HISTORIALLINEN AIKAKAUSKIRJA

2 / 2017 • 14 €

TEEMANUMERO | Moderni länsimainen esoteria

HISTORIALLINEN AIKAKAUSKIRJA

115. vuosikerta
Julkaisijat Suomen Historiallinen Seura ja Historian Ystäväin Liitto
Päätoimittaja: Anu Lahtinen
Toimitussihteeri: Heidi Kurvinen
Toimittajat: Johanna Ilmakunnas, Ville Kivimäki, Simo Mikkonen, Johanna Rainio-Niemi
Hallitus: Janne Virkkunen (pj), Marja Jalava, Risto Jussila, Petri Karonen,
Sari Katajala-Peltomaa, Kaarina Palojärvi
Ulkoasu: Miia Huttu

Historiallinen Aikakauskirja noudattaa tieteellistä vertaisarviointikäytäntöä.
www.historiallinenaikakauskirja.fi ■ ISSN 0018-2362

SISÄLLYS

Suuntaviivoja

Anu Lahtinen, Suuret linjat 129

Teemajohdanto

Antti Harmainen ja Maarit Leskelä-Kärki, Moderni länsimainen esoteria historiallisena ilmiönä ja tutkimuksen kohteena 131

Artikkelit

Päivi Mehtonen, Syrjitty naisviisaus ja toisinajatteleva käsityöläinen – Böhmeläinen Sofia-kirjallisuus 1780–1830 138

Ringa Takanen, Vapahtaja ihmisen osassa – Ikonografian muutos ja esoteeriset vaikutteet suomalaisissa Getsemane-aiheisissa alttaritauluissa 1870–1910 151

Marjo Kaartinen, Vera Hjeltin teosofinen maailmantyö 170

Mikko Kemppainen, ”Korkein olkoon kanssamme!” – Kirjailija Hilda Tihlä ja teosofia suomalaisessa työväenlehdistössä vuosina 1910–1918 184

Juuso Järvenpää, Vainotun totuuden esitaistelija – Jaakko Jalmari Jalo-Kiven spiritualistisen identiteetin rakentuminen 1900-luvun alun Suomessa 198

Julia von Boguslawski, Henkisen elämän kaipuu – Antroposofinen henkitiede Suomessa 1922–1935 211

Tutta Palin, Henkinen sukulaisuus taiteilija Ester Heleniuksen tuotannossa ja sosiaalisissa suhteissa 225

Historian Ystävä

Kari Salmi, Historian Ystäväin Liiton kuulumisia 240

Kolumni

Markku Kekäläinen, Nietzsche ja identiteettien moneus 241

Julkaisemisesta

Heidi Kurvinen, Näkökulmia avoimeen tieteeseen 243

Syväluotaus

Antti Harmainen, Odotettu hakuteos länsimaisen esoterian historiasta Skandinaviassa 246

Arvioita

Sari Katajala-Peltomaa et al. (toim.), Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla – Kun maailma aukeni (*Olli-Pekka Kasurinen*) 248

Pierre Louis Moreau de Maupertuis, Fyysinen Venus (*Anssi Halmesvirta*) 249

Ville Vauhkonen, Kohti kirjan oppia – Vanhan Suomen talonpoikien kirjallistuminen Ruotsin kuningaskunnan ja Venäjän keisarikunnan luterilaisuuden risteymässä 1721–1811 (*Jyrki Paaskoski*) 251

Jouko Sihvo ja Jyrki Paaskoski (toim.), Inkerin kirkon neljä vuosisataa – Kansa, kulttuuri, identiteetti (*Teuvo Laitila*) 252

Pertti Grönholm ja Heli Paalumäki (toim.), Kaipaava moderni. Nostalgian ja utopian kohtaamisia Euroopassa 1600-luvulta 2000-luvulle (*Ville Vuolanto*) 255

Markku Kuisma, Venäjä ja Suomen talous 1700–2015 (*Risto Alapuro*) 257

Janne Haikari ja Sofia Kotilainen, Opettajuuden mallia – Jyväskylän normaalikoulu 1864–2015 (*Markku Kuorilehto*) 259

Aura Korppi-Tommola, Miina Sillanpää – Edelläkävijä (*Mikko Kemppainen*) 261

Erkki Teräväinen, Maaseudun Tulevaisuus 100 vuotta – Suomen äänen kannattaja 1916–2016 (*Erkki Vasara*) 262

Sandra Hagman, Seitsemän kummaa veljestä – Kertomuksia suomalaisen homoseksuaalisuuden historiasta (*Pasi Saarimäki*) 265

Olli Seuri, Historian journalistinen esittäminen – 1960-luku Helsingin Sanomissa vuosina 2008 ja 2013 (*Jukka Kortti*) 267

Kimmo Elo (toim.), Digitaalinen humanismi ja historiatieteet (*Asko Nivala*) 269

Tiedemaailma

Samu Niskanen, Mittava ERC-rahoitus keskiaikaisen julkaisemisen tutkimiseen 271

Kansi: Esoteeristen liikkeiden piirissä pohdittiin myös tieteen ja tiedon rajoja. Tämä näkyi ranskalaisen kemistin ja esoteriasta kiinnostuneen tietokirjailija Louis Figuierin teoksen *Les Mystéres de la Science* (1880) kansikuvassa.

Suuret linjat

Taannoin ihailin Pariisin rautatieasemalla kaukojunien kylttejä. ”Les grandes lignes” on tietysti arkiasiaa ranskalaisille, mutta konferenssimatkalaista kyltit muistuttivat siitä, että välillä on hyvä kiinnittää huomio suuriin linjoihin. Miltä yksityiskohta näyttää suhteessa yleisnäkymään, vieläkö metsän näkee puilta?

Tieteellisessä julkaisemisessa yleinen suunta on kulkenut pikemminkin pienimuotoiseen ja pilkottuun. Kansainvälinen artikkelijulkaiseminen – ja julkaisumäärät, kuinkas muuten – ovat olleet tiedepolitiikan ja rahanjaon tärkeitä tavoitteita. Mutta kuka pystyy lopulta rakentamaan laajempia kokonaistulkintoja, jos julkaisemisen energia keskitetään tapaustutkimuksiin ja kapean aihepiirin artikkeleihin? Onko artikkelisuoritteilla merkitystä sen lisäksi, että määrällinen tavoite on saavutettu?

On ilman muuta hyvä, että suomalaiset historioitsijat tuovat aiheita ja aineistoja kansainvälisille kentille. Erinäisiä kansainvälisiä julkaisuja toimittaneena uskallan myös sanoa, että suomalaiset historioitsijat kirjoittavat erittäin hyviä kansainvälisiä artikkeleita, jotka kestävät vertailussa itään, länteen ja etelään. Lisäksi on selvää, että Suomessa tutkitaan monia historiallisia aiheita, joiden ensisijainen yleisö on muualla kuin Suomessa.

Mutta tieteellisen ansioitumisen ja kansainvälisyyden yhteyksiä mitataan välillä kovin mekaanisesti. Filosofian tohtorit Pirita Frigren ja Eerika Koskinen-Koivisto käsittelivät taannoin tutkijavaihtoa ja pohtivat aidon kansainvälistymisen muotoja.[1] Rahoituksessa ja arvioinneissa päädytään usein laskemaan ulkomailla oleskelun kestoa tai julkaisumääriä sen sijaan, että mietittäisiin kunkin tutkimusaiheen, tieteentekijän tai tieteenalan kokonaistarpeita. Siis suuria linjoja, kokonaisetua, kokonaiskuvaa! Usein tuntuu myös siltä, että kansainvälisyydeksi ajatellaan lähinnä angloamerikkalaiset suhteet. Pohjoismainen yhteistyö on melkein kotimaista ja muiden kielialueiden merkitys jää tunnistamatta.

Kuitenkin myös Suomessa tehdään kansainvälistä yhteistyötä, ja digiaikana monet ylirajaiset hankkeet toteutuvat luontevasti oman työpisteen äärellä. Uudet tutkijapolvet osaavat ajatella globaalisti ja hakea yhteyksiä ja yhteistyötä luonnollisesti. Kansainvälinen yhteistyö tarvitsee toki tukea, ja sekä rahoitus että neuvonta ovat tervetulleita, mutta kaikki eivät sovi yhteen muottiin.

Viestinnän professori Anu Kantola totesi taannoin *Helsingin Sanomissa*,[2] että yliopistoilta puuttuu myytävä tarina. Vaikka tutkijat koettavat ratkoa aikamme kiperiä ongelmia, tieteellä ei ole tarjota yksinkertaista menestystarinaa tai unelmaa, johon päättäjien olisi helppo hypätä mukaan. Se sijaan esimerkiksi yritystukia on ilmeisen onnistuneesti perusteltu unelmilla kansallisesta taloudellisesta noususta tai kansainvälisistä markkinoista.

Kuten Kantola kirjoittaa, ongelma ei ratkea kansainvälisten artikkeleiden julkaisumäärillä. Päinvastoin, yksittäisiin suoritteisiin tuijottaminen hukkaa varsinkin ihmistieteiden yhteiskunnallisen tehtävän. Historia kuuluu niihin aloihin,

1. Ks. esim. Pirita Frigren & Eerika Koskinen-Koivisto, Aitoa kansainvälistymistä? *Tiedeblogi*, https://www.jyu.fi/blogit/tiedeblogi/frigrenkoskinenkoivisto (29.5.2017).

2. Anu Kantola, Yliopistoilta puuttuu myytävä tarina, ja niinpä tutkijoita on alettu pitää turhina. Suomea uhkaa liukuminen takaisin Euroopan takamaaksi. *Helsingin Sanomat* 9.5.2017.

joilla on yhteiskunnallinen merkitys ja tehtävä myös kotimaassa. Sekä tiede että suuri yleisö tarvitsevat myös kokonaistulkintoja.

Kansainvälisten yhteyksien lisäksi tutkimuksen ja tieteen on hyvä hakea energiaa myös kotimaisesta ja paikallisesta tasosta. Paikallis- ja yksilötason esityksiin tutkija voi tuoda mukaan kansallisen tason tutkimustulokset ja kansainvälisen keskustelun. Ei ole tavatonta, että kaupunkistrategian suunnitteluun pyydetään historioitsijan puheenvuoro, tai että paikallisen historian ydinkysymyksiin osuva esitelmä vetää täydet katsomot ja uusintaesityksen.

Paikallinen ja kotimainen työ on tärkeä osa tieteen tekemisen kokonaisuutta. Tämä on toteutunut hyvin esimerkiksi Porin yliopistoyksikössä, missä paikallisen kulttuuriperinnön aiheet tuottavat sekä museoyhteistyötä, opetuskokonaisuuksia, työharjoittelua että kansainvälisiä tiedehankkeita. Tutkijan kansainvälisen ja paikallisen tason välisenä tulkkina voisi tarjota sekä tieteen että yhteiskunnan kannalta myönteisen kehän.

Tällainen työ taas tarjoaa paremman yhteisen tarinan kuin häilyvät haaveet kansainvälisistä huipuista, joita huomispäivän maailma ei enää muista. Tutkimuksen alueellista, yhteiskunnallista tehtävää tulisi arvostaa ja korostaa. Jos kotimainen tiedeyhteisö ei siitä huolehti, kukaan muukaan ei sitä tee, ja se taas syö kotimaisen tiedeyhteisön arvostusta.

Keskusteltiinpa tieteestä sitten paikallisesti, kansallisesti tai kansainvälisesti, alussa mainitsemani suuret linjat ovat tärkeitä. Mikä on se kokonaisuus, johon yksittäinen tutkimusaihe liittyy? Millaisia suuria, yleisiä kysymyksiä tapaus tai aineisto koskettaa? Ja miten tämän laajemman yhteyden voi kertoa mahdollisimman monelle? Kapealta näyttävä aihe voi avautua moniin suuntiin, mutta lukijalle tulee avata tulkinnan monet yhteydet.

Kuten tämän numeron artikkelit osoittavat, esimerkiksi henkilöhistoria voi syventää tai kyseenalaistaa laajempia käsityksiämme, jotka liittyvät vaikkapa modernin työväenliikkeen tai suomalaisen yhteiskunnan syntyvaiheisiin. Tässä teemanumerossa tulee esiin erityisesti esoteerisen maailmankatsomuksen vaikutus poliittisessa ja yhteiskunnallisessa toiminnassa, yhteyksissä, joissa sitä ei ole aina osattu havaita.

Ulkoasu-uudistusta pohdittaessa toimitus on käynyt läpi Historiallisen Aikakauskirjan vanhoja tunnuskuvia. Oheinen lentävän tiimalasin kuva ilmestyi 1940–1950 -luvuilla vuosittaisessa sisällysluettelo-vihkosessa, johon koottiin kunkin vuosikerran artikkelitiedot. Kuva viestittänee vähintäänkin sitä, että aika rientää kuin siivillä.

Toivon, että mahdollisimman moni *Historiallisen Aikakauskirjan* lukija saa nauttia tämän numeron keskusteluista ansaitulla kesälomalla. Kiitokset jälleen vilkkaasta ja monipuolisesta yhteistyöstä niin kirjoittajille kuin kaikille muillekin julkaisutyöhön osallistuneille! Tässä yhteydessä toivotan myös tervetulleeksi toimituksen uuden jäsenen, kirja-arvioista vastaavan FT Tuomas Laine-Frigrenin. *Historiallinen Aikakauskirja* haluaa panostaa julkaisujen seurantaan entistä aktiivisemmin, tavoitteena on silläkin tavalla välittää tietoa siitä, mihin historiallinen tutkimus ja julkaiseminen on matkalla.

Anu Lahtinen
anu.z.lahtinen@helsinki.fi

Teemajohdanto

Antti Harmainen ja Maarit Leskelä-Kärki

Moderni länsimainen esoteria historiallisena ilmiönä ja tutkimuksen kohteena

Olen ruvennut tutkimaan Indialaista teosofiaa. Se oikein hurmaa minua. Ajattelen sitä yötä, päivää. Ja tiedän nyt miksi olen eroava ihmisistä. Henkeni se on, joka sitä vaatii. Ensi syksynä jään tänne yksinäisyyteen. Silloin aion syventyä oman sieluni syvyyksiin ja katsella, mitä siellä on.[1]

Yllä oleva katkelma on sitaatti kirjeestä, jonka Minna Canth lähetti ystävälleen, näyttelijä ja opettaja Hilda Aspille kesäkuussa 1887. Canthin tuntema viehtymys ”indialaista teosofiaa” kohtaan havainnollistaa, kuinka suomalainen älymystö ja kasvava keskiluokka olivat 1800- ja 1900-lukujen taitteessa kiinnostuneita niin Canthin mainitsemasta teosofiasta kuin monista muistakin esoteerisista liikkeistä. Teosofian – tarkasti ottaen Teosofisen Seuran (*Theosophical Society*) – ohella näistä tunnetuimpia Suomessa olivat spiritualistinen liike ja antroposofia. Vuosisadan vaihteen aikalaiskulttuurissa toimi myös monia pienempiä ryhmittymiä.[2]

Canthin lähipiirissä virinnyt kiinnostus teosofian avaamiin ”sielun syvyyksiin” ei ollut suomalaistaiteilijoiden luoma paikallinen ilmiö vaan osa laajaa kansainvälistä aatevirtausta. 1800-luvun jälkipuoliskolla esoteeriset liikkeet olivat nousseet kirjallisen julkisuuden eturiviin sekä Euroopassa että Yhdysvalloissa. Canthin hurmannut teosofia ja henkien kanssa kommunikoivien meedioiden avulla mainetta saavuttanut spiritualistinen liike edustivat vuosisadan vaihteessa virtauksen kärkeä. Niiden johdolla kansainvälinen suuri yleisö heräsi pohtimaan paitsi omien sielujensa kohtaloita myös laajempia kysymyksiä, jotka koskivat uskonnollisia ja eettisiä vakaumuksia sekä käsityksiä uusimman tiedon ja tieteen rajoista. Tieteen arvoituksia käsitteli myös tämän numeron kantena toimiva ranskalaisen farmako-

FM Antti Harmainen on tohtorikoulutettava Tampereen yliopiston historian oppiaineessa. **Dosentti, FT Maarit Leskelä-Kärki** työskentelee kulttuurihistorian yliopistonlehtorina Turun yliopistossa. Sähköpostit: antti.harmainen@uta.fi ja maales@utu.fi.

1. Minna Canthin kirje Hilda Aspille 18.6.1887. Teoksessa Helle Kannila (toim.) *Minna Canthin kirjeet.* SKS 1973, 276.

2. Canthin lähipiirissä vaikuttaneista esoteerisista käsityksistä ks. Minna Maijala, *Herkkä, hellä, hehkuvainen. Minna Canth.* Otava 2014, 312–315. Antti Harmainen, ”Kuinka lemmen tulta hallitaan?” J. H. Erkko, sukupuoli ja uskonto 1800-luvun lopulla. *Sukupuolentutkimus* 1 (2014), 25–26. Yleisesityksiä suomalaisen esoterian kentästä 1900-luvun taitteessa ovat Mikko Juva, *Valtiokirkosta kansankirkoksi. Suomen kirkon vastaus kahdeksankymmentäluvun* haasteeseen. Suomen Kirkkohistoriallinen Seura 1960, 286–297; Tore Ahlbäck, *Uppkomsten av Teosofiska Samfundet* I *Finland.* Religionvetenskapliga skrifter nr. 28. Åbo Akademi 1995; Saara Juneja, Katriina Kumila & Tapio Rätt-Seule (toim.) *Teosofisen Seuran Suomen Osasto 100 vuotta.* Teosofinen Seura 2008; Tea Holm, *Spiritualismin muotoutuminen Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus.* Helsingin yliopisto 2016.

logian professorin ja esoteriasta kiinnostuneen tieteen popularisoijan Louis Figuierin teos *Les Mystéres de la Science* (1880). Oleellista oli, kuinka Canthinkin mainitsema "henki" voitaisiin säilyttää merkityksellisenä modernisoituvassa kulttuurissa, joka näytti monista kulkevan rationalisoitumisen ja maallistumisen tietä.[3]

Esoterian käsitteellinen monimuotoisuus

Esoteeristen liikkeiden ja aatevirtausten historia on pitkä ja sen piiriin mahtuu laaja valikoima käsityksiä, uskomuksia ja ideologioita. Joidenkin taustalla on hyvin varhaisia ilmiöitä hellenismin ja keskiajan alkemiasta Giordano Brunon (1548–1600) edustamaan renessanssifilosofiaan ja edelleen Jakob Böhmen (1575–1624) kaltaisiin protestanttiseen kristinuskoon kytkeytyviin mystikoihin. Toisaalta samaan jatkumoon on kytketty teemoja kuten astrologia, ennustaminen, mesmerismi, *New Age* ja UFO-liikkeet, mikä on tehnyt esoterian historiasta ja käsitteestä moniselitteisen ja osin määrittelyjä pakenevan. Eri ilmiöitä yhdistävänä tekijänä on toiminut ajatus esoteerisesta, salatusta tiedosta sekä tietty kirjallinen korpus. Esoterian kirjallisen linjan on nähty ulottuvan hellenistisestä filosofiasta Brunon, Böhmen ja monien muiden esoteerikkojen kautta 1800- ja 1900-luvun esoteeristen liikkeiden auktoriteetteihin.[4] Näistä tunnetuimpia ovat Teosofisen Seuran perustaja Helena Blavatsky (1831–1891) ja hänen seuraajansa Annie Besant (1847–1933).

Pelkistetyimmillään esoterian käsite (taustana sisäryhmään kuulumiseen viittaava muinaiskreikan sana *esōterikós*) kytkeytyy ideaaliin, jonka mukaan maailmankaikkeutta, luontoa ja siten myös ihmiselämää ohjaa erityinen, symboleihin ja vertauskuviin kätkeytynyt tieto. Salatusta tiedosta on haettu vastauksia olemassaolon suuriin arvoituksiin luonnonlakien olemuksesta hyvän elämän periaatteisiin ja edelleen ihmissielun kuolemanjälkeisiin kohtaloihin asti. Esoteerisen tiedon käsitteeseen kuuluu oleellisesti myös ajatus "vihittyjen piiristä", suljetuista ryhmistä tai poikkeusyksilöiden muodostamista etujoukoista. Niihin kuuluvien on katsottu perehtyneen menetelmiin, joiden avulla uskonnollisiin käsityksiin ja uskonnolliseen kirjallisuuteen sisältyvä esoteerinen tieto avautuu ratkaisevasti toisin kuin kirjaimellisessa ja yleistajuisessa, eksoteerisessa tulkintatavassa.[5]

Tämä *Historiallisen Aikakauskirjan* teemanumero tarkastelee esoterian käsitettä ja sen kautta välittyvää historiakuvaa uusimman tutkimuksen rajaamasta näkökulmasta. Lähtökohtana toimii käsite "moderni länsimainen esoteria", joka on vakiintunut käyttöön viimeisen reilun vuosikymmenen aikana nopeasti laajentuneen kansainvälisen tutkimuksen myötä. 2000-luvun alusta alkaen monien eurooppalaisten yliopistojen – kuten Amsterdamin, Leidenin, Bristolin ja Pariisin Sorbonnen – opetus- ja tutkimusohjelmissa on näkynyt toistuvasti otsikko "länsimaisen esoterian historia" (*history of western esotericism*). Tämän kattokäsitteen alle on rakentunut monitieteinen, historiantutkimuksen, uskontotieteen ja -sosiologian sekä taiteentutkimuksen näkökulmia hyödyntävä verkosto, jonka tuottamissa tutkimuksissa esoteerisille liikkeille ja niiden yhteydessä toimineille yksilöille on määritelty paikkoja osana länsimaisen kulttuurin historiaa. Tutkimuksen pioneereihin lukeutuvat historioitsijat Antoine Faivre ja Wouter Hanegraaff. Molempien mukaan historiantutkimuksen kannalta on tärkeää ymmärtää, ettei esoteria ole ollut pelkkää eksotiikkaa tai shokkiarvoilla pelaavaa populaarikulttuuria vaan olemuksellisesti länsimainen traditio, joka on muotoutunut juutalais-kristillisen uskonnollisuuden ja kreikkalais-roomalaisen rationalismin kaltaisten tunnustettujen instituutioiden rinnalla. Näin ollen siihen voidaan myös suhtautua legitiiminä tutkimuskohteena.[6]

Esoterian pitkässä kaanonissa modernilla länsimaisella esoterialla on omat erityispiirteensä, jotka ovat kiinnostaneet historiantutkijoita. Käsite kytketään useimmiten ajanjaksoon, joka ulottuu varhaisen uuden ajan lopulta nykyaikaan asti.[7] Yleisesti ottaen 1900-luvun jälkipuoliskon historiantutkimus on tulkinnut modernien esoteeristen liikkeiden katkaisseen varhaisemmalle esoterialle tyypilliset yhteydet kristinuskoon ja siirtyneen painottamaan joko luonnontieteen tukemaa naturalismia tai eksoottisia, "itämaisia" uskontoja. Nykytutkijat – kuten 1800-luvun lopun englannin esoteerisia liikkeitä tutkinut historioitsija Alexandra Owen – ovat kuitenkin painottaneet, että modernin länsimaisen esoterian suhde kristinuskoon oli vaihteleva. Luonnontieteestä ja eksoottisista uskonnoista omaksutusta retoriikasta huolimatta monet Teosofisen Seuran, antroposofian ja spiritualistisen liikkeen käsityksistä sopivat vaivatta yhteen kristinuskosta kumpuavien uskonnollisten oppien kanssa.[8] Hyvänä esimerkkinä tästä toimii Minna Canth, jolle "indialainen teosofia" oli väylä protestanttisen teologian mukaisen yksilöllisen "sielun" ja sisäisen uskonnollisen kokemuksen tarkasteluun.

Modernille länsimaiselle esoterialle oli ominaista myös julkisten yhteisöjen perustaminen, mikä liitti sen osaksi 1800-luvun yleistä kansallisen ja poliittisen järjestäytymisen ilmapiiriä. Saksalainen historioitsija Corinna Treitel on todennut, kuinka modernia länsimaista esoteriaa leimasi käsitteellinen paradoksi: 1800-luvun aikalaiskulttuurissa käytettiin paitsi esoterian, myös "okkultismin" ja "uuden mystisismin" kaltaisia ilmaisuja, jotka kaikki viittaavat salattuun tai kätkettyyn tietoon tai sisäiseen uskonnolliseen kokemukseen. Silti 1800-luvun esoteria oli luonteeltaan kaikkea muuta kuin salattua tai kätkettyä. Suuri osa liikkeistä otti kantaa ajan ideologisiin kiistakysymyksiin, kuten sukupuolten tasaarvoon, seksuaalimoraaliin ja terveen ruumiin kulttuuriin liittyvään *lebensreformiin*.[9] Owenin ja Treitelin mukaan modernissa länsimaisessa esoteriassa on kyse ilmiöstä, joka kytkeytyy sekä uudenlaisen subjektiuden muotoutumiseen että 1900-luvun taitteen aate- ja uskontohistorian sekä sukupuolihistorian ydinkysymyksiin.[10]

1800- ja 1900-lukujen historia ja sen ideologiset käänteet ovat vaikuttaneet erityisellä tavalla siihen, miksi moderni länsimainen esoteria on usein sivuutettu tieteellisenä tutkimuskohteena. 1900-luvun jälkipuoliskon historia- ja yhteiskuntatieteellinen tutkimus on liittänyt esoteerisiin liikkeisiin paljon kielteisiä merkityksiä. Niitä on pidetty joko harhaanjohtavana pseudotieteenä tai populaarina korvikeuskontona, jolla ei ole ollut paljoakaan tiedollista annettavaa. Owenin mukaan Teosofisen Seuran ja spiritualismin kaltaiset esoteeriset liikkeet ovat usein jäsentyneet tutkijoille toiseutena – vastavoimana länsimaista kulttuuria määrittäville maallistumisen ja rationaalistumisen ideaaleille.[11] Esimerkkinä Owenin luonnehtimasta polarisaatiosta toimii sosiologi Theodor Adornon esittämä vaikutusvaltainen tulkinta. Siinä esoteeriset liikkeet ja niiden karismaattiset johtajat edustivat modernin pimeää puolta, joka valmisti maaperää toista maailmansotaa edeltäneelle totalitarismille.[12]

1900-luvun vaihteen aikalaiskulttuurissa esoteeristen liikkeiden asema oli kuitenkin toisenlainen, vaikka niiden välittämät ajattelutavat eivät tuolloinkaan olleet yksimielisesti hyväksyttyjä. Siitä huolimatta ne limittyivät ajankohtaisiin uskonnollisiin, tieteellisiin, poliittisiin ja taiteellisiin keskusteluihin, joilta odotettiin suuria koko

3. Historiatieteellisiä yleisesityksiä Euroopan ja Yhdysvaltojen esoteerisista liikkeistä 1900-luvun taitteessa ovat Alexandra Owen, *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*. University of Chicago Press 2004; Nicholas Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*. Oxford University Press 2008; Wouter Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press 2012.

4. Länsimaisen esoterian historiallisten kärkihahmojen lista on tässä suppea, ja tekstissä on korostettu henkilöitä, jotka ovat merkityksellisiä teemanumeron artikkelien kannalta. Laajempi kuva länsimaisen esoterian henkilö- ja kirjallisuuskaanonista ks. Hanegraaff 2012; Kocku von Stuckrad, *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe*. Brill 2010.

5. Esoterian käsitteestä laajemmin ks. Antoine Faivre, *Theosophy, Imagination, Tradition. Studies in Western Esotericism*. State University of New York Press 2000, xiii–xiv.

6. Faivre 2000, xiii–xx. Yleisesitys länsimaisen esoterian kansainvälisestä tutkimuskentästä ks. Wouter Hanegraaff & Joyce Pijnenburg (toim.) *Hermes in the Academy. Ten year´s study of Western Esotericism in University of Amsterdam*. Amsterdam University Press 2009.

7. Esim. Goodrick-Clarke 2008, 191–192, 229–248; Hanegraaff 2012, 260–277.

8. Owen 2004, 1–51, 238–259.

9. Corinna Treitel, *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern*. The Johns Hopkins University Press 2004, 51, 56–83.

10. Owen 2004, 85–148; Treitel 2004, 56–83, 132–165.

11. Owen 2004, 238–257.

12. Theodor Adorno, *Minima Moralia. Reflections from Damaged Life*. Verso 1974, 238–244.

ihmiskunnan tulevaisuuden mittakaavassa. Modernin kulttuurin synnyssä ei ollut kyse vain maallistumisesta ja rationalisoitumisesta. Prosessi sisälsi runsaasti myös uskonnollisia elementtejä (esoteeristen virtausten lisäksi esimerkiksi herätysliikkeet) ja siksi esoteriakaan ei välttämättä asettunut vastakkain modernin rationaalisuuden ja todellisuusajattelun kanssa. Tieteen kieltä käyttämällä se pyrki pikemminkin vetoamaan järkeen ja rationalismin ideaaliin – uskonnollisia käsityksiä hylkäämättä. Näin voi ajatella, ettei 1900-luvun taitteen esoteria ollut modernin pimeä varjo vaan se rakentui aikalaiskulttuurin avainilmiöistä. Yhtä lailla sen voi nähdä rinnakkaisena tekijänä myös uuden psykologisen ihmiskäsityksen ja vähitellen virinneiden psykoanalyyttisten teorioiden kanssa.[13] Esoteeristen käsitysten ja liikkeiden historia ja sen ymmärtäminen on näin ollen tärkeä osa modernisoituvan Euroopan moninaista historiakuvaa.

Eletty esoteria

Tässä numerossa tarkastelemme modernin länsimaisen esoterian teemaa monisäikeisenä kulttuurisena ja elettynä ilmiönä 1800- ja 1900-lukujen Suomessa.[14] Teemamme kytkeytyy moniin viimeaikaisessa historiantutkimuksessa painotettuihin näkökulmiin: niin kutsutun ”eletyn uskonnon” (*lived religion*) ja uskonnollisuuden tutkimukseen,[15] aatehistorian tutkimukseen, kulttuurihistorialliseen yksilöiden ja toimijuuden sekä kokemuksellisuuden tutkimukseen, ja myös taiteiden tutkimukseen. Näihin näkökulmiin liittyvät myös lehden artikkelit. Teemanumeromme kutsussa olimme kiinnostuneita esoterian merkityksestä modernissa länsimaisessa kontekstissa. Vaikka emme rajanneet aiheita käsittelemään vain Suomea, kaikki ehdotukset käsittelevät esoteriaa nimenomaan suomalaisessa kontekstissa, unohtamatta kuitenkaan sen transnationaaleja ulottuvuuksia ja risteävyyksiä. Olimme ilahtuneita saadessamme niin paljon korkeatasoisia ehdotuksia, jotka kertovat myös siitä, että aihepiiri on saanut Suomessakin aivan uudenlaista jalansijaa tutkijoiden piirissä viimeisen kymmenen vuoden aikana.[16]

Artikkeleissa esoterian tutkimus korostuu ennen muuta yksilölähtöisenä tutkimuksena. Useassa artikkelissa eri esoteerisia liikkeitä tai ilmiöitä tarkastellaan yksilön toiminnan ja kokemuksellisuuden näkökulmasta. Vaikka tällöin kohdataan aina historiantutkijaa vaivaava kysymys tiedon ja tutkimuksen yleistettävyydestä, on tärkeää huomata, että juuri yksilöitä tutkimalla voimme nähdä erilaisten ilmiöiden monimutkaisuuden ja ristiriitaisuudenkin. Yksilön kautta voidaan havaita, miten erilaiset tekijät vaikuttavat eri aikakausina ja miten erilaiset ajatukset, aatteet ja käsitykset risteävät yllättävin tavoin. Henkilöhistoriallinen, tai vielä fokusoidumpi biografinen näkökulma mahdollistaa ainutkertaisella tavalla erityisen ja yleisen välisen suhteen monisyisen tarkastelun. Tällöin voivat kyseenalaistua monet yleistävämmät tulkinnat.[17] Yksilöihin liittyvän näkökulman erityinen historiantutkimuksellinen vahvuus tulee tämän numeron artikkeleissa esiin.

Teemanumero avaa esoteerisen kirjallisuuden, liikkeiden ja toimijoiden historiaa 1800-luvun taitteen Pohjanmaalla vaikuttaneesta uskonnollisesta liikehdinnästä 1800-luvun lopun tunnettuihin esoteerisiin liikkeisiin, kuten Teosofiseen Seuraan, antroposofiaan ja spiritualismiin, joiden vaikutus näkyi monilla suomalaisen yhteiskunnan aloilla pitkälle 1900-luvulle. Artikkeleiden muodostama aikarajaus ulottuu toisen maailmansodan jälkeisiin vuosiin ja 1950-lukuun asti. Artikkeleissa esoteria näyttäytyy kansainvälisen tutkimuskentän tulkintojen mukaisesti poleemisena ilmiönä,[18] joka irtautuu aikalaiskulttuurinsa normeista ja haastaa niitä, kuten nähdään esimerkiksi Jaakko Jalmari Jalo-Kiven tapauksessa. Samanaikaisesti kyse on myös uskonnollisten ja ideologisten yhteyksien rakentamisesta, kuten esimerkiksi Vera Hjeltin teosofian kohdalla. Esoterian historia on pitkälti myös hiljaisuuden ja vaikenemisen historiaa, jolloin se liittyy marginaalisuuden ja toiseuden kokemukseen. Esimerkiksi Hjelt piti syvällisen teosofisen elämänvakaumuksensa piilossa julkisesta toiminnastaan ja paljasti sen vain läheisille ystävilleen. Teemanumeron artikkelit kertovat, miten aikakauden yksilöt saattoivat esoterian kautta omaksua ja myös luoda moninaisia käsityksiä siitä, mitä uskonnollisuus, politiikka, tiede ja taide voisivat olla heitä ympäröivän aikalaiskulttuurin puitteissa.

Teemanumeron avaa kirjallisuudentutkija Päivi Mehtosen artikkeli, joka samalla muistuttaa esoteeriseen liikehdintään liittyvistä pitkistä linjoista. Mehtonen tarkastelee artikkelissaan ”Syrjitty naisviisaus ja toisinajatteleva käsityöläinen: Böhmeläinen Sofia-kirjallisuus 1780–1830” saksalaisen suutarin ja luonnonfilosofi Jakob Böhmen (1575–1624) tuottamaa, jo varhain käännettyä Sofia-kirjallisuutta kansanihmisten toisinajattelun väylänä. Mehtonen näkee näiden tekstien edustavan tyylipuhdasta esoteerista kertomusta, johon kohdistunut sensuuri lisäsi siihen vihkiytyneiden käsitystä opin salaisuudesta. Sofia-kirjallisuudessa, joita tässä artikkelissa edustavat Pohjanmaan mystikkojen käsikirjoituskokoelmat, käsityöläiset ja kansanihmiset saattoivat luoda näkemyksiä uudenlaisesta yhteiskuntajärjestyksestä. Toisin kuin Ruotsissa, jossa böhmeläisyys säilyi katkeamattomana perinteenä osana täysromantiikan aatteita, Suomessa mystikkojen tekstit tai ajatus kansanomaisesta ”viisauden sankarista” eivät kuitenkaan istuneet osaksi 1800-lukulaisen vähitellen voimistuvan kansallisuusaatteen uutta kertomusta.

Kuvataiteen merkitys korostuu taidehistorioitsija Ringa Takasen artikkelissa ”Vapahtaja ihmisen osassa – Ikonografian muutos ja esoteeriset vaikutteet suomalaisissa Getsemane-aiheisissa alttaritauluissa 1870–1910”. Uudenlaiset aiheet, joita etenkin naistaiteilijat kuten Alexandra Frosterus-Såltin maalasivat, kuvasivat aiemmasta poiketen omiin ajatuksiinsa syventynyttä tai luonnossa ahdistuneena rukoilevaa Kristusta. Takanen pohtii artikkelissaan erityisesti teosofian ja tolstoilaisuuden vaikutusta aiheisiin, joissa korostuivat yksinäisyys ja toisaalta luonnon keskellä oleminen.

Myöhäisempiä suomalaisen taidehistorian esoteerisia juonteita tarkastelee taidehistorioitsija Tutta Palinin artikkeli ”Henkinen sukulaisuus kuvataiteilija Ester Heleniuksen tuotannossa ja sosiaalisissa suhteissa”. Hän tulkitsee myöhäisempää, 1900-luvun puolivälin taidetta ja erityisesti Heleniuksen maalausten mahdollisia esoteerisia kytkentöjä, jotka avaavat uusia tulkintoja paitsi hänen taiteilijuuteensa myös suomalaisen taidehistorian kätkettyihin puoliin.

Länsimaisen esoterian historia on ollut korostuneesti miestoimijoiden historiaa. Edelleen laa-

13. Owen 2004, 5–6, 8. Psykologian ja psykoanalyysin näkökulmista ks. Treitel 2004, 3–56.

14. Suomalaisen historiantutkimuksen piirissä esoteerisiin liikkeisiin kytkeytyvää tutkimusta on tehty enenevässä määrin 2000-luvulta lähtien. Tästä kertoo myös viimeisen parin vuoden ajan toiminut monitieteisestä tutkijajoukosta koostuva, Maarit Leskelä-Kärjen johtama kulttuurihistoriallinen tutkimushanke *Uuden etsijät: Esoteerisuus ja uskonnollisuuden murros suomalaisen sivistyneistön parissa 1880-luvulta 1930-luvulle*, https://uudenetsijat.wordpress.com/ (13.5.2017).

15. Eletyn uskonnon näkökulmasta historiantutkimuksessa esim. Maarit Leskelä-Kärki, Aune Krohnin kristillinen ja kirjoittava elämä. Näkökulmia naisten ja uskonnollisuuden tutkimukseen. Teoksessa Anu Lahtinen (toim.) *Tanssiva mies, pakinoiva nainen. Sukupuolten historiaa.* THY 2001, 227–228; Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo, *Lived religion and the long Reformation in northern Europe c. 1300–1700.* Brill 2017.

16. Varhaista tutkimusta Suomessa edustaa Ahlbäck 1995. Tutkimuskenttä vilkastui 2000-luvulla ks. esim. Maarit Leskelä-Kärki, *Kirjoittaen maailmassa. Krohnin sisaret ja kirjallinen elämä.* SKS 2006, 246–291; Matti Klinge, *Iisalmen ruhtinaskunta. Modernin projekti sukuverkostojen periferiassa.* SKS 2006, 542–559; Tiina Mahlamäki & Tomas Mansikka, ”His Visions have Captured my Thoughts.” Emanuel Swedenborg in the Newspapers and National Literature in 19th century Finland. Karl Grandin (toim.) *Emanuel Swedenborg. Exploring a ”World Memory”. Context, Content, Contribution.* The Center for the History of Sciences, The Royal Swedish Academy of Sciences 2013, 296–311; Antti Harmainen, ”’Kaikki voin kestää, voin elää, jos tiedän että hänet kerran vielä tapaan’. Spiritualismi ja teosofia sivistyneistön surutyön välineinä 1880-luvun lopulla. *Historiallinen Aikakauskirja* 112:4 (2014), 381–392; Tiina Mahlamäki, ”A touch of the spiritual world?” An Anthroposophical Core in the life and work of Kersti Bergroth (1886–1975). Teoksessa Terhi Utriainen & Päivi Salmesvuori (toim.) *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors to Angels.* Palgrave Macmillan 2016.

17. Tarkemmin tuoreesta elämäkertatutkimuksen ja historian tutkimuksen välisestä suhteesta ks. Erla Hulda Halldórsdottir, Tiina Kinnunen, Maarit Leskelä-Kärki & Birgitte Possing (toim.) *Biography, gender and history. Nordic Perspectives.* k&h-kustannus, Turku 2016.

18. Esimerkiksi Wouter Hanegraaffin ja Kocku von Stuckradin tutkimuksissa esoteria on jäsentynyt poleemiseksi kategoriaksi tai diskurssiksi, jonka avulla eri yksilöt ja ryhmät ovat rakentaneet kulttuurisia identiteettejään. Ks. Hanegraaff 2012, passim.; Stuckrad 2010, passim.

Helena Petrovna Blavatsky (o.s. von Hahn, 1831–1891) kuuluu modernin länsimaisen esoterian tunnetuimpiin ja kiistanalaisimpiin hahmoihin. Hänen pääteoksensa, Hunnuton Isis (Isis Unveiled [1877]) ja Salainen oppi (The Secret Doctrine [1888]) olivat aikansa kohukirjoja. Kuva: Åbo Akademis bildsamlingar, 1964/82:5.

jemmat esitykset esoteerisista liikkeistä ja toimijoista keskittyvät usein miehiin ilman, että kysymystä sukupuolen merkityksestä tarkasteltaisiin spesifinä kysymyksenä.[19] Naiset ovat jääneet toimijoina esoterian historian katveeseen. Suomalaisen tutkimuksen erityisyys on viimeisen kymmenen vuoden kuluessa ollut vahva naisten esiin nostaminen.[20] Myös tässä numerossa erityisesti naistoimijat nousevat esiin paitsi Tutta Palinin ja Ringa Takasen naistaiteilijoiden teosanalyyseissä myös Marjo Kaartisen ja Mikko Kemppaisen artikkeleissa, joissa teosofiaa tarkastellaan naisajattelijan näkökulmasta. Myös Mehtosen artikkelissa salattu, esoteerinen viisaus on naisviisautta, joka sallii myös naisen toimia tietäjänä, mystikkopiirien johtajana tai kirjoittajana, mitä luterilaisen yhteiskuntajärjestyksen oli vaikea sietää.

Kulttuurihistorioitsija Marjo Kaartisen artikkeli näyttää, miten uudenlaisilla tutkimuskysymyksillä (ja aineistoilla) voimme löytää menneisyyden toimijoista uusia puolia, jotka asettavat tämän muunkin toiminnan uuteen kehykseen. ”Vera Hjeltin teosofinen maailmantyö” näyttää erityisesti yksityisluontoisen kirjeaineiston mahdollisuudet tarkasteltaessa julkisen elämäntyön ja yksityisemmän ajattelun välisiä monimuotoisia suhteita. Opettajana, tehtailijana, kirjailijana, toimittajana, kansanedustajana ja sosiaalialan kehittäjänä uransa tehnyt Vera Hjelt pohjasi ajatteluaan vahvasti teosofiaan. Hänen kirjeenvaihtonsa paljastaa teosofisen vakaumuksen kokonaisvaltaisuuden ja sitä myöten sen vaikutuksen suomalaisen yhteiskuntaelämän historiassa.

Historioitsija Mikko Kemppaisen artikkeli ”’Korkein olkoon kanssamme!’ Kirjailija Hilda Tihlä ja teosofia suomalaisessa työväenlehdistössä vuosina 1910–1918” tarkastelee teosofiaa suomalaisen työväenliikkeen kontekstissa. Tihlän aktiivisuus työväenliikkeessä ja syvä kiinnostus mystiikkaan paljastaa uutta tietoa suomalaisen sosialismin ja teosofian kytkennöistä. Kemppaisen artikkeli tulkitsee uudelleen aiemman historiankirjoituksen näkemystä, jonka mukaan teosofian vaikutus työväenliikkeen piirissä katkesi 1900-luvun alkuvuosina Matti Kurikan kaltaisten idealistien lähtöön ja systemaattisen puolueideologian syntyyn.

Teemanumerossa korostuu, osin liikkeen laajuuden ja vaikutusvaltaisuuden vuoksi, erityisesti teosofian vaikutus 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun Suomessa. Juuso Järvenpään artikkeli ”Vainotun totuuden esitaistelija. Jaakko Jalmari Jalo-Kiven spiritualistisen identiteetin rakentuminen 1900-luvun alun Suomessa” avaa kuitenkin uusia varhaisempia linjoja suomalaisen spiritualismin historiaan, jota tähän asti on tarkasteltu enemmän sotien välisen ajan kehyksessä. Järvenpään artikkeli havainnollistaa myös, kuinka spiritualismilla oli merkitystä työväenliikkeen yhteydessä. Samalla Järvenpää täydentää aiemman tutkimuksen luomaa kuvaa, joka on painottanut työväenliikkeen ja teosofian välisiä yhteyksiä.

Rudolf Steinerin kehittämä antroposofia on 1900-luvun taitteen esoteerisista liikkeistä nykypäivänäkin kenties näkyvin ja vaikuttavin, erityisesti steiner-pedagogiikan ja sitä toteuttavien koulujen vuoksi. Julia von Boguslawskin artikkeli ”Henkisen elämän kaipuu: Antroposofinen henkitiede Suomessa 1922–1935” asemoi sotien välisen ajan suomalaisen esoteerisuuden suhdetta luonnontieteeseen ja kristinuskoon juuri antroposofisen liikkeen sisällä käytyjen keskustelujen kautta. Artikkeli on uusia näkökulmia avaava, sillä antroposofista liikettä on tutkittu kotimaisen aatehistorian parissa toistaiseksi hyvin vähän.

Historiantutkimuksen näkökulmasta on tärkeää analysoida ennakkoluulottomasti, miten esoteerisuus integroituu tietyssä historiallisessa ajassa elävien yksilöiden toimintaan ja ympäristöön. *Historiallisen Aikakauskirjan* teemanumero toivoaksemme syventää tietämystä länsimaisesta esoteriasta historiallisena ilmiönä ja avaa uusia tutkimuksellisia polkuja. Tarvitsemme laaja-alaista, kulttuurisesti ja historiallisesti tarkoin kontekstoivaa tutkimusta, jossa esoteerisuutta ei nähdä pelkkänä irrallisena toiseutena vaan eri aikakausien kulttuureihin ja niissä tapahtuneisiin liikehdintöihin kytkeytyvänä ilmiönä. Näin esoterian merkitys voidaan nähdä aivan toisin kuin ennen – ei yksittäisten ihmisten kuriositeetinomaisena kiinnostuksena, vaan eurooppalaiseen historiakuvaan oleellisesti kuuluvana elementtinä.

19. Esim. Henrik Bogdan & Olav Hammer, *Western Esotericism in Scandinavia*. Brill 2016. ks. erityisesti 1–11.

20. Ks. esim. Leskelä-Kärki 2006, 246–291; Klinge 2006, 542–559; Mahlamäki 2016. Merkittävänä voi pitää myös 1990-luvulla noussutta sukupuoleen ja uskontoon liittyvää tutkimusta, jonka keskeisimpinä niminä tuolloin olivat Irma Sulkunen teoksellaan *Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700–1800-luvulla* (Hanki ja jää/Gaudeamus 1999) ja Pirjo Markkola toimittamallaan pohjoismaisella teoksellaan Pirjo Markkola (toim.) *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries*, 1830–1940. SKS 2000. 2010-luvulla Antti Harmainen on kiinnittänyt erityistä huomiota teosofisen ajattelun ja sukupuolen välisiin yhteyksiin esim. artikkeleissaan Harmainen 2014 ja Harmainen ”Group biography as an approach to studying manhood and religion in the context of late nineteenth century Finland.” Teoksessa Erla Hulda Halldórsdottir, Tiina Kinnunen, Maarit Leskelä-Kärki & Birgitte Possing (toim.) *Biography, Gender and History. Nordic Perspectives*. k&h-kustannus 2016.

Historiantutkimuksen päivät 19.–21.10.2017 Turussa

Neljännet valtakunnalliset historiantutkimuksen päivät järjestetään Turussa lokakuussa 2017. Järjestäjinä toimivat *Turun yliopiston* ja *Åbo Akademin* historia-aineet yhteistyössä *Suomen Historiallisen Seuran* kanssa.

Päivät koostuvat lähes sadasta työryhmästä, kansainvälisistä luennoista ja oheisohjelmasta. **Ilmoittautuminen on auki 30.9.2017** asti osoitteessa: http://www.utu.fi/fi/sivustot/hitu2017/Sivut/home.aspx

Tervetuloa historialliseen Turkuun, Aurajoen kauniille rannoille, keskustelemaan historiantutkimuksen uusista virtauksista, jakamaan yhteinen kiinnostus historiaan sekä tapaamaan vanhoja ja uusia ystäviä!

Artikkelit

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Päivi Mehtonen

Syrjitty naisviisaus ja toisinajatteleva käsityöläinen

BÖHMELÄINEN SOFIA-KIRJALLISUUS
1780–1830

Analysoin tässä artikkelissa pohjalaisten kansanihmisten jo varhain tuntemaa ja käsikirjoituksina levittämää böhmeläistä Sofia-kirjallisuutta, joka oli uskonnon- ja kirkon-vastaisena kielletty luterilaisessa Ruotsissa ja Suomessa. Sofia-kirjallisuuden kautta avautuu varjokaanon kuohuvan ajan uskontopoliittisiin kysymyksiin, joista erityisesti omantunnon- ja sananvapaus olivat esillä 1700-luvun lopun lainsäädännössä. Artikkelin aineistona ovat niin kutsutut Pohjanmaan mystikkojen käsikirjoituskokoelmat.

Sofia (*σοφία*, *sapientia*) oli jumalallisen viisauden henkilöitymä, joka inspiroi keskiajalla kuvauksia taivaallisen Rouva Rakkauden ja Rouva Viisauden mahdista ihmisen henkisenä oppaana.[1] 1500-luvun protestanttinen reformi vähensi Raamatun kaanonista viisauskirjallisuutta ja samalla syrjäytti vaikutusvaltaisen naishahmon. Sofia sai kuitenkin yhä sijaa uuden ajan aatesuuntauksissa, joissa arvosteltiin luterilaisen kirkkoteologian ahtaina pidettyjä oppeja. Jo varhain alkoi Suomessakin vaikuttaa böhmeläisyys, laajalevikkinen protestanttinen maallikkomystiikka. Se korosti yksilön sisäistä vapautta sekä tutkiskelun kautta vähitellen paljastuvaa tietoa, joka ei ollut sidoksissa ulkoisiin opinkappaleisiin – ”mestari” Böhmen kirjoja lukuun ottamatta.

Suutari Jakob Böhme (n. 1575–1624) oli saksalainen luonnonfilosofi ja mystikko, jota pidetään myös modernin länsimaisen Sofia-mystiikan isänä. Hän yhdisti kansanomaiseen kertomaperinteeseen aineksia helleenisestä filosofiasta, Vanhan Testamentin viisauskirjoista ja esoteerisista perinteistä. Böhmen suuri synteesi täytti tunneperäistä tyhjiötä, jonka luterilaisen reformin tukahduttamat, ihmisten arkeen kytkeytyneet Maria-kultit olivat jättäneet.[2] Taivaallinen naisviisaus ei vieroksunut työtätekevän huolia, merkitsihän sana ’Sofia’ viisauden ja hyveen lisäksi myös puusepän- ja käsityötaitoa.[3] 1800-luvun taitteessa vierasperäisen Sofia-kirjallisuuden suomentaja tai käsikirjoituskopioina jäljentäjä oli usein käsityöläinen, kyläkirjuri tai muu maatyöstä riippumaton itsellinen Etelä-Pohjanmaan esiteollistuneilla ja taloudellisesti kehittyneillä rannikkoseuduilla. Koska sensuuri kohteli böhmeläisyyttä Raamatun ja tunnustuskirjojen vastaisena harhaoppina ennen ja jälkeen vuoden 1809,[4] myös Sofia-kirjallisuuden ruotsinnokset ja suomennokset levisivät vain käsikirjoituksina. Niitä ei ole edelleenkään julkaistu.

Suomennoksia on säilynyt kymmeninä käsikirjoituksina niin kutsutuissa Pohjanmaan mystikkojen kokoelmissa, pääosin ajalta 1780–1830.[5] Jo ennen tätä Sofia-kirjallisuuden kukoistuskautta tarvittiin pitkälle erikoistunutta paikallista kirjakulttuuria.[6] Vaasan rannikkoseuduilla oli merkittäviä kynänkäyttäjien keskittymiä. Pohjanmaa oli edelläkävijä luku- ja kirjoitustaitoisen väestön sekä kirjanomistuksen määrissä, ja radikaalit reformiliikkeet juurtuivat maakuntaan jo varhain. Siinä missä radikaalipietismin aktivistit 1700-luvun alkupuolella olivat Uppsalan ja Turun ylioppilaita (Ulstadius, Schäfer), entisiä karoliinisia sotilaita (Jakob ja Erik Eriksson) tai pappeja (Achrenius), käsityöläisten merkitys myös reformiyhteisöjen johtajina kasvoi vuosisadan jälkipuolella.[7] 1800-luvun taitteen tuotteliaimpia böhmeläisten käsikirjoitusten tuottajia olivat räätäli ja purjeentekijä Samuel Rinta-Nikkola (1763–1818) Ilmajoelta sekä puuseppä, torppari ja kyläkirjuri Mikki Matinpoika Sauso (1793–1853) Vähänkyrön Merikaarrosta. Eteläisellä Pohjanmaalla käsityöläinen tyypillisesti harjoitti samanaikaisesti useita ammatteja tai vaihtoi ammattia ja pitäjää.[8] Käännöksiä eurooppalaisesta Sofia-

Dosentti Päivi Mehtonen on riippumaton kirjallisuudentutkija. Sähköposti: paivi@mehtonenpost.fi.

1. Barbara Newman, *From Virile Woman to WomanChrist. Studies in Medieval Religion and Literature*. University of Pennsylvania Press 1995; Barbara Newman, *God and the Goddesses. Vision, Poetry, and Belief in the Middle Ages*. University of Pennsylvania Press 2003; Peter Erb, *Pietists, Protestants, and Mysticism. The Use of Late Medieval Spiritual Texts in the Work of Gottfried Arnold (1666–1714)*. The Scarecrow Press 1989. Ks myös Raamattu (vuoden 1776 apokryfinimillä) Sirakin kirja (24) ja Salomon viisaus (1, 6, 7, 8, 9).

2. Lucinda Martin, Jakob Böhmes ‘göttliche Sophia’ und Emanzipationsansätze bei pietistischen Autorinnen. Teoksessa Wilhelm Kühlmann & Friedrich Vollhardt (toim.) *Offenbarung und Episteme. Zur europäischen Wirkung Jakob Böhmes im 17. und 18. Jahrhundert*. Walter de Gruyter 2012, 242; Brian J. Gibbons, *Gender in Mystical and Occult Thought. Behmenism and its Development in England*. Cambridge University Press 1996, 63, 88. Naissymboliikasta myös Ferdinand van Ingen, Die Jungfrau Sophia und die Jungfrau Maria bei Jakob Böhme. Teoksessa Jan Garewics & Alois Maria Haas 1994 (toim.) *Gott, Natur und Mensch in der Sicht Jacob Böhmes und seiner Rezeption*. Harrassowitz Verlag 1994.

3. Burkhard Gladigow, *Sophia und Kosmos. Untersuchungen zur Frühgeschichte von sophos und sophiē*. Olms 1965, 9, 26–31. Käytän muotoa ’Sofia’ muualla kuin teosnimissä. Sana ’teosofia’ korostaa jumaluuden ja viisauden yhteyttä. Böhmen varhainen kristillinen teosofia oli peruskirjallisuudeltaan toinen kuin vasta 1800-luvun lopulla kehittynyt uusi teosofia.

4. Anders Burius, *Ömhet om friheten. Studier i frihetstidens censurpolitik*. Institutionen för Idé- och lärdomshistoria, Skrifter 5. Uppsala 1984, 42, 44, 169; Voitto Silfverhuth, *Kirkon ja keisarin sensuuri. Uskonnollisen kirjallisuuden valvonta Suomessa 1809–1865*. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia 104. Suomen Kirkkohistoriallinen Seura 1977, 20–21.

5. Kaiken kaikkiaan käsikirjoitusnimekkeitä on satoja. Laajimmat kokoelmat ovat: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Kirjallisuuden ja kulttuurihistorian kokoelma (SKS KIA), Pohjanmaan mystikot; Kansalliskirjasto (KK), Pohjanmaan mystikot (puutteellinen käsikirjoitusluettelo 451). SKS:n käsikirjoitusten signumit muuttuvat keväällä 2017 mystikkokokoelmien kartoitustyön tuloksena (Tarja Soiniola, Päivi Mehtonen).

6. Pitkälle erikoistuneesta kirjoituskulttuurista esoteerisen kirjallisuuden edellytyksenä ks. Henrik Bogdan & Olav Hammer, Introduction. Teoksessa Henrik Bogdan & Olav Hammer (toim.) *Western Esotericism in Scandinavia*. Brill 2016, 5–6.

7. Tämä koski laajemminkin 1700-luvun jälkipuolen reformiliikkeitä Ruotsissa ja Suomessa. Arne Jarrick, *Den himmelske älskaren. Herrnhutisk väckelse, vantro och sekularisering i 1700-talets Sverige*. Ordfronts Förlag 1987, 12–13, 69–70. 1700-luvun alun radikaalipietismistä Pohjanmaalla ks. Tor Krook, *Väckelserörelserna i Österbottens svenska församlingar under 1800-talet* I. Finska Kyrkohistoriska Samfundets Handlingar 31. Finska Kyrkohistoriska Samfundet 1931, 70–72, 139–140; André Swanström, *Separatistledare i 1700-talets Österbotten*. Åbo Akademis Förlag 2004; André Swanström, *Mystiker, präster och väckelsens arvingar. Studier kring den österbottniska separatismen*. Kyrkohistoriska arkivet vid Åbo Akademi, Meddelanden 39. Åbo Akademi 2007.

8. Raimo Ranta, *Pohjanmaan maaseudun käsityöläiset vuosina 1721–1809* I. *Käsityöläiseksi pääsy ja käsityöläisten lukumäärä*. Historiallisia tutkimuksia 108. SHS 1978, 42–43, 79; Lars Edgren, De svenska hantverkarskråna under 1700-talet. Teoksessa Ulla Heino & Kirsi Vainio-Korhonen (toim.) *Fundera tar längsta tiden, sa skräddarn, då han sydde byxor. Frågeställningar och problem kring hantverksforskning från medeltiden till skråväsendets upplösning*. Käänt. Veli-Matti Pussinen & Mikael Korhonen. Turun yliopiston historian laitoksen julkaisuja 42. Turun yliopisto 1997, 109–114. Pitäjän- ja

Kuva 1. Mystikko Böhme suutarinverstaassaan. Kuvitusta 1800-luvun alun teoksiin. Kuvalähde: Christoph Geissmar. Das Auge Gottes. Bilder zu Jakob Böhme. Harrassowitz 1993, 30.

kirjallisuudesta syntyi samoissa käsissä kuin kylän asiakirjoja tai kopioita hallitsijan painetuista julistuksista.

Tärkeimpiin nimiin lukeutuivat englantilaisen John Pordagen (1607–1681) *Sophia* sekä saksalaisen radikaalipietisti Johann Georg Gichtelin (1638–1710) sofiaaniset lähetyskirjeet. Böhmen seuraajien sosiaalinen kirjo oli laaja kattaen käsityöläisten ja kauppiaiden ohella aatelisia, lainoppineita (kuten Gichtel) ja lääkäreitä (kuten Pordage).[9] Hengellisten reformiliikkeiden käännös- ja käsikirjoitustoiminta oli kehittynyt tehokkaaksi 1600-luvulta lähtien. Myös 1800-luvun taitteen pohjalaiskopioijien toiminta oli järjestelmällistä. Sekä Samuel Rinta-Nikkolalta että Mikki Sausolta on säilynyt numeroituja käsikirjoitusluetteloita; Sauso vieläpä luetteloi jäljentämänsä sallitun ja sensuurille aran materiaalin erikseen.[10]

Tässä artikkelissa tarkastelen Sofia-kirjallisuutta kansanihmisten toisinajattelun väylänä ajankohtana, jolloin alempien luokkien aatteet nousivat monin tavoin julkiseen keskusteluun. Pohjanmaan mystiikan käsikirjoituksissa näkyvät jälkimainingit tukholmalaisen langankutojakisälli Anders Collinin (1754–1830) ja niin kutsuttujen colliaanien toiminnasta. Se nousi Tukholmassa yleiseen tietoisuuteen 1780-luvulla, kun työväestön teot ja käsikirjoitukset, jotka poikkesivat kirkon opetuksista, johtivat selkkauksiin. Kuningas Kustaa III:n hallintokaudella (1771–1792) säädyt kiistelivät lainsäädännöstä, joka rajoitti omantunnon- ja sananvapauksia sekä kansalaisten kokoontumisia. Käsikirjoitukset levittivät kansanihmisten varjokaanonia, siis omaan harrastuneisuuteen ja sitoutuneisuuteen perustunutta kirjatoimintaa. Yhteiskunnallinen marginaali tuotti omat sisäiset kaanoninsa ja konservatiivisuutensa samalla kun se julisti suvaitsevaisuutta, utopiaa uudesta yhteiskunnasta, uudistuksen säädystä sekä yksin- tai yhdessä elämisen normeista. Sofia-mystiikan käsitys ylevästä naisviisaudesta vahvisti reformiliikkeissä myös naisten merkitystä toimijoina.

Tässä käytettyä suomenkielistä Sofia-aineistoa ei ole aiemmin tutkittu. Pohjanmaan mystiikkaa on perinteisesti lähestytty kirkkohistorian ja teologian näkökulmista, ilman böhmeläisten käsikirjoitusten tarkempaa analyysia.[11] Nyt painopiste on toisinajattelun kirjallisuus- ja aatehistoriassa. Jotteivat perityt tulkinnat vaikeaselkoisista aiheista ja aikanaan tukahdutetuista kirjallisuuksista kertaudu, annan tekstilähtöisesti tilaa myös Sofia-teosten sisältökuvauksille. Määrittelen artikkelin alussa esoteerisen kertomuksen, jollaista Sofia-kirjallisuus tyylipuhtaasti edusti. Se sai myös yhteiskunnallisia tehtäviä 1800-luvun taitteen niin kutsutussa vaihtoehtoisessa valistuksessa. Artikkelin jälkipuolella nostan tarkemmin esiin käsityöläisyyden ja Sofia-kirjallisuuden teemojen rajapintoja. Yksittäisten suomalaiskirjoittajien elämäkerrat ja paikallistason toiminta jäävät tarkastelun ulkopuolelle.

Syrjitty Sofia ja vaihtoehtoinen valistus

1700-luvun jälkipuolen aatteellista ilmastoa on luonnehdittu ”vaihtoehtoiseksi valistukseksi” tai ”valistusajan romantiikaksi”. Ranskalaisten valistusfilosofien ylistämä maallinen järkiperäinen ajattelu ei Ruotsissa ja Suomessa vaikuttanut laajasti aateliston enemmistöön tai kauppias- ja työläisluokkiin. Maallisia ja hengellisiä reformiliikkeitä kuitenkin yhdisti etenkin yksi tyytymättömyyden kohde: vanhoillinen kirkkoteologia ja auktoriteettiusko.[12] Laajaa kannatuspohjaa saivat saksalaiset aatteet, jotka rakensivat pohjoiseurooppalaista esiromantiikkaa. Saksasta levinnyt radikaalipietismi oli ratkaisevan tärkeä böhmeläisen kirjallisuuden leviämisessä.[13] Radikaalipietismin kaltaiset maanalaisen kirjallisuuden levitysverkostot ja (sala)seurat tarjosivat vaihtoehtoisia aatteita aikana, jolloin lainsäädäntö sääntelі tiukasti kansalaisten mielipiteenilmaisua ja kokoontumisia. Vaihtoehtoisen valistuksen kaudella oli tyypillistä, että yksi ja sama henkilö osallistui salaseurojen toimintaan, vaikka tuomitsi ne julkisuudessa.[14]

Böhmeläisyys ei ollut selvärajainen liike. Gibbonsin mukaan sille on ominaista ”supraformalismi”, sisältöjen sulautuminen erilaisiin ajatus- ja toimintamuotoihin separatistisen erottautumisen sijaan.[15] Böhmeläisyys vetikin puoleensa väestönosia, jotka olivat vieraantuneet sotaisan aikakauden uskonnollis-poliittisista oppiriidoista. Myös suomenkielinen käsikirjoitusaineisto ilmentää kiinnostusta ylirajaiseen – mai-

kyläkäsityöläisen määrittelystä Merja Uotila, *Käsityöläinen kyläyhteisönsä jäsenenä. Prosopografinen analyysi Hollolan käsityöläisistä 1810–1840*. Jyväskylä Studies in Humanities 237. Jyväskylän yliopisto 2014, 55–86; Arja Rantanen, *Pennförare i periferin. Österbottniska sockenskrivare 1721–1868*. Åbo Akademis förlag 2014.

9. Muista böhmeläisen Sofia-kirjallisuuden tärkeimmistä edustajista jäävät tässä rajauksen ulkopuolelle Jane Leade (1624–1704) ja Gottfried Arnold (1666–1714). Joko heidän teoksiaan ei suomennettu tai suomennosten kokonaisia käsikirjoituksia ei ole säilynyt. Yleisesti aiheesta Arthur Versluis, *Wisdom's Book. The Sophia Anthology*. Paragon House 2000; Martin 2012. Naisista John Pordagen ”filadelfiaanien” piireissä Gibbons 1996, 106–107 ja saksalaisessa radikaalipietismissä Lucinda Martin, Öffentlichkeit und Anonymität von Frauen im (Radikalen) Pietismus. Die Spendentätigkeit adliger Patroninnen. Teoksessa Wolfgang Breul, Marcus Meier & Lothar Vogel (toim.) *Der radikale Pietismus*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 55. Vandenhoeck & Ruprecht 2010.

10. Rinta-Nikkolan käsikirjoitusluettelot vuosilta 1799–1800 (KK, Pohjanmaan mystikot, Ms.Mf.k.21.24) ja vuosilta 1799–1804 (SKS KIA, Pohjanmaan mystikot, Rancken A775. Jälkimmäinen luettelo on julkaistu teoksessa Esko M. Laine (toim.) Daniel Djurberg, *Geografia alkavillen Samuli Rinta-Nikkolalta*. SKS 1999, 205–207). Sauson käsikirjoitusluettelot vuosilta 1810–1821 (SKS KIA, Pohjanmaan mystikot, Hallio 43) ja 1821–1834: Kirjain Luku, kuin minulla on jotka Tähän owat ylös kirjoitetut Sinä 4. päiwänä Tammi kuusa 1834. SKS KIA, Pohjanmaan mystikot, Hallio 114.

11. Matthias Akiander, *Historiska upplysningar om religiösa rörelserna i Finland i äldre och senare tider* I–II, hos J. Simelii arfvingar 1857–1858; Hans-Olof Kvist, Der Einfluß Jakob Böhmes in Finnland. Teoksessa Klaus Fitschen & Reinhart Staats (toim.) *Grundbegriffe christlicher Ästhetik. Beyträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995*. Harrasowitz Verlag 1997; Tarja-Liisa Luukkanen, Will the melancholic be saved? Jacob Böhme's doctrine of ”know thyself” and its reception in Finland. Teoksessa Udo Sträter et al. (toim.) *Interdisziplinäre Pietismusforschungen. Beiträge zum Ersten Internationalen Kongress für Pietismusforschung 2001*. Hallesche Forschungen 17:1. Max Niemeyer 2005; Tomas Mansikka, Christian Theosophy and the Influence of Böhme in Finland. Teoksessa Henrik Bogdan & Olav Hammer (toim.) *Western Esotericism in Scandinavia*. Brill 2016. Böhmeläisestä terminologiasta Pohjanmaan mystikkoteksteissä ks. Päivi Mehtonen, Censurens och språkets gränser på 1700-talet. Böhme och de österbottniska mystikernas ordlista. *Historiska och litteraturhistoriska studier 91*. Svenska litteratursällskapet i Finland 2016. Aatehistorian näkökulmaa edustavat Maria Suutala, Jakob Böhme renessanssin mystikkona ja luonnonfilosofina. *Minerva. Aate- ja oppihistorian vuosikirja* 1 (1989); Bo Andersson, Jacob Böhme (1575–1624). Skomakare, mystiker, filosof. Teoksessa Gunilla Gren-Eklund (toim.) *Kultur och samhälle i språkets spegel*. Uppsala universitetet 1999.

12. Martin Lamm, *Upplysningstidens romantic. Den mystiskt sentimentala strömningen i svensk litteratur* 1–2; Kjell Lekeby, *Gustaviansk mystik*. Vertigo 2010, 17–24, 47–53; Hammarström & Åberg 1963 (1918–1920); Gunnar Granberg, *Gustav III. En upplysningskonungs tro och kyrkosyn*. Acta Universitatis Upsaliensis 1998, 93–100; Juha Manninen, *Valistus ja kansallinen identiteetti. Aatehistoriallinen tutkimus 1700-luvun Pohjolasta*. Historiallisia tutkimuksia 210. SKS 2000.

13. Kielletyn radikaalipietistisen kirjallisuuden levityksestä Hans-Jürgen Schrader, *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus. Johann Henrich Reitz' ”Historie der Wiedergebohrnen” und ihr geschichtlicher Kontext*. Vandenhoeck & Ruprecht 1989, sekä Kristine Hannak, *Geist=reiche Critik. Hermetik, Mystik und das Werden der Aufklärung in spiritualistischer Literatur der Frühen Neuzeit*. De Gruyter 2013. Romantiikasta myös Schrader 1989, 23; Hans Schneider, *German Radical Pietism*. Käänt. G.T. MacDonald. The Scarecrow Press 2007, 160.

14. Lekeby 2010, 47-48. Suomessakin muodikkaiden salaseurojen malleina toimivat niin varhaiset uskonnolliset reformiliikkeet kuin Englannista 1730-luvulla levinnyt vapaamuurarius. Manninen 2000, 169–171; myös Juha Manninen, Härmän katekismus. Christian Henrik Snellmanin (1777–1855) swedenborgilais-mystinen maailmankuva. (Julkaistu alunperin 1995.) *Filosofia.fi*-sivustolle 24.9.2007. (30.9.2016.).

15. Gibbons 1996, 11–14.

den, tunnustuskuntien ja luokkien rajoja ylittelevään – ajatteluun. Samalla suomenkieliselle Sofia-kirjallisuuden lukijalle välittyi vahva tietoisuus teemojen marginaalisesta asemasta valtakulttuuriin nähden – siitäkin huolimatta, että moni suutari Böhmen viitoittamalla tiellä kulkeva piti itseään luterilaisena.

Tukahdutetuille kirjallisuuksille on ominaista, että niiden sisällöt alkavat vahvistaa salaisuuden ja samanmielisen lukijan välttämättömyyttä. Sofia-kirjallisuudellekin tyypillisen esoteerisen kertomusmuodon juoni on kiteytetysti seuraavanlainen: x haluaa vihkiä y:n salaisuuteen, jonka on ilmoittanut z.[16] Böhme oli tällainen arkkityyppinen viestintuoja. Hän valottaa teoksissaan lukijalle "jumalallista viisautta", jonka on vähitellen ymmärtänyt "ikuisen viisauden" eli Sofian avulla. Böhmen kaiken kattavassa metafysiikassa Sofia on kosmoksen osa ja mekanismi, jonka kautta myös jumala luo itsensä mystisessä perustassa, "ei-missään".[17]

Esoteerinen perusjuoni kului ja kangistui kaavoihinsa jo varhaisen uuden ajan luonnonfilosofiassa. Juoni kuitenkin taipui yhä laajenevien lukijayhteisöjen tarpeisiin myös kustavilaisen ajan (1772–1809) Suomessa. Luterilaisen yhteiskuntajärjestyksen puoltajia ei riemastuttanut ajatus naisolennosta, joka Sofia-kirjallisuudessa sai johtotehtäviä jo maailmankaikkeuden luomistyössä. Asiaa ei pehmentänyt se usein avoimen poleeminen sävy, jolla Sofia-kirjallisuus puolusti naisviisautta. Esimerkiksi John Pordagen teoksessa *Sophia* nimihahmo ei hyväksy sitä, miten "tyhmät philosophit" syrjivät häntä ja "confunderawat" vain pyhän kolminaisuuden kanssa. Seuraava sitaatti on ilmajokisen Samuel Rinta-Nikkolan käsikirjoituksesta 1800-luvun taitteesta:

> *Sillä minä [Sofia] olen pyhästä kolmeyhteydestä eroitettu woima ia hengi, ja kuitengin yxi pyhän kolmiyhteyden kansa. Mitä minä teen, sen tekee Isä, Poika, ia Pyhä Hengi. En minä Itzestäni mitän tee, waan pyhä kolminaisuus waikutta minun kauttani ia minusa.*[18]

Toisessa teoksessa arvostellaan papistoa, joka on sivuuttanut "Drotningin eli nais-iumalan" ja joka vain tahtoo "mestari=virkans kansa päättää ja duomita kaikista":

> *Ne academialaiset ja scoulu-vijsat ovat ylön=andanet sen Jumalallisen vijsauden ja hänen oikeudens. Ja siehen siaan sisälle pannet sen hullun ja suuresti raakuvaisen ja kiliuvaisen vaimon.*[19]

Kuvaus nojasi Raamattuun (San. 9:13, 1776), jossa tyhmyys on nainen: "[h]ullu, huikentelevainen vaimo, mieletöin ei tiedä mitään". Toista maata oli Pordagen *Sophia*, jota luettiin ruotsinkielisinä käsikirjoituksina jo 1730-luvun Pohjanmaan radikaalipietistisissä piireissä.[20] Suomentajista tai käännösten ajankohdista ei ole varmaa tietoa, mutta vuonna 1803 Samuel Rinta-Nikkola oli oman luettelonsa mukaan tehnyt teoksesta ainakin kaksi käsikirjoitusta.

Sofiaa puolustava polemiikki ja auktoriteettien arvostelu ei ollut vain katteetonta herravihaa tai kirkkoluterilaisuuden sättimistä. Böhmeläiset tekstit liittivät käyttäjänsä eurooppalaiseen aateperintöön keinoin, joita oli vähänkoulutettujen ryhmien käytettävissä. Alemmilla yhteiskuntaryhmillä oli rajallisesti mahdollisuuksia viestiä yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden tunnoistaan. Mikä hyvänsä tyytymättömyys saattoi omaksua uskonnollisen muodon, kuten James J. Scott on todennut. Muita ilmaisun malleja torjutun tai alistetun ryhmän "salaiselle transkriptille" – siis keinoille tuottaa sosiaalista tilaa toisinajattelun alakulttuurille – ei juuri ollut tarjolla. Kansalaisoikeuksien kapeutta voitiin arvostella apokalyptisen ennustuksen sanoin.[21] Myös kirjallisella toiminnalla ja jäljennystyöllä oli hengellisissä reformiliikkeissä suuri symbolinen arvo. 1800-luvun taitteen käsikirjoitustoiminta toisinsi vanhempien aikojen maallikkomystiikan ihanteita, joita olivat toimeentulo käsitöillä, kirjojen kopioinnilla ja kirjansidonnalla. Toiminta merkitsi sitoutumista epäjuhlalliseen ja itseä korostamattomaan kääntämiseen, jäljentämiseen, lainaamiseen ja myymiseen. Nämä kirjurit eivät (jo sensuurisyistä) juuri tuottaneet "omaa" tekstiä ja avautuneet lukijoille elämästään.

Sofia-kirjallisuuden suomentajat ja kopioijat olivat tekemisissä vierasperäisten, jo heidän aikanaan vanhojen varjokaanonin klassikoiden kanssa. Esoteerinen perusjuoni ei sisällä tarkkoja, nopeasti uutisarvonsa menettäviä historiallisia yksityiskohtia. Se on *hierohistoriaa*: kuvauksia tiedon rakenteista, sisäisistä todellisuuksista ja itseymmärryksen ajallisesta kehityksestä.[22] Sitä pystyi lukemaan ja kirjoittamaan uutena yhä uudestaan. Esoteerinen perusjuoni on tyypillisesti kehityskertomus. Kuten aina uskonnon ja politiikan narratiiveissa, valveutumisen käännekohta on ratkaiseva. Sen dramaattisuutta korostaa käännettä edeltävä sisäinen kamppailu sekä voitettu totuuden kriisi.

John Pordagen *Sophia* on kehityskertomus, jonka juonessa viestintuojana on päähenkilö John. Päiväkirjamuodossa kesä-heinäkuussa 1675 etevässä tapahtumaketjussa Sofia ilmestyy lievittämään Johnin tunnepitoista kriisiä. Sofia lupaa tehdä miehestä "Philosophuksen", kunhan John kasvaa itseymmärrykseen ja luonnon salojen tuntemukseen. Tietoisuus syvenee toisiaan seuraavina portteina, jotka huipentuvat "uuden luomisen porttiin". Initiaatiorakenteena nämä portit muistuttavat Jakob Böhmen monissa teoksissa kuvattuja ymmärryksen "graadeja" tai vielä vanhemman maallikkomystiikan sisäisyyden asteita. Tällaiset henkistä edistymistä kuvaavat hierarkiat, jotka eivät perustuneet syntyperään, säätyyn tai sukupuoleen, olivat tärkeitä vielä 1800-luvun salaseurojen jäsentoiminnassa. Pordagen *Sophia*-teos huipentuu "uuden luomisen porttiin". Henkinen asettuu materiaalisiin puitteisiin: Johnille paljastuvat kosmoksen (böhmeläiset) rakenneosat aina muodottomasta kaaoksesta peruselementteihin, (al)kemian materiaalien sekoituksiin, maaperän rikkauksiin, metalleihin ja aineksiin, joiden "parantawa woima terweyteen" on parempi kuin "kaickein yrtein, krydein ia kuckasten". Tarvitaan vain "sowelias, taitawa ia oppinu Chymista" erottamaan ainesosat mineraaleista. *Sophia*-teoksessa henkinen ja materiaalinen yhdistyvät, kuten ne olivat yhdistyneet böhme-

16. Juonikaavan muotoilu on omani, mutta se ei juuri lisää uutta kirjallisuudentutkija Northrop Fryen perusteokseen *The Great Code. The Bible and Literature*. A Harvest/HBJ Book 1982 (1981). Viittaan käsitteillä 'alakulttuuri', 'toisinajattelu', 'böhmeläisyys', 'mystiikka' ja 'esoteria' kirjallisuuden sisältöihin ja asemaan suhteessa viralliseen kirjakulttuuriin, siis marginalisoitujen tekstien käyttöön ja tuotantoon. Painopiste on toisinajattelun kirjallisuushistoriassa. Sofia-kirjallisuutta on tutkittu myös feministisessä teologiassa (Gibbons 1996; Martin 2012, 241n) sekä niin kutsutussa "länsimaisen esoterian" paradigmassa. Jälkimmäinen ei tuo merkittävää lisäarvoa nimenomaan mystiikan tutkimukseen, jossa Böhmellä on ollut vankka sija. Vaikka käytän esoteria-tutkijoista esimerkiksi Arthur Versluisin tutkimuksia, vieroksun käyttöä, johon Versluis on toisaalla valjastanut sinänsä pätevän havainnon esoteerisen tekstin osallistavasta funktiosta (*initiatory text*). Siitä ks. Arthur Versluis, The Place of Jacob Boehme in Western Esotericism. Teoksessa Ariel Hessayon & Sarah Apetrei (toim.) *An Introduction to Jacob Boehme. Four Centuries of Thought and Reception*. Routledge 2014, 263. Havainto kuitenkin laajenee vakaumukselliseksi uutta gnosista puolustavaksi elämänkatsomustiedoksi. Ks. *The Mystical State. Politics, Gnosis, and Emergent Cultures*. New Cultures Press 2011. Näin tutkimus toisintaa vahvoja toisinajattelun asemia: ollaan puolesta tai vastaan.

17. Sofia-mystiikkaa on hajallaan lukuisissa Böhmen teoksissa. Tärkeä oli muun muassa *De regeneratione* eli *Uudesta Jällens=Syndymisestä* (*Von der neuen Wiedergeburt*). Esim. SKS KIA, Pohjanmaan mystikot, Hallio 19 (Mikki Sauso 1821). Böhmen Sofiasta myös Martin 2012, 242–243.

18. John Pordage, *Sophia. Se on sen Jumalallisen Wijsauden rakastettava ijankaickinen neitsy*. Toinen ylös-kirioitus Samuel Rindanickolalda 1803. KK, Pohjanmaan mystikot, Ms.Mf.k.21.22: 1–4 (C.III.8). Jatkossa kaikki viittaukset Pordagen *Sophiaan* ovat tähän käsikirjoitukseen. Suorissa sitaateissa isojen ja pienten alkukirjainten käyttöä ja välimerkkejä on mukautettu lähemmäs nykysuomea. Muutoin tekstejä ei ole toimitettu.

19. Melchior Douzetemps (n. 1668–1738), *Salaisuus Jesuxen Christuxen ... Rististä* KK, Pohjanmaan mystikot, Ms.Mf.k.21.25:2 (C.III.9), Samuel Rinta-Nikkola 1800. Douzetemps oli hugenotti, joka pakeni uskonvainoja Ranskasta Saksaan. Lähtöteos on aikanaan anonyymina julkaistu, vankeudessa laadittu *Mystere de la croix* (Godefroy Memhard 1732). Teoksen suomennoksia on säilynyt lukuisina käsikirjoituksina. Taustoista Henrik Grönroos, Dusidang – se pyhä jumalan mies 1. Pohjanmaan mystikkojen käsin kirjoitetusta kirjallisuudesta 4. *Eripainos. Bibliophilos* 4 (1974).

