevaisemmaksi käsitykseksi naisten rooleista ainakin uskovien yhteisössä. Kun lestadiolaisen liikkeen kanta naisten saarnaamiseen on sittemmin tullut jyrkän kielteiseksi, näin on ainakin osittain tapahtunut liikkeen perustajahahmon näkemysten vastaisesti. Tiedetään, että kun joukko lähetejä kävi Kautokeinossa saarnaamassa 1847, joukossa oli esim. Laestadiusen oma tytär Eleonora (Nora). Muutoinkin liikkeen alkuvaiheessa naiset ”ottivat tilan”, esiintyivät julistajina, olivat ”liikutuksissa” ja puhuttelijoina jopa siinä määrin, että tätä käytettiin liikkeen vastustajien taholta lyömäaseena. Näin tuskin saattoi tapahtua vastoin Laestadiusen tahtoa. Vaikka Laestadiuksella yhteiskunnalliset asiat olivat hengellisille alisteiset, ei hän näytä osoittaneen naiselle paikkaa ”nyrkin ja hellan” välistä myöskään maallisissa asioissa. Lähettipä Laestadius huomattavin taloudellisin uhrauksin oman tyttärensä Noran Uumajan tyttökouluun ”mikä tietävästi herätti seudulla ihmetystä.

Laestadius hyväksyi myös naiset profeettallisessa roolissa, mistä osoituksena on parikin hänen itse julkaisemaansa naisten näkyä vuodelta 1848, Sofia Nivan ja Anna-Stina Klavun näyt painettiin Piitimessä 1850 ja 1851.

Laestadiusen kanta kansansivistystyöhön oli johdonmukainen, ja kaiken edellä jo todetun pohjalta helposti arvattavissa: Ellei sivistystyön päämäärä ollut uskonnollinen ja herätykseen tähtäävä, se oli Laestadiusen näkökulmasta yhdentekevää tai itse asiassa pikemmin vahingollista toimintaa. Raittiuskysymyksessä hän näki ainoastaan herätyskristilliset raittiusjärjestöt kannatettaviksi ja suorastaan hyökkäsi muun tyyppistä raittiusystöä vastaan. Hän ei myöskään ollut mikään kansanvallan kannattaja; *Huutavaisen ääni korvessa* -lehdessään hän kirjoitti, että

Tasavaltalainen hallitusmuoto ei Euroopassa voi menestyä, koskapa kaikki moraalien ja uskonnon siteet ovat katkenneet. Jos vielä vanhat hallitukset kumotaan, niin kyllä aina paikalle ehtii joku kunnianhimoinen lurjus, joka kansaa kiihottamalla kampeaa itsensä valtaan ja niin ei tyrannioille ole loppua.

Kirjeessä erälle entiselle opiskelutoverille 1848 – huomattakoon Euroopan ”hullu vuosi”! – hän totesi näinkin rajusti:

Kun sivistyneet luokat tulevat uskonnottomiksi, niin seuraavat kansanjoukot perässä. Kun ihmiset rajoittuvat aistillisiin nautintoihin, he alkavat teurastaa toisiaan kuin eläimiä päästäkseen juomaan itsensä kylläisiksi ihmisverestä. Sillä kun ihminen on uskonnoton, on hän pahempi kuin tiikeri. [— — —] Sano minun sanoneen: vapausintoilua seuraa raaka tyrannia ja sen jälkeen barbaria. Eurooppa tulee vielä kerran hukkumaan barbaareihin; sillä sellainen sivistys, jonka jäljissä seuraa moraalinen rappio, on jo kauan sitten tullut tiensä päähän.

Laestadiusen persoonallisuus

Lars Levi Laestadiusen maailmankuvassa on nähtävissä vahva jako mustaan ja valkoiseen. Alussa se näyttäytyy periferian ja köyhyyden ihannoitina keskustun yltäkylläisyyttä ja tapakulttuuria kohtaan. Herätyksen jälkeen tämän jaon korvaa ilmitasolla uudestisyntyneitten ja muotojumalisten, heränneiden kristittyjen ja maailman ihmisten sovittamaton ristiriita. Hyvin suurelta osin tämä tosin rakentuu aikaisemman jaon päälle; Laestadius näki sivistyksen ”poispilaamattoman” maaseudun väestön myös uskonnollisesti otollisempana herätyksen kannalta. ”Sivistys” samastui Laestadiuksella muodolliseen tapakulttuuriin ja maallisiin tieteisiin, mutta tämä asetelma heitti epäilyksen varjonsa miltei kaiken kulttuurin ylle. Se johti hänet myös epäilevälle kannalle kansansivistystyötä kohtaan ja siten esim. vastustamaan veljensä Petruksen kouluhanketta. *Hulluinhuonelaissa* hän kirjoitti:

Demoralisaatio aina seuraa sivistyksen jäljessä, ei siksi, että demoralisaation välttämättä täytyisi olla seurauksena sivilisaatiosta, vaan sen tähden, että sivilisaatio etupäässä merkitsee objektiivisten kykyjen harjoitusta sydämen sivistyksen tullessa miltei täydelleen laiminlyödyksi. Sydän on ja pysyy sivistymättömänä [— — —] niin kauan kuin luonnolliset intohimot sitä hallitsevat. [— — —] Yleinen kokemus on myöskin se, että rappeutuminen on syvin suurissa kaupungeissa, joissa sivilisaatio on suurin. Syrjäisillä metsäseuduilla, missä ei ole mitään sivistystä, tavataan vielä rehellysyyttä, siveyttä, vieraanvaraisuutta, yksinkertaisuutta ja vaatimattomuutta. [— — —]. (§ 659–669)

Mustavalkoisen mielenmaiseman perusteella voidaan tehdä varovaisia arvioita Lars Levi Laestadiusen persoonallisuudesta. Näyttää siltä, että lohkomisen psyykkisellä puolustusmekanismilla on siinä keskeinen sijansa. Lohkominen tarkoittaa todellisten kohdetta, esim. henkilöä, koskevan mielikuvan jakautumista kahtia, ”hyvään” ja ”pahaan” kohteeseen siten kuin edellä todettiin lapsen varhaisimmista äitiin ja isään liittyvistä mielikuvista. Aivan pienen lapsen mielikuvissa äitiä, isää ja muita lähimpiä ihmisiä ei ole olemassa yksilöinä, joilla on sekä hyviä että huonoja ominaisuuksia. Sen sijaan lapsella on toisiinsa liittymättömät kuvat

“täysin hyvästä äidistä”, joka tyydyttää lapsen kaikki tarpeet välittömästi ja “täysin pahasta äidistä”, joka ei vastaa lapsen tarpeisiin. Pieni lapsi lohkoo tällä tavoin kaikki ympäristöä koskevat mielikuvansa. Maailman hahmottuminen myöhemmässäkin elämässä mustavalkoisena perustuu siihen, että pienen lapsen luonnolliseen kehitykseen kuuluva psyykkinen mustavalkoisuus on “jäänyt päälle”.

Lapsen oma orastava mieli on hyvin hauras ja siksi tarpeiden tyydytyksen viipyminen uhkaa sen jatkuvuutta. Lohkotussa tilanteessa lapsi suojelee mieltänsä liittoutumalla “täysin hyvän äidin” kanssa – hän ja äiti ovat yhtä. Tähän ideaalitilaan ei sisälly lainkaan lapsen turhautuneita, aggressiivisia ylläkköitä, jotka uhkaavat hänen minuuden kokemustaan. Tämä on jokaisen ihmisen mustavalkoinen “alkutodellisuus”. Onnellisessa tapauksessa lapsi kehityksen myötä pystyy hyväksymään itsessään kielteisiä, tuhoavia ominaisuuksia, mustavalkoisuus väistyy ja antaa tilaa ymmärrykselle siitä, että todellisissa ihmisissä – niin toisissa kuin itsessä – yhdistyvät hyvät ja pahat puolet. Jos tällainen psyykkinen yhdentyminen jää vajavaiseksi, tuloksena voi olla rajatilapersoonallisuus, jota luonnehtii arvaamaton, nopeastikin vaihteleva heilahtelu, jossa itse ja muut ihmiset vuoroin koetaan täysin hyväksi, vuoroin täysin pahoiksi. Mutta on toinenkin mahdollisuus: minuuksaattaa jäädä pysyvästi liittoutuneeksi “suuren hyvän” kanssa, jonka minuuksa kokee osaksi itseään ja kaikki negatiiviset, kielletyt ja halveksitut osat itsestä on suljettu itsekokemuksen ulkopuolelle, tyypillisesti ulkoistamalla ne muihin ihmisiin ja ulkomaailman asioihin.

Lujalla liittoutumisella omaa “hyvää äitiä” tai muuta “suurta hyvää” edustavan mielikuvan kanssa on siis persoonallisuutta pintatasolla radikaalisti lujittava, mutta samalla voimakkaasti varhaisiin mustavalkoisiin asetelmiin jäykistävä vaikutus. Tällainen psyyken rakenne on omiaan johtamaan jatkuviin konflikteihin lapsuuden “alkutodellisuuden” negatiivisilla mielikuvilla ladatun ympäristön kanssa, mutta se antaa myös voiman näihin taisteluihin. “Suuren hyvän äidin” valtakirjalla varustettu ihminen ei masennu suurissakaan vastoinkäymisissä ja varsinkaan hän ei menetä uskoa itseensä ja edustamansa asiansa oikeutukseen. Kääntöpuolena tälle uskalle on, että kuva itsestä ja todellisuudesta vääristyy. Myös ne aatteet ja ihanteet, joita tällaista persoonallisuutta edustava ihminen ajaa, tulevat ladatuksi “suuren hyvän äidin” voimalla ja ehdottomuudella. Ihmisen mielikuvissa hän itse, hänen ajamansa asiat ja “suuri hyvä äiti” samastuvat. Ihminen, hänen aatteensa ja tekonsa muodostavat kokonaisuuden, josta yhtä on jo mahdoton erottaa toisesta.

Laestadiuksen mieli ei ailahtellut mustan ja valkoisen kentän välillä eikä hän ollut epävarmassa asetelmassa näitten välillä. Hänellä oli hyvä itsetunto, joka ei vastoinkäymisissä murtunut – ei ainakaan enää kääntymyksen jälkeen. Tämän voidaan tulkita perustuneen juuri lujaan yhdentymiseen äidinkasvoisen “suuren hyvän” eli aluksi oman fyysisen äidin “täysin hyväksi” koettujen piirteiden ja sittemmin entistä lujemmin “täysin hyvän” Kristuksen kanssa. Itsestään, omasta psyykestään ja kääntymyksen jälkeen myös uskovien seurakunnastaan hän ulkoisti kaiken sen ideaalien kanssa ristiriidassa olevan “pahan” ympäristöön. Aivan erityisesti maailmallisuuden “suureen pahaan” tulivat ulkoistetuiksi isään liittyvät, voittopuolisesti pahat ja vihatut mielikuvat. Herätystoiminnassaan ja siitä versoneessa liikkeessä Laestadius näyttämöllisti oman mielenasemansa, mikä prosessi jatkuu hänen julistustaan seuranneessa herätysliikkeessä edelleen. Toki kaikenlainen uskonnollisuus ja erityisesti herätyskristillisyyks voi daan tulkita “suuren hyvän” kanssa tapahtuvan liiton näyttämöllistymiseksi. Kuitenkin Laestadiuksen kohdalla on lisäksi vahva näyttö “suuren hyvän” äidinkasvoisuudesta.

Köyhä ja askeettinen Lars Levi Laestadius?

Lars Levi Laestadiuksen persoonallisuutta ja hänen mielenmaisemansa mustavalkoisuutta (uskominen ja ei-uskominen, muodollinen sivistys ja sydämen sivistys, keskukset ja periferia jne.) ilmentää ja kuvittaa omalla tavallaan hänen köyhyyden ihan nointinsa. Laestadiusten koti Jäckvikissä oli toki köyhä, ja huolimatta Kvikkjokkin ajan paremmista oloista Karl Erikin pappilassa ja kasvienkeruusta saaduista tuloista varsinkin Lars Levi ainakin omien sanojensa mukaan kouluaikana kävi köyhästä. *Huutavaisen äänessä* hän kertoo joutuneensa kulkemaan huonommissa vaatteissa kuin koulutoverinsa ja tulleen siitä kiusatuksi:

Kirjoittaja syrjäytyi koko kouluaikinsa maailman seurasta ja sen iloista. Oli ehkä Jumalan varjelusta, että niin piti käydä... Jos maailma on niin tyhmä, että se vaatetuksen perustella tuomitsee ihmisen, niin on myös kirjoittajan oltava niin tyhmä, että hän tuomitsee maailman sen vaatteiden mukaan.

On kuitenkin syytä huomata asiayhteys, missä Laestadius asiasta mainitsee: koko hänen nolatuksi tuleminen sarjan vuodatuksensa alkaa huomautuksella “salaisesta vedosta lukijaisiin”. Tässä valossa esitelty lähes provosoiva maailmasta vetäytyminen, kaiken olkoon koreuden karttaminen tulee esiin juuri lukijaisille tyypillisenä piirteinä. Näin olisi luontevaa tulkita Laestadiusta lukijaisuuden tapojen tulkkina, joka liittyy esimerkiksi hänen ruokkoamattomaan tukkaansa:

Kirjoittaja tunsu joskus salaista vetoa lukijaisiin. Ja tämä taipumus ilmeni myös, vaikkakin harvoin, menettelyinä, joiden täytyi herättää epäluuloisuutta oikeauskoisissa luterilaisissa.

Niin oli kirjoittajalla esimerkiksi lukioaikanaan kotiopettajan toimi erään herrasväen luona Hernösandissa. Tässä talossa asusteli eräs mamselli, joka jaksoi nähdä paljon vaivaa kirjoittajan huolimattomasti hoidetusta tukasta, vieläpä päivällispöydän ääressä. Se ei ollut niin hyvin kammattu, sellaisella maulla, mitä mamselli vaati. Otsatukka roikkui silmillä, ja mamsellin täytyi kesken päivällisen sitoa silmillä riippuvaa tukka.

Tällaisenaan Lars Levi näyttää silti tehneen “mamselliin” vaikutuksen, sillä seuraavassa kohtaauksessa hän muistelee tämän liehittely-yritystä! Laestadiuksella on muistelmissaan taipumus korostaa poika-aikaista suosiotaan naisten parissa. Mainitsee pa hän senkin, että tultuaan nimitetyksi Karesuvannon kirkkoherraksi hän “sai eri tahoilta useita sekä salaisia että julkisia vihjauksia päästä elämänkumppaniksi Lapinmaahan”. Varmasti näin olikin, sillä olihan kirkkoherra kuitenkin kirkkoherra, vaikka vain pohjoisimmassa Lapissa! Brita-Kaisan raskaus johtaa aikanaan avioliiton solmimiseen ja perheen perustamiseen 1827, jolloin nuoruuden seikkailujen muistelu siirtyy neljännesvuosisadan päähän, *Huutavaisen äänen* omaelämäkerran tuottamiseen 1852.

Viatikanttina olon ja kasvien keruusta saatujen tulojen johdosta Lars Levi ei ainakaan Uppsalassa enää ollut suinkaan varaton mies. Hänen mainintojaan huonoista vaatteista ja muusta köyhyydestä tuskin voidaan pitää muuna kuin kuvauksina omista valintoinnoista. Vielä 1852 Laestadius hehkutti *Huutavaisen äänessä*:

Kun kirjoittaja matkusti läpi Etelä-Ruotsin professori Wahlenberg-vainajan seurassa [kesällä 1822], niin hienot ravintolaneidit tarkas-
telivat häntä kiireestä kantapäähän ja, ja monta kertaa hän sai kuulla kysymyksen: “Syökö tämä herra samassa pöydässä?” Hienojen neitien
mielestä “tämä herra” oli huonosti puettu...Kirjoittaja on lapsuutensa ensi ajoista lähtien ollut suuressa köyhyydessä. Hänen on ollut pakko
käydä huonommin puettuna kuin muut korkeat herrat. Ja sen tähden häntä on kohdeltu pilkalla ja mitä suurimmalla ylenkatseella.

Yhtä aikaa Laestadius-veljesten kanssa 1820-luvun Uppsalassa opiskellut tuleva suomalaisuusmies Carl Axel Gottlund puo-
lestaan kuvaili 1860-luvun alussa Lars Levi Laestadiuksen “lappalaista” elämäntapaa seuraavasti:

Lars Levi sitä vastoin – oikein pahaa tekee joka kerta, kun muistelen häntä – oli niin varaton, ettei hänellä kertaakaan talvisin ollut va-
raa lämmittää kamariaan, jossa hän lapinkienkin ja -rukkasiin sonnustautuneena joutui pitämän mustepulloon joko povessa tai suorastaan
kainalokuopassa, voidakseen sitä käyttää. Syödäkseen oli hänellä vain jäätynyttä poronlihaa, jota hän oli kotoaan tuonut, ja siitä hän tarvites-
saan puukolla viils itselleen palasia ja paistoi ne muutamasta pienestä tikusta tekemällään tulella.

“Köyhäily” saattoi olla Laestadiukselle suorastaan elämäntapa, osa persoonallisuutta ja ehkä Gottlundin kuvaamassa tapa-
uksessa myös osa hänet saamelaiseksi ulkonaisestikin paljastavaa “lappalaista” identiteettiään. Elinkustannukset kaupungissa
olivat alhaiset ja säästäväiselle miehelle kertyi rahaa myöhemminkin siinä määrin, että häneltä toverit saattoivat pyytää lainaa –
mihin Lars Levi kuitenkin ei suostunut. Huutavaisen äänessä hän kertoo itsestään näin:

Monet hänen rikkaammista tovereistaan, jotka irstailujensa takia olivat joutuneet puille paljaille, halusivat lainata häneltä rahaa. Mutta
niin tyhmä Lars Levi ei ollut, että olisi lainannut sellaisille hienoille herroille, joilla oli varaa käydä kuppiloissa ja ruokaloissa. Lukija arvioikoon,
oliko tämä varovaisuus hyve vaiko pahe.

Lars Levi Laestadiusta ei myöskään Uppsalan yliopistossa vapautettu lukukausimaksuista, kuten vähävaraisten kohdalla oli
tapana tehdä. Toisaalta huonosti pukeutuminen, hien haju ja ruokoton ulkoasu eivät 1800-luvun alkupuolen Uppsalassa juuri
herättäneet huomiota: pikemminkin se tuntui kuuluvan suorastaan ylioppilaan univormuun, ja esimerkiksi muutamat yliopis-
ton professorit olivat kuuluja siivottomuudesta. Mm. Laestadius-veljesten kuten suomalaisopiskelijain oman, Pohjalaisen osa-
kunnan inspektorin, filosofi N.F. Bibergerin kerrotaan pitäneen luentojaan “takissa, joka alun perin lienee ollut ruskea, mutta jon-
ka värin lika ja tupakka olivat tahranneet tunnistamattomaksi”. Samoin Laestadiuksen merkittävin kasvitieteen opettaja, pro-
fessori Wahlenberg – vaikka olikin siis mainitun Skånen-matkan “herroista” se siistimpi – aikalaiskuvauksen mukaan “näytti villi-
ihmiseltä”. Tällainen jo lähes provosoiva maailmankielteisyyys näyttää viehättäneen Lars Levi Laestadiusta. Pappisseminaarin
esimiehestään, professori Samuel Ödmannista hän kirjoittaa ihailevaan sävyyn:

Muuten oli tohtori Ödmann tavallaan maailman loiston ja komeuden halveksija. Tohtorinhatus, jota hän ei koskaan suostunut pitä-
mään, hän ajatteli lahjoittaa Vanhan Uppsalan lukkarille. Kun hänelle myönnettiin Pohjan Tähten ritarimerkki, hän sanoi: “pankaa kaakeli-
uunin päälle.”

Hän oli lähes aina siivoton ja kynnet parta ajamatta. Harvoin hän pesi itseään. Kynnet hän oli antanut kasvaa pitkiksi. Vanha kauh-
tana kiils liasta. Ja melkein aina hän makasi vuoteellaan. Sanalla sanoen: hän oli kuin mikäkin partaryssä.

Tosin Laestadius jatkaa:

Mutta kaiken tämän näennäisen maailman halveksimisen alle kätkeytyi kuitenkin paljon ylpeyttä ja turhamaisuutta. Niinpä hän esi-
merkiksi kysyi taloudenhoitajattareltaan: “Mitä minusta puhutaan kaupungilla?”

Originelleista ei Uppsalassa myöskään ollut puutetta. Laestadiuksen maininta Ödmannin vuoteessa makaamisesta liittyy
siihen, että tämä oli jossakin vaiheessa pelästynyt pahaa vilustumista ja päättänyt mahdollisuuksien mukaan viettää aikansa siitä
lähtien omassa vuoteessaan, raittiilta ilmalta turvassa.

Toinen seikka joka saattaa vaikuttaa Laestadiuksen köyhyyden korostukseen, on teologinen: hän oli sitä mieltä, että ihminen
paheittensa kautta pääsääntöisesti oli syypää köyhyyteensä:

Useimmat ihmiset ovat tulleet köyhiksi jumalattoman elämänsä vuoksi. He eivät ole käyttäneet ruumiinsa ja sielunsa voimia oikein.
Useimmat ovat tulleet köyhiksi juoppouden, huoruuden, laiskuuden, ylpeyden, kunnianpyynnön, uhkarohkeuden yms. tähden.

Laestadiuksen omaelämäkerrallisiin kuvauksiin on siis tältä osin syytä suhtautua lähdekriittisesti, ainakin mitä tulee väitet-
tyyn suoranaisen köyhyyden aiheuttamaan syrjäytymiseen. Kuvaukset siitä näyttävät olevan varsin myöhäisiä ja jo teologian
kautta suodattuneita. Sen sijaan on ilman muuta tosiasia, että hänen oma esiintymisensä ja erityisesti pukeutumisenä oli myös
papin roolissa loppuun asti hänen oman koreilua vastaan suunnatun julistuksensa mukaista. Kotona hän esiintyi kotikutoisissa
sarkavaatteissaan ja pieksuissaan tai kallokkaissaan. Visitaattorina eli tarkastajana kulkiessaan hänellä saattoi olla jumalanpalve-
luksessa harmaanruskea, rikkinäinen, likainen koirannahkaturkki. Myös virkaanasettajaispäivänsä jumalanpalveluksessa Paja-
lassa vuonna 1850 Laestadiuksen kerrotaan esiintyneen kuluneessa, ruskeassa sarkatakissaan ja jokapäiväisissä lapikkaissaan,
minkä asun päälle virkaanastujaisoimitusta varten puettiin valkea messupaita ja -kasukka. Koko elämänsä aikana hänellä lienee
ollut vain yksi ainoa papintakki, Kaikki eivät ole olleet tyytyväisiä Laestadiuksen ulkonäköön, olkoon se ollut kuinka yksinker-
taisen esimerkillinen. Aapeli Saarisalo paheksui Laestadius-elämäkerrassaan (1970) tämän pukeutumista:

Hänessä pistää silmään se, ettei hän ollenkaan muistuta pappia, vaan näyttää kurjan uudistalon vaivaisukolta vanhoissa harmaissa
sarkavaatteissaan. Ja niissä hän on kirkossakin ja Herran alttarin edessä, niin että puhtaat lampaat turmeltuvat. Ei sillä tavoin synny juhlaa.

Entä oliko Lars Levi Laestadius askeettinen ihminen? Lapin ihmisen neljästä “ja kristinuskon usein tuomitsemasta – nautin-
nosta, seksuaalisuus, alkoholi, tupakka ja kahvi, hän oli luopunut yhdestä. Alkoholin käytöstä hän kirjoitti Huutavaisen äänessä:

Eräs kihlakunnantuomari on tahtonut saada minut vakuuttuneeksi siitä, että sen, joka tahtoo olla oikea raittiuden ystävä, ei pidä juo-
da muuta kuin vettä, sillä joka juo kotikaljaa, ei ole raitis. Olkoon tämä raittiudenystävälle ojennukseksi, etteivät he vaivaisi raittiiden juomareiden
omiatuntoja. Minä puolestani olen ensin lakannut maistamasta kiljua, sitten olen lakannut maistamasta tislattua paloviinaa, sen jälkeen olen
lakannut maistamasta punssia ja totia, ja lopulta minun on täytynyt lopettaa viinin maistaminenkin, paitsi Herran ehtoollisen yhteydessä sekä
tietyissä sairaustapauksissa lääkärin määräyksen mukaisesti. Ja lopulta, mikäli raittiuden vastustajien omattunnot siitä tulevat vaivatuiksi, että
juon lasillisen olutta, jota tosin ei talossani ole, niin lakkaan siitä. Ja mikäli he pitävät senkin syntinä, että juon lasillisen kotikaljaa, lopetan senkin,
että kaikki raittiuden viholliset saisivat omantunnon rauhan.

Seksuaalisuutta Laestadius ei pitänyt sinällään synnillisenä tai kartettavana, hän näyttää sanovan, että on hyvä, että ihminen voi seksuaaliviettiensä tyydyttää. Kanta on aivan toinen kuin monilla vanhan kirkon isillä:

Rakkaus on intohimo, joka voi aiheuttaa monenlaisia tauteja, kun sitä ei voida tyydyttää. Siitä tulee silloin onneton rakkaus, joka saattaa aiheuttaa mustasukkaisuutta, hulluutta, itsemurhia, riitaisuutta puolisoiden välillä, jne. Luonnollinen rakkaus perustuu lähinnä sukupuoliviettiin, joka väärinkäytettyinä aiheuttaa kauheita sukupuolitauteja. Sukupuolivietti on sen lisäksi perustana lukemattomille muillekin taudeille, kun sitä väärinkäytetään siveettömyyteen, huoruuteen ja haureuteen. Luonnollinen rakkaus ei itsessään sisällä mitään pahaa eikä vahingollista, mutta rakkauden väärinkäytökset ja vinoutumat ovat alhaisia intohimoja eli perkeleitä, jotka vaivaavat ja turmelevat suuren osan ihmiskuntaa, nimittäin yltyvä irstaisuus, huoruus ja hekuma, joka on tehnyt niin monta ihmistä onnettomaksi. (Huutavaisen ääni)

Suurperheen isänä Laestadius omalla elämällään todistaa Huutavaisen äänen julistuksensa. Tupakka ja kahvia Laestadius ei pitänyt paheina – päinvastoin, kumpaakin kului hänen taloudessaan suuri määriä – ja jos Laestadiuksen talous todella oli niin köyhä kuin usein ajatellaan, se oli pois välttämättömästä elatuksesta.

“Lappalaisten sisäinen talous” – Lars Levi Laestadiuksen uskonnon määritelmä?

Lars Levi Laestadiuksen elämäntyötä ja tutkijan uraa voidaan tarkastella yhtenä lenkinä ketjussa, jossa sitä Suomessa edelsi Christfried Gananderin *Mythologia Fennica* (1789) ja seurasivat M.A. Castrénin suomalaisen mytologian luennot 1851–52 sekä monet muut saman aikakauden työt ympäri Euroopan. Näille kirjoittajille kansanrunous, kieli ja mytologia olivat saman ilmiön kolme eri puolta. Niiden katsottiin yhdessä kuvaavan kansan ylimuistoista “historiaa” hieman eri näkökulmista. Toki on syytä pitää mielessä, että käsitteet “mytologia” ja “historia” tarkoittivat tuohon aikaan eri asioita kuin nykyään. Edelleen muutamit tekstit ovat saattaneet ylittää jonkun kansan kirjoitetussa muistissa niiden mytologian ja historian välisen ohuen rajapinnan ja tulla osaksi “omaa pyhää historiaa”. Näiden prosessien aikana monista oman kansansa mytologioita käsitelleistä kirjailijoista on tullut – joko elinaikanaan, kuten Elias Lönnrotista tai postuumisti, kuten Lars Levi Laestadiuksesta kuoltuaan – kansansa ‘pyhästä’ historiasta kirjoittaneita mytografeja (Pentikäinen 1989, 1995).

Laestadiuksen mytologian vahvuuksiin kuuluvat sen terävä lähdekritiikki, hänen saamenkielten ja saamelaiskulttuurin hienovarainen alueellisten, paikallisten ja henkilökohtaisten aspektien tuntemuksensa. Syystäkin hän kritisoi terävästi monia aikaisempia kirjoittajia, jotka saamenkieltä taitamattomina laativat fantastisia tulkintoja. Pappena he puolestaan pikemminkin vainoivat niitä ihmisiä, noitita, “kansakunnan viisaita ja pappeja”, jotka Laestadiuksen mukaan juuri olivat vihityt saamelaisten salaisuuksiin ja joilta viisaammin lähestyminen olisi ollut saatavissa todellinen mytologinen tietous. Laestadius olikin ensimmäisiä etnografeja ja folkloristeja, joka haki eroa uskonnon spesialistien, noitien sakraalin erityistiedon ja jokamiehen asiantuntemuksen, ns. kollektiivitradition välille. Hän teki vertaillen eroa lappalaisten yhteisen, paikallisen ja yksilöllisen muistitiedon välillä osoittaen perustellusti monien lappologien väitteiden ja juttujen perättömyyden.

Laestadiuksen kunnianhimoinen ja kriittinen pyrkimys ruotia Schefferuksen kuulun *Lapponian* (1673) taakse kätkeytyviä lähdeaineistoja erottaa teoksen useimmista sen edeltäjistä. Hän on pannut merkille, että Johannes Tornaueuksen teksti – toisin kuin Gabriel Tuderuksen käsikirjoitus – oli Schefferukselle tuttu. Laestadius pitää kumpaakin näistä lähteistä merkittävänä tuolloin väistymässä olleen keminlappalaisen kulttuurin ja uskonnon tuntemuksen kannalta. Ruotsin lapinmaitten osalta hän arvostaa korkeimmalle Pehr Fjellströmin karhurituaalien kuvauksen (1755) ynnä Pehr Högströmin kertomuksen Jällivaaran Lapista (1747); arvostaen erityisesti kirjoittajiensa tarkkaa paikallisten ja alueellisten olojen tuntemusta.

Sama koskee Laestadiuksen omaa työtapaa. Hän selvittelee tarkoin satojen nimeltä mainittujen henkilöitten tiedonantoja ja kirjoittaa usein myös henkilökohtaisesti keskustelleensa näiden kanssa. Antaessaan arvon toiselle arvaa Laestadius myös oman sijansa sangen korkealle. Aikansa lappologian kentässä hän – aivan oikein – tiedosti omanneensa poikkeuksellisen perusteellisen oman alueensa ja kansansa tuntemuksen. *Muistutuksessaan lukijalle* hän tuo tämän esiin varsin omanarvontuntoisesti:

Tämän teoksen kirjoittaja on syntynyt ja kasvanut Lapissa. Hän on kenties enemmän kuin kukaan muu kulkenut kaikkialla Lapissa kuitenkin hän myöntää auliisti, että lappalaisten sisäisessä taloudessa on vielä paljon sellaista, jota hän ei usko voivansa varmuudella arvostella.

Huomioarvoinen on ilmaus, jolla Laestadius panee suuren painon syntyperäiselle lappalaisten “sisäisen talouden” tuntemukselleen. Kysymyksessä on hänen oma erityistermiansä, joka osuvasti ilmentää ekologisesti ja psykologisesti lappalaisten maailmankuvaa tai pikemmin – laajemmin ymmärrettynä – *mielenmaisemaa*, lappalaisten *kulttuurista äidinkieleltä*, uskontoa [pienellä u:lla], heidän mielessään ja tavoissaan.

Laestadius antaa oman panoksensa myös keskusteluun mytologian määritelmästä. Mitä Laestadius tällä termillä varsinaisesti ymmärsi, on luettavissa jumaluusopin johdannosta, *Muistutuksesta lukijalle*:

Mytologialla tarkoitan kansan yleistä uskoa yliluonnollisiin olentoihin ja voimavaikutuksiin. Sellaiset käsitykset yliluonnollisista olennoista ja voimavaikutuksista, jotka eivät edusta yleistä kansanuskkoa vaan vain yksityisten henkilöitten mielikuvitusta, eivät minun yksinkertaisen näkemykseni mukaan voi kuulua mytologiaan. Mutta jos runollinen kuvailu tai kauhusta kavahtaneen mielikuvituksen tuote taikka kummitustarina siirtyy osaksi yleistä kansanuskkoa, se silloin siirtyy myös osaksi mytologiaa.

Laestadiuksen mytologian määritelmä kattaa siis myös kansanuskon. Hänen mytologia-näkemystään voi verrata Elias Lönnrotin näkemykseen. Lönnrothan pyrki vanhassa *Kalevalassa* (1835) tietoisesti tarjoamaan – vielä Gananderin hengessä – suomalaisille Karjalan runoihin perustuvan “mytologian”, kun uusi *Kalevala* jo miellettiin suomalaisten “pyhäksi historiaksi” (Pentikäinen 1989).

Lönnrotin ja Laestadiuksen työtavat ja näkökulmat eroavat toisistaan mielenkiintoisella tavalla: siinä missä Lönnrot pohjaa Kalevalan kokoamisen kansanrunoihin – ns. kalevalaiseen runonlaulantaan, kirjoittaa Laestadius oman mytologiansa proosakerptomusten perusteella. Hän on osin poiminut ne aiemmilta lappologeilta, joita siteeraa. Osin hän on kuullut ne saamelaiskertojilta, osalla on jopa omakohtaisen kokemuksen painoarvo. Castrénin tavoin Laestadius kirjoitti mytologiansa proosamuotoon,

ei runoksi. Folkloren spesifisesti saamelaista lajityyppiä, joikaamista, Laestadius ei pitänyt musiikillisesti kovin korkeassa arvossa (Muistutus lukijalle), ja eeppiseen joikuun (*leudd*) hän pääsi tutustumaan vasta Fellmanin käsikirjoituksen myötä.

Mikä lieenee Laestadiukselle hänen laatimansa mytologian historiallinen todistusvoima? Mielenkiintoista kylläkin, Laestadius käyttää käsitettä 'lappalaisten sisäinen historia' käsitellessään noitalaitosta koskevia lähteitä kantilaisen filosofian äänenpainoin:

Asiaa on tarkasteltava oikeasta näkökulmasta ja karsittava pois ne mahdottomuudet, jotka ovat tulleet lappalaisten historiaa sisältäpäin täysin tuntemattomien sadunkirjoittajien tietämättömyydestä. Sitten kun tämä on tehty, jää kaikesta jäljelle vain joitakin puhtaita historiallisia tosiasioita, ja niiden summa on se, että aidot noidat oman ruumiinsa ja sielunsa ponnistuksin, kohottamalla mielikuvitusvoimaansa, joutuivat eräänlaiseen magneettiseen uneen, joka oli omiaan tuottamaan mitä oudoimpia fantasioita. [— —] Ihmisjärki ei siten voi ajatella ajan ja paikan ulkopuolella. Ihmisessä on kuitenkin sisäiset elementit ei-ajalliseen ja -paikalliseen olemassaoloon. Hänellä on myötäsyttyinen oikeudentunto, moraalinen prinssiippi, joka on täysin ajasta ja paikasta riippumaton. Hänellä on käsitys jostakin korkeammasta olevaisesta ajan ja paikan tuolla puolen ja aavistus tulevasta olemassaolosta tässä tilassa. (§ 13).

Laestadiuksen mytologian voi todeta yhtäältä toimivan pikemminkin elämyksellisellä kuin tiedollisella tasolla; toisaalta Laestadius tiedosti syvästi sen, että *Lappalaisen mytologian katkelmat* viime kädessä oli hänen oma tietoinen yrityksensä laatia lappalaisille kirjailijan omaan ainutlaatuiseseen ja -kertaiseen rekonstruktioon perustuva mytologiansa. Hän perusteli aikaansaannostaan seuraavasti:

Koskapa ihminen ajattelee ajassa ja tilassa, ja yksi ajatus aina antaa aiheen seuraavaan, olen esittänyt lappalaisten mytologian eräänlaisena systeeminä.

Saamelaisen luonnonuskontonsa myyttien muistiinkirjoittaja – mytografi?

Herätysliike on tavallaan koitunut myös Laestadiuksen kohtaloksi. Huomattava osa kaikesta siitä, mitä hän muilla elämän ja eri tieteiden aloilla sai aikaan, on unohdettu – tai pikemmin selitetty pois – ei niinkään herätysjohtajan roolin kirkastamiseksi kuin tiedemiesansioiden nollaamiseksi vastustajien toimesta kohta sen jälkeen, kun Laestadius alkoi saada nimeä uskonnollisen roolinsa kautta. Laestadiusta koskeva mittava biografis-historiallinen kirjallisuus on kirjoitettu korostetusti tästä näkökulmasta (ks. Raittilan bibliografia 1967) huolimatta siitä, että Laestadiukselle lankesi herätysjohtajan rooli vasta suhteellisen myöhäisessä elämänsä vaiheessa.

Tämä koskee erityisesti Lars Levi Laestadiusta etnografina, mytologina ja mytografina. Onkin syytä tehdä ero näiden kolmen tehtävän välille; etnografina Laestadius teki muistiinpanoja kuvataksaan saamelaisten muinaisuutta, mytologina hän keräsi kansanuskomuksia laatiakseen niistä lappalaisten mytologiaksi kutsumansa systeemin, ja mytografina hän viimein mytologia lähtökohtanaan pyrki kirjoittamaan saamelaisille heidän omaa historiaansa. Laestadiuksen mytologinen teos (*Lappalaisten mytologian katkelmia*) kirjoitettiin vuosina 1838–1845 mielessä paitsi lappalaisten mytologia myös historia, jonka kokoamista Laestadius harkitsi jo 1833. Laestadius taas ei *Mytologiassaan* tarttunut "mytografiseen" mahdollisuuteen kirjoittaa saamelaisten kansalliseepos, vaikka hänen Fellmanilta saamansa *Löydetyin maan joiku* siihen hyvän mahdollisuuden olisi tarjonnutkin. Toisin oli "Saamelaisten Homeroksen" – tai "lappalaisten Lönnrotin", kuten häntä myös on luonnehdittu – Jukkasjärven matkasaarnaajan Anders Fjellnerin laita. Suomalainen Carl Axel Gottlund, joka opiskeli Uppsalassa 1820-luvulla yhtä aikaa Laestadiusten ja Fjellnerin kanssa sai viime-mainitun kiinnostumaan oman kansansa, siis saamelaisten perinteestä. Vielä Uppsalassa Fjellner oli selittänyt Gottlundille, ettei saamenkansan parissa tavata minkäänlaista eepistä runoutta. Sittenmin hänen käsityksensä muuttui täysin, ja hän alkoi työkennellä saamelaisilta löytämiensä eepisten runoaihelmien parissa tavoitteenaan laatia saamelaisille kansalliseepos *Kalevalan* mallin mukaan.

Luonteenomaista on, että Laestadius kirjoitti teoksensa keskellä tutkimuskenttää, mutta keskuksista, sen arkistoista ja kirjastoista syrjässä yksin työskennelleen tiedemiehen roolissa. Vaikka Muonionjoki jakoi Karesuvannon Ruotsiin ja Venäjään, ihmisten vuorovaikutusta rajan yli se ei estänyt. Laestadius itse oli samalla kertaa sekä pääosin saamelaisista koostuvan seurakuntansa kirkkoherra että koko Ruotsin lapinmaiden seurakuntien tarkastuspappi. Tässä virassa kuten kasveja keräten hän oli käynyt Ruotsin Lapin jokaisessa kolkassa ja kodassa, kuten hän Mytologian Muistutuksessa lukijalle kertoo. Mytologian katkelmia lukiessa ei myöskään sovi unohtaa sitä, että käsikirjoitus valmistui suurperheen isän pöydällä keskellä sen köyhyyttä, sairautta ja kuolemia. Sen välissä kirjoitettiin *Crapula mundi* 1843 kesken omaa hengellistä murrosta, joka lopulta johti hänet pohjoisen herätyksen johtoon. Laestadiuksen työtavalle oli tyypillistä, ettei hän ainoastaan tutkinut saamelaisten mytologiaa vaan myös kokosydämisesti eli mukana heidän "sisäisessä taloudessaan" – kuten hän saamelaisten sisäistä mielenmaisemaa, oikeastaan uskontoa, osuvasti kutsui.

Laestadius rinnastaa näin uskonnon äidinkieleen, joka opitaan ikään kuin äidin sylissä. Itse Laestadius oli *homo religiosus*, joka uskoi yliluonnollisen maailman olemassaoloon ja myös koki sen saamelaiselle tyypillisellä tavalla. Myöhemmin, herätysjohtajan roolissaan, hän ainutlaatuisella tavalla kutoi saamelaisten etnistä uskontoa koskevan tietonsa saarnojensa sisään. Kuten Nilla Outakoski on osoittanut, monet Laestadiuksen saarnateksteistä ovat täynnä saamelaisten mytologiasta peräisin olevia käsitteitä, joskin usein uusin, kristillisin merkityksin. Esim. "maahiset", maan alla asuvat ihmisen kaltaiset olennot, jotka lapissa tunnettiin tunnettiin monin nimityksin (mm. *kadnihah* tai *gufihitar*), saivat uuden leiman: ne eivät enää olleet positiivisessa roolissaan saamelaisten auttajina ja kauniitten, hokuttellevien naisten hahmoissa vaan esiteltiin negatiivisin arvolatauksin Aatamin ja Eevan piilotettuina lapsina, jotka ryöstivät lapsia ja vaihtoivat niitä omiinsa jne. Kuulijat, jotka saivat myös kuulla itse olevansa näitä kääntymättömiä "maahisia" tai "äpäroitä", eivät kuitenkaan näytäneet tiedostaneen tätä arvotuksen muutosta – tai olleen siitä edes kiinnostuneita. Heille tärkeintä oli, että itse käsitteet olivat samoja. Tavallinen repliikki, jonka Juha Pentikäinen on kuullut saamelaisten parissa vuodesta 1965 lähtien eri kenttätyöjaksojen aikana – ja jonka saattaa kuulla yhtä lailla vielä tänään – oli Laestadiuksen moniin postilloihin ja hänen maanalaisia ja muita saamelaisten yliluonnollisia olentoja koskeviin saarnoihinsa vetoava vakuutus: "Kyllä varmasti se on totta, kun Laestadiuskin siitä on puhunut".

LARS LEVI LAESTADIUS FILOSOFINA

Kari Sallamaa

Lars Levi Laestadius (1800-1861) on hyvin kiistanalainen henkilö, varsinkin kun hänet usein on kapeutettu nimissään kulkevan herätysliikkeen perustajaksi, "Pohjolan pasuunaksi". En tässä yhteydessä puutu muuhun kuin hänen filosofiaansa, joka sekin liian usein pelkistetään uskonnonfilosofiaksi. Päälähteeni on hänen filosofinen pääteoksensa, *mahdikas, yhteensä lähes 900-sivuinen Dårhushjonet* (1866). Se on julkaistu huomattavan kauan tekijän kuoleman jälkeen kahtena laitoksena, Erik Bäcksbäck 1949 ja Bengt Åberg 1964. Lauri Mustakallion suomennos *Hulluinhuonelainen ilmestyi vuonna 1968*.

Monia hämää teoksen alaotsikko: "En blick i nådens ordning" (Katsaus armon järjestykseen). 1800-luvun puolivälin dominoiva tajunnanmuoto oli uskonto. Siksi suuressa määrin filosofiaakin käsiteltiin uskonnon ja teologian kautta. Näin teki myös Søren Kierkegaard. Papin poika Friedrich Nietzsche joutui kieltämään kristinuskon oman vitalistisen uskonsa tieltä.

Jos Laestadius olisi elänyt etelämpänä eikä tiettomien taipaleiden takana jängillä ja korvessa, ja jos hän olisi kirjoittanut jollakin ruotsia suuremmalla kielellä, esimerkiksi saksaksi tai ranskaksi, hän olisi Kierkegaardin ja Nietzschen veroinen filosofian mullistaja, elämänfilosofian kehittäjä ennen sen varsinaista syntyä 1800-luvun loppupuolella. Mutta jo sellaisenaan *Hulluinhuonelainen* on riittävä elämänfilosofian lähteeksi ja edelleen kehitettäväksi. Se on nimen omaan pohjoisen elämänfilosofian perustaja ja perusteos.

Laestadius tunsu hyvin eurooppalaista filosofis-tieteellistä keskustelua. Hän eli periferiassa, mutta opiskeluaikanaan Upsalassa hän perehtyi filosofiaan perusteellisesti, erityisesti ruotsalaiseen romantiikkaan mutta laajemminkin eurooppalaisiin filosofisiin virtauksiin. Myöhemmin ensin Kaaresuvantoon, sitten Pajalaan kuljetettiin vene- ja porokyydillä Luulajasta ja Haaparannasta kuormittain kirjallisuutta.

Laestadius oli monisti, eli kristillis-länsimaisen dualismin (henki - aine, ruumis - sielu) sijaan hänellä on yksi perusprinsiippi. Eikä se ole idealistinen kristilliseen tapaan, ei liioin materialistinen valistuksen tai aikalaisensa Marxin malliin, vaan se on energeettinen, jossa molemmat ääripää yhdistyvät. Tätä energeettistä periaatetta sekä kosmoksen että elämän perustana alkoivat myöhemmin kehittää mm. Wilhelm Ostwald Saksassa ja Henri Bergson Ranskassa.

Lääkärit vs. filosofit

Laestadiuksen psykologia perustui fysiologialle, sen osoittaa *Dårhushjonetin* alku. Hän tarkastelee siinä toisaalta "lääkärien", toisaalta "filosofien" psykologiaa. Nämä ammattinimet ovat yleistyksiä kahdesta tieteensuuntauksesta, luonnontieteistä ja toisaalta laajasta kirjosta ihmistieteistä. Laestadius asettuu kaikessa olennaisessa lääkärin, siis luonnontieteiden ja luonnontieteellisesti orientoituneen lääketieteen psykologian kannalle. Nykyään unohdetaan, että tuohon aikaan oli olemassa myös romanttista lääketiedettä.

Filosofit hän torjuu, mutta heillä hän ymmärtää spekulatiivista filosofiaa ja teologiaa. Poleemisesti hän toteaa, että filosofien ja teologien peruslauselmat psykologian suhteen vievät sellaisiin vaikeuksiin, etteivät he niistä selviä. Hän itse rakentaa toisenlaista teologiaa ja filosofiaa, energeettistä elämänfilosofiaa.

Psykologisen alun jälkeen tekijä luo katsauksen "sivistymättömien kansakuntien käsitykseen sielusta". Näihin sivistymättömiin eli länsimaisen sivilisaation turmelevasta vaikutuksesta vielä pääosin vapaisiin kansoihin hän epäilemättä lukee oman kansansa, saamelaiset. Mutta ennen kaikkea näitä olivat heprealaiset, Vanhan Testamentin kansa, josta Laestadius oli niin innostunut, että kirjoitti suoraan luulajansaameksi teoksen *Tåluts Suptsasah, Jubmela pirra ja Almatji pirra* (Vanhoja tarinoita Jumalasta ja ihmisistä; Hernösand 1844). Se on ensimmäinen saamenkielinen täysimittainen originaaliteos.

Filosofisessa traktaatissaan Laestadius tulee siihen tulokseen, että sielu on elämä itse, itsenäinen voima, joka vaikuttaa kaikessa elollisessa kasveista ihmiseen. Eli se on se "élan vital", elämän hyöky, josta Bergson kirjoitti. Suoraa selvää elämänfilosofiaa, kun se muualla oli vasta nupussaan. Toki se liittyy siihen laajaan vitalistiseen virtaukseen, joka oli noussut eurooppalaisessa ajattelussa valistuksen mekaanista materialismia ja toisaalta spekulatiivista idealismia vastaan (ks. tarkemmin Kosti Joensuun artikkeli tässä lehdessä).

Meille hiukan yllättävästi tekijä väittää, että suomalaisilla ei ole käsitettä sielulle eikä elämälle, vaan vain hengelle. Sielu tietysti on lainasana ruotsista, mutta elämä kyllä on vanha uralilainen kantasana (vrt. unkarin 'élet'). Edellä Laestadius on todennut, että heprean 'nishmat' merkitsee alun perin elämän ilmaa, jota ihminen hengittää. Samoin suomen henki ja hengitys ovat samaa kantaa.

Laestadiuksesta ei kannata tehdä anakronistisesti ekologia, vielä vähemmän Arne Naessin syväekologian edeltäjää (ks. Naess, *Livsfilosofi. Et personlig bidrag om følelser og fornuft*, 1998), vaikka yhtymäkohtia on. Mutta elämän luovuttamattoman ykseyden takia voi nähdä hänen yhtyvän siihen kantaan, että eläimillä on henki ja samat tunnevalmiudet kuin ihmisellä. Hänen ironiansa on tunnetusti terävää, se on yksi hänen työskentelymetodeistaan. Juuri sokraattinen ironia liittyy hänet enemmän Kierkegaardiin kuin saksalaisen idealismin linjaan, totiseen yksikäsitteisyyteen pyrkiviin Kantiin, Fichteen ja Hegeliin.

Hulluinhuonelaisessa Laestadius toteaa, että Pyhä Johannes näki Ilmestyskirjassa hevosia taivaassa: "Mutta filosofi on niin ylpeä, että hän ei halua seurakseen hevosia ja koiria tuonpuoleisessa" (pykälä 65; oma suomennokseni, ei Lauri Mustakallion). Mikäli hevoset ja koirat, ihmisen työtoverit pääsevät taivaaseen, niillä on tietysti itseisarvo. Siksi niillä pitäisi olla samat perusoikeudet kuin ihmisellä.

Kari Sallamaa
Professori, FT
Oulun yliopisto



Koska sielu on ruumiin elämää, se asuu orgaaneissa, ruumiin eri jäsenissä. Niillä on suhteellinen itsenäisyys. Sydän toimii riippumatta muista elimistä alusta loppuun, mutta suhteessa niihin, niin että muiden sairaudet vaikuttavat siihen. Näin voi sanoa, että orgaaneilla on oma sielunsa, sielullinen varustus. Tämä on isku kartesiolaisen ja valistusmaterialismin ihmiskoneteesiä ja nykyisen normaalilääketieteen positivistista mekaanisuutta vastaan. Sielun kyvyt ovat siis objektiivisia, eivät mitään spekulatiivisia tai platonilaisia ideoita.

Suurteoksensa lopussa Laestadius kirjoittaa laajan osion etiikan ja teologian perusasiasta, tahdonvapauden kysymyksestä. Pohjolan elämänfilosofi ei ole eksistentialismin rajoittamattoman tahdonvapauden kannalla, vaan käsittää sen Lutherin tavoin sidottuna. Filosofiansa hän näkee tahdonvapauden olevan rajautunut ymmärryksen, muistin ja ennen kaikkea passioiden kautta (pykälä 335).

Passiot toiminnan ohjaajina

Tässä tullaan Laestadiuksen filosofian kannalta keskeiseen passio-oppiin. Intohimo on huono tai ainakin vajaa vastine passiolle, koska latinalaisessa peruskäsitteessä halun ja kiihkon ohella on toinen konnotaatio, kärsimyksen. Matteus-passio ei kerro Jeesuksen intohimosta, vaan kärsimyksestä. Passio on aina huojuntaa halun ja kivun välillä. Laestadius aloittelee passio-oppiaan jo teoksen ensiosassa, mutta varsinaisesti passiot käsitellään toisessa osassa.

Ne ovat ruumiillisia, kukin tietyssä elimessä asuvia ja vaikuttavia voimia. Meidän kristillisperäisen kulttuurimme idealistisessa traditiossa ajatellaan nytkin, vaikka uskonnon vaikutusvalta ihmisiin on heikentynyt, että halut ja intohimot ovat henkisiä ilmiöitä. Toisin ajattelee Kaaresuvannon ja Pajalan mies. Passioiden perusta on orgaanisessa elämässä. Ne ovat objektiivisia ilmiöitä, eivät mitään gotiikan kummituksia tai markiisi de Saden riivaajia. Ne ovat toisiinsa vaikuttava kokonaisuus, joiden keskus on, ei aivoissa, vaan sydämessä sekä verenkierrossa.

Koska Laestadius on monisti, hän pyrki ylittämään dikotomiat ja dialektiset kolmijaot. Ymmärrys, Hegelin *Verstand*, joka on erotettava Järjestä, *Vernunft*, sääntelee passioita, mutta ei voi välittömästi reflektoida tunteita. Niitä voi käsitellä vain objektivoituna. Näen tässä siemenen ja idun Laestadiuksen toimintateoriaan, jossa hän tulee lähelle Aristotelesta. Tunteet ovat toiminnan kontrolloijia ja kommentoijia. Ne panevat toiminnan liikkeelle, mutta myös päättävät, milloin se loppuu ja onnistuiko se tahdotulla tavalla.

Laestadiuksen mukaan ymmärrys, järki, tahto ja sydän ovat vuorovaikutteisessa yhteydessä toisiinsa. Ja jos sydän on keskus, ei vain elämänprinsiipin ylläpitäjänä, ymmärrys ei ole mitään abstraktia ajattelua, vaan fyysinen aisti, sekä reseptio- että päättelyorgaani (555.). Kyberneettisesti ajatellen ymmärrys on sekä sisäänsyöttöä (*input*) että takaisinsyöttöä (*output*) ohjaava orgaani. Subjektiiivisten tunteiden vastaanotto-orgaani on subjektiivinen tietoisuus, jonka fyysinen orgaani on punaisessa veressä asuva aivojen subjektiivinen osa (627.). Subjektiiivisen toisteisuus tässä korostaa sen kytkentää ihmisruumiin objektiiviseen, fyysiseen rakenteeseen.

Erityisen voimakkaasti kirjoittaja polemikoi halki teoksen ruotsalaista psykologia Petrelliä vastaan todeten tässä kohtaa, että tämä päätelee meidän olevan ymmärryksemme kautta jumalaisia. Ironisesti hän toteaa, että Petrelli olisi voinut vahvistaa käsitystään monilla Uuden Testamentin lauseilla, vaikkapa 1. Pietarin kirjeen käsitteellä ”to lógikon gala” eli jumalaisen sanan maito (558.). Filosofit voi kohottaa ymmärryksen taivasiin, mutta Laestadiuksen mukaan meidän on tarkasteltava sen töitä läpi historian, mm. poliittisessa lainsäädännössä ja moraalissa (559.).

Jätän tässä laajan moraaliosion pakosta syrjään ja siirryn suoraan passio-opin ytimeen, seitsemään kuolemansyntiin eli pääpassioon. Ja nämä ovat: (1) egoismi eli itse Beelsebub, pirujen eversti, kuten Laestadius mehevään tapaansa sanoo. (2) Ambitio, kunnianhimo: sotilaiden, tiedemiesten ja taiteilijoiden piru. (3) Ahneus, omavoitonpyynti, porvarien riivaaja. (4) Kompleksinen solmu: viha, kostonhimo ja suuttumus. (5) Kateus ja mustasukkaisuus, rakkauden kiusaajat. (6) Huoruuden perkele. (7) Valheen henki.

Riippumatta siitä, uskooko näihin piruihin enempiä kuin hyveiden enkeleihin, on Laestadiuksen orgaanisen passio-opin kautta ymmärrettävä, että näillä haluilla ja tavoitteilla on ihmiskurjaa riepottava oma tahto. Ajatellaan vaikkapa aikamme hyveeksi tehtyä pahetta, itsekkyyttä ja ahneutta; harvoin sitä on yhtä jylhän osuvasti kuvattu kuin *Hulluinhuonelaisten* sivuilla.

Entä huoruuden perkele? Jyrkät sanat kielivät siitä, että seksuaalielämää voi olla kahdenlaista: rietasta helvetillistä himoa tai taivaan autuuteen verrattavaa harmonista rakkauselämää. Avioliitto on se laavu, se laiva, jossa kaksi ihmistä voivat turvassa kohdata toisensa, työskennellä toisistaan huolehtien ja kasvattaen lapsensa viisauteen sekä armoon. Kristillisen kielteisyyden sijaan Laestadiuksella on myönteinen suhde sukupuolisuuteen; tässä hän edustaa etnistä alkuperäänsä saamelaisuutta. Hän sanoo: ”Voitonhimo on myös suuri rakkauden vihollinen. Niin kauan kuin rakkaus on hehkuva, voitonhimon täytyy pysytellä pohjalla; ei ole kysymystä minun ja sinun omasta aviopuolisoiden kesken: he elävät kommunismin onnellisissa paratiisissa” (1968, 300-301; Mustakallion suomennos).

Laestadius oli siten kommunisti sanan alkuperäisessä ja oikeassa merkityksessä yhteiselämän ja yhteisomaisuuden suosijana. Neuvostoliitossa ja muissa sosialistisissa maissa muutama vuosikymmen harjoitettu käsitteen väärinkäyttö ei saa sumentaa sen jo Platonilta *Valtiosta* periytyvää utooppista kauneutta.

Passiot käyvät jatkuvaa oikeudenkäyntiä omantunnon kanssa. Se on agora, jolla toimintaa arvioidaan moraalien eli annetun arvostuksen sekä toisaalta etiikan, yksilöllisen tai ryhmäsidonnaisen toimintakoodiston välillä. Epämoraalisena elementtinä passiot vaikuttavat tahtoon ja muihin ruumiinohjaajiin, kiihottavat sen laukkaan tai lamauttavat pohjamutiin patjallaan makaavaksi Oblomo-



viksi. Vaikka Laestadius kutsuukin passioita rumilla nimillä, etumerkkiä voi vaihtaa ja nähdä ne hyveinä. Haluina ja tahdonilmauksina ne voi tulkita välttämättömiksi. Tunteiden välittämänä toimintaskemoina ne ohjaavat toimintaa, arvioivat sen kulkua ja antavat lopuksi päättötodistuksen sen laadusta.

1800-luvun filosofit askartelivat paljon persoonallisuuden käsitteen parissa, meillä esimerkiksi J.V. Snellman kokonaisen laajan saksankielisen, Tübingenissä julkaistun tutkielman verran: *Versuch einer speculativen Entwicklung der Idee der Persönlichkeit* (1841). Tämä keskustelu oli merkki siitä, että valistuksen konemekaniikan, romantiikan tunteilun ja teologian pakkopaidan repeillessä voitiin taas tarttua aristoteliseen etiikan traditioon, katkenneeseen toiminta- ja persoonallisuuskonseptioon.

Laestadius käsittelee sitä traktaattinsa uskonnonfilosofisessa osiossa (F.F.F.). Jälleen ovat teologit haksahaneet: 1800-luvulla persoonallisuuden kautta päästiin irti Jumalakirkon ohjailusta inhimillistämään ajattelua. Näin teki Friedrich Strauss Jeesusta inhimillistävällä elämäkerrallaan, samoin Kierkegaard, näin Laestadius, niin pappismies ja herättäjä kuin olikin. Epädogmaattinen, radikaalisti uutta luova ajattelu oli hänelle ominaista. Se suuntautui kuollutta teologiaa, mutta epäsuorasti myös Ruotsin kirkon korkeakirkollista elitismiä vastaan. Mutta toisin kuin erilaiset nousevat vapaakirkolliset suuntaukset Laestadius halusi uudistaa kirkon sisältä käsin.

Pohjoisen filosofian perustaja

Olen kehittänyt pohjoista filosofiaa 1990-luvun puolivälissä Oulun yliopistossa järjestämäni kulttuurintutkimuksen seminaarin avauspuheestani lähtien ja myöhemmin Lapin yliopistossa Rovaniemellä pitämässäni esitelmässä ”Pohjoisen filosofian mahdollisuus” (julkaistu Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit -projektin julkaisun toisessa osassa *Tunturista tupaan*, 1999). Jatkoin aiheesta puheenvuorossani ”Pohjoinen poliittisena ja filosofisena ilmansuuntana” XI kansainvälisessä suomalais-ugrilaisessa kirjallisuuskongressissa Oulussa 2010 (julkaistu antologiassa *Vesilinnun siivet*, Oulu 2010).

Saatuani edellä Laestadiuksen elämäntutkimuksen yhdeksi perustajaksi ja aristotelisen toimintateorian edelleen kehittäjäksi, oikeastaan sille uuden lähtöpotkun antajaksi, joudun kysymään, miten hänen perustaltaan kehitetään tätä pohjoista filosofiaa, kun hänen oppinsa näyttää yleiseurooppalaiselta, jollei yleisinhimilliseltä. Silloin on mentävä nimen omaan toimintateorian ja etiikan alueelle. Itse asiassa *Dårhushjonetin* painopiste on siinä, vaikka Pajalan rovasti joutui uskottavuuden takia rakentamaan systeemiä lähtien psykologiasta, onneksi ei aineen olomuodoista lähtien, niin kuin taistolaismarxilaiset 1970-luvulla.

Kun viritellään pohjoisen tai yleisemmin periferian filosofian tulta, nousee kysymys, mitä pilkkeitä ja syttöjä Laestadius siihen tuo. Se olisi tarkennetun ja laajemman tutkimuksen aihe, mutta varteenotettava on Kosti Joensuun maininta siitä, että Laestadius rakensi herätysliikkeensä systemaattisesti, mielestäni sen energeettisesti perustellen ja oli toisaalta ”paikallisuuteen kiinnittyvä regionalisti”. Perifeerisyys Ruotsin valtakunnan laita-alueilla, toisaalta kiinnittyneenä rajattoman pohjoiskalotin monietniseen traditioon mahdollisti radikaalin elämäntutkimuksen muutoksen.

Hän osasi kolmea saamenkieltä ja loi oman oikeinkirjoituksensa kautta saamelaiskirjallisuuden. Ranskan akatemian retkikuntaan hänet otettiin nimenomaan lappalaisena. Ruotsin Lapinmaiden visitaattorina eli kirkollisena tarkastajana hän oli koko ajan liikkeessä, kuten jutaavat saamelaiset tai metsästäjät ja kalastajat. Hän kulki kodasta kotaan ja pani alkuun Ruotsin Lapinmaissa pitkään käytetyn kotakoulujärjestelmän; samoin hän järjesti katekeettaopetuksen, joka Suomessa jatkui 60-luvulle asti, aina Inarin Laura Lehtolaan asti.

Erittäin selvästi pohjoisuus näkyy Laestadiuksen saamelaismytologiassa *Lappalaisten mytologian katkelmia*, jonka toisen, täydellisen laitoksen Pentikäinen ja Pulkkinen ovat tänä vuonna julkaisseet, tietysti kuoleman juhluvuonna; ensimmäinen laitos ilmestyi vuonna 2000.

Laestadius ei tarkastellut Ranskan akatemian tilaustyönä kirjoitetussa, mutta pitkään unohduksissa olleessa käsikirjoituksessaan Saamen uskontoa ulkopuolisena, viileänä tiedemiehenä, vaan eli sitä. Kristinusko ja saamelainen ”pakanuus” elivät hänessä rinnakkain tai päällekkäin, niin kuin monikerroksinen saivajärvi. Tämä näkyy selvästi hänen saarnoissaan, joissa haltiat, maahiset, ihtirietkot ja monet muut olennot elävät todellisuudessa. Tämä on vähän samaa kuin Mikael Agricolalla, joka *Daavidin psalmtarin* esipuheen kuu-luisassa ja paljon viljeltyssä jumalaluettelossa esittää hämäläisten ja karjalaisten uskomusolennot innostuneesti, uskontotieteellisenä tutkijana, mutta joutuu lopuksi ikään kuin *ex officio* parahtamaan: ”Eikö se kansa vimmuttu ole, joka näitä uskoo ja rukoolet?” Laestadiukselle nämä olennot olivat tosia; hän tapasi niitä taloissa ja tundralla. Joukkoon on itse asiassa luettava Jeesuskin, jonka hän koh-tasi Paktegaize-vuorella.

Saarnaajana Laestadiuksen julistus oli hyvin feminiinistä. Tarkkaan lukien hänelle Jumala on nainen. Hän ei esittele Jumalaa isänä, vaan sukupuolineutraalisti vanhempana; hän on ”taifhalinen vanhiin”. Kaaresuvannon jäähyväissaarnassaan 1849 Laestadius sanoi Jumalan synnyttävän uskovat uudelleen ja imettävän heidät armorikkaista rinnoistaan. Onko kuultu, että mies synnyttäisi ja imettäisi? Tunnettu on hänen unensa kuolinvuoteella, jonka hän kertoi läsnäoleville sureville omaisilleen. Unen mukaan kaunis nuori nainen, Vapahtaja tuli paljain povin hakemaan häntä taivaaseen.

Laestadius kuunteli mielellään sosiaalisesti kaikkein alimpina olevia, nuoria saamelaisnaisia ja viittasi julistuksessaan usein heidän näkyihinsä ja kokemuksiinsa. Liikkeen alkuvaiheessa saarnaajina ja katekeettoina oli naisia, aluksi hänen auktorisoiminaan. Toinen vaiettu tosiasia on se, että alkuvaiheessaan laestadiolaisuus oli saamelainen liike; keskeiset saarnaajat saamelaisia. Naiset ja saamelaiset veivät ilosanoman Norjaan ja aina Pietariin saakka.

Laestadiuksen pastoraalitutkimuksen traktaattiin *Crapula mundi* (1843), jonka hän löi oululaisperäisen runoilijapiispan Frans Mikael Franzénin ja muiden kirkonherrojen eteen Härnösandissa, siihen liittyvän teesistön 12. ja viimeisessä hän sanoo luulajansaameksi, myös latinan- ja suomenkielisissä versioissa: ”Sabmelats lä puoreb altmatsjårda, ko Laddelats ja Dadja” (Saamelainen on parempi kuin lantalainen ja taatsi, so. ei-saamelainen, itse asiassa tanskalainen, jolla tarkoitetaan norjalaisia, pitkään Tanskan vallan alla ollutta väkeä).

Erityisen selvästi saamelaisuus ja pohjoisuus näkyy Laestadiuksen etiikassa, toimintateoriassa, ei siis moraalissa, joka oli pääosin kristillinen. Väärtiydellä, vastavuoroisella kestävytyydellä ja saamelaisfilosofi Rauna Kuokkasen paljon tutkimalla alkuperäiskansojen lahjataloudella on siinä vankka sijansa. Laestadius oli lahjatalouden edustaja; ei hän kerännyt maallista hyvää, se jaettiin suuren lapsijoukon ja tarpeessa olevien kesken; tämän teki hänen uskollinen vaimonsa, ruustinna Brita Kajsa Laestadius, *née* Alstadius. Armon järjestyksenkin rovasti sai ansiotta, lahjana ”saamelaisnainen Marialta”, myyttiseltä Milla Clemensdotterilta Åselen pappilassa uudenvuodenpäivänä 1844.

Mitä nyrkkiin puristetusti saamme Lars Levi Laestadiukselta pohjoiseen filosofiaan? Tunteiden merkityksen toiminnan energiana, passioiden kaksiteräisen miekan, lämpimän naisellisten ominaisuuksien tärkeyden, yksinkertaisen elämän ihanteen sopeutettuna luonnon resursseihin ja ihmisten väliseen väärty- ja lahjatalouteen.

LARS LEVI LAESTADIUKSEN FILOSOFIAN LÄHTÖKOHTIA

Kosti Joensuu

Johdanto¹

Lars Levi Laestadius (1800-1861) tunnetaan yleisesti herätysaarnaajana hänen nimeään kantavien herätysliikkeiden välityksellä. Akateemisessa maailmassa Laestadius saavutti kansainvälisen maineen erityisesti kasvitieteilijänä, mutta tuli myös tunnetuksi saamelaisen mytologian, kielten- ja kulttuurin tutkijana (Pentikäinen&Pulkkinen, 2011). Laestadius jatkoi papintyönsä ohella tieteellisiä tutkimuksiaan koko elämänsä ajan keskittyen elämänsä viimeisinä vuosikymmeninä psykologis-filosofiseen ihmistutkimukseen ja uskonnonfilosofiaan.

Laestadiuksen ajattelun filosofinen ulottuvuus on kuitenkin jäänyt akateemisessa tutkimuksessa vähälle huomiolle. Tämä on puute ainakin sikäli, että Laestadius on merkittävä aatehistoriallinen vaikuttaja erityisesti pohjoismaissa ja hän näyttää tunteen laajasti länsimaisen tieteen perinnettä. Laestadiuksen ajattelu onkin tärkeää nostaa osaksi pohjoismaista uskonnonfilosofiaa, filosofista ihmistutkimusta ja monitieteellistä laestadiolaisuustutkimusta suhteuttamalla hänen ajattelunsa länsimaisen filosofian traditiota vasten. Laestadiuksen tuotanto nähdään tärkeänä uskonnonfilosofisena, yhteiskuntafilosofisena ja elämänfilosofisena kiteytymänä niin pohjoista filosofiaa hahmotettaessa kuin yleisemminkin osana länsimaisen tieteen traditiota (ks. Talonen, 2001; Sallamaa, 1999; Sallamaa myös tässä lehdessä).



Psykologis-filosofisessa pääteoksessaan *Hulluinhuonelaisessa* (Dårhushjonet: En blick i nådens ordning [Dhj], 1964) Laestadius pyrkii jäsentämään perustaa ihmis- ja uskonkäsitykselleen monialaiseen lähteaineistöön tukeutuen. Teoksen filosofiaa leimaa luonnontieteellinen ihmisen ruumiillisuutta korostava asenne. Kokonaisuudessaan teos on laaja-alainen tutkielma mielen ja ruumiin suhteesta, tunne-elämästä, järjestä, vapaasta tahdosta ja moraalaisuudesta. Kaikkia tutkimuksen osa-alueita taustoittaa pyrkimys jäsentää ihmisen Jumala-suhdetta. Eri osa-alueiden analyysieja voidaan kuitenkin tarkastella myös teologisista yhteyksistä riippumatta.

Tässä artikkelissa tiivistän Laestadiuksen filosofisen antropologian ydinajatuksia ja huomioita aatehistoriallisista kiinnostuksista kiinnittyen erityisesti Hulluinhuonelaiseen. Tarkastelen alustavasti jatko-tutkimuksen suuntana myös Laestadiuksen rationalismi-kritiikin yhtäläisyyksiä 1900-luvun alussa mannermaisessa filosofiassa muotoutuneeseen perinteisen metafysiikan kritiikkiin, jossa objektivistinen teoreettinen asenne (länsimainen metafysiikka) nousee kritiikin kohteeksi².

Laestadiuksen filosofian aatehistoria: valistuksen ja romantiikan maailma

Hulluinhuonelaisen (myöhemmin Dhj) juuret ovat 1800-luvun alun aatehistoriallisessa tilanteessa. Tuolloin Ruotsissa vaikutti valistuksen rationalismi, romantiikka, vitalistinen ajattelu ja kantilainen kritisismi, jossa luonnontiede ja metafysiikka kohtasivat (esim. Juntunen 1982, 41). Laestadiuksen ajattelu muodostui suhteessa näihin ajatusvirtauksiin. Tärkeä vaikutus Laestadiuksen ajattelun muotoutumiseen on myös lapissa vaikuttaneilla pietistisillä herätysliikkeillä sekä saamelaisella kulttuurilla, johon en tässä artikkelissa kuitenkaan laajemmin keskity (ks. Sallamaa tässä lehdessä; myös Pentikäinen&Pulkkinen, 2011).

Valistusaikana syntynyt puhdasta järkeä korostava rationalismi johti useimmiten mekanistiseen maailmankuvaan ja ihmiskäsitykseen. Järki nähtiin myös ihmisen uskon ja uskonnollisuuden alullepanijana ja se muodostui keskeiseksi arvosteluperustaksi uskonnon alueella (Wolffilaisuus, Deismi, Neologia). Valistusajattelu merkitsi Ruotsissakin sekä teologisten oppien kritikoimista että uskoa ihmisen järjen ja hyveellisyyden voimaan. **Romantiikan** aikana hengenfilosofia, joka juonsi juurensa kartesiolaiseen dualismiin, nousi muotifilosofiaksi. Romantiikan aikana haikailtiin ihmiskunnan menneyttä kulta-aikaa, jossa ihminen tulkittiin kuuluneen yhteen alkujumaluuden kanssa. Teologiassa romantiikka johti usein abstraktiin hengentieteeseen, jossa kristillinen jumalakuva oli vaarassa (Juntunen 1982, 41). Schellingin ja Hegelin filosofiat olivat 1800-luvulla ymmärrettävästi suosiossa. Hulluinhuonelaisessa Laestadius päätyy lopulta vastustamaan niin valistusrationalismia kuin romantiikan spekulatiivista hengenfilosofiaa. Laestadiuksen tulilinjalla Hulluinhuonelaisessa onkin Kierkegaardin tapaan hegeliläisyys. Euroopassa syntyi tuona aikana useita erilaisia kirkon uudistunutta teologiaa vastustavia pietistisiä liikkeitä.

Valistusrationalismin ja romantiikan hengenfilosofian vastavoimaksi oli syntynyt myös **vitalismi**, jossa usein painotettiin konkreetista biologista lähtökohtaa. Vitalismi perustuu ajatukseen eräänlaisesta elämänvoimasta (vis essentialis), jonka katsottiin saavan elottoman biologis-organisen aineen eläväksi. Vitalistien elämänvoima on postulaatti. Kyse on elämälle välttämättömästä metafysisestä periaatteesta, joka tulkittiin vaikuttavan kaikissa elävissä organismeissa, niiden taustalla tai alkusyynä³.

Kansainvälinen kiista spekulatiivisen metafysiikan ja luonnontieteellisen ajattelun välillä muodostui valistuksen ja romantiikan aikana. Pohdittiin sitä millainen rooli metafysiikalla on orastavalla luonnontieteen aikakaudella. Filosofissa kiista ilmeni rationalismin ja empirismin välillä, johon aika-kautta tyydyttävän ratkaisun antoi Immanuel Kantin rationalismia ja empirismiä syntetisoiva filosofia⁴. Kiista luonnontieteen ja metafysiikan välillä näkyy Laestadiusen ajattelussa niin, että hän asettuu pikemminkin empirian⁵ ja luonnontieteen kannalle metafysiikan sijaan ja etsii ajatuksilleen tukea lääketieteeseen, fysiologian ja psykologian aloilta. Näin Laestadius lopulta asettuu lähemmäksi vitalistisen ajattelun biologis-luonnontieteellistä suuntausta. (esim. Pulkkinen 2002, 64.) Aatehistoriallisesti voi todeta, että Laestadius kamppaili osaltaan saman rationalismi-empirismin- ja luonnontiede-metafysiikka –ongelman parissa kuin edellä mainittu Kant, vaikka Laestadiusen intressit eivät suoranaisesti olleetkaan tieto-teoreettisia.

Laestadius kuitenkin omaksui valistusrationismilta systemaattisen argumentaatiotavan. Hän sanoo tukeutuneen logiikkaan ja metafysiikkaan päättelyissään, mutta korostaa omien kokemuksellisten premissien lähtökohtaa (ks. Hallencreutz, 2000). Vastakohtana valistusajan rationalistiselle ajattelulle Laestadius painottaa ruumiillisuutta ja tunne-elämän merkitystä tietoisuuden, tiedon, moraalisuuden sekä jumalasuhteen mahdollisuusehtona. Romantiikan tapa korostaa välitöntä tunteellisuutta, mielenliikutuksia ja kotikontuun sidottua paikallista elämää näkyy Laestadiusen ajattelussa. Romanttisin ja vitalistisin painotuksin Laestadius nousee valistusrationismia vastaan: ”Väitämme, että ihmisen todellista luontoa ei voi käsittää ajatuksen vaan vietin ja tunteen muodossa⁶.” (Dhj:§700 ja passioista Dhj:§661). Rationalismin ja romantiikan hengessä formalisoituva filosofinen antropologia ja kirkon teologia saivat Laestadiusen kriittiselle kannalle. Laestadiusen kielellä; ei järki, vaan tunne on oikea elin käsittämään uskon ja moraalin ilmiöitä. Laestadiusen ajattelussa painotus siirtyy järjestä sydämeen.

Hulluinhuonelaisessa Laestadius tukeutui lähinnä kahteen eurooppalaiseen luonnontieteelliseen antropologiaan. Nämä olivat ranskalaiset **Marie Francois Xavier Bichat** (1771-1802) ja **Jean-Baptiste Felix Descuret** (1795-1872). Bichat oli 1700-luvun kuuluisin vitalisti-biologi, joka tarjosi Laestadiukselle parallelistisen näemyksen sielun ja fysiologisen ruumiin välillä vallitsevasta erottamattomasta yhteydestä. Bichat vaikutti useiden paralleeliteorioiden taustalla; esim. Schopenhauer piti omaa filosofiaansa Bichat'n metafysiikanä tulkitana. Vitalisti Descuret oli Laestadiukselle tärkeä siksi, että hän avasi parallelistisen teorian sovellusmahdollisuuksia uskonnon alueelle. Descuret tarjoaa esim. sakramenteja lääkkeiksi intohimoja vastaan. Descuret ja Laestadius ajattelevat samalla tavalla, että ihmisen moraalista luonnetta määrää ja jalostaa uskonnollinen passio (virittyneisyys). (Ks. Zidbäck 1937, 96-97.)

Laestadiusen paralleeliteoria ja ruumiillisen sielun moraalit

Laestadiusen Hulluinhuonelaisen filosofisesti keskeisin aihe on sielun ja ruumiin kahtiajaon (dualismin) ongelma, jonka ”ratkaisuyrityksessä” valottuu Laestadiusen vapauskäsityksen ja moraalijattelun periaatteet. Laestadius kehittää omaa ihmisen ruumiillisuuteen perustuvaa sielun ja ruumiin yhteenkietoutumisen ongelmaa ja samalla kritisoi dualismia (Dhj:§192). Kautta linjan Laestadius katsoo, että perinteisesti henkiseksi ymmärretyt ominaisuudet kuten järki, tahto ja moraalit ovat pikemminkin fysiologiseen ruumiillisuuteen sidottuja ja siitä riippuvaisia ilmiöitä.

Luonnontieteeseen ja vitalismiin kiinnittyminen on Laestadiukselle väline vastustaa rationalistis-spekulatiivisia käsityksiä ihmisestä ja Jumalasta sekä keino puolustaa omaa käsitystään sielun ruumiillisuudesta. Näin ollen Laestadius ulottaa ajattelunsa uskonnonfilosofisten kysymysten ohella koskemaan myös filosofista ihmistutkimusta.

Filosofian perinteen suhteen Laestadius vastustaa kartesiolaisen subjektin lähtökohtaa ja Aristoteleeseen ulottuvaa oppia sielun kolmi-osaisuudesta. Valistusaika nosti kasvisielu/eläinsielu/järkisielu -jaottelusta järjen ihmisen olennaisimmaksi ominaisuudeksi. Laestadius painottaa, ettei sielu voi toimia ajassa ja paikassa muutoin kuin ruumiin elinten välityksellä. Koska Laestadius ei näe Aristoteleen jäsentämiä erilaisia ”sieluja” oleminen tapoina, vaan pikemminkin erillisinä substantiaalisina entiteetteinä, hän osaltaan tämän vuoksi katsoo, että kolmijako hajottaa kokemuksen ykseyden. Polemisoiden Laestadius pohtii myös ongelmaa, minkä useiden sielujen ongelma tuottaa; oletus usean sielun olemassaolosta tekee mahdottomaksi päästä selville siitä mitä sielua sovitut todella koskee. Samalla Laestadiukselle muodostuu ongelmaksi koko järkisielun olemassaolo, koska sitä ei voida todistaa empiirisesti. Myöhemmin Laestadius puhuu kuitenkin järkevyydestä ja järjestä tarkoittaen pikemminkin ymmärrystä, jonka lähtökohta on tunteessa, kokemuksessa ja sydänorganismissa. Laestadius katsoo, että filosofien käsitys sielusta perustuu pelkkään mietiskelyyn (reflexio) ja ilmoittaa puolustavansa lääkäreiden ”psykologiaa”, jossa ajattelu sidotaan anatomisiin ja fysiologisiin totuuksiin (Dhj:§ 1-9, 16, 516, 702; ks. Juntunen 1982, 43).

Sielun substantiaalisuuden ratkaisuvaihtoehtona Laestadius pitää parallelismia eli duplisismia hyläten sekä perinteisen hengen ja materian jyrkän kahtiajaon että materialismin ja spiritualismin⁷. Tuon ajan luonnontiede ei ollut sidottu moderniin teknologiaan samalla tavalla kuin nykyään. Esimerkiksi Laestadius viittaa tutkimuksiin, joissa ajattelutoiminta havaitaan konkreettisenä aivojen liikkumisena. Tämä antaa suuntaa sille, kuinka osaltaan ymmärtää Laestadiusen parallelismi: ruumiin on henkistä silmillä havaittavasti, materiassa on elämä eli henki silminnähtävästi. Laestadiusen parallelismissa fyysinen ja henkinen ovat saman substantiaalisuuden todellisuuden eri puolia ja ilmenemismuotoja. (ks. Juntunen, 1982, 51; Åberg 1964, 35)

Laestadius jakaa **ihmiselämän käsitteellisesti kolmeen osaan**: elämänprinsiippiin, orgaaniseen elämään ja hermoelämään. **Elämänprinsiippi**⁸ tarkoittaa vitalistista elämänvoimaa, mikä vaikuttaa ihmisen ruumiissa elämänä tai dualistisesti ilmaistuna yhdistää orgaanista elämää ja hermoelämää. Elämänprinsiipistä Laestadius käyttää synonyyminä myös hengen käsitettä. Laestadius pitää elämänprinsiippiä kokemuksellisenä ja immamenttina ilmiönä ja siksi pätevänä lähtökohtana⁹. **Orgaaninen elämä** viittaa ihmisen somaattiseen toimintaan, ruumiin elimiin ja niiden fysiologis-psykologisiin ominaisuuksiin. **Hermoelämä**¹⁰ viittaa samaan, kuin mitä nykyään tarkoitetaan tietoisuudella, itsetietoisuudella ja tietoisella elämällä. Hermoelämä ottaa vastaan orgaanisen elämän alueelta kumpuavia passioita eli tunteita eli se on hengen ilmenemisaluetta.

Laestadiuksen teoriassa mainitut osat ovat edeltävästä tasosta riippuvaisia ja ne yhdessä muodostavat persoonan kokonaisuuden. Orgaanisen elämän “alueelta” tunteet (passiot) kulkeutuvat veren ja hermojen välittämällä hermoelämään piiriin. Ihmisen persoonallisuus ei ole Laestadiuksen mukaan itse rakennettua, vaan se perustuu orgaaniseen elämään (Dhj:§1189,§1198). Ihmisen oleminen, persoonallisuus ja minuus ovat lähtökohdaisesti sidottu orgaaniseen elämään.

Hermoelämä puolestaan jakaantuu **kahteen osaan**, subjektiiviseen eli sisäiseen tajuntaan ja objektiiviseen eli ulkoiseen tajuntaan. Aivot ovat objektiivisen ja subjektiivisen tajunnan elin, jolla on fysiologisesti kyky ottaa vaikutteita kahdesta suunnasta (maailmasta): 1) aistimaailmasta viiden aistin avulla, minkä elin on isot aivot; tämä on samalla objektiivisen tajunnan alue. 2) sisältäpäin sisäisestä maailmasta eli orgaanisesta elämästä “hermoreaktioiden ja veren ärsykkeiden avulla”, minkä elin on pikkuaivot; tämä on samalla subjektiivisen tajunnan alue¹¹. (Dhj:§239.)

Subjektiivisen ja objektiivisen tajunnan suhteesta seuraa **sielunkyvyt** seuraavasti: 1a) Objektiivisiin kykyihin kuuluu muisti, ymmärrys, järki, tahto, mielikuvitus ja omatunto (oikeudentuntona!). 2a) Subjektiivisiin kykyihin kuuluu tunteet, vaistot, vietit, luonne ja passiot (eli sydän hengellisessä mielessä). Objektiiviset kyvyt kuuluvat hermoelämään eli tietoisuuteen ja subjektiiviset orgaaniseen [eli ruumiin] elämään. Näiden yhteys on mahdollista elämänprinsiipin vaikutuksesta (Dhj:§246). Sielun liikkeet ja tunteet paikantuvat viimekädessä ruumiinelimiin (vrt. frenologia) (Dhj:§891). Laestadiuksen onkin tulkittu edustavan osin nykyaikaista käsitystä tietoisuuden palautumisesta orgaaniseen elämään (vrt. genetiikka. neuropsykologia, Dennet). Toinen, hyvin erilainen rinnastuskohde voisi olla moderni ruumiinfenomenologia. Yksinkertaistaen Laestadius viittaa objektiivisen ja subjektiivisen tajunnan erottelulla perinteiseen jakoon ulkoisen ja sisäisen havainnon välillä, mutta ajan luonnontieteen mukaisesti tulkittuna.

Descuret’n pohjalta Laestadius muotoilee parallelistisen tulkinnan, jossa kaikella luonnontieteellis-fysiologisesti jäsennetyllä olisi vastaavuus transsendentaalisessa todellisuudessa. Tämä tarkoittaa, että antropologista kolmijakoa vastaa ontoteologisella tasolla Jumalan kolminaisuus seuraavasti: Elämänprinsiippiä vastaa Jumala, Orgaanista elämää Poika eli Kristus ja hermoelämää Pyhä henki (Dhj:§1408-1409). Antropologiassa sielun ja ruumiin rinnakkainen ilmeneminen (tietoisuuden ja hengen palautuminen ruumiillisuuteen) sekä tämän suhde kokonaisuutena transsendenttiin kolmiyhteiseen Jumalaan, muodostaa Laestadiuksen parallelistisen kokonaisuusjärjestelmän.

Laestadiuksen ihmiskäsitys on eräissä tulkinnoissa nähty materialistisena ja deterministisenä. Kuinka sitten ihmisen autonominen toiminta tai moraalisuus on Laestadiuksen mukaan mahdollista? Laestadius erottelee **neljä tahdon vapauden lajia**: positiivisen (Dhj:§357-364), negatiivisen (Dhj:§365-369), aktiivisen (Dhj:§370-389) ja passiivisen (Dhj:§390-405). Näistä lähinnä aktiivinen ja passiivinen vapaus on tärkeä kuvata, koska niihin kiteytyy Laestadiuksen uskonnon- ja moraalifilosofian ydinajatuksot. Tahdon aktiivinen vapaus tarkoittaa ihmisen kykyä vastustaa passioita orgaanisen elämän omalla tasolla. Vasta silloin voidaan puhua tahdon aktiivisesta vapaudesta, kun se on saanut perustakseen moraalisen passion. Tahdon aktiivinen vapaus ei tarkoita sellaista positiivista vapautta, että tahto voisi hallita orgaanisen elämän toimintoja ja niihin perustuvia passioita. Tahdon aktiivinen vapaus edellyttää moraalisen passion syntymistä sydämessä, jota Laestadius kutsuu **heräykseksi** (väckelse). Tahdon passiivinen vapaus sisältää Laestadiuksen pääteesin, että tahto on passiivisessa suhteessa passiioihin ja yleensä orgaaniseen elämään. Myös koko hermoelämän eli tietoisuuden taso on sydämeen ja passiioihin analogisesti alisteisessa suhteessa. (Dhj:§596-887; ks. Juntunen 1982, 67-68.) Tämä siis merkitsee sitä, ettei ihminen voisi hallita tahtiaan ja ajatteluaan ilman moraalista passiota, joka viriää heräyksessä.

Moraalisen passion viriäminen eli heräys on siis varsinaisen aktiivisen vapauden edellytys. Heräys (väckelse) viittaa heräämisen lisäksi myös sytyttämiseen, kiihottumiseen ja selville saamiseen. Laestadius korostaa, että moraalisen tunteen viriämisen täytyy tapahtua orgaanisen elämän subjektiivisella alueella, jotta se voi muuttaa moraalisen toiminnan suuntautumista (intentionaliteettia) kokonaisvaltaisesti. Vaikka Laestadius pyrkii jäsentämään heräyksen käsitteellä kokonaisvaltaista uskonnollista kokemusta, hän samalla viittaa myös “pienempiin” moraalisiin ilmiöihin: esimerkkinä heräyksestä käy juoppo, joka saa juomisspassiota vastaan ristiriitaisen passion, jonka sisältönä on vastenmielisyyttä juoppoutta kohtaan. Heräys viittaa teologisesta lastistaan riisuttuna kokemukseen, jossa asian avautuminen, ymmärtäminen tai uudelleen merkityksellistyminen johtaa uudenlaiseen moraaliseen toimintaan. Kiinnostavaa onkin koetella Laestadiuksen käsitystä suhteessa sellaisiin kokemuksiin, jotka ovat aiheuttaneet kokijassaan kokonaisvaltaisen “elämäntapaan tai katsomukseen” liittyvän muutoksen.

Tahdon passiivisen vapauden mukaan tunteet riepottelevat ihmistä eikä niiden hyvydestä tai pahuudesta sellaisenaan voida sanoa mitään¹². Vahvemmat passiot kumoavat heikommat, esim. kunnian tai maineen ta-

kia ihminen saattaa olla juopottelematta tai pidättäytyä esiaviollisista seksuaalisuhteista, mutta myös noiden pidättäytymisten taustalla on "pelkästään" lihallisia passioita eivätkä siten realisoi "aitoa moraalisuutta". Laestadius tosin tekee erottelun luonnollisen ja hengellisen moraalin välillä niin, että "aito moraalisuus" sisältyy jälkimmäiseen (ks. Dhj:§807-809). Passioista vapautumiseen tai "oikeaan" kanavoitumiseen vaaditaan sydämen-tilan absoluuttista muutosta sydämen murtumisen ja heräyksen kautta (Dhj:§412). Luonnollisen moraalin eli oikeudentunnon ja "aidon moraalisuuden" edellytyksenä on heräys, jossa oikeuden tunto kehittyy passioiksi (ks. Dhj:§804).

Voi oikein hyvin käsittää, että jos järki olisi korkein voima persoonallisuuden alueella, moraalisen jalostumisen olisi alettava järjessä; ts. aatteen siitä, miten pitäisi olla, olisi toteuduttava tahdossa; mutta jos sydän on korkein voima persoonallisuuden alueella, olisi moraalisen jalostumisen sydämessä alettava tunteen muodossa ja siitä moraalisen aineksen olisi levittävä omaantuntoon, tahtoon, järkeen ja ymmärrykseen. Silloin päästään moraalises-ta ja juriidisesta sovitukselta psyykkiseen, [...] (Dhj:§1281 ks. myös §1276; Zidbäck, 1937, 105).

Heräys ei vaikuta tajunnassa, vaan lihassa sellaisenaan ja kokonaisvaltaisesti. Siksi moraalisuus ei ole pel-kästä tietoisuutta, vaan koko ruumiista ja sen toimintaa koskeva asia. Laestadiusen mukaan järjestä läh-tevä laskelmointi ei saa aikaan aitoa moraalisuutta. Laestadiusen tunne-teoriaan liittyvä käsitys psyykkisestä itsesäätelystä (kuinka herättää tahdon passiivisuus) on tässä yhteydessä kiinnostava. Koska orgaanisen elämän alueelta purkautuvia tunteita ei voi torjua tai muuttaa tahdon avulla joksikin muuksi kuin mitä ne ovat, tun-teet on eletävä läpi sellaisinaan kunnes ne lakkaavat. Tarkemman tutkimuksen aihe onkin se, poikkeaaako Laestadius perinteisestä kristilliseen moraaliiin liitetystä käsityksestä, jonka mukaan "lihallisia" tunteita vas-taan täytyisi "taistella" ja, että niitä voisi tahdon avulla ylipäänsä hallita? Laestadius viittaa myös "paloviina-kuuriin" (tunnettu lääkinällinen keino tuohon aikaan), jolla voidaan synnyttää juoppouden passiolle vastak-kainen aito orgaanisen alueella vaikuttava passio (Dhj:§279,370, 371,376). Toisaalla Laestadius kirjoittaa, ettei esimerkiksi juoppoutta voida kitkeä säädöksillä ja kielloilla, vaan juoppouden voittaminen vaatii kokonaisval-taisempaa muutosta ihmisessä itsessään. Laestadius ei ole ankarana moralisti; Hulluinhuonelainen paljastaa, että hän pyrki myös ymmärtämään moraalii ja ihmisen olemassaoloa kokonaisvaltaisesti kokemusten ja aikansa tieteen valossa. Laestadius näyttää esittävän, että ihmisen omat pyrkimykset toimia hyveellisesti tai oikein kaatuisivat eräänlaiseen emotionaaliseen relativismiin. Samalla Laestadiusen moraalinäkemyä leimaa holis-tisuus ja absolutismi sekä moraalifilosofian kielellä emotivistinen ja internalistinen painotus.

Onko Laestadiusen rationalismikritiikillä yhteyttä 1900-luvun metafysiikan kritiikkiin?

Hulluinhuonelaisesta voidaan nostaa esille analyysija, jotka näyttävät yhtyvän 1900-luvulla mannermaisen filosofian parissa esitettyyn länsimaisen metafysiikan kritiikkiin (mm. rationalismin kritiikki, subjektiivisuuden ja tunteiden korostus sekä arkikokemukseen kiinnittyminen). Keskeisessä asemassa on metafysiikan yleensä kritiikki:

Meidän pitäisi panna metafysiikka vähän tiukemmalle, koska aikamme filosofit ratsastavat järjenlogiikallaan kuin puhvelihärillä, mistä he sitten heilauttavat itsensä transcendenttiseen, tuonpuoleiseen, niinkuin riikinkukot. (Dhj:§174¹³)

Näyttäisi siltä, että Laestadius on tässä transsendentaalisen filosofian, mielen filosofian ja fenomenologian peruskysymyksen äärellä: Kuinka subjektiiviteetti tavoittaa itselleen ulkopuolisen kohteen merkityksellisenä, millainen on sielun ja ruumiin, hengen ja materian suhde? Voidaanko alati muuttuva ruumiillinen aistinen todellisuus ohittaa tukeutumalla loogiseen käsitteelliseen päättelyyn?

1900-luvulla mannermaisen filosofian, erityisesti fenomenologian parissa esitetty länsimaisen metafysiikan kritiikkiin perusajatus on (erityisesti Heideggerilla), että filosofian ja tieteen perinteessä tutkimus on kohdistunut lähinnä käsitteellisesti, fyysisesti ja nykyhetkessä "aina jo" läsnä olevaan ja objektivituun, jolloin olemisen ko-konaisuuden horisontti on jäänyt huomiotta ja tarkemmin ajattelematta. Osaltaan modernin subjekti-käsitteen seurauksena ihmistä alettiin tulkita dualistisesti ja lähtökohtaisesti erillisenä maailmasta. Rationalismin ja me-tafysiikan kritiikkiin sisältyy käsitys, jonka mukaan teoreettinen järki on aina esineellistävä tai objektivoina ajat-telun taso, jota edeltää perustavampi esi-reflektiivinen kokemuksellinen taso. Osaltaan – tukeutuessaan "lää-käreiden psykologiaan", kokemukseen ja "kansankäsitykseen" – Laestadius yhtyy tuon "esi-reflektiivisen ja esi-kielellisen" tason analyysiin perätessään orgaanista perustaa järkisielulle tai objektiiviselle tajunnalle eli her-moelämälle.

Laestadius kirjoittaa että, "[m]etafysiikka [...] perustuu kokonaisuudessaan objektiiviseen, ja sen viime perus on aineen substanssissa ja niissä johtopäätöksissä, jotka siitä voidaan tehdä". Laestadius painottaa pikemmin-kin subjektiivisen aluetta, joka "ei ole objektivoitavissa eikä järjellä mietiskeltävissä eikä sillä ole mitään teke-mistä metafysiikan kanssa." Tässä hän tulee muotoilleeksi länsimaiseen (voiko sanoa aristoteliseen) ajatteluun kohdistuvan metafysiikkakritiikin ydinajatuksen. (ks. Dhj:§78.)

Subjektiivisen alue sisältää tunteet esim. rakkauden, surun, ilon jne., joita ei voida järjen elimellä käsittää (Dhj:§101). Laestadius ajattelee subjektiivisen ruumiillisuuden rakentavan ihmisen suhteen transsendentaali-seen. Laestadius kirjoittaa, että "[e]lämä kuuluu myös niihin [subjektiivisen alueen] kohteisiin, joita järki ei voi käsittää. Me kaikki tiedämme, että elämä on, mutta kukaan ei tiedä, mitä elämä on. [...] Mitä elämä on, sen voimme paremmin tuntea sydämellämme kuin käsittää järjellämme." (Dhj:§102). Näissä kohdissa Laestadius ei

puhu elämästä nyky-luonnontieteellisessä biologisessa merkityksessä, vaan viittaa pikemminkin elämään koettavana fenomenalisena kokonaisuutena.

Yksilöllinen todellisuussuhde ei ole yleinen kenen tahansa suhde, niin kuin Laestadius tulkitsee lähinnä rationalististen metafysiikkien ajattelevan; "Kun filosofi mietiskelee omaa tunteetonta, ruotoista ja raudankovaa olemustaan, hän kuvittelee toistenkin tilan samanlaiseksi." (Dhj:§78). Laestadius näkee filosofien teoretisoinnissa ulkokohtaisuutta ja abstraktia yleistämistä. Laestadiuksen mukaan filosofien spekulatiivisella tiedolla ei ole ollut mainittavaa merkitystä ihmisten auttamisessa (Dhj:§92) eikä ihmiskunnan "siveellisessä jalostumisessa" (Dhj:§93). Tällainen kokemukseen perustuvan ymmärryksen perääminen herättää yleisesti filosofista sympatiaa. (vrt. Dhj:§92, §96)

Yleisesti länsimaisen metafysiikan kritiikin taustalla vaikuttaa myös Laestadiuksen aikalaisen Sören Kierkegaardin (1813–1855) eksistenssifilosofia. Kierkegaardin opettajana toimi Piispa **Hans Lassen Martensen**, joka toi Tanskaan saksalaisen idealismin opettaen erityisesti Hegelin filosofiaa. Kierkegaard kritisoi voimakkaasti Martensenin rationalistisia hegeliläisiä käsityksiä (Stewart, 2003).

Myös Laestadius luki Martensenin moraalifilosofiaa käsittelevää teosta ja muodosti rationalismi-kritiikkinsä pitkälti sen pohjalta. Tämän aatehistoriallisen yhteyden pohjalta rakentuu Laestadiuksen rationalismi-kritiikin yhtäläisyys Kierkegaardin objektivismi-kritiikin kanssa. Kierkegaard ja Laestadius puolustivat pietististen liikkeiden merkitystä valistusrationalismin ja spekulatiivisen idealismin hengessä formalisoituvia valtionkirkkojen opetuksia vastaan. Yhteydet Kierkegaardin ja Laestadiuksen välillä ilmenevät subjektiivisuuden korostuksessa ja emotionaalisen sydämen/armon järjestyksen asettamisessa järjen logiikkaan nähden etusijalle (vrt. Scheller¹⁴). Laestadius ja Kierkegaard vaativat paikoin kuin yhdestä suusta todellisuus- ja jumalasuhteen subjektiivisuutta, omakohtaisuutta kaikkea ulkoista, vääristynyttä yhteisöllisyyttä ("herraskristillisyyttä") ja formaalia vastaan. Voidaan sanoa, että erityisesti eksistentialistiset ainekset yhdistävät näitä kahta ajattelijaa. Kierkegaardin jäsentämät ihmisen olemassaolon tasot, kuten esteettinen, eettinen ja uskonnollinen olemassaolon taso rinnastuvat osin niihin ilmauksiin, joita Laestadius käyttää erilaisista elämänasenteista kuten suruttomuudesta (indifferenssi), herraskristillisyydestä (massa usko) ja elävästä kristillisyydestä (subjektiivinen totuus). Siirtymistä eksistenssitilasta toiselle Kierkegaard kutsuu "hypyksi", jolla ei voi olla objektiivisia perusteita. Ajatus tulee lähelle Laestadiuksen ajatusta heräyksestä, joka ei myöskään voi perustua ihmisen tahtoon ja järkevään kalkyloitiin. Nämä yhteydet vaativat tarkempaa jatko-tutkimusta.

Laajemmassa perspektiivissä Laestadius kiinnittyy Aristoteleen metafysiikkaa kritisoivaan ajatteluperinteeeseen. Katolinen filosofia omaksui Aristoteleen filosofisen käsityksen Jumalasta "korkeimpana, täydellisenä olevan" ja "liikkumattomana liikuttajana" (Ousia, substanssi). Ihmiselle mahdollinen perimmäisen olevan ajattelu, teoreettinen elämä (bios theoretikos), käsitettiin olevan täydellisintä ja onnellisinta ihmiselämää. Ihmisen ja Jumalan/Todellisuuden suhde muodostui ajattelukeskeiseksi. Tuota perinnettä vastaan syntyi 1900-luvulla mannermaisessa filosofiassa laaja, jokseenkin fenomenologisesti virittynyt rintama (Nietzsche, Heidegger, Bergson, Henry jne.) sekä siitä vaikutteita saanut eksistentialistisesti painottunut teologinen suuntaus, jossa keskeiseksi nousi ei-objektivoivan Jumala- ja todellisuussuhteen tematisointi niin, että dualismi joutuu jälleen koetukselle (P. Tillich, R. Bultmann jne.). Ajan perspektiivistä Laestadiuksen ajattelun kiinnittäminen filosofian ja teologian historiaan tuleekin tapahtua 1850-luvulta taakse- ja eteenpäin.

Lopuksi

Suhtautuessaan kriittisesti filosofiaa, erityisesti rationalismia ja spekulatiivista metafysiikka kohtaan, Laestadius muodostaa oman filosofiansa. Filosofia onkin olemukseltaan filosofian kritiikkiä, ajattelua, jossa perinteisiä ja muodostuneita käsityksiä arvioidaan suhteessa kokemuksiin ja uudenlaisiin teoreettisiin näkökulmiin.

Paikoin kohdallisen rationalismi-kritiikin myötä Laestadius lähenee ei-metafyysisyyteen pyrkivää ajattelua. Laestadius vastustaa länsimaista esineellistävää metafysiikka, mutta metafysiikka¹⁵ tulee hänen filosofiaan luonnontieteellisen empirismin kautta. Näin Laestadius muodostaa luonnontieteellis-metafyysisesti painottuneen filosofisen teorian ihmisen olemuksesta ja olemassaolon perustasta. Hulluinhuonelaisessa Laestadiuksen ajattelu on päälinjoiltaan reduktionistista ja hän jättää vähälle huomiolle moraalin ja ihmisenä-olemisen rakentumisen kokemuksellisin merkityssuhteina. Ainoastaan järkeen perustuvan laskelmoivan ajattelun "turmelevan" vaikutuksen analyysit koskettavat ihmisen merkityksinä jäsentyvää olemassaolo-suhdetta. Laestadiuksen parallelismin luonteen tarkempi tutkiminen voi kuitenkin avata uudenlaisen näkökulman Laestadiuksen ajattelun luonteeseen; osaltaan myös elettyihin kokemuksiin ja kansankäsityksiin sitoutuvana sekä taistelevana kirjoittajana Laestadiuksen tekstit tarjoavat runsaasti aineksia ihmisen tunne-elämän, uskonnollisen kokemuksen ja moraalin ajatteluun.

Hulluinhuonelaisessa Laestadiuksen motiivi on osoittaa, että Lapissa syntyneen uskonnollisen herätyksen taustalla vaikuttaa oikeutettavissa oleva systemaattinen käsitys ihmisestä ja uskonnosta pelkän "hurmoshenkisyden" sijaan. Laestadius ei tarkastele uskonnollisuutta yleensä tai uskonnon peruskäsitteitä ulkopuolisesta perspektiivistä. Laestadius kiinnittyy omaan kokemusmaailmaansa ja paikallisiin ilmiöihin ja on näin ollen uskonnollinen filosofi. *Hulluinhuonelaisen* kirjoittajana Laestadius onkin paikallisuuteen kiinnittyvä regionalisti, ja paikoin lähempänä uskonnonfenomenologista asennetta kuin perinteistä uskonnonfilosofiaa.

Kosti Joensuu (kjoensuu@ulapland.fi), Lapin Yliopisto¹⁶

Kirjallisuus

- Laestadius, Lars Levi (1968) Hulluinhuonelainen (Dårhushjonet – En blick i nådens ordning 1964, löydetty 1949-1964) Akateeminen kustannusliike, Suom. Lauri Mustakallio. Myös verkossa: <http://laestadiusarkivet.se/Darhushonet%20Finnish%20complete.pdf>
- Hallencreutz, Carl F. (2000). Pastoralteolog i samisk miljö: ett perspektiv på *Dårhushjånet*. Teoksessa (Toim. Jonsell, Nordal, Rydving) Lars Levi Laestadius: botaniker, lingvist, etnograf, teolog. s. 117-118. Det Norske Videnskap-Akademi (Oslo) och Kungl. Vetenskapakademien (Stockholm). Novus forlag, Oslo.
- Juntunen, Hannu (1982). Lars Levi Laestadiuksen käsitys kirkosta. Suomalaisen teologisen seuran julkaisuja 132, Helsinki.
- Pulkkinen, Risto (2002). Lars Levi Laestadius aatehistorian kentässä. Teologinen aikakauskirja 1/2002, s.63-68.
- Pentikäinen, J. & Pulkkinen, R. (2011). Lars Levi Laestadius: Yksi mies, seitsemän elämää. Kirjapaja, Helsinki.
- Sallamaa, Kari (1999). Pohjoisen filosofian mahdollisuus. Teoksessa Tuominen, Tuulentie, Lehtola ja Autti (Toim.) Tunturista tupaan – pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit, Osa 2. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja C, 1999.
- Stewart, Jon 2011 (Ed.). Hans Lassen Martensen: Theologian, Philosopher and Social Critic – Danish Golden Age Studies.
- Talonen, Jouko (2001). Laestadius-tutkimuksen haasteet. Teologinen aikakauskirja 4/2001, vs. 106, s. 340-344.
- Zidbäck, Aulis (1937). Lars Levi Laestadiuksen kristillisyyden-näkemys. Erityisesti silmälläpitäen Kristuksen seuraamisen ihannetta. Turku: Kirjapaino Polytypos.
- Åberg, Bengt (1964). Inledning [Till Dårhushjonet]. – FKHS Handl. L:3. Åbo.

Viitteet

- ¹ Artikkelin pohjautuu AGON ry:n 10v. juhlasymposiumissa Arktinen eetos 17.9.2011 pidettyyn esitelmään L.L. Laestadiuksen filosofia?
- ² Filosofisesti kiinnostavien aineiden ja näkökulmien esiin nostamiseksi on tarpeen rajata ulkopuolelle teologisesti olennaisia asioita ja kohtia. Tällainen ”väkivaltainen” metodi on perusteltavissa näkökulmalla ja tavoitteella: pyrkimys löytää metafysiikkakritiikin (rationalismikritiikki) ja moraalien filosofian (käsitys ihmisestä, tunne-elämästä, heräyksestä jne.) kannalta kiinnostava aine. Käsitykseni on, että sielun ja ruumiin paralleelisuus on myös käsiteltävissä suhteellisen itsenäisenä tai erillisenä teologisesta ihmisen ja Jumalan paralleelisuuden viitekehystä (Elämänprinsiippi=Jumala, Orgaaninen elämä=Poika, Hermoelämä=Pyhä henki).
- ³ ”Elämänvoiman” eri määritelmien – erityisesti niiden joihin Laestadius kiinnittyy – tutkiminen on tärkeä jatko-tutkimuksen tehtävä. Myös itämaiset ”samaa” ilmiöön viittaavat käsitteet (Japanin Ki ja Kiinan Chi) saattavat osoittautua hedelmällisiksi rinnastuskohteiksi. Laestadius käyttää elämänvoiman/elämänprinsiipin käsitettä omaperäisesti viitaten sillä myös hengitykseen, henkeen ja elämään fenomenaalisen kokonaisuutena.
- ⁴ Kantin filosofiaan Laestadiuksella on ollut läheinen suhde Uppsalan opiskeluvuosien aikana sekä velipuolensa ja kasvatustutkijansa Carl Ericin välityksellä, joka oli Kant-tuntija.
- ⁵ Millainen on Laestadiuksen empirismin luonne? Hän näyttää tukeutuvan suoraan havaintoon, mutta vetoaa terveeseen kansankäsitykseen ja pitää tunnetta/sydäntä subjektiivisten asioiden ymmärtämisen oikeana ”elimenä”.
- ⁶ Sikäli kun Laestadius korostaa passioita ja viettejä, hänen ajatteluaan on verrattu myös Freudin ajatuksiin (ks. Zidbäck, 1937).
- ⁷ Tämä tulkinta perustuu Laestadius-tutkimuksen perinteeseen (Esim. Juntunen 1982; Zidbäck, 1937). Mielestäni Laestadiuksen parallelismin luonnetta tulisi kuitenkin tutkia tarkemmin. Materiaalin ja hengen rinnakkaisuus tai suhde toisiinsa ilmenee Laestadiuksen kielenkäytössä ja kirjoituksissa hyvin erilaisilla tavoilla, joista on tulkittavissa erilaisia käsityksiä dualismin ongelmasta. Parallelismin sijaan myös dualistiset taustaoletukset paljastuvat kielenkäytön tavasta ja rakenteesta. Toisaalta Laestadiuksen tapa viitata ”terveeseen kansankäsitykseen” (esim. Dhj:§118) tiedon ja ymmärtämisen horisonttina avaa mahdollisuuden tulita Laestadiuksen viittaavan fenomenologiasta tuttuun pyrkimykseen sitoa teorianmuodostus vastaamaan myös luonnollista maailmakokemusta.
- ⁸ Viittaa elämänprinsiippiin, joka on siemenissä ja perunan juurimukuloissa: pitää parempana kuin substanssia tai olemusta, koska vastaa kokemusta ja on havaittavissa (Dhj:§193).
- ⁹ ”Myönnämme mielellämme, että yhteinen elämänprinsiippi on pelkkä hypoteesi, mutta filosofit lähtevät pelkistä hypoteeseista. Hypoteesien on kuitenkin oltava sellaisia, että niistä tehtävät johtopäätökset eivät joudu ristiriitaan yleisen terveen kansankäsityksen kanssa” (Dhj:§118).
- ¹⁰ Laestadius korvaa järkisielun hermoelämällä, näin se saa ruumiillisen perustan (Dhj:§128).
- ¹¹ Tässä Laestadius päätyy pitämään subjektiivisen aluetta olennaisempana osin fysiologisesta syystä: sydäimestä tuleva veri on vaikuttavampaa ihmisessä ja lisäksi vaikuttaa myös ”sydämen tunteet”.
- ¹² Ks. Dhj:§661: kohdallisempaa lienee painottaa, että tunteet määräävät ihmisen ajattelua (vrt. Heidegger: Befindlichkeit der Stimmung)
- ¹³ Näitä muotoiluja olisi syytä tutkia juuri yhtäläisyyksien (mannermaisen metafysiikkakritiikin kanssa) esilletuomiseksi, vaikka L:n intressi ei suoranaisesti ole epistemologinen eikä ontologinen siinä mielessä kuin filosofian traditiossa.
- ¹⁴ ”Sydän” on kristillisessä filosofiassa yleinen käsite, jolle annetaan eri sisältöjä. Moraalisen fenomenologiassa Max Schelerin käsitys ihmisen arvosuuntautuneisuudesta (hän tavallaan nimeää perinteisen fenomenologian intentionaalisuus käsityksen uudelleen rakkaudeksi) tuntuisi olevan myös yksi kiinnostava rinnastuskohde.
- ¹⁵ Käytän tässä metafysiikan käsitettä Heideggerin sille antamassa merkityksessä: Yleisesti Heidegger viittaa metafysiikalla teoreettiseen ajatteluun, joka kohdistuu suoraan olevaan sen sijaan, että alkaisi olevan olemisen (das Sein) eli mielen ja merkityksellistymisen analyysistä; kyse on esineellistävän ja totalisoivan teoreettisen asenteen kritiikistä.
- ¹⁶ Suomen Kulttuurirahaston Lapin rahasto sekä Koneen Säätiö ovat tukeneet tutkimustani apurahalla.

MUUTAMA MERKINTÄ USKOSTA NYKYÄÄN

Mika Luoma-aho

(Aloitan provosoivilla stereotypioilla.) Miksi uskomisen kristinuskon Jumalaan on nykyään konservatiivista, ahdasmielistä, suvaitsematonta ja epäintellektuaalista? Miksi ateismi on liberaalia, avointa, suvaitsevaa ja ”fiksua”? Mistä lähtien on ollut näin — mistä lähtien on ollut tällainen nykyään?



Mika Luoma-aho PhD.
Politiikkatieteiden, erityisesti
kansainvälisten suhteiden
yliopistonlehtori

Kuva: Lapin yliopisto

Ei siitä sataa vuotta ole kulunut. Viisikymmentä vuotta? Ei: en usko että 1960-luvun alussa tämä, ihmisen ja ihmisten jakamien yhteisöjen kannalta melko merkittävä ja pitkälti määrittäväkin asia olisi vielä ollut näin yksiselitteisesti näin. Näin on ollut, meillä, enintään muutaman kymmenen vuoden ajan. (Sanon meillä, koska ”me” elämme läntisen

yltäkyläisyyden ja itsetyytyväisyyden paratiisissa, johon harvat mahtuvat. Mahdummeko pitkään enää mekään?)

Asettakaamme stereotypiani heuristiseen testiin. Tieteenharjoittaja A kävelee opiskelijoista täyden luentosalin eteen ja kertoo, että hän on ateisti. Tieteenharjoittaja B kävelee samaan paikkaan, mutta kertoo uskovansa Jumalaan. Kumpi joutuisi todennäköisin selittämään vakaumuksensa, perustelemaan kantansa? Olisiko toinen heistä toistaan uskottavampi tieteenharjoittaja, opettaja? Kumpi heistä olisi rohkeampi tunnustaessaan vakaumuksensa? Kumpi ottaisi nykyisyyden hengen huomioon ja jättäisi uskomuksensa kokonaan paljastamatta, vaikka se hänen omatuntoaan vaivaisikin?

Teen nyt kolme väittämää, joista nykyään ei mielellään välitetä, vaikka ne ovat tosia:

1. Tiede ei ole kyennyt todistamaan, että Jumalaa ei ole olemassa ja — sikäli kun viimeksi tarkistin — sen ei ole tarkoituksaan.
2. Ateismi ei ole tietoa siitä että Jumalaa ei ole olemassa, vaan uskoa siihen, että Jumalaa ei ole olemassa.
3. Induktiivisella päättelyllä ja rationaalisilla argumenteilla voidaan todistaa, että Jumalan olemassaolo on vähintäänkin todennäköistä.

Minä uskon Jumalaan. Minun uskoni ei kuitenkaan ole sokeaa, kuten nykyään uskosta usein ajatellaan, vaan perusteltua uskoa: uskoa, jolle on hyviä syitä. Nämä syyt eivät kuitenkaan ole, niin kuin nykyään on uskonnoista tapana ajatella, henkilökohtaisia — hyviä siis vain minulle — vaan perustuvat kriittisen järjen seulomiin todisteisiin. Mihinkään vähempään minä en voisi uskoa.

Lestadionismi: poliittinen teologia ja kansalaisuskonto maallistuvassa Suomessa(2010-2012)

Hankkeen blogi: <http://laestadian-ism.blogspot.com/>

Lestadiolaisuus on suurin herätysliike luterilaisessa kirkossamme. Projektimme tarjoaa ajankohtaista, empiirisesti orientoitunutta ja teoreettisesti innovatiivista analyysiä lestadiolaisuuden poliittisesta aspektista. Lestadiolaisuus on sellainen kristillisen ”fundamentalismin” muoto, mikä ei haasta muita kristillisiä suuntia tai maallista esivaltaa. Itse asiassa päinvastoin: lestadiolaiset ovat pitkään kuuluneet evankelis-luterilaiseen kirkkoon, olleet perinteisesti yhteiskunnan aktiivisia jäseniä ja organisoituneet poliittisesti olemassaolevan puoluejärjestelmän puitteissa.

Lestadiolaiset ovat meidän kristillinen oikeistomme. Lestadiolaisuus ei ole poliittinen liike termin sovinnaisessa merkityksessä: ei ole olemassa lestadiolaista puoluetta tai poliittista ohjelmaa. Hankkeessamme (I) politisoimme lestadiolaista teologiaa ja (II) teemme näkyväksi lestadiolaisen uskon harjoittamisen politiikkaa. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että (i) lähestymme lestadiolaisuutta protestanttisen poliittisen teologian traditiona; ja että (ii) tulkitsemme sitä yhtenä kansalaisuskonnon muotona. Hypoteesimme on, että kaikista suomalaisen kansanuskonnon muodoista lestadiolaisuus on puhtaan teologisin ja poliittisesti kaikkein julkilausutuin.

Lestadiolaisuuden poliittisuutta on tärkeä tutkia, koska tietyillä alueilla ja tietyissä puolueissa sen rooli voi olla erittäin merkittävä. Se on myöskin kiinnostava poliittinen liike, koska siinä missä maallinen politiikka sulkeistaa uskonnon usein henkilökohtaisten maailmankatsomusten piiriin, lestadiolaiset ajattelevat aivan toisin. Heille valtiolla on teologinen merkitys: se on Jumalan valtaa maan päällä. Tällä ja ”maallistuneemmalla” poliittisella maailmankatsomuksella on perustava ero.

Lestadiolaisuutta pitää tutkia tänään, koska ajankohtaista yhteiskuntatieteellistä tutkimusta ja poliittista analyysiä liikkeestä ylipäättään ei ole. Meidän projektimme tarjoaa tutkittua tietoa lestadiolaisuuden poliittisesta historiasta, sen teologisesta maailmankatsomuksesta ja poliittisesta merkityksestä tänä päivänä. Yhteiskuntamme tarvitsee tätä tietoa erilaisten ennakkoluulojen ja stereotyyppien sijaan. Tiedeyhteisömme kannalta tämä tieto avaa mielenkiintoisia näkökulmia keskustelussa uskonnon ja sekulaarin valtion joskus ongelmallisestakin suhteesta jälkimodernissa, maallistuvassa yhteiskunnassamme.

Suomen Akatemian kulttuurin ja yhteiskunnan tutkimuksen toimikunta rahoittaa tutkimushanketta 375 000 eurolla.

HOITOKOKOUKSET VANHOILLISLESTADIOLAISUUDESSA – PELOLLE RAKENNETTU YHTEISÖ

AINI LINJAKUMPU

The Meetings of Pastoral Care in the Conservative Laestadianism – The Community Based on Fear

The Conservative Laestadianism is a very normative religious community having a strict code for religious but also non-religious aspects of life. This code and the social pressure to live by it have been reasons for many struggles and conflicts, both within the movement as well as between the world outside. In the 1970s so called meetings of pastoral care were introduced with aggressive and mentally oppressive practices. The social consequences of these meetings have been far-reaching, not only among the Laestadians but with respect to the non-Laestadian communities. The aim of the article is to analyze the meetings of pastoral care; in which way the members of the movement have experienced the meetings and what kinds of emotional reactions the meetings have generated. Especially, the feeling of fear is the object of the study.

Hoitokokoukset vanhoillislestadiolaisuudessa – pelolle rakennettu yhteisö

Johdanto

Uskonnollisiin yhteisöihin liittyy paradoksi. Ne luovat turvaa, yhteisyyttä ja myönteisiä kokemuksia. Mutta mitä tiiviimpiä, yhteisöllisempiä ja kokonaisvaltaisempia ne ovat, sitä suurempia vahinkoja ne voivat potentiaalisesti ihmiselle tehdä. Tämä johtuu siitä, että tiiviyn vastinparina on väistämättä se, että yhteisön rajoja pitää vartioida ja suojella. Tähän kiteytyy myös vanhoillislestadiolaisuuden sisäisen vallankäytön problematiikka. Liike on osoittanut elinvoimaisuutensa pitkän historiansa aikana ja se on kyennyt selviytymään monista vaikeista vaiheista ja pitämään jäsenmääränsä korkeana. Selviytymisen ja jatkuvuuden käänköpuolena on ollut vahva sisäinen vallankäyttö, jonka avulla yhteisö on pidetty yhtenäisenä.

Aini Linjakumpu, YTT
politiikkatieteiden yliopistonlehtori

Kuva: Lapin yliopisto



Tässä artikkelissa tarkastellaan tiettyä ilmiötä vanhoillislestadiolaisuuden historiassa eli niin sanottuja hoitokokouksia. Hoitokokoukset ovat keskeinen esimerkki vanhoillislestadiolaisen yhteisön sisäisestä vallankäytöstä. Sen lisäksi, että ne ”puhdistivat puimatannerta”, ne aiheuttivat laajamittaista vahinkoa monille ihmisille. Hoitokokous tarkoittaa julkista rippiä tai sielunhoidollista tilannetta, joka voi tapahtua vastoin ihmisen omaa tahtoa. Kyse ei ole luottamuksellisista ja omaehtoisista kahden ihmisen välisestä sielunhoidosta, vaan liikkeen keskeisten toimijoiden tuottamista julkisista selvityksistä, jossa yhteisö puuttuu yksilön uskonnolliseen ja sosiaaliseen itsemääräämisoikeuteen. Kyseessä on toiminnan tapa, jossa on määritelty voimakkaasti ihmisen koko elämä, sosiaaliset suhteet sekä tuonpuoleisen elämän mahdollisuudet. Hoitokokouksia tai vastaavanlaisia julkisia hoitamis- ja rippejä on ilmennyt lestadiolaisuudessa jo 1800-luvun lopusta lähtien. Niiden olemassaolo alkoi voimistua 1960-luvulta lähtien ja niiden intensiivisin vaihe sijoittautuu vuosiin 1978–1979.

Hoitokokousten tutkimus on tärkeää siksi, että menneiden hoitokokousten perintö vaikuttaa edelleen vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä. Hoitokokoukset jättivät jälkensä hoidettavien lisäksi myös heidän läheisiinsä ja samalla myös koko yhteisöön. Yhä edelleen on olemassa paljon ihmisiä, jotka ovat kokeneet tullessa kohdelluiksi väärin. Lisäksi on huomattava, että hoitokokousten kaltainen toimintatapa ei ole kokonaan hävinnyt liikkeestä, vaan julkisia sielunhoidollisia keskusteluja pidetään edelleen. Toisaalta hoitokokousten vaikutukset ovat levinneet myös liikkeen ulkopuolelle, ja ne ovat jäsentäneet vanhoillislestadiolaisten sisäisten sosiaalisten suhteiden lisäksi myös liikkeen ja siihen kuuluvien ihmisten suhteita ei-lestadiolaisiin. Kyseessä ei ole siis pelkästään uskonnollinen asia, vaan mitä suurimmassa määrin yhteisöllinen, poliittinen ja vallankäyttöön nivoutuva.

Vanhoillislestadiolaisuuteen liittyvää poliittisuutta ja vallankäyttöä on mahdollista tutkia monella eri lähestymistavalla, samoin hoitokokousten. Tämän artikkelin tarkoituksena on hahmottaa hoitokokousajanjaksoa ja siihen liittyvää poliittisuutta ja vallankäyttöä ihmisten kokemusten ja tunteisiin liittyvästä näkökulmasta: millä tavalla yksittäiset liikkeen jäsenet ovat kokeneet hoitokokoukset. Tunteiden tutkiminen ei tarkoita, että haluttaisiin jotenkin irrationalisoida tutkimuskohde ja ihmiset. Tarkastelu lähtökohtana on oletus, että tunteet eivät ole järjen kanssa erillisiä ilmiöitä, vaan edellyttävät toisiaan ja ovat toisistaan riippuvaisia. Tässä artikkelissa pohditaan hoitokokousten aiheuttamia tunnereaktioita erityisesti

pelon tunteen kautta. Artikkelissa tarkastellaan, miten pelon tunne tuli esiin vanhoillislestadiolaisten 1970-luvun hoitokokouksissa ja miten se näyttäytyy vallan ja hallinnan kannalta ajateltuna.

Tunteet ja valta

Tunteiden tutkimus on ihmisten tunnekokemuksiin perehtymistä. Jotta tunteiden poliittinen ulottuvuus voidaan ymmärtää, ne pitää nähdä kattavampana kuin pelkästään yksilöllisenä – ”sisäisenä” – asiana tai reaktiona ulkoiseen ärsykkeeseen. Tunteet sijaitsivat sosiaalisissa suhteissa ja ”ihmisten välisessä tilassa” (Solomon 2007, 22; Barbalet 2002, 4). Tämän vuoksi myös valta on niissä mukana.

Lestadiolaisuus on itsessään emotionaalinen liike. Se käyttää toiminnassaan emotionaalisia ”ärsykeitä” eli liike pyrkii vaikuttamaan ihmisten tunteisiin. Tähän liittyy ajatus ”elävästä sanasta” ja ”Jumalan valtakunnasta”, jossa ihminen pyritään ottamaan haltuun emotionaalisena kokonaisuutena. Lestadiolaisuudessa on ajateltu Laestadiuksesta lähtien, että ”usko ei ole järjen asia”, vaan usko kokemuksellinen, sydämen asia. Laestadius kritisoi kuollutta auktoriteettiuskoa, josta ”puuttuvat vastaavat sydämen tunteet” (Laestadius 1994, 240). Laestadiuksen alulle panema ajattelumalli ei ole kadonnut liikkeestä, vaan se on edelleen opin ytimessä. Sen vuoksi on syytä myös ajatella hoitokokouksia ja siitä nousevia tunteita: hoitokokouksissa nimenomaan otettiin erilaisia ”tunnerepertuaareja” käyttöön ja yritettiin vaikuttaa ihmisiin niiden kautta.

Tunteet osoittavat ihmiseen kohdistuva emotionaalisen vallan olemuksen ja määrän ehkä paremmin kuin moni muu asia. Tunteiden tarkastelun kautta päästään käsiksi vallan ”mittaamiseen” eli siihen millaista valtaa käytetään, millaisen kokemuksen se aiheuttaa kohteessaan ja millaista vastavaltaa ihminen on kykenevä käyttämään. (Ks. Riis & Woodhead 2010, 152.) Tietyn tilanteen ”emotionaalinen energia” voi riippua siitä, kuinka paljon ihmisiä tilanteessa on mukana. Kielteiseksi koetussa tilanteessa, jossa on paljon ihmisiä mukana, tunnekokemukset ovat todennäköisesti hyvin paljon voimakkaampia kuin kahdenkeskisessä tilanteessa. (Ks. Riis & Woodhead 2010, 153.) Tässä mielessä hoitokokousten julkinen luonne on altis emotionaaliselle vallankäytölle: julkirippi tuottaa ihmisissä voimakkaita tunnekokemuksia, ja se eroaa merkittävästi kahden kesken tapahtuvasta, luottamuksellisesta sielunhoidosta. Julkinen ja kollektiivinen hoitokokoustaaminen on emotionaalisen vallan käyttämisen kannalta hyvin voimakasta, ”valtapitoista” (vrt. Lupton 1998, 19; Berezin 2001, 93).

Hoitokokouksiin liittyvien tunnekokemusten tarkastelu antaa mahdollisuuden arvioida hoitokokouksia myös historiallisesta ja ajan muutokseen liittyvästä näkökulmasta. Tunnekokemukset eivät ole vain tiettyyn tilanteeseen tai ajankohtaan sidottuja, vaan monet tunteet säilyvät, vaikka aikaa kuluu vuosia tai vuosikymmeniä. Tunteiden ei kuitenkaan tarvitse olla aktiivisesti olemassa koko ajan ja määrittämässä ihmisen elämää, vaan ne voivat pysyä latenttina pitkiäkin aikoja. (Ks. Solomon 2007, 6.) Tunteiden kautta menneisyys, nykyisyys ja tulevaisuus ovat yhtä kokemusta – tunteet yhdistävät eri aikoja ja aikakausia. Vaikka tietyt vaikeat asiat eivät olisikaan koko mielessä ja muistettuina, ne voivat siirtyä tunnekokemusten kautta ajallisesti eteenpäin. (Ks. Ahmed 2004, 202; Solomon 2007, 6.) Tämän vuoksi hoitokokoukset ovat ”edelleen olemassa”, ne eivät ole kadonneet ihmisten mielistä ja siksi niiden selvittäminen on myös olennaista.

Tässä artikkelissa tarkasteltava pelko on ihmisen keskeinen tunne, niin yksilöllisellä kuin yhteisölliselläkin tasolla. Pelkoa on tutkittu monella tieteenalalla. Brandon Hamberin (2006, 129) mukaan tematiikkaa tarkastellaan usein kliinisesti, biologisesti ja pääosin ilman kontekstualisointia. Hänen mukaansa esimerkiksi psykologiassa, sosiaalipolitiikassa ja kriminologiassa pelko näyttäytyy usein yksilöllisenä asiana. Pelko yhdistetään muun muassa rikollisuuden pelkoon, ja pelon yhteys laajempiin sosiaalsiin ja poliittisiin ulottuvuuksiin on saattanut jäädä vähemmälle akateemiselle huomiolle. Yhteiskuntatieteellisellä ja politiikantutkimuksellisella pelon tarkastelulla on kuitenkin pitkät historialliset taustansa (ks. esim. Kapust 2008). Tunteiden poliitiikassa ei ole kyse yksilöpsykologiasta, vaan siitä, miten tunteet kollektiivisena tekijänä vaikuttavat politiikkaan ja poliittiseen toimintaan.

Pelko ja ahdistus hoitokokouksien yhteydessä

Hoitokokoukset olivat emotionaalisesti hyvin latautuneita tilanteita. Niissä ilmenevissä kokemuksissa pelko oli keskeisin tunne. Filosofi Robert Solomonin mukaan ”pelko ei ole pelkoa, ellei se liity johonkin havaittuun vaaraan” (Solomon 2007, 32). Pelko voi olla vääristynyttä tai liioiteltua, mutta se on samalla ”aitoa”; kokemusta ei vääristellä itselleen. (Ks. Solomon 2007, 30–31; Altheide 2006, 423–424.) Pelko oli läsnä itse hoitokokoustilanteissa, mutta samalla myös aikana ennen hoitokokouksiin joutumista ja sen jälkeen. Myös hoitokokousten uhka sekä niiden seuraukset ovat tuottaneet pelkoa. Hoitokokouksissa koettu pelon tunne oli hyvin todellista:

Kun olin hoitokokouksissa, tunsin tukehtuvani. Silmissä sumeni ja sydän jyskytti, pelotti, milloin minut sinne väkisin viedään. Se oli todella kauheaa ja yhä vihani nousee äärimmilleen, kun muistelen sitä. (Kirje 2.)

Hoitokokouksissa itse tilanteisiin liittyvä pelko oli ilmeistä: nöyryyttävät ja painostavat hoitokokoukset olivat useilla ihmisillä pelon syy. Suurimmillaan hoitokokoukset olivat useiden satojen ihmisten kokoontumisia, joissa joutui avautumaan mahdollisesti hyvinkin henkilökohtaisista, aroista tai jopa sellaisista asioista, joista ihminen itse ei ollut edes tietoi-

nen. Toisaalta tilanteet saattoivat olla pienemmissäkin hoitokokouksissa hyvin ahdistavia; useiden tuntien jatkuva, intensiivinen painostaminen on henkisesti vaikeaa, vaikka läsnä olevia ihmisiä olisi ollut vain vähän. Julkisesti syytettäväksi joutumista ei voi pitää luontevana asiana, vaan se on ollut kyseisille ihmisille hyvin kokonaisvaltainen kokemus:

Hoitokokouksissa itsensä tunsikin pieneksi, avuttomaksi ja nöyryytetyksi ihmiseksi. Jospa vain olisi ollut muutama ihminen puhut-telutilanteessa, mutta pääasiassa SRK:n johto kuulusteli syytettyä monen kymmenen, jopa satojen ihmisten hiljaa sivusta seuraten. Eipä siinä aina osannut sanojaan oikein valita, kun pelko ja vavistus kaivoi sisintä. Hoitokokoukset koin erittäin raskaina. Siellä riisuttiin henkisesti ja nöyryytettiin, SRK:n johdon taholta tulleen painostuksen vuoksi menetin monet yönöt. (Kirje 5.)

Pelkoa lähellä oleva tunne on ahdistus. Se muistuttaa pelkoa, mutta ilman täsmällisesti määrittyvää kohdetta. Pelos-sa ja ahdistuksessa on yhteistä vaaran tai mahdollisen loukkaantumisen mahdollisuus. Uhka voi olla täsmällisesti mää-rittyvä tai epämääräinen asia. (Svendsen 2008, 35.) Pelko kohdistuu johonkin tiettyyn asiaan, tilanteeseen tai ihmisiin (ks. Solomon 2007, 32). Ahdistus ja hätä ovat puolestaan epäselvempiä ja kohdentumattomia tunteita. Hoitokokouksissa pelko kohdentui konkreettisiin toimenpiteisiin, kun taas ahdistus oli kokonaisvaltaisempi ja epätäsmällisemmin kohdentuva tunne. Tämän vuoksi ihminen on puolustelevala ja epäluottavainen ympäröivää todellisuutta kohtaan ja pyrkii samalla piiloutumaan ja tekemään olonsa turvalliseksi. Ahdistus on kaikenkattava ja läpitunkeva tunne. Vallan ja hallinnan kan-nalta ahdistuksen olemassa onkin ”tehokasta”, koska ihminen ei pysty toimimaan, ainakaan olemaan aktiivisessa vasta-rinnassa. Seuraavassa esimerkissä tulee hyvin esiin se, miten ahdistuksen tunne voi jatkua vuosikautia. Sillä voi olla vai-kutuksia koko elämään sekä hänen läheistensä elämään myös:

Koko ajan tuntui, että jotain on pahasti pielessä. Pienet lapset vaativat osansa. Oma terveys aiheutti huolta. Uusi vaativa työkin uudella paikkakunnalla vaati voimia. Olimme omissa oloissamme. Hoidimme työt ja lapset kuin parhaiten taisimme. Koko ajan oli suuri ahdistus ja tuska. Uskomisen asia jäi mieltä. Olimme mielestämme samalla tavalla uskomassa kuin ennenkin, heidän mielestä olimme kieltäneet uskon. Tällaista jatkui useita vuosia. Lapsetkin varmasti kärsivät henkisesti poissaolevista vanhemmista.. Siitä on tullut myöhemmin omantunnon tuskiakin. Elämä oli todella ahdistavaa ja monella lailla tiukkaa noihin aikoihin. Olimme järkyttyneitä, ahdistuneita ja täysin pois tolaltamme. Miten tällaista voi tapahtua, olla olemassa? Mikä ihmeen ”väärä henki” meissä voi olla? Me-hän halusimme uskoa niin kuin ennenkin; ”synnit anteeksi Jeesuksen nimessä ja veressä”, se ei ollutkaan enää oikein, miksi. Muiste-limme luterilaista perusopetusta, se ei nyt riittänytään. (Sähköposti 17.6.2010.)

Pelkoon ja ahdistukseen liittyy myös uhka, että jotain paha tapahtuu (Solomon 2007, 29–32; ks. myös Power & Dal-gleish 2008, 172). Hoitokokouksissa pelon ja ahdistuksen ilmapiiriä onkin osaltaan ruokkinut uhka erilaisista hoitokoko-usten seurauksista eli esimerkiksi synteihin sitomisista, erottamisista ja eroamisen pakosta. Uhkan ei tarvitse olla reaali-nen tai konkreettinen, vaan potentiaalinen uhka voi yhtä lailla tuottaa pelkoa ja ahdistusta:

Maanantai joulukuun 17. päivä 1978 (kirjoitin pienelle paperille) ”Painajaiset ahdistavat öisin minua. Ja päivisin tuskanhiki tekee oloni nihkeäksi. Tulevaisuus pelottaa, koska ainoat sosiaaliset siteeni ovat vaarassa katketa itsepäisyyteni vuoksi. En voi nöyryis-tellä enää, teeskentely tulee kuitenkin julki. Toisaalta ratkaisu olisi helpotus, mutta en itse voi sitä kiirehtiä. Vai pitäisikö minua sanoa: ”Minkä teette, tehkää pian!” ... En tajua joka hetki, mistä on kysymys. Kun sumussa kuuntelen puhetta, toisaalta suloista, toisaal-ta raakaa. Kun kaunis lempeä ääni kutsuu, ihmettelen itseäni ja pelkoani. Mutta sitten taas - eteeni tulevat velvoittavat ohjeet ja sisim-päni huutaa EI EN JAKSA! Miksi olen ainoa, jonka suusta ei kuulu ylistystä nykyiselle menettelylle? Haluaisin tukea ja turvaa, mutta en uskalla enää luottaa mihinkään. ... Itse en osaa kulkea, vapisten seison paikallani ja odotan seuraavaa iskua. (Sähköposti 18.6.2010.)

Pelko ei välttämättä ole pelkästään omaan itseen liittyvää, vaan ihminen voi kokea pelkoa myös muiden ihmisten puolesta. 1970-luvulla hoitokokouksiin joutui osallistumaan merkittävä joukko vanhoillislestadiolaisia, mutta pelon vai-kutukset laajenivat paljon suuremmalle ihmisjoukolle: pelko levisi perheiden ja ihmisten lähipiirien keskuudessa. Tämän tyyppisen pelon huomioiminen onkin olennaista tutkittaessa hoitokokouksia; hoitokokousten vaikutusten arvioinnissa on ymmärrettävä tunnekokemusten leviäminen, kuten seuraavassa lainauksessa tulee esiin: ”Olin kauhuissani ja rukoilin saunassa polvillani, että vanhempani ymmärtäisivät ’tehda parannuksen’, jotta eivät joutuisi helvettiin” (Sähköposti 3.6.2010). Vanhempiin kohdistuva uhka on uhka myös lapselle itselleen:

Olin 13 v ja istuin puolelta öin ryllä ja kuulin kun isä sidottiin ja sanottiin että jos hän nyt kuolee hän joutuu helvettiin, en ym-märtänyt mistään mitään, pelkäsin, kukaan ei selittänyt mitään. Kerrankin muistan kun isä sanoi ennen kun meni säestämään lau-lua srk päivillä että nyt istutaanpa oikein selkä suorassa ja lauletaan en nyt muista mitä sanoi mutta hetkeä myöhemmin muistaakseni NN totesi että tuossa mitä isäni juuri sanoi kuului väärä henki! Isä oli tietyllä tavalla luonnon lapsi, välitön, humoristinen ja ei mikään ryppyotsainen ihminen, mutta sitä ei ymmärretty vaan silloinkin isä sidottiin. Muistan myös sen kuin NN kävi meillä toistuvasti valittamassa kuinka isä oli taas sanonut sitä ja tätä väärin ja oli jäänyt miettimään kuinka isä joka oli vetänyt jotain lasten kuoroesi-tyksiä ry:llä oli taas tehnyt jotain mistä hän vaati isää parannuksen tekoon. Se oli painajaismaista. Kaikesta tuosta jatkuvasta neuvo-misesta jäi puuttumaan uskomisen ilo, vapaus, rakkaus, oli vain sääntöjä ja jatkuvaa ripittämistä. (Sähköposti 19.8.2010.)

Hoitokokousten seurauksena pelon vaikutuspiirissä oli siis mittava joukko ihmisiä, myös niitä, jotka eivät itse olleet suoranaisten hoitotoimenpiteiden kohteena. Hoitokokouksiin liittyvissä kokemuksissa tulee usein esiin nimenomaan lasten pelko vanhempiensa tai muiden läheistensä puolesta. Vaikka hoitokokousten tilanteet olivat aikuisillekin vaikeita ja pelkoa herättäviä, lapsilla oli vielä vähäisemmät mahdollisuudet käsitellä hoitokokouksiin liittyviä asioita. Heidän kokemansa

pelko vanhempiensa tai muiden läheisten kohtelusta ja hoitokokousten uhkasta on saattanut olla hyvinkin voimakasta. Pelko ja ahdistus ovat saattaneet kulkea ihmisten mielissä vuosikymmenien ajan, nykypäivään asti:

...se tuntuu edelleen pahalta aivan, kuin puukolla rintaan tökittäisiin. Ei niistä tunteista koskaan pääse eroon, vaikka sanotaan, että aika parantaa haavat...niin ja kuultaa muistot...ei ole kuultanut vielä minun kohdalla. (Sähköposti 26.12.2010.)

Robin (2004, 96) kohdistaa huomionsa ”poliittiseen pelkoon”, jolla hän tarkoittaa yhteisöllisesti ja kollektiivisesti merkityksellistä pelkoa. Poliittinen pelko nousee hänen mukaansa yhteisön sisäisistä ja yhteisöjen välisistä ristiriidoista. Hoitokokouksiin liittyvä pelko ei ollut pelkästään yksilön ”omaa” pelkoa (kuten esimerkiksi rikollisuuden tai perheväkivallan suhteen), mutta toisaalta ei myöskään ollut kyse jostain yleisestä, kansakuntia yhdistävästä pelosta (kuten esimerkiksi terrorismin tai sodan suhteen). Kyse oli rajatun yhteisön sisällä syntyvästä ja esiintyvistä pelosta: yksittäiset ihmiset kokivat pelkoa, mutta sen konteksti oli kuitenkin kollektiivinen.

Robinin (2004, 96, 100–101) mukaan poliittinen pelko on hallitsevien eliittien väline, jolla pyritään saavuttamaan tavoitteita tai jonka avulla voidaan tukea joitain tiettyjä yhteisön uskomuksia. Hoitokokouksiin liittyvä pelon tunne ei ole satumanvaraista. Onkin tärkeää huomata, että hoitokokousten yhteydessä vanhoillislestadiolainen liike on itsekin tunnustanut pelon käyttämisen hallitsemisen välineenä. Vaikka tässä yhteydessä ei sinänsä tarkastella vanhoillislestadiolaisen liikkeen rakentamia tunnestrategioita, on olemassa joitakin selviä esimerkkejä, miten tunteita on pyritty käyttämään:

Julkisesta synnistä nuhdellaan julkisesti, että muutkin pelkäisivät ja että rikkova tulisi heti ojennetuksi. Käytännössä tämä merkitsee paikallisen Siionin sielunhoidollisia toimia. ... Tavoitteena on, että Jumalan seurakunnassa olevilla eri lahjoilla häntä puhuteltaessa hänelle avautuisi ymmärrys ja tunto siitä, että rikkomus todella on tapahtunut ja hän saisi siitä parannuksen armon. Vapahtajan tar koitus on, että viallinen kavahtuisi siitä, mitä on tehnyt ja kuinka pitkälle hän on väärrään joutunut. Usein näin tapahtuukin. Mutta pelkkä sidotuksi joutumisen pelko tai vain yksityisen asian julkisen käsittelemisen pelko ei auta korjaukseen. (Päivämies 22.8.1979, 5.)

Miten pelko vaikuttaa ihmisten toimintaan ja millaista vallankäyttöä siihen liittyy? Miten pelolla hallitaan? Keihin pelko vaikuttaa eniten ja kuka on pelon ulkopuolella? Pelko ensinnäkin lamauttaa ja jähmettää ihmisen toiminnan edellytyksiä ja hänen kykyään käyttäytyä luontevasti sosiaalisissa suhteissa. Toisaalta pelko ehkäisee ihmisten välistä kommunikatiota niin yhteisön sisällä kuin sen ulkopuolellakin. Näiden tekijöiden vuoksi vastarinnan tai vastavallan tuottaminen on hankalaa. Pelokas ihminen ei pysty kyseenalaistamaan olemassa olevia normeja tai käytäntöjä, vaan pelon vallassa käperyy pikemminkin sisäänpäin ja alkaa sensuroida omaa toimintaa. Pelon takia ihmiset luopuvat vapaaehtoisesti oikeuksistaan, omista tavoista ja tekemisistään (Burt 2006, 35). Hoitokokouksissa edellä mainitut tekijät olivat selkeästi huomattavissa: pelon vuoksi ihmiset eivät kyenneet toimimaan omassa sosiaalisessa elämässään normaalilla tavalla, vaan heidän toimintansa muuttui varovaisemmaksi, usein jopa lamaantui.

Pelon syntymiseen vaikuttaa olennaisesti hoitokokouksiin liittyvä sattumanvaraisuus. Hoitokokousten suhteen ei koskaan voinut tietää etukäteen, kuka niihin joutuu, mistä syystä tai mitä niistä seuraa. Tämä puolestaan aiheutti sen, että asioita ei uskallettu kyseenalaistaa eikä esittää minkäänlaisia vaatimuksia, koska oli pelättävä niiden seurauksia riippumatta siitä, oliko tehnyt mitään väärää vai ei. Tällaisissa tilanteissa kysymys oikeuksista nousee tärkeään asemaan: pelon ja ahdistuksen kokemukset ovat yleensä kaikkein voimakkaimmillaan niiden kohdalla, joilla on huono tai heikentynyt käsitys omista oikeuksistaan ja mahdollisuuksistaan vaikuttaa (ks. Burt 2006, 50). Hoitokokouksiin liittyen on monia esimerkkejä siitä, kuinka ”vahvatkin” ihmiset ovat pelänneet ja ahdistuneet, mutta vaikutus kuitenkin oli suurimmillaan niillä, joilla ei ollut mahdollisuutta käsitellä pelon tunnetta, koska eivät pystyneet hahmottamaan omia oikeuksiaan hankalassa tilanteessa. Hoitokokouksista puuttui siis sellainen sosiaalinen tai juridinen taho, johon olisi voinut tukeutua, jotta pelkoa olisi voinut edes jotenkin kontrolloida tai hallita. Hoitokokouksissa oltiin asianomaisten tilanteiden ja ihmisten eli hoitajien, oman uskovien yhteisön tai liikkeen johtoon kuuluvien ihmisten armoilla.

Vapauden ja toiminnan tila kaventui huomattavasti hoitokokousten myötä. Tällöin ihmisillä ei ollut mahdollisuuksia ilmaista itseään puhumattakaan mahdollisuudesta nousta vastarintaan (vrt. Burt 2005, 37, 40). Svendsenin mukaan ihminen, joka pelkää, yleensä pyrkii pakenemaan tai välttämään asiaa, jonka hän kokee uhkaavan elämäänsä, terveyttään tai etujaan. Hoitokokousten kohteilla tämän tyypisiä vastavallan keinoja ei juurikaan ollut. Yhteisöstä erkaantuminen, eli käytännössä eroaminen, oli harvoja mahdollisuuksia käsitellä hankalaa tilannetta. Hoitokokousten välttely tai eristäytyminen yhteisöstä ei ollut käytännössä mahdollista, vaan yhteisöön edelleen kuuluvat ihmiset pyrittiin pitämään tiukasti kiinni yhteisön toiminnassa, hoitokokouksiin liittyvät kokoontumisen mukaan lukien. Jonkinlainen henkinen eristäytyminen tai ”muurin rakentaminen” yhteisön sisällä lienee ollut eräs tapa käsitellä hoitokokouksiin liittyviä pelkoja ja ahdistuksia.

Pelolla hallitseminen ei vaadi aktuaalista väkivaltaa tai sen mahdollisuutta, vaan asioiden menettämisen uhka voi olla pelkoa tuottavaa. Hoitokokousten yhteydessä ei myöskään voida puhua konkreettisesta väkivallasta, vaan henkisestä painostuksesta, jonka pelotteena toimi oli muun muassa erottaminen yhteisöstä ja tätä kautta myös ”taivaspaikan” menettäminen. Kapustin mukaan ulkopuolelta tulevan uhkan korostaminen voi pelon kautta edistää yhteisön sisäistä yhtenäisyyttä ja ”moraalista energiaa”, mutta yhteisön sisäpuolelta rakentuva pelko tuottaa pikemminkin epäyhtenäisyyttä ja moraalista heikkoutta (Kapust 2008, 373). Hoitokokousten suhteen oli olemassa molempia. Toisaalta ulkopuolinen uhka

tuotti hoitokokouksien tuottamiselle mielekkyyttä, mutta samalla sisäpuolelta rakentunut pelko oli vaikuttamassa ihmisten kokemaan luottamukseen yhteisöstä.

Pelko, luottamus ja yhteisö

Pelolla ja ahdistuksella ei ole vaikutuksia pelkästään yksilöiden, vaan myös yhteisöjen toimintaan. Pelko vaikuttaa ihmisten keskinäiseen luottamukseen, solidaarisuuteen ja yhteisölliseen turvallisuuden tunteeseen. Vaikka näennäisesti yhteisössä vallitsi yhtenäisyys, hoitokokousten aikainen vanhoillislestadiolainen yhtenäisyys oli rakennettu – ainakin osittain – pelolle. Ihmisten keskinäinen epäily ja pelko toisten tekemisistä ja mahdollisista ilmiannoista tuotti hyvin varuksellista suhtautumista yhteisön muihin jäseniin. Hoitokokoustilanteissa ihmiset eivät voineet tai uskaltaneet tukeutua toisiinsa, koska he pelkäsivät, että muiden auttaminen tai puolustaminen hoitokokoustilanteessa aiheuttaisi samanlaisen kohtelun myös itselle (vrt. Burt 2005, 34). Tällaisessa tilanteessa onkin helpompi yhtyä esitettyihin syytöksiin eli hyökätä hoidon kohteena olevaa vastaan kuin ryhtyä puolustamaan kyseistä ihmistä.

Hoitokokouksiin johtanut ajanjakso 1960-luvulta asti kaikkienensa oli luomassa epävarmuuden – ”maailmanlopun” – aikaa, millä horjutettiin uskoa maanpäällisen elämän jatkuvuuteen (ks. tarkemmin Linjakumpu 2012). Edellä kuvatut tunnekokemukset, erityisesti pelko ja epävarmuus, osoittavat selkeimmin luottamuksen häviämisen vanhoillislestadiolaisessa yhteisössä. Yhteisö, joka pelkää, ei ole luottamukseen perustuva yhteisö. Svendsenin (2008, 101) mukaan luottamus on ”sosiaalista liimaa”, joka pitää ihmiset yhdessä. On huomattava, että Svendsenin mukaan toisaalta pelko voi myös pitää yhteisöä koossa. (Svendsen 2008, 101.)

Luottamuksen avulla voidaan hallita ihmisen elämään kuuluvaa ennustamattomuutta, kun taas luottamuksen menettämisen vuoksi ei voida jäsentää, hallita tai ymmärtää ennustamattomuutta ja epävarmuutta. (Svendsen 2008, 94.) Hoitokokoukset mursivat yhteisön sisäistä luottamusta aiheuttaen samalla turvattomuutta. Tämä tapahtui hoitokokouksissa ja erityisesti hoidettujen piirissä, mutta on oletettavaa, että sen vaikutuksia on näkyvillä myös nykyisessä vanhoillislestadiolaisuudessa. Hoitokokousten aikana vuorovaikutusta oli edelleen olemassa, vaikkakin yhteisöön oli nivoutunut epäluottamuksen tunnelma. Liikkeestä erkaantuneiden – joko erottamisen ja eroamisen muodossa – osalta vuorovaikutus oli tullut mahdottomaksi, ja samalla myös kuuluminen yhteisöön ei ollut enää mahdollista.

Luottamuksen ja epäluottamuksen rakentumisella näyttää olevan itseään toteuttava tendenssi. Näin ollen jos luottamus menetetään, eikä pyritä tietoisesti rakentamaan uudelleen, luottamusta on vaikea palauttaa ennalleen. Luottamusta ei voi rakentaa tiiviin sosiaalisen kontrollin varaan, eikä luottamusta voi pakottaa. Yhteisö, jonka perustukset ovat horjuneet, ei perustu luonteviin ja tasa-arvoisiin ihmisten välisiin suhteisiin, vaan ne ovat luonteeltaan puolustelevia ja epäilykseen perustuvia. Avoimuuden ja vilpittömyyden sijasta asiat ovat luonteeltaan salailuun ja rajoittamiseen perustuvia. Reaktiot ovat pääosin puolustelevia ja sisäänpäin kääntyneitä. Vallankäytön kannalta ne ovat kuitenkin tehokkaita: hyväksynnän ja arvostuksen kaipuu ohjaa ihmisen toimintaa.

Lähteet:

- Ahmed, Sara (2004) *The Cultural Politics of Emotion*. Routledge: New York.
- Altheide, David L. (2006) Terrorism and the politics of fear. *Cultural Studies Crititcal Methodologies* 6: 4, 415–439.
- Barbalet, Jack (2002) Introduction: why emotions are so crucial. Teoksessa Jack Barbalet (toim.) *Emotions and Sociology*. Blackwell Publishing: Oxford, 1–9.
- Berezin, Mabel (2001) *Emotions and Political Identity: Mobilizing Affection for the Polity*. Teoksessa Goodwin, Jeff; Jasper James R. & Polletta Francesca (toim.) *Passionate Politics. Emotions and Social Movements*. The University of Chicago Press: Chicago, 83–98.
- Burt, Jo-Marie (2006) “Quien habla es terrorista”. The political use of fear in Fujimori’s Peru. *Latin American Research Review* 41: 3, 32–62.
- Hamber, Brandon (2006). Flying flags of fear: The role of fear in the process of political transition. *Journal of Human Rights* 5: 1, 127–142.
- Kapust, Daniel (2008). On the ancient uses of political fear and its modern implications. *Journal of the History of Ideas* 69: 3, 353–373.
- Laestadius, Lars Levi (1994) *Aikakauslehti Huutavan ääni korvessa*. Suomentanut Hannu Rautiainen. Raamattutalo: Pieksämäki.
- Linjakumpu, Aini (2012) *Haavoittunut yhteisö – hoitokokoukset vanhoillislestadiolaisuudessa*. Tulossa 2012.
- Lupton, Deborah (1998) *The Emotional Self. A Sociocultural Exploration*. Sage Publications: Lontoo.
- Power, Mick & Dalgleish, Tim (2008). *Cognition and emotion. From order to disorder*. Psychology Press: Hove.
- Päivämies (22.8.1979) Kristuksen kirkkolaki ja hoitotoimenpiteit V. Artikkel, Pentti Kopperoinen, 5.
- Robin, Corey (2004) The Politics and Antipolitics of Fear. *Raritan* 23: 4, 79–108.
- Riis, Ole & Woodhead, Linda (2010) *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford University Press: Oxford.
- Solomon, Robert C. (2007) *True to Our Feelings. What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford University Press: New York.
- Svendsen, Lars (2008) *A Philosophy of Fear*. Reaktion Books: Lontoo.

MITÄ LESTADIOLAISUUDEN JATKUVUUS VOISI OLLA?

Sandra Wallenius-Korkalo

What is meant by continuity of Laestadianism?

How and where Laestadianism continues? How can changes be interpreted as a part of continuity? In this text I shortly discuss these questions and offer some ideas on how to approach the continuity of Laestadianism on levels of doctrine, movement, community and individuals. I call into question the inevitability and neutrality of continuity as a phenomenon, and claim that the continuity of Laestadianism is a construction that manifests in time, place and flesh, and that it is produced and upheld by different strategies. I approach Laestadianism primarily as a social structure, as a system of being and acting in the world, and hence the continuity of Laestadianism appears mainly as continuity of a social order.



Kuva: Lapin yliopisto

Kirjoittaja toimii tutkijana Lapin yliopistossa ja valmistelee väitöskirjaa jatkuvuuden ja muutoksen politiikasta lestadiolaisessa liikkeessä.

Jatkuvuus ilmiönä

Mitä lestadiolaisuuden jatkuvuus voisi olla? Mistä puhutaan kun puhutaan lestadiolaisuuden jatkuvuudesta? Missä ja miten lestadiolaisuus jatkuu? Tämän tekstin tarkoituksena ei ole antaa tyhjentävää vastausta kysymyksiin vaan kokeilla erilaisia ajatuksia ja esitellä lyhyesti eräitä jatkuvuuden tarkastelun mahdollisuuksia.

Miten jatkuvuutta sitten pitäisi tarkastella? Jatkuvuus ilmiönä voi näyttää itsestään selvältä ja epäpoleemiselta. Lähdän kuitenkin liikkeelle siitä, että jatkuvuus on muutakin kuin sattumanvarainen tapahtuma. Lähestyn jatkuvuutta konstruktiona, joka ei ole irrallaan ihmisten motivaatioista tai toiminnasta. Jatkuvuutta tulkitaan, tuotetaan ja ylläpidetään, sitä kerrotaan ja tehdään näkyväksi, ja paikoin piilotetaan. Jatkuvuus voi olla myös poliittista, se sisältää ja usein edellyttää vallankäyttöä ja hallintaa.

Jatkuvuuden käsite sinänsä ei ole arvolatautunut. Riippuu tilanteesta ja merkityksen antajasta nähdäänkö jatkuminen positiivisena ja tavoiteltavana, vai kenties jopa epätoivottavana. Tutkijalle jatkuvuus on periaatteessa neutraali käsite, mutta lestadiolaisuuden sisältä katsottuna jatkuvuus on oletettavasti toivottavaa.

Lestadiolaisuuden jatkuvuus

Lestadiolaisuuden jatkuvuutta voi tarkastella monella tasolla. Oikeastaan kyse on myös siitä, missä lestadiolaisuuden ajatellaan sijaitsevan, puhutaanko esimerkiksi opinkappaleista vai ihmisistä. Lestadiolaisuuden jatkuvuutta voi siis jäljittää ainakin neljällä tasolla: opissa, liikkeenä, yhteisöissä ja yksilöissä.

Lestadiolaisuus on pohjoisen kulttuuripiirissä syntynyt luterilainen herätysliike, jonka juuret kiinnittyvät pietismin, herrnhutilaisuuden ja lukijaisuuden traditioihin (ks. esim. Lohi 2000, 91–97). Oppi on liikkeen pohja ja keskeinen jatkuvuuden elementti, sillä lestadiolaisuus perustuu ja sitä perustellaan dogmaattisilla kysymyksillä. En kuitenkaan ole teologi tai oppihistorioitsija, vaan yhteiskuntatieteilijä, joten opin sijaan tarkasteluni keskiöön nousevat enemmän liikkeen ja yhteisön tasot.

Lähestyn lestadiolaisuutta siis liikkeenä, joka on yhtä aikaa uskonnollinen ja yhteiskunnallinen. Kohteenani on erityisesti lestadiolaisuus ja sen jatkuvuus kulttuurisena ja sosiaalisena liikkeenä. Puhuttaessa lestadiolaisesta liikkeestä on kuitenkin tarpeen tarkentaa mihin tällöin itse asiassa viitataan. 1800-luvun puolivälin paikkeilla syntynyt lestadiolaisuus on historiansa aikana jakaantunut lukuisaan eri suuntaukseen, joista kahdeksantoista vaikuttaa tänäkin päivänä maapallon eri kolkissa Pohjoiskalotilta Amerikan mantereelle ja Aasiaan ja Afrikkaan asti (ks. esim. Talonen 2001, 11–14).

Monista hajaannuksista ja eri haarojen eroista ja erimielisyyksistäkin huolimatta on tärkeää lähestyä liikettä myös kokonaisuutena. Ymmärrän lestadiolaisuuden jatkuvuuden koko liikkeen jatkuvuutena. Tutkimuksellani on kahtalainen tehtävä: yhtäältä osoittaa, että lestadiolaisuus on monimuotoista ja liikkuvaa, lestadiolaisuutta on monenlaista, ja toisaalta etsiä yhdistäviä ja yhteisiä piirteitä lestadiolaisuudessa, sitä mikä tekee lestadiolaisesta liikkeestä lestadiolaista.

Ihmistä lähemmäs tuleva tarkastelutaso on katsoa lestadiolaisen yhteisön jatkuvuutta. Yhteisön muodostamisen ja ylläpitämisen tematiikka on tässä keskeinen. Myös yksilötasolla lestadiolaisuus vaikuttaa vahvasti. Lestadiolaisuus on luonteeltaan erittäin kokonaisvaltaista. Lestadiolaisuutta ei voi rajata vain yhteen sfääriin, esimerkiksi henkilökoh-
taiseen uskonelämään, vaan se vaikuttaa kaikilla elämänalueilla. Lestadiolaisuudella on suuri vaikutus liikkeen pii-
rissä ja sen ympärillä oleviin yksilöihin, arjen ja eletyn elämän, uskon ja uskonnollisuuden kokemuksiin sekä toimin-
nan ja valintojen mahdollisuuksiin. Liikkeen sisällä maailmassaolon tapa on lestadiolaisuuden kyllästävä.

Jatkuvuuden ulottuvuudet

Missä lestadiolaisuus sitten jatkuu? Lestadiolaisuuden jatkuvuuden kolmeksi ulottuvuudeksi ehdotan jatkuvuutta ajassa, paikassa ja lihassa.

Tänä vuonna on tullut täyteen 150 vuotta liikkeen isänä pidetyn Lars Levi Laestadiuksen kuolemasta. Liikkeel-
lä on siis jo pitkälle toista sataa vuotta kestävä historia. Liike ei myöskään aikanaan syntynyt tyhjästä vaan sillä on
omat kulttuuriset ja opilliset juurensa. Lestadiolaisuuden jatkumoa ajassa on olennaisesti tämä liikkeen historia.
Historia on aina tulkinta menneisyyden tapahtumista, käännekohdista, syistä ja seurauksista. Tiettyjä asioita muis-
tetaan ja toisia unohdetaan. Kertomus herätyksen vaiheista rakentaa paitsi liikkeen menneisyyttä, luo se myös pohjan
liikkeen itseymmärrykselle lestadiolaisuuden roolista ja paikasta tässä päivässä. Historiallisilla narratiiveilla raken-
netaan liikkeen ja yhteisön identiteettiä.

Lestadiolaisuuden identiteetin – ja jatkuvuuden – rakentaminen edellyttää liikkeen asemointia ajassa. Ajallista jat-
kuvuutta tarkasteltaessa on otettava huomioon myös se, että lestadiolaisen maailma jatkuu ajasta iäisyyteen. Taivas-
tenvaltakunta on horisontti, jonka varassa eletyn elämän valintoja tehdään. Lestadiolaisuus kiinnittyy menneeseen
tapojen toistona, tähän päivään eletyssä arjessa ja tulevaisuuteen taivaspaikan odotuksessa. Lestadiolaiselle herätys-
liikkeelle ominainen eskatologinen asennoituminen vaikuttaa myös ajan ilmiöiden tulkintaan (Talonen 1988, 21; ks.
myös Kinnunen 2004, 21).

Jatkuvuus ei ole vain opillinen abstraktio tai tarina liikkeen historiasta, vaan liike elää ja jatkuu paikassa ja pai-
koissa. Lestadiolaisuudella on ekspansiivinen historia. Liike ylitti jo alkuvaiheessaan valtakuntien rajoja levitessään
Pohjoiskalotilla. Lestadiolaisuus on onnistunut menestyksekkäästi kiinnittymään ja juurtumaan pohjoisen yhteisöihin
ja elinpiireihin, ja toisaalta aate on liikkunut ja saavuttanut suosiota vahvasti myös muualla maailmassa, erityisesti
Pohjois-Amerikassa. Liikkuminen näyttäytyy yhtenä liikkeen olemassa olon tapana, jota ovat motivoineet niin ulkoi-
set yhteiskunnalliset tilanteet kuin sisäiset opin, uskonharjoittamisen ja saarnaamisen tavat. (Ks. esim. Kinnunen 2004,
21–23; Lohi 1997, 654–665.)

Konkreettisimmillaan lestadiolaisuus jatkuu lestadiolaisissa itsessään, ihmisissä, lihassa. Lestadiolaisille heidän
yhteisönsä on jumalan valtakunta maanpäällä. Yksittäisen ihmisen jumalasuhdetta tärkeämmäksi nousee lestadio-
lainen seurakunta ja kuuliaisuus sille. Ilman uskovien yhteisöä, toisia ihmisiä, ei ole lestadiolaisuutta. Tänä päivänä
lestadiolaisuus jatkuu ensisijaisesti lestadiolaisperheisiin syntyvissä lapsissa. Lestadiolaisuuden konkreettinen jatku-
vuus on myös kiinni liikkeen kyvystä pitää jäsenensä.

Jatkuvuuden suhde muutokseen

Jatkuvuus yhdistetään yleensä säilymiseen, traditioihin ja muuttumattomuuteen. Muutosta voidaankin pitää jat-
kuvuuden vastakohtana. On mahdollista etsiä ilmiöiden, kulttuurien ja yhteisöjen pysyviä ominaisuuksia ja tarkas-
tella niitä erillään tai vastakkain suhteessa muuttuviin elementteihin. Hedelmällisempää on kuitenkin lähestyä jat-
kuvuutta prosessina, joka sisältää sekä pysyvyyden että muutoksen. Jatkuvuus itse asiassa vaatii molempia, vain uu-
distumalla ja uusintamalla itseään liike tai yhteisö, myös lestadiolaisuus, voi jatkua. (Ks. Smith 1982.)

Jatkuvuus ei siis edellytä, että lestadiolaisuus säilyisi samanlaisena. Jatkuvuus on paitsi säilyvyyttä, se on myös
muutosta. Liikkeen sisällä asiaa ei kuitenkaan yleensä esitetä näin. Erityisesti vanhoillislestadiolaisuudessa lestadi-
olaisuus on tapana nähdä pysyvänä ja erehtymättömänä kokonaisuutena, joka ei oleellisilta osiltaan muutu, vaikka
aikaa kuluu ja maailma liikkeen ympärillä muuttuu. Traditioiden toisto on pysyvyyden, ja ”oikeanlaisen” lestadio-
laisuuden merkki. Liikkeessä toki tapahtuu huomattaviakin muutoksia, mutta ne tapahtuvat usein piilossa, eikä niitä
artikuloita muutoksina. Muutosvaatimukset tulkitaan helposti epäuskoisuuden ja eriseuraisuuden merkiksi. Muu-
tokset lestadiolaisuudessa ovat harvoin avoimia prosesseja, jolloin vastavallan, kyseenalaistamisen ja kritiikin, yli-
päättään dialogin, mahdollisuudet ovat erittäin rajatut.

Lestadiolainen maailmankuva johtaa mielenkiintoiisiin paradokseihin jatkuvuuden suhteen, muuttumattomuu-
den illuusioon jatkuvasti muuttuvassa liikkeessä. Ajatus lestadiolaisen yhteisön luonteesta yhtenäisenä ja ikuisena

törmää väistämättä yhä uudestaan muutosvaatimuksiin, ja johtaa jopa tilanteisiin, joissa vain muuttamalla yhteisö voi säilyttää jotain alkuperäisenä ja totena pitämäänsä. Näin esimerkiksi hajaannukset saattavat muodostua olennaiseksi osaksi lestadiolaisen yhteisön jatkuvuuden prosessia – yhteisön ykseyden säilyttämiseksi yhteisön on luovuttava ykseydestään. Hajaantuminen voidaan nähdä paradoksisesti jatkuvuuden takaavana strategiana, jonka avulla muutospaineeissa liikkeessä säilytetään jotain olennaiseksi koettua. Liikkeen yhtenäisyyden logiikan kannalta voi olla suotavampaa eriytyä kuin suvaita kärjistyneitä ristiriitoja liikkeen sisällä.

Jatkuvuuden vastakohtana ei siis olekaan muutos. Ehkä se on paljon perimmäisempi kysymys olemassaolosta. Uhka, jota vastaan jatkuvuus rakentuu, on pohjimmiltaan uhka siitä, että ilman lestadiolaisuutta, paitsi liikkeen, niin myös yhteisön ja yksilön koko olemassaolo asettuu kyseenalaiseksi.

Mikä lestadiolaisuudessa jatkuu?

Lestadiolaisuudella, niin kuin uskonnoilla ylipäätään, tehdään asioita: maailma mielletään tietynlaiseksi ja toiminta maailmassa jäsentyy sen mukaan. Lestadiolaisuudella tuotetaan pysyvyyttä ja muutosta maailmaan. Lestadiolaisuuden jatkuvuudessa on kyse ennen kaikkea tietyn järjestyksen jatkuvuudesta. Tämä ajatus toistuu uskonnonsosiologian klassikoissa uskontojen ja uskonnollisten yhteisön määrittelyssä. Esimerkiksi Clifford Greetz näkee uskontojen tehtävänä olemassa olon yleisen järjestyksen muotoilun (Greetz 1986).

Myös Peter Berger esittää, että uskonto mahdollistaa järjestyksen luomisen kaoottiseksi koettavaan maailmaan. Uskonto pystyy sijoittamaan ihmisen kokemuksen kosmiseen kehikseen, uskonnon kautta inhimilliselle järjestykselle annetaan kosminen merkitys ja status. Samalla sosiaalisen todellisuuden historiallinen ja konstruoitu luonne usein unohtetaan. Tätä kautta esimerkiksi instituutiosta tulee tavallaan kuolemattomia ja myös ihmisen rooli yhteiskunnassa muuttuu pyhäksi ja todeksi, muuttumattoman oloiseksi. Uskonnolliset legitimaatiot paitsi antavat selityksen sille miten ihmiset ovat toimineet, ne myös muokkaavat ihmisyhteisöjen tulevaisuutta määrittelemällä toivotun ja hyväksytyn olemisen tavan ja toiminnan rajat. (Berger 1967 / 1990, 29–39, 89–90; ks. myös McGuire 28–29.)

Berger painottaa, että ihmisillä on kuitenkin tapana unohtaa tämä järjestys ja siksi siitä on jatkuvasti muistutettava (Berger 1990 / 1969, 29–39, 43–51; ks. myös Tapio Nykäsen artikkeli tässä lehdessä). Lestadiolainen yhteisökin jatkuu järjestyksestä muistuttamisen ja toiston – niin opinkappaleissa, historiakertomuksissa, rituaaleissa ja liikkeen toimintamuodoissa – kautta. Vaikka jotkin liikkeen opilliset sisällöt tai uskonnonharjoittamisen ja yhteisöllisyyden muodot muuttuisivatkin, niin jos järjestyksen kokonaisuus säilyy tunnistettavana, lestadiolaisuus jatkuu.

Lestadiolaisuuden jatkuvuus edellyttää siis niin ideoiden kuin ihmistenkin tietynasteista pysyvyyttä, kuulumista ja kuuliaisuutta. Lestadiolaisen liikkeen jatkuvuus on konstruktio, joka näyttäytyy niin ajassa, paikassa kuin lihas- ja jota tuotetaan ja ylläpidetään erilaisilla strategioilla. Jatkuvuus näyttäytyy myös eri tavoin riippuen siitä kenen näkökulmasta jatkuvuutta tarkastellaan. Jatkuvuus edellyttää hallintaa ja vallankäyttöä, järjestyksen luontia ja muok- kausta, eikä se siten ole ilmiönä neutraali. Lestadiolaisuuden jatkumo on sosiaalisen järjestyksen ja yhteisöllisen jär- jestäytymisen eheyttämisen toisintoa.

Kirjallisuus

Berger, Peter (1967 / 1990). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books, New York.

Geertz, Clifford (1986). *Uskonto kulttuurijärjestelmänä*. Teoksessa Juha Pentikäinen (toim.): *Uskonto, kulttuuri ja yhteiskunta*. Kirjoituksia uskontososiologian alalta. Gaudeamus, Helsinki.

Kinnunen, Mauri (2004). *Herätysliike kahden kulttuurin rajalla. Lestadiolaisuus Karjalassa 1987–1939*. Jyväskylän yliopiston julkaisuja, Jyväskylä.

Lohi, Seppo (1997). *Pohjolan kristillisuus. Lestadiolaisuuden leviäminen Suomessa 1870–1899*. Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys. Oulu.

Lohi, Seppo (2000). *Sydämen kristillisuus. Lars Levi Laestadius ja lestadiolaisen herätyksen alkuvaiheet*. Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys. Oulu.

McGuire, Meredith (1997). *Religion. The Social Context*. Wadsworth Publishing Company, Belmont.

Smith, Estellie (1982). *The Process of Sociocultural Continuity*. *Current Anthropology*, Vol 23, No. 2, 127–142.

Talonen Jouko (1988). *Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittisyhteiskunnallinen profiili 1905–1929*. Suomen kirkkohistoriallinen seura, Helsinki.

Talonen Jouko (2001). *Lestadiolaisuuden hajaannukset*. Teoksessa Jouko Talonen ja Ilpo Harjutsalo (toim.): *Iustitia 14*, Suomen teologisen instituutin aikakauskirja. Suomen teologinen instituutti, Helsinki.

KUINKA TUTKIA VANHOILLISLESTADIOLAISUUTTA?

Tapio Nykänen

Laestadianism has been an important religious and cultural actor especially on it's strong areas at northern Finland. At the same time it is and has been very exclusive movement, a local otherness. This text analyses briefly some methodological issues on how to study such a movement. My preliminary argument is that while social sciences must always be based on scientific rules and practices - argumentation and open communication - it is still reasonable to be consciously open-minded for religious communities' beliefs about truth, man and world. Researcher need not to agree with these impressions or beliefs, but by trying to evaluate them also from "inner" point of view it is possible to get closer of religious world. This means also that the work of researcher here is a one of a mediator between religious community and secular mainstream.



Kuva: NN

Kirjoittaja valmistelee vanhoillislestadiolaisuudesta väitöskirjaa, joka ilmestyy loppuvuodesta 2012 tai vuoden 2013 alussa. Väitöskirjan työ- ja oletettavasti myös lopullinen nimi on Kahden valtakunnan kansalaiset - poliittinen vanhoillislestadiolaisuus.

REAKTIOITA

Kun aloin valmistella väitöstyötäni vuoden 2009 lopulla, keskustelin vanhoillislestadiolaisuudesta monen enemmän tai vähemmän sattumanvaraisen henkilön kanssa. Ihmisten reaktiot tutkimusaiheen valintaan vaihtelivat sen mukaan, mikä heidän oma suhteensa oli vanhoillislestadiolaisuuteen ja toisaalta politiikan tutkimukseen.

Merkillepantavaa oli se, että lähes kaikilla kommentaattoreilla, siis myös ei-lestadiolaisilla - oli vanhoillislestadiolaisuudesta vahva ennakkokäsitys. Ensinnäkin jotkut pitivät liikettä sulkeutuneena yhteisönä, jonka maailmaan liikkeen ulkopuolisen ei ole helppoa päästä sisälle. Silti tutkimus onnistuessaan voisi olla arvokasta, sillä se saattaisi "paljastaa" asioita suljetusta maailmasta. Tutkimuksen pääasiallisena haasteena nähtiin nimenomaan se, miten vanhoillislestadiolaiseen maailmaan voi päästä käsiksi ja miten liikkeeseen kuuluvat suostuvat kertomaan elämästään ja yhteisöstään. Itse tutkimuksessa tästä seikasta ei muodostunut ongelmaa. Päinvastoin monet liikkeeseen kuuluvat ja myös sen maailmaan eri tavoin suhtautuvat ovat olleet halukkaita kertomaan omista kokemuksistaan ja ajatuksistaan.

Eräät ei-lestadiolaiset kommentaattorit kertoivat tietävänsä vanhoillisuudesta jo valmiiksi olennaisimmat seikat. Ne uskovaishengethän ovat "sellaisia", minkä "kaikki tietävät". Toisinaan kommentoijat kertoivat lestadiolaisuuteen liittyvän tarinan joko lapsuudestaan tai "varmaan tahoon" perustuen. Monet tarinoista kertoivat uskonnyhteisön ahdasmielisyydestä, kaksinaismoralismista ja siitä, kuinka lestadiolaisten johtajat päättävät, miten yhteisön jäsenten pitää ajatella.

Tutkimuksen alkuvaiheessa keskustelin myös muutaman vanhoillislestadiolaisen kanssa. Heidän reaktionsa poikkesivat edellisistä: tutkimukseen ryhtymistä pidettiin hieman uskallettuna, mutta ilahduttavana. Monet olivat tyytyväisiä aikomuksestani antaa lestadiolaisille itselleen puheenvuoro tutkimuksessa. Toiset tosin epäilivät, että liikkeen ulkopuolisen on hyvin vaikea päästä sisälle liikkeen sisäiseen ajatusmaailmaan pääasiassa siitä syystä, että ulkopuolinen ei käsitä liikkeen elämää omakohtaisen uskon kautta. Huolimatta joistain varauksista suhtautuminen tutkimukseen kuitenkin oli myönteistä.

Tulin pian vakuuttuneeksi siitä, että vanhoillislestadiolaisuuden yhteiskuntatieteellinen tutkiminen on tärkeää. Liikkeellä on ollut selvästi vahva vaikutus sen piirissä olevien ihmisten elämään mutta myös pohjoisen henkiseen perintöön ja paikallisyhteisöihin laajemmin. Saamieni kommenttien perusteella tuntui ilmeiseltä, että vanhoillislestadiolaisuuden kulttuurinen ja nähtävästi myös psykologinen merkitys ulottuivat kauas liikkeen rajojen ulkopuolelle. Monien kokemukset ja käsitykset vanhoillislestadiolaisuudesta vaikuttivat hyvin tunnepitoisilta. Vaikka jätettäisiin huomiotta vanhoillislestadiolaisten aktiivisuus politiikassa ja esimerkiksi yrityselämässä, riittäisi liikkeen laaja mentaalinen merkitys tekemään siitä kiinnostavan tutkimuksen kohteen myös yhteiskuntatieteille.

SISÄPUOLISUUDEN VAATIMUKSESTA

Miten uskonnollista yhteisöä tulisi tutkia? Mikä merkitys mainitulla tutkijan ulkopuolisuudella on ja miten uskovien omiin totuuskäsityksiin ja uskomuksiin tulisi suhtautua? Epistemologiset kysymykset ovat tärkeitä aina, ja myös uskonnollista yhteisöä tutkittaessa niitä on pohdittava tarkoin. Uskonnolliset kokemukset (tai *uskonkokemukset*¹) nimittäin ovat yksilöille hyvin henkilökohtaisia ja herkkiä asioita, joihin tieteen tekijän pitää suhtautua pietteetillä.

Tutkimuksen perusvaatimus on tietysti objektiivisuuteen pyrkiminen. Sen paremmin negatiivisia kuin positiivisiakaan ennakko-oletuksia ei tule liiaksi korostaa, joskaan tutkija ei voi välttyä oman ennakkokäsityksensä vaikutukselta. Vanhoillislestadiolaisuuden tapauksessa on hyvin ilmeistä, että *kaikkiin* ennakkokäsityksiin tulee suhtautua vähintäänkin kriittisesti ja hyvin maltillisesti, ellei halua päättää tutkimuksen tuloksia jo sen alkuvaiheessa. Vanhoillisuus saattaa olla turvallista ja terveellistä tai toisaalta ahdistavaa ja autoritaarista, mutta käsitykset on muodostettava tutkimuksessa ilmi tulevien asioiden perusteella.

Millaisin ennakko-oletuksin tutkimukseen voi ryhtyä? Pitääkö tutkijan olla itse vanhoillislestadiolainen tai pitääkö hänen tuntea esimerkiksi kristinuskon teologiaa? Muun muassa saamentutkimuksessa ja myös uskonnollisten yhteisöjen tutkimuksessa on silloin tällöin esitetty, että vain kulttuurin sisältä tuleva voi ymmärtää asioita oikein ja tuottaa ”oikeaa” tietoa. Uskonyhteisöjen tapauksessa on vedottu siihen, että uskoa ei voi selittää järjellä ja jos uskonkokemus puuttuu, on tulkinta hyvin vajavaista.

On totta, että kulttuurien sisäpuolelta tulevat tutkijat voivat tuottaa oikeaa tietoa kulttuurin itsensä näkökulmasta tai esimerkiksi poliittisten tavoitteiden suhteen. Sisäpuolinen näkökulma ei ole kuitenkaan *ainoa* tai edes paras mahdollinen. Ulkopuolinen tutkija on vapaa yhteisön sisäisistä poliittisista asetelmista eikä hän ole sidottu tunnetasolla yhteisön uskomuksiin. On huomattava, että tiede operoi pohjimmiltaan vain argumentaation ja johdonmukaisuuden vaatimusten perusteella.

On mahdollista tutkia ilmiöitä ja tekoja, joita ei ole kokenut tai joita ei voi tai halua itse tehdä. Olisi erikoista vaatia esimerkiksi terrorismin tutkijalta taustaa terroristina tai historian tutkijalta aikamatkaamista. Kaikenlaiset teot ja kulttuurit ovat osa laajempaa yhteiskuntaa tai inhimillistä toimintaa, ja niitä voidaan tarkastella sellaisena. Max Weberin tunnetun anekdootin mukaan *ymmärtääkseen Caesaria ei ole tarvinnut olla Caesar*.

Vaikka monenlaista tutkimusta ja erilaisia näkökulmia tarvitaan, ei uskonyhteisön sisäisen maailman omalakisuuutta tule tutkimuksessa ohittaa. Tutkimuksen totuuskriteerit sitoutuvat parhaan argumentin ja julkisuuden periaatteisiin, mutta tämä ei tee yhteisön omista käsityksistä merkityksettömiä. Päinvastoin yhteisölle tekee oikeutta sellainen lähestymistapa, jossa myös sen uskomuksien sisäinen logiikka nostetaan tarkastelun kohteeksi. Uskomusten totuudellisuuteen ei tarvitse ottaa kantaa, mutta niiden olemassaolo ja perustelut kannattaa huomioida. Tällainen asenne avaa mahdollisuuden sellaiseen oppimiseen, jota Peter Winch nimittää ”viisaudeksi” (Kusch 1986, 162). Koska asia on näin, on tutkijan ymmärrettävä riittävästi sekä uskonnollisuuden luonteesta että myös uskonnollisen yhteisön teologisista käsityksistä.

MIKÄ USKONTO?

Millainen on uskonnollisen ja erityisesti vanhoillislestadiolaisen maailman sisäinen logiikka? Kysymystä voi lähestyä tutkimalla aluksi sitä, mitä uskonnolla oikeastaan tarkoitetaan.

Käsite *uskonto* on heuristinen ilmaisu, jolla tarkoitetaan monia korkeintaan perheyhtäläisyyden² yhdistämiä ilmiöitä. Uskontoja on siis hyvin monenlaisia: on yksi- ja monijumalaisia uskontoja³, uskontoja, joissa ei lainkaan ole jumalaa⁴, uskontoja, joissa jumala on onnipotentti, uskontoja, joissa ihminen on kuin jumala⁵ ja uskontoja, joissa näkyvä maailma on yhtä yliluonnollisen kanssa⁶. Myös ateismia on pidetty uskontona sillä perusteella, että siinä uskotaan vakaasti, että jumalia tai tuonpuoleista *ei* ole olemassa.

Uskontoa on yritetty määritellä myös tarkemmin. Esimerkiksi Emile Durkheim määritteli uskonnon *pyhiä* asioita koskevien uskomusten ja tapojen sosiaalisesti järjestelmäksi, joka yhdistyy moraalisen yhdyskunnan, kirkon muotoon. Durkheim erottaa esimerkiksi magian uskonnosta juuri sen järjestäytymisen asteen perusteella: magialla ei ole kirkkoa. Durkheim korostaa nimenomaan uskonnon sosiaalisuutta: hänen mukaansa uskonnon voima ja merkitys tulevat *yhteisöstä*. Tämä ei tarkoita sitä, että uskonnot olisivat erehdystä tai että uskovien uskonkokemukset olisivat illusoria. Päinvastoin



Kuva: Wikimedia

kokemukset ovat hyvin todellisia, vaikka uskovien omat käsitykset niiden lähteestä tai syistä olisivat väärä. Usein uskovien ideat todellisuudesta ovatkin Durkheimin mukaan virheellisiä siinä mielessä, että uskonkokemusten lähde ei ole jumalissa vaan yhteisön synnyttämässä moraalisen voiman ja turvan tunteessa. Toisaalta Durkheim esittää, että joidenkin käsitysten virheellisyydestä huolimatta uskonnot ovat sidoksissa todellisuuteen hyvin konkreettisella tavalla: perustavat ymmärryksen katego-

riat, kuten ajan ja avaruuden ymmärtäminen, ovat uskonnollista perua. Uskonnot siis ilmentävät todellisuuden rakennetta. Samalla Durkheim päätelee, että ymmärryksen kategorioiden on oltava luonteeltaan yhteisöllisiä, ei esimerkiksi transsendentaalisen yksilösubjektin maailmaan asettamia. Uskontojen sosiologinen tutkiminen on ennen muuta yhteisöjen tutkimista, ei Jumalan tai muiden teologisten väittämien tutkimista. (Durkheim 1980, 15 - 54, 62 - 64, 367 - 398).

Kiinnostavan lähestymistavan tutkimukselle tarjoaa Ludwig Wittgensteinin uskonnonfilosofia, jota on tutkinut laajasti suomalainen uskontotieteilijä Reijo Työrinoja (1984). Wittgenstein on pitänyt uskonnollisen uskon maailmankuvaa radikaalisti sekulaarista maailmasta poikkeavana. Tyypiesimerkki uskovan kielestä on ilmaisu *minä uskon Jumalaan*, jolla ei tarkoiteta mitään empiiriseen perusteeseen liittyvää uskomusta arkisessa mielessä. Ilmaisuihin liittyy uskonnolliseen kielipeiliin, joka ilmentää omaa erityistä elämänmuotoa ja jossa ilmaisut saavat merkityksensä suhteessa toisiinsa. Ilmaisuihin liittyy *minä uskon Jumalaan* viittaa sellaiseen kohteeseen, jolla on absoluuttinen arvo. Tällainen väite ei kohdistu maailmaan tosiseikkojen kokonaisuutena, sillä maailmassa mitään absoluuttisen arvon omaavaa ei ole. Väite kohdistuu siis maailman ja samalla kielen rajojen ulkopuolelle, sillä maailman rajat ovat yhtä kielen rajojen kanssa. Väitteen voi ymmärtää vain suhteessa uskonnollisen uskon kielipeiliin ja varhaisen Wittgensteinin⁷ filosofian valossa väite olisi jopa mieletön. Itse asiassa uskonnollisen uskon luonteeseen jopa kuuluu se, että sen väitteet ovat varhais-Wittgensteinin näkökulmasta mielettömiä, sillä ne eivät operoi kielen mahdollisuuksien sisällä eikä niitä voi siis kumota tai osoittaa oikeaksi. Jos niitä voitaisiin verifioida tai falsifioida, ne lakkaisivat olemasta uskonnollista uskoa ja muuttuisivat joksikin muuksi. Wittgensteinin mukaan uskonnollinen usko ei siis ole eikä edes ole olevinaan järkevää. Keskeistä uskonnollisen uskon ymmärtämisen kannalta on sen ymmärtäminen, että Jumalaan uskovien ihmisen maailma on perustoiltaan erilainen verrattuna sellaisen ihmisen maailmaan, joka ei usko Jumalaan. Jumalaan uskomisen ei tässä maailmassa tarkoita välttämättä sitä, että edes uskovainen itse lisäisi Jumalan maailmaan kuuluvien tosiseikkojen joukkoon, kuten Wittgenstein sanoisi. Wittgensteinin mukaan tämä olisi myös mahdotonta, sillä Jumala on jotain, joka ei kuulu maailmaan, jota ei voi kuvata kielen avulla ja josta filosofin pitää vaieta. Jumalaan uskomisen roolia ja uskoon liittyvien väitteiden roolia uskovien elämässä voikin kuvata niiden omalaatuisen loogisen aseman kautta: ne eivät ole empiirisiä eivätkä ensisijaisesti edes metafysisiä väitteitä, vaan niillä on *säännön* luonne. Toisin sanoen se tieto, että *Jumala on olemassa*, on sääntö, jonka mukaan uskovainen ajattelee ja toimii. Vaikka uskonnolla olisi esimerkiksi perusteita historiallisissa tapahtumissa - kuten Jeesuksen toiminnassa - niitä paljon tärkeämpi looginen peruste uskonnollisen uskon kielipelissä on se sääntö, joka sanoo: *minä uskon*. (Työrinoja 1984. 69 - 73, 87 - 88, 207, 234.)

Wittgensteinilla on yhtymäkohtansa Durkheimiin: molemmilla korostuu se ajatus, että yhteisö (Wittgensteinilla kieliyhteisö) on eräänlainen transsendentaalinen subjekti, joka asettaa maailmaan ymmärryksen ehtoina toimivat kategoriat, Durkheimin sanoin "älyn puitteet" ja Wittgensteinin ilmaisun mukaan *säännöt* (säännön käsite ei ole identtinen kategorian käsitteen kanssa, mutta käsitteillä on myös paljon yhteistä). Uskonyhteisö siis määrittää ennakolta uskovien tapaa ajatella, mutta ei välttämättä minkään tietoisien painostuksen tai vaikuttamisen kautta (vaikka myös tämä on mahdollista). Pohjimmiltaan ymmärryksen säännöissä on kyse yhteisön ajattelun muodoista, jotka kehittyvät sosiaalisesti ja jotka toimivat yhteisön jäsenten ajattelun ehtoina. Uskonyhteisön omalaatuisuus on siten siinä, että sen kategorioita tai sääntöjä määrittävät luonnollisiksi muuttuneet *uskonkappaleet*. Perusesimerkki tällaisesta on juuri sosiaalinen sääntö, jonka mukaan *Jumala on olemassa*, mitä ilman koko uskonto useimmissa tapauksissa menettäisi merkityksensä.

Tuoreemmista klassikoista uskonnon sosiologi Peter Berger on luonnehtinut uskonyhteisön luonnetta esittämällä, että uskonto tarjoaa kaoottiseen maailmaan järkkymättömän järjestyksen ja merkityksen. Uskonnon opista poikkeavat asiat ovat lähtöisin kosmisesta pahasta, ja ne eivät siis voi legitimiä uhata uskonnon järjestystä. Mutta vaikka uskonnon järjestys on oikea ja vankkumaton, on ihmisillä tapana silloin tällöin unohtaa, mikä on oikeaa uskoa tai miten oikea uskovainen toimii. Tästä syystä uskoa täytyy i pitää yllä toistamalla uskonkappaleita ja muistuttamalla oikeista toimintatavoista. Tässä keskeinen rooli on liikkeen johdolla ja sen luotettavuudella, mitä pitää vaalia viimeiseen asti. Berger ei tarkoita, että uskonnollinen järjestelmä ei voisi lainkaan muuttua ja silti säilyä hengissä. Päinvastoin sillä on dialektinen suhde sitä uhkaavaan järjestykseen, mikä mahdollistaa osittaiset muutokset, kunhan ne eivät koske uskonnon järjestyksen kokonaisuuteen. (Berger 1990, 24 - 25, 29, 31, 36 - 37, 40, 43, 44 - 45, 47, 51.)

Suomalainen uskontotieteilijä Ilkka Pyysiäinen tarjoaa uskonnon selittämiseksi edellisistä poikkeavan mallin. Hän siirtää tarkastelun sosiaalisesta yksityiseen ja tarkastelee uskontoa kognitiivisena uskonnollisten käsitteiden ja kulttuurit ylittävien mielen kategorioiden ilmentymänä. Uskonnolliset liikkeet ovat sosiaalisia, mutta niiden lähde ei ole sosiaalisuudessa vaan yhteisön jäsenten eli ihmisten kognitiivisissa ominaisuuksissa. Ihminen on Pyysiäisen mukaan olento, jonka kehittyneet kognitiiviset kyvyt mahdollistavat tavanomaisten intuiitivisten käsitysten ylittämisen: uskonnon objektit ylittävät arkikäsitykset luonnon lainalaisuuksista. (Pyysiäinen 2001, 10 - 23.)

Koska uskonnolla on kognitiivinen perusta, voidaan uskonnollisiin liikkeisiin suhtautua Pyysiäisen mukaan sosiaalisina liikkeinä, jotka ilmentävät ihmisen ajattelua ja käytöstä (Pyysiäinen 2001, vii). Myös tämä näkökanta jättää tietoisesti huomioimatta uskonnon sisäisen teologisen keskustelun eikä ota kantaa etenkin sen totuuteen. Pyysiäisen mukaan uskonnot voidaan selittää naturalistisesti tutkimalla kulttuurit ylittäviä uskonnollisia käyttäytymis- ja ajatusmalleja. Lähestymistavan ytimessä on ajatus sen tutkimisesta, miten ihmiset *kommunikoivat* mysteeriksi ymmärretystä asiasta. Tutkimus itse ei pyri tavoittamaan mysteeriä - se olisi jo määritelmällisesti mahdotonta - vaan lähestyy sitä, miten ihmiset kokevat, kom-

munikoivat ja elävät mysteeriksi sanotun. Tässä suhteessa tärkeää ei ole se, onko uskon kohdetta olemassa riippumatta uskovaista - se jää mysteeriksi eikä välttämättä edes kiinnostaa tutkijaa. (Pyysiäinen 2001, vii - xi.)

VANHOILLISLESTADIOLAISESTA TEOLOGIASTA

Durkheim, Wittgenstein, Berger ja Pyysiäinen esittävät kaikki kiinnostavia luonnehdintoja uskonnon olemuksesta. Jokaisen ideoilla on annettavaa uskontojen tutkijalle, mihin palaan vielä lopuksi. Empiirisessä tutkimuksessa on kuitenkin yleisten ideoiden lisäksi mentävä siis yksityiskohtiin: jos halutaan ottaa vakavasti uskonyhteisön sisäinen maailma, on sen teologiaa ja uskonkäsitysten yhteyksiä yhteisölliseen toimintaan punnittava tarkemmin.



Kuva: Wikimedia

Vanhoillislestadiolaisuuden teologiset juuret ovat saksalaisessa pietismissä, joka puolestaan on uskonpuhdistuksen jälkeinen “elämän uskonpuhdistuksen” liike. Pietismi syntyi vastustamaan aristoteelisesti suuntautunutta protestanttista teologiaa, jossa pyrittiin kehittämään täysin rationaalinen teologinen järjestelmä. Pietismissä etsittiin ja korostettiin uskonkokemuksen merkitystä ja uskon käsittämistä “sydämellä”, ei järjellä. Varhaiset pietistit kritisoivat tapakristillisyyttä ja “kuollutta uskoa” kirkon piirissä sekä “maallista elämää” eli esimerkiksi alkoholin käyttöä ja riitelyä. Pietismi ammensi muun muassa varhaisemmasta katolisesta mystiikasta, josta sen piiriin omaksuttiin tunteen ja kokemusten merkitys. (ks. esim. Wallman 1997, 70 - 71.)

Vanhoillislestadiolaisuuden henkinen isä Lars Levi Laestadius samaisti itsensä paitsi pohjoisruotsalaiseen lukijaliikkeeseen myös sen taustalla olleeseen pietismiin. Samoin hän korosti voimakkaasti pietismin keskeisiä opetuksia, kuten rationalisoidun uskonnollisuuden ja “näennäisuskon” hylkäämistä, uskon kokemista “sydämellä”, aitoa parannuksen tekoa ja maallisten tapojen hylkäämistä. Kuten maltilliset saksalaiset pietistit, ei Laestadiuskaan halunnut muodostaa omaa kirkkokuntaa vaan hän kritisoi kirkossa näkemäänsä ongelmakohtia. (mm. Laestadius 1970, 258 - 259; Laestadius 1968.)

Pietismin perintö siis välittyy vanhoillislestadiolaisuuteen Laestadiusuksen kautta. Tämä ei tarkoita, että vanhoillislestadiolaisuus olisi “vain” uutta pietismia. Liike on omaksunut historiansa aikana käsityksiä ympäristöstään ja kehittynyt vuoropuhelussa ympärillä muuttuvan yhteiskunnan kanssa. Lestadiolaisuudelle yleensä ovat antaneet leimaa sen pohjoinen elinympäristö ja esimerkiksi pienet agraariset kyläyhteisöt, joissa liike pitkään on elänyt. Vanhoillislestadiolaisuuden uskonnollisuus on siis myös jotain muuta kuin yksinomaan saksalaista pietismia.

Pietismin perintö kuitenkin elää: nykyisen vanhoillislestadiolaisuuden piirissä korostetaan edelleen uskonnollisen kokemuksen ja parannuksenteon merkitystä sekä rationaalisuuden hylkäämistä uskonkysymysten suhteen. Tämä näkyy sekä liikkeen julkaisuissa että haastatteluissani, joissa jatkuvasti nostetaan esiin ajatus uskon “järjettömyydestä”. “Oman järjen käyttämisestä” myös varoitetaan toistuvasti - järki viettelee uskovaisen helposti pois uskonyhteisöstä, sillä ihmisen järki on turmeltunut ja edustaa synnin vaaroja. Seuraava esimerkki haastatteluissani on tyypillinen:

M63: Niin missä, missä Malakiaki kattoo, että ku jumalattomat menestyy, ja vähän niinku sillä, sillä silmällä kattoo, että mitä, mitä se hyvää oikein olla uskomassa. Siis kyllähän järki, järki tässä asiassa, jos me aletaan järkeilemään tätä asiaa, niin, niin sillohan nämä uskon kysymykset nämähän kaikki vesittyy. Ei ne oo uskon asioita sillen enää, ne on järjen asioita.

[...]

TN: Niin. Onko se niin, että tavallaan se järjenkäyttäminen, se liittyy selkeesti maallisiin asioihin, vaikka johonki työhön tai...?

M63: Niin kyl, kyl, kyl se... Ei, ei me, ei me, ei me tässä uskomisen asiassa ei me järkeä käytetä, niinkun mää sanoin, että jos me järkeä, niin se, tähän on ihan, tähän on ihan hullua...

Uskon kokemuksellisuuden ohella vanhoillislestadiolaisen sisäisessä maailmassa on lukuisia muita teologisia sääntöjä, joilla on merkitystä yhteiskuntatieteellisen analyysin suhteen. Keskeisin esimerkki on eksklusiivinen seurakuntaoppi, jonka

mukaan vanhoillislestadiolainen seurakunta on maanpäällinen Jumalan valtakunta ja ainoa oikea seurakunta. Pelastus on mahdollista vain seurakunnan yhteydessä. Seurakunta on myös erehtymätön, sillä Pyhä Henki vaikuttaa lastensa keskuudessa. Tämä sääntö muokkaa olennaisesti liikkeen sisäistä poliittista maailmaa. (ks. esim. Ruokanen 1980; Karppinen 2011, 40 – 49.)

METODOLOGIAKSI

Yksi mahdollinen tapa tehdä yhteiskuntatieteellistä tutkimusta uskonyhteisöstä on soveltaa klassikkoteoreetikkojen olennaisia ideoita ja tarkastella *lisäksi* yksityiskohtaisesti yhteisön teologisia käsityksiä ja niistä nousevaa toimintaa. Näin on mahdollista analysoida sekä uskonnollisen toiminnan yhteisöllisiä ulottuvuuksia että niitä käsityksiä, jotka yhteisöllä itsellään on toimintansa syistä ja seurauksista. Uskonnollisia liikkeitä voi toki tutkia myös puhtaasti sosiaalisina liikkeinä, sillä ne ovat myös sitä. Sisäisen näkökulman voi myös huomioida monin eri tavoin: teologisille näkemyksille voi antaa erilaisia merkityksiä riippuen tutkimuksen tavoitteista.

Emile Durkheimin näkemys yhteisön merkityksestä uskonnolliselle elämälle on epäilemättä hedelmällinen huolimatta siitä, että hän ei juuri huomioi yksilön roolia uskonnollisten käsitysten muodostumisessa ja jatkumisessa. Vanhoillislestadiolaisuudessa juuri *yhteisö* on kategorioiden määrittäjä ja uskondoktriinien muotoilija, ja yhteisön suoman turvallisuuden tunteen ja rituaalien toiston kautta usko säilyy elävänä. Myös vanhoillislestadiolaisuuden oma teologia esittää asian samalla tavalla: seurakuntayhteys on siinä välttämätön edellytys uskonelämälle.

Peter Berger esittää, että uskonyhteisö pysyy ja jatkuu toiston ja yhteisön oikean järjestyksen representaation kautta. Vanhoillislestadiolaisuus jos mikä on rituaalinen uskonto, jossa totuuksia ja uskoa ylläpitäviä riittejä toistetaan erittäin aktiivisesti. Tunnettu esimerkki tästä on vanhoillislestadiolainen tapa julistaa toistuvasti toisten uskovaisten “synnit anteeksi Jeesuksen nimessä ja veressä” paitsi seurapuheissa myös arkielämässä. Myös tässä kohtaa vanhoillislestadiolaisuuden oma teologia sopii yleisen uskonnollisuuden teoriaan: yleisen pappeuden ajatusta ja syntien toistuvaa anteeksiantoa pidetään oikean “kristillisyyden” ytimenä.

Erityisesti vanhoillislestadiolainen maailma on *uskonnollisen uskon* maailma Ludwig Wittgensteinin tarkoittamassa mielessä: siellä uskon totuuksien kriteerinä ei ole niiden järjellisyys vaan se tosiasia, että ne ovat uskontotuuksia. Esimerkiksi Raamatun totuudellisuuden perusteena on se, että Raamattu on Jumalan sanaa. Usko perustellaan uskolla, ja asetelmaa haastavat järkiargumentit nähdään helposti synnillisenä tai jopa merkinä “eriseurasta” eli mahdollisesta hajaannuksesta. Uskon perustelun kehäpäätelemästä ei edes haluta päästä eroon, sillä sen peruste on kiistämättömässä uskonnollisessa kokemuksessa. Dukrheimilaisittain ajateltuna tämä kokemus myös on tosi - olipa sen lähteenä sitten Jumala tai eksklusiivisen ja tunnepitoista kokemista korostavan uskonyhteisön voima. Myös opit esimerkiksi Jumalan valtakunnasta ja kuuliaisuudesta sille ovat uskontotuuksia tässä samassa mielessä: niitä ei voi kyseenalaistaa järkiargumentein. Uskonyhteisön ymmärtämisen ja myös sen sisäisen politiikan tutkimuksen kannalta tämä on hyvin olennaista.

Myös Ilkka Pyysiäisen teoriassa on kiinnostavia aineksia suhteessa omaan tutkimukseeni: käsitys inhimillisen kognition erityisluonteesta voi selittää sitä, *miksi* uskonnollisen uskon kielipelit voivat saada loogisesti hyvin erikoislaatuisen aseman suhteessa maalliseen ajatteluun. Jollain tavalla on hahmotettava sitä, miten muuten elämässään rationaalisuuteen pyrkivä ihminen on valmis eksplisiittisesti hylkäämään järjen ja alistumaan enemmän tai vähemmän perusteluihin sääntöihin joillain elämänalueilla. Autarkkia näyttää koskevan tietoisesti vain osaa uskonnollisen ihmisen elämästä.

Omassa tutkimuksessani olen erityisesti kiinnostunut niistä yhteisöllisistä *säännöistä*, jotka vanhoillislestadiolaista maailmaa määrittävät ja joissa vanhoillislestadiolainen poliittisuus ilmenee. Säännöillä ymmärrän sekä yhteisössä muodostuneita perustavia kategorioita että konkreettisempia sääntöjä, jotka eivät ole vielä *luonnollistuneita* ja jotka siten ovat alttiita poliittiselle kamppailulle. Tämä lähestymistapa jättää avoimeksi suhtautumisen mysteeriin: sääntöjen taustalla voi olla Jumala tai Jumalan ilmoitus, mutta maan päällä säännöt rakentuvat sosiaalisesti. En ota kantaa vanhoillislestadiolaisten käsitysten *totuudellisuuteen* (tai edes asemaan luterilaisuudessa) vaan tyydyn tutkimaan sitä, mitä säännöt ovat, miten ne muotoutuvat ja miten ne toimivat.

Vanhoillislestadiolaisuuden omat käsitykset asettuvat siis tutkimukseni kohteiksi, jolloin liikkeen sisäiselle logiikalle on annettava aidosti arvoa ja merkitystä. Tutkimuksessa on suhtauduttava kunnioittaen esimerkiksi siihen, että liikkeen piirissä vallitsee oma käsitys sen ideoiden vastaavuudesta todellisuuden kanssa. Tätä käsitystä ei tarvitse itse omaksua, eikä se toimi tutkimuksen mittapuuna - sitä ovat argumenttien pätevyys ja tiedeyhteisön vertaisarviointi. Tärkeää on pyrkiä ymmärtämään uskon logiikkaa niin syvällisesti kuin mahdollista, jolloin on mahdollisuus hermeneutiikan hengessä korjata omia ennako-oletuksia ja myös oppia. Tämä ei tarkoita *eettistä* relativismia: erilaisia käsityksiä todellisuudesta voi olla mahdollista hyväksyä, mutta etiikka on niiden suhteen itsenäinen alue. Se on pohjimmiltaan inhimillisen vapaan valinnan ja tahdon asia, ei minkään yksittäisen teorian tai maailmankuvan yksinoikeus. Uskonnollisen uskon maailman ymmärtäminen ei tarkoita sen piirissä olevien ongelmien hyväksymistä. *Toisen* tutkiminen edellyttääkin hienovaraista ja kunnioittavaa mutta myös moraalisesti tiedostavaa tutkimusotetta, jossa oma näkökulma ei ole ainoa totuuden mittapuu mutta jossa mitä tahansa ei tarvitse hyväksyä. Paras argumentti painaa.

Viitteet

¹ Uskonnollisella kokemuksella voidaan tarkoittaa monenlaisia asioita: pyhyiden kokemista, Jumalan näkemistä, synnistä vapautumisen kokemusta ja niin edelleen. Uskon kokemuksen käsitteellä on mielekästä viitata ihmisen kokemukseen uskosta ja sen kohteen olemisesta. Luterilaisessa perinteessä usko on merkinnyt ehtoja asettamatonta antautumista äärettömän tai käsittämättömän Jumalan edessä. Myös uskonkokemus on uskonnollinen kokemus. Molempia käsitteitä voidaan määritellä myös toisin, mutta nämä määrittelyt viittaavat niiden alkuperään protestanttisessa traditiossa ja latinassa. (ks. Salonen 2002, 239.)

² Perheyhtäläisyys on Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofiaan kuuluva käsite. Perheyhtäläisyys viittaa käsitteiden joukkoon, jonka kaikilla jäsenillä on jotain yhteistä jonkin toisen perheenjäsenen kanssa. Joukon jäseniä ei siis yhdistä mikään kaikkia yhteen liittävä tekijä, mutta jokainen jäsen jakaa jotain jonkin toisen jäsenen kanssa. (ks. esim. Wittgenstein 1981, 64 – 77.)

³ Kristinuskko, hindulaisuus

⁴ Buddhalaisuus

⁵ Totemismi, kristillisen mystiikan suuntaukset

⁶ Animismi

⁷ Wittgensteinin filosofia on tapana jakaa varhaiseen ja myöhäisempään vaiheeseen. Varhaisen vaiheen pääteos oli *Tractatus Logico-Philosophicus*, jossa Wittgensteinin huomio keskittyi lauseen ja todellisuuden suhteisiin ja filosofian olemukseen. Myöhäisemmässä filosofiassaan Wittgensteinin siirsi huomiotaan kielen käyttöön

KIRJALLISUUS

Berger, Peter L (1990) *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*. Xx: Random House.

Craig, William Lane (2008) *Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics*. Third Edition. Wheaton: Crossway Books.

Durkheim, Emile (1980 / 1912) *Uskontoelämän alkeismuodot. Australialainen toteemijärjestelmä*. Suom. Seppo Randell.

Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.

Hartwich, Wolf-Daniel, Assman, Aleida & Assmann, Jan (1987) Afterword. Teoksessa Jacob Taubes: *The Political Theology of Paul*. Stanford: Stanford University Press. 115 - 142.

Karppinen, Salla Maria (2011). *Vanhoillislestadiolaisten suviseurapuheista välittyvä jumalakuva*. Helsinki: Helsingin yliopisto. Pro gradu.

Kusch, Martin (1986). *Ymmärtämisen haaste*. Oulu: Kustannusosakeyhtiö Pohjoinen.

Laestadius, Lars Levi (1970 / 1852 - 1854) *Huutavan ääni korvessa. Valikoima kirjoituksia hengellisestä aikakauslehdessä. En ropandes röst i öknens vv. 1852–1854*. Käännös J.F. Hellman 1906. Hämeenlinna: Karisto.

Laestadius, Lars Levi (1968) *Hulluinhuonelainen*. Helsinki: Akateeminen kustannusliike. Suom. Lauri Mustakallio.

Pyysäinen, Ilkka (2001) *How Religion Works. Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden: Brill.

Ruokanen, Miikka (1980) *Jumalan valtakunta ja syntien anteeksiantamus*. Helsinki: Kirkon tutkimuslaitos. Sarja A N:o 36.

Salonen, Toivo (2002) *Filosofia Perennis*. Rovaniemi: Lapin yliopisto.

Schmitt, Carl (1922 / 1997) *Poliittinen teologia*. Helsinki: Tutkijaliitto.

Schmitt, Carl (2008) *Political Theology II. The Myth of the Closure of any Political Theology*. Translated and introduced by Michael Hoelzl and Graham Ward. Cambridge: Polity.

Työrinoja, Reijo (1984) *Uskon kielioppi. Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.

Wittgenstein, Ludwig (1921 / 1984) *Tractatus Logico-Philosophicus*. Suom. Heikki Nyman. Porvoo; Hki; Juva: WSOY.

Wittgenstein, Ludwig (1981) *Filosofisia tutkimuksia*. Suom. Heikki Nyman. Juva: WSOY.

KIRJAESITTELY

Niilo Nikkonen

Simone de Beauvoir

Toinen sukupuoli I

Tosiasiat ja myytit

ISBN: 978-951-31-4176-9

TAMMI, 2009, 448s.

Suomentaja: Hanna Lukkari, Iina Koskinen, Erika Ruonakoski

Toinen sukupuoli II

Eletty kokemus

ISBN: 978-951-31-4645-0

TAMMI, 2011 688s.

Suomentaja: Iina Koskinen, Hanna Lukkari, Erika Ruonakoski



Toinen sukupuoli on perusteos sukupuolisuuden, seksuaalisuuden ja feminismin tutkijalle. Aikanaan rohkeasti uria aukonut teos ei ole menettänyt mitään voimastaan.

Uusi käännös on lyhentämätön ja siten huomattava filosofinen teko. Beauvoirin ajatus on haastavaa ja kynä ilmeikäs.

Teos kuuluu filosofin peruskirjastoon.

36 AGON 32 15.12.2011

TUTKIMUSTA ÄITIYDESTÄ JA NAISEUDESTA

Mervi Kutuniva

Teen kasvatustieteen väitöstutkimusta naiseudesta ja äitiydestä vanhoillislestadiolaisessa kulttuurissa. Olen kiinnostunut tämän päivän uskovaista äideistä ja vanhoillislestadiolaisen kulttuurin vaikutuksista naisen ja hänen perheensä elämässä, identiteetin narratiivisesta rakentamisesta ja rakentumisesta. Tutkimusaineistoni muodostaa kuuden pohjoissuomalaisen vanhoillislestadiolaisen naisen haastattelut, joista käytän otteita myös tässä kirjoituksessani.

Tutkimukseni eräänä tavoitteena on näkökulmien ja tulkintojen tuottaminen, todellisuuden näkeminen sosiaalisesti ja kulttuurisesti muotoutuvana; tutkimuksessa merkityksellistämme kohteet, joista puhumme tai kirjoitamme. Naiseus lestadiolaisuudessa kiinnostaa minua. Naiseuden ja äitiyden yhteen kietoutumat ja erilleen irrottautumiset kiinnostavat minua erityisesti (ks. Kutuniva 2007).

Pohdintoja naiseudesta ja äitiydestä

Naiseuteen luodut kategoriat ovat aina poliittisia. Naisesta määriteltäessä nousee tarve asettaa nainen tarkasteluun suhteessa ympäristöön, suhteessa muihin vallitseviin naisen määritelmiin ja näitä määritelmiä tukeviin muihin teoreettisiin käsitteisiin. (Honkanen 1996, 139-140.) Lestadiolainen nainen tulee määritellyksi yleisimmin äitiyden kautta. Äiti näkyy lapsiensa ympäröimänä, miehensä rinnalla, suviseuratteltan puupenkillä, täpötäysiä isoja marketin ostoskärryjä työntämässä, ajamassa pikkubussia. Lestadiolainen nainen voi tulla kohdatuksi myös monisynnyttäjänä, oman elämänsä synnytyksessä riskeeraajana, kuoleman kurvin kautta kulkijana.

Leena kertoo kokevansa, että välillä heitä, lestadiolaisia äitejä, osoitellaan sormella. "Että kuinka meillä on surkea tilanne", Leena toteaa ja jatkaa: "naiset on niinku rääkättyjä tai tämmösiä". Onko "tämmösiä" yhtä kuin alistettuja ja alistuvia, elämänilon ja toivon menettäneitä, toisten puhuttavissa ja toisten määriteltävissä olevia naisia? Onko vanhoillislestadiolaisen äidin naiseus rajoitettua naiseutta?

Haastateltavani ovat keskeisiä oman elämänsä toimijoita, tehden omia valintoja ja sitoutuen niihin.

Haastateltavistani Maija miettii, että hänen tulee itse pitää huolta itsestään, osoittaa omalla toiminnallaan naisen vahvuutta, pärjäämistä. Siten hän on mallina omille tyttärilleen. Kirsi tuo esille samankaltaisia ajatuksia: "Minä voin olla vaikuttamassa, millaista minun historia on ja millaista äidin mallia minä olen heille antamassa." Omalta äidiltään nuori äiti Paula kertoo oppineensa ruuanlaiton, pienen vauvan hoidon ja kodista huolenpidon. Äitiyteen liittyvän vastuun hallinnan hän kertoo kehittyvän vasta omien lasten kasvatuksen myötä.

Sukupuolen ja identiteetin näen Judith Butlerin (2006, 91) tavoin jatkuvana uudelleen merkityksellistämisen prosessina. Identiteetin pohdintoihin sisältyy, millaisena yksilöt ja ryhmät käsittävät ja tiedostavat oman historiansa. Siihen sisältyy tietoisuutta omasta identiteetistä jonakin ja jostakin eroavana. Vanhoillislestadiolaisten naisten identiteettipohdintoihin liittyvät suhteen luominen oman yhteisön naisiin, muihin naisiin, identiteetti suhteessa omaan mieheen, lapsiin, uskonyhteisöön. Identiteetti ei ole totuus, olemus, löydettävissä, vaan se on elämänmittainen purkamisen ja rakentamisen prosessi. Siten ei myöskään ole todellista tai aitoa minuutta, joka on löydettävissä, vaan identiteetit rakentuvat ja tuotetaan historiallisesti.

Läheisille ihmissuhteille mielletään keskeisiksi tekijöiksi yhteen kietoutumattomuus, riippumattomuus ja henkilökoh- taisten rajojen säilyttäminen. Tähän liittyy olennaisesti myös autonomia, erillisyytensä ja tasa-arvo. Tämänkaltaisten painotusten vastakkaisena voidaan pitää näkemyksiä, joiden mukaan ihmisten henkilökohtainen kehitys pohjautuu aina keskinäiseen riippuvuuteen, ihminen voi kehittyä toisten avulla ja toisten kautta. Ihmissuhteet ja ihmisten väliset sidokset muovaavat olemisen tapoja ja itsensä ilmaisemista ja vaikuttavat oleellisesti elämää koskeviin valintoihin ja päätöksiin, identiteetin rakentumiseen. Läheiset ihmissuhteet ovat harvoin tasa-arvoisia suhteita, kun otetaan tarkasteluun tarvitsevuus, valta, vahvuus, tietämys, aika tai kokemus. (Husso 2003, 154-156.)

Pohdintoja uskosta ja uskonnosta

Haastattelemilleni naisille usko on tärkeä omaa ja perheen elämää jäsentävä asia. Pirjo kuvaa:

"Mä koen olevani uskovainen ihminen ja usko on mulle kauhean tärkeä. Ihmiset saa pilkata ja nauraa sille, ja tietyt yhteisöt nauraa sille vaikka kuinka paljon hyvänsä, niin mä koen, että se kantaa mua. Ja antaa mulle voimaa tässä vaikeassa asiassa." Vaikea asia Pirjolle on identiteetti, naiseus, eläminen uskovien yhteisössä, sen normeilla ja sen arvoilla. Vanhoillislestadiolaisen uskon luonnetta hän kuvaa ennen kaikkea yhteisöuskoksi. Uskonnon harjoittamisessa korostuu yhteisön



merkitys ja uskon yhteisöllinen luonne. Uskonto nähdään yhteisöä ylläpitävänä tekijänä. Vanhoillislestadiolaisuudessa ajatus korostuu myös toisin päin: yhteisö on uskontoa ylläpitävä tekijä.

Keskeinen asia uskon kokemisena omakohtaisena, elävänä asiana elämässä, on suhtautuminen syntiin ja asennoituminen synnintuntoon, syntien tunnustamiseen ja syntien anteeksi pyytämiseen (Kutuniva 2003). Vanhoillislestadiolaisesta kulttuurista ja elämäntavasta poikkeaminen on maailmassa elämistä, synnin tekemistä. Hilkka esittelee vanhoillislestadiolaisen perheen elämää arkisena, raadollisenakin perhe-elämänä: välillä tunteet leiskuvat, ovet paukkuvat, välillä mökötetään tai sanotaan pahasti. Synnintunnon, syntien anteeksipyyttämisen ja anteeksisaamisen kautta puhdistuu, saa tekemänsä anteeksi: "Hetken on hyvä."

Hyvästä anteeksiantamuksesta abjektiin

Vanhoillislestadiolaista herätysliikettä ravistelevat vakavat seksuaaliset hyväksikäyttö- ja inestitapaukset saivat haastateltavani vakavaksi keuhkalla 2011. Hirvittävät teot ja niistä julkisuudessa käydyt keskustelut saavat haastattelukeskustelussa naiset laskemaan äänensä liki kuiskaukseksi, mykistymään. Keskustelunaihe herättää äitien kyyneleet.

Julia Kristeva (1993) kuvaa abjektin käsitteellä pelon ja inhon kokemuksia ja niiden irrottamista itsestä ja läheisestä yhteisöstä. Abjektin kokemukset liittyvät sekä yksilöiden että yhteisöjen kokemuksiin, hyvän ja pahan, puhtaan ja saastaisen, rajojen asettamiseen ja rajojen neuvotteluihin. Abjektin kokemus tulee erityisesti esille tilanteissa, joissa jokin tuttu, kuten koti, oma ruumis, parisuhde tai läheinen yhteisö alkaa näyttäytyä vieraana ja pelottavana.

Abjektin on kuvattu muistuttavan piilotettua terroria, hymyilevää vihaa, kammottavimmillaan ja repivimmillään muistuttaen kuolemaa hiipimässä keskelle elämää (Kristeva 1993; Husso 2003, 85). Nyt julkisuuteen tulleet sukupuolisen väkivallan muodot eivät yllätä Kirsiä: "Minä olen tullut tietämään, minkälaisia ilmiöitä vanhoillislestadiolaisuudessa on. — Nyt asiat tulee vuosikymmenten takaa esille. — Jumala antaa joillekin ihmisille silmät nähdä enemmän, tässä on tällaisesta kysymys."

Arjen ja arkisen avaamista

Keskustellessamme haastateltavani joutuvat avaamaan arjen ja jokapäiväisen merkitystä elämässään. He kuvaavat myös sellaista, joka on muuttunut näkymättömäksi itsestäänselvyydeksi tai totutuksi olemisen tavaksi tai sen tausta-ajatuksiksi. Arkea pidetään usein niin itsestään selvänä, ettemme huomaa siihen sisältyvää tietoa tai käsitteellisiä jäsenyyksiä. Tutut asiat ikään kuin selittävät itse itsensä, niistä tulee näkymättömiä (Bauman 1997, 23). Ihmisen jokapäiväinen elämä, arkielämä, on myös sosiaalisesti rakentunutta todellisuutta, eikä sitä voida tutkia ilman yhteisöllisesti muodostuneita merkityksiä. Tutkimus on tapa, jolla voi yrittää saada yhteisöllisiä, yhteiskunnallisia ja kulttuurisia rakenteita näkyviksi.

Lainaan Terhi Utraisen (2006, 17) vaate-metaforaa kuvatessani vanhoillislestadiolaisen naisen itsen ja paikan, muuttuvan identiteetin määrittelyä. Haastateltavani ovat ikään kuin siirtymässä vanhoillislestadiolaisen äidin vaatteesta vanhoillislestadiolaisen naisen vaatteeseen. Äidin vaate on pitänyt heidät totutussa ja tutussa toimintatilassa, tiettyihin suhdeverkkoihin sidottuna. Vaatteen riisuminen ja vaihtaminen toiseen, kenties äidinvaatteen alta pilkottaneeseen naisenvaatteeseen pakottaa hakemaan uudenlaista toimijuutta, rakentamaan uutta identiteettiä.

Lähteet:

Bauman, Zygmunt 1997. Sosiologinen ajattelu. Tampere: Vastapaino.

Butler, Judith 2006. Hankala sukupuoli. Helsinki: Gaudeamus.

Honkanen, Katriina. 1996. Nainen. Teoksessa Anu Koivunen & Marianne Liljeström (toim.) Avainsanat. Tampere: Vastapaino, 139–157.

Husso, Marita 2003. Parisuhdeväkivalta. Tampere: Vastapaino.

Kristeva, Julia 1993. Puhuva subjekti. Helsinki: Gaudeamus.

Kutuniva, Mervi 2007. Keskusteluja naiseudesta, vanhoillislestadiolaisesta uskosta ja uskonnosta. Teoksessa Mervi Autti, Seija Keskitalo-Foley, Päivi Naskali & Heidi Sinevaara-Niskanen (toim.) Kuulumisia – Feministisiä tulkintoja naisten toimijuuksista. Rovaniemi: Lapin yliopistokustannus, 17–36.

Kutuniva, Mervi 2003. Kaiken se kestää, kaikessa uskoo, kaikessa toivoo, kaiken se kärsii. Teoksessa Päivi Naskali, Mervi Autti, Seija Keskitalo-Foley, Anne Korhonen & Mervi Kutuniva (toim.) Tuulia. Feministisiä näkökulmia lappilaiseen sukupuolikulttuuriin. Rovaniemi: Lapin yliopiston kasvatustieteellisiä julkaisuja 4, 61–80.

Utrainen, Terhi 2006. Alaston ja puettu. Ruumiin ja uskonnon ääret. Tampere: Vastapaino.



Lars Levi oon selittäny avoimesti minkälaisessa koissa hään oli kasunu. Isä oli alkkoholisti, tyypillinen periuutari eli kausijuoppo: kuutilinen, ilonen, hyvä porisheen ja saahmaan ihmisiä myötä, mutta samala kylän hyvä, koin paha. Pere sai kärsiä tästä pahasti. Anna-äiti oli myötäriippuvainen: hiljanen ja surulinen, haki lohtua uskosta ja hoiti poikia ja kotia niin, ettei mies häntä pieksäs ja ette pojat jaksasit hyvin. Vaimo tunsu syyllisyyttä miehen juomisesta ja pojat pölkäsit, ette se oli heän syy ko faariska joi. Lars Levi tunnustaa itte, ette köyhyys ja riiat tämpläsit hänet ikusiksi aijoiksi.

Ko Calle oli selvilä se oli hyä, muta auta armias ko se otti viinaa! Kyllä kaikin, jokka oon semmosessa koissa kasuhneet tietävä miltä se lapsesta tuntuu ko isä, jokka oon niin siivo, leikkisä ja hauska, yhtäkkiä muuttuu aivan muullaiseksi ja saattaa jopa lyä vaimoa ja lapsia. Kaikin saava verheen vian.

Tämmönen tapahtuma oon jääny Lars Levin muistiin. Sen isä tuli kerran Piitimestä päissä. Se oli juonu rahat ja jauhot sielä ja Anna meni sitä siittä moithiin. Tietää sen: kotona nähhään nälkää ja isäntä toipparoittee Piitimen porvaritten kans päiväkausia. Sitä Calle ei tietenkään kestäny ja se pieksi vaimonsa pahasti. Lars Levi oli nelivuotias ja näki tämän kaiken. Se muistaa kunka äiti istu piisin vieressä. Vertä vuoti sen kasuvilla. Lars Levilä oli sen jälkhiin hankala rukkoila taihvaan issää ko sen oma isä oli näin rumasti hoitanu ittensä kotona. Siksi Lars Levistä tuli mailman ensimmäisiä feministiteolookia. Se näki Jumalan enämpi vaimonpuolena ko vihasenna miehenä. Se alko kuthuun Jumalaa Taihvaaliseksi vanhiimaksi. Vanhiin tarkottaa tietenki niin vaimoa ko miestä. Lars Levistä tuli hellä ja lyömätön vanhiiman syämen kuvvaaja. Se muistaa varmasti lapsuuskoin jääkylmää laattiata ja äitin lämmintä syliä ko se pappina puhuu kaaressuantolaisile niin komeasti ette: "Rakas Vanhiin! Ota meät sylhiisti. Nosta meät ylös tämän mailman kylmältä laattialta ja lämmitä meitä sinun rakhauelesti."

Lars Levi oli isältä periny leikkisän luonon ja lapsena se oon ollu aika kakara. Sen huomaa sen saarnoistaki ko se kertoo, ette Vanhiiman kläpit menevä pesosta suoraa tietä rapakhoon ja ko nämät pahanilkiset tuleva sisäle niin Vanhiin häätty varsin alkaa pesheen niitä taasen.

Pieksetty äiti tullee aivan selvästi framile Lars Levin kommeimassa puhheessa, jossa se kyssyy mitä taihvaalinen vanhiin itkee. Siinä se kuvvaa äitinsä verisiksi lyötyjä kasuvia. Lars Levi moittii saarnassa niitä, jokka oon käyhneet kaupunkissa antamassa syämensä riethaale. Tässä se tietenki aattelee isänsä reisuja Piitimheen.

"Kattokaa, tet armotetut sielut, kunka kyynelheet vuotava Vanhiiman silmistä!" Lars Levin äitin kyynelheet oon jähneet ikusiksi aijoiksi hänen silhmiin ja se muistaaki niitä päärylinä ja helminä, jokka putoaava Vanhiiman silmistä jäisele maale, vaikka net kerran kyllä koothaan Vanhiiman kruuhnuun koristeheiksi.

Näin Lars Levin koti oon vaikuttannu sen aatokshiin ja sitä kautta meissä meänmaalaisissa aina tähhään päihvään asti.

Vaikka koti oli köyhä ja alhanen niin Lars Levin vanhemmat freistasit auttaa poikia. Eihään Callekhaan aina ollu päissä ja ko se oli selvilä se oli mailman paras isä, niinku periuutialkkoholistit useasti oon.

Koulut olit vain lappalaislapsile ja Laestadiukset ei räknänheet itteä lappalaisiksi ja siksi net hääyit itte pittää ruottinkielistä koulua poile. Petrus muistaa, ette isä opetti hälle rukkuuksia pojan vielä ollessa paskakieli. Pojat saatoit lukea viien vuotihaina ja ko net täytit kuus net saatoit jo vastata katekismuksen kysymykshiin. Muta se mitä kirjasta oppii ei koskhaan saata korvata sitä mitä elämä opettaa. Molemat pojat muistava issää ja äitiä hyvinä kristityinä ja esikuvina. Vallatikki Anna-äiti jätti poikhiin syvän uskon ja hyvät tavat. "Rauha olkhoon hänen tuhki!" Näin Petrus sannoo muistelmissa.



KIRJAESITTELY

Niilo Nikkonen

Tuulikki Pekkainen

Susinartut ja pikku immet

Sisällissodan naisvangit Hämeenlinnan vankileirin huone nro 7:ssä

TAMMI, 2011, 504s. ISBN: 978-951-31-6041-8



Susinartut kertoo raakaa tarinaa Hämeenlinnan vankilassa ja vankileireillä 1918 olleista naisista. Useat vankeina viruneista olivat vahvoja poliittisia vaikuttajia, jopa ensimmäisen eduskunnan kansanedustajia. Toiset olivat äitejä, raskaana olleita tai alaikäisiä tyttöjä. Monet joutuivat teloittajien eteen, monet sortuivat tauteihin ja nälkään. Kirja on ansiokas tutkimus ja peräti ahdistavaa luettavaa kaunistelemattomuudessaan.

KOLUMNAATTORI OLKAAMME SIIS VENÄLÄISIÄ

Juha Ruusuvuori

Suomi olisi pikimmiten liitettävä osaksi Venäjää. Meillä on niin paljon samankaltaisuutta, että voisimme jälleenyhdistyä. Nykyisin on Suomessa tultu kauas kaikesta länsimaisesta hömpötyksestä.

Tällaisiin ajatuksiin tulin, kun viikolla jälleen seurasin suomalaista huonotapaisuutta. Erään oikeuskäsittelyn yhteydessä eräs nimeltä mainitsematon turkulaispoliitikon rahoitusasioissa. Herra käytti puheessaan runsaasti folkloristista aineistoa, mm. sanoja joilla viitataan virtsaan ja miehisiin genitaaleihin, jotka asetetaan hakkuupölkylle.

Harvassa länsimaassa näin rumia puhutaan julkisesti. Elävästi tuli mieleen kunnioitetun V. Putinin juttu vastustajista, jotka hänen ilmaisunsa mukaan poljetaan sinne puuveden makkipuolelle.

Venäjällä tosiaan uskaltaa käyttää roisia kieltä. Niin Suomessaakin. Meillä nuorison joka toinen sana viittaa naisen ulkosynnyttimiin. Mutta onko Suomella muuta yhteistä Venäjän kanssa kuin roisi kieli?

Toki, toki. Meillä on vanhaa tsaarinajan perintöä kammottava byrokratia, jonka päälliköt eivät eroa koskaan, vaikka millaisia väärinkäytöksiä tulisi ilmi. Heitä ei myöskään voi kukaan ulkopuolinen erottaa. Virkamies istuu paljon tiukemmassa kuin yritysjohtaja raukka, nykyisin alkaa virkamies tienatakin enemmän. Näin myös Venäjällä.

Meillä on yhteinen, mollisävyinen, synkeä musiikki. Sekä suomalaisilla että venäläisillä on tapana pitäytyä vain omaan kieleensä ja korostaa sen ainutlaatuisuutta maailman kaikkien kielten joukossa.

Suomalaisilla on lisäksi venäläiset juomatavat, sillä erotuksella että venäläiset muistavat syödä zakuskoja juopottelunsa ohessa. Suomalaiset vain juovat. Molemmat kansat pruukaavat sitten humalassa avata tunteitaan, lyödä kanssaihmissään ja lopuksi itkeskellä jonkun olkaa vasten.

Pietarissa ja Moskovassa ollaan rajoittamassa homojen ihmisoikeuksia; pian siellä on kiellettyä kävellä käsi kädessä, jos ollaan samaa sukupuolta. Suomessa lähes suurin puolue kerää koko ajan pisteitä vihaamalla avoimesti homoseksuaaleja.

Venäjällä on valtaväestön ikimuistoinen oikeus sortaa siirtotyöläisiä, jotka tekevät laiskojen venäläisten likaiset yöt. Suomessaakin on tapana hakata erivärisiä henkilöitä. Erityisesti meillä kuuluu vihata ruotsinkielisiä suomalaisia, joiden esi-isien ansiota on maamme kansallinen herätys ja itsenäisyys.

Ai niin, onhan suomalaisilla ja venäläisillä yksi erokin. Venäläiset tuntevat laajalti kirjallisuutta, näyttämötaidetta ja klassista musiikkia.



Storordbok för meänkieli

meänkieli svenska finska

Meänkielen iso sanakirja

JULKASUPÄIVÄ:

15.11.2011

Pris/Hinta: 300SEK/32e

Beställ här/tillaa tästä:

info@sirillus.se

070-5677529

Ruottin suuntanumero 00 46 tai +46

