

"SINUN LASTASI MINÄ KANNAN SYDÄMENI ALLA"  
Lars Levi Laestadiuksen morsiusmystiikka Timo K. Mukan teoksessa *Tabu*

Eleonoora Riihinen

Kandidaatintutkielma  
Oulun yliopisto  
Humanistinen tiedekunta  
Kirjallisuus  
Marraskuu 2016

## Sisällys

1	JOHDANTO.....	3
	1.1 Tutkimuskysymys.....	4
	1.2 Teoreettis-metodologiset lähtökohdat .....	5
	1.3 Timo K. Mukka ja aiempi tutkimus.....	7
2	HISTORILLISIA, USKONNOLLISIA JA FEMINISTISIÄ NÄKÖKULMIA KRISTUKSEN MORSIAN -KÄSITTEESEEN.....	8
	2.1 Keskiaikainen morsiusmystiikka.....	8
	2.2 Kielellinen käänne.....	9
3	MORSIUSMYSTIIKKA LARS LEVI LAESTADIUKSEN SAARNOISSA.....	10
	3.1 Lars Levi Laestadius.....	10
	3.2 Seksuaalissävytteinen morsiusmystiikka.....	11
	3.3 Laestadius ja naishahmoinen jumaluus.....	12
	3.4 Kristuksen morsiamen merkitykset: Diskurssianalyysi Lars Levi Laestadiusen saarnoista.....	13
4	NEITSYYS-DISKURSSI: MILKA NEITSYT MARIANA.....	16
	4.1 Neitseellinen raskaus.....	16
	4.2 Neitsytäidin paradoksi.....	17
5	SEKSUAALISUUS-DISKURSSI: MILKA JUMALAN RAKASTAJANA.....	18
	5.1 Milkan rukoukset.....	18
	5.2 Laestadiusen kielikuvia.....	19
6	PAHUUS-DISKURSSI: MILKA TAHRATTUNA MORSIAMENA.....	20
	6.1 Paha seksuaalisuus.....	21
	6.2 Naisen rangaistukset.....	23
	6.3 Raskauden piilottelu ja avioliiton pelastus.....	23
7	JUMALASUHDE-DISKURSSI: MILKA JUMALAN HYLKÄÄMÄNÄ.....	25
	7.1 Julma ja etäinen Jumala.....	25

7.2 Kapina Jumalaa vastaan.....	26
8 LOPUKSI .....	27
Lähteet.....	30

## 1 JOHDANTO

Tämä tutkielma käsittelee Timo K. Mukan (1944–1973) pienoisromaanin *Tabu* (1965). Teos kertoo nuoren tytön kypsymisestä naiseksi pienessä korpikylässä. Kuten vuosi ennen *Tabua* ilmestynyt, hänen pääteoksenaan pidetty *Maa on syntinen laulu*, se kertoo nuoren naisen seksuaalisesta heräämisestä ja äidiksi tulemisesta. *Tabun* tarina on istutettu kristillis-myyttisiin kehyksiin. Se sisältää runsaasti ilmeisiä viittauksia Raamattuun ja kristilliseen tematiikkaan. (Mäkelä-Marttinen 2008, 188–189; Lahtinen 2013, 63–64.)

Teoksen päähenkilö Milka Sierkkiniemi on vasta kolmetoistavuotias, kun hän hullaantuu aikuiseen mieheen, puuseppä Ojaseen, jonka kyläläiset ovat nimenneet Kristus-Perkeleeksi tämän kiroilun takia. Ojanen on naimaton, hanttihommia tekevä puuseppä, joka auttaa Milkaa ja tämän leskeksi jäänyttä äitiä peltotöissä. Eräänä päivänä kesken heinien niittämisen hän havahtuu Milkan orastavaan naiseuteen ja käyttää hyväkseen tytön esipuberteettista kiintymystä. Ensimmäisessä seksuaalinen kanssakäyminen tuottaa Ojaselle häpeää, mutta hän ei heikkouttaan pysty torjumaan Milkan lähestymisiä. Seuraavan heinänteon koittaessa hän vie Milkan neitsyyden, ja tämä tulee raskaaksi.

Kerronta fokalisoituu lapsenomaiseen Milkaan, joka idealistisessa rakkaudessaan yllyttää aikuisen miehen seksuaalista halua. Milkaa onkin verrattu useissa aikalaisarvioissa Vladimir Nabokovin *Lolitan* (1955, suo, 1959) nimihahmoon (Lahtinen 2013, 71). Juonta kuljettaa eteenpäin Kristus-Perkeleen petollisuus. Äiti ja tytär rakastuvat tietämättään samaan mieheen, ja miehellä on seksisuhde molempien kanssa. Kun Milkan raskaus selviää Kristus-Perkeleelle, hän katoaa sanaakaan sanomatta. Milka kiistää olleensa kenenkään kanssa, mutta tästä huolimatta kauhea totuus valkenee äidille. Se on hänelle liikaa: hän menettää mielenterveytensä. Milka ottaa synnintunnossaan aviomiehekseen vanhan lukkari Malmströmin. (ks. Mäkelä-Marttinen 2008, 186–187, 193–196.)

*Tabun* kertojana on aikuinen Milka, joka kertoo tarinaa takautuvasti. Kertoja eläytyy yli kahdenkymmenen vuoden takaisiin kokemuksiinsa. Tarinan Milka ja vanhempi kertoja-Milka näyttäytyvät rinnakkain Milkan rukouksissa, joissa vanhempi Milka ennakoi tulevaa tragediaa. (ks. Lahtinen 2013, 65; Mäkelä-Marttinen 2008, 194.)

*Tabua* on pidetty pyhän perheen vakavana parodiana Sen selkein raamatullinen rinnastus on päähenkilö Milkan ja Neitsyt Marian välillä. Toinen *Tabussa* esiintyvä kantava kristillinen elementti välittyy Milkan ritualistisesti toistuvista rukouksista. Ne tuovat ilmi Jumalan ja rakastajan roolien sekoittumisen sekä jumalsuhteen katkeamisen. Milka on Kristuksen morsian, joka väittää kantavansa tämän siementä. (Lahtinen 2013, 65; Mäkelä-Marttinen 2008, 187.)

## 1.1 Tutkimuskysymys

Tutkielmani rakentuu *Kristuksen morsian* -käsitteen ympärille. Kristuksen morsian on yksi Jumalan ja kirkon suhteesta käytetyistä vertauskuvista, jossa morsian edustaa kirkkoa ja sulhanen Kristusta. Maallista rakkaussuhdetta on käytetty opetusmielessä kuvaamaan kollektiivisen seurakunnan ja Kristuksen suhdetta. (Hunter 2000, 283; Nummi 1934, 57.) Lars Levi Laestadius ja hänen seuraajiensa lestadiolainen keskusteluperinne ovat vaikuttaneet kaikkeen pohjoiseen taiteeseen, mystiikkaan ja kieleen. (Lahtinen 2013, 54.) Laestadius käytti saarnoissaan Kristuksen morsian -symboliikkaa eli morsiusmystiikkaa kuvatakseen jumaluuden kokemusta. Laestadiusuksen kielikuvissa morsiusmystiikka sai myös realistisen seksuaalisia sävyjä. (Nummi, 1934, 57.) Samalla tavoin Mukan romaaneissa *Maa on syntinen laulu* ja *Tabu* uskonnollinen kokemus rinnastuu ruumiilliseen kokemukseen ja fyysiseen rakkauteen (Mäkelä-Marttinen 2008, 189).

Tutkimuskysymykseni kuuluu, millä tavoin kristillinen ja Laestadiusuksen käyttämä Kristuksen morsian -symboliikka esiintyy *Tabussa*? Tarkastelen niitä merkityksiä, joita Kristuksen morsiamiehen liittyy ja analysoin lähiluvun keinoin, millä tavoin ne näyttäytyvät *Tabussa*. Tarkastelen myös, millä tavoin teoksessa tuodaan esiin, käsitellään ja hajotetaan näitä uskonnollisia representaatioita naisesta.

Kiinnostuin Timo K. Mukan raamatullisista tulkinnoista FT Jyrki Korpuan Raamattu ja kirjallisuus -opintojaksolla. Halusin jatkaa opintojaksolle tekemäni esseen teemojen pohtimista tutkielmassani. Minua kiehtoo tapa, jolla Timo K. Mukka käyttää Raamatun suuria tarinoita hyvästä ja pahasta, mutta sotkee näitä kategorioita postmodernilla tavalla. Tämä Raamatun ja Mukan tekstien välinen intertekstuaalisuus kiinnostaa myös kielen tasolla. Haluan katsoa lähempää ja tarkemmin sitä tapaa, jolla Mukka sulauttaa kristinuskon voimakkaat subliimit kuvan omaan naturalistiseen tyyliinsä. Koska pidän erityisesti sekä Raamatun että Timo K. Mukan teosten kielellisestä estetiikasta, haluan tutkia näitä risteymäkohtia myös sanojen ja

tyylin tasolla. Raamatullista kontekstia Mukan teoksissa tulkittu jo paljon, mutta Lars Levi Laestadiuksen voimakkaiden kielikuvien ja Timo K. Mukan tekstien välinen suhde on jäänyt vähemmälle huomiolle.

## 1.2 Teoreettis-metodologiset lähtökohdat

Tämä tutkielma tarkastelee jälkistrukturalismin hengessä kielen, merkitysten ja tekstien välisiä suhteita. Tarkastelukulma Kristuksen morsian -käsitteeseen ja sen kirjallisuustieteelliseen analyysiin *Tabussa* on hengeltään poikkitieteellinen ja ammentaa postmodernista teologisesta teoriasta sekä feministisen kirjallisuudentutkimuksen teoriasta. Kristuksen morsian -käsite kantaa monenlaisia merkityksiä: sosiaalisia, teologisia ja sukupuoleen liittyviä rakenteita. Jotta voisin analysoida näitä merkityksiä tekstin lähiluvun kautta *Tabussa*, käytän apunani diskurssianalyysia.

*Diskurssianalyysi* on kielenkäytön ja muun merkitysvälitteisen toiminnan tutkimusta. Se on väljä teoreettinen viitekehys, joka sallii erilaisia menetelmällisiä sovelluksia ja tutkimuksellisia painopisteitä. Sen teoreettisena lähtöoletuksena on, että sosiaalinen todellisuus rakentuu kielen kautta ja että kieli vaikuttaa suoraan todellisuuteen. Lisäksi se olettaa, että kaikki merkityksellinen toiminta on kontekstisidonnaista, ja että jokainen toimija on sidoksissa erilaisiin merkityssysteemeihin. (Jokinen, Juhila & Suoninen 1993, 17–18.) Merkityssysteemejä kutsutaan *diskursseiksi*. Michel Foucault'n määrittelyn mukaan diskurssit ovat verrattain ehyitä säännönmukaisia merkityssuhteiden systeemejä, jotka rakentuvat sosiaalisissa käytännöissä ja samalla rakentavat sosiaalisia suhteita. Viittauksen kohteena olevat diskurssit eivät koskaan ole selvärajaisia ja tarkkoja, vaan niiden kulttuuriset merkitykset ovat jatkuvassa liikkeessä puheen ja kielen kautta. On olemassa myös rinnakkaisia ja keskenään kilpailevia merkityssysteemejä. (Jokinen, Juhila & Suoninen 1993, 17–18; 26–27; Suoninen 1999, 19)

Kieli rakentaa merkityksiä *konstruktioiden* kautta. Merkityksellistämme ne kohteet, joista puhumme tai kirjoitamme. Sanojen merkitykset rakentuvat vakiintuneiden puhetapojen kautta suhteessa toisiinsa, ja niitä tuotetaan jatkuvasti keskinäisiin merkityseroihin perustuvilla luokittelulla. Hierarkkisiksi ymmärrettävissä olevat dikotomiat vaikuttavat tapaamme hahmottaa sosiaalista todellisuutta, esimerkiksi sitä, mikä on maskuliinista ja feminiinistä ja mikä ylempi- ja alempiluokkaista. Diskurssianalyysin tarkoitus on tehdä näiden konstruktioiden

rakentuminen ja vaihtelu näkyväksi. (Jokinen, Juhila & Suoninen 1993, 17–19; Suoninen 1991, 17.)

