

▣ Mythopoiesis Torgny Lindgrenin
romaaneissa

—

Liisa Steinby

T utkimuskysymys: mythopoiesis ja sen glokaalit muodot

— Torgny Lindgreniä (1938–2017) koskeva tutkimus on jokseenkin yksimielistä siinä, että keskeistä hänen kirjailijakuvassaan ovat uskonnollinen tematiikka, hänen lapsuuden kotiseutunsa Västerbottenin kuvaus sekä teosten omalaatuinen huumori, ironia tai monimerkityksisyys. Tutkimuksen painopisteitä voidaan hahmottaa muutaman edustavan esimerkin kautta (kirjallisuuskatsauksista ks. Nilsson 2004, 43–47; Willén 2008, 21–22; Svala 2015, 12–16). Sellainen on Ingela Pehrsonin kolmen Lindgrenin romaanin uskonnollista tematiikkaa koskeva tutkielma, jossa etsitään yhteyksiä Lindgrenin uskonnollisen ajattelun ja sellaisten ajattelijoiden kuin Tuomas Akvinolainen, mestari Eckhart, Jacob Böhme ja Søren Kierkegaard välillä (Pehrson 1993). Magnus Nilsson puolestaan esittää, että Lindgrenille on ominaista ironia, jonka avulla hän tuo esille ihmisen olemassaolon monimerkityksisyyden (Nilsson 2004; vrt. esim. Stenstad 1988, 259–260). Nämä kaksi näkökulmaa näyttävät vaikeasti yhteen sovitettavilta, mutta jokainen Lindgrenin lukija tunnistaa, että Lindgrenin teoksissa on jollakin tavoin samanaikaisesti kysymys uskonnon kysymyksistä ja olevan vaikeasta tulkittavuudesta.

Kolmas mainituista aspekteista, voimakas paikallisuus, liittyy kahteen edelliseen. Suuri osa Lindgrenin romaaneista ja novelleista sijoittuu Västerbotteniin Norlantiin aikavälin ulottuessa 1800-luvulta nykypäivään. Teoksissa mainitaan toistuvasti tietyt – osin keksityt, osin todelliset – pohjoisen paikannimet sekä myös jotkut henkilöt tai suvut, mikä herättää balzacmaisen illuusion tietyn yhteisön panoraamamaisesta kuvauksesta eri teoksissa. Erona Balzaciin on, että Lindgren kuvaa syrjäistä, katoamassa olevaa tai jo kadonnutta miljöötä ja elämänmuotoa, lapsuusaikansa Norlantia, jota leimasivat karujen luonnonolosuhteiden lisäksi tuberkuloosi ja sitä kautta jatkuva kuolemanuhkan läsnäolo sekä uskonnollinen herännäisyys. Lindgren on itse sanonut jatkavansa kaunokirjallisessa tuotannossaan kotiseutunsa maallikkosaarnaajien perinnettä (esim. Lindgren 1978; Gummerus 1984, 45), ja hänen ajatuksestaan, että hänen romaanejaan ja kertomuksiaan voi lukea eräänlaisina saarnoina, on tullut tutkimuskirjallisuudessa usein toistettu väite (Marcus Willénin tutkimuksessa se on kantavana ajatuksena, ks. esim. Willén 2008, 29–35; Pehrson Berger 2001; Persson 2007, 72).

Lindgren-tutkimuksessa on yleisesti ottaen lähdetty liian yksioikoisesti oletuksesta, että Lindgren puhuu teologian perspektiivistä tai että hänen ”saarnoihinsa” sisältyy kristillinen opetus.¹ Lindgren ei puhu Jumalasta minäkään kristinuskon suunnan tai opinkappaleen sisältä katsoen. Uskonnollisen totuuden julistamisen asemasta Lindgrenin teoksissa on kysymys mythopoiesiksen kuvaamisesta: sellaisten ihmisten kuvaamisesta, jotka tulkitsevat elämisen tapahtumia uskonnon perspektiivistä. Hän ei näin ”saarnaa” edes västerbottenilaisromaaneissaan vaan kuvaa tapahtumaa, jossa henkilöahmot

saattavat uskonnon merkitysmaailman yhteen oman kokemusmaailmansa kanssa. Uskonnollinen ajattelu näyttäytyy tällöin moninaisina, yksilöllisesti eriytyneinä tulkintoina ja käytäntöinä, ei minään lukkoon lyötyinä opinkappaleina. Hänen henkilönsä päätyvät usein sangen omalaatuisiin, lukijan perspektiivistä katsoen hämmentäviin tuloksiin tai epäonnistuvat yhteen saattamisen pyrkimyksessään. Väitänkin, että Lindgrenille ominainen monitulkintaisuus ja ironia juontuvat ensisijaisesti henkilöhahmojen harjoittaman mythopoiesiksen kirjavuudesta.

Uskonto alettiin käsittää mythopoiesiksena 1700-luvun lopulla Herderin ja romantikkojen (Friedrich Schlegel, Novalis, Schelling) ajattelussa. Tätä ei tarkoitettu kiistämään kristinuskon totuutta vaan selittämään sen luonnetta: Jumala on Absoluutti, mutta hän näyttäytyy ihmiselle välttämättä antropomorfinena hahmona. Herder esittää, että ihminen ei luonnostaan ajattele abstraktein käsittein vaan pikemmin konkreettisten aistimusten ja mielikuvien avulla, joihin hän heijastaa omia tarpeitaan ja toiveitaan (ks. Herder 1994). Mytologiassa ja uskonnossa, jotka ovat abstraktia ajattelua varhempia ajattelun muotoja, olevaa hahmotetaan myyttisten hahmojen avulla. Esimerkiksi Vanhassa testamentissa Jumalalle annetaan muinaisten juutalaisten elämäntavan mukaisesti huolehtivan isän (patriarkan) ja paimenen ominaisuuksia (ks. Herder 1993, 721–22, 968). Näin Absoluutti näyttäytyy ihmisille heidän arkisesta kokemuksestaan käsin ymmärrettävänä. Schlegel ja Novalis vaativat, että modernin kirjallisuuden on luotava uusi, modernin ihmisen tarpeita vastaava mytologia (ks. Schlegel 1988; Novalis 1978). Lindgren on sanonut, että kirjallisuuden tulisi hänen mielestään kytkeytyä myytteihin, jollaisia meille tarjoaa ennen kaikkea Raamattu (ks. Nilsson 2004, 181). Hän ei puhu myyttien käyttöä koskevan näkemyksensä yhteydestä saksalaiseen romantiikkaan,² mutta hän oli erityisen hyvin perehtynyt saksalaiseen kirjallisuuteen ja kulttuuriin ja ihaili erityisesti Thomas Mannia, jonka pääteoksena voidaan pitää raamatullista, myyttisen ja modernin ajattelun yhdistävää *Joosef ja hänen veljensä* -tetralogiaa. Kuten Herderillä, romantikoilla ja Mannilla on Lindgrenillä huomion keskiössä ihmisen mytopoeettinen aktiviteetti, hänen pyrkimyksensä hahmottaa itselleen Jumala, joka selittää hänelle maailman ja ihmiselämän luonteen.

Mythopoiesis on kulttuurisesti muuntelevaa. 1700-luvun lopulla syntynyt historistinen ajattelutapa korosti, että kulttuurit tuottavat erilaisia toiminnan ja ihmisen itsensä käsittämisen tapoja. Näistä juontuu myös mytologioiden erilaisuus, vaikka kulttuurit toki myös lainaavat myyttejä ja uskomuksia toisiltaan. Lindgrenin romaaneissa esille tulevat uskonnolliset käsitykset ovat voimakkaasti ”paikallistettuja”. Hänen västerbottenilaiskuvauksensa eivät silti ole regionalismia, jonka tavoitteena on menneen elämänmuodon pelastaminen unohdukselta (ks. Sihvo 1980). Tutkijat ovat korostaneet, että hänen västerbottenilaisiaan askarruttavat ihmiselämän suuret, eksistentiaaliset kysymykset, kuten kysymykset totuudesta, elämisen mielestä tai sen puutteesta, elämän

hallinnasta ja hallitsemattomuudesta, toisen ihmisen kohtaamisesta, kärsimyksestä, kuolemasta, rakkaudesta ja vihasta, hyvästä ja pahasta (esim. Tiger 1984, 17). ”Eksistentiaalinen” poistaa kuitenkin erilaisuuden ja jättää vain universaalien identtisuuden jäljelle. Lindgrenin ajatteluun sopii 1900-luvun lopun globalisaatiokritiikin yhteydessä syntynyt glokaalin (*glocal*) käsite (ks. esim. Sevänen 2004; Talvet 2004), joka pitää kiinni samanaikaisesti sekä ajattelu- muodon paikallisesta omalaatuisuudesta että siinä piilevästä haasteesta tulla yleisesti hyväksytyksi. ”Glokaalilla” vastustetaan keskustusten pyrkimystä esittää oma ajattelunsa abstraktisti, aikaan ja paikkaan katsomatta, yleispäteväksi ja nähdä ”periferioiden” ajattelu joko vain pinnalta katsoen tästä poikkeavana tai sitten vääränä. Glokaalin ajatus tulee lähelle myöhäisvalistuksen historian- ja kulttuurintutkijoiden – kuten esimerkiksi Herderin – käsitystä, että ajattelu on aina kulttuurisidonnaista mutta että paneutumalla kulloisiinkin olosuhteisiin voimme ymmärtää, millä ehdoin tuota toisenlaista ajattelua voidaan pitää pätevänä, vaikka emme hyväksyisikään sitä yleispäteväksi totuudeksi.

On tärkeää huomata, että Lindgrenille kaikki kulttuuri on yhtä lailla ”glokaalia”. Kuningas Daavidin ja hänen läheistensä Jumala-kuva *Bat Sebassa* on samalla tavoin tiettyjen olosuhteiden määräämä kuin Västerbottenin maalaisrahvaan, eikä edellinen ole sen enempiä absoluuttisesti tosi kuin jälkimmäinenkään. Herder käsitti Vanhan testamentin Jumala-kuvan muinaisten heprealaisten runoilijoiden tuotokseksi; runoilijat, joista merkittävimpana Herder piti Moosesta, näyttäytyivät näin kansansa henkisinä johtajina ja kulttuuriheeroksina (Herder 1993, 1008–1009). Lindgrenin Vanhan testamentin Jumala-kuvan piirittäjät eivät sen sijaan ole mitään tavallista ”suurempia” ihmisiä. Lindgren on kiinnostunut siitä prosessista, jossa ihminen omasta kokemushorisontistaan käsin asettaa kysymyksen Jumalasta, eikä näissä Absoluutin kohtaamisen yrityksissä kukaan ihminen ole merkittävästi toista suurempi.

Kuningas Daavid ja hänen Herransa

Bat Seba (1984) kertoo kuningas Daavidin ja hänen läheistensä elämästä siitä alkaen, kun Daavid näkee ensi kerran Batseban, jonka Lindgren siis nimeää uudelleen *Bat Sebaksi*.³ Tarinasta löytyvät lähes kaikki Raamatun kertomuksen elementit. Ratkaiseva ero on siinä, että *Bat Sebassa* ei Raamatun alkuperäistarinasta poiketen Jumala tule lainkaan esille itsenäisenä, ihmisten ajattelusta riippumattomana entiteettinä vaan ainoastaan heidän ajatustensa kohteena. Henkilöstä riippuu, millaisena Jumala näyttäytyy.

Bat Seba kuivattelee itseään kylvyn jälkeen, kun kuningas Daavidin katse osuu etäältä häneen. Vaikka Daavid – jolla on jo viisikymmentäyksi vaimoa – saa tietää, että Bat Seba on yhden hänen sotapäällikkönsä (”sankarinsa”) vaimo, hän kutsuttaa hänet luokseen ja raiskaa hänet. Jälkeenpäin Bat Seba kuulee

Daavidin puhuvan Herransa kanssa. Millainen on Herra, Bat Seba kysyy. Kysymys ilmaisee vaikeutta ymmärtää, miten Daavid, Herran voideltu, voi toimia näin. ”Hän on sellainen kuin minä”, sanoo kuningas Daavid, hän on hyvä ja rakastava, kuten hän, Daavid (*Bat Seba*, 13–14; tästä eteenpäin B). Bat Seban on vaikea ymmärtää tätä:

Jag förstår honom ändå inte, sade hon. Även om hans kärlek är utan gräns. Kärleken är också obegriplig.

Ja, sade kung David, också kärleken är obegriplig. Kärleken är osäkerhet och ovisshet. Den mest ohyggliga ovisshet. (B, 11.)

Daavid lähettää Bat Seban vartijan kera kotiinsa ja kutsuttaa hänen puolisonsa Uurian paikalle. Häntä odotellessaan Daavid käy keskustelua Herransa kanssa valittaen kohtaloaan: ”Dina pilar har träffat mig och din hand slår mig. [-] Han visste att Herren uppskattade, ja till och med vällustigt förtärde ödmjukhet och klagan.” (B, 17–18.) Hän syyttää Jumalaa tapahtuneesta: ”[V]arför ställde du Bat Seba just i den ränna där min blick sköt fram?” (B, 18.) Samalla tavoin Daavid neuvottelee Herransa kanssa Uuriasta, uskotellen muka tottelevansa Jumalan tahtoa tapattaessaan tämän. Hän sanoo ymmärtävänsä, että Herra haluaa Uurian uhrattavan itselleen. Tarina etenee siten kuin Vanhassa testamentissa, eli Daavid tapattaa Uurian käskemällä hänen esimiestään lähettämään hänet yksinään, muiden edellä, piiritettyä kaupunkia vastaan; Lindgren lisää tähän ainoastaan sen, että merkiksi hänen uhriksi valitsemisestaan Daavid antaa kastroida Uurian ennen hänen lähettämistään takaisin rintamalle. Jälkeenpäin profeetta Naatan moittii Daavidia Uurian tapattamisesta kysyen, uskooko Daavid todella, että Herra antaa johtaa itsensä harhaan hänen tekosyillään. David vastaa: ”Nej, i djupet av mitt hjärta tror jag det inte. Men jag vore inte den jag är om jag inte försökte. Jag söker alltid efter utvägar. Herren har skapat mig sådan: fyndig och listig och förslagen. Han danade mig till en utvägarnas och undanflykternas man.” (B, 64.) Näin Daavid tekee Herran osasylliseksi jopa omaan epärehellisyyteensä häntä kohtaan. Lindgren on lisännyt samaan kohtaan vielä yhden Daavidin väkivallanteon, josta hän samaan tapaan luikertelee itsensä syyttömäksi Herransa edessä. Raiskauskohtauksen todistajaksi on joutunut poikanen Saafan, jonka Daavid on ottanut luokseen tapatettuaan loputtomissa sodissaan kaikki tämän sukulaiset; poika ilahduttaa häntä soitollaan, kuten hän itse aikoinaan soitti kuningas Saulille. Kun hän saa pojan kiinni katsomasta sellaista, mitä tämän ei olisi pitänyt nähdä, hän käskee ensin puhkaista pojan silmät ja sitten tappaa tämän. Jälkeenpäin hän valittaa Herralle, miksi tämä ei antanut Saafanin elää, ja vastaa, että Bat Seban takia – Bat Seba on siis syypää pojan kuolemaan (B, 28).

”Millainen on Herra?” ei näin näyttäytyä lukijalle yksinkertaisesti kysymyksenä ”millainen on Jumala?”, vaan se merkitsee sen kysymistä, millä tavoin tari-

nan henkilöt kuvittelevat Jumalan, jonka kautta he mieltävät omaa elämäänsä ja jonka nimissä he toimivat. Kuva Daavidista, joka rakentaa Jumalaa omaksi kuvakseen, on samanaikaisesti karmaiseva ja humoristinen.

Ihminen on jumalan kuva, Daavid opettaa Bat Seballe (B, 50); mutta silti jotkut ovat enemmän Jumalan kaltaisia kuin toiset. Daavid sanoo olleensa syntymästään asti erityisen jumalankaltainen (B, 85). Hän arvelee, että ainoastaan Herra ymmärtää häntä (B, 10), ja kieltää Bat Sebaa tuomasta puista kotijumalansa hänen taloonsa: "[D]u ska inga andra gudar hava jämte mig" (B, 51). Hän on Herran voideltu, pyhä, Herran valitsema edustajakseen ja kansansa johtajaksi. Herran edustajana hän voi kuten tämä valita ja pyhittää toisen ihmisen tai myös uhrata hänet; ja "pyhä" ja "uhri" ovat usein varsin lähellä toisiaan. Romaanin alku osoittaa, että kuninkaan jumalallinen valta valita, pyhittää, uhrata ja rangaista toimii kohteen etua katsomatta. Bat Seballe valituksi ja siten "pyhitetyksi" tuleminen merkitsevät raiskatuksi joutumista ja aviomiehen murhaa. Bat Seba pohtii pyhyyttä Daavidin palvelija Sebanjan kanssa ihmetellen, eikö ihmiselämä kaikkiaan ole pyhää – mikä vastaa Lindgrenin omaa, haastatteluissa esittämää näkemystä⁴ – mutta Sebanja arvelee sen mukaan, mitä hän on nähnyt Daavidin toiminnasta, että pyhyys on julmaa ja epäinhimillistä (B 30). Kun Daavid kertoo Uurialle, että tämä on valittu, Uuria toteaa, että hänen valituksi tulemisensa merkitsee hänen tuhoaan, ja kysyy, millainen on siis Herra. Daavid vastaa: "Han är en obeveklig och skoningslös gud, han är en ökengud, det var i öknens han kom till oss, han är en ödeläggande och brännande ökengud, en stormvindsgud, han har ännu sand i sitt hår." (B, 45.)⁵

Daavidin Jumala on jatkuvaa hävityssotaa naapureitaan vastaan käyvän kansan despoottinen hallitsija. Hän tahtoo sotaa, jossa kaupungit hävitetään ja niiden asukkaat tapetaan: ne hävitetään, koska hän on valinnut ne hävitettäväiksi (B, 213). Katsoessaan ympärillään lojuvia perheenjäsentensä ruumiita Saafanpoikanen, ainoana verilylystä säilyneenä, oli kysynyt, millainen on Herra, ja Daavid vastasi: "Han är väldig. Han är väldigare än livet och döden tillhoppa." (B, 30.) Jumala on Absoluutti, ehdoton voima ja valta, jota ei voi kyseenalaistaa. Myöskään se, joka käyttää valtaa hänen nimissään, ei voi toimia väärin. Daavid voi satunnaisesti sääliä voitettuja, mutta hän ei koskaan kyseenalaista oikeuttaan tuhota heidät.

Onko pyhyys, Jumalan valittuna oleminen ja jumalankaltaisuus, muuta kuin vallan legitimointia, lukija joutuu kysymään. Valituksi tuleminen on Sebanjan pohdiskelun mukaan yhteydessä valitun omaan voimaan: mitä useamman taistelun ja sodan joku on voittanut, sitä pyhempi hän on (B, 24). Kuninkaan sotajoukkojen valloitettua Rabban kaupungin todetaan, että Rabban kuningas on menettänyt jumalallisen voimansa: hänen jumalansa on hylännyt hänet. Daavid pohtii, että hänenkin Herransa viihtyy voittajien kanssa ja hylkää hävinneet (B, 107). Kun Absalom joukkoineen on vallannut Jerusalemin ja kuningas Daavid on joutunut lähtemään pakoon, hän huomaa, että valittuna oleminen

Jos kadotamme Absoluutin kysymisen horisontin sekä ihmiselämän arvokkuuden tajun ja korvaamme ne trivialiteeteilla, olemme yhtä aikaa surkuteltavia ja naurettavia.

onkin ohimenevää ja oikukasta; vallan menetettyään ei kukaan ole enää valittu. Valta on kuin tuulenpuuska, jota ei voi vangita käteensä (B, 210). Niin kauan kuin jollakulla on valta, hän on valittu, ja kaikki, mitä hän tekee, on Jumalan tahdon mukaista.

Bat Seba ei kuitenkaan ole ainoastaan Daavidin romaani, eikä kysymystä, millainen on Herra, aseteta ainoastaan suhteessa Davidiin. Moni muukin romaanin keskeisistä henkilöistä asettaa kysymyksen, millainen on Herra, jolloin se koskee laajemmin sitä, millainen on elämä, joka on järjestetty Kaikkivaltiaan haluamalla tavalla. Kysymys kattaa muutakin kuin sodankäynnin ja hallitsijan vallan, vaikka nämä vaikuttavatkin oleellisesti ihmisten elämään. Lasta odottava *Bat Seba* arvelee, että Jumala on elämä ja ihmissuku (B, 84). *Ahinoam*, Daavidin vaimoista ensimmäinen ja vanhin, sen sijaan ihmettelee, miksi Jumala vaeltaa keskuudessamme kuin kuoleman enkeli, tappaen vastasyntyneitä (B, 82). Hän toteaa, että hänen on aina ollut vaikea ymmärtää ajatusta, että meidän tulisi rakastaa Jumalaa, ja arvelee, että se on tehtävä, joka on jätettävä miehille ja sankareille (B, 83). Elämä, jota Jumala hallitsee, näyttyy ylipäänsä arvaamattomana. *Bat Seba* pohdiskelee, että meille tapahtuu aina jotakin: ”Vi drabbas av sjukdomar eller hat eller kärlek. Vi blir bortförda eller övergivna eller dräpta. För något blir vi alltid utsatta.” (B, 67.) Rakkaus on tässä laskettu elämän arvaamattomien, uhkaavien voimien joukkoon; epäselväksi jää, onko rakkaus uhka rakastavalle vai rakkauden kohteelle, vai kenties molemmille. Tätä ennen on jo nähty, miten rakkaus saa kuningas Daavidin raiskaamaan ja tappaamaan. Myöhemmin Daavid kuvaa rakkautta näin: ”Kärleken, den som består, är en tärande krankhet. Den är otålig och pockande, den är full av avund och uppblåsthet, den är ohövisk och självuppfylld och orättfärdig. Den är lögnaktig,

den hoppas allting men tror ingenting och uthärdar ingenting.” (B, 126.) Kuvaus on kohta kohdalta Toisen korinttolaiskirjeen rakkauden kuvauksen kieltämistä ja kääntämistä pääläelleen (2 Kor. 13). Näin rakkaus, joka lasketaan myös Herran attribuutiksi, osoitetaan sekin ambivalentiksi. Herran luonne näyttääkin olevan ennen muuta ambivalenssi. Mefiboset, kuningas Saulin pojanpoika, jonka Daavid on ottanut luokseen muka erityisenä suosiosoisituksenaan mutta tosiasiallisesti pitääkseen häntä silmällä ja tehnyt hänet onnettomaksi erottaessaan hänet hänen perheestään, sanoo kokoavasti:

Han [Herren] är som han är. Han är på alla de sätt som överhuvudtaget kan tänkas, han har alla de egenskaper som kan finnas och som vi kan tänka oss. Han är blodtörstig och kärleksfull och hämndgirig och förlåtande och vederstygglig och skön. Han förtjänar all vrede och allt hat och all kärlek vi kan uppbåda. (B, 99.)⁶

Lindgren ei esittele Daavidin ja hänen seuralaistensa Jumala-kuvaa korostaakseen lukijalle noiden kaukaisten, raakojen aikojen eroa nykyisyyteen vaan panee lukijan ”glokaalisti” kysymään, voisiko tämä olla myös hänen Jumala-kuvansa. Onko oikein antaa Jumalalle attribuutit oikukas, arvaamaton, julma, kauhistava ja rakastava? Ihminen tuota kuvaa rakentamassa on Lindgrenillä korostetun epävarma ja myös monessa suhteessa naurettava.⁷ Silti pyrkimyksessä ymmärtää olevaa Jumalan käsitteen kautta – tai ylipäänsä Absoluutin tavoittelu – on oleellista, koska se tuo elämään tietoisuuden sille kuuluvasta arvokkuudesta, ”pyhydestä”.⁸

Västerbottenilainen mythopoiesis

Bat Seban maailmassa kysymys Jumalasta oli alati ihmisten ajatuksissa: sieltä etsittiin vastausta tapahtumisen mieltä koskevaan kysymykseen. Lindgrenin lapsuudenaikainen Norlanti oli samoin maailma, jossa uskonto oli osa arkista elämää. Västerbottenin kulttuuri oli suullisen kertomisen kulttuuria, jossa ihmiset tavatessaan kertoivat toisilleen herännäisten maallikkosaarnaajien puheista tuttuja kertomuksia Raamatun henkilöistä, samalla tavoin kuin he kertoivat paikallisista henkilöistä ja paikkakunnan tapahtumista. Kertomuksiin Raamatun henkilöistä lisättiin heidän tekojaan koskevia psykologisia ja paikallisia olosuhteita koskevia selityksiä, ja toisaalta paikkakunnan henkilöistä kerrottiin niin, että tarinan ”opetus” tuli hyvin selväksi, vaikka siihen olisi tämän takia pitänyt lisäillä joitakin tapahtumia tai piirteitä (ks. Schueler 1984). Voimme sanoa, että tällä tavoin Raamatun myyttinen tarina ”lokaalistettiin” eli tehtiin paikallisten asukkaiden ajattelumuodon mukaiseksi ja lokaalinen saatettiin yhteensopivaksi Raamatun opetusten kanssa. Mythopoiesis oli täl-

laista Raamatun ja arkielämän tarinoiden yhteen sovittamista. Lindgren kuvaa erityisesti novellikokoelmassa *Merabs skönhet* (1983) sekä useissa romaaneissaan tätä maailmaa. On tärkeää huomata, että Lindgrenin Västerbottenin rahvaan ihmiset eivät ole sen vähäpätöisempiä, joskaan eivät sen parempiakaan tulkitsemaan Jumalaa kuin kuningas Daavid ja hänen seuralaisensa.⁹

Norrlands Akvavit (suom. *Akvaviitti*) palaa Lindgrenin lapsuudenmaisemiin 2000-luvun alussa. Romaani kertoo Olof Helmerssonista, entisestä herätys-
saarnaajasta, joka oli vuosikymmeniä aikaisemmin käännyttänyt Västerbottenin maaseudulla omien laskujensa mukaan yli seitsemänsataa ihmistä, jotkut heistä jopa kahteen kertaan (*Norrlands Akvavit*, 24; tästä eteenpäin N). Huomautus tuo esille sen, mikä tulee muuallakin näkyviin Lindgrenin västerbottenilais-
ten kuvauksessa: ihmiset askartelivat aktiivisesti uskon kysymysten parissa, ja uskon ja epäilyn vuorottelu oli tavallista, ilman että kysymysten pohtimista olisi lopetettu.¹⁰

Olof Helmersson tekee vuosikymmenten tauon jälkeen seudulle viimeisen käännättämismatkan – mutta hänen sanomansa on nyt muuttunut päinvastaiseksi. Hän haluaa saada entiset käännynnäisensä vakuuttuneiksi siitä, että Jumalaa ei ole, että Jeesus oli vain tavallinen kuolevainen, että pelastuksen kokemus ei ole muuta kuin sairaalloinen tunnemyrsky ja että ikuista elämää ei ole (N, 38). Olof Helmerssonin mielenmuutokselle ei esitetä mitään erityistä syytä, muuta kuin että tämä oli nykyään tavallista: ”Nej själva tiden, den tid som de levde i, nutiden, hade varligt men men nödvändighet fört honom fram till förnekelsen” (N, 133–134). Väittämä, että hänen omaa tahtoaan väkevämpi voima oli nyt pakottanut hänet ostamaan kokoonpantavan polkupyörän ja lähtemään tälle ”lopulliselle lähetysmatkalle” (N, 40), tuo esille, että henkilö voi edelleen kokea noudattavansa korkeamman voiman käskyä, vaikka sanoma on nyt Jumalan olemattomuus ja uskonnon paikkansa pitämättömyys. Olof Helmersson – josta käytetään paikallistarinan tapaan läpi teoksen koko nimeä – joutuu kuitenkin huomaamaan, ettei hän löydä paikkakunnalta aiempia käännynnäisiään: useimmat heistä ovat kuolleet, ja jäljelle jääneistä lähes kaikki ovat hylänneet uskonsa. Nuoremmat ovat lähteneet etelään työpaikkojen ja paremman elämän perässä, ja kun he palaavat seudulle kesälomallaan, he kuuntelevat epäluuloisesti jokaista, joka vain nostaa uskon kysymyksen esille. Seudulta löytyy ainoastaan kaksi saarnaajan uskollista seuraajaa, jotka nyt yksin muodostavat seurakunnan: kuolemaa odottava vanha nainen ja keski-ikäinen nainen, jo kuolleen naisen avioton tytär (jonka isäksi romaanin kuluessa osoittautuu saarnaaja itse). Olof Helmersson katsoo nyt velvollisuudekseen kertoa kuolemaa tekeväälle naiselle totuuden Jumalasta – mutta osoittautuu, ettei hän raaski tehdä tätä. Päinvastoin hän tarjoaa tälle viinin puutteessa viimeiseksi ehtoolliseksi lasillisen akvaviittia, ja vanha nainen tuntee heti kurkussaan sakramentin voimallisuuden: ”Man riktigt känner hur det fräter och renar från all synd” (N,

198). Mytopoeettinen, ehtoollisen sakraaliseen merkitykseen liittyvä tulkinta muuttaa alkoholin fysiologisen vaikutuksen hengelliseksi kokemukseksi. Kunniottamansa sielunpaimenen valmistamana nainen kuolee rauhallisena ja tyytyväisenä. Nuorempi nainen puolestaan ei tarvitse mitään uutta sanomaa kristinopin epätotuudesta: osoittautuu, että hän on pysynyt ”seurakunnassa” vain vanhan naisen takia. Nyt hän tuntee olevansa vapaa lähtemään etelään, odottaen iloisesti kaikkia ”syntejä” jotka vartovat häntä siellä, ja hänen vasta löytynyt isänsä hyväksyy hänen ratkaisunsa. Viimeinen lähetysmatka on epäonnistunut; mutta Olof Helmersson on kyllä jo tätä ennen huomannut, että hänen löytämänsä uudet totuudet, epäily ja kieltäminen ja opin hylkääminen, eivät sovellu saarnattaviksi: niistä puuttuu oikeanlainen sisältö (N, 144).

Sekularisoitunut nykyaika on tullut myös Västerbotteniin. Sekularisaatio ei kuitenkaan merkitse luopumista Raamatun myyttisistä ajattelumalleista kokonaan, vaikka se merkitseekin myytinvaraisten tulkintojen tekemistä entistäkin vaikeammaksi, jollei suorastaan mahdottomaksi. Esimerkki tästä on kesälomaansa yhdessä paikkakunnan tyhjäksi jääneistä taloista etelästä viettämään tulleen pariskunnan tapaus. Nainen, Kristina, on etäistä sukua talon edesmenneelle omistajalle, ja hänen poikaystävänsä on kotoisin Tukholmasta; paikalliset asukkaat kutsuvatkin häntä ”tukholmalaiseksi”. Nuori pari nauttii kesälomallaan ”luonnollisesta” elämänmuodosta, jollaiseksi Kristina ajattelee (myyttisesti!) edellisten sukupolvien elämän seudulla; hän uskoo näiden olleen – jälleen myyttiä luoden – aivan omanlaatuistaan väkeä. Etelästä tulleet eivät ikinä voisi ymmärtää, kuinka ihmeellistä oli olla näiden ihmisten sukua! (N, 74) Katsellessaan nuoren parin puutarhanhoitoa Olof Helmerssonin mieleen tulee ihmiskunnan tila Eedenin paratiisissa. Tukholmalainen kysyy, mitä sitten tapahtui, tarkoittaen, miksi paratiisimainen olotila loppui, nostaen näin esille kysymyksen pahan alkuperästä ja syntiinlankeemuksesta. Myöhemmin Olof Helmersson kuulee tukholmalaiselta, mitä oli tapahtunut: kun Kristina taas kerran pohdiskeli eroa ”meidän” pohjoisen ihmisten ja ”teidän” eteläisten välillä, oli tukholmalainen menettänyt malttinsa ja raivon vallassa kuristanut hänet. Mies kutsuu paikalle ambulanssin, vaikka mitään ei enää ole tehtävissä, ja sen jälkeen poliisin; poliisi käskee hänen odottaa, kunnes he ehtisivät sinne seuraavana päivänä, saatuaan suoritetuksi tehtävänsä valvoa liikennettä pohjoiseen menevällä tiellä. Sekä murhaajan että poliisin toiminta on odotusten vastaista. Olof Helmersson löytää tukholmalaisen istumasta ulkoportailla, ja kumpikin heistä toteaa, että he ovat ensimmäisen kerran elämässään tekemisissä murhaajan kanssa (N, 159). Nimitys ”murhaaja” vaikuttaa omituisen vähän sanovalta, jopa harhaanjohtavalta, mikä korostaa sitä, kuinka vähän ymmärrämme tapahtumasta pelkästään tällaisten yleisten leimojen avulla; mutta yhtä vähän auttaa ”syntiinlankeemus” tai ”pahan ilmaantuminen” vastaamaan kysymykseen, miksi ”paratiisi” tuhoutui. Käsitteitä pidetään kui-

tenkin esillä muistuttamassa siitä, että uskonnoton aikamme ei pelasta meitä uskonnon käsittelemiltä kysymyksiltä. Emme ole myöskään löytäneet noiden kysymysten käsittelyyn uusia keinoja, joilla korvata myyttis-uskonnolliset käsitteet, hahmot ja tarinat.

Hummelhonung ja *Pölsan*: väärät Absoluutit

Lindgren on jälkikäteen kutsunut kolmea Västerbotteniin sijoittuvaa romaaniin *Hummelhonung* (1995, suom. *Kimalaisen mettä*), *Pölsan* (2002, suom. *Pylssy*) ja *Dorés bibel* (2005, suom. *Dorén raamattu*) triptyykiksi ja julkaissut ne yhdessä nimellä *Nåden har ingen lag* (2008). Armo on tietysti kristillinen käsite, ja triptyykistä tulee mieleen alttaritaulu; mutta kahden ensin mainitun romaanin kohdalla ei ole kysymys lainkaan kristillisestä ajatusmaailmasta, ja kolmannessa Raamattu toimii hyvin erikoisessa mytopoeettisessa roolissa, nimittäin päähenkilön välineenä tulkita Raamatun Taivaallisen Isän esikuvan mukaisesti rakastavaksi isäksi oma isänsä, joka ei lainkaan vaikuta sellaiselta. Keskityn tässä romaaneihin *Hummelhonung* ja *Pölsan*, joissa näytetään, mitä tulee sekularisoituneena aikanamme uskonnollisen merkityksen etsinnän tilalle. Lindgrenin romaaneissa tämä etsintä tapahtuu paradoksaalisesti käyttämällä väärin uskonnollisia käsitteitä tai myyttejä.

Hummelhonung on kertomus vihamielisistä veljeksistä kuolinvuoteillaan, kertojan ollessa nimettömäksi jäävä vierailija. Vierailija, joka oli tullut paikakunnalle kertomaan tekeillä olevasta pyhimyselämäkerrastaan, yöpyi aluksi lumimyrskyn takia toisen veljeksien, Olofin, talossa, mihin hän veljesten tilanteen huomattuaan jää auttamaan kumpiakin kuolemaan. Veljekset ovat rakastaneet samaa naista, Olofin vaimoa Minnaa, ja kumpikin väittää olleensa hänen poikansa isä. Kun poika joutui kuolemanvaaraan, veljekset jäivät kiistelemään siitä, kumpi saa pelastaa hänet, ja sillä välin poika sai surmansa; tämän seurauksena Minna tappoi itsensä. Veljekset syyttävät kumpikin toistaan tapahtuneesta. Vierailijan tullessa paikalle veljesten elämä on loppusuoralla, ja heitä pitää kiinni elämässä vain sitkeä toivo elää pitempään kuin vihattu veli ja ajatus siitä, että eloon jääjä osoittaa vahvemmuutensa ja oikeassa olemisensä. Vierailija huomaa pian, että mitään muuta ei ole tehtävissä kuin auttaa veljeksiä kuolemaan. Niinpä hän kertoo kummallekin toisen kuolleen, jolloin sanoman saanut kuolee tyytyväisenä. Tässä veljesvihaa – Kainin ja Aabelin, Eesaun ja Jaakobin takia hyvin raamatullista aihetta – käsittelevässä romaanissa armo voi toteutua karusti ainoastaan kuolinapuna. Myyttinen yhteys pyhimyselämäkerrtaan tulee näkyviin, kun vierailija kantaa toisen kuolleen veljen ruumiin toisen taloon ja tuntee taakkansa muuttuvan askel askeleelta painavammaksi, kuten kokee hänen kirjoittamassaan elämäkerrassa Pyhä Kristoforos joutuessaan kantamaan Jeesuksen virran yli. Myyttiset paraleelit eivät tässä kuitenkaan

johda mihinkään kokonaistulkintaan: veljesten välinen, kaiken ylittävä viha jää vaille selitystä.

Kun vierailija kertoo Olofille, että tämän veli on kuollut, Olof kuvaa tyydytyksen tunnettaan uskonnollisin termein:

Innerst inne hade han, Olof, alltid trott att det hela skulle sluta på det sätt.

Visserligen hade han ibland pinats av *tvivel*, men *tron* hade gett honom kraft att härda ut. Härefter kunde ingen säga att han inte varit uthållig, att han inte var den starkare och bättre. Det här var helt enkelt en *välsignelse* och ingenting annat. Och *vedergällning*. Vedergälling och välsignelse.

För honom, Olof, var det en nästan ofattbar framgång, det var hans största framgång i livet. (*Hummelhonung*, 158–159; tästä eteenpäin H, kursivointi lisätty.)

Epäily, usko, siunaus, hyvitys ovat uskonnollisia käsitteitä, joilla nyt ilmaistaan aivan muunlaisia asioita kuin niiden kristillisessä yhteydessä. Olofin epäily ei ole uskonepäilyä, vaan epäily on kohdistunut hänen kykynsä pysyä elossa pitempään kuin vihattu veli, ja usko on ollut vastaavasti luottamusta tuohon kykyyn. Siunaus, jonka hän nyt kokee saaneensa, merkitsee sitä, että hän on pysynyt elossa pitempään kuin veljensä ja näin muka osoittautunut veljeä vahvemmaksi ja paremmaksi. Hän kokee saaneensa hyvityksen siitä, mitä on joutunut veljensä takia kärsimään, ja tämän hän nyt kokee suurimpana menestyksenään elämässä. Kun *Norrlands Akvavitissa* kuolevan naisen mythopoiesis sai viinan fysiologisen vaikutuksen muuttumaan hengelliseksi kokemukseksi ja kun ”tukholmalainen” ei pystynyt saamaan Raamatun myyteistä apua tilanteensa tulkintaan, tässä esiintyy kolmas mythopoiesiksen tyyppi: sellainen, jossa uskonnon termejä sovelletaan väärin sisältöihin. Veljesten ”uskonkappaleiden” perustana on toisen veljeksien vihaaminen; näin uskonnosta lainatut käsitteet ovat kokonaan kadottaneet alkuperäisen merkityksensä eivätkä mitenkään liity elämän arvokkuuden tajuun ja sen mielekkään kokonaisuuden tavoitteluun. Uskonnosta lainattuja termejä käytetään väärin koomisen groteskilla tavalla.

Romaanissa esiintyy myös väärä Absoluutti. Olof on nimittäin saanut eläisään kokea jotakin, joka hänelle merkitsee Absoluutin aavistelevaa kokemista: tämä on makeuden kokemus. Olof pääsi tähän käsiksi, kun hän lapsena löysi isoisänsä kimalaishunajan varaston ja sai maistaa makeutta, jollaisesta hän ei ollut osannut edes uneksia:

Det var så han för första gången i sitt liv fick smaka den sötma, en söthet som inte var uppblandad med något annat utan endast var sig själv, den sötaste smak som människan kan få erfara. Honungen genomträngde hela hans varelse och försatte honom i ett tillstånd av sällhet och hänryckning,

det var den fulländade njutningens ögonblick, en stund och ett tillstånd som han under sitt återstående liv oavbrutet men i huvudsak förgäves hade vinnlagt sig om att återskapa åt sig. (H, 78.)

Kokemus kuvataan uskonnollisen hurmoksen kaltaiseksi. Olof on vakuuttunut siitä, että ”den där företeelsen som kallades lycka var i själva verket ingenting annat än söthet, den söta upplevelsen och lyckan var ett och detsamma” (H, 39). Sen vuoksi Olof syö koko ajan makeisia, mistä syystä hän on paisunut niin valtavaksi, ettei pysty juuri lainkaan liikkumaan. Tämä ei estä häntä edelleen unelmoimasta äärimmäisestä, absoluuttisesta makeudesta: ”[H]an inbillade sig ibland att det fanns något som han än inte hade fått smaka, en fullkomnad sötsak, att allt som han dittills hade provat bara hade givit honom försmaken, han trodde att honungen och bröstsockret och chokladbitarna pekade här mot något som var så sött att det icke lät sig beskrivas.” (H, 39–40.) Absoluutti on muodostettu Jumala-kuvaa vastaavalla tavalla, mutta on sisällöltään ainoastaan äärettömän makeuden maku. Absoluutti on menettänyt olevan kokonaisuutta tavoittelevan luonteensa, koska etsiminen ei kohoa välittömän aistimuksen yläpuolelle.¹¹ Tässä Lindgren on varoittamassa sekularisaatiosta, kun se tarkoittaa uskonnollisen, kokonaisuuden mieltä koskevan kysymyshorisontin ja samalla elämisen arvokkuuden tajun menettämistä.

Pölsan-romaanissa tietty ruokalaji, pylssy eli eräänlainen sisälmyssyltty, saa päähenkilön mielessä samanlaisen Absoluutin aseman kuin kimalaisten hunaja Olofille. Romaanissa on jälleen muitakin uskonnollisia käsitteitä tai mielikuvia, jotka on tulkittu hullunkurisesti väärin. Päähenkilö Lars Högström on vastoin odotuksia parantunut keuhkotaudista, johon hän on lääkärin mukaan saavuttanut immuniteetin. Hän käsittää immuniteetin uskonnon tapaan: ”[I]mmuniteten var en kraft som verkade skyddande och bevarande och konserverande, den var en sköld och ett pansar, immuniteten höll de sina om ryggen och bistod dem ständigt och frälste dem från allt ont” (*Pölsan*, 51; tästä eteenpäin P). Tultuaan opettajaksi paikkakunnalle, jolla monet sairastavat keuhkotautia, hän tuntee nyt olevansa velvollinen julistamaan muille pelastuksen ilosanomaa: ”Mot andras lidande var han sannerligen inte immun. Vad han försökte tala om var immunitetens välsignelse, för att inte säga evangelium” (P, 51), ja hän sanoo toivovansa, että kaikki lapset voisivat ajan tullen lähteä elämään elämänsä immuuneina (P, 79). Lukija tietysti huomaa, että Lars Högström on ymmärtänyt väärin immuniteetin ”ilosanoman”, koska immuniteetti ei suojele sairaudelta, jollei ole jo läpikäynyt tautia. Halu korvata uskonnollinen ajattelu lääketieteellä ei näytä lupaavalta vaihtoehdolta.

Lars Högström ihastuu paikalliseen sisälmyssylttyyn ja kulkee ystävänsä kanssa moottoripyörällä ympäri pitäjää maistelemassa eri emäntien sylttyjä. Parasta valmistaa yleisen mielipiteen mukaan Lillsjöledenin Ellen. Lars Högström kysyy siihen vuokraemännältään reseptiä, mutta tämä tuhahtaa, että

on rajansa silläkin, mitä voidaan kirjoittaa (P, 50). Korkein sisälmyssyltty on jotakin sanoin ilmaiseamatonta.

Lars Högström löytää Lillsjöledenin Ellenin, risatautisen vanhan eukon, ja pääsee maistamaan tämän sisälmyssylttyä ja jopa olemaan mukana sen valmistamisessa. Maistaessaan sylttyä Lars Högström joutuu toteamaan, ettei hän ollut voinut kuvitella mitään sellaista olevan olemassa. Lukijalle kerrotaan nyt, että *pölsan* tulee sanasta *balsam*, joka esiintyy usein Raamatussa ja tarkoittaa hartsin ja tuoksuviene öljyjen sekoitusta, joka on saanut kuvaannolliset merkitykset 'lohdutus', 'armo', 'palkinto' ja 'helpotus' (P, 204). Tämä kvasietymologinen selitys on monikerroksisesti ironinen. Eteeriset öljyt ja armo yhdistetään tässä eläimen vähiten arvokkaista osista kuten keuhkoista ja aivoista tehtyyn sisälmyssylttyyn; mutta koska kristilliseen sakramenttiin kuuluu leivän muuttaminen Kristuksen lihaksi, miksi ei liharuokakin voisi olla pyhää? Ironia vahvistuu loppua kohden, kun Lars Högström on luopunut kaikesta absoluuttisen sisälmyssyltyn takia. Lillsjöledenin Ellen on alun pitäen varoittanut olevansa risatautinen (tämä on yksi keuhkotaudin muoto), mistä Lars Högström ei immuunina piittaa. Syltyn nauttiminen saa hänessä kuitenkin aikaan omituisia muutoksia. Jo ensimmäisen päivän aikana hän saa maistaa sekä uutta että vanhaa sylttyä, ja hän alkaa hallusinoida: Lillsjöledenin Ellen on hänelle nyt naisista kaunein, ja jo toisen yön hän nukkuu hänen vuoteessaan. Kolmantena päivänä hän ei tunne voivansa aivan hyvin, mutta ajattelee sen johtuvan syltystä: "Jag har kommit den här pölsan så nära, säger han. Och blivit delaktig i den. Jag har tagit den till mig på ett annat vis." (P, 212.) Syltyn nauttiminen kuvataan tässä mystisenä kokemuksena. Lopussa kerrotaan lyhyesti, että Lars Högström on uudestaan sairastunut tuberkuloosiin ja kuollut pian sen jälkeen parantolassa. Immunitettiin evankeliumi ei pelasta häntä, eikä maallisen, syötävän absoluutin omistaminen tuonut pysyvää onnea vaan kuoleman.

Hummelhoning ja *Pölsan* kuvaavat kumpikin henkilöiden sikäli "vääränlaista" mythopoiesista Raamatusta lainatuin käsittein ja kuvin, että nämä on irrotettu alkuperäisestä kysymyshorisontistaan. Lindgren antaa ymmärtää, että sekularisoitunut nykyihminen ei ole ainoastaan menettänyt uskoaan vaan myös niiden eksistentiaalisten kysymysten tajun, joita uskonto käsittelee. Tässä modernin, sekularisoituneen ihmisen harjoittaman mythopoiesiksen analyysissä Lindgrenin globaalien mythopoiesiksen kuvaukseen tulee terävä, kriittinen sävy. Emme menetä uskontoa lopullisesti silloin, kun epäilemme uskonnon totuuksia; epäily on Lindgrenin mukaan läheisessä yhteydessä uskoon.¹² Uskonnon käsitteet ja myytit ovatkin pikemmin kysymisen ja totuuden etsimisen välineitä kuin valmiina annettu totuus.¹³ Sen sijaan olemme menettäneet jotakin ratkaisevaa, jos olemme menettäneet noiden kysymysten tajun. Jos kadotamme Absoluutin kysymisen horisontin, sen kysymisen, mikä merkitys tällä kaikella – elämällä – on kokonaisuudessaan, sekä ihmiselämän arvokkuuden tajun ja korvaamme ne trivialeeteilla, olemme yhtä aikaa surkuteltavia ja naurettavia.

Viitteet

- 1** Esimerkiksi tutkimuksessaan Lindgrenin kertomuksista erityisesti *Merabs skönhet* -kokoelmassa Willén lähtee siitä, että Lindgrenin kertomuksiin sisältyy ”sanoma” (*budskap*) tai ”julistus” (*förkunnelse*), joka on sisällöltään uskonnollinen (Willén 2008, 13–14). Sanoma tavoitetaan kohoamalla katakreesin kautta vähäpätöisestä, arkisesta, ”lihallisesta” ylevään, myyttiseen ja hengelliseen, ja sen sisältönä on ”inkarnaation” eli hengen lihaksi tulemisen, hengellisyiden lihallisessa ihmisessä esiintymisen, julistus (mt., 15–18).
- 2** Lindgrenin viimeinen romaani *Klingsor* (2014), joka kertoo tämän nimisestä taiteilijasta, on kuitenkin silmiinpistävä viittaus Novaliksen romaaniin *Heinrich von Ofterdingen* (1800), jossa Klingsohr-niminen runoilija edustaa runoutta sen korkeimmassa muodossa.
- 3** Vieraannuttava nimen kirjoitusasu vihjaa lukijalle, että vaikka tämä ajattelee tuntevansa jo tarinan, se kerrotaan hänelle nyt uudenaikaisena. Samaa strategiaa Thomas Mann käytti Joosef-romaneissaan.
- 4** Lindgren on sanonut tästä haastattelussa: ”Människans liv är heligt. Människan själv är större än sitt öde. [...] Det är en människouppfattning som har sina rötter i en judisk och kristen livssyn.” (Schueler 1984, 15.) ”I vår kultur har kristendomen gett en solid bas för definitionen av en människa. Hon är helig. I ett icke-religiöst samhälle kan det bli problem att finna en idémässig bas som tillförsäkrar människan hennes värde.” (Tiger 1984, 17.)
- 5** Samanlainen voimakas kuva alkeellisesta ja julmasta, autiomaasta peräisin olevasta Jumalasta (*Wüstengreuel*) löytyy

Mannin Joosef-romaanista kohdasta, jossa Jaakob syyttää Jumalaa saatuaan tiedon Joosefin kuolemasta (Mann 1990, 644).

6 Tämä tulee lähelle Lindgrenin omaa käsitystä: hän puhuu ”[om] mångtydigheten hos den gudsbild jag själv bär på. Min förhoppning är att många olika gudsbilder ska kunna adderas till varandra så att man till sist ser honom så mångtydig som det över huvud taget är möjligt att se honom. [...] I förhållandet till Gud måste alla tankar tänkas.” (Schueler 1984, 16.)

7 Lindgren korostaa sitä, että ”verkligheten är inte bara dubbelbottnad utan mångbottnad och svårtydbar eller otydbar” (radio-ohjelma ”Bokfönstret. Birgitta Bergman samtar med Torgny Lindgren”, 9.12.1987, sit. Pehrson 1993, 13).

8 Lindgren käsittää tässä Jumalan laajasti: ”Jag tror att det är nödvändigt att ha en egen gudsbild, men jag vill hellre tala om en gudsförnimmelse. En föreställning om att något gudomligt döljer sig bakom vår existens [...]. Istället för bild skulle jag vilja tala om ett fält [...]. Det är en mycket vid tolkning av religiositeten, inbegripen filosofin, historien och mystiken.” (Schueler 1984, 16.) Lindgrenin tiedetään olleen katolisen kirkon jäsen, mutta hän ei juuri halunnut puhua uskonnollisuudesta julkisuudessa. Hän on kuitenkin sanonut pitävänsä katolisen kirkon Jumala-käsitystä laveampana kuin protestanttista (Sidenbladh 1989); se sisällyttää itseensä feminiinisen elementin (ks. Pehrsson 1993, 29), ja hän sanoo arvostavansa sitä, että tärkeitä osia ihmisen toiminnasta, kuten luova kulttuurinen työ, nähdään siinä pyhänä (Kullborn ja Ringgren 1986, 9). Vaikka Lindgren ei sitä korosta,

on ajateltava, että Lutherissa oli hänelle vastenmielistä ihmisen arvottomuuden korostaminen ja kaiken hyvän johtaminen Jumalan armosta. Lindgrenin käsityksestä ihmiselämän arvokkuudesta (*värdighet*) ks. Willén 2008, 215.

9 Marcus Willén näkee novelleissa vallitsevan vastakkaisuuden västerbottenilaisten ”pienuuden” ja ”myytin” välillä ja johtaa tämän eron toisaalta inkarnaatioon sisältyvästä aineen (”lihan”) ja asioiden hengellisen ulottuvuuden (”hengen”) välisestä vastakkaisuudesta, toisaalta hän näkee västerbottenilaiset köyhinä syrjäseudun asukkaina erityisen ”pieninä” (esim. Willén 2008, 112, 154, 177). Lindgrenille myytti on kuitenkin aina ihmisen kokoinen ja näköinen. Toki Absoluuttiin nähden ihminen on aina pieni, mutta yhdet ihmiset eivät ole Absoluuttiin nähden, sen tavoittelijoina, sen suurempia tai pienempiä kuin toisetkaan.

10 ”[H]emma i Raggsjö, därvidlag fanns i stort sett ingen skillnad mellan troende och skeptiker”, sanoo Lindgren haastattelussa (sit. Pehrson 1993, 31).

11 Anders Tyrberg on esittänyt, että Lindgrenin inspiraation lähde on tässä mystikko Jakob Böhme, jolle makeus oli yksi maailmankaikkeuden komponentti (Tyrberg

2002, 361–362; Tyrberg 2005, 7). On kuitenkin ilmeistä, että makeus ei ole tässä mikään metafyyminen käsite eikä uskonnon allegoria vaan makuaistimus, joka on korvannut uskonnollisen kokemuksen. Lindgreniä tulkitaan usein väärin allegorisesti silloin, kun hän puhuu päinvastoin uskonnollisen merkityshorisontin katoamisesta (ks. Nilsson 2005, 81, 148, 182–183, 196, 234–235; Tyrberg 2002, 324–345, 362, 365; Tyrberg 2006; Pehrson 1993, 93, 99, 103; Willén 2008, 136, 154–155, 165, 191, 197).

12 Lindgren kuvaa kotiseutunsa ihmisten tarinankerrontaa seuraavasti: ”De trevade efter den slutgiltiga beskrivningen av tillvaron. De ville teckna den sanna kartan över livets land. Naturligtvis misslyckades de, det gör vi alla. Men i själva sökandet, i det mödosamma famlandet och villrådiga men envetna framträngandet, i denna minnets brottnig utan regler eller slut, döljer sig kanske till sist en nästan sann bild av människolivets villkor.” (Sit. Pehrsson, 1993, 10.)

13 ”Det religiösa språket är framför allt sökande, ett verktyg som människan kan använda för att närma sig sanningen”, sanoo Lindgren haastattelussa (Kullbom & Ringgren 1986, 9).

Lähteet

- Herder, Johann Gottfried 1994. Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele [1773]. *Werke*, Bd. 4: *Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*. Hg. v. Jürgen Brummack & Martin Bollacher. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Herder, Johann Gottfried 1993. *Vom Geist der Ebräischen Poesie* [1782–1783]. *Werke*, Bd. 5: *Schriften zum Alten Testament*. Hg. v. Rudolf Smend. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag.
- Gummerus, Teddy 1984. Jag fortsätter att berätta där mormor slutade! (Intervju med Torgny Lindgren.) *Lästidningen* 1984 (2), 44–45.
- Kullbom, Pierre & Magnus Ringgren 1986. Torgny Lindgren värnar om mångtydigheten. *Ergo* 1, 9.
- Lindgren, Torgny 1978. På tal om att skriva. Rune M. Lindgren (red.), *I egen sak. En antologi*. Bjästa: CEWE-Förlaget, 24–28.

- 1983. *Merabs skönhet. Berättelser*. Stockholm: P. A. Norstedt & Söners Förlag.
- 1984. *Bat Seba* [=B]. Stockholm: P. A. Norstedt & Söners Förlag.
- 1995. *Hummelhonung* [=H]. Stockholm: Norstedts.
- 2002. *Pölsan* [=P]. Stockholm: Norstedts.
- 2005. *Dorés bibel*. Stockholm: Norstedts.
- 2007. *Norrlands Akvavit* [=N]. Stockholm: Norstedts.
- 2014. *Klingsor*. Stockholm: Norstedts.
- Mann, Thomas 1990. *Joseph und seine Brüder: Der jungen Joseph* [1934]. Thomas Mann, *Gesammelte Werke*, Bd. IV. Frankfurt am Main: Fischer.
- Novalis [Friedrich von Hardenberg] 1978. *Heinrich von Ofterdingen* [1800]. Novalis, *Schriften*, Bd. 1: *Das dichterische Werk, Tagebücher und Briefe*. Hg. v. Richard Samuel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nilsson, Magnus 2004. *Mångtydigheternas klarhet. Om ironier hos Torgny Lindgren från Skolbagateller till Hummelhonung*. Acta Wexionensia 42. Växjö: Växjö University Press.
- Pehrson, Ingela 1993. *Livsmodet i skränsans värld. En studie i Torgny Lindgrens romaner* Ormens väg på hälleberget, *Bat Seba och Ljuset*. Skrifter utgivna av litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet 29. Uppsala: Uppsala universitet.
- Pehrson Berger, Ingela 2001. "Orden dem hava stormvindens kraft". Språk och identitet i Torgny Lindgrens berättelser. Anders Öhman (red.), "Rötter och rutter". *Norrland och den kulturella identiteten*. Umeå: Institutionen för Litteraturvetenskap och Nordiska språk, Umeå universitet, 68–79.
- Persson, Anders 2007. Norrlandic Revivalism in the Novels and Short Stories of Torgny Lindgren. Bjarne Thorup Thomsen (ed.), *Centring on the Peripheries. Studies in Scandinavian, Scottish, Gaelic and Greenlandic Literature*. Norwich: Norvik Press, 69–77.
- Schlegel, Friedrich 1988. "Rede über die Mythologie" [1800]. – Friedrich Schlegel, *Kritische Schriften und Fragmente* [1798–1801]. *Studienausgabe*, Bd. 2, hg. v. Ernst Behler & Hans Eichner. Paderborn etc.: Schöningh.
- Schueler, Kaj 1984. Hurudan är Herren? Ett samtal med Torgny Lindgren. *Ord & bild* 3, 12–21.
- Sevänen, Erkki 2004. The Study of Cultural Identity: Development and Background of the Multi-Disciplinary Field of Research. Jari Kupiainen et al. (eds): *Cultural Identity in Transition. Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon*. Delhi: Atlantic, 33–63.
- Sihvo, Hannes 1980. Pohjoiskarjalaisia kertojia 1970-luvulla. *Karjala V. Karjalaisosakunnan albumi*, Helsinki, 72–79.
- Sidenbladh, Erik 1989. Ondskan förtjänar också medkänsla. (Intervju med Torgny Lindgren.) *Svenska Dagbladet*, 2.6.1989, 14.
- Stenstad, Finn 1988. Torgny Lindgren og den magiske legendarisme. *Vinduet. Gyldendals tidskrift for litteratur* 42 (3).
- Svala, Marjaana 2015. "Att skapa meningar". *Kirjoitus ja kertomukset Torgny Lindgrenin romaaneissa Hummelhonung, Pölsan ja Dorés bibel*. Tampere: Tampere University Press.
- Talvet, Juri 2004. Nation, Glocality, and the Estonian (Baltic) Literary Discourse at the Turn of the Millennium. Jari Kupiainen et al. (eds), *Cultural Identity in Transition. Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon*. Delhi: Atlantic, 125–138.
- Tiger, Katarina 1984. Torgny Lindgren efter nio böcker: Nu börjar jag ana varför jag skriver... *Gaden*, 7. 1.1984, 17–19.
- Tyrberg, Anders 2002. *Anrop och ansvar. Berättarkonst och etik hos Lars Ahlin, Göran Tunström, Birgitta Trotzig, Torgny Lindgren*. Stockholm: Carlssons.

- Tyrberg, Anders 2005. Torgny Lindgren – En ironiker som skriver legender. *Röster om Torgny Lindgren. ABF-seminarium 8. november 2003*. Stockholm: ABF, 7–21.
- Tyrberg, Anders 2006. Berätta, återställa, överlämna. Torgny Lindgrens *Dorés bibel*. *Tidskrift för litteraturvetenskap* 2, 3–26.
- Willén, Marcus 2008. *Konsten att upphöja det ringa. Om Torgny Lindgrens litterära metod*. Skellefteå: Artos.