



Dutkansearvi dieđalaš áigečála

Volume 5, Issue 1, 2021

Publisher

Sámi Language and Culture Research Association

Editors

Marja-Liisa Olthuis & Veli-Pekka Lehtola, University of Oulu

ISSN 2489-7930

Muuttuva ylisukupolvinen uskonto – kolmen kolttasukupolven näkemyksiä ortodoksisuudesta

Mira Rantakeisu

Abstrakti

Artikkeli tarkastelee, millaisia sukupolvieroja suhtautumisessa ortodoksikirkkoon on kolmen eri kolttasaamelaisen sukupolven välillä. Teoreettisena kehyksenä toimii ajatus ortodoksisuudesta osana kolttasaamelaista ylisukupolvista muistia. Vaikka suhtautumisessa kirkkoon on eroja kolttasukupolvien välillä, toimii ortodoksisuus kuitenkin ylisukupolvisena elementtinä monille kolttasaamelaisille.

Toisen maailmansodan jälkeen ortodoksikolttasaamelaisten uskonnollisuus kehittyi yhteisöllisestä uskonnosta kohti yksilöllisempää uskonnollisuutta. Suhtautuminen uskontoon ja kirkkoon on aiempaa yksilöllisempää ja kriittisempää. Nykyisin kirkollinen aktiivisuus on laskenut, ja vain suurimmat kirkkopyhät keräävät osallistujia. Kodin rooli uskonnollisena kasvattajana on heikentynyt, ja luterilaisuuden yleistymisen eräänä kolttasaamelaisten kirkollisena suuntauksena on tuonut moniulotteisuutta kolttasaamelaiseen uskontojen kenttään. Ortodoksisuutta pidetään kuitenkin yleisesti tärkeänä osana kolttasaamelaista kulttuuria, eikä kirkosta haluta erota. Ne, jotka ortodokseiksi itsensä mieltävät, kokevat kirkon olevan vahva kulttuuriperimän rakentaja, joka ylläpitää koltansaamen kieltä ja linkittää kolttasaamelaiset osaksi muita itäsaamelaisia.

Johdanto

Mutta ehkä sillä uskonnolla ei nyt enää ole niin paljon merkitystä kuin aikasemmin. Tai ainaki aikasemmin tuntui, että suurin osa silloin evakon jälkeen vois kuvitella käyneen kirkossa, tai ainaki kuvista päätellen niissä on ollu kauheasti porukkaa, niin nykyään ei enää käydä. (Kolmanteen sukupolveen kuuluva haastateltu)

Yllä oleva sitaatti on 1980-luvulla syntyneen kolttasaamelaisen kommentti kysyttäessä ortodoksisuuden merkityksestä nykyisessä kolttasaamelaisessa kulttuurissa. Hän vertasi nykyistä kirkkoaktiivisuutta sotien jälkeiseen aikaan, jolloin hänen näkemiensä kuvien perusteella kirkkoaktiivisuus oli korkeampaa. Eron kirkkoaktiivisuudessa mainitsivat lähes kaikki muutkin haastatellut.


Kolttasaamelaiset kuuluvat itäsaamelaisiin, ja perinteisesti he ovat asuttaneet Kuolan niemimaan länsiosaa sekä Suomen ja Norjan Lapin koillisosia. Toisin kuin muut Suomessa esiintyvät saamelaiset, kolttasaamelaiset edustavat vahvaa itäistä kulttuuriperimää, jossa on vaikutteita niin ortodoksisuudesta kuin karjalais-venäläisestä kulttuurista. Tämä perimä tulee esiin kirkossa käymisen lisäksi myös pukeutumisessa, käsitöissä, musiikissa, ruokakulttuurissa ja samoin esimerkiksi perinteisissä kolttasaamelaisissa nimissä. Suurin osa kolttasaamelaisista kuuluu myös Suomen ortodoksiseen kirkkoon, ja koltat ovatkin pitkälti säilyttäneet kirkon jäsenyyden sukupolvelta seuraavalle (Sergejeva 2000, 31; Kalkun & Kupari & Vuola 2018, 14-15). Nykyisin suosittu kirkkojuhlat eivät kuitenkaan enää kerää osanottajia entiseen tapaan, eivätkä ortodoksiset nimipäivät ole enää ainoa vaihtoehto almanakassa (Yle 2017). Onko tässä perinteessä näkyvillä muutos? Jos on niin, miksi?

Pohdin uskontososiologisessa artikkelissani, millaisia sukupolvieroja suhtautumisessa ortodoksikirkkoon on kolmen eri kolttasaamelaisen sukupolven välillä ja mitä syitä erojen taustalla on. Artikkelini aineistona ovat kahdeksan Ivalon, Keväjärven, Nellimin ja Sevettijärven kylissä asuvan ortodoksikoltan¹ haastattelut vuodelta 2013. Olen artikkeliani varten jakanut haastattelut kolmeen eri kolttasukupolven ikäluokkien perusteella. Jaon perusteena ovat keskeisimmät sukupolvikokemukset, vaikka kokemukset eivät aina rajoitukaan vain tiettyyn sukupolveen.

Vanhinta sukupolvea edustavat toisen maailmansodan kynnyksellä tai heti sen jälkeen syntyneet henkilöt. Iältään he ovat noin 65–85-vuotiaita. Tämä sukupolven edustajien joukossa oli niitä, jotka ovat kokeneet sodan jälkeisen kolttasaamelaisten uudelleenasettamisprosessin mutta myös suomalaisen yhteiskunnan nopean rakenteellisen muutoksen: kaupungistumisen, teollistumisen ja palvelusektorin laajentumisen (Jokinen ja Saaristo 2006, 83–88; Kupari 2016, 46). Sotien jälkeen Suomessa vallitsi myös yhtenäiskulttuurin vaatimus, joka vaikutti paitsi koltansaamen kieleen ja kulttuuriin, myös uskontoon.

Niin kutsuttu keskimäinen sukupolvi jäi valitettavan aliedustetuksi haastatteluissani. Monet nuorimman sukupolven edustajat kuitenkin reflektoivat omien vanhempiensa kokemuksia,

¹ Alkuperäisessä pro gradussani (Rantakeisu 2015) oli mukana myös suomalaisia haastateltavia, jotka olivat läheisesti tekemisissä kolttasaamelaisten kanssa, mutta artikkelissani olen rajannut aineistooni ainoastaan ortodoksikolttasaamelaisten vastaukset.



joten voi sanoa, että näiden ikäluokkien kokemukset heijastuvat osana nuorimman sukupolven vastauksia. Keskimäinen kolttasukupolvi kasvoi ajassa, jossa asuntolakoulut olivat vakiintuneet käyttöön. Tieteen kehityksestä huolimatta Lapissa tehtiin vielä 1960- ja 1970-luvulla rotututkimuksia (Kanninen 2019, 137; Ranta 2019a, 169). Silti tämän sukupolven aikaan kuului myös uudenlaisen tietoisuuden nouseminen. Saamelaisliike alkoi nousta 1960-luvulla, ja 1970-luvulla maailmalla levinnyt yleinen alkuperäiskansaliike vaikutti osaltaan myös ”saamelaiskulttuurin renessanssin” syntymiseen (Lehtola 2004, 180; Lehtola 2015, 114; Ranta 2019b, 192). Tämä sukupolvi asettuu 45 ja 65 ikävuoden välille.

Kolmannen ja nuorimman kolttasaamelaisen sukupolven vastauksissa heijastuvat aiempien sukupolvien kokemukset. Nuorin sukupolvi elää yhteiskunnassa, jossa taloudellinen ja sosiaalinen hyvinvointi on aiempia sukupolvia parempi. Ihmisarvoja ja pienten vähemmistöjen oikeuksia puolustavat näkökannat vakiintuivat 1960-luvulta alkaen, ja saamelaisten yhteisöllisyyden tunto kasvoi (Lehtola 2015, 89). Suomalaisten asteittainen asenteiden muuttuminen paremmaksi saamelaisia kohtaan on vaikuttanut myös kirkolliseen elämään. Nuorimman sukupolven ikäjakaumaan osuvat 25–45-vuotiaat.

Olen soveltanut aineistooni laadullista sisällönanalyysia (kts. esimerkiksi Tuomi & Sarajärvi 2009 ja Schreier 2012). Lähestyn sukupolvien välisiä eroja neljän pääteeman kautta, jotka nousivat haastatteluaineistosta esiin. Ensin tarkastelen kodin merkitystä uskontokasvattajana. Toisena teemana on luterilaisuuden yleistymisen kolttasaamelaisten keskuudessa. Kolmanneksi tarkastelen yksilöllisyyden lisääntymistä kolttasaamelaaisessa uskonnonharjoittamisessa, ja aivan lopuksi otan vielä esille, miten eri tavoin kolttasukupolvet voivat nähdä ortodoksisuuden kolttasaamelaista kulttuuria tukevana tekijänä.

Tarkastelen ortodoksisuuden muuttunutta roolia kolttasaamelaisten keskuudessa ylisukupolvisen muistin käsitteen avulla. Tapa, jolla haastatellut käsittelivät ortodoksisuutta, muistutti vahvasti ylisukupolvisen muistin käsitettä, ja teoreettinen näkökulma nousikin luonnollisesti aineiston pohjalta. Ylisukupolvisella muistilla tai yhteisöllisellä muistilla tarkoitetaan erityisesti alkuperäiskansojen keskuudessa sitä, että alkuperäiskansayhteisöjen jäsenet tuntevat olevansa osa aikaisempien sukupolvien ketjua (Privratsky 2001, 20, 247). Muita keskeisiä käsitteitä artikkelissani ovat uskontokasvatus ja uskonnonopetus. Uskonnonopetuksella viitataan tässä artikkelissa koulussa opetettavaan uskonnon oppiaineeseen,

jota säätelee opetussuunnitelma (Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2014). Uskontokasvatus on puolestaan terminä laajempi: uskonnonopetus on osa uskontokasvatusta mutta uskontokasvatusta saadaan myös koulujen ulkopuolella kodeissa, seurakunnissa ja muissa sosiaalisissa yhteyksissä (kts. esimerkiksi Seppälä 1988). Uskontokasvatuksen perusolemukseen kuuluu kulttuurin ja uskonnollisen perinteen siirtäminen sukupolvelta toiselle (Vermasvuori 1987, 10–11).

Kolttasaamelaisten uskontoa ja uskonnollisuutta on tutkittu jo vuosikymmenten ajan (esim. Storå 1971, Asp 1982, Sergejeva 1997, 2000 ja Porsanger 2004). Kolttasaamelaisten ortodoksisuus erityisesti 1900-luvun lopun ja 2000-luvun alun osalta on aiemmin jäänyt vähemmälle huomiolle akateemisessa maailmassa. Viime vuosina aiheesta on kuitenkin ilmestynyt myös tuoreempaa tutkimusta (esim. Kosner 2016; Kalkun, Kupari & Vuola 2018 ja Vuola 2019 & 2020). Oma tutkimukseni sijoittuu tähän jatkumoon. Uskontososiologinen tarkastelu, johon oma tutkimukseni kuuluu, mahdollistaa yhteiskunnallisten kehityskulkujen peilaamisen uskonnollisuuteen ja sen muutoksiin.

Uskontoon tai uskonnollisuuteen liittyvät asiat eivät välttämättä ole tarkasti määriteltyjä tai sanallistettuja. ”En pysty selittämään sitä”, oli usein haastateltavieni vastaus kysymyksiin, jotka käsittelivät uskontoa. ”Ortodoksisuus on elämää”, totesivat myös monet. Näistä syistä johtuen käsitän uskonnollisuuden tässä artikkelissa elettyinä uskonnollisuutena, joka on englanniksi *lived religion*. Eletyn uskonnon tutkimuksen lähtökohtana on ajatus uskonnosta koko ajan rakentuvana ilmiönä (Kupari 2015).

Kun kirjoitan kolttasaamelaisten uskonnollisuudesta tai kolttasaamelaisten kulttuurista, esitän yleistyksen, joka ei päde samalla tarkkuudella kaikkiin kolttasaamelaisiin. Haastatellut olivat kaikki ortodokseja, mutta luonnollisesti kolttasaamelaisten joukkoon mahtuu myös uskonnottomia tai muiden kirkkokuntien edustajia. Tässä artikkelissani keskityn kuitenkin ortodoksikolttiin ja heidän esiin tuomiinsa seikkoihin. Vastauksien analysoinnissa on otettava huomioon myös oma asemani tutkijana. Olen enemmistön edustaja, en kolttasaamelainen tai ortodoksi. Kun keskustelun kohteena on niinkin abstrakti asia kuin uskonto, saatu informaatio on aina tulkinnanvaraista.

”Koti on se, mistä tämä kaikki lähtee”

Uskontososiologiaa tutkineen Kati Niemelän mukaan sosiaalistuminen on vuorovaikutustapahtuma, jossa lapsi omaksuu ympäröivästä kulttuurista arvoja, normeja ja toiminnan malleja (Niemelä 2011, 40). Uskonnon varhaisen oppimisen kriteerinä on useimmissa tapauksissa perheessä annettu uskontokasvatus. Uskonto ylisukupolvisen muistin osana ei ole koskaan pelkästään yksilön kokema, sillä muisti nousee pintaan aina sosiaalisessa ympäristössä ja muiden vahvistamana. Täten ortodoksisuuden ylisukupolvinen muisti on riippuvainen perheen ja suvun sosiaalisesta muistista (Halbwachs 1992, 61, 98; Privratsky 2001, 149).

Perinteisesti ortodoksinen uskonto, kuten myös koko kolttasaamelainen kulttuuri, on opittu kotona. Perheestä on ortodoksisessa perinteessä käytetty jopa nimitystä pienoiskirkko (Vuola 2014, 7; Metso 2015). Vanhinta sukupolvea edustava haastateltu kuvaili, kuinka uskonnollisen kasvatuksen saaminen oli alkanut jo varhaisessa lapsuudessa:

No onhan se tietenkin tärkeä, ku me olemme siihen kasvaneet. Ihan pikkulapsesta. Ihan tuolta [Petsamon] luostarin läheltä, ja muutenkin. Kotihan se on se, mistä lähtee tämä kaikki. Kyllä ortodoksisuus on hyvin tärkeä. Ihan pikkuisesta asti. (Ensimmäiseen sukupolveen kuuluva haastateltu)

Asuinsijojen etäisyyksien vuoksi koltat eivät historiallisesti ole käyneet kovinkaan paljon kirkossa (Kosner 2016, 79). Lapin ortodoksisen seurakunnan talousvaikeuksien vuoksi kirkkojen rakennus oli hidasta sotavuosien jälkeen, joten ihmiset kokoontuivat toistensa luona (Tuominen 2013, 247–248). Kokoontumisten avulla kolttasaamelaiset pystyivätkin säilyttämään osia vanhasta elintavastaan toisen maailmansodan jälkeisessä uudessa tilanteessa (Sergejeva 1997, 38; Sergejeva 2000, 26; Porsanger 2004, 119). Kolttasaamelainen ortodoksisuus ei olekaan rakentunut opillisen uskonnon harjoittamisen ympärille. Sen sijaan kolttasaamelaiseen ortodoksisuuteen kasvetaan: sen osaksi tullaan kasteessa, ja se kulkeutuu suvun perinteenä seuraaville sukupolville (Vuola 2014, 7).

Monet vastaajat eri ikäluokista myös mainitsivat, että he kokevat henkilökohtaisesti tärkeäksi ortodoksisen tapojen opettamisen omille lapsilleen. Tradition siirtäminen koetaan tärkeänä, koska se kantaa kulttuuria ja samalla myös ylisukupolvisen muistin jatkumoa. Seuraavassa sitaatissa haastateltu oli ilmeisen tyytyväinen siihen, että hänen lapsensa ja lapsenlapsensa

olivat osoittaneet kiinnostusta sekä kolttakulttuuria, että ortodoksisista kulttuuria kohtaan. Haastateltu myös korosti, että kulttuurin eteenpäin vieminen sujuu häneltä luonnostaan:

Minun lapset ja lapsenlapset on kaikki kiinnostuneita siitä, että minä oon aina itse pukeutunu kolttasaamelaisiin vaatteisiin, olen tanssinut kolttakatrillia, olen käyny kirkossa ja he ovat kasvaneet tähän kulttuuriin mukaan ja se on minulle ihan luonnollinen asia, että minä olen kolttasaamelainen ja kulttuuria viedään eteenpäin. Minä en sitä niin kuin väkisin hae, enkä yritä ettiä enkä viedä sitä, mutta minun matkassani se kasvaa. Elää. (Toiseen sukupolveen kuuluva haastateltava)

Monien haastateltujen mukaan yhteys kodin ja kirkon välillä on kuitenkin nykyään heikentynyt. Erityisesti toisen ja ensimmäisen kolttasukupolven kohdalla kodin merkityksen heikentyminen kulttuurisen ja uskonnollisen kasvatuksen antajana voi selittyä asuntolakoulujen vaikutuksella. Kun yleinen oppivelvollisuus saatettiin voimaan myös Lapissa vuonna 1947, asuntolaelämä yleistyi huonoista tieyhteyksistä ja pitkistä etäisyyksistä johtuen. Kouluvuosien aikana kolttasaamelaiset olivat suomalaisen kulttuurivaikutuksen alaisuudessa, ja siteet kodin tarjoamaan kolttasaamelaiseen kulttuurikasvatukseen heikkenivät. Monet lapset etäännyivät omasta kulttuuristaan (Semenoja 1995, Sergejeva 2000, 30, Porsanger 2004, 119).

Nuorimpien haastateltujen kommentteista voi päätellä, etteivät he kokeneet 1950- ja 1960-luvulla syntyneiden vanhempiensa olleen kovinkaan uskonnollisia. Eräs 1980-luvulla syntynyt kuvaili, ettei hänen kolttasaamelainen vanhempansa ”hirveesti kasvanu sellaisessa kolttasaamelaisessa kulttuurissa enää”. Toisaalta ne harvat 1950- ja 1960-luvulla syntyneet, joita haastateltiin, kävivät aktiivisesti kirkossa ja puhuivat koltansaamea. Heidän kielellistä, kulttuurillista ja uskonnollista aktiivisuuttaan tuki kotoa tai suvun piiristä saatu kasvatustuki:

Joka aamu mummo heräsi ja ristinmerkillä aloitti aamun. Ja lapseni ovat samalla lailla oppineet siihen ortodoksiuskontoon, lapset on kastettu ja...olen huomannut, että kaikki noudattaa sitä. (Toiseen sukupolveen kuuluva haastateltu)

Nuorempien vastaajien kohdalla uskonnollinen kasvatustuki saatiin yhä useammin koulussa. Nuoremman sukupolven kolttasaamelainen kuvaili omaa uskonnollista kasvatustaan seuraavasti:

Kyllä sitä enemmän varmaan koulussa tuli, että uskonnontunneilla käytiin läpi näitä. Että äiti ei silleen hirveän uskonnollinen ole. Ainakaan minun mielestä ollut. Että ei meillä

kotona luettu ruokarukouksia, eikä mitään tällaista. (Kolmanteen sukupolveen kuuluva haastateltu)

Monet nuoret haastatellut mainitsivat, että he eivät ole osallistuneet kirkonmenoihin yhtä ahkerasti kuin heidän isovanhempansa olisivat toivoneet, ja usein isovanhemmat kokivat tämän harmillisena. Toisaalta alla olevassa sitaatissa haastateltu kertoo, että kirkossa käytiin usein koulun kanssa. Esimerkiksi Sevettijärven koululla on ollut aktiivinen rooli kolttakulttuurin tukijana, ja koulun oppilaat osallistuvat aktiivisesti myös ortodoksikirkon tapahtumiin:

No se oli siinä mielessä, että lapsuudessa oli, niin sitä...kun sitä käskettiin, niin sitä meni, ja sitten meillähän oli aina kun Sevetissä oli joku tällainen kirkko-tapahtuma, joka sattui viikolle, niin mehän mentiin koko koulu, niin silloin tuli käytyä, mutta ei tällä hetkellä nyt...vaikka mummo on välillä yrittänyt, niin sitä sunnuntaina ei, ei sinne kirkkoon tule mentyä. (Kolmanteen sukupolveen kuuluva haastateltu)

Näyttääkin siltä, että koulun tehtäväksi on muutaman sukupolven aikana siirtynyt paitsi uskonnonopetus, myös osittain uskontokasvatus. Ilmiö seuraa Suomen muun ortodoksisen yhteisön kehitystä. Risto Aikosen 1980- ja 1990-luvuilla tekemät tutkimukset ortodoksikotien uskonnollisuudesta osoittivat, että uskonnosta puhuttiin vain puolessa kodeista ja joka viidennessä kodissa ei lainkaan. Nuoret kokivat uskonnonopettajan merkittävimmäksi uskonnolliseksi kasvattajaksi (Aikonen 1985, 73–76; Aikonen 1998, 426–427; Metso 2015).

Omissa haastatteluissani kiinnitin kuitenkin huomiota kolttasaamelaisten vahvaan sukuyhteyteen. Vaikka uskontokasvatus on siirtynyt yhä enemmän koulun vastuulle, vahvan sukuyhteyden vuoksi kirkosta ei kuitenkaan haluta erota. Muutama nuorimman sukupolven edustaja mainitsi harkinneensa kirkosta eroamista mutta kertoi päätyneensä pysymään kirkon jäsenenä osittain siksi, että vanhemmat voisivat sitä vastustaa. Perheellä, suvulla ja laajemmin kolttayhteisöllä on myös tärkeä rooli rituaalisen tietotaidon ylläpitäjänä, ja kolttasaamelaissilla onkin paljon omia ortodoksisiin rituaaleihin liittyviä tapoja. Eräs vanhempi haastateltu kuvaili, kuinka nuoremmat kolttasaamelaiset kysyvät häneltä monissa asioissa neuvoa esimerkiksi ristiäisistä, hautajaisista ja häistä:

Ei se hirveästi, koska tuota...ristiäisten, hautajaisten, häiden ja muissa tämmö-sissa tapahtumissa ne nuoret aina kysyy vanhemmilta ihmisiltä, että miten ne niinku tapahtuu ja mitä tehdään silloin ja silloin. Jokainen siirtää niitä vanhoja tapoja eteenpäin [...] Mie oon

monet hautajaiset järjestäny, että menehän se sitten ihan oikeesti näin, että oliko koltilla tällöinen tapa ja onko ne tehny niin ja onko ne tehny näin ja näin. (Toiseen sukupolveen kuuluva haastateltu)

Tämä osoittaa, että vaikka koulu onkin ottanut entistä suuremman roolin uskontokasvatuksessa, on kodin, suvun ja yhteisön rooli edelleen tärkeä koltasaamelaisten omien uskonnollisten tapojen opettajana.

Vanhemmilta ja isovanhemmilta saatu sosiaalistuminen ei kuitenkaan ole ainoa tekijä sukupolvien välisen uskonnollisuuden määrittelyssä. Uskonnollisuutta selittäviä sukupolviteorioita on useita. Perinteinen selitysmalli korostaa elämänvaiheita. Kehityspsykologien mukaan vanhemmilla ihmisillä on vakiintuneempi identiteetti kuin nuoremmilla, sillä vuosien, elämäkokemuksen ja eri tapahtumien myötä heidän identiteettinsä on muokkaantuneempi. Nuorempien identiteetti taas on alttiimpi sosiaalisille ja kulttuurisille vaikutteille, sillä heidän identiteettinsä on vielä vakiintumaton (Dillon 2007, 527).

Niin sanotun elämänkaarimallin mukaan ikäkausien erot johtuvat muutoksista sosiaalisissa rooleissa, jotka vaihtuvat iän myötä (mm. Chaves 1991). Nuorten osalta esimerkiksi perheen perustaminen aloittaa usein eräänlaisen identiteettipohdinnan, jolloin punnitaan omaa identiteettiä sekä mahdollisesti myös uskonnon roolia ja merkitystä omassa elämässä. Kolmas selitysmalli sukupolvien välisten erojen tutkimuksessa korostaa aikakausien vaikutusta. Tällä tarkoitetaan sitä, että eri aikakausina tavat elää ja kasvaa vaikuttavat aikansa ikäpolviin eri tavoin (Mikkola, Niemelä & Petterson 2007, 45–46; Niemelä 2011, 42).

Tämän mallin mukaisesti eri ikäpolvien koltasaamelaisten uskonnollisuuteen on voinut vaikuttaa se, onko uskonnollisuus ollut yhteiskunnassa nousukiidossa vai laskusuhdanteessa heidän kasvaessaan. Oma otantani on liian pieni tarkemman sukupolvianalyysin tekemiseen, mutta eräs haastatelluista toi itse esiin elämänkaarimallin vaikutuksen uskonnollisuuden kehitykseen. Hän mainitsi, että etenkin perhettä perustavat nuoret koltat ovat yhä kiinnostuneempia omista juuristaan:

- -mutta sitten kun katsotaan näitä...minun sukupolvea siltä kantilta, että nyt kun he itse ovat tällasia kolmenkymppin paikkeilla ja saavat lapsia, niin aika monella on, että tässä vaiheessa ovat alkaneet miettiä, että mitä se koltasaamelaisuus merkitsee ja näin- - (Kolmanteen sukupolveen kuuluva haastateltu)

Kolttasaamelaisten sukupolvien uskonnollisuutta vertailtaessa onkin todettava, että uskonnollisuuteen vaikuttavat paitsi kodin merkitys myös eri elämänvaiheet ja aikakausi. Lapsuuden vähäisestä sosialisatiosta huolimatta suhde uskontoon voi muuttua myöhemmissä elämänvaiheissa ja -rooleissa. Tästä syystä sukupolvien välisistä kokemuksista ja lapsuuden sosialisatiosta keskusteltaessa on syytä välttää liiallista vastakkainasettelua, sillä se luo helposti kuvaa myyttisestä ”kultaisesta lapsuuden uskonnosta” (Hunt 2007, 614).

”Luterilaisiakin kolttia on”

Kolttien uudelleenasettamisen jälkeen kolttasaamelaisten uskonnollinen elämä muuttui. Vanha kulttuurinen yhteys Petsamon luostariin oli katkennut. Evakko- ja jälleenrakennusaikana suomalaisen kulttuurin vaikutus levisi laajalti saamelaisten keskuuteen. Suomessa sotien jälkeen vallinnut kansallispoliittinen ajattelutapa vaikutti siihen, miten ortodoksisuuteen suhtauduttiin. Jossain määrin tämä tarkoitti myös venäläisten kulttuurivaikutteiden vastustamista (Laitila 2009, 334; Jefremoff 2010).

Kolttasaamelaisten kohdalla kansallispoliittisen aateilmapiirin vaikutus merkitsi mukautumista ympäröivään kulttuuriin myös uskonnon osalta: luterilaisuuteen kääntyminen tai lasten kastaminen luterilaisiksi yleistyi niin kutsuttujen seka-avioliittojen² myötä. Erityisesti tämä vaikutti toiseen kolttasukupolveen. Vuoteen 1985 mennessä jo yli puolet kolttavioliitoista oli seka-avioliittoja (Korhonen & Linkola 1985, 161). Vaikka kaikki haastatellut olivat ortodokseja, useat heistä toivat esiin luterilaisten kolttasaamelaisten lisääntyneen määrän³. Haastatelluista yhteensä kolme tuli perheestä, jossa toinen vanhemmista oli luterilainen ja toinen ortodoksi. Yleisin seka-avioliiton muoto oli sellainen, jossa äiti oli ortodoksi ja isä luterilainen. Osa näistä äideistä tosin saattoi olla kääntynyt ortodoksiksi.

Kahden kirkkokunnan jäsenyys vaikuttaa etenkin nuorempien kolttasaamelaisten perheiden arkeen. Eräs kolmannen sukupolven haastateltu, jonka vanhemmat edustivat molempia kirkkokuntia, kuvaili, kuinka hän tunsi eläneensä aina kahden uskonnon välissä ja

² Käytän termiä seka-avioliitto, koska se on vakiintunut termi kuvaamaan ortodoksiluterilaisia avioliittoja Suomen ortodoksiyhteisössä. Lue lisää esimerkiksi Merras 1990.

³ Luterilaisten kolttasaamelaisten määrästä en saanut artikkeliani varten tarkkaa tietoa, mutta nojaan tekstissäni erään haastatellun arvioon, jonka mukaan neljäsosa kolttasaamelaaisista olisi nykypäivänä luterilaisia.

seuranneensa molempien kirkkokuntien tapoja. Kommentti kuvastaa nuorempien kolttasaamelaisten jatkuvaa navigointia luterilaisuuden ja ortodoksisuuden välillä. Perheenjäsenten on usein otettava huomioon suvun uskonnollinen moninaisuus niin arkipäivässä kuin myös juhlapyhinä.

Kahden kirkkokunnan välissä eläminen on vaikuttanut myös uskonnolliseen sosiaalistumiseen kodin piirissä, etenkin toisen ja kolmannen sukupolven osalta. Perinteisesti ortodoksinaisille kodin uskonnollisten tapojen ylläpitäminen ja eteenpäin vieminen ovat olleet tärkeitä. Omat haastatteluhavaintoni tukevat tätä näkemystä. Vanhimmat haastatelluista, jotka olivat saaneet uskonnollisen kasvatuksen pääosin kotonaan, kertoivat äitien ja isoäitien toimineen opettajina.

Naisten rooliin uskonnollisuuteen kasvattajana vaikutti etenkin uskonnonvapauslaki ja siihen tulleet muutokset. Vuoden 1922 uskonnonvapauslain mukaan lapsi seurasi isänsä uskonnollista vakaumusta, elleivät vanhemmat olleet sopineet toisin kirjallisesti (Uskonnon-vapauslaki 1922; Kupari 2016, 56). Vuonna 1969 tehty lakimuutos kuitenkin käänsi tilanteen päinvastaiseksi, ja lain seurauksena lapsi seurasi äitinsä uskonnollista vakaumusta, ellei vanhempien kesken toisin sovittu (Laki uskonnonvapauslain muuttamisesta 1969).

Muutos oli merkittävä ortodoksis-luterilaisissa perheissä, sillä edeltävä käytäntö oli luonut tilanteen, jossa suurin osa kahden kirkkokunnan perheiden ortodoksilapsista kasvoi luterilaisen äidin kanssa ja luterilaiset lapset puolestaan ortodoksiäidin kanssa. Tämä oli nähty ongelmallisena ortodoksisuuteen kasvattamisessa, jossa äidillä on ollut perinteisesti suuri rooli (Merras 1993, 97–99; Piironen 1980, 25–26; Kupari 2016, 56.)

Luterilaisten kolttasaamelaisten määrän kasvu on tehnyt kolttasaamelaisten uskonnollisuudesta monikasvoisemman, mitä myös haastatellut korostivat. Etenkään nuoremmat koltat eivät aseta yhtäläisyysmerkkejä kolttasaamelaisuuden ja ortodoksisuuden välille. Seuraavasta sitaatista käy ilmi, kuinka haastateltu kokee kolttasaamelaisuuden ja ortodoksisuuden toisistaan erillisinä asioina:

Minun sukupolven [nuorimman polven] koltista aika harva kuuluu ortodoksiseen kirkkoon. [...] Näen ehkä enemmänkin tämän saamelaisen identiteetin ja tämän uskonnon kahtena erilaisena asiana. Että niinku ne ei missään vaiheessa sulaudu toisiinsa ja tue toisiaan, päinvastoin. (Kolmanteen sukupolveen kuuluva haastateltu)

Vaikka kirkkokunnan vaihtamista tapahtuukin, suurin osa vastaajistani ei pitänyt kahden kirkkokunnan välistä asemaa kilpailutilanteena siitä huolimatta, että yleisen toiveen mukaisesti ortodoksitavat haluttiin vakaasti säilyttää. Esimerkiksi seuraavassa sitaatissa haastateltu mainitsee, kuinka hän pitää vakaumusta perimmiltään henkilökohtaisena valintana mutta huolehtii samalla siitä, että perinteet pysyisivät vahvoina:

Sehän on vaan luonnollista. Kun eihän tässä sen kummempaa kilpailutilannetta ole kuitenkaan. Se on jokaisen oma valinta kuitenkin, että miten tekee. Oishan se tietysti aina toiveena, että...mahollisimman paljon olisi ortodokseja, ja niinku yhteisössä muutenkin, että pysyis vahvana ne perinteiset tavat, mutta jos joku valitsee toisin, niin se on tietysti hänen asiansa. (Ensimmäiseen sukupolveen kuuluva haastateltu)

Luterilaisuuden yleistyminen kolttasaamelaisten keskuudessa on merkki siitä, että muutoksia on tapahtunut myös ylisukupolvisessa muistissa. Vaikutus ilmenee yleisessä suhtautumisessa uskuntoon: uskonto nähdään viime kädessä yksilön omana valintana, vaikka taustalla olisikin vahva suku- ja perheyhteys.

”Kirkossa käyminen oli täysin vapaaehtoista meille”

Taloudellisen ja sosiaalisen hyvinvoinnin kasvulla on vaikutuksensa myös arvojen kehitykseen. Sosiaalisten auktoriteettien asema on viimeisten vuosikymmenten aikana ollut uudelleenarvioinnin kohteena, ja myös kirkko on saanut osansa kritiikistä (Heininen ja Heikkilä 1996, 238–241). Aiempaa kriittisempi suhtautuminen kirkkoa kohtaan näkyi juuri nuorempien kolttien vastauksissa: kirkkoa ei aina pidetty saamelaiskulttuurin yksiselitteisenä tukijana.

Vaikka kriittisyys kirkkoa kohtaan on kasvanut, kävijämäärät kirkossa ovat laskeneet, ja vaikka uskonnon sisällön kuvaillaan köyhtyneen, en silti nimittäisi etenään nuorten kolttasaamelaisten uskonnollisuutta maallistumiseksi – ainakaan termin klassisen määrittelyn mukaan, millä tarkoitetaan kuulumisen, uskomisen ja uskonnon sosiaalisen vaikutuksen heikentymistä (Bruce 1996, 26; Bruce 2002, 37–44, sit. Taira 2003, 220–221). Myös Elina Vuola tuli samaan johtopäätökseen tehdessään omia haastattelututkimuksiaan kolttasaamelaisten keskuudessa (2014,12). Maallistumisteesin on kritisoitu olevan liian kapeakatseinen, koska se kytkee uskonnon joko uskonnolliseen yhdyskuntaan kuulumiseen tai

yksilön uskoon ja olettaa maallistumisen päätepisteeksi välinpitämättömyyden uskonnollisia kysymyksiä kohtaan. Samanlainen passivoituminen koskee nimittäin myös poliittisiin puolueisiin kuulumista tai äänestyskäyttäytymistä. Taustalla on siis yleinen passivoituminen ja instituutioihin sitoutumisen heikkeneminen (Taira 2003, 219).


Yleensä nuoremmalla sukupolvella on ollut enemmän mahdollisuuksia valita elämäntapansa sekä pohtia omaa identiteettiään kuin aikaisemmillä sukupolvilla (Cohen 2008, 299). Osittain kriittisyys ja kyseenalaistaminen ovat seurausta nykymedian mahdollistamasta paremmasta tiedon saatavuudesta, kuten seuraavassa sitaatissa kuvaillaan:

niin nykyään on televisiot ja internetit, että ennen ei hirveästi ole ollut tätä. Että se on ollu se oma ortodoksiuskonto, ja se on ollu niinkö se, mutta nykyään lapset ja nuoret haluavat jotakin, niin me mennään Wikipediaan tai Googleen ja kirjojetaan se ja sieltä saa lukea vaikka mitä. Se ei tee meistä sivistyneempiä, mutta meidän on vain helpompi löytää se sama tietoa. Niin sitten ehkä jotku kyseenalaistaa enemmän. (Kolmanteen sukupolveen kuuluva haastateltu)

Klassisen maallistumiskäsitteen lisäksi on puhuttu myös uskonnon sosiaalisen muodon muutoksesta, jossa yhteisöllisestä uskonnollisuudesta siirrytään yksilöllisesti esiin tuotuun uskontoon (Hammond 1992). Uskonnon aikaisempi, institutionaalisesti eriytynyt muoto, jota kristillinen kirkko tyypillisimmillään edustaa, on korvautumassa uudella, yksilöllisellä uskonnon muodolla (Luckmann 1967; Luckmann 1999; Kääriäinen, Niemelä & Ketola 2003, 11–12). Yksilöllisyyden korostuminen tuli esiin niissä vastauksissa, joissa kerrottiin, että kirkossa käynti nähtiin henkilökohtaisena valintana, ei ryhmäpaineen tuloksena:

ei se niinku ole missään vaiheessa semmonen korostettu asia, minun mielestä ole kuitenkin ollu meidän perheessä, että joskus on käyty jossain kirkossa, mutta sekin on täysin vapaaehtoista, että kukaan ei ole siihen pakottanut. (Kolmanteen sukupolveen kuuluva haastateltu)

Vastaavia havaintoja teki myös Helena Kupari haastattellessaan siirtokarjalaisia naisia. Nämäkin naiset korostivat, etteivät he tyrkytä uskontoa lapsilleen ja lapsenlapsilleen, vaan ortodoksisuus nähtiin jälkikasvun omana valintana. Kyseinen tulkinta eroaa huomattavasti naisten oman uskonnollisuuden kuvailusta, jota he pitivät sisäsyntyisenä, lapsuudesta asti omaksuttuna verenperintönä (Kupari 2016, 78, 142–148).



Yksilöllistyminen vaikuttaa myös aikaisemmin kuvattuun sosialisatioprosessiin. Kotien merkitys perinteen välittäjänä on heikennyt, kun yhteisön jäsenet etsivät vaihtoehtoisia tapoja jäsentää tietoa. Perinteisissä yhteiskunnissa yksilöt pyrittiin saamaan ”sopiviksi” sosiaaliseen järjestelmään initiaatioreiteissä ja yhteisön vanhimpien jäsenten auktoriteetin kautta. Nykyään socialisaatio on muuttunut niin, että eri sukupolvien ja erilaisista lähtökohdista tulevien yhteisön jäsenien välille pyritään luomaan mielekkäitä suhteita (Hervieu-Léger 1998, 213–214; Hervieu-Léger 2000, 157–163; Kääriäinen 2003, 110–111).

Vaikka yksilöllisyys on lisääntynyt, ei uskonnon yhteisöllisyys ole kokonaan kadonnut kolttasaamelaisesta ortodoksisuudesta, pikemminkin päinvastoin. Kolttasaamelainen uskonnollisuus on hyvin vahvasti yhteisöllistä. Osallistumalla kirkollisiin seremonioihin edes vähän, ihmiset luovat yhteisöllisyyttä ja kulttuurisia tapoja. Uskonnolliset rituaalit ovat yksi vanhimmista tavoista muodostaa yhteinen muistijälki (Assman & Livingstone 2006, 11).

Uskontososiologi Abby Day puhuu käsitteestä usko kuulumiseen (belief in belonging) (Day 2011, 48–55, 156–158, 167–169). Tällaisessa uskonnollisuudessa kirkossa käynti ajoittuu yleensä vain kalendaari- ja siirtymäriitteihin, kuten jouluun, kaste- ja häätilaisuuksiin tai mahdollisiin kriisiriitteihin esimerkiksi suuronnettomuuksien yhteydessä (Taira 2003, 225–226).

Eräs kehityssuunta modernissa uskonnollisuudessa onkin nojautuminen enemmänkin rituaaleihin kuin uskonnollisen kaanonin tuntemiseen. Rituaaleihin osallistumisen symbolinen sisältö on hyvin monimuotoista ja avoin erilaisille tulkinnoille. Aina osallistumisen taustalla ei ole hengellinen tai uskonnon oppeihin nojautuva sisältö vaan esimerkiksi emotionaaliset ja esteettiset syyt. Haastateltujen joukossa eräinä tärkeimpinä syinä kirkossa käymiselle mainittiin rauhoittumisen ja rentoutumisen lisäksi juuri yhteisöllisyys ja mahdollisuus tavata muita yhteisön jäseniä.

Tradition jatkumon kokemukset, jopa nostalgiset tunteet, olivat läsnä monien muistoissa. Kirkossa käyminen oli jotain tuttua ja turvallista, ja niinpä monille miellyttävä tunne. Eihengellinen lähestymistapa rituaaleihin voikin selittää niiden pysyvyyden uskonnon yksilöllistymisestä huolimatta. Kuulumisen tunne tuo vakautta ja turvallisuuden tunnetta yksilölle nopeasti muuttuvassa maailmassa (Coleman, Koleva & Bornat 2013, 8–9).

”Kirkko tukee kieltä ja kulttuuria”

Uskontoon liittyvistä muutoksista huolimatta ortodoksikoltat pitävät ortodoksisuutta eräänlaisena sukupolvelta toiselle välitettävänä kulttuurisena perintönä. Monet haastatellut näkivät ortodoksikirkon olevan kolttakulttuuria tukeva elementti, joka on elänyt käsi kädessä kolttakulttuurin kanssa sitä kunnioittaen. Se, millä tavoin kirkon nähtiin tukevan kulttuuria, on kuitenkin ollut erilainen eri kolttasukupolville.

Sotienjälkeisen uudelleenasetuksen aikana ortodoksisuus toimi tapana säilyttää kosketus omiin kolttasaamelaisiin juuriin uudessa ympäristössä ja elämäntilanteessa (Sergejeva 2000, 26). Kolttasaamelaisilla oli vain vähän mahdollisuuksia harjoittaa perinteisiä tapojaan, mutta uskonnon harjoittaminen oli sallittua. Tällä tavoin ortodoksisuus säilyi käytännöllisellä tavalla kolttasaamelaisten yhteisöllisessä muistissa.

Vastaava ilmiö on ollut mahdollista myös myöhemmin kaupunkeihin suuntautuneen muuttoliikkeen myötä. Monet kolttasaamelaiset ovat vuosikymmenten saatossa muuttaneet pois saamelaisalueelta työn tai koulutuksen vuoksi. Muuttoliikenne kaupunkeihin oli suurimmillaan 1960- ja 1970-luvulla, kun suuret ikäluokat saavuttivat aikuisuuden (Kupari 2016, 46-47; Jokinen ja Saaristo 2006, 88–89, 93–97, 48–149), mutta vielä nykyisinkin monet kolttanuoret suuntaavat ainakin väliaikaisesti kaupunkeihin. Onkin mahdollista, että kieltä tukeva ortodoksinen kirkko koetaan myös elementtinä, jolla on voimaa ylläpitää yhteyttä kolttasaamelaiseen kulttuuriin ja identiteettiin myös saamelaisalueen ulkopuolella elävien kolttasaamelaisten keskuudessa. Eräs haastateltavani mainitsi esimerkiksi Helsingissä järjestetyn koltankielisen liturgian tarjonnan mahdollisuuden kulttuurin tukemiseen myös Etelä-Suomesta käsin.

Nuoremmille sukupolville ortodoksisuuden kulttuuria tukeva elementti on linkitetty etenkin kirkon tekemään kielityöhön. Alla olevassa sitaatissa nuori haastateltava nosti esiin juuri kirkon tekemän kielityön tapana tukea kolttasaamelaista kulttuuria:

Mut kyllä se silleen tukee... Ja onhan se kehittänyt kieltäkin paljon. Ja on mukana siinä kielityössä. Ihmiset kuulevat koltan kieltä kirkoissa. (Kolmanteen sukupolveen kuuluva haastateltu)

Koltansaamen kielen käyttö liturgiassa ja kirkollisissa teksteissä lisääntyi 1980-luvulta alkaen. Kirkkolaulukirja, Risttoummi mo'lidvǎ'e'rjj, otettiin käyttöön vuonna 1983 (Metropoliitta Leo 1995, 64). Ensimmäinen koltansaamenkielinen liturgia pidettiin vuonna 2003 (Lumisalmi 2003, 32–33). Toisaalta koltankielisen liturgian seuraaminen vaatii tietyntäsoista koltan kielen tuntemusta, jota nuoremmilla koltilla ei välttämättä ole. Alla olevassa kahdessa sitaatissa vanhempi kolttasaamelainen tuo esiin tämän asian, ja sitten sama kuullaan myös nuoren kolttasaamelaisen suusta.

Esimerkiksi nytten niin, on mielenkiintoista, ku ortodoksinen sanasto koltaksi, niin ei tämä minua nuorempi sukupolvi tahdo tietää -- Ihmiset ovat passiivisempia, maallistuneempia. Siitäkin se johtuu. (Ensimmäisen sukupolven kuuluva haastateltu)

Itellä tietengin, kun se oli -- minä en ole oppinut koltankieltä kotona -- sitten Sevetissä on, tuota, koltankieliset jumalanpalveluksia, niin ei siitä papistakaan sitten hirveästi ymmärtänyt. (Kolmanteen sukupolven kuuluva haastateltu)

Koltansaamen käyttäminen jumalanpalveluksissa sekä muu ortodoksisen kirkon koltansaamen hyväksi tekemä työ vaikuttavat siihen, kuinka eri kolttasaamelaiset sukupolvet suhtautuvat kirkkoon ja täten myös siihen, kuinka ortodoksisuuden rooli osana kolttasaamelaisten ylisukupolvista muistia rakentuu. Edellä olevat sitaattit osoittavat myös katkeaman muistojen ketjussa. Kun uusi sukupolvi oppii äidinkieltä vähemmän kuin aikaisempi, myös menneisyys muistetaan eri tavoin (Padden 1990, 191; Privratsky 2001, 23; Joseph 2004, 208).

Koltansaamen kielitilanne alkoi kehittyä 1970-luvulla, ja samoihin aikoihin elettiin myös saamelaisten etnisen heräämisen aikakautta (Lehtola 2015, 9). Sodanjälkeisessä Suomessa kolttasaamelaiset poikkesivat suomalaisista ja muista saamelaisista niin kielensä, pukeutumisensa, tapojensa kuin uskontonsakin vuoksi. Vaikka etenkin sotavuosien jälkeen erot voitiin kokea kolttasaamelaisten keskuudessa kielteisinä, on suhtautuminen muuttunut sitä mukaa kun saamelaisten yhtenäisyyttä korostava liike alkoi saada jalansijaa. Itäisten kulttuurivaikutteiden, siis myös ortodoksisuuden, koetaan yhdistävän kolttasaamelaiset osaksi itäsaamelaista kulttuuriverkostoa. Esimerkiksi seuraavassa sitaatissa nuori kolttasaamelainen huomauttaa itäisten kulttuurivaikutteiden olevan se tekijä, joka erottaa koltat muista saamelaisista:

No, siinä [kolttasaamelaisuudessa] on niin paljon niitä itäisiä piirteitä, tai niitä sellasia [-] että on paljon karjalaistyypisiä piirteitä, ku on samanlainen kansallispukukin ja sitten, kun on ortodoksinen ja sitten semmonen ruokakulttuuri on ihan erilainen. Tietenkin kalaa ja poroa syyään ja silleen, mut teejutut ja sellaset. Ja kieliki on tosi erilainen. Että eroaa pohjoissaamesta paljon, inarinsaame on vähän samantyylistä mutta [--] Ja on paljon niitä venäjän lainasanoja ja kaikkea sellaista. Tosi paljon Venäjään yhteydessä. (Kolmanteen sukupolveen kuuluva haastateltu)


Haastateltujen välillä oli kuitenkin eroja sen suhteen, kuinka paljon ortodoksisuutta alleviivattiin erottavana seikkana suhteessa toisiin saamelaisiin. Erityisesti nuoret haastatellut olivat sitä mieltä, ettei ortodoksisuutta tulisi korostaa niin paljon (tämä tuli esiin myös aiemmassa kappaleessa, jossa käsiteltiin luterilaisuuden vaikutusta). Vanhempien vastaajien joukossa ortodoksisuutta korostettiin enemmän seikkana, joka erottaa kolttasaamelaisen kulttuurin muista saamelaiskulttuureista.

Kriittisyyden ja yksilöllisyyden lisääntymisestä huolimatta edellä mainitut huomiot osoittavat, että uskonnoista ja niiden toimintaympäristöistä voi tulla kuulumista ja yhteisöllisyyttä korostavia kulttuurisia resursseja (Beckford 1989, 170–172; Beckford 2003, 232; Taira 2003, 229). Kolttasaamelaisessa kontekstissa tämä tarkoittaa sitä, että vaikka kirkon rooli on käytännössä pienentynyt, kirkosta ei haluta erota, sillä ortodoksisuutta pidetään kolttakulttuuria tukevana osana.

Päätäntä

Olen edellä kuvannut eri kolttasukupolvien välisiä eroavaisuuksia suhteessa ortodoksisuuteen ylisukupolvisen muistiteorian näkökulmasta. Uskonnon ylisukupolvisen muistin kehitys ja siten syntyneet sukupolvien väliset erot selittyvät historiallisella kontekstilla. Haastattelemistani koltista nuorin sukupolvi on sosialisoitunut ortodoksikirkkoon hyvin erilaisissa olosuhteissa kuin aiemmat sukupolvet. Erityisesti koti, sen uskonnollinen tausta ja siellä tapahtuva uskontokasvatus ovat keskeisiä sosialisatiotekijöitä lapselle.

Vanhempien kolttasaamelaisten ortodoksi-identiteetti on yleisesti ottaen säilynyt luonteeltaan vahvana. Heille ortodoksinen uskonto on ollut osa sosiaalista normia, joka omaksuttiin kotona jo lapsena. Varhaisen sosiaalistumisen roolia tutkittaessa on kuitenkin muistettava, että yksilön



uskonnollisuus ei ole muuttumaton ilmiö, joka pysyy samankaltaisena läpi eri elämänvaiheiden. Uskonnollisuus muovautuu yksilön elinkaaren sekä perheen ja muun yhteisön tarjoamien vaihtuvien roolien ympärille (Kupari 2016, 156).

Toisen maailmansodan jälkeisen uudelleenasetusprosessin aikana ortodoksisuudella oli kaksoisrooli. Talvi- ja jatkosodan myötä yhteensä kaksi kolmasosaa Suomen ortodokseista joutui jättämään kotinsa (Kupari 2016, 3). Sotienjälkeisinä vuosikymmeninä ortodoksisuudella kohtasivat runsaasti ennakkoluuloja, mutta sittemmin yleinen mielikuva ortodoksisuudesta on muuttunut positiiviseksi. Kolttasaamelaisten keskuudessa ortodoksisuus nähtiin yhtäältä itäisen kulttuuriperimän edustajana, joka monesti miellettiin ”toisenlaiseksi”, ja toisaalta vahvan ja positiivisen kulttuuriperimän rakentajana ja säilyttäjänä.

Toiseuden kokemukset kohdistuivat etenkin sodanjälkeiseen suurien ikäluokkien kolttasukupolveen, johon kohdistui vahva suomalaistamisen paine. Ympäröivä valtakulttuuri vaikutti uskuntoon kahdella tapaa. Uskonnollinen kasvatus siirtyi yhä enemmän kodista koulun vastuulle, ja kolttasaamelaisten keskuudessa yleistyi kirkkokunnan vaihtaminen evankelis-luterilaiseksi avioliiton solmimisen yhteydessä, jos aviopuoliso oli luterilainen.

Nykyinen kolttayhteisö onkin uskonnollisesti moninaisempi, sillä ortodoksisuus ei ole enää ainoa uskonnollinen suuntaus. Vaikka perinteiden jatkaminen toistuikin haastateltujen vastauksissa, uskontoa harjoitetaan myös joustavasti erityisesti perheissä, joissa on myös luterilaisia jäseniä.

Sotien jälkeisillä sosiokulttuurisilla muutoksilla oli vaikutusta myös siihen, että yhteiskulttuurista on siirrytty kohti yksilökeskeisempää elämäntapaa. Monet kolttasaamelaisten eivät ole uskonnollisesti aktiivisia, eikä kirkolla ole heille henkilökohtaista merkitystä. Vapaa-aika jakaantuu erilaisten toimintojen kesken. Nykyisin isoimmat kirkolliset pyhät, kuten pääsiäinen, kokoaa ihmisiä kirkkoon, mutta yleisesti ottaen kirkossa kävijöiden määrä on laskussa.

Myös uskonto koetaan yksilöllisemmin ja kriittisemmin kuin aikaisemmin. Yksilöllisyyden lisääntyminen kolttasaamelaisten uskonnollisuudessa tarkoittaa, että ortodoksisuutta pidetään edelleen tärkeänä osana kolttasaamelaista ylisukupolvista muistia, mutta suhtautuminen on yksilöllisempää ja kriittisempää. Uskontoa pidetään erityisesti nuorten keskuudessa yksilön omana valintana, joka ylittää yhteisön asettamat toiveet. Myös uskonnon luonne on muuttunut:

usko ei välttämättä ole uskonnollisiin rituaaleihin osallistumisen taustalla oleva perimmäinen syy, vaan sitä tärkeämpiä ovat kokemukset ja elämykset (Taira 2003, 225–226). Toisin sanoen ylisukupolvinen kirkkoon kuuluminen on pysynyt vahvana kolttasaamelaisten keskuudessa, mutta kirkon rooli on kuitenkin erilainen eri ikäisille kolttasaamelaisille.

Nuorin sukupolvi elää ympäristössä, jossa yhteiskunnan asenteet vähemmistöjä kohtaan ovat muuttuneet. Tämä on vaikuttanut myönteisesti myös kirkon tekemään kulttuurityöhön ja sitä kautta kolttasaamelaisten suhtautumiseen kirkkoa kohtaan. Esimerkiksi kirkon tuki kielen kehittämisessä on tuonut koltansaamen kielen osaksi jumalanpalveluselämää, ja voidaankin sanoa, että uskonnolla voi olla roolinsa kulttuurisena resurssina, vaikka uskonnon merkitys jokapäiväisessä elämässä onkin muuttunut. Koltta-alueen jumalanpalveluksessa on elementtejä, jotka on erityisesti suunniteltu yhdistämään kolttasaamelainen kulttuuri ja ortodoksisuus. Koltankielinen liturgia on esimerkki tästä, ja kielellä onkin tätä kautta mahdollisuus rakentaa ja välittää ylisukupolvista muistia.

Kielen lisäksi ortodoksisuus nähdään itäisen kulttuuriperimän yhtenä muotona ja alkuperäiskansaliikkeen nousun myötä myös linkkinä muihin itäsaamelaisiin. Saamelaisalueen ulkopuolella asuville kolttasaamelaisille ortodoksikirkko voi toimia yhteytenä omiin saamelaisjuuriin. Kaiken kaikkiaan vähemmistöasema sekä saamelaisena että ortodoksina on tehnyt kolttasaamelaisista tietoisia uskontonsa erityispiirteistä. Ajoittain heidän uskontonsa onkin perinteiden tietoista harjoittamista, jolla vahvistetaan omaa kolttasaamelaista identiteettiä.

Mitä enemmän tutkimukseni aihetta tutkin, sitä tietoisammaksi tulin siitä, kuinka vanhentunutta aiempi tutkimus kolttasaamelaisten uskonnollisuudesta oikein on. Moderni akateeminen kirjallisuus aiheesta ei ollut päivittynyt tarkastelemaan kolttien uskonnollisuuden nykyisiä teemoja – kahden kirkkokunnan välillä elämistä, muuttoliikettä eteläiseen Suomeen sekä kolttasaamelaisen kielen ja kulttuurin yhä voimakkaampaa elpymistä. Mahdollisia jatkotutkimuksen aiheita on monia. Eräs mielenkiintoinen aihe olisi tutkia luterilaisia kolttia ja vertailla heidän näkemyksiään uskonnon roolista kolttasaamelaisten ylisukupolvisen muistin rakentajana.

Artikkelini alussa esitetyssä sitaatissa nuori kolttia pohtii, onko uskonto enää niin merkityksellinen nuorille kolttasaamelaisille kuin se oli aikaisemmille kolttasukupolville.

Oman aineistoni ja edellä tuotujen näkemysten valossa tähän voisi vastata, että aina muutos ei tarkoita merkityksen vähentymistä. Kolttasaamelaisten osalta ortodoksisuuden merkitys on edelleen tärkeä, mutta se rakentuu eri ikäisille koltille eri tavoin.

Haastattelut

Haastattelu 21.5.2013

Haastattelu 23.5.2013

Haastattelu 27.5.2013

Haastattelu 28.5.2013

Haastattelu 8.6.2013

Haastattelu 1.10.2013

Haastattelu 1.10.2013

Haastattelu 3.10.2013

Tutkimuskirjallisuus

Aikonen, Risto. 1985. Ortodoksisen kristinopin leirikoulunuoriso, uskonnollinen sosiaalistuminen ja uudistettu leiriohjelma. Pro gradu. Joensuu: Joensuun yliopisto.

Aikonen, Risto. 1998. ”Ortodoksinen uskonnonopetus Suomessa”. Teoksessa Uskonnonopetuksen käsikirja, toim. Markku Pyysiäinen, Jarkko Seppälä, 405–439. Helsinki: WSOY.

Asp, Erkki. 1982. The Skolt Lapps: on their way of life and present-day living conditions. Turku: Turun yliopisto.

Assmann, Jan & Rodney Livingstone. 2006. Religion and cultural memory: ten studies. Translated by Rodney Livingstone. Stanford: Stanford University Press.

Beckford, James A. 1989. Religion and Advanced Industrial Society. Lontoo: Unwin-Hyman.

Beckford, James A. 2003. “Social Movements as Free-floating Religious Phenomena” Teoksessa The Blackwell Companion to Sociology of Religion, toim. Richard K. Fenn, 229–248. Malden, MA, USA: Blackwell Publishing Ltd.

Bruce, Steve. 1996. Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults. Oxford: Oxford University Press.

Bruce, Steve 2002: God is Dead. Secularization the West. Oxford: Blackwell Publishers.

- Chaves, Mark. 1991. "Family structure and Protestant church attendance: the sociological basis of cohort and age effects." *Journal for the Scientific Study of religion* 30: 501–514.
- Cohen, Erik. H. 2008. "Symbols of Diaspora Jewish identity: An international survey and multidimensional analysis." *Religion* 38 (4): 293-304.
- Coleman, Peter & Daniela Koleva & Joanna Bornat. 2013. "Introduction: Ageing and Rituals in a Changing Europe." *Teoksessa Ageing, Ritual and Social Change: Comparing the Secular and Religious in Eastern and Western Europe*, toim. Peter Coleman, Daniela Koleva ja Joanna Bornat, 3-17. Burlington: Ashgate.
- Day, Abby. 2011. *Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press.
- Dillon, Michelle. 2007. "Age, Generation, and Cohort in American Religion and Spirituality". *Teoksessa Sage handbook of the sociology of religion*, toim. James A. Beckford, N. J. Demerath III, 526-546. Los Angeles: SAGE Publications.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On collective memory*. Chicago: University of Chicago press.
- Hammond, Phillip E. 1992. *Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Heininen, Simo & Markku Heikkilä. 1996. *Suomen kirkkohistoria*. Helsinki: Edita.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1998. "The Transmission and Formation of Socioreligious Identities in Modernity. An Analytical Essay on the Trajectories of Identification." *International Sociology* 13(2): 213–228.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2000. *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
- Hunt, Stephen J. 2007. "Religion as a Factor in Life and Death through the Life-Course". *Teoksessa Sage handbook of the sociology of religion*, toim. James A. Beckford, N. J. Demerath III, 608-629. Los Angeles: SAGE Publications.
- Jefremoff, Irja. 2010. "The Skolt Saami – not doomed to extinction!". *Teoksessa 12 windows to Orthodoxy in Finland*, toim. Pekka Arvola, Malcolm Hicks & Tuomas Kallonen, 160-171. Helsinki: Maahenki.
- Jokinen, Kimmo & Kimmo Saaristo. 2006. *Suomalainen yhteiskunta*. Porvoo: Helsinki: WSOY.
- Joseph, John E. 2004. *Language and identity. National, ethnic, religious*. London: Palgrave Macmillan UK: Imprint: Palgrave Macmillan.
- Kalkun, Andreas & Helena Kupari & Elina Vuola. 2018. "Coping with Loss of Homeland through Orthodox Christian. Processions: Contemporary Practices among Setos, Karelians, and Skolt Sámi in Estonia and Finland". *Practical Matters Journal*, vol 11. <http://practicalmattersjournal.org/2018/06/11/coping-with-loss-of-homeland-through-orthodox-christian-processions-contemporary-practices-among-setos-karelians-and-skolt-sami-in-estonia-and-finland/>
- Kanninen, Jaana. 2019. "Kalmistojen kaivelua ja kallonmittausta". *Teoksessa Vastatuleen – Saamen kansan pakkosuomalaistamisesta*, toim. Kukka Ranta, Jaana Kanninen, 115-142. Helsinki: Kustantamo S&S.

- Korhonen, Matti & Matti Linkola. 1985. "Koltat". Teoksessa Lappi 4: Saamelaisten ja suomalaisten maa., toim. Matti Linkola. Hämeenlinna: Karisto.
- Kosner, Lukas. 2016. God Speaks Skolt Sámi as Well: Finnish Orthodox Church as a Domain of Language Use among the Skolt Sámi in Sevettijärvi. Pro gradu. UiT - The Arctic University of Norway.
- Kupari, Helena. 2016. Lifelong Religion As Habitus: Religious Practice Among Displaced Karelian Orthodox Women in Finland. Boston: Brill.
- Kääriäinen, Kimmo. 2003. "Teorioita uskonnon ja yhteiskunnan muutoksesta". Teoksessa Moderni kirkkokansa: suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella, toim. Kimmo Kääriäinen, Kati Niemelä & Kimmo Ketola, 87-121. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Kääriäinen, Kimmo, Kati Niemelä & Kimmo Ketola. 2003. "Johdanto". Teoksessa Moderni kirkkokansa: suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella, toim. Kimmo Kääriäinen, Kati Niemelä & Kimmo Ketola, 9-16. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Laitila, Teuvo. 2009. "Epäluuloja, välinpitämättömyyttä ja arvostusta: Ortodoksisluterilaiset suhteet Suomessa toisen maailmansodan jälkeen ortodoksisesta näkökulmasta". Teoksessa Terve sielu terveessä ruumiissa: juhla kirja professori Paavo Kettusen täyttäessä 60 vuotta 27.11.2009, toim. Outi Apell & Hannu Mustakallio, 339-348. Joensuu: Karjalan Teologinen Seura.
- Lehtola, Veli-Pekka. 2004. Saamelainen evakko. Saarijärvi: Gummerus Kirjapaino.
- Lehtola, Veli-Pekka. 2015. Saamelaiset: historia, yhteiskunta, taide. Inari: Kustannus-Puntsi.
- Luckmann, Thomas. 1967. The Invisible Religion: the Problem of Religion in the Modern Society. New York: Macmillan.
- Luckmann, Thomas. 1999. "The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions". Social Compass 46 (3): 251–258.
- Lumisalmi, Erkki. 2003. "Koltansaamen hengellisten tekstien käännytyöstä". Teoksessa Alkukoti 4, 33–36. Helsinki: Helsingin yliopiston ylioppilaskunnan sukukansavaliokunta.
- Merras, Olavi. 1993. "Marriage between Orthodox and Lutherans as a Pastoral Issue". Teoksessa The Finnish Lutheran-Orthodox Dialogue 1989 and 1990, 87–101. Helsinki: Church Council for Foreign Affairs.
- Metropoliitta Leo. 1995. "Kolttien uskontoelämän historia ja nykytila". Teoksessa Koltat, karjalaiset ja setukaiset – Pienet kansat maailmojen rajoilla, toim. Saarinen Tuija & Suhonen Seppo, 58–66. Kuopio: Snellman instituutti.
- Metso, Pekka. 2015. "Ortodoksisen uskontokasvatuksen tutkimuskenttä". Kasvatus & Aika 9 (2) 2015, 32–57.
- Mikkola, Teija, Kati Niemelä & Juha Pettersson. 2007. The Questioning Mind. Faith and values of the new generation. Tampere: Church Research Institute.
- Niemelä, Kati. 2011. "Heikkeneekö uskonnollisuus ikäryhmissä? Uskonnollinen kasvatus ja sen merkitys uskonnollisuuden selittäjänä". Teoksessa Uskonto suomalaisten elämässä.

- Uskonnollinen kasvatus, moraalit, onnellisuus ja suvaitsevaisuus kansainvälisessä vertailussa, toim. Ketola Kimmo, Niemelä Kati, Palmu Harri & Salomäki Hanna Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietokirjasto.
- Padden, Carol. 1990. "Folk explanation in language survival". Teoksessa *Collective remembering*, toim. David Middleton & Derek Edwards, 190–202. Newbury Park, California: Sage.
- Piironen, Erkki. 1980. *Ortodoksinen usko Suomessa*. Helsinki: Ortodoksisen kirjallisuuden julkaisuneuvosto.
- Porsanger, Jelena. 2004. "The Eastern Sámi and the Missionary Policy of the Russian Orthodox Church". Teoksessa *Creating Diversities: Folklore, Religion and the Politics of Heritage*, toim. Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen, 107-123. Helsinki: SKS.
- Privratsky, Bruce. 2001. *Muslim Turkistan: Kazak religion and collective memory*. Richmond: Curzon.
- Ranta, Kukka. 2019a. "Kaukana kotoa". Teoksessa *Vastatuleen – Saamen kansan pakkosuomalaistamisesta*, toim. Kukka Ranta & Jaana Kanninen, 143-171. Helsinki: Kustantamo S&S.
- Ranta, Kukka. 2019b. "Saamenmaan puolustus". Teoksessa *Vastatuleen – Saamen kansan pakkosuomalaistamisesta*, toim. Kukka Ranta & Jaana Kanninen, 173-215. Helsinki: Kustantamo S&S.
- Rantakeisu, Mira. 2015. *Cultivating a Sense of Belonging. The Orthodox Church as a Part of the Collective Memory of Skolt Sámi in Finland*. Pro gradu. Helsingin yliopisto.
- Schreier, Margrit. 2012. *Qualitative content analysis in practice*. Los Angeles: Sage.
- Sergejeva, Jelena. 1997. *Ihminen ja luonto koltta- ja kuolansaamelaisten maailmankuvassa*. Lisensiaatintyö. Helsingin yliopisto.
- Sergejeva, Jelena. 2000. "The Eastern Sámi: A short account of their history and identity". *Acta Borealia* 2/2000: 5–37.
- Semenoja, Marja Sinikka. 1995. "Suomen kolttsaamelaiset". Teoksessa *Koltat, karjalaiset, setukaiset*, toim. Tuija Saarinen & Seppo Suhonen, 82–87. Kuopio: Snellman-instituutti.
- Seppälä, Jarkko. 1988. *Opettava ja kasvattava kirkko*. Helsinki: Helsingin yliopisto, Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus.
- Storå, Nils. 1971. *Burial customs of the Skolt Lapps*. Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia.
- Taira, Teemu. 2003. "Maallistumisesta notkistumiseen – muuttuva uskonnollisuus ja uskontososiologian näkökulma". *3/2003 Sosiologia* 219: 219–233.
- Tuomi, Jouni & Anneli Sarajärvi. 2009. *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Helsinki: Tammi.
- Tuominen, Marja. 2013. "Esi-isien perinteitä ja modernia tyyliä – ortodoksisuuden jälleenrakentaminen Suomen Lapissa toisen maailmansodan jälkeen". Teoksessa *Pappi, partisaani ja pirtuhevonen – poimintoja pohjoisen historiasta*, toim. Junila Marianne, Petri Granberg, Jukka Juntunen, Pia Kaitasuo & Harri Turunen, 245–259. Oulu: Oulun historiaseura.

- Vermasvuori, Juha. 1987. ”Johdanto: Kasvattajan suhde uskonnon pedagogiikkaan.” Teoksessa Johdatus uskontokasvatukseen, toim. Tamminen, Kalevi, 9 – 38. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Vuola, Elina. 2019. ”The Mother of God in Finnish Orthodox Women’s Piety: Converted and Skolt Sámi Voices”. Teoksessa The Oxford Handbook of Mary, toim. Chris Maunder, 195-212. Oxford: Oxford University Press USA – OSO.
- Vuola, Elina. 2020. ”Reinventions of an Old Tradition: Orthodox Processions and Pilgrimages in Contemporary Finland”. *Numen*, 67(5-6), 557-585.

Sähköiset lähteet

- Merras, Olavi. 1990. ”Ortodoksin ja luterilaisen avioliitto pastoraalisena kysymyksenä”. Suomen ortodoksisen ja evankelis-luterilaisen kirkon dialogi Uudessa Valamossa 8. - 10.10.1990. Ortodoksi.net. http://www.ortodoksi.net/index.php/Ortodoksin_ja_luterilaisen_avioliitto_pastoraalisen_a_kysymyksen%C3%A4 (3.3.2018)
- Perusopetuksen opetussuunnitelman perusteet 2014. https://www.oph.fi/sites/default/files/documents/perusopetuksen_opetussuunnitelman_perusteet_2014.pdf (13.3.2021)
- Uskonnonvapauslaki 267/1922 <https://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/1922/19220267> (4.2.2018)
Laki uskonnonvapauslain muuttamisesta 767/1969 <https://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/1969/19690767> (4.2.2018)
- Yle uutiset 2017: Koltansaamenkielinen juhlavuoden juhlakalenteri suunnitteilla <https://yle.fi/uutiset/3-9925831> (13.3.2021)
- Kupari Helena. 2015. ”Eletty uskonto ja ortodoksikristillisyys. Esimerkkejä siirtokarjalaistausten naisten uskonnosta”. Teologia.fi. <https://www.teologia.fi/component/content/article?id=1215:eletty-uskonto-ja-ortodoksikristillisyys-esimerkkej-ae-siirtokarjalaistausten-naisten-uskonnosta> (28.7.2018)
- Vuola, Elina. 2014. Koltanaisten ortodoksinen identiteetti, 6-7. *Paimen Sanomat* 3/2014. https://www.ortodoksi.net/images/a/af/Paimensanomat3_14.pdf (27.3.2021)