

Enni Harrinkari

## **KOETTU, KERROTTU, LUETTU**

**Uskonnollinen kokemus ja sen välittyminen  
Hilja Aaltosen teoksissa Jälkikorjuu ja Taivas laulaa**

Suomen kirjallisuuden pro gradu -tutkielma  
Tampereen yliopisto, maaliskuu 2003

Tampereen yliopisto

Taideaineiden laitos

HARRINKARI, ENNI: Koettu, kerrottu, luettu. Uskonnollinen kokemus ja sen välittyminen Hilja Aaltosen teoksissa *Jälkikorjuu* ja *Taivas laulaa*.

Pro gradu -tutkielma 74 s.

Suomen kirjallisuus

Maaliskuu 2003

Tutkielmani on tapaustutkimus Hilja Aaltosen (s. 1907) kahdesta teoksesta *Jälkikorjuu* (Päivä, 1992) ja *Taivas laulaa* (Päivä 1998), jotka ymmärrän kristilliseksi kirjallisuudeksi. Lähtökohtani kristillisen kirjallisuuden määrittelylle on, että sillä on mahdollisuus kuvata sisäisen fokaalisoinnin kautta uskonnollista kokemusta. Perustelen uskonnollisen kokemuksen kielellistämisen olevan mahdollista Ludwig Wittgensteinin ajatusten pohjalta. Lähestymistapani teoksiin on niiden kieltä, tekstiä ja lajityyppejä ulkoa

Teosten analyysin aloitan kielen tasolta, ja tutkin Aaltosen käyttämiä kielikuvia uskonnollisen kokemuksen kuvauksessa. Metaforinen kielenkäyttö on Aaltosen eräs tapa kuvata kokemusta koetusta, joka on ihmisen välittömän kokemusmaailman ulkopuolella. Tarkalla kielikuvien analyysillä pyrin paljastamaan niiden taakse kätkeytyvän ajattelun: mitä itse asiassa sanotaan ja minkä avulla. Nostan tarkasteluni kohteiksi metaforat "riisuttu matkamies", "särkyvä astia" ja "ovi yhteyteen" sekä sydän-synekdokeen.

Jatkan teosten analyysiä tekstin tason tarkastelulla ja keskityn teosten omaelämäkerrallisuuteen. Exemplumeiden eli esimerkkikertomusten avulla Aaltonen havainnollistaa uskonnollista kokemusta. Tapaukset liittyvät usein Aaltosen omaan elämään. Pohdin myös teosten epäjatkovaa muotoa niiden omaelämäkerrallisesta intentiosta katsottuna, mutta päähuomioni kohdistan Aaltosen itse itsestään tekstissä esittämään henkilökuvaan. Luennassa käytän apunani diskurssianalyysin välineitä.

Lopuksi esitän näkemykseni Aaltosen teosten lajityypeistä. Tulkintani mukaan teokset ovat käytännöllisen funktion hallitsemaa käyttökirjallisuutta. Käytännöllisen funktion ymmärrän pohjautuvan teosten emotionaaliseen lukutapaan, jossa kirjoittajan alkuperäinen kokemus siirtyy tekstistä heijastuvien emotioiden kautta lukijalle. Pohdin lisäksi teosten arvottamisen kysymystä ja päädyn ratkaisuun, että niitä on tarkoituksenmukaista arvottaa välinearvon kannalta, jolloin arvioinnin kohteena on juuri teosten käytännöllinen funktio enemmän kuin esteettinen funktio.

Asiasanat: Hilja Aaltonen, emotionaalinen lukutapa, exemplum, kristillinen kirjallisuus, käytännöllinen funktio, metaforisuus, omaelämäkerrallisuus

<b>1. Johdanto</b>	1
1.1. Kristillisestä kustantamisesta	1
1.2. Näkökulma kristilliseen kirjallisuuteen	2
1.3. Tutkimusaineisto ja sen tausta	3
<i>Tutkimuskohteet</i>	3
<i>Kustantaja ja kirjailija</i>	6
<i>Tutkimuksen tausta</i>	7
1.4. Lähestymistapa ja tutkimusasetelma	8
<b>2. Teoreettisia lähtökohtia</b>	11
2.1. Evankeliumi – sanoma armosta	11
2.2. Uskonnollisen kokemuksen kielellistäminen	13
<b>3. Kielen kuvallisuus</b>	17
3.1. Metaforat uskonnollisessa kielessä	17
3.2. Metaforan teoriaa	18
3.3. Aaltosen teoksissa käytettyjä metaforia	19
<i>Riisuttu matkamies</i>	19
<i>Särkyvä astia</i>	24
<i>Ovi yhteyteen</i>	25
3.4. Sydän synekdokeena	29
3.5. Päätelmiä Aaltosen kuvakielestä	30
<b>4. Tekstin omaelämäkerrallisuus</b>	32
4.1. Kohti kirjailijan elettyä elämää: exemplumit	32
4.2. Epäjatkua omaelämäkerrallinen teksti	35
4.3. Aaltonen Aaltosesta	38
<i>Konstruktivistinen lukutapa</i>	38
<i>Julistajuusdiskurssi</i>	39
<i>Riittämättömyysdiskurssi</i>	43
<i>Vaiettu naiseus</i>	47
<b>5. Teosten lajityyppiin liittyviä kysymyksiä</b>	51
5.1. Kristillisen kirjallisuusinstituution määritelmä	51
5.2. Kaunokirjallisuus vs. käyttökirjallisuus	53
5.3. Kokemus – kerronta – elämys – muutos	55
5.4. Arvottamisen problematiikkaa	60
<b>6. Lopuksi</b>	64
<b>Lähteet</b>	68

# 1. Johdanto

## 1.1. Kristillisestä kustantamisesta

Vaikka viime vuosikymmenien uskonnollista kehitystä Suomessa on luonnehdittu maallistumiseksi, uskonnollisuus ei ole häviämässä. Harri Heino (1997, 22) esittää teoksessaan *Mihin Suomi tänään uskoo* uskonnollisuuden ennemminkin eriytyneen ja monimuotoistuneen: evankelis-luterilaiseen kirkkoon kuuluvien osuus on laskenut, ja samalla etenkin uskontokuntiin kuulumattomien osuus on kasvanut (emt., 24–25). Huomattavaa on kuitenkin uusien, ei-kristillisten uskontojen nousu (emt., 30). Monimuotoistumiskehityksestä huolimatta suuri osa suomalaista kuuluu edelleen luterilaiseen kirkkoon, ja kristillisyyttä näkyy ainakin kirkollisten toimitusten kuten avioliittoon vihkimisen ja lasten kastamisen suosiossa.

Evankelis-luterilaisen kirkon sisäiset herätysliikkeet ja ns. vapaat suunnat keräävät yleensä toimintaansa aktiivisia kristittyjä. Monilla kristillisillä herätysliikkeillä ja vapailta suunnilla on myös omaa kustannustoimintaa. Kristillistä kaunokirjallisuutta tutkineen Markku Ihosen (2002, 3) mukaan kustannustoiminnan tuotto tukee liikkeen uskonnollista työtä. Suomalaisiksi kristillisiksi kustantajiksi määrittelen Kristilliset kustantajat ry.:seen kuuluvat 16 kustantajaa (tilanne vuonna 2001; Åsvik 2001, 18–22). Näiden joukossa on Päivä Osakeyhtiö, joka on tutkimuskohteiteni julkaisija.

Kristillinen kustantaminen tarkoittaa kaunokirjallisuuden ohella muun muassa opetus-, hartaus-, elämäkerta- ja dokumenttikirjallisuuden julkaisemista. Juuri tällaiset teokset mielletään liikkeiden sisällä ansiokkaiksi, koska niissä käsitellään usein kristinuskon olemusta ja sen opin kysymyksiä. Teosten kirjallisuustieteellinen lähestyminen on kuitenkin mut-

kikasta, mutta juuri tähän problematiikkaan haluan tutkielmassani pureutua.

## 1.2. Näkökulma kristilliseen kirjallisuuteen

'Kristillistä kirjallisuutta' ei ole määritelty onnistuneesti, vaan olemassa olevat määritelmät ovat joko liian suppeita tai liian laajoja. Määrittelyn kohdalla selvää on ainoastaan se, että 'kristillinen' on 'uskonnollisen' alakäsite. 'Kristillinen kirjallisuus' tarkoittaa lisäksi kristinuskon perustaan, Raamattuun, sitoutunutta ja sen tunnustavaa kirjallisuutta.

Shlomith Rimmon-Kenan (1991, 96–98) kirjoittaa teoksessaan *Kertomuksen poetiikka* muun muassa ulkoisesta ja sisäisestä fokalisoinnista sekä ulkoisesta ja sisäisestä fokalisoijasta. Hän kiinnittää huomionsa siihen, että Raamatun kertomuksissa fokalisoijana on yleensä ulkoinen fokalisoija ja fokalisointi on ulkoista eli fokalisoitu henkilö tai asia esitetään vain ulkonaisilta piirteiltään.

Tämä käy ilmi esimerkiksi kertomuksesta, jossa profeetta Samuel voitelee Israelin kuninkaaksi Daavidin, joka on vasta nuori poika (1. Sam. 16: 13):

Samuel otti öljysarven ja voiteli Daavidin siinä veljesten keskellä, ja Herran henki tuli Daavidiin ja pysyi hänessä siitä päivästä alkaen. Sitten Samuel palasi Ramaan.

Kohdassa ei kerrota kenenkään mukana olleen, Samuelin, Daavidin, vanhempien veljien eikä isän tunteita eikä ajatuksia.

Mielestäni juuri tähän kätkeytyy ns. kristillisen kirjallisuuden eräs mahdollisuus: sisäinen fokalisointi, ihmisten sellaisten tunteiden ja ajatusten esittäminen, jotka syntyvät kokemuksesta, että ihminen on suhteessa pyhäksi ymmärrettyyn Jumalaan. Kristillisen kirjallisuuden yhtenä ulottu-

vuutena voidaan siis nähdä sisäisen fokalisoinnin kautta uskoon liittyvien kokemusten kuvaileminen ja selittäminen sekä siten tietyssä mielessä Raamatun "täydentäminen".

Tämä on lähtökohtani kristillisen kirjallisuuden määrittelylle. Termille ei ole olemassa mielekästä määritelmää, ja omaa määritelmääni voisi luonnehtia lähinnä liian laveaksi. Yhdistän sen kuitenkin suppeaan Markku Ihosen (1991, 98) määritelmään: kristillinen kirjallisuus on kristillisten kustantajien julkaisemaa. Näillä yhteisillä ehdoilla kristillinen kirjallisuus siis tarkoittaa kirjallisuutta, jonka eräs ominaispiirre on pyrkimys kuvata sisäisen fokalisoinnin avulla kokemuksia Jumalasta ja uskosta. Lisäksi tällainen kirjallisuus on yleensä kristillisten kustantajien kustantamaa. On huomattava, että sisäistä fokalisointia ei voida pitää kristillisen kirjallisuuden ehdottomana vaatimuksena, vaan se on ennemminkin sen mahdollisuus. Painotan sisäisen fokalisoinnin mahdollisuutta siksi, että se palvelee lähtökohtana tämän tutkielmani tavoitteita: mielenkiintoni kohteena on uskonnollisen kokemuksen ilmaiseminen ja välittyminen tekstissä, ja uskonnollisen kokemuksen kuvaamisessa on kyse juuri sisäisestä fokalisoinnista. Tutkimuskohteitani määritelmä kuitenkin kuvaa riittämättömästi. Siksi niiden tarkempi esittely on paikallaan.

### 1.3. Tutkimusaineisto ja sen tausta

#### **Tutkimuskohteet**

Olen valinnut kristillisestä kirjallisuudesta tutkimuskohteikseni Hilja Aaltosen (s. 1907) kaksi kirjaa, jotka on kummatkin julkaistu 1990-luvulla: *Jälkikorjuu* (Päivä, 1992) ja *Taivas laulaa* (Päivä, 1998). Teokset on koottu Aaltosen pääosin 1990-luvun alussa pitämistä puheista,

joista kukin muodostaa oman erillisen lukunsa. Osan luvuista hän on kirjoittanut nimenomaan näitä teoksia ajatellen. *Jälkikorjuu* ja *Taivas laulaa* myös limittyvät osittain päällekkäin, sillä niihin sisältyy samoja lukuja tai lukujen osia ainoastaan kieliasultaan hieman eri lailla toimitettuna. Tämä osoittaa niiden ajallisen yhteenkuuluvuuden. Olennaista on, että teokset yhdessä edustavat Aaltosen 1990-luvun tyyliä ja yhdessä antavat laajemman materiaalin Aaltosen tekstien tarkasteluun kuin jompikumpi yksinään. *Taivas laulaa* -teoksessa on lisäksi Aaltosen kirjoittamia hengellisiä runoja, joihin en kuitenkaan tutkielmassani puutu. Raajaan tutkielmani osalta pois myös *Taivas laulaa* -teoksen sivut 121–151, koska ne ovat osa jo aiemmin ilmestyneestä, Matti Niemelän kirjoittamasta Hilja Aaltosesta kertovasta elämäkerrallisesta teoksesta *Ihaninta ihmisessä on hänen laupeutensa. Hilja Aaltosen elämää ja ajatuksia*.

Koska Aaltosen teokset edustavat kirjallisuuden lajia, johon kirjallisuustieteessä ei ole suuremmin perehdytty, esittelen Aaltosen tekstiä ja tyyliä vielä tarkemmin. Tarkastelen seuraavaksi esimerkin tapaan Aaltoselle tyypillisen kielen tyylin ja luvun rakenteen näyttäytymistä *Taivas laulaa* -teoksen luvussa "Jumalan riisumishuoneessa" (TL, 41–45).

Yleensä luvut perustuvat pitkälti ensinnäkin jonkin Raamatun kohdan aihepiiriin lukeutuvien esimerkkien käyttöön sekä toisekseen esimerkkien kautta päästävään lukijan konkreettiseen puhutteluun. Näin on myös tarkastelemassani luvussa, jonka teema pohjautuu Jeremian kirjan lukuun 18, jossa kerrotaan savenvalajasta työssään.

Luku alkaa tunnetulla, Vilho Rantasen sanoittaman hengellisen laulun säkeistöllä: "Ei riitä jos kerran sulta / sun kasteesi siunatun sain. / Minä tarvitsen uutta tulta, / uutta armoa matkallain." Varsinaisen tekstin Aaltonen aloittaa kertomalla olleensa Jumalan riisumishuoneessa. Käyttämänsä metaforaa hän ei tarkemmin selittele, vaan toteaa ainoastaan:

"Minut on laitettu sivuun ja riisuttu" (TL, 41). Sen jälkeen riisuminen kytkeytyy ihmisen kyvyttömyyteen kelvata omien tekojensa perusteella Jumalalle. Toisin sanoen Aaltonen siis kertoo omasta nöyryytymisestäään ja voimattomuudestaan Jumalan edessä.

Tämän Aaltonen kytkee Jeremian kirjan kohtaan, jossa puhutaan pilalle menneestä saviastiasta savenvalajan kädessä (Jer. 18: 3–4). Pilalle meneminen rinnastuu niin Aaltosen kuin muidenkin ihmisten epäonnistumisiin, jonka jälkeen Aaltonen puhuttelee suoraan:

[M]inä sanon sinulle vielä kerran, ettei pilalle mennyttä astiaa laiteta pois viralta, ei heitetä syrjään, ei hyljätä, vaan tehdään toinen astia, niin kuin savenvalaja on nähnyt hyväksi tehdä. (TL, 42)

Aaltonen esittää vielä esimerkit sekä tapaamastaan miehestä että itsestään, ja kumpikin vahvistaa käsiteltävää teemaa Jumalan edessä epäonnistumisesta mutta sen jälkeen uuden alun ja mahdollisuuden kokemisesta.

Tekstistä avautuu näin evankeliumin eli armon julistamisen tematiikka, kun Aaltonen julistaa syntiselle ja epäonnistuneelle ihmiselle Jumalan rakkautta ja havainnollistaa julistamista omasta ja toisten ihmisten elämästä poimituilla esimerkeillä. Aaltonen ei kuitenkaan jätä armon kokemisen käsittelyä esimerkkien avaamalle yksilötasolle, vaan laajentaa sen koskemaan myös yhteiskunnallisten ongelmien problematiikkaa:

Koskaan ei ole ollut niin paljon ahdistuneita, väsyneitä ihmisiä kuin tänä päivänä. Onko milloinkaan, missään ajankohdassa ollut tällaista nääntyneiden ja väsyneiden armeijaa, joka on matkalla elämän liukkailla teillä? Suurelta osin se johtuu siitä, että olemme kadottaneet evankeliumin. Tämä päivä kaipaa evankeliumia, Golgatan veristä evankeliumia. Se ei kaipaa esitelmiä Jumalan valtakunnasta, sillä niistä ei nääntyvä nouse. Me kaipaamme evankeliumia, jossa on tuo ihmeellinen sana: Jumalan Pojan veri puhdistaa kaikesta synnistä." (TL, 44)



Lopuksi Aaltonen vielä puhuttelee lukijaa, "sinä pilalle mennyt" (TL, 45), ja julistaa tälle uutta elämänvaihetta. Aaltonen lopettaa luvun armon vakuuttamiseen, siihen, että "Jumalan Pojan veri puhdistaa kaikesta synnistä" (TL, 45).

Esimerkkien avulla Aaltonen siis esittää etenkin synnin – ylipäättään ihmisen epäonnistumisen ja heikkouden – sekä armon julistamisen ja armon kokemisen seuraukset.

Esimerkkien käytön lisäksi toinen voimakas, toistuva tekstuaalinen piirre on lukijaan viittaaminen ja lukijan puhuttelemine. Puhutteluista on löydettävissä viisi eri tyyppiä: 1) vakuutukset uskosta ja Jumalan anteeksiannosta, 2) ajattelemaan ja arvioimaan aktivoiminen, 3) käytännön ohjeet ja kehotukset, 4) "tieto" lukijan sen hetkisestä elämän tilanteesta ja 5) rukous yhdessä lukijan kanssa. Viittauksilla ja puhutteluilla on voimakas yhteyttä luova tehtävä. Toisena vastaavana piirteenä on runsas monikon ensimmäisen, "me"-muodon, käyttö, jolla myös voidaan vaikuttaa läheisyyden ja yhteenkuuluvaisuuden tunteeseen (Ihonen 1997, 100). Toisaalta tähän saattaa sisältyä holhoavaakin sävyä, kun kirjoittaja saa päättää, mitä mieltä "me" olemme ja kuinka "me" toimimme. Oma kiinnostava tutkimuksen kohteensa olisi, millainen oikeastaan on "lukija", jota tekstissä puhutellaan.

### **Kustantaja ja kirjailija**

Hilja Aaltosen teosten kustantaja Päivä Osakeyhtiö on Suomen Vapaakirkon<sup>1</sup> omistuksessa. Vapaakirkon juuret pohjautuvat luterilaisen kirkon piirissä 1870-luvulla syntyneeseen, henkilökohtaista uskonratkaisua korostaneeseen herätykseen. Omaksi kirkkokunnakseen se rekisteröityi

---

<sup>1</sup> Käytän tutkielmassani lyhennettyjä nimityksiä Päivä ja Vapaakirkko.

vuonna 1923, ja tällä hetkellä siihen kuuluu yli 14000 jäsentä. (Heino 1997, 77–78.)

Multialta kotoisin oleva Hilja Aaltonen (o.s. Lehtonen) oli perheensä kymmenestä lapsesta vanhin (Niemelä 1988, 15). Hän kävi nuoruudessaan Keski-Suomen kansanopiston sekä Suomen nuorisopiston Mikkelissä, jonka jälkeen hän työskenteli nuorisoseuraliikkeen palveluksessa (emt., 78–80). Kesällä 1930 ollessaan 22-vuotias Aaltonen tuli uskoon ja jätti työnsä, koska tunsu kutsumusta hengelliseen työhön (emt., 86–88). Evankelistana hän aloitti muutamaa vuotta myöhemmin. Käytännössä työ tarkoitti jatkuvaa kiertämistä eri kylissä. Evankelistakumppaninsa kanssa Aaltonen majoittui aina johonkin taloon, jossa he osallistuivat päivisin talon töihin ja pitivät iltaisin hengellisiä kokouksia. Niissä he kutsuivat ihmisiä tekemään henkilökohtaisen uskonratkaisun. (Emt., 99–101.) Hilja Aaltonen meni naimisiin vuonna 1938 Efraim Aaltosen kanssa. Sodan ajan hän asui poikansa kanssa Vilppulassa. (Emt., 113–114.) Olosuhteet estivät kokousmatkat, jotka kuitenkin alkoivat taas sodan jälkeen. Aaltonen tuli näin vähitellen tunnetuksi evankelistana ympäri Suomen. (Emt., 129.) Henkilökohtaisissa ongelmissaan ihmiset ottivat häneen runsaasti yhteyttä, soittivat tai tulivat käymään, ja kokousmatkojen ohella tällaisesta sielunhoidosta tuli olennainen osa Aaltosen työnkuvaa (emt., 145). Lisäksi Aaltonen kirjoitti kirjoja, muun muassa hartauskirjoja ja runoja, jotka osaltaan tekivät häntä tunnetuksi. Aaltosta pidetäänkin nimenomaan armon evankelistana sekä myös ansiokkaana kristillisenä julistajana ja kirjoittajana (Pitkänen 1998, 5–6).

### **Tutkimuksen tausta**

Aaltosen tekstit ovat mielenkiintoisia juuri siinä kontekstissa, että vapaa-kirkollisesti häntä arvostetaan ensinnäkin evankelistana sekä toisekseen

kirjailijana. Mitä Aaltosen teksteissä itse asiassa arvostetaan? Entä miten niitä voisi lähestyä kirjallisuustieteellisillä apuvälineillä? Onko se ylipäätään mahdollista, ja jos on, niin löytyisikö kirjallisuustieteellisiä termejä, joilla Aaltosen mahdollisia ansioita voitaisiin nimittää ja analysoida? Vai onko Aaltosen tekstien arvostuksessa kyse lopulta vain niiden yliarvioinnista ja Aaltosen julistajamaineen tuottamasta kuplasta?

Tutkijana näiden kysymysten äärellä pyrin edustamaan objektiivista, kirjallisuustieteellistä lähestymistapaa. Kuitenkin olen tietoinen omasta taustastani nousevasta vaikuttumista: Kuulun itse Vapaakirkkoon ja olen useamman vuoden ajan seurannut Vapaakirkon piirissä käytävää keskustelua kristillisistä kirjoista. Keskustelua leimaava piirre on ollut se, että keskustelijoilta ja kriitikoilta on puuttunut käsitteistö – ja kärkevästi kritikoituna ennen kaikkea analyttinen lukutapa. Haluan vastata tämän asetelman tarjoamaan haasteeseen ja pyrin selvittämään, miten kirjallisuustieteen soveltaminen kristilliseen kirjallisuuteen onnistuu. Tällaisen laajan aihepiirin olen päätenyt rajaamaan niin, että tutkielmani on ennen kaikkea Aaltosen kahden teoksen tapaustutkimus.

#### 1.4. Lähestymistapa ja tutkimusasetelma

Tutkielmani aihe sivuaa läheisesti uskonnollisen uskon aihepiiriä, mutta kyseessä ei silti ole teologinen tutkimus. Tavoitteenani ei nimittäin ole tutkia uskon kohdetta eikä ontologisesti todistaa sen olemassaoloa, vaan lähestymistapani on pikemminkin uskonnonfilosofinen. Pyrin siis ulkoa päin tarkastellen kuvaamaan ja ymmärtämään Aaltosen käyttämää uskonnollista kieltä ja tekstiä. Lähtökohtanani on Aaltosen teksti, ei hänen uskonsa kohde. (Vrt. Työrinoja 1984, 61.)

Vaikka lähestymistapaani voikin luonnehtia uskonnonfilosofiseksi, tutkielmassani ei ole kysymys filosofiastakaan, vaan tutkielmani kuuluu kirjallisuustieteen piiriin. Aiheen valintani kimmokkeena on ollut tekstintutkimukseen liittyvä kysymys, kuinka uskonnollinen, pyhäksi ymmärrettyyn Jumalaan yhteydessä olemisen kokemus kuten armon kokemus on mahdollista tekstualisoida tavallisella profaanilla kielen materiaalilla. Tätä voidaan nimittää tutkimusongelmakseni. Ongelma on monessa suhteessa yhdensuuntainen *Raamatun* kanssa, sillä *Raamattu* itsessään on täynnä muun muassa kielen ja sanomisen problematiikkaa: kuinka voidaan puhua siitä, mikä ei ole konkreettisesti havaittavissa, mikä voidaan ottaa vastaan vain uskon avulla?

Lähestyn ongelmaa tarkastelemalla uskonnollista kokemusta Aaltosen teoksissa eri tasoilta ja näkökulmista. Yhteinen, kokoava nimittäjä niille on siis juuri uskonnollinen kokemus. Aloitan pohdintani 2. luvussa esittelemällä teoreettisesti ensinnäkin kristinuskon perussanomien, evankeliumin, ja toisekseen Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofisia ajatuksia uskonnollisen kokemuksen kielellistämisen mahdollisuudesta ylipäätään. Lähdeteoksiani ovat Wittgensteinin *Filosofisia tutkimuksia* ja Reijo Työrinon väitöskirja *Uskon kielioppi. Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*. Varsinainen analyysi alkaa 3. luvusta, jossa tutkin Aaltosen kielen kuvaannollisuutta ja etenkin hänen käyttämiään metaforia, joilla hän uskonnollisesta kokemuksesta puhuu ja niitä kuvaa. Apunani metaforien analyysissä käytän Raili Elovaaran teosta *"Olen tyhjä huone"*. Tutkielma sanataiteen metaforista ja symboleista. Tämän jälkeen 4. luvussa siirryn tekstin tasolle ja tarkastelen sen omaelämäkerrallisuutta, jonka kautta Aaltonen etenkin omia uskonnollisia kokemuksiaan esittää. Luen tässä luvussa Aaltosen itse itsestään esittämää henkilökuva diskurssianalyysin apuvälineillä. 4. luvun ehkä tärkeimpänä lähteenä käytän Päivi Kososen väitöskirjaa *Elämät sanoissa. Eletty ja kerrottu epäjatkuvuus Sarrauten,*

*Durasin, Robbe-Grillet'n ja Perecin omaelämäkerrallisissa teksteissä.* Hyödyntäen edellisten lukujen huomioitani ja lisäksi muun muassa Jan Mukarovskin teoriaa teoksesta *Structure, Sign and Function* pohdin 5. luvussa kysymystä teosten lajityypistä. Lisäksi esitän, kuinka uskonnollisesta kokemuksesta lukeminen emotionaalisella tavalla saattaa vaikuttaa lukijaan eli kuinka Aaltosen teosten hallitseva funktio, käytännöllinen funktio, toimii. Lopuksi vedän suuntaviivoja teosten arvottamisen mahdollisuuksille.

## 2. Teoreettisia lähtökohtia

### 2.1. Evankeliumi – sanoma armosta

Evankelistana Aaltosen perussanoma on vuosikymmenien ajan ollut sama: Jumalan armon julistaminen. Kristillinen käsitys armosta perustuu evankeliumiin eli ilosanomaan. – Alkuaan kreikkalainen sana evankeliumi (kreikk. euangélion) voidaan kääntää suomeksi sanoilla hyvä sanoma tai ilosanoma (Palva 1995, s. v. *evankeliumi*), ja se on kristillisen opin perussisältö. Esimerkiksi protestanttisen liikkeen ytimenä on ajatus, että ihminen pelastuu yksin evankeliumin perussanomana eli armon ansiosta, ei siis omien tekojensa tähden (esim. Room. 1: 16-17).

Evankeliumin peruskäsite armo on olennainen Uuden testamentin kirjoituksille. Ennen Jeesusta Vanhan testamentin mukaan Jumala oli solminut vain juutalaisen kansan kanssa liiton, jonka perustella eläminen Jumalan yhteydessä perustui Mooseksen lain noudattamiseen. Jeesuksen kuoleman kuitenkin ymmärrettiin kumonneen lain ehdot, ja kaikkia ihmisiä koskevan uuden liiton ajan alkaneen. (Palva 1995, s. v. *armo*.) Jeesus oli kärsinyt kuoleman eli ihmiselle syntisyydestä kuuluvan rangaistuksen, ja tehnyt näin mahdolliseksi yhteyden Jumalaan kaikille ihmisille eikä ainoastaan juutalaisille.

Evankeliumin ymmärretään tarkoittavan ensinnäkin koko Jeesuksen julistamaa oppia siitä, kuinka syntinen ihminen voi pelastua pyhän Jumalan edessä Kristuksen sovitustyön kautta. Toiseksi evankeliumi voidaan käsittää yksityiskohtaisemmin nuhtelevan ja Jumalan puoleen kääntymistä vaativan saarnan vastakohtaksi, lohdutussaarnaksi. Tällöin se seuraa kiinteästi Mooseksen laista nousevaa julistusta Jumalan vihasta ja ihmisen syntisyydestä ollen lohdutussaarnana tuomion julistamisen vastakohta, ilosanoma. Evankeliumin julistaminen on tällöin armon julista-

mista eli syntien anteeksiantamuksen ja iankaikkisen elämän julistamista syntien sovittajaksi, Jumalan pojaksi ymmärretyn Jeesuksen uhrikuoleman takia.<sup>2</sup>

Tutkielmani lähtökohta perustuu etenkin jälkimmäiseen, suppeampaan määritelmään, jossa evankeliumin ymmärretään tarkoittavan lohdutusaarnaa syntien anteeksiantamuksesta. Tällaisessa valossa evankeliumi Aaltosen tekstissä näyttäytyy. Syntitaakan alla olevaa ihmistä lohdutetaan julistuksella Jumalan anteeksiannosta. Aaltonen vakuuttaa anteeksiannon olevan totta, ja kerran toisensa jälkeen perustelee Jeesuksen kuolleen syntisen ihmisen puolesta ja syntien siten olevan sovitettu.

Jää Herran käteen ja sano: Jeesus, tässä minä olen. Sinut otetaan vastaan ja Jumalan Pojan veri puhdistaa kaikesta synnistä. (JK, 77.)

Olennaista on se, että Aaltonen asettaa lukijansa juuri syntisen ihmisen ja synneistään kärsivän ihmisen asemaan ja suuntaa tälle sanansa. Ymmärän tekstin olevan myös ensisijassa uskovaiselle lukijalle suunnattu, koska Aaltonen useassa kohdin olettaa lukijan jo tehneen Jumalan edessä henkilökohtaisen (kristin)uskonvalintansa ja näin ollen jo tuntevan Jumalan anteeksiannon. Aaltonen ei siis niinkään kutsu lukijaa tekemään uskonvalintaansa vaan ennemminkin vahvistaa jo uskovaista ihmistä luottamaan entistä vahvemmin Jumalan anteeksiantoon, armoon.

Kristinuskon perussanomana armo ja armollisuus ovat kaikille eri kirkkokunnille, suunnille ja herätysliikkeille samansisältöisiä. Niitä pidetään ennen kaikkea Jumalalle kuuluvana ominaisuutena ja tehtävänä. Vain kaikkivaltiaana ja pyhänä pidetty Jumala voi asettua ihmisen yläpuolelle armahtajaksi. Ihmisen tehtäväksi mielletään usko, jolla tarkoitetaan sitä,

---

<sup>2</sup> Esimerkiksi evankelis-luterilaisen kirkon opin periaatteet on koottu *Tunnustuskirjoihin* (1580), joihin sisältyvän *Yksimielisyyden ohjeen* viiden luku muun muassa käsittelee lakia ja evankeliumia.

millä armo otetaan vastaan. Ihmisen luottamus syntiensä anteeksisaamiseen on ainoastaan ihmisen uskon varassa, koska asiaa ei voida tieteellisesti tai millään muulla objektiivisella tavalla todistaa. Uskon puolestaan ymmärretään syntyvän Jumalan sanan kuulemisesta (Room. 10: 17). Raamatun mukaan sanalla myös muun muassa luotiin maailma, kirotaan, siunataan ja parannetaan. Kaiken lisäksi Jeesuksen mainitaan olevan Sana (Joh. 1: 1). Kieli ja kielenkäyttö siis kietoutuvat mutkikkaasti kristinuskon perusulottuvuuksiksi.

Ennen Aaltosen teosten tarkastelua on tiedostettava juuri sanan moninainen merkitys kristinuskossa. Koska teosten sanomassa painottuu kristillinen armon julistus ja koska teokset on myös mitä ilmeisimmin suunnattu kristillisten yhteisöjen jäsenille, on huomattava, että yhteisön sisällä niiden vastaanotto on sidottu kristilliseen tapaan ymmärtää sanan asema ja sen merkitys. Tätä tapaa ei ole mahdollista selittää loppuun asti rationaalisesti; esimerkiksi lauseeseen "Syntisi ovat Jeesuksen nimessä ja veressä anteeksiannetut" ymmärretään liittyvän transkendentti, Jumalaan yhteydessä olemisen ulottuvuus, jota ei voida rationaalisesti tavoittaa. Toisaalta kristilliset tekstit ovat kuitenkin tutkittavissa tekstianalyttisesti siinä missä muutkin kirjoitukset, koska kaikissa käytetään samaa kielen materiaalia, sanoja.

## 2.2. Uskonnollisen kokemuksen kielellistäminen

Usein pyhäksi ja erityiseksi ymmärretyyn uskonnollisen<sup>3</sup> kokemuksen tekstualisoimiseen sisältyy aina paradoksi. Kokemusta on kuvattava sanoin, normaalilla profaanilla kielen materiaalilla, kuten kristillisestä kirjallisuudesta kirjoittava Juhani Rekola (1982, 129) toteaa. Vaikka on-

---

<sup>3</sup> Tässä yhteydessä tarkoitan 'uskonnollisella' 'kristillistä': käytän termiä 'uskonnollinen' puhuessani 'uskonnollisesta kokemuksesta', sillä se on vakiintuneempi ilmaus verrattuna 'kristilliseen kokemukseen'. Kristillisissä piireissä käytetty vastaava termi olisi 'hengellinen'.



gelma näyttää paradoksaaliselta, oletukseni ja lähtökohtani on, että uskonnollista kokemusta voidaan kuvata sanoin kuten mitä tahansa muutaakin kokemusta ja että juuri sitä Aaltonenkin teoksissaan tekee. Tavoitteenani on tutkia, miten hän sen tekee.

Oletukseni yksityisen, uskonnollisen kokemuksen kielellistämisen mahdollisuudesta perustuu Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofiseen pohdintaan. Reijo Työrinoja on kirjoittanut väitöskirjassaan *Uskon kieliopissa* (1984) nimenomaan uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonteesta Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa. Työrinojan tutkimus perustuu erityisesti Wittgensteinin 1930-luvun alussa uskonnollisesta uskosta pitämiin luentoihin sekä eri muistiinpanoista ja käsikirjoituksista poimituihin huomautuksiin (Työrinoja 1984, 22).

Vaikka uskonnollinen kokemus on persoonallinen ja yksityinen, Wittgensteinin mukaan ei ole mahdollista sanoa olevan olemassa henkilön yksityistä kieltä, jolla kokemusta voisi kuvata. Ajatus yksityisestä kielestä edellyttäisi, että kullakin henkilöllä olisi hallussaan "yksityinen, mentaalinen kieli, joka on loogisesti eristetty ja riippumaton muista ihmisistä ja jonka avulla henkilö voi identifioida omat sisäiset kokemukseensa" (Työrinoja 1984, 264). Wittgenstein perustelee väitettään yksityisen kielen mahdottomuudesta ensinnäkin sillä, että kieli on aina julkinen ja intersubjektiivinen. Toisekseen kieli edellyttää aina sääntöjen olemassaoloa, mutta yksi ainoa kielen käyttäjä ei voi erottaa yksityisen kielen oikeaa käyttötapaa väärästä julkisuuden ja intersubjektiivisuuden puuttuessa. Wittgensteinin mukaan siis ihmisillä voi olla kyllä persoonallisia ja yksilöllisiä kokemuksia, mutta niitä kuvaava kieli ei voi saada merkitystään yksityisesti. (Työrinoja 1984, 264–265.)

Sen sijaan Wittgensteinin mukaan kieli ja kokemus ovat läheisesti yhteydessä toisiinsa: "Kokemukset ovat kokemuksia kielen ja sen käsitteiden

sisällä. Kieli ja sen hallinta tekee järjestyneet kokemukset mahdollisiksi." (Työrinoja 1984, 265.) Kieli ei siis vain "kuvaa kokemuksia, vaan se myös tekee kokemukset mahdollisiksi antamalla ne käsitteelliset välineet, joiden avulla kokemukset voidaan identifioida määräytyiksi kokemuksiksi" (Työrinoja 1984, 265).

Oleennaista on, että kokemuksen identifioimisessa esimerkiksi uskonnolliseksi kokemukseksi käytetty kieli suhteutuu ja saa merkityksensä kulloisessakin kontekstissa. Wittgensteinin mukaan eri tilanteisiin liittyvät eri kielipelit. 'Kielipelin' käsitteen lähtökohta on Wittgensteinin teoksessa *Philosophische Untersuchungen* (1953; suom. *Filosofisia tutkimuksia*, 1981), ja käsitteellä hän siis tarkoittaa ilmiöiden nimeämistä ja äidinkielen oppimista eräänlaisen kielipelin kautta (Wittgenstein 1981, kohta 7). Käsite on käyttökelpoinen siksi, että se selventää ilmiöiden nimeämisen olevan mahdollista ainoastaan yhdessä pelissä eli tietyssä järjestelmässä kerrallaan (Työrinoja 1986, 97).

Wittgensteinille 'kielipeli' on väline, jonka kautta on mahdollista tarkastella uskonnollista kielenkäyttöä, ja hän laajentaa tarkastelun mahdollisuuksia ennen kaikkea filosofiseen suuntaan. Oma lähtökohtani ja siihen pohjaavat metodiset valintani ovat sen sijaan ennemminkin kirjallisuustieteellisiä. Niitä jäsenettäessä 'kielipelin' käsite on kuitenkin hyödyllinen: tutkiessani seuraavaksi luvussa 3 Aaltosen teosten kielen tasoa tarkastelen sanojen, tarkennettuna metaforien, käyttöä nimenomaan Aaltosen käyttämässä uskonnollisessa kielipelissä.

Olen valinnut kielen tasolla kohteekseni metaforiset ilmaisut siksi, että metaforisuus on Aaltosen tekstiä olennaisesti leimaava piirre. Sen perusteella oletan, että juuri metaforien tutkiminen voi osoittaa jotain oleennaista Aaltosen käyttämästä kielipelistä ja sitä kautta myös tutkimuskohteiden olemuksesta.

Esimerkiksi Aaltosen metaforisesta kielestä käy katkelma *Jälkikorjuusta*:

Et kai sinä ole umpeenkasvanut lähde? Täynnä roinaa, virvottava armovesi on kuivunut. Luoksesi tulee ihmisiä, jotka odottavat janoonsa pisaraa tuosta ihanasta Golgatan lähteestä. He tulevat janoisina, ja lähtevät pettyneinä. Lähde on kuivunut. Se ei voi tarjota vettä. (JK, 121.)

Tässä umpeenkasvanut lähde on metafora aiemmin uskossa olleesta mutta nykyään hengellisesti välinpitämättömästä henkilöstä. Kielikuvassa umpeen kasvamisen vastapoolina on virvoittava armovesi, jonka kuitenkin sanotaan olevan kuivunut. Kuivuminen rinnastuu henkilön hengelliseen kuivuuteen. Janoiset ihmiset puolestaan tarkoittavat toisia henkilöitä, hengellisessä mielessä etsiviä ihmisiä.

Aaltosen kohdalla uskonnolliseen julistukseen – kristilliseen armon julistukseen – kuuluu olennaisesti juuri ilmaisun metaforisuus. Lähtökohdanihan kristillisen kirjallisuuden määrittelyssä on, että kristillisellä kirjallisuudella on sisäisen fokalisoinnin kautta mahdollisuus kuvata uskonnollisia kokemuksia, ja pyrin seuraavaksi löytämään Aaltosen tekstin kielen tasoa tutkiessani uskonnollisten kokemusten metaforista kuvaamista ja analysoimaan näitä metaforia.

### 3. Kielen kuvallisuus

#### 3.1. Metaforat uskonnollisessa kielessä

Metaforista ja symboleista runoudessa kirjoittava Janna Kantola (2001, 272) tiivistää 1800-luvun lopun kirjallisen suuntauksen, symbolismin, ytimen olleen "runoilijan tehtävän siirtämisessä pois todellisuuden jäljentämisestä kohti jotakin ihmisen ja hänen välittömän kokemusmaailmansa ulkopuolista, jota saatettiin ilmaista symbolien avulla." Samalla tavalla myös modernissa runoudessa kirjoittajat käyttävät metaforia ja symboleita etäännytykseen välittömästä kokemuksesta ja sen ilmaisemasta todellisuudesta (Kantola 2001, 272).

Uskonnollisessa kielessä uskonnollisten kokemusten kuvaamisessa on pitkälti kyse samasta ilmiöstä: metaforien ja symbolien avulla kuvataan kokemusta jostakin koetusta, joka on ihmisen välittömän kokemusmaailman ulkopuolella. On siis kyse siitä, että ihmisen tavanomaisen kokemusmaailman ylittävä kokemus yritetään tavoittaa sanoilla. Vakiintuneiden ilmaisujen puuttuessa turvaudutaan kielellistämisen keinona kuvallisuuteen. Pentti Lempiäinen (2002, 19) toteaaakin metaforisesti, että vertauskuvat ovat uskon äidinkieltä. Riisuutumisen metaforista Raamatun teksteissä kirjoittava Terhi Utriainen (2002, 3) huomauttaa lisäksi metaforien olevan usein kokonaisia uusia näkökulmia käsiteltävään asiaan ja toteaa joidenkin kokemuksellisten todellisuuksien kuten kuoleman, kärsimyksen ja kivun olevan hahmotettavissa lähes yksinomaan metaforisesti.

Kuitenkaan metaforien itseisarvoksi ei voi ymmärtää pelkästään sitä, että ne ovat kuvallista ja siten konkreettista esittämistä. Metaforinen esittäminen nimittäin edellyttää metaforista ajattelua, ja vasta metaforan tarkka analyysi paljastaa metaforisen ajattelun tuottamat erilaiset merkitys-

suhteet sekä kuvan ja kuvattavan välisen vuorovaikutuksen: mitä varsinaisesti sanotaan ja minkä avulla. (Elovaara 1992, 31.)

### 3.2. Metaforan teoriaa

Raili Elovaara käsittelee teoksessaan *"Olen tyhjä huone"*. *Tutkielma sanataiteen metaforista ja symboleista*. (1992) metaforan teoreettisia lähestymistapoja. Elovaara esittelee aluksi perinteiset käsitykset metaforasta eli korvaamis- ja vertaamisteoriat. Yleistettynä niissä on kyse seuraavasta: korvaamisteorian mukaan sana tai ilmaus on asetettu metaforassa toisen sijalle kun taas vertaamisteorian mukaan metafora on vertaus ilman vertauksen "kuin" tai "niin kuin" -tunnusta (Elovaara 1992, 9 ja 14).

Perinteisten näkemysten jälkeen Elovaara (1992, 22) esittelee alunperin A. I. Richardsin kehittämän ja myöhempien tutkijoiden täydentämän vuorovaikutusteorian, jossa korostuu näkemys vuorovaikutuksesta kahden ajatuksen välillä ja merkitys, joka syntyy tämän seurauksena. Teoriassa on siis kyse kuvattavan ja kuvan välisen suhteen tarkastelemisesta. Richards nimittää kuvattavaa termillä "tenor" (pääajatus, punainen lanka) ja kuvaa termillä "vehicle" (ilmaisuväline, välikappale). Metaforassa on Richardsin mukaan kyse ilmauksesta, jonka "tenor" ja "vehicle" yhdessä muodostavat. (Elovaara 1992, 23; ks. myös Kantola 2002, 274.)

Vuorovaikutusteoriaa kehitellyt Max Black puolestaan ottaa käyttöön termit fokus sekä pää- ja sivusubjekti. Lauseessa "Ihminen on susi" metaforisesti käytetty "susi" on fokus. Lisäksi "susi" on lauseen sivusubjekti, ja "ihminen" on pääsubjekti. Vuorovaikutusteoriassa on näiden termien avulla tarkasteltuna kyse siitä, että ensinnäkin fokuksen ominaisuudet ja yleiset uskomukset viriävät eli esimerkkilauseessa "suteen" liittyvät

ominaisuudet kuten julmuus ja nälkäisyys. Vuorovaikutus toimii niin, että virinneitä ominaisuuksia sovitetaan pääsubjektiin, esimerkkilauseen "ihmiseen". Näin sivusubjektia käytetään tavallaan perspektiivinä pääsubjektiin. Huomattava on, että siinä missä pääsubjektissa tapahtuu muutoksia prosessin aikana, myös sivusubjektiin liittyy pääsubjektin ominaisuuksia eli "suteen" liittyy "ihmisen" ominaisuuksia. Vuorovaikutus on siis kahdensuuntaista. (Elovaara 1992, 25–27.)

Vuorovaikutusteorian periaatteiden mukaisesti tarkastelen seuraavaksi Aaltosen käyttämiä metaforia. Pyrin löytämään merkityksiä, joita metaforisuus aktivoi: mitä sivusubjektilla sanotaan pääsubjektista ja toisaalta mitä merkityksiä sivusubjekti saa vuorovaikutuksessa pääsubjektilta? Tarkalla analyysillä haluan paljastaa, mitä Aaltonen sanoo metaforilla uskonnollisista kokemuksista ja miten.

### 3.3. Aaltosen teoksissa käytettyjä metaforia

#### **Riisuttu matkamies**

Terhi Utriaisien tekeillä oleva tutkimus käsittelee riisumisen ja alastomuuden sekä pukemisen ja puvun kuvastoa ja metaforiikkaa identiteetin ja kärsimyksen ilmaisuina. Utriaisien tavoitteena on työstää metaforista näkökulmaa identiteettiin. (Utriainen 2002, 1, 3.) Kokemus, ruumis, kutsumus -seminaarin alustuksessaan Utriainen käsittelee riisuutumisen metaforia Raamatun teksteissä. Myös Aaltonen käyttää runsaasti riisuutumisen metaforia, ja luen niitä seuraavaksi osittain Utriaisien alustusta hyödyntäen.

Terhi Utriaisien väitöstutkimuksessa toistuvat havainnot, kuinka kuolevia hoitavat ihmiset kuvailivat usein kuolevan olevan "riisuttu kaikesta",

"alaston". Kuolevaa hoitavat ihmiset myös lohduttautuivat ajatuksella, että kuoleman jälkeen ihminen saa uuden, kärsimyksistä puhtaaksi pestyn puvun. (Utriainen 2002, 1.) Utriainen päättelee tämän pohjalta, että kuolemassa näyttäisi aktualisoituvan kysymys identiteetistä eli minän ajallisesta jatkuvuudesta. Hän huomauttaa myös, että samaa metaforiikkaa voi käyttää muun muassa uskonnollisen kääntymyksen kokenut tai raitistunut alkoholisti. (Utriainen 2002, 2–3.)

Edellä mainitut riisuutumisen ja puhtaaseen pukuun pukeutumisen metaforat ovat kiinnostavia siinä mielessä, että ne viittaavat intertekstuaalisesti Raamattuun, etenkin Jobin kirjaan ja Paavalin kirjeisiin. Utraisen (2002, 2) mukaan suomalaisten ihmiskäsitys kuoleman ääritilanteessa näyttäytyy siis vahvasti kristillisenä ja raamatullisena.

Aaltonenkin käyttää tätä samaa metaforiikkaa juuri kuolemaan liittyvien kuvausten yhteydessä. Metaforien fokuksia ja sivusubjekteja ovat verbit "riisuutua", "riisua", "pukeutua" ja "pukea". Pääsubjekteja puolestaan ovat puvut, joista ihminen riisutaan tai joihin puetaan.

Aaltoselta löytyy perustava jako kahteen erilaiseen pukuun, maalliseen matkapukuun ja taivaalliseen juhlapukuun. Maallinen matkapuku kuvataan syntisenä, raskaana ja painavana (JK, 34), kun taas taivaallinen juhlapuku on loistelas ja niin kaunis, että enkelitkin sitä ihmettelevät (JK, 149). Toisaalta on huomattava uskovan ihmisen maallisen matkapuvun paradoksaalisuus: vaikka puku on syntinen, "elävän uskon vaatetuksessa" (TL, 77) on samalla myös jo taivaallisen juhlapuvun loistoa. Uskova ihminen näyttäytyy tämän Aaltosen metaforiikan valossa ikään kuin armahdettuna syntisenä.

Paavalin kirjeistä Uudesta testamentista löytyy useita kohtia, joissa käytetään riisuutumisen ja pukeutumisen metaforia. Utraisen (2002, 14)

mukaan Paavalin metafora kuvaa, kuinka kristityn ihmisen on pelastuakseen riisuttava itsestään jotain ja puettava sen sijaan ylleen jotain muuta (esim. 1. Kor. 15: 50–54). Ajatus toistuu Aaltosella aivan vastaavana. Metaforassa on siis toisin sanoen kyse siitä, että maallisesta matkapuvusta riisuutuminen kuvaa synnistä riisuutumista, ja taivaalliseen juhlapukuun pukeutuminen kuvaa pukeutumista pyhyyteen, synnittömyyteen.

Analysoitaessa metaforia on kysyttävä, mitä merkityksiä "riisuutuminen" ja "synti" sekä "pukeutuminen" ja "pyhä" tuottavat. "Riisuutuminen" liittää "syntiin" merkityksen, että "synti" on jotakin, joka on mahdollista poistaa ihmisestä samalla tavalla kuin vaate tämän päältä. "Synti" ei siis kuulu ihmisen perimmäiseen identiteettiin, vaan hän selviää ilman sitä. Samalla tavalla kuitenkin myös "pyhä" on jotakin, joka ei alunperin kuulu ihmiseen, vaan se voidaan liittää häneen kuten voidaan vaate pukea ylle. "Synti" tai sen metaforinen ilmaus "maallinen matkapuku" liittävät puolestaan "riisuutumiseen" arkisen hohdottoman, ehkä hävettävän tai jopa epäonnistumisen aspektin. "Pyhyys" tai "taivaallinen juhlapuku" sen sijaan liittävät "pukeutumiseen" arvokkuuden, oikein tekemisen ja ennen kaikkea hyväksyttävyyden merkityksiä. – Hävettävästä synnistä on noloa ja häpeällistä riisuutua, mutta pyhyyteen on juhlavaa ja hyväksyttävää pukeutua.

Riisuutuminen tapahtuu aina suhteessa Jumalaan, sekä maallisen ja taivaallisen puvun vaihtohetki, kuolema, on Aaltoselle olennainen riisumisen hetki:

Kuoleman hetkellä meidät riisutaan. Mutta meidät riisutaan Isän polvella. Riisuttu puetaan sitten lahjavanhurskauteen, jonka alta ei tahra eikä ryppy näy. (TL, 57.)

Tässä uutta pukua kuvaa "lahjavanhurskaus", jolla Aaltonen viittaa Jeesuksen kuolemaan ja syntien sovittamiseen eli Jumalan osoittamaan armoon ihmistä kohtaan. Katkelmassa olennaista on se, että riisuminen liitetään lahjavanhurskauteen eli armoon pukemiseen. Lahjavanhurskaus



on kristillinen termi ja on vihje ilmauksen metaforisesta luonteesta, sillä konkreettinen tulkinta olisi mahdoton. Riisuminen viittaa selvästi siis uskonnollisessa mielessä riisumiseen. Ihmisen omat teot eivät riitä ansioksi, jonka perusteella pääsisi Jumalan yhteyteen, vaan ainoa ratkaisu tähän on uskonnollinen riisuminen ja lahjavanhurskauteen pukeutuminen:

Tahtoisin sanoa juuri nyt: Jeesuksen antama usko kestää silloin, kun kaikki muu meiltä viedään. Mitään muita tunnuksia ei Jumalan tulliasemalla tunneta. Siellä seisoo vain riisuttu syntinen, jonka verhona on Karitsan vanhurskaus, anteeksiantamuksen ihmeellinen vaate. Kuulitko tämän? Kaikki riisutaan. Papeiltakin riisutaan arvomerkit pois. (TL, 75.)

Aaltonen kirjoittaa, että "kaikki" riisutaan. Tässä yhteydessä luen sanan "kaikki" kuitenkin niin, että se viittaa etenkin ihmisen kaikkiin uskonnollisiin tekoihin. Tulkintaa puolustaa se, että toisaalla Aaltonen luettelee ansioita, joista ei ole ihmiselle hyötyä taivaaseen päästäkseen:

Eikä sinun tarvitse mitään tuoda tullessasi. Ei lahjoja, ei mitään ansioita. Kaikesta riisuttuna, opillisesta varmuudestakin riisuttuna, suuntakristillisyydestä riisuttuna, virastasi riisuttuna. Golgatan verisen ristin juurella sinun alastomaksi riisuttu tomusi leimataan Golgatan ihanalla sinetillä [– –]. (JK, 71.)

Tässä kohdassa "kaikki" tarkoittaa Aaltoselle ainoastaan uskoon liittyviä asioita: opillista varmuutta, suuntakristillisyyttä, uskonnollista virkaa.

Vaikka riisuutuminen liitettyä kuolemaan on Aaltosen tyypillisin ja tärkein tapa käyttää riisuutumisen metaforaa, hän käyttää sitä varioiden myös toisaalla. Tällöin riisuminen kytkeytyy Aaltosen kokemukseen Jumala-suhteestaan. Riisuminen muistuttaa Aaltosen kuoleman yhteydessä kuvaamaa riisumista, jossa ihminen riisutaan uskoon liittyvistä omista ansioista. Olennaista on, että näissä kohdissa riisuminen tapahtumana on kuva Aaltosen kokemuksesta suhteessa Jumalaan: Jumala on "koskettanut", "puhunut", laittanut Aaltosen sivuun ja riisunut tämän:

Tämä Jumalan sana [Matt. 24: 44, 42] kosketti minua henkilökohtaisesti ja ymmärsin, että minulle sanottiin: ole sinä

valmis. [– –] Katseeni kääntyi matkapukuuni ja varustukseeni, ja ne riisuttiin kaikki pois. (JK, 69.)

Olen ollut Jumalan riisumishuoneessa tehtyäni yli kuusikymmentä vuotta Herran työtä, lähdettyäni matkaan yön, päivän kanssa Herran työhön. Minut on laitettu sivuun ja riisuttu. Ja kun Jumala riisuu, niin sitä on totisesti riisuttu. (TL, 41.)

Käytettäessä riisuutumisen ja pukeutumisen metaforia tämän kaltaisissa yhteyksissä, "riisuutumiseen", "pukeutumiseen" ja eri "pukuihin" liittyvät samat merkitykset kuin edellä olen osoittanut. Riisuutuminen liittyy samalla tavalla syntiin, ja ne näyttäytyvät ei-toivottuina, noloina ja häpeällisinäkin. Pukeutuminen puolestaan on pukeutumista Jumalalta saatuun lahjaan, pyhyyteen ja anteeksiantamukseen. Näiden metaforien kohdalla Aaltosen tekstissä kyse on tavallaan eräänlaisista "pienoisriisuutumisista" ja "pienoispukeutumisista" verrattuna kuolemaan.

Edellinen lainaus jatkuu niin, että Aaltonen mainitsee Jumalan riisuneen hänet kaikesta:

Kun Jumala riisuu meitä, hän ottaa kaikki. Hän ottaa ystävät, ottaa terveyden, ottaa kaikki saavutukset, mitä ikinä on saanut kokoon. Kaikki otetaan pois. (TL, 41.)

Tässä yhteydessä on siis perusteltua sanoa, että Aaltosen "kaikki" laajenee tarkoittamaan myös muita kuin uskoon liittyviä asioita.

Lisäksi Aaltonen käyttää puvun metaforia kahdessa muussa eri yhteydessä. Ensinnäkin metafora "vapaakirkollinen takki" (TL, 74) tarkoittaa vapaakirkollisuutta, jota henkilö ilmentää eli henkilön käyttäytymistä ja puhetta. Toiseksi "matkavaate" (TL, 99) tarkoittaa yhdessä kohtaa ruumisarkkua.

## Särkyvä astia

Aaltonen käyttää useasti Jeremian kirjaan pohjautuvaa (Jer. 18: 3–4) metaforaa ihmisestä särkyvänä saviastian, jota saventalaja eli Jumala pyöränsä päällä valmistaa. Särkyvän astian metaforiikkaa on etenkin *Taivas laulaa* -teoksessa. Itse asiassa *Jälkikorjuun* viimeinen luku "Gol-gatan sävel soi anteeksiantoa" aloittaa tämän metaforan käytön Aaltosella; sama luku on pidennettynä ja kieliasultaan hieman muutettuna *Taivas laulaa* -teoksen ensimmäisten lukujen joukossa nimellä "Oikea evankeliumi".

Edellä käsitelty riisumisen metafora ja särkyvän saviastian metafora kietoutuvat mielenkiintoisella tavalla yhteen: Luku Jumalan riisumishuoneessa alkaa Aaltosen kuvauksella siitä, kuinka hänet on laitettu siivuun ja riisuttu (TL, 41). Sen jälkeen Aaltonen tarttuu Jeremian kohtaan särkyneestä saviastiasta ja liittää nämä kaksi metaforaa yhteen:

Kun viime aikoina olen ollut Jumalan riisumishuoneessa, olen kokenut, mitä merkitsee olla Jumalan käden alla astiana, jota Jumala on omalla kädellään valmistanut. Olen myös kokenut, mitä merkitsee mennä pilalle. (TL, 42.)

Riisumisen ja särkymisen metaforien rinnastaminen kiinnittää huomion niiden samankaltaisuuteen: kummassakin on kyse eräänlaisesta epäonnistumisen ja riittämättömyyden tunteesta, siitä, että omat teot eivät ole riittäviä tai tarkoituksenmukaisia Jumalan edessä, joten Jumala siksi joko riisuu tai radikaalimmin ilmaistuna rikkoo ihmisen. Toisaalta on huomattava myös metaforien vastakkainen käyttöyhteys. Siinä missä riisuminen kytkeytyy Aaltosella etenkin kuoleman problematiikkaan, särkyneen astian metaforassa olennaista on se, että näkökulma liittyy kiinteästi maanpäälliseen elämään kristittynä Jumalan palvelijana:

Tällaisen evankeliumin minä olen löytänyt. Pilalle menneen astian evankeliumin. Evankeliumin, jota voi julistaa tänä päivänä, vaikka astia on pilalle mennyt, pirstoutunut ja särkynt, saastunut ja tahraantunut, ryvettynt. Meitä ei

jätetä syrjään eikä meitä hyljätä, vaan meistä pidetään huolta ja meistä pidetään kiinni ja nostetaan toisen pyörän päälle, jossa valmistuu astia toista käyttöä varten. (TL, 43.)

Rikkoutuminen näyttäytyy siis ihmiselämän eräänä vaiheena, jonka jälkeen Jumala "nostaa toisen pyörän päälle" ja kokoaa ihmisen uudestaan uuteen muotoon.

Aaltosen särkyvän astian metafora voidaan tiivistää kahteen lauseeseen: "Ihminen on särkyvä (savi)astia" ja "Jumala on saventalaja". Lauseiden fokukset ovat "särkyvä saviastia" ja "saventalaja". "Särkyvä saviastia" liittyy "ihmiseen" rikki menemisen, haurauden ja passiivisena objektina olemisen merkityksiä. "Saventalajasta" puolestaan liittyy "Jumalaan" ennen kaikkea aktiivisen tekijän ja uutta luovan muovaajan merkitys. "Jumala saventalajana" -problematiikkaan sisältyy kuitenkin mahdollisuus myös kysyä, aiheutuuko astian pilalle meneminen Jumalan epäonnistumisesta, mikä on vastoin kristillistä käsitystä Jumalasta erehtymättömänä kaikkivaltiaana. Toiseen suuntaan tapahtuvassa merkitysten siirrossa "ihmisestä" siirtyy "saviastiaan" ihmisyyden merkityksiä: saviastia on kuin ihminen, hengittävä ja tunteva. "Jumalasta" puolestaan liittyy "saventalajaan" mielenkiintoinen kaikkivaltiuden näkökulma. Yksin saventalaja saa siis päättää, mitä astialle tapahtuu ja millaiseksi se muovaataan.

## **Ovi yhteyteen**

Aaltosella "ovi" esiintyy toistuvana metaforana, joka saa erilaisia merkityksiä eri yhteyksissä. Yhteistä näille merkityksille on se, että ne kuvaavat aina jonkinlaista yhteyttä tai sen puutetta: oven avaaminen ja kynnyksen yli astuminen ilmentää yhteyttä joko kahden ihmisen välillä tai ihmisen ja Jumalan välillä, kun taas suljettu ovi on kuva yhteyden puutteesta tai sen katkeamisesta.

Aaltonen käyttää ovi-metaforaa ensinnäkin kuvatessaan kahden ihmisen välisiä konflikteja. Ne ovat Aaltosen esimerkeissä yleensä dramaattisia, vuosien mittaisia välirikkoja, ja niiden osapuolet esitetään pitkävihaisina ja päätöksessään ehdottomina. Riitojen syitä Aaltonen ei kuitenkaan kerro.

Yhdeksän vuotta sitten olin hänen kodissaan. Kun pyysin häntä lähtemään naapurin päiväkahville, hän nosti oikean kätensä ja sanoi: "Tämä nyrkki ei ikinä aukene avaamaan sen talon ovea. Sellaista päivää ei tule. Minä en lähde!" (JK, 21.)

Edellisen esimerkin päähenkilön omina sanoina esitetään, ettei hän ikinä avaa naapurin ovea. Kyseessä saattaa olla metaforinen ilmaus siitä, ettei hän ikinä aio sopia riitaansa naapurin kanssa. Tässä kuitenkin 'ovella' on toisaalta myös hyvin konkreettinen merkitys. Kun esimerkin henkilö yhdeksän vuoden vihanpidon jälkeen vihdoinkin haluaa riitansa sopia, Aaltonen kuvaa sen näin:

Mies kannettiin sinne [naapurin oven eteen]. Oma poika oli kantamassa ja muita. Mies avaa nyrkkinsä ja astuu kynnyksen yli. Sydän murtuu ja aukenee, menneet annetaan anteeksi. (JK, 22.)

Toisin sanoen siis naapurin oven kynnyksen yli astuminen onkin konkreettinen teko, jolloin miehen "sydän murtuu" ja menneet annetaan anteeksi.

Oven avaaminen näyttäytyy esimerkissä yhteyden avaamisena kahden ihmisen välille. Se voidaan tiivistää lauseeksi "oven avaaminen on anteeksiantamista". Lauseen fokus on "oven avaaminen". "Oven avaaminen" liittyy "anteeksiantamiseen" eräänlaisen tahtomisen ulottuvuuden: anteeksiantaminen on tahdon asia, ja se tapahtuu samalla tavalla kuin päätös oven avaamisesta. Oven kiinni oleminen kuvastaa tiettyä ehdottomuutta. Minkäänlaista yhteyttä ei ole. "Anteeksiantaminen" liittyy "oven avaamiseen" näkökulman, että "avaaminen" osoittaa nöyryyttä ja halua olla yhteydessä.

Ihmisten välisen keskinäisen yhteyden kuvaamisen lisäksi "ovi" on Aaltoselle tyypillinen metafora ihmisen ja Jumalan välisen yhteyden kuvaamisessa. Aaltonen kuvaa eräässä esimerkissä tilannetta, jossa mies oli sulkenut yhteyden Jumalaan, ja Aaltonen esittää sen oven sulkemisena. Tässäkin esimerkissä ovi ja sen sulkeminen kuvataan hyvin konkreettisesti, vaikka kyse on siis Jumala-suhteen kuvaamisesta:

Lähes kuusitoista vuotta sitten olin tilanteessa, jossa ovi lyötiin kiinni ja lukittiin raskaalla lukolla. Mies, joka löi oven kiinni, sanoi meille muutamille, jotka lähellä olimme: "En ikinä aukaise tätä ovea eikä tätä avainta löydä kukaan."

Myös oven avaamisen eli Jumala-yhteyden uudistamisen kuvaaminen antaa mielikuvan, että mies on nähnyt ja avannut jonkin konkreettisen oven:

Ja [mies] jatkaa: "[– –] Jouduin kuin lämpimän sateen alle, ja kiinni lyöty ovi tuotiin minun kasvojeni eteen. Riemuiten ojensin käteni, otin avaimen jalkojeni juuresta ja aukaisin lukon. Kuinka helposti se aukenikaan ja ovi murrettiin auki. [– –]" (TL, 12–13.)

Ilmaus "ovi tuotiin minun kasvojeni eteen" on kuitenkin konkreettisenä tapahtumana mahdoton, ainakin kovin poikkeuksellinen, ja sellaisenaan ilmaus antaa vihjeen "oven" metaforisesta tulkinnasta (Elovaara 1992, 41). Kyse on silloin siis siitä, että ihmisen kokemus suhteestaan Jumalaan esitetään metaforisella tasolla oven kiinni lyömisenä ja sen avaamisena.

Toisaalta teksti antaa ymmärtää, että oven avaaminen olisi sittenkin jokinlainen konkreettinen tapahtuma. Kertomus oven avaamisesta esitetään miehen itsensä kertomana. Tässä on eräs uskonnollisen kokemuksen tekstualisoimisen ydinkohta: Vaikka kieltä käytetään toisaalta metaforisesti, toisaalta oven avaamisen annetaan ymmärtää jossain määrin konkreettiseksi tapahtumaksi. Kyseessä saattaa olla esimerkiksi mielikuvien tasolla tapahtunut oven avaaminen. Pohjimmiltaan tulkinnan kulminaa-

tiopiste on siis siinä, halutaanko esitetty kuvaus ymmärtää metaforiseksi vai konkreettiseksi.

Aaltonen laajentaa ihmisen ja Jumalan välisen suhteen kuvaamista ovi-metäforalla niin, että ovesta astuminen saa ihmisen kuoleamisen merkityksen. Terhi Utriainen (1989, 287) erottaa kuoleamisen ja kuoleman toisistaan niin, että kuoleminen tarkoittaa kuolemis-tapahtumaa maailmassa. Kuolemasta puolestaan ei ole mahdollista saada tietoa. Kuoleman Utriainen (1989, 288) määrittelee olevan "elämän ja olemisen, maailman, vastakohta, ei mitään".

Kristinuskossa kuoleminen on olennainen tapahtuma ihmisen elämässä, sillä juuri sen kautta ihminen pääsee lopulliseen yhteyteen Jumalan kanssa, taivaaseen. Itse asiassa kristinusko siis kiistää varsinaisen kuoleman olemassaolon: kuolemassa ihminen ei katoa vaan jatkaa elämää joko iankaikkisesti Jumalan yhteydessä tai joutuu iankaikkiseen kadotukseen.

Tällainen kristinuskon käsitys kuolemasta ja kuolemasta ilmenee tyyppillisesti kristillisten kirjoittajien teksteistä. Esimerkiksi ns. viidennen herätysliikkeen vaikuttajan Urho Muroman tekstikokoelmasta pro gradu-tutkielman tehnyt Johanna Nurminen (1996, 77) löytää selvästi tämän painotuksen Muroman tekstistä. Näin on myös Aaltosella. Aaltonen kuvaa kuolemista etenkin ovena tai porttina, jonka läpi ihminen kulkee tai vaan kotiin ja pääsee lopulliseen yhteyteen Jumalan kanssa:

Eräs kauneimpia ja siunatuimpia hetkiä on seisoa rajan pinnassa silloin, kun suuret ovet ovat juuri avautumassa ja matkamies on astumassa kynnyksen yli Jumalan kirkkautteen. (TL, 76)

Nurminen (1996, 79) huomauttaa tutkielmassaan, että Muroman teksti horjuu ja näyttää epävarmalta siinä mielessä, että Muroma ei käsittele sitä, mitä tapahtuu ei-uskovina kuolleille eli kristillisen mittapuun mu-

kaan taivaaseen "kelpaamattomille". Ei-uskovien joutuminen kadotukseen sivuutetaan. Samoin on pääpiirteissään myös Aaltosella. Kuolema kuvataan kristityn elämän suurimpana voittona ja juhlahetkenä. Aaltosen mukaan ainoastaan Jeesukseen uskova ihminen pääsee taivaaseen:

Riisuttu syntinen, jolla ei ole mitään tuotavana pääsee veriarmon kautta perille. Huono matkamies astuu suurten kynnysten ylitse ja kokee: minä olen kotona nyt, koska Jumalan Pojan veri on saastaisen puhdistanut lunta valkeammaksi. (JK, 33.)

Tästä näkökulmasta katsottuna Aaltosen *Taivas laulaa* -teoksen viimeinen luku ja sama teksti *Jälkikorjuun* toiseksi viimeisenä lukuna tuovat mielenkiintoisen poikkeuksen, sillä luvuissa sivutaan mahdollista kadotukseen joutumista.

### 3.4. Sydän synekdokeena

Metaforassa kuvattavan (tenor) ja kuvan (vehicle) suhde perustuu vuoro-vaikutukseen ja merkitysten vertautuvuuteen. Metonymia on "metaforan alalaji, jossa merkitysten siirto tapahtuu tunnettuuden perusteella" (Viikari 1990, 83) Metonymia siis edellyttää "rinnastamiensa olioiden yhteyden tunnetuksi, jo olemassa olevaksi" (Viikari 1990, 84) toisin kuin metafora, joka pyrkii löytämään uusia yhteyksiä. Metonymian yksi muoto on synekdokee, jossa kokonaisuudesta käytetään nimenä osaa (Krikmann 1992, 81): esimerkiksi kynnys on oven ja siipi linnun synekdokee.

Aaltosen useasti toistuva synekdokee on "sydän" ihmisen synekdokeena. Siinä ihmisen biologinen keskus on saanut laajentuneen merkityksen, joka kuvaa koko ihmistä elävänä, tahtovana ja aistivana kokonaisuutena: "sydän" muun muassa laulaa (JK, 71), kuulee (TL, 55), näkee (JK, 24 ja 104), on epäuskoinen (JK, 104 ja 118), on ahdistunut (JK, 93 ja 113) saa



rauhan ja anteeksiantamuksen (TL, 49) sekä metaforisessa mielessä myös jäätyy (TL, 13 ja 16), sulaa (TL, 12) ja murtuu (JK, 22). Sydän-synekdokeen subteksti on *Raamattu*, jossa sydän on paljon käytetty kielikuva sekä Vanhassa että Uudessa testamentissa (esim. Ps. 73: 21 ja 2. Kor. 5: 11–12).

Aaltonen käyttää "sydäntä" olennaisessa kohdassa, kuvatessaan kokemustaan omasta uskoontulostaan:

Mutta kesken kauneinta nuoruuttani, ihanteitani ja aatteita, jolloin juuri olin lähdössä Helsinkiin valmistuakseni näyttelijäksi – keskiviikkona tulevalla viikolla piti ilmoittautua – Jumalan käsi laskeutui pyhäiltana päälleni niin, että papin rukous täyttyi. Jeesus tuli sydämeeni. (TL, 75.)

Esimerkissä kohdat "Jumalan käsi laskeutui päälleni" ja "Jeesus tuli sydämeeni" ovat rinnasteisia, ja kummatkin kertovat Aaltosen kokemuksesta läheisestä yhteydestä Jumalaan.

Koska kirjaimellinen tulkinta lauseen "Jeesus tuli sydämeeni" kohdalla on mahdoton, on lause tulkittava ensisijassa kuvaannolliseksi. Avaamalla synekdokeen lause muuttuu muotoon "Jeesus tuli minuun", joka siis entistään havainnollistaa Aaltosen yhteyden kokemusta Jumalaan: Aaltonen ja Jeesus tulivat niin läheisiksi, että he tulivat yhdeksi.

### 3.5. Päätelmiä Aaltosen kuvakielestä

Edellä analysoidut Aaltosen käyttämät kielikuvat liittyvät uskonnollisen kokemuksen kuvaamiseen. Uskonnollisessa kokemuksessa ihminen kokee olevansa yhteydessä Jumalaan. Aaltosen kielikuvista metaforat rii-suutumisesta, särkyvästä astiasta ja oven avaamisesta sekä sydän-synekdokee kuvaavat yhteyttä Jumalaan omasta näkökulmastaan: Rii-suutuminen kuvaa ihmisen kokemusta omien tekojensa riittämättömyy-

destä Jumalan edessä, särkyvä astia näyttää ihmisen hauraana astiana suhteessa Jumalaan ja oven avaaminen kuvaa yhteyden avaamista Jumalaan. Sydän-synekdokeessa sydän tarkoittaa ihmisen ominaisuutta, jonka kautta hän voi olla yhteydessä Jumalaan. Riisuutumisen ja oven avaamisen metaforiin liittyy olennaisesti myös näkemys kuolemista ja kuoleman jälkeisestä elämästä. Kuollessaan ihminen "riisutaan", jonka jälkeen hän "astuu taivaan ovesta sisään".

Kielikuvien käyttö on Aaltosen käyttämässä uskonnollisessa kielipelissä tyyliä ja kielenkäyttöä leimaava piirre. Eräs olennainen ja mielenkiintoinen piirre Aaltosen käyttämässä kielipelissä on vastaanottajan roolin merkitys: tulkinnan kulminaatiopiste on siinä, halutaanko ilmaus ymmärtää metaforisesti vai konkreettisesti. Tulkittaessa ilmaukset metaforiksi niitä ei voida pitää taiteellisesti kovin merkittävinä, sillä käytetyt kielikuvat ovat pääpiirteissään Raamatusta lainattuja ja ainakin uskovaiselle lukijalle jopa arkisen tuttuja. Sen sijaan esimerkiksi runoudessa metaforat ovat arkikäytöstä poikkeavia, ja niiden avulla pyritään löytämään uusia yhteyksiä, ei kuluneita kliseitä (Kantola 2001, 276). Uutta luovat metaforat rakentavatkin runouden hallitsevaa funktiota, esteettisyyttä. Aaltosen tekstistä ei voida sanoa, että kuvakielen hallitsevin funktio olisi esteettinen. Enemminkin kuvakieli toimii ensisijaisesti havainnollistavana tekijänä, jolloin sen funktion on ymmärrettävä liittyvän esteettisyyden sijasta käytännöllisyyteen.

## 4. Tekstin omaelämäkerrallisuus

### 4.1. Kohti kirjailijan elettyä elämää: exemplumit

Aaltosen tekstin intentio on evankeliumin ja armon julistaminen, joka voidaan muotoilla esimerkikilauseeksi "Syntisi ovat Jumalan edessä anteeksiannettut, koska Jeesus on sovittanut ne kuolemallaan". Havainnollistaakseen uskonnollista kokemusta – joko syntien anteeksisaamista tai jotain toista, esimerkiksi Jumalan johdatusta – Aaltonen käyttää tekstin tasolla jokaisessa luvussa esimerkikertomuksia, yhtä tai useampia. Esimerkit ovat Raamatun henkilöiden, Aaltosen kohtaamien ihmisten ja useimmiten Aaltosen omasta elämästä poimittuja.

Tapa käyttää esimerkkejä osana puhetta tai tekstiä tunnettiin jo antiikissa, jossa sitä nimitettiin exemplumien käytöksi. Esimerkillisyyttä antiikin retoriikassa ja poetiikassa artikkelissaan käsittelevän Toivo Viljamaan (2001, 17) lähtökohtana onkin juuri määrittely, että "exemplum on kirjalliseen tai suulliseen esitykseen sisältyvä esimerkikertomus tai viittaus tällaiseen esimerkkitapaukseen".

Antiikin perinteen valossa exemplumien käyttö näyttäytyy Viljamaan (2001, 28) mukaan vakuuttamisen tarkoitusta palvelevana esityksen muotona. Tämä on tyypillistä myös Aaltoselle: havainnollistaakseen uskonnollista kokemusta – esimerkiksi armon kokemusta – ja myös vakuuttaakseen sen todellisuudesta Aaltonen esittää tekstissään exemplumeja yksittäisistä ihmisistä ja heidän kokemuksistaan. Näin on esimerkiksi exemplumissa synnintuntoisesta papista, joka tulee Aaltosen luo pyytämään anteeksiäntoa Jumalan edessä:

Pappi murtui, enkä ole niin syvästi murtunutta ihmistä ihan äsken nähnyt Jumalan alttarilla. Tarvitsin taivaallisen rohkeuden, mutta kun sen sain, laskin käteni papin hartioille, julistin synnit anteeksi, siunasin papin. Sitten tuo pappi

nosti kätensä ylös ja puhui uusin kielin, Kaanaan kielin.  
Alttarilla kuului ihmeellinen ylistys ja kiitos. (TL, 83.)

Tämän kokemuksen kuvauksessa huomio kiinnittyy mainintoihin konkreettisista teoista. Ensin Aaltonen nostaa kätensä papin harteille, julistaa synnit anteeksi ja siunaa papin, minkä jälkeen pappi nostaa kätensä ylös ja puhuu "uusin kielin, Kaanaan kielin". Kristillisessä kontekstissa kuvatonlainen käsien kohottaminen merkitsee Jumalan ylistämistä ja kunnioittamista ja "Kaanaan kielet" ymmärretään Pyhän Hengen vaikuttamaksi ilmiöksi. Kielilläpuhuminen pohjautuu *Raamatun* (Ap. t. 2) kertomukseen ensimmäisen helluntain tapahtumista, jolloin Pyhä Henki annettiin ensimmäisille uskoville, ja ilmiötä pidetään edelleen mahdollisena. Papin käsien kohottamisen ja kielilläpuhuminen mainitseminen siis osoittavat exemplumissa papin kokemusta Jumalasta ja armosta. Maininta kielilläpuhumisesta on ymmärrettävissä myös niin, että Aaltonen haluaa vakuuttaa lukijan itse tapahtuman ja papin kokemuksen aitoudesta: papille todella tapahtui jotain yliluonnollista, josta vieraat kielet olivat ulkoisena merkinä.

Ylipäätään ulkoisten tekojen kuvauksessa exemplumeissa on kyse siis siitä, että Aaltonen pystyy näin havainnollistamaan abstraktia uskonnollista kokemusta. Muuten näkymätön kokemus saa näkyvän, konkreettisen hahmon ulkoisia seikkoja kuvattaessa.

Kyse on oleellisesti myös siitä, että kuvataksaan uskonnollista kokemusta Aaltosen tarvitsee kuvata yksittäistä, yksilöllistä kokemusta. Exemplumin teho perustuu tällöin vertautuvuuden ajatukseen: yksittäisestä kokemuksesta on löydettävissä jotain yleispätevää, sillä kokemus kaikessa yksilöllisyydessään heijastaa tiettyä uskonnollisen kokemuksen hahmoa, rakennetta (ks. Viljamaa 2001, 23). Viljamaa (2001, 28) huomauttaakin: "Exemplum tuo vain näennäisesti esiin historian yksityistapausten. Varsinaisesti se on yhteisön ymmärtämä yleistys, jota puhuja

tai kirjoittaja voi soveltaa omaan tilanteeseensa." Juuri näin tapahtuu Aaltosen teoksissa. Lisäksi huomionarvoista on, että yksittäisen tapauksen esittämisestä nousee yleisemmälle uskonnollisen kokemuksen ymmärtämisen ja määrittämisen tasolle niin, että samalla kielenkäyttö muuttuu vertauskuvalliseksi.

Havainnollistan tätä tarkastelemalla exemplumia *Taivas laulaa* -teoksen luvussa "Jumalan riisumishuoneessa". Tätä exemplumia on edeltänyt pohjustus *Raamatun* kohdasta, jossa profeetta Jeremia katselee saviastian menemistä pilalle valmistusvaiheessa (Jer. 18: 3–4). Aaltonen kertoo miehestä, jolla oli sisäinen kutsu lähteä lähetysaarnajaksi mutta joka ei kutsuun vastannut. Miehen mukaan Jumala nosti hänet toisen pyörän, saventaljan dreijan, päälle: lähetystyöstä ei enää puhuttu, mutta Jumala antoi hänelle toisen tehtävän. (TL, 42–43.) Exemplumin jälkeen Aaltonen käyttää metaforanaan pilalle mennyttä astiaa – mutta julistaa nyt evankeliumia yleisemmällä tasolla:

Tällaisen evankeliumin minä olen löytänyt. Pilalle menneen astian evankeliumin. [– –] Meitä ei jätetä syrjään eikä meitä hyljätä, vaan meistä pidetään kiinni ja nostetaan toisen pyörän päälle, jossa valmistuu astia toista käyttöä varten. (TL, 43.)

Exemplumien käyttö ja metaforinen kieli liittyvät siis Aaltosella kiinteästi toisiinsa tällaisen yksityinen–yleinen-suhteen esittämisessä.

Kokemuksen yksityisyyden ja yleisyyden välisen problematiikan tarkastelua syventää Liisa Saariluoman esittämien ajatusten pohdinta teoksessa *Esimerkin voima*. Saariluoma kirjoittaa exemplumista etsien klassisen exemplum-ajattelun ja modernin kirjallisuuden yhtymäkohtia. Hän soveltaa ajatteluaan sekä kaunokirjallisuuteen että nykypäivän naistenlehtien julkkiskirjoitteluun. Huomionsa Saariluoma (2001, 175) kohdistaa etenkin siihen, millaiseksi tapauksen partikularisuuden ja sen yleisyyden välinen suhde muotoutui, kun tieteen ja tieteellisen ajattelun kehittyessä

1800-luvulla luovuttiin antiikkiin pohjautuvasta tavasta käyttää exemplumeja "ikuisten totuuksien" ilmaisijoina. Hänen mukaansa modernia, yksilön autonomiaa korostavana aikakautena klassisen exemplumin käytön on korvannut se, että yhden ihmisen kokemusten esittäminen voi osoittaa vain yhden mahdollisen tavan kokea asiat. "Ikuisten totuuksien" tilalle ovat nousseet yksilölliset ratkaisut. Moderni romaani kyllä haastaa lukijansa reflektoimaan omia ja yhteiskuntansa lähtökohtia ja valintoja mutta tekee sen tarjoamatta mahdollisiin ongelmiin yhtä, oikeaa ratkaisua. (Saariluoma 2001, 177–178; 181.)

Tähän traditioon nähden *Taivas laulaa* ja *Jälkikorjuu* asettuvat selkeästi ristiriitaan. Aaltonen ei suinkaan ole luopunut tavoittelemasta ikuista totuutta, joka hänelle merkitsee Jumalaa ja Jumalan antamaa anteeksiantoa. Jokainen luku pyrkii heijastamaan jotain tästä. Yksilön autonomisuus ja tahdon vapaus kyllä tuodaan esiin, mutta tavoitteena on silti kuvata Aaltosen mielestä oikeaa ratkaisua ja elämäntapaa eli uskoon tulemistä ja uskossa elämistä. Aaltosen teoksia ei siis voida tällä perusteella nimittää moderneiksi.

#### 4.2. Epäjatkuva omaelämäkerrallinen teksti

Aaltosen ensimmäinen intentio tekstissä on epäilemättä kristillinen intentio, armon julistaminen. Kuitenkin *Taivas laulaa* ja *Jälkikorjuu* sisältävät exemplumeissa runsaasti omaelämäkerrallista materiaalia, ja näin ollen teokset tarjoavatkin mahdollisuuden niiden tarkasteluun myös mahdollisesta omaelämäkerrallisesta intentiosta käsin. Toisin sanoen: miltä teokset näyttävät, kun niitä lähestytäänkin julistuksellisuuden tarkastelun sijaan omaelämäkerrallisina teksteinä?

Aaltosen teosten omaelämäkerrallisuuden problematiikkaa voi havainnollistaa vertaamalla niitä Jörn Donnerin tuotantoon: Donner ei ole julkaissut yhtenäistä kokonaiskertomusta elämästään, vaan sen sijaan suuri osa hänen tuotannostaan kommentoi katkelmallisesti hänen elämänsä kulkua (Hyvärinen 1998a, 125). Aaltosen teosten kohdalla törmätään myös vastaavanlaiseen omaelämäkerralliseen sirpalemaisuuteen. Ensimmäkin kokemukset, kuvaukset ja sattumukset ovat hajallaan exemplumeissa. Toisekseen lukuja ei ole erityisemmin sidottu toisiinsa, vaan jokainen niistä on oma kokonaisuutensa, sillä teokset on koottu keräämällä yhteen Aaltosen itsenäisiä, erillisiä puheita ja kirjoituksia. – Kuitenkaan kyseessä ei siis ole hallitsematon, kaoottinen tekstimassa, vaan tekstillä on oma kompositionsa, rakenteensa, jota luvut, kappaleet ja lauserakenteet jäsentävät (vrt. Kosonen 2000, 157). Joka tapauksessa, koska teokset eivät ole ensisijaisesti Aaltosen omaelämäkertoja, on aiheellista puhua tekstin omaelämäkerrallisuudesta tai omaelämäkerrallisista teksteistä.

Aloitan aiheen käsittelemisen suhteuttamalla omaelämäkerrallisen epäjatkuvan muodon kysymyksiä Aaltosen teoksiin. Hyödynnän sopivilta osin Päivi Kososen väitöskirjaan *Elämät sanoissa* (2000), joka käsittelee elettyä ja kerrottua epäjatkuvuutta neljän ranskalaisen kirjailijan myöhäismodernistisissa omaelämäkerrallisissa teksteissä.

Kosonen (2000; 17, 20) esittelee kaksi modernia elämäkertakirjoittamisen traditiota: rousseaulaisen kerronnallisen jatkuvuuden ja stendhalilaisen epäjatkuvuuden, jotka ovat kehittyneet rinnakkain ja joista erityisesti jälkimmäinen on Kososen kiinnostuksen kohteena. Postmoderni, katkonaisuutta ja fragmentoitumista jopa arvona kuuluttava tilanne on mahdollistanut epäjatkuvan omaelämäkerran statuksen nousun (Kosonen 2000, 23–24). Sen sijaan epäjatkuvuudessa itsessään ei ole mitään modernia, sillä jokainen aikakausi tuntee useita epäjatkuvuuden muotoja. Perinteisen ja modernin epäjatkuvuuden ero löytyykin niiden suhteesta

merkitykseen: modernissa epäjatkuvuudessa merkitystä leikataan ja re-  
vitään käyttämällä lyhyitä muotoja. (Kosonen 2000, 27–28.)

Vaikka Aaltosen teokset ajoittuvat 1990-luvulle ja niissä on kyse oma-  
elämäkerrallisen muodon epäjatkuvuudesta, niin kyseessä ei ole moderni  
epäjatkuvuus: muodon katkonaisuudesta huolimatta esiin piirtyy kirkas,  
absoluuttinen kuva perimmäisestä totuudesta ja elämänmerkityksestä,  
joka kulminoituu kristilliseen käsitykseen iankaikkisesta elämästä Ju-  
malan yhteydessä. Tällaisella kristillisellä omaelämäkertakirjoittamisella  
on pitkät juurensa aina Augustinuksen *Tunnustuksista* (*Confessiones*  
397–401; suom. 1947 ja 1981) lähtien. – Itse asiassa koko länsimaisen  
omaelämäkertakirjoittamisen yhdet juuret ovat juuri *Tunnustuksissa*.  
Moderni ja myöhäismoderni omaelämäkerta ovat vain sittemmin maal-  
listuneet ja kadottaneet kristillisen elämänmerkityksen. (Kosonen 2000;  
85–108.)

Mutta mihin Aaltonen pyrkii käyttämällään epäjatkuvalle omaelämäker-  
rallisella muodolla? Proosallinen – ehkä kuitenkin todennäköinen – vas-  
taus on, että kirjoittamishetkellä liki 90-vuotias Aaltonen ei ole syvälli-  
sesti pohtinut teostensa muotoa, vaan se on ennen kaikkea kustantajan  
synnyttämä ja jo aiemmin julkaistuissa Aaltosen teoksissa käytetty for-  
maatti, joka on ollut suhteellisen helppo tuottaa lähtökohtana Aaltosen  
valmiit puheet. Toisaalta tekstin lähestyminen pelkästään sen omista,  
tekstuaalisista lähtökohdista käsin on ajatuksena kiehtova. Tällöin lähtö-  
kohtana voisi olla se näkökulma, että epäjatkuvuudella voidaan postmo-  
dernisti ilmentää tekstin todenvastaavuutta: omaelämäkerrallinen frag-  
mentaarisuus heijastaa elämän todellista fragmentaarista luonnetta. Ase-  
telma olisi joka tapauksessa keinotekoinen ja ontuva, kun ottaa huomi-  
oon sen, että Aaltosella epäjatkuvuuteen ei kuitenkaan liity postmodernia  
elämänmerkityksen pirstoutumista. – Epäjatkuvan muodon merkitys pa-  
kenee Aaltosen teoksissa etsijäänsä, joten sen puntaroimisen sijasta



huomio kannattaa ennemminkin kiinnittää toisaalle, tekstin tarjoamaan konkreettiseen tarttumapintaan.

#### 4.3. Aaltonen Aaltosesta

##### **Konstruktivistinen lukutapa**

*Taivas laulaa* ja *Jälkikorjuu* tarjoavat muutoseikkojen pohtimisen lisäksi näköalan itse Hilja Aaltoseen. Mielenkiintoni kohteena onkin tutkia tässä luvussa, mitä tekstin omaelämäkerrallisuus paljastaa Aaltosesta. Millainen kuva Aaltosesta piirtyy ja millä keinoin? Lähestymistapaani voi kutsua konstruktivistiseksi elämäkertatutkimuksessa hyödynnetyn lukutavan, ns. konstruktivistisen käänteen mukaan (Hyvärinen 1998b, 315). Tällöin mielenkiinnon kohteena on, millaisia identiteettejä ja todellisuuksia henkilö omaelämäkerrallisen kerronnan kautta rakentaa. Myös sukupuolen, oman naiseuden tai mieheyden tuottaminen on usein tutkimuksen kohteena. (Hyvärinen 1998b, 330.) Kyseessä ei siis ole Aaltosen persoonallisuuden tai henkilöhistorian suora tutkiminen, vaan huomio kiinnittyy siihen, miten ja millaisena Aaltonen itsensä tekstissä esittää. Konstruktivistisessa suuntauksessa on käytetty apuna diskurssianalyysin välineitä. Diskurssianalyysistä löytyy myös tutkielmani seuraavan analyysijakson teoreettinen viitekehys. Apunani käytän teosta *Diskurssianalyysin aakkoset* (1993).

Diskurssianalyysiä jäsentää ajatukset kielen konstruktiivisuudesta, ei-heimastavuudesta ja erilaisista merkityssystemeistä sosiaalisissa käytännöissä. Kielen konstruktiivisuus tarkoittaa puheen tai kirjoituksen kohteiden merkityksellistämistä: neutraaleimmiltakin tuntuviin sanoihin sisältyy kulttuurisia, piileviä merkityksiä ja odotuksia siitä, mikä on luonnollista. Diskurssianalyysi pyrkii tekemään näkyväksi näitä vakiintuneita

konstruktioita. Merkitysten ajatellaan muodostuvan suhteessa erilaisiin merkityssystemeihin ja erotuksena niihin. Ajatukseen konstruktivistista merkityssystemeistä liittyy myös ei-heijastavuuden idea: kieltä tai kielien käyttöä ei oteta todellisuuden kuvaksi. Toisin sanoen tarkoituksena ei ole tuottaa kuvauksia sisäisistä tai ulkoisista todellisuuksista vaan löytää kuvauksia, miten jokin sosiaalinen todellisuus on rakentunut ja miten sitä rakennetaan. Esimerkiksi minän olemuksen pelkän erittelemisen sijasta tutkitaan minän rakentumisen prosesseja. (Jokinen et al. 1993, 18–21; 37.)

Erilaisia merkityssystemejä nimitetään diskursseiksi. Arja Jokinen ym. (1993, 27) määrittelevät ne

verrattain eheiksi säännönmukaisten merkityssuhteiden systeemeiksi, jotka rakentuvat sosiaalisissa käytännöissä ja samalla rakentavat sosiaalista todellisuutta.

Huomionarvoista on, että diskurssit eivät ole analyysin raakamateriaalia vaan tutkimustyön tuloksia. Tavoitteena ei myöskään ole tutkia diskursseja sinänsä vaan sitä, miten ne aktualisoituvat erilaisissa sosiaalisissa käytännöissä. (Jokinen et al. 1993, 28.)

## **Julistajuusdiskurssi**

Edellisen luvun teoreettisen johdannon jälkeen ryhdyn nyt soveltamaan esittelemääni lukutapaa Aaltosen teoksiin. Tekstistä piirtyvää kuvaa Aaltosesta jäsentää käännekohta, uskoontulo, josta käsin sekä mennyttä että tulevaa elämää tarkastellaan. Uskonnollisesta kääntymisestä elämän käännekohtana löytyy kuvaus jo *Raamatusta*, jossa Apostolien teoissa (9: 1–31) kerrotaan Paavalin kääntymisestä juutalaisesta kristityksi. Toinen klassinen kääntymystarina on Augustinuksen *Tunnustukset, Confessiones* (400).

Aaltosen käännekohtan kuvauksessa on viite tulevaan hengelliseen työhön:

Mutta kesken kauneinta nuoruuttani, ihanteita ja aatteita, jolloin juuri olin lähdössä Helsinkiin valmistuakseni näyttelijäksi – keskiviikkona tulevalla viikolla piti ilmoittautua – Jumalan käsi laskeutui päälleni niin, että papin rukous täyttyi. Jeesus tuli sydämeeni. Alttarilla tiesin, että Herra tarvitsee minua kentällään [– –]. (TL, 74–75.)

Koska Aaltonen teki uskonratkaisunsa nuorena, hän ei mainitse moniaakaan muistoja ajalta ennen käännekohtaa, mutta muutamissa kohdin hän käsittelee yleisesti suhtautumista Jumalaan lapsuudenkodissaan:

Kun itse olin lapsi, minun kotini ei ollut uskovainen koti. Mutta minun kodissani oli huutolaismummo, Karoliina, joka istui keinutuolissaan rampana, köyhänä, osattomana. [– –] Mutta tämä Karoliina siunasi joka ainoa päivä minut Jumalan valtakunnan työhön. (TL, 20.)

Huomiota kiinnittää se, että Aaltonen painottaa tässä jo lapsena saamaansa siunausta hengelliseen työhön. Kumpikin lainaus osoittaa, kuinka Aaltonen merkityksellistää elämäänsä uskon ja tekemänsä "Jumalan valtakunnan työn" kautta: lapsuudesta asti häntä siihen valmistettiin, ja uskoontulon hetkellä elämäntehtävä aukesi. Varsinainen evankelista-aika puolestaan näyttäytyy ympärivuorokautisena työnä (TL, 81), ihmisten sielujen hoitamisena (JK, 24), vaatimattomissa oloissa yöpymisenä (JK, 16), nuoruuden kärsimättömyytenä (JK, 26) ja oman epäonnistumisen kohtaamisena (TL, 33–34). Myös tulevaisuus jäsentyy pelkästään uskon näkökulmasta ajatuksena pian koittavasta iankaikkisesta elämästä taivaassa eli ajatuksena "suurista juhlista" (JK, 149), "kultakaduista" (JK, 77) ja "kodista" (JK, 149).

Aaltosen minuuden esittäminen rakentuu siis vahvasti uskossa elämisen sekä evankelistan kutsumuksen ja työn kuvauksille. Aaltonen esittää itsensä ennen kaikkea kristillisenä julistajana, eli Aaltonen kuvaa minuuttaan "julistajuusdiskurssissa". En tyydy pelkästään tähän itsestänsel-

vyydeltä vaikuttavaan huomioon, vaan tarkastelen vielä tarkemmin diskurssin repeämää.

Aaltosen julistajuusdiskurssiin kuuluu ihmisen epäonnistumisen, erehtyväisyyden ja syntisyyden osoittaminen mutta niitä myös seuraa kiinteästi armon, Jumalan rakkauden ja anteeksiannon, julistaminen. Diskurssi rakentuu järjestelmällisesti näin luku luvulta, kunnes *Jälkikorjuun* toiseksi luku "Häpeätkö tunnustaa Jeesuksen Herraksesi?" ja *Taivas laulaa* -teoksen luku "Minä häpesin Jeesusta" tuovat siihen rajun poikkeuksen, repeämän<sup>4</sup>. Tarkoitan repeämällä ennen kaikkea jyrkkää sisällöllistä muutosta tekstissä: armon julistaminen puuttuu luvuista kokonaan. Kummassakin teoksessa kyse on sisällöllisesti samasta luvusta, joka on ainoastaan kielellisesti toimitettu hieman eri tavoin. *Jälkikorjuun* luku on myös hieman pidempi, ja siinä on materiaalia, jota ei *Taivas laulaa* -teoksen luvussa ole.

Aaltonen kertoo luvuissa miehestä, joka häpesi uskoaan eikä kehdannut tunnustaa sitä ihmisten edessä ja joka sitten vakavasti sairastuessaan tunsi siitä syyllisyyttä. Exemplum ei kuitenkaan pääty siihen, että mies saisi kokea anteeksiannon, vaan Aaltonen jättää tapauksen suoranaista ratkaisua vaille mutta hienovaraisesti osoittaa, että mies oli menossa helvettiin:

Taistelin tämän sairaan kanssa Jumalan armon ovilla. Kun tulin kotiin, etsin Jumalan sanasta, onko näin järkyttävästi totta, mitä ystävä sairastuessaan sanoi, että hän leikki Jeesuksen sanoilla. Jeesushan sanoi: "Joka häpeää minua ihmisten edessä, sitä minä häpeän Jumalan enkelien edessä. Ja joka kieltää minut ihmisten edessä, sen minä kiellän Jumalan enkelien edessä." (TL, 117.)

Tämän jälkeen Aaltonen kohdistaa sanansa lukijalle:

---

<sup>4</sup> Repemän (ransk. déchirure) käsite löytyy Päivi Kososelta (2000, 28–29), jonka lähteenä on Yves Vadén teos *Modérnités 4: Écritures discontinues* (1992). Kosonen käyttää repeämää puhuessaan omaelämäkerrallisesta modernin epäjatkuvuuden päämuodosta, jolloin repeämä viittaa merkityksen repimiseen.

Ethän sinä kuulu tähän joukkoon? Elämäsi ihaniin kokemuksiin kuului hetki, jolloin annoit elämäsi Jeesukselle Kristukselle. [– –] Kävikö niin, että häpesit Jeesusta Kristusta, Pelastajaasi ja Kuningastasi ja Armahtajaasi ihmisten edessä? (JK, 145.)

Kun luet sanojani, niin haluni olisi muuttaa niitä, puhua inhimillisen säälin ja laupeuden sanoja. Ihmisen mielen mukaisesti haluaisin sanoa, että asiat ovat kunnossa, mutta en voi. En voi, koska Jeesus sanoo, että joka häpeää häntä tai kieltää hänet ihmisten edessä, sitä hän häpeää ja sen hän kieltää Jumalan enkelien edessä. (TL, 118.)

Aaltonen antaa ymmärtää, että huolimatta synnintunnostaan exemplumin mies oli menossa helvettiin. Aiemmin armoa julistaessaan Aaltonen on vedonnut eri Raamatun kohtiin ja muun muassa todennut, ettei ihmisen tehtävä ole tuomita eikä rangaista toista ihmistä (TL, 14) ja että Jumalan armo riittää pelastukseksi, sillä "Jeesus on lunastanut ja pelastanut meidät, meidän ei tarvitse sen eteen tehdä töitä" (JK, 51). Nyt Aaltonen puolestaan julistaakin tuomiota Jeesuksen sanojen pohjalta (esim. Luuk. 12: 8–9).

Mielenkiintoisesti *Jälkikorjuun* aiemmissa luvuissa Aaltonen kommentoi omaa julistustaan:

[S]anoin itselleni: Jos sinulle vielä annetaan mahdollisuus, niin puhu enemmän taivaasta. Helvetistä on helppo puhua ja aina tuomita toisia, mutta puhua taivaasta ja kutsua sen porteista ihmisiä sisälle, se kai on evankeliumin työn pää-tarkoitus. (JK, 76.)

Lisäksi Aaltonen toteaa yleisesti evankeliumin julistuksesta:

Minusta tuntuu, että meidän on löydettävä uudelleen evankeliumi. Nyt meillä on sellainen keppi kädessä että paukkaa. Lain vasaralla ei Jumalan viljaa koota. (JK. 54.)

Näiden kohtien valossa Aaltosen armottomuus ja tuomion julistaminen näyttäytyvät ennen kaikkea Aaltosen inhimillisyytenä, josta hän itsekin on tietoinen. Kysymyksiä joka tapauksessa herättää se, että ankarat, jopa armottomat, luvut on kummassakin teoksessa sijoitettu loppuun eli sa-

nomallisesti tehokkaaseen ja painavaan osaan: *Taivas laulaa* -teoksen viimeiseksi ja *Jälkikorjuun* toiseksi viimeiseksi luvuksi. Halutaanko ratkaisulla painottaa Jumalan selittämättömyyttä, Raamatun ristiriitaisuutta, Aaltosen omaa vajavaista inhimillisyyttä Jumalan palvelijana vai ihmisen itsensä vastuuta elämänsä ratkaisuista? Kysymyksiin ei löydy vastausta tekstistä, joten tältä osin kyseiset luvut jäävät kaikkea muuta kuin yksiselitteisiksi.

### **Riittämättömyysdiskurssi**

Kuva Aaltosesta evankelistana rakentuu pääasiallisesti niin, että itsestään kirjoittaessaan Aaltonen kuvaa poikkeuksetta omia epäonnistumisiaan ja erehdyksiään, joita hän on tehnyt työssään, jolloin tekstistä nousee esiin epäonnistumis- tai riittämättömyysdiskurssi.

Jouduin ahtaalle. Kuin filminauha menivät silmieni editse vuoteni siinä seurakunnassa ja Jumalan työssä. Joka ainoan hetken yli kuului huuto: mitättömästi olet tehnyt Jumalan työtä. (JK, 50.)

Savenvalajan huoneessa olen vasta saanut nähdä nämä Jumalan pilalle menneet astiat. Keitä he ovat olleet?  
Itse olen ollut ensimmäinen. (TL, 34.)

[O]i, jospa minulla olisi uusi nuoruus, toisella tavalla kutsuisin ihmisiä pelastukseen. Niin paljon puhuin kaikesta muusta. (JK, 84.)

Vastaavanlaisten kohtien runsaus kautta koko tekstin kiinnittää huomiota, sillä se on täysin päinvastainen ilmiö verrattuna uskonnolliseen kaukokirjallisuuteen, josta Markku Ihonen on kirjoittanut. Uskonnollisen proosan ongelmaksi hän näkee ns. uskovaisen kertojan käytön, jolloin elämän epäonnistumisia ja kurjuutta ei juuri kuvata. Tästä kärsii kerronnan realistisuus. (Ihonen 1991, 111.)

Minuuden kuvauksen rakentumisessa epäonnistumisten varaan on kyse omaelämäkerrallisesta tunnustuksellisesta konventiosta, jonka juuret ulottuvat Augustinuksen *Tunnustuksiin* (Korhonen 1995, 132). Rita Felski on puolestaan tutkinut naisten kirjoittamista omista kokemuksistaan modernissa maailmassa, ja teoksessa *Beyond Feminist Aesthetics. Feminist Literature and Social Change* Felski (1989, 87) käyttää "tunnustusta" täsmentämään omaelämäkerrallisen kirjoituksen ominaislaatua: kirjoitus etualaistaa henkilökohtaisimmat yksityiskohdat kirjoittajan elämästä. Näin on myös Aaltosella, joskin hän paljastaa intiimejä tapahtumia yksinomaan evankelistana. Tosin muutamat muistot lapsuudesta tuovat tähän poikkeuksen. Aaltonen kertoo esimerkiksi itsestään, rammasta äidistään ja siitä, kuinka hän pienenä tyttönä häpesi äitinsä rampuutta (JK, 148). Varsinaisesti Aaltonen ei esitä äidin häpeämistä epäonnistumisena tai syntinä, mutta tapaus saa kuitenkin epäonnistumisen, heikkouden ja väärin tekemisen tunnun, kun Aaltonen jatkaa heti kertomalla äitinsä hautajaisista:

Kun sitten olin saattamassa äitiäni Jumalan puistoon, ajattelin: tuossa valkoisessa matkapuvussaan on nyt rampa äiti, joka synnytti yksitoista lasta ja palveli perhettään juomari miehen rinnalla. Jumalan Henki puhui minulle. Kun minä menen kerran suuriin kevätjuhliin Jumalan kirkkauteen, minä olen muotopuoli, rampa ja ontuva. Mutta minä olen veren turvissa ja ehdin suurille oville ja näen Jumalan valtakunnan loiston. Halleluja! Jumala ei häpeä minua. (JK, 148.)

Lainauksessa siis rinnastuvat Jumalan rakkaus ja se, että Jumala ei häpeä "rampuutta". Tällöin se, että Aaltonen häpesi äitiään, saa väärin tekemisen leiman.

Aaltosen tapa esittää itsensä tunnustuksellisesta konventiosta käsin epäonnistujana, heikkona ja riittämättömänä kristillisenä julistajana ei ole ollenkaan ainutlaatuista – varhaisin esikuva Aaltosen tyyllille löytyy Paavalin kirjeistä Uudesta testamentista. Paavali kirjoittaa esimerkiksi Efesolaiskirjeessä näin:

Minulle, kaikista pyhistä vähäisimmälle, on annettu se armo, että saan julistaa kansoille sanomaa Kristuksen tutkimattomasta rikkaudesta [– –]. (Ef. 3: 8)

Aaltonen jopa viittaa suoraan Paavalin sanoihin ensimmäisestä kirjeestä Timoteukselle (1: 15):

Sitten Paavali sanoo: minä olen syntisistä suurin. Kun olen tätä kohtaa Raamatustani lukenut, Paavali on pitänyt minulle hartaushetkeä. (TL, 58.)

Paavalin tunnetut ja paljon lainatut sanat "Juuri heikkona olen voimakas" toisesta Korinttilaiskirjeestä (2. Kor. 12: 10) nostavat puolestaan esiin jännitteen ihmisen heikkouden ja Jumalan voiman välillä. Sama jännite löytyy varioituna monesta kohdasta Aaltosen tekstissä, kuten *Taivas laulaa* -teoksen luvussa Kerskausta matkassasi (TL, 52–59), jossa ihmisen heikkous vertautuu "hauraaseen savimajaan" ja Jumalan voima "Jumalan kirkkauteen":

Jospa sinä, Jumala, uskoisit matkaani pienen välähdyksen kirkkauden evankeliumista, että joku, joka luottaa ajallisiin ja luulee niiden turvin menevänsä voittajana perille, näkisi Jumalan totuuden. Että tässä hauraassa savimajassa kävisi sellainen välähdys, että sydän vavahtaisi ja joutuisi kysymään Jumalan kirkkauden edessä: Riittävätkö matkaeväät? (TL, 56.)

Aaltosen tekstissä näkyvä intertekstuaalisuus Paavalin kirjeisiin heijastaa mitä ilmeisimmin Aaltosen teosten kristillistä kontekstia. Ranskalaista omaelämäkertaa käsittelevä Michael Sheringhamin tutkimus *French Autobiography. Devices and Desires* avaa aiheeseen kuitenkin vielä toisenlaisen tarkastelukulman. Sheringhamin (1993, 169) mukaan on tyyppistä, että omaelämäkerrassa etsitään omalle itselle vastine jostakin tietystä ihmistyyppistä – esimerkiksi 1800-luvulla etsittiin etenkin juuri raamatullisia esikuvia. Tämäkin tapa juontaa juurensa Augustinuksen *Tunnustuksista*, ja sen tavoitteena oli alunperin oikeuttaa omasta itsestä kirjoittaminen. Aaltosen tekstiin suhteutettuna oikeuttamisen ajatukselle on vaikea löytää tekstistä perusteita. Kuitenkin se saattaa olla ainakin Aaltosen piiloinen vaikutte sille, että teksti sisältää runsaasti omaelämäkerrallista tunnustuksellista materiaalia. Vakuuttaakseen lukijoita Juma-



lan olemuksesta ja teoista Aaltonen käyttää runsaasti exemplumeja ja tunnustuksellisella tavalla luo itsestään antisankarimaisen kuvan, joka vertautuu Paavaliin. Kun Aaltonen esittää itsensä Paavalin tavoin heikkona ja epäonnistujana, hän samalla oikeuttaa exemplumeiden käyttöä.

Kirjoittaessaan tunnustuksellisuudesta lesbo-omaelämäkerroissa Marja Kaskisaari (1995, 32) antaa tunnustukselliselle tekstile kokemuksellisen ja autenttisen merkitykset. Kaskisaari toteaa, että tunnustuksellisen tekstin kirjoittaja tavoittelee sisäiseen todellisuuteensa ja kokemuksiinsa piirtynyttä autenttista kuvaa itsestään. Tällöin tunnustuksellisen tekstin tuottamista siis hallitsee elämän tapahtumien ja kokemusten uudelleen kokeminen, kun kirjoittaja pyrkii avoimesti tavoittamaan elettyjä, tapahtumahetkeen liittyneitä tunteita ja tapahtumia. (Kaskisaari 1995, 32–33.

Kaskisaaren argumentit tunnustuksellisuuden ja kokemuksellisuuden välisestä suhteesta avaavat tärkeitä näkymiä ottaen huomioon periaatteen kristillisen kirjallisuuden määrittelyssä. Lähtökohdanihan on se, että kristillisellä kirjallisuudella on mahdollisuus sisäisen fokalisoinnin kautta kuvata uskonnollisia kokemuksia ja tuntemuksia. Kaskisaaren argumenttien pohjalta päättelen, että myös kristillisessä kirjallisuudessa tunnustuksellisuus todellakin liittyy olennaisesti kirjoittajan – tässä yhteydessä Aaltosen – yrityksiin tavoittaa autenttisesti aikaisempia, elettyjä kokemuksia sekä samalla etsiä ja tuottaa kuvaa omasta minuudesta. Kiinnostavia kysymyksiä ovat, kuinka ja millä mahdollisilla seurauksilla kirjoittajan kokemukset lopulta välittyvät tekstistä sekä miten ne liittyvät teosten lajityypin problematiikkaan.

## Vaiettu naiseus

Feministisessä kirjallisuustieteellisessä omaelämäkertakeskustelussa on 1980-luvulta lähtien yritetty jäljittää ja selittää naisten kirjallisen itsen selittämisperinteitä. Tausta-ajatuksena on tällöin ollut, että "perinteinen elämäkertatutkimus marginalisoi naisen omaelämäkerran kirjoittajana, koska se perustuu sellaiseen teoreettiseen omaelämäkerran lajityypin määrittelyyn, jonka oletukset sopivat varsin huonosti naisten omaelämäkertojen tarkasteluun". (Hyvärinen et al. 1998, 8–9.) Jotkut naiselämäkertatutkijat ovat esittäneet naisten omaelämäkertoissa painottuvan yksityisen tematiikan, on puhuttu naiselämäkerran fragmentaarisuudesta sekä naisten on nähty esittävän itsensä jonkun merkittävän 'toisen' kautta ja lisäksi passiivisina kohteina. Tämänkaltaisesta jyrkästä eroja korostavasta lähtökohdasta on 1990-luvulla luovuttu, ja on alettu puhua ennemminkin itsen esittämisen ja identiteetin performatiivisista puolista. Sukupuolta ei enää käsitetä jähmettyneeksi luokaksi vaan "joksikin sellaiseksi, joka on koko ajan 'liikkeessä' ja jota alituisesti tuotetaan niin elämässä kuin tekstissäkin (doing genre)". (Hyvärinen et al. 1998, 9–12.)

Tämä on myös minun lähtökohtani tarkastellessani sitä, miten Aaltosen naiseus tekstissä rakentuu. – Ymmärrän, että naiseus ei ole tekstissä staattisena diskurssina, vaan tekstin pohjalta minä tutkija-lukijana rakennan oman tulkintani omien valintojeni perusteella Aaltosen naiseudesta. Lähestymistapani on siis sukupuoleeni ja persoonallisuuteeni sidottu: tiedostan sekä Aaltosen että itseni olevan nainen ja itseni tuottavan kuvan Aaltosen naiseudesta oman persoonallisuuteni ja kokemukseni läpi. (Ks. Miller 1980, 267; Hyvärinen et al. 1998, 14.)

Aaltonen on ollut naimisissa ja hänellä on yksi poika. Kirjojen julkaisuhetkellä hän on ollut leski jo pitkään. Aaltonen ei kertaakaan viittaa *Taivas laulaa* -teoksessa tai *Jälkikorjuussa* avioliittoonsa tai mieheensä,

mutta pojasta löytyy maininnat kahteen otteeseen. Kyseessä on taas kummastakin teoksesta löytyvä sama luku, "Muistojen kivet" (TL, 18–22) ja "Muistojen kivi" (JK, 63–67), hieman eri tavoin toimitettuna:

Jätätkö sinä lastesi elämään ja jätänkö minä ainoan poikani elämään rukouskivien vastauksen pyramidin, niin että kun minua ei enää ole, hänen juoksunsa pysähtyy sen pyramidin ääreen. (TL, 21)

Katselin kotiani ja ajattelin: jääkö tähän kotiini yhtään selaista esinettä tai asiaa, joka pysähdyttää poikani Jumalan eteen, sitten kun äiti on otettu pois. (JK, 64.)

Kohdissa ainoastaan sanat "(ainoa) poikani" viittaa Aaltosen naiseuteen ja äitiyteen; pääasiallinen painotus lainauksissa on Aaltosen uskonelämällä ja Jumala-suhteella.

Miehen ja naisen välistä suhdetta Aaltonen sivuaa *Jälkikorjuun* luvussa "Armo kantaa perille asti" (JK 81–86), jossa Aaltonen kirjoittaa serkkunsa, suuren talon emännän kuolemasta.

Kun sitten katsoin tämän lähtevän miestä, uskovaa isäntää ja ymmärsin, miltä hänestä tuntuu pitää kättään vaimonsa jäähtyvän savimajan yllä [– –].

Nimenomaan Aaltosen sanat "ymmärsin, miltä hänestä tuntuu" viittaavat Aaltosen omakohtaiseen kokemukseen puolisoitten välisestä suhteesta ja puolison menettämisestä.

Miehen ja naisen välinen jännite tulee vielä ilmi *Taivas laulaa* -teoksen luvussa Jeesuksen antama usko (TL, 71–78). Aaltonen kertoo luvussa muun muassa omasta rippikoulustaan ja siitä, kuinka hänen rippi-isänsä, "laestadiolainen rovasti, elävä kristitty" otti Aaltosen sakaristoon siunatakseen tämän Jumalan työhön. Aaltonen kommentoi tätä lauseella "Jumalan Henki tietenkin pani papin näin tekemään". (TL, 74.) Aaltonen ikään kuin selittelee ja sanoutuu irti siitä, ettei hänen ja rovestin kahdenkeskisessä yhdessäolossa ollut seksuaalisjännitteistä tarkoitusta vaan ky-

se oli puhtaasti rovastin saamasta Jumalan kehotuksesta siunata Aaltonen.

Ylipäättään on todettava, että edellä löytämieni ja käsittelemieni kohtien perusteella Aaltonen lähestulkoon kokonaan vaikenee omasta naiseudestaan, ja niissä muutamissa kohdissa, joissa naiseus aivan kuin lipsahtaa esiin, Aaltonen etualaistaa uskossa olonsa ja evankelistan kutsumuksensa. Ymmärrän tämän selittyvän ensinnäkin sillä, että seksuaalisuus on ollut pitkään ja on ehkä osittain edelleenkin tabu kristillisissä piireissä. Toisaalta aiheeseen tuo oman värinsä naisten aseman tarkastelu yleensä ottaen Vapaakirkossa eli Aaltosen teosten kulttuurisessa kontekstissa. Vapaakirkossa ei puhuta mies- eikä naispappeudesta vaan yleisestä pappeudesta. Se tarkoittaa sitä, että Vapaakirkossa sekä naiset että miehet ovat liikkeen alusta alkaen voineet toimia työntekijöinä. Kuitenkin käytännössä pastori-nimikkeeseen oikeuttavia pastorinvaltakirjoja on myönnetty ainoastaan miehille, joskaan naiset eivät ole niitä edes itselleen anoneet. Toisin sanoen Vapaakirkossa on hiljaisesti hyväksytty se, että mies on seurakunnan pää (vrt. 1. Tim. 2: 11–12). Aihe on hyvin ajankohtainen siinä mielessä, että marraskuussa 2002 Vapaakirkon virallinen syyskokous päätti, että pastorinvaltakirja voidaan myöntää myös naisille. Kirkon sisällä ei kuitenkaan vallitse asiasta täysi yksimielisyys.

Entä mitä tämä tarkoittaa Aaltosen tekstiin suhteutettuna? Ennen kaikkea sitä, että koska naistyöntekijöiden asema ei ole Vapaakirkossa yksiselitteisen vakaa, Aaltosen on pyrittävä oikeuttamaan oma asemansa ja asettamaan etualalle kutsumuksensa Jumalan työhön sen sijaan, että hän toisi esiin ja korostaisi naiseuttaan.

Vastaavantyyppinen tapaus löytyy Nancy K. Millerin tutkimuksessa ranskalaisista kirjailijaomaelämäkertoista. Miller kuvaa naiskirjailijan esiintymisprosessia omaelämäkerrallisessa tekstissä metaforalla "on kuin

kättelisi hansikkaat, vieläpä valkeat hansikkaat kädessä" (Miller 1980, 268). Tällä Miller viittaa huomionsa, että hänen tutkimansa naisten kirjailijaomaelämäkerrat leikkaavat vain pienen kaistaleen elämän kokonaisuudesta käsitellessään ennen kaikkea kirjailijuutta yksityiselämän jäädessä varjoon (Vilkko 1997, 115–116). Miller nostaakin teksteistä esiin implisiittisen lukijan, joka on kulttuurisilta ominaisuuksiltaan miehinen. Anni Vilkko tiivistää Millerin ajatuksia:

Naisen sosiaalinen todellisuus joutuu ristiriitaan kirjallisten instituutioiden edustaman miehisen yleisön kanssa. Naiset suojaavat juuri naisen elämänpiirejä, taipuen kirjoittamaan esiin vain julkisen kirjailijakuvansa. (Vilkko 1997, 117.)

Juuri tästä on ymmärtääkseni kyse myös Aaltosen kohdalla. – Tietenkin saattaa olla myös mahdollista, että Aaltonen ei yksinkertaisesti ole halunnut tuoda esiin naiseuttaan, jolloin kyse on Aaltosen omasta valinnasta.

Joka tapauksessa Miller ehdottaa ratkaisuksi naiseuden ja mieheyden erityisyyden havaitsemiseksi juuri luvun alussa esittämäni lukijakeskeistä, sukupuoleen sidottua lukutapaa. Tämä käytäntö myöntäisi, että sukupuoli määrittää lukutapaa, ja lukija tulkitsee sitä, kuinka naisellinen subjekti piirtyy tekstiin. (Miller 1980, 267.) Jälleen Aaltosen teoksiin suhteutettuna toteankin, että kaiken tässä luvussa esitetyn perusteella Aaltosen kuva naisena rakentuu ainoastaan muutamien yksittäisten mainintojen varaan, joissa naiseus ikään kuin vilahtaa nopeasti ohitse välttämättömänä pahana. Aaltonen ei esitä itseään naisellisena, seksuaalisena subjektina vaan ennemminkin sukupuolisesti neutraalina evankelistana. Esitystapa on ymmärrettävissä ympäröivästä kulttuurisesta kontekstista käsin. Henkilökohtaisesti nuorena tutkija-lukijana jään kuitenkin kaipaamaan naisellisempaa kuvaa Aaltosesta. Melkein ehdoton sukupuoli-suudesta vaikeneminen näyttäytyy minulle lähinnä sen kieltämisenä.

## 5. Teosten lajityyppiin liittyviä kysymyksiä

### 5.1. Kristillisen kirjallisuusinstituution määritelmä

Kustannusosakeyhtiö Päivän verkkosivuilta ei löydy tarkkoja tietoja *Taivas laulaa* - eikä *Jälkikorjuu*-teoksesta: *Jälkikorjuuta* ei sivuilla mainita, ja *Taivas laulaa* -teoksen ilmoitetaan olevan loppuunmyyty. Kuitenkin kaikki Aaltosen teokset ovat sekä rakenteellisesti että tyyllisesti yhteneväisiä, joten käytän hyväkseni huomioitani sivuilla mainitusta ja esittelystä Aaltosen *Kootuista teoksista*. *Kootut teokset* kirjataan luokittelukohdassa jokseenkin epämääräisten otsikoiden "Hengellinen kasvu" ja "Naisille, miehille, elämäntaitoa" alle, ja sen kohderyhmäksi mainitaan sangen ympärilyöreästi "kaikenikäiset", "miehet ja naiset", "sekä proosasta että lyriikasta pitävät" ja "Hilja Aaltosen kirjoista pitävät". *Kootut teokset* sisältää uusintapainoksena Aaltosen viisi aiemmin julkaistua kirjaa, ja näistä neljää luonnehditaan proosateoksiksi ja yhtä lyriikaksi. ([www.paiiva.fi/index.cgi?showProduct=showProduct&productid=1088](http://www.paiiva.fi/index.cgi?showProduct=showProduct&productid=1088))

Eljas Kuurneen toimittamassa kristillisen kirjallisuuden bibliografiassa (1993) Aaltosen kolme teosta on määritelty Romaanit-otsikon alla novellikokoelmaksi, novellinomaisiksi muistelmiksi ja kertomuksiksi sekä proosakatkelmiksi. Kirjoja luonnehtiviksi avainsanoiksi on esittelyiden lopussa nostettu kahdesti sana "novellit" ja kerran "proosakatelmat". (Kuurne 1993, 11–12.) Uudemmassa Kuurneen ja Aino Leppäsen toimittamassa, vuodet 1993–1997 kattavassa bibliografiassa (1998) Aaltosen teos *Jumalan sateenkaaren alla* on vastaavasti Romaanit-otsikon alla, ja kirjoja luonnehditaan proosa- ja runoteksteiksi (Kuurne – Leppänen 1998, 15).

Aaltosen teosten määrittelyn epämääräisyys kristillisen kirjallisuusinstituution piirissä kertoo omalta osaltaan kristillisen kirjallisuuden luokit-

telun ongelmallisuudesta: millä käsitteillä teoksista voitaisiin puhua niin, että sekä kirjailija ja kustantaja että yleisö ymmärtäisivät, mitä kulloinkin tarkoitetaan? Mainitsemissani esimerkeissä ongelma on ratkaistu käyttämällä Aaltosen teosten yhteydessä perinteistä kaunokirjallisuuden luokittelua. Kuitenkaan niiden luonnehdinta romaaneiksi ja novelleiksi ei ole mielekäästä, sillä kaunokirjalliset romaanit ja novellit ovat taidetta, jolloin niiden hallitsevin funktio on esteettinen funktio. Tällaiseksi kirjallisuudeksi en lue Aaltosen teoksia vaan ymmärrän niiden hallitsevimpana funktiona olevan käytännöllisen funktion.

Jari O. Hiltunen sivuaa samantyyppistä ongelmaa helluntai liikkeen kustannusyhtiö Aika Oy:tä (nykyisin Aikamedia) käsittelevässä pro gradu -tutkielmassaan:

Molemmat haastatellut väittävät Aika Oy:n kirjankustannustoiminnan perustuvan enemmän kirjallisten piirteiden ja arvojen kuin välinearvon varaan. Kustannettavan teoksen täytyy sisältää tietyt perusasiat, joita Haapala ja Luoto toisaalta arvottavat melko selvästi välinearvon perusteella. (Hiltunen 1997, 59.)

Tässä "kirjalliset piirteet ja arvot" vertautuvat käyttämäni termiin esteettinen funktio, kun taas "välinearvo" viittaa puolestaan käytännölliseen funktioon. Hiltunen on huomannut kustantamon sisällä kristillisten teosten arvottamisen ongelmallisuuden, joka juontaa juurensa esteettisen ja käytännöllisen funktion välisestä problematiikasta. Aaltosenkin teosten epämääräinen määrittely saattaa kertoa juuri arvottamisen ja sen ilmaisun vaikeudesta. Vaikka teos ymmärrettäisiin ansiokkaaksi joillain perusteilla, on ansioita vaikea esittää, jos ei teoksen edustamalle lajille löydetä arvostuksesta kertovia käsitteitä. Romaani- ja novellimäärittelmiin sisältyy jo itsessään tietty arvolataus, joten niihin on yksinkertaista turvautua. – Toisaalta kannattaa huomata sekin, että kulttuuri-kielteisempää linjaa kuin esimerkiksi Päivä heijastavat Ihosen mukaan esimerkiksi helluntaiherätyksen Aika Oy (nykyisin Aikamedia) ja vanhoillislestadiolainen Suomen Rauhanyhdistysten Keskusyhdistys (SRK).

Aika Oy ilmoittaa kustantavansa "kertomakirjallisuutta" ja SRK "kertosuorakirjoja". Romaani- ja novelli-sanoja ei käytetä. (Ihonen 2002, 2.)

## 5.2. Kaunokirjallisuus vs. käyttökirjallisuus

Kaunokirjallisuudeksi käsitetään yleisesti kirjallisuus, jota hallitsee esteettinen funktio. Kaunokirjallisuuden rajatapauksista kirjoittavan Yrjö Varpion (1982, 33) mukaan kaunokirjallisuuden käsite kapeni kirjallisuudentutkimuksessa 1900-luvulla uuskritiikin ja välillisesti venäläisen formalismin vaikutuksesta. Teoskeskeiset suunnat painottivat esteettisen funktion merkitystä ja teoksen taiteellisuutta jättäen taka-alalle lajit, joissa oli vallitsevana funktiona käytännöllinen tavoite. Esimerkiksi vielä V. Tarkiaisen *Suomalaisen kirjallisuuden vaiheet* (1934) ymmärtää kaunokirjallisuudeksi uskonnollisen kirjallisuuden, suomennostoiminaan, kirjakielen kehittymisen ja kansallisten aatteiden historian, jotka sittemmin ovat muuttuneet kirjallisuuden rajatapauksiksi (Varpio 1982, 33–34).

Tarkastelen seuraavaksi tarkemmin edellä mainittua esteettistä funktiota ja käytännöllisiä funktiota tsekkiläisen strukturalistin Jan Mukarovskin estetiikkaa käsittelevien teoreettisten ajatusten pohjalta. Mukarovski kehitti 1930-luvulla teoriaa esteettisyyden asemasta ja merkityksestä teksteissä sekä yleisesti ottaen erilaisissa tuotteissa (Varpio 1982, 60). Hän hahmottelee funktioiden typologiassaan funktioille kaksi pääryhmää, välittömät (engl. immediate) ja semioottiset. Välittömiksi funktioiksi Mukarovski (1977, 43) nimeää käytännölliset funktiot ja teoreettisen funktion, kun taas semioottisia ovat symbolinen ja esteettinen funktio.

Esteettisen funktion semioottinen luonne tarkoittaa sitä, että kohde, joka sisältää esteettisen funktion, muuttuu semioottiseksi merkiksi ja suuntaa



tarkastelijan välittömän huomion merkkiin itseensä, joka sellaisena heijastaa todellisuutta. Välittömissä funktioissa kuten käytännöllisissä tarkastelijan huomio sen sijaan suuntautuu todellisuuteen merkin ulkopuolella. (Mukarovski 1977, 46.) Lisäksi käytännöllisissä funktioissa tarkastelijan, subjektin, huomio on suuntautunut merkin viittaamaan objektiin, kun esteettisen funktion kohdalla etualalla on havainnoiva subjekti itse (emt., 41).

Taiteessa kuten kaunokirjallisuudessa esteettinen funktio on hallitseva. Kuitenkaan esteettinen funktio ei esiinny yksinomaan taiteessa, vaan se on osa elämää ja ilmenee kaikkialla. (Emt., 24.) On tärkeää myös huomata, että esteettinen funktio ei ole synonyymi taiteellisuudelle; taiteellisuus muodostuu teoksen tuottamisen ja tarkastelun suhteessa taiteellisiin konventioihin (emt., 4). Kuitenkaan teos ei ole taidetta ilman esteettistä funktiota, jolla on lisäksi kyky pitää yllä eri funktioiden välisiä jännitteitä, estää monofunktionaalisuus ja siten teoksen yksipuolisuus (emt., 12).

Kuten edellä on käynyt ilmi, Mukarovski puhuu käytännöllisistä funktioista monikossa ja toteaa käytännöllisellä funktiolla ilmenevän monia nyansseja, joista toiset ovat erikseen nimettyjä ja toiset eivät. Mukarovski liittää käytännöllisen funktion monimuotoisuuden muun muassa siihen, että se on funktioista lähimpänä todellisuutta, sillä se on suoraan suuntautunut muuttamaan todellisuutta. Koska käytännöllinen funktio kohtaa todellisuuden monimuotoisena, se heijastuu funktioon muuttaen myös sen heterogeeniseksi. (Emt., 43–44.) Itse käytän jatkossakin Mukarovskista poiketen funktion nimeä yksikössä selvyuden vuoksi.

Varpio nimeää käytännöllisen funktion hallitseman kirjallisuuden käytökirjallisuudeksi ja kohdistaa tarkastelunsa teksteihin, "joiden tavoite on käytännöllinen, mutta jotka käyttävät kaunokirjallisuuden keinoja käytännön tavoitteen saavuttamiseksi" (Varpio 1982, 29). Tällaiseksi käyttö-

kirjallisuudeksi ymmärrän myös tutkimani Aaltosen teokset *Taivas laulaa* ja *Jälkikorjuu*. Kirjallisuustieteen näkökulmasta katsoen käyttökirjallisuudessa on kyse kirjallisuuden rajatapauksista, kun taas kristillisessä kirjallisuusinstituutiossa käyttökirjallisuus on yleisesti ymmärretty normaaliksi (kristilliseksi) kirjallisuudeksi. Käyttökirjallisuus-nimi on kuitenkin sekä kirjallisuustieteessä että kristillisessä kirjallisuusinstituutiossa lähes tuntematon, mikä sinänsä on harmi, sillä sen käytöllä voitaisiin luoda käyttökirjallisuudelle selkeä ero verrattuna kaunokirjallisuuden luokituksiin ja konventioihin. – Sen sijaan, että käyttökirjallisia teoksia yritettäisiin väkisin mahduttaa kaunokirjallisuuden kehyksiin, ne voitaisiin tietoisesti luokitella selkeästi omaksi ryhmäkseen ja luoda lajille myös omat arvottamisen kriteerit.

Varpio luettelee ja ryhmittelee käyttökirjallisuuden lajeja ja jakaa käytännöllisen funktion tiedottavaan, arvottavaan, vetoomukselliseen ja omaelämäkerralliseen funktioon. En ryhdy sovittamaan Aaltosen teoksia suoraan mihinkään Varpion mainitsemista luokista, vaan mielestäni oleellisempi ja mielenkiintoisempi kysymys on, mitä käytännöllinen funktio käytännössä Aaltosen tekstissä tarkoittaa, nimitettiinpä sitä sitten millä nimellä tai nimillä hyvänsä. Seuraavaksi siis pohdinkin, miten käytännöllinen funktio Aaltosella yksityiskohtaisesti mahdollisesti toimii.

### 5.3. Kokemus – kerronta – elämys – muutos

Omista kokemuksista kirjoittaminen on eräänlaista tunteiden ilmaisua. Tarkastellessaan omaelämäkertojen lukijuutta ja lukutapahtumaa Anni Vilkkonen (1995, 160) toteaaakin, että sisäisistä, eleyistä kokemuksista kirjoittaminen edellyttää kirjoittajalta emotionaalista muisteluprosessia. Samaa painottaa Marja Kaskisaari (1995, 32) liittäessään omaelämäker-

ralliseen tunnustukselliseen tekstiin kokemuksellisen määreen. Kokemuksista kirjoitettaessa kirjoittajan heränneet tunteet siis välittyvät tekstiin, josta lukijan on mahdollista ne löytää ja vastaanottaa. Vilkon (1995, 159) mukaan juuri omaelämäkerrassa emotio ja kognitio ovat vahvasti toistensa lomaan kietoutuneita: kertoja selostaa ja arvioi elämäänsä mutta pyrkii lisäksi tunteisiin vedoten saamaan lukijat emotionaalisesti ymmärtämään kertojan ajattelutavan ja elämän merkittävät hetket.

Todellisuushakuisesta lukutavasta kirjoittava Kimmo Jokinen käsittelee myös elämyksellistä ja emotionaalista suhtautumista luettuun tekstiin. Jokinen (1999, 234–235) tarkastelee ainakin suomalaisille, painosmenestysten lukijoille tyypillistä tapaa etsiä lukukokemuksesta todenmukaista yhteyttä heidän omaan arkipäiväänsä. Jokinen (1999, 235) kuitenkin huomauttaa, ettei lukijoiden teoksille asettamaa todenmukaisuuden vaadetta tule ymmärtää liian kognitiivisena lähestymistapana, sillä käytännössä lukija käyttää teoksessa kerrottua "totuutta" suhteuttaakseen sen omiinsa tai läheisten ihmisten kokemuksiin. Luetun teoksen herättämät yhteydet henkilökohtaisiin tuntemuksiin ja kokemuksiin siis osoittavat ennen kaikkea lukijan emotionaalista vastaanottotapaa ja prosessointia. Jokinen (1999, 240) toteaaakin, että "[l]ukemiseen liittyy elämyksiä ja tunteenomaista sitoutumista, ja suhde luettuun värittyy vähintään yhtä paljon emotionaalisesti kuin järkipäiväisesti".

Myös Vilko (1995; 159, 164) huomauttaa, että omaelämäkerran lukija pyrkii kytkemään lukemansa omaan elämäänsä, ja sanoo lukijan suuntaavan huomion häntä itseään sillä hetkellä teoksissa puhutteleviin asioihin. – Tällöin jää toki myös se mahdollisuus, että luettava teksti ei kosketakaan, ei herätäkaan lukijan kiinnostusta eikä emootioita lukijan juuri senhetkisessä tilanteessa (emt., 161).

Suhteutan nyt toisiinsa edellä tässä luvussa käsittelemäni huomiot lukemisen emotionaalisuudesta sekä 3. ja 4. luvussa tekemäni analyttiset huomiot Aaltosen teoksista. Pyrin näin purkamaan auki, miten Aaltosen teosten käytännöllinen funktio saattaa rakentua ja toimia emotionaalisuuden pohjalta.

4. luvussa totesin, että Aaltosen tekstiä hallitsee vahvasti omaelämäkerrallisuus. Exemplumeissa hän tuo oman persoonansa esiin kristillisen julistajan näkökulmasta. Julistajuus rakentuu riittämättömyysdiskurssista käsin, ja tekstiä on sillä perusteella mahdollista nimittää omaelämäkerralliseksi tunnustukselliseksi tekstiksi. Tunnustuksellisuus puolestaan juontaa kirjoittajan vahvaan menneiden tunteiden uudelleenkokemiseen ja niiden mahdollisuuteen välittyä tekstistä lukijalle. Käsittääkseni Aaltosen tekstistä saattaa välittyä näin juuri hänen tunteitaan uskossa eläimestä ja uskonnollisista kokemuksista kuten armon kokemuksista.

Toinen, 3. luvussa käsittelemäni juonne Aaltosen teoksissa on niiden metaforinen kielenkäyttö. Sitä ei voida ensisijaisesti ymmärtää esteettisen funktion hallitsemaksi, joskin esteettinen funktio toki metaforissa on läsnä, kuten se on Mukarovskin (1977, 24) mukaan läsnä kaikilla elämänalueilla. En kuitenkaan näe tekstin ensisijaiseksi tavoitteeksi olla esteettisen funktion hallitsemaa, taiteellista proosaa, vaan tulkintani mukaan kielen metaforisuus on ennemminkin väline, jonka avulla Aaltonen voi puhua abstrakteista uskonnollisista kokemuksista ja havainnollistaa niitä. Kun Aaltonen vertaa uskonnollista kokemusta johonkin uskovaistelle lukijalle tuttuun metaforaan kuten särkyneeseen saviastiaan, Aaltosen kokemus tulee lukijalle mahdollisesti ymmärrettäväksi. Metaforisuus on siis Aaltosen käyttämän uskonnollisen kielipelin tärkeä väline abstrakteja kokemuksia konkretisoitaessa.

Hahmottelen nyt, miltä käytännöllinen funktio Aaltosen teoksissa näiden päätelmien perusteella näyttää. Jäsennän käytännöllisen funktion neliosaiseksi prosessiksi: 1) kirjoittajan kokemus, 2) teoksen kerronta, 3) lukijan elämys ja 4) lukijassa tapahtuva muutos. Ensimmäinen kohta "kokemus" tarkoittaa Aaltosen omaa uskonnollista kokemusta. Toinen kohta "kerronta" viittaa siihen, että Aaltonen halua kertoa muillekin omasta kokemuksestaan ja käyttää siinä ensinnäkin kielen metaforisuutta abstraktin kokemuksen konkretisoimiseksi sekä toisekseen omaelämäkerrallista tunnustuksellisuutta, josta on mahdollista välittyä Aaltosen kokemukseen liittyneitä tunteita lukijalle. Jos lukija tekstistä tunnistaa ja ottaa vastaan Aaltosen kokemia tunteita, ne saattavat tuottaa lukijalle elämyksen. – Elämyksellä viitataan aistimuksellisiin kokemuksiin. Ne määritellään hetkellisimmiksi kuin tunteet, jotka saattavat hallita mieltä pitkiäkin aikoja. (Näre 1999, 10–11.) Neljäs kohta "muutos" puolestaan liittyy siihen, että käytännöllisen funktion luonne on pyrkiä vaikuttamaan suoraan todellisuuteen. Tämä käy ilmi myös Aaltosen tekstistä, jonka vahvin intentio on armon julistaminen ja sitä kautta tavoitteena on, että ihminen saisi uskonnollisen kokemuksen kautta sisäisen rauhan ja tasapainon. Juuri Aaltosen kokemuksen lukemisesta saatu elämys saattaa käsitteäkseni johtaa lukijan muutokseen eli omaan uskonnolliseen kokemukseen silloin, kun käytännöllisen funktion prosessi etenee loppuun saakka.

Jos siis käytännöllinen funktio Aaltosen teoksissa toimii hahmottelemallani tavalla, se tarkoittaisi sitä, että lukijalla, joka lukee Aaltosen uskonnollisesta kokemuksesta, herää sen pohjalta emootioita, jotka tuottavat hänelle elämyksen. Edellä lainaamieni sekä Vilkon että Jokisen pohdinnan perusteella tämä vaatii sitä, että Aaltosen lukija löytää Aaltosen kokemuksista ja tekstistä jotain, jonka hän voi kytkeä omaan elämäänsä. Tämä saattaa tarkoittaa esimerkiksi sitä, että lukija mieltää itsensä armoa etsiväksi ja Jumalan rakkautta kaipaavaksi ihmiseksi, sillä Aaltonen koh-

distaa monessa kohdin sanansa tämänkaltaiselle implisiittiselle lukijalle. Jos lukija löytää yhtymäkohtia Aaltosen kertomasta uskonnollisesta kokemuksesta omaan elämäänsä, siitä saattaa seurata hahmottelemani muutos, siis lukijan oma uskonnollinen kokemus eli tunne siitä, että hän on tavalla tai toisella yhteydessä Jumalaan.

Mielenkiintoista on pohtia hypoteettista tilannetta, jossa Aaltosen kertoma kokemus ei syystä tai toisesta herätäkään lukijassa emootioita, ei sitten tuota elämystä eikä vaikuta oletettua muutosta kohti omaa uskonnollista kokemusta. Vihje tämänkaltaisesta mahdollisuudesta löytyy vasemmistolaisuudestaan tunnetun tieteentekijän Antti Eskolan uskonnollisen uskon pohdiskeluista teoksessa *Uskon tunnustelua. Mitä Jumalasta pitäisi ajatella* (1999). Eskola (1999, 109) kirjoittaa suhtautuvansa epäillen itse koetuista kokemuksista kertoviin tarinoihin, joissa "kertoja vakuuttaa saaneensa jumalasta [!] jotakin erityisen selvää ja suoraa havaintotietoa: nähneensä näyn, kuulleensa äänen [– –]". Aaltonen puolestaan esittää exemplumeissaan kokeneensa yleensä juuri tämänkaltaista yhteyttä Jumalaan:

Eräänä yönä sain käskyn lähteä tuohon kotiin. Tein pitkän matkan. Kun tulin taloon, hän tuli perässäni ulkoa ja kysyi kovan panssarinsa takaa: "Mitä varten sinä meille tulit?" Vastasin: "Jumala käski minun tulla. [– –]" (JK, 97.)

[I]hmeellinen tuuli kävi sieluuni, aivoihini, henkeeni; ymmärsin, että minun tulee lukea näille ihmisille Paavalin kirjeen jakeet Roomalaiskirjeestä. (TL, 94.)

Tällä perusteella hahmottelemani Aaltosen teosten käytännöllinen funktio tuskin toimisi esimerkiksi Eskolan kohdalla.

#### 5.4. Arvottamisen problematiikkaa

Kristillisen käyttökirjallisuuden arvottamisesta ei ole esitetty lähestulkoon yhtään pohdintoja. Joitain argumentteja aiheesta kuitenkin löytyy. Hans-Eckehard Bahr toteaa teoksessaan *Taide ja kristinusko* (1970) sanataiteen taiteeksi arvottamisen ratkaisevaksi tekijäksi sen, että sana kuvaa, ei julista. Niin sanotuksi julistavaksi taiteeksi – eli siis käyttökirjallisuudeksi – hän määrittelee kirjallisuuden, "jossa on lähtökohtana valmiiksi määritelty idea ja jossa kieli ja taiteen keinot ovat toissijaisia". Tällaista on hänen mukaansa "vaatimattomalla henkisellä tasolla oleva sisäkristillinen käyttökirjallisuus". Bahr tosin toteaa esteettistä tyrmäystä lieventäväksi tekijäksi sen, että alhaisesta taiteellisesta tasostaan huolimatta käyttökirjallisuus voi olla eksistentiaalisesti puhuttelevaa. (Bahr 1970, 184–185.) Käyttökirjallisuutta ei voida luokitella taiteeksi, mutta toisaalta Bahrin jyrkkyys herättää myös miettimään, miten käyttökirjallisuutta sitten pitäisi arvottaa tai onko se ylipäätään edes mahdollista.

Epätaiteellisuuteen ja epäesteettisyyteen takertumisen sijaan Jyri Vuorinen (2000, 99) yrittää ymmärtää artikkelissaan "Käsitetaiteen esteettisyydestä eli kuinka mielipidettä perustellaan" kuvataiteeseen kuuluvan käsitetaiteen estetiikan ja arvottamisen ongelmallisuutta. Hän miettii, voidaanko esteettisen funktion ymmärtää hallitsevan käsitetaiteen teoksia vai ei ja millä perusteella niitä tulisi arvottaa. Esitän seuraavaksi näkökulman käyttökirjallisuuden arvottamisen mahdollisuuteen ja käytän pohdinnassani avuksi Jyri Vuorisen artikkelia.

Sanataiteen ja kuvataiteen välistä yhteyttä on analysoinut muun muassa Hans-Georg Gadamer. Hän lähestyy aihetta 'lukemisen' käsitteen kautta ja löytää sanallisten ja kuvallisten teosten yhtäläisyyden ensinnäkin nii-

den toteutumisen eli olemassaolon tasolla sekä toisekseen niiden lukemisen eli olemassaolon huomioimisen tasolla. (Gadamer 2000, 49–51.)

Aaltosen teoksia en lue sanataiteeksi. Niiden rinnastaminen Vuorisen pohdintaan käsitetaiteesta on kuitenkin mielekäästä sen vuoksi, että usein käsitetaiteen kritikoidaan olevan juuri kaikkea muuta kuin kuvataidetta, koska sitä ei hallitse esteettinen funktio – kuten ei käyttökirjallisuutta-kaan.

Vuorisen esityksen perusteella käsitetaiteesta on löydettävissä samoja piirteitä kuin käyttökirjallisuudesta. Ensinnäkin valtavirrasta poikkeavassa, osin marginaaliseksi miellettyssä käsitetaiteessa painopiste on teoksen merkityksessä tai sanomassa. Näin sen merkitys tai "käsite" korostuu, kun taas toteuttamistapa ja aines ovat toisarvoisessa asemassa. Juuri näinhän on myös Aaltosen teoksissa, joissa julistuksellinen intenti- on hallitsema sisältö on avainasemassa. Yhtenä esimerkkinä käsitetaiteesta Vuorinen mainitsee Kosuthin tuolin ideaa pohtivan teoksen *Yksi ja kolme tuolia*, joka muodostuu kolmesta tuolista eli tuolista, sen valokuvasta ja sanakirjamääritelmästä. (Vuorinen 2000, 100–102.)

Teoksen sanoman korostumisen lisäksi käsitetaide muistuttaa käyttökirjallisuutta toisekseen siinäkin mielessä, että käsitetaideteoksia on harvoin mielletty esteettiseksi taiteeksi. 'Esteettinenhän' merkitsee sitä, että teos itsessään olisi esteettisesti kaunis. Robert Barrya mukaillen Vuorinen kuitenkin erottaa esteettisen kauneuden lisäksi vielä kaksi muuta arvola- jia: teos voi olla tiedollisesti arvokas tai teoksella voi olla välinearvoa esimerkiksi jonkin vaikutuksen aikaansaamiseksi. (Emt., 122.)

Sovellettaessa Vuorisen jaottelua käyttökirjallisuuteen huomiota ei kannata ensisijaisesti kiinnittää tiedolliseen vaan välineelliseen arvottami- seen. Vuorista mukaillen tiedollisessa arvottamisessa tärkeintä olisi ni-



mittäin se, mitä uutta teos tuo taiteeseen ja miten teos ymmärtää taiteen olemassaolon (emt., 122). Käyttökirjallisuudessa teos ei tietenkään käsittele taiteen vaan jonkin muun aiheen problematiikkaa. Esimerkiksi *Jälkikorjuu-* ja *Taivas laulaa* -teosten tiedolliseen arvottamiseen viittaavat kysymykset siis kuuluisivat, mitä uutta teokset tuovat armon tai laajemmin uskon käsitteisiin ja miten teokset ymmärtävät niiden olemassaolon. Kysymykset eivät kuitenkaan varsinaisesti kuulu tämän tutkielman piiriin.

Sen sijaan ratkaisevassa asemassa käyttökirjallisuuden arvottamisessa on teoksen välinearvo. Välinearvon kannalta teosta tarkasteltaessa olennaista on käsitetaiteen arvottamisesta kirjoittavan Heikki Saaren mukaan se, miten teoksella välineenä pystytään saavuttamaan asetetut tavoitteet jonkin vaikutuksen aikaansaamiseksi teoksen tarkastelijoissa. Vuorinen täsmentää tätä: "Monissa yhteyksissä on tarpeellista havainnollistaa jotain asiaa, saada ihmiset ajattelemaan ja tarkemmin pohtimaan jotakin seikkaa, jonka he ehkä jo tietävät." (Emt., 124.) Kyse ei siis ole tässä propagandistisen vaikutuksen etualaistamisesta vaan yksinkertaisesti siitä, että jotakin asiaa havainnollistamalla ihmiset saadaan tietoisesti pohtimaan omaa käsitystään siitä.

Toisin sanoen Aaltosen *Jälkikorjuun* ja *Taivas laulaa* -teoksen arvottamisen tärkeimpänä perusteena on edellä esittämäni pohdinnan perusteella teosten välinearvo. Vuorinen ottaa esiin välinearvosta sen kognitiivisen puolen: kuinka teos saa vastaanottajan pohtimaan omaa käsitystään teoksen esittämästä aiheesta? Itse liitän välinearvoon kuitenkin myös emotionaalisen puolen: herättääkö teos vastaanottajassa emootioita, tuottaako elämyksiä ja vaikuttaako siten vastaanottajassa muutosta?

Aaltonen tuo selvästi esiin, että hänen tärkein intentionsa tekstissä on saada lukija kokemaan yhteyden tunnetta Jumalaan. Aaltosen teoksiin

suhteutettuna välinearvossa saattaa siis olla kyse siitä, kuinka teokset tässä onnistuvat sekä kognitiivisessa että emotionaalisessa mielessä. Joka tapauksessa on huomattava, että samankin teoksen lukukokemukset ovat aina yksilöllisiä ja teokset saattavat vaikuttaa eri tavoin. Teosten arvottaminen välinearvon perusteella on siis viime kädessä hyvin subjektiivista. Objektivisemmän otteen arvottamiseen tuo tietenkin se, jos arvotettavia teoksia, esimerkiksi Aaltosen *Jälkikorjuuta* ja *Taivas laulaa* -teosta, verrataan muuhun käyttökirjallisuuteen, esimerkiksi muuhun hartauskirjallisuuteen. Tällöin huomion etualalle nousevat Aaltosen persoonalliset ratkaisut muun muassa teoksen muodon, tyylin ja kielen suhteen.

## 6. Lopuksi

Olen tarkastellut edellä Hilja Aaltosen teoksia *Jälkikorjuu* ja *Taivas laulaa*. Lähestymistapani on ollut teosten kieltä, tekstiä ja lajityypin kysymyksiä ulkoa päin analysoiva. Aaltosen teokset ovat Vapaakirkon kustantamon, Päivän, julkaisemia ja lukeutuvat kristilliseen kirjallisuuteen. Kristillisen kirjallisuuden määrittely on pitkää ja leveää; kunnollista, kattavaa määritelmää ei löydy. Oma lähtökohtani kristillisen kirjallisuuden, siis myös Aaltosen teosten, määrittelylle on, että niillä on mahdollisuus sisäisen fokalisoinnin kautta kuvata uskonnollista kokemusta. Lisäksi tällainen kirjallisuus on usein kristillisten kustantamojen eli käytännössä yleensä kristillisten yhteisöjen omistamien kustantamojen julkaisemaa.

Näkökulma uskonnollisen kokemuksen kuvaamisen mahdollisuudesta Aaltosen teoksissa jäsentää koko tutkielmaani. Pohjustan sitä teoreettisesti 2. luvussa Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofisten ajatusten pohjalta. Niiden perusteella on mahdollista olettaa, että uskonnollinen kokemus on ylipäättään kielellistettävissä. Wittgensteinin mukaan kieli tekee kokemukset mahdollisiksi antamalla käsitteelliset välineet kokemusten identifioimiseksi. (Työrinoja 1984, 265.) Wittgenstein käyttää myös termiä 'kielipeli' kuvaamaan sitä, että kokemuksen identifioimisessa käytetty kieli saa merkityksensä aina ympäröivässä kontekstissa. Wittgensteinin mukaan eri tilanteisiin liittyvät eri kielipelit.

Käytän kielipeliä välineenä hyödyksi muotoillessani 3. luvun kysymyksenasettelua: kyseisessä luvussa tarkastelen kuvakieltä ja sen merkitystä Aaltosen käyttämässä kielipelissä. Keskityn metaforiin, jotka kuvaavat nimenomaan uskonnollista kokemusta. Tällaisia löytämiäni metaforia ovat "riisuttu matkamies", "särkyvä astia" ja "ovi yhteyteen". Lisäksi tarkastelen sydän-synekdokeeta.

Metaforinen kielenkäyttö on Aaltoselle eräs tärkeä tapa kuvata kokemusta koetusta, joka on ihmisen välittömän kokemusmaailman ulkopuolella. Metaforien tarkalla analyysillä pyrin paljastamaan, mitä Aaltonen itse asiassa sanoo ja minkä avulla. Riisumisen ja rikkoutumisen metaforat liittyvät ihmisen riittämättömyyden tunteeseen suhteessa Jumalaan, sekä oven metafora ja sydän-synekdokee kuvaavat omilla tavoillaan yhteyttä tai sen puutetta. Olennainen huomio kuvakielestä Aaltosen käyttämässä kielipelissä on, että lopulta vastaanottaja voi päättää, kuinka metaforisesti tai konkreettisesti haluaa kielikuvan tulkita.

4. luvussa siirryn kielen tason tarkastelusta tekstin tasolle. Keskityn sen omaelämäkerrallisuuteen. Aaltosen teoksissa kyse on juuri tekstin omaelämäkerrallisuudesta, sillä kyseessä ei ole varsinainen Aaltosen omaelämäkerta. Exemplumit eli luvuissa käytetyt esimerkkikertomukset – moraaliset esimerkit – ovat avainasemassa pohtiessani omaelämäkerrallisuutta. Monet exemplumit on poimittu Aaltosen omasta elämästä, ja niillä hän pystyy havainnollistamaan uskonnollista kokemusta esimerkiksi ulkoisten tekojen ja tapahtumien kuvauksella. Mielenkiintoinen on myös huomio, että Aaltosen siirtyessä yksittäisen exemplumin tasolta julistamaan (yleensä armon) sanomaa yleisesti, hänen kielenkäyttönsä muuttuu vertauskuvalliseksi.

Kun Aaltosen teoksia tarkastelee niiden omaelämäkerrallisesta intentiosta käsin, teosten muoto näyttäytyy epäjatkovana. Kyseessä ei ole kuitenkaan postmoderni epäjatkuvuus, johon liittyisi myös merkityksen, "elämäntotuuden", pirstoutuminen. Aaltosella päinvastoin elämän merkitys ja tarkoitus näyttäytyvät selkeästi kristillisen uskon kehystäminä.

Lisäksi 4. luvussa luen esiin diskurssianalyysin apuvälineillä Aaltosen itse itsestään esittämää kuvaa. Huomioideni mukaan Aaltonen rakentaa

kuvansa julistajuusdiskurssiin nojautuen. Julistajuus puolestaan rakentuu Aaltosen epäonnistumisen ja riittämättömyyden osoittamisesta, ja kyseessä on näin ollen omaelämäkerrallinen tunnustuksellinen konventio. Omasta naiseudestaan Aaltonen vaikenee lähes kokonaan.

5. luvun aloitan osoittamalla, kuinka epämääräistä Aaltosen teosten luokitteleminen kristillisen kirjallisuusinstituution piirissä on. Yleisesti ottaen tapana on sovittaa teoksia perinteisen kaunokirjallisuuden luokituksiin. Aaltosen teoksissa ei ole kuitenkaan kyse esteettisen funktion hallitsemasta kaunokirjallisuudesta vaan ennemminkin käytännöllisen funktion hallitsemasta käyttökirjallisuudesta. Ymmärrän käytännöllisen funktion liittyvän emotionaaliseen lukutapaan, jota muun muassa Aaltosen tekstin omaelämäkerrallinen tunnustuksellisuus saattaa aktivoita ja vahvistaa.

Hahmottelen käytännöllisen funktion neliosaiseksi prosessiksi, joka muodostuu kirjoittajan kokemuksesta, kerronnasta, lukijan elämyksestä ja lukijassa tapahtuvasta muutoksesta. Kyse on siis ennen kaikkea siitä, että tekstiin voi sisältyä kirjoittajan kokemukseen liittyviä emotioita, jotka lukijan on mahdollista tunnistaa ja ottaa vastaan. Näin tapahtuessa kirjoittajan varsinainen (uskonnollinen) kokemus tulee ikään kuin lukijassa uudelleen koetuksi. Päätelen siis, että tämänkaltaisen kirjoittajan kokemuksesta lukeminen ja siitä saatu elämys johtavat lukijan muutokseen eli lukijan omakohtaiseen kokemukseen.

Lopuksi etsin mahdollisuuksia Aaltosen teosten arvottamiseen. Nostan esiin välinearvon kannalta arvottamisen. Tarkoitan sillä ensinnäkin sitä, kuinka teos saa vastaanottajat pohtimaan käsittelemäänsä aihetta. Tämän kognitiivisen puolen lisäksi liitän välinearvoon toisekseen myös emotionaalisen puolen: sen, miten teos herättää vastaanottajassa emotioita ja tuottaa elämyksiä.

Tutkiessani uskonnollisen kokemuksen esittämistä ja sen välittymistä Hilja Aaltosen teoksissa *Jälkikorjuu* ja *Taivas laulaa* olen käyttänyt apunani erityyppisiä teoreettisia lähteitä. Tutkielmani aihepiiriä on hyvin vähän tutkittu kirjallisuustieteessä, ja ihmetyksissäni olen etsinyt sopivia teoreettisia lähestymistapoja valitsemaani ongelmaan, joka asettuu useiden eri tieteiden haaraan.

Koska Aaltosen kristillisissä teoksissa käytetään tavallista kielen materiaaleja, sanoja, niitä on mahdollista tutkia tekstianalyttisesti siinä missä muitakin kirjallisia teoksia. Niin olen tehnyt ja luulen kyenneeni ainakin osittain vastaamaan uskonnollisen kokemuksen tekstualisoimisen problematiikkaan Aaltosen teoksissa. Kuitenkin kristinuskoon kuuluu sanan transkendentti ulottuvuus, jota tämäntyyppinen tutkimus ei voi tavoittaa. Esimerkiksi eräs ongelma, jota työn loppuvaiheessa pohdin, liittyy teosten käytännölliseen funktioon. Tutkielmassani esitän käytännöllisen funktion pohjautuvan ennen kaikkea emotionaaliselle lukutavalle eli emotioihin. Tiedän kuitenkin, että kristillisissä piireissä teosten "käytännölliseksi funktioksi" määriteltäisiin se, että "Jumalan Pyhä Henki toimii ja puhuttelee niiden kautta lukijaa". Olenkin päätenyt ajatuksissani lopulta transkendenttisten kysymysten äärelle. Ajatuksiani on siis hämmentänyt kysymys emotioiden, kognition ja yliluonnollisen osuudesta sekä näiden välisestä syy- ja seuraus-suhteesta uskonnollisessa kokemuksessa. Olen tietyllä tavalla pyörähtänyt uuteen alkuasetelmaan, sillä huomaa joutuvani kysymään itseltäni, mitä uskonnollinen kokemus oikeastaan on.

## Lähteet

### Tutkimuskohteet

JK = AALTONEN, HILJA 1992 *Jälkikorjuu*. Hämeenlinna: Päivä Osakeyhtiö.

TL = AALTONEN, HILJA 1998 *Taivas laulaa*. Hämeenlinna: Päivä Osakeyhtiö.

### Painetut

ELOVAARA, RAILI 1992 *"Olen tyhjä huone"*. Tutkielma sanataiteen metaforista ja symboleista. Helsinki: Yliopistopaino.

ESKOLA, ANTTI 1999 *Uskon tunnustelua. Mitä Jumalasta pitäisi ajatella*. Helsinki: Otava.

FELSKI, RITA 1989 *Beyond Feminist Aesthetics. Feminist Literature and Social Change*. Lontoo: Hutchinson Radius.

GADAMER, HANS-GEORG 2000 Kuvataide ja sanataide. – *Elämys, taide, totuus. Kirjoituksia fenomenologisesta estetiikasta*. Artikkelin suomentanut Anna-Kaisa Pitkänen. Toimittaneet Arto Haapala ja Markku Lehtinen. Helsinki: Yliopistopaino.

HEINO, HARRI 1997 *Mihin Suomi tänään uskoo*. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.

HYVÄRINEN, MATTI 1998a Jörn Donnerin matka ja paluu. – *Liikkuvat erot. Sukupuoli elämäkertatutkimuksessa*. Toimittaneet Matti Hyvärinen, Eeva Peltonen ja Anni Vilkko. Tampere: Vastapaino.

HYVÄRINEN, MATTI 1998b Lukemisen neljä käännettä. – *Liikkuvat erot. Sukupuoli elämäkertatutkimuksessa*. Toimittaneet Matti Hyvärinen, Eeva Peltonen ja Anni Vilkko. Tampere: Vastapaino.

HYVÄRINEN, MATTI & PELTONEN, EEVA & VILKKO, ANNI 1998 Johdanto. – *Liikkuvat erot. Sukupuoli elämäkertatutkimuksessa*. Toimittaneet Matti Hyvärinen, Eeva Peltonen ja Anni Vilkko. Tampere: Vastapaino.

IHONEN, MARKKU 1991 Uskonnollisen kirjallisuuden tarjoamat vaihtoehdot. – *Hevosen sulkia. 1980-luvun suomalaisen kirjallisuuden tilanteita*. Toimittanut Yrjö Hosiainluoma. Helsinki: Kirjastopalvelu.

IHONEN, MARKKU 1997 Uskonnolliset kielipelit. Vallankäyttöä ja identiteetin vahvistamista. – *Kielen vallassa. Näkökulmia politiikan, uskonnon ja julkishallinnon kieleen*. Toimittaneet Matti Mälkiä ja Jari Stenvall. Tampere University Press.

JOKINEN, ARJA & JUHILA, KIRSI & SUONINEN, EERO 1993 1. Diskursiivinen maailma. Teoreettiset lähtökohdat ja analyyttiset käsitteet. – *Diskurssianalyysin aakkoset*. Tampere: Vastapaino.

JOKINEN, KIMMO 1999 Kirjallisuuden lukeminen ja elämykselliset totuudet. – *Tunteiden sosiologiaa I. Elämyksiä ja läheisyyttä*. Toimittanut Sari Näre. Helsinki: SKS.



KANTOLA, JANNA 2001 Runoja, metaforia ja symboleja. – *Kirjallisuudentutkimuksen peruskäsitteitä*. Toimittaneet Outi Alanko ja Tiina Käkelä-Puumala. Tietolipas 174. Helsinki: SKS.

KASKISAARI, MARJA 1995 *Lesbokirja. Vieras, minä ja moderni*. Tampere: Vastapaino.

KORHONEN, KUISMA 1995 Augustinus, Rousseau, Augustinus. – *Subjekti. Minä. Itse. Kirjoituksia kielestä, kirjallisuudesta, filosofiasta*. Tietolipas 139. Toimittanut Pirjo Lyytikäinen. Helsinki: SKS.

KOSONEN, PÄIVI 2000 *Elämät sanoissa. Eletty ja kerrottu epäjatkuvuus Sarrauten, Durasin, Robbe-Grillet'n ja Perecin omaelämäkerrallisissa teksteissä*. Helsinki: Tutkijaliitto.

KRIKMANN, ARVO 1992 Muutama sana metonymiasta. – *Metafora. Ikkuna kieleen, mieleen ja kulttuuriin*. Toimittaneet Lauri Hirvilahti, Jyrki Kalliokoski, Urpo Nikanne ja Tiina Onikki. Helsinki: SKS.

KUURNE, ELJAS 1993 *Uskonnollista kirjallisuutta. Romaaneja ja henkilöhistorioita*. Helsinki: Kirjastopalvelu Oy.

KUURNE, ELJAS & LEPPÄNEN, AINO 1998 *Uskonnollista kirjallisuutta 1993–1997. Kaunokirjallisuutta, henkilöhistorioita ja jokamiehen teologiaa*. Helsinki: Kirjastopalvelu Oy.

LEMPIÄINEN, PENTTI 2002 *Kuvien kieli. Vertauskuvat uskossa ja elämässä*. Helsinki: WSOY.

MILLER, NANCY K. 1980 Women's autobiography in France. For a dialectics of identification. – *Women and language in literature and so-*

*ciety*. Toimittaneet Sally McConnell-Ginet, Ruth Borker ja Nelly Furman. New York: Praeger Publishers.

MUKAROVSKÝ, JAN 1977 *Structure, Sign and Function. Selected Essays by Jan Mukarovsky*. Kääntäneet ja toimittaneet John Burbank ja Peter Steiner. New Haven – London: Yale University Press.

NIEMELÄ, MATTI 1988 *Ihaninta ihmisessä on hänen laupeutensa. Hilja Aaltosen elämää ja ajatuksia*. Hämeenlinna: Päivä Osakeyhtiö.

NÄRE, SARI 1999 *Tunteiden sosiologia yhteiskuntatutkimuksen kentässä. Tunteiden sosiologiaa I. Elämyksiä ja läheisyyttä*. Toimittanut Sari Näre. Helsinki: SKS.

PALVA, HEIKKI 1995 *Raamatun tietosanasto*. Porvoo – Helsinki – Jyväskylä: WSOY.

PITKÄNEN, MERJA 1998 *Esipuhe*. – Hilja Aaltonen: *Taivas laulaa*. Hämeenlinna: Päivä Osakeyhtiö.

*Pyhä Raamattu*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos.

REKOLA, JUHANI 1982 *Kadotetun paratiisin portilla. Usko kirjallisuudessa*. Helsinki: Kirjapaja.

RIMMON-KENAN, SHLOMITH 1991 *Kertomuksen poetiikka*. Suomentanut Auli Viikari. Tietolipas 123. Helsinki: SKS.

SAARILUOMA, LIISA 2001 *Jälkisanat: yksilöllinen ja esimerkillinen modernissa romaanissa ja nykypäivän julkkiskirjoittelussa*. – *Esimerkin*

voima. *Exemplum ja esimerkillisyys antiikin retoriikasta nykypäivän naistenlehtiin*. Toimittanut Liisa Saariluoma. Turku: Kirja-Aurora.

SHERINGHAM, MICHAEL 1993 *French Autobiography. Devices and Desires. Rousseau to Perec*. Oxford: Clarendon Press

TYÖRINOJA, REIJO 1984 *Uskon kielioppi. Uskonnollisten väitteiden ja käsitteiden luonne Ludwig Wittgensteinin myöhäisfilosofian valossa*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 141. Helsinki.

UTRIAINEN, TERHI 1989 *Yöelimet – kuolema ja naisellinen tietoisuus. – Naisen tieto*. Toimittanut Sara Heinämaa. Helsinki: Art House.

VIKARI, AULI 1990 *Lyriikan runousoppia. – Mervi Kantokorpi, Pirjo Lyytikäinen ja Auli Viikari: Runousopin perusteet*. Oppimateriaaleja 9. Helsingin yliopisto. Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus.

VILJAMAA, TOIVO 2001 *Kertomus puheen osana: exemplum antiikin retoriikassa. – Esimerkin voima. Exemplum ja esimerkillisyys antiikin retoriikasta nykypäivän naistenlehtiin*. Toimittanut Liisa Saariluoma. Turku: Kirja-Aurora.

VARPIO, YRJÖ 1982 *Käyttökirjallisuus. Kaunokirjallisuuden rajankäyntiä ja rajatapausten estetiikkaa*. Helsinki: Kirjastopalvelu Oy.

VILKKO, ANNI 1995 *Lukijaelämää. – Kerro vain totuus. Elämäkertatutkimuksen omaelämäkerrallisuus*. Toimittaneet Elina Haavio-Mannila, Tommi Hoikkala, Eeva Peltonen ja Anni Vilkkö. Helsinki: Gaudeamus.

VILKKO, ANNI 1997 *Omaelämäkerta kohtaamispaikkana. Naisen elämän kerronta ja luenta*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 663. Helsinki: SKS.

VUORINEN, JYRI 2000 Käsitetaiteen esteettisyydestä eli kuinka mielipidettä perustellaan. – *Aisthesis ja Poiesis. Kirjoituksia estetiikasta ja kirjallisuudesta*. Toimittaneet Arto Haapala ja Jyrki Nummi. Helsingin yliopiston taiteiden tutkimuksen laitos, estetiikka ja yleinen kirjallisuustiede.

WITTGENSTEIN, LUDWIG 1981 *Filosofisia tutkimuksia*. Suomentanut Heikki Nyman. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.

ÅSVIK, ANNIKA 2001 Esittelyssä Suomen kristilliset kustantajat. – Kirjakauppalehti 7 / 01.

### Painamattomat

HILTUNEN, JARI O. 1997 Miksi juuri nämä kirjat? Kirjallisuuskäsityksen eksplikointi helluntailiikkeen kustannustoiminnassa. Suomen kirjallisuuden pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopiston taideaineiden laitos.

IHONEN, MARKKU 2002 Kristillinen kaunokirjallisuus – kustantajan ja lukijan valtaa. Esitelmä Sosiologipäivillä Tampereen yliopistossa 15.3.2002.

*Kootut teokset*. [Teoksen esittely Päivä Osakeyhtiön kotisivuilla]

URL: <http://www.paiva.fi/index.cgi?showProduct=showProduct&productid=1088>

Tieto haettu 12.2.2002.

NURMINEN, JOHANNA 1996 Kristityn identiteetti Urho Muroman tekstikokoelmassa Jumalan hoidossa. Suomen kirjallisuuden pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopiston taideaineiden laitos.

UTRIAINEN, TERHI 2002 Riisuutumisen metaforia Raamatun teksteissä. Alustus Kokemus, ruumis, kutsumus -seminaarissa Turun yliopistossa 9.3.2002.