20. John [Johannes] Pordage, *Sophia. Det är: Den gudomeliga Wijshetens älskwärda ewiga Jungfru*, käsikirjoitus, ilmeisesti 1730-luvun loppu, Pohjanmaan Museo (PohM), Vaasa, PM 16561. Käsikirjoituksen välissä on lehtileike Halvdan Srömin *Vasabladet*issa n:o 67:35 22.3.1934 julkaisemasta artikkelista. Tarkemmitta lähteittä siinä kerrotaan käsikirjoituksen löytyneen 1800-luvun lopussa Vaasan Korsholman linnanvalleista kaivuutöiden yhteydessä. Pordagen *Sophian* alkuteos vuodelta 1675 levisi Englannissa käsikirjoituksina ja painettiin saksaksi Amsterdamissa vasta 1699 nimellä *Sophia: das ist, die holdseelige ewige Jungfrau der göttlichen Weisheit*.

21. James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. Yale University Press 1990, xii, 5–6, 14.

22. Hierohistoriasta Arthur Versluis, *Wisdom's Children. A Christian Esoteric Tradition*. State University of New York Press 1999. Yksilö ja minuus olivat mystiikassa muuta kuin (oma)elämäkerrallisia faktuaalisia projekteja. Peter Schäferin ja Sven Rosénin omaelämäkerroista ks. Elisa Heinämäki, Työn alla puhdas sisäisyys. (Radikaali)pietistisen minuuden rakentuminen päiväkirjatekstien valossa. Artikkelikäsikirjoitus, tulossa 2017.

läis-paracelsiaanisessa materiaaliopissa, varhaisissa kokeellisissa luonnontieteissä ja teollisuudessa.[23] Johnin kehityskertomus on samalla luonnonfilosofinen katsaus kosmoksen rakenteeseen ja toimintaperiaatteisiin.

Materialismilla oli kuitenkin rajansa. Pordage varoittaa lukijaa ymmärtämästä mystillistä yhteyttä Sofian ja ihmishengen välillä liian aineellisesti, ”yhdexi lihallisexi eli eläimellisexi himoxi”.[24] Näitäkin lihallisia yhteisökokeiluja oli radikaaleissa reformiliikkeissä tehty. Todelliset ja keksityt kuvaukset toisinajattelijoiden ”bakkanaaleista” olivat esivallalle myös propagandakeino kirkkokriittisten aatteiden hillitsemiseksi.[25] Sofia-kirjallisuuteen näet sisältyi vielä seksiorgioita vaarallisempi näkemys paluusta alkuperäiseen harmoniaan: ajatus uudesta yhteiskunnasta.

> *Sijnä ovat uudet kaupungit, uudet wäkevät ia lujat linnat; uudet asuvaiset, gvalitetit, waikutuxet, woimat, ia armolahiat.*[26]

Kyseessä ei ollut vain hengenharjoittajan Uusi Jerusalem, ymmärryksen avaama uskon tila, tai eskatologisen romahduksen jälkeinen kasvukehitys. Vastustajat liittivät kansanihmisten mielenilmaisuihin vahvoja vallankumouksellisia ja uskontopoliittisia tarkoitusperiä ainakin 1780-luvun käänteissä.

Kutsumuksensa unohtanut käsityöläinen

Monessa 1800-luvun alun Pohjanmaan mystikkokäsikirjoituksessa mainitaan ruotsinnosten ja suomennosten ajankohdaksi noin 1779–1786. Tuolloin todistettiin Tukholmassa vuosisadan lopun laajin radikaalipietistinen liikehdintä, joka julkisuudessa henkilöityi langankutojakisälli

Kuva 2. Taivaallinen viisaus Sofia. Kuvitusta Jakob Böhmen teosten varhaisiin käännöksiin. Kuvalähde: Christoph Geissmar. Das Auge Gottes. Bilder zu Jakob Böhme. Harrassowitz 1993, 193.

Anders Colliniin tuhansine seuraajineen.[27] Esivalta huolestui lain- ja uskonnonvastaisesta toiminnasta ja valtionrauhan puolesta, kun ”kisällit ja piiat” pidättäytyivät kirkonmenoista tai häiritsivät jumalanpalveluksia. Painetussa polemiikissa myös arvosteltiin kapinoijien käsikirjoituksia, joissa julistettiin ”hirvittävää vallankumousta kaikissa valtioissa” (*en hiskelig revolution i alla Stater*).[28] Monisyinen tapahtumasarja toi esiin

23. Anne-Charlotte Trepp, *Von der Glückseligkeit alles zu wissen. Die Erforschung der Natur als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*. Campus Verlag 2009.

24. John Pordage, *Ihmisen Ensimäisestä Täydellisydestä, yhdistyxesä wijsauden kansa*. Mikki Sauso 1821. SKS KIA, Pohjanmaan mystikot, Hallio 19. (Vrt. Pordage, *Vier Tractätlein des seelingen Johannes Pordäschens M. D.* Amsterdam 1704.)

25. Myös colliaanien ”bakkanaaleihin” viittaa hovipäiväkirjassaan Kustaa III:n käly Hedvig, tuleva kuningatar Charlotta (1759–1818). Carl Carlson Bonde (toim., kääntä.) *Hedvig Elisabeth Charlottas dagbok*. P.A. Norstedt & Söner 1974 (1902), 346–351. Varhaisesta seksuaalietiikasta Esko Laine, Taivaallinen Sofia ja lihallinen Eeva. Seksuaalisuus suomalaisessa radikaalipietismissä ennen isoavihaa. Teoksessa Minna Ahola et. al. (toim.) *Taivaallista seksiä. Kristinusko ja seksuaalisuus*. Tammi 2006, 200–205.

26. Pordage, *Sophia*: Rinta-Nikkola 1803, 431–432.

27. Granberg 1998, 88–89.

28. [Eberhardt, Johan Hartman] *Reflexioner öfwer Den så kallade Nya Secten*, I anledning af Dagligt Allehanda N:o 26 och 34, af En Ledamot af Swenska Kyrkan. Carl Stolpe 1782, [s.p.]. Kritisoijien hampaissa oli muun muassa käsikirjoitus ”Nya Sectens Cateches” (1782, Kungliga Biblioteket, Engeströmska samlingen B.x.1.77), joka arveltiin Collinin laatimaksi.

polemiikin keinot, joilla julkisuudessa säänneltiin työväestön aatemaailmaa. Anders Collinia syytettiin jo siitä, että käsityöläinen ja käsiteollisuuden harjoittaja (*handtwerksman och Slöjdeidkare*) on unohtanut Raamatussa annetun kutsumuksensa ryhtyessään opettamaan muita.[29] Vieläpä rahvaan käsikirjoituksissa vaalittiin Sofia-oppia ja muita ”kerettiläisiä” ja ”fanaattisia” ideoita. Näihin kuului myös ”vanha juutalainen faabeli” (*den gamla Judiska fabeln*), jonka mukaan ensimmäinen ihminen ei ollutkaan mies, vaan sekä mies että nainen – siis ”*androgyn eller hermaphrodit*”.[30] Palaan tuonnempana tarkemmin tähän Sofia-mystiikan keskeiseen ideaan. Se levisi edelleen, sillä kisälli Collinin toiminnalle ilmaantui arvovaltaisia suojelijoita.

Tapaus Collin kuuluu sosiaali- ja taloushistorian hyvin tuntemaan ilmiöön: käsityöläiset ja kisällit olivat yhteisöjensä toimeliaita (kylä)intellektuelleja, omaehtoisia opettajia sekä esivallan arvostelijoita. Kun 1800-luvulla uskonnolliset reformisuuntaukset alkoivat saada uudenlaisia yhteiskunnallisia ja puoluepoliittisia muotoja, käsityöläiset – usein talonpoikia liikkuvampi, kirjallistuneempi ja kielitaitoisempi ryhmä – tunnettiin lakko- ja kapinaherkkyydestään.[31] 1700-luvun lopun mielenilmaisuissa oli uskonnon ohella kyse kansalaisten ahtaista kokoontumis- ja omantunnonoikeuksista.[32] Tukholman tapahtumat myös paljastavat, että esivallalla ja painetulla sanalla oli erittäin tarkkaa tietoa käsityöläisten kiellettyjen käsikirjoitusten sisällöistä – myös muissa kuin sensuuritarkoituksissa. Eräs hovin sisäpiirilähde oudoksui Kustaa III:n hölläkätisyyttä kisälli Collinia kohtaan. Työväki ei näyttänyt hyväksyvän auktoriteeteikseen muita kuin oman ryhmänsä jäseniä *lukuun ottamatta* kuningasta:

> *[…] heidän [Collianister] ensimmäisissä kirjoituksissaan ei mainittu mitään erityistä heidän asemastaan kuningasvaltaan nähden, mutta sittemmin […] on lisätty lause, jonka mukaan heidän ei toki tule unohtaa velvoitteitaan alamaisina.*[33]

Juuri säätämänsä yleisen uskonnonvapauden ja suvaitsevaisuuden nimissä (1779, 1781) kuningas oli lähteen mukaan haluton estämään väenkokouksia ja piti ”lahkolais-parkoja” (*stackars sekterister*) syyttöminä ilmenneisiin väkivaltaisuuksiin. Tapaus Collinia pidetäänkin yhtenä osoituksena Kustaa III:n väljästä linjasta omantunnonkysymyksissä.[34] Kyse oli kuitenkin myös kuninkaan valtapelistä pyrkimyksissä vähentää papiston ja aateliston valtaa. Kustaa III höllensi hieman omantunnonvapauteen liittyvää lainsäädäntöä tavoitellessaan (pien)porvariston ja talonpoikien tukea. Samalla maallisen esivallan kontrollia kuitenkin lisättiin. Muun muassa Ranskan vallankumoukset saivat myös Ruotsissa ja Venäjällä viranomaiset kiristämään jo ennestään tiukkaa lainsäädäntöä, jolla säänneltiin salaisia yhdistyksiä (1793, 1803, 1822).[35]

Oli vaikeampi rajoittaa ammatillisissa verkostoissa toteutuvaa ajatustenvaihtoa ja (käsikirjoitus)toimintaa. Ruotsissa näkyi 1780-luvulla – Suomen alueella hieman myöhemmin – kehitys, joka oli Saksassa jo suutari Böhmen aikana kasvattanut maallikkomystiikan suosiota. Kaupunkiporvariston sekä varhaisen tekstiili- ja kutomo-

29. Kirjoittaja vetoaa Raamatun Sirakin kirjaan (§38), jossa kehotetaan käsityöläisiä ja rakennusmestareita pitämään luotua maailmaa yllä liittämällä rukouksensa ammatinharjoitukseen.

30. [Eberhardt, Johan Hartman] 1782, [s.p.].

31. E.J. Hobsbawm & Joan Wallach Scott, Political Shoemakers. *Past and Present* 89 (1980); Jarrick 1987, 12–13, 69–70; Jarkko Liedes, Politisoituneet kädet. Käsityöväen liikkeestä työväenliikkeeksi. Teoksessa Kati Launis & Marko Tikka (toim.) *Työväki ja kokemus*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura 2009, 42. Vanhimpaan suomalaiseen kirkkokriittiseen käsityöläiskirjallisuuteen eivät pureudu muutoin valaisevat teokset: Sami Suodenjoki, *Kuriton suutari ja kiistämisen rajat. Työväenliikkeen läpimurto hämäläisessä maalaisyhteisössä 1899–1909*. SKS 2010; Kirsti Salmi-Nikander, Sami Suodenjoki & Taina Uusitalo (toim.) *Lukeva ja kirjoittava työläinen*. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura 2010.

32. Jarrick 1987, 12–13, 71–72; Granberg 1998, 88–89.

33. Hedvigin päiväkirja, tammikuu 1782: Bonde 1974, 346–351. Kisälli Collin on Hedvigin mukaan lahjakkaampi ”kuin sellaiset ihmiset yleensä ovat” ja on jopa perustanut kotiinsa koulun alempien yhteiskuntaluokkien väelle.

34. Granberg 1998, 63–98.

35. Henrik Stenius, *Frivilligt, jämlikt, samfällt. Föreningsväsendets utveckling i Finland fram till 1900-talets början med speciell hänsyn till massorganisationsprincipens genombrott*. Svenska Literatursällskapet i Finland 1987, 66–95, 119.

teollisuuden nousu heikensi käsityöläisten perinteisen pientuotannon ja ammattikuntien asemaa. Sosiaalisen merkityksen vähentyessä nämä väestönosat ottivat etäisyyttä uskonnollisista auktoriteeteista.[36]

Tukholman kapinoivalla työväellä ja kustavilaisen hoviaatelin salaseuroilla oli yhteisiä kiinnostuksen kohteita – kuten böhmeläisyys. Böhmensä tuntevasta mystikko Collinista tuli Kaarleherttuan (vuodesta 1809 kuningas Kaarle XIII) hovikirjastonhoitaja. Herttuan esoteeriseen hovipiiriin Collinin on arveltu kuuluneen sen "ulkojäsenenä".[37] Collinin mystikkoperinne vaikutti vielä 1800-luvun jälkipuolen romantiikassa, liberaalissa papistossa ja kulttuuripiireissä.[38]

Suomessa vaikutus oli välitöntä ja välillistä, ja colliaanisuuden leviämisestä eri paikkakunnilla on erilaisia näkemyksiä.[39] Collinin kirjeenvaihtajiin 1800-luvun alkukymmeninä kuului vaasalainen mystikkopiirin johtaja Beata Herrman (1753–1834), vähävarainen "Mor Beata", joka oli työskennellyt käsityöläispiireissä ja oli arvostettu vieras myös Vaasan porvariskodeissa. Herrmanin piireissä suomennettuja Anders Collinin kirjeitä levisi käsikirjoitusjulkaisuina, samoin kuin Collinin kirjeiden mukana Suomeen saatua böhmeläistä kirjallisuutta.[40] Vaasan seudulla toimi myös vastaavia porvarisnaisten piirejä. Tärkeä vaikutteiden väylä oli hovioikeus, jonka Kustaa III oli perustanut Vaasaan vuonna 1772. Hovioikeuden kautta seudulle levisi kuningashovin vapaamuurarivaikutteita ja hengellisiä reformiliikkeitä. Niille oli yhteistä vaihtoehtoisen kirjakulttuurin vaaliminen. 1790-luvulla sai hovioikeuden piiristä alkunsa myös Suomen varhaisimpiin kuulunut Vaasan lukuseura, jollaiset edelsivät kirjastolaitoksen syntyä.[41]

Androgyyni Aadam ja uudistuksen sääty

Esoteerinen perusjuoni ei käsitellyt vain yksilön sisäistä kehitystä, vaan kosketti lukuisin tavoin myös yhteisöllisiä valintoja. Böhmeläisen luomiskertomuksen ajatusta androgyynistä ensimmäisestä ihmisestä on pidetty yhtenä Sofia-mystiikan yhteiskunnallisesti provokatiivisimmista ja hedelmällisimmistä näkemyksistä. Mielenkiinto androgyniaa kohtaan heijasti luterilaisen oikeaoppisuuden kriisiä: vallitsi risteäviä tulkintoja kehollisuuden symboleista, sukupuolesta ja avioliiton merkityksestä. Sofia-kirjallisuus ei synnyttänyt näitä keskusteluja, mutta tarjosi yhden väylän niiden jakamiseen ja ilmaisuun.[42]

Samuel Rinta-Nikkolan, Mikki Sauson ja myöhempien *scriptoreiden* teksteissä rinnastuivat spekulatiivinen böhmeläinen luomiskertomus ja käytännölliset elämänvalinnat. Asiat liittyivät toisiinsa. Sofia-kirjallisuudessa maailmankaikkeutta kannatteli vastavoimien dialektiikka. Koska ylin jakamaton jumaluus oli sekä feminiini (Sofia) että maskuliini, jumaluuden kuvaksi luotu ensimmäinen Aadam oli mies ja nainen. Mikki Sauson käsikirjoituksesta vuodelta 1821 saa lukea:

> *Wijsauden neitsy oli itsens yhdistänyt Adamin ijankaickisen hengen kansa: ja nijn oli ensimmäinen ihminen luotu miehexi ja waimoxi itsesäns; ja oli nijn kokonainen ja täydellinen, yhdesä puhtaasa ia aiwan tytywäisesä tilasa itsesäns.*[43]

Tyytyväisyys ei kuitenkaan kestä, vaan ensimmäinen ihminen vieraantuu vapaasta tahdosta ja Sofiasta suunnatessaan tahtonsa vain itseensä. Ihminen kuvittelee olevansa luonnon valo. Narsistisesta lankeemuksesta seuraa se, että mieheys ja naiseus erkaantuvat sekä ihmisen vapaa tahto kiinnittyy ulkokohtaisiin käsitteisiin. Viisauteen palaamiseksi ihmisen on löydettävä sisäinen uudistuksen sääty, johon pääsyä ei rajoita syntyperä, uskonsuunta tai sukupuoli.

Uudistuksen säätyyn ei Sofia-kirjallisuus tarjonnut vain yhtä oikeaa tietä, eikä sukupuolia tarkasteltu yksin ikuisuuden mittakaavassa. Käytännön etiikassaan ehdottomimpiin lukeutui Sofian rakastajaksi julistautunut J. G. Gichtel, joka vei ajatuksen puolueettomuudesta (*unparteyisch*) pisimmälle. Radikaalipietismissä sana usein viittasi kirkkokuntiin ja niiden ammattipappeihin "puolueina" ja maallisten etujen tavoittelijoina. Myös Gichtelin tulkinta Sofiasta hyljeksi yhteiskunnan rakenteita, samaan tapaan kuin sittemmin kristillinen ja poliittinen anarkismi. Gichtelin suosittujen lähetyskirjeiden mukaan Sofian seuraajan on ohjattava tahtonsa ja "imaginatzioninsa" vain Sofian rakkauteen. Mystinen yhteys eli "olennollinen awio=sääty" on mahdollinen vain ulkoisista käsitteistä luopumalla. Tässä uudessa säädyssä kaikkien "täytyy olla aiwan neitzeet": Kristus on miehelle "yxi neitzy", naiselle "ylkä eli mies".[44] Taivaallinen liitto ei ole vain vertauskuva tai eskatologista tulevaisuutta, vaan mystikkouden mitta tämänpuoleisessa:

> *Pakene sentähden kaickea kansa käymistä waimmoin kansa, ja rukoile jumalata, että hän tahdois puettaa sinun sielus jesuxen kansa, ja armollisesti warjelis waimmoista: sillä sijnä on suuri waara; pakene waimmoa nijn kuin ruttoa; sillä he taitawat pian saastutta mielen; pakene!*[45]

Varoitus ei ollut tuomio naiselle, vaan Gichtelin näkemys luomiskertomuksesta: kun sukupuolet erkaantuivat androgyynistä alkuihmisestä, ne myös kehittyvät toisilleen vihamielisiksi.[46] Yhtä vähän mairitteleva olisi gichteliläisen naismystikon kuva maallisesta miehestä.

Jos kuitenkin halusi naimisiin, merkitsikö se välirikkoa Sofian kanssa? Ulkonaisesti valintaa säätelivät luterilaiset normit ja lainsäädäntö. Siveettömyyttä ei edustanut vain sukupuolinen hillittömyys vaan myös "luonnoton" selibaatti.[47] Oli myös työperäisiä syitä mennä tai olla menemättä avioon. Käsityöläiset toimivat ammattikunnissa ja niiden ulkopuolella erilaisissa hyötysuhteissa. Järjestelmä turvasi jatkuvuuden perheorganisaation ja naimakauppojen kautta. Yksilölle aviosäätyjärjestelyt saattoivat merkitä taloudellisesti turvattua, mutta kylmäävän ennalta määrättyä elämää.[48] "Krätäri" Salomon Thomanpoika Lidanter kuitenkin kirjoitti Jalasjärvellä vuonna 1832:

> *Meidän seasamme elää sangen monda sekä miestä että waimon puolista jotka owat naimata ia sekantumata ikänsä loppun asti ia owat lapsu-*

36. Michel de Certeau, *Mystic Speech. Heterologies. Discourse on the Other*. Käänt. Brian Massumi. University of Minnesota Press 1986, 80–100; Jarrick 1987, 12–13, 71–72; Edgren 1997, 116–126. Vaasan seudulla toimi 1800-luvun taitteessa paljon käsityöläisiä. Vuonna 1789 rajoitettiin niiden käsityöalojen määrää, joita sai harjoittaa maaseudulla. Säädösten kierto oli Pohjanmaalla yleisempää ja kontrolli väljempää kuin muualla Suomessa. Ks. Ranta 1978, 75–76, 87–100.

37. Anders Collin, *Svenskt biografiskt lexikon (art av Edv. Rodhe)*, https://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/14927 (30.9.2016). "Sidenvävaregesäll"; "1790 bokhållare"; "1800 hovbibliotekarie"; "1810 hertiglig bibliotekarie". Lisäksi Collin piti 19 vuotta lastenkoulua. Hovin salaseuroista G.A. Reuterholmin arkistomateriaalin pohjalta Lekeby 2010, 45, 63–65. Herttuan sisäpiiri toimi yksityisesti, mutta suurin osa sen aatelismiehistä oli vapaamuurareita. Hedvig-puolison esoteeriseen piiriin kuului vain naisia.

38. Lamm 1963 I, 101–102; Lamm 1963 II, 61–63; Anders Collin, *Svenskt biografiskt lexicon*, kuten edellä.

39. Esim. Krook 1931, 26–27, 65–71.

40. Lapsena sairastetun polion vuoksi Herrman liikkui vaivalloisesti. Häntä avusti muuan puuseppä Mustasaaresta, joka piti Beataa nimellisesti työntekijänä (tjänarinna) talossaan. Vaasaan muutettuaan Herrman asui vähävaraisten naisten yhteisössä, hankki toimeentuloa käsitöillä sekä edisti käsikirjoitustoimintaa. Muita eri paikkakuntien kääntäjiä ja kopioijia olivat Margareta Skog, Maria Rotander, Susanna Widberg ym. Akiander II 1858, 120; I.A. Björklund, En krets av fromma uti Vasa i början av 1800-talet. *Människovännen* 28.3.1913; Krook 1931, 70–72, 139–140.

41. Hovioikeuden virkamies Olof Langenstein (1751–1833) myös tuki taloudellisesti kaupungin vähävaraisten naisten taloa. Erkki Rintala, Hovioikeudenneuvos Olof Langenstein [aik. Langenstén]. Teoksessa Marjatta Hietaniemi (toim.) *Yleiset kirjastot Suomessa 200 vuotta*. Vaasan yliopiston kirjasto 1997, 9–20. Vaasassa varhainen alkeisopetus ja köyhäinhoito oli kaupungin, ei kirkon toimintaa: Anneli Mäkelä, *Vaasan historia* III *1809–1852*. Vaasan kaupunki 1985, 128–129, 303–304, 346–349.

42. Martin 2012, 242, 247–248. Androgynian ideasta platonistisessa, juutalaiskristillisessä ja gnostilaisessa ajattelussa Gibbons 1996, 60–63, 73, 94–96.

43. Pordage, *Ihmisen ensimmäisestä yhdistyksestä*: Sauso 1821.

44. J. G. Gichtel, *Yxi Lyhykäinen Käsitys Sisälliseen ia Totiseen Woimma=Christillisyyteen*. Samuel Rinta-Nikkola 1813–1814. SKS KIA, Pohjanmaan mystikot, Hallio 30. Teksti on säilynyt lukuisina versioina, joista osassa mainitaan, että teksti on käännetty "Suomen maasa" 1787.

45. J. G. Gichtelin ja W. G. Überfeldin lähetyskirjeitä: SKS KIA, Pohjanmaan mystikot, Rancken A961. Gichtelin kannattajien Alankomaissa muodostama *Engelsbrüder* ja *-schwestern* -ryhmä kirjoitti paljon kirkollisten sakramenttien hylkäämisestä.

46. Versluis 1999, 35–36; Aira Võsa, Johann Georg Gichtels Verhältnis zum anderen Geschlecht in Leben und Lehre. Teoksessa Wolfgang Breul, Marcus Meier & Lothar Vogel (toim.) *Der radikale Pietismus*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 55. Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 365–368.

47. Laine 2006, 197–200; Leena T. E. Laine, *Taloudenhoidosta omiin valintoihin. Vaasalaisten käsityöläismestarien vaimojen elämää*. Suomen historian pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto 2007, 56.

48. Naisen, lesken ja käsityöläiskisällin asemasta Vainio-Korhonen 1997a, 174–175; Vainio-Korhonen 1997b, 179; L. Laine 2007.

desta seurannet Christuxen oppia [Matt. 19:11]. Minä taidan sanua joka säädystä, nimittäin ylhäisistä ia alhaisista.[49]

Mystikkopiireissä ja böhmeläisissä teosofeissa oli monia (Samuel Rinta-Nikkolan tapaan) naimattomana pysytelleitä. Vaihtoehtoihin ohjeistettiin myös lähetyskirjeissä:

[...] ios olet yhdesä neitzellisesä säädysä [ts. naimattomana henkilönä] kutzuttu ia wedetty herran tyjö nijn pysy siinä. Mutta ios olet kutzuttu ia wedetty sijtte kuin awios=käskyn tulit [ts. naimisissa olevana henkilönä] nijn pysy sijnä, kuitengin iumalan tygönä waan ei puolisos nijn ettäs hänen kansans oleskelet nijn kuin ei händä olisikaan. Ios sinä olet waimmotoin (eli miehetöin) nijn älä pydä waimmoa (eli miestä) [1 Kor. 7.21].[50]

Auvoisaa vaihtoehtoa oleskella puolison kanssa "kuin häntä ei olisikaan" valaisevat myös Pohjanmaan mystiikan kokoelmissa säilyneet legendat ja romanssit. Niissä ovat hyvin edustettuna niin ikuiset neitseet, yhteisymmärryksessä eletyt siveysliitot kuin näihin liittyvien ja liittymättömien lihan houkutusten koko kirjo.

Vaikka Gichtel oli Anders Collinin kirjeissään ylistämä "se suuri sankari Gichtel", mystikkojen ulkonaiset elämänvalinnat olivat kaukana toisistaan. Collinin kuoltua hänestä laadittiin elämäkerta, joka tuo vielä yhden ulottuvuuden esoteeriseen perusjuoneen: sofiaaninen kehityskertomus mallina myös arvostettujen aikalaiselämien kuvauksissa, eräänlaisena hagiografiana. Collinin elämäkerran laatijana pidetään Collinin seuraajaa, ruotsalaista alkeisopetuksen pioneeria Carl Olof Finemania (1792–1863). Hänen oppikirjojaan käytettiin myös Suomessa.[51] Collin-elämäkerran käsikirjoitus painettiin Suomessa, yhdessä Collinin kirjeiden kanssa vuonna 1858.[52] Pystymme jo ennakoimaan elämäkerran juonenkulun. Anders kokee totuuden kriisin ja saa asteittaisen kehityksen kautta vihiä (böhmeläisistä) salaisuuksista. Teollisuuskäsityön ja hengellisen uran välille ei nyt rakennu ristiriitaa, kuten 1780-luvulla painetussa polemiikissa. Elämäkerran mukaan nuorukainen oli työskennellyt "vid manufakturyrket" mutta päättää omistautua "[d]e arbetstimmar, som Gud åt honom utskiftat". Kun taivaallinen Sofia (*Visheten*) kutsuu tulevaa rakastettuaan, Collin valitsee sekä Sofian että maallisen kihlattunsa (ruukinomistajantytär Maria Loretta Ihre).[53] Suvaitsevainen mystikko opettaa, että jos joku "vapaassa säädyssä" (*i ledigt stånd*) ehättää pidemmälle kuin Anders ja Maria, nämä ovat tyytyväisiä seuratessaan "niin pitkälle kuin Jumala katsoo hyväksi".[54] Ahkerasta böhmeläisen kirjallisuuden opettajasta ja välittäjästä itsestään tuli nyt puolihistoriallinen ja puolifiktiivinen hahmo kehityskertomukseen.

Lopuksi

Ruotsin ennakkosensuurin poisti vuoden 1810 painovapausasetus, jonka mukaan myös uskonnollisia kirjoja sai julkaista vapaasti. Böhmeläisyys ja colliaanisuus kanavoituivat mystiikan virtaukseksi osana Ruotsin 1800-luvun täysromantiikan aatteita. Sen sijaan Suomessa jäivät vuonna 1809 voimaan kustavilaisen ajan tiukat asetukset, joita venäläiset sensuurisäännökset vielä tiukensivat tulevina vuosina.[55] Silti kirjeen- ja käsikirjoitustenvaihto jatkui yli Pohjanlahden. Vuonna 1841 J. W. Snellman (1806–1881), joka oli varttunut Tukholmassa ja Suomen Pohjanmaalla, kuvasi tarkempia nimiä mainitsematta suomalaista "pohdiskelevaa ja uskonnollista" kansanluonnetta. Snellmanin mukaan kansa suosi Ruotsinvallan aikana saksalaista filosofiaa, mutta vuosi 1809 katkaisi saksalaisen romantiikan vaikutuksen Suomessa. Siksi Ruotsissa edennyt romantiikan "kirjallinen vallankumous" jäi Suomessa vaikutuksiltaan heikoksi.[56] 1800-luvun kansallisuusaate tuotti kansanihmisestä uuden kotoperäisen kuvan, johon istui huonosti Sofia-kirjallisuutensa tunteva "viisauden sankari": luku-, kirjoitus ja kielitaitoinen rahvas, joka lukee eurooppalaista kirjallisuutta.

Sofiaan tiivistyi 1800-luvun taitteessa suuria teemoja: naisellinen olento huomion lähteenä ja kohteena, kaanon ja varjokaanon, yksilön sisäinen tutkistelu ja viisauden tie vastaan "academialaisuus". Merkittäviä naisia toimi mystikkopiireissä niin kirjallisuuden sisä- kuin ulkopuolella. Sofia-kirjallisuuden lukijakuntiin vetosivat osin samat piirteet, jotka tekivät böhmeläisyydestä poliittisesti tulenaran luterilaisissa yhteiskunnissa: omantunnonkysymyksiin liittyvä pohdinta sekä kansanomainen itsenäinen harrastuneisuus.

Pohjanmaan böhmeläinen kirjallisuus ilmentää kulttuurin, kielten ja historian monikerroksisuutta. Voi myös miettiä monenlaisten tekijöiden synergioita esimerkiksi siinä, että 1800-luvun alussa käsityöläisten kuten papistonkin hyötyavioliitot vähenivät. Syyksi on arveltu tunnekulttuurin muutoksia ja ylemmistä säädyistä alempiin levinnyttä puhtaasti taloudellisten hyötyavioliittojen vastustusta.[57] Samansuuntaisesti opetti myös Sofia-kirjallisuus tähdentäessään alistumattomuutta ulkoa asetettuihin normeihin. Kuten alkuperäinen (androgyyni) ihmisyyden tila, yksilö ei ollut ensisijaisesti mies tai nainen, puoliso tai perillinen. Esoteerinen juoni mahdollisti ajatuksen siitä, että vallitsevia yhteiskunnallisia asemia ei ollutkaan asettanut jumala, vaan jumalastaan ja itsestään vieraantunut ihminen.

Artikkeli valmistui hankkeessa Painovapaus ja pilkkakulttuuri (Sari Kivistö, Päivi Mehtonen), jonka tukemisesta kiitän Helsingin Sanomain Säätiötä. Osan aineistosta kokosin aiemmassa hankkeessa, jota tuki Svenska litteratursällskapet i Finland.

Abstract: Suppressed Sophia Literature and Dissident Craftsmen. Boehmenism in Finland 1780–1830.

Sophia, the personification of female divine wisdom in the Old Testament and esoteric mythologies, was a popular figure in European Boehmenist literature (after the cobbler and protestant mystic Jakob Böhme, 1575–1624). Boehmenism was banned in Lutheran Finland, then part of Sweden and, from 1809, Russia. At the turn of the 18th century, small circles of craftsmen and peasants – the so-called Ostrobothnia mystics – nevertheless produced vernacular manuscripts of foreign Sophia literature (e.g., J. Böhme, J. Pordage, J.G. Gichtel). The unpublished material is stored in the archives of the Finnish Literature Society and the National Library of Finland. This article explores the connections between Sophia literature that promoted ideas of femininity and social order that deviated from Lutheran dogma and the conditions of mystically oriented craftsmen and journeymen in Finland and Sweden. By means of textual criticism and conceptual history, the article detects ways in which the marginalized Sophia literature provided the literate lower societal groups with a means of conceptualizing and channelling societal critique. The rights of ordinary people as well as their share in the public sphere were strictly controlled by secular and religious authorities despite the development of the concepts of freedom of speech and conscience.

Keywords: Boehmenism, Sophia wisdom, Finland, manuscripts, Ostrobothnia, mysticism

49. Itsenäinen sivun katkelma käsikirjoituksessa *Pöömin raamattu* KK, Pohjanmaan mystikot, ms. C.I.36.27.

50. Yxi Breivi awios=Käskystä (Eric Tolstadius 1744) KK Pohjanmaan mystikot, Ms.Mf.k.21.8:7. Ruotsalaispapin kirjeestä on lukuisia käsikirjoituksia, myös Mikki Sauson. Siteerattu kohta muistuttaa John Pordagen ja hänen seuraajansa Thomas Bromleyn opetuksia: esim. Gibbons 1996,110.

51. Fineman oli Upsalan yliopiston kasvatti ja kuului filosofiseen piiriin, jossa Böhmen lisäksi luettiin uutta filosofiaa: Kantia, Fichteä, Schellingiä ja Franz Xavier von Baaderia. Carl O. Fineman, *Svenskt biografiskt lexikon (art av Albert Wiberg)*, http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/14134 (30.9.2016).

52. Toimittajana oli Matthias Akiander (Matti Akkanen, 1802–1871), yksi Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran perustajajäsenistä. Collin-aineiston suhde 1800-luvun puolivälin salaseuroihin Suomessa jää toisaalla selvitettäväksi. Akiander mainitsee nimettömänä julkaistun päiväkirjan johdannossa "onnekkaasta sattumasta", josta hän sai tiedon Tukholman Kuninkaallisen kirjaston kirjastonhoitajalta A. I. Arwidssonilta (1791–1858): Collin-elämäkerran käsikirjoitus oli Akianderin mukaan lahjoitettu kirjastoon juuri ennen hänen teoksensa painoon menoa (Akiander II 1858, 121). Suomalainen Arwidsson edusti Turun romantiikkaa. Hän muutti Ruotsiin tultuaan karkotetuksi Turun Akatemiasta poliittisten kannanottojensa vuoksi.

53. Anders Collin, *Svenskt biografiskt lexikon (art av Albert Wiberg)*, http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/14134.

54. Akiander II 1858, 127–130.

55. Sensuurista Silfverhuth 1977, 34–40. Romantiikasta ja mystiikasta Lamm 1963 I, 101–102; Lamm 1963 II, 61–63.

56. J. V. Snellman [1841], Persoonallisuuden idean spekulatiivisen kehittelyn yritys. Suom. Antero Tiusanen & Vesa Oittinen. *Kootut teokset* 3. Edita, www.snellman200.fi; J. V. Snellman, Suomi Tidskrift i fosterlandska ämnen. Helsingfors 1856. *Litteraturblad för allmän medborgerlig bildning* 6.6.1856, 170–175.

57. Vainio-Korhonen 1997a, 174–175; 1997b, 179; L. Laine 2007.

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Ringa Takanen

Vapahtaja ihmisen osassa

IKONOGRAFIAN MUUTOS JA ESOTEERISET VAIKUTTEET SUOMALAISISSA GETSEMANE-AIHEISISSA ALTTARITAULUISSA 1870–1910

Omiin ajatuksiinsa syventynyttä tai luonnossa ahdistuneena rukoilevaa Kristusta kuvaavat alttaritaulut yleistyivät Suomessa 1800–1900-lukujen vaihteessa. Artikkeli osoittaa, että aihepiirin suosiota selittää aikakauden henkinen muutos. Etenkin tolstoilaisuus ja teosofia antoivat uusia näkökulmia henkisyyteen. Vaikka kirkon piirissä virtauksiin suhtauduttiin kriittisesti, alttaritaulujen tematiikka ja toteutustapa antavat syytä arvella, että ajattelu on ”vuotanut” seurakuntiin, erityisesti alttaritauluja tehneiden taiteilijoiden kautta.

Suomen alttaritaiteen suosituimpiin aiheisiin kuului 1800-luvun lopulla Getsemane, jossa Kristus rukoilee hetkeä ennen vangitsemistaan.[1] Aihe korosti jumalallisuuden sijaan Kristuksen ihmisluonnetta, mikä nousi vuosisadan kuluessa kirkkotaiteen keskeiseksi teemaksi. Suosio huipentui 1900-luvun ensimmäiselle vuosikymmenelle, jolloin Getsemane oli käytetyin yksittäinen kuva-aihe.[2] Vielä 1800-luvun alkupuolella alttaritaulujen yleisimmät motiivit olivat Ehtoollinen, Ristiinnaulittu tai Kristuksen jumalallista puolta korostaneet aiheet, erityisesti Kirkastuminen[3]. Tässä artikkelissa tarkastelen Getsemane-aihetta ja sen käsittelytavan muutosta ajanjaksolla 1870–1910 ja syitä sen suosion nopealle kasvulle.

Yhteiskunnalliset tekijät ja hengellisyydessä tapahtuneet muutokset ovat keskeisiä vaikuttajia aiheen suosiolle ja ikonografian muuntuneille nyansseille. Monet suomalaiset taiteilijat tutustuivat 1800-luvun jälkipuolella esoteeriseen ajatteluun. Teosofian ja tolstoilaisuuden kannattajat kritisoivat kirkkoa instituutiona, hylkäämättä kuitenkaan uskontoa, ja etsivät alkuperäistä viisautta palaamalla Jeesuksen opetusten juurille. Jeesuksen jumalallisen puolen kieltäneet opit näkivät hänet, vastoin kirkollisen kristillisyyden oppeja, yksinomaan inhimillisenä, vaikkakin täydellisenä esikuvana.[4] Evankelisluterilaisten kirkkojen alttaritauluissa jumalallisuus on läsnä aatteellisella tasolla, mutta sen visuaalinen ilmaisu muuttuu hienovaraisemmaksi. Tarkasteltaessa Getsemanen kuvallisia käsittelytapoja korostuu kaksi osin erillistä teemaa: Kristuksen henkinen tuska sekä luonnon keskellä oleminen. Molem-

FM Ringa Takanen on tohtorikoulutettavana Turun yliopiston Taidehistorian oppiaineessa. Sähköposti: rimata@utu.fi.

1. Matt. 26:26–46; Mark 14:32–42; Luuk. 22:39–46. *Pyhä Raamattu*. Vuoden 1992 käännös. Kirkon keskusrahasto.
2. Jorma Mikola, *Alttaritaulumaalaus Suomessa 1869–1919. Osa yhtenäiskulttuurin murrosta*. Lisensiaattitutkielma. Jyväskylän yliopisto 1994, 13–14; Heikki Hanka, *Kuin kuvastimessa. Suomalaisen kirkkomaalauksen yleispiirteitä uskonpuhdistuksen jälkeen*. Jyväskylän yliopiston taidehistorian laitoksen julkaisuja 5. Jyväskylän yliopisto 1995, 29.
3. Kirkastuminen viittaa *Raamatun* kohtaan, jossa opetuslapset Pietari, Jaakob ja Johannes todistavat vuorella rukoillessaan Jeesuksen jumalallisen muutoksen: ”Siellä hänen ulkomuotonsa muuttui heidän nähtensä: hänen kasvonsa loistivat kuin aurinko ja hänen vaatteensa tulivat valkeiksi kuin valo.” Vanhan Testamentin profeetat Elia ja Mooses ilmestyvät keskustelemaan Jeesuksen kanssa ja taivaalle ilmestyy loistava pilvi, josta kuuluu ääni: ”Tämä on minun rakas Poikani, johon minä olen mieltynyt. Kuulkaa häntä!” Matt. 17: 1–8; Mark. 9: 2–8; Luuk. 9: 28–36.
4. Nina Kokkinen, Jumalan pojat. Tolstoilaisuuden ja teosofian kohtaamisia vuosisadanvaihteessa. Teoksessa Minna Turtiainen & Tuija Wahlroos (toim.) *Maaemon lapset. Tolstoilaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä Suomessa*. SKS 2010, 33–41.

piin liittyy yksinäisyyden tematiikka ja ihmisyyden kokemus, jossa aistien välittämät tuntemukset ovat vahvasti läsnä.

Tarkastelemallani ajanjaksolla toteutettiin 33 Getsemane-alttaritaulua.[5] Käsittelen Getsemane-aihetta sen suosion vuoksi, mutta myös siksi, että siinä keskitytään vahvasti Kristuksen ihmispuoleen. Analyysini ydinaineiston muodostavat Alexandra Frosterus-Såltinin (1837–1916) maalaamat kuusi alttaritaulua. Frosterus-Såltin maalasi kaiken kaikkiaan lähes kolmasosan aikakauden alttaritauluista[6]. Tarkastelen kuitenkin myös muiden taiteilijoiden, kuten Robert Wilhelm Ekmanin (1808–1873), Elin Danielson-Gambogin (1861–1919) ja Victor Westerholmin (1860–1919) teosten kautta suuntaa, johon aiheen tulkinta muuttui. Ensimmäiset käsittelemäni teokset ovat 1870-luvulta. Vuonna 1870 astui voimaan vuonna 1869 säädetty uusi kirkkolaki, joka erotti kunnan ja seurakunnan sekä antoi rajoitetun uskonvapauden.[7] Samoihin aikoihin Getsemane-aiheen käsittely sai uusia piirteitä. Getsemane-maalauksia oli tehty jo 1800-luvun alkupuolella, mutta vuosisadan jälkipuolella niiden visuaalinen ilme muuttui ja suhteellinen osuus kasvoi huipentuakseen 1900-luvun alussa. 1910-luvulla alttaritaulujen aihepiiri yksipuolistui jälleen Ristiinnaulitun palatessa suosioon.[8] Käsittelen lisäksi Venny Soldan-Brofeldtin (1863–1945) teosta *Kristus rukoilee vuorella* (1908) sekä Pekka Halosen (1865–1933) *Jeesus palestiinalaisessa vuorimaisemassa* (1906), joiden visuaalinen tematiikka on lähellä Getsemanea. Keskityn teoksiin, joissa aiheen käsittelytavan muutos konkretisoituu parhaiten. Otantaperusteena ei ole vain omaleimaisuus vaan mukana on myös tunnettujen ulkomaisten esikuvien, etenkin Heinrich Hoffmannin (1824–1911) ja Ary Schefferin (1795–1859) teosten toisintoja. Moni käytetyistä sommitelmista on perustunut graafisiin kuvalähteisiin, joiden alkuperä on jo 1500- ja 1600-lukujen eurooppalaisessa maalaustaiteessa. Kiinnostavaa on juuri tietyn esikuvamallin valinta ja siihen tehdyt muutokset.

Raamatullisen taiteen katsojan oletetaan olevan tietoinen kuva-aiheen taustalla olevasta tekstistä. Tämä tietämys antaa informaatiota kuvatun hetken ja sitä seuranneiden tapahtumien kulusta.[9] Taidehistorioitsija Rudolf Wittkower on korostanut taideteoksella olevan kuitenkin monesti päällekkäisiä merkityksiä, joista osan voi tulkita vain, jos ymmärtää aikakauden tilanteen. Vallitsevien aatteiden ja tapahtumien vaikutuksen huolellinen arviointi on siten avain merkitysten tulkinnalle.[10] Tavoitteenani on avata tuoreita näkökulmia ajan alttaritauluihin ja tarjota lähestymistapoja kirkkotaiteen tarkasteluun. Taidehistoriallisen tulkintani lähtökohtana on vertaileva ikonografinen kuva-analyysi, jonka viitekehyksessä teos on sekä tutkimuslähde että -kohde.[11] Etenen kuva-analyysin kautta kulttuurihistorialliseen tulkintaan. Perustan metodiikkani warburgilaisen koulukunnan ajatukseen ”vertailevasta kulttuuritieteestä”, jonka päämäärä on taiteen käsittäminen sosiaalisten, psykologisten, uskonnollisten ja filosofisten vaikutustekijöiden avulla.[12] Warburgille ikonografinen tulkintamenetelmä oli yksi monien joukossa ja lähestymistapa Erwin Panofskyn mallia vapaampi.[13] Tutkija analysoi taideteoksia aina oman aikansa lähtökohdista, eikä menneen aikakauden ihmisten maailmankatsomusta voi sellaisenaan rekonstruoida. Soveltava ikonografinen tulkinta tarjoaa silti tärkeitä työkaluja uskonnollisen taiteen analyysiin ja suhteuttamiseen yhteiskunnallisiin ilmiöihin.

5. Mikolan tutkimuksen liite «alttaritaulut 1800–1919». Jorma Mikola, *Alttarilta alttarille. Alttaritaulumaalaus Suomessa autonomia-ajan loppupuolella.* Jyväskylä Studies in Humanities 251. Jyväskylän yliopisto 2015, 360–379.

6. Frosterus-Såltinin alttaritaulujen tarkan määrän arviot ovat vaihdelleet. Jorma Mikolan väitöstutkimuksessa tuotannon kokonaismääräksi mainitaan 65 alttaritaulua. Mikola 2015, 102, 104, 365–367.

7. Ks. Simo Knuutila, Kirkko Suomessa 850 vuotta. Teoksessa Aappo Laitinen (toim.) *Kristinusko Suomessa.* Suomalainen teologinen kirjallisuusseura 2006, 17.

8. Hanka 1995, 29.

9. Rudolf Wittkower, *Allegory and the Migration of Symbols.* Thames & Hudson 1977, 178.

10. Wittkower 1977, 180.

11. Puhun *ikonografisista lähestymistavoista* yhden ikonografisen tulkinnan sijaan. Käsitän sen sateenvarjotermiksi, jonka alle mahtuu useita samoja pääperiaatteita noudattavia menettelytapoja.

12. Petri Vuojala, *Pathosformel. Aby Warburg ja avain tunteiden taidehistoriaan.* Jyväskylä studies in the arts 56. Jyväskylän yliopisto 1997, 36–37.

13. Vuojala 1997, 36–37, 59; Kurt W. Forster (toim.) *Aby Warburg, The Renewal of Pagan Antiquity. Contributions to the Cultural History of the European Renaissance.* Getty Research Institute for the History of Art and the Humanities 1999; Erwin Panofsky, *Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History.* Anchor Books 1955.

Ihmisyyden ahdistus – moduksen muutos

Alttaritaulujen vanhin konventio on ollut kuvata alttarilla yhtaikaa Kristuksen sekä jumalallista että inhimillistä olemusta.[14] Tavan vähitellen väistyessä maalaukset keskittyivät yleensä jumalallisen puolen esittämiseen. 1800-luvun puolivälissä painotus muuttui ja Kristuksen sosiaalinen minä, kansan parissa toimiminen, sai enemmän tilaa.[15] Kansan parissa toimivaa Kristusta ja Getsemanessa rukoilevaa Jeesusta kuvaavat aihepiirit poikkeavat toisistaan, mutta molemmat korostavat tämän inhimillistä olemusta. Getsemanessa Jeesus on puutarhassa yksin hetkeä ennen vangitsemistaan ja ristiinnaulitsemista. Mikään ei ole vielä peruuttamatonta ja hän painii valintojensa kanssa henkisen tuskan alla. Hän haluaisi jättää kohtalonsa täyttämättä ja rukoilee Jumalaa joko ottamaan ”maljan” pois tai antamaan voimaa kestää se.[16] Getsemanen tuskanrukous on tärkeä kohta, joka on kuvattu kolmessa Raamatun neljästä evankeliumista erittäin tarkasti, jokaisessa hieman eri sanoin.[17]

Tarkasteltaessa aiheen suosion kasvua on syytä huomioida itse aiheessa tapahtuneet muutokset. Maalausten esitystapojen rakenteen tarkastelu ja purku on tässä keskeistä. *Gestiikka,* kehonkieli kaikkine aspekteineen sekä yksityiskohdat ovat tulkinnan tärkeitä osatekijöitä. Samoin teoksen yleistunnelma, *modus* eli olemisen tapa, ja osin samoin konnotaatioin sen *sävy* tai *nyanssit* auttavat osoittamaan, miten muutos syntyi. Getsemane-aiheisia alttaritauluja ja muita kirkollisia maalauksia toteutettiin Suomessa jo ennen 1800-luvun puoliväliä, mutta niiden modus oli ratkaisevasti erilainen. Esimerkiksi Robert Wilhelm Ekmanin vuonna 1831 Tampereelle maalaama alttaritaulu eroaa esitystavaltaan myöhemmistä teoksista. Rukoilevan Kristuksen yllä on enkeli, joka kannattelee puista ristiä ja ojentaa samalla Jeesuksen rukouksessaan mainitsemaa symbolista maljaa[18]. Enkeliä ympäröivät pilvet

Kuva 1. Carl Fredrik Blom (1791–1855): Kristus Getsemanessa, 1840. Öljy kankaalle. Korpilahden entinen alttaritaulu. Kuva: Heikki Hanka.

14. Alttaritaulu jakautui 1600–1700-luvuilla useimmiten kahteen osaan. Alaosassa kuvattiin yleensä Ehtoollinen tai Ristiinnaulittu ja yläosassa Ylösnousemus tai Taivaaseenastuminen. Ehtoollisen asettaminen liittyi suoraan alttaripöydän käyttöön. Ristiinnaulitun ja ylösnousseen Kristuksen yhtaikainen kuvaaminen taas oli teologisesti katsoen vanhakirkollinen tapa esittää yhtaikaa Vapahtajan dualistisen luonteen molemmat puolet. Jouko Martikainen, Kirkkotaiteemme ristiaallokossa. Teoksessa Mirja Vallisaari (toim.) *Ars sacra fennica, aikamme taide kirkossa.* SKSK-kustannus 1987, 22.

15. Ks. esim. Ringa Takanen, Armollinen Kristus ja toimeliaat naiset. Alexandra Frosterus-Såltinin naisaiheisten alttaritaulujen laupeuden tematiikka. *Ennen ja nyt* 2 (2011).

16. Mark 14:32–42.

17. Ainoastaan Johanneksen evankeliumi (Joh. 18:1–14.) ei kuvaile Jeesuksen sisäistä kamppailua vaan siirtyy suoraan vangitsemiseen.

18. Malja viittaa Jeesuksen sanoihin: *”Abba, Isä, kaikki on sinulle mahdollista. Ota tämä malja minulta pois. Ei kuitenkaan minun tahtoni mukaan, vaan sinun.”* Mark 14:32–42. Se mainitaan kolmessa evankeliumissa.

Kuva 2. Robert Wilhelm Ekman (1808–1873): Kristus Getsemanessa, 1870. Öljy kankaalle. Perttelin alttaritaulu. Kuva: Ringa Takanen.

avaavat portaalin kaltaisen näkymän toiseen todellisuuteen. Teos havainnollistaa myös suosittujen kuvalähteiden käyttöä, sillä se oli kopio Ekmania opettaneen ruotsalaisen Johan Gustaf Sandbergin (1782–1854) teoksesta.[19] Carl Gabriel Diedrichsin (1807–1860) Karvian alttaritaulu (1843) on puolestaan mukaelma Ekmanin teoksesta. Carl Fredrik Blomin (1791–1855) Korpilahden kirkkoon maalaamassa alttaritaulussa vuodelta 1840 Kristuksen ylle yötaivaalle avautuneeseen valkeuteen on sijoitettu peräti viisi enkeliä korostamaan hänen jumalallisuuttaan. Lähin enkeli kannattelee maljaa ja ristiä. Samankaltainen tunnelma ja elekieli toistuvat erilaisina variaatioina myös muissa vuosisadan alkupuolen alttaritauluissa.[20] Tässä vaiheessa maalausten lähtökohtana olivat nimenomaan Luukkaan evankeliumin jakeet, joissa enkeli ilmestyy vahvistamaan Kristusta.[21]

Luukkaan evankeliumin kuvaus on ollut myös Ekmanin myöhempien Getsemane-kuvausten lähtökohta. Romantiikan sentimentaalisuutta lähenevät alttaritaulut eroavat kuitenkin huomattavasti parikymmentä vuotta aikaisemmin toteutetuista teoksista. Ekmanin Tampereen (1831) ja Vårdön kirkkoihin (1851) tekemät Getsemane-maalaukset noudattavat vielä maljan ja enkelin konventiota. Vårdön teoksessa tosin enkeli on laskeutunut maanpinnalle, mutta takana pimeydessä avautuu ”portaali”, aukko sinistä taivasta. Aiheen kuvaustapa Suomessa muuttui viimeistään 1860-luvulle tultaessa. Ekmanin myöhemmät Getsemanet ovat toisintoja romantiikan suuntaukseen kuuluneen hollantilais-ranskalaisen Ary Schefferin litografiana levinneestä teoksesta *Ristin tiellä* (1836).[22] Ekmanin Hattulan Getsemane-alttaritaulussa (1863) valkoasuinen enkeli seisoo tummassa, vähäleisessä maisemassa koskettaen Kristusta lohduttavasti.[23] Enkelin eteen polvistunut Kristus vaikuttaa lohduttomalta. Hänen kätensä ojentuvat vierekkäin, kuin sidottuina enkelin käsivarren yli. Enkelin takana näkyvät himmeästi nukkuvien opetuslasten hahmot. Huomio kiinnittyy etualan Kristukseen ja enkeliin. Kompositio toistuu Ekmanin Raision (1867), Perttelin (1870) ja Korian (1871) alttaritauluissa. Feminiinisen enkelin tukema Kristus luo Taivaan kuninkaan sijaan mielleyhtymän inhimillisestä ahdistuksesta. Schefferin inspiroima kuvaustapa eroaa aiemmista Getsemane-maalauksista, joissa enkeli laskeutuu pilvistä, ei lohduta suoralla kosketuksella.

Ekmanin johdolla opiskelleen Frosterus-Såltinin maalauksissa korostuvat samalla tavoin Kristuksen ahdistus ja enkelin rooli lohduttajana. Ne ovat omaleimaisia aiheen tulkintoja suomalaisessa konventiossa. Getsemane oli taiteilijan ensimmäinen oma alttaritaulu kopion sijaan, ja hän valitsi aiheen itse.[24] Kuva-aihe oli selvästi mieluisa, sillä Frosterus-Såltin varioi sitä useammassa maalauksessa. Kehonkieli ja asennot kuitenkin vaihtelevat teoksesta toiseen. Taiteilijan varhaisimmasta Getsemanesta, vuonna 1877 maalatusta Törnävän alttaritaulusta löytyvät kaikki aiheen peruselementit. Etualalla on polvistunut Kristus, ympärillään kirkas kullankeltainen sädekehä. Puolittain polvistunut enkeli kannattelee hopeista maljaa Kristuksen yllä, mutta tämä ei murheessaan näytä huomaavan enkeliä.[25] Pilvissä siintää kolme rafaelmaista *putto*-enkeliä korostamassa Kristuksen ylimaallista puolta. Teoksen värisävy on tumma. Taustalla voi havaita nukkuvat opetuslapset sekä soihtuja kantavan väkijoukon.

Frosterus-Såltinin 1800–1900-lukujen taitteessa maalaamat heleäsävyiset Getsemane-maalaukset poikkeavat traditionaalisesta esitystavasta. Niissä enkeli ottaa poikkeuksellisesti kiinni Kristuksen käsivarresta osoittaen samalla toisella kädellään kohti taivasta. Samantyyppinen enkelin kosketus löytyy ennen Frosterus-Såltinia ainoastaan Sandbergin Mustasaaren alttaritaulusta (1842).[26] Vuonna 1863 Frosterus-Såltin maalasi teoksen alapuolelle Ristiltä otto -aiheen predellamaalaukseksi.[27] On mahdollista, että hän otti myös tässä vaikutteita Sandbergilta.

Kuva 3. Johan Gustaf Sandberg (1782–1854): Kristus Getsemanessa, 1842. Öljy kankaalle. Mustasaaren alttaritaulu. Kuva: Heikki Hanka.

19. Johan Gustaf Sandberg. Christ in Gethsemane. *Mutual Art*, https://www.mutualart.com/Artwork/Christ-in-Gethsemane/6F999F3CBAE9148C (23.10.2016).

20. Esim. Johan Gustav Hedmanin Honkajoen alttaritaulussa (1856). Kyseisellä kuvaustavalla on pitkät juuret. Samankaltainen esitystapa löytyy jo italialaisen Carlo Dolcin (1616–87) Getsemanesta. Juha Vartiainen, *Suuri alttaritaulukirja*. Readme.fi 2012, 18–19.

21. Luuk. 22:39–46.

22. Myös uskonnollisesta kuvastostaan tunnettu tanskalainen Carl Bloch (1834–1890) kuvasi enkelin pitelemässä Kristusta. Marjatta Parvio-Vogt huomioi Blochin ja Schefferin teosten samankaltaisuuden. Ks. Marjatta Parvio-Vogt, *Salon seurakunnan kirkkojen alttaritaulut vuosina 1849–1913 teologian ja taiteen kohtaamisen näkökulmasta*. Pro gradu -tutkielma. Käytännöllisen teologia laitos. Helsingin yliopisto 2009, 56.

23. Hattulan Getsemane on vasemmanpuoleinen kolmesta maalauksesta. Keskitaulussa on Ristiinnaulittu ja oikealla Ylösnoussut Kristus. Alttarilaitteessa noudatetaan vanhaa tapaa kuvata kristillisen pelastushistorian eri vaiheita ja Kristuksen kaksinaista olemusta.

24. Pirjo Juusela, *Alexandra Frosterus-Såltin 1837–1916*. Taidehistorian ja taideteorian pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto 1983, 65; Taiteilija kirjoitti veljelleen Dresdenistä aikomuksestaan näyttää aiheesta maalaamaansa luonnosta «Reiholdille» (sic). Uskon hänen viittaavan Dresdenissä opettajana toimineeseen taidemaalari Bernhard Reinholdiin (1824–1892), joka työskenteli Suomessa 1870-luvun alussa muotokuvamaalarina ja opettajana. Kurt ja Tora Segercranzin yksityiskokoelma, Alexandra Frosterus-Såltinin kirje August Frosterukselle, Dresden 27.7.1876; Helena Hätönen, Dresden 1800-luvulla. *Lähteillä*. Kansallisgalleria, Arkistokokoelmat 2013, http://www.lahteilla.fi/fi/page/matkoja-ulkomaille-dresden-1800-luvulla (19.9.2016).

25. Juusela arvelee Kristuksen kasvojen esikuvana olleen Guido Renin maalaukset Kristuksen orjantappurakruunun koristamasta päästä, jotka Frosterus-Såltin oli kopioinut kolmesti Pariisissa ja Dresdenissä. Juusela 1983, 65.

26. Johan Ollongrenin maalaama Tornion Hedvig Eleonoran kirkon Getsemane-alttaritaulu vuodelta 1754 tosin kuvaa enkelin koskettamassa Kristusta toisella kädellään olkapäähän.

27. Predella tarkoittaa tässä alttaritaulun alapuolella olevaa leveää ja matalaa maalausta. Ks. Peter Murray & Linda Murray. *A Dictionary of Christian Art*. Oxford University Press 2004, 443–444. Taiteilijan isä Benjamin Frosteurs toimi Vaasan ja Mustasaaren kirkkoherrana 19 vuotta, kuolinvuoteensa 1856 asti. Sandbergin alttaritaulu oli alun perin Mustasaaren keskiaikaisessa kirkossa, joka paloi 1852. Mikola 2015, 106.

Kuva 4. Alexandra Frosterus-Såltin: Kristus Getsemanessa, 1902. Öljy kankaalle. Kaarlelan alttaritaulu, Kokkola. Kuva: Heikki Hanka.

Sandbergin esitystapa nyansseineen kuitenkin poikkeaa täysin Frosterus-Såltinin teoksista. Vuoden 1896 Suomen Rakuunarykmentin kirkon[28] sekä vuoden 1899 Humppilan ja vuoden 1902 Kaarlelan alttaritauluissa pilven keskeltä saapuva, selvästi feminiini vaaleakiharainen enkeli on tarttunut rukoilevan Kristuksen olkavarteen ja osoittaa vapaalla kädellään taivaalle. Enkelin kädestä puuttuu symbolinen malja. Kristuksen hiukset ovat vain hieman enkelin kiharoita tummemmat ja sädekehä on pehmeää valousvaa. Silmänsä sulkenut ja päänsä painanut Kristus vaikuttaa kohtaloonsa alistuneelta. Enkelin kasvojen ilme peilaa Kristuksen olemusta. Taustan syvänvihreiden lehtipuiden ja maaston keskeltä erottuvat aiheelle ominaiset opetuslapset ja soihtujoukkio.

Vuoden 1908 Sysmän alttaritaulun perusasetelma on sama, joskin muunnetuin yksityiskohdin. Polvistunut Kristus ei enää rukoile vaan vaikuttaa luovuttaneelta. Oikea käsi riippuu vartalon sivulla, enkelin kohottaessa voimatonta vasenta kättä. Puiden välistä näkyvät opetuslapset ja soihtuja kantava joukko. Etualalla kasvaa surua symboloivia ohdakkeita[29]. Frosterus-Såltinin alttaritauluissa enkeli on kosketuksen kautta läsnä erityisen vahvasti. Kristuksen ahdistus korostuu enkelin lohduttajan roolissa. Muutos ei ole täysin johdonmukainen, sillä Alahärmän maalauksessa (1904) Frosterus-Såltin palaa tapaan kuvata maljaa tarjoava enkeli pilvissä. Silti Kristuksen inhimilliset tunteet korostuvat performatiivisten eleiden[30] kautta, etenkin ristittyjen käsien jännittyneisyydessä. Enkelin ja profiilissa kuvatun Kristuksen katselinjat kohtaavat. Taiteilija itse kiinnittää Alahärmän teoksessa huomiota etenkin Kristuksen päähän ja valoon kuvaillessaan sitä veljelleen Augustille:

> *Lähetän tässä valokuvan alttaritaulusta, jonka olen vastikään maalannut Alahärmän kirkkoon ja joka on otettu vastaan erittäin myötämielisesti täällä seudulla. Valokuva ei tee täyttä oikeutta originaalille, sekä siksi etteivät värit ja näin ollen valaistus lankea onnistuneesti, että myös siksi, että Kristuksen pää, jota tarkasteltiin voimakkaasti lyhennettynä vaikuttaa näin ollen liian pieneltä, mutta antaa se toki käsityksen kokonaisuudesta. Niin oli myös enkeli täysin valoisa, tai oikeammin; piirtyi vasten valoa, joka murtautuu ylhäältä pilven läpi ja valaisee kamppailevan Kristuksen. Taulun muoto oli myös hieman toisenlainen, korkeampi ja päättyi holvikaareen, mutta levy [lasinegatiivi?] ei riittänyt.*[31]

Seuraavaksi taiteilija toteaa sen, miten Augustin mielenkiinto hänen kulkuunsa taiteen epävakaalla polulla vie hänen ajatuksensa kaikkien ihmisten puolesta kamppailleeseen Kristukseen.[32] Veljen osoittama henkinen tuki vertautuu Kristuksen ihmisiä kohtaan osoittamaan myötätuntoon ja apuun.

Kuvallisesti Getsemane poikkeaa paitsi Kristuksen kaikkivaltiaana ylimaallisena hahmona esittävistä aiheista, myös tyyntä ja rauhallista Kristusta kuvaavista teoksista.[33] *Getsemanen tuskanrukouksessa* Jeesus on ehkä inhimillisimmillään. Ahdistusta kokeva seurakuntalainen saattoi samaistua Kristuksen tuskaan ja rukoilla yhdessä tämän kanssa.[34] Ristiinnaulittu-aiheisiin ei voi samaistua yhtä konkreettisesti. Lisäksi risti on muodostunut nimenomaan Kristuksen jumalallisen puolen vahvaksi symboliksi itse tilanteen fyysisyydestä huolimatta. Getsemane-aiheen sanomana voi nähdä olevan yksityisen Jumalsuhteen rohkaisemisen ohella muistutus siitä, että Kristuksella oli omakohtaista ymmärtämystä henkisestä kärsimyksestä ja kuolemanpelosta. Aiheen suosion voi käsittää johtuneen osaltaan hengellisen tuen tarpeesta, jota nopeasti muuttuva yhteiskunta lisäsi.

Kuva 5. Alexandra Frosterus-Såltin (1837–1916): Kristus Getsemanessa, 1908. Öljy kankaalle. Sysmän entinen alttaritaulu. Kuva: Heikki Hanka.

Getsemane on *affektoiva* kuva-aihe, jonka perustunne välittyy katsojalle helposti. *Affektiivisuuden* käsitettä käytetään taiteentutkimuksessa korostettaessa yhteyttä tunneperäiseen ruumiilliseen kokemukseen. Nykytutkimuksessa käsitteen avulla halutaan ottaa etäisyyttä kulttuurisi-

28. Mikolan mukaan maalaus on yhä (2007) varuskunta-alueella Lappeenrannassa, tosin Maasotakoulun sotilaskodin kappelin alttarilla. Mikola 2015, 109.

29. Juusela 1983, 65.

30. *Performatiivisuudella* viittaan tapoihin ”esittää” narratiivinen kohtaus vahvoine tunne-eleineen taiteen keinoin. Viime aikoina kansainvälinen tutkimus on kiinnittänyt huomiota eleisiin ja teatraalisuuteen historiamaalauksessa ja uskonnollisissa tai mytologisissa aiheissa. Esim. Peter Gillgren & Mårten Snickare (toim.) *Performativity and Performance in Baroque Rome*. Ashgate 2012; Nina Lübbren, *Painting and Narrative in France, from Poussin to Gauguin*. Toimitettu Peter Cooken kanssa. Routledge & Ashgate 2016. 1800-luvun historiamaalauksen narratiivit ja performatiivinen luonne ovat olleet kiinnostuksen kohteena myös Suomessa. Esim. Natasha Bulatovic Trygg, Historia, fiktio ja näytteillepano Albert Edelfeltin maalauksessa Kaarle-herttua herjaa Klaus Flemingin ruumista. *Synteesi* 1 (2013), 39–46; Petja Hovinheimo, Kuolemaa odottaessa. Helene Schjerfbeckin historialliset maalaukset. Teoksessa Leena Ahtola-Moorhouse (toim.) *Helene Schjerfbeck 150 vuotta*. Ateneumin taidemuseo 2012, 23–31.

31 ”Jag skickar här en fotografi af den altartafla jag nyss målat till Alahärmä kyrka och som rönt mucket välvilligt bemötande här på orten. Fotografin ger ej full rättvisa år originalet, både därför att färjerna och således belysningen ej utfallit lyckligt och äfven därför att Kristi hufvud, som syntes i stark förkortning härigenom förfaller för litet, men den ger dock en föreställning om det hela. Så var också engeln alldeles ljus, eller rättare; aftecknade sig mot det ljus som uppifrån bryter sig mot molnet och belyser den kämpande Kristus. Taflans form var också litet annorlunda, högre och slutande i hvalbåge, men plåten räcte ej till.” Kurt ja Tora Segercranzin yksityiskokoelma, Alexandra Frosterus-Såltinin kirje August Frosterukselle 4.12.1904.

32. Kurt ja Tora Segercranzin yksityiskokoelma, Alexandra Frosterus-Såltinin kirje August Frosterukselle 4.12.1904.

33. Ensin mainituista voisi mainita esimerkiksi Kirkastuksen, Ylösnousemuksen ja Taivaaseenastumisen. Jälkimmäisistä hyvänä esimerkkinä voi pitää Tulkaa minun tyköni -aihetta.

34. Myös Heikki Hanka näkee Getsemane-kohtauksessa näyttäytyvän Kristuksen ihmisluonne pelkoineen ja huolena tulevasta kuolemasta. Heikki Hanka, Synty ja kuolema. Idän ja lännen kuvia Valamon taiteessa. Teoksessa Nina Jolkkonen, Helena Nikkanen & Petter Martiskainen (toim.) *diARTgnosis. Study of European Religious Painting*. The Valamo Art Conservation Institute 2003, 20.

donnaisemmasta emootion käsitteestä. Lisäksi sen avulla haastetaan mieli–ruumis-kahtiajakoa.[35] Affekti on siis vähemmän kulttuurin määrittelemää kuin emootio.[36] Käytän sanaa emootio, kun puhun teoksessa ilmenevästä nimetystä tunteesta, kuten suru tai tuska. Affektin ja affektiivisuuden käsitteillä viittaan teoksen vaikuttavuuteen katsojaan tunnetasolla, joko tietoisesti tai tiedostamattomasti. Mieke Bal on todennut, että kuvien affektiivisuus perustuu sekä niiden vaikuttavuusasteeseen että siihen miten toimimme niiden nostattaman kokemuksen pohjalta.[37] Näin ollen kokemukset ja reaktiot, joita teoksen affektiivisuus katsojassa aiheuttaa luovat pohjan eettisesti ja poliittisesti vaikuttavalle taiteelle.[38] Mia Hannula argumentoi Erns van Alphenin ajatuksiin nojaten affektiivisen luennan mahdollistavan eettisten kysymysten pohdinnan, sillä kuvien välityksellä ”katsoja työstää niitä omiin kokemuksiinsa pohjaavan ajattelun lävitse.”[39] Taide siis vaikuttaa ympäristöönsä kuvaamiensa emootioiden ja välittämiensä affektioiden kautta. Tämä suhde on kuitenkin vastavuoroinen. Myös kulttuurinen ympäristö ja yhteiskunnallinen tilanne diskursseineen muokkaavat sekä taiteen tekemisen tapaa että tulkintaa.

Frosterus-Sältinin Getsemanen affektiivisuus ei jäänyt huomaamatta aikalaiskatsojilta. Sanomalehti *Kokkola* ylisti Kaarlelan taulun Kristuksen kasvonilmeissä välittyvää ”ääretöintä sisällistä tuskaa”, joka sai katsojassaan aikaan syvää uskonnollista tunnetta.[40] Kristuksen ahdistuksen korostuminen maalauksissa liittyi myöhäisromantiikan sentimentaaliseen kuvaustapaan, mikä oli ominaista etenkin Frosterus-Sältinin taiteelle. Aiheen yleistymisen ja muutoksen voi

Kuva 6. Aleksandra Frosterus-Sältin (1837–1916): Kristus Getsemanessa, 1904. Öljy kankaalle. Alahärmän alttaritaulu. Kuva: Kauhavan seurakunta / Marita Mäki-Torkko.

liittää 1800-luvun yksilöitymiskehitykseen, jonka myötä tavallisen ihmisen teot ja ajatukset tulivat tärkeiksi. Ihminen joutui yksilönä vastaamaan yhteiskunnallisen murroksen haasteisiin ja uskosta tuli enenevissä määrin yksilönratkaisu. Jokainen oli vastuussa omasta henkisestä pelastuksestaan ja oli yksin Jumalan edessä. Aikalaiset muistuttivat toisiaan ja itseään siitä, miten oli

35. Barokki oli ensimmäinen aikakausi, jolla affektit psykologisine ja retorisine kuvausvoimineen nostettiin teoreettisen pohdinnan kohteeksi. Barokin affektiteoriassa korostettiin taiteen aistimellista liikuttavuutta ja konkreettisia emotionaalisia vaikutuksia vastaanottajaan. Taiteessa affektit tuli ilmaista tietyn säännöstön, *decorumin* mukaisesti, jotta ne vaikuttivat katsojaan oikealla tavalla. Altti Kuusamo, Barokin katkoksia, laskoksia ja tulkinnan affekteja. *Synteesi* 1 (2015), 38–41.

36. Nähdäkseni siis toisin kuin barokissa, jossa käsitteellä viitattiin tiettyjen selkeiden tunnetilojen kommunikointiin, ei niinkään vaikeammin määriteltävin emotionaalisiin tiloihin. Kuusamo 2015, 42.

37. Mia Hannula, Konfliktivalokuvan estetiikan etiikka ja politiikka. Ilkka Uimosen valokuvateos Cycles. Teoksessa Minna Ijäs, Altti Kuusamo & Riikka Niemelä (toim.) *Kuinka tehdä taidehistoriaa?* UTU-kirjat 2010, 170; Ks. Mieke Bal, Exhibition as Film. Teoksessa Sharon MacDonald & Paul Basu (toim.) *Exhibition Experiments*. Blackwell Publishing 2007, 87.

38. Hannula 2010, 170; Mieke Bal, The Pain of Images. Teoksessa Mark Reinhardt, Holly Edwards & Erina Duganne (toim.) *Beautiful Suffering. Photography and the Traffic in Pain*. University of Chicago Press & Williams College Museum of Art 2007, 93–115.

39. Hannula 2010, 171; Ks. Ernst van Alphen, Affective Operations of Art and Literature. *Res: Anthropology and Aesthetics* 53/54 (2008).

40. *Kokkola* 21.6.1902. Mikola 2015, 111–112.

jatkuvasti kilvoiteltava, kamppailtava itsensä kanssa ja varottava, ettei maailmanrakkaus tai muu paha harhauttaisi oikealta tieltä.[41] Juha Siltalan mukaan 1800-luvun suuri herännäisyysliike sai voimia juuri yksilöitymiskehitykseen liittyneestä hädästä, paitsi oman sielun puolesta myös minän hajoamisen ahdistuksesta. Perinteisten elämänkäytäntöjen ja kiinteän yhteisöllisyyden järkkyminen sekä niiden mukanaan tuoma selkeän persoonallisuuden ja elämän suunnan häviäminen herättivät ristiriitaisia tunteita: kuka juuri *minä* olin ja mitä *minulle* kävisi.[42] Herätysliikkeet vastasivat tähän hätään tarjoamalla ryhmiä, joihin liittyä ja joissa käsitellä ahdistusta turvallisesti yhdessä. Tätä Siltala kuvailee ”taantumana yhteyteen”.[43] Kaikki eivät löytäneet apua herätysliikkeistä vaan etsivät henkisyyttä erilaisten vaihtoehtoisten liikkeiden, kuten spiritualismin, teosofian ja tolstoilaisuuden piiristä.[44] Ahdistukseen vastasi etenkin tolstoilaisuus, jonka julistama oman tahdon sammuttaminen omatunnon seuraamisen edellytyksenä voidaan Ralf Kaurasen ja Mikko Pollarin mukaan nähdä yksilökeskeisyyden vastakohtana, vaikka liikettä moitittiinkin liiallisesta individualismista.[45] Getsemane-kuvaukset sopivat tähän ajan retoriikkaan.[46]

Enkelin syrjäytyminen – merkki mentaliteetin muutoksesta

Monet Getsemane-aihetta 1900-luvun alussa käyttäneet taiteilijat hylkäsivät Luukkaan evankeliumin ja perustivat maalauksensa joko

Kuva 7. Vihtori Ylinen (1879–1953), Kristus Getsemanessa, 1910. Öljy kankaalle. Mynämäen entinen alttaritaulu. Kuva: Ringa Takanen.

41. Ks. Juha Siltala, *Suomalainen ahdistus. Huoli sielun pelastumisesta*. Otava 1992, 38–39.

42. Siltala 1992, 27, 38.

43. Siltala 1992, 38, 53.

44. Nina Kokkinen käyttää näistä, etenkin lukutaitoisen sivistyneistön parissa varsin yleisesti tunnetuista aatteista, niiden populaarisuutta painottavaa yhteisnimikettä okkulttuuri, mikä on käännös Christopher Partridgen termistä *occulture*. Nina Kokkinen, Taiteilija vihittynä mestarina. Vuosisadanvaihteen okkultuurin teemoja Akseli Gallen-Kallelan taiteessa. Teoksessa *Ota sielusi täyteen! Tutkimuksellisia polkuja Akseli Gallen-Kallelan taiteeseen*. Gallen-Kallelan museo 2011, 46. Käsite korostaa, miten henkilökohtaisessa hengellisessä etsinnässä saatettiin hyödyntää useita eri lähteitä, usein hyvin eklektisesti. Kokkisen mukaan okkulttuuri ei siten ole selkeärajainen uskomusjärjestelmä, vaan prosessi. Nina Kokkinen, Okkulttuuri-käsitteen mahdollisuudet ja edellytykset modernin taiteen uskonnollisuuden tutkimuksessa. *Tahiti – Taidehistoria tieteenä* 3 (2012), http://tahiti.fi/03-2012/tieteelliset-artikkelit/okkulttuuri-kasitteen-mahdollisuudet-ja-edellytykset-modernin-taiteen-uskonnollisuuden-tutkimuksessa/ (24.4.2017).

45. Ralf Kauranen & Mikko Pollari, Yksilön vapaus ja anarkian uhka. Teoksessa Anu-Hanna Anttila et al. (toim.) *Kuriton kansa. Poliittinen mielikuvitus vuoden 1905 suurlakon ajan Suomessa*. Vastapaino 2009, 206.

46. Myös Heikki Hanka on yhdistänyt Getsemanen suosion herätysliikkeisiin, jotka korostivat omakohtaista uskonkamppailua. Heikki Hanka, *Kirkkomaalauksen traditio ja muutos 1720–1880. Carl Fredrik Blom murrosajan maalarina*. Jyväskylä Studies in the Arts 54. Jyväskylän yliopisto 1997, 186–188.

Matteuksen tai Markuksen evankeliumien kuvauksiin. Molemmista puuttuu Kristusta vahvistamaan tuleva enkeli. Markuksen evankeliumissa korostuvat Jeesuksen tuntema kauhu, ahdistus ja ”kuoleman tuska”.[47] Kristuksen yksinäinen rukoushetki, murhe, ahdistus ja harmistuminen tulevat myös Matteuksen evankeliumissa esille huomattavasti Luukkaan versiota selvemmin.[48]

Kun teosten lähtökohdaksi ovat vaihtuneet jakeet, jotka esittivät tapahtuman ilman konkreettista enkelin väliintuloa, Kristuksen ihmisyys korostuu. Uudenlaisen kuvaustavan suosio näkyy paitsi suomalaisten taiteilijoiden originaaliteoksissa myös ulkomaisten esikuvien mukaan tehdyissä toisinnoissa. Kyseessä oli siten kansainvälinen ilmiö, jonka vaikutteet levisivät myös Suomeen. Saksalaisen Heinrich Hoffmannin Getsemane-maalauksesta (1890) tehtiin useita toisintoja, kuten Vihtori Ylisen (1879–1953) maalaama Mynämäen entinen alttaritaulu (1910).[49] Kristus rukoilee karussa kivikossa katse ylöspäin käännettynä. Jumalallisuudesta ovat merkkinä vain pilvistä lankeava valo ja sädekehä pään ympärillä. Vaikka taustalla näkyvät himmeästi yhä nukkuvien opetuslasten hahmot, voimakkaimmaksi vaikutelmaksi nousee Jeesuksen yksinolo Jumalan edessä. Kaarlo Enqvist-Atran (1879–1961) originaaliteoksessa, Lempäälän Pyhän Birgitan kirkkoon maalaamassa Getsemanessa (1902) puolestaan ylimaallisuudesta muistuttavat vain Kristukseen kajastavat valonsäteet ja sädekehä. Maalauksen oikean alakulman 12 punaista ruusua symboloivat kahtatoista apostolia. Luku merkitsee myös jumalallista täydellisyyttä.[50]

Pekka Halonen korostaa omassa, realismia edustavassa Getsemanessaan (1901) inhimillisyyttä ja vie painotuksen uudelle tasolle. Kristuksella ei ole sädekehää, eivätkä hänen kasvonsa ole yhtä silotellut kuin aiemmassa konventiossa. Teos kuvaa myöhempää hetkeä, jolloin Kristus tulee herättämään nukkuvat opetuslapset. Kaksi heistä sulautuu ruskeine vaatteineen taka-alalle. Ainoastaan valkopaitainen mies on hereillä ja vuorovaikutuksessa Kristuksen kanssa. Kristus katsoo häntä silmiin ja koskettaa avoimella kädellään toisen, nuokkuvan miehen päätä. Halonen on Getsemane-traditiosta poiketen kuvannut Kristuksen sosiaalisessa tilanteessa. Hän perusteli päätöksensä sillä, että kohtauksen maalaaminen toi eniten toiminnallisuutta ja elävyyttä teokseen. Lisäksi se oli hänen mukaansa aatteelliselta kannalta hyvä kuvatessaan Kristusta moittimassa opetuslapsia siitä, etteivät nämä ”voineet valvoa yhtä hetkeä” hänen kanssaan. Halosen mielestä Kristuksen yksinäisyydessä kokemaa henkistä kärsimystä oli mahdoton kuvata oikein, jolloin teoksesta tulisi helposti ”teatterinomainen”.[51] Samoin Magnus Enckellin (1870–1925) sittemmin tulipalossa tuhoutuneessa Savitaipaleen alttaritaulussa (1892)[52] suureen kiveen nojaava Kristus näyttää lopettaneen rukoilun ja katsoo sen toiselle puolelle nukahtaneita opetuslapsia. Felix Frangin (1862–1932) Reposaaren alttaritaulussa (1906) seisova, kiveen tukeutuva Kristus on kohottanut vasemman kätensä herättääkseen nukkuvat seuralaisensa.