Käytän tutkielmassani myös *representaation* käsitettä. Representaatio tarkoittaa yksinkertaisesti määriteltynä esittämistä tai tarkemmin sanottuna uudelleen esittämistä. Representaatiota voi ajatella tapahtumana, jossa kuviin, objekteihin tai ihmisiin liitetään tiettyjä merkityksiä ja arvotuksia. Representaatiot heijastavat vallitsevia yhteiskunnallisia ja sosiaalisia arvoja ja myös tuottavat niitä. (Paasonen 2010, 40–41.)

Kristuksen morsian on itsessään diskurssi, merkityssuhteiden systeemi, joka pitää sisällään uskonnollisia, myyttisiä ja kulttuurillisia arvotuksia ja normituksia. Tässä tutkielmassa pyrin tuomaan näkyväksi näitä merkityksiä, joita morsiusmystiikka kantaa sisällään Lars Levi Laestadiuksen saarnoissa. Analyysini päätavoitteena on selvittää, miten nämä merkitykset näkyvät *Tabussa*. Tutkimusmetodinani tarkastelen kolmea Lars Levi Laestadiuksen saarnaa, joissa käsitellään morsiusmystiikkaa. Etsin tästä aineistoista diskurssianalyysin avulla dominoivia ja toistuvia yhtäläisyyksiä sekä ryhmien välisiä erontekoja. Ryhmittelen näitä piirteitä diskursseiksi sen perusteella, minkälaisia representaatioita ne naisesta ilmentävät ja minkälaisessa kontekstissa ne on ilmaistu. Toisin sanoen, nostan aineistostani esiin niitä olemukselliseksi käsitettyjä piirteitä, joita Lars Levi Laestadius on liittänyt Kristuksen morsian-diskurssiin.

Olen rajannut saarnojen määrän kolmeen, jotta otos olisi sopivassa suhteessa työni laajuuteen. Kyseessä on varsin pieni otos Laestadiuksen saarnoista, joita on satoja (esimerkiksi painettuna versioina: Laestadiuksen saarnat osat I, (1996), II (1998), III (2000)). Tarkastelen näitä tekstejä kirjallisuudentutkimuksen näkökulmasta, mutta taustoitan aineistoani mahdollisimman paljon historian ja uskontotieteen tutkijoiden tulkinnoilla Kristuksen morsian -diskurssista. Otan nämä tulkinnat myös huomioon diskurssianalyysiä tehdessäni. Taustoitan morsiusmystiikkaa myös historiallisesta ja feministisestä näkökulmasta. Käytän analyysissäni myös *Raamattua*, joka on kaikkien Kristuksen morsian -tulkintojen pohjateksti.

### 1.3 Timo K. Mukka ja aiempi tutkimus

Timo K. Mukka (1944–1973) oli lappilainen kirjailija, runoilija ja kuvataiteilija. Hän julkaisi esikoisteoksensa *Maa on syntinen laulu* (1964) ollessaan vasta 19-vuotias. Teos oli ilmestyessään kirjallinen sensaatio. Mukasta itsestään luotiin nopeasti mediassa aistillista luonnonmystiikkaa ja pohjoista alkuvoimaa edustava kirjailijalegenda. Nuoren pellolaisen kirjailijan kuvaukset uskonnollisuudesta ja seksuaalisuudesta aiheuttivat hämmennystä ja pahennusta. Mukkaa syytettiin muun muassa jumalanpilkasta. Keltainen lehdistö teki Mukasta sensaationhakuista juttuja, ja etenkin Hymy-lehden häväistysjutun ”Riiput ristillä jo, Timo K. Mukka” on katsottu jouduttaneen kirjailijan varhaista kuolemaa. Mukka kuoli vain 28-vuotiaana. Kuolemansa jälkeen Timo K. Mukka on saanut osakseen arvostusta, ja hänen asemansa on vakiintunut keskeiseksi kotimaisen kirjallisuuden kaanonissa. (Lahtinen 2013, 9–10, 15–16.)

Timo K. Mukkaa, hänen elämäänsä ja tuotantoaan on tutkittu runsaasti sekä populaarilla että akateemisella kentällä. Pro gradu -töitä Mukan teoksista on tehty jo hänen eläessään, joten en tämän johdannon puitteissa luettele niitä. Ensimmäinen Mukan tuotannosta julkaistu väitöskirja on vuonna 2008 ilmestynyt Leena Mäkelä-Marttisen *Olen maa johon tahdot. Timo K. Mukan maailmankuvan poetiikkaa*. Mäkelä-Marttinen on tutkinut Mukan tuotantoa Mihail Bahtinin romaaniteorian ja Sigmund Freudin psykoanalyttisen teorian kautta. Elina Arminen on tutkinut Mukan myöhäistuotannon yhteiskunnallisia ulottuvuuksia väitöskirjassa *Keskeltä melua ja ääntä. Timo K. Mukan myöhäistuotanto, kirjallisuuskäsitys ja niiden suhde 1960-luvun yhteiskunnallis-kulttuuriseen keskusteluun* (2009). Toni Lahtinen on tarkastellut luonto- ja naismetaforia sekä yhteiskunnallista kulttuurikeskustelua vuonna 2013 valmistuneessa väitöskirjassa *Maan höyryävässä sylissä. Luonto, ihminen ja yhteiskunta Timo K. Mukan tuotannossa*. Tässä tutkielmassa tärkeitä lähdeteoksia ovat Mäkelä-Marttisen ja Lahtisen väitöskirjat, koska niissä käsitellään myös kohdeteostani *Tabua*.

Lahtinen on väitöskirjassaan sivunnut lestadiolaisen puheperinteen vaikutuksia Mukan teoksiin ja etenkin romaaniin *Maa on syntinen laulu*. Lahtinen kuitenkin keskittyy tutkimuksessaan raamatullisia viitteitä enemmän luontometaforien ja -myyttien tutkimukseen. Toki Mukan uskonnolliset viittaukset ovat esillä todennäköisesti kaikessa Mukka-tutkimuksessa, koska hänen tekstinsä tarjoavat näitä tulkintoja. Lahtisen tulkinnat ovat monelta osin esillä tässä tutkielmassa, mutta enemmän ne ovat auttaneet minua löytämään suunnan, josta löytyisi vielä



jotain kiinnostavaa ja tutkimatonta. Aiemmin Timo K. Mukan ja Laestadiuksen välistä suhdetta ei ole systemaattisesti tutkittu. On vain todettu, että tällainen yhteys on. Mutta millainen se on? Miten se ilmenee? Laestadiuksen saarnatekstejä voi pitää eräänlainen pohjana, josta erilaiset pohjoisen alueen puhettavat, arvotukset ja merkitykset diskurssit ovat lähteneet liikkeelle. Laestadiuksen ja Timo K. Mukan välistä suhdetta ei ole ennen tarkasteltu näin laajasti ja yksityiskohtaisesti tutkimalla lähiluvun ja tekstuaalisen analyysin avulla tekstien, kulttuurien ja merkitysten välisiä suhteita.

## 2 HISTORILLISIA, USKONNOLLISIA JA FEMINISTISIÄ NÄKÖKULMIA KRISTUKSEN MORSIAN -KÄSITTEESEEN

Raamatullinen kuva neitseellisestä Kristuksen morsiamesta on kirjallinen trooppi, joka lainaa itseään analyysille sosiaalisten ja poliittisten funktioiden kautta. Sitä ei siis tule pitää vain yhtenä episodina Raamatun tulkinnan historiassa. (Hunter 2000, 283, suom. ER.)

Tässä luvussa paneudun tutkielmani keskeiseen käsitteeseen *Kristuksen morsian* ja sen kristilliseen historiaan. Kristuksen morsian on kulttuurisia merkityksiä kantava analyysin väline kuten Hunter edellä esittää. Käsitteen sitominen historialliseen taustaan on tärkeää, sillä siihen on liitetty vuosisatojen saatossa monenlaisia diskursseja puhtaudesta, asketismista ja neitsyydestä sekä pyhän morsiamen yliveraisuudesta ja toisaalta heikkoudesta ja alistettavuudesta.

### 2.1 Keskiaikainen morsiusmystiikka

Mystiikka on jumaluuden välittömään yhteyteen pyrkivä uskonnollisen elämän muoto (Kielitoimiston sanakirja, s.v. mystiikka). Se on syvällistä sitoutumisen uskoon, joka voi toisaalta pitää sisällään pyhien tekstien filosofista pohdintaa ja toisaalta hurmoksellisen, transsendenssin kokemuksen Jumalasta. Kristillinen mystiikka oli sidottu keskiajalla luostarilaitokseen. Nunnia ja munkkeja sitoi asketismin vaatimus, joka edellytti maallisesta maailmasta eristäytymistä ja kieltäytymistä avioliitosta, seksistä, omaisuudesta ja ystäväistä. Yksi tärkeimmistä Jumalalle omistautumisen merkeistä oli pitäytyminen seksistä. (Heinonen 2007, 5, 51, 71.)

Vaikka neitsyys velvoitti molempia sukupuolia, lähes jokainen varhainen kristillinen kirjoittaja painotti kieltäytymisen tärkeyttä juuri naisten kohdalla. On huomioitava, että nämä kirjoittajat olivat itse miehiä. Neitsyyden katsottiin koskevan erityisesti naisia, koska uskonnollisesti merkittävin neitsyt on nainen, Pyhä Maria. (Heinonen 2007, 71). Kuten Heinonen (2007, 71) kirjoittaa viitaten Jane Tibbets Schulenburgin (1998) ja Barbara Newmanin (1995) teoksiin, neitsyys saattoi olla naiselle myös ainoa keino osallistua kirkon toimintaan, kun taas miehet saivat automaattisesti kyseenalaistamattoman oikeuden toimia kirkon johtavissa viroissa. Näin neitsyyden vaatimus korostui naisten kohdalla. Pyhiä neitsyitä kutsuttiin keskiajalla Kristuksen morsiamiksi. Kristillisessä morsiusmystiikassa neitsyyden uskottiin olevan edellytys mystisille uskonkokemuksille, ja sillä perusteltiin pyhien naisten oikeuksia saarnata ja opettaa. Kristilliseen morsiusmystiikkaan kuului myös vaatimus, että Kristuksen morsiamet eivät ole ainoastaan fyysisesti koskemattomia vaan myös ajatuksissaan puhtaita. (Heinonen 2007, 73–74, 76.)

## 2.1 Kielellinen käänne

Kristinuskon kirjoituksia alettiin tutkia uudesta näkökulmasta humanistisen tutkimuksen kielellisen käänteen jälkeen. Kielellisellä käännteellä tarkoitetaan näkemystä siitä, että kielen rakenne ohjaa todellisuutta koskevan tiedon luonnetta. Kielellinen käänne on osa postmodernin ajattelun syntyä, jolle voidaan hahmottaa useita aatehistoriallisia ja yhteiskunnallisia lähtöpisteitä. Usein kielellisen käänteen syntyvaiheiden kuvauksessa lähdetään liikkeelle Ranskan 1960-luvun ajattelijoiden vallankumouksellisesta liikkeestä, jonka myötä alettiin tutkia kielen valtaa tuottavia rakenteita. Syntyi erilaisia kieleen kohdistuvia teorioita strukturalismista jälkistrukturalismiin. (Eskola 2008, 9–11, 20.)

Uskontotieteessä tutkijoiden huomio alkoi samalla tavoin kiinnittyä kielellisiin tapoihin, joilla kristillinen diskurssi on muokannut ja muokkaa edelleen kulttuurista, sosiaalista ja poliittista todellisuutta. Feministiset historioitsijat ja uskontotieteilijät alkoivat tutkia, millä tavoin miehet ovat käyttäneet naisia ajatusten ja kristillisen opetuksen välineinä. Miesten tekemät representaatiot naisista alkoivat näyttäytyä yhä ongelmallisimpina, ja naisten todelliset kokemukset esimerkiksi varhaiskristillisyyden ajoilta ovat jääneet kertomatta. Niitä ei yksinkertaisesti ole. Niinpä tutkijoille on jäänyt tehtäväksi jäljittää diskursseja, puhumisen tapoja, retorisia strategioita, joilla todellisuutta on luotu (naisista ja naisten puolesta) *Raamatun* tulkinnoissa. (Hunter 2000, 282–283.) Esimerkiksi edellä on kuvattu, miten varhaiskristillisten

mieskirjoittajien Kristuksen morsian -representaatio siirtyi todellisuuteen keski-aikaisissa luostareissa.

Hunterin mukaan kristillinen diskurssi puhtaudesta ja neitsyydestä ei kerro niinkään mitään naisista, joiden representaatioista on kyse. Enemmän ne kertovat diskurssin luoneiden miesten ajatuksista ja peloista. (Hunter 2000, 283.) Nämä feministiset uskontotutkimuksen näkemykset taustoittavat niitä lähtökohtia, joista tutkin myös Laestadiusin naisrepresentaatioita seuraavassa luvussa.

### 3 MORSIUSMYSTIIKKA LARS LEVI LAESTADIUKSEN SAARNOISSA

Tässä luvussa kuvaan sitä historiallista kontekstia, jossa Lars Levi Laestadius on käyttänyt morsiusmystiikkaa. Tarkoitus on kuvata tiiviisti sen matkan loppuosuus, jossa keskiaikainen luostareihin sidottu morsiusmystiikka on kulkeutunut Tornionlaaksoon ja päätynyt osaksi niitä puhetapoja, jotka olivat olemassa silloin, kun Timo K. Mukka teki taidettaan. Tutkielmani tutkimusote ei kuitenkaan ole biografinen vaan tekstuaalinen. Tarkoitus ei ole pohtia, mitä Timo K. Mukka kirjailijana kenties ajatteli tiedostaen tai tiedostamattaan Laestadiusin Kristuksen morsian -kielikuvista, vaan paikantaa näitä diskursseja lähiluvun avulla *Tabusta*. Luvun lopuksi teen tämän tutkielman kannalta mielekkään, tiiviin diskurssianalyysin Laestadiusin kolmesta morsiusmystiikka-aiheisesta saarnasta.

#### 3.1. Lars Levi Laestadius

Lars Levi Laestadius (1800–1861) oli Ruotsin kirkon pappi, josta tuli lähetyssaarnaaja. Hän sai pappisvihkimyksen 1825, ja toimi pappina Karesuvannon kirkossa ja Kirkkoherrana Pajalan Köngäsen kylässä. Laestadiusin mukaan on nimetty evankelis-luterilaisen kirkon herätysliikkeen lestadiolaisuus. Laestadius tunnetaan Lapin pappina, mutta hän oli tämän lisäksi myös kielentutkija, kirjailija, lehtimies, botanisti ja ekologi, uskonnonfilosofi ja -psykologi sekä etnografi että uskontotieteilijä. Tuoreessa Laestadius-tutkimuksessa onkin kiinnitetty huomiota tämän elämäntytön ei-teologisiin ja ei-kirkollisiin ulottuvuuksiin. Laestadiusta on tutkittu paljon, mutta hänen henkilöhistoriansa on myös puolia, jotka on haluttu tietoisesti unohtaa. Esimerkiksi Laestadius-suvun naiset alkoivat siistiä saarnojen ”rääviksi” koettuja sanamuotoja heti hänen kuolemansa jälkeen. (Pentikäinen & Pulkkinen 2011a, 8–10, 25, 28.)

Laestadius tunnettiin omana aikanaan omaperäisestä julistuksestaan, jossa ei kaihdettu groteskeja kielikuvia. Hänen saarnansa olivat tietoisien kansankielisiä, ja sellaisina ne herättivät myös paljon arvostelua. Laestadius perusteli saarnojensa rujouksia Härnösandin tuomiokapitulille kirjeitse vuonna 1854: ”Saarnani on pidetty lappalaisille ja suomalaisille, jotka ovat vielä aika matalalla sivistysasteella. Sellaiselle kansalle minun on pitänyt käyttää ’kovaa puhetta’.” (Pentikäinen & Pulkkinen 2011a, 29.) Laestadius käytti saarnoissaan myös paljon mytologisia elementtejä, kuten saamelaisten kansanuskon olentoja, äpäriä, hattaroita ja maahisia. (Pentikäinen & Pulkkinen 2011a, 29).

Lestadiolainen herätysliike ei syntynyt tyhjästä. Sen maaperänä olivat 1700-luvun lopulla ja 1800-luvulla useat hurmoshenkiset kansanherätysliikkeet, joiden keskiössä olivat usein naiset tai nuoret tytöt, jotka kokivat ekstaattisia uskontiloja, saarnasivat unissaan ja ennustivat tulevaa. (Pentikäinen & Pulkkinen 2011a, 30; Cástren 1932, 66.) Kuvaukset jumalan yliluonnollisesta läsnäolosta ovat vastaavia kuin Keski-Euroopan mystikoilla sydänkeskiajalla (ks. tutkielman alaluku 2.1).

### 3.2 Seksuaalissävytteinen morsiusmystiikka

Laestadiuksen henkilökohtainen herätyskokemus ja hänen saarnansa noudattavat kristillistä mystiikkaa, eli hän pyrki uskossaan ja opetuksessaan välittömään yhteyteen Jumalan kanssa. Laestadiuksella tähän kokemukseen lukeutuivat myös yliluonnolliset kokemukset hengen läsnäolosta. Hän ei ainoastaan kokenut Jumalan läsnäoloa, vaan kuvaili myös pahuuden näyttäytyneen hänelle muun muassa lohikäärmeen ja karhun hahmossa. (Castrén 1932, 74.) Saarnojen raa’at kielikuvat verisaunoista ja Kristuksen verisistä askeleista edustavat kärsimysmystiikka. Se on Kristuksen kärsimyskokemuksiin perustuvaa mystiikkaa, johon voivat kuulua esimerkiksi näyt vertavuotavasta Kristuksesta ja ruumiilliset stigmatisaatiokokemukset (Nummi 1937, 9, 19).

Morsiusmystiikka yhdistyi Laestadiuksella usein seksuaaliseen kuvastoon. Nämä saarnat kertoivat Kristuksen morsiamen ja *ylkän*, eli sulhas-Kristuksen, suhteesta. Vapahtajan ja köyhän morsiamen välistä suhdetta kuvataan saarnoissa usein realistisen seksuaalisina vertauskuvina. Nummen mukaan Kristuksen morsian symboloi Laestadiukselle ennen kaikkea seurakuntaa, ja avioliitto toimi vertauskuvana Kristuksen ja seurakunnan suhteesta. Kristuksen

morsian on siis saarnoissa kollektiivinen käsite, kun taas yksittäisiin uskoviin viitataan ”morsiamen piika” -käsitteellä. (Nummi, 1934, 57.)

Laestadiuksen kuoleman jälkeen (1861) liikkeen sisäiseen suuntaan vaikuttivat keskeisesti maallikkosaarnaajat, joista keskeisin oli Juhani Raattamaa (1811–1899) (Talonen 2016). Laestadiuksen seuraajat ottivat morsiusmystiikan voimakassanaisesti omiin opetuksiinsa – jopa niin että se syrjäytti kärsimysmystiikan. Saarnoissa hyödynnettiin kuvastoa muun muassa Vanhan virsikirjan virrestä 420 ”Sen suven suloisuutta”.<sup>1</sup> Virressä kuvataan morsiamen kaipausta sekä morsiamen ja Kristuksen yhtymistä taivaassa. Näiden kielikuvien myötä uskovien käsitys kollektiivisesta morsiamesta horjui, ja morsian alettiin ymmärtää yksittäisenä sieluna. Samalla herätystilaisuuksista tuli hurmoksellisia tapahtumia, joissa liikutuksella ja tunteiden ekstaattisuudella oli iso rooli. (Nummi 1934, 60.)

Merkittävä maallisen rakkauden vertauskuva on *Laulujen laulu* eli *Korkea veisu*, joka kuvaa Jumalan ja ihmisen välistä rakkautta sekä miehen ja naisen eroottista rakkautta. (Hunter 2000, 284; Lahtinen 2013, 56). Runoelma on vaikuttanut monien balladien syntyyn ja sen aiheet löytyvät myös Laestadiuksen saarnoista. Jumalan ja morsiamen välinen liitto esiintyy saarnoissa myös varoittavana esimerkkinä. Jumalsuhteen rikkoutumista käsitellään uskottoman morsiamen hahmossa. Näissä saarnoissa morsian kuvataan paholaisen sylissä makaavana naisena. (Lahtinen 2013, 56; ks. Laestadius 1850, 644, 648, 772.)

### 3.3 Laestadius ja naishahmoinen jumaluus

Naisen asema on ollut leimallinen osa lestadiolaisuudesta käytyä julkista keskustelua 2000-luvulla. Lestadiolaisnaisten paikka herätysliikkeessä on puhututtanut sekä osana yksityistä (perhe) että julkista (seurakunta) elämänpiiriä lestadiolaisuuden suurimmassa, SKR-vanhoillisten ryhmässä. Yksityinen liittyy ehkäisykieltoon ja sen tulkintoihin, jälkimmäinen kysymykseen naispappeudesta. (Talonen 2016.) Tässä valossa on kiinnostavaa tuoda esiin lestadiolaisen herätysliikkeen juuria, sillä moni uskonliikkeen varhaisista maallikkoherättäjistä oli naisia. Laestadiuksen herätykseen ja opinmuodostukseen vaikutti merkittävällä tavalla nainen, Maria. (Castrén 1932, 70; Pentikäinen & Pulkkinen 2011a, 75–76.) Onkin merkillepantavaa, että Laestadiuksen uskonkäsitykset olivat monilta osin feminiinisiä, vaikka

---

<sup>1</sup> Virren morsiusmystiikka on uudemmissa virsikirjoista poistettu. (Nummi 1934, 60.)

liikkeen 2000-luvun mediarepresentaatio on tästä monilta osin poikkeava. Tässä alaluvussa teen tiiviin katsauksen Laestadiuksen feminiiniseen uskontulkintaan.

Lapin Maria oli historiallinen henkilö, jonka oikea nimi oli Milla Clemensdotter (s.1813). Laestadius puhui Lapin Mariasta hengellisenä äitinään. Laestadius tapasi Milla Clemensdotterin toimiessaan Åselessa pappina, kun tämä tuli ripittäytymään hänelle. (Pentikäinen & Pulkkinen 2011a, 76–77, 81.) Laestadius kirjoittaa *Huutavaisen ääni korvessa* -aikakauskirjassaan (1852–1854):

Tässä nyt on yksi Maria, joka istuu Jeesuksen jalkojen juuressa, minä ajattelin. Ja nyt vasta, ajattelin, minä näen sen tien, joka johtaa elämään. Se oli ollut minulta kätkeytyneenä siihen asti, kunnes sain puhua Marian kanssa. (Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 75–76.)

Pentikäisen ja Pulkkinen mukaan Lapin Marian ohella tärkeä Laestadiukseen uskonmuodostukseen vaikuttanut nainen oli hänen oma äitinsä. Laestadius näki Kristuksen äidillisenä hahmona. Laestadius käyttää toisaalta perinteistä morsiusmystiikan kuvastoa, Kristuksesta puhutaan maskuliinina, taivaallisena sulhasena ja seurakunnasta feminiininä, morsiamena. Toisaalta Laestadius puhui myös modernin teologian tapaan Jumalasta, jolla on sekä miehen että naisen piirteitä. Laestadiuksen julistuksessa Kristus näyttäytyy äiti-hahmona ja vastaavasti hän on välttelee viittauksia Jumalasta ”taivaallisena Isänä”. Laestadius muun muassa käyttää metaforaa, jossa Kristus imettää rinnoistaan uskovia. Kristuksen feminiinisyttä Laestadiuksen saarnoissa on selitetty psykoanalyttisesti hänen suhteellaan omiin vanhempiinsa: Laestadius rakasti ja arvosti äitiään, joka joutui kärsimään, koska Laestadiuksen isä oli väkivaltainen alkoholisti. (Pentikäinen & Pulkkinen 2011b, 5–8.) Mutta Laestadiuksen naiskuva ei ole pelkästään ylistävä, vaan jyrkästi kahtiajakautunut. Nainen on ”yhtäältä eroottinen nainen, ”huora”, jota hän rusikoi saarnoissaan ja toisaalta idealisoitu, lasta hoitava ja imettävä äiti.” (Pentikäinen & Pulkkinen 2011b, 7.) Tämä kahtiajakoisuus tulee ilmi myös seuraavassa alaluvussa, jossa käsittelen Laestadiuksen saarnojen diskurssianalyysin tuloksia.

### 3.4 Kristuksen morsiamen merkitykset: Diskurssianalyysi Lars Levi Laestadiuksen saarnoista

*Kristuksen morsian* ei ole vakiintunut ja sanatarkka ilmaisu, joka toistuisi teksteissä samanlaisena. Sille on useita synonyymisiä nimityksiä. Lars Levi Laestadius käyttää usein esimerkiksi *Vapahtajan morsian* -nimitystä. Puhun selkeyden vuoksi lähinnä Kristuksen

morsiamesta (*Bride of Christ*), koska se on lähteideni perusteella yleisin diskurssista käytetty nimitys. Aineistoksi olen valinnut kolme saarnaa 1800-luvun lopulta. Valitsin nämä kolme saarnaa, koska myös Lahtinen viittaa niihin väitöskirjassaan (ks. Lahtinen 2013, 56). *Kuinka riettaan huora voi kelvata Vapahtajan morsiameksi. Synnytystuskaa ei voi välttää* (saarna 119, 1850), *Evankeliumi on peitossa vihollisen sokaisemilta. Pyhästä hengestä raskaaksi tullut ei voi loputtomasti salata tilaansa* (saarna 140, 1849, uudelleen 1852), sekä *Kadotukseen tuomitut eivät näe evankeliumin kirkkautta. Kristityn puhe voi vaikuttaa enemmän kuin enkelin saarna* (saarna 142, 1857).

Seuraavaksi esittelen aineistosta tekemäni diskurssijaon tiiviisti. Olen poiminut diskurssit etsimällä hegemonisia piirteitä, merkityksiä, joita Kristuksen morsiameen on liitetty. Olen tutkinut, minkälaisia erontekoja erilaisten ryhmien välille rakennetaan. (ks. Jokinen, Juhila 1999, 71). Näitä ryhmiä ovat *hyvä nainen, paha nainen* ja *mies*. Olen kiinnittänyt diskurssijaossa huomiota naisen representaatioihin sekä siihen, missä suhteessa ne toimivat tekstin kontekstissa. Jako on jokseenkin karkea, ja olen listannut lähinnä analyysini keskeiset tulokset. Tämä siitä johtuen, että diskurssianalyysi Laestadiuksen teksteistä ei ole tämän tutkielman päätarkoitus, vaan käytän diskurssianalyysiä vain välineenä *Tabun* analyysissä sekä sen intertekstuaalisuuden tutkimuksessa. Jakamani diskurssit eivät ole täysin selvärajaisia, vaan niiden kantamat merkitykset ovat osittain päällekkäisiä ja liikkuvia. (ks. alaluku 1.2.)

Ensimmäiseksi käsittelen neitsyys-diskurssia. Kun Laestadius puhuu Kristuksen morsiamesta, hän puhuu myös Neitsyt Mariasta. Pyhä Maria on poikkeuksellinen, koska hän on rakastanut Jumalaa koko sydämestään ja tullut suoraan raskaaksi Pyhästä Hengestä. Neitsyt Mariaan liittyvät merkitykset rakkaudellisuudesta, uskollisuudesta, hyveellisyydestä ja puhtaudesta.

Seksuaalisuus-diskurssiin liittyy vertauskuva morsiamesta Jumalan rakastajana. Morsianta määrittää ennen muuta se, kuinka paljon ja aidosti hän rakastaa Jumalaa. Seksuaalinen yhtyminen miehen ja naisen välillä rinnastuu Vapahtajan morsiamen ja taivaallisen Vapahtajan yhtymiseen. Siihen liittyy myös hedelmöityminen: morsian tulee raskaaksi Vapahtajan siemenestä, eli Jumalan sanasta. Kun ihminen tulee uskoon, tämä siemen muuttuu lihaksi, ja ihminen on uudestisyntynyt. Seksuaalisuus on esitetty positiivisessa valossa, kun sitä käytetään vertauskuvana hengellisestä herätyksestä.

Pahuus-diskurssi pitää sisällään määritelmät huonosta naisesta. *Uskoton morsian, maailman portto ja riettaan huora* ovat Laestadiuksen käyttämiä kielikuvia hahmosta, joka on eräänlainen antiteesi Neitsyt Mariasta. Uskotonta morsianta määrittää petollisuus. Jumala on kihlannut jokaisen ihmisen kohdussa ikuiseen avioliittoon kanssaan. Uskoton morsian on kuitenkin tässä liitossaan vain muodollisesti, mutta ei rakasta tätä oikeasti. Todellisuudessa hän on riettaan (paholaisen) vallassa. Uskoton morsian on siis feminiini vertauskuva uskottomista ihmisistä, joiden alkuperäinen jumalsuhde on katkennut.

Perisyntiä kantava ihminen kuvataan siis pahan naisen hahmossa. Pahaan naiseen liitetään seksuaalisuus negatiivisessa mielessä. Uskotonta morsianta kuvataan monissa seksuaalisissa akteissa. He ovat ”kyltymättömiä huoria”, jotka ”ovat tehneet huorin niin monen epäjumalan kanssa, että he ovat tulleet viimein hedelmättömiksi.” (Laestadius 1996, 645.) Paha nainen on myös heikko: hän uskoo, mitä paholainen sanoo ja taipuu tämän suostutteluihin. Epäuskoisia kuvataan muun muassa iloisiksi, huolettomiksi (uskovat jättävät kaiken maallisen ilon taakseen), tekopyhiksi sekä ulkoisesti koreiksi. Pahuus-diskurssiin kuuluu olennaisesti myös ajatus rangaistuksesta. Syntiinlankeemuksen takia nainen on tuomittu kokemaan synnytyskipuja.

Neljäs ja viimeinen teksteistä poimimani diskurssi on jumalasuhte-diskurssi. Avioliitto, maallinen rakkaussuhde, symboloi Jumalan ja uskovien välistä suhdetta. Jälleen morsiamen rakkaus on sen onnistumisen tae. Morsiamen heikkous on syynä jumalasuhteen katkeamiseen. Mutta Jumala on armelias ja ottaa myös ”riettaan huoran” morsiamekseen, jos tämä katuu ja tekee parannuksen. Näin uskovien ja Jumalan välinen suhde voi eheytyä. Syntiä tekevät ja sen myöntävät ovat jopa parempia kuin muodollisesti uskovat ja synnintekijöitä paheksuvat. Myös nämä hahmot kuvataan naisina: he ovat ”koreita huoria”.

Laestadiuksen morsian-kielikuvat ovat perua *Raamatusta*, ja Laestadius viittaa muun muassa *Vanhan testamentin Hesekielin kirjaan*, jossa huorin tekevä morsian symboloi Israelia. Nummen mukaan (1934, 57) Kristuksen morsian -käsite toimii Laestadiukselle ennen kaikkea kollektiivisena vertauskuvana seurakunnasta. Vaikka tämä seurakunta määrittäisi sisällöllisesti kaikki ihmiset sukupuolesta riippumatta, morsiusmystiikka käyttää diskurssivaltaa ainoastaan naisiin: Kristuksen morsiamen liitetyt värikkäät kielikuvat ovat feminiinisiä, niin ylistävät kuin halveksivatkin. Paholaisen syliin langennut morsian, nainen, edustaa koko ihmiskunnan syntisyyttä. Vain nainen uskonnollisena representaationa korostuu ja toistuu *toisena*, johon



heijastuvat sekä koko maailman hyvyys että koko maailman pahuus.

Maallinen mies toimii vertauskuvana itse Taivaalliselle Isälle, kaikkivaltiaalle ja kaikkietietävälle Jumalalle. Uskottoman morsiamen kaltaista maskuliinista vastinetta ei ole. Jonkinlainen vastine huonosta miehestä Laestadiuksen saarnoissa on *huorimies*, mutta kun otetaan huomioon, missä kontekstissa huorimiehistä puhutaan, näyttäytyy taas naisen hahmo suuremman pahan roolissa: ”Sen sijaan hän [uskoton morsian] on rakastanut muita ja tehnyt huorin heidän kanssaan. Hän on maannut riettaan sylissä ja antanut huorimpiesten puserrella itseään - - ” (Laestadius 1857, 783.) Laestadiuksen morsiusmystiikkaan kuuluvat siis erottamattomasti positiivinen, ylistävä puhtauden diskurssi sekä negatiivinen, tahratun morsiamen diskurssi. Näillä diskursseilla saarnoissa käytetään valtaa naisiin ja hallitaan heidän seksuaalisuuttaan ja lisääntymistään. Käsittelen edellä mainitsemiani diskursseja esimerkkien avulla seuraavaksi yksityiskohtaisemmin *Tabun* analyysin yhteydessä.

#### 4 NEITSYYN-DISKURSSI: MILKA NEITSYT MARIANA

Tästä luvusta alkaen analysoin, miten Kristuksen morsiameen liitetyt merkitykset näkyvät *Tabussa*. Keskityn henkilöhahmona teoksen päähenkilöön Milkaan, johon Kristuksen morsiamen representaation heijastuvat.

##### 4.1 Neitseellinen raskaus

Neitsyys on merkittävä Kristuksen morsianta määrittävä diskurssi. Keskiajan askeettisuutta painottavissa morsianmystiikan tulkinnoissa se on ehkä jopa merkittävin (ks. luku 2). Laestadiuksen mukaan kaikki naiset ovat perisyntien vuoksi lähtökohdiltaan syntisiä. Tästä on olemassa vain yksi poikkeus: Pyhä Maria. Elina Vuola kirjoittaa, että feministiteoreetikko ja katolilainen teologi Rosemary Radford Ruetherin (1979) määrittelyn mukaan Maria edustaa hyvää naisellisuutta eli passiivisuutta, seksuaalista siveyttä, vastaanottavaisuutta ja alistuneisuutta. (Vuola 2010, 93.)

*Tabun* ilmeisin Kristuksen morsian -viittaus on Milkan ja Pyhän Marian vertaussuhde. Kun nuori Milka tulee raskaaksi, hän vakuuttaa olevansa koskematon. Raskaus on konkreettinen merkki siitä, että on ollut jonkun kanssa. Tähän on kuitenkin yksi tunnettu poikkeus: Neitsyt Maria. Kun Milka silminnähden raskaana vakuuttaa koskemattomuuttaan, hänestä tulee pyhän

neitsytäidin kaltainen. Vaikka Milkan äiti kysyy useaan otteeseen lapsen isästä, Milka ei paljasta mitään. Hän kieltää asian ensin äitinsä puhuttelussa ja myöhemmin uudestaan lukkarin luona. Mäkelä-Marttisen (2008, 200) mukaan itsepintainen kieltäminen paisuu myyttisiin mittoihin – aivan kuin Kristus-Perkelettä ei olisi koskaan ollut olemassa ja Pyhä henki olisi saattanut Milkan raskaaksi:

”– Äiti, minä vannon Jumalan nimeen: kenenkään kanssa en ole maannut, kenellekään en ole mitään antanut. Uskotko minua, äiti. Minä en tiedä, mitä sinä tarkoitat; en ymmärrä ajatustasi, mutta minä vannon, etten ole hänen kanssaan maannut [Ojasen]. Vannon sen Jumalan nimeen. Vannon sen...kenellekään en ole antanut itseäni. En ole sallinut kenenkään hyväillä minua...” (T, 274.)

Kieltämisestä huolimatta Milkan äiti tajuaa, kuka lapsen isä on. Totuus järkyttää hänen mielenterveyttään. Kuin hyvitykseksi Milka tarjoaa itseään vaimoksi vanhalle lukkarille. Lukkari hyväksyy Milkan tarinan ihmeraskaudesta ja suostuu viemään tytön vihille. (Lahtinen 2013, 64.) Lukkari toteaa: “Itsepä hän sen parhaiten tietänee, onko ollut vaiko ehkä ei olekaan ollut, kuka tietää. Tunnemmehan toki Sanastakin tapauksen... ihmeelliset ovat Herran tiet.” (T, 292.) Pyhän perheen toisinnon kautta tulkittuna vanha lukkari on Joosef, joka hyväksyy selityksen isättömästä raskaudesta (Mäkelä-Marttinen 2008, 187). Samalla Milkan salaisuus saa ikään kuin siunauksen, eikä isästä kysellä sen enempää. Vauva syntyy joulukuun eli pyhän kuun, ensimmäisellä viikolla. (Lahtinen 2013, 64.) Milkan ja Neitsyt Marian välistä rinnastusta voimistavat myös Milkan rukoukset, joissa hän kertoo kantavansa Jumalan lasta. Näitä rukouksia käsittelen myöhemmin luvussa 5.

#### 4.2 Neitsytäidin paradoksi

Varhaiset kristillisten mieskirjoittajat käyttivät Kristuksen morsianta, naisen kuvaa tehdäkseen eron kirkon ja maallisen välille ja julistaakseen asketismia. Hunter (2000, 302) viittaa Averol Cameronin tekstiin (1994) kirjoittaessaan, että maallisen ja kirkon erottamiseksi käytettiin paradoksaalista diskurssia, jotka ilmaistiin antinomioilla, kuten ”neitsytäiti” ja ”hengellinen hedelmällisyys”. Kristuksen morsian -diskurssi on siis hengeltään paradoksaalinen edustaessaan sekä äitiä että neitsyttä, hedelmällisyyttä että seksistä pitäytymistä. Tapa, jolla Milka kieltää kerta toisensa jälkeen pidättäytyneensä seksistä, synnyttää hengeltään vastaavanlaisen neitsytäidin paradoksin. Paradoksaalista tunnelmaa teoksessa korostaa se, että lukkari kutsuu Milkaa neitsykäiseksi – jopa sen jälkeen, kun Milkan raskaus on paljastunut

hänelle. (T, 292). Myös lukkarin ja Milkan avioliittoon vihkivä pastori kutsuu Milkaa neitsykäiseksi (T, 296).

## 5 SEKSUAALISUUS-DISKURSSI: MILKA JUMALAN RAKASTAJANA

Tässä luvussa kiinnitän erityishuomiota Laestadiuksen seksuaalisen morsiusmystiikan piirteisiin *Tabussa*. Lahtinen (2013, 54, 57) on käsitellyt lestadiolaisen keskusteluperinteen esiintymistä etenkin romaanissa *Maa on syntinen laulu*. Lahtisen mukaan romaanin groteskit vertauskuvat viittaavat sekä *Raamattuun* että Lars Levi Laestadiuksen käyttämiin kielikuviin. Teoksessa erotisoidut seurakuvaukset pohjaavat Laestadiuksen vertaukseen hengellisestä heräämisestä yhdyntänä. *Tabun* morsiusmystiikasta kertovat myös rakastavaisten nimet. Milka tarkoittaa hepreaksi kuningatarta, joka on myös Laestadiuksen käyttämä ilmaus Kristuksen morsiamesta. Rakastellessaan Ojaseen kanssa Milka kutsuu tätä Kristukseksi (Lahtinen 2013, 57, 64–65).

### 5.1 Milkan rukoukset

*Tabussa* on useita uskonnollisen riitin tavoin toistuvia rukouksia, joista kahdeksassa rukoilijana on nuori Milka. Kuuden rukouksen perään kertoja-Milka muistuttaa syyttävään sävyyn Jumalaa näistä avunpyynnöistä. Rukouksista on havaittavissa Milkan hengellisen elämän muutos. Rukoukset ovat lisäksi tyyllillinen tehokeino, koska toistuessaan mantran tavoin ne luovat teokseen alitajuisesti painostavan, pahaenteisen tunnelman. (Mäkelä-Marttinen 2008, 203.)

Seksuaalinen morsiusmyytti tulee ilmi etenkin Milkan rukouksissa. Mäkelä-Marttisen mukaan rukous on elementti, joka vahvistaa Milkan balladille tyypillistä hahmoa taivaallisen ja maallisen, pyhitetyn ja syntisen välillä. Puhtauden ja syntisyyden tasoja sekoittaa se, että hän rukoilee Jumalalta fyysistä rakkautta. (Mäkelä-Marttinen 2008, 203, 206–207.) Toisaalta, jos Milkan rukouksia tulkitsee niin, että fyysinen rakastelu rinnastuu uskonnolliseen herätykseen kuten Laestadiuksen kielikuvissa, voidaanko puhua varsinaisesti syntisyydestä? Ei ainakaan näin toteavasti. Kristuksen morsiamen seksuaalisuus-diskurssissa seksuaalisuus on esitetty positiivisessa valossa.

Rukouksissa Jumalan ja Kristus-Perkeleen roolit ovat sekoittuneet tai pikemminkin sulautuneet yhteen: ”En tahdo enää nähdä silmiäsi, en enää tahdo suudella huuliasi, en vierellesi enää asetu

makaamaan, en enää sinulle avaa reisiäni. Ei sinua enää ole, Jumala...” (T, 276.) Kyseessä voi olla konkreettinen puhunta, jossa Milka vetoaa Kristus-Perkeleeseen ja puhuu hänen lapsestaan. Toisaalta rukoukset ovat hengeltään transsendenttisiä: ne vahvistavat Milkan neitsyttarinaa ja ovat suoraa puhetta Jumalalle, hänen lapsensa isälle. Rukoukset aukeavat molempien tulkintojen kautta.

Mäkelä-Marttinen tulkitsee freudilaisen teorian mukaisesti, että tämä sekaannus osoittaa, että Milkan mielenterveys on järkkynyt: ”Toistuvat, todellisuuden ja kuvitellun sekoittavat rukoukset ovat selvä merkki pakkoneuroosista, eräänlaisesta tabusairaudesta, samoin Kristus-Perkeleen kirjaimellinen ymmärtäminen.” Mäkelä-Marttisen mukaan Milka uskoo konkreettisesti tulleen raskaaksi Jumalasta, ja että rukoukset ovat hienovarainen tyylikeino, jolla mielenterveyden rikkoutuminen tuodaan esiin. (Mäkelä-Marttinen 2008, 204.)

Mielestäni tulkinta mielenterveyden menettämisestä on hieman liian yksinkertaistava. Ainakin siinä piilee ylitulkinnan vaara. Mielenterveystulkinta irrottaa Milkan rukoukset kokonaan uskonnollisuuden kokemuksesta, joka kuitenkin on teoksessa voimakas lähtökohta alusta alkaen. Teos ei myöskään lopullisesti kerro, mitä Milka todella uskoo raskaudesta tai onko hän todella sekoittanut Jumalan ja Kristus-Perkeleen hahmot keskenään. Vastustan myös jossain määrin ajatusta siitä, että rukouksen tulkintoja pitäisi rajata suuntaan tai toiseen. Ne ikään kuin pakenevat lopullisia määrittelyjä ja juuri siksi ne ovat niin kiehtovia. Toisaalta tutkiessani teoksen kulttuurisia ja uskonnollisia merkityksiä, nämä seikat jäävät muutenkin sivuun. Intertekstuaalisuuden näkökulmasta Milkan rukousten monitulkintaisuus alleviivaa niiden yhteyttä Laestadiuksen saarnoihin. Molemmista teksteissä taivaan ja maallisen raja hämärtyy eroottisissa kuvissa. Rukouksista löytyy samoja kielikuvia kuin Laestadiuksella. Käsittelen niitä seuraavaksi.

## 5.2 Laestadiuksen kielikuvia

Laestadiuksen kielikuvien tarkastelu avaa Milkan rukouksiin vielä yhden tason lisää: metaforisen puhunnan uskoontulosta. Rukouksista löytyy paljon samoja kielikuvia, joita Laestadius käyttää puhuessaan uskoontulosta tai herätyksestä. Rukouksiin sisältyy kohtia, jotka voisivat olla suoraan Laestadiuksen saarnoista irrotettuja. Ikään kuin ne olisi muotoiltu pyynnöiksi ja aneluksi ja laitettu Milkan suuhun. Sisältö ja asetelma on sama kuin Laestadiuksen saarnoissa, mutta kertoja ja näkökulma eri. *Tabussa* ääneen pääsee morsian.

”Rakas Jumala, sinun lastasi minä kannan sydämeni alla, siemenesi sinä olet minuun piilottanut.” (T, 271.) *Jumalan siemen* on vertauskuva Jumalan sanalle (ks. Luuk. 8:11). Näin ollen Jumalan siemen ihmisessä tarkoittaa uskonnollista herätystä. Eroottismystiseen kehykseen tuotuna se istuu Laestadiuksen vertauskuvaan herätyksestä, jossa taivaallinen ylkä hedelmöittää morsiamensa:

Vapahtajan morsian tulee raskaaksi, kun hän makaa Pyhän Hengen vieressä eli Vapahtajan sylissä. Vapahtaja vuodattaa silloin katoamattoman siemenensä morsiamensa sydämeen. (Laestadius 1850, 646.)

Milka sanoo toistuvasti rukouksissaan kantavansa Jumalan lasta. Ilmaisua ”lastasi minä kannan sydämeni alla”, löytyy Laestadiuksen saarnoista muodossa: ”[--] kuinka Pyhästä Hengestä raskaaksi tullut kantaa Jumalan Poikaa sydämensä alla.” (Laestadius 1996, 771.) Laestadiuksen saarnoissa (ks. esim. Laestadius 1996, 783–784) raskaaksi tuleminen siemenestä eli Jumalan sanasta tarkoittaa hengellistä herätystä. Jokainen uskova kantaa siis sisällään kuvainnollisesti Jumalan poikaa. Yhteenvetona todettakoon, että Milkan rukoukset noudattavat morsiusmystiikalle tyypillistä monitulkintaisuutta, joissa taivaallisen ja maallisen rakkauden kielikuvat sekoittuvat. *Tabun* rukoukset heijastavat ja hyödyntävät näitä Kristuksen morsian -diskursseja.

## 6 PAHUUS-DISKURSSI: MILKA TAHRATTUNA MORSIAMENA

Milka rinnastuu Pyhän Marian lisäksi *Raamatun* pahoihin hahmoihin. Lahtinen ja Mäkelä-Marttinen ovat käsitelleet niitä väitöskirjoissaan. Lahtinen nostaa esiin Milkan ja Kristuksen pettäneen Juudaksen väliset yhtäläisyydet (Lahtinen 2013, 72–73). Mäkelä-Marttinen (2008, 196) tuo esiin *Tabusta* löytyvät viitteet paratiisikertomukseen ja syntiinlankeemukseen, mutta ei vie kovin pitkälle ajatusta Milkan ja Eevan välisestä rinnastuksesta. Täydennän tätä tulkintaa Laestadiuksen näkemyksillä. Myös tapa, jolla *Tabussa* sekoitetaan hyvän ja pahan vastakohtaisuutta, on tuotu esiin näissä tutkimuksissa. Tutkielmani ja uuden tiedon kannalta olennaista on, millä eri tavoin Milka rinnastuu juuri Lars Levi Laestadiuksen Kristuksen morsian -tulkinnan pahuus-diskurssiin. Koska *Raamatun* hyvien ja pahojen arkkityyppien diskurssit ovat osin limittäisiä, tulokseni vahvistavat osittain jo aiempia löydöksiä. Sen sijaan Laestadiuksen saarnojen lähiluku tuo uutta valoa Milkan kokemaan raskauteen ja siihen sidottuun syntiinlankeemuksen rangaistukseen.

## 6.1 Paha seksuaalisuus

Mäkelä-Marttinen näkee Kristus-Perkeleen ja Milkan suhteessa löyhän kytköksen paratiisikertomukseen. Kristus-Perkele antaa Milkalle puupallon, jonka voi katsoa symboloivan hyvän- ja pahantiedon puun hedelmää. Kristus-Perkeleen hyvää ja paha yhdistävä nimi tukee tätä vertausta. Mäkelä-Marttinen ei itse tuo niinkään esiin Milkan ja Eevan välistä kytköstä. Hänen tulkinnassaan Kristus-Perkeleen paha puoli viettelee Milkan seksuaaliseen tiedostukseen. (Mäkelä Marttinen 2008, 196.) Viettelijän rooli sopii mielestäni kuitenkin paremmin Milkalle. Hän on se joka aloittaa – ehkä vasten parempaa tietoaan – seksuaalisen leikin aikuisen miehen kanssa. Kristus-Perkele yrittää vastustaa kiusausta, mutta heikkoudessaan ei pysty olemaan erossa työstä. Milka on kuin Eeva, joka viettelee miehen syntiin, minkä seurauksena luonnollinen yhteys Jumalaan katkeaa.

Milka siis edustaa yhtä aikaa morsiusmystiikan hyvän ja pahan ääripäitä Neitsyt Mariaa ja perisyntin pääsyyllistä Eevaa. Pyhän Marian ja Eevan, hyvän ja pahan naisen vastakohtaisuutta, on käsitelty esimerkiksi feministiteologisen teorian saralla. Elina Vuola kirjoittaa Rosemary Radford Ruetherin luokittelua mukailleen (1979), että Eeva edustaa paha naiseutta eli aktiivisuutta, itsenäisyyttä ja seksuaalisuutta. Naisen seksuaalisuuden tabu korostuu syntiinlankeemuksessa, jossa koko inhimillinen seksuaalisuus määritellään heikkouden, lankeemuksen ja viettelyn kautta, ja jonka seurauksena naisen halu mieheen liitetään ikuisesti synnytyskipuihin. (Vuola 2010, 93.)

Laestadiuksen pahuus-diskurssissa uskotonta morsianta määrittää seksuaalinen aktiivisuus, joka tekee naisesta petollisen. Naisen kyltymätön, hallitsematon seksuaalinen halu saa hänet rietastelemaan ympäriinsä ja pettämään puolisoaan:

”Jumala käski erään profetaan ottaa huoran vaimokseen. Tämä rukoili, että vaimo tyytyisi yhteen mieheen, mutta portto ei malttanut, vaan rakasti yhä muita miehiä niin kuin ennenkin. Voiko kunnan mies rakastaa porttoa, joka on monen miehen huora?” (Laestadius 1996, 648.)

Morsiusmystiikka on jälleen paradoksaalinen suhtautumisessaan seksuaalisuuteen. Esimerkiksi *Laulujen laulussa* eli *Korkeassa veisussa*, josta maallisen rakkaussuhteen vertauskuva on merkittävältä osin poimittu morsiusmystiikkaan, seksuaalisuus esitetään hyvin positiivisessa valossa. Kyseessä on suorastaan rakkauden ilojen ylistys. *Laulujen laulussa*

nainen ja mies käyvät eroottista vuoropuhelua. Nainen on niissä seksuaalisuudessaan yhtä aktiivinen kuin mies: "Niinkuin omenapuu metsäpuitten keskellä, niin on minun rakkaani nuorukaisten keskellä; minä halajan istua sen varjossa, ja sen hedelmä on minun suussani makea." (Kork.V. 2:3.)

Laestadius ei sinällään suhtautunut seksuaalisuuteen kielteisesti. Hän kirjoittaa aikakauskirjassa *Huutavaisen ääni korvessa* (1852–1854), että "Rakkaus on intohimo, joka voi aiheuttaa monenlaisia tauteja, kun sitä ei voida tyydyttää." (Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 280). Toisaalta seksuaalisuus voi väärinkäytettynä johtaa siveettömyyteen, huoruuteen ja haureuteen (Pentikäinen & Pulkkinen 2011, 181).

Milka on seksuaalisessa yhteydessä useaan otteeseen rakastamansa miehen, Kristus-Perkeleen kanssa. Toisaalta seksi on Milkalle myös väline. Hän esimerkiksi lupautuu makaamaan Laanilan Aunon kanssa, sillä ehdolla, että tämä auttaa Milkaa ja hänen äitiään heinätöissä Kristus-Perkeleen lähdettyä. (T, 277). Samalla tavoin hän tarjoaa itseään lukkarin luona, kun hän yrittää suostutella tätä avioliittoon kanssaan: "– Saat maata minut, kuiskutin hänelle: – Saat ottaa minut tässä..." (T, 287.)

Milka edustaa samanaikaisesti yhteensopimattomana pidettyä hyvää ja pahaa. "Tabussa kristillisen Maria-myytin ytimeen kätketään kasvava, muuttuva ja sellaisia määritelmiä kuin lapsi ja aikuinen, viaton ja turmeltunut sekä neitsyt ja huora pakeneva naishahmo." (Lahtinen 2013, 72.) Samaan hyvän ja pahan hahmottomaan taitekohtaan sopii myös Kristus-Perkeleen hahmo, jonka nimikin on osoitus tästä ambivalenssista. Hän toisaalta suojelee Milkaa ja Milkan äitiä, mutta päätyy lopulta tuhoamaan heidän elämänsä. (Lahtinen 2013, 72; Mäkelä-Marttinen 2008, 196.)

Diskurssianalyysin näkökulmasta *Tabu* osaltaan purkaa naisiin kohdistuvaa diskurssivaltaa ja samalla sukupuolten välistä hierarkiaa. Michel Foucault korostaa diskurssien suhdetta yhteiskunnalliseen vallankäyttöön. Hänen mukaansa kaunokirjallisuus sallii useampien diskurssien olemassaolon ja voi näin tehdessään vastustaa diskurssien valtaa ja edustaa kumoavaa tapaa käyttää kieltä. (Tieteen termipankki, s.v. *diskurssi*, 2016.) *Tabun* kaunokirjallinen representaatio kommentoi ja rikkoo diskurssivaltaa sallimalla usean erilaisen diskurssin määrittelevän samaa henkilöahmoa.

## 6.2 Naisen rangaistukset

Seuraavaksi käsittelen sitä, miten pahuus-diskurssiin liitetyt rangaistukset näkyvät *Tabussa*. Milka ajattelee, että kuukautiset ovat rangaistus hänen ja Ojasen seksuaalisesta kohtaamisesta heinätoisissa (T, 242, ks. Lahtinen 2013, 69). Toinen, paljon suurempi viittaus taivaalliseen rangaistukseen liittyy naisen synnytyskipuihin. Kun Milkan synnytys alkaa, Laanilan emäntä haetaan kätilöksi. Hän sanoo:

– Minä olen synnyttänyt ainoastaan yhden kerran, ja sanonpa, etten haluaisi kokea sitä uudelleen... Se on rangaistus, jonka Herra antoi Eedenissä ihmisille... pitää olla tuskaa ja itkua. (T, 308.)

*Mooseksen kirjassa* naisen halu seksiin liittyy syntiinlankeemukseen ja sen rangaistukseen: ”Naiselle hän sanoi. – Minä teen suuriksi sinun raskautesi vaivat, ja kivulla sinä olet synnyttävä lapsesi. Kuitenkin tunnet halua mieheesi, ja hän pitää sinua vallassaan.” (1. Moos. 3: 16.) Myös Laestadius viittaa saarnassa tähän *Raamatun* kohtaan. Ihmisen täytyy maksaa perisynnistään, joten naisen osaksi kuuluu kokea synnytystuskat. Ne naiset, jotka harrastavat seksiä, mutta eivät synnytä, tekevät huorin. (Laestadius 1996, 644–647).

## 6.3 Raskauden piilottelu ja avioliiton pelastus

Kun Milka huomaa vatsansa kasvavan, hän yrittää piilottaa raskaudentilansa sitomalla liinan tiukasti vatsansa ympärille (T, 273, 283, 285). *Tabun* tarina sijoittuu korpikylään jonnekin 1900-luvun alkupuolelle. Päätelen ajoituksen siitä, että Milkan isän tekemiin suksiin on kirjattu vuosiluku 1914 (T, 235). Suomessa 1800-luvun lopun maaseudulla avioton raskaus oli häpeä, josta nainen joutui kyläyhteisön kollektiivisen juoruilun ja paheksunnan kohteeksi. Häpeän kohteeksi joutuivat myös tyttären vanhemmat. Näin oli etenkin, jos avioliittoa ei ollut tiedossakaan. Lapsenmurhat, sikiönkätkemiset ja raskauden peittelyt olivat tavallisia. Etenkin raskauden peittely niin pitkään kuin mahdollista oli jopa siviilisäädystä riippumatta yleinen käytäntö maaseudulla Suomessa 1800–1900-luvulla. (Saarimäki 2010, 93–94.)

1800-luvun puolivälissä pidetyissä saarnoissaan Laestadius käyttää aviottomiin raskauksiin liittyvää konkreettista kuvastoa uskonnollisten merkitysten vertauskuvana luultavasti siksi, että nämä ilmiöt ovat olleet kuulijoille tuttuja. Voidaan ajatella, että Laestadius käytti vallitseviin sosiaalisiin normeihin perustuvia representaatioita saarnoissaan. Laestadius kuvaa muun



muassa yhteisön reaktiota aviottomiin raskauksiin ja naisen häpeää:

He itse ja kylän naiset moittivat, etteivät he ole samanluonteisia kuin ennen, ja kun heitä ei ole vielä sidottu vakituiseen mieheen avioliitolla, raskas mieli tulee häpeäksi eivätkä he kehtaa ilmaista tilaansa kenellekään. (Laestadius 1996, 648.)

Esiaviollista seksiä ja raskautta 1800-luvun lopun maalaisyhteisöissä ei pidetty kovinkaan pahana asiana, jos nainen ja mies olivat tehneet avioliittolupauksen. Moni nainen olikin raskaana jo vihkimisen hetkellä. (Saarimäki 2010, 52.) Avioliitto on tärkeä keino pelastua yhteisön tuomalta häpeältä myös *Tabussa*. Milka haaveilee avioliitosta Kristus-Perkeleen kanssa. (T, 231, 260.) Kun Kristus-Perkele katoaa, hän menee avioliittoon äitinsä kosijan, vanhan lukkarin kanssa.

Vaikka Milka menee naimisiin, hän on silti tahrattu morsian. Hän ei ole enää koskematon, ja sitä symboloi keltainen häämekko (ks. Lahtinen 2013, 67). *Ilmestyskirjassa* on kohta, jossa kuvataan Jumalan Karitsan eli Jeesuksen häitä. Kristuksen morsiamen koskemattomuutta symboloi ”hohtavan valkea pellavapuku.” Valkoinen vaate kuvastaa puhtaudessaan morsiamen neitsyyttä ja tahrattomuutta. (Ilm. 19: 7–8.) Puhtaus liitetään Kristuksen morsiameen myös esimerkiksi *Korinttolaiskirjeessä* (ks. 2ko 11:2).

Laestadiusen saarnoista löytyy myös ohjeita siihen, kuinka raskaana olevan morsiamen tulee käyttäytyä, eli ”Kuinka Vapahtajan morsian käyttäytyy siunatussa tilassa?” (Laestadius 1996, 648).

Jotkut hengelliset huorat ajavat ulos hedelmänsä elohopealla ja syövät käärmeen rasvaa, johon he ovat sekoittaneet viinaa ja kuolleen uskon kuolaa. Tai sitten he pusertavat vatsaansa niin kovin, etteivät ihmiset näkisi, missä tilassa he ovat. (Laestadius 1996, 648.)

Laestadius puhuu raskausvertauskuvin hengellisen uskon piilottelusta ja käyttää tuomitsevaa sävyä tämän Jumalan lapsen- eli uskonmurhaajista. Laestadius sitoo hengellisen sanomansa konkreettiseen kontekstiin, eli pahuusdiskurssi liitetään naisten yritykseen hallita ruumistaan. Tämä ajatus näkyy edelleen 2000-luvun lestadiolaisuudessa, jossa edelleen puhutaan ehkäisykiellosta ja ehkäisykielteisyydestä. Perusnäkemys herätysliikkeessä on, että lapsi on Jumalan lahja. (Toivio 2013, 125, 127.)

## 7 JUMALASUHDE-DISKURSSI: MILKA JUMALAN HYLKÄÄMÄNÄ

Tässä kappaleessa käsittelem Kristuksen morsianta jumalasuhteen kuvaajana. Aineistoni pohjalta voidaan päätellä, että morsiamen eli naisen hahmoon projisoituvat sekä siihen liittyvät onnistumiset (hurmoksellinen uskonyhteys ja ylivertainen neitsyys) sekä epäonnistumiset (syntiinlankeemus, uskon morsian).

### 7.1 Julma ja etäinen Jumala

*Tabussa* jumalasuhte katkeaa, kun Milkan suhde Kristus-Perkeleeseen katkeaa. Koska Kristus-Perkele ja Jumala ovat sulautuneet toisiinsa, Milkan voidaan tulkita menettävän samalla sekä rakkautensa Kristus-Perkeleeseen että Jumalaan. Teos alkaa rukouksella, jossa puhutellaan Jumalaa – Jumalaa, joka näyttäytyy julmana ja etäisenä. Näin jo tekstin alussa lukijalle paljastuu, että puhujan jumalasuhte on haavoittunut. Koko tarina asettuu näihin kehyksiin. Mäkelä-Marttisen (2008, 206) mukaan rukousten kehys myös osoittaa, että tarina on myös kerrottu Jumalalle, jota Milka puhuttelee kerrontahetkestä käsin:

Muista, Jumala, että huusin sinua silloin kun hätä oli ylläni ja murhe ja itku raastoivat rinnassani repivinä. Jumala, sinä et katsonut puoleeni silloin kun minä sinua tarvitsin, silloin kun minä halusin sinut tavata. Silloin sinä pakenit minua. - - Sinua Jumala en tahdo tuntea, en tavata, en rakastaa. Näillä sanoilla minä jätän Jumalani... (T, 219.)

Milka kuvailee Jumalan kaukaisuutta konkreettisenä pakenemisena, mikä puolestaan voisi sisältää viittaukseen Kristus-Perkeleen lähtöön. Ensimmäinen rukous tiivistää tekstin ylimaalliseen kurottavan hengen.

Nuoren Milkan suhde Jumalaan muuttuu tarinan edetessä. Aluksi Milka puhuttelee auttavaa, armahtavaa Jumalaa. Hän omistautuu tälle koko sydämestään. Samoin hän sanoo Kristus-Perkeleelle heinänteossa: ”– Kristus...Älä ole surullinen. Kyllä minä sinua aina muistan. Tiedäthän, etten ketään rakasta niin kuin sinua, sanoin.” (T, 223.) Tapa, jolla hän suhtautuu rakastavasti Kristus-Perkeleeseen, heijastuu rukouksiin Jumalan rakkautena. Kristus-Perkeleen lähdön jälkeen Jumalasta tulee outo ja tutkimaton. Jumala on kaukana eikä kuule Milkan pyyntöjä ja hätää. (ks. Mäkelä-Marttinen 2008, 205.)

Kristuksen morsian -diskurssin jumalasuhteen vertauskuvan kautta tulkittuna Jumala hylkää Milkan tämän syntien takia ja myös etenkin lopullisesti siksi, että hän ei pyydä syntejään anteeksi. Hän on uskoton morsian, joka Laestadiuksen sanoin ”makaa paholaisen sylissä”. Myös Milka hylkää Jumalan rukouksissaan uudelleen ja uudelleen, koska ei saa Jumalalta vastausta. Lopulta hylkäys näyttäytyykin molemminpuolisena, mutta rukouksista kuultava tuska ja epätoivo paljastavat, että jumalasuhteen katkeaminen on rikkonut Milkan.

Hylkäämisen tematiikka vahvistaa kiinnostavalla tavalla myös Milkan ja Neitsyt Marian välistä rinnastusta. Milka vetoaa Jumalaan, että hän ei hylkäisi lastaan: ”Rakas Jumala, sinun lastasi minä kannan sydämeni alla, siemenesi sinä olet minuun piilottanut. – – älä hylkää lastasi, Jumala, älä unohda rakkaintasi.” (T, 271.) Pyyntö rinnastuu *Uuden testamentin* kärsimysnäytelmään, jossa Jeesus vetoaa ristillä Jumalaan, isäänsä: ”Ja yhdeksännellä hetkellä Jeesus huusi suurella äänellä: ’Eeli, Eeli, lama sabaktani?’ Se on käännettynä: Jumalani, Jumalani, miksi minut hylkäsit?” (Mark. 15: 34.) Rukouksissa Milka myös itse hylkää Jumalan useita kertoja esimerkiksi sanoin ”Nyt sinut jo hylkään, Jumala...” (T, 293). Viimeisessä rukouksessa hylkääjä on *Matteuksen* ja *Markuksen evankeliumia* mukailleen Jumala: ”Miksi sinä olet minut hyljännyt, miksi olet lapsesi unohtanut.” (T, 312).

## 7.2 Kapina Jumalaa vastaan

Milka nousee myös avoimeen kapinaan Jumalaa vastaan. Milka ei pyydä anteeksi eikä nöyryy rukouksissaan. Rukouksista ei kuulla varsinaisesti katumus, vaan suru Jumalan/Kristus-Perkeleen hylkäyksestä. Milka ei siis ainakaan ilmaise kokevansa seksuaalisia tekojaan niin paheellisiksi, että ansaitsisi rangaistuksensa (Jumalan hylkäyksen, äitinsä mielenterveyden pettämisen ja avioliiton vanhan miehen kanssa). Kertoja-Milka pikemminkin uhmaa Jumalaa, syyttää tätä. Hän kokee tulleen väärin kohdelluksi.

Kertoja-Milka vetoaa nuoren Milkan viattomuuteen ja tietämättömyyteen: ”Silloin en tiennyt, silloin en tuntenut syntiä, silloin en tiennyt pahasta.” (T, 269.), ”Jumalani. Silloin oli mieleni viaton, silloin minun sieluni oli viaton, silloin minun ruumiini oli viaton”. (T, 224.) Kertoja-Milka uskoo nuorena olleensa viaton, siitäkin huolimatta, että oli maannut Kristus-Perkeleen kanssa. Viattomuuteen vetoamisesta löytyy jälleen yhtymäkohta Laestadiuksen saarnoihin. Niissä uskottoman morsiamen väitteet viattomuudesta ovat näennäistä harhaa ja paholaisen uskottelun tulosta: ”Rietas on tehnyt heidät viattomiksi ja vakuuttanut heille, että he ovat

viattomia.” (Laestadius 1996, 1850).

Kertoja-Milka puolestaan on tullut tietoiseksi syntisyydestään ja kertoo niistä rukouksissaan: ”Nyt minä olen synnistä nääntynyt - - ” (T, 224.) Jos uskomme kertoja-Milkan vilpittömyyteen ja nuoren Milkan tietämättömyyteen, tämä nostaa esiin kysymyksen: tekeekö nuori Milka syntiä, jos hän ei tiedä tekevänsä syntiä? Ehkä vielä todennäköisempi tulkinta on, että nuori Milka ei kokenut rakkauttaan vanhempaan mieheen synniksi, koska sitä hän Kristuksen morsiamelta vaaditaan ennen kaikkea: aitoa, puhdasta rakkautta. Vaikka Milka on rakastanut Jumalaa koko sydäimestään, Jumala on silti hylännyt Milkan. Miten Jumalan vaatima ehdoton rakkaus voi olla synti, jos Jumalasta ja rakastajasta on tullut yksi ja sama? Maallinen ja taivaallinen sulautuvat pysyvästi yhteen, eikä Milka pyydä rakkauttaan anteeksi. Synnin dogmaattisuus hämärtyy ja kyseenalaistuu samalla kun Milka vastustaa pahuusdiskurssia. Vaikka Milka teoissaan ottaa nöyrästi vastaan rangaistuksensa siveettömyydestä, rukouksissaan hän ei sitä tee.

## 8 PÄÄTÄNTÖ

Tutkielmassani olen tarkastellut Kristuksen morsian -käsitteen historiallisia ja uskonnollisia merkityksiä diskurssianalyysin avulla. Olen etsinyt morsiusmystiikkaan liittyviä diskursseja Lars Levi Laestadiusen 1800-luvulla pidetyistä saarnoista taustoittavan aineistoa hyödyntäen. Olen etsinyt näitä analysoimiani merkityksiä Timo K. Mukan *Tabusta* ja pohtinut, millä tavoin teoksessa vastustetaan ja sekoitetaan näitä diskursseja. Tutkimustavoitteenani oli näiden diskurssien avulla tuoda näkyväksi se, miten Lars Levi Laestadiusen saarnat näkyvät Timo K. Mukan teoksissa sekä teemaattisesti että kielen tasolla.

Tutkimusprosessin teki haasteelliseksi se, että Timo K. Mukkaa on tutkittu jo paljon. Minun oli luovittava valtavan aineiston parissa etsien tutkimatonta. Toisaalta minun oli säilytettävä keskusteluyhteys näihin aiempiin tutkimuksiin. Haastavaa oli myös sukeltaa kristillisten kielikuvien maailmaan ja pohtia niiden suhdetta toisaalta fiktiiviseen tekstiin eli kohdeteokseen, ja toisaalta diskurssien kautta fiktion ulkopuoliseen maailmaan. Johtopäätöksiä on täytynyt tehdä varoen, sillä 1800-luvun saarnojen representaatiot ovat muuttuneet rajusti tähän päivään tultaessa. Niiden konteksti ja vertauskuvallisuus onkin hyvä pitää mielessä tätä tutkielmaa tarkasteltaessa. Yhtä kaikki näiden kaikkien lankojen pitäminen

käsissä vaati paljon ponnisteluja tutkielman laajuuteen nähden.

Lars Levi Laestadiuksen morsiusmyyttiin liittyvät aiheumat ovat monilta osin esillä *Tabussa*, toiset löyhemmin kuin toiset. Osittain löydökseni ovat linjassa jo aiempiin tutkimustuloksiin *Tabun* raamatullisista arkkityypeistä, mutta toisaalta Laestadiuksen saarnojen diskurssianalyysi antoi myös uutta näkökulmaa teokseen. Milkassa ruumiillistuu morsiusmystiikan ylivertainen neitsyys, mutta tavalla, joka tuo morsiusmyytin paradoksin esiin. Milkan aktiivinen seksuaalisuuden kieltäminen sanoissa ja päinvastainen käyttäytyminen teoissa asettaa koko neitsyysmyytin parodisoivaan valoon.

Morsiusmystiikkaan kuuluu Jumalan ja ihmisen suhteen kuvaaminen. Tästä näkökulmasta Milkan jumalasuhte, joka tulee ilmi hänen rukouksissaan, värityy teoksen kokonaisuuden kannalta merkittävänä temaattisena motiivina. Milkan kokema sisäinen ristiriitaisuus häneen kohdistuvista odotuksista yhtäältä seksuaalisena ja rakastavana morsiamena ja toisaalta epäseksuaalisena ja puhtaana neitsytenä tulee voimakkaasti esiin hänen rukouksissaan. Näissä rukouksissa nuori Milka ja kertoja-Milka vastustavat nuoreen Milkaan monesta suunnasta kohdistuvaa uskonnollista diskurssivaltaa.

Oli yllättävää, miten konkreettisiakin yhtäläisyyksiä Laestadiuksen tekstien ja *Tabun* väliltä löytyi esimerkiksi raskauden peittelystä. Etenkin Milkan rukoukset hyödyntävät suuressa määrin Laestadiuksen Kristuksen morsian -kuvastoa. Lukukokemuksina ne ovat myös lähellä toisiaan: uskonnolliset metaforat avaavat tekstien merkityksiä moneen suuntaan. Timo K. Mukkaa on paheksuttu ja häpäisty uskonnollisen ja seksuaalisen kuvaston sekoittamisesta teoksissaan. Tutkielmani kuitenkin osoittaa, että seksuaalisuus ja erotiikka löytyvät sisäänkirjoitettuna raamatullisesta Jumalan morsian -vertauskuvasta sekä Laestadiuksen morsiusmystiikasta.

Feministisen kirjallisuudentutkimuksen ja diskurssianalyysin lähtökohdat painottavat kriittistä lukutapaa. Olen tarkastellutkin kriittisesti myös Kristuksen morsiamen diskursseja ja tuonut esiin niihin liittyviä ristiriitaisuuksia esimerkiksi hedelmällisyydestä ja koskemattomuudesta sekä ja pidättäytymisestä ja seksuaalisuudesta. Simone de Beauvoirin myyttiteorian mukaan tällainen kahtiajakoisuus ja ristiriitaisuus kuuluvat olennaisesti miehen naisista luomiin myytteihin. Nainen on toiminut peilinä, johon miehet ovat heijastaneet pelkonsa ja toiveensa. Nainen on kaikkea sitä, mitä mies ei ole ja mitä mies haluaa olla. Tästä johtuu se, että naisia

on aina joko ylistetty taivaisiin ihmeellisinä ja maagisina otuksina tai vastaavasti halveksittu luonnostaan pahoina, turmeltuneina olioina. Nainen on samalla Eeva että Neitsyt Maria, palvonnan kohde, palvelija, elämän lähde ja pimeyden valtiatar. Naisia ei ole nähty itsenään, vaan miehen naisesta muodostamien käsitysten projektioina. (Beauvoir 1949, 273–279.)

Milkan hahmo ilmentää näitä kaikkia naisiin kohdistettuja ristiriitaisia ja yliluonnollisia odotuksia, jotka kulminoituvat Kristuksen morsian -hahmossa. Milka representoi niitä kaikkia ja samalla kumoaa tätä vastakohtaisuutta. Toisaalta kertomuksen Milkalle käy huonosti. Hän rakastaa itsensä rikki petollisen miehen takia. Varsinainen toimija tarinassa on Kristus-Perkele, joka tuhoaa sekä äidin että tyttären elämät. Laestadiuksen ja Timo K. Mukan biografistinen näkemys naisesta ei lähtökohdiltaan tulkittuna eroa toisistaan niin paljoa kuin voisi kuvitella. Mukka kertoo vuonna 1966 kirjoittamassaan kirjeessä:

Minulle nainen merkitsee hyvin paljon ja kirjoittaessani se saa toimia kaiken henkeyttäjäni ja lähteenä. Oikeastaan kaikessa tähän asti kirjoittamassani olen pyrkinyt tekemään tutkimusta naisesta sekä henkisenä että ruumiillisena olentona. – – Vaikka olen kirjoissani kuvannut monia asioita, on minulla ollut objektinani nainen ja kyltymätön halu. (Lahtinen 2012, 206–207.)

Myös uskonnollisuus oli Timo K. Mukalle hengeltään feminiinistä aivan kuten Laestadiuksellekin (ks. alaluku 3.3.) Mukan mukaan uskonnollisuus liittyy syvimmillään ihmisen rakkaudenkaipuuseen, hellyyden tarpeeseen, joka konkreettisissa teoissa muuttuu uskonnoksi. (Lahtinen 2012, 2016). Toisin sanoen nainen on miehestä itsestä poikkeava toinen, jonka pyyteettömän, luonnollisen rakkaudellisuuden ja hoivaavuuden kautta voidaan tarkastella koko ihmiskunnan suhdetta Jumalaan.

## Lähteet

### *Primaarilähde*

Mukka, Timo K. 1998. *Tabu* (1965). Teoksessa *Nuoruuden romaanit*. Jyväskylä & Helsinki: Gummerrus.

### *Sekundäärilähteet*

Beauvoir, de Simone 2009 (1949). *Toinen sukupuoli I. Tosiasiat ja myytit. (Les deuxième sexe I. Les faits et les mythes, 1949.)* Suom. Iina Koskinen, Hanna Lukkari ja Erika Ruonakoski. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.

Castrén, Kaarlo 1932. *Kiveliön suuri herättäjä Lars Levi Laestadius : elämäkerta*. Helsinki: Otava.

Eskola, Timo 2008. Kielen vallankumous. *Kielellinen käänne ja teologian postmodernismit*. Helsinki: Suomalainen teologinen kirjallisuusseura.

Heinonen, Meri 2007. *Brides and knights of Christ : gender and body in later medieval German mysticism*. Turku: Meri Heinonen.

Hunter, David G. 2000. The Virgin, the Bride, and the Church: Reading Psalm 45 in Ambrose, Jerome, and Augustine. *Church History* 69(2), 281.

Jokinen, Arja, Suoninen, Eero & Juhila Kirsi 1993. *Diskurssianalyysin aakkoset*. Tampere: Vastapaino

Jokinen Arja & Juhila, Kirsi 1999. Diskurssianalyttisen tutkimuksen kartta. Teoksessa *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Toim. Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen. Tampere: Vastapaino, 54–97.

Kielitoimiston sanakirja. <http://www.kielitoimistonsanakirja.fi/> (25.11.2016)

Lahtinen, Toni 2013. Maan höyryävässä sylissä. Luonto, ihminen ja yhteiskunta Timo K. Mukan tuotannossa. Helsinki: WSOY.

Laestadius, Lars Levi 1996. *Saarnat. Osa I*. Lahti: Esikoislestadiolaiset.

Mukka, Timo K. & Toni Lahtinen 2012. *Annan sinun lukea tämänkin : kirjeitä 1958-1973*. Helsinki: WSOY.

Mäkelä-Marttinen, Leena 2008. *Olen maa johon tahdot : Timo K. Mukan maailmankuvan poetiikkaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Nummi, Yrjö A. 1934. *Kärsimys-mystiikka Laestadiusen julistuksessa*. Oulu: [kustantaja tuntematon].

Paasonen, Susanna 2010. Sukupuoli ja representaatio. Teoksessa *Käsikirja sukupuoleen*. Toim. Tuuli Juvonen, Leena-Maija Rossi & Tuija Saresma. Tampere: Vastapaino, 39–49.

Pentikäinen, Juha & Risto Pulkkinen 2011a. *Lars Levi Laestadius : yksi mies, seitsemän elämää*. Helsinki: Kirjapaja.

Pentikäinen, Juha & Risto Pulkkinen 2011b. Lars Levi Laestadius uusin silmin. *Agon*, 4/2011, n:o 32. <https://www.ulapland.fi/loader.aspx?id=9b570d92-0b8d-4858-925b-fed1216d02d0> (24.11.2016)

*Raamattu*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. <http://raamattu.fi/> (24.11.2016)

Saarimäki, Pasi 2010. *Naimisen normit, käytännöt ja konfliktit : esiaviollinen ja aviollinen seksuaalisuus 1800-luvun lopun keskisuomalaisella maaseudulla*. Jyväskylän yliopisto.

Suoninen Eero 1999. Näkökulma sosiaalisen todellisuuden rakentumiseen. Teoksessa *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Toim. Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen. Tampere: Vastapaino, 17–36.

Talonen, Touko 2016. Lestadiolaisuus muuttuvan ajan paineissa. *Perusta* 3/2016. <http://www.perustalehti.fi/2016/05/lestadiolaisuus-muuttuvan-ajan-paineissa/> (24.11.2016)

Tieteen Termipankki 2016. S.v. Diskurssi: <http://tieteentermipankki.fi/wiki/Kirjallisuudentutkimus:diskurssi> (25.11.2016)

Toivio, Kati 2013. Ehkäisykysymys: omantunnon asia vai ihmisoikeuskysymys. Teoksessa *Tuoreet oksat viinipuussa: vanhoillislestadiolaisuus peilissä*. Toim. Meri-Anna Hintsala & Mauri Kinnunen. Helsinki: Kirjapaja, 124–144.

Vuola, Elina 2010. *Jumalainen nainen. Neitsyt Mariaa etsimässä*. Helsinki: Otava.