Enkelin läsnäolo kuva-aiheessa on ollut ikonografinen sääntö.[53] On kiinnostavaa, miten enkelin rooli muuttuu ja jopa paikoitellen jää pois Getsemanen esitystavasta 1800-luvun jälkipuolella. Wittkowerin mukaan visuaalisten konseptien selviytymisen voima on niin suuri, etteivät taiteilijat usein ole yrittäneetkään ilmaista tiettyjä raamatunkohtia eri tavalla. Esimerkiksi hän ottaa vertauksen, jossa mereen heitetty myllynkivi tuhoaa Babylonin. Monitahoinen kohta olisi voitu tulkita visuaalisesti monin tavoin, mutta siinä kuvattiin aina enkeli heittämässä kiveä.[54] Getsemanen kohdalla tärkeimpänä syynä kuvaustavan muutokselle voi pitää Hoffmannin tunnetuksi tekemän uudenlaisen mallin suosiota, mutta sen läpimeno, suosio, juuri tiettynä aikana viittaa syvempään mentaliteetin muutokseen.

Esoteeristen virtausten ja yhteiskunnallisen ilmapiirin vaikutus on tulkintani mukaan havaittavissa Getsemanen käsittelytavoissa 1800–1900-lukujen vaihteen molemmin puolin, huolimatta siitä, että aatteet etäännyttivät monia taitelijoita valtakristillisyydestä ja osa tilaushankkeista peruuntui todennäköisesti epäsopiviksi koettujen aihepiirien vuoksi. Tolstoilaisuus keskittyi Jeesuksen ihmisyyteen ja ihmeteot se ohitti.[55] Suuntaus painotti yksilön radikaalia valintaa, jonka toteuttamiseksi tarvittiin vapaata tahtoa ja mahdollisuus sen mukaan toimimiseen.[56] Vapaan tahdon ajatus korostui yleisesti ajan keskustelussa. Tolstoin taidekäsitykseen kuului, että kauneuden tavoittelun asemasta taiteen tuli *välittää tunnetta* ja palvella kunkin aikakauden korkeinta ihannetta, uskonnollista tietoisuutta.[57] Ajatus oli samansuuntainen kirkollisen taiteen preferenssien kanssa. Kirkkotaiteen kuvien tuli olla affektiivisia, sillä niiden tuli sitouttaa katsoja tunnetasolla kuvattuun kohtaukseen.[58] 1800-luvun jälkipuolella yhtenäiskulttuurin murtuessa Kristuksen henkiseen ahdistukseen samaistuttaminen oli keino vedota seurakuntalaiseen juuri tietyssä psykohistoriallisessa tilanteessa. Aihepiirin suosion nousun ja sisäisen muutoksen katalysaattorina oli kuitenkin samanaikaisesti monta vaikuttavaa tekijää, jolloin kunkin yksittäisen tekijän määrällistä osuutta on vaikea todentaa.

Vuosisadan vaihde oli vireää uusien alttaritaulujen hankinnan aikaa.[59] Muutamissa tapauksissa vanha alttaritaulu korvattiin juuri Getsemanella, ainakin Mynämäellä Ristiinnaulittu vuodelta 1747 korvattiin vuonna 1910 Vihtori Ylisen Getsemane-kopiolla.[60] Samoin Perttelin kirkon Lars Myran maalaama *Pyhä Ehtoollinen* (1696) tuli korvatuksi Ekmanin Getsemanella vuonna 1870.[61] Perttelissä alttaritaulun uusiminen tapahtui tilanteessa, jossa toteutettiin suuria kirkon kunnostustöitä.[62] Mynämäellä kirkkoneuvoston pöytäkirjoissa on alttaritaulun korvaamisen syyksi merkitty huhtikuussa 1909 ”kun kirkon alttaritaulu jo on aivan pilalle käynyt”.[63] Tämä ei yksin riitä korvaamisen syyksi, sillä teos olisi voitu kunnostaa, kuten samassa kirkkotilassa olevat Lybeckerin epitafi ja Flemingin hautapatsas pari

47. Mark 14:32–42.

48. Matt. 26:26–46.

49. Hoffmannin teoksen kuvakieli puhutteli tilaajia. Siitä on tehty alttareille runsaasti toisintoja ainakin 1930-luvulle asti. Teos on yhä yksi suosituimpia Jeesus-aiheita, josta on tehty eri maissa jäljitelmiä ja julisteita. Alkuperäisen maalauksen omistaa nykyään New Yorkissa sijaitseva Riverside Church. Vartiainen 2012, 128.

50. Ks. esim. George Ferguson. *Signs & Symbols in Christian Art*. Oxford University Press 1959.

51. Halonen perusteli päätöstään Joroisten kirkon arkistosta löytyneessä kirjeessä. Vartiainen 2012, 52. Halonen ei sietänyt imelää kaupallista taidetta, «siirappia», kuten hän itse ilmaisi. Ville Lukkarinen, *Pekka Halonen. Pyhä taide.* Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1146. SKS 2007, 108, 111.

52. Kristus esirukoilijamme. *Savitaipaleen seurakunta,* http://www.savitaipaleenseurakunta.fi/kristus-esirukoilijamme (17.10.2016); Elämäkerta. Magnus Enckell. Myyttien mestari. *Suomen kuvataiteen kultakausi 1865–1910.* Kuvataiteilijat ja Kuvasto ry 1998, http://www03.edu.fi/oppimateriaalit/kultakausi/magnelam.html (17.10.2016).

53. Maljaa ja kalkkia pitelevä enkeli vakiintui kuva-aiheeseen 1300-luvulta lähtien. Parvio-Vogt 2009, 50–51; Patrik Reutenswärd. *Jesu Liv i konsten.* Nationalmuseum 1973, 80.

54. Ilm.18:1–24; Wittkower 1977, 178.

55 Jeesuksen sanoissa katsottiin tulevan lihaksi sekä Jumalan tahto että ihmisen omatunnon ääni. Kokkinen 2010, 35–38.

56. Pertti Karkama, Ihmiset vallan varjossa. Tolstoilaisuutta suomalaisessa kulttuurielämässä 1800-ja 1900-luvun vaihteessa. Teoksessa Minna Turtiainen & Tuija Wahlroos (toim.) *Maaemon lapset. Tolstoilaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä Suomessa.* SKS 2010, 43, 49

57. Ilona Reiners, Anita Seppä & Jyri Vuorinen, 1800-luvun moderni estetiikka. Teoksessa Ilona Reiners, Anita Seppä & Jyri Vuorinen (toim.) *Estetiikan klassikot* I. *Platonista Tolstoihin.* Gaudeamus 2009, 42. Ks. Leo Tolstoi, Mitä on taide? Sto takoje iskusstvo (1898), Otteita luvuista 5, 15–16 ja 19–20. Teoksessa Ilona Reiners, Anita Seppä & Jyri Vuorinen (toim.) *Estetiikan klassikot I. Platonista Tolstoihin.* Gaudeamus 2009, 522–533.

58. Katsojan emotionaalista sitouttamista maalaukseen on pidetty jo Barokin affektiteorioiden ja vastauskonpuhdistuksen yhteisenä pyrkimyksenä. Kuvat tuli esittää niin, että ne «painautuivat sieluun». Kuusamo 2015, 39.

59. Vuosien 1880–1920 välisenä aikana alttaritauluja hankittiin keskimäärin yli viiteen kirkkoon vuodessa, mikä oli huomattavasti aiempaa tasoa korkeampi määrä. Hanka 1995, 23.

60 Anu Lahtinen, Mynämäen kirkko. *Mynämäen seurakunta*, http://www.mynamaenseurakunta.fi/kirkot-ja-muut-tilat/mynamaen-kirkko (23.9.2016); Vuonna 1970 valmistunut teos saatiin kirkon seinälle vasta 1872. Parvio-Vogt 2009, 54, 57.

61. Perttelin kirkko. *Salon seurakunta*, https://www.salonseurakunta.fi/00010292-kirkko (27.9.2016).

62. Töitä lykättiin muiden kunnostustöiden ja kustannusten vuoksi. Ptk 1.11.1871, 25.3. & 28.7.1872, 25.5.1874. Pitäjän- ja kirkonkokousten pöytäkirjat, II, C.a :2. 1866–1878. Perttelin kirkon arkisto (PertKa); Ptk 27.5.1879, 14.11.1880, 20.11.1881, 2.4.1882, Pitäjän- ja kirkonkokousten pöytäkirjat, II, C.a :3 1879–1888. PertKa; Parvio-Vogt 2009, 56–57.

63. Kirkkoraadin ptk, 18.4.1909. Mynämäen seurakunnan Kirkkoneuvoston pöytäkirjat 1901–1927. II Cb:1. Mynämäen kirkon arkisto (MynäKa).

vuotta myöhemmin.[64] Vanhojen maalausten korvaaminen uusilla kertookin paitsi käytännön tarpeesta, myös estetiikan ja taidekäsityksen muutoksesta.[65] Lisäksi aiheen muutos ja uuden valinta viittaavat muuttuneisiin ideologisiin tarpeisiin ja painotukseen Kristuksen kuvaustavan osalta.

Mynämäen kirkkoneuvosto oli saanut alkuvuoteen 1910 mennessä ehdotukset kolmelta taiteilijalta.[66] Mitään ehdotuksista ei kuitenkaan hyväksytty taloudellisten seikkojen vuoksi ja kirkkoneuvosto teki päätöksen Getsemane-aiheisen kopion tilaamisesta. Seurakuntaneuvosto itse toivoi kopion lähteenä käytettäväksi nimenomaan Betel-kirkon tuntemattoman tekijän Hoffmannin mukaan maalaama Getsemanea (1906).[67] Lokakuussa 1910 Vihtori Ylinen tarjoutui tekemään teoksesta kopion 700 markalla, 30 prosenttia originaalia alttaritaulua edullisemmin.[68] Ehdotus hyväksyttiin. Tässäkin tapauksessa näkyy, että Hoffmannin Getsemane vaikutti sekä tilaajien että tekijöiden ajatuksiin alttaritaulun toivotusta aiheesta. On huomattava, että aikakauden keskeinen taidevaikuttaja, Suomen ensimmäinen taidehistorian professori J. J. Tikkanen toimi neuvonantajana eräiden kirkollisten tilaustöiden kohdalla. Olisi mielenkiintoista selvittää, kysyttiinkö Getsemane-aiheisiin päätyneissä seurakunnissa Tikkaselta asiantuntijamielipidettä. Hän oli nimittäin itse kiinnostunut tunneilmaisun ja gestiikan roolista kuvallisessa ilmaisussa ja oli erityisen perehtynyt kristilliseen ikonografiaan.[69]

Kuva 8. Victor Westerholm (1860–1919): Kristus Getsemanessa, 1884. Öljy kankaalle. Pyhän Marian kirkon alttaritaulu, Houtskär. Kuva: Houtskär kapellförsamling / Janne Heikkilä.

64. Kirkonkokouksen ptk, 4.6.1911. Mynämäen seurakunnan Kirkkoneuvoston pöytäkirjat 1901–1927. II Cb: 1. MynäKa.

65. Alttarille haluttiin yhä useammin koulutetun ammattitaiteilijan teos. Ks. Heikki Hanka, *Kirkkomaalauksen traditio ja muutos 1720–1880. Carl Fredrik Blom murrosajan maalarina*. Jyväskylä studies in the arts 54. Jyväskylän yliopisto 1997, 70–71, 81.

66. Tarjoukset tulivat Venny Soldan-Brofeldtilta, Hanna Frosterus-Segerstrålelta (1867–1946) ja T. G. Tuhkaselta (1877–1957). Tuhkasen mainitaan ehdottaneen Jeesuksen syntymä -aiheista alttaritaulua. Kirkonkokouksen ptk, 10.10.1909, 27.2.1910. Mynämäen seurakunnan Kirkkoneuvoston pöytäkirjat 1901–1927. II Cb:1. MynäKa.

67. Kirkonkokous päätti helmikuussa 1910, että "Uusi taulu olisi oleva jäljennös mieluimmin Betelin rukoushuoneessa Turussa olevasta taulusta tahi, jos tästä ei jäljennöstä voida saada, jostakin muusta sopivasta taulusta." Kirkonkokouksen ptk, 27.2.1910. Mynämäen seurakunnan Kirkkoneuvoston pöytäkirjat 1901–1927. II Cb:1. MynäKa; Lokakuussa 1909 kirkonkokous oli jättänyt hyväksymättä ehdotuksen T.G. Tuhkaselta (1877–1957) ja pyysi uskottuja toimimiehiä hankkimaan ehdotukset useammalta taiteilijalta sekä etenkin kyselemään hyvien kopioiden hintoja. Kirkonkokouksen ptk, 10.10.1909. Mynämäen seurakunnan Kirkkoneuvoston pöytäkirjat 1901–1927. II Cb:1. MynäKa.

68. Kirkonkokouksen ptk, 9.10.1910. Mynämäen seurakunnan Kirkkoneuvoston pöytäkirjat 1901–1927. II Cb:1. MynäKa.

69. Tikkaselta pyydettiin lausunto ainakin Tampereen Johanneksen kirkon maalauksia koskien. Hanka 1995, 30; Tikkasen kiinnostuksesta kristilliseen ikonografiaan. Ks. Johanna Vakkari, *Focus on Form. J. J. Tikkanen, Giotto and Art Research in the 19th Century.* Suomen Muinaismuistoyhdistyksen aikakauskirja 114 (2007); Johanna Vakkari, J. J. Tikkasen tieteellinen kortisto I. *Tahiti. Taidehistoria tieteenä* 1 (2011), http://tahiti.fi/01-2011/tieteelliset-artikkelit/j-j-tikkasen-tieteellinen-kortisto-i/ (17.2.2017).

Kuva 9. Elin Danielson-Gambogi (1861–1919): Kristus Getsemanessa, 1897. Öljy kankaalle. Kemiön entinen alttaritaulu. Kuva: Heikki Hanka.

Luonto alttarina

Samalla kun enkelin rooli vähenee ja Kristuksen ihmisyys korostuu, luonnonläheisyys saa kuva-aiheessa aiempaa suuremman roolin. Victor Westerholmin Houtskarin Pyhän Marian kirkon alttaritaulussa (1884) maljaa kannatteleva enkeli näkyy viitteenomaisena valkeana hahmona maalauksen yläkulmassa. Opetuslapset puuttuvat kokonaan. Kaukana siintävät kaupungin siluetti ja väkijoukkoon viittaavat soihdut. Huomio kiinnittyy luonnon keskellä rukoilevaan Kristukseen, jonka yllä on verenpunainen vaate.

Kristuksen vasemmalla puolella on suuri pyöreähkö kivenjärkäle, jota pitkin kasvaa köynnöskasvi. Edustalla kukkivat näyttävät kasvit. Kiven asettelu tuo mieleen alttarin, jolloin luonto saa pyhättöön vertautuvia merkityksiä. Asettelussa on samaa kuin Hoffmannin runsaasti toistetussa Getsemane-aiheessa, jossa Kristus nojaa ristityt kätensä suuren alttarimaisen kivipaaden päälle. Vaikka maisema on Westerholmin teosta karumpi, ruoho vihertää Hoffmann-toisinnoissakin. 1800-luvun jälkipuolella suosioon tulleelle tavalle kuvata Kristus nojaamassa kätensä kivipaateen voidaan osoittaa myös varhaisempia ikonografisia esikuvia. Italialaissyntyisen, sittemmin venäläistyneen Fyodor Brunin (1799–1875) Roomassa vuosien 1834–1836 välisenä aikana maalaama *Maljan rukoilu*, jossa kivipaateen nojaavan Kristuksen edessä leijuu symbolinen malja, oli aikalaisten ihailema ja levisi graafisina toisintoina kotien hartauskuviksi. Venäläinen A. Volkov teki toisinnon teoksesta vuonna 1844. Hangan mukaan Suomenkin ortodoksisiin kirkkoihin maalattiin aiheen lukuisia kopioita, eikä esikuva ollut luterilaisillekaan tuntematon.[70] Suomessa kivialttariin nojaava Kristus löytyy ennen tutkimusaikakautta vain Berndt Godenhjelmin (1799–1881) Kymin alttaritaulusta (1852). Siinä ovat yhä läsnä enkeli, malja ja tuonpuoleista verhoava pilvimuuri.

Kuvatyypin esikuvan jäljittäminen ei vielä kerro, miksi juuri kyseinen kuvaustapa saavutti suosion vuosisadan vaihteessa. Luonnon rooli maalauksissa korostuu 1800-luvun viimeisillä ja 1900-luvun ensimmäisellä vuosikymmenellä. Kun enkeli ja ylimaallisuuden tuntu katoavat, Kristus jää yksin hiljaisen luonnon keskelle. Elin Danielson-Gambogin maalaamassa originaalissa, Kemiön entisessä alttaritaulussa (1897)[71] maljaa pitelevä enkeli lentää hyvin korkealla taivaalla. Alhaalla melankolinen, mutta levollisen oloinen Kristus on polvistunut vehreälle nurmelle. Taaempana istuvat opetuslapset sulautuvat osin maisemaan. Luonnonrauhan tunnelma ei rajoitu Getsemaneen, vaan on nähtävissä myös muissa aiheissa: Pekka Halosen Vilppulan alttaritaulussa *Jeesus Palestiinalaisessa vuorimaisemassa (Kristus vuoritiellä)* (1906) paljasjalkainen Jeesus on yksin jylhien kukkuloiden keskellä.

70. Hanka 2003, 20.

71. Danielson-Gambogin alttaritaulu siirrettiin pois alttarilta 1922, kun Amos Anderssonin kustantaman restauroinnin yhteydessä sen tilalle tuli kuori-ikkunan lasimaalaus. Kemiön kirkon historia. *Kemiönsaaren seurakunta,* http://www.kemionsaarenseurakunta.fi/kirkot-ja-tilat/kirkot/kemion-kirkko/kemion-kirkon-historia (30.9.2016).

Kuva 10. Venny Soldan-Brofeldt (1863–1945): Kristus rukoilee vuorella (Yksinäinen rukoilija), n. 1908. Öljymaalaus. Oulujoen kirkko. Kuva: Jari Simonen.

Robert S. Nelsonin mukaan muualta otettujen elementtien omiminen (*appropriation)* taideteokseen on aktiivista, subjektiivista ja motivoitunutta.[72] Erämaassa rukoilevan Jeesuksen[73] ja Getsemanen aiheilla on erilaiset kirjalliset lähtökohdat, mutta niiden visuaalinen ilmiasu lähestyy toisiaan 1800–1900-lukujen vaihteessa. Nelsonin mukaan elementtien sulauttamisen toimiessa hyvin se on ”hiljaista” ja vaikuttaa luonnolliselta.[74] Yleistyvä kuvaustapa lähentää huomaamattomasti toisiinsa kaksi eri kuvatyyppiä luoden luonnossa hiljentymisen ja siitä vahvistusta hakemisen moduksen, tunnelman. Samalla opetuslapsien jättäminen taustalle, tai jopa pois kuvasta, luo mielikuvia uskonnon harjoittamisen henkilökohtaisesta luonteesta.

Luonto alttarina -kuvaustapa asettaa inhimillisen Jeesuksen kahdenkeskiseen vuoropuheluun luonnon ja Jumalan kanssa, vastakohtana ja samanaikaisesti jatkumossa muiden suosittujen maalaustyyppien ihmisten kanssa dialogissa olemiselle. Hiljentyminen luonnon edessä näkyy myös Oulujoen alttaritauluksi lahjoitetussa Venny Soldan-Brofeldtin maalauksessa *Kristus rukoilee vuorella* (*Yksinäinen rukoilija*) (n. 1908). Luonnon rauha oli tärkeää Soldan-Brofeldtille, joka vietti kesät mielellään saaristossa. Taiteilijan ajattelussa yhdistyivät romantiikka ja vitalismi, mikä ilmenee etenkin hänen kirjassaan *Merimajamme ja me* (1930). Johanna Frigårdin mukaan kirjan kuvista välittyy ajatus, miten kiven karheuden ja auringon lämmön kautta voi tuntea olevansa osa suurempaa kokonaisuutta, suorassa yhteydessä luontoon.[75] Kristuksen kuvaaminen yksin luonnossa kiven vierellä sopii yhteen tämän ajattelun kanssa. Soldan-Brofeldt ei itse ollut kovin uskonnollinen tai hengellisyyteen taipuvainen sen missään muodossa.[76] Siten on ajalle kuvaavaa, että myös hän esitti Kristuksen rukoilemassa luonnon hiljaisuudessa.

Eräänä syynä siihen, että Kristusta ympäröivää luontoa kuvattiin yhä enemmän, voidaan pitää 1800-luvun kuluessa kehittynyttä itämaiden tutkimusta. Siihen liittyi kiinnostus sekä historiallista Palestiinaa että sen aikalaisoloja kohtaan. Käsitykset alueesta täsmentyivät kirjallisuuden ja kuvadokumentaation välityksellä myös Suomessa.[77] Kiinnostus saattoi innoittaa alttaritaulujen tekijöitä. Muuttuneen painotuksen taustalla voi kuitenkin nähdä myös ideologisia sävyjä. Ajatus luonnosta hengellisen yhteyden paikkana, pyhättönä näkyy useissa aikakauden aatevirtauksissa. 1800-luvun jälkipuolella uskonnollisuuden piiriin tulivat luonnon idealisointi sekä materialismia vastustava henkisyys[78]. Tolstoilaisuus kunnioitti Kristusta, etenkin siksi, että tämä oli inhimillisyydestään huolimatta voittanut lihan houkutukset.[79] Kuten Riitta Konttinen ja Helena Hätönen ovat todenneet, tolstoilaisuus oli varsin tuttua Suomessa ja myös Soldan-Brofeldt tiesi sen vaikutteista.[80]

Luonnonläheisyyttä ja -mystiikkaa suosivat virtaukset nousivat kuvataiteilijoiden suosioon teollistumis- ja kaupungistumiskehityksen vastapainoksi.[81] Erik Gullman näkee luonnon henkisyyden korostamisen osana teosofista ajattelua.[82] Luonto ja jumaluus liittyivät yhteen myös englantilaisen *Arts & Crafts* -liikkeen perustajan John Ruskinin (1819–1900) ajattelussa, jonka *kauneuden uskonnon* mukaan luonnon kauneus oli ”Jumalan rakkauden ja voiman ilmaus maan päällä”.[83] Luonnon arvostaminen pyhänä tavalla, joka muistutti jopa animismia, liittyi yleisemmin myös myöhäisromantiikkaan ja sitä ennen romanttiseen liikkeeseen. Sen piirissä etenkin Caspar David Friedrich (1774–1840) oli muuttanut maisemamaalauksen kenttää intensiivisen emotionaalisilla teoksillaan ihmisestä kohtaamassa Jumalan pyhyyden ja hartauden tunteita luonnossa.[84] Romanttiseen virtaukseen liittyneitä piirteitä ovat itsensä unohtaminen, elämän ykseyden ja luontoon sisäistymisen tunne tai panteismia lähestyvä luonnon jumaluuden kokemus. Sen osin kristinuskon kanssa ristiriitaisessa jumalkäsityksessä korostuu kokemuksen yksilöllisyys ja omakohtaisuus. Gullman sanoo romantiikan ammentaneen kristinuskon ohella mystiikasta, okkultismista, ruusuristiläisyydestä ja vapaamuurariudesta. Hän liittää teosofian Suomessa uusromantiikkaan, molemmissa korostuneen henkisyyden vuoksi.[85] Ajatus Jumalan läsnäolosta luonnossa ja luonnonmietiskely oli siten voimakas, monta aatevirtausta läpäisevä yleiseurooppalainen ilmiö[86], joka löysi tiensä myös Getsemane -kuvauksiin.

Tässä yhteydessä on huomattava Jeesuksen keskeisen puheen, Vuorisaarnan, rooli Tolstoin

72. Robert S. Nelson, Appropriation. Teoksessa Robert Nelson & Richard Shiff (toim.) *Critical Terms for Art History*. University of Chicago Press 1996, 118.

73. Erämaassa rukoilevaa Kristusta kuvaava aihe perustuu Kristuksen kiusaus -motiivin kanssa samaan evankeliumitekstiin, jossa Jeesus viettää erämaassa 40 päivää Paholaisen koeteltavana. Ks. Matt 4:1–11; Mark. 1: 12–13; Luuk. 4:1–13.

74. Nelson 1996, 120.

75. Johanna Frigård, *Alastomuuden oikeutus. Julkistettujen alastonkuvien moderneja ideaaleja Suomessa* 1900–1940. SKS 2008, 229–230, 233.

76. Ks. Riitta Konttinen, *Boheemielämä. Venny Soldan-Brofeldtin taiteilijantie.* Otava 1996, 88, 220–222.

77. Hanna Pirinen, Kuvia ja kuvauksia ottomaanivallan loppuvaiheen Palestiinasta. Orientalismi Suomessa julkaistuissa Pyhän maan kuvauksissa. *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 9*. Suomen kirkkohistoriallinen seura 2009, 94–117.

78. Ks. esim. Kokkinen 2010, 33.

79. Kokkinen 2010, 38.

80. Taiteilija keskusteli tolstoilaisesta elämänkatsomuksesta mm. maalauksissaan usein Kristuksen mallina toimineen Matti Kivekkään sekä Arvid Järnefeltin kanssa. Helena Hätönen, Venny Soldan-Brofeldtin raamatullisaiheinen maalaustaide. Pro gradu -tutkielma. Jyväskylän yliopisto 1992, 93; Konttinen 1996, 220–221.

81. Ks. esim. Aimo Reitala, Nykyaikaa etsimässä. Suomalainen kuvataide teollistumisen murroksessa. Teoksessa Matti Kuusi, Risto Alapuro, Matti Klinge (toim.) *Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena. Näkökulmia teollistumisajan Suomeen.* Otava 1977, 165–167; Ks. myös Salme Sarajas-Korte, *Suomen varhaissymbolismi ja sen lähteet. Tutkielma Suomen maalaustaiteesta 1891–1895*. Otava 1966.

82. Erik Gullman, *Teosofia ja Suomen uusromantiikka. Kansallishengen inspiraatioita Ervastista Leinoon*. Ihmisyyden tunnustajien julkaisuja n :o 17. Ihmisyyden tunnustajat 1991, 152.

83. Ritva Kava, *Emil Cedercreutz. Satakunnan eurooppalainen. Kuvanveistäjä kotiseutu- ja museomiehenä.* Historiallisia tutkimuksia 180. SHS 1993, 180; Fredrik [F.L.] Lindström, Taidekirjallisuutta. Robert de la Sizerenne. Ruskin och skönhetens religion. *Valvoja* 1903, 434.

84. Ks. Linda Siegel, *Caspar David Friedrich and the Age of German Romanticism*. Branden Publishing Co 1978, 34–40.

85. Gullman 1991, 1–2, 12; Ks. myös Eino Krohn, *Eros ja Narkissos. Johdatus romanttiseen aatevirtaukseen*. Otava 1956, 20.

86. Ks. esim. Kava 1993, 163–186.

opin ytimessä.[87] Myös teosofit pitivät Vuorisaarnaa alkuperäisen viisauden lähteenä, jonka kautta saattoi tavoitella henkistä täydellistymistä sekä muun muassa oppia ymmärtämään luonnoneläimiä ja kasveja.[88] Halosen maailmankatsomuksessa oli äidiltään Wilhelmiina eli Miina Haloselta (1840–1913) omaksutun herännäisyyden lisäksi vahvoja vaikutteita tolstoilaisuudesta.[89] Myös teosofinen maailmanselitys kiinnosti häntä.[90] Anna-Maria von Bonsdorff argumentoi, että teos *Jeesus palestiinalaisessa vuorimaisemassa* kuvastaa taiteilijan suhtautumista tolstoilaiseen vaatimattomuuden ihanteeseen sekä tuo esille näkemyksen Jeesuksen inhimillisyydestä.[91] Halosen maailmankatsomukseen kuului nöyryyden lisäksi ajatus ihmisestä osana luontoa. Hänestä kaavamaiseksi muuttunut kristillisyys ei ollut Jeesuksen opetusten mukaista.[92] Gullman on ilmaissut Halosen aatemaailman vaikuttaneen Jeesuksen kiduttamiseen keskittyvien alttaritauluaiheiden vieroksuntaan. Taiteilija olisi mieluusti perustanut teoksensa vuorisaarnaan.[93] Ville Lukkarinen tuo esille Halosen ajatuksen: ”Enkä minä usko kristillistä taidetta olevankaan. Mutta uskonnollista taidetta kyllä on ja se voi aiheeltaan olla vaikka maisema.”[94] Lausumassa voi nähdä yhteyden tolstoilaisuuteen. Nähdäkseni Getsemane-, autiomaa- ja vuorimaisema-aiheiden kuvallisen samankaltaistumisen voidaankin käsittää saaneen hienovaraisia vaikutteita esoteerisista virtauksista.

Samaistuttava Kristus ja Getsemanen hartauskuvalliset piirteet

Yksittäisten eleiden, ilmeiden ja asentojen lisäksi maalausten yleissävyllä, sen modaalisilla tekijöillä, on roolinsa mietiskelevän hiljaisuuden tunnelman luomisessa. Kokonaisuus syntyy yksityiskohtien summasta. Komposition osasten hienovaraisella vaihtelulla voidaan saada aikaan huomattavia nyanssin ja sanoman muutoksia kuvatyypin sisällä.[95] Getsemanen kohdalla taiteilijat ovat luoneet teoksiin kokonaisvaltaisen tunnesävyn muutoksen, joka on kuin vaivihkaa muuttanut kuva-aiheen luonnetta.

Aiheen muutos ei rajoitu Suomeen. Ruotsalainen tutkija Mabel Lundberg argumentoi varsinkin uuden luontokäsityksen ja romanttisen kirjallisuuden vaikuttaneen kristilliseen taiteeseen kansainvälisesti.[96] Etenkin saksalaiset raamatunkuvitukset toimivat usein esikuvina suomalaisille taiteilijoille. Hoffmannin maalauskompositioita kopioitiin runsaasti myös Virossa ja Ruotsissa. Virossa Hoffmannin Getsemanen toisintoja on alttaritaulukäytössä ainakin kahdeksassa evankelis-luterilaisessa kirkossa.[97] Samanlaisia Getsemane-toisintoja löytyy myös ortodoksisista kirkkorakennuksista, missä ne on luokiteltu Viron kulttuuriperintöhallinnon *Kultuurimälestiste riiklik register* -tietokannan mukaan ikoneiksi.[98] Samoin Fyodor Brunin teoksen toisintoja on Virossa sekä alttarilla protestanttisissa kirkoissa[99] että ikonikäytössä ortodoksikirkoissa[100].

Kun Getsemanen ikonografia muuttui 1800-luvun kuluessa yksinäistä Kristusta korostavaksi, sen käyttö ja tulkinta näyttävät saaneen mietiskelyyn ohjaavia ja hartauskuvallisia piirteitä. Ajatusta hartauskuvailmiöstä tukevat Viron Getsemane-ikonit, mutta kuva-aiheen voi nähdäkseni yhdistää hartauskuvallisuuteen myös Suomessa. Ikonit ja hartauskuvat toimivat rukouksen välittäjinä. Ne muistuttavat alkukuvasta, kuvattavasta pyhästä henkilöstä. Suomalaisessa kontekstissa Getsemane-aiheet ovat tarjonneet kirkossa kävijälle esikuvan, samaistumiskohteen. Rukoileva Jeesus tulee lähelle yksittäistä ihmistä, joka on yksinään Jumalansa kanssa, ympäröivästä seurakunnasta huolimatta. Henkilökohtaisen jumalsuhteen korostuminen on osa aikakauden ilmiöitä. Getsemanen suosio liittyy myös populaarin visuaalisen hartauden muutokseen.[101] David Morgan, joka on tutkinut visuaalisen hartauden ilmiötä Yhdysvalloissa 1800-luvulta nykypäivään, huomauttaa populaarin uskonnollisen taiteen vetoavan usein juuri persoonalliseen ja ymmärtävään suhteeseen jumalallisen kanssa. Morganin mukaan visuaaliseen hartauteen on etenkin katolisessa uskonnollisuudessa liittynyt Kristuksen imitointi *(imitatio Christi*). Kun 1500-luvun kirkossakävijä tunsi vaistomaista eläytymistä ja empatiaa kuvia katsoessaan, kärsi ruumiillisen kivun yhdessä Kristuksen kanssa, hän pääsi osalliseksi myös ylösnousemuksesta. Morgan sanoo empatian säilyneen keskeisenä suhtautumistapana uskonnollisiin kuviin 1500-luvulta 1800-luvulle, jolloin sen rinnalle, jopa ohitse nousivat sympatia ja hyväntahtoisuus.[102]

Morgan näkee *empatian* korostavan uskovan tietoista itsestään luopumista Jumalan suosion tähden. *Sympatia* taas painottaa pyhän henkilön anojaa kohtaan tuntemaa sääliä ja armoa. Empatia oli modernille ajalle asti pääasiallinen osa Kristuksen kuvien kokemistapaa, kun taas sympatia vallitsi pyhimysten ja uskovien välisessä suhteessa. Sympatiassa ei ollut tärkeää identifioituminen kuvatun pyhän henkilön kipuun vaan samankaltaisuus, hengenheimolaisuus tämän kanssa.[103] Kristuksen kuvaaminen rukoilemassa kuolemanpelkoisena Getsemanessa palvelee nähdäkseni sekä empatian että sympatian tunteita. Uskova voi imitoida, rukoilla yhdessä Kristuksen kanssa ja samalla kokea tämän ymmärtävän sekä tuntevan laupeutta uskovaa kohtaan omien kokemustensa tähden. Jeesukseen samaistuminen vetosi useisiin taiteilijoihin, kuten Pekka Haloseen ja Akseli Gallen-Kallelaan.[104]

Frosterus-Sältinin kirjeet osoittavat, että hän haki omille ja läheistensä kokemuksille vertailukohtaa Kristuksen sieluntuskasta. Taiteilija kirjoitti veljelleen Augustille helmikuussa 1884, kuukausi tämän vaimon kuoleman jälkeen ja sisaren kamppaillessa vakavan ruusu-infektion kanssa: ”Miten vaikeata onkaan alistua kokonaan Jumalan tahtoon ja koko sydämestään sanoa: ’Tapah-

87. Tolstoi koki Jeesuksen alkuperäisten opetusten vääristyneen aikojen saatossa. Siksi hänestä myös kirkon julistama usko oli ristiriidassa niiden kanssa. Kokkinen 2010, 36; Nokkala 1958, 270–278.

88. Tosin teosofien näkökulmasta tuli koko totuuden selvittämiseksi perehtyä myös muiden «vihkiytyneiden mestarien» opetuksiin. Kokkinen 2010, 36–37; Gullman 1991, 13.

89. Anna-Maria von Bonsdorff, Ideoita elämää varten. Pekka Halonen Tolstoin vaikutuspiirissä. Teoksessa Minna Turtiainen & Tuija Wahlroos (toim.) *Maaemon lapset. Tolstoilaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä Suomessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1260. SKS 2010, 132–133; Lukkarinen 2007, 134–141; Annika Waenerberg, Halonen, Pekka. *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Studia Biographica 4. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997- http://www.kansallisbiografia.fi/kansallisbiografia/henkilo/3387 (24.4.2017).

90. Halonen tutustui jo vuosina 1893–1894 A. P. Sinnetin kirjaan *De Invigdes Lära* (*Esoteric Buddhism*, 1884). Lukkarinen 2007, 106–107.

91. von Bonsdorff 2010, 134; Ks. Reeta Ahonen, Pekka Halosen toteutumattomat alttaritaulusuunnitelmat. Pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto 2007.

92. von Bonsdorff 2010, 134–135; Gullmann 1991, 38–39; Lukkarinen 2007, 102.

93. Gullmann 1991, 38–39.

94. Lukkarinen 2007, 110, 141.

95. Tämä liittyy Nicolas Poussinin 1600-luvulla esille tuomaan kuvataiteen modaliteettien teoriaan, jonka mukaan teoksen kokonaissävy, modus muodostuu sopivissa suhteissa yhdistellyistä osasista. Niiden ansiosta kompositiolla on voimaa nostattaa katsojassa erilaisia tuntemuksia. Poussin neuvoi kokonaisuuden luomiseksi varioimaan teoksen sävyjä, konkreettisesti valon ja värin asteita, jotta ne voivat johdattaa vastaanottajan katseen teoksen keskeiseen figuuriin. Felix Thürlemann on Poussinia tutkiessaan argumentoinut että samoin yksittäinen figuuri tai vaikutelma, joka ottaa ensimmäisenä katseen vastaan saattaa esikuvallaan määrittää teoksen modaalisen efektin. Thomas Puttfarken, *The Discovery of Pictorial Composition. Theories of Visual Order in Painting 1400–1800*. Yale University Press 2000, 214–218; Felix Thürlemann, *Vom Bild zum Raum. Beiträge zu einer semiotischen Kunstwissenschaft*. DuMont Buchverlag 1990, 111–137.

96. Mabel Lundberg, *Kristen bildkonst under 1800-talet och det tidiga 1900-talet. Ett urval bilder och idéer*. Arken 1984, 10–11, 20–21; Parvio-Vogt 2009, 26.

97. Tallinn Toomkirik, Paide Püha Risti kirik, Avinurme kirik, Noarootsi kirik, Alatskivi kirik, Martna kirik, Vigala kirik, Reigi kirik.

98. Esim. EAÕK Häädemeeste kirik ja MPEÕK Narva Issanda Ülestõusmise Peakirik. *Kultuurimälestiste riiklik register*, http://register.muinas.ee/public.php?menuID=monument&action=view&id=19314 (1.9.2016).

99. Esim. Haljala Püha Mauritiuse kirik.

100. Esim. MPEÕK Narva Issanda Ülestõusmise Peakirik.

101. Morganin tutkimus populaarin uskonnollisuuden kuvastosta Yhdysvalloissa osoittaa Hoffmannin Getsemanen massatuotettujen kopioiden yhä jatkuvan suosion hartauskuvakäytössä esim. kuolleiden läheisten kuvien keskellä. David Morgan, *Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images*. University of California Press 1998, 165.

102. Morgan 1998, 24, 60–67, 78–83.

103. Morgan 1998, 70, 72, 74.

104. Ks. Kokkinen 2010, 39; Kokkinen 2008, 15–20.

tukoon sinun tahtosi'!".[105] Vuonna 1907 taiteilija kertoi Augustin toiselle vaimolle Elin Frosterukselle nuoruudenystävästään Ninny Stjernvallista:

> *[Riippumatta siitä] miten asiaa katsotaan, täytyy kuitenkin ymmärtää, että se on erittäin raskas ja vaikea kärsimyksen tie, jota pitkin Jumala häntä ohjaa, tie läpi pimeiden syvyyksien. Suuressa puutteellisuudessa ja heikkoudessa hän haluaa kuitenkin pitää Hänestä kiinni, mutta tämä tapahtuu suuressa voimattomuudessa. Hänet pitää varmaan viedä tälle tielle, jotta hän tulisi valmiiksi ja kypsäksi sille autuudelle, joka häntä odottaa, sillä Jumala pitää häntä rakkaana, siitä olen täysin lujasti vakuuttunut.*[106]

Tuntiessaan huolta sisarensa tilan vuoksi, taiteilija tuskailee Jumalan tahtoon alistumisen vaikeutta. Lainaus "Tapahtukoon sinun tahtosi" on *Isä meidän* -rukouksesta. Samalla se viittaa suoraan Jeesuksen sanoihin Getsemanessa.[107] Myös Stjernvallin "kärsimystietä" kuvaillessaan hän käyttää uskonnollisia ilmaisuja, joiden sanamuodot vertautuvat Kristuksen passioon.

Henkinen kilvoittelu Kristuksen esikuvan mukaan toistuu usein ajan retoriikassa, niin virallisen kirkkouskonnollisuuden kuin herätys- ja esoteeristen liikkeidenkin puheissa. Sekä tolstoilaisuuden että teosofian pyrkimyksenä oli Jeesuksen esimerkkiä ja opetuksia seuraamalla kehittyä paremmiksi ihmisiksi, Jumalan lapsiksi, ja saavuttaa korkeampi tietoisuus.[108] Myös kaunokirjallisessa tuotannossa oli tyypillistä usko ihmisen sisäisen muutoksen mahdollisuuteen. Samalla muistettiin varoittaa alitajunnan voimien voivan viedä myös harhaan.[109] Kirkon virallisesta näkökulmasta tosin juuri esoteeriset opit harhauttivat oikeasta uskosta. Armo Nokkalan mukaan osa kirkollisista tahoista tosin arveli aluksi Arvid Järnefeltin tolstoilaisuuden julistuksen *Heräämiseni* (1894) merkitsevän kotimaisen kirjallisuuden suunnan positiivista muutosta uskonnollisuuteen päin. Kielteisiä kantoja kuitenkin ilmeni ja viimeistään Järnefeltin *Maria* (1897) sai kirkon ottamaan etäisyyttä suuntaukseen. Silti "ajan omatuntona" pidetyn Tolstoin ajatuksia kuunneltiin.[110]

Lopuksi

Getsemane-aiheen kuvallisissa käsittelytavoissa korostuu kaksi osin erillistä teemaa: Kristuksen henkinen tuska sekä luonnon keskellä oleminen. Molempiin liittyy yksinäisyyden tematiikka – sekä negatiivisena sisäisen yksinäisyyden tuntemuksena että positiivisempana yksin luonnossa rauhoittumisena.

Muutos ei ole suoraviivainen ja yhtenäinen. Osa taiteilijoista maalasi yhä enkelin ja maljan taivaalle. Kuitenkin preferenssi Kristuksen esittämiseen yksin Getsemanessa ja enkelin kuvaamiseen aiheessa maankamaralla näyttävät muotoutuneen samoihin aikoihin. Taiteilijoilla ilmeni myös kiinnostusta harvinaisempien, Kristusta erämaassa tai vuorella esittävien aiheiden käsittelyyn. Vapahtajan kuvaamisen ihmisen osassa voi ajatella liittyvän maallistumiskehitykseen. Asia on kuitenkin monisyisempi. Yhteiskunnallinen kehitys, modernisaatio ja henkisen aatemaailman murros, sekä Hoffmannin teosten leviäminen painokuvina, vaikuttivat Getsemanen suosioon ja ikonografian monipuolistumiseen Suomessa.

Vaikka kirkko ei hyväksynyt esoteeristen liikkeiden näkemyksiä, yleisen yhteiskunnallisen ilmapiirin vaikutus on havaittavissa aiheen käsittelytavoissa. Muutoksen takana on useita eri suunnista vaikuttaneita tekijöitä ja muutospaineita, joista kunkin yksittäisen syyn osuutta on vaikea arvioida. Kaikki käsitellyt taiteilijat ovat erilaisia niin lähtökohdiltaan, aatemaailmaltaan kuin persoonaltaan. Osa taiteilijoista tunsi kiinnostusta esoteriaan, mutta moni oli virallisen kirkon opin kannalla. Eri reittejä samankaltaiseen lopputulokseen päätynyt kuva-aiheen sisäinen muutos on kuitenkin ilmeinen.

Etenkin Frosterus-Såltinin Getsemane-teoksissa kuvastuvat murrosvaiheen molemmat puolet. Yhtäältä Törnävän ja Alahärmän tauluissa on vielä symbolista maljaa tarjoava enkeli. Toisaalta Kaarlelan ja Sysmän maalausten enkelin tapa nostaa Jeesusta on omaleimainen. Se on taiteilijan oma sommitelma, joka poikkeaa elekieleltään kaikista muista ajan Getsemane-alttaritauluista Suomessa. Teosten modus muistuttaa Schefferin maalauksen ja sitä varioineen Ekmanin tämänpuoleiseen keskittyvää näkökulmaa konventionaalisen "taivasportaalin" sijaan. Kun enkeli siirtyy fyysisesti samaan tilaan Jeesuksen kanssa, jo se inhimillistää tapahtumaa. Vuosisatojen vaihde toi enkelin ja Jeesuksen maankamaralle.

105. "Huru svårt vill det ej vara att när det gäller obetingat underordna sin vilja under Gud, att af fulla hjerta säga: 'ske Din vilja'!" Kurt ja Tora Segercranzin yksityiskokoelma, Alexandra Frosterus-Såltinin kirje August Frosterukselle, Turku 20.2.1884.

106. "Huru man må se på denna sak, måste man dock inse att det är en mycket tung och svår lidandetsväg som Gud leder henne, en väg genom mörka djup. I stor brist och svaghet vill hon dock hålla sig fast vid Honom, men i mycken skröplighet sker det. Hon måste väl föras på denna väg för att blifva färdig och mogen för den salighet som väntar henne, ty att Gud håller henne kär, der är alldeles fast för min övertygelse." Kurt ja Tora Segercranzin yksityiskokoelma, Alexandra Frosterus-Såltinin kirje Elin Frosterukselle, Vaasa 8.6.1907.

107. «mutta älköön toteutuko minun tahtoni, vaan sinun.» Luuk 22:39–46.

108. Kokkinen 2010, 37–39.

109. Gullmann 1991, 12–13.

110. Armo Nokkala. *Tolstoilaisuus Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus.* Tammi 1958, 289–298, 325.

Abstract: Saviour as a human being. Changing iconography and esoteric influence in the Finnish Gethsemane altarpieces in 1870–1910.

Gethsemane, representing Christ praying in spiritual agony before his imprisonment, became one of the most popular altarpiece motifs at the turn of the 20th century in Finland. Before the middle of the 19th century, the altarpiece typically depicted Crucifixion or Transfiguration. In contrast to motifs concentrating on Christ's divinity, Gethsemane emphasizes his human nature. The article explores the motif's internal change and the reasons for its popularity in the era by means of iconographic analysis and cultural historical interpretation. The main focus is on the paintings of Alexandra Frosterus-Såltin. However, other artists' works are studied likewise. The novel mode of representation that had arisen implies a change in mentality of the era. Social factors and the changes in spirituality are central agents to the motif's popularity and to its changing iconography. In the article, it is suggested that although a critical attitude towards esoteric currents prevailed within the church, these ideas still "leaked" into congregations. Many Finnish artists became acquainted with esotericism, especially Tolstoyism and Theosophy. The movements considered Jesus as the ideal human but, against the Christian doctrine, forbade his divinity. The representations of Gethsemane fit well in the era's devoutness which emphasised the individual's own responsibility before God instead of collective belief. There was a visible change in the motif as the angel that previously arrived through a "Heavenly portal" was either given the role of a comforter or was excluded from the picture. Thus, Christ was alone in the silence of nature.

Keywords: religious art, iconography, affect, Finland, modernisation

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Marjo Kaartinen

Vera Hjeltin teosofinen maailmantyö

Vera Hjelt toimi opettajana, tehtailijana, kirjailijana ja toimittajana, mutta mittavimman osan elämäntyöstään hän teki kansanedustajana ja sosiaalialan kehittäjänä. Lisäksi hän liittyi laajojen verkostojen kautta etenkin moniin merkittäviin ruotsinkielisiin piireihin. 1890-luvun alussa Hjelt koki teosofisen herätyksen, ja tässä artikkelissa tarkastelen hänen Annie Besantista inspiroitunutta teosofiaansa. Artikkeli osoittaa, miten moninaisilla tavoilla esoteerinen ajattelu on vaikuttanut suomalaiseen kulttuuriin, politiikkaan ja lainsäädäntöön.

Vera Hjelt (1857–1947) oli yksi niistä viime vuosisadan vaihteen ruotsinkielisistä vaikuttajanaisista, joiden monialainen elämäntyö rakensi kansakuntaa merkittävällä tavalla, joskin jälkipolville osin näkymättömästi.[1] Hän oli säätyläisperheestä, mutta elätti itse itsensä. Hjelt kouluttautui kansakoulunopettajaksi Tammisaaressa ja sen jälkeen veistonopettajaksi Ruotsin Nääsissä. Hän toimi myös tehtailijana, toimittajana, kirjailijana, yhdistysaktiivina, yhdistysten perustajana, ammattientarkastajana, kansanedustajana ja Sosiaalimuseon intendenttinä. Lisäksi Hjeltin kädenjälki ja ajatukset näkyvät niin naisasialiikkeessä ja Martta-liikkeessä kuin Raajarikkoisten auttamisyhdistyksessä (nykyinen Vammaisten lasten ja nuorten tukisäätiö), jonka hän perusti elämäntoverinsa Fanny Tavaststjernan syntymäpäivän kunniaksi. Yhdistyselämässä hän selvästi kaihtoi johtotehtäviä. Ruotsalaisen Kansanpuolueen kansanedustajana hän ajoi intohimoisesti etenkin työväestön aseman parantamista vuosina 1908–1917. Sosiaalilainsäädäntöön hän vaikutti erityisesti kirjoituksillaan, eduskuntatyöllään ja Sosiaalimuseon perustajana ja intendenttinä.

Artikkelini tekee näkyväksi tähän saakka täysin tuntemattomaksi jääneen vakaumuksellisen pohjan, jolle Hjelt perusti elämäntyönsä.[2] Se osoittaa, että hänen intohimoinen sosiaalinen omatuntonsa rakentui voimakkaalle ja kaikennielevälle elämänkatsomukselle. Hjelt perusti sen nimenomaan Annie Besantista (1837–1933) innoittuneen teosofian pohjalle. Artikkelini osoittaa myös, että edellisen vuosisadan vaihteen molemmin puolin vaikuttaneet esoteeriset virtaukset eivät suinkaan jääneet marginaalisiksi tai olleet triviaaleja, vaan Hjeltin kaltaisten yksilöiden kautta ne vaikuttivat valtakunnan poliittiseen eliittiin.[3]

Suomi ei ole tässä suhteessa poikkeus vaan teosofia vaikutti yhteiskunnan kaikilla tasoilla myös kansainvälisesti. Teosofisen Seuran olivat perustaneet New Yorkissa syksyllä 1875 Helena Petrovna Blavatsky ja Henry Steel Olcott, joista jälkimmäinen nimitettiin seuran presidentiksi. Aikalaiset pitivät teosofiaa uskontona, joka yhdisteli maailmanuskontoja, uusplatonismia, Kabbalaa, muinaisia mytologioita ja vapaamuurariutta.[4] Teosofia ei edellyttänyt sitoutumista mihinkään oppiin eikä se kieltänyt kuulumasta esimerkiksi kristilliseen kirkkoon, kunhan teosofi sitoutui universaaliin veljeyteen, joka ei tehnyt eroa rodun, uskon, sukupuolen, kastin tai värin mukaan. Seuran jäseniä kannustettiin alusta alkaen vertailevaan uskontojen, filosofian ja luonnontieteen opiskeluun ja kehotettiin myös tutkimaan luonnon selittämättömiä lakeja ja ihmisen latentteja voimia, mutta näitä ei edellytetty.[5]

FT Marjo Kaartinen on kulttuurihistorian professori Turun yliopistossa. Sähköposti: mkaartin@utu.fi.

Tämän artikkelin olennaisin alkuperäislähde ovat Vera Hjeltin rakkaalle ja pitkäaikaiselle ystävälleen Cely Mechelinille[6] kirjoittamat kirjeet, joissa, toisin kuin muualla, Hjelt puhui teosofiastaan avoimesti. Kirjeitä on säilynyt vuodesta 1888 eteenpäin siten, että viimeinen kirje on kesältä 1942. 1880-luvulta kirjeitä on varmuudella vain kolme, vuodelta 1892 vain yksi ja kirjeenvaihto on laveampaa vasta vuodesta 1893. Hjeltin kirjeitä on kokoelmassa lähes 170; näistä valtaosa on vähintään kahdeksansivuisia, mutta olen laskenut mukaan myös kokoelman muutamat posti- ja kirjekortit. Cely Mechelin on tallettanut saamansa kirjeet järjestelmällisesti, kirjeet on muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta päivätty tunnollisesti, ja Mechelin on tavanomaisesti myös merkinnyt kirjeisiin, milloin on kuhunkin vastannut. Kirjekokoelman suuret ajalliset aukot ovat syntyneet, koska ystävykset kirjoittivat toisilleen käytännössä vain ollessaan eri paikkakunnilla. Silloin kun molemmat olivat Helsingissä tai Bromarvissa, tavattiin tai puhuttiin puhelimessa. Näin ollen kirjeitä on runsaasti kesiltä, matkoilta ja Mechelinien asuessa Tukholmassa, etenkin syksyltä 1901.[7]

Vera Hjeltin arkistokokonaisuudessa ei valitettavasti ole juurikaan hänen kirjeenvaihtoaan,

1. Hjeltistä ei ole toistaiseksi julkaistu laajaa historian alan tutkimusta, mutta hänestä löytyy erinomainen esittely Kansallisbiografiasta. Ks. Aura Korppi-Tommola, Hjelt, Vera. *Kansallisbiografia-verkkojulkaisu*. Studia Biographica 4. SKS 1997–, URN:NBN:fi-fe20051410 (2.3.2017). Sosiaalipolitiikan alalla Hjeltiä on tarkasteltu etenkin työväensuojelun näkökulmasta. Ks. Tuula Vuolle-Selki, *Köyhyyttä, epävarmuutta ja tulevaisuudenuskoa. Tutkimus ammattityöläisten toimeentuloehdoista Suomessa 1908–1909*. Books on Demand 2016 ja Tuula Vuolle-Selki, *Vera Hjelt. Työväensuojelija*. Books on Demand 2013, sekä sosiaalitilastoinnin näkökulmasta teoksessa Kirsti Ahlqvist, *Kulutus, tieto, hallinta. Kulutuksen tilastoinnin muutokset 1900-luvun Suomessa*. Tilastokeskus 2010, ja kulutustutkimuksen näkökulmasta artikkelissa Timo Toivonen, Kulutusyhteiskunnan aamunsarastus Suomessa kulutustutkimusten valossa 1890–1928. Teoksessa Kirsti Ahlqvist et al. (toim.) *Kulutuksen pitkä kaari. Niukkuudesta yksilöllisiin valintoihin*. Helsinki University Press 2008, 333–356. Sosiaalipolitiikan alalta hänestä on tehty myös pro gradu -tutkielmat Marja Ivars, *Ura ja unelma. Vera Hjeltin valistusprojektit*. Helsingin yliopisto 1995 ja Helka Taskinen, *Vera Hjelt, sosiaalipolitiikan ja sosiaalitutkimuksen suomalainen merkkihenkilö*. Yhteiskunnallinen korkeakoulu 1966.

2. Artikkelini pohjautuu laajempaan käynnissä olevaan Hjeltin ystäväpiiriä tarkastelevaan tutkimukseeni. Tukeudun tässä olennaisesti tutkimukseen, jota Suomessa viime vuosina on tehty 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alkupuolen säätyläistön moderniin esoteriaan liittyen. Olennaisia ovat olleet Antti Harmainen, *Modernin mystikot. Teosofian ulottuvuudet Pekka Ervastin ja Eino Leinon maailmankuvissa 1902–1908*. Suomen historian pro gradu -tutkielma, Tampereen yliopisto 2010; Antti Harmainen, ”Kaikki voin kestää, voin elää, jos tiedän että hänet kerran vielä tapaan”. Spiritualismi ja teosofia sivistyneistön surutyön välineinä 1880-luvun lopulla. *Historiallinen Aikakauskirja* 4 (2014a), 381–392; Antti Harmainen, Kuinka lemmen tulta hallitaan? J. H. Erkko, sukupuoli ja uskonto 1800-luvun lopulla. *Sukupuolentutkimus* 1(2014b), 20–30; Maarit Leskelä-Kärki, *Kirjoittaen maailmassa. Krohnin sisaret ja kirjallinen elämä*. SKS 2006, 205–291. Tuore katsaus spritualismiin Suomessa ks. Tea Holm, *Spiritualismin muotoutuminen Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus*. Helsingin yliopisto 2016.

3. Varhaisemmassa tutkimuksessa näitä vaikutteita on tarkasteltu osana kirkkopoliittista ja uskonnonvapauskeskustelua 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa. Ks. esim. Mikko Juva, *Valtiokirkosta kansankirkoksi. Suomen kirkon vastaus kahdeksankymmentäluvun haasteeseen*. WSOY 1960, erit. 260–297; Eino Murtorinne, *Taistelu uskonnonvapaudesta suurlakon jälkeisinä vuosina*. WSOY 1967; Heimer Lindström, *Religion och politik. Studier i finländsk politisk idévärld och politisk miljö vid 1900-talets början*. Åbo akademi 1973, erit. 61–64, 79–83, 103–107, 132–138. Mainittakoon, että esoteerisia vaikutteita poliitikkojen elämässä on tutkittu vielä sangen vähän, vaikka ne onkin myönnetty. Hyvä esimerkki tästä on Santeri Alkio, jonka ajattelu tässä suhteessa kaipaa kipeästi uudelleenarviointia.

4. Varhaisvaiheista ks. Nicholas Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*. Oxford University Press 2008, 211–212, 217–219; Maria Carlson, *No Religion Higher Than Truth. A History of the Theosophical Movement in Russia, 1875–1922*. Princeton University Press 2015, erit. 38–43, jossa erinomaisesti Blavatskysta ja tämän taustoista.

5. Goodrick-Clarke 2008, 217–219; Tore Ahlbäck, *Uppkomsten av Teosofiska Samfundet i Finland*. Religionsvetenskapliga skrifter 28. Åbo Akademi 1995, 12–18; Joy Dixon, *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*. Johns Hopkins University Press 2001, 3–4. Ks. myös Harmainen 2010, 7. Toisin kuin Harmainen, käytän tässä termiä kasti, joka on tarkka käännös englanninkielisestä merkityksestä ja vihjaa mielestäni sopivalla tavalla modernin teosofian ”intialaisuuteen”.

6. Cely Mechelin (1866–1950) toimi helsinkiläisessä yhdistyselämässä moninaisesti. Hän oli poliittisesti aktiivinen etenkin ns. sortovuosien aikana ja kannatti vakaumuksellisesti isänsä senaattori Leo Mechelinin politiikkaa.

7. Kaikki kirjeet ovat Kansallisarkiston Cely Mechelinin kokoelman kotelossa 3, joten viittaan jatkossa kirjeisiin ilman arkistotietoja. Kirjeet ovat ruotsinkielisiä ja kaikki niiden suomennokset ovat omiani. Sitaattien alkukieliset versiot löytyvät alaviitteistä.

josta valtaosan hän on ilmeisesti tuhonnut tai pyytänyt tuhoamaan. Kokoelmassa on kuitenkin hänen uskontohistoriallisten luentojensa käsikirjoitukset.[8] Hyödyllinen, joskaan ei Hjeltin uskonnollisen ajattelun suhteen, on myös Esther Hjelt-Cajanuksen Vera Hjeltin kanssa yhteistyössä laatima elämäkerta *Vera Hjelt: Banbryterska*, joka sisältää myös Hjeltin muistelmia. Teosta voi pitää Hjeltin hyväksymänä.[9] Tässä artikkelissa nojaudun erityisesti Hjeltin kirjeaineistoon. Ei ole mitenkään epätyypillistä, että kirjeenvaihto tarjoaa aivan toisenlaisen näkökulman yksilöön kuin muu tarjolla oleva lähdeaineisto. Kirjeenvaihdon piirissä on ollut mahdollista ”jutella” luottamuksellisesti – usein intiimimmin kuin koskaan kasvokkain – minkä myös Hjelt toteaa siellä täällä kautta kirjeenvaihtonsa.[10]

Olen hyvin tietoinen siitä, että tämä artikkeli rikkoo kirjeiden luottamuksellisuuden,[11] paljastaa Hjeltin sisimpiä ja voimakkaimpia tuntoja, jotka hän jätti pois julkisuuteen tarkoitetuista puheenvuoroistaan ja kirjoituksistaan. Hän näyttää vaienneen uskonnollisen vakaumuksensa luonteesta julkisuudessa.[12] Raskauttavaa tälle tutkijan paljastusteolle on juuri se, että Hjelt on selvästi sensuroinut itseään, halunnut pitää teosofian näkymättömissä. Toivon, että tekoni on hyväksyttävissä, koska hänen kuolemastaan tulee tänä vuonna kuluneeksi 70 vuotta. Lisäksi näen, että aika on taas kypsä tehdä näkyväksi ja ymmärrettäväksi – vailla häpeää – myös teosofian kaltaisia maailmankatsomuksia. Tutkimusta se palvelee, sillä salauksen verhon poistuminen auttaa meidän aikaamme ymmärtämään paremmin menneisyyden moninaisuutta.

Teosofian varhainen lehdistöjulkisuus

Jotta Hjeltin teosofisen herätyksen voi asettaa historialliseen kontekstiinsa, on tarkasteltava modernin teosofian näkyvyyttä Suomessa 1800-luvun jälkipuolella. Sitä on aiemmin tarkastellut ansiokkaasti etenkin Tore Ahlbäck, mutta etenkin digitoitujen sanomalehtiaineistojen mahdollistamat haut täydentävät ja varhentavat olemassa olevaa kuvaa.[13] Ne paljastavat, että *Helsingfors Dagblad* toi teosofian ensimmäisen kerran lehtien palstoille toukokuun toisena päivänä 1884. Juttu ei ole vähäinen, vaan yli kolmen palstan mitan ylittävä artikkeli otsikolla ”Uusi uskonto Pariisissa”.[14] Se kertoo, että toukokuun alusta lähtien Pariisissa toimii virallisesti oma teosofiosastonsa. Lehti mainitsee Olcottin aseman ja Blavatskyn olevan Intiassa kuin pyhimys ja kertoopa se hintaa ja tilausosoitetta myöten, miten Pariisista voi tilata itselleen teosofien lehden. Juttu kertoo avuliaasti teosofien opin peruslähtökohdat.[15] Juttu on sävyltään kuin varmuuden vuoksi alentuva teosofiaa kohtaan, mutta rakentuu kuitenkin uteliasta lukijaa houkuttavaksi ja informatiiviseksi.

Lähes saman tien uutisen saivat kuulla myös turkulaiset, sillä jutun tiivistelmä ilmestyi *Åbo Underrättelserissä* 9.5.1884. Tämänkin jutun sävy on alentuva, mutta myös se varmisti, että kiinnostunut lukija sai tietoonsa Pariisin loosilaisten osoitteet.[16] Voi siis sanoa, että keväällä 1884 sekä Helsingin että Turun ruotsia lukeva yleisö (ja myös kaupungin ulkopuolella ollut tilaaja ja lukija) pystyi lukemaan teosofiasta kotoisista lähteistä. Mitään suurta lehdistökuhinaa ei näytä kuitenkaan vielä nousseen, sillä seuraava merkittävä[17] sanomalehtimaininta teosofiasta löytyy kahden ja puolen vuoden päästä. Sen sijaan aikakauslehdistössä teosofia nousi esille keväällä 1886. Huhtikuun ensimmäisenä vapaakirkollinen *Tro och lif* julkaisi ulkomaankirjeen Englannista, jossa muiden asioiden ohella tuomitaan ”esoteerinen buddhismi” ja mainitaan teosofian olevan eräänlainen skismaliike spiritualistisessa leirissä, joka yhdistää itämaiset oppijärjestelmät läntiseen rouva Blavatskyn ”skandaalimaiseen spiritualistiseen charlatanismiin”.[18]

Sanomalehdissä oli hiljaista kunnes *Hufvudstadsbladet* kirjoitti teosofeista joulukuun lopussa 1886. Kirjoittaja esittelee teemaansa ”korkeammaksi hypnotismiksi” ja toteaa, että sille, joka haluaa vaikuttaa oppineemmalta, on kyse ”esoteerisestä buddhalaisuudesta”. Kirjoittajan mukaan kyse on vain tavallisesta charlatanismista, mutta hän kehottaa asiasta kiinnostuneita kääntymään teosofien teosten ja ”herra Swinettin” (tarkoittanee A. P. Sinnettiä[19]) puoleen.[20] Teosofien toiseuttamisesta, pilkasta ja vähättelystä huolimatta kiinnostus teosofiaa kohtaan väistämättä levisi. Tammikuussa 1887 *Åbo Tidning* ja sitä seuraten *Wiborgsbladet*[21] referoivat ruotsalaisen *Dagens Nyheterin* juttua teosofiasta. Mainittakoon, että ainakin jo loppuvuodesta 1887 myytiin Suomessa kirjakaupoissa Sinnettin Blavatsky-elämäkerran ruotsinnosta *En sierskans öde*.[22] Keväällä saivat huomiota myös Axel Frithiof Åkerbergin tekstit, sillä hänen artikkelinsa ”Teosofiens verldåsigt”[23] ja ”Materialism och teosofi” mainittiin ilmestyneiksi.[24] Kesällä *Vasabladet* antoi palstatilaa kreivitär Blavatskyn Pariisin-toimille, hänen muodikkaalle salongilleen ja teosofiaan liittyville sensaatioille.[25]

Kuva 1. Vera Hjelt oli työsuojelun uranuurtaja, joka toimi muun muassa Suomen ensimmäisenä naispuolisena ammattientarkastajana. Ajoittamaton kuva hänen nuoruusvuosiltaan. Kuvaamo: Charles Riis & Co. Lähde: Mikkelin kaupungin museot.

8. Åbo akademis bibliotek, handskriftssamlingarna, Hjelt, Vera, vol. 7, vol 12, vol. 15, vol. 16.

9. Esther Hjelt-Cajanus, *Vera Hjelt. Banbryterska*. Söderström 1946. Käytän Tyyni Brofeldtin laatimaa tarkkaa suomennosta Esther Hjelt-Cajanus, *Vera Hjelt. Uranuurtaja*. Kustannusosakeyhtiö Aura 1948. Teos vaikenee Hjeltin uskonnollisesta vakaumuksesta.

10. Kirjeenvaihdosta historiantutkimuksen lähteenä monista eri näkökulmista, ks. Maarit Leskelä-Kärki, Anu Lahtinen & Kirsi Vainio-Korhonen (toim.) *Kirjeet ja historiantutkimus*. SKS 2011.

11. Kirjeiden käytön etiikasta ks. Anu Lahtinen, Maarit Leskelä-Kärki. Kirsi Vainio-Korhonen & Kaisa Vehkalahti, Kirjeiden uusi tuleminen. Teoksessa Maarit Leskelä-Kärki, Anu Lahtinen & Kirsi Vainio-Korhonen (toim.) *Kirjeet ja historiantutkimus*. SKS 2011, 23–24. Etiikasta ks. myös Marjo Kaartinen, Eeettinen käänne. Hyvä ja oikea historia? Teoksessa Marjo Kaartinen & Anu Korhonen, *Historian kirjoittamisesta*. Kirja-Aurora 2005, 205–244.

12. Tavatonta vaikeneminen ei ole; ks. myös Kersti Bergrothin verhotusta maailmankatsomuksesta Tiina Mahlamäki, Herääminen. Kirjoittaen rakennettu muisto. Teoksessa Riku Hämäläinen & Heikki Pesonen (toim.) *Kohtaamisia. Kirjoituksia uskonnosta, arjesta ja monikulttuurisuudesta.* Helsingin yliopisto 2015, 230–239.

13. Ahlbäck 1995. Ks myös Kennet Granholm, Theosophy in Finland. Teoksessa Henrik Bogdan & Olva Hammer (toim.) *Western Esotericism in Scandinavia*. Brill 2016, 563–564. Digitaalisiin sanomalehtiaineistoihin kohdistuviin hakuihin on aineistojen OCR-laadun heikkouden vuoksi kuitenkin toistaiseksi syytä suhtautua varauksella, mutta osviittaa ne antavat.

14. Richard Kaufmann, En ny religion i Paris. *Helsingfors Dagblad* 2.5.1884.

15. En ny religion i Paris. *Helsingfors Dagblad* 2.5.1884.

16. Från utlandet. Theosofernas sekt. *Åbo Underrättelser* 9.5.1884.

17. Tässä välissä löytyy ohimenevä maininta Blavatskysta jatkokertomuksessa, joka vihjaa Blavatskyn ”fenomeenien” aiheuttamaan polemiikkiin. Ks. Mr Isaacs. *Åbo Tidning* 2.8.1884.

18. M. L. C., Korrespondens, England. *Tro och lif* 1.4.1886, 5–6.

19. Alfred Percy Sinnett oli yksi merkittävimmistä brittiläisistä teosofeista ja Blavatskyn yhteistyökumppaneista. Hän toimi myös vaikutusvaltaisen Lontoon loosin johdossa.

20. Bref från Paris. *Hufvudstadsbladet* 28.12.1886.

21. *Åbo Tidning* 19.1.1887; *Wiborgsbladet* 22.1.1887.

22. I G. L. Söderströms bokhandel. *Borgåbladet* 7.12.1887.

23. *Helsingfors Dagblad* 23.4.1887.

24. Tästä olen löytänyt maininnan kolmesta lehdestä: *Åbo Tidning* 25.5.1887; *Helsingfors Dagblad* 26.5.1887; *Vasabladet* 28.5.1887.

25. *Vasabladet* 8.6.1887.

Näin ollen on selvää, että teosofia ei ollut enää vain asiaan vihkiytyneiden salaisuus. Sen tutuksi tulemisen Suomessa voi ajoittaa viimeistään vuoteen 1887. Keväällä 1888 tiedettiin, että teosofia on yksi päivän sanoista maailmalla. *Borgåbladet* ja sitä seuraten *Uleåborgs Tidning* nimittäin julkaisivat jutun ”Pieni muotihistoria”, joka hupaillen toteaa, että ”suurinta auringon alla ei ole […] oikeus, totuus, vapaus, tasa-arvo, hypnotismi, teosofia, tullisuoja eikä naisten emansipaatio, vaan muoti.”[26] Näin teosofia listautuu päivän muotisanojen joukkoon; lehti olettaa, että lukija ymmärtää, mitä se tarkoittaa. Seuraavana vuonna, 1889, teosofia pilkahteli jo moninaisesti lehdistössä, ja ensimmäinen juttu siitä ilmestyi suomenkielisessä lehdessä *Lappeenrannan uutisissa*.[27]

Tyhjän päälle ei siis tarvinnut rakentaa, kun *Åbo Tidning* julkaisi 7.4.1889[28] otsikon ”Teosofia” alla melkein palstan mittaisen uutisen Ruotsin Teosofisen Seuran osaston perustamisesta. Lehti esitteli jutussa seuran peruslähtökohdat, johtoon nimetyt henkilöt ja mainitsi, että teosofiasta on viime vuosina kuultu ja että meilläkin teosofia on kiinnittänyt niin paljon huomiota, että on katsottava oppia tarkemmin. Juttu kieltäytyy tuomitsemasta: ”Opin tai siihen liittyvien henkilöiden tuomitseminen vailla perusteellista asiantuntemusta ei luonnollisesti tule kysymykseen”.[29] Kuten myös Tore Ahlbäck huomioi suomalaisen teosofian varhaisvaiheita koskevassa pioneeritutkimuksessaan, artikkeli kertoo teosofian vastanneen ajan haasteeseen: etabloitunut uskonto ei riittänyt kaikille, ja teosofia tarjosi ainakin jotain, joka tuntui huomiota tarvitsevalta ja yhdistyi pyrkimykseen toimia kanssaihmisten parhaaksi.[30] Voi siis hyvin ajatella, että teosofian perusperiaatteet ja siihen vihjaavat käsitteet, kuten ”itämainen filosofia” tai ”itämainen buddhalaisuus”, olivat yleisön tiedossa 1880-luvun toisella puoliskolla, jolloin ensimmäiset uteliaat alkoivat pikkuhiljaa vihkiytyä asiaan tarkemmin.

Vera Hjeltin herääminen

Vera Hjeltin kirje Cely Mechelinille kesältä 1889 vihjaa hienovaraisesti, että hänellä olisi ollut vapaamielisiä ja spiritualistisia kiinnostuksenaiheita jo 1880-luvulla, mutta paljoa kirjeet eivät paljasta. Vihje liittyy etenkin hänen tätiinsä Carin Roselliin. Hjelt vietti kesiään tätinsä luona Kiskon Toijassa ja viihtyi erinomaisesti. Vuonna 1889 hän kirjoitti, että he ovat ”vanhoja älykkäitä kunnollisia tätejä”. Koti oli ikivanha, mutta ”täynnä nykyajan virtauksia, nykyajan vapaamielisiä ajatuksia”.[31] Nämä vapaamieliset ajatukset ovat mahdollisesti olleet myös hengellisiä, sillä muutama vuosi myöhemmin, kesällä 1893, Hjelt kirjoitti, että lukee tädilleen politiikasta ja yhteiskuntakysymyksistä ja että he keskustelevat. Samassa yhteydessä hän kirjoitti: ”[o]len aivan ihastunut tähän spirituaaliseen ilmiöön.”[32] Tämän enempää tietoa asiasta ei kuitenkaan ole saatavissa.

Varmasti Hjeltin teosofisen innostuksen voi ajoittaa alkukesään 1894, jolloin hän hehkui innostusta löydettyään ”itämaisen filosofian”. Pidän tämän heräämisen ajoittumista toukokuulle erittäin todennäköisenä. Kesäkuussa hän jo työskenteli aiheen parissa, mikä paljastuu hänen Kiskossa 22. kesäkuuta 1894 päiväämästään kirjeestä:

> *Ei ole pelottavamman raskasta ja intensiivisempää työtä kuin työskennellä oman sisäisen kehityksensä kanssa kohti oikeaa, hyvää ja kaunista. […] Olen päivä päivältä yhä rakastuneempi itämaiseen filosofiaan, jota minulla on mukanani kokonainen kirjasto. Jännittyneellä kiinnostuksella seuraan näitä minulle aiemmin tuntemattomia ajatuksia. Kun ilta tulee, kello 11, 12, on minun oikein päätettävä sammuttaa valo antaakseni muille yörauhan, niin voi tämä studium viedä minut mukanaan.*[33]

Sitaatti paljastaa, että teosofia ei ole ollut hänelle pitkään tuttu. Itämaisen filosofian opiskelu suuresta kesänviettoon mukana viedystä kirjastosta viittaa kiistatta teosofiaan. On hyvä huomioida, että ajan puhe vapaamielisyydestä, itämaisesta filosofiasta, buddhalaisuudesta, joogasta, kasvissyönnistä, homeopatiasta ja muista ”luonnonhoidoista” on tyypillisesti sidoksissa teosofiaan ja muihin esoteerisiin virtauksiin, vähintäänkin löyhästi näiden liepeillä tapahtuneeseen vapaamieliseen ajatteluun.

Herääminen on usein, vaikkei suinkaan aina, äkillinen tapahtuma. Onkin kiintoisaa pohtia, mistä tämä voimakas, elämän muuttanut teosofinen havahtuminen sai Hjeltillä alkunsa. Voisiko sitä jäljittää? Matti Klingen mukaan myöhemmin esoteerisena kirjailijana ja kääntäjänä toimineen Kyllikki Ignatiuksen teosofisella herätyksellä 1900-luvun ensimmäisinä vuosina oli selkeä alkuhetki: ”spiritistinen istunto, jossa hän sai yhteyden suuresti kaipaamaansa sisarvainajaan”.[34] Sellaisen hetken pystyivät nimeämään kirjailija Kersti Bergroth[35] ja kirjailija Helmi Krohn. Krohnille alkuvuodesta 1929 pitkällisen etsinnän jälkeen löytynyt spiritualismi oli, kuten Maarit Leskelä-Kärki on huomioinut, niin suuri kokemus, että ”se sai kaiken sijoiltaan”.[36] Hjeltin kohdalla[37] tällaista varmuutta ei ole, ei edes siitä, että inspiraation olisi synnyttänyt Annie Besant. On kuitenkin kiintoisaa, että Annie Besant kävi Ruotsissa juuri samana vuonna, toukokuussa 1894.[38] Todisteiden puutteessa on tyydyttävä vain spekuloimaan, olisiko Hjelt ollut kuulemassa Besantia Tukholmassa.

Yllä siteeraamani Hjeltin kirje viestii kuitenkin samantapaisesta herätyksestä ja innostuksesta, jonka Minna Canth koki vuonna 1886[39] ja josta hän kirjoitti kesällä 1887 ystävälleen, näyttelijä Hilda Aspille: ”Olen ruvennut tutkimaan Indialaista teosofiaa. Se oikein hurmaa minua. Ajattelen sitä yötä, päivää. Ja tiedän nyt, miksi olen eroava ihmisistä. Henkeni se on, joka sitä vaatii”.[40] Niin Vera Hjelt kuin Minna Canthkin ihannoivat

26. Lite modehistorik (ur Hemvännen). *Borgåbladet* 23.5.1888; *Uleåborgs Tidning* 5.6.1888. Syyskuussa Blavatsky mainitaan ohimennen uutisessa, ks. *Åbo Tidning* 18.9.1888.

27. Jutussa mainittiin väen jakautuneen ryhmiin, joista yksi oli “okkultismia, teosofiaa, kabbalaa ja vapaamuurariutta varten”. *Lappeenrannan uutiset* 1.10.1889. Näiden lisäksi teosofia mainittiin *Westra Finlandissa* 25.5.1889 (Satakunta bokhandelin mainos, jossa mainitaan Sinnettin *Teosofiens hufvudgrunder* ja Buckin *Teosofiens väsen och mål* -teosten olevan myynnissä); *Finland* mainitsi 29.10.1889 Olcottin Japanin-matkasta. Suomen Lähestysseuran aikakauslehti *Missionstidning för Finland* mainitsi numerossa 12, kuinka Olcottin toiminta on vaikeuttanut lähetystoimintaa Ceylonilla, kun buddhalaiset papit ovat käyneet [kristityille] vihamielisemmiksi ja kuinka teosofinen/buddhalainen ajattelu on saanut siellä jalansijaa. Mittava oli *Wasa Tidningin* julkaisema ankarasti sivaltava tanskalaisen Georg Brandesin kirjoitus Spiritismen. *Wasa Tidning* 24.9.1889.

28. Ks. myös Ahlbäck 1995, 22–23.

29. ”Att fälla ett omdöme öfver ärligheten hos de personer, hvilka ställt sig i spetsen för denna rörelse, utan grundlig kännedom om dessa läror och dess personer, kan naturligtvis ej ifrågakomma.” Teosofi. *Åbo Tidning* 7.4.1889.

30. Teosofi. *Åbo Tidning* 7.4.1889; Ahlbäck 1995, 22–23.

31. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Toija gård 9.8.1889.

32. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Toija gård 18.8.1893. ”Och jag är alldeles förtjust i detta spirituela fenomén.”

33. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Kisko 22.6.1894. ”Det ges inte ett mer fruktansvärdt tungt och intensivt arbete, än att arbeta på sin egen inre utveckling till det som rätt och godt och skönt är. Att varje stund vara på sin vakt mot öfvermäktliga fiender – tankar och känslor och ord – det är ansträngande. Jag är trött ibland, men icke modlös. Den, som är modlös, kan icke tro på att om och först i oändligheten nå ett ideal. Och det är som en lag för mig att tro på idealet. Jag har dag för dag allt mer förälskat mig i den österländska filosofin, af hvilken jag har ett helt bibliotek med mig. Det är med spännande intresse jag följer dessa för mig förut alldeles okända ideer. När kvällen kommer klo 11, 12 måste jag riktigt besluta mig för att släcka ljuset, för att lemna andra nattro, så kan detta studium ta mig med sig.”

34. Matti Klinge, *Iisalmen ruhtinaskunta. Modernin projekti sukuverkostojen periferiassa*. SKS 2006, 549–550.

35. Mahlamäki 2015, 233–235.

36. Leskelä-Kärki 2006, 257.

37. Palaan Hjeltin spiritualismiin tulevissa kirjoituksissani.

38. En teosofins apostel. Annie Besant. *Borgå Nya Tidning* 30.05.1894. Vapaamielisten ruotsinkielisten ”pää-äänenkannattaja” *Nya Pressen* uutisoi teosofikokouksesta laajasti. Kirjeenvaihtaja oli J. F. R. Ks. Annie Besant i Stockholm. *Nya Pressen* 30.05.1894; Ett och annat om Mrs Besant. *Nya Pressen* 21.06.1894. *Nya Pressenistä* RKP:n äänitorvena 1900-luvun alussa, ks. Murtorinne 1967, 84–87. Muista Besantin Tukholman-vierailuista uutisoitiin esim. *Wiborgsbladet* 25.01.1898; *Nya Pressen* 23.10.1907.

39. Harmainen 2014b, 25–26. Ks. myös Juva 1960, 293–294. Kersti Bergrothin äkillisestä heräämisestä Mahlamäki 2015, 233–235.

40. Harmainen 2014b, 26. Pekka Ervastin kääntymisestä teosofiaan tammikuussa 1894 ks. Ahlbäck, 1995, 88–89. Pekka Halosen heräämisestä Harmainen 2010, 47–48. Minna Canthin uskonnollisuuden tarkastelussa olisi vielä tutkimuksessa paljon tilaa. Tuoreessa elämäkerrassa, Minna Maijala, *Herkkä, hellä, hehkuvainen. Minna Canth*. Otava 2014, tekijä ohittaa kysymyksen Canthin spiritualismista ja teosofiasta nopeasti, vaikka hän hyvin huomioi Canthin kirjaston sisältäneen ”hyvin paljon erilaisia uskontoihin ja uskonnonfilosofiaan liittyviä teoksia” (s. 328) ja kirjoittaa kuitenkin tämän uskonnollisuudesta ja siitä, miten tämä lavensi ”[m]yöhemmin 1890-luvulla […] uskonnollisia etsintöjään muun muassa buddhalaisuuteen ja teosofiaan, kuten kirjeistä käy ilmi.” (s. 327). Canthin uskonnollisuudesta ylipäätään ks. Maijala 2014, 307–328; hänen spiritualismistaan ks. myös Holm 2016, 77–82.

henkistä kehitystä ja halusivat omistaa sille elämänsä. Tähän teosofia antoi käyttökelpoisen oppirakenteen, joka haluttaessa solahti osaksi kristillisyyttä. Teosofia mukautti karman käsitteen ”evoluutioteorian periaatteisiin ja avasi ihmishengelle kuolemanjälkeisen jatkumon, jossa hyveellinen elämä kehitti yksilöä kohti jumalallista päämäärää,” sillä henki oli kehityskelpoinen, kilvoittelu oli jalostumisen väline.[41]

Nämä ajatukset innostivat Minna Canthin, Vera Hjeltin, Kyllikki Ignatiuksen ja Helmi Krohnin[42] kaltaisia ihmisyyteen ja hyvän tekemisen merkitykseen uskovia maailman parantamiseen esoteerisista lähtökohdista. Ei ole sattumaa, että he ovat naisia, sillä Besantin myötä teosofiasta tuli naisvaltainen liike.[43] Vera Hjeltille teosofia antoi nyt elämän suunnan. Herääminen ei kuitenkaan yksin riittänyt, vaan maailmankatsomuksen vuoksi oli tehtävä paljon tutkimusta, kuten esoteerisille liikkeille oli tavallista. Hän kirjoitti vuonna 1901, kuusi vuotta teosofiaan perehdyttyään:

> *Vaikka kuinka merkityksetön lopputulos olisikaan, ihmisten täytyy elää vuosia eksperimentissa ennen kuin voi saada jonkinlaisen vakaumuksen! Kun näin on, kuinka silloin voidaan suurelta yleisöltä, jolla ei ole halua tai edellytyksiä sellaisella tavalla tutkia, odottaa sen ajattelevan, että okkultistiset ilmiöt olisivat muuta kuin parhaassa tapauksessa itsepetosta.*[44]

Hänen sanansa tukevat ajatusta, että teosofia oli, kuten C. R. Sederholm vuonna 1895 kirjoitti, ”sekä tieteellinen usko että uskonnollinen tiede”.[45] Hjelt oli syvästi vakuuttunut tutkimisen välttämättömyydestä ihmisenä kehittymisen kannalta. Okkultismi, hän kirjoitti:

> *[O]n minulle vakava asia […] Tämä on minulle niin luonnollinen tunne, ettei se muulla tavoin voi olla. […] Mikään yksityiskohta ei ole minulle merkityksetön. Yksityiskohdat ovat kuin atomit. Ne rakentavat kokonaisuuden ja ilman niitä ei olisi mikään kokonaisuus mahdollinen.*[46]

Tutkimustyö sai huipentumansa Hjeltin Helsingissä talvikaudella 1900–1901 pitämässä uskontohistoriallisessa luentosarjassa,[47] josta hän oli selvästi ylpeä. Olen pohtinut, oliko hänellä mahdollisesti jopa toiveita julkaista luentosarja kirjana, sillä tekstistä on hänen arkistokokoelmassaan useita puhtaaksi kirjoitettuja kopioita.[48]

Intensiiviset opinnot – päivätyön, lastenlehden toimittamisen ja aktiivisen yhdistystoiminnan lisäksi – aiheuttivat Hjeltissä paitsi riemun hetkiä, myös yletöntä itsekritiikkiä. Vielä vuoden kuluttua heräämisestä hän koki olevansa tietämätön aivan teosofian perusteistakin. Hänen kommenttinsa ovat itsekriittisiä: ”Ah, miten tietämätön kuitenkin pohjimmiltani olen”. Hän joutui omien sanojensa mukaan päivittäin toteamaan, ettei ole vain rajattoman tietämätön vaan on oikein kunnollinen pölkkypää.[49] Sanavalintana

41. Harmainen 2014, 26–27.

42. Ignatiuksesta Klinge 2006, 542–565; Krohnista Leskelä-Kärki 2006, 205–291; Holm 2016, 105–164.

43. Dixon 2001, 68.

44. Vera Hjelt Cely Mechelinille. Helsingfors 27.10.1901. ”Man måste lefva sig in under år i ett experiment huru obetydligt detta än må vara, förr än man kan ha någon öfvertygelse! Huru då kunna vänta att människorna i allmänhet, hvilka icke ha lust eller förutsättning för ett sådant sätt att studera, skola tycka att okulta fenomén äro annat än i bästa fall självbedrägeri.”

45. Juva 1960, 296.

46. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Helsinki 15.9.1894. ”Det, som för mig är en allvarlig sak, önskar jag så varmt som jag inte kan säga, att också du skall intressera dig för och helst något sysselsätta dig med. Detta är ju en så naturlig känsla hos mig, att det alls inte kan vara på annat sätt. […] Ingen detalj är för mig en obetydlighet. Detaljerna äro som atomerna. De bilda det hela och utan dem vore ingen helhet möjlig.”

47. ÅAB, HS, Hjelt, Vera, vol 7, 12, 15, 16. Luentosarjasta ks. myös Hjelt-Cajanus 1948, 116, jonka siitä antamat tiedot eivät voi kokonaan pitää paikkaansa: ensimmäinen luentosarjakerta vuonna 1887 on erittäin epätodennäköinen, mutta varmuudella hän piti luennot 1900–1901, minkä ajoituksen vahvistaa myös lehdistö. 4.10.1900 *Hufvudstadsbladetissa* mainitaan alkavan Läntinen Henrikinkatu 8:ssa yksityinen luentokurssi, luentosarja maailmanuskonnoista, jonka luennoitsijana on neiti V. Hjelt.

48. ÅAB, HS, Hjelt, Vera, vol. 7, 12, 15.

49. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Toijassa 24.6 päivätty jatko-osa kirjeeseen Helsingfors 26.5.1895. ”Ack, huru okunnig jag ändå i grunden är”; ”Det är riktigt löjligt att tänka sig med huru ringa mått af kunskaper vian [sic] ändå kan komma tillrätta här i denna så oändligt illusoriska världen.”

”dumhufvud”, joka ulkopuolisesta tuntuu kohtuuttomalta itseruoskinnalta, painottaa hänen kokemustaan siitä, miten paljon opittavaa hänellä oli. Paikatakseen aukot tiedoissaan Hjelt opiskeli jopa itsensä uuvuttaen. Hengellisten asioiden syvällinen pohtiminen sai hänet ajoittain alakuloiseksi eikä hän pitänyt siitä. Heinäkuussa 1897 hän kirjoitti tehneensä tutkimustöitä hyvin vähän, jotta saisi uusia voimia.[50] Hjeltin kirjeet ja luentosarjan lähteet paljastavat hänen lukeneen käytännössä kaiken, mitä teosofiasta oli ruotsiksi saatavilla. Hän luki ja suositteli muillekin erityisesti Annie Besantin kirjoituksia.

Paitsi runsaslukuisia ruotsinkielisiä Teosofisen Seuran omia julkaisuja, Hjelt luki vanhempaan kristilliseen teosofiaan sitoutunutta länsimaista filosofiaa, josta erityisesti Franz von Baaderin vuonna 1901 ruotsiksi julkaistun teoksen *Filosofiska skrifter* hän luki aivan painotuoreena. Teos aiheutti Hjeltissä suurta onnen tunnetta: filosofia oli ”ihanaa”. Häntä hämmästytti se, että Baader jo lähes sata vuotta aiemmin julkaistussa teoksessaan puhui ”astraalimateriasta, astraaliruumiista ja muusta länsimaiselle ajattelutavalle vieraasta”.[51] Samoihin aikoihin Hjelt tulkitsi uniaan *Egyptiläis-Kaldealais-Persialaisen unikirjan* avulla[52] ja vuodenvaihteessa 1903–1904 hän luki ranskalaisen teosofi-astronomi Camille Flammarionin teoksen *L'inconnu et les problèmes psychiques* vasta ilmestynyttä ruotsinnosta *Det okända och lifvets psykiska gåtor*. Flammarionin kirjaa hän piti alkuun hyvänä joskin paikoin pitkäveteisenä, mutta myöhemmin hän päätyi toteamaan, ettei teos tarjonnut asiaan perehtyneelle mitään uutta.[53] Tämä kertoo, että Hjelt oli vuonna 1904 viimein omastakin mielestään riittävän syvällä itämaisessa filosofiassa. Kymmenen vuoden teosofisten opintojen jälkeen hänen ei enää tarvinnut tuskailla ymmärryksensä kanssa. Tälle pohjalle hän pystyi rakentamaan varman näkemyksen maailmasta, jonka hän katsoi tarvitsevansa ja jota hän oli koko elämänsä etsinyt. Olennaisempaa kuin tämän näkemyksen uskonnollisuus

Kuva 2. Annie Besant vaikutti merkittävästi Vera Hjeltin teosofiseen ajatteluun. Lähde: Wikimedia Commons.

hänelle oli ymmärrys maailman kokonaisuudesta. Usko ja tieto kävivät käsi kädessä eikä niitä voinut erottaa.

Annie Besant – teosofian johtotähti

Vera Hjeltin mielestä ihmisen tuli tehdä hyvää, mikä suhteutui erinomaisesti teosofien ajatukseen maailmaanlaajuisesta veljeydestä ja etenkin Annie Besantin ajatteluun. Annie Besant, ”Punainen” Annie, oli ollut pitkään Britanniassa julkisuuden henkilö, joka vain 25-vuotiaana oli paitsi menettänyt uskonsa myös eronnut näyttävästi pappisaviomiehestään vuonna 1873. Skandaali seurasi toista. Besant sai muun muassa vankeusrangaistuksen siveettömyyden levittämisestä julkaistuaan yhdessä Charles Bradlaugh'n kanssa

50. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Bromarf 9.7.1897.

51. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Helsingfors, 24.11.1901. Saksalainen *Naturphilosophie*, jota von Baaderinkin voidaan ajatella edustaneen, oli hyvin lähellä teosofiaa, vaikka hänen ajattelunsa ammensi myös aivan muista suunnista. Hän käsitti luonnon elävänä spirituaalisena tekstinä, joka avattaisiin vastaavuuksien, harmonioiden ja analogioiden kautta. Mieli reflektoi luonnon prosesseja. Ks. Goodrick-Clarke 2008, 180–183.

52. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Helsingfors 10.11.1901.

53. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Helsingfors 5.1.1904.

Kuva 3. Naisasialiikkeen aktiivi Cely Mechelin kuului Vera Hjeltin ystäväpiiriin. Kuvassa Mechelin vanhempiensa Leo ja Alexandra Mechelinin kanssa Pariisissa 1890-luvulla. Kuvaamo: Ad. Braun & Cie. Kuva: Museovirasto, HK19850210:160.

raskaudenehkäisyä suosittavia tekstejä.[54] Lisäksi Besant vastusti naisten ja lasten työvoiman hyväksikäyttöä ja prostituution säätelyä.[55] Hjeltille juuri naisten ja lasten työsuojelu tuli elämäntehtäväksi. Tässä kontekstissa on ymmärrettävää, että hän erosi puolueestaan, RKP:sta, ja jätti eduskuntatyön äänestettyään omantuntonsa mukaan, mutta puolueen linjan vastaisesti kahdeksantuntisesta työpäivästä käydyssä äänestyksessä vuonna 1917.[56]

Besantin kääntyminen teosofiaan vuonna 1889 oli tuonut Teosofiselle Seuralle valtavasti julkisuutta. Koska Besant oli niin merkittävä julkisuuden henkilö, tapaus pakotti monet sen tuominneet harkitsemaan suhdettaan teosofiaan uudelleen.[57] Hänestä tuli Blavatskyn äkillisesti kuoltua seuran kirkkain johtotähti, joskin seuran presidentiksi hänet valittiin vasta vuonna 1907. Voidaan pitää selvänä, että juuri Besant houkutteli teosofian pariin naisia ja erityisesti naisasianaisia. Joy Dixonin mukaan jopa kaksi kolmasosaa Teosofisen Seuran uusista jäsenistä oli kymmenluvulla naisia.[58] Myös suomalainen lehdistö uudelleenarvioi jossain määrin suhteensa teosofiaan Besantin myötä. Besant herätti täkäläisessä julkisuudessa merkittävästi vähemmän ristiriitoja kuin venäläinen Blavatsky, johon suhtauduttiin ristiriitaisesti jopa nekrologeissa hänen kuoltuaan toukokuussa 1891. Siinä missä Blavatsky oli nähty lähinnä venäläisenä noita-akkana, teosofien besantilainen sosiaalinen työ noteerattiin nopeasti myös meillä. Vuoden 1892 alkajaisiksi suomenkielisessä *Kodin-ystävässä* julkaistiin uutinen, että teosofeista oli Englannissa tullut Pelastusarmeijalle kilpailija sosiaalisessa työssä, sillä "Teosofistien liitto" oli jo ehtinyt siellä perustaa klubin "työ-naisille", ompelukoulun, paikanhakutoimiston ja turvakodin alaikäisiä varten.[59] Tämä kertoo siitä, että juuri Annie Besantin siirtymisen sosialismista ja ateismista teosofiaan nähtiin voimistavan ja laventavan liikkeen yhteiskunnallisia tavoitteita ja tekevän Seurasta myös legitiimimmän.

Korkeamman päämäärän palvelu Besantin hengessä

Kanssaihmisten parhaaksi toimiminen oli Vera Hjeltin näkemyksen mukaan maailmantyötä olennaisimmillaan. Dixon tarkastelee Besantin vuoden 1895 luentoa Harrogatessa, jossa tämä painotti, ettei "yksikään sielu voi kasvaa kasvattamatta kanssaan koko ihmiskuntaa; ei yksikään sielu kompastu ilman että hän lähettää shokin kautta koko ihmiskunnan veljeyden". Ajatustaan Besant kehitti Dixonin mukaan luento luennolta ja painotti, että tunteet olivat kuin mikrobeja, jotka siirtyivät yhdestä ruumiista toiseen. Yhden kurjuus oli kaikkien kurjuutta.[60] Ajatus sitoutuu voimakkaasti teosofian ensimmäiseen tehtävään "muodostaa ihmiskunnan yleisen veljeyden ydin".[61]

Näihin kysymyksiin liittyi todennäköisesti myös Besantin luento, jonka Cely Mechelin kävi Lontoossa kuuntelemassa kesällä 1898 ja josta hän kirjoitti seikkaperäisesti Hjeltille. On vahinko, että Mechelinin kirjeet eivät ole säilyneet. Hjelt mainitsee vastauksessaan ystävänsä sanojen "oikein eläneen vielä kun vastaanotin kirjeen, vaikka kirje on ollut matkalla Lontoosta kokonaisen viikon".[62] Mechelin oli kuvannut Besantia ja tämän esitelmää niin hyvin, että Hjelt oli menettänyt yöunensa. Kun hän aamulla viimein oli nukahtanut, hän oli nähnyt unta "sinusta ja Annie B.:stä, Annie B:stä ja sinusta ja kaikesta siitä valtavasta, joka joskus liikkuu ihmissielussa, kun sattuu saamaan lujan katseen kosmokseen."[63]

Vera Hjelt oli poikkeuksellisen ravistunut kirjeestä, joka tarjosi hänelle tämän katseen maailmankaikkeuteen – hän oli nähnyt syvemmälle. Mechelinin kuvaus Besantin puheesta tuotti tärkeän tajunnan hetken, joka muistuttaa heräämiskokemusta. Hjelt kirjoittaa, että "on niin tavallista, että ihminen vain pyörii mukana, kytkettynä suureen palloon miljoonien muiden pallojen joukossa ja unohtaa, että hänellä on muutakin tehtävää kuin vain pitää tiukasti kiinni ja passiivisesti seurata." Hän kuvaili ainutkertaista tilannetta: "tulee joitain sanoja, jotka ravistavat ihmisen ylös", jolloin ihminen kysyy: "olenko tämä minä, tämä henkisesti nukkuva yksilö? Miksi minä nukun, kun miljoonat valvovat ja – tekevät työtä?"[64] En väitä, että Vera Hjeltin sosiaalinen työ olisi alkanut tästä – toimihan hän toki yhteiskunnallisesti aktiivisesti jo ennen teosofista heräämistään – mutta tulkitsen sen voimallisesti vahvistaneen hänen elämänarvojaan ja antaneen sysäyksen tai ainakin rohkaisua myöhemmille päätöksille, erityisesti ammattientarkastajaksi ryhtymiselle ja myös sille, että hän lopulta antoi periksi Cely Mechelinin masinoimille maanitteluille ryhtyä kansanedustajaehdokkaaksi. Lainsäädäntötyössä hän katsoi voivansa edistää vapaamielistä politiikkaa ja parantaa kärsivien asemaa.

Erityisen selvästi teosofian merkitys Hjeltin työssä näkyy hänen pohtiessaan rooliaan ammattientarkastajana Voikkaan lakossa vuonna 1904. Voikkaan lakon ytimessä oli kysymys paperitehtaan runsaslukuisten naistyöntekijöiden asemasta suhteessa salimestari Schmitziin, jota syytettiin seksuaalisesta häirinnästä. Työväki poisti salimestarin tehtaasta. Sovitellessaan tilannetta Hjelt ei katsonut saaneensa vakavia todisteita salimestaria vastaan vaan hänen mukaansa tilanne olisi voitu ratkaista sopimalla tai viemällä asia virallisesti oikeuteen. Hjelt menetti työläisnaisten luottamuksen, mutta katsoi itse, että ei voinut toimia heidän puolestaan, koska hänelle ei koskaan kerrottu kaikkea. Julkisuudessa Hjelt ei puolustautunut. Hänen asenteensa näyttäisi selittyvän teosofialla. Marraskuussa 1904 hän kirjoitti Viipurista, kuinka työväenyhdistyksistä huudettiin hänelle, että hän oli kelvoton ja alhainen ihminen ja kuinka häntä syytettiin selkärangan puutteesta, kun hän ei jo eronnut tehtävästään. Hän jatkaa: "Mutta Cely, selkärankani on se omatuntoni rauhallinen vakaumus, että en voinut muuta kuin olla lain ja oikeuden puolella. En voi erota, sillä olen tehnyt oikein!"[65] Hän katsoo, että Suomessa tuskin olisi ollut sopivampaa ihmistä kuin hän tähän tehtävän, koska juuri hänellä on:

54. Dixon 2001, 45–46.
55. Ibid., 47.
56. Hjelt-Cajanus 1948, 246–248. Ks. myös Vuolle-Selki 2013, 87–91.
57. Ibid.
58. Ibid., 67–72.
59. Sekalaista. *Kodin-ystävä* 2.1.1892, 4.

60. Dixon 2001, 137–138.
61. Suomen Teosofinen Seura 30-vuotias (1937). Teoksessa *Teosofisen Seuran Suomen osasto 100 vuotta*. Teosofinen Seura 2007, 12.
62. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Bromarf 13.6.1898. "Sådant kärt, godt, vänligt, välskrifvet bref! Orden riktigt lefde ännu då jag mottog det, ehuru brefvet varit en hel vecka på väg hit från London." Alleviivaukset myös jatkossa alkuperäisessä.
63. Ibid. "[…] drömde om dig och Annie B., om Annie B. och dig och hela det där väldiga som rör sig i människosjälen ibland, då man råkar få en fast blick på kosmos."
64. Ibid. "Det är så vanligt att man rullar med, kedjad vid det stora klotet bland millioner, millioner andra klot, och så glömmer man stundom att man har något annat att utsätta här, än att så godt man förmår hålla sig fast och passivt följa med. Men så kommer några ord och rycker upp en, man stirrar på sig själf och frågar: är detta jag, denna andligt sofvande individ? Hvarför sofver jag, då millioner vaka och – arbeta? Så förefäll det mig, då du skref om A. B.s föredrag."
65. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Viborg 24.11.1904. "Jag kan icke afgå för att jag gjort rätt!". Voikkaan tapahtumista Hjeltin näkökulmasta ks. myös Hjelt-Cajanus 1948, 155–181.

> *[T]ämä suuri teosofinen tietoisuus, että olen pieni välikappale suuressa asiassa – ja voin löytää mm. onnea ja iloa sen toteuttamisessa. Tämä ajatus on ollut mielessäni koko ajan ja olen ollut sisäisesti niin suurenmoisen rauhallinen aivan kuin ulkoiset tapahtumat ja pikkuasiat oikeastaan eivät voisi koskettaa minua. Mikään mielipaha, halveksunta, viha tai muu sellainen ei ole myöskään tarttunut minuun. Olen vain niin onnellinen – rauhallinen!*[66]

Hän sanoo teosofian vaikuttaneen konkreettisesti valintoihinsa ja kirjoittaa, että vanha suunta ei olisi tuottanut hänelle ratkaisuja työtehtävien tuomiin pulmiin eikä hän olisi silloin pystynyt kohtaamaan juonitteluja. Teosofia toi hänelle lohdun:

> *Mutta kun katson asiaa teosofisesti, näen, että koko tämä iljettävyys valheineen, valitushuutoineen, vihoineen j.n.e. yhtä hyvin voi edistää jotain yhteiskunnallista hyvää. Ajattelen nimittäin, että juuri koska jutusta tuli niin myrskyisä ja laajasti levinnyt eikä sitä voinut ratkaista rauhallisella, laillisella tavalla, uskon, että nämä tuhannet mestarit työpajoissamme ja tehtaissamme ovat jonkin verran varovaisempia suhteissaan alaisuudessaan työskenteleviin naisiin.*[67]

Hjelt jatkaa vielä, että kun katsoo asiaa teosofisesti, on varsin luonnollista, että juuri hän on joutunut vedetyksi tähän ja tullut käytetyksi hyvän edistämiseen, vaikkakin pahan kautta, koska ihmiset ovat niin velttoja, että heidät pitää ravistaa hereille sellaisten keinojen avulla. Omasta maineestaan hän ei välitä, hän vakuuttaa, sillä ”yksi ihminen on vain vähän, kun tuhannet naiset todellakin kärsivät mestareiden paineessa.”[68] Hän oli onnellinen, että oli saanut tuoda heille tämän uhrin. Olennaista ei ollut kaikki se epämiellyttävä, mitä hänestä sanottiin vaan se, että hän oli saanut vähennettyä seksuaalista häirintää tehtaissa ainakin jonkin verran ja sitä kautta parannettua naisten asemaa niissä.

On selvää, että Hjeltin asema säätyläisvirkanaisena etäännytti hänet työläisnaisista. Hän myös kantoi asemansa mukanaan tuomaa holhoavaa asennetta tehdassalien naisiin, mutta henkilökohtaisesti hänelle itselleen tilanne oli selvä teosofian valossa. Vuonna 1898 hän oli todennut ykskantaan: ”Annie B. on se, joka on opettanut minulle eniten, erityisesti koska hän ei torju mitään, vaan etsii aina totuuden siementä kaikessa ja kaikkien ajattelutavoissa.”[69] Besantin vapaamielisyys puhutteli häntä erityisesti, mutta hän löysi esikuvassaan myös muita tärkeitä piirteitä, kuten antaumuksellisuuden ja vahvan tahdon.[70] Tämä esikuva tarjosi Hjeltille ehkä jopa mahdollisuuden olla itse Besantin kaltainen sankaritar.

Kahleista vapaaksi

Lukemisen pohjalta itsen muokkaaminen vapaamieliseksi, ihanteen mukaan eläväksi ja maailmantyön toteuttajaksi oli jatkuvaa työtä ja kahleista irrottautumista. Jos palaamme ajassa kaksi vuotta taaksepäin, elokuuhun 1902, Vera Hjelt pohdiskeli kirjeessään ystävälleen korkeamman päämäärän palvelua ja oli tuskastunut kaikkeen siihen, missä hän itse oli kiinni. Täällä teosofia nivoutui yhä vahvemmaksi osaksi hänen minuutensa ja elämäntehtävänsä etsintää. Hän kirjoitti, miten kaikella on kehitysaikansa, myös ahtaalla ajattelulla. Hän kaipasi vapaata mieltä, oli väsynyt olemaan kasvatuksensa ja sovinnaisten valheiden orja ja huomioi, miten vaikeaa oli havaita lapsuuden olosuhteiden syvällinen ihmiseen

66. Ibid. ”[T]y jag har detta stora teosofiska medvetandet, att jag varit ett litet medel för en stor sak ___ och kan finna t.o.m. lycka och glädje i att ha fått utföra det. Denna tanke har föresväfvat mig hela tiden och inom mig har jag varit så underbart lugn, likasom om de yttre händelserna och smådelserna egentligen alls inte skulle berört mig. Ingenting af grämelse, förakt, hat emot motparten eller dylikt har heller fastnat på mig. Jag är blott så lyckligt – lugn!”

67. Ibid. ”Men ser jag på saken teosofiskt, så finner jag, att ur hela detta elände med lögn, verop, hat o.s.v. likväl kan framgå någonting samhälleligt godt. Jag tänker mig nämligen, att just för att historien blef så stormande och vidutbredd, och icke kom att göras upp på den stillsamma lagliga vägen, så tror jag, att dessa tusentals mästare i våra verkstäder och fabriker bli något aktsammare i sitt förhållande till de under dem arbetande kvinnorna.”

68. Ibid. ”[S]å är ju en människa bra litet, mot att tusenden bland kvinnor värkeligen lida under mästarens förtryck.”

69. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Bromarf 13.6.1898. ”Annie B. är den som lärt mig mäst, särskildt därigenom att hon ingenting förkastar, utan uppsöker t.o.m. en doft af sanning i alt och allas tänkesätt.”

70. Ibid.

pureutuminen. Hän halusi irtautua traditioiden virrasta.[71] Ratkaisu tähän oli toteuttaa teosofista maailmantyötä Annie Besantin inspiroimana.

Hjelt kirjoitti elävänsä teosofiasta. Erityisen kiinnostavaa on se, miten hän tarkensi elävänsä siitä, muttei niin, että ”jokainen aakkonen näyttäisi minusta todelta, ei teosofia systeeminä, vaan henki ja totuus, valo ja rakkaus, jotka levittäytyvät ylitse olemassaolon käsittämättömyyden, ihmisten, uskontojen ja kaiken.”[72] Tämä on mielestäni luettava kirjaimellisesti: teosofia on kaikessa hänessä suodattunut tapa ymmärtää maailmaa. Se ei ole suorittamista eikä tiettyä tuottamista, vaan maailmankatsomuksessa olemista, mutta siinä irtonaisena myöskin sen kahleista.

Tämän syvällisen teosofiassa elämisen vuoksi Hjeltin elämässä oli erityisen painava hetki, kun hän syyskuussa 1904, jo kymmenen vuotta teosofiaa opiskeltuaan, tapasi Annie Besantin Tukholmassa. Tällöin tämä maailmankatsomus sulautui jälleen uuteen kokemukseen. Hjelt analysoi tapahtumien aiheuttamia onnen tunteita: ”Olen oikeastaan hyvin onnellinen! Minulla on työtä, olen melko terve, minulla on rahaa liikkua, rakastan ystäviäni lämpimästi, kuolemaa en pelkää eikä rajaton vakuuttuneisuus olemassaolon ikuisuudesta ja kaiken suuresta päämäärästä jätä minua hetkeksikään!”[73] Ehkä juuri tämän inspiraation vuoksi hän reagoi Voikkaan tapahtumiin seuraavien viikkojen aikana niin kuin reagoi.

Seuraavassa kirjeessään hän on kirjannut kirjeen yläkulmiin: ”Innostukseni Tukholman vierailusta jatkuu yhtä korkeana. Olen yhä sielussani yhtä sanoinkuvaamattoman onnellinen. Se on jotain, mitä ei voi hetkessä ymmärtää. Mutta ehkä voin joku kerta kuvata sinulle, mikä tapaamisessani A. B.:n kanssa antoi minulle tämän korkean onnen tunteen!”[74] Valitettavasti hän jätti kirjeitse kuvailematta tunnetta tarkemmin. Pientä lisävalaistusta saadaan myöhemmästä kirjeestä, jossa hän kertoo Mechelinille lahjaksi pian lähetettävästä, Besantin Lontoossa teosofien sisäpiiriläisille pitämien luentojen kopiosta. ”Se mitä hän sanoo, on suurenmoista, saatpa nähdä”, Hjelt kirjoittaa ja painottaa, että Besant puhui kehittyneille, korkeasti koulutetuille ihmisille niin kuin ei kukaan muu. Hän koki, että nimenomaan kehittyneen ihmisen sieluntarpeeseen Besant oli tullut tähän maailmaan.[75] On selvää, että Hjelt katsoi, että hänellä itsellään oli juuri tällainen sieluntarve. Hän laittoi sen käyttöön työssään, kuten nähtiin, esimerkiksi Voikkaan lakon aikana.

Kertoessaan lähettäneensä ystävälleen myös lyhyen elämäkerrallisen esityksen Besantista hän pohtii sen päättyvään samaan käsitykseen kuin hänen omansakin eli siihen, että se mitä Besant puhuu, on:

> *[T]ulevaisuuden maailmankatsomus, jotain mihin nyt oltiin matkalla, uusi vaihe, jolla on kaikki jo pitkään aavistellut, alkujaan ”mystisiltä” näyttävät ilmiöt, mutta jotka kirkastuvat yhä enemmän, kunnes niistä voi tulla yleisen tutkimuksen kohteita; nyt ne ovat olleet sitä vain yksittäisille ihmisille meillä länsimaissa. Ja mehän emme usko mitään ennen kuin asia on todettu länsimaissa. Teosofia menee vielä pidemmälle. Se sanoo: älä pelkästään kiellä mahdollisuuksia, näin sinun ei tarvitse uskoa vaan pelkästään todeta itse.*[76]

Besantin lukeminen ja tämän tuotteliaisuuden ihmettely vaikutti myös Hjeltin omaan kirjoittamiseen ja sen pohdiskeluun. Asia ei jättänyt

71. Vera Hjelt Cely Mechelinille Bromarf, 1.8.1902.

72. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Bromarf 13.6.1898. ”[…] ty teosofin lefver jag af. Icke så, att hvar bokstaf i det man kallar teosofi skulle synas mig sann. Icke “systemet teosofi”, utan andan och sanningen, ljuset och kärleken, som genom den spridt sig öfver det obegripliga i tillvaron, öfver människor, religioner och allt.”

73. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Mariehamn 15.9.1904. ”Jag är egentligen bra lycklig! Arbete har jag, ganska frisk är jag, penningar har jag att röra mig med, mina vänner älskar jag varmt, döden är jag icke rädd för och en gränslös öfvertygelse om det eviga i tillvaron och det stora ändamålet med allt – lämnar migh icke ett ögonblick!”

74. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Helsingfors 26, 28.9., 1.10.1904. ”Min entusiasm från Stholms vistelsen står lika hög ännu. Jag är alltfortfarande så obeskrifligt lycklig i mitt sinne. Det är någonting som man inte i ett tag kan förstå. Men kanske kan jag engång förklära för dig hvad det var i mitt sammanträffande med A. B. som gaf mig den där känslan af hög lycka!” Alleviivaus alkuperäisessä kolminkertainen.

75. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Kuopio 18.10.1904. ”Det är storslaget hvad hon säger, skall du få se.”

76. Ibid. ”Den afslutas i öfverenstämmelse med min uppfattning, att ”detta” hom talar om är framtidens åskådningssätt. Det är någonting, som vi hålla på att gå in uti nu. Ett nytt skede, med alla sina långt förut anade företeelser, som till en

häntä vuosien saatossakaan. Koettuaan vuonna 1894 teosofisen herätyksen hän pohti sitä, miten hän nuoruudessaan kirjoitti vain huvittavia juttuja. Nyt – hän oli täyttävä elokuussa 37 vuotta – kaikki oli vakavaa, vastuullista ja suurempaa. Hän lohduttautui, että näköpiirissä oli ehkä syvempää – ja totuus.[77] Hän palasi kysymykseen omasta kirjoittamisestaan kaksikymmentä vuotta myöhemmin. Kesäkuussa 1914 hän oli Sveitsin Badenissa ja kirjoitti Mechelinille: ”Kaunokirjalliseen [kirjoittamiseen] olen etsinyt aikaa koko elämäni, mutta aina olen joutunut laittamaan sen toistaiseksi hyllylle ja siellä se kai on toiseen inkarnaatioon. Prosit. Olen ollut jonkin verran hyödyllinen sen sijaan.”[78]

Maailmantyön hengessä

Aikalaistenkin mielestä Vera Hjelt epäilemättä oli ”jonkin verran hyödyllinen”. Hän toimi moninaisilla aloilla ja vaikutti aikansa säätyläisnaiselle sopivalla tavalla lukuisissa yhdistyksissä. Poliittisesti hän asettui paitsi esikuvansa Leo Mechelinin kannattajaksi, myös liberaalin maailmankuvan toteuttajaksi. Eduskuntatyössään hän ajoi tinkimättömästi sitä, minkä katsoi hyväksi, etenkin edistäessään sosiaalilainsäädännöllisiä kysymyksiä. Olen edellä osoittanut, miten teosofia loi hänen elämäänsä aatteellisen kiinnekohdan, jonka varaan hän saattoi rakentaa itseymmärrystään, mutta myös ammatillista ja poliittista toimintaansa. Tämä on aiemmin jäänyt tutkimuksessa näkymättömiin, sillä hänen maailmankatsomuksensa esoteerinen pohjavire paljastuu vain hänen aiemmin unohduksiin jääneistä kirjeistään.

Tutkimuksen näkökulmasta se, että näin olennainen elementti tutkittavan maailmankatsomuksessa saattaa jäädä kokonaan huomaamatta, on tietysti huolestuttavaa. Sen pitääkin saada meidät alati kysymään, onko tulkintamme menneestä ylipäätään luotettava. Tunnistammeko erilaiset pohjavireet tutkittaviemme puheiden ja tekojen taustalla? Erilaiset peittelyt ja unohtamiset ovat väistämättä laajemminkin vaikuttaneet siihen, että esimerkiksi juuri esoteeristen liikkeiden merkitys historiantutkimuksessa näyttäytyi pitkään marginaalisena. Peittelyyn ovat syyllistyneet itse esoteerikot, kuten Hjelt, ja historiantutkimus, joka pitkään piti uskontoa ja uskonnollisuutta ylipäätään vähempiarvoisena – yksityisenä – elementtinä historian kulussa. Hjeltin itsensä kohdalla salailuun tai teosofian verhoamiseen on ollut epäilemättä monia syitä, jotka eivät käy ilmi hänen jälkeensä jättämistä aineistoistaan. Tutkija voi vain arvella – ja jatkossa perata aineistoa vielä lisää.

Hjeltin tapaus kertoo omalta osaltaan, miten esoteerinen ajattelu saattoi olla erittäin voimakas maailmankuvan rakennuksen elementti. Se vaikutti aina yhteiskunnan ylätasoilla saakka ja jätti jälkensä lainsäädäntöömme. Hjeltin kohdalla nimenomaan Annie Besant oli kaikkein voimakkain johtotähti. Teosofia toi hänen elämäänsä ymmärryksen siitä, että hän oli materiaalia suuressa tehtävässä. Maailmantyötä hän katsoi besantilaisessa hengessä toteuttavansa koko loppuelämänsä. Näkemykseen elämästä teosofian hengessä sitoutui voimakas näkemys uhrista, mikä näkyi esimerkiksi hänen suhtautumisessaan Voikkaan lakon yhteydessä saamaansa kritiikkiin. Ehkä tähän uhriin sisältyi myös se, että uhrin antaminen ja sen taustalla ollut teosofinen ajattelu jätettiin sanomatta ääneen. Teosofia oli Hjeltille kokonaisvaltainen vakaumus, joka levittäytyi kaiken hänen tekemisensä ja ajattelunsa ylle kuin näkymätön kangas.

---

början synts ”mystiska”, men som klarna allt mer och mer till dess de kunna bli föremål för den allmänna forskningen; nu ha de varit det blott fr den enskilda hos oss i västerlandet. Och vi tro ju inte på någonting, förr än det är konstateradt här i västerlandet. Teosofin går ännu längre. Den säger: förneka blott icke möjligheterna, “så behöfver du icke tro, blott konstatera själf!”

77. Vera Hjelt Celt Mechelinille, Toija 9.7.1894.

78. Vera Hjelt Cely Mechelinille, Baden 8.6.1914. ”Men det där skönlitterära har jag ju sökt tid till under hela mitt lif, men alltid fått lägga det på hyllan tillsvidare och där ligger det väl till en annan inkarnation. Prosit. Jag har ju varit litet nyttig istället.”

Abstract: Vera Hjelt’s theosophical work.

This article discusses the theosophy of Vera Hjelt (1857–1947), inspired by Annie Besant. Hjelt led an active life as a school teacher, factory owner, writer, work environment inspector, member of parliament, and finally as the creator and curator of the Social Museum in Helsinki. Through her many friends she was an integral part of various social networks, especially Swedish speaking ones. Hjelt experienced a theosophical awakening in the summer of 1894, at the latest, after which her theosophical endeavour in Besant’s spirit and in imitation of her, becomes crystal clear in Hjelt’s letters to her friend Cely Mechelin. These letters have not previously been used in scholarly study. The article argues that it is not possible to understand the underlying ethos behind Hjelt’s activities without considering her esoterism. In the worldwide unity of all creation, all bad deeds done to one were done to all. Thus, it was essential to improve the working conditions of women in factories, for instance. For example, when Hjelt experienced difficulties in her position as inspector during the strike in Voikkaa and became much hated by the workers against all her wishes, she was comforted by her theosophical thinking. The article in its part shows the many ways in which western esoterism had an influence on late nineteenth and early twentieth-century Finnish culture, politics and policy making.

Keywords: Vera Hjelt, theosophy, Annie Besant

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Mikko Kemppainen

”Korkein olkoon kanssamme!”

KIRJAILIJA HILDA TIHLÄ JA TEOSOFIA SUOMALAISESSA TYÖVÄENLEHDISTÖSSÄ VUOSINA 1910–1918

Hilda Tihlää (1870–1944) pidetään yhtenä merkittävimmistä tolstoilaisia vaikutteita omaksuneista 1900-luvun alun suomalaiskirjailijoista. Vähemmälle huomiolle on jäänyt hänen erityisesti 1910-luvulla osoittamansa kiinnostus mystiikkaa kohtaan. Tässä artikkelissa tarkastelen länsimaisena esoteriana tunnettua ilmiötä analysoimalla Tihlän työväenlehdissä julkaisemia lehtikirjoituksia. Pyrkimyksenä on tutkia esoterian muotoja työväenliikkeen kontekstissa. Tihlän tekstien avulla teen näkyväksi länsimaisen esoterian, erityisesti Teosofisen Seuran, kautta tulleiden vaikutteiden limittymisen sosialismiin.

> *[T]e kaikki olette minä. Jos me totuudessa osaamme vastata noihin arvotuksiin, joita kärsivä ihmiskunta meille tekee, jos me syvästi tunnemme, että jokainen elävä olento on minä, että jokaisen elävän olennon kipu on minun kipuni, jokaisen nälkä minun nälkäni – silloin olemme viisaat. Ja silloin olemme voimakkaammat kuin avaruuden voimat.*[1]

Lainattu katkelma on 1900-luvun alun suomalaisen työväenliikkeen tunnetuimpiin naiskirjailijoihin lukeutuneen Hilda Tihlän lapsille ja nuorille suunnatun *Ihanne*-lehden kirjoituksesta. Kehottaessaan lempeyteen jokaista elävää olentoa kohtaan Tihlä esitti ajatuksen kaiken elollisen henkisestä ykseydestä. Lainaus kuvaa hyvin Tihlän käsitystä ihmisen perimmäisestä olemuksesta. Katkelma ilmentää myös hänen käsitystään sosialismista, jonka keskeinen sisältö oli Tihlän mukaan empatia ja elämän kunnioittaminen sen kaikissa muodoissa. Tässä artikkelissa analysoin tarkemmin Tihlän työväenlehdissä julkaistuja kirjoituksia, joissa hän avasi käsitystään uskonnosta, omasta maailmankuvastaan sekä suhteestaan sosialismiin.

Tihlä on aikaisemmissa tutkimuksissa esitetty realismin ja naturalismin perinteen kirjailijana, jonka tuotannon keskeisenä teemana on köyhälistökuvaus ja siveellisyyskritiikki. Hänen uskontoa käsitteleviä kirjoituksiaan on tarkasteltu osana yhteiskuntakriittistä kontekstia, jossa niitä on tulkittu kirkon- ja uskonnonvastaisina kannanottoina.[2] Useat työväenliikkeen tutkijat ovat todenneet Tihlän maailmankatsomukseltaan tolstoilaiseksi kirjailijaksi, mutta hänen omaksumansa teosofiset vaikutteet ovat jääneet pääosin huomiotta.[3]

Pyrkimyksenäni on avata Tihlän tulkintojen kautta uutta näkökulmaa työväenliikkeen uskonnollisuuteen ja esoteriaan. Artikkelini lähtökohtana on erityisesti biografiseen tutkimukseen ja sukupuolihistoriaan keskittyneiden tutkijoiden viime vuosikymmeninä esittämä ajatus siitä, että yksittäisten henkilöiden tutkiminen laajemmassa sosiaalisessa ja kulttuurisessa kontekstissa auttaa haastamaan vakiintuneet tulkinnat. Poliittisissa dokumenteissa ja suurissa kansallisissa kertomuksissa naisten näkökulma on usein jäänyt näkymättömiin, joten naisten kokemusmaailman esiintuomiseksi tutkijat ovat suunnanneet huomionsa henkilöhistoriallisiin lähteisiin, kuten kirjallisuuteen, kirjeisiin ja päiväkirjoihin.[4]

FM Mikko Kemppainen on historian tohtorikoulutettava Tampereen yliopiston Historian oppiaineessa.
Sähköposti: mikko.kemppainen@uta.fi.

Kuva 1. Kirjailija Hilda Tihlä kuvassa vasemmalla. Nuoremman naisen henkilöllisyydestä ei ole varmuutta, mutta mahdollisesti kuvassa on Tihlän tytär Martta. Kuvauspaikka ja -ajankohta eivät myöskään ole tiedossa. Lähde: Kansan Arkisto, KansA147-1981.

Artikkelini keskittyy Tihlän työväenlehdissä julkaistuihin lehtikirjoituksiin, joissa hän toi poliittisia ja uskonnollisia käsityksiään esille yleensä huomattavasti suorasanaisemmin ja tiiviimmin kuin kaunokirjallisissa teoksissaan. Varsinaisten työväenlehtien ohella tarkastelen vuosina 1910–1917 julkaistua *Vapaa Ajatus* -lehteä, johon kirjoittivat aktiivisesti myös monet muut työväenliikkeen keskeiset henkilöt.[5] Vuosina 1908–1914 Tihlä avusti myös sosialidemokraattisen naisliikkeen *Työläisnainen*-lehteä, joka kuitenkin ajautui taloudellisiin vaikeuksiin ensimmäisen maailmansodan alettua. Tämän jälkeen Tihlän tärkein julkaisufoorumi oli juuri *Vapaa Ajatus*. Lehtikirjoitusten rinnalla käytän arkistojen henkilöhistoriallisia aineistoja, kuten kirjeitä, muistikirjoja sekä Tihlästä ja hänen lähipiiristään kertovaa muistitietoa.

Jämsän Juokslahdella Vanha Tihlän talossa syntynyt Hilda Fredrika Joonaantytär muutti teini-ikäisenä palvelijattareksi Helsinkiin, missä hän myöhemmin perusti oman ompeluliikkeen. Tihlä kävi lapsuudessaan kiertokoulua ja hänen kerrotaan ottaneen tunteja Ateneumin taidekoulussa ja seuranneen luentoja myös Helsingin yliopistossa. Virallista muodollista koulutusta

1. Hilda Tihlä, Sfinksi. *Ihanne. Sosialidemokratinen lastenlehti* 1.7.1910.

2. Raoul Palmgren, *Joukkosydän* I. *Vanhan työväenliikkeemme kaunokirjallisuus*. WSOY 1966, 227–240; Irina Takala, Tihlä Hilda (1870–1944). *Kansallisbiografia* 2001, http://www.kansallisbiografia.fi/kb/artikkeli/7165/ (15.10.2016); Elsi Hyttinen & Kukku Melkas, ”Me olemme teidän luomianne olentoja”. Prostituoidun hahmo kirjallisena kiistakuvana. Teoksessa Kati Launis & Marko Tikka (toim.) *Työväki ja kokemus*. Väki voimakas 22. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura 2009, 122–137. Minna Rossi, *Maalaisköyhälistönainen modernisaation murroksessa. Hilda Tihlän Leeni (1907) ja Hilma – Elämän satua (1913) naturalistisina romaaneina*. Pro gradu -tutkielma, Suomen kielen, suomalais-ugrilaisten ja pohjoismaisten kielten ja kirjallisuuksien laitos. Helsingin yliopisto 2012.

3. Armo Nokkala, *Tolstoilaisuus Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus*. Kustannusosakeyhtiö Tammi 1958, 234–235; Jussi Pikkusaari, *Vaikea vapaus. Sosialidemokratian häviö kirkolle 1850-luvulta 1920-luvulle käydyssä Suomen kulttuuritaistelussa*. SHS 1998, 319–320; Pertti Karkama, Ihmiset vallan varjossa. Tolstoilaisuutta suomalaisessa kulttuurielämässä 1800- ja 1900-luvun vaihteessa. Teoksessa Minna Turtiainen & Tuija Wahlroos (toim.) *Maaemon Lapset. Tolstoilaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä Suomessa*. SKS 2010, 59. Tolstoista ja teosofiasta Tihlän tuotannossa ks. Mikko Kemppainen, *Elämän satuja. Maailmankuvan rakentuminen Hilda Tihlän tuotannossa 1907–1916*. Suomen historian Pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto 2011, 57–72.

4. Esim. Irma Sulkunen, *Retki naishistoriaan*. Hanki ja jää 1991, 24–27; Anne Ollila, Naishistoria ja sukupuolijärjestelmä. Teoksessa Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki (toim.) *Kulttuurihistoria, johdatus tutkimukseen*. SKS 2001, 79–85; Christina Florin, Biografia rajoja rikkomassa. Kolme esimerkkiä ruotsalaisesta elämäkertatutkimuksesta. Teoksessa Heini Hakosalo et al. (toim.) *Historiallinen elämä. Biografia ja historiantutkimus*. SKS 2014, 27–44; Barbara Caine, *Biography and History*. Palgrave MacMillan 2010, 24–26, 66–77.

5. Lehdessä julkaistiin muun muassa Hilja Pärssisen, Hulda Salmen, Mikko Uotisen ja Sasu Punasen kirjoituksia.

hänellä ei kuitenkaan ollut. Tihlä avioitui vuonna 1893 pietarsaarelaisen postivirkailija Karl Nicklinin kanssa ja seuraavana vuonna pariskunnalle syntyi tytär Martta. Avioituessaan Tihlä liittyi kreikkalaiskatoliseen seurakuntaan ja alkoi käyttää nimeä Eugenia (Eugenie) Nicklin. 1900-luvun alkuvuosina hän otti käyttöön kirjailijanimen Hilda Tihlä vanhan kotitalonsa mukaan. Samoihin aikoihin hän tutustui Urho Tuuralaan, joka oli Tihlää yli kymmenen vuotta nuorempi ylioppilas ja työväenliikkeen aktiivi. Tuuralasta tuli Tihlän pitkäaikainen elämänkumppani, jonka kanssa hän avioitui virallisesti vasta kansalaissodan jälkeen Neuvosto-Karjalassa. Huolimatta suhteestaan Tuuralaan Tihlä ei ottanut avioeroa Nicklinistä ja avioparin välit pysyivät tiiviinä. Tuurala jopa asui Tihlän ja Nicklinin yhteisessä asunnossa Oulunkylässä. Nicklin myös vieraili usein Vihdin Otalammella, minne Tihlä, Martta ja Tuurala muuttivat vuonna 1913.[6] Sekä Nicklin että Tuurala olivat perehtyneitä teosofiaan, mistä myös Tihlä omaksui esoteerisia vaikutteita.

Tihlä ei ollut mukana varsinaisessa puoluepolitiikassa, mutta oli muutoin tunnettu hahmo suomalaisessa työväenliikkeessä. Kirjailijantyönsä ohella hän kirjoitti aktiivisesti työväenlehtiin ja toimi puhujana, luku- ja näytelmäpiirien ohjaajana sekä sosialidemokraattiseen kasvatukseen tähtäävän Ihanneliiton vuosina 1908–1914 julkaiseman *Ihanne*-lehden toimittajana. Hänen näkyvyytensä työväenliikkeessä tekee Tihlästä aatehistorian kannalta mielenkiintoisen henkilön. Yhdistellessään sosialismiinsa Tolstoilta ja teosofeilta omaksumiaan vaikutteita aina vuoden 1918 kansalaissotaan saakka Tihlä näyttää kulkeneen vastavirtaan työväenliikkeen historiankirjoituksessa esitettyyn aatteelliseen kehitykseen nähden. Hän ei toiminut työväenliikkeen marginaaleissa, vaan lukeutui liikkeen sivistyneistöön. Tihlä ja hänen lähipiirinsä osoittavatkin, että teosofian ja sosialismin yhdistäminen ei ollut 1910-luvun työväenliikkeessä vain marginaali-ilmiö, jollaiseksi se on aikaisemmassa historiantutkimuksessa esitetty.

Länsimainen esoteria ja uskonto työväenliikkeen tutkimuksessa

Työväenliikkeen tutkimuksessa länsimainen esoteria on henkilöitynyt vahvasti Matti Kurikkaan. Teosofiaan viehtynyt Kurikka oli toimittaja ja kirjailija, joka kuului 1900-luvun taitteessa työväenliikkeen johtajiin. Kurikan ohella historiantutkijat ovat kiinnittäneet huomiota vuosina 1902–1906 julkaistun *Työmiehen Illanvietto* -lehden ympärille keskittyneeseen teosofiseen piiriin, johon kuului myös Suomen tunnetuin teosofi Pekka Ervast. Historiantutkimuksessa on korostettu teosofian ja Kurikan herättäneen 1900-luvun alkuvuosina vastustusta sosialismin omaksuneiden työväenliikkeen johtajien keskuudessa. Sosialidemokraattisen Puolueen johtomiesten mukaan lähimmäisenrakkautta julistava teosofia oli ristiriidassa luokkataistelun periaatteiden kanssa. Teosofiaa edustanut Kurikka leimattiin puoluetta hajottavaksi henkilöksi, ja hänet painostettiin eroamaan puolueesta vuoden 1906 Oulun puoluekokouksessa. Kurikan lähtö puolueesta on tulkittu teosofian ja sosialismin lopulliseksi välirikoksi, jonka jälkeen esoteeriset opit vaikuttivat enää työväenliikkeen marginaaleissa.[7]

Suomalaisen sosialismin varhaisvaiheita tutkinut Hannu Soikkanen näkee hyökkäyksen teosofiaa kohtaan osana vuosisadan alun kehitystä, jossa työväenliikkeen ideologiassa kristinuskon etiikan tilalle nousivat tieteeseen ja rationaalisuuteen tukeutuneet marxilais-kautskylaiset painotukset. Soikkasen mukaan tämä tarkoitti liikkeen kärkiryhmässä avoimen uskonnonvastaisen ideologian omaksumista vuoden 1905 suurlakon jälkeen. Se tarkoitti myös teosofian ja sosialismin aktiivisten yhdistämispyrkimysten loppumista sekä teosofian katoamista työväenlehtien sivuilta. Soikkanen huomauttaa teosofialla olleen tämän jälkeenkin suppea kannattajakunta työväenliikkeen piirissä. Samalla hän kuitenkin toteaa, että teosofiasta ja sosialismista ei muodostunut elinkelpoista synteesiä.[8] Myöhäisempi työväenliikkeen historiantutkimus on pohjannut vahvasti Soikkasen tulkinnalle ja painottanut ”oikeaoppisen” rationaalisen sosialismin ylivertaisuutta suurlakon jälkeisenä aikana.[9]

Useat historiantutkijat ovat kritisoineet lähestymistapaa, jossa uskonto leimataan irrationaaliseksi. He ovat todenneet, että uskonnon sulkeminen aatehistoriallisen tutkimuksen ulkopuolelle johtaa anakronistiseen tulkintaan menneisyydestä. Yhteiskunnan 1800-luvulla kiihtynyt sekularisaatio ja kirkkoa haastaneiden uusien aatteiden nousu ei tarkoittanut suoraviivaista uskonnon merkityksen vähenemistä, vaan uskonnon muuttumista henkilökohtaisemmaksi vakaumukseksi. Uskonto kytkeytyi ajan aatemaailmassa kaikkiin elämänaloihin eikä sitä ole mielekästä tarkastella muusta toiminnasta erillisenä.[10] Myös ranskalainen tieteenfilosofi Bruno Latour on kritisoinut rationaalisen (modernin) maailmankuvan ylistystä. Hän on todennut sen pohjaavan tuotettuun, ”puhdistettuun”, kategorisointiin, jolla on pyritty osoittamaan edistystä menneisyyden irrationaalisiksi esitettyihin maailmankatsomuksiin ja vieraisiin kulttuureihin nähden. Latour katsoo, että näillä kategorioilla ei ole vastaavuutta todellisuudessa, vaan tiede, politiikka, yhteiskunnalliset suhteet ja uskonto muodostavat jatkuvasti ”hybridejä” limittymällä toisiinsa ja punoutuen monimutkaisiksi verkostoiksi.[11]

Latourin kritisoima kategorisointi on nähtävissä suomalaisen työväenliikkeen tutkimuksessa, jossa on pyritty tekemään jyrkkä ero ”kurikkalaisen” sosialismin ja puolueessa kanonisoidun ”oikeaoppisen” sosialismin välillä. Lähtökohtainen kategorisointi on kaventanut mahdollisuuksia tarkastella niitä tapoja, joilla teosofia, tai uskonto ylipäätään, sulautui sosialismiin Kurikan ja työväenliikkeen johtomiesten välirikon jälkeen.[12] Lisäksi teosofia on rajattu työväenliikkeen tutkimuksessa muista ajan uskontoreformistisista suuntauksista, kuten sekulaariin Raamatun tulkintaan pohjaavasta tolstoilaisuudesta, erilliseksi opiksi.[13]

Tolstoilaisuutta ja teosofiaa yhdisti aggressiivinen kirkkokritiikki, jossa kiistettiin Jeesuksen olevan kirkon ilmoittama Jumalan poika. Sekä Tolstoille että teosofeille Jeesus oli suuri opettaja, jonka esimerkkiä tuli seurata elämässä. Tolstoilaisuuden ytimessä oleva vuorisaarna oli keskeinen Raamatun luku myös teosofeille. Historiantutkija Antti Harmainen on osoittanut tolstoilaisuuden ja teosofian limittyneen myös käytännön tasolla. Esimerkiksi tolstoilaisena tunnettu Arvid Järnefelt yhdisti maailmankatsomukseensa teosofisia ajatuksia. Erityisesti seksuaalisuuteen liittyvissä kysymyksissä Järnefelt hylkäsi Tolstoin

6. Palmgren 1966, 227–229; Takala 2001, Kansan Arkisto (KansA), Hilda Tihlän arkisto, kansio 1, Tihlän tyttären Martta Vesikon haastattelut 21–23.1.1956. Haastattelijana Tanja Gavrilova.

7. Hannu Soikkanen, Sosialismin tulo Suomeen. WSOY 1961, 149–160; Aimo Roininen, *Kirja Liikkeessä. Kirjallisuus instituutiona vanhassa työväenliikkeessä (1985–1918)*. SKS 1993, 110–115; Mikko Pollari, Vihan ja sovun sosialistit. Teoksessa Anu-Hanna Anttila et al. *Kuriton kansa. Poliittinen mielikuvitus vuoden 1905 suurlakon ajan Suomessa*. Vastapaino 2009, 83–100; Mikko Pollari, Teosofia ja 1900-luvun alun suomalaisen ja amerikansuomalaisen työväenliikkeen transatlanttiset yhteydet. Teoksessa Sakari Saaritsa & Kirsi Hänninen (toim.) *Työväki maahanmuuttajana*. Väki voimakas 25. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura 2012, 48–54; Kati Mikkola & Mikko Pollari, Poliittisen marginaalin ääni vaalikeväällä 1907. Teosofisen työmies Itkosen muistiinpanot ja julkisuusstrategia. *Historiallinen Aikakauskirja* 114 (2016), 402–414; Juuso Järvenpää, *Jaakko Jalmari Jalo-Kivi. Spiritualismin esitaistelijan asema 1900-luvun Suomessa*. Historian Pro gradu -tutkielma, Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö. Tampereen yliopisto 2016, 46–56.

8. Soikkanen 1961, 82–87, 158–160, 295–299.

9. Jari Ehrnrooth, *Sanan vallassa vihan voimalla. Sosialistiset vallankumousopit ja niiden vaikutus Suomen työväenliikkeessä 1905–1914*. SHS 1992, 94–105; Pikkusaari 1998, 85–86; Pollari 2009, 95–103.

10. Pirjo Markkola, *Synti ja Siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920*. SKS 2002, 27–33; Maarit Leskelä-Kärki, *Kirjoittaen maailmassa. Krohnin sisaret ja kirjallinen elämä*. SKS 2006, 206–207; Irma Sulkunen, Paimentytön liikutus. Hurmosherätykset, sekularisaatio ja maailmankuvan muutos. Teoksessa Irma Sulkunen, Marjaana Niemi & Sari Katajala-Peltomaa (toim.) *Usko, tiede ja historiankirjoitus. Suomalaisia maailmankuvia keskiajalta 1900-luvulle*. SKS 2016, 121–125.

11. Bruno Latour, *Emme ole koskaan olleet moderneja*. Vastapaino 2006, 16–30. Ks myös Ann Braude & Hanna Herzog, Introduction. Untangling Modernities. Teoksessa Ann Braude & Hanna Herzog (toim.) *Gendering Religion and Politics. Untangling Modernities*. Palgrave Macmillan 2009, 1–17; Antti Harmainen, Historiantutkimus modernin länsimaisen rationalismin kritiikkinä. *Tieteessä tapahtuu* 30:1 (2012), 24–26, http://ojs.tsv.fi/index.php/tt/article/view/4937/4500 (13.10.2016).

12. Teosofian marginalisaatioteorian kritiikistä ks. myös Antti Harmainen, *Modernin mystikot. Teosofian ulottuvuudet Pekka Ervastin ja Eino Leinon maailmankuvissa 1902–1908*. Suomen historian Pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto 2010, 84–86.

13. Ks. Nokkala 1958, 269–270; Pollari 2012, 51.

ankarat vaatimukset ruumiin puhtaudesta ja kääntyi huomattavasti armollisempien teosofien puoleen.[14] Harmaisen lisäksi taidehistorioitsija ja uskontotieteilijä Nina Kokkinen on huomioinut tolstoilaisuuden ja teosofian vuorovaikutuksen suomalaisen kulttuurieliitin näkökulmasta. Kokkinen muistuttaa myös mystiikkaa yleisesti vierastaneen Leo Tolstoin itsensä olleen kiinnostunut teosofien ajatuksista ja suhtautuneen teosofeihin myötämielisesti.[15] Tihlän kautta tolstoilaisuuden ja teosofian limittyminen tulee näkyväksi myös suomalaisessa työväenliikkeessä.

Teosofia oli yksi merkittävimmistä suuntauksista esoterian kentällä 1900-luvun taitteen molemmin puolin. Se ei kuitenkaan ollut selvärajainen oppijärjestelmä. Esoterian tutkijat ovatkin korostaneet ilmiön monimuotoisuutta ja painottaneet länsimaista esoteriaa sateenvarjokäsitteenä, jonka alle lukeutuu moninaisia okkultismia, mystiikkaa sekä uskonnollisia vaikutteita yhdisteleviä suuntauksia. Yhteisenä nimittäjänä näille kaikille on käsitys transsendentin todellisuuden olemassaolosta sekä pyrkimys universumin salatun todellisuuden paljastamiseen.[16]

Tässä artikkelissa käytän *mystiikkaa* avainkäsitteenä kuvatessani Tihlän maailmankatsomusta. Mystiikkaa ja okkultismia on käytetty osittain rinnakkaisina käsitteinä, mutta 1800- ja 1900-luvun brittiläistä esoteriaa tutkineet Joy Dixon ja Alexandra Owen kuvaavat mystiikkaa okkultismia subjektiivisemmaksi ja kontemplatiivisemmaksi aikalaiskäsitteeksi. Mystiikka miellettiin feminiiniseksi ja tunnepohjaiseksi, kun taas maskuliininen okkultismi tavoitteli eksaktin tieteen statusta.[17] Mystiikka tavoittaa Tihlän maailmankatsomuksen paremmin kuin objektiivisuuteen pyrkinyt okkultismi, sillä hänen kirjoituksensa ovat usein luonteeltaan subjektiivisen uskonnollisen kokemuksen pohdintaa. Tihlä yhdisteli luonnon- ja ihmistieteitä sekä teosofian ja Tolstoin oppeja pyrkimättä kuitenkaan tarkkaan määritelmään ihmisen tai Jumalan olemuksesta.

Työväenliikkeen aatemaailman monitahoisuuden esille tuomista on osaltaan rajoittanut työväenliikkeen aatehistorian sukupuolittunut luonne. Soikkanen mainitsee naisten pitäneen kiinni uskonnollisista käsityksistä, mutta sivuuttaa kysymyksen sukupuolesta ainoastaan toteamalla naisten uskonnollisuuden aiheuttaneen päänvaivaa marxilais-kautskylaisen kannan omaksuneelle, miesten muodostamalle, kärkiryhmälle.[18] Poliittisen mieseliitin ”oikeaoppiseen” sosialismin määritelmään keskittynyt tutkimus on ohjannut sivuuttamaan naisten eriävät aikalaistulkinnat tutkimuksen ulkopuolelle jonain muuna kuin sosialismina. Asetelmaa kuvaa hyvin työväenkirjallisuuden tutkimuksen pioneerin Raoul Palmgrenin luonnehdinta Tihlästä työväenliikkeen ”kerettiläisenä”. Palmgrenin mielestä Tihlän romaanit eivät olleet riittävän luokkatietoisia edustaakseen sosialismia. Palmgrenin tulkintaan pohjaten Tihlä on myöhemmässäkin työväenkirjallisuutta käsittelevässä tutkimuksessa esitetty porvarillisen ja sosialistisen maailmankatsomuksen rajatilaan eksyneenä identiteettiään etsineenä hahmona.[19]

Myös kansainvälisessä historiankirjoituksessa on todettu tutkimuksen sukupuolittuneisuus sekä esoterian ja sosialismin suhde. Dixon ja Owen ovat tuoneet esille, että Britanniassakin materialistiset kysymykset nousivat työväenliikkeen sisäisessä keskustelussa hallitseviksi 1900-luvun alussa. He kuitenkin korostavat, että materialismi ja positivistinen tiedekäsitys herättivät monissa naisissa huolta ja vastustusta. Nämä naiset katsoivat, että tiede jätti vastaamatta useisiin ihmisyyttä koskeviin kysymyksiin, ja ettei materialististen olosuhteiden muuttaminen vielä sinänsä ollut riittävä ratkaisu. Uudistumisen tuli koskea ihmiskuntaa kokonaisvaltaisesti ja tähän uudistusprosessiin myös useat tunnetut naissosialistit hakivat vastausta esoteerisista opeista. Varsinkin työväenliikkeen riveissä vaikuttanut Annie Besant korosti teosofiaa ratkaisuna yhteiskunnallisiin ongelmiin. Besant nousi Teosofisen Seuran johtoon vuonna 1907, mikä lisäsi naisten kiinnostusta teosofiaan. Dixonin mukaan naisteosofit eivät ole kuitenkaan kiinnostaneet historioitsijoita samassa määrin kuin liikkeessä vaikuttaneet miehet.[20]

14. Harmainen 2010, 86–90.

15. Nina Kokkinen, Jumalan pojat. Tolstoilaisuuden ja teosofian kohtaamisia vuosisadanvaihteessa. Teoksessa Minna Turtiainen & Tuija Wahlroos (toim.) *Maaemon Lapset. Tolstoilaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä Suomessa*. SKS 2010, 34–41.

16. Janet Oppenheim, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914*. Cambridge University Press 1985, 1–4; Leskelä-Kärki 2006, 252–254; Wouter J. Hanegraaff, *Esoterism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge University Press 2012, 359–360.

17. Joy Dixon, *Divine Feminine. Theosophy and Feminism in England*. Johns Hopkins University Press 2001, 85–87; Alex Owen, *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern*. The University of Chicago Press 2004, 19–22. Ks. myös Harmainen 2010, 3–9.

18. Soikkanen 1961, 299–305.

19. Raoul Palmgren, *Työläiskirjallisuus (Proletaarikirjallisuus). Kirjallisuus- ja aatehistoriallinen käsiteselvittely*. WSOY 1965, 116–117; Palmgren 1966, 230; Roininen 1993, 318–319.

Herra Ervastin laskuvirhe

Tihlä avusti *Työmiehen Illanviettoa* samaan aikaan, kun lehdessä julkaistiin Pekka Ervastin sosialismia ja teosofiaa yhdisteleviä kirjoituksia. Ainakaan julkisesti Tihlä ei kritisoinut teosofian ja sosialismin sulauttamista. Hänen suhtautumisensa Ervastin edustamaa teosofiaa kohtaan muuttui kuitenkin avoimen kriittiseksi sen jälkeen, kun Ervast myöhemmin kielsi teosofian ja sosialismin yhteyden.

Vuonna 1902 Ervast korosti *Työmiehen Illanvietossa* teosofian ja sosialismin yhtenäistä arvopohjaa pyrkien osoittamaan materialismille pohjaavan sosialismin kestämättömäksi aatteeksi. Hän esitti, että ”sokeaan aineellisuuteen” jumiutunut sosialismi tarvitsi uskonnollisen sisällön. Teosofia tarjosi sosialisteille ratkaisun, sillä se perustui universaaliin inhimillisyyteen ja kriittiseen tutkimukseen maailman uskontojen yhdenmukaisesta sanomasta.[21] Maaliskuussa 1906 Suomalaisen Puolueen äänenkannattaja, *Uusi Suometar*, raportoi kuitenkin Ervastin luentotilaisuudesta, jossa tämä lehden mukaan kielsi teosofian olevan millään muotoa sosialistinen oppi. *Uuden Suomettaren* raportissa Ervast peräänkuulutti henkilökohtaisen vastuun ottamista omasta kehityksestä. Hän totesi yhteiskunnan sorrettujen olleen edellisessä elämässään itse sortajia, ja koetut kärsimykset olivat Jumalan tapa osoittaa ihmisen erehdykset.[22]

Uuden Suomettaren raportti kirvoitti Tihlän kirjoittamaan Ervastille vastineen, jossa hän tyrmäsi teosofisen maailmankatsomuksen. Tihlä oli pöyristynyt karman laista ainakin sellaisena kuin se oli esitelty *Uuden Suomettaren* raportissa. Tihlä piti mahdottomana ajatusta, että köyhälistö kärsi edellisessä elämässä tehtyjä virheitä ja pahoja tekojaan. Yksinkertainen laskutoimitus riitti osoittamaan Ervastin ajatusrakennelman hataruuden. Osansa Tihlän ryöpytyksestä sai Ervastin rinnalla luentotilaisuudessa esiintynyt Matti Kurikka:

> *Tähän asti on köyhälistölle uskoteltu, että sen kärsimyksiä odottaa taivaan ilo, jos se vain tyytyväisenä napisematta kärsii. […] Mutta – kuulkaa nyt ja ymmärtäkää – tämän uuden tiedon mukaan se ei olekaan niin. Luonnon lakien ijankaikkisessa väreilyn heijastuksessa onkin tultu huomaamaan, että köyhälistö kärsiikin ennen tehtyjä rikoksiaan. Me – niin sanoo sen uuden opin saarnaajat, ne viisaat Matit ja Pekat, – me olemme henkisiä olennoita, joiden tehtävä on kehittyä. […] Sen tähden – kärsikää, palelkaa, nähkää nälkää, että kehittyisitte. Älkää yrittäkökään lain säädännön avulla parantaa yhteiskuntaa, ei siitä ole apua. […] Mikään kärsimys ei ole vääryys. Ne, jotka esim. kärsivät yhteiskunnallista sortoa, ehkä huomaavat, että he itse entisessä elämässään ovat ehkä olleet sortajia. […] Nykyajan n. k. hampuusit ovat ehkä edellisessä elämässään olleet ruhtinoita, katupojat perintöprinssejä ja kaunaiset prinsessoja. […] Erehdys on tietysti siinä, että köyhälistö on aina ollut enemmistönä. Laskuvirhe siis hyvä herra Pekka Ervast – suuri laskuvirhe.*[23]

Teosofia ei ollut leimallisesti sosialistinen suuntaus, vaan se sai erilaisia tulkintoja läpi poliittisen kentän oikeistosta vasemmistoon.[24] Tämä käy

20. Dixon 2001, 62–68, 121–124, 136–141; Owen 2004, 19–27.

21. Esim. Pekka Ervast, Teosofia ja sosialismi. *Työmiehen Illanvietto* 4/1902, 29–31; Pekka Ervast, Sosialismi ja materialismi. *Työmiehen Illanvietto* 6/1902, 45–46. Ks. myös Harmainen 2010, 75–80.

22. Luentoja Palokunnantalosta. *Uusi Suometar* 15.3.1906.

23. Hilda Tihlä, Reinkarnatsiooni. *Työmiehen Illanvietto* 12/1906, 93–94.

24. Dixon 2001, 150; Hanegraaf 2012, 243–244.

hyvin ilmi Ervastin ja Tihlän eriävistä näkemyksistä. Ervastille teosofian keskiössä oleva karman laki teki ymmärrettäväksi yhteiskunnallisen eriarvoisuuden sekä erot ihmisten välisissä ominaisuuksissa. Ervast esitti elämän jatkuvana täydellistymiseen tähtäävänä kamppailuna, jossa yksilöt olivat eri kehitysasteella. Menestyksekäs pyrkimys kohti henkistä valaistumista takasi kehittyneemmät kyvyt ja paremman yhteiskunnallisen aseman tulevissa reinkarnaatioissa. Samalla karman laki ja jälleensyntyminen jalostuneempana yksilönä takasivat, että yhteiskunnan hyväosaiset pyrkivät epäitsekkyyteen ja solidaarisuuteen.[25] Tihlä puolestaan kritisoi oppia reinkarnaatiosta järjenvastaisena. Se oli laadittu legitimoimaan porvarillinen yhteiskuntajärjestelmä ja tukahduttamaan muutosta vaativa työväenluokka. Työväenliikkeen kyseenalaistettua kirkon dogmaattisen pelastusopin, porvaristo tarvitsi tilalle uuden järjestelmän kahlitsemaan köyhälistön orastavan henkisen vapautumisen.

Tihlän kritiikki kytkeytyy 1900-luvun alun kiivaaseen työväenliikkeen sisäiseen aatteellista suuntaa hahmottaneeseen keskusteluun, jossa hän näyttäisi asemoituneen teosofiaa vastaan. Tihlän tyrmistys saattoi kummuta myös siitä, että Ervast ei enää painottanut sosialismin ja teosofian yhtenäistä arvopohjaa. Tähän viittaa ainakin se, että Tihlän myöhäisemmissä kirjoituksissa on havaittavissa selkeitä yhtymäkohtia teosofiseen maailmankatsomukseen.

Luonto oppaana sosialismiin

Tihlälle materialistisiin olosuhteisiin keskittyvä luokkataistelu ei ollut riittävä uudistamaan yhteiskuntaa ja toteuttamaan sosialismin sisältämää lupausta ihmisten välisestä veljeydestä ja tasa-arvosta. Ihanneyhteiskunnan toteutuminen edellytti ihmiskunnan perusteellista uudistumista, mikä näkyi ”puhtaan” tai ”luonnollisen” sosialismin erottamisena puoluepolitiikasta.

Sosialismi oli Tihlän mukaan kaupunkikulttuurin ja työväen kurjistumisen myötä syntynyt oppi, mutta sen ihmisoikeuksia ja tasa-arvoa peräänkuuluttava alkuperä oli johdettavissa maaseudun luonnonläheiseen elämäntapaan. Puhtaan sosialismin idean Tihlä esitteli *Työläisnaisessa* kolmeosaisessa maaseudun aatteellista kehitystä kuvaavassa matkakertomuksessa. Ilahtuneena hän totesi sosialismin juurtuneen pysyvästi suomalaiseen kyläyhteisöön, jossa sosialismin ihanteet läpäisivät arkisen elämän toisin kuin kaupungissa. Tämä johtui Tihlän sanoin siitä, että ”[m]aan sydämessä, missä luonnollisuus vallitsee elämäntavoissa, […] ihmisjärki työskentelee vapaammin ja ikään kuin puhtaammin.” Maalaistovereiden keskuudessa kierreltyään Tihlä oli vakuuttunut siitä, että ”se vähäinen vapauden ja totuuden siemen, joka kaupungissa usein hukkuu ylenpalttiseen viisasteluun ja sanahelinään, maan sydämessä itää, kasvaa ja tekee tuhatkertaisen hedelmän.”[26] Maaseudun vanhemman väestön maailmankatsomusta kuvatessaan Tihlä toi esille sosialismin ja kristinuskon erottamattoman yhteyden. Hän näki Jumalan todellisen hengen konkretisoituvan kylän vanhan erakon, Uupulan-Nikin, mietteissä. Sosialismi oli Nikille Raamatun ilmoittama ”totuuden miekka”, joka tulisi hävittämään kirkon vallan, porvarillisen yhteiskunnan siveettömyyden sekä palauttamaan valtaan ”jumalan pojan”.[27]

Matkakertomus kuvaa hyvin Tihlän tolstoilaisia vaikutteita. Kristillisyyden, kuten kaikkien muidenkin uskontojen, ydin tiivistyi Tolstoille Raamatun Vuorisaarnan kehotuksessa rakastaa lähimmäistään. Toisen posken kääntäminen oli absoluuttinen käsky irtautua kaikesta väkivallasta. Historian saatossa kirkko oli verhonnut Jeesuksen sanoman salamyhkäiseen messiasmyyttiin, käsitykseen ihmisen ulkopuolisesta Jumalasta sekä dogmaattiseen oppiin lunastuksesta. Tolstoilainen ideaali konkretisoitui yhteiskunnallisista instituutioista irtautuvan maanviljelijän luonnonläheisessä elämässä, jota kirkko, kapitalismi sekä irstas ja tarkoitukseton kaupunkikulttuuri eivät päässeet turmelemaan. Luonnosta ja fyysisestä työstä irtautuminen tarkoitti Tolstoin mukaan loittonemista Kristuksesta. Lähellä luontoa ruumiilliseen työhön keskittyvä talonpoika toimi pyyteettömästi läheistensä hyväksi vapaana maallisten aatteiden aiheuttamista himoista. Vapautuminen turmelevasta kulttuurista edellytti myös omaehtoista sivistystä valtaapitävien etuja ajavan kouluopiskelun sijaan.[28]

Tolstoin suuri merkitys mainitaan lähes kaikissa Tihlästä kertovissa muistitiedoissa. Tolstoilaisiin vaikutteisiin viittaavat myös Tihlän vaatimattomuuteen ja yksinkertaisuuteen tähdännyt elämäntyyli sekä hänen suuri kunnioituksensa ympäröivää luontoa kohtaan. Tihlä ei myöskään kastanut Martta-tytärtään minkään kirkkokunnan yhteyteen ja opetti tätä itse kotona.[29] Tihlän päätös muuttaa Helsingistä Otalammelle vuonna 1913 saattoikin syntyä tolstoilaisen elämänihanteen inspiroimana.

Työväenliikkeessä Tolstoi sai huomattavasti lempeämmän kohtelun kuin teosofia. Tolstoin ajatuksiin pohjattiin usein työväenliikkeen pyrkimyksiä perusteltaessa, sillä hän kritisoi voimakkaasti kirkon ja omistavan luokan moraalia. Valtaosalle Tolstoin vaatimus valtion ja yhteiskunnallisten instituutioiden hylkäämisestä näyttäytyi kuitenkin kestämättömänä anarkismina.[30]

Tihläkin myönsi tolstoilaisen elämänihanteen olevan vaikeaa, sillä kaupunkien työläiset oli sidottu aineelliseen puutteeseen. Maaseudulla kukoistavan alkuperäisen ja luonnollisen sosialismin tavoittaminen oli Tihlän mukaan kuitenkin mahdollista saavuttaa ilman vetäytymistä yhteiskunnasta. Luonnosta pystyi nauttimaan myös kaupunkiympäristössä ja sen ihmeiden tarkkailu herätti empatiakyvyn ja yhteydentunteen ihmisten välillä. Kaupunkiympäristöön soveltuva idea luonnon opastamasta valaistumisesta on nähtävissä erityisesti Tihlän 1910-luvun lapsille ja nuorille suunnatuissa mystiikan sävyttämissä tarinoissa, joissa hän korosti luontoa sekä vaalimisen kohteena että korkeimpana tiedon ja tunne-elämän auktoriteetina.[31] Vuoden 1915 keväällä hän herätteli *Vapaa Ajatus* -lehdessä lasten ja nuorison kiinnostusta luonnon ihmeiden tutkimiseen. Kirjoituksessa luonto ei näyttäydy pelkkänä tieteellisen tutkimuksen objektina, vaan välineenä kaoottisen todellisuuden jäsentämiseen:

> *Maailma ei ole autio ja kuollut, elämä ei ole tyhjää ja tarkoituksetonta. Jos kuulut niihin ihmisiin, jotka eivät usko mitään muuta kuin sitä, jota itse kykenevät tajuamaan, niin astu suuren luonnon varastoon ja poimi sieltä tiedon kalleita aarteita. […] Luonnontiede ei silloin enää ole vaikeatajuinen, vaan omia havainnoita selventävä, iloa, raikkautta ja viisautta pulppuava opas. Luonto, sen tutkiminen, sen tajuaminen vapauttaa aivot yli aikansa eläneiden katsantotapojen turmiollisesta vaikutuksesta, katsantotapojen, jotka eivät siedä valoa, jotka nääntyvät ja vihdoin kuolevat viisaan järjen edessä. Vapaa jalo ihminen ei usko, hän tietää ja vain sikäli kun hän tietää, hän on viisas. […] Jokin pimeä sumuverho, jota tahtoisin nimittää tietämättömyydeksi ja sokeaksi uskoksi, kätkee niin monilta, niin äärettömän monilta luonnon suuret rikkaudet, kauneudet ja nautinnot. Mutta te, lapset, joilla on tilaisuus, tutkikaa luontoa ja valistukaa sen johdolla oikeiksi, vääryyttä ja pimeyttä kärsivien veljienne ja siskojenne ohjaajiksi elämän onneen ja sen loppumattomaan kauneuteen.*[32]

Tihlän kirjoitus on erinomainen esimerkki latourilaisesta hybridistä, jossa mystiikka, luonnontiede ja politiikka limittyvät toisiinsa. Kirjoituksessa luonnon tutkiminen kääntyy tarkoittamaan sisäistä arvo- ja uskomusmaailman tarkastelua, johon keskittymällä on mahdollisuus vapautua kirkon sekä muiden taantumuksellisten tahojen henkisistä kahleista. Luonnon opastamana rakentuvat myös yksilöiden väliset emotionaaliset siteet, joten luonnon tutkimus on ratkaiseva tekijä yhteiskunnan muuttamisessa oikeudenmukaiseksi. Luonto tarjoaa tiedollisen opastuksen rinnalla esteettisen kokemuksen, joka itsessään herättää yksilössä kyvyn empati-

25. Harmainen 2010, 34–36.

26. Hilda Tihlä, Matkoilta II. *Työläisnainen* 30/1910, 229–230.

27. Hilda Tihlä, Matkoilta II–III. *Työläisnainen* 30, 41/1910, 230, 314.

28. Leo Tolstoi, *Evankeliumi*. Päivälehden kirjapaino 1902; Leo Tolstoi, *Mikä on uskoni*. Kuopion Uusi Kirjapaino 1907, 182–207. Ks. myös Nokkala 1958, 11–23; Karkama 2010, 46–57.

29. Elina Timonen, Hilda Tihlää muistellen. *Neuvosto-Karjala* 8.2.1980; KansA, Hilda Tihlän arkisto, kansio 1. Aura Kiiskisen haastattelu 4.10.1955; Maria Kuusiniemen, Nelly Holmin ja Vieno Leväsen muistelmat. Haastattelijana Tanja Gavrilova 14.11.1955.

30. Nokkala 1958, 229–235; Mauri Larkio, *Kirkon ja työväenliikkeen kohtaaminen Helsingissä. Suurlakosta ensimmäisen maailmansodan syttymiseen*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 76. Suomen kirkkohistoriallinen seura 1967, 180–181.

31. Hilda-Täti, Metsän emäntä. *Ihanne* 6/1913, 41–42; Hilda Tihlä, Mitä kuu opetti. *Ihanne* 8/1913, 57–58.

32. Hilda Tihlä, Nuorten nurkka. *Vapaa Ajatus* 7/1915, 106.

aan ja pyrkimyksen solidaarisuuteen. Tihlä esittää luonnon elollisena voimana ja painottaa luonnon tarjoamaa yhteydenkokemusta, joka tarjoaa ratkaisuja elämän sisällöllisiin kysymyksiin.

Tihlän kirjoitus muistuttaa teosofisia oppeja, joissa luonnon tutkiminen oli keskeinen osa ihmiskunnan veljeyteen tähtäävässä kehityksessä.[33] Kirjoitus tulee itse asiassa lähelle Pekka Ervastin esittelemää teosofista käsitystä, jossa luonnon kauneus herätti yksilöllisten eettisten valintojen pohdiskeluun ja toimi koko ihmiskuntaa yhdistävänä hurmiollisena kokemuksena. Myös Ervast pyrki esittämään teosofisen luontokokemuksen mahdollisimman yksinkertaisessa muodossa. Hän korosti, että kyse ei ollut vaikeaselkoisesta salaopista, vaan teosofinen totuus oli ymmärrettävissä arkijärjellä.[34] Mystiikan sävyttämän luontotematiikan yhdistäminen sosialismiin vahvistaa käsitystä siitä, että Tihlän aikaisemmin esittämä kritiikki Ervastia ja karman lakia kohtaan ei tarkoittanut teosofian kautta välittyneen maailmankatsomuksen torjumista kokonaisuudessaan.

Ihmiset, ”korkeampia olennoita”

Artikkelin alussa esitetty katkelma on hyvä näyte Tihlän metafyysisiin pohdintoihin kääntyvistä kirjoituksista, joissa hän kuvasi kaiken elämän yhteyttä. Lainaus muistuttaa hyvin paljon teosofian maailmankatsomusta, jossa Jumala oli universaali maailmanhenki. Ihmisen fyysinen olemus oli vain hetkellinen karman pyörässä kiertävän ajattoman hengen manifestaatio, ja Jumala ilmeni ihmisessä järjen sekä tunteiden ohjaamana tietoisuutena. Päämääränä oli saavuttaa korkein tietoisuuden taso, jolla ihminen vapautui lopullisesti fyysisestä ruumiistaan yhdistyen maailmanhenkeen.[35]

Tihlän sosialismiin yhdistyvä maailmanhenki punoutui kristinuskoon ja välittyi suurelta osin juuri teosofian kautta. Tätä tulkintaa vahvistaa Tihlän tekstien ja hänen aviomiehensä Karl Nicklinin teosofiaa käsittelevien muistiinpanojen rinnakkainen tarkastelu. Nicklin kokosi numeroituihin muistikirjoihinsa erityisesti Annie Besantin oppeja. Keväälle 1912 päivätty viides muistikirja poikkeaa muista Nicklinin kirjoista siinä, että se on ainoa suomeksi kirjoitettu. Artikkelin kannalta se on mielenkiintoisin myös siinä mielessä, että se on omistettu Hilda Tihlälle. Tämä viittaa siihen, että kirja on tarkoitettu mahdollisimman selkeäksi perehdytykseksi aiheeseen. Tosin Tihlä ei ollut riippuvainen miehensä suomennoksista, sillä hän oli ilmeisesti hyvin kielitaitoinen[36]. Nicklinin viides kirja kuitenkin muistuttaa opaskirjaa myös muotoilultaan, sillä se etenee järjestelmällisesti itämaista joogaa käsittelevin numeroiduin aforismein. Lisäksi kirja sisältää viittauksia Nicklinin muihin ruotsiksi kirjoitettuihin muistikirjoihin.[37]

Vaikka länsimainen esoteria haki vastausta uskonnollisiin ja eksistentialistisiin kysymyksiin muinaisista pakanauskoista ja itämaisista uskonnoista, sen pyrkimys oli paljastaa kristinuskon alkuperäinen oppi.[38] Antti Harmainen puhuu suomalaisia teosofeja käsittelevissä tutkimuksissaan kristinuskon esoteerisesta reformista, jossa kristinusko pyrittiin sovittamaan kirkon opit kestämättömiksi osoittaneeseen tieteeseen ja uusiin yhteiskuntafilosofioihin. Kristus oli teosofeille suuri mestari, jonka jumalallisen ilmoituksen Raamattu piti sisällään. Teosofien mukaan heidän oppinsa puolesta puhuivat niin psykologia, luonnontiede kuin eri uskontojen pyhät kirjoituksetkin.[39]

33. Dixon 2001, 52.
34. Harmainen 2010, 23–29.
35. Owen 2004, 121–126.
36. WSOY:lle lähettämässään kirjeessä Tihlä tarjoutui kääntämään teoksia englannista, ruotsista, saksasta ja ranskasta. Kansallisarkisto (KA), WSOY:n arkisto, kirjailijakirjeenvaihto. Hilda Tihlän kirje WSOY:lle 14.8.1913.
37. KansA, Hilda Tihlän arkisto, Kansio 2, *Små Plock* 3, 5–7, 9.
38. Oppenheim 1985, 166–167; Hanegraaff 2012, 369–370.
39. Harmainen, 2010, 33–41; Antti Harmainen, Naisteosofin Kalevala. Kansallinen historiakuva, uskonto ja sukupuoli Maria Ramstedtin Kalevalan sisäinen perintö -teoksessa. Teoksessa Marja Jalava, Tiina Kinnunen & Irma Sulkunen (toim.) *Kirjoitettu kansakunta. Sukupuoli, uskonto ja kansallinen historia 1900-luvun alkupuolen suomalaisessa tietokirjallisuudessa.* SKS 2013, 81–84.

Nicklinin Tihlälle omistaman muistikirjan toinen osio, *Wakuutuksia*, on kristinuskon esoteerisen reformin näkökulmasta erityisen mielenkiintoinen, sillä se käsittelee kristinuskon perimmäistä totuutta. Kirja esittää Jumalan ihmisen sisäisenä universaalina ja absoluuttisena hyvänä, jota kohti yksilön tulee aktiivisesti pyrkiä. Pyrkimys on kirjan mukaan useimmille ihmisille synnynnäinen tarve, sillä he eivät tunne ”tyydytystä menneen ja nykyisen Elämän suhteen.” ”Kielteet” ja ”vakuutukset” ohjaavat opintien alkuvaiheessa. Edistynyttä oppilasta ohjaa jumalallinen henki, joka vapauttaa hänet kielteistä. Muistikirja kokoaa vakuutukset neljään laajempaan kokonaisuuteen, jotka tiivistävät käsityksen Jumalan olemuksesta:

> *1) Jumala on elämä, rakkaus, järki, aine, kaikkivalta, kaikkiviisaus, kaikkiallaläsnäolo.*
>
> *2) Minä olen Jumalan lapsi eli Jumalan ilmennys ja joka hetki virtaa hänen elämänsä, rakkautensa, viisautensa ja voimansa minuun ja minun kauttani. Minä olen yhtä Jumalan kanssa ja hänen lakinsa hallitsevat minua.*
>
> *3) Minä olen henki, täydellinen, pyhä, sopusointuinen. Mikään ei voi vahingoittaa minua, tai tehdä minua sairaaksi, sillä henki on Jumala, eikä Jumala voi olla sairas, eikä tuskainen.*
>
> *4) Jumala työskentelee minussa tahtoakseen ja tehdäkseen mitä hän tahtoo että minä tekisin, sentähden minä en voi epäonnistua.*[40]

Myös Tihlän kirjoituksissa mystiikka kytkeytyi vahvasti kristilliseen traditioon ja oli osa kristinuskon salattua sisältöä. Rationaalinen ajattelu osoitti kirkon opit valheellisiksi, mutta ei kumonnut käsitystä kuolemattoman sielun olemassaolosta. Yhtymäkohta Tihlän ajattelun ja muistikirjan välillä ilmenee ehkä kaikkein selkeimmin vuonna 1916 julkaistussa ”Pyhiä miehiä” -kirjoituksessa, jonka alkuosassa Tihlä kielsi koskaan uskoneensa kristinuskon Jumalaan. Hän kuitenkin totesi maan päällä kulkeneen ”totuuden sankareita”, joilla oli ”valonsäde, jumalten tuli sielussaan”. Pyhät miehet olivat toisin sanoen vapaita rajoituksista ja paheista, joista Nicklin puhui muistikirjassaan kielteinä. Lisäksi Tihlän kirjoituksen mystinen ”valo” ja ”voima” antaa pyhille miehille lähes yliluonnollisen rohkeuden vaikeuksien keskellä. Ajatus muistuttaa mitä suurimmassa määrin Nicklinin muistikirjan kolmatta ja neljättä vakuutusta. Yksilö toteuttaa Jumalan tahtoa teoissaan, ja Jumalan henki nostaa hänet niin fyysisen kuin psyykkisenkin kärsimyksen yläpuolelle:

> *Ja sitä paitsi vaikuttaa sekin osaltaan, että kaikki se riena, mikä hitaasti liikkuvaan tajuntaan aikojen kuluessa kasaantuu, alkaa valon vaikutuksesta liikehtiä. Liike on aineelle vastenmielistä. Liikkumattomuus on aineen luonne, niin kuin valon luonne on liike. Kun siis tajunta – sielu – alkaa ainetta muodostella, syntyy taistelu hyvän ja pahan välillä. Taistelun aiheuttaja joutuu luonnollisesti keskipisteeseen. Me ihmiset emme sittenkään ole ”pahoja”. […] Kerran, joskus on tajunta heräävä, sen piiri laajeneva. On kuitenkin ollut ja yhä vieläkin on keskuudessamme miehiä, joilla on erikoinen, ihmeellinen rohkeus sielussaan. Ne ovat kautta aikojen koettaneet saada tajuntaamme liikkeelle, vedellen yltämme pimeyden peitekerroksia. Nämä miehet ovat niin käsittämättömän rohkeita, että uhmaavat leivättömyyttä ja ylenkatsetta. […] Mitä on se valo ja voima, joka uhmaa kuolemaa ja antaa kestävyyttä nälän ja ylenkatseen keskellä? Panee otaksumaan, että me ihmiset sittenkin olemme korkeampia olennoita.*[41]

Tihlän kirjoituksessa materia näyttäytyy alisteisena ikuiselle tajunnalle, josta kristinusko puhuu sieluna. Sielun sekä sen muodostaman fyysisen olemuksen jalostuminen on kuitenkin riippuvainen yksilön toiminnasta, mihin viittaa taistelu hyvän ja pahan välillä. Totuuden sankareiden opit toimivat oppaana jalostumisessa. Vaikka kehittyvä ihmismieli tarvitsee äärettömästi aikaa pyhien miesten opetustensa ymmärtämiseen, jo heidän rohkeutensa on Tihlälle osoitus ihmisen korkeammasta alkuperästä.

Tihlä ei puhunut sielunvaelluksesta, karmasta tai reinkarnaatiosta, mutta kuten yllä oleva lai-

40. KansA, Hilda Tihlän arkisto, *Små Plock 5.*
41. Hilda Tihlä, Pyhiä miehiä. *Vapaa Ajatus* 9/1916, 135–136.

naus osoittaa, hän toi esille mystisen tulkinnan ruumiista erillisestä, ajan saatossa jatkuvasti kehittyvästä sielusta. Tihlän tulkinta on hyvin samankaltainen Annie Besantin teosofian kanssa, jossa eri tasoilla toimivat ruumiit ja tajunnat muuttivat muotoaan kehittyessään. Alkemian inspiroimassa ajattelussa muutos ei tarkoittanut ainoastaan fyysisen aineen muokkautumista, vaan henkistä täydellistymisprosessia kohti korkeinta olomuotoa.[42] *Työmiehen Illanvieton* toimittajana toimineen Veikko Palomaan vuonna 1907 suomentamassa Besantin teoksessa *Ihminen ja hänen ruumiinsa* Besant (Palomaa) kuvasi ihmisen yksilöllisen korkeimman tietoisuuden syntyvän ”älytason aineesta”, joka toimi raaka-aineena myös alemmilla tasoilla operoivien astraaliruumiiden ja fyysisen ruumiin rakentamisessa. Hyvät teot ja paheista kieltäytyminen kerryttivät ”älyainesta”, mikä puolestaan jalosti alempia ruumiin muotoja. Teosofian mestarit olivat korkeimmalla tietoisuuden asteella, jossa he olivat yhteydessä kaikkeen elolliseen.[43] Myös Nicklin kuvaa muistikirjassaan yksityiskohtaisesti prosessia, jossa fyysinen ruumis ja sielun tasot rakentuvat aistimaailman ulottumattomissa olevasta ”sieluaineesta”.[44]

”Koetin saada ihmisiä pysymään jumalallisina”

Ensimmäisen maailmansodan syttyminen kesällä 1914 oli merkittävä tapahtuma länsimaiselle esoterialle. Sota oli monissa ennustuksissa ja uskonnollisissa ilmoituksissa kuvatun hyvän ja pahan lopullinen taistelu. Monet esoteerikot näkivät maailmanpalon pyyhkäisevän pois vanhan taantumuksellisen maailmanjärjestyksen, jonka raunioille kohoaisi uljas uusi maailma. Laajamittainen sota ja sen kauheudet lisäsivät kiinnostusta esoteerisia oppeja kohtaan, mutta samanaikaisesti kaikkia kansoja yhdistävän veljeyden ihanne koki kolauksen. Esimerkiksi Annie Besant puolsi Englannin sotaponnisteluja Euroopassa ja julisti saksalaiset vihollisikseen.[45]

Sodassa konkretisoituivat materialistisen maailmankuvan ongelmat, ja Tihlälle se oli merkki ihmiskunnan henkisen uudistumisen pakottavasta tarpeesta. Edellä kuvatut sodan aikana julkaistut luontoa, uskonnollista totuutta ja ihmisen lopullista olemusta pohtivat kirjoitukset kytkeytyvätkin sodan tuomaan huoleen ihmiskunnan kohtalosta. Sodan alkuvaiheessa syksyllä 1914 Tihlä tosin esitti, että sota voisi johtaa inhimillisyyden kukoistukseen. Kuolemanpelko sai ihmiset lähentymään toisiaan tavalla, johon ”vuosisatain jalot aatteet, ei tiede, ei taide ole jouduttanut”.[46]

Sodan pitkittyessä Tihlän kirjoitukset saivat kyynisemmän sävyn. Vuoden 1917 syksyllä sotaan johtaneita syitä pohtivassa kirjoitelmassaan hän esitti sodan johtuvan eräänlaisesta elitistisen taiteen, positivistisen tieteen ja uskonnon muodostamasta epäpyhästä kolmiyhteydestä, joka oli valjastettu palvelemaan nationalismia ja kapitalismin ylivaltaa. Kapitalistit olivat onnistuneet kääntämään myös sosialistit toisiaan vastaan. Tihlän kritiikki suuntautuikin osaltaan työväenliikkeen johtajiin, jotka ”vuodattavat sydänvertansa omien sortajiensa ahneuden alttarille”.[47] Materialismiin keskittyvän luokkataistelun Tihlä leimasi vihan ja väkivallan lietsonnaksi jo edellisenä vuonna julkaistussa *Ihmisiä*-romaanissa, mikä sai *Sosialisti*-lehden kirjallisuuskriitikon epäilemään Tihlän sitoutumista työväenaatteeseen.[48]

Tihlän tavoin myös hänen toinen puolisonsa, Urho Tuurala, peräänkuulutti työväenliikkeen henkistä uudistumista. ”Tolstoilaisen näköiseksi nuoreksi mieheksi[49]” luonnehdittu Tuurala julkaisi vuonna 1917 *Vapaa Ajatus* -lehdessä artikkelisarjan, jossa lehti esitteli hänet ”intialaisen

42. Owen 2004, 123–125.
43. Besant 1907, 82–123.
44. KansA, Hilda Tihlän arkisto, *Små Plock 5.*
45. Dixon 2001, 87–89; Owen 2004, 222–226.
46. Hilda Tihlä, Pyhä pelko. *Vapaa Ajatus* 17–20/1914, 233.
47. Hilda Tihlä, Sodan syyt. *Vapaa Ajatus* 11–14/1917, 171–174.
48. Nimim. –K–, Uutta kaunokirjallisuutta. Hilda Tihlä. Ihmisiä. *Sosialisti* 20.12.1916; Kemppainen 2011, 39–42.
49. KansA, Hilda Tihlän arkisto, kansio 1, Aura Ivanovna Kiiskisen haastattelu 4.10.1955.

Kuva 2. Vapauduttuaan vankilasta Hilda Tihlä muutti Neuvosto-Karjalaan, jossa hän jatkoi kirjallista toimintaansa. Kuvassa Tihlä yhdessä muiden Neuvosto-Karjala-lehteen kirjoittaneiden henkilöiden kanssa 1930-luvun alussa. Lähde: Kansan Arkisto.

kirjallisuuden ja henkisen elämän tuntijana”. Huomionarvoista on, että Tuuralakaan ei käyttänyt artikkeleissaan teosofia-käsitettä. Tästä huolimatta yhtymäkohdat teosofiaan olivat ilmeiset eivätkä ne jääneet huomiotta myöskään lehden lukijoilta. Lukijapalautteessa Tuuralan syytettiin keksineen teosofialle uuden nimen, jolla tämä yritti salakavalasti levittää oppia sosialidemokraattien keskuuteen.[50]

Tammikuussa 1918 sodan kääntyminen Suomen sisäiseksi konfliktiksi nähtävästi muutti pariskunnan suhtautumista väkivallan käyttöön. Tihlä ja Tuurala osallistuivat aktiivisesti punakaartien värväystoimintaan Vihdissä ja Tihlän kerrottiin kantaneen itse myös asetta.[51] Ihmisten veljeyttä ja tolstoilaista ihannetta painottavien kirjoitusten valossa toiminta punakaartissa näyttäytyy ristiriitaisena. Yksi selitys muutokseen on löydettävissä länsimaisen esoterian käsityksestä, jossa sota oli uuden inhimillisemmän maailmanjärjestyksen alkupiste.

Keväällä 1918 Tihlä esitti *Kansan Lehdessä* aseisiin tarttumisen välttämättömäksi, sillä porvaristo ei ollut oppinut vuosia riehuvan maailmansodan hirmuteoista. Tiedemiehillä, taiteilijoilla ja kirkonmiehillä olisi ollut mahdollisuus estää väkivaltaiseksi yltynyt vallankumous, mutta he olivat ummistaneet silmänsä yhteiskunnalli-

50. Urho Tuurala, Indialainen renessanssi I–III. *Vapaa Ajatus* 3–4, 6/1917, 31–34, 45–48, 84–87; Nimim. Ei-nero, ”Intialainen renessanssi”. *Vapaa Ajatus* 5/1917, 65–67.
51. Tuomas Hoppu, *Sisällissodan naiskaartit. Suomalaisnaiset aseissa 1918*. Gummerus 2017, 64–65.

selta sorrolta. Tihlä kuvasi vallankumousta ”evolutsion alkuvoimaksi” ja aseisiin tarttumisen ryhtymiseksi ”suureen luomistyöhön”, jossa yhteiskunta rakennettiin ”sivistyksen ihmisyysperustalle”.[52] Tulkintaa tukee myös Tihlän *Työmies*-lehdessä referoitu Nurmijärven punaisten kaatuneiden muistotilaisuudessa pitämä muistopuhe, jossa hän otti ”lähtökohdakseen suuren luonnon, joka tekee kaikkensa auttaakseen ihmistä muodostamaan tätä maailmaa paratiisiksi”. Tihlä totesi kaatuneiden taistelijoiden uhrautuneen kaiken sen ”suuren, kauniin ja pyhän puolesta”, jonka kansa oli aikoinaan yhdistänyt ”jumal´ käsitteeksi”.[53]

Sodan jälkimainingeissa Tihlä vangittiin ja suljettiin Santahaminan vankileirille odottamaan tuomiota. Kesän 1918 lopulla hän onnistui kuitenkin pakenemaan ja siirtyi lopulta rajan yli Neuvosto-Karjalaan.[54] Vankeudessa vietettyjen viikkojen aikana Tihlä kävi kirjeenvaihtoa läheisen ystävänsä, kansanedustaja Miina Sillanpään kanssa. Myös Tihlän tunteikkaista kirjeistä on luettavissa hänen mystiikan sävyttämä maailmankatsomuksensa. Yhdessäkään kirjeessä hän ei nähnyt syyllistyneensä rikoksiin, joista häntä syytettiin, eikä kirjeissä ole havaittavissa ainakaan suoranaista katumusta. Päinvastoin, Tihlä korosti saaneensa rikollisen maineen sen vuoksi, että oli koettanut ”kaikin voimin saada pysymään ihmisiä jumalallisina”.[55] Maailmansodan, vallankumouksen ja vankileirin koettelemukset eivät näytä horjuttaneen Tihlän kokemaa yhteyttä maailmanhenkeen, sillä kirjeet päättyvät usein tulevaisuudenuskoa huokuvaan lausahdukseen, kuten ”Korkein olkoon kanssamme!”[56]

Mystinen sosialismi

Hilda Tihlän pyrkimys oli osoittaa kirkon dogmaattinen oppi irrationaaliseksi kapitalismia palvelevaksi taikauskoksi, mutta tämä ei tarkoittanut transsendentin todellisuuden kiistämistä. Tihlä näyttääkin pyrkineen muovaamaan sosialismista ja kristinuskoon kietoutuvasta mystiikasta synteesin, joka tarjoaisi vastauksia yksilöä ja ihmiskuntaa koskeviin kysymyksiin. Päämääränä oli tasa-arvoinen yhteiskunta, jonka sosialistinen järjestelmä toteuttaisi. Sosialismiin siirtyminen ei kuitenkaan ollut mahdollista ennen täydellistä ihmisen uudistumista. Uudistumisprosessi taas edellytti uskonelämän vapauttamista kirkon kahleista, jotta todellinen Jumala, ihmistä järjen ja luonnon kautta ohjaava absoluuttinen hyvä, pystyisi purkautumaan esille. Mystiikka loi näin sosialismille perustan ja legitimiteetin.

Tihlä tuskin mielsi itseään teosofiksi. Ajatteluaan avaavissa kirjoituksissaan hän ei ainakaan tunnustautunut teosofiksi eikä teosofiaa mainita häntä koskevassa muistitiedossa. Teosofian kautta välittyneet esoteeriset vaikutteet, ja niiden limittyminen tolstoilaisiin aatteisiin, ovat kuitenkin selkeästi havaittavissa tarkastelemalla rinnakkain Tihlän kirjallista tuotantoa sekä hänen lähipiirinsä tuottamia lähteitä. Teosofia-käsitteen karttamiseen saattaa osaltaan olla syynä 1900-luvun alun työväenliikkeen sisäinen kiista poliittisesta linjasta, jossa Kurikka sekä hänen edustamansa teosofia leimattiin harhaoppiseksi. Voi olla, että Tihlä halusi välttää leimautumista ja joutumista uuden poliittisen kiistan keskipisteeksi. Kyse saattaa olla myös pragmaattisesta lähestymistavasta, jossa Tihlä asetti työväenliikkeen yhtenäisyyden etusijalle uskonkysymyksistä kiistelyn sijaan.

Tihlän tekstit ja toiminta osoittavat, että miespuolisten teosofien lähtö työväenliikkeestä ja teosofia-käsitteen katoaminen suomalaisten työväenlehtien sivuilta eivät yksioikoisesti tarkoita esoterian merkityksen heikkenemistä. Yksittäisen kirjailijan ja hänen lähipiirinsä tuottamat lähteet eivät tietenkään kerro vielä laajemmasta liikkeestä, eikä Tihlän kirjoitusten vaikuttavuutta ole mahdollista arvioida artikkelissa käytetyn lähdeaineiston pohjalta. Tunnettuna kirjailijana ja työväenliikkeen aktiivina Tihlä sai kuitenkin runsaasti palstatilaa lehdistössä, joten hänen mystinen tulkintansa kristinuskon ja sosialismin sisällöstä levisi suomalaisessa työväenliikkeessä laajemman yleisön luettavaksi.

52. Hilda Tihlä, Hyvästi vanha maailma! *Kansan Lehti* 20.3.1918.
53. Kaatuneitten Nurmijärven tovereitten hautaus. *Työmies* 27.02.1918.
54. Palmgren 1966, 229–230.
55. Työväen Arkisto (TA), Miina Sillanpään arkisto 92, Kansio F 2, Hilda Tihlän kirje Miina Sillanpäälle (päiväämätön).
56. TA, Miina Sillanpään arkisto 92, Kansio F 2, Hilda Tihlän kirjeet Miina Sillanpäälle.

Abstract: ”May the highest be with us!” Author Hilda Tihlä and theosophy in Finnish working class papers 1910–1918.

Finnish labour historians have quite unanimously stated that the working class movement abandoned theosophy after the movement´s leading figures adopted socialist principles around the General strike in 1905. By studying socialist author Hilda Tihlä (1870–1944), I argue that this marginalization of theosophy is founded on a gendered and simplified perspective. By analysing Tihlä´s writings, published in the working class papers in 1910´s, this article focuses on how socialism and theosophy formed a synthesis, which aimed to reform and build a new society. Furthermore, the article demonstrates that even though the political male elite of the Finnish working class movement rejected theosophy, it was not merely a marginal phenomenon in the movement.

Keywords: History of ideas, Hilda Tihlä, religion, socialism, theosophy

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Juuso Järvenpää

Vainotun totuuden esitaistelija

JAAKKO JALMARI JALO-KIVEN SPIRITUALISTISEN IDENTITEETIN RAKENTUMINEN 1900-LUVUN ALUN SUOMESSA

Artikkelissani käsittelen suomalaista spiritualismia 1900-luvun alussa sen keskeisen hahmon Jaakko Jalmari Jalo-Kiven kautta. Tarkastelen kuinka Jalo-Kivi rakensi spiritualistista identiteettiään poleemisessa suhteessa aatteelliseen ympäristöönsä. Tätä kautta hahmotan myös laajemman näkökulman esoteriaan ja uskontokentän muutoksiin modernisoituvassa Suomessa.

Aikakauslehti *Spiritistin* päätoimittaja Jaakko Jalmari Jalo-Kivi[1] (s. 1878) oli vuonna 1910 vaipunut epätoivoiseen itsesääliin. Hänen intohimoisesti levittämänsä spiritualismin ilosanoma ei ollut saanut osakseen hänen toivomaansa vastakaikua:

> *Alakuloisena ja masentuneena istun toimituksen työpöydän ääressä. Työ ei suju. Mieli on apea ja sydän toivoton. Kaikkialta vain ivaa, pilkkaa, parjausta ja tuomitsemista – kuorma tuntuu raskaalta, raskaammalta kun vetää voin ja jokainen on valmis heittämään lisäksi kiviä kuormalle, auttamassa on aniharva – ympärillä vain jäätävä, jäätävä itsekkäisyys.*[2]

Tällaiset tunteenpurkaukset olivat tyypillisiä Jalo-Kivelle, joka oli saanut kokea elämässään katkeroittavia vastuksia jo ennen kuin tuli tunnetuksi spiritualismin asiamiehenä. Totunnaisuuden rajoja koettelevan uskonnollisen liikkeen johtohahmon roolissa kokemus ympäristön vihamielisyydestä kuitenkin korostui: vastassa tuntuivat olevan paitsi kirkollinen kristinusko ja materialistinen maailmankatsomus, myös toinen ajan keskeinen esoteerinen liike teosofia.

Artikkelissa tarkastelen, kuinka Jalo-Kivi rakensi spiritualistista identiteettiään suhteessa näihin kilpaileviin aatteisiin. Keskeinen tutkimuskontekstini on viime vuosikymmeninä kehittynyt *länsimaisen esoterian* tutkimuskenttä, joka on nostanut esiin uskonto- ja aatehistoriassa aiemmin vähälle huomiolle jääneitä ilmiöitä. Artikkelini kannalta tärkeä esoterian osa-alue on moderni okkultismi, johon myös teosofia ja spiritualismi lukeutuvat.[3] 1800-luvun puolivälissä Yhdysvalloissa syntyneen spiritualistisen liikkeen keskiössä olivat meediot, joiden uskottiin kommunikoivan vainajahenkien kanssa. Spiritualismi sai eri kulttuuriolosuhteissa erilaisia sävyjä; merkittävä oli ranskalaisen Allan Kardecin (1804–1869) perustama spiritismi (ransk. *spiritisme*), joka erottui angloamerikkalaisesta spiritualismista muun muassa jälleensyntymisoppinsa vuoksi.[4] Suomessa ensimmäiset merkit spiritualismista ovat 1850-luvun alkupuolelta, mutta liike alkoi herättää suurempaa huomiota vasta vuosisadan lopulla.[5] Tällöin tapahtunut kulttuurinen käänne nostatti kritiikkiä 1880-luvun uskonnonvastaista naturalismia kohtaan ja käänsi huomiota ajan uususkonnollisiin liikkeisiin, joihin spiritualismin ja teosofian ohella kuului kristillisanarkistinen tolstoilaisuus.[6]

Artikkelissa korostan modernin uskonto- ja aatehistorian moninaisuutta sekä eri tahojen välisiä jännitteitä ja konflikteja. Hyödynnän tarkastelussani *polemiikin* ja *apologian* käsitteitä. Polemiikki viittaa retoriseen strategiaan, joka pyrkii vastustajan kantojen mitätöimiseen; apologian pyrkimys taas on oman aseman puolustaminen ja oikeuttaminen. Nämä käsitteet liittyvät kiinteästi toisiinsa: hyökkäys on samalla oman aseman puolustamista.[7] Polemiikki voidaan nähdä myös tärkeänä identiteettien rakentamisen keinona. Ymmärrän identiteetin kulttuurintutkimuksellisessa merkityksessä vuorovaikutuksellisena prosessina, jossa yksilö muovaa käsityksiään itsestään ja asemastaan sosiaalisessa ja kulttuurisessa ympäristössään.[8] Argumentoidessaan spiritualismin vihollisiksi kokemiaan tahoja vastaan Jalo-Kivi rakensi samalla käsitystä siitä, mitä spiritualistina oleminen merkitsi.[9]

Polemiikin ja identiteetin käsitteet liittyvät myös länsimaisen esoterian käsitteeseen. Historioitsija Wouter J. Hanegraaff on osoittanut, että tämän käsitteen alkuperä on tiiviisti yhteydessä kristillis-rationaalisen eliitin pyrkimyksiin tunnistaa ja torjua sopimattomiksi katsomiaan ajattelutapoja. Esoteerisiksi kutsuttuja liikkeitä on vastustettu ensin pakanallisena harhaoppisuutena, sitten irrationaalisena taikauskona. Hanegraaff onkin rakentanut näkemystä länsimaisesta esoteriasta poleemisesti konstruoituna kategoriana, ”torjuttuna tietona”, joka on varhaismodernilta ajalta lähtien toiminut oppineissa keskusteluissa intellektuaalisena ”Toisena” ja jonka vastaisessa kamppailussa modernin kulttuurin identiteettiä on rakennettu.[10]

Hanegraaffin analyysi luo pohjaa myös esoteeristen identiteettien tarkastelulle. Kun esoteeri-

FM Juuso Järvenpää on aloittamassa tohtoriopintoja Tampereen yliopistossa.
Sähköposti: jarvenpaa.juuso.p@student.uta.fi.

1. Vuoteen 1906 asti Jaakko Hjalmar Stén. Käytti myös epävirallista nimeä Jalo Kivi. Johdonmukaisuuden vuoksi viittaan häneen jatkuvasti Jaakko Jalmari Jalo-Kivenä.
2. Jaakko Jalmari Jalo-Kivi, Valon voittaissa. *Spiritisti* 17/1910a.
3. Yleiskatsauksena ks. Kocku von Stuckrad, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge.* Routledge 2005. Länsimaisen esoterian tutkimuskenttä on juurtunut 2000-luvulla myös Suomeen, ja Suomen historiaa on alettu tarkastella sen näkökulmasta: ks. esim. Tore Ahlbäck (toim.) *Western Esotericism. Based on papers read at the Symposium on Western Esotericism, held at Åbo, Finland on 15–17 August 2007.* Donner Institute for Research in Religious and Cultural History 2008; Suomea käsittelevät artikkelit hakuteoksessa Henrik Bogdan & Olav Hammer (toim.) *Western Esotericism in Scandinavia.* Brill 2016.
4. John Patrick Deveney, Spiritualism. Teoksessa Wouter J. Hanegraaff, Antoine Faivre & Roelof van den Broek (toim.) *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism.* Brill 2005, 1074–1082; John Warne Monroe, *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France.* Cornell University Press 2007.
5. Tea Holm, *Spiritualismin muotoutuminen Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus.* Unigrafia 2016, 75–88; Mikko Juva, *Valtiokirkosta kansankirkoksi. Suomen kirkon vastaus kahdeksankymmentäluvun haasteeseen.* SKHS 1960, 286–297; Antti Harmainen, ”Kaikki voin kestää, voin elää, jos tiedän että hänet kerran vielä tapaan.” Spiritualismi ja teosofia sivistyneistön surutyön välineinä 1880-luvun lopulla. *Historiallinen Aikakauskirja* 4 (2014), 381–392. Suomalaisen spiritualismin tutkimus on aiemmin ollut vähäistä, mutta tilanne on kohentumassa: Holmin väitöskirjan (2016) ja Harmaisen artikkelin (2014) ohella mainittakoon Maarit Leskelä-Kärjen väitöskirja *Kirjoittaen maailmassa. Krohnin sisaret ja kirjallinen elämä.* SKS 2006, 246–291, sekä oma pro gradu -tutkielmani *Jaakko Jalmari Jalo-Kivi. Spiritualismin esitaistelijan asema 1900-luvun alun Suomessa.* Historian pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto 2016. Suomessa spiritualismista käytettiin 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa yleisimmin mannereurooppalaista termiä ”spiritismi”. Sittemmin on alettu puhua angloamerikkalaiseen tapaan ”spiritualismista”, joskin Kardecin seuraajiin viitataan yhä spiritisteinä. Artikkelissa käytän vain termiä spiritualismi, jolla viittaan yleisesti kaikkeen spiritualistiseen liikehdintään.
6. Tästä ”antipositivistisesta käänteestä” ks. Marja Jalava, *Minä ja maailmanhenki. Moderni subjekti kristillis-idealistisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914.* SKS 2005, 275–277. Teosofian varhaisvaiheista Suomessa ks. Tore Ahlbäck, *Uppkomsten av Teosofiska samfundet i Finland.* Åbo Akademis Bibliotek 1995. Tolstoilaisuudesta ks. Armo Nokkala, *Tolstoilaisuus Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus.* Tammi 1958; Minna Turtiainen & Tuija Wahlroos (toim.) *Maaemon lapset. Tolstoilaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä Suomessa.* SKS 2010.
7. Olav Hammer & Kocku von Stuckrad (toim.) *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others.* Brill 2007, vii–xii.
8. Ks. esim. Stuart Hall, *Identiteetti.* Vastapaino 1999.
9. Vrt. Gerd Baumann, Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach. Teoksessa Gerd Baumann & Andre Gingrich (toim.) *Grammars of Identity/Alterity. A Structural Approach.* Berghahn Books 2004, 18–50.
10. Wouter J. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in the Western Culture.* Cambridge University Press 2012. Hanegraaff ei väitä esoterian todella muodostavan jonkinlaista historiallisesti erillistä ja yhtenäistä vastakulttuuria. Kyse on siitä, että ”länsimainen esoteria” on poleemisesti esitetty sellaisena: Hanegraaff 2012, 373. Sama koskee esoterian ja ”modernin” suhdetta. Vaikka esimerkiksi 1800-luvulla kehittynyt okkultismi on usein pyritty esittämään jonkinlaisena jäänteenä menneiltä ajoilta, uudemmassa tutkimuksessa on korostettu sen olevan kiinteästi kietoutunut modernin kulttuurin keskeisiin piirteisiin: ks. mm. Alex Owen, *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern.* University of Chicago Press 2004.

set liikkeet esitettiin intellektuaalisen valtakulttuurin "Toisiksi", niihin kuuluneet henkilöt alkoivat hahmottaa identiteettiään vastavuoroisesti poleemisessa suhteessa heitä torjuneeseen valtakulttuuriin.[11] Huomattakoon, etteivät esoteeriset näkemykset väistämättä ole merkinneet syrjäytymistä, eikä niitä näin ollen voida pitää yksinomaan marginaalisina.[12] Toiseuttaminen on kuitenkin saattanut herättää "esoteerikoissa" kokemuksen kuulumisesta torjuttuun marginaaliin, etenkin mikäli he ovat hakeneet turhaan näkemyksilleen ympäristönsä hyväksyntää. Esimerkkinä mainittakoon suomalaisen teosofian johtohahmo Pekka Ervast (1875–1934), josta tuli yleinen naurunaihe, kun hän nuoruudessaan haki yliopistolta apurahaa okkulttisiin tutkimuksiin. Sopivaksi avustukseksi ehdotettiin raitiovaunulipun hintaa Lapinlahden mielisairaalaan. Ervast tunsi nöyryyttävän kokemuksen jälkeen olevansa "yhteiskunnan hylkiö" ja moitti itseään naiiviudesta:

> *Tuhmuuteni oli siinä, että uskoin maailman sivistysmahtien, yliopiston ja kirkon, antavan apuansa yritykselle, jonka tarkotuksena [...] oli kääntää juuri niiden, kirkon ja yliopiston, vanhat arvot nurin!*[13]

Tätä ajatuskulkua seuraten kiinnitän Jalo-Kiven spiritualistisen identiteetin rakentumisessa erityistä huomiota siihen altavastaajan asemaan, josta käsin hän katsoi toimivansa. Tulkitsen hänen identifioineen itsensä vainotun henkisen totuuden *esitaistelijaksi*, jonka tehtävänä oli raivata tietä spiritualismin tulevalle voitolle vihamielisessä ympäristössä. En kuitenkaan palauta tätä käsitystä vain Hanegraaffin tarkastelemaan toiseuttamisen projektiin ja sen esoteerikoissa aiheuttamaan vastareaktioon, vaan analysoin Jalo-Kiven suhdetta ympäristöönsä historiallisen biografian näkökulmasta. Etenen henkilölähtöisesti Jalo-Kiven elämänkulkua seuraten, ja pyrin hänen kauttaan ja avullaan käsittelemään myös laajemmin sitä historiallista tilannetta, jossa hän rakensi spiritualistista identiteettiään.[14] Biografinen ote korostaa eletyn elämän monivivahteisuutta, joka ei koskaan ole täysin sovitettavissa todellisuutta abstrahoivien käsitteiden alle.[15] Tällöin Jalo-Kiven spiritualistisen identiteetin rakentuminen ei näyttäydy vain esoterian historiaan tai makrotason diskursseihin liittyvänä asiana, vaan monitahoisena projektina, joka on tiiviisti kietoutunut hänen elämänsä, kokemustensa ja ympäristönsä kokonaisuuteen.

Biografinen näkökulma suuntaa huomiota myös identiteettien moninaisuuteen ja muuttuvuuteen: yksilölle voidaan konstruoida useita limittäisiä ja peräkkäisiä identiteettejä, jotka eivät välttämättä muodosta harmonista kokonaisuutta.[16] Tarkastelemani "spiritualistinen identiteetti" tuleekin nähdä vain yhtenä mahdollisena näkökulmana Jalo-Kiven monitahoiseen ja -vaiheiseen elämään. Suhtaudun spiritualistisen identiteetin käsitteeseen teoreettisena apuvälineenä, jolla järjestän havaintojani hänen näkemyksistään ja asenteistaan elämänsä tietyssä vaiheessa, tarkemmin sanoen noin vuosina 1906–1913. Jalo-Kiven biografinen ymmärtäminen edellyttää myös hänen varhaisemman elämänsä avainkokemusten käsittelyä. Lähdenkin liikkeelle tarkastelemalla hänen kokemuksiaan työväenliikkeessä 1900-luvun alkuvuosina, minkä jälkeen analysoin hänen spiritualismin esitaistelijana käymäänsä poleemista kamppailua materialismia, kirkollista kristinuskoa ja teosofiaa vastaan.

11. Hammer & von Stuckrad (toim.) 2007.

12. Vrt. Nina Kokkinen, joka on korostanut esoteeristen uskomusten populaaria luonnetta 1900-luvun taitteen suomalaisissa taiteilijapiireissä. Esim. The Artist as Initiated Master. Themes of Fin-de-Siècle Occulture in the Art of Akseli Gallen-Kallela. Teoksessa *Fill Your Soul! Paths of Research into the Art of Akseli Gallen-Kallela.* The Gallen-Kallela Museum 2011, 46–59.

13. Pekka Ervast, *Teosofisia muistelmia*. Ruusu-Ristin Kirjallisuusseura r.y. & Kristosofinen Kirjallisuusseura r.y. 1980, 76–77.

14. Historiallisesta biografiasta ks. Heini Hakosalo et al. (toim.) *Historiallinen elämä. Biografia ja historiantutkimus*. SKS 2014.

15. Christina Florin, Biografia rajoja rikkomassa. Kolme esimerkkiä ruotsalaisesta elämäkertatutkimuksesta. Teoksessa Heini Hakosalo et al. (toim.) *Historiallinen elämä. Biografia ja historiantutkimus*. SKS 2014, 30–31.

16. Birgitte Possing, Elämä pelissä. Biografian historia ja vastuu. Teoksessa Heini Hakosalo et al. (toim.) *Historiallinen elämä. Biografia ja historiantutkimus*. SKS 2014, 68–69; Heidi Kurvinen, Muistelmat lähteenä. Toimittaja Anni Voipion *Lehtimatka*. Teoksessa Heini Hakosalo et al. (toim.) *Historiallinen elämä. Biografia ja historiantutkimus*. SKS 2014, 134; Visa Immonen, Neljä esinettä valtionarkeologi Juhani Rinteen elämästä. Teoksessa Heini Hakosalo et al. (toim.) *Historiallinen elämä. Biografia ja historiantutkimus*. SKS 2014, 152.

Työväenliikkeestä spiritualismiin

Jalo-Kivi syntyi Ilmajoella vuonna 1878 köyhään perheeseen. Pian syntymänsä jälkeen hän muutti vanhempiensa mukana Seinäjoelle, mistä matka jatkui lopulta Helsinkiin. 1900-luvun alkuvuosina hän työskenteli kivityömiehenä, kirjoitti *Työmieheen* ja kohosi Helsingin ulkotyöväenyhdistyksen puheenjohtajaksi.[17] Yhdistyksen tavoitteena oli toimia ammattitaidottoman köyhälistön hyväksi ja organisoida se osaksi työväenliikettä. Sen julistuksen mukaan juuri "tämä halveksittu ryysyköyhälistö [...] tulee ratkaisemaan taistelun työn ja pääoman välillä".[18] Jalo-Kivi samaisti itsensä tähän kansanosaan: toisessa yhteydessä hän kertoi itsekin eläneensä "ryysyköyhälistön kurjaa elämää".[19]

Työttömyys oli 1900-luvun alussa ulkotyöväestön jokatalvinen riesa. Työttömien kokouksessa pitämässään puheessa kevättalvella 1903 Jalo-Kivi valitti tilanteen epäoikeudenmukaisuutta:

> *Itsekylläisyydessään eivät herrat ole välittäneet työntekijäin, heidän elättäjäinsä toimeentulosta tai kohtalosta. Saadessaan itse vaan joka päivä elää huoletoinna, eivät he ole välittäneet vaikka elättäjät nälkään kuolisi.*[20]

Hänet valittiin johtamaan komiteaa, joka tyytymättömänä perustuslaillisen kaupunginvaltuuston riittämättömiin toimiin haki avustuksia sen ohitse suoraan venäläisiltä viranomaisilta. Tapaus herätti voimakasta suuttumusta perustuslaillisessa työväestössä, etenkin kun komitea jakoi avustuksia santarmiston kanssa ja monet sen jäsenistä toimivat ainakin muodollisesti poliisin ilmiantajina. Lopulta vuonna 1905 myös Jalo-Kivi savustettiin "poliisiurkkijaksi" leimattuna ulos ulkotyöväenyhdistyksestä ja sosiaalidemokraattisesta työväenliikkeestä. Hän kiisti syytökset jyrkästi. Tapaus sai julkisen luonteen, kun hän nosti *Työmiehen* toimittajia vastaan kaksi kunnianloukkaussyytettä ja arvosteli voimakkaasti toimitusta ja puoluejohtoa. Hän ei kuitenkaan kyennyt osoittamaan syytöksiä aiheettomiksi ja hävisi molemmat oikeudenkäynnit. Hänen maineensa oli romutettu ja hänestä tuli työväenliikkeessä syrjitty hahmo.[21]

Kuva 1. Yksityiskohta pilalehti Kurikan kansilehdellä 16.10.1905 julkaistusta pilapiirroksesta. Kuvassa "poliisiurkkija" Stén (tuleva Jalo-Kivi).

Nämä vaiheet Jalo-Kiven elämässä avaavat hänen identiteettinsä muotoutumisen lähtökohtia. Hän näyttäytyy aktiivisena ja kunnianhimoisena henkilönä, joka kamppaili erityisesti köyhälistön puolesta. Käyttövoimanaan hänellä oli omakohtainen kokemus "halveksitun ryysyköyhälistön" kurjista elinolosuhteista ja työväenliikkeessä omaksuttu näkemys yhteiskunnallisesta epäoikeudenmukaisuudesta. Toimihenkilöuran katkeaminen ja siihen liittynyt julkinen nöyryytys katkeroittivat häntä syvästi: myöhemmin hän kirjoitti menettäneensä "ihmisten pahuuden tähden" kunniansa ja "kaiken mitä ihminen voi menettää tullakseen ylenkatsotuksi hylyksi."[22] Syrjäyttäminen ei johtunut spiritualismista, mutta nähdäkseni kokemus vaikutti alustavasti Jalo-Kiven vainotun esitaistelijan identiteetin hahmottumiseen rakentamalla kokemusta epäoikeudenmukaisesta torjunnasta.

17. Järvenpää 2016, 28–31, 37–38.

18. *Työmies* 8.3.1905.

19. Jaakko Jalmari Jalo-Kivi, Lasten kasvatuksesta. *Elämä* 96/1906a.

20. Helsingin nälkäiset. *Työmies* 12.3.1903.

21. Antti Kujala, *Venäjän hallitus ja Suomen työväenliike 1899–1905*. SHS 1995, 156–183; Järvenpää 2016, 40–45.

22. Jaakko Jalmari Jalo-Kivi, Hengettömiä ihmisiä. *Spiritisti* 5/1909a.

Jalo-Kiven syrjäyttäminen liittyi Sosialidemokraattisen Puoleen laajempaan pyrkimykseen vapautua ”hajottavista” voimista. Tällaisena nähtiin myös varhaisessa työväenliikkeessä esiintynyt teosofia, jonka edustajat karkotettiin *Työmiehen* piiristä routavuosien lopulla. Heitä astui puolustamaan Matti Kurikka (1863–1915), esoteeris-ihanteellisen sosialismin suomalainen johtohahmo, joka oli ennen vuosisadan vaihdetta lähtenyt ulkomaille perustamaan utopistista siirtokuntaa, mutta palasi Suomeen syksyn 1905 suurlakon kynnyksellä.[23] Kurikan esoteerinen ihannesosialismi voidaan ainakin osittain nähdä 1800-luvun alkupuolen Ranskassa kehittyneen romanttisen sosialismin jälkeläisenä. Romanttinen sosialismi oli voimakkaita uskonnollisia piirteitä omaksunut, eri suuntauksiin jakautunut sosiaalinen reformiprojekti, joka kritisoi aikansa individualismia ja yhteiskunnallista hajaannusta. Ranskalaisen okkultismin historiaa tutkineen Julian Struben mukaan romanttinen sosialismi liittyi myös aikansa mesmeristiseen ja sittemmin spiritualistiseen liikehdintään. Ranskan toisen tasavallan (1848–1852) epäonnistumisen ja marxilaisen sosialismin nousun myötä romanttinen sosialismi marginalisoitui, mutta sen ideat vaikuttivat edelleen esoteeristen liikkeiden yhteydessä.[24] Kurikan poliittisten pyrkimysten kohtalo osoittaa esoteeris-ihannesosialistisen position heikkouden 1900-luvun alun suomalaisessa puoluepolitiikassa. Hänen perustamansa Suomen Sosialistinen Reformipuolue ei menestynyt ensimmäisissä eduskuntavaaleissa vuonna 1907. Pettynyt Kurikka jätti kotimaan politiikan ja palasi Amerikkaan vuonna 1909.[25]

Kurikan piiristä Jalo-Kivi löysi hetkellisesti uuden poliittisen toimintaympäristön. Hänen kirjoituksensa Kurikan perustamassa *Elämässä* osoittavat, että mikäli hän oli koskaan ollut todella vakuuttunut marxilaisesta sosialismista, hän oli nyt kääntynyt ”kurikkalaisen” sosialismin kannattajaksi.[26] Näihin aikoihin hän toi esiin myös kiinnostuksensa esoteriaa kohtaan ja julkaisi ensimmäiset spiritualistiset kirjoituksensa alkuvuonna 1906. Herätyksen tarkempi ajankohta ei ole selvillä, mutta Jalo-Kiven mukaan hän oli ”yhtä ’skeptillinen materialisti’ kun kukaan konsanaan on voinut olla spiritismiä vastaan”, kunnes vakuuttui siitä saatuaan spiritualistisessa istunnossa yhteyden tunnistamaansa vainajahenkeen. Ilmeisesti Jalo-Kivi uskoi kyseessä olleen hänen vuonna 1896 kuollut isänsä.[27]

Työväenliike ei enää tarjonnut Jalo-Kivelle etenemisen mahdollisuuksia. Vuoden 1909 alusta hän keskittyi parantamaan maailmaa spiritualistisen agitaatio- ja järjestötyön kautta. Tällöin alkoi ilmestyä hänen toimittamansa *Spiritisti: Spiritualistinen aikakauslehti spiritismiä ja sitä lähellä olevien psykillisten kysymysten käsittelyä varten*. Samaan aikaan ilmestyi hänen kirjoittamansa teos *Ääniä haudan takaa eli näkymätön mailma*. Jalo-Kivi valittiin samana keväänä Helsingissä perustetun ja pian Tampereelle laajentuneen Suomen Spiritistisen Seuran puheenjohtajaksi.[28] Loppuvuonna 1909 hän muutti Tampereelle, missä hän solmi loppuelämänsä kestäneen parisuhteen Tampereen Spiritistisen Seuran sihteerin Ida Hiilloksen (s. 1881) kanssa.[29] Pariskunta alkoi 1910-luvun alussa harjoittaa liiketoimintaa, eritoten tupakkakauppaa, missä heitä epäilemättä auttoi Idan Tampereen kauppaopistossa saama koulutus. Jalo-Kivelle tämä merkitsi yhteiskunnallista nousua. *Spiritisti* muutti Jalo-Kiven mukana, ja sen alkujaankin vähävarainen toimitus kutistui pelkäksi työpöydäksi spiritualistipariskunnan asunnon nurkkauksessa. Liiketoiminta antoi taloudellista turvaa julkaisutoiminnalle, mutta lehti ylsi tilausmäärältään vain noin kahteensataan, ja taloudellisesti vaikeana vuonna 1913 se lakkasi ilmestymästä.[30]

Spiritistin lakkauttaminen merkitsi Jalo-Kiven spiritualismin esitaistelijauran päättymistä: hän ei enää esiintynyt julkisesti spiritualismin puolestapuhujana. Mahdollisesti yritystoiminta, pariskunnalle vuonna 1912 syntynyt tytär ja pian alkanut maailmansota veivät hänen huomionsa toisaalle. Hänen myöhemmät vaiheensa valkoisen armeijan vapaaehtoisena, suojeluskuntalaisena ja 1930-luvun taitteen oikeistolaisena ammattiyhdistys- ja pienpuolueaktiivina eivät enää kuulu tämän artikkelin yhteyteen.[31] Jalo-Kivi ei kuitenkaan näytä koskaan luopuneen esoteerisesta maailmankuvastaan: hän palasi aiheeseen 1930-luvun alussa toimittamassaan *Suomen Työläinen* -sanomalehdessä pitkällä kirjoitussarjalla ”Elämän ja kuoleman arvoituksia”.[32] Hän kuoli vuonna 1937.[33]

Materialismin uhka

Modernin aate- ja uskontohistorian keskeinen piirre on jatkuva keskustelu uskonnon ja tieteen luonteesta, merkityksestä ja niiden välisestä suhteesta. Esoteerikot osallistuivat olennaisella tavalla tähän keskusteluun. He pyrkivät ratkaisemaan uskonnon ja tieteen välisen konfliktin sulauttamalla ne toisiinsa: he hyväksyivät tieteellisen, kokemusperäisen tiedon auktoriteettiaseman, mutta tahtoivat myös pelastaa käsitykset henkimaailman ja kuolemanjälkeisen elämän todellisuudesta. Tämä pyrkimys asettui vastakkain tieteen ja uskonnon yhteensovittamattomuutta korostaneen yleisemmän näkemyksen kanssa. Esoteerikot joutuivatkin taistelemaan kahdella rintamalla: sekä valtavirtaista tiedettä että uskontoa vastaan.[34]

1900-luvun taitteessa esoteerikoiden keskeinen poleeminen kohde tieteen taholla oli 1800-luvun jälkipuolella kehittynyt *tieteellinen naturalismi*. Se voidaan nähdä yleiseurooppalaisena intellektuaalisena liikkeenä, joka pyrki luomaan tieteellisen yhteiskunnan ja korvaamaan uskonnon tieteeseen perustuvalla materialistisella maailmankuvalla. Historioitsija ja uskontotieteilijä Egil Aspremin mukaan naturalistinen tiede- ja maailmankuva perustuivat viktoriaanisen tieteen käytäntöjen ja teorioiden yksinkertaistettuihin esityksiin. Uusien löydösten ja teorioiden myötä niiden perustalla olevat käsitykset vanhentuivat nopeasti, mutta naturalistinen tiedekuva jatkoi elämäänsä tiedepiirien ulkopuolella. 1900-luvun alkuun mennessä siitä oli tullut populaarikulttuurissa laajasti hyväksytty tiedekuva, jota vastaan myös materialismia vastustaneet piirit usein kohdistivat hyökkäyksensä.[35]

Polemiikki naturalistista tiede- ja maailmankuvaa vastaan muodosti Jalo-Kivelle keskeisen areenan, jolla hän muovasi spiritualistista identiteettiään. Tällä areenalla hän ei kuitenkaan löytänyt vastaväittäjää, vaan artikuloi suhdettaan materialismiin lähinnä *Spiritistissä* julkaisemissaan artikkeleissa. Hän määritteli ”tieteellisen materialismin” käsitykseksi, ”jonka mukaan kaikki on *ainetta*, aineen kautta selitettävissä, ja ihminen ainoastaan ’teknillisessä’ suhteessa korkealle kehittynyt eläin, ’seurusteleva eläin’”. Hän katsoi, että mikäli tieteessä luovuttaisiin materialistisista ennakkoluuloista, se voitaisiin valjastaa paitsi aineellisen, myös henkisen todellisuuden

23. Mikko Pollari, Vihan ja sovun sosialistit. Teoksessa Anu-Hanna Anttila et al. (toim.) *Kuriton kansa. Poliittinen mielikuvitus vuoden 1905 suurlakon ajan Suomessa*. Vastapaino 2009.

24. Julian Strube, Socialist Religion and the Emergence of Occultism. A Genealogical Approach to Socialism and Secularization in 19th-century France. *Religion* 46:3 (2016), 359–388; Julian Strube, Socialism and Esotericism in July Monarchy France. Postprint. Hyväksytty julkaistavaksi *History of Religions* (2016); Julian Strube, Occultist Identity Formations Between Theosophy and Socialism in Fin-de-Siècle France. Postprint. Hyväksytty julkaistavaksi *Numen* (2016). Romanttisesta sosialismista ks. myös Jonathan Beecher, *Victor Considerant and the Rise and Fall of French Romantic Socialism*. University of Californian Press 2001, 1–8.

25. Pollari 2009, 105; Anne Maarit Heimo et al., Matti Kurikka. A Prophet in His Own Country and Abroad. *Siirtolaisuus – Migration* 43:3 (2016), 6–10.

26. Järvenpää 2016, 50–56.

27. Järvenpää 2016, 33–34.

28. Järvenpää 2016, 65–79.

29. Jalo-Kivi oli mennyt naimisiin jo vuonna 1901, mutta ilmeisesti avioliitto oli vuosien varrella purkautunut. Järvenpää 2016, 39–40. Idan kanssa hän solmi epävirallisen ”omantunnon avioliiton”, jollaiset yleistyivät kirkkokriittisissä piireissä. Jalava 2005, 403–412.

30. Järvenpää 2016, 68–70.

31. Sisällissodan aikaisesta toiminnasta ja liittymisestä suojeluskuntaan ks. Kansallisarkisto, Valtiollinen poliisi I, henkilömappi 1580. Oikeistolaisen ay-liikkeen kontekstissa ks. Markku Mansner, *Suomalaista yhteiskuntaa rakentamassa. Suomen Työnantajain Keskusliitto 1907–1940*. Teollisuuden Kustannus Oy 1981, 404–409; Aapo Roselius, Oula Silvennoinen & Marko Tikka, *Suomalaiset fasistit. Mustan sarastuksen airuet*. WSOY 2016, 121–122, 125.

32. *Suomen Työläinen* 1932.

33. *Helsingin Sanomat* 14.2.1937.

34. Esoteriasta ja uskonto–tiede-diskurssista ks. Kocku von Stuckrad, *Scientification of Religion. An Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*. De Guyter 2014; Egil Asprem, *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900–1939*. Brill 2014.

35. Asprem 2014, 67–89.

tutkimukseen. Spiritualismi pyrki olemaan juuri tällainen laajennettu tiede:

> *Spiritismi on oikeastaan käsiteltävänä haarana luonnontieteestä, joka ulottaa tutkimuksiaan aistillisesta mailmasta n. s. yliaistilliseen mailmaan. Spiritismi tarjoaa tiedemiehille tutkimusalan, samalla kun se opettaa ihmisille todellisesta elämästä.*[36]

Asprem on nimittänyt tällaista käsitystä tieteen mahdollisuuksista *avoimeksi naturalismiksi* (*open-ended naturalism*). Sen perustana on luonnollinen–yliluonnollinen-dikotomian kieltäminen, jolloin myös henkinen todellisuus voidaan nähdä osana tieteen tutkimusalan muodostavaa ”luontoa”. Tästä näkökulmasta henkinen todellisuus ei ole vain uskon asia, vaan tieteellinen hypoteesi, joka voidaan todistaa empiirisin menetelmin.[37] Jalo-Kivi katsoikin spiritualistisen ja psyykkisen tutkimuksen[38] todistaneen yksilön kuolemattomuuden ja henkimaailman todellisuuden. Tieteellinen materialismi näyttäytyi hänelle kumottuna kantana, joka vain materialististen ennakkoluulojen sitkeyden vuoksi saattoi jatkaa elämäänsä.[39]

Jalo-Kiven mukaan tietoisten teorioiden ja argumenttien tasolla operoivan tieteellisen materialismin ohella oli olemassa ”karkeampaakin materialismia, sellaista, joka piilee ihmisissä tiedottomasti” ja jota hän luonnehti seuraavasti:

> *Täällä on useammalle kaikessa toiminnassaan määrääjänä ainoastaan itsekkäät pyyteet, sillen on raha Jumalana, hän ei usko mihinkään muuhun kuin itseensä jota myöskin rakastaa ylinnä kaiken; hän ei odota haudan tuolla puolen mitään, koska hänelle ovat tämän aineellisen elämän aistilliset ilot kaikki kaikessa. Tällainen materialismi on kaikkein vaarallisinta uskolle ja se leviää varsin helposti, kun ei siihen tarvita mitään tieteellistä pohjaa, vaan saa se kannatusta ihmisen omilta himoilta ja ihmisen molemmista ”perussynneistä”, ylpeydestä ja itsekkäisyydestä.*[40]

Kuolemanjälkeiseen elämään uskonsa menettänyt ihminen ajautui Jalo-Kiven mukaan egoistiseen hedonismiin. Materialismin ongelma liittyikin ajan laajempaan moraalikeskusteluun, joka kiihtyi suurlakon jälkeen puhjenneessa uskonnon- ja kirkonvastaisessa ilmapiirissä. Uskonnollisilla tahoilla korostettiin Jalo-Kiven tavoin moraalin tuonpuoleista perustaa, kun taas valistuksellisen naturalismin perintöä jatkaneet akateemiset kulttuuriradikaalit, kuten Edvard Westermarck (1862–1939) ja Rolf Lagerborg (1874–1959), selittivät moraalia psykologian ja sosiologian avulla.[41]

Materialismin ja moraalittomuuden välille artikuloitu yhteys teki materialismista myös yhteiskuntaa uhkaavan tekijän: materialismin vastustaminen olikin olennaisesti yhteiskunnallista taistelua. Toteamus Jumalan asemaan nostetusta rahasta osoittaa Jalo-Kiven kapitalismikriittisen lähtökohdan, mutta taistelun keskeinen jakolinja ei hänelle muodostunut työn ja pääoman, vaan henkisyyden ja materialismin välille. Materialistinen sosiaalidemokratia oli tästä näkökulmasta katsoen osa perusongelmaa, ja yhteiskunnallisen muutoksen oli tapahduttava repivän luokkataistelun sijaan rauhallisen henkisen kasvun kautta.[42]

Dogmeista vapautettu uskonto

Tieteen ohella Jalo-Kivi määritteli myös uskonnon uudelleen esoteerisesta positiostaan käsin. Olennaista on, että hän käytti kahta erilaista uskonnon käsitettä. Yhtäältä hän otti uskontoon kriittistä etäisyyttä toteamalla, ettei spiritualismi ”ole mitään uskontoa siinä merkityksessä kun tällä sanalla käsitetään”. Toisaalta hän nimitti spiritualismia ”tulevaisuuden uskonnoksi” ja puhui ”totuuden uskonnon” rakentamisesta ”tieteelliselle pohjalle”.[43] Nämä kaksi uskonto-käsitettä viittasivat kahteen erilaiseen uskontomuotoon, joista toinen näyttäytyi Jalo-Kivelle negatiivisena ja toinen positiivisena. Hylkäämällään uskontomuodolla hän viittasi ”dogmaattiseen”, institutionaaliseen ja epädemokraattiseen uskontoon, jota Suomessa edusti valtiollisessa erityisasemassa ollut evankelisluterilainen kirkko. Kannattamallaan uskontomuodolla hän puolestaan viittasi spiritualismin ja teosofian kaltaisiin liikkeisiin, jotka hänelle edustivat tieteellistä, tutkivaa ja vapaaehtoisuuteen perustuvaa uskonnollisuutta.[44]

Hylättävää uskontomuotoa edustanut kirkko näyttäytyi Jalo-Kivelle spiritualismin ”ankarimpana vastustajana”.[45] Hän piti suurimpana syynä spiritualismin vähäiseen tunnettavuuteen Suomessa sitä, että ”meidän sanomalehdistömme, niin jokapäiväiset kuin aikakauslehdetkin, ovat aina näihin asti olleet niin kirkollisen ortodoksian vaikutuksen alaisina, että se ei ole tahtonut sanallakaan hiiskua sellaisesta ilmiöstä kuin spiritismi, tämän ortodoksian istuttaman käsityskannan mukaan on”.[46] Papiston taholta koettu vaino tuntui erityisen raskaalta alkuvuodesta 1910:

> *Siellä täällä sanomalehdissä on ollut pappien hyökkääviä kirjoituksia spiritismiä vastaan ja kirkoissa on saarnattu tätä 'uutta villitystä' vastaan. Kerrotaan, että papiston kesken olisi ollut liikkeellä kiertokirjeitä, joissa kehoitetaan 'tukahuttamaan' spiritismin leviäminen 'vaarallisena'.*[47]

Mistään järjestäytyneestä ja tuloksellisesta tukahduttamistoiminnasta en ole kuitenkaan löytänyt merkkejä. Epäilemättä paheksuntaa ja varoittelua ilmeni, mutta nähdäkseni Jalo-Kivi liioitteli papiston taholta tullutta uhkaa. Ensinnäkin näkemystä ”kirkollisen ortodoksian” otteesta suomalaiseen lehdistöön ei voida pitää osuvana: oltiinhan kirkkoa ja kristinuskoa kritisoitu lehdistössä voimakkaasti 1880-luvulta lähtien. Toiseksi Jalo-Kivi tuntui näkevän papiston vastustustyötä sielläkin, missä kyse oli luultavammin vain yleisestä epäluulosta spiritualismia kohtaan: kun *Spiritistin* painatusta viivyteltiin, tai kun Turun ruotsalaisen yliopiston lehtori kieltäytyi luovuttamasta salia spiritualistien käyttöön, Jalo-Kiven syyttävä sormi osoitti heti papistoa.[48]

Uskonnollisia identiteettejä rakennettiin 1900-luvun alun Suomessa edelleen pääasiassa kristillisessä kontekstissa: uususkonnollisten liikkeiden pyrkimyksenä olikin kristinuskon syrjäyttämisen sijaan sen reformoiminen. Tolstoilaisuus tavoitteli kristinuskon rationalisoimista ja teosofia pyrki – Antti Harmaisen sanoin – ”kristinuskon esoteeriseen reformiin”. Kristinuskon uudistaminen nähtiin sen palauttamisena Jeesuksen opetuksissa ilmenevään epäkirkolliseen muotoonsa. Erityisesti korostettiin vuorisaarnaa, jossa kristillisen rakkaudenetiikan katsottiin tiivistyvän.[49] Myös Jalo-Kivi korosti spiritualismin ja todellisen kristinuskon yhteyttä:

> *[Spiritismi] ei ole […] missään kohdassa ristiriidassa kristinopin kanssa, eikä kiellä mitään tämän perustotuuksista. Mutta spiritismi ei tunnusta kirkollisia dogmeja, jotka ovat ihmisten laatimia. Spiritismi noudattaa täydellisesti Jeesuksen opetuksia ja selvittää ja valaisee hänen opetuksiaan ja vertauksiaan, joihin hän puki opetuksensa.*[50]

36. Jaakko Jalmari Jalo-Kivi, Spiritismi. (Kansantajuinen esitelmä). *Spiritistin joululehti* 1909b, 5, 12–13.

37. Asprem 2014, 78–80.

38. Psyykkinen tutkimus oli 1930-luvulla kehittyneen parapsykologian edelläkävijä. Suomen kontekstissa ks. Jouko Aho, *Parapsykologit. Ulkopuolisen näkemys poikkeavan tieteen suomalaiseen historiaan*. SHS 1993.

39. Jaakko Jalmari Jalo-Kivi, Spiritismin leviäminen. *Spiritisti* 37/1912a.

40. Jalo-Kivi 1909b, 12–13. Ajatus materialismin kaksitahoisesta luonteesta esiintyy myös Pekka Ervastin kirjoituksissa. Hän teki eron aineellisuuden tieteellisenä oppina esiintyvän materialismin ja itsekkyytenä ilmenevän ”käytännöllisen” materialismin välillä. Antti Harmainen, *Modernin mystikot. Teosofian ulottuvuudet Pekka Ervastin ja Eino Leinon maailmankuvissa 1902–1908*. Historian pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto 2010, 77.

41. Jalava 2005, 255–258, 338–344; Juhani Veikkola, *Teologinen lauantaiseura kirkon puolustajana suurlakon jälkeisenä aikana 1905–1914*. SKHS 1969, 91–108.

42. Järvenpää 2016, 90–91, 53–54, 136.

43. Jaakko Jalmari Jalo-Kivi, Spiritismi. *Elämä* 12/1906b; Jalo-Kivi 1909b, 5, 16.

44. Järvenpää 2016, 94–95. Uskontokäsitteen jakautumisessa voidaan nähdä iduillaan 1900-luvun lopulla vakiintunut erottelu (negatiivisen) ”uskonnon” ja (positiivisen) ”henkisyyden” välillä. Nykyisessä henkisyyskulttuurissa monet korostavat olevansa nimenomaan henkisiä, eivätkä uskonnollisia. Christopher Partridge, *The Re-Enchantment of the West* I. T & T Clark International 2004, 43.

45. Jalo-Kivi 1909b, 14.

46. Jalo-Kivi 1906b.

47. *Spiritisti* 13/1910, 313–314.

48. Järvenpää 2016, 104–105.

49. Harmainen 2010, 33–41; Nokkala 1958, 270–284; Nina Kokkinen, Jumalan pojat. Tolstoilaisuuden ja teosofian kohtaamisia vuosisadanvaihteessa. Teoksessa Minna Turtiainen & Tuija Wahlroos (toim.) *Maaemon lapset. Tolstoilaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä Suomessa*. SKS 2010.

50. Jalo-Kivi 1909b, 11.

”Kirkollisten dogmien” kritiikissään esoteerikot seurasivat naturalistien jalanjäljissä. Nämä olivat jo 1880-luvulla syyttäneet kirkkoa dogmaattisuudesta ja pyrkineet osoittamaan sen opit perisynnistä, ikuisesta kadotuksesta, Jeesuksen jumalallisuudesta ja sovituskuolemasta älyllisesti ja eettisesti kestämättömiksi.[51] Samoin Jalo-Kivi hylkäsi nämä opit järjen- ja moraalinvastaisina.[52] Naturalisteista poiketen hänen kritiikkinsä taustalla oli kuitenkin uskonnollinen motiivi. Hänelle kirkon dogmaattisuus oli vaarallista nimenomaan siksi, ettei se kyennyt vastaamaan naturalistien asettamaan haasteeseen:

> *Meilläkin on kirkollinen ortodoksia johtanut joukkoja materialismiin, jota vastaan se ei ole kyennyt dogmiensa ja ”doktriineinsa” avulla taistelemaan, niinkuin sen olisi tullut tehdä. Päinvastoin on kirkko miltei joutunut materialismin valtaan. Materialistinen käsityskanta on alkanut meilläkin rehottaa kaikkialla, kaikilla aloilla, puhjeten siellä täällä ateismiin.*[53]

Toisin kuin tieteellisten näkemystensä kohdalla, uskonnon yhteydessä Jalo-Kivi pääsi koettelemaan käsityksiään alan asiantuntijan kanssa. Vuodenvaihteessa 1909–1910 hän nimittäin päätyi kiistelemään teologian tohtori Antti J. Pietilän (1878–1932) kanssa. *Aamulehden* yleisönosastolla käydyssä väittelyssä Jalo-Kivi kritisoi kirkon oppeja ja puolusti spiritualistista käsitystä kaikkien ihmisten jatkuvasta henkisestä kehityksestä kohti jumalallista täydellisyyttä. Pietilä puolestaan katsoi Jalo-Kiven näkemysten johtavan kristinuskon tosiasialliseen hylkäämiseen. Väittely yltyi miltei ilmiriidaksi ja päättyi tuloksettomana. Pietilä kuitenkin selvästi yllätti Jalo-Kiven teologisilla käsityksillään. Kun Jalo-Kivi esimerkiksi katsoi kirkon opettavan Helvetin olevan aineellinen paikka, ”jossa perkeleet kadotettuja rääkkäävät ijankaikkisesti”, vastasi Pietilä, että kadotus on vain hengen eroa Jumalasta ja kaikki tähän liittyvä kärsimys on henkistä laatua. Tämä ja muut vastaukset saivat Jalo-Kiven toteamaan, että Pietilä oli itse asiassa lähempänä spiritualismin kuin kirkon oppeja. Tämän tulkinnan Pietilä torjui tietenkin jyrkästi.[54]

Jalo-Kiven reaktiot paljastavat, ettei hän tunnistanut Pietilän saksalaisesta kulttuuriprotestantismista ammentavaa ”nuorkirkollista” teologiaa, vaan erehtyi pitämään tätä ”vanhakirkollisena” teologina. 1900-luvun taitteessa nousseen teologipolven edustama nuorkirkollinen teologia olikin tavallaan lähempänä spiritualismia: molemmat tulkitsivat Raamattua historialliskriittisestä näkökulmasta ja pyrkivät uudistamaan kristinuskoa modernin maailmankuvan vaatimalla tavalla, jolloin se kestäisi myös naturalistisen uskontokritiikin haasteen. Nuorkirkollinen teologia voidaankin tulkita osaksi sitä laajaa uskonnollisen kulttuurin murrosta, johon myös ajan uususkonnolliset liikkeet kuuluivat.[55]

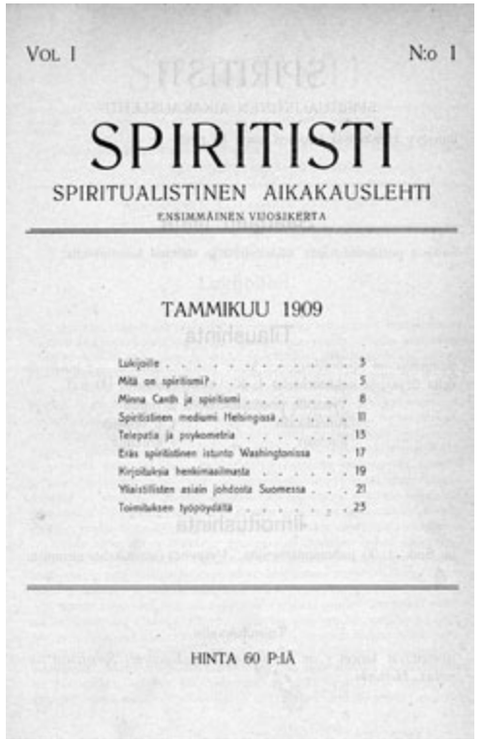
Teosofia – läheinen vihollinen

Teosofia sai alkunsa 1870-luvulla Yhdysvalloissa spiritualismin muokkaamassa ilmapiirissä. Liikkeen keskeinen ideologi Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891) oli toiminut itsekin meediona, mutta hylkäsi lopulta spiritualismin ja pyrki korvaamaan sen intellektuaalisemmalla teosofialla.[56] Liikkeiden suhde oli jännitteinen, mutta niillä oli myös paljon yhteistä, minkä vuoksi ne saattoivat näyttäytyä liittolaisina taistelussa materialismia ja dogmatismia vastaan.[57] Jalo-Kiven suhtautuminen teosofiaan olikin aluksi myönteinen. Esitellessään spiritualismia *Elämän* lukijoille vuonna 1906 hän tulkitsi liikkeiden eron työnjaolliseksi:

> *Spiritismi ja teosofia ovat kaksoisia, täydentäen toinen toisiaan. Teosofia opettaa teoreettisesti ja spiritismi käytännöllisesti – aivan niinkuin meillä on korkeammissa kouluissa […] reali- ja normaali linjat.*[58]

Tulevina vuosina Jalo-Kiven näkemys muuttui kuitenkin radikaalisti. Loppuvuonna 1909 hän totesi, että tietyistä yhtäläisyyksistä huolimatta spiritualismi ja teosofia ovat ”jyrkällä kannalla toisiansa vastaan”.[59] Syy liikkeiden väliseen skismaan oli hänen mukaansa teosofeissa: näiden ”nurjamielinen” suhtautuminen spiritualismiin näkyi paitsi teosofien äänenkannattajassa *Tietäjässä* myös teosofisissa kysymysilloissa, joissa oltiin ”hyvinkin ankarin sanoin tuomittu spiritismiä” ja tahdottu pysytellä siitä erossa.[60] Vielä vuonna 1912 Jalo-Kivi syytti teosofeja jatkuvasta spiritualisminvastaisesta työstä: ”Jo siitä asti kun ’Spiritisti’ perustettiin ja spiritistinen toiminta alkoi Suomessa, niin olemme myöskin saaneet osaksemme teosofien taholta salaista vastustustyötä, joka on ilmennyt yhdessä ja toisessa muodossa ja alituista ’hiipimistä’ ympärillämme.” Vastustustyötä oltiin hänen mukaansa johdettu Suomen Teosofisen Seuran ylisihteerin, siis itsensä Pekka Ervastin toimesta.[61]

Jalo-Kiven väitteitä voidaan arvioida tutkimalla teosofisia lähteitä. Syytöstä nurjamielisyydestä tukee se, että *Tietäjässä* spiritualistien järjestäytyminen sivuutettiin huomiotta. Myös *Spiritistin* ensimmäistä numeroa kommentoitiin lyhyesti ja suorastaan tylysti.[62] Lisäksi teosofien keskuudessa esiintyi torjuvia asenteita spiritualismia kohtaan,[63] ja teosofisissa kysymysilloissa nämä äänet ovat saattaneet nousta esiin ja suututtaa Jalo-Kiveä. Toisaalta on selvää, että monet teosofit olivat kiinnostuneita spiritualismista: jopa Ervast oli vakuuttunut meedioiden kyvyistä, ja merkittävät teosofit Veikko Palomaa (1865–1933) ja Maria Ramstedt (1852–1915) osallistuivat Suomen Spiritistisen Seuran perustamiseen,



Vol. I N:o 1

SPIRITISTI

SPIRITUALISTINEN AIKAKAUSLEHTI

ENSIMMÄINEN VUOSIKERTA

TAMMIKUU 1909

Lukijoille 3
Mitä on spiritismi? 5
Minna Canth ja spiritismi 8
Spiritistinen mediumi Helsingissä 11
Telepatia ja psykometria 15
Eräs spiritistinen istunto Washingtonissa . . 17
Kirjoituksia henkimaailmasta 19
Yleisistilisten asiain johdosta Suomessa . . . 21
Toimituksen työpöydältä 25

HINTA 60 P:IÄ

Kuva 2. Aikakauslehti Spiritistin ensimmäinen numero tammikuulta 1909.

julkaisivat kirjoituksia *Spiritistin* ensimmäisissä numeroissa ja luennoivat spiritualistien tilaisuuksissa. Heidän toimintansa seuran piirissä vaikuttaa kuitenkin hiipuneen vuoden 1909 kuluessa.[64] Myös teosofien vastaukset Jalo-Kiven syytöksiin tuntuvat sovinnollisilta tämän riitaisten kirjoitusten rinnalla.[65] On kuitenkin huomattava, että teosofit lähestyivät spiritualismia teosofian näkökulmasta. Esimerkiksi Ervastille mediumismin arvo oli siinä, että se saattoi toimia käytännöllisenä astinlautana materialismin ja teosofian

51. Juva 1960, 36–60.
52. Järvenpää 2016, 109.
53. Jalo-Kivi 1906b.
54. Järvenpää 2016, 98–105, 109–115.
55. Järvenpää 2016, 112–115; Juhani Veikkola, *Nuorkirkollisen suuntauksen muotoutuminen Suomen kirkossa suurlakosta 1905 ensimmäisiin kirkkopäiviin 1918*. SKHS 1980.
56. Teosofiasta kattavasti ks. Olav Hammer & Mikael Rothstein (toim.) *Handbook of the Theosophical Current*. Brill 2013.
57. Spiritualismin ja teosofian suhteista ks. Janet Oppenheim, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914*. Cambridge University Press 1985, 162–174.
58. Jalo-Kivi 1906b.
59. Jaakko Jalmari Jalo-Kivi, Spiritismi ja teosofia. *Spiritistin Joululehti* 1909c, 38.
60. Jaakko Jalmari Jalo-Kivi, Spiritismi ja teosofia. *Spiritisti* 14/1910b.
61. Jaakko Jalmari Jalo-Kivi, Spiritismi ja teosofia. *Spiritisti* 43–44/1912b, 166.
62. *Tietäjä* 2/1909, 71.
63. Esim. muuan lukija tiedusteli *Omatunnon* (*Tietäjän* edeltäjä) kysymyspalstalla, miksi lehdessä käsitellään spiritualismia, vaikka Blavatsky oli suhtautunut siihen torjuvasti. *Omatunto* 18/1906, 231.
64. Järvenpää 2016, 115–125.
65. Väinö H. Valvanne, Spiritismi ja teosofia. Vastaus J. K:lle. *Tietäjä* 1/1910; Pekka Ervast, Spiritismi ja teosofia. *Pellonpoika* 11/1912.

välillä: kun henkimaailman todellisuus oli meedioiden avulla käynyt ilmeiseksi, oli siirryttävä teosofisen tutkimuksen pariin. Hän totesikin, että vaikka hän ei voi kiistää spiritualististen ilmiöiden merkitystä, spiritualismi ei kiinnostanut häntä "elämänkatsomuksena".[66]

Teosofien suhde spiritualismiin oli siis jokseenkin alentuva, mutta lähteeni eivät todista väitteitä Ervastin johdolla tapahtuneesta vastustustyöstä. Leirien välillä oli kuitenkin jännitteitä, jotka saattoivat purkautua avoimeksi kiistaksi. Huomionarvoista on, että varsinainen riidannostattaja näyttää olleen teosofien sijaan Jalo-Kivi. Hän koki spiritualismin olevan uhattuna teosofien taholta, ja hänelle tyypillinen vastareaktio oli julkinen poleeminen hyökkäys. Yhteistyö oli käynyt mahdottomaksi, eikä Jalo-Kivellä, joka katsoi puolustautuvansa vainotun oikeudella, ollut enää mitään syytä pidätellä sanojaan. Hän meni lopulta niin pitkälle, että vihjaili teosofeilla olevan taipumuksia pedofiliaan: Suomessakin oli "eräs äitikin Oulunkylästä [missä teosofeilla oli loosi] allekirjoittaneelle kertonut poikansa kokemuksia korkea-teosoofisissa piireissä".[67]

Jalo-Kivi sitoi liikkeiden välisen vastakkainasettelun työn ja teorian käsitteisiin:

> *Spiritismillä ja teosofialla on vallan erilaiset harrastukset. Edellinen tekee työtä, toimii ja tutkii, todistaen sanojansa – jälkimmäinen rakentaa teorioita kamarista käsin käyttäen hädän tullen edellistä keppihevosenaan, muulloin sitä armottomasti ruoskien.*

Tämä erottelu – jonka Jalo-Kivi oli aikaisemmin nähnyt työnjaollisena rikkautena – mahdollisti liikkeiden välisen skisman sitomisen yhteiskunnalliseen kehykseen:

> *Veltostuneille 'yläluokan' kamariherroille ja naisille on teosofia ominaista 'vapaa-ajattelua' ja siitä kait – totutusta tavasta – johtuu tyly kohtelu toiminnan väkeä kohtaan – sehän se on nykyään 'syvien rivien' kohtalo yläluokan puolelta, jolla teosofiakin etupäässä ajaa.*[68]

Jalo-Kivi hyökkäsi teosofiaa vastaan myös kristillisen viitekehyksen kautta. Hän kritisoi teosofian orientaalisia painotuksia ja ajatusta yli-inhimillisen kehittyneistä "mahatmoista", jotka teosofien mukaan johtivat maailman henkistä kehitystä. Jalo-Kivi kielsi tällaisten adeptien olemassaolon. Spiritualisteilla oli hänen mukaansa yksi ainoa mestari: Jeesus Kristus. Hän vastusti myös teosofien oppeja eritasoisista jumaluuksista ja perimmäisestä persoonattomasta maailmanhengestä. Hän katsoi järjen todistavan, että oli olemassa yksi ainoa Jumala, ja että tämä Jumala oli persoonallinen henki.[69]

Jalo-Kivi pyrki näin esittämään teosofian yläluokkaisena ja itämaisena liikkeenä, kun taas spiritualismi oli kristillistä ja työväenluokkaista. Erottelu ei mustavalkoisuudessaan ollut aivan todenmukainen: teosofia oli Suomessa saanut kannatusta työväen parissa, ja etenkin Ervast oli sitonut sen vahvasti kristilliseen kehykseen.[70] Erottelu voidaankin nähdä ennen kaikkea strategisena peliliikkeenä, jolla Jalo-Kivi pyrki polemisoimaan liikkeiden suhdetta entisestään.

Vainotun totuuden esitaistelija?

Jalo-Kiven polemiikki materialismia ja evankelisluterilaista kirkkoa vastaan osoittavat, että hän identifioi itsensä ulkopuoliseksi suhteessa intellektuaaliseen valtakulttuuriin – sellaisena kuin hän sen ymmärsi. Kokemus spiritualismista "torjuttuna tietona" voidaankin tulkita tärkeäksi elementiksi hänen spiritualistisen identiteettinsä rakenteessa.

Jalo-Kiven biografinen tarkastelu nostaa kuitenkin esiin myös toisenlaisia huomioita. Ensinnäkin, hänen toiseuden kokemuksensa taustalla oli nähdäkseni myös esoteriaan liittymättömiä tekijöitä, kuten hänen kokemuksensa julkisesti nöyryytettynä työväenaktiivina. Toiseksi, spiritualismin suhde 1900-luvun alun Suomen uskonnollis-aatteelliseen ympäristöön näyttäytyy monimutkaisempana kuin pelkästään esoterian ja valtakulttuurin vastakkainasetteluna. Vaikka Jalo-Kivi polemisoi naturalistista tiedettä ja evankelisluterilaista kirkkoa vastaan, hänen spiritualistisessa ajattelussaan voidaan nähdä yhtäläisyyksiä sekä naturalismin että nuorkirkollisen teologian mukaisiin näkemyksiin. Lisäksi hän muodosti poleemisen suhteen teosofiaan, mikä korostaa esoteerisen miljöön sisäisiä ristiriitoja. Nämä huomiot osoittavat, kuinka tärkeää on tarkastella esoteriaa henkilöhistoriallisesti ja tiiviisti kulloisenkin historiallisen tilanteen kontekstissa: tällöin voidaan purkaa niitä todellisuutta yksinkertaistavia ennakkonäkemyksiä, joita länsimaisen esoterian käsitteen poleeminen alkuperä modernin kulttuurin "Toisena" saattaa edelleen tuoda tutkimukseen.[71]

Vaikka Jalo-Kivi valitti spiritualismiin kohdistunutta vainoa, hänen esitaistelijan roolinsa ei näytä heikentäneen hänen asemaansa. Päinvastoin hän löysi spiritualismista uusia julkisen toiminnan mahdollisuuksia, kun hänen toimintansa työväenliikkeessä oli käynyt vaikeaksi ilmiantajaksi leimautumisen vuoksi. Spiritualismin esitaistelijana Jalo-Kivi sai nimeä ja näkyvyyttä: hän toimitti *Spiritistiä*, toimi Suomen Spiritistisen Seuran puheenjohtajana ja osallistui uskonnollis-aatteellisiin keskusteluihin spiritualismin puolestapuhujana. Samaan aikaan hän nousi yhteiskunnallisella asteikolla. En ole myöskään löytänyt selviä merkkejä spiritualismia vastaan suunnatusta konkreettisesta tukahduttamistyöstä. Jalo-Kiven näkemykset papiston ja teosofien taholta koetusta vainosta vaikuttavat poleemisesti liioitelluilta, eikä spiritualismiin kohdistettu kritiikki ja paheksunta ilmeisesti rajoittanut spiritualistien toimintamahdollisuuksia. Monet spiritualistien vaikeuksista voidaan luultavasti palauttaa yksinkertaisesti siihen, ettei liike ollut saanut laaja-alaista työtä mahdollistavaa kannatusta.

Minun on siis jossain määrin kyseenalaistettava Jalo-Kiven näkemys hänen ympäristönsä vainoavasta suhteesta spiritualismiin. Sen sijaan tällä poleemisella näkemyksellä oli merkittävä rooli hänen spiritualistisen identiteettinsä rakentumisessa. Sovellan tässä yhteydessä historiantutkija Sami Suodenjoen ajatusta *vainopuheesta*. Tällä käsitteellä hän viittaa työväenlehdissä 1900-luvun alussa esiintyneisiin kertomuksiin järjestäytyneiden työläisten kokemasta sorrosta. Suodenjoen mukaan vainopuhe oli "keino lujittaa työväestön yhteenkuuluvuutta ja rakentaa vastakkainasettelua työväestön ja herrasväen välille. Painottamalla sitä, kuinka vaikeissa ja vihamielisissä oloissa työväenaktiivit joutuivat aatetta edistämään, nämä myös osaltaan pyrkivät korottamaan jalustalle omaa aktiivisuuttaan."[72] Nähdäkseni Jalo-Kivi käytti vainopuhetta spiritualistisessa apologia- ja identiteettityössään samalla tavalla: on vain korvattava "työväestö" spiritualisteilla ja sijoitettava "herrojen" tilalle materialisteista, papistosta ja teosofeista koostuva heterogeeninen joukkio. Tosin Jalo-Kiven polemiikki "yläluokkaista" teosofiaa vastaan osoittaa, että myös työväestö–herrat-dikotomia oli sulautettu hänen näkemykseensä spiritualismin luonteesta.

Vainopuheen käsitettä voidaan nähdäkseni laajentaa tarkoittamaan retorista strategiaa, jonka avulla pyritään kääntämään (todellinen tai kuviteltu) vastustus moraaliseksi eduksi esittämällä se epäoikeudenmukaisena vainona. Vainopuhe on olennaisesti poleeminen strategia: sen tarkoitus on "rakentaa vastakkainasettelua" puolustettavan ja vastustettavan tahon välille ja heikentää vastustettavaa positiota. Olennaista vainopuheen identiteettiä rakentavan merkityksen kannalta on, että se korostaa puolustettavan position altavastaajan asemaa. Tällöin, kun Jalo-Kivi pyrki vainopuheella "korottamaan jalustalle omaa aktiivisuuttaan", hän samalla artikuloi identiteettiään tietyllä tavalla: vainotun spiritualismin esitaistelijana. Esitaistelijan käsite on harkittu: se viittaa vastusten ohella myös toivoon niiden lopullisesta voittamisesta. Toiveikkuus

66. Järvenpää 2016, 115–125.

67. *Spiritisti* 50/1913, 47; Järvenpää 2016, 131–132.

68. Jalo-Kivi 1912b, 168.

69. Jalo-Kivi 1909c; Jaakko Jalmari Jalo-Kivi, Teosofit ja me. *Spiritisti* 40/1912c. Monoteistinen painotus on ilmeisesti peräisin Allan Kardecilta, jolta Jalo-Kivi oli saanut muutenkin vaikutteita. Hän mm. uskoi jälleensyntymään. *Spiritistissä* mainostettiin vuonna 1910 tulevia Kardecin teosten suomennoksia, joita ei kuitenkaan ilmestynyt. Ida Hiilloksen suomentama katkelma Kardecin *Henkien kirjasta* kuitenkin julkaistiin. *Spiritisti* 17/1910.

70. A. E. Jokipii, *Teosofinen liike Suomessa. Historiaa, oppi ja arviointia*. WSOY 1937, 20–37; Harmainen 2010, 29–41; Kokkinen 2010. Kristinuskon merkitystä Ervastille korostaa myös hänen elämäkertansa kirjoittaja Aimo Mela – aina teoksensa nimeä myöten: *Pekka Ervast. Kirjailija–teosofian tutkija–kristillinen mystikko*. Ruusu-Risti 1956.

71. Vrt. Hanegraaff 2012, 376–379. Biografisesta näkökulmasta suomalaisen esoterian kontekstissa ks. Antti Harmainen & Mikko Pollari, Biografian mahdollisuuksista ja rajoista työväenliikkeen ja teosofian tutkimuksessa. Teoksessa Heini Hakosalo et al. (toim.) *Historiallinen elämä. Biografia ja historiantutkimus*. SKS 2014, 257–269; ks. myös Leskelä-Kärki 2006, 246–291.

72. Sami Suodenjoki, *Kuriton suutari ja kiistämisen rajat. Työväenliikkeen läpimurto hämäläisessä maalaisyhteisössä 1899–1909*. SKS 2010, 162–163.

näkyykin Jalo-Kiven kirjoituksissa selvästi. Esimerkiksi artikkelin alussa lainaamani epätoivon parahdus oli johdatusta kirjoituksen myönteiseen sanomaan. Jalo-Kivi löysi lohdutuksen vaikeaan asemaansa ympärillään alkavasta keväästä, joka muistutti hänelle spiritualismin tulevasta voitosta:

> *Valo voittaa! Kuinka olin voinut epäilläkkään sitä. Ivatkaat, pilkatkaat, häväiskäät – valo voittaa! Se on lopultakin sulattava ihmismielistä aineellisuuden hyisen roudan, se on valaiseva heille tien ja valmistava heidät valon kotiin. Se on luova lämpöä, valoa ja elämää, luova rakkautta, joka yhdistää ihmiskunnan yhteiseen perhejuhlaan, jossa ei kaiju herjaajain kielet, jossa ei panetella, jossa ei vallitse kylmä itsekkäisyys, viha ja vaino.*[73]

Vainopuheella Jalo-Kivi rakensikin vastakkainasettelua paitsi spiritualismin ja sen vastustajien välille, myös vihamielisen nykyisyyden ja valoisamman tulevaisuuden välille. Täten siihen liittyi tärkeä lohduttava aspekti: mitä kovemmin spiritualismia kohdeltiin, sitä suurempi tulisi olemaan sen lopullinen voitto. Asetelmassa voidaan havaita kaikuja syvälle länsimaiseen mentaliteettiin juurtuneesta vakaumuksesta, jonka mukaan todelliset uskovaiset joutuvat aina kokemaan vainoa ja pilkkaa, mutta koska he ovat totuuden puolella, on voitto lopulta oleva heidän. Esitaistelijan identiteetti mahdollisti tällöin yhteyksien luomisen spiritualismin ja kristinuskon välille.[74] Asetelma heijastaa myös modernissa esoteriassa keskeistä evolutionistista käsitystä, jonka mukaan ihmiskunta ja maailma ovat väistämättömässä kehitysliikkeessä kohti henkisempää olotilaa.[75]

Abstract: Pioneer of persecuted truth. Polemical formation of spiritualistic identity in early 20th century Finland

'Western esotericism' can be seen as the rejected "Other" by which modern culture has defined its identity. As a consequence, the "esotericists" themselves have often taken the rejected position as the starting point of their own identity formation. This is also true for Jaakko Jalmari Jalo-Kivi (b. 1878), who was the main character behind the founding of Suomen Spiritistinen Seura (The Finnish Spiritist Society) in the early 20th century. He saw spiritualism as a persecuted spiritual truth and himself as its pioneer, who – like all true pioneers – was bound to encounter active resistance. He attacked the enemies of spiritualism in his writings, which he published mostly in his own magazine Spiritisti (Spiritist). The article interprets Jalo-Kivi's struggle for spiritualism from the viewpoint of religious polemics, and analyses how he formed his spiritualistic identity in his polemical writings. The concept of 'persecution speech' is utilized to define the rhetorical strategy by which Jalo-Kivi emphasized his rejected position and tried to turn it to his own benefit. While drawing attention to the polemical formation of religious identities, the article also highlights the pluralisation of the religious landscape in a modernizing Finland.

Keywords: modern spiritualism, identity formation, religious polemics

73. Jalo-Kivi 1910a.

74. Yhteys muodostuu etenkin herätysliikkeisiin, jotka spiritualismin tavoin saattoivat kokea kirkon vainoajana. Esimerkiksi 1840-luvun taitteen oikeudenkäynneissä heränneitä vastaan herännäisjohtajat tulkitsivat tilannetta uskonnollisena vainona. Heikki Ylikangas, *Körttiläiset tuomiolla. Massaoikeudenkäynnit heränneitä vastaan Etelä-Pohjanmaalla 1830- ja 1840-lukujen taitteessa.* Otava 1979, passim.

75. Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and the Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought.* Brill 1996, 462–482.

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Julia von Boguslawski

Henkisen elämän kaipuu

ANTROPOSOFINEN HENKITIEDE SUOMESSA 1922–1935

Esoteerisiin liikkeisiin kuulunut antroposofia levisi 1910-luvulta lähtien nopeasti Saksasta ympäri Eurooppaa, ja organisoitui liikkeenä myös Suomessa 1920-luvulla. Tarkastelen artikkelissani, miten antroposofia määriteltiin Suomen kontekstissa uutena maailmankatsomuksena suhteessa tieteeseen, kirkkoon ja kristinuskoon sekä muihin ajan esoteerisiin liikkeisiin. Lisäksi analyysi liittyy keskusteluun esoteeristen liikkeiden merkityksestä usein sekulaariksi mielletyllä modernin aikakaudella.

> *Elämme nykyään aikana, jolloin ihmissielussa alkaa kasvaa henkisen elämän kaipuu. Moni alkaa tuntea sisäistä sielun tyhjyyttä ja hapuilla jotakin, joka sitä voisi tyydyttää. Yhä useampi alkaa miettiä elämän suuria kysymyksiä ja tiedustella: mikä on ihmisen tarkoitus, mikä on elämän ja koko olemassaolon tarkoitus?* [1]

Näillä sanoin kuvataan vuonna 1922 ilmestyneessä *Antroposofia: Henkitieteellinen Aikakauslehti* -lehden ensimmäisessä numerossa sitä henkistä tyhjiötä, joka antroposofian oli määrä täyttää. Lukijalle suunnattu ohjelmanjulistus mainitsi seuraavat antroposofian perusajatukset: 1) ihminen on sekä fyysinen että henkinen olento, mikä pätee luontoon laajemminkin niin että aistein havaittavan maailman ohella on henkinen maailma, 2) jokainen ihminen voi saada tästä maailman henkisestä ulottuvuudesta tietoa kehittämällä omia henkisiä kykyjään, 3) antroposofian edustaja fyysisessä maailmassa on Rudolf Steiner.[2]

Antroposofinen liike oli osa laajempaa jo 1800-luvun jälkipuolella voimistunutta esoteeristen[3] liikkeiden aaltoa. Kiinnostus esoteriaa kohtaan virisi tällöin ympäri Eurooppaa ja Amerikkaa.[4] Antroposofia oli näiden liikkeiden joukossa sikäli merkittävä, että se levisi nopeasti 1910-luvulta lähtien syntysijoiltaan Saksasta ympäri Eurooppaa. Lukuisat antroposofiset seurat ja niiden

FM Julia von Boguslawski työskentelee tohtorikoulutettavana uskontotieteen oppiaineessa Helsingin yliopistossa.
Sähköposti: julia.vonboguslawski@helsinki.fi.

1. Antroposofinen henkitiede. *Antroposofia. Henkitieteellinen Aikakauslehti* (jatkossa *AHA*) 1–2/1922, 3.

2. Lukijalle. *AHA* 1–2/1922, 2.

3. Esoterialla viittaan nk. länsimaisen esoterian perinteeseen, joka käsittää moninaisia aatesuuntia antiikin hermetismistä aina 1900-luvun antroposofiaan. Esoterian määrittelystä tarkemmin ks. Kocku von Stuckrad, *Western Esoterisicm. A Brief History of Secret Knowledge.* Acumen 2013, 1–11. 1800-luvun jälkipuolella alkaneesta ja 1900-luvun alkupuolelle jatkuneesta esoteeristen liikkeiden aallosta, johon antroposofia kuuluu käytetään myös termiä moderni okkultismi ks. Wouter Hanegraaff, *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism.* Brill 2005, 888.

4. 1900-luvun vuosisadanvaihteen esoteerisista liikkeistä laajemmin ks. Alex Owen, *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern.* University of Chicago Press 2004, 17–50; Corinna Treitel, *A Science for the Soul. Occultism and the Genesis of the German Modern.* Johns Hopkins University Press 2004, 29–80. Suomen osalta ks. Mikko Juva, *Valtiokirkosta kansankirkoksi. Suomen kirkon vastaus kahdeksankymmentäluvun haasteeseen.* Suomen kirkkohistoriallinen seura 1960, 286–297; Tore Ahlbäck, *Uppkomsten av Teosofiska Samfundet i Finland.* Åbo Akademi 1995; Nina Kokkinen, Jumalan pojat. Tolstoilaisuuden ja teosofian kohtaamisia vuosisadanvaihteessa. Teoksessa Minna Turtiainen & Tuija Wahlroos (toim.) *Maaemon lapset. Tolstoilaisuus kulttuurihistoriallisena ilmiönä Suomessa.* SKS 2010, 33–41; Antti Harmainen, "Kaikki voin kestää, voin elää, jos tiedän että hänet kerran vielä tapaan". Spiritualismi ja teosofia sivistyneistön surutyön välineinä 1880-luvun lopulla. *Historiallinen Aikakauskirja* 112 (2014), 381–392.

parissa toimivat yksittäiset henkilöt muodostivat yhdessä laajan verkoston, jonka keskus sijaitsi vuodesta 1913 Sveitsin Dornachissa. Antroposofisen liikkeen päämääränä ei ollut mikään vähäisempi kuin Euroopan henkisen elämän uudistaminen. Tavoite ymmärrettiin hyvin laajassa mielessä ja sitä pyrittiin toteuttamaan soveltamalla antroposofiaa monilla elämän ja yhteiskunnan alueilla kuten uskonnossa, tieteessä, taiteessa, kasvatuksessa ja maataloudessa. Tästä huolimatta antroposofisen liikkeen historiaa on tutkittu kansainvälisesti hyvin vähän eikä Suomessa juuri lainkaan.[5]

Antroposofian identiteetin rakentumisen tarkastelu tarjoaa kiinnostavan näkökulman 1920–30-lukujen suomalaisen katsomuksellisen kentän monimuotoistumiseen. Kocku von Stuckradin mukaan uskonnollisten liikkeiden identiteetit rakentuvat suhteessa tunnettuihin vaihtoehtoihin, minkä johdosta niiden historiaa on syytä tarkastella näitä suhteita silmällä pitäen.[6] Tätä ajatusta seuraten pohdin, miten antroposofisen liikkeen asemaa rakennettiin sen ilmestyessä uutena liikkeenä Suomen katsomukselliselle kentälle. Miten ja suhteessa mihin muihin aikalaiskatsomuksiin antroposofia valitussa aineistossa määriteltiin? Ne antroposofian ”toiset”, jotka tässä tarkastelussa nousevat aineistosta ovat luonnontiede, kirkko/kristillisyys sekä ajan muut esoteeriset liikkeet. Analysoin miten näitä muita maailmankatsomuksia määriteltiin *Antroposofia*-lehden sivuilla sekä kuinka antroposofian omaa identiteettiä rakennettiin suhteessa näihin ”toisiin”.

Laajemmassa mielessä artikkelini liittyy sekä historiantutkimuksen että uskontotieteen aloilla käytyyn keskusteluun uskonnollisuuden merkityksestä usein sekulaarina mielletyllä modernin aikakaudella.[7] Tavoitteeni on *Antroposofia*-lehden tarkastelun kautta nyansoida kuvaa Suomen 1920- ja 1930-lukujen uskonnollisuudesta ja sekulaarista tieteellisyydestä tuomalla esiin, miten antroposofit omalta osaltaan osallistuivat näiden ilmiöiden uudelleenmäärittelyyn.

Aineistona on Antroposofisen Seuran Suomalaisen Osaston (ASSO) äänitorvi *Antroposofia: Henkitieteellinen Aikakauslehti*. Ennen sitä ilmestyi vuosina 1921–1922 antroposofinen lehti *Uusi yhteiskunta: Opas kolmijaon toteuttamiseksi yhteiskunnassa*, joka keskittyi Steinerin yhteiskunnalliseen ohjelmaan. Vuosina 1934–1938 julkaistiin *Päiväkirja*-lehteä, joka ei virallisesti ollut minkään antroposofisen ryhmän julkaisu, vaikka sekin osaltaan toimi antroposofisten ajatusten välittäjänä Suomessa.[8] Näistä tarkastelen *Antroposofia*-lehteä, koska se oli ainoa suomalaisen antroposofisen ryhmän virallinen julkaisu, joka avoimesti pyrki esittelemään antroposofisen aatteen suomalaiselle yleisölle.

Antroposofia ilmestyi ensimmäisen kerran vuodenvaihteessa 1922/23 ja sen tavoite oli ilmestyä kymmenen kertaa vuodessa, mikä kuitenkin pian osoittautui kustannussyistä mahdottomaksi ja pakotti lehden tauolle vuodeksi 1925. Vuodesta 1926 lehti jatkoi ilmestymistään kuusi kertaa vuodessa aina vuoteen 1935 asti. Lehden perustaminen näyttää olleen pitkälti käännöstarpeen sanelema, sillä lehdessä valiteltiin, kuinka suomenkieliset tarvitsivat nimenomaan suomenkielistä antroposofista kirjallisuutta voidakseen tutustua aihepiiriin, kun taas ruotsinkielisten sekä muiden skandinaavien oli helpompi sekä omaksua opit suoraan alkuperäiskielellä saksaksi että saada omakielisiä käännöksiä. Lehti oli tarkoitettu kaikille antroposofiasta kiinnostuneille suomenkielisille henkilöille, mutta sen levikistä ei ole säilynyt tietoja. Jatkuvista taloudellisista vaikeuksista voi kuitenkin päätellä, ettei se toimituksen toiveista huolimatta levinnyt juurikaan seuran varsinaisen jäsenistön ulkopuolelle.[9] ASSO:n jäsenmäärästä ei ole tarkkaa tietoa, mutta sen perustamisen yhteydessä vuonna 1924 Suomen antroposofinen seura menetti sille 45 jäsentä ja vuonna 1935 jäsenmäärä oli 58 jäsentä. Vertauksena Suomen antroposofisella seuralla oli jakautumisen jälkeen vuonna 1924 107 jäsentä ja 1935 177 jäsentä.[10] Koska *Antroposofia*-lehti oli vaatimattomasta levikistä huolimatta suunnattu kaikille asiasta kiinnostuneille, se avaa näkymän siihen miten antroposofit Suomessa pyrkivät määrittelemään omaksumansa uuden maailmankatsomuksen.

Kuva 1. Kapellimestari Johannes Leino toimi Antroposofia-lehden päätoimittajana. Kuva: Antroposofian kulttuurihistoriaa kartoittava Forschungsstelle Kulturimpuls -hanke.

Vastaavia antroposofisia lehtiä ilmestyi myös muissa pohjoismaissa. Niidenkään levikeistä ei ole tarkkaa tietoa, mutta yhdistysten jäsenmääriä voinee pitää suuntaa antavina: Virossa *Antroposoofia* vuosina 1926–1927 (vironkielisiä jäseniä vain n. 20 vuonna 1928); Ruotsissa *Antroposofisk Tidskrift* vuosina 1923–1933 kunnes se yhdistyi norjalais-tanskalaiseen *Vidar*-lehteen (Ruotsissa jäsenmäärä 215 vuonna 1925)[11]; Norjassa, Tanskassa (ja vuodesta 1933 myös Ruotsissa) *Vidar* 1915–1940 (jäsenmäärä tuntematon); Oslossa *Janus* 1933–1941.[12]

Antroposofia-lehden päätoimittaja oli ASSO:n puheenjohtaja kapellimestari Johannes Leino ja toimitukseen kuului hänen lisäkseen muita osaston aktiiveja. Artikkeleiden kirjoittajat ovat joskus tunnistettavissa nimen tai nimikirjainten perusteella, mutta usein kirjoittajaa ei mainita. Vakiokirjoittajiin kuuluivat ainakin ASSO:n johtokunnassa toimineet liikennetarkastaja Kalle Virtakallio (nimimerkillä K. V.), johtaja Aleksanteri Grönberg (A. G.) ja rakennusmestari Oiva Suvanto (O. S.). Muita tunnistettavia henkilöitä ovat kirjailija Kersti Bergroth (K. B.) ja todennäköisesti Aili Eriksson (A. Eriksson). Suomalaisten kirjoittajien tekstejä täydennettiin usein kääntämällä artikkeleita muista lehdistä, kuten ruotsalaisesta *Antroposofisk tidskrift* -lehdestä, norjalaisesta *Vidar*-lehdestä, Yleisen Antroposofisen Seuran *Goetheanum*-lehdestä sekä muista saksankielisistä antroposofisista lehdistä kuten *Anthroposophie* ja *Christengemeinschaft*. Artikkelit käsittelivät kaikkia antroposofian osa-alueita: tiedettä, uskontoa/henkisyyttä, taidetta, maataloutta, kasvatusta, ja seuran ajankohtaisia asioita.

Kansainvälinen ja suomalainen Antroposofinen seura

Antroposofisen liikkeen juuret ovat vuonna 1875 perustetussa Teosofisessa Seurassa (*Theosophical Society*), jota pidetään modernin esoterian liik-

5. Suomen osalta ks. Esa Ristilä, *Mitä tämä kaikki on. Kersti Bergrothin aatemaailma*. Painamaton historian lisensiaatintyö. Tampereen Yliopisto 2010; Tiina Mahlamäki “A Touch of the Spiritual World”. An Anthroposophical Core in the Life and Work of Kersti Bergroth (1886–1975). Teoksessa Terhi Utriainen & Päivi Salmesvuori (toim.) *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors and Angels*. Palgrave Macmillan 2014. Kansainvälisesti ks. Håkan Lejon, *Historien om den antroposofiska humanismen. Den antroposofiska bildningsidén i idéhistoriskt perspektiv 1880–1980*. Almqvist & Wiksell International 1997; Helmut Zander, *Anthroposophie in Deutschland. Theosophische Weltanschauung und gesellschaftliche Praxis 1884–1945*. Vandenhoeck & Ruprecht 2008.

6. von Stuckrad 2013, 6–11.

7. Owen 2004, 7–16; Treitel 2004, 50–55; Kocku von Stuckrad, *The Scientification of Religion. A Historical Study of Discursive Change, 1800–2000*. De Gruyter 2015, 178–182.

8. Kirjailija ja antroposofi Kersti Bergrothin toiminnasta *Päiväkirja*-lehdessä ks. Mahlamäki 2014, 116–117.

9 A. G., Yhteisessä asiassamme. *AHA* 1/1924, 30–32; A. G., Onko elettävä, vaiko kuoltava? *AHA* 2/1924, 48–50; Lukijalle. *AHA* 10/1924, 225–226; Lukijalle. *AHA* 1/1926, 1–2; Lukijalle. *AHA* 6/1935, 121.

10. Antroposofiska sällskapet i Finlandin arkisto, vuoden 1925 ja 1935 vuosikertomus.

11. Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft, Goetheanum Dokumentation, kansio Schweden 1924–1929, vuoden 1925 jäsenluettelo.

12. Götz Deimann, *Die anthroposophischen Zeitschriften von 1903 bis 1985*. Freies Geistesleben 1987.

Tohtori
Rudolf Steiner
pitää
Yliopiston Juhlasalissa
2 esitelmää
Tiistaina huhtikuun 9 p:nä klo 8 i.-p. aineesta: »Das Wesen nationaler Epen mit speziellem Hinweis auf Kalevala» ja Perjantaina huhtikuun 12 p:nä klo 8 i.p. »Der Okkultismus und die Initiation».
Pääsylippuja à 1: 50 saatavana Yliopiston ylivahtimestari Strandilta sekä ovella.
5768

Kuva 2. Rudolf Steiner vieraili Suomessa vuosina 1912 ja 1913. Vuonna 1912 pidettyä esitelmää mainostettiin muun muassa Uusi Suometar -lehdessä. Lähde: Uusi Suometar 7.4.1912.

keistä kenties merkittävimpänä, koska se oli avainasemassa länsimaiseen esoteriaan liittyvien ajatusten kokoajana, levittäjänä ja popularisoijana. Antroposofia puolestaan oli Saksan Teosofisen Seuran johtajan Rudolf Steinerin luomus. Steiner (1861–1925) pyrki kehittämään teosofian hindulaisuudesta ja buddhalaisuudesta ammentavia oppeja länsimaiseen ja kristilliseen suuntaan, mikä johti erimielisyyksiin seuran johdon kanssa. Erimielisyydet kärjistyivät seuran johtajan Annie Besantin lanseeratessa hindupojan, Jiddu Krishnamurtin, Kristuksen inkarnaationa. Steinerin vastustaessa tätä hänet erotettiin seurasta vuonna 1913, jolloin suurin osa Saksan teosofeista seurasi häntä uuteen Antroposofiseen seuraan.[13] Steinerin ahkeran luennoinnin ansiosta hänen ajatuksena levisivät nopeasti ympäri Eurooppaa jo hänen toimiessa Teosofisessa seurassa. Juuri teosofisten piirien läpi hänen oppinsa kantautuivat myös Suomeen, missä Steinerin opetuksiin keskittyviä ryhmiä oli vuodesta 1910 lähtien ainakin Helsingissä. Steiner myös vieraili Helsingissä vuosina 1912 ja 1913.[14]

Suomen Antroposofinen Seura – Antroposofiska Sällskapet i Finland perustettiin kymmenen vuotta myöhemmin 2. joulukuuta 1923, jolloin se muiden vastaavien kansallisten seurojen lailla liittyi samoihin aikoihin uudelleenjärjestäytyneeseen Steinerin johtamaan Yleiseen Antroposofiseen Seuraan (*Allgemeine Anthroposophische Gesellschaft)*. Suomen seura luotiin yhdeksi kaikki maan antroposofit käsittäväksi seuraksi, jolla oli kaksi alaosastoa, ruotsinkielinen ja suomenkielinen, joiden parissa itse toiminta toteutettaisiin. Yhteistoiminnassa oli kuitenkin alusta alkaen jännitteitä, mikä sai seuran jo seuraavan vuoden 1924 aikana jakautumaan neljään itsenäiseen osastoon. Suomen Antroposofinen Seura – Antroposofiska Sällskapet i Finland jatkoi toimintaa virallisesti kaksikielisenä, mutta käytännössä lähes yksinomaan ruotsiksi. Antroposofisen Seuran Suomalainen Osasto (vuodesta 1930 Suomalaisten Antroposofien Liitto) pyrki puolestaan kokoamaan yhteen kaikki suomenkieliset antroposofit. Omiksi itsenäisiksi osastoikseen erosivat myös pienempi ruotsinkielinen ryhmä *Allmänna Antroposofiska Sällskapets Svenska Avdelning i Finland* ja Viipurin ryhmä.[15] Toiminta keskittyi Helsinkiin, Viipuriin ja Vaasaan.[16]

Materialismin ja henkisyyden kamppailu

Tiedettä ja tieteellistä maailmankatsomusta käsiteltiin *Antroposofia*-lehdessä huomattavan paljon ja antroposofian asema uutena maailmankatsomuksena rakentui suhteessa siihen. Lehti esiintyi läpi ilmestymisensä tiedekriittisenä:

> *On todellakin mahdotonta antaa nykyajan tieteelle erinäisissä kysymyksissä sitä arvovaltaa, minkä se itsepintaisesti tahtoo omaksua. […] Se vastaa kyllä paljoonkin, jota ihminen ei edes ajattelekaan kysyä, mutta jättää vastaamatta siihen, jota ihminen pitää tärkeimpänä ja josta hän haluaisi saada tietoa.*[17]

13. Nicolas Goodrick-Clarke, *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*. Oxford University Press 2008, 211–226, 230; von Stuckrad 2013, 122–132.

14. Teosofisen Seuran arkisto, Teosofisen Seuran Suomalaisen Osaston vuosikokousten pöytäkirjat 1910, 1912, 1913; *Rudolf Steiner Suomessa 1912 ja 1913*, Suomen antroposofinen liitto ry 2003.

15. Antroposofiska sällskapet i Finlandin arkisto, vuoden 1925 vuosikertomus.

16. A. G., Työmaaltamme. *AHA* 1/1926, 23–24.

17. K. V., Nykyisestä tieteestämme. *AHA* 11/1923, 347.

Tiedettä moitittiin rajoittuneeksi, mutta mihin tämä näkemys perustui? Tarkasteltaessa antroposofien tiedepuhetta tarkemmin paljastuu, että tiedettä ja antroposofian suhdetta siihen jäsennettiin etenkin seuraavien teemojen kautta: materialismi, henkisyys, älyllisyys, moraali, nykyaika, kehitys, tieto ja rationaalinen ajattelu. Antroposofian asemoinnin analysointi näiden teemojen osalta valaisee, mistä tiedekriittisyydessä oikein oli kyse.

Luonnontieteeseen liitetty materialistinen maailmankatsomus esitettiin antroposofian selkeimpänä vastaparina. Sitä käsiteltiin usein ja sitä vastaan otettiin ponnekkaasti kantaa. Esimerkiksi Alfred Römer kirjoitti, että ”tieteen saavutusten varjopuolena on se tosiasia, että me olemme joutuneet vaarallisten elämänalojen surullisiin seurauksiin ja olemme sisäisesti menettäneet jumalallis-henkisen maailman”.[18] Tämä henkisen maailman menetys konkretisoitui tieteilijöiden toteamuksissa kuten ”aivot erittävät ajatuksia, kuten maksa sappinestettä”[19] ja tutkimuksissa jotka redusoivat sielun hermostoksi.[20] Tätä kehityskulkua antroposofit seurasivat järkyttyneinä, sillä he katsoivat materialismin kieltävän ihmisen henkisen elämän ja äärimmäisyyksiin vietynä ylipäätään itsenäisen ajattelun mahdollisuuden.

Antroposofia-lehden kritiikki kääntyi ennen kaikkea ajan positivistista luonnontiedettä vastaan. Tiedostettiin selvästi, että hengestä ja sielusta puhumista oli alettu pitää epätieteellisenä, mutta materialistista maailmankatsomusta ei voitu hyväksyä, koska se kieltäessään sielun ja henkisen maailman olemassaolon köyhdytti sekä ihmiskäsitystä että ymmärrystä ympäröivästä maailmasta. Antroposofien näkökulmasta oli kyse metafyysisestä dilemmasta ja modernin luonnontieteen asettamien tiedon rajojen kyseenalaistamisesta. Kritiikissään suomalaiset antroposofit osallistuivat laajalla rintamalla, niin tieteen, taiteen kuin kirjallisuudenkin piirissä käytyyn keskusteluun tieteellisen positivismin mahdollisuuksista.[21]

Pyrkimys vastustaa materialismia ja laajentaa tieteellinen maailmankatsomus käsittämään myös olevaisen henkinen puoli oli tyypillistä paitsi antroposofialle myös ajan esoteerisille liikkeille yleensä. Ne pyrkivät muodostamaan vastavoiman mekanistiselle maailmankatsomukselle tarjoamalla sille orgaanisen vaihtoehdon ammentaen inspiraatiota muun muassa saksalaisesta *Naturphilosophie* -perinteestä.[22] Varsinkin antroposofian tapauksessa yhteys saksalaiseen perinteeseen oli vahva ja esimerkiksi Goethen ajatukset vaikuttivat voimakkaasti Steinerin opeissa.[23] Tämä tiedostettiin myös suomalaisten antroposofien keskuudessa:

> *Antroposofisessa henkitieteessä ilmenee jälleen tieteellinen työskentelytapa yhdessä sisäisen elämyksen kanssa, kuten Goethen ja hänen aikalaisensa katsomustavassa.*[24]

Antroposofit yhdistivät tieteellisen maailmankatsomuksen darvinismiin, joka nähtiin moraalisesti arveluttavana. Darvinismi tunnettiin Suomessa

18. Alfred Römer, Ruumis, sielu ja henki. *AHA* 1/1932, 6.

19. Rudolf Steinerin mukaan, Aikamme ilmiöitä. *AHA* 6/1932, 124. Lausadus on tunnetun saksalaisen materialistin Karl Vogtin ks. Treitel 2004, 40.

20. Rudolf Steiner, Antroposofian tieteellisyys. *AHA* 4/1927, 73–77.

21. Suomen osalta: Matti Klinge, *Vihan veljistä valtiososialismiin. Yhteiskunnallisia ja kansallisia näkemyksiä 1910- ja 1920-luvuilta*. Taskutieto. Vol. 100. WSOY 1972, 9–28; Päivi Huuhtanen, *Tunteesta henkeen. Antipositivismi ja suomalainen estetiikka 1900–1939*. SKS 1978; Jouko Aho, *Sieluun piirretty viiva. Psykologisia perinteitä suomenmielisestä sielutieteestä kokeelliseen kasvatusoppiin*. Prometheus 1993a; Matti Klinge, *Iisalmen ruhtinaskunta. Modernin projekti sukuverkostojen periferiassa*. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 1087. SKS 2006; Stefan Nygård, *Filosofins renässans eller modern mystik. Bergsondebatten i Finland*. Helsingfors universitet 2008. Laajemmin: Isaiah Berlin, The Counter-Enlightenment. Teoksessa Isaiah Berlin & Henry Hardy (toim.) *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. Hogarth 1980, 1–24; J. W. Burrow, *The Crisis of Reason. European Thought, 1848–1914*. Yale University Press 2000.

22. Wouter Hanegraaff, *New Age Religion and Western culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Studies in the history of religions 90. Brill 1996, 388; Olav Hammer, *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Studies in the History of Religions 90. Brill 2001, 218.

23. Lejon 1997, 27–28.

24. K. V., Ulkonainen kokemus ja sisäinen elämys. *AHA* 1/1924, 18.

jo 1860-luvulla, mutta se alkoi vaikuttaa elämänkatsomuskeskusteluun vasta 1880-luvulta lähtien, kun sitä alettiin yhä laajemmin soveltaa myös luonnontieteen ulkopuolella.[25] *Antroposofia*-lehdessä tiede, materialismi ja darvinismi kietoutuivat yhdeksi yhteiskuntaetiikkaa uhkaavaksi kokonaisuudeksi. Esimerkiksi Ernst Rathgeber kritisoi ”darwinilais-materialistisen tieteen” näkemystä, koska ”[I]hmistä, joka tämän tieteen mukaan on vain korkealle kehittynyt eläin, ei mikään velvoita olemaan ympäristöönsä nähden moraalinen, siveellinen, eetillinen, yhtä vähän kuin muitakaan eläimiä.”[26] Ajan tieteen nähtiin näin johtavan ihmisiä vaarallisille ajatuksen harhapoluille ja muodostavan uhan itse ihmisyydelle. Länsimaiden moraalisen köyhyyden kaikkein kauhistuttavimpana ilmentymänä nähtiin ihmisiä laajasti järkyttänyt ensimmäinen maailmansota.[27]

Tieteeseen kietoutuu *Antroposofia*-lehden sivuilla erottamattomasti myös käsitys nykyajasta, joka määrittyy lehden artikkeleissa vahvasti tieteen ja teknologian kehityksen nousukautena, mutta samalla henkisesti köyhänä kulttuurina:

> *Kahdennellakymmenennellä vuosisadalla syntynyt nuori ihminen tuntee nykyajan sivistyksen itselleen vieraaksi. […] Hänellä ei ole ollut minkäänlaista osaa nykyaikaisten, agnostiseen luonnontieteeseen perustuvien laitosten syntyyn. Hän voi kyllä ihailla tekniikan edistysaskeleita, keksintöjä ja huippusaavutuksia, mutta hän ei ymmärrä niiden tarkoitusta.*[28]

Ellei nykyaikaa luonnehdittu koneellistumisen aikana, sitä kuvattiin ulkonaisiin elämäntapoihin vaikuttavien keksintöjen avulla, jolloin ilmiöitä kuten tanssia, muotia, elokuvia, gramofonia ja radiota, kuvattiin rappiollisina ja ihmisen materiaalisuuteen sitovina.[29]

Antroposofien käsitys nykyajasta rappeutuvana aikakautena liittyi yleisteosofiseen näkemykseen kehityksestä ikään kuin U-muotoisena kaarena henkisestä maalliseen ja takaisin henkiseen. Tämän näkemyksen mukaan alussa ollut puhdas henkisyys oli aikojen kuluessa osittain tiivistynyt aineeksi, mitä seurasi aineellisen kehityksen aikakausi, jonka jälkeen kehitys kääntyisi ja kulkisi jälleen kohti puhdasta henkisyyttä.[30] Nykyaika, josta *Antroposofia*-lehdessä kirjoitetaan, siis 1900-luvun ensimmäiset vuosikymmenet, nähtiin tässä suuressa kehityskulussa materiaalisuuden syvimpänä aallonpohjana, josta oli perikadon välttämiseksi noustava.

Välillä nykyajan teknisen kehityksen kuvaukset saivatkin suorastaan apokalyptisiä piirteitä, kuten Emil Bockin tekstissä, jossa ”teknillisten ja muiden keksintöjen tulva, jonka on saanut aikaan materialistista maailmaparannusta tavoitteleva älyllisyys, johtaa aavistamattomien demoni-voimien syöksymiseen nykyaikaamme”.[31] Myös lukuisissa muissa lehden artikkeleissa varoitetaan modernin elämän vaaroista ja argumentoidaan tunteen, intuition, moraalin ja henkisen kasvun tärkeyden puolesta.[32] Kun tiede, materialismi, nykyaikaisuus ja mekanistinen älyllisyys määriteltiin lehdessä kulttuuria rappeuttaviksi voimiksi, antroposofia puolestaan esitettiin näiden vastakohtana, henkisenä, parempaan tulevaisuuteen tähtäävänä ja moraalisesti vahvana vaihtoehtona. Kriittisyys tekniikan ihannointia kohtaan on yhdistettävissä antroposofian jo mainittuun antipositivismiin.[33] Keskustelu ajan lukuisista uusista ilmiöistä ja keksinnöistä osoittaa myös, että suomalaiset antroposofit olivat hyvin

25. Matti Klinge, *Helsingfors universitet 1640–1990. 2. delen, Kejserliga Alexanders universitetet 1808–1917*. Otava 1989, 630–646; Rainer Knapas, Akateemisesta aatemaailmasta. Teoksessa Ohto Manninen (toim.) *Itsenäistymisen vuodet 1917–1920. 2, taistelu vallasta*. Painatuskeskus 1993, 686–690.

26. Ernst Rathgeber, Joukkoihminen ja minäihminen. *AHA* 4/1929, 88.

27. Emil Bock, Itämaiset mysteriot. Niiden merkitys ja vaara ajallemme. *AHA* 2/1928, 36–44.

28. Albert Steffenin romaanista ”Nuoren miehen elämäntarina”. *AHA* 3/1934, 64–65.

29. K. V., Nykyisestä tieteestämme. *AHA* 11/1923, 341–347; Koneellisen musiikin vaikutus kukkiin. *AHA* 4/1928, 92–95; Wilhelm Kelber, Läntiset mysteriot. Niiden merkitys ja vaara ajallemme. *AHA* 5/1928, 107–113; Rudolf Steinerin mukaan, Aikamme ilmiöitä. *AHA* 6/1932, 121–126.

30. A. G., Antroposofinen tutkimustapa. *AHA* 4/1924, 93–97; Hammer 2001, 254–260.

31. Emil Bock, Kain ja Juudas meissä. *AHA* 2/1930, 38–42.

32. Albert Steffen, Ihmisyys. *AHA* 2/1932, 42–45; Albert Steffen, Uuden kulttuurin pohja. *AHA* 6/1933, 125–131.

33. Antipositivismista ks. esim. Klinge 1972, 9–28; Berlin 1980, 1–24; J. W. Burrow 2000.

Kuva 3. Rudolf Steinerin suunnittelema Yleisen Antroposofisen Seuran päämaja Goetheanum Sveitsin Dornachissa rakennettiin ensimmäisen Goetheanumin palon jälkeen vuosina 1925–1928. Kuva: Julia von Boguslawski.

tietoisia moderniin elämään liittyvistä muutoksista, kuten maan älymystö yleensä.[34] Antroposofinen liike oli organisaatioltaan transnationaalinen. Sen kautta suomalaiset antroposofit olivat osa laajalle ulottuvaa verkostoa ja tästä näkökulmasta käsin eurooppalaisiin keskusteluihin osallistuminen oli luontevaa. Varsinkin Suomen antroposofisen seuran aktiivit kuten Johannes Leino ylläpitivät yhteyksiä Eurooppaan ja seuran päämajaan Sveitsin Dornachissa sekä matkustamalla että kirjeitse.[35]

Antroposofien suhtautuminen tieteeseen ei kuitenkaan ollut yksinomaan kriittinen, sillä he myös omaksuivat tieteeseen liitettyjä piirteitä sekä osallistuivat aktiivisesti tieteen ja tieteellisyyden määrittelyyn. Kovan kritiikin kohteena olleesta Darwinin kehitysopista monelle alalle popularisoitunut kehitysajatus sisäistettiin, joskin sitä tulkittiin esittämällä antroposofia kehityksen huippuna. Lehdessä julkaistujen kirjoitusten mukaan ei ollut mitään syytä olettaa, ettei kehitys yhä jatkuisi, koska ihminen oli tieteen mukaan kehittynyt nykyiseen olomuotoonsa pitkien aikojen kuluessa.[36] Tämä antoi myös mahdollisuuden suomia materialismia sen omin sanoin väittämällä, että materialistinen ”taikausko” itse asiassa oli se, joka haittasi ihmiskunnan todellista kehitystä.[37] Vastaavia uusia tulkintoja kehitysajatuksesta tehtiin myös muiden esoteeristen liikkeiden kuten teosofian parissa.[38]

Muut tieteeseen määritelmällisesti kuuluvat piirteet, jotka omaksuttiin, olivat rationaalinen ajattelu, siihen perustuva tieteellinen menetelmä ja ylipäänsä tiedon arvottaminen uskon yli. Tämä näkyy antroposofisen tutkimusmenetelmän kuvauksissa, joissa antroposofiaa kuvailtiin luonnontieteellisen tutkimuksen jatkona, ihmistä antroposofiassa käytettävänä tutkimusvälineenä

34. Knapas 1993, 686–690.

35. Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Rudolf Steiner Archiv, Johannes Leinon ja Rudolf sekä Marie Steinerin välinen kirjeenvaihto.

36. Antroposofinen henkitiede. *AHA* 1–2/1922, 3–10; Maailman ja ihmiskunnan kehityskulku. *AHA* 6/1923, 161–176.

37. Rudolf Steiner, Korkeamman tiedon asteet. *AHA* 3/1926, 54–56.

38. Hammer 2001, 254–259.

ja saavutettuja näkemyksiä tutkimustuloksina ja tietona.[39] Samassa hengessä päämajaa Sveitsin Dornachissa kutsuttiin henkitieteelliseksi korkeakouluksi, jossa antroposofit eri puolilta Eurooppaa, myös Suomesta, kävivät opiskelemassa.[40] Ulkoisesti kansainvälinen antroposofinen seura, johon myös suomalaiset osastot kuuluivat, oli toisin sanoen perustettu tieteellisenä seurana.

Tiedekritiikistä huolimatta antroposofia siis määriteltiin nimenomaan tieteeksi ja sen menetelmiä kuvattiin luonnontieteen termein. Ero oli ennen kaikkea tutkimuskohteessa, sillä antroposofien mukaan tieteellinen menetelmä oli suunnattava ihmisen sisäistä elämystä kohti:

> *Ja koska jokainen tämän elämyksen askel suoritetaan yhtä maltillisen varovasti kuin kaikki mittaaminen ja punnitseminen luonnontutkimuksen alalla, voi antroposofia nimittää itseään eksaktiksi henkitieteeksi.*[41]

Saavutustensa myötä luonnontiede oli tehnyt 1800-luvulta lähtien suuria aluevaltauksia ja noussut sen myötä arvostettuun yhteiskunnalliseen asemaan. Tieteellisyydestä oli monella alalla tullut jotakin tavoiteltavaa, eikä sitä voinut jättää huomiotta myöskään maailmankatsomuskeskustelussa.[42] Tämä kuvastuu antroposofien ja monien muiden esoteeristen liikkeiden tavassa omaksua tieteellisyys osaksi omaa aatemaailmaansa.[43] Yhtäältä tieteen saavutukset tunnustettiin ja tieteellistä menetelmää käytettiin legitimoimaan antroposofian asemaa varteenotettavana nykyaikaisena katsomuksena, toisaalta tieteen kapeaalaisuutta pidettiin riittämättömänä ja antroposofinen henkitiede käsitettiin sen ylittäväksi tieteenalaksi.[44]

Tieteen nopean kehityksen johdosta sen alue myös laajeni moneen suuntaan eikä ollut lainkaan itsestään selvää mikä kuului sen piiriin ja mikä ei. Toisin sanoen tieteen määritelmä ei ollut vakiintunut. Esimerkki uusien ilmiöiden epäselvästä statuksesta oli tieteellisenä seurana vuonna 1907 perustettu *Sällskapet för psykisk forskning*, jonka parissa tutkittiin telepatian ja spiritismin tapaisia ilmiöitä ja keskusteltiin tieteen ja sen ulkopuolisen toiminnan määrittelystä.[45] Antroposofinen liike saattoikin käyttää hyväkseen kehittyvän tieteen muovailtavuutta. Tässä tilanteessa antroposofit osittain omaksuivat oman aikansa tieteellisyyden ideaalin ja osallistuivat ajankohtaiseen keskusteluun tieteen ja tieteellisyyden oikeasta määritelmästä pyrkien määrittelemään sen niin että antroposofia mahtui sen piiriin.[46]

Laajemmin antroposofien tiedekäsitys liittyi jo 1800-luvun lopussa syntyneeseen antipositivistiseen käänteeseen, joka sai monet keskenään hyvin erilaiset aatevirtaukset pitämään positivistisen tieteen menetelmin hankittua tietoa rajoittuneena ja etsimään sille vaihtoehtoa. Kyse ei kuitenkaan ollut yksinkertaisesta jompaankumpaan – joko materialistien tai idealistien – leiriin liittymisestä, vaan uudenlaisen synteettisen ratkaisun etsimisestä näiden aatesuuntien väliltä.[47] Antroposofian tapauksessa, niin sen suomalaisen kuin kansainvälisen haaran osalta, ratkaisuksi esitettiin tieteen menetelmän omaksumista samalla laajentaen sen tutkimaa aluetta materiaalisesta myös henkisen puolelle.

Kristinuskon kriisi ja sen ratkaisu

Antroposofian suhdetta kirkkoon ja kristillisyyteen rakennettiin lehdessä suurelta osin samojen teemojen kautta kuin suhdetta tieteeseen eli materialismin, henkisyyden, uskon, tiedon ja rationaalisen ajattelun kautta. Kuten suhde tieteeseen, myös antroposofian suhde kristinuskoon oli jännitteinen ja sitä analysoitaessa on syytä käsitellä suhtautumista kirkkoon ja kristinuskoon erikseen.

Suomen antroposofien puhuessa kirkosta he luonnollisesti tarkoittivat Suomen evankelisluterilaista kirkkoa ja sen edustamaa kristinuskoa. Osa *Antroposofia*-lehden artikkeleista oli kuitenkin peräisin saksalaisista lehdistä, joissa kirkosta puhuttaessa on periaatteessa voitu tarkoittaa joko evankelista tai katolista kirkkoa.[48] Lehden sivuilla Suomen ja Saksan kirkkolaitosten välisiä eroja ei kuitenkaan juuri pohdittu.[49] Tulkitsen tämän johtuvan siitä, että antroposofien kritiikki kohdistui ennen kaikkea kirkon ideaan ja sen asemaan auktoritaarisena uskonnon instituutiona, eikä kirkon paikallisilla variaatioilla siksi ollut kritiikin peruslinjojen kannalta merkitystä. Laajempaa materiaalia tarkasteltaessa paikalliset erot ja nyanssit kirkkokritiikissä tulisivat todennäköisesti paremmin esiin.

Kirkkoa käsittelevät kirjoitukset *Antroposofia*-lehdessä ovat lukuisia ja kauttaaltaan kriittisiä. Kirkon alkuaikoja kuvattiin jokseenkin positiivisessa valossa, mutta aikojen saatossa kirkon nähtiin maallistuneen yhdessä ympäröivän yhteiskunnan kanssa ja loitontuneen henkisestä tehtävästään.[50] Tässä toistuu antroposofien aiemmin mainittu käsitys maailman kehityksestä henkisestä maalliseen ja jälleen takaisin henkiseen. Ennen kaikkea antroposofien kritiikki kuitenkin kohdistui kirkon instituutioon ja sen dogmaattisuuteen, kirkkolaitokseen yleensä. Se kiteytyy hyvin Friedrich Rittelmeyerin kirjoittaessa: ”Tätä aikaa ei voi palvella sellainen kirkko, joka tahtoo paimentaa lampaita, vaan kirkko, joka työskentelee vapaiden ihmisten kanssa.”[51]

Lukuisissa lehden kirjoituksissa haastettiin kirkon yksinoikeus uskonasioiden tulkitsemiseen ja vaadittiin oikeutta itsenäiseen ajatteluun henkisten asioiden suhteen.[52] Tämä vaatimus liittyi huomattavasti laajemmassa mittakaavassa tapahtuvaan uskonnollisuuden individualisoitumiseen, joka oli antroposofiassa erityisen vahva piirre.[53] Kirkkoa kritisoitiin lehdessä sokean uskon vaatimisesta, kun taas antroposofia esitettiin rationaalisena ja tietoa tavoittelevana maailmankatsomuksena. Se, että kirkkokritiikin punaisena lankana kulkee koko ajan uskon ja tiedon vastakkainasettelu, kuvastaa kuinka perinpohjaisesti tieteellinen rationaalisuus oli muusta tiedekritiikistä huolimatta omaksuttu. Tämä oli myös vuosisadanvaihteen esoteerisille liikkeille varsin tyypillinen positio, eikä antroposofia ollut lainkaan yksin kritisoidessaan kirkollista uskonnollisuutta valistusajan argumentein.[54]

Vaikka *Antroposofia*-lehdessä hyökättiin kirkkoa vastaan, kristinuskoon suhtauduttiin sovitellen. Antroposofiaan omaksuttiin runsaasti piirteitä kristinuskosta, joskin kirkon kannoista eroavin tulkinnoin. Lisäksi useat kirjoittajat pyrkivät osoittamaan, ettei antroposofia ollut ristiriidassa todellisen kristillisyyden kanssa.[55] Lehteen käännettiin tasaiseen tahtiin saksalaisen *Christengemeinschaft*[56] -yhteisön parissa toimineiden pappien, Friedrich Rittelmeyerin, Emil Bockin ja Karl Ludwigin, kirjoituksia Yleisen antroposofisen seuran *Goetheanum*-lehdestä. Teksteissään he esittävät kristinuskon antroposofisen tulkinnan

39. Antroposofisen henkitieteen pääpiirteitä. *AHA* 3/1923, 65–84; A. G., Pois harhauttavat ennakkoluulot. AHA 6/1924 143–147.

40. A. Eriksson, Matkamuistelmia. *AHA* 6/1924, 147–151.

41. Rudolf Steiner, Onko antroposofia haaveilua? (*Goetheanum*-lehdestä), *AHA* 1/1927, 3–4.

42. Klinge 1972, 11–14; Robert Nisbet, *History of the Idea of Progress*. Basic books 1980, 171–178; Burrow 2000, 31–34.

43. Vrt. esim. Owen 2004, 34–39; Treitel 2004, 245.

44. Hammer 2001, 225–228.

45. Jouko Aho, *Parapsykologit. Ulkopuolisen näkemys poikkeavan tieteen suomalaiseen historiaan*. Historiallisia tutkimuksia 176. SHS 1993b, 22–74.

46. Uskonnon tieteellistymisestä laajemmmin ks. von Stuckrad 2015.

47. Klinge 1972, 9–28; Huuhtanen 1978, 27–28; Marja Jalava, *Minä ja maailmanhenki. Moderni subjekti kristillis-idealistisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914*. Bibliotheca historica 98. SKS 2005, 275–285. Esoteeristen liikkeiden sijoittumisesta antipositivistiseen käänteeseen: Hanegraaff 1996, 411–415.

48. Evankelinen kirkko oli tähän aikaan myös Saksassa enemmistökirkko ja esim. vuonna 1925 siihen kuului 64,12 % ja katoliseen kirkkoon 32,36 % väestöstä. Zander 2008, 35.

49. Steinerin välit katoliseen kirkkoon olivat tosin kireät ja hän polemisoi aktiivisesti sitä vastaan, mutta mikäli tämä tiedostettiin Suomessa, se ei näkynyt lehden sivuilla. Ks. esim. Steinerin esitelmät otsikolla “Roman Catholicism” 1920 Dornach, Rudolf Steiner Gesamtausgabe GA 198.

50. Rudolf Steinerin mukaan, Kristus 20:llä vuosisadalla. *AHA* 5/1929, 97–104.

51. Friedrich Rittelmeyer, Kolme Kristus ilmestystä. *AHA* 3/1930, 60.

52. Esim. Itsekkyys ja kuolemattomuus. *AHA* 2/1930, 43.

53. Owen 2004, 114–147; Treitel 2004, 100–102.

54. Hanegraaff 1996, 412.

55. Steinerin Kristinuskon tulkinnoista ks. Hammer 2001, 141–153.

56. Christengemeinschaft (suom. Kristiyhteisö) oli saksalaisten antroposofian omaksuneiden etupäässä protestanttisten pappien vuonna 1922 perustama, Antroposofisesta seurasta erillään toimiva yhteisö, joka veti puoleensa etenkin kristillisestä esoteriasta kiinnostuneita henkilöitä. Lejon 1997, 114–116.

kirkon tulkintaa syvällisempänä.[57] Kotimaisista kirjoittajista esimerkiksi Kersti Bergroth, K. Virtakallio ja A. Grönberg vertailivat antroposofian ja kristinuskon oppeja.[58] Myös kristinuskon pyhiä, kuten helluntaita, pääsiäistä ja joulua käsiteltiin antroposofisesta näkökulmasta.[59]

Kristinuskon uudelleentulkinnassa oli epäilemättä kyse aidosta kristinuskon kriisin kokemuksesta. Tämä näkyy esimerkiksi Gärda Svanströmin kirjoittaessa, että vankkumattoman eksoteerisen kristinuskon omaava ei lainkaan tarvinnut antroposofiaa, kun taas se, jota kristinusko ei enää voinut tyydyttää ja joka sen tilalle kaipasi tietoa, ”hänelle on, voi sanoa, elämänehtona etsiä uusia teitä ikuisten totuuksien elämänlähteelle.”[60]

Ratkaisuna tähän uskonkriisiin antroposofia esitettiin kristinuskon alkulähteille palaavana oikeana tulkintana sen sanomasta. Tämän näkemyksen puolesta esitettiin kolmenlaisia argumentteja. Ensinnäkin antroposofia asemoitiin maallistuneen kristinuskon henkisenä vaihtoehtona. Esimerkiksi Rittelmeyer asetti kristinuskon ratkaisevan valinnan eteen toteamalla: ”Sillä alalla, jolle nyt olemme siirtyneet, on kristinopilla valittavana vain: tahtooko se pysyväisesti liittyä materialistiseen maailmankäsitykseen vaiko johonkin henkisempään.”[61] Toiseksi korostettiin antroposofian tiedollista puolta. Esimerkiksi Kersti Bergroth sekä yhdistää antroposofit muihin kristittyihin että nostaa heidät ”tavallisia kristittyjä” korkeampaan asemaan kirjoittaessaan:

> *Joka todella omaksuu antroposofian, omaksuu samalla rasittavan sielunelämän. Erona hänen ja »tavallisen» kristityn välillä on tämä vaatimus, että hänen tulee rasittaa ajatustaan.*[62]

Kolmanneksi korostettiin antroposofisen tulkinnan ylivertaisuutta, kuten tässä Steinerin tekstissä:

> *Eikä ole vielä sanottu liikaa, jos väitetään, että tulevina aikoina tullaan olemaan sitä mieltä, että ne ihmiset, jotka henkitieteen avulla ovat oppineet pitämään evankeliumeja oikeassa arvossa, antavat niille – ihmiskuntaa johtavina kirjoituksina – paljoa suuremman tunnustuksen, kuin mitä nykyään on tullut niitten osaksi.*[63]

Näitä kolmea argumenttia käyttäen antroposofia määriteltiin henkisyyden, rationaalisuuden ja oikean tulkinnan perusteella todelliseksi kristinuskoksi. Tässä suhteessa antroposofia eroaa teosofiasta ja länsimaisen esoterian valtavirrasta, jossa kristinusko tyypillisesti tulkittiin yhdeksi uskonnolliseksi poluksi muiden joukossa. Esimerkiksi Teosofisen liikkeen johtohahmo Blavatsky suhtautui Olav Hammerin mukaan lähes täydellisen negatiivisesti kristinuskoon. Sen sijaan Blavatsky painotti länsimaistettuja hindulaisia ja buddhalaisia vaikutteita henkisyyden korkeampana muotona. Antroposofia oli yksi useammasta post-teosofisesta liikkeestä, joka kääntyi itämaista painotusta vastaan pyrkien länsimaistamaan teosofiaa ja sisällyttämään siihen kristinuskon oppeja uudelleentulkittuina.[64]

Kristinuskon uustulkinnan vahva painotus *Antroposofia*-lehdessä on sikäli kiintoisa, että Steiner painotti antroposofian tieteellistä puolta ja piti huolen siitä, että Kristiyhteisö pysyi organisaatioltaan Antroposofisesta Seurasta täysin erillisenä.[65] Tästä herää kysymys, oliko antroposofian kristillinen painotus suomalaisen antroposofian erityspiirre, tai erityisesti ASSO:n tulkinta.

57. Esim. Friedrich Rittelmeyer, Paavali Damaskon tiellä. *AHA* 5/1926, 110–117; Rittelmeyer, Kristinuskon mysteriot. *AHA* 1/1929, 11–14; Rittelmeyer, Johannes, kastaja ja evankelista. *AHA* 3/1932, 53–69; Emil Bock, Alkukristillisyyden ajoilta. *AHA* 6/1933, 100–110; Kirkkoherra Karl Ludwig, Syntien anteeksiantaminen ja karma. 2/1932, 36–41.

58. A. G., Kaksi Jesuslasta. *AHA* 9/1924, 218–223; K. V., Uskonnollisen mielen suhde antroposofiaan. *AHA* 1/1927, 6–10; K. B. Synti. *AHA* 6/1927, 136–137.

59. Helluntai. Otteita jumaluusopin tohtorin Friedrich Rittelmeyerin eräästä elämästä. *AHA* 3/1926, 49–53; Anna Wager-Gunnarsson, Joulun mysterio. Rudolf Steinerin esitelmän mukaan. *AHA* 6/1929, 121–130; Rittelmeyer, Pääsiäinen. *AHA* 2/1935, 37–42.

60. Gärda Svanström, Keskustelu. (*Antroposofisk tidskrift* -lehdestä) *AHA* 1/1935, 17.

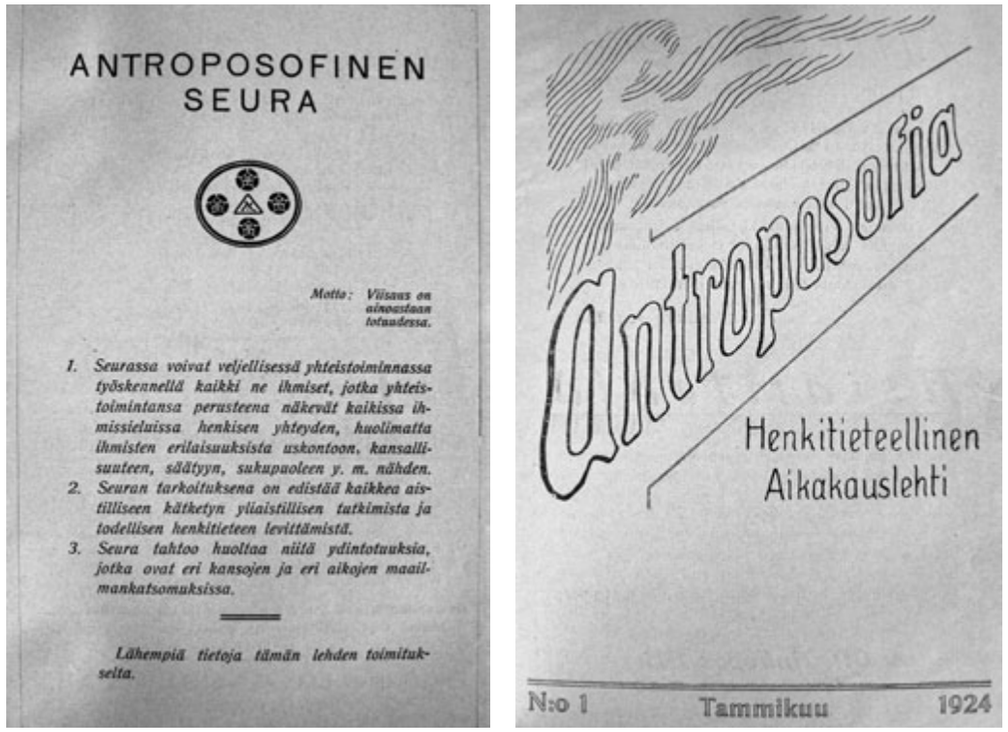
61. Rittelmeyer, Kristillinen siveysoppi. *AHA* 1/1933, 12.

62. K. B., Antroposofi ja »tavallinen kristitty». *AHA* 5/1926, 109.

63. Rudolf Steiner, Ihmisen ja ihmiskunnan henkinen johdatus. *AHA* 6/1923, 183.

64. Hammer 2001, 141–147.

65. Lejon 1997, 116.



Kuva 4. Antroposofia-lehden kansilehti vuodelta 1924. Lehdessä mainostettiin myös Antroposofista seuraa ja kutsuttiin lukijoita sen jäseniksi. Lähde: Antroposofia 1/1924.

Suomessa Antroposofisen Seuran oli 1920-luvulla löydettävä kannattajansa yhteiskunnasta, jossa kirkolla oli vakaa kannatus. Kuvaavaa on, että kirkosta eronneiden määrä oli vuoden 1923 uskonnonvapauslaista huolimatta vielä 1920-luvun lopussa yhden prosenttiyksikön luokkaa koko maan väestöstä.[66] Tätä taustaa vasten *Antroposofia*-lehden monet kristinuskoa käsittelevät tekstit voi tulkita joko vallitsevan kristillisen kulttuurin heijastuksena tai tietoisena pyrkimyksenä osoittaa antroposofian olevan olennaisilta osin kosketuksessa tuttuun perinteeseen. Ruotsin antroposofisessa seurassa kehitys oli samansuuntainen ja kristillinen esoteria sai suuremman painoarvon kuin kansainvälisessä seurassa aina 1900-luvun puoliväliin asti.[67]

Kristillisestä painotuksesta huolimatta, antroposofiaa ei haluttu profiloida uskontona:

> *Sanottava on myöskin ettei antroposofinen henkitiede ole mikään uusi uskonto. […] Henkitiede ulottaa tutkimuksensa uskonnollisiin kysymyksiin, mutta yhtä hyvin sitä voitaisiin nimittää luonnontieteeksi kuin uskonnoksi, sillä se käsittelee myös luonnontieteellisiä kysymyksiä.*[68]

Uskonto nähtävästi yhdistettiin antroposofien parissa kirkon institutionaaliseen uskonnollisuuteen, josta haluttiin erottautua määrittelemällä antroposofia uudenlaisena, sekä tieteen että uskonnon käsittävänä korkeampana katsomuksena – henkitieteenä. Osittain tässä näyttää olleen kyse keinosta retorisella tasolla erottautua

66. Eino Murtorinne, *Suomen kirkon historia* 4. *Sortovuosista nykypäiviin, 1900–1990*. WSOY 1995, 143–145.

67. Lejon 1997, 137–141.

68. Antroposofinen henkitiede. *AHA* 1–2/1922, 3–10.

kirkon uskonnollisuudesta ja rakentaa antroposofiselle liikkeelle omaa identiteettiä, mutta se kuvastaa myös aktiivista uuden luomista tilanteessa, jossa tarjolla olevat maailmankatsomukset koettiin epätyydyttäviksi.

Ajan muista esoteerisista liikkeistä erottautuminen

Antroposofia-lehden toimituksessa tiedostettiin, ettei sen edustama maailmankatsomus ollut ainoa uusi tulokas katsomuksellisella kentällä Suomessa tai maailmalla. Kristinusko ei siten ollut ainoa antroposofian vastapeluri, vaan sen asema määriteltiin myös suhteessa ajan esoteerisiin liikkeisiin, etenkin spiritualismiin ja teosofiaan, jotka olivat juurtuneet Suomeen jo 1890-luvulla.[69] Näitä ei käsitellä samalla tavalla jatkuvasti kuten kristinuskoa, mutta niihin otetaan vahvasti etäisyyttä ja antroposofia pyritään esittämään niistä täysin erillisenä aatesuuntana. Keskiöön nousevat jälleen lähes samat teemat kuin edellä: materialismi, henkisyys, irrationaalisuus, rationaalisuus ja lisänä kristillisyys.

Jo lehden ensimmäisessä numerossa otettiin selvin sanoin etäisyyttä spiritismistä.[70]

> *Henkitiede ei hyväksy minkäänlaista haaveilua eikä sitä pidä suinkaan sekoittaa epänormaalisiin sielun ilmiöihin, kuten spiritismiin, näkyjen näkemiseen y.m.s. Ei tahdota kieltää, ettei spiritismin avulla saataisi tietoa joistakin asioista, mutta ne kuuluvat luonnontieteeseen eikä henkitieteeseen, sillä ne ilmenevät tavallisille fyysillisille aistimille.*[71]

Eroa antroposofian ja muiden liikkeiden välille tehtiin kahdella, hyvin erilaisella argumentilla. Ensiksi spiritualismia kuvailtiin epänormaaliksi ja haaveiluun sortuvaksi, kun antroposofian rationaalisuutta puolestaan korostettiin. Näin argumentoi myös K. Virtakallio todetessaan, että ”[S]piritististen ilmiöiden hämärä toiminta ei tavallisesti voi vastata ajattelevan ihmisen sisäistä kaipuuta.” Myös Kersti Bergroth rinnasti spiritismin ja muut esoteeriset liikkeet ”humpuukiin”.[72] Spiritualismin ja antroposofian välisen eron rakentaminen liittyi epäilemättä paitsi yleiseen oman liikkeen profiilin terästämiseen myös siihen, että Suomessakin tähän aikaan vierailleita meedioita epäiltiin säännöllisesti huijareiksi.[73] Tältä leimalta haluttiin luonnollisesti välttyä, minkä lisäksi se sopi huonosti yhteen antroposofian rationaalisuuden ihanteen kanssa.

Toiseksi spiritualismi rinnastettiin luonnontieteisiin. Tässä ongelmaksi muodostui ennen kaikkea spiritualismin materiaalisuus – sen ei katsottu lainkaan edustavan henkistä aatesuuntausta. Siihen nähden, että spiritistisissä istunnoissa tapahtui erilaisia henkien tai esineiden materialisoitumisia, ajatus ei ollutkaan kaukaa haettu.[74] Spiritismin rinnastus luonnontieteeseen on myös sikäli huomionarvoinen, että se jälleen kerran paljastaa ajan luonnontieteen määritelmän laajuuden. Kyse oli ajasta jolloin *Sällskapet för psykisk forskning* -seuran parissa tutkittiin meedioita ja muita spiritualismiin liittyviä ilmiöitä tieteellisesti.[75] Spiritualismin määritteleminen tieteelliseksi oli siis täysin validi argumentti, jonka avulla antroposofian omaa henkistä luonnetta voitiin tuoda esiin. Spiritualismia vastaan esitettyjen argumenttien vastakohtaisuus kuvastaa myös tieteen määritelmän epätarkkuutta. Sama ilmiö, tässä tapauksessa spiritualismi, voitiin näkökulmasta riippuen nähdä joko tieteen kenttään kuuluvana tai sen ulkopuolisena ”humpuukina”.

Spiritualismin lisäksi antroposofit ottivat etäisyyttä myös teosofiaan ja lehdessä varoitetaan ihmisiä sortumasta ”mystiikkaan ja väärään teosofiaan”.[76] Yhteisen historian takia – antroposofia oli syntynyt teosofisen seuran piirissä reaktiona sen itämaispainottuneisuuteen – antroposofeilla oli kova tarve korostaa liikkeiden välisiä eroja. Eroa rakennettiin samoin kuin suhteessa spiritualismiin eli kuvailemalla teosofiaa irrationaalisena, mystiikkaan ja haaveiluun taipuvaisena ja korostamalla antroposofian tieteellisyyttä ja systemaattista luonnetta. Lisäksi Teosofisen seuran perustajaa Helena Petrovna Blavatskya kuvattiin kristinuskon vastustajana ja Steineria puolestaan evankeliumien ja luomishistorian oikeana tulkitsijana.[77]

Antroposofian oman identiteetin rakentaminen oli tarpeen ajassa, jossa uusia uskonnollisia liikkeitä alkoi olla tarjolla useampi. Huoli antroposofian ja muiden esoteeristen liikkeiden yhteen sekoittumisesta ei ollut tuulesta temmattu, kuten käy ilmi artikkelista ”Ylimalkaisia syytöksiä”, jossa A. Grönberg puolusti antroposofiaa jumaluusopin tohtori B. H. Päivänsalon syytöksiä vastaan. Polemiikin kimmokkeena oli Päivänsalon samana vuonna kirjoittama kirja *Henkien ja kuolleitten maailma*, jossa hän arvosteli kovin sanoin ajan esoteerisia liikkeitä ihmisten harhaanjohtamisesta.

> *Kaikenlaiset harhailmiöt, niin kuin teosofia, antroposofia ja spiritismi ovat saavuttaneet suurta suosiota. Monenlaiset ennustajat sekä käsistä ja korteista lukijat herättävät huomiota. Tällaisena murrosaikana ihmisten herkät, saairaaloiset mielet helposti johtuvat harhaan.*[78]

Tähän Grönberg otti äkäisesti kantaa, syyttäen Päivänsaloa täydellisestä asiantuntemattomuudesta tämän niputtaessa antroposofian yhteen muiden ilmiöiden kanssa. Grönberg ei ryhtynyt puolustamaan muita liikkeitä vaan tyytyi huomauttamaan, ettei antroposofialla ollut niiden kanssa mitään tekemistä. Puolustukseksi hän toi esiin antroposofian kristillisen luonteen muistuttaen niistä monista sadoista papeista, jotka olivat Saksassa omaksuneet antroposofian.[79]

Muihin ajan esoteerisiin liikkeisiin antroposofit ottivat siis yksiselitteisesti etäisyyttä, joskin näkökulmasta riippuen erilaisin argumentein. Joko antroposofia esitettiin rationaalisena maailmankatsomuksena ja kontrastoitiin muiden liikkeiden irrationaalisuuteen, tai sen kristillinen luonne nostettiin esiin sitä legitimoivana piirteenä. Argumenttien erilaisuuden valossa antroposofia näyttäytyy liikkeenä, joka seisoi ikään kuin toinen jalka tieteellisessä maailmankatsomuksessa ja toinen (antroposofisesti tulkitussa) kristinuskossa. Kummastakin perinteestä ammennettiin valikoiden uutta maailmankatsomusta muodostettaessa.

Henkitiede modernina maailmankatsomuksena

Edellä on avattu, kuinka Antroposofisen Seuran Suomalainen Osasto pyrki lehdessään määrittelemään antroposofian suhteessa neljään muuhun sen aikalaisena esiintyneeseen maailmankatsomukseen: tieteeseen, kristinuskoon, spiritualismiin ja teosofiaan. Antroposofian identiteettiä rakennettiin vuoroin erottautumalla, vuoroin samaistumalla näihin muihin liikkeisiin. Päällisin puolin antroposofia esiintyi tieteellisen maailmankatsomuksen kriitikkona pyrkien pelastamaan henkisyyden, moraalin ja intuition mekanistisen materialismin voittokululta. Tästä huolimatta tieteen vaikutus näkyy antroposofian asemoinnissa nimenomaan rationaalisena, tieteellisenä ja tietoon tähtäävänä maailmankatsomuksena. Tällainen uskonnon tieteellistyminen on tyypillistä ajan muillekin esoteerisille liikkeille.[80] Valistusaatetta seuraten antroposofit kritisoivat kirkon dogmaattisuutta, mutta nostivat tästä huolimatta kristillisyyden, uudestaan tulkittuna, antroposofian keskiöön. Erilaisissa ja osin ristiriitaisissa tavoissa erottautua muista esoteerisista liikkeistä näkyy tieteen ja uskonnon määritelmien vakiintumattomuus 1900-luvun alussa, mikä valaisee osaltaan ajan suomia mahdollisuuksia luoda uusi näkemys näiden välisestä synteesistä.

69. Teosofiasta ja spiritualismista 1900-luvun vaihteen Suomessa ks. esim. Juva 1960, 291–197; Ahlbäck 1995; Kokkinen 2010, 33–41; Harmainen 2014, 381–392.

70. *Antroposofia*-lehdessä käytettiin aikalaistermiä spiritismi, mutta käytän omassa tekstissäni termiä spiritualismi joka on nykytutkimuksessa vakiintunut termi.

71. Antroposofinen henkitiede. *AHA* 1–2/1922, 7–8.

72. K. V., Ulkonainen kokemus ja sisäinen elämys. *AHA* 1/1924, 13–18; K. B.; Minkätähden on niin vähän antroposofeja? *AHA* 5/1927, 112–114.

73. Juva 1960, 291–292; Aho 1993b, 65–74.

74. Janet Oppenheim, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850–1914*. Cambridge University Press 1985, 16–21, 70, 139.

75. Aho 1993b, 22–31.

76. Rudolf Steinerin mukaan, Inhimillinen tiedostamiskyky ja näkymättömät voimat. *AHA* 3/1932, 51.

77. A. Eriksson, Antroposofinen liike ja sen kehitys. *AHA* 9/1923, 276–279.

78. A. G., Ylimalkaisia syytöksiä. *AHA* 8/1924, 198.

79. A. G., Ylimalkaisia syytöksiä. *AHA* 8/1924, 198–200.

80. Hammer 2001, 321–330.

Se, että samat teemat, tai pikemminkin vastaparit – materiaalisuus, henkisyys, usko, tieto, irrationaalisuus, rationaalisuus – ovat koko ajan määrittelyn keskiössä kuvastaa 1920- ja 1930-luvulla sekä Suomessa että länsimaissa laajemmin koettuja elämänkatsomuksellisia ristiriitoja, jotka pyrittiin antroposofiassa ratkaisemaan. Tiede ja kirkon opettama uskonto olivat ilmiselvässä ristiriidassa keskenään eikä kumpikaan yksin tarjonnut kaikille tyydyttävää vastausta elämän perimmäisiin kysymyksiin. Yhteiskunnassa, jossa tieteen nopea kehitys oli haastanut kristinuskon ja jossa monet uudet katsomukset entisestään olivat relativisoineet sen asemaa, käytiin kamppailua tieteen ja uskonnon määritelmistä ja rajoista. Tilanteessa, jossa kumpaakin pyrittiin määrittelemään uudelleen useamman tahon toimesta, niiden erilaiset versiot ja yhdistelmät olivat mahdollisia.

Monen aikalaisliikkeen tavoin antroposofit osallistuivat tähän keskusteluun omalla tieteen ja uskonnon synteesillään. Antroposofiassa omaksuttiin aikakauden rationaalisuus ja kehitysusko, mutta kyseenalaistettiin tieteen asettamat tiedon rajat. Kirkon kriisi ratkaistiin antroposofiassa hylkäämällä dogmaattiseksi koettu kirkon instituutio ja hyväksymällä sen tilalle yksilön ajattelunvapautta korostava uskonnollisuus, jota nimitettiin henkisyydeksi. Synteesissä tieteen kanssa muodostui näin uusi henkitiede. Antroposofia näyttää tässä valossa yritykseltä tulla toimeen modernisoituvan maailman ristiriitojen kanssa, piirre jonka se jakoi ajan muiden esoteeristen liikkeiden kanssa, vaikka niiden opit ja tulkinnat vaihtelivat.[81] Vaikka modernisaatio mielletään usein sekularisaation aikana, antroposofian pyrkimys luoda henkisyys joka ei joutuisi väistymään luonnontieteen edessä, osoittaa että myös muunlaisia tulkintoja tehtiin.

Artikkeli on kirjoitettu Svenska litteratursällskapet i Finlandin ja Victoriastiftelsen myöntämien apurahojen avulla. Kiitän myös artikkelin vertaisarvioitsijoita hyödyllisestä ja rakentavasta palautteesta.

Abstract: The longing for a spiritual life. Anthroposophical spiritual science in Finland 1922–1935.

Anthroposophy emerged as a new religious or spiritual movement in Finland in the 1920s and 1930s. In this article, I examine how it was defined in relation to other existing worldviews, in particular the scientific worldview, Christianity, and other esoteric movements of the time, such as spirituality and theosophy. My analysis is based on the journal that was published by the Finnish section of the international Anthroposophical Society, Anthroposophy: a Journal for Spiritual Science (Antroposofia: Henkitieteellinen Aikakauslehti) through the years 1922–1935. I discuss the complicated relationship anthroposophy had towards the abovementioned competing worldviews and how Finnish anthroposophists partly embraced and partly discarded elements from them in order to produce a worldview that would fit modern needs better. In addition, I analyse how Finnish anthroposophists took part in debates concerning the boundaries of science and religion that were widely discussed at the time. I claim that anthroposophy was an attempt to come to terms with conflicting aspects of modernity, and as such it is an example of the changing appearance of religiosity in Finnish society.

Keywords: anthroposophy, esotericism, religion, spirituality, modernity

81. Owen 2004, 238–257.

VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

Tutta Palin

Henkinen sukulaisuus taiteilija Ester Heleniuksen tuotannossa ja sosiaalisissa suhteissa

Taidemaalari Ester Heleniuksen (1875–1955) kuvamaailmaan kuuluu sarja vaikeasti tulkittavia teoksia, jotka liittyvät messias- ja initiaatioaiheisiin. Monissa niistä hyödynnetään symbolistista esitystapaa, jossa henkisyyttä ilmaistaan suljetuilla silmillä. Varsinkin Kristus ja Johannes -motiivi osoittautuu sosiaaliseen todellisuuteen ankkuroituvaksi samansukupuolisen intimiteetin tematisoinniksi, joka auttaa tunnistamaan esoteerisen henkisyyden välittämiä, kokeilevia piirteitä niin taiteilijan tuotannossa kuin läheissuhteissa ja tukiverkostoissakin. Kiihkeän kompleksinen frankofilian ja nationalismin yhdistelmä rakentui sotienvälisellä ajalla tämän moniulotteisen henkisen sukulaisuuden näyttämöksi.

Ester Helenius oli yli viisi vuosikymmentä kestäneen uransa aikana ja varsinkin 1920-luvun lopulta alkaen sekä asiantuntijoiden että suuren yleisön hyvin tuntema tekijä Suomessa. Sittemmin hän on jäänyt taidehistoriassa syrjemmälle tyylinsä valtavirtaisen ei-avantgardistisuuden vuoksi, vaikka onkin hyvin edustettu myös julkisissa kokoelmissa. Sirpaleisesti säilyneistä lähteistä piirtyy esiin kuva boheemista ja suurpiirteisestä, mutta ammatillisesti määrätietoisesta henkilöstä, joka rakensi itselleen toimivan tukiverkoston taide- ja kulttuuriväestä, taideasiantuntijoista ja taiteenystävistä.[1] Uskonnolla oli merkittävä sija näissä sosiaalisissa suhteissa. Osa luterilaisen papin tyttären kontakteista syntyi perhesuhteiden avulla, osa esoteerisemman henkisen sukulaisuuden pohjalta. Esoteerisista ilmiöistä kiinnostuivat monet muutkin pappiloiden kasvatit, kuten esimerkiksi Heleniuksen tärkeä tukija, taidehistorioitsija Ludvig Wennervirta (1882–1959, vuoteen 1926 Wennerström).

Hengelliset intohimot olivat tärkeitä paitsi Ester Heleniuksen ammatillisille verkostoille myös niihin lomittuneille läheissuhteille. Taiteilijan henkilökohtaista elämää avaavan lähteistön niukkuus selittyy mitä ilmeisimmin ennen muuta samansukupuolisilla rakkaussuhteilla sekä joiltakin osin poliittisilla syillä, kuten yhteyksillä sotien jälkeen fasistisena kiellettyyn Akateemiseen Karjala-Seuraan.[2] Materiaalis-henkiseen avunantoon ja keskinäiseen luottamukseen perustunut henkinen sukulaisuus jäsentyi samaan tapaan kuin myöhemmät, verkostomaiset ”valitut perheet” osana homo- ja lesboalakulttuureja.[3] Helenius esiintyi 1920-luvun lopulta alkaen paljon aikakauslehtijulkisuudessa antaen näennäisen avoimia haastatteluja ja suunnitellen myös – pitkälti anekdotaalista – muisteluteosta, joka ilmestyi nimellä *Omaa kertomaa* postuumisti vuonna 1956.

Dosentti, FT Tutta Palin työskentelee taidehistorian ma. professorina Turun yliopistossa. Sähköposti: tutta.palin@utu.fi.

1. Ks. Tutta Palin, *Ester Helenius. Värihurmion palvoja.* Kirjokansi 113 – Hämeenlinnan Taidemuseon julkaisuja 1/2016 – Salon taidemuseon julkaisuja 26. SKS 2016.
2. Palin 2016, 79, 101, 147, 149.
3. Ks. Kath Weston, *Families We Choose. Lesbians, Gays, Kinship.* Columbia University Press 1991; Jeffrey Weeks, Brian Heaphy & Catherine Donovan, *Same Sex Intimacies. Families of Choice and Other Life Experiments.* Routledge 2001; Alison Oram & Annmarie Turnbull, *The Lesbian History Sourcebook. Love and Sex between Women in Britain from 1780 to 1970.* Routledge 2001, 237–239.

Artikkelissani lähestyn Heleniuksen mittavaa tuotantoa muutamalla hänen henkistä ja lihallista orientaatiotaan oireellisesti ilmentävällä avainesimerkillä. Diffuusissa moniaineksisuudessaan nämä esimerkit valaisevat yleisemminkin modernin esoteerisuuden tutkimisen haasteita. Lähteiden ollessa niukkoja tai viitteellisiä taiteen sisältöjen tarjoama visuaalinen evidenssi on syytä ottaa vakavasti. Lomitan kuva-analyysin artikkelissani Heleniuksen sosiaalisia suhteita koskeviin fragmentaarisiin tietoihin.

Vaihtoehtoinen uskonnollisuus ja seksuaalinen progressiivisuus saattoivat kytkeytyä nykypäivän näkökulmasta yllättäviin poliittisiin lojaliteetteihin, kuten antisemitistiseen äärinationalismiin.[4] Taiteilijan ammatissa toimivan oli vuoden 1918 jälkeen toki jo taktisestikin viisasta asettua porvarilliseen rintamaan, kuuluihan taiteen yleisö ja varsinkin ostajakunta hyvin toimeentulevien joukkoon. Heleniuksen sidokset vaikuttavat luokkaperustaisilta, mutta myös affektiivisen omakohtaisesti eletyiltä. Symbolismista, impressionismista ja jälki- tai uusimpressionismista syntetisoidun värimaalauksen[5] hellittämätön puhuttelevuus selittyy Heleniuksen elämänikäisellä samastumisella ranskalaiseen kulttuuriin. Identifikaatio oli vahvasti ammatillinen; Pariisi oli modernin länsimaisen taidemaailman keskus aina toiseen maailmansotaan saakka. Paljon Pariisissa oleskelleen taiteilijan tuotannossa näkyy ranskalaisperäisen katolisen ikonografian ja katolissävyisen teosofian tuntemus.

Keskityn artikkelissa ennen muuta Kristus ja Johannes -motiivin ilmentämään initiaatiotematiikkaan sekä Heleniuksen siinäkin hyödyntämään, meditatiivisuutta korostavaan suljettujen silmien topokseen. Topoksella tarkoitan vakiintuneessa esitystavassa todentuvaa temaattista tihentymää. Taiteilijan *Initiaatioksi* nimeämä teossarja osoittaa osaltaan 1890-luvun symbolismissa muotoiltujen esoteeristen intressien jatkuvuutta 1950-luvun puoliväliin saakka.

Vuoden 1918 jälkimainingeissa

Heleniuksen intensiivisin mielenkiinto esoteriaan ajoittuu 1910-luvun lopulta 1920-luvun alkupuolelle. Samaan ajanjaksoon sijoittuu myös hänen pisin yhtenäinen jaksonsa Pariisissa kaukana ristiriitojen halkomasta kotimaasta, missä yksi hänen veljistään oli tullut punaisten teloittamaksi.[6] Pariisissa oleskelu mahdollisti yleisemminkin vapautumisen kotimaan sosiaalisista rajoitteista. Metropolin suomalais-pohjoismaisessa yhteisössä ruotsinkielisen pappilan tytär myös kohtasi suomenkielistä sivistyneistöä. Helenius jakoi talvella 1920–1921 ateljeeasunnon taiteilija Martta Helmisen (1890–1983) kanssa ja muun muassa harjaantui käyttämään suomen kieltä. Tiivis yhteiselo viittaa rakkaussuhteeseen.[7]

Vuosien 1918 ja 1921 välillä Helenius myös teki kaunokirjallisia kokeiluja: tänä aikana syntyi symbolistisia satuja, runoja ja poeettisia fragmentteja sekä muun muassa lyhyt balettipantomiimi. Julkaisematta jääneet käsikirjoituksensa Helenius kirjoitti etupäässä ruotsiksi ja ranskaksi, mutta hän antoi ainakin Helmiselle myös suomenkielisiä tekstejä.[8] ”Elämä”-runossa, toisessa Helmiselle omistamistaan poeettisista teksteistä ”[…] mainingit käyvät intohimojen pyörteistä mutta idän tähti nousee valtavana, uhkaavana syleil[l]en entisyyden ja nykyisyyden siunattuun syleilyyn”.[9] Teosofinen harrastuneisuus osuu Heleniuksella erityisen kiihkeään tunne-elämän, henkisen etsinnän ja elämäntapakokeilujen kauteen.

4. Vrt. Laura Doan, ”Woman's Place Is the Home”. Conservative Sapphic Modernity. Teoksessa Laura Doan & Jane Garrity (toim.) *Sapphic Modernities. Sexuality, Women and National Culture*. Palgrave Macmillan 2006, 95–96, 104.

5. Vrt. Marja Lahelma, *Ideal and Disintegration. Dynamics of the Self and Art at the Fin-de-Siècle*. Unigrafia 2014, 47–66; Harri Kalha, *Tapaus Magnus Enckell*. Historiallisia Tutkimuksia 227. SKS 2005.

6. Palin 2016, 18.

7. Tutta Palin, Musings on the Monograph. The Artistic Career of Ester Helenius in the Light of the Art-and-life Model. Teoksessa Renja Suominen-Kokkonen (toim.) *The Challenges of Biographical Research in Art History Today*. Taidehistoriallisia tutkimuksia – Konsthistoriska studier – Studies in Art History 46. Taidehistorian seura 2013, 42–43; Palin 2016, 38–44, 152.

8. Hämeenlinnan Taidemuseo (HMLTM), Ester Heleniuksen kokoelma (EH). Helenius testamenttasi jäämistönsä vuonna 1952 avatulle museolle lahjoitettuaan joitakin teoksia jo avajaisnäyttelyyn. Jäämistöön on sisältynyt myös kirjoja, mutta amanuenssi Päivi Viherluodon mukaan niitä ei ole vastaanotettaessa luetteloitu, jolloin ne ovat sekoittuneet muuhun kirjastokokoelmaan eikä niitä ole sittemminkään katsottu mahdolliseksi identifioida.

9. Liisa Tenkun kokoelma, Helsinki.

Loppuvuonna 1919 Helenius mainitsi naapuripappilan poikana tuntemalleen taidemaalari Magnus Enckellille (1870–1925) Édouard Schurén teoksen *Les Grands Initiés* (1889). Teoksessa Schuré luonnosteli eri uskontojen yhteiseen ytimeen vihkiytyneiden mestareiden ketjua Krishnasta ja Platonista Jeesukseen.[10] Helenius kuvasi kirjeessään kirjan innostavaa hengenheimolaisuutta oman ”Aurinkokuninkaan sadut” -käsikirjoituksensa kanssa. Lähimmät yhteydet näyttävät liittyvän Schurén kirjan Krishna-jaksoon ja ennen muuta ajatukseen eri uskontojen valosymboliikan yhteydestä messiaanisuuden ideaan ja maailmanharmonian toteutumiseen. Schuré kirjoittaa aurinkojumalasta taivaan ja maan sfäärien välittäjänä (ransk. *médiateur*) ja Krishnasta varhaisimpana instanssina, jossa Johanneksen evankeliumin tunnistama Sana (Logos, *Verbe divin*) manifestoituu ihmiselle.[11]

Helenius ei yllättävää kyllä näytä olleen tietoinen Schurén teoksen tunnettuudesta hieman vanhempien symbolistien ja ennen muuta niin sanotun Enckellin piirin parissa.[12] Tämä liittynee hänen huolettomaan ja intuitiiviseen tapaansa lähestyä opillisia kysymyksiä. Toisaalta hän aloitti taideopintonsa Helsingissä syksyllä 1892, jolloin Magnus Enckell oli jo Pariisissa. Kaunokirjallisten yritelmiensä jäätyä julkaisematta Helenius toi esiin uskonnollisuutensa synkretististä luonnetta lähinnä taiteessaan tai esimerkiksi ihastelemalla Helsingissä näkemiään intialaisia sakraalitansseja.[13] Hän näyttää kuitenkin kierrättäneen käsikirjoituksiaan ystävillä ja tuttavilla.[14] Kuvanveistäjä Wäinö Aaltosen arkistossa on säilynyt Heleniuksen ”Sirkalle” osoittamia kiihkeitä kirjeitä, jotka vaikuttavat ainakin puolittain fiktiivisiltä.[15]

Kollegoiden Inni Siegbergin (1892–1965) ja Meri Genetzin (1885–1943) kanssa 1910-luvun loppupuolella muodostamaansa teosofiasta innoittunutta piiriä Helenius ei julkisuudessa maininnut. Siegberg kertoi myöhemmin muun muassa lukeneensa Heleniuksen kanssa kynttilänvalossa Fransiskus Assisilaisen elämäkertaa.[16] Muut Heleniuksen tuttavat ovat maininneet tämän kiinnostuksesta Emanuel Swedenborgiin, Arvid Järnefeltiin ja teosofien 1920-luvulla uutena messiaana propagoimaan J. Krishnamurtiin.[17]

Kristus ja muut vihityt

Heleniuksen uskonnollisaiheisesta tuotannosta on useimmin poimittu esimerkiksi *Kristus Getsemanessa* -ikonografia, joka tuokin hyvin esiin modernin uskonnollisuuden individualistisia

10. Ester Helenius Magnus Enckellille 1.10.1919, Kansalliskirjasto (KK), Magnus Enckellin kokoelma (ME). Sari Oksanen (myöh. Oksanen-Tuuhea) selvitti taidehistorian pro gradu -tutkielmassaan erityisesti taiteilijan 1920-luvun alun tuotannon rotutyyppien suhdetta Schurén teokseen ja teosofiaan. Sari Oksanen, Ester Heleniuksen litografiasarjat La Rotonde ja Reges mundi ja niiden suhde taiteilijan kirjoittamiin poeettisiin teksteihin sekä niissä ilmenevä teosofinen maailmankatsomus. Helsingin yliopisto 1995.

11. Édouard Schuré, *Les Grands Initiés. Esquisse de l'histoire secrète des religions. Rama, Krishna, Hermès, Moïse, Orphée, Pythagore, Platon, Jésus*. 61e édition. Perrin 1921, 107–108.

12. Esim. Salme Sarajas-Korte, *Suomen varhaissymbolismi ja sen lähteet. Tutkielma Suomen maalaustaiteesta 1891–1895*. Otava 1966, 52–53, 114–115, 157–160; Ville Lukkarinen, *Pekka Halonen. Pyhä taide*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1146. SKS 2007, 107; Nina Kokkinen, Taiteilija vihittynä mestarina. Vuosisadanvaihteen okkultuurin teemoja Akseli Gallen-Kallelan taiteessa. Teoksessa *Ota sielusi täyteen! Tutkimuksellisia polkuja Akseli Gallen-Kallelan taiteeseen*. Gallen-Kallelan Museo 2011, 47.

13. Ks. Tutta Palin, Kukat, naiset ja Pariisi. Korkeakulttuurin valtavirtaistuminen kuvataiteen modernismissa. Teoksessa Minna Ijäs, Altti Kuusamo & Riikka Niemelä (toim.) *Kuinka tehdä taidehistoriaa?* Turun yliopiston taiteiden tutkimuksen julkaisuja 1. Utukirjat 2010, 25–28; Palin 2016, 97–101.

14. Esim. vihko, johon sisältyy 30 tekstiä otsikolla ”Solkonungens sagor av Ester Helenius 1918”, oli jäänyt Heleniuksen kuollessa Inni Siegbergin puolisolle taidemaalari Ragnar Ekelundille (avioliitossa 1918–1936) ja päätynyt tämän tyttären, taiteilija Kerstin Carlstedtin lahjoituksena – todennäköisesti taiteilijakoti Lallukan kautta – Hämeenlinnan Taidemuseolle vuonna 1977. Oksanen 1995, 42.

15. Ks. Palin 2016, 38, 143, 144.

16. Hertta Tirranen, *Suomen taiteilijoita Alvar Cawénista Wäinö Aaltoseen. Elämäkertoja*. WSOY 1955, 418–419. Toimittaja Tirrasen kaksiosainen elämäkerrasto (1950, 1955) perustuu taiteilijahaastatteluihin, joita koskeva käsikirjoitusaineisto on Helsingin yliopiston taidehistorian oppiaineen hallussa.

17. Essi Renvall, *Nyrkit savessa*. Weilin+Göös 1971, 115; Oksanen 1995, 44–46. Kuvanveistäjä Essi Renvall, joka sai lahjaksi Swedenborgin teoksen, tutustui Heleniukseen vasta vuonna 1943.

piirteitä.[18] Postuumisti julkaistuissa muisteluissaan taiteilija itsekin korosti aihetta ja sen muokkautumista pelastushistorian episodista kohti yleisinhimillisempää absoluuttisen yksinäisyyden ja sisäisen taistelun kuvausta.[19] Tässä voidaan nähdä siirtymä ”kristillisestä taiteesta” kohti ”pyhää taidetta”.[20] Kuten Ringa Takanen vakuuttavasti esittää, Getsemane-aiheisten alttaritaulujen myötä esoteerisia aineksia alkoi ”vuotaa” 1800-luvun loppupuolella myös institutionaalisesti auktorisoituun kirkkotaiteeseen. Aihe pelkistyi, ja siitä karsiutui sekä kerronnallisia että supranaturaaleja piirteitä psykologisten ulottuvuuksien korostuessa.[21] Helenius oli aloittanut teeman työstämisen jo 1920-luvulla ja ilmeisesti kaavaillut siitä alttaritaulua.[22] Taiteilijan viimeisinä elinvuosina 1950-luvun alussa syntyneessä maalaussarjassa värit ovat intensiiviset, Kristuksen hahmo abstrahoitu ja näyttämö kosminen. Vuodelle 1944 merkityssä, hyvin dekadentissa versiossa polvistuvan Kristuksen asu on violetinsävyinen ja hänen kasvonsa ja kätensä vihreät.[23]

Varsinaisena avainteemana voidaan kuitenkin pitää ranskaksi nimettyä *L'initiation*- eli *Initiaatio*-sarjaa, josta tunnetaan 1940-luvun lopulta ja 1950-luvun alusta kolme versiota. Aiheen tunnistaminen jää epävarmaksi vakiintuneen kristillisen ikonografian pohjalta, vaikka selvää onkin, että toinen hahmoista – parrakas – on Kristus. Toinen hahmo näyttää ensi näkemältä naiselta, samaan tapaan kuin osa Getsemane-kuvien Kristuksista. Vesivärillä, lyijykynällä ja pastellilla toteutettuun versioon taiteilija on merkinnyt otsakkeen *L'initiation du Christ* (1948) (kuva 1).

Heleniuksen omissa, Hämeenlinnan Taidemuseon lahjoituksiin liittyvissä muistiinpanoissa on vuodelta 1952 maininta aiheesta, jossa Kristus vihkii (initioi) Johanneksen seuraajakseen.[24] Itse teokseen on merkitty vain *L'initiation*, vihkimys.[25] Tässä versiossa molemmilla on sädekehät ja opetuslapsi on hyvin feminiininen. Kristuksen oikea käsi ei ole siunauseleessä, kuten voisi odottaa, vaan osoittaa taivaaseen. Kolmannenkin variantin (1953) hahmot identifioitiin joissakin näyttelykritiikeissä Kristukseksi ja Johannekseksi (kuva 2).[26] Kättä ei siinä ole näkyvissä, vaan vihkiminen tapahtuu yhteisessä mietiskelyssä suljetuin silmin.

Aiheen nimeäminen ja toteutustapa ovat taiteilijan oma kontribuutio kristillis-teosofiseen kuvamaailmaan. Erityisen keskeiseltä vaikuttaa aihepiiriin liittyvä samansukupuolinen hellyys ja keskinäinen samankaltaisuus. Kristillisen ikonografian näkökulmasta tunnistettava, vaikkakaan ei kovin yleinen aihetyyppi Kristus ja Johannes esiintyy katolisessa perinteessä hartauskuvana,

18. Päivi Nieminen (myöh. Viherluoto), Ester Helenius. Teoksessa *Ester Helenius 1875–1955*. Hämeenlinnan Taidemuseon julkaisuja – Tavastehus Konstmuseets publikationer – Hämeenlinna Art Museum Publication 2/1988. Hämeenlinnan Taidemuseo 1988, 20; Päivi Nieminen (myöh. Viherluoto), Ester Heleniuksen taiteessa uskonto ja kauneus ovat yhtä. Teoksessa Aune Laaksonen (toim.) *Paastosta pääsiäiseen*. Keravan taidemuseo 1994, 25–31. Vrt. myös Palin 2016, 57–58, 119, 121–123.

19. Ester Helenius, *Omaa kertomaa*. Koonnut ja toim. Laila Järvinen. Arvi A. Karisto [1956], 35.

20. Vrt. Isabelle Saint-Martin, *Art chrétien / art sacré. Regards du catholicisme sur l'art. France, XIXe-XXe siècle*. Presses Universitaires de Rennes 2014.

21. Ks. Takasen artikkeli tässä teemanumerossa.

22. Vrt. Matti Warén, Käynti Ester Heleniuksen työhuoneessa Helsingissä. *Uusi Aura* 18.10.1925, 5. Yhtään alttaritaulua Helenius ei toteuttanut.

23. Öljymaalaus kankaalle, yksityiskokoelma. Esillä Päivi Viherluodon Hämeenlinnan Taidemuseoon ja Salon taidemuseoon kuratoimassa Ester Helenius -näyttelyssä 2016–2017.

24. Merkintä ”L'initiation – Kristus vihkii Johannesta” [so. Johanneksen]. ”Hämeenlinnan museoon lahjoitetut maalaukset” 26.2.1952, HMLTM, EH.

25. Öljymaalaus kankaalle, Hämeenlinnan Taidemuseo. Kuva Palin 2016, 116. Vrt. myös vuodelle 1925 päivätty piirros *Le Christ et St Jean*, jossa esiintyy sama otsikkoteksti *L'initiation* (Jenny ja Antti Wihurin rahasto, Kokoelma Takkunen). Piirroksessa Johannes kumartuu Kristuksen eteen tai painaa päänsä siunattavaksi. Kuva Susanna Pettersson (toim.), *Viivaa ja valoa. Kokoelma Takkunen – Line and Light. Collection Takkunen*. Jenny ja Antti Wihurin rahasto 1991, 75 (n:o 248, A 667).

26. Ks. esim. Olli Valkonen, Ester Heleniuksen näyttely, *Suomen Sosialidemokraatti* 5.4.1953, 7; vrt. *Vihkiminen* (*Invigning*), n:o 21, konekirjoitettu Luettelo – katalog (Helsingin Taidehalli 1953), Kansallisgallerian arkisto. Valkonen kirjoittaa ”rakkauden evankeliumista”. Kyseessä on ”vihreiden sädekehien” perusteella K. H. Renlundin museon variantti (kuva 2). Sakari Saarikivi, Ester Helenius. *Helsingin Sanomat* (HS) 29.3.1953, 14.

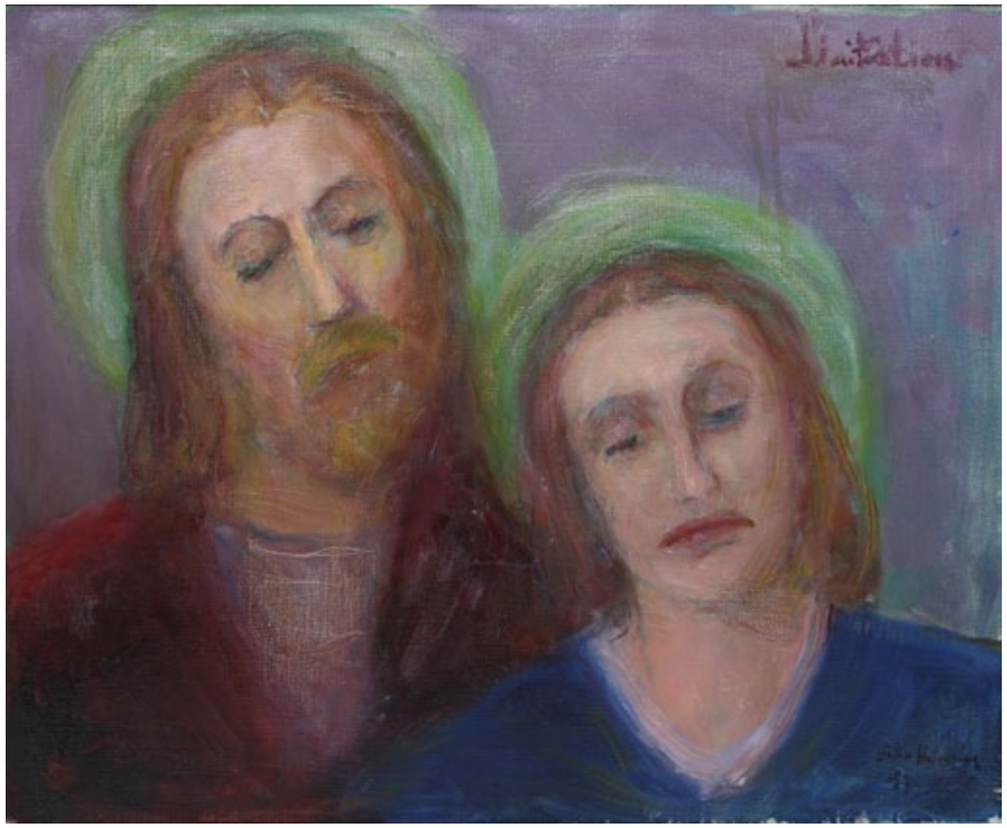
Kuva 1. Ester Helenius, Initiaatio (L'initiation du Christ), 1948, vesiväri, lyijykynä ja pastelli paperille, 35,5 x 41,5 cm. Ateneumin taidemuseo, Helsinki. Kuva: Kansallisgalleria/Joel Rosenberg.

joka ilmaisee inhimillisen ja jumalallisen kohtaamista ja rakastavaa, avioliitonomaista suhdetta.[27] Johanneksen evankeliumin mukaan opetuslapsi, ”jota Jeesus rakasti”, sai viimeisellä ehtoollisella erityisaseman: hän lepäsi Jeesuksen syliä vasten. Näin aistimansa ja omaksumansa tiedon Johannes välitti runollisessa evankeliumissaan edelleen.[28] Sana (*Logos*) todella tuli lihaksi. Schuré, joka kuvasi Kristusta osana mestarien ketjua, luonnehti itämaisittain tyypillistä rakkaudenateriaa ensimmäisen asteen initiaatioksi.[29] Heleniuksen maalauksiin ajatus rakkaudenateriasta sisäl-

27. Saksankielisellä alueella aihetyypistä käytetään nimeä *Christus-Johannes-Gruppe* tai *Johannesminne* (*Minne*, keskiyläsaks. rakkaus). Siitä on säilynyt noin kaksitoista veistokuvavarianttia 1200–1300-luvuilta. Ne tulevat tyypillisesti naisluostarien kontekstista nykyisen Etelä-Saksan ja Sveitsin alueelta. Ks. esim. Tobias Kunz, *Bildwerke nördlich der Alpen 1050 bis 1380. Bestandskatalog der Berliner Skulpturensammlung*. Imhof Verlag & Staatliche Museen – Preußischer Kulturbesitz 2014, 291–297. Aihetyyppi esiintyy myös käsikirjoitusten kuvituksena esimerkiksi St. Katharinenthalin luostarin messukirjoissa 1300-luvun alkukymmeniltä.

28. Jeffrey F. Hamburger, *St. John the Divine. The Deified Evangelist in Medieval Art and Theology*. University of California Press 2002, 17–18. Kirkon perinteessä opetuslapsi on tulkittu evankelista Johannekseksi, vaikka raamatuntulkinta ei mahdollista täsmällistä identifikaatiota. Muista tulkintamahdollisuuksista ja homoerooottisuudesta Uudessa Testamentissa yleisemmin ks. Theodore W. Jennings, Jr., *The Man Jesus Loved. Homoerotic Narratives from the New Testament*. Pilgrim Press 2003.

29. Johanneksen erityisasema mainitaan, mutta hänen rooliaan ei korosteta. Kristus ulotti uhrillaan veljeyden ja initiaation koskemaan koko ihmiskuntaa. Schuré 1921, 524–526.



Kuva 2. Ester Helenius, Initiaatio (L'initiation), 1953, öljymaalaus kankaalle, 61 x 50 cm. K. H. Renlundin museo, Kokkola. Kuva: K. H. Renlundin museo/Keski-Pohjanmaan maakuntamuseo.

tyy vain assosiatiivisena tai niin sanottuna metonyymisenä elementtinä.[30]

Ranskalaiseen kulttuuriin vihkiytyneenä Helenius tunsi arkisia katolisia käytäntöjä, jotka toimivat yhtenä hänen taiteensa viitekehyksenä. Myös eukaristiaa juhliva ensikommuunion sakramentti modernina kristillisenä initiaatioriittinä assosioidaan Kristus ja Johannes -motiiviin. Aikalaisesimerkkinä voidaan mainita (satunnaisen) ranskalaispojan ensikommuuniojuhlan muistoesineeksi (ransk. *souvenir*) vuonna 1914 painettu pieni paperinen hartauskuva, joka kuvaa ehtoollispöydässä Kristuksen rintaan nojaavaa Johannesta (kuva 3).[31] Kuva-aihe on muunnelma hollantilais-ranskalaisen romantikko Ary Schefferin (1795–1858) painokuvina laajalle levinneestä maalauksesta.[32]

Keskiajan kristillisyydessä pitkäkutrinen Johannes, enkelinkaltainen nuori opetuslapsi, oli Kristuksen "neitsytmorsian" (lat. *sponsa Christi*).

30. Retoriikassa metonymia tarkoittaa läheisyyteen perustuvaa siirtymää; kuva-aihe korvaa siihen läheisesti liittyvän, tunnetumman aiheen.

31. Painokuva, 1914, Kari Kotkavaaran kokoelma, Turku. Kiitän dos. Kotkavaaraa aihepiiriä koskevasta keskustelusta sekä esinelainasta.

32. Taidejäljennösalan markkinajohtaja Goupil & Cie levitti Ranskassa ja Englannissa 1800-luvun jälkipuoliskolla suurina painoksina sekä valokuva- että syväpainojäljennöstä (E. Rousseau) *Le Christ et Saint Jean* -maalauksesta (1857). Robert Verhoogt, *Art in Reproduction. Nineteenth-Century Prints after Lawrence Alma-Tadema, Jozef Israëls and Ary Scheffer*. Amsterdam University Press 2007, 315, 320, 324.

Johanneksesta tuli sopiva esikuva naismystikoillekin. Samalla Johanneksen ja Kristuksen läheisyys viitoitti yleisemmin kontemplatiiviseen jumalyhteyteen.[33] Esimerkki ilmensi optimismia ja arvokkuutta, joka sisältyi perustavaan kristilliseen ajatukseen ihmisestä Jumalan kuvana. Inkarnaatio-opilla oikeutettiin myös naturalismi taiteessa.[34] Nykyinen queer-teologia tunnistaa aihepiirissä moderneja sukupuoli-identiteettejä laajemman läheisyyden muotojen skaalan. Vaikka mystinen yhteys (lat. *unio mystica*) ymmärrettäisiin metaforisenakin, läheisyys on ruumiillista ja kaipaus lihallista. Ruumiiden suhde on sakramentaalinen. Kristus oli keskiajan ymmärryksessä rakastaja ja kumppani, joka ei erotellut morsiamiaan sukupuolen perusteella ja joka voitiin itsekin ymmärtää äidilliseksi tai muuten feminiiniseksi.[35]

Taivaaseen osoittava sormi

Kahdessa Heleniuksen *Initiaatio*-aiheen versiossa silmänsä sulkenut Kristus osoittaa etusormellaan arvoituksellisesti taivaaseen. Ajan taiteenharrastajat ja Pariisin-matkailijat osasivat todennäköisesti yhdistää eleen Louvressa näkemäänsä Leonardon maalaukseen *Johannes Kastaja* (n. 1513–1516), jossa Kristuksen edelläkävijä osoittaa oikean kätensä etusormella samalla tavoin ylöspäin. Leonardon teoksessa kehottavaan eleeseen tosin liittyy katse, joka suuntautuu katsojaan, kun taas Heleniuksen akvarelliversiossa (kuva 1) Kristuksen silmät ovat suljetut ja hänen seuraajansa evankelista Johannes katsoo ulos kuvasta. Taivaaseen osoittamalla Leonardon Johannes Kastaja viittasi tulossa olevaan Messiaaseen, Jumalan lihaksituloon. Kastajan hermafrodiittinen androgynia puhutteli symbolisteja.[36]

Leonardo nähtiin 1800-luvun lopun esoteerisessa perinteessä yhtenä "vihityistä". Rose-Croix

Kuva 3. Lyonilaisen pojan ensikommuunion "souvenir" vuodelta 1914. Painokuva (Bouasse-Jeune, Pariisi, n:o 4034), 11 x 6,7 cm. Kari Kotkavaaran kokoelma, Turku.

-salongissa taidemaalarina aloittanut kirjailija ja kääntäjä Paul Vulliaud (1875–1950) kirjoitti jopa seikkaperäisen tutkielman, jossa hän vertaili Leonardon *Johannes Kastajaa* saman taiteilijan *Bacchus*-maalaukseen (n. 1510–1515). Bacchus oli Vulliaud'n mukaan kreikkalaisten messias.[37] Sekä *Johannes Kastajan* että *Bacchuksen* tapauksessa Leonardon nimihenkilö viittaa kätensä

33. Hamburger 2002, 2, 20, 72; Gerard Loughlin, Introduction. The End of Sex. Teoksessa Gerard Loughlin (toim.) *Queer Theology. Rethinking the Western Body*. Blackwell 2007, 1–4, 32–33. Pyhän ehtoollisen lisäksi Loughlin viittaa keskiaikaisiin teksteihin ja kirjamaalauksiin, joissa Kristus ja Johannes olivat Kaanaan häiden morsiuspari.

34. Hamburger 2002, 3, 16.

35. Esim. sekä Avilan Teresa että Ristin Johannes kuvattiin Kristuksen morsiamiksi, ja myös Neitsyt Maria voitiin ymmärtää poikansa puolisoksi. Loughlin 2007, 3. Ks. myös John Boswell, *Same-Sex Unions in Premodern Europe*. Fontana 1996, 138–139; Tom Linkinen, *Same-Sex Sexuality in Later Medieval English Culture*. Amsterdam University Press 2015, 287–288.

36. Sarajas-Korte 1966, 162–164; Oksanen 1995, 120.

37. Paul Vulliaud, *La Pensée ésotérique de Léonard de Vinci*. Deuxième édition. Bernard Grasset 1910, passim, erit. 36, 45. Teoksen ensipainos on vuodelta 1906. Myös *Bacchus* on Louvren kokoelmissa, tosin sitä pidetään nykyään ateljeetyönä.

eleellä taivaallisen ja inhimillisen mystiseen, kosmogoniseen liittoon toisen käden tai paimensauvan osoittaessa maahan.

Schurén hahmottelemaan, Kristukseen huipentuvaan vihittyjen ketjuun saatettiin Leonardon lisäksi näin liittää vieläpä Bacchuskin. Katolisemmin suuntautuneet esoteerikot eivät kuitenkaan uskoneet Leonardon tahallisesti rinnastaneen Kristusta pakanalliseen hedelmällisyyden ja viinin jumalaan.[38]

On vaikeaa sanoa, tunsiko vasta vuonna 1919 Schuréstakin innostunut Helenius tätä Leonardon tulkintaperinnettä hienojakoisine linjanvetoineen. Heleniuksen tapa synkretisoida kirkollista kristillisyyttä irrottautumatta siitä kokonaan on joka tapauksessa analoginen *fin-de-siècle*n dekadenttien esoteerikkojen kanssa.[39] Sotienväliselle ajalle tultaessa esoteeriset mielleyhtymät olivat väljentyneet. Ne säilyttivät kuitenkin yhteyden symbolismin tunneasteikkoon, joka heittelehti tarkoituksellisesti vakavan ja leikillisen välillä.

Vihkimys-aiheiden toteutus on ilmeisen harras ja vilpitön. Samalla Helenius sovelsi härnäävän leikillistä, vaikeasti tulkittavaa tyylilajia tanssi- ja teatterikriitikko Raoul af Hällströmistä (1899–1975) vuonna 1930 maalaamassaan suurikokoisessa puolivartalomuotokuvassa (kuva 4). Maalaus oli näytteillä nimellä *Méditation* tai *Meditasio*, meditaatio, ja siitä julkaistiin myös kuvia.[40] Normatiivista maskuliinisuutta hätkähdyttävästi haastava teos osoitettiin näin myös suurelle yleisölle. Mallina toiminut af Hällström oli Heleniuksen hyvä ystävä ja tärkeä kulttuurikentän kontakti, jonka moni katsoja todennäköisesti tunnisti. Yhtäältä edustusmuotokuvan formaattia noudattava maalaus esittää mallin sukuvaakunoineen ja -sormuksineen aateliskokouksen osanottajana. Toisaalta teoksessa on papillisempi, suorastaan profeetallinen viritys. Se syntyy mallin ilmeestä ja teoksen värityksestä ja tuntuu viittaavan hermeettisempään veljeskuntaan. Maalauksellisesti väkevässä kuvassa ehkä leikitellään ajan degeneraatioteorioillakin. Niin taiteilija kuin mallikin liikkuivat joustavasti eri ilmaisurekistereissä ja korkea- ja populaarikulttuurin välialueilla.

Helenius sovelsi symbolismin ja esoterian jo valmiiksi synkretististä visuaalista repertuaaria idiosynkraattisesti muttei kuitenkaan sattumanvaraisesti. Esimerkiksi af Hällströmin muotokuvaa voi verrata ranskalaisen Paul Sérusier'n (1863–1927) kollegastaan Paul Ransonista (1864–1909) vuonna 1890 maalaamaan öljyvärimuotokuvaan, jossa malli lukee käsikirjoitusta jonkinlaisessa esoteerisessa seremonia-asussa erikoinen paimensauva kädessä. Asu saattoi liittyä itseään nabeiksi (*Les Nabis*) eli heprealaisittain profeetoiksi kutsuneen ryhmän Ransonin ateljeella ideoimiin, okkultistissävyisiin seremonioihin.[41] Heleniuksen uskonnollisissa aiheissa on läpi hänen tuotantonsa mukana dekadenttia, aistillista sävyä, joka näkyy *Initiaation* toisessa öljyväriversiossakin (kuva 2).[42] Hänen enkelinpro-

38. Esimerkiksi Vulliaud'n esikuva, suomalaistenkin symbolistien hyvin tuntema Rose-Croix -salongin perustaja Sâr Péladan painotti Leonardon katolista kristillisyyttä. Ks. James E. Housefield, The Nineteenth-Century Renaissance and the Modern Facsimile. Leonardo da Vinci's Notebooks, From Ravaisson-Mollien to Péladan and Duchamp. Teoksessa Yannick Portebois & Nicholas Terpstra (toim.) *The Renaissance in the Nineteenth Century – Le XIX siècle renaissant*. University of Toronto 2003, 81. Etunimensä androgynisoinut Joséphin Péladan sijoitetaan itsekin bisarrin papillisen fantasterian ja hartaan uuskatolilaisuuden välimaastoon. Jean Delville maalasi vuonna 1895 Péladanista kokovartalomuotokuvan, jossa tämä osoittaa oikealla etusormellaan taivasta kohti itäisen riituksen alttaripalvelijan asuun sonnustautuneena (Musée des Beaux-Arts de Nimes). Ks. esim. Saint-Martin 2014, 104.

39. Esim. siveettömyysoikeudenkäynneistä tunnetut brittikirjailijat Oscar Wilde ja Radclyffe Hall tunsivat vetoa katolisuuteen. Ks. Ellis Hansen, *Decadence and Catholicism*. Harvard University Press 1997; Doan 2006, 94.

40. Esim. *Näyttely – Exposition Ester Helenius 1946*. Taiteilijain Salonki 1946, n:o 23 (myös kuva, ei sivunumeroita).

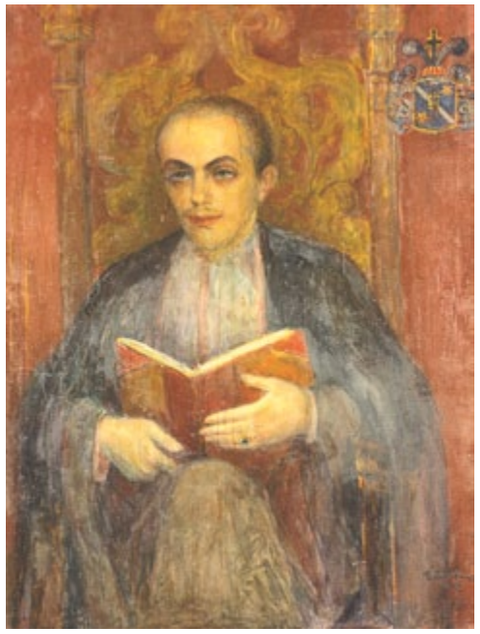
41. Musée d'Orsayn katalogi, http://www.musee-orsay.fr/fr/collections/ catalogue-des-oeuvres/ (30.10.2016). Sérusierista ja Suomesta Marjo-Riitta Simpanen, Taiteen henkisyys – pohdintaa taiteen ja teosofian yhteyksistä. Juho Rissasen Ranskan vuodet 1911–1912 ja vuosikymmenen lopun taiteen suomalaiskansallisuus. Teoksessa Jukka Ervamaa, Tellervo Helin & Eeva Maija Viljo (toim.) *Taidehistoriallisia tutkimuksia – Konsthistoriska studier* 14. Taidehistorian seura 1993, 132–133; Lukkarinen 2007, 95.

42. Kritiikissään taidemaalari Sakari Saarikivi (HS 29.3.1953, 14) tosin piti maalauksen väritystä kouluesimerkkinä "uusimpressionistien kehittämien värikontrastilakien soveltamisesta".

fiilinsä ja karaktääripäänsä muistuttavat antiikin "efeebejä" nuorukaisia[43] ja Narkissos-tematiikkaa. Helenius maalasi mieluiten juuri "kauniita" nuoria miehiä. Osassa tällaisista henkilökuvista oli selvästikin kyse homoseksuaalisen ala- tai showkulttuurin edustajista, osa oli tuttavaperheiden poikia.[44]

On todennäköistä, että vuosisadanvaihteesta alkaen, mutta erityisesti 1920- ja 1930-luvulla paljon aikaa Pariisissa viettänyt Helenius tunsi ainakin välillisesti belgialaisen Jean Delvillen (1867–1953) maalauksen *Platonin koulu (L'École de Platon*, 1898), jota oli aiottu monumentaalimaalaukseksi Sorbonnen yliopistolle.[45] Teosofiasta innoittuneen symbolistin teos, jonka aiheeksi nähtiin jumalallisen Logoksen ajaton palvonta, oli saanut valmistumisvuonna esillä ollessaan ihastunutta huomiota.[46] Maalaus hankittiin vuonna 1912 Ranskan valtion kokoelmiin, ja se oli esillä Musée du Luxembourgissa vuoteen 1922 saakka sekä sijoitettuna Sorbonneen vuosina 1927–1956.[47] Dekadentissa maalauksessa yhdistyvät Ateenan koulu -aihe ja Pyhää ehtoollista muistuttava sommitelma, jossa Jeesus pitää opetuspuhetta seuraajilleen. Näyttävävartaloiset "adeptit", opetuslapset, ryhmittyvät alastomina tai puolialastomina opettajansa ympärille.

Rafaelin tunnetussa *Ateenan koulu* -freskossa Vatikaanissa (*Stanza della segnatura*, 1509–1511) Platon osoittaa oikealla etusormellaan taivaaseen. Vaikka filosofin käden asento on Delvillen maalauksessa hieman toisenlainen, hänen etusormensa osoittaa kuitenkin ylöspäin. Schurén vihittyihin kuului Jeesuksen lisäksi myös Platon, ja uusplatonismi oli symbolismissa tärkeässä asemassa. Teosofisissa kuvituksissa voi tavata saman



Kuva 4. Ester Helenius, Raoul af Hällströmin muotokuva (Méditation), 1930, öljymaalaus kankaalle, 116,5 x 89 cm. Yksityiskokoelma. Kuva: Hämeenlinnan Taidemuseo/ Marjukka Vainio.

taivaaseen etusormella osoittavan eleen. Tulkintaan Delvillen androgynianäkemyksen ei-aistillisesta "platonistisuudesta"[48] on vaikea yhtyä.

Voidaan ajatella, että Heleniuksen maalauksessa Johannes vihitään seuraavana lenkkinä samaan vihittyjen ketjuun kuin Platon ja häntä itseään viimeisimpänä edeltävä Kristus. Akvarellityön (kuva 1) nuori Johannes katsoo merkitsevästi katsojaan kehottaen tätä pyrkimään joukon

43. Efebi (ital. *efebo*) oli antiikin Kreikassa täysi-ikäinen nuorukainen, taidehistoriassa usein myös feminiinisen "kaunis" mies.

44. Tutta Palin, Myöhään kukkiva lajike. Iän merkitys Ester Heleniuksen vastaanotossa ja julkisuuskuvassa. Teoksessa Viola Parente-Čapková et al. (toim.) *Nainen kulttuurissa, kulttuuri naisessa*. Cultural History – Kulttuurihistoria 13. k&h 2015, 300–311; Palin 2016, 96–107.

45. Öljymaalauksen koko on 260 x 605 cm. Musée d'Orsayn katalogi, http://www.musee-orsay.fr/fr/collections/ catalogue-des-oeuvres/ (30.10.2016).

46. Sébastien Clerbois, In Search of the *Forme-Pensée*: The Influence of Theosophy on Belgian Artists, Between Symbolism and the Avant-Garde (1890–1910). *Nineteenth Century Worldwide* 1:2 (2002), http://www.19thc-artworldwide.org (30.10.2016); Sébastien Clerbois, *L'Ésotérisme et le symbolisme belge*. Pandora 2013, 127.

47. Musée d'Orsayn katalogi, http://www.musee-orsay.fr/fr/collections/catalogue-des-oeuvres/ (30.10.2016).

48. Esim. Brendan Cole, *Jean Delville. Art between Nature and the Absolute*. Cambridge Scholars Publishing 2015; J. H. Lesher, The Philosophical Aspects of Jean Delville's L'Ecole de Platon. *Nineteenth Century Worldwide* 12:2 (2013), http://www.19thc-artworldwide.org (30.10.2016).

jatkoksi. Johanneksen evankeliumi puhutteli teosofeja, ja esoteerisesti herkistyneet yksilöt rinnastuivat teosofiassa yleensäkin Jeesuksen opetuslapsiin, joista Johannes koettiin inspiroituneimmaksi. Naishahmoja tai naisten keskistä hellyyttä ei tähän perinteeseen sisältynyt, mutta Kristus ja Johannes -aiheen arvoituksellinen androgynia avasi assosiatiivisen avaruuden, jossa samansukupuolinen intimiteetti ja moniulotteinen uskonnollisuus kytkeytyivät toisiinsa.

Teemana initiaatio myös painotti enemmän vihkiytymisen ja liiton solmimisen ajatusta kuin naisille uskonnollisissa yhteyksissä yleensä tarjolla ollutta reproduktiivista roolia.[49] Heleniuksen tapauksessa tulkitsen initiaation viittaavan metonyymisesti naisten väliseen rakkauteen tai biseksuaalisuuteen. Konkreettisemmin voi ajatella teeman liittyvän taiteilijan kumppaneista, luottoystävistä ja esoteerisista sielun sukulaisista muodostuneeseen "valittuun perheeseen", johon hän laski myös biologisen sukunsa. Helenius mainitsi julkisuudessa mieluusti isänsä ja sisaruksensa.

Suljetuin silmin

Heleniuksen ihailijat tunnistivat *Initiaatio*-aiheessa taiteilijan tuotannossa toistuvan elementin: suljetut tai alaspäin luodut silmät. Suljetut silmät ovat eräs symbolistisen taiteen temaattinen tihentymä, johon erityisesti feminiinisistä Messiaistaan tunnettu ranskalainen Odilon Redon[50] ja teosofiasta katolilaisuuteen ja italialaisen fasismin ihailuun liukunut hollantilainen Jan Toorop[51] palasivat yhä uudelleen. Helenius muistuttaa heitä lähes pakonomaisessa tavassaan toistaa tätä aihelmaa.

Riikka Stewenin mukaan symbolismissa tavoiteltu mielentila (ransk. *état d'âme*) on ymmärrettävissä ennen muuta täyteyden kokemukseksi.[52] Kuvauksen intensiteetti muodostuu teoksen aiheeksi ja ikään kuin tyhjentää sen konventionaalisesta ikonografisesta sisällöstä. Määrittelemättömyys ja merkitysten avoimuus on nähty vuosisadanvaihteen ja 1900-luvun alun taiteen tunnuspiirteinä.[53] Suljettujen silmien topos ilmentää yleisemminkin altistumista pyhyydelle ja olemisen mysteerille tiettyyn uskontoon tai maailmankatsomukseen sitoutumatta. Alasluodut silmät johdattavat katsojan jonkin vihkiytymättömälle katseelle näkymättömän ja arkikielellä määrittelemättömän äärelle.

Kuva 5. Ester Helenius, Miettivä nainen, 1928, lyijykynä ja hiili paperille, 39,5 x 31,5 cm. Hämeenlinnan Taidemuseo. Kuva: Hämeenlinnan Taidemuseo/Reima Määttänen.

Suljetut silmät tarkoittavat saman ajan valokuvissa usein yksiselitteisemmin meditatiivisen tai mediumistisen tilanteen tallentamista. Heleniuksen testamenttikokoelmassa taas on säilynyt vuodelle 1928 merkitty muotokuvamainen piirros keski-ikäisestä naisesta, jonka silmät ovat suljetut erityisellä tavalla, kuin transssissa (kuva 5). Arvelen sen esittävän kuvanveistäjä Eva Gyldéniä (1885–1973), Heleniuksen pitkäaikaista tuttavaa. Gyldén harjoitti vuoden 1918 paikkeilla automaattikirjoittamista.[54]

Helenius viittaa yhden "Aurinkokuninkaan satujen" käsikirjoitusversion kansilehdellä omiin psyykkistä automatismia koskeviin kokeiluihinsa. Hän on tehnyt merkinnän "Automatisk skrift (Écriture automatique)" erilliselle käsin kirjoitetulle arkille, joka sisältää kirjoittajan ja kirjan nimen sekä tiivistelmän ja "moton".[55] Jotkin mustekynäpiirroksensa Helenius on tehnyt tyylillä, jonka tavallista kontrolloimattomampi viiva voi viitata pyrkimykseen hellittää tietoisen minän ohjauksesta. Esimerkiksi vuoden 1932 ensimmäiselle päivälle päivätty kruunupäinen Kristus (kuva 6) sekä nunnamainen pää samalta vuodelta näyttävät melkeinpä suljetuin silmin hahmotelluilta.[56] Kristus-hahmonkin silmät ovat vastaanottavasti suljetut. Automaattikirjoittamisessa tai -piirtämisessä haettiin yleensä kontaktia tuonpuoleisiin henkioppaisiin, joista tärkein oli Jeesus.[57] Säilyneissä lähteissä Helenius ei mainitse eksplisiittisesti henkioppaita.

Joskus mallin henkistyneenä esittäminen voi kertoa enemmänkin teoksen sosiaalisesta syntykontekstista. Tuntuu esimerkiksi yllättävältä löytää Heleniuksen piirros Hannes Kolehmaisesta (1889–1966) vuonna 1926 julkaistun juoksijaelämäkerran kuvituksesta.[58] Heleniuksen ei tiedetä olleen kiinnostunut urheilusta. Keijukaismaisena esitetyn mallin silmät ovat alasluodut, ja "Hymyilevä Hannes" hymyilee kuuluisaksi tullutta hymyään, joka toki valokuvissa oli leveämpi. Tällainen "sisäistyneisyys" on ensi näkemältä yllättävää urheilua käsittelevässä kirjassa.

Kuva 6. Ester Helenius, Kristus, 1932, mustekynä paperille, 28,5 x 21 cm. Hämeenlinnan Taidemuseo. Kuva: Hämeenlinnan Taidemuseo/Reima Määttänen.

Vuodelle 1924 merkityn piirroksen signeeraus erottuu kuvajäljennöksestä. Ateneumin taidemuseon kokoelmiin kuuluu toinen – tai mahdollisesti muutettu – versio piirroksesta, lyijykynämuotokuva, joka on niin ikään päivätty Helsingissä 1924 ja hankittu kokoelmiin keväällä 1926 (kuva 7). Kirjan kirjoittaja, filosofian tohtori Toivo Torsten Kaila (1884–1961) oli eräs taiteilijan tärkeimmistä 1930-luvun mesenaateista. Kaila oli diplomaatti, tilastotieteilijä ja liikemies sekä tie-

49. Loughlin 2007, 6.

50. Esim. Suzy Lévy, *Odilon Redon et le Messie féminin*. Éditions Cercle d'Art 2007.

51. Esim. Gerard van Wezel, *Jan Toorop. Zang der tijden*. Gemeentemuseum den Haag & WBOOKS 2016. Ks. erit. suljettujen silmien toposta soveltavat Mussolinin muotokuvapiirrokset (1927), 240, 244–245. Aikalaislähde Wouter Lutkie, *Van Toorop naar Mussolini*. Oisterwijk 1928.

52. Riikka Stewen, Suljetut silmät. Teoksessa Pirjo Lyytikäinen, Jyrki Kalliokoski & Mervi Kantokorpi (toim.) *Katsomuksen ihanuus. Kirjoituksia vuosisadanvaihteen taiteista*. Tietolipas 145. SKS 1996, 17–26, erit. 21–22.

53. Dario Gamboni, *Potential Images. Ambiguity and Indeterminacy in Modern Art*. Reaktion Books 2002; Lahelma 2014.

54. Vuonna 1918 Gyldén pyysi etäistä sukulaistaan professori Yrjö Hirniä kommentoimaan automaattikirjoittamisen menetelmällä syntynyttä käsikirjoitusta. Eva Gyldén Yrjö Hirnille 15.12.1918. KK, Yrjö Hirnin kokoelma. "[…] ett arbete som tillkommit genom ett medium för automatisk skrift […]"

55. HMLTM, EH. Vrt. haastattelutieto (Dolly Sohlberg 1980) Oksanen 1995, 45.

56. HMLTM, EH. Kuvat Palin 2016, 112, 113.

57. Vrt. esim. Maarit Leskelä-Kärki, *Kirjoittaen maailmassa. Krohnin sisaret ja kirjallinen elämä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1085. SKS 2006, 276–291. Piirrokset lienee signeerattu myöhemmin, mutta Helenius signeerasi usein teoksia vasta niiden tullessa näytteille tai vaihtaessa omistajaa.

58. Toivo T. Kaila (Hannes Kolehmaisen avustuksella), *Hannes Kolehmainen. Suomalaisen suurjuoksijan elämä ja urheilusaavutukset*. WSOY 1926, 123.

tokirjailija ja suomentaja. Helenius ja Kaila tunsivat toisensa viimeistään vuodesta 1923.[59]

Piirroksen käyttäminen kirjan kuvituksena saa selityksen juoksijaelämäkerran loppuluvussa, joka erittelee suomalaisen kansankulttuurin vitaalisuutta. Luku käsittelee seikkaperäisesti saunaa ja hierontaa kansallisen urheilumenestyksen taustatekijöinä.[60] Piirroksessa pilkahtaa epäsuorasti kulttuurinationalistiseen teosofian tulkintaan kytkeytyvä näkemys, jonka mukaan ”kalevalainen” luonnonparantaminen ja suomalaisuus olivat tärkeitä aineksia uudessa ihmisyydessä.[61] Suomenmielisyydestään huolimatta Helenius osallistui varsin vähän suomalaiskansallisen kuvaston luomiseen. Tässä muotokuvapiirroksessa juoksija esiintyy jonkinlaisena näkijänä. Kolehmaisen tiedettiin kestävyysjuoksua harjoittaessaan olleen vuosia kasvissyöjä, samoin kuin Paavo Nurmenkin nuoruudessaan.[62] Vegetarismi, raittius ja luonnonparannus liittyivät aatteellisiin elämäntapareformeihin, joita pohjustivat esimerkiksi tolstoilaisuus ja teosofia.

Usein myös pasifismi kuului samaan yhteyteen, mutta Kaila ihannoi sotilaallisuutta ja ironisoi oman aikansa ”naismaisten miesten” ja ”miesmäisten naisten” tapaa saarnata ikuista rauhaa ja aseistariisumista.[63] Työväenurheilusta ja pasifismista valkoisen Suomen sankariksi siirtyneen Kolehmaisen tukijoihin kuuluikin myös suojeluskunta-aatteen edistäjä Lauri (Tahko) Pihkala. Työväen Urheiluliiton boikotoimiin Antwerpenin olympialaisiin vuonna 1920 osallistuessaan Kolehmainen sinetöi siirtymisensä porvarilliseen leiriin.[64] Antwerpenin maratonvoiton jälkeen häntä oli juhlistamassa sivistyneistöäkin, kuten esimerkiksi verhotummin teosofiaan suuntautunut Eino Leino.[65]

Kuva 7. Ester Helenius, Hannes Kolehmaisen muotokuva, 1924, lyijykynä paperille, 29 x 22,7 cm. Ateneumin taidemuseo, Helsinki. Kuva: Kansallisgalleria/Hannu Aaltonen.

Helenius näyttäytyi julkisuudessa pikemminkin ranskalaisen kahvin ja punaviinin kuin kasvisruoan ystävänä, eivätkä askeesi ja itsekieltäymys painottuneet hänen urbaanissa imagossaan. Pääkaupunkilaistapaan taiteilija viihtyi kesäisin maalla. Hän oleskeli mielellään Kulosaaren huvilakaupungin porvarillisen liberaalissa, luonnonläheisyyttä arvostavassa ilmapiirissä, jonne urheiluvälineyrittäjäksi ryhtynyt Kolehmainenkin puolisoineen kotiutui vuonna 1925. Kulosaaren yhteisössä Heleniuksen epänormatiivinen seksuaalinen orientaatiokin oli ilmeisesti melko yleisessä tiedossa.[66] Sotienvälisellä ajalla teosofinen kulttuurinationalismi sulautui niin Heleniuksella kuin Kailallakin äärioikeistolaiseen poliittiseen nationalismiin. Toivo T. Kaila oli kiinnostunut muun muassa joogasta ja buddhalaisuudesta, ja hänen ensimmäisestä puolisostaan, matemaatikko Aili Kailasta tuli 1920-luvun lopulla näkijä ja kaukoparantaja. Tämän vuonna 1927 kokemissa näyissä toimi henkioppaana isävainaja.[67]

Henkiystävät ja viholliset

Heleniuksen esoteriaa luonnehtii kaiken kaikkiaan hyvin Nina Kokkisen 2010-luvun alussa Christopher Partridgen (2004) pohjalta suomeksi lanseeraama käsite okkultuuri. Sillä Kokkinen luonnehtii modernin mediakulttuurin välittämää, moniaineksista, yhteen uskontoon tai uskonnolliseen liikkeeseen sitoutumatonta henkisen etsinnän kenttää.[68] Heleniuksen maailmankatsomus vaikuttaa suhteellisen heterogeenisista aineksista individualistisesti ja omakohtaisesti, mutta kuitenkin dialogissa muiden etsijöiden kanssa rakennetulta. Hänen henkisyydessään yhdistyi monia spesifisti ranskalaiseen kulttuuriin ankkuroituneita, kotimaassa vieraita elementtejä. Osa niistä liittyi Ranskassa paljon arkisempaan uskonnollisuuteen.

Heleniuksen taiteeseen eivät kuuluneet esoteerisiksi tunnuksiksi yksiselitteisesti tunnistettavat kuvasymbolit.[69] Symbolistisen ja emotionalistisen estetiikan mukaisesti hän luotti taiteen suggestiiviseen voimaan. Kiihkeä antimasonistisuus, vapaamuurariuden vastustus, todennäköisesti etäännytti Heleniusta 1920-luvun loppupuolelta lähtien teosofiasta ja antroposofiasta järjestäytyneenä liikkeenä. Viimeistään tuolloin hän alkoi kannattaa ranskalaisen antisemitistisen ja antimasonistisen *Action française* -liikkeen politiikkaa yhdistäen juutalaisuuden ja vapaamuurariuden länsimaista yhteiskuntaa uhkaavaan materialismiin.

Helenius kertoi keväällä 1927 ystävälleen, taidehistorioitsija Ludvig Wennervirralle lähettäneensä otteita ranskalaisista sanomalehdistä tervettä maailmankatsomusta edistäville tahoille Suomessa.[70] Materialismi tarkoitti yleisempää kääntymistä pois henkisistä arvoista, mutta myös täsmällisemmin kommunismia. *Action française* -liikettä on luonnehdittu monarkistiseksi ja fanaattisen saksalaisvastaiseksi. Tässä Helenius poikkesi Wennervirran vahvistuvasta, kansallissosialismin edistämiseen päätyneestä saksalaismielisyydestä. Jatkosodan alussa Heleniuskin kuitenkin ilmaisi julkisesti tukensa Suur-Suomelle.[71] Hän myös ehti sopia vuonna 1942 jäämistönsä luovuttamisesta Akateemiselle Karjala-Seuralle, joka kuitenkin lakkautettiin syyskuussa 1944.[72]

Ludvig Wennervirta, jonka kanssa Helenius jakoi mielenkiinnon niin katolilaisuuteen ja gotiikkaan kuin suomenmielisyyteenkin, oli yksi suomalaisen taidekentän avaintoimijoista ja sel-

59. Heleniuksen ja Kailan kirjeenvaihto. Yksityiskokoelma.

60. Kaila 1926, 140–167.

61. Vrt. Ester Heleniuksen kirje Magnus Enckellille 1.10.1919. KK, ME. Teosofisesta liikkeestä ja nationalismista ks. Minna-Maria Fyrqvist, *Teosofien Suur-Suomi*. Teos 2016.

62. Kaila 1926, 38; vrt. Toivo T. Kaila (Paavo Nurmen avustuksella), *Paavo Nurmi. Elämä, tulokset ja harjoitusmenetelmät*. WSOY 1925, 15–17.

63. Kaila 1925, 25.

64. Ossi Viita, *Hymyilevä Hannes. Työläisurheilija Hannes Kolehmaisen sankaruus porvarillisessa Suomessa*. Otava 2003, erit. 137, 205. Vuoden 1912 Tukholman olympialaisten jälkeen moninkertainen mitalisti ei ilmeisesti poliittisia ristiriitoja välttääkseen pitkään aikaan palannut kotimaahan juhlittavaksi.

65. Viita 2003, 235. Leinosta Antti Harmainen, M*odernin mystikot. Teosofian ulottuvuudet Pekka Ervastin ja Eino Leinon maailmankuvissa 1902–1908*. Suomen historian pro gradu -tutkielma. Tampereen yliopisto 2010, 73, 87.

66. Pentti Lampénin tiedonanto 21.10.2016. Ks. Laura Kolbe, *Kulosaari. Unelma paremmasta tulevaisuudesta*. Kulosaaren kotiseuturahaston säätiö 1988, erit. 258–261; Viita 2003, 235, 299–300. Helenius asui pitkiä jaksoja ystäviensä ja tukijoidensa Aune ja Arvid Lampénin Kulosaaren huviloissa. Nämä ystävät todella muodostuivat hänelle perheeksi. Vapaamieliset Lampénitkin tulivat pappisperheistä.

67. Toivo T. Kaila, *Eräs elämä. Muistelmia ja merkintöjä*. Toivo T. Kaila 1954, 103, 141–146.

68. Nina Kokkinen, Okkulttuuri-käsitteen mahdollisuudet ja edellytykset modernin taiteen uskonnollisuuden tutkimuksessa. *Tahiti – taidehistoria tieteenä* 3 (2012), http://tahiti.fi/ (30.11.2016); Christopher Partridge, *The Re-Enchantment of the West* 1. *Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. T&T Clark International 2004.

69. Ruusuristiläisyyteen viittaa tosin pienehkö, punakukintoista ruusunoksaa kultataustalla esittävä hiili- ja vesivärityö vuodelta 1925 (Ateneumin taidemuseo, A II 1648:38). Kultainen väri assosioituu ristiin tai tähteen, joka kuvattiin tavallisesti ruusun taustalle.

70. Ester Helenius Ludvig Wennervirralle 30.4.1927. KK, Ludvig Wennervirran kokoelma (LW); Palin 2016, 79, 147. Vrt. myös päiväämätön kirje kirjailija Eero Eerolalle Hulda-puolisoineen, olettaakseni alkuvuodelta 1931. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Kirjallisuusarkisto, Eero Eerolan kokoelma, 1011:46:11. Vapaamuurariuden jyrkistyneestä torjunnasta 1930-luvun Suomessa Nils G. Holm, Freemasonry and Its Social Position in Finland. Teoksessa Tore Ahlbäck & Björn Dahla (toim.) *Western Esotericism*. Donner Institute for Research in Religious and Cultural History 2008, 69–73, 75–76.

71. Esim. Leena, ”Rekilauluissa on minun taiteeni pohja”, lausuu Ester Helenius. *Uusi Aura* 15.2.1942, 8.

72. Ester Helenius taidehistorioitsija Klaus Holmalle 21.11.1943. KK, Klaus Holman kokoelma.

laisena Heleniuksen tärkeimpiä tukijoita 1920-luvulta alkaen. Yrjänä Levannon mukaan Wennervirta oli etsijä, jonka uskonnollinen ajattelu ei koskaan asettunut paikoilleen. Tolstoilaisuudelle Wennervirta pysyi uskollisimpana läpi vuosikymmenten.[73] Heleniuksen ja Wennervirran 1920-luvun kirjeenvaihdossa näkyy myös taidehistorioitsijan ensimmäinen puoliso Siiri Wennervirta (o.s. Gummerus, myöh. Koskelainen, 1883–1970),[74] josta Helenius käytti arvoitukselista nimitystä *Ljusets engel* (Valon enkeli).[75] Siiri Wennervirta tunnettiin ankarana ja itsetietoisena pappis- ja kulttuurisuvun jäsenenä. Hänellä oli kuitenkin mediumistista herkkyyttä, ja iän myötä hänestä tuli vakaumuksellinen spiritualisti.[76] Kiinnostus vanhoihin kirkkokuntiin ja esoteriaan yhdisti kaikkia kolmea luterilaisen pappilan kasvattia. Siiri Wennervirran ja Heleniuksen ystävyys syveni Wennervirtojen vuonna 1935 tapahtuneen avioeron ja Siirin toisen, vuonna 1944 toimittaja ja kokoomuspoliitikko Yrjö Koskelaisen kanssa solmiman avioliiton välisinä vuosina.[77] Toisen avioliittonsa aikana Siiri järjesti spiritualistisia istuntoja kotonaan Helsingissä, vaikkei ehkä itse toiminut meediona. Wennervirtojen avioeron syy ei ole tiedossa, mutta Ludvig Wennervirta avioitui uudelleen heti avioerovuonna ja avusti Heleniusta ammatillisesti aiempaan tapaansa.

Henkiset intressit jäsensivät ilmeisen olennaisella, mutta moninaisella ja hankalasti jäljitettävällä tavalla sekä Heleniuksen toimeentulolle välttämätöntä sosiaalista verkostoa että yksityisiä läheissuhteita. Jaettu etsijyys loi yhteisyyttä ohi konventionaalisten identiteettitekijöiden, ja esoteeriset visiot toimivat tunteiden ilmaisemisen välineenä.

Lopuksi

Vaihtoehtoisen uskonnollisuuden, epänormatiivisen rakkauden ja poliittisen oikeistolaisuuden hieman yllättävä ja olettavasti jopa riskaabeli kolmiyhteys näyttää syntyneen Heleniuksen ajatusmaailmassa ja elämässä viimeistään hänen intensiivisinä, vapaudenkaipuisina Pariisin-vuosinaan 1920-luvun alussa. Montparnassen monikulttuurisessa taiteilijayhteisössä oli tilaa elämäntapakokeiluille, jotka Helenius itse yhdisti vain taiteilijabohemiaan. Androgynian käsitteeseen hän olisi voinut helpoiten tarttua, mutta hän ei lähestynyt kuvamaailmaansa teoreettisesti.

Niin 1890-luvun symbolismin kuin sitä koskevan myöhemmän tutkimuksenkin näkemykset androgyniasta on monilta osin havaittu abstrakteiksi ja epäseksualisoiviksi, jopa homofobisiksi.[78] Heleniuksen mielenkiinto Kristus ja Johannes -motiiviin ja muihin androgyynisiin tai muuten ei-normatiivisiin mieshahmoihin näyttää perustuneen konkreettiseen haluun visualisoida ja merkityksellistää samansukupuolista rakkautta ja edes osaa omasta viiteryhmästä. Samalla oli mahdollisuus siirtää huomio pois naistenvälisistä suhteista ja omasta yksityiselämästä ja kuitenkin käsitellä sitä. Ajatus Kristuksen kaltaisuudesta avaa joka tapauksessa moniulotteisen, niin vaihtoehtoiseen uskonnollisuuteen kuin perinnäiseen kirkollisuuteenkin kiinnittyvän merkityskentän. Henkinen sukulaisuus osoittautuu väljäksi ja ambivalentiksi identifikaatioiden ryppääksi. Etsijät tunnistivat toisensa.

73. Yrjänä Levanto, *Kirjoitetut kuvat. Ludvig Wennervirran taidekäsitys.* Taideteollisen korkeakoulun julkaisusarja A 10. TaiK 1991, 252–253.

74. Esim. Ester Heleniuksen postikortti Chartresista 1.6.1926. KK, LW. Ystäväpiiriin kuului myös Siirin sisar Hertta Alanen (o.s. Gummerus, 1893–1965) pappispuolisoineen. Lauri "Tahko" Pihkala oli Siirin ja Hertan serkku.

75. Esim. Chartresista 1.6.1926 kirjoittamassaan kortissa (KK, LW) Helenius lupasi hankkia Pariisista muodikkaat hamehousut: "Ljusets engels culottes ei ole vielä ostettu."

76. Minna Alasen tiedonanto 12.10.2016. Käytän Siiri Laila Gummeruksesta (Siiri Gummerus -nimisiä henkilöitä on useampia) tässä nimeä Siiri Wennervirta, koska huomioni kiinnittyy erityisesti sotienväliseen aikaan. Kiitän amanuenssi Päivi Viherluotoa yhteystiedon välittämisestä. Hänen kuratoimassaan Ester Heleniuksen näyttelyssä (2016–2017) oli esillä taiteilijan Siiri Wennervirrasta mahdollisesti 1920-luvulla maalaama öljyvärimuotokuva (yksityiskokoelma).

77. Minna Alasen välittämä tieto 12.10.2016. Läheisestä suhteesta kertoo myös, että Siirin (tai tämän sisaren) omistamia teoksia ei ole mainittu taiteilijan myyntikirjanpidossa. HMLTM, EH.

78. Kalha 2005, 208–210. Vrt. toisaalta Juha-Heikki Tihinen, *Halun häilyvät rajat. Magnus Enckellin teosten maskuliinisuuksien ja femiininisyyksien representaatioista ja itsen luomisesta.* Taidehistoriallisia tutkimuksia – Konsthistoriska studier 37. Taidehistorian seura 2008, 66–67.

Ajattelutavasta, jossa Jeesus rinnastettiin Krishnaan tai jopa Bacchukseen yhtenä messiaista, ei ehkä kannattanut pitää turhan suurta melua, jos toivoi tilauksia luterilaisen valtionkirkon kannattajilta. Vaikeus saada selkoa Heleniuksen esoterian täsmällisestä luonteesta liittynee kuitenkin keskeisemmin sen kytkeytymiseen kriminalisoituihin seksuaalisuuden muotoihin ja sotien jälkeen arkaluontoiseksi muuttuneeseen äärioikeistolaiseen poliittiseen maisemaan. Molempia ilmiökenttiä koskevia kirjallisia lähteitä on hänen lähipiirissään varmasti tietoisesti hävitetty.[79] Esoterialla ei välttämättä myöskään ollut kovin täsmällistä luonnetta, vaan se oli intohimoisesti jaettu, sosiaalinen kokemus tai visio.

Abstract: Spiritual Friendships. Ester Helenius, Her Artistic Production and Social Relations.

An interest in esoteric spirituality, and theosophy more particularly, was shared by many artists and cultural agents during the late 19th and early 20th century; spiritual friendship could serve as a vehicle for affective mutuality, intimacy, and social experimentation, constituting networks that facilitated an artist's career. In the oeuvre of the Finnish painter Ester Helenius (1875–1955) this interest becomes evident in a recurrent thematic of messianism and initiation in which spirituality is conveyed through a generalized topos of the closed eyes. Based on new empirical findings concerning the artist's life and her intellectual and ideological milieu, intertwined with a close analysis of the key motif of Christ and Saint John, an enactment of same-sex intimacy that is anchored in her personal life choices can be detected. Esoteric spirituality thus appears as something deeply social, as well as socially and politically complex. In the case of Helenius, it is embedded in a paradoxical coexistence of allegedly conflicting identity markers such as ardent Francophilia and Nationalism invoking the idea of a "Greater Finland".

Keywords: esoterism, theosophy, messianism, queer theology, artistic networks

79. Näin on käynyt ainakin Toivo T. Kailan poliittisen toiminnan osalta. Ruth Kailan tiedonanto 21.10.2016.

HISTORIAN YSTÄVÄ

Historian Ystäväin Liiton tiedotuspalsta 2/2017

Historian Ystäväin Liiton kotisivut http://www.historianyst.fi

Historian Ystäväin Liiton kuulumisia

Historian Ystäväin Liiton vuosikokous valitsi minut 11.4.2017 Liiton uudeksi puheenjohtajaksi toimikaudeksi 2017–2019. Olen syntynyt Lahdessa ja tehnyt siellä pääosan elämänurastani Lahden kaupungin palveluksessa. Toimin eri viroissa ja muun muassa apulaiskaupunginjohtajana ja määräaikaisena kaupunginjohtajana. Sen jälkeen toimin sisäasiainministeriössä ja Asumisen rahoitus- ja kehittämiskeskuksessa. Olen sen lisäksi ollut mukana lukuisten yhtiöiden ja yhteisöjen hallinnossa.

Olen aina ollut innokas historian harrastaja ja ollut vuosia tämän Liiton jäsen. Asikkalassa aikanaan aloitetut ja nyt Lahden Sibeliustalossa toteutettavat Suomalaiset Historiapäivät ovat minulle erittäin tutut. Kiitos niiden aloittamisesta ja kehittämisestä kuuluu erityisesti suurlähettiläs **Heikki Talvitielle.** Nyt tapahtuma on vakiintunut ja korkeatasoinen ja se oman yhdistyksensä kautta kuuluu vahvasti tämän Liiton intressipiiriin.

Haluan vilpittömästi kiittää minuun kohdistuneesta valinnasta ja pyrin ehdottomasti olemaan luottamaksunne arvoinen. Olkaa yhteydessä!

Muut hallituksen jäsenet ovat vuosiksi 2015–2017 opetusneuvos **Ville Marjomäki**, lehtori **Riitta Mikkola** ja lehtori **Maija Saksala,** vuosiksi 2016–2018 valtiotieteen maisteri **Pentti Kokko,** maisteri **Seija Kulp** ja suurlähettiläs **René Nyberg,** sekä vuosiksi 2017–2019 toimittaja **Risto Jussila,** professori **Aura Korppi-Tommola** ja päätoimittaja **Janne Virkkunen.**

Historian Ystäväin Liitto kutsui vuosikokouksessaan kunniajäsenikseen aktiiviset jäsenensä **Veikko Löyttyniemen** ja **Heikki Talvitien,** jotka ovat ansiokkaasti kehittäneet Liiton toimintaa. Lämpimät onnittelut uusille kunniajäsenille!

Lahden kansanopiston Historian kesäseminaari järjestettiin välivuoden jälkeen kaksipäiväisenä (9.–10.6.) Hissanpäivät-kurssina. Sen yhteydessä oli perjantaina iltapäivällä Historiatori ensimmäistä kertaa omana ohjelmanaan. Myös Historian Ystävät olivat siellä mukana. On hienoa, että Lahti on profiloitunut myös historia-alalla varteenotettavaksi toimijaksi ja pystyy innostamaan historian harrastajia osallistumaan niin megaluokan tapahtumaan Suomalaisille Historiapäiville helmikuussa kuin kesäkuussa vielä Hissanpäiville, jonka viehätys tulee sekä asiantuntevasta ohjelmasta että mielenkiintoisesta keskustelusta ja intiimistä tunnelmasta. Molempiin tapahtumiin osallistuu historian ystäviä, harrastajia ja ammattilaisiakin eri puolilta Suomea.

Tälle vuodelle on tulossa vielä kaksi liiton järjestämää matkaa, joihin voi ilmoittautua mukaan. Syyskuun 23.–24. (la–su) teemme matkan Tarttoon, jossa pääkohteemme on Viron kansallismuseo. Tarkemmat tiedot retkestä ja sen hinnasta ovat nettisivuillamme ja niistä voi kysyä myös sihteeriltä puhelimitse (044 289 2680). Matkalle pääsee ilmoittautumisjärjestyksessä 30 ensin ehtinyttä. Marras-joulukuun vaihteessa on Japanin kiertomatka 24.11.–3.12.2017, jonne on vielä joitain paikkoja jäljellä. Niistäkin on lisätietoja nettisivuillamme ja kaukomatkatoimisto Olympia (09) 696 2770 vastaa kysymyksiin.

Syksyn ohjelmasta on tarkempaa tietoa *HAikin* seuraavassa numerossa. Vuosijuhla pidetään sunnuntaina 9.12. Suomalaiselle Klubilla Helsingissä, sinne alkaa ilmoittautuminen 15.10. nettisivuillamme.

Kesä on hyvää aikaa harrastaa historiaa niin lukemalla historiakirjoja kuin osallistumalla eri paikkakunnilla kotiseututapahtumiin, joissa ammennetaan usein paikallishistoriasta. Pienet paikallismuseotkin voivat tarjota kiinnostavaa katsottavaa: miten samanlaista tai erilaista kuin naapuripitäjässä! Liiton nettisivuilla on lista Vuoden historiateos -palkinnon saaneista, uutta kiinnostavaa tutkimusta ilmestyy jatkuvasti ja *Historiallinen Aikakauskirja* pitää hyvin selvillä siitä, mitä tutkimusmaailmassa on parhaillaan meneillään.

Toivotan Historian Ystäväin Liitolle mitä parhainta kesää ja koko vuoden kestävää Suomen Juhlavuotta!

Kari Salmi

Nietzsche ja identiteettien moneus

Markku Kekäläinen

FT Markku Kekäläinen on tutkinut kohteliaisuuskulttuuria ja kaupunkijulkisuuden muotoja 1700-luvun Lontoossa. Sähköposti: markku.kekalainen@helsinki.fi.

Nietzsche on levottomuutta herättävä ajattelija. Hänen terminsä ja käsiteparinsa kuten ”aristokratia”, ”lauma”, ”elämänkauna” ja ”vallantahto” tuottavat häiritseviä assosiaatioita. Puhumattakaan mitä hän sanoo sodasta, naisista ja kristinuskosta. Provokaatio olikin hänen tarkoituksensa; Nietzsche on paljon vakuuttavampi esittäessään ikäviä kysymyksiä kuin luodessaan positiivista ohjelmaa. Provokaatioilla oli terapeuttinen päämäärä: Nietzsche tahtoi herättää sivilisoituneen länsimaalaisen kuvitelmasta, että tämä elää vaarattomassa ja valmiissa todellisuudessa; turvallisessa ja järjestäytyneessä maailmassa, joka on ajanut menneisyyden hirviöt lopullisesti luoliinsa.

Nyt kun uusnationalismin nousun myötä operoidaan jälleen huolettomasti ”kansakunnan” ja puhtaan kansallisen tai etnisen identiteetin kaltaisilla käsitteillä, saattaisi olla terveellistä vilkaista, kuinka Nietzsche tarkastelee pysyviksi ja homogeeniksi kuvittelemiemme historiallisten muodostumien alkuperää. Historialliset ilmiöt ovat aina alkuperältään heterogeenisia ja sekoittuneita, hän väittää, ja niiden ehjältä näyttävän ilmiasun taustalla on monivaiheinen kamppailun ja uudelleentulkintojen historia.

Nuoruudenteoksessaan Tragedian synty Nietzsche revisioi näkemyksen kreikkalaisuudesta valon, tasapainon ja järjen sivilisaationa. Kreikkalaisuuden ydinolemus oli traaginen; traaginen jännite syntyi kahden voiman, tasapainoa, plastista muotoa ja individualiteettia edustavan apollonisen ja irrationaalisia voimia ja kollektiivista ekstaasia edustavan dionyysisen poolin välille. Se mitä pidämme ”kreikkalaisena”, oli näiden kahden vastakkaisen voiman vuorovaikutuksen tulos.

Nietzschen ajattelua on luonnehdittu aristokraattiseksi radikalismiksi. ”Aristokratia” ja ”lauma” onkin ajattelijan paljon käyttämä käsitepari. Tästä on vedetty poliittisia johtopäätöksiä, mutta termejä ei välttämättä tarvitse tulkita sosiaalisiksi kategorioiksi vaan ne voidaan nähdä henkisinä asenteina. Näiden asenteiden välillä on laadullinen ero – distanssin paatos, kuten Nietzsche asian ilmaisee – ja niiden suhdetta voidaan kuvata vallantahdon termein.

Historiallisten ilmiöiden synnyt ovat heterogeenisia, ja niiden kehitystä määrittää epäjatkuva tulkintojen ja merkityksen valtausten peli. Alun perin ”hyvä” viittasi elämää myöntäviin aristokraattisiin arvoihin, kunnes alhaisomaisten vaistojen lietsoma ”orjakapina moraalin alueella” käänsi ”hyvän” ja ”pahan” merkitykset päälaelleen, ja hyvyys on tullut liitetyksi kaunan ja heikkouden kyllästämiin arvoihin. Nietzsche kysyy, kuka on ”paha” kaunamoraalin tarkoittamassa mielessä ja vastaa: ”juuri tuon toisen moraalin ’hyvä’, juuri ylhäinen, mahtava, hallitseva, vain toisin väritettynä, toisin tulkittuna, vain kaunan myrkyllisin silmin toisella tavalla nähtynä”. Kirjoittaessaan hyvän ja pahan alkuperästä hän puhuu historiassa näyttäytyvien ilmiöiden synty-historiasta yleisemminkin: historiallisilla entiteeteillä ei ole puhdasta ja alkuperäistä identiteettiä, vaan ne ovat kokeneet radikaaleja merkityksen muutoksia.

Tarkastellessaan ”jalon” ja ”halvan” ilmenemismuotoja Nietzsche toteaa, kuinka ”korkeammalla luonnolla on singulaarinen arvonmitta”; halpa luonto kiinnittyy materiaalisiin ja mitattaviin päämääriin eikä saata käsittää, kuinka jonkun intohimo kohdistuu ”haaveellisiin ja mielivaltaisiin” arvoihin, kuten vaikkapa pyyteettömään tiedon tavoitteluun. Aristokraattinen asenne suuntautuu laadullisiin suureisiin; se on ”sellaisten arvojen arvaamista, joita varten ei ole keksitty vaakaa” ja näin aina jotain keskimääräisestä poikkeavaa.

Halvoilla vaistoilla – Nietzsche käyttää termiä ressentimentti, elämänkauna – on kyky naamioitua; ne naamiotuvat hyveiksi ja yleviksi aatteiksi. Oman aikamme problematiikan kannalta on kiinnostavaa, kuinka Nietzsche tunnistaa laumavaiston politiikassa. Tällöin se suuntautuu poikkeuksellista, erilaista, singulaarista vastaan, homogeenisina nähtyjen ”kansan” tai kansakunnan nimissä. Hakiessaan pienintä yhteistä nimittäjää massoihin vetoava demagogia luo kollektivistisia harhoja ja ruokkii alhaisimpia vaistoja. ”Hyvät eurooppalaiset”, joilla Nietzsche viittaa itsensä kaltaisiin vapaisiin henkiin, ovat syntyperältään ”liian monisyisiä ja sekoittuneita” voidakseen sovittautua ahtaan kansallisen ajattelun muottiin ja iloitakseen ”kansalliskiihkoisesta sydämensyyhystä ja verenmyrkytyksestä”.

Julkaisemisesta

Heidi Kurvinen

Näkökulmia avoimeen tieteeseen

Digitalisaatio ja avoimuuspuhe ovat viime vuosina olleet tieteellisen keskustelun kestoaiheita, joihin tutkijat törmäävät niin rahoitushakemuksia kirjoittaessaan, tutkimuskirjallisuutta etsiessään kuin tutkimustuloksista raportoidessaan. Rahoittajat vaativat tutkijoilta yhä selkeämpää panosta tutkimusaineistojen avaamiseen ja internetistä vapaasti ladattava tutkimuskirjallisuus ja parhaassa tapauksessa jopa digitaaliseen muotoon saatetut tutkimusaineistot helpottavat tutkijan arkista työtä. Tekstien avoimen saatavuuden ja aineistojen avaamisen kolmannen osapuolen muodostavat tiedelehdet. Niiden osalta keskustelu on pyörinyt ennen kaikkea sen ympärillä pitäisikö oma lehti saattaa kaikkien luettavaksi *open access* -muodossa. Mitä paperilehdestä luopuminen ja aineistojen avaaminen tekee tilaajakannalle?

Tutkijoille tutkimustulosten avoimuus on yksinomaan positiivinen asia, mistä johtuen monet kotimaisetkin tiedelehdet – kuten ruotsinkielinen vastinparimme *Historisk Tidskrift för Finland* – ovat jo siirtyneet kokonaan tai osittain avoimeen julkaisupolitiikkaan. Myös *Historiallisen Aikakauskirjan* toimituksessa avoin julkaiseminen herättää toistuvasti keskustelua, mutta tällä hetkellä sen toteuttaminen ei ole vielä mahdollista. Ensinnäkin olemme pienenä tiedelehtenä riippuvaisia paitsi avointa julkaisemista edellyttävästä valtion julkaisutuesta myös päinvastaiseen toimintaan kannustavan Tieteellisten lehtien arkistopankki Elektran korvauksista. Kotimaiset tiedelehtien kustantajat eivät kerääkään voittoja samalla tavoin kuin kansainväliset kustantamot, joiden yrityksistä nostaa tilaushintoja ja siten haitata tieteen avoimuutta on uutisoitu myös valtamedioissa[1]. Toisekseen tilaajakantamme koostuu paitsi historiantutkijoista myös historian harrastajista, joista osalle paperilehti on tilauksen keskeinen edellytys. Aineistojen entistä laajempi avaaminen paperilehden rinnalla on kuitenkin toimituksen toiveissa ja asiaan haetaan uusia ratkaisuja tulevina vuosina. Yksi mahdollisuus voi löytyä Kotilava-hankkeen suunnitteluvaiheessa olevasta uudesta rahoitusmallista, jossa tieteellisten lehtien avoimen julkaisemisen kustannuksia hajautetaan yliopistoille ja kirjastoille[2]. Jotta paperilehti saataisiin sitä haluaville tilaajille jatkossakin, tarvitaan kuitenkin myös toisenlaisia ratkaisuja.

FT Heidi Kurvinen on *Historiallisen Aikakauskirjan* toimitussihteeri ja Oulun yliopiston historiatieteiden tutkijatohtori. Sähköposti: heidi.kurvinen@oulu.fi.

1. Esim. Suomalaiset tiedeorganisaatiot ja Elsevier jatkavat neuvotteluja avoimesta julkaisemisesta. *STT info* 21.12.2016, https://www.sttinfo.fi/tiedote/suomalaiset-tiedeorganisaatiot-ja-elsevier-jatkavat-neuvottelujaavoimesta-julkaisemisesta?publisherId=3747&releaseId=55376029 (5.5.2017); Anton Vanha-Majamaa, ”Tiede pitäisi vapauttaa tiedekustantajista”. Image 29.5.2017, http://www.image.fi/image-lehti/tiede-pitaisi-vapauttaatiedekustantajista (30.5.2017).

2. Johanna Lilja, Antti-Jussi Nygård & Riitta Kotilainen, Kotilava. Kotimaisen tieteen estradi on avoin. *Versus* 1 (2017), http://julkea.fi/2017/04/27/kotilava-kotimaisentieteen-estradi-on-avoin/ (5.5.2017).

Koneen Säätiön rahoittaman Julkea! -hankkeen vastuullinen johtaja Kirsi Pauliina Kallio kiinnitti vastikään julkaistussa kirjoituksessaan huomiota muun muassa siihen, että monitieteisellä tutkimuskentällä liikkuvat tutkijat eivät sitoudu enää perinteisiin tiedeseuroihin tai tilaa kotitieteenalansa tieteellisiä julkaisuja vaan käyttävät kirjallisuutta yli tiederajojen omien tarpeidensa mukaan. Samanaikaisesti uusimpien kotimaisten ja kansainvälisten tiedeartikkeleiden entistä helpompi saatavuus häivyttää näkyvistä kaiken sen työn, jota artikkelin julkaisemiseksi on toimituksessa tehty.[3] Tosiasia on, että äärimmäisen harva *Historiallisen Aikakauskirjankaan* artikkeli on julkaisukunnossa kirjoittajan laitettua tekstiinsä viimeisen pisteen. Tavanomaisempaa on että vertaisarviointikommenttien huomioonottamisen jälkeen päätoimittaja ja toimitussihteeri hiovat yhdessä kirjoittajan kanssa sekä tekstin argumentointia että kieliasua ja puuttuvat mahdollisiin epäloogisuuksiin tekstin etenemisessä. Tekstien hiomisen lisäksi neljän numeron ilmestyminen vuodessa edellyttää koko toimitukselta irrottautumista lehden tulevien numeroiden suunnitteluun, toimitukselle tarjottujen tekstien läpikäymiseen, yhteydenpitoon eri tahojen kanssa ja niin edelleen. Tätä työtä tehdään nimellisellä korvauksella ja pääosin rakkaudesta korkeatasoiseen suomenkieliseen tieteelliseen julkaisemiseen. Taittajan palkkio, kuvaoikeuksien käyttömaksut, painokulut ynnä muut lehden julkaisemisesta ja sen kehittämisestä aiheutuvat kulut edellyttävät kuitenkin myös taloudellisia satsauksia. Tästä johtuen me tarvitsemme sitoutuneita lukijoita, jotka muistavat suomenkielisen julkaisemisen tärkeyden ja sitoutuvat oman tieteenalan lehden tulevaisuuteen sen uskollisina tilaajina.

Avoimen tieteen seuraava askel?

Open access -muoto ja sen rahoittaminen ei ole ainoa tiedelehtien tulevaisuuden haasteista. Tutkimusaineistojen avaamisen myötä myös tiedelehdille on esitetty vaatimuksia kehittää avoimelle tutkimusdatalle toimivat viittauskäytännöt. Yhdysvaltalaisen *Center for Open Science* -organisaation (COS) mukaan tiedelehdet voisivat myös toimia aktiivisesti avoimempien käytäntöjen levittämisessä. Organisaation tiedelehdille laatimassa ohjeistuksessa tutkimuskäytäntöjen avoimuuteen kannustetaan kahdeksalla standardilla, jotka liittyvät muun muassa viittauskäytäntöihin, aineistojen ja metodien avoimeen esittämiseen sekä aineistojen avoimeen saatavuuteen.[4]

Tarkasteltaessa *Historiallisen Aikakauskirjan* – ja yleensäkin historiatieteiden alalla julkaistavien tieteellisten lehtien – vertaisarvioitaviksi tarjotuille artikkeleille asettamia kriteereitä näyttävät jo tieteenalan peruskäytännöt tukevan tutkimuksen läpinäkyvyyttä. Ala- tai loppuviitteitä käyttävät historiantutkijat ovat tunnetusti tarkkoja viittauskäytännöissään niin tutkimusaineistojen kuin tutkimuskirjallisuudenkin osalta. Emme ainoastaan esittele käyttämäämme aineistoa leipätekstissä vaan tuomme lukijan nähtäville myös käytetyn arkisto- tai muun alkuperäisaineiston tarkat tunnistetiedot.

Tulevaisuudessa digitaaliseen muotoon saatettujen alkuperäisten lähdeaineistojen entistä suurempi määrä mahdollistaa myös suorat lähdeviittaukset sähköisiin aineistoihin. Tässä kohden on kuitenkin hyvä muistaa, että aineistojen digitoiminen ei etene tasaisesti vaan arkistolaitosten tärkeimpinä pitämät aineistot digitoidaan ensin. Sanoma- ja aikakauslehtien osalta Kansalliskirjaston suorittama digitointityö on edennyt vasta 1900-luvun alkuvuosikymmenille. Osa tutkijoista jatkaakin entiseen tapaan työskentelyä paperiaineistojen ja mikrofilmien parissa. Tällöin sähköinen viittaaminen ei luonnollisestikaan onnistu. Joidenkin kansainvälisten lehtien käyttöönottama, artikkeleiden kirjoittajien hyvistä tieteen avoimuuden käytäntöjen noudattamisesta kertova merkkijärjestelmä (*badge*) ei sellaisenaan soveltuisikaan *Historiallisen Aikakauskirjan* tarpeisiin.

Alkuperäisaineistojen sähköisessä linkittämisessä on kuitenkin potentiaalia. Jos tieteellinen artikkeli on luettavissa sähköisessä muodossa, on lähdeaineistoihin periaatteessa mahdollista siirtyä jatkossa suoraan yhdellä hiiren klikkauksella. Tutkimusaineistojen avaaminen artikkeleiden alaviitteissä voisi myös tehdä tieteellisistä artikkeleista helpommin lähestyttäviä historian harrastajille. Suomen Lontoon instituutin *Digital Humanities and Future Archives* -raportin pari vuotta sitten laatinut Sampo Viiri onkin esittänyt digitaalisen historiantutkimuksen voivan lähentää tieteellistä ja populaaria historiankirjoitusta.[5]

Aineistojen esittelyn ja viittauskäytäntöjen avoimuuden osalta historiantutkijat ja alan lehdet sijoittuvat varsin hyvin COS:n standarditaulukon yläpäähän. Sen sijaan muilta osin kahdeksankohtainen ja kolmeen eri tasoon jaettu hyvien käytäntöjen ohjeistus soveltuu huonommin historiatieteiden julkaisuille. Esimerkiksi luonnon- ja yhteiskuntatieteiden tutkimuskäytännöistä nousevat ohjeet tutkimuksen suunnittelun läpinäkyvyydestä ja seurantatutkimusten vertaisarviokäytännöistä eivät sellaisenaan istu historiantutkijoiden julkaisumaailmaan, jossa artikkelit ovat useimmiten laajempien tutkimushankkeiden itsenäisiä osia. Myös kategorinen vaade artikkeleissa käytettyjen tutkimusaineistojen avoimesta tallentamisesta tunnettuun tietoarkistoon voi aiheuttaa ongelmia tieteenalalla,[6] jossa lähdeaineistot eivät ole suoraviivaisia vaan koostuvat usein hyvinkin sirpaleisesta kokoelmasta eri arkistojen aineistoja, mediatekstejä, muistitietoa ja tilastoja. COS:n ohjeistus on kuitenkin hyvä muistutus siitä, että tiedelehtien avoimen saatavuuden ohella myös niiden kirjoittajiltaan vaatimat aineistojen ja tutkimusmenetelmien avoimuuskäytännöt tulisi ottaa entistä selkeämmin pohdinnan alle.

3. Kirsi Pauliina Kallio, Miten onnistuu yhteisvastuu hajautuneessa tiedeyhteisössä? *Versus* 1 (2017), http://julkea.fi/2017/04/27/miten-onnistuu-yhteisvastuu-hajautuneessa-tiedeyhteisossa/ (5.5.2017).

4. B. A. Nosek et al., Promoting an open research culture. *Science* 348:26 (2015), 1422–1425, http://dx.doi.org/10.1126/science.aab2374 (5.5.2017).

5. Sampo Viiri, *Digital Humanities and Future Archives*. The Finnish Institute in London 2014, http://finnishinstitute.cdn.coucouapp.com/media/W1siZiIsIjIwMTQvMDgvMjgvMTUvNDgvNDQvNDU3L0RpZ2l0YWxfSHVtYW5pdGll-c19hbmRfRnV0dXJlX0FyY2hpdmVzLnBkZiJdXQ/Digital_Humanities_and_Future_Archives.pdf?sha=8cc20201c2dae7fe (5.5.2017).

6. Nosek et al. 2015.

Syväluotaus

Odotettu hakuteos länsimaisen esoterian historiasta Skandinaviassa

Henrik Bogdan & Olav Hammer (toim.): Western Esotericism in Scandinavia. Brill 2016. 698 s. ISBN 978-90-04-30241-9.

Brill-kustantamon keväällä 2016 julkaisema *Western Esotericism in Scandinavia* tuo monin tavoin helpotusta länsimaisen esoterian historian parissa puurtavien pohjoismaisten tutkijoiden työhön. Kahden alalla meritoituneen uskontotieteilijän, Henrik Bogdanin ja Olav Hammerin toimittama julkaisu on rakenteeltaan tyylipuhdas hakuteos. Se summaa esoteeristen ja okkulttisten liikkeiden ja virtausten skandinaavista historiaa 1500- ja 1600-lukujen alkemiasta, astrologiasta ja magiasta 2000-luvun aikalaiskulttuurissa vaikuttaviin *New Age* -liikkeeseen, uuspakanuuteen ja UFO-liikkeisiin asti. Kirjassa on neljä selkeää maantieteellistä painopistettä: Tanska, Norja, Ruotsi ja Suomi.

Pelkästään teoksen sisällysluetteloa selaamalla käy selväksi, että *Western Esotericism in Scandinavia* ratkoo ongelmaa, joka on askarruttanut länsimaisen esoterian kenttää pohjoismaisesta kulmasta katsovia jo pitkään. Vaikka kansainvälinen tutkimuskirjallisuus on viime vuosina laajentunut huimaa vauhtia teemojen ja näkökulmien suhteen – määrällisestä volyymista puhumattakaan – sen kroonisena vaivana on ollut eurooppalaisten valtakielten ja suurten valtioiden hegemonia. Tutkimuskentän aineistot, historialliset avainhenkilöt, liikkeet, yhteisöt sekä näiden taustakontekstit ovat kaikki nousseet pääasiassa Britannian (transatlanttisesti ajateltuna myös Yhdysvaltojen), Ranskan ja Saksan historioista ja niiden suurkaupunkien kulttuureista, mikä puolestaan on näkynyt tutkijoiden tekemissä yleistyksissä ja käsitteellisissä linjauksissa. Länsimaisen esoterian historia on ollut suurelta osin muutaman eurooppalaisen suurvallan historiaa. Bogdanin ja Hammerin mukaan hakuteoksen yhtenä tavoitteena on korjata kentän maantieteellistä epäsuhtaa ja avata keskustelua siitä, miltä länsimaisen esoterian historia näyttää, kun sitä tarkastellaan totuttujen keskusten ulkopuolelta. Perusteltu ja oivallinen täky, jota myös alan kotimaisten tutkijoiden kannattaa käyttää.

Pohjoismaista esoteriaa tutkivan historioitsijan on ollut aiemmin melko hankala luoda kulttuurimaantieteellinen lähikonteksti tutkimuskohteensa ympärille. Esimerkiksi suomalaisen esoterian historiassa yhteydet Ruotsin suuntaan ovat tunnetusti olleet tärkeitä, mutta ruotsalaisen kentän hahmottaminen ja tutkimuskaanonin selvittäminen on ollut selvästi työläämpää kuin perehtyminen hyvin markkinoituun tutkimukseen, joka on sivunnut eurooppalaisen kulttuurihistorian pääkallopaikkoja. Omat kiemuransa luo erilaisten ja -tasoisten populaarien julkaisujen massa, jonka hallinta on sula mahdottomuus. Tässä suhteessa *Western Esotericism in Scandinavia* on täsmätyökalu. Koska kyseessä on laajasti rajattu hakuteos, sen yksittäiset artikkelit eivät luonnollisestikaan voi olla kaiken kattavia. Tieteellisten asiantuntijoiden laatimina ne kuitenkin tarjoavat kompaktin johdatuksen pohjoismaisen esoterian historiaan ja sen tärkeimpiin ilmiöihin. Lisäksi teoksen viiteapparaatista ja kirjallisuusluettelosta avautuu pääsy keskeiseen tutkimuskirjallisuuteen, jonka tavoittaminen on ennen tätä edellyttänyt paljon työtunteja.

Historiatieteen näkökulmasta teoksessa on myös ongelmia. Päällimmäisenä esiin pistää *Western Esotericism in Scandinavian* teoreettis-käsitteellinen yleislinja, jossa on tuntuva uskontotieteellinen ja kulttuurintutkimuksellinen korostus. Asetelmassa ei tietenkään ole mitään itsestään selvää vikaa, vielä vähemmän on kyse siitä, että katsoisin historiantutkijoilla olevan jonkinlaisen esikoisoikeuden menneisyyden ilmiöiden tutkimiseen. Valitusta linjasta koituu kuitenkin metodologisia ja tulkinnallisia seurauksia. Teoksen analyyttinen ote rakentuu suurelta osin universalisoivan "globaalin esoterian (*global esotericism*)" käsitteen varaan – konsepti, jota länsimaisen esoterian tutkimuksen nykyiset auktoriteetit ovat viljelleet laajemminkin – mikä tarkoittaa, että skandinaavisen esoterian historia jäsentyy eräänlaisen saman logiikan kautta. On olemassa ennalta määritelty käsitys esoteriasta, sen temaattisista ja käsitteellisistä sisällöistä, jolloin myös teoksen luomasta historiakuvasta tuntuu tulevan osin ennalta päätetty. Historia on merkityksellinen vain siinä määrin kuin se vastaa abstrahoituihin ennakko-oletuksiin tai typologisointeihin, joita tutkijat ovat laatineet teoreettisten lähtökohtiensa varassa.

Western Esotericism in Scandinavian näkökulmaa arvioitaessa on toki huomioitava kirjan luonne. Pohjoismaiden pitkästä historiasta on rajattava esiin hakuteoksen kannalta oleellisin aines, eikä teorialähtöistä jäsennystapaa ole tässä moninaisuudessa syytä pitää lähtökohtaisesti kelvottomana ratkaisuna. Pidän kuitenkin ongelmana, että menetelmällinen linja tuntuu paikoin ristiriitaiselta Bogdanin ja Hammerin määrittelemien tärkeiden tutkimustavoitteiden kanssa. Toimittajien mukaan teoksen tarkoituksena on esitellä – sosiologi Roland Robertsonia lainaten – globaalin esoterian "glokalisaatioita (s. 2.)", pohjoismaiden erityisiin historiallisiin, poliittisiin ja kulttuurisiin konteksteihin kytkeytyviä spesifejä ilmiöitä, joiden pohjalta vakiintunutta kuvaa länsimaisen esoterian historiasta voidaan tarkastella kriittisesti. Historiallisen erityisyyden ja toiseuden tavoittamista kuitenkin vaikeuttaa, että universaalista esoteriasta tehdään tulkinnallinen amalgaami, jonka avulla 1600-luvun alkemistit ja magian harjoittajat voidaan vetää samalle jatkumolle 1900-luvun taitteen teosofien ja 2000-luvun UFO-liikkeiden kanssa.

Esimerkkinä typologisoivan otteen ongelmista toimii kirjan luku, joka tarkastelee vuosisadan vaihteen suomalaista teosofiaa kansainvälisen Teosofisen Seuran rajaamasta näkökulmasta. Jos oikeaa tai virallista ja samalla "globaalin esoterian" piiriin kelpaavaa teosofista kantaa edustaa vain se, joka on tuotettu Teosofisen Seuran piirissä (esim. s. 563, 565), on vaarana, että osa juuri tuon ajan suomalaiselle yhteiskunnalle tyypillisistä erityispiirteistä jää huomaamatta. Tässä tapauksessa paitsioon jää esimerkiksi koko se laaja uskontokriittinen keskustelu, jota suomalainen älymystö ja nouseva keskiluokka kävivät viimeistään 1880-luvun taitteesta alkaen ja joka kytkeytyi tiiviisti yhteen sukupuolirooleja ja -etiikkaa koskevan reformin kanssa. Niin kansainvälisessä kuin kotimaisessakin historiantutkimuksessa on osoitettu, että sukupuolikäsitysten murroksella oli suuri vaikutus siihen, millaisin painotuksin Teosofisen Seuran opit saattoivat ankkuroitua silloiseen aikalaiskulttuuriin. Artikkeli sivuuttaa myös 1900-luvun alun ideologiset synteesit, kuten vaikkapa varhaisen työväenliikkeen ja teosofian ja myös muiden esoteeristen liikkeiden välillä tapahtuneet rajankäynnit. Nekin toivat erityistä lisäväriä suomalaiseen teosofiaan ja näkyivät myös Teosofisen Seuran piirissä. Tätä teemaa koskevaa tuoretta historiantutkimusta olisi ollut saatavilla, mutta siihen ei viitata.

Koska *Western Esotericism in Scandinavia* profiloituu uskontotieteen ja kulttuurintutkimuksen ohella myös historian alaan niveltyväksi yleisteokseksi, on nähdäkseni perusteltua arvioida sitä historiantutkimuksen kriteereillä. Tästä näkökulmasta katsottuna kirjan parasta antia on käytännöllisyys. Se toimii paitsi laajana johdatuksena pohjoismaisen esoterian historiaan ja sen ilmiöiden kirjoon myös kätevänä portaalina alan kansainväliseen tutkimuskirjallisuuteen. Näiltä osin teos on toimiva ja kaivattu työväline historiantutkijoiden ja -opiskelijoiden käyttöön. Toisaalta on tärkeää muistaa, ettei *Western Esotericism in Scandinavia* ole yleispätevä esitys pohjoismaisen esoterian tutkimuksesta tai siinä käytetyistä näkökulmista, ja että sen tarjoamassa kokonaiskuvassa on aukkoja, jotka haittaavat tehtävänannon toteutumista. Teos sivuuttaa monia alueen historiaa muokanneita ideologisia ja rakenteellisia prosesseja, jonka lisäksi sen artikkelit tarkentuvat pääasiassa koulutettuun säätyläistöön ja/tai älymystöön kuuluviin miehiin. Samalla käy kyseenalaiseksi, keiden historiasta on oikeastaan kyse siinä skandinaavisessa, länsimaisessa, saati "globaalissa" esoteriassa, joista Bogdan ja Hammer puhuvat. *Western Esotericism in Scandinavia* tekee varteenotettavan avauksen, mutta tarvitaan paljon uutta tutkimusta ja monitieteistä dialogia, ennen kuin edellä mainitut suuret kokonaiskuvat alkavat kirkastua.

Antti Harmainen, FM
Tampereen yliopisto

Arviot

Matkalla kohti pyhää

Sari Katajala-Peltomaa, Christian Krötzl & Marjo Meriluoto-Jaakkola (toim.): Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla. Kun maailma aukeni. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 1399, Tampereen museoiden julkaisuja 136, SKS 2014. 367 s. ISBN 978-952-222-530-6.

Sari Katajala-Peltomaan, Christian Krötzlin ja Marjo Meriluoto-Jaakkolan toimittama teos *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla: Kun maailma aukeni* liittyy Vapriikin vuonna 2015 toteuttamaan *Suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla* -näyttelyyn. Teos on tarkoitettu Vapriikin näyttelykirjaksi, mistä syystä se on suunnattu laajemmalle yleisölle. Kirjoittajat ovat kuitenkin omien alojensa asiantuntijoita ja teos on myös vertaisarvioitu tiedekirja.

Kirja pyrkii vastaamaan perusteellisesti siihen, millaisia suomalaisten pyhiinvaellukset olivat keskiajalla. Siinä se onnistuu melko hyvin ja luo kattavamman kuvan aihepiiristään kuin yksikään aikaisempi teos. Kansainvälisesti pyhiinvaelluksia ja niihin liittyviä ilmiöitä on tutkittu paljon. Sen sijaan suomalaisten pyhiinvaellukset ovat aihe, jota ei aikaisemmassa tutkimuksessa ole juurikaan sivuttu, huolimatta aiheen yleisestä kiinnostavuudesta. Syynä aiemman kotimaisen tutkimuksen puutteeseen on heikko lähdetilanne. Pohjoismaista pyhiinvaellusta on tutkittu, mutta näidenkin tutkimusten painopiste on muiden Pohjoismaiden pyhiinvaelluksissa ja -vaeltajissa. Samaa tendenssiä on toisinaan nähtävissä myös käsillä olevassa teoksessa.

Teoksen ulkoasu on näyttävä ja mukana on runsaasti kuvitusta. Koska teos on tarkoitettu laajemmalle yleisölle, lähdeviitteet ja -luettelot on sijoitettu artikkelien väliin. Tämä on toimiva ratkaisu, ottaen huomioon teoksen monenkirjavan lukijakunnan. Teoksen lopusta löytyvät kätevät henkilö- ja paikkahakemistot. Lisäksi esilehdiltä löytyvät kartat Pohjolan ja Euroopan tärkeimmistä pyhiinvaellusreiteistä ja -kohteista. Hienoisena kauneusvirheenä muuten näyttävässä teoksessa ovat siihen jääneet pienet kirjoitusvirheet. Samoin on johdantolukuun (sivulle 11) eksynyt harmillinen asiavirhe. Kirjoittajat väittävät paavi Aleksanteri III:n lähettäneen, juopuneen pyhimyksen palvontaa käsittelevän, kirjeen Pyhän Erikin murhaajalle, vaikka todellisuudessa kirjeen vastaanottaja oli kuningas Knut Eriksson. Myös juopuneena kuolleen pyhimyksen identifikaatio Pyhäksi Erikiksi on kyseenalaistettu moderneissa tutkimuksissa. Onneksi kyseessä on kuitenkin yksittäinen poikkeus ja muuten teos on asiasisällöltään erinomainen.

Teos alkaa toimittajien kirjoittamalla johdantoluvulla, minkä jälkeen seuraa 16 artikkelia, jotka on jaettu temaattisesti viiteen osioon. Jokainen osio käsittelee suomalaisia pyhiinvaelluksia erilaisista näkökulmista. Ensimmäinen osio käsittelee pyhiinvaellusten merkitystä. Sen avaa Christian Krözlin artikkeli suomalaisten pyhiinvaelluksista osana eurooppalaista perinnettä, joka johdattaa lukijan sisälle kirjan laajempaan tematiikkaan. Seuraavaksi Veikko Antonen kirjoittaa kansanomaisen ja kirkollisen pyhän käsitteistä keskiaikaisessa Suomessa. Toinen osio käsittelee kirkkoa ja pyhiinvaelluksia. Sen aloittaa Kirsi Salonen, joka kirjoittaa yksityiskohtaisesti keskiajalla Roomaan matkanneista suomalaisista, joista on säilynyt enemmän tietoa kuin muista suomalaisista pyhiinvaeltajista. Jussi Hanska kirjoittaa pyhiinvaeltajille suunnatuista saarnoista kattavasti, vaikka saarnalähteitä ei ole juuri säilynyt Suomessa. Jyrki Knuutila puolestaan käsittelee Hämeen härkätietä mahdollisena pyhiinvaellusreittinä ja tarkastelee sen varrella olleiden kirkkojen pyhimyskultteja. Osion päättää Simo Heininen artikkelillaan pyhimyksistä ja pyhiinvaelluksista reformaation aikakaudella. Artikkelin fokuksessa on laajemmin luterilainen Eurooppa, jonka tilanteesta luodaan ensiksi yleiskuva, minkä jälkeen kerrotaan, kuinka asiat toteutuivat Suomessa.

Kirjan kolmas osio käsittelee pyhiinvaellusten ja arjen suhdetta. Sen aloittaa Sari Katajala-Peltomaan artikkeli, joka käsittelee hoivaavien vanhempien yhdessä lastensa kanssa tekemiä pyhiinvaelluksia. Artikkeli asettaa suomalaiset pyhiinvaellukset laajaan kontekstiin ja vertaa suomalaisia pyhiinvaelluksia muun muassa italialaisiin, englantilaisiin ja ruotsalaisiin pyhiinvaelluksiin. Jenni Kuuliala kirjoittaa ruumiinvammoihin parannusta hakeneiden pyhiinvaelluksista Pohjolassa. Tapio Salmisen artikkeli käsittelee liikkumista ja tieverkkoa keskiajan Suomessa. Sisällöltään artikkeli on informatiivinen, ei vain pyhiinvaelluksiin vaan kaikkeen matkustamiseen liittyen. Osion lopuksi Marko Lamberg kirjoittaa Naantalin luostarin kirjaston pyhiinvaelluskertomuksista, jotka liittyvät pääasiassa Pyhään Birgittaan ja hänen tyttäreensä Pyhään Katariinaan.

Teoksen neljäs jakso käsittelee pyhiinvaellusten materiaalista kulttuuria. Sen aloittaa Markus Hiekkasen havainnollistava artikkeli oletettujen suomalaisten pyhiinvaelluskirkkojen arkkitehtuurisista erityispiirteistä. Jussi-Pekka Taavitsainen kirjoittaa Turun tuomiokirkosta löytyneiden reliikkien historiasta ja niiden tutkimuksen nykytilasta. Sofia Lahden kirjoitus pohjoismaisissa pyhiinvaelluskirkoissa olleista relikvaarioista päättää osion. Viimeinen osio käsittelee pyhiinvaelluksia ortodoksisessa ja luterilaisessa kulttuurissa. Sen aloittaa Raisa Maria Toivon kirjoitus luterilaisista uhrikirkoista pyhiinvaellusperinteen jatkajina. Seuraavaksi Irma-Riita Järvinen ja Senni Timonen käsittelevät pyhiinvaellusreitiksi väitettyyn Pyhän Henrikin tiehen liitettyä tarinaperinnettä, joka ulottuu 1900-luvulle saakka. Osion ja samalla koko kirjan päättää Kati Parpein artikkeli Karjalan ortodoksiluostareihin suuntautuneista pyhiinvaelluksista uuden ajan alussa.

Kokonaisuutena teos luo kattavan kuvan suomalaisten keskiaikaisiin pyhiinvaelluksiin. Artikkelikokoelmalle tyypilliseen tapaan tarkastelukulma on erittäin laaja, minkä vuoksi osa artikkeleista liittyy teoksen otsikkoon melko epäsuorasti. Moni artikkeli keskittyy pyhiinvaelluksiin pohjoismaisena tai yleiseurooppalaisena ilmiönä ja niiden suomalaisia käsittelevä osuus jää melko vähäiseksi, välillä melkein toissijaiseksi. Tämä tosin selittyy sillä, ettei suomalaisten pyhiinvaelluksista ole säilynyt kovinkaan paljon lähdemateriaalia, minkä vuoksi kuvaa on jouduttu täydentämään pohjoismaisella ja eurooppalaisella materiaalilla. Kirjoittajat edustavat eri tieteenaloja, minkä ansiosta suomalaisten keskiaikaisia pyhiinvaelluksia enemmän tai vähemmän suorasti käsittelevä lähdemateriaali on käyty läpi kattavasti ja sitä on käytetty monipuolisesti. Ajallisesti teoksen viimeinen osio ulottuu miltei nykypäivään saakka, joten otsikon keskiaikakin on sangen joustava käsite. Tämän temaattisen laajuuden voi nähdä vahvuutena, sillä teos käsittelee kaikki suomalaisten pyhiinvaelluksia jollain tavalla sivuavat ilmiöt. Kuitenkin juuri tämän näkökulmien moninaisuuden vuoksi, olisin kaivannut loppuun yhteenvetolukua, jossa olisi sidottu artikkelien erilaisia näkökulmia kokonaisuudeksi ja nostettu esiin koko ilmiön kannalta tärkeimpiä huomioita. Nykyisellään artikkelit jäävät hieman irrallisiksi kokonaisuuksiksi, joskin teoksesta löytyy joitain artikkelien välisiä sisällöllisiä ristiviittauksia. Yhteenvedon puutteesta huolimatta kirja täyttää tehtävänsä ja onnistuu piirtämään kuvan siitä, millaisia suomalaisten pyhiinvaellukset keskiajalla olivat. Teos täyttää aukon tutkimuksessa ja se tulee palvelemaan kaikkia aihepiiristä kiinnostuneita tutkijoita, sillä se on laajin ja systemaattisin esitys suomalaisista pyhiinvaeltajista ja -vaelluksista.

Olli-Pekka Kasurinen, FM
Helsingin yliopisto

Maupertuis ‘sikiämisen’ jäljillä

Pierre Louis Moreau de Maupertuis: Fyysinen Venus. Ranskankielisestä alkuperäisteoksesta Vénus physique (1745) suomentanut ja esipuheella varustanut Osmo Pekonen. Art House 2017. 126 s. ISBN 978-951-884-620-1.

Viime vuosina erityisesti Ranskan valistusajan klassikkoja ansiokkaasti tutkinut ja kääntänyt Jyväskylän yliopiston matematiikan, Oulun yliopiston tieteenhistorian sekä Lapin yliopiston sivistyshistorian dosentti Osmo Pekonen on tarttunut maapallon muodon mittaaja Maupertuis’n (1698–1759) tuotantoon ja tuonut häntä meille yhä tunnetummaksi myös suomentamansa elämäkerran välityksellä.[1] Valistusajalta on paljon pikkuklassikoita, jotka ansaitsevat aikakauden ajattelun vivahteikkuuden ymmärtämisen vuoksi tulla meilläkin esitellyiksi: tässä meillä on käsillä jälleen yksi, edellinen Pekosen käännös perinpohjaisella johdannolla varustettuna oli Émilie de Châtelet’n *Tutkielma onnesta* (2016) ja lisää on kuulemma luvassa. Pekosen kulku Anto Leikolan jalanjäljissä jatkuu.

1. Mary Terrall, *Maupertuis. Maapallon muodon mittaaja*. Suom. Osmo Pekonen. Väylä 2015.

Varsin pitkässä esipuheessaan (22 s.) Pekonen osoittaa syvällisen perehtyneisyytensä valistuksen ajan luonnontieteen teorioihin ja käsitteistöön, mutta sen seikkaperäisyydellä saattaa olla joihinkin lukijoihin se harmillinen vaikutus, että alkuperäisteksti jää lukematta. Alkusivuja lukiessa hämmästyy, kuinka pornografisena, nykylukijoissakin "kiihtymystä" herättävänä Pekonen Maupertuis'n tutkielmaa pitää. Ottaen huomioon, millaisia vapaamielisen seksuaalisuuden alakulttuureja ja niiden kirjallisia ilmauksia valistuksessa oli[2], tutkielma on niihin verrattuna (vain) luonnonhistoriaa, eläinten ja ihmisen generoimismekanismin selitysyrityksiä inhimillisin termein ("rupisammakko pitelee rouvaansa syleilyssään kuukausikaupalla", s. 61). Ihmettelihän Voltairekin, mitä ihmisten ja 'korkeampien' eläinten siitoksesta saattaisi syntyä, ja ihmisen ja apinan välimuotoja etsittiin kuvitteellisin kokein. Maupertuis'n pääteema, "sikiäminen" näyttäytyi toki lujasti uskovaisille tiedemiehille mysteerinä, johon ei olisi sopinut kajota. Maupertuis ei jättänyt sitä kuitenkaan rauhaan, vaan etsi, missä ne Luojan luomat alkiot (Maupertuis'lla "madot"; Pekosella paremman puutteessa "siimahännät", ei siittiöt), joita muun muassa Leeuwenhoek oli mikroskoopillaan spermasta katsellut, ennen yhdyntää oikein piileskelivät. Myös generaation tuottamien erikoisuuksien – valkoinen neekeri ja yleensä 'rotujen' erot, monstrumit, albiinot ja muut deformaatiot – syntyminen vaati selitystä, jos ei muuten niin valistuneen varauksellisina päätelminä ja otaksumina kaikesta aikakauden tuottamasta todistusaineistosta akatemioiden raporteista yksityisten ihmisten havaintoihin. Onko Maupertuis spekulaatioineen sittenkään ajan suurten tiedemiesten kuten Buffonin rinnalla niin diletantti kuin Pekonen antaa ymmärtää?

Montaignen tapaan Maupertuis ei vaivannut lukijoitaan yliluonnollisilla, "turhilla" kysymyksillä elämän tuonpuoleisuudesta vaan tarttui myös humoraalipatologiaa uhmaten suoraan kysymykseen "ihmissuvun tärkeimmän aktin" perusteista. Ydinongelma ajan fysiologeille (esim. Harvey) oli, kummalle sukupuolelle hedelmällisyys kuului eli olivatko jälkeläisen synnyttävät ainesosat "munassa" (munasolussa) vai "siemenessä" (spermassa). Asettumatta miehisen tulkinnan kannalle Maupertuis päätyi kompromissiin: jälkeläiset ovat niiden sekoituksen tuotetta: "kumpikin osapuoli tarjoaa alkiolle omat itunsa" (s.109, hedelmöityksestä ei siis puhuta). Havainnot osoittivat lapsilla olevan sekä isänsä että äitinsä piirteitä myös luonteissaan ja valkoisen ja mustan rodun sekoittuessa syntyi "oliivinvärinen lapsi", omaten muutenkin puoliksi isän ja äidin piirteitä (valkoinen neekeri tai musta valkoisen rodun edustaja oli luonnonoikku). Eläinkokeet veivät analogisesti samaan johtopäätökseen. Vaatimattomana tutkijana Maupertuis ei kuitenkaan rohjennut muodostaa todisteidensa pohjalta teoriaa ("systeemiä"), vaan jäi epäilemään omia konjektuurejaan esimerkiksi tutkittuaan mikroskoopilla naisesta yhdynnässä vuotanutta nestettä löytämättä siitä "siimakkaita".

Aikakauden rotuajattelulle tyypillisesti Maupertuis selvitteli ihmisvariaatioiden muodostumista ja jakautumista eri puolille maapalloa. Hän spekuloi mono- ja polygenesiksellä (vrt. L. Agassiz), eli ovatko esimerkiksi Afrikan mustat oma lajinsa vai trooppiseen ilmanalaan yhden luomisen jälkeen sopeutunut ihmismuunnos (adaptaatio). Maupertuis'n hyvin tuntemat lappalaiset ja etelän patagonialaiset esiintyvät hänellä "ihmisrodun" (!) ääripäinä, edelliset lyhimpinä, jälkimmäiset pisimpinä. Ja kun maailman kaikkia kolkkia ei ollut vielä tutkittu, hänelle oli täysin mahdollista, että voisi löytyä sellaisia variaatioita, joista ei kyettäisi sanomaan, ovatko ne ihmisiä lainkaan. Vain Seinen rannoilta voi hekumoitsija Maupertuis löytää ihmisihanteensa, pariisilaisen kaunottaren, jonka kanssa edistää ihmissuvun täydellistymistä.

Valistuksen hengessä Maupertuis'lla sekoittui huvittava ja vakava, uhkarohkea spekulaatio ja tiede. On mitä voi epäillä, on, mitä ei voi, kuten monogenesistä, syntymistä "yhteisestä äidistä" (s. 99), ja siitä huolimatta hän voi pohdiskella, miten uusia ihmis*lajeja* voi syntyä. Hän oli "nähnyt", miten syntyy sellainen lapsi, joka ei muistuta isäänsä eikä äitiään, vaan jolla on jonkin esi-isänsä piirteitä. Tässä Maupertuis huomasi fortunan tai sattuman oikkuja, "uutuuksia kaipaavan" maun tyydyttämistä, kuten eläinjalostuksessa, joka silminnähden tuotti uusia rotuja. Voisiko siis sulttaani, jolla on haaremissaan erirotuisia naisia, ryhtyä kokeilemaan, miten entistä kauniimpia tyttölapsia saisi syntymään? Vaikka Maupertuis näki ympärillään myös degeneroituneita, fysiologin silmissä "epäilyttäviä sukukuntia", hän luotti luonnon karsivan sellaiset pian pois – naisten ihailtavat uumat ja sääret ovat monien sukupolvien 'kehityksen' tulos – pieni myönnytys hankittujen ominaisuuksien jalostumiselle á la Lamarck.

Fyysistä Venusta täydentää Anto Leikolan suomennos Maupertuis'n esseestä *Eläinten oikeuksista*, missä Maupertuis päätyy toteamaan, että jos eläimillä on sielu, olisi julmaa niitä kiusata ja käsitellä väkivalloin (vahinkoeläimiä, "varkaita ja roistoja" lukuun ottamatta). Sen saattelemana tämä pikkuklassikko avaa vivahteikkaan ja erotiikan sävyttämän näkymän valistuksen ajan eläin- ja ihmistieteen maailmaan. Aatehistorioitsijaa ilahduttavat Pekosen soljuva käännös, hänen monet ajan käsitteitä ja antiikin lainoja valaisevat alaviitteensä ja selityksensä sekä tutkimuskirjallisuuden bibliografia, mistä näkyy myös hänen oma antinsa Ranskan valistuksen tutkimukselle. Pekosen työ tällä alalla ansaitsisi maassamme sille kuuluvaa tunnustusta – Ranskassa hän on sitä jo saanutkin, muun muassa Ranskan korkeimman tiedelaitoksen Institut de Francen Chaix d'Est Ange -historiapalkinnon vuonna 2012. Mutta kukapa 'yleisen historian' tutkija olisi profeetta omalla maallaan.

Anssi Halmesvirta, dosentti, D.Phil.
Jyväskylän yliopisto

2. Ks. esim. Paul-Gabriel Boucé, Imagination, Pregnant Women and Monsters in Eighteenth Century Britain and France. Teoksessa G. S. Rousseau & Roy Porter (toim.) *Sexual Undergrounds of Enlightenment*. Manchester University Press 1987.

Vanhan Suomen lukevat talonpojat

Ville Vauhkonen: Kohti kirjan oppia. Vanhan Suomen talonpoikien kirjallistuminen Ruotsin kuningaskunnan ja Venäjän keisarikunnan luterilaisuuden risteymässä 1721–1811. Tallinna 2016. 448 s. ISBN 978-951-51-176-0.

Teologian maisteri Ville Vauhkosen kirkkohistorian alan väitöstutkimus Vanhan Suomen talonpoikien lukutaidosta ja siirtymisestä kirjalliseen maailmaan tarkastettiin Helsingin yliopistossa tammikuussa 2016. Tutkimuksen historiallis-maantieteellisenä alueena ovat Venäjän keisarikuntaan vuosien 1721 ja 1743 Uudenkaupungin ja Turun rauhoissa liitetyt Viipurin ja Kymenkartanon provinssit eli Vanha Suomi, joka yhdistettiin Viipurin lääninä Suomen suuriruhtinaskuntaan vuonna 1811/1812.

Vauhkonen vertailee Vanhan Suomen luterilaisten talonpoikien, Venäjän keisarikuntaan kuuluneiden Inkerin, Viron ja Liivinmaan protestanttisten talonpoikien ja Laatokan Karjalan ortodoksisten suomen- ja karjalankielisten talonpoikien lukutaitoa ja kirjallistumisen prosesseja. Näkökulman tarkentuminen nimenomaan Venäjän keisarikuntaan selittänee sen, miksi viittaukset suomalaiseen ja muuhun skandinaaviseen lukutaidon historiaa käsittelevään tutkimukseen ovat jääneet ohuiksi.

Vauhkonen on asettanut itselleen laajan tutkimustehtävän: miten lukutaitoa opittiin ja opetettiin, miten kansanopetusta johdettiin ja hallinnoitiin, ja millainen oli 1700-luvun ja 1800-luvun alun talonpoikien kirjallinen maailma. Tutkimuksen lähdepohja on vakuuttava: se koostuu 16 luterilaisen seurakunnan rippikirjojen lukutaitomerkinnöistä, perunkirjoista ja erilaisista kirjaluetteloista. Lisäksi lähteenä on käytetty Haminan konsistorin ja Liivinmaan, Viron ja Suomen oikeuskollegion arkistoja. Tulipalossa vuonna 1793 tuhoutuneen Viipurin konsistorin arkiston tietoja on paikattu käyttämällä oikeuskollegioon saapuneita Viipurin konsistorin kirjeitä. Inkerin osalta vertailuaineistona on käytetty kohtuullisen kattavasti säilyneitä rippikirjoja. Vastaavasti Viron ja Liivinmaan vertailuaineisto perustuu Eesti Ajalooarhiivissa säilytettävän Tarton yliopiston koulukomission ja sensuurikomitean arkistoihin. Lisäksi Vauhkonen käyttää virolaista lukutaidon historiaa käsittelevää tutkimuskirjallisuutta, joka on meillä jäänyt lähes tuntemattomaksi.

Väitöskirjassa ei ole varsinaista teoreettista viitekehystä, vaikka identiteetti- ja mentaliteettitutkimus olisi sellaisen tarjonnutkin. Vauhkosen ratkaisu on aineistolähtöinen induktiivinen käsittelytapa, jossa korostetaan historiallisten lähteiden tietoa, sen systemaattista analysointia ja lähdekritiikkiä ilman laajempia teorioita. Vauhkonen kuitenkin operoi mentaliteetti- ja identiteettitutkimuksen välineistöllä ja vastaa sellaisiin kysymyksiin, joiden kohteena on yksilön tai ryhmän identiteetti.

Vauhkosen kiinnostavimmat johtopäätökset liittyvät Vanhan Suomen talonpoikien ja heidän perheidensä lukutaidon alueellisiin eroihin. Kirjoittajan mukaan lukutaito oli vahvin Viipurin ja Haminan konsistorien läheisyydessä sijainneissa seurakunnissa. Siirryttäessä Viipurista itään ja kaakkoon eli kohti Pietaria talonpoikien lukutaito heikkeni selvästi. Tämä selittyy Vauhkosen mukaan yhtäältä suurkaupungin vetovoimalla, toisaalta Kannaksen keski- ja eteläosien suurilla lahjoitusmailla, joiden taloudelliset olot heikensivät talonpoikien lukutaitoa ja kirjallistumista.

Käkisalmen ja Lappeenrannan tasalle saakka melkein jokaisella rekistereihin päätyneellä oli jonkinlainen lukutaito, mutta Sortavalan–Kerimäen tasalla enää vain noin puolet rippikirjoihin merkityistä oli saanut jonkinlaisen lukutaitomerkinnän. Tilanne oli samantapainen Kymijoen varren ruotsinkielisissä seurakunnissa. Laatokan Karjalan ortodoksiset talonpojat puolestaan osasivat tuskin edes lukutaidon alkeita, mikä johtui ortodoksien uskonnonharjoituksen ja suullisen perinteen hallitsevasta vaikutuksesta. Ortodoksien

uskonnollisen elämän harjoittaminen ei perustunut aktiiviseen lukutaitoon.

Sen sijaan hengellisen apatian poistamiseen tähdännyt pietismi korosti yksilön lukutaitoa. Omakohtaista ja sisällöllisesti rikasta uskonelämää voitiin vahvistaa lukemalla Raamattua, katekismusta, postilloja eli saarnakokoelmia ja niin edelleen. Vauhkosen mukaan pietismin vaikutukset tulivat Vanhaan Suomeen kolmessa aallossa. Ensimmäinen vaihe osui heti suuren Pohjan sodan jälkeiseen aikaan, jolloin pietistisen herätyksen saaneet sotavangit palasivat kotiin. Toinen vaihe alkoi hattujen sodan jälkeen, jolloin Vanhaan Suomeen perustettiin kuvernööri Johan Balthasar von Campenhausenin aloitteesta pitäjänkouluja. Kolmannessa vaiheessa saksalaisissa yliopistoissa, erityisesti Hallessa opiskelleet papit toivat 1750-luvulta lähtien mukanaan pietistisen uskonkäsityksen. Tämä näkyi pappien kääntämän suomenkielisen uskonnollisen kirjallisuuden ja virsirunouden määrän kasvuna.

Esimerkkinä pietistisesti orientoituneesta kirkonmiehestä Vauhkonen mainitsee Viipurin konsistorin esimiehen, Hallessa opiskelleen tuomiorovasti Magnus Alopaeuksen, joka julkaisi kääntämänsä *Jumalisuuden harjoituksen* vuonna 1759. Siinä annettiin pietisteille ominaiseen tapaan kristitylle jokapäiväisiä ohjeita ja velvollisuuksia Jumalaa, lähimmäistä ja itseä kohtaan. Samaan tapaan Hiitolan kirkkoherra Johan Deutsch tilasi 1760-luvun lopulla Kielistä eräältä kirjapainolta peräti 5 000 kappaletta suomeksi käännettyjä katekismuksia, joita hän myi ja antoi eri puolille Vanhaa Suomea.

Lukutaitotutkimuksen lisäksi Vauhkonen tarkastelee Vanhan Suomen kirjallistumista, kirjakulttuuria ja koulu-uudistuksia. Kirjoittajan päätutkimuskohde eli talonpoikien lukutaitoisuuden tarkastelu saa rinnalleen myös säätyläisten lukutottumusten pohdintaa, mikä kysymyksenasettelua tiukasti tulkiten ei itse asiassa olisi kuulunut tämän tutkimuksen piiriin, vaikka tarjoaakin kiintoisan vertailukohdan talonpoikaisille lukutottumuksille.

Katariina II:n koulu-uudistuksen kohdalla olisi enemmänkin voinut korostaa sen moderniutta ja jopa tasaarvoisuutta, sillä piirikoulujen ja pääkoulun pulpeteissa istui samalla luokalla sekä korkeiden upseereiden että käsityöläisten ja talonpoikien lapsia. Kansallisarkistossa säilytettävässä Suomen Sukututkimusseuran kokoelmassa on tohtori Maija Rajaisen Vanhan Suomen kouluja käsittelevän väitöskirjatutkimuksen jatkoaineistoa, josta ilmenee piirikoulujen oppilaiden sosiaalisen aseman ällistyttävä kirjo vossikkakuskien lapsista aina valtioneuvosten lapsiin.

Ville Vauhkosen väitöskirja tarjoaa merkittävää uutta tietoa Vanhan Suomen talonpoikien ja heidän perheidensä lukutaidosta ja kirjallistumisesta, mutta myös pitäjänkoulujen ja rippikoulujen perustamisesta, pappien motiiveista ja konsistorien välisistä lukutaidon edistämistä koskevista kiistoista. Väitöskirja viittaa suoraan myös eräisiin kiinnostaviin jatkotutkimusaiheisiin. Esimerkiksi Vanhan Suomen ja Inkerin seurakuntien perusteellisempi lukutaidon vertailu tai se, miksi lahjoitusmaatalonpoikien ja heidän perheidensä lukutaito oli yleisesti heikompi kuin kruununtalonpojilla keskimäärin, ansaitsisivat lisätutkimuksia.

Jyrki Paaskoski, dosentti
Helsingin ja Itä-Suomen yliopisto

Inkerin kirkon historia

Jouko Sihvo & Jyrki Paaskoski (toim.): Inkerin kirkon neljä vuosisataa. Kansa, kulttuuri, identiteetti. Kirjokansi 95. SKS 2016. 375 s. ISBN 952-222-627-3.

Inkerin kirkon historiasta on julkaistu suomeksi melko paljon. Yksi varhempi kokonaisesityskin löytyy, vuonna 1960 ilmestynyt Aapo Metiäsen ja Kaarlo Kurkon *Entisen Inkerin luterilaisen kirkon 350-vuotismuistojulkaisu sanoin ja kuvin*. Jouko Sihvon ja Jyrki Paaskosken toimittamaan *Inkerin kirkon neljään vuosisataan* verrattuna se on kuitenkin sekä suppea (vajaat 150 sivua) että vailla tieteellisiä tavoitteita.

Neljä vuosisataa – joka ilmestyi viisi vuotta juhlavuoden (2011) jälkeen – koostuu kahden kirkkohistorioitsijan (Varpu Myllyniemi, Eino Murtorinne), kahden historioitsijan (Jyrki Paaskoski, Mika Sivonen) ja yhden Inkeriä paljon tutkineen kirkkososiologin (Jouko Sihvo) kirjoituksista. Heistä Sivonen käsittelee 1600-lukua, Paaskoski seuraavaa vuosisataa, Murtorinne Inkerin kirkkoa suunnilleen Suomen autonomian aikana, Myllyniemi vuodesta 1905 Inkerin kirkon lakkauttamiseen vuonna 1938, ja Sihvo sen jälkeistä kehitystä. Kronologisesti teosta rytmittävät siis perinteiseen tapaan suuret poliittiset murrokset: Inkerin liittäminen Ruotsiin, Suuri Pohjan sota jälkiseurauksineen ja Suomen liittäminen Venäjän yhteyteen.

Kuten Paaskoski johdannossa toteaa, käsite Inkerin kirkko on ongelmallinen. Kirkko syntyi itsenäisenä instituutiona vasta 1900-luvulla. Sitä ennen inkeriläiset kuuluivat eri suurempien (muun muassa Ruotsin ja Venäjän) luterilaisten kirkkojen yhteyteen. Puhe Inkerin kirkon 400-vuotisesta historiasta on siten nykypäivästä lähtevä yleistys, jolla luodaan kuva Inkerin kirkoksi kutsutun instituution historiallisesta jatkuvuudesta. Tämän jatkuvuuden rakentajina ovat alaotsikon kansa, kulttuuri ja identiteetti. Mitään näistä käsitteistä ei eritellä tarkemmin, mutta yleisvaikutelmaksi jää, että suomen kieli ja luterilainen uskonnollisuus jollakin tavoin rakensivat kansan, ja myös kirkon.

Mika Sivosen katsaus vuosiin 1611–1702 alkaa lyhyellä johdannolla Inkerin alueen varhempaan historiaan. Sivonen nojaa ymmärrettävästi aiempaan tutkimukseen, mutta olisi voinut päivittää Erkki Kuujon ja Heikki Kirkisen 1960-luvulta peräisin olevia näkemyksiä Novgorodin ja Moskovan Rusin (Sivosella Venäjän) poliittisesta ja kirkollisesta toiminnasta.

Varsinaisesti tarkastelemallaan 1600-luvulla Sivonen keskittyy kirkollisen hallinnon rakentumiseen. Sen vaikutusta identiteettiin olisi voinut pohtia nykyistä enemmän. Mitä vallanvaihdos Moskovan Rusin alaisuudesta Ruotsin yhteyteen 1600-luvun alussa merkitsi tavallisille inkeriläisille? Miten Ruotsin rohkaisema muuttoliike alueelle vaikutti muuttajiin ja heidän suhteisiinsa inkeriläisiin ja Inkerin muuhun väestöön, venäläisiin ja ortodoksisiin inkerikkoihin ja vatjalaisiin? Miten valtion ristiriitainen, ortodokseja milloin syrjivä, milloin suosiva politiikka vaikutti eri väestöryhmien identiteettiin? Voisi nimittäin väittää, että 1600-luvulta tunnetut kertomukset siitä, miten inkeriläiset talonpojat, ja muukin Inkerin väestö, vältteli yhteydenpitoa kirkonmiehiin, viittaavat siihen, että Inkerissä ei rakennettu vain yhdenlaista identiteettiä, vaikka Ruotsin valtio ehkä sellaista halusikin.

Jyrki Paaskoski määrittelee omassa osuudessaan keskeisiksi inkeriläisten sosiaalista asemaa, ja myös identiteettiä, 1700-luvulla rakentaneiksi tekijöiksi väestönsiirrot (Inkerin alueelle muutti venäläisiä, saksalaisia ja virolaisia), omistusoikeuden heikkenemisen (talonpojista tuli maaorjia) ja Pietarin kaupungin perustamisen (uusi pääkaupunki määritti alueen taloutta, politiikkaa ja ideologiaa ja mursi paikallista itsenäisyyttä ja identiteettiä). Näistä tekijöistä syntyneet muutospaineet johtivat vähitellen suomen kielen ja luterilaisen uskon tulkitsemiseen inkeriläisyyden ydinpiirteiksi. Tämä on varsin uskottavaa. Tekstissä on kuitenkin osioita, joiden yhteys identiteetin rakentamiseen ei ilman muuta avaudu. Miten esimerkiksi kirkkojen rakentamispolitiikka (s. 89–96) tai papiston sukuhistoria (s. 101–105) liittyvät inkeriläiseen identiteettiin? Samoin nyt maininnaksi jäävää toteamusta (s. 112), että (1700-luvulla) ”naiset hallitsevat sekä lukutaidon että kristinopin perusteet paremmin kuin miehet”, olisi voinut pohtia laajemmin, varsinkin kun naisten rooli mainitaan seuraavissa luvuissa useassa yhteydessä.

Eino Murtorinne käsittelee Inkerin kirkkoa osana saksalaisjohtoista Venäjän luterilaista kirkkoa, jota koskeva laki annettiin vuonna 1832. Tänä Murtorinteen Inkerin kirkon suuruuden ajaksi kutsumana ajanjaksona inkeriläisten identiteetin rakentamiseen tuli mukaan saksalaisuus. Tämä johtui siitä, että saksalaisilla oli Venäjän luterilaisessa kirkollisessa hallinnossa, ja sen kautta myös Inkerin kirkossa, keskeinen asema. Lisäksi virkakielenä oli saksa vuoteen 1892 saakka, jolloin venäjä korvasi sen. Myös seurakunnan hallintoelimen, kirkonkokouksen, pöytäkirjat laadittiin saksaksi, vaikka kokouskielenä olikin suomi.

Saksalaisuuden lisäksi myös suomalaisuudesta tuli vahva kirkon identiteettiä rakentava tekijä, koska pappisvirkaan nimitettiin (muutamin poikkeuksin) vain valtakunnan omista yliopistoista, tässä tapauksessa Turusta (ja yliopiston palon jälkeen Helsingissä) tai Tartosta, valmistuneita. Käytännössä Inkerin kirkon papit tulivat siksi useimmiten Turusta. Vuosisadan jälkipuoliskolla kasvanut venäläisväestön muutto Pietariin nähtävästi korosti suomen kielen merkitystä inkeriläisessä identiteetissä, sillä suomea puhuvista tuli tuolloin vähemmistö alueella, jossa he 1800-luvun alussa olivat olleet selkeä enemmistö.

Murtorinne korostaa myös kyläläisiä ajoittain yhteen koonneiden lukukinkereiden sekä rippikoulun merkitystä. Markkinoiden tapaan kinkerit olivat toki sosiaalinen tapahtuma, mutta avoimeksi jää, miten ne (mahdollisesti) rakensivat (kirkollista) inkeriläisyyttä. Intuitiivisesti ajatus on uskottava. Rippikoulu erotti luterilaiset nuoret esimerkiksi ortodokseista, joilla ei ollut vastaavaa ”pyhää velvollisuutta”, ja tuki täten oman ja vieraan yhteisön rajojen määrittelyä. Kuten Murtorinne toteaa, raja ortodoksisuuden ja toisuskoisuuden välillä määriteltiin 1800-luvun Venäjällä muun muassa lainsäädännössä muutenkin hyvin selvästi. Kansankulttuurin puolella raja kuitenkin madaltui 1800-luvun lopulla, kun inkeriläiset ortodoksiväestön kasvun myötä alkoivat omaksua ortodoksisia tapoja ja käytänteitä.

Varpu Myllyniemi tarkastelee ajanjaksoa niin sanotusta porvarillisesta vallankumouksesta (1905) Inkerin kirkon lakkauttamiseen vuonna 1938. Sen alkuvaiheessa yksi inkeriläisten identiteettiä muovannut tekijä oli ristiriita inkeriläisten ja Suomesta tulleiden välillä. Erityisesti Pohjois-Inkerissä oli nimittäin tuohon aikaan paljon Suomen alamaisia, eivätkä heidän ja inkeriläisten ”tavoitteet […] aina käyneet yhteen”, kuten Myllyniemi muotoilee.

Toinen "veljeskansa", joka vaikutti inkeriläisidentiteettiin, oli virolaiset, joiden määrä kasvoi etenkin Pietarissa ja ylitti 1900-luvun alussa suomalaisten/inkeriläisten lukumäärän. Inkeriläistä identiteettiä muokkasivat myös laulujuhlat, lestadiolaisuus sekä evankelinen liike, jonka edustajista osa oli kotoperäisiä, osa suomalaisia. Merkittävin muutos Myllyniemen tarkastelemalla ajanjaksolla oli maallikkojen aseman korostuminen. Tämä johtui osaksi neuvostopolitiikasta, joka syrji papistoa, osaksi siitä, että pappeja oli vallankumouksen jälkimainingeissa paennut Suomeen tai Viroon.

Myllyniemi nostaa esille myös seikan, johon Murtorinnekin useampaan otteeseen viittaa: inkeriläisen sivistyneistön sisäisen jakautumisen sosialisteihin ja kirkon kannattajiin. Tämä jako syveni vuoden 1905 jälkeen ja jakoi aiemmin (oletetusti) yhtenäistä inkeriläisyyttä. Tämän ja muiden konfliktien, kuten saarnaaja Pekka Bisterin ympärille kokoontuneen yhteisön ja Inkerin virallisen kirkollisen suunnan kiistojen merkitystä identiteetille olisi voinut avata nykyistä enemmän, samoin kuin Suomen luterilaisen kirkon nähtävästi merkittävää avustusta Inkerin seurakunnille 1920-luvulla.

Neuvostovallan uskonnon vastainen toiminta tuhosi kirkon instituutiona 1930-luvun jälkipuoliskolla. Tästä eteenpäin Inkerin kirkko eli mielikuvien, tarinoiden, muistojen ja toiveiden tasolla inkeriläisten puhumassa suomen kielessä ja heidän harjoittamassaan luterilaisessa uskonnollisuudessa. Molemmat nähtävästi tukivat inkeriläisten säilymistä hengissä heidän Inkeristä karkotuksensa aikana. Karkotus kumottiin Stalinin kuoltua (1953), ja uskonnollinen toiminta Inkerin alueella sallittiin pienimuotoisena muutama vuosi myöhemmin. Hieman mittavampaa se oli Karjalan tasavaltaan asettuneiden inkeriläisten keskuudessa, jotka neuvostoajan jälkipuolella kuuluivat Viron luterilaiseen kirkkoon.

Sihvo kartoittaa mainittuja tapahtumia teoksen viimeisessä luvussa. Hän nostaa esille naisten roolin, joka papiston ja miespuolisten saarnaajien toiminnan eliminoimisen jälkeen oli ymmärrettävästi merkittävä, mutta ei eksplikoi naisten merkitystä identiteetille. Onko kirkko vain miesten kirkko?

Neuvostovallan viimeisinä vuosikymmeninä inkeriläisten suhteet Viron luterilaiseen kirkkoon ja Suomeen vahvistuivat. Sihvo käsittelee näitä kattavasti, mutta tyytyy, mielestäni tarpeettoman suppeasti, vain toteamaan, että yhteydet Suomeen "olivat omiaan vahvistamaan inkeriläisten suomalais-kansallista identiteettiä" (s. 293). Olisi ollut mielenkiintoista kuulla tästä tarkemmin. Samaa voi sanoa Neuvostoliiton jälkeisestä ajasta. Se esitellään kirkon uudelleen rakentamisen kannalta kattavasti, mutta lukija voi jäädä miettimään vaikkapa sitä, miten inkeriläinen ja inkeriläisten identiteetti muuttui sen johdosta, että suuri osa suomenkielisistä siirtyi 1990-luvulla paluumuuttajina Suomeen ja seurakunnat venäjänkielistyivät. Sihvo tyytyy mainitsemaan (s. 336) tämän suurena haasteena kirkolle.

Kokonaisuutena *Inkerin kirkon neljä vuosisataa* on kattava selvitys Inkerin protestanttisen kristillisyyden historiasta erityisesti hallinnon ja papiston näkökulmasta. Lukijalle käy selväksi, miten lukuisista eri aineksista identiteettiä, ja kirkkoa, vuosisatojen myötä rakennettiin. Seurakuntalaisista ja teoksen alaotsikon kansasta hän sen sijaan saa tietää melko vähän. Osaltaan tämä johtuu käytettävissä olevien lähteiden luonteesta: viranomaistoiminnasta on säilynyt huomattavasti enemmän aineistoa kuin kansan elämästä. Toisaalta teoksesta saa vaikutelman, että kirjoittajat eivät ole täysin ratkaisseet kysymystä, kirjoittavatko he kirkollista historiaa (jossa kirkko, kuten myös kieli, on jotain "annettua") vai identiteetin rakentamisen historiaa (jossa kirkko ja kieli saavat merkityksensä suhteessa muihin toimijoihin tai vaikuttaviin tekijöihin). En tosin ole varma, oliko tämä lopulta heidän tarkoituksensakaan. Kokonaisuutena teos on joka tapauksessa hyödyllinen käsikirja jokaiselle, joka haluaa perehtyä Inkerin kirkolliseen historiaan. Se luo myös hyvän pohjan inkeriläisen identiteetin yksityiskohtaisemmalle tutkimiselle.

Viitteet antavat joskus aihetta pieneen salapoliisityöhön, koska niissä ei mainita arkistoa, jonka alta viitattu aineisto löytyy lähdeluettelosta. Esimerkiksi viite Relander 1920 tarkoittanee Toksovan kirkkoherran Felix Relanderin vuonna 1913 ilmestynyttä teosta *Kuvaus ewankeelis-luterilaisen kirkon waiheista Inkerinmaalla.* Teksti löytyy oikealla vuosiluvulla painamattomista lähteistä Kansalliskirjaston alta. Toinen vastaavanlainen viitemaininta, Sonny 1918, johtaa samoin painamattomiin lähteisiin, tällä kertaa pastoraalityöhön, joka on merkitty Porvoon tuomiokapitulin arkiston alle. Koska Sonny-nimisiä henkilöitä toimi Inkerin kirkossa useita, etunimitarkennus olisi ollut paikallaan. Sulo Haltsosen vuonna 1967 toimittama *Vanha Tuutari* (tuntemattoman tekijän kuvaus Inkeristä 1800-luvun alkupuolelta) on aakkostettu väärään kohtaan.

Terminologiassa on muutamia epätarkkuuksia. Esimerkiksi sivulla 77 Pietari I:n todetaan sallineen (1702) vapaan uskonnon harjoittamisen (siis uskonnonvapauden), mutta sivulla 82 tarkennetaan (oikein), että kyseessä oli kristillisten kirkkokuntien vapaan toiminnan salliminen Venäjällä. Sivulla 240 lukija saa ratkaista, onko oikea termi konfirmaatiovalmistus- vai konfirmaationvalmistustilaisuus. Pientä horjuvuutta on myös venäjän translitteraatiossa. Leipätekstissä nimet ja termit on muutamia poikkeuksia lukuun ottamatta romanisoitu niin sanotun kansallisen kaavan mukaan, mutta viitteissä käytetään tieteellisempää translitterointia. Herra Hruštšovin sukunimen щ-kirjain on jostain syystä transkriboitu systemaattisesti väärin.

Teuvo Laitila, dosentti
Itä-Suomen yliopisto

Nostalgia, kaipaus ja historia

Pertti Grönholm & Heli Paalumäki (toim.): Kaipaava moderni. Nostalgian ja utopian kohtaamisia Euroopassa 1600-luvulta 2000-luvulle. Historia mirabilis 11. Turun historiallinen yhdistys 2016. 322 s. ISBN 978-952-7045-02-2.

Of all the ways of using history, nostalgia is the most general, looks the most innocent, and is perhaps the most dangerous.[1]

Tunteiden historia lienee tällä hetkellä yksi muodikkaimmista historiantutkimuksen osa-alueista. Lukuisissa tutkimuksissa on ryhdytty historiallistamaan sellaisia tunteita kuin viha, rakkaus ja pelko, ja tutkimuksen huomio on kiinnittynyt myös vähemmän selvärajaisiin tunteisiin ja mielentiloihin, kuten kunniantunto, inho tai toivo. Sen sijaan nostalgia ei ole historiantutkijoita kiinnostanut kuin satunnaisesti. Tämä on yllättävää, sillä nostalgia operoi aikasuhteilla ja menneisyyskuvilla, ja liittyy voimakkaasti sekä historian erilaisiin käyttöihin että itse historiankirjoitukseen.

Pentti Grönholmin ja Heli Paalumäen toimittama kirja yhdistää historioitsijoiden ja taiteentutkijoiden näkökulmia. Toimittajien kirjoittama erinomainen johdanto nostaa esiin nostalgian hyvinkin ristiriitaisen käsite- ja määrittelyhistorian. Punaisena lankana kirjassa on tulevaisuuteen kurottavan utopistin ja menneisyyteen haikailevan nostalgikon näkökulmien yhdistäminen. Artikkelit osoittavat, että utopiat ja nostalgisointi kuuluvat yhteen, ja toimivat käyttövoimana monessa historiallisessa ilmiössä. Keskeinen yhdistävä teema on kaipuu – yhdistettynä mielikuvitukseen ja unelmiin. Olen lukenut kirjaa nimenomaan nostalgiasta tunteena ja jaettuna mielentilana kiinnostuneena historiantutkijana.

Nostalgia määrittyy kaipuuksi menneisyyteen ja aikaan jota ei (enää) ole, tai kaipuuksi paikkaan, jonne ei ole mahdollista päästä. Joskus nämä yhdistyvät: evakoilla ei ollut pääsyä muistojen Karjalaan. Nostalgia, toisin kuin melankolia, ei kuitenkaan määrity (vain) yksilön sisäisenä tunteena, vaan sen olennaisena osana on yksilön suhde kulttuuriin, sosiaaliseen elämään ja kollektiiviseen muistiin. Mutta nostalgian määritelmää olisi hyvä katsoa laajemmin, ja *Kaipaava moderni* tarjoaa tähän loistavia välineitä nimenomaan yhdistäessään utopian ja nostalgian.

Kirja nojaa kirjallisuustieteilijä Svetlana Boymin ajatuksiin nostalgiasta. Hän erottaa toisistaan utooppisen nostalgian, joka rakentuu toiveikkaaseen menneisyyden 'hyvän' paluun kaipuuseen ('restoratiivinen' nostalgia) ja ironisen nostalgian, jonka piirteitä ovat irrallisuuden kokemus ja kriittinen itsereflektio. Artikkelikokoelma olisi hyötynyt utooppisen nostalgian nostamisesta suoraan kantavaksi teemaksi; tällöin olisi voitu myös nostaa selkeämmin lähtökohdaksi utooppisen nostalgian (Boymin mukaan) yhteisölliset ja ryhmäidentiteettiä luovat aspektit. Nyt Boymin teoriaa käsitellään erikseen lähes kaikissa artikkeleissa (s. 23–24, 71, 138, 184, 207, 268, 283, 302–303 – tässä yhteydessä on mainittava, että teoksesta ikävä kyllä puuttuu hakemisto). Sillä on kuitenkin analyysia ohjaava metodinen tehtävä vain Hanne Koiviston ja Pertti Grönholmin artikkeleissa.

Kirja olisi mahdollistanut teoreettisten lähestymistapojen laajemmankin pohdiskelun historiantutkimuksen näkökulmasta. Erityisesti Hanne Koiviston mainio artikkeli suomalaisen vasemmistoälymystön kaipuusta ja uskosta parempaan maailmaan 1930–1950-luvuilla olisi antanut tähän hyviä eväitä. Hän liittää utopian ja toivon kokemukset kiinnostavasti toisiinsa, erityisesti Ernst Blochin kirjoitusten kautta. Toivo on 'utooppista tietoisuutta', ja messiaanista odotusta tulevasta uudesta maailmasta. Koivisto tuo myös esille ajatuksen nostalgian kohteesta nimenomaan mielikuvana – nostalgian kohteena voi yhtä hyvin olla kuviteltu kuin muistettu todellisuus. Tämä ajatus on yllättävän vähän esillä artikkelikokoelmassa, vaikka juuri se yhdistää nostalgista ja utooppista ajattelua.

Kollegojen parissa toteuttamani epätieteellisen haastattelusarjan perusteella näyttää siltä, että Tolki-

1. Malcolm Chase & Christopher Shaw, The Dimensions of Nostalgia. Teoksessa M. Chase & C. Shaw (toim.) *The Imagined Past. History and Nostalgia.* Manchester University Press 1989, 1.

enin Keskimaa on varsin usein nostalgisen kaipauksen kohteena teini-iässä, joskin myös väljästi tulevaisuuteen sijoittuvat scifi-kuvitelmat ovat herättäneet monissa nostalgiaksi käsitettyjä tunteita. Nostalgian määrittäminen kaipuuksi olemassa olevaan (vaikka menetettyyn) tuntuu kapealta siinäkin mielessä, että useimmat reaalitodellisuudenkin nostalgian kohteet ovat mielikuvituksen rakentamia. Kaipuun kohteena on säännönmukaisesti "landet som icke är". Tässä yhteydessä mieleeni tuli uskonnollinen kielikuva, jonka ytimessä on kaipuu ja nostalginen koti-ikävä "Taivaan kotiin" (tämä on myös luterilaista kielikuvastoa, onhan esimerkiksi "Jumalan kansan koti-ikävä" otsikkona kolmannelle sunnuntaille pääsiäisen jälkeen) Mikä on nostalgisen ajattelun suhde uskonnolliseen kieleen ja kokemuksiin? Nämä esimerkit johtavat ajattelemaan nostalgiaa erillisenä *koetusta* paikasta tai menneisyydestä.

Teoksen ensimmäisessä artikkelissa Anu Keinänen tarkastelee tilana koettua aikakäsitystä varhaismodernin ajan Englannissa. Kyseessä on tarkka lähiluku ajan lähdemateriaalista, mutta onko havainto utopian ja nostalgian samanaikaisuudesta loppujen lopuksi erityisen leimallinen juuri uuden ajan alun kulttuurille. Eikö yhä edelleen nostalgia "toimi utopiana" (s. 57)? Aikanostalgia ei välttämättä edelleenkään ole korvannut nostalgian paikallisuutta, kuten Asko Nivala toteaa omassa artikkelissaan romantiikan ajan nostalgiasta ja urbaanin modernin synnystä. Moderni maailma on jotain, josta "romanttinen vaeltaja" halusi paeta; hänessä velloi sekä koti-ikävä että kaukokaipuu. Nivala toteaa osuvasti, että nostalgia ja kaipuu ovat sekä ajatusrakennelmia että tunteita, ja kumpikin aspekti on otettava huomioon tutkittaessa näitä käsitteitä ja niiden merkityksiä.

Tunteiden historiaan liittyy myös Heidi Hakkaraisen ajankohtainen artikkeli nostalgian ja huumorin suhteesta modernisoituvassa 1800- ja 1900-lukujen vaihteen Wienissä. Mikä on nostalgian suhde kulttuuriperintöön (*heritage*), epävarmuuden kokemukseen ja toiseuden pelkoon? Artikkeli kuvaa nostalgian käyttöä negatiivisten tunteiden, jopa vihan moottorina. Hakkarainen käsittelee historian hyväksikäyttöä ja syyllisten etsintää, sekä näiden kautta tapahtuvaa identiteetin rakentamista kiinnostavasti.

Juhana Saarelaisen artikkelin aiheena on *Kalevala* sekä nostalgiaan että utopiaan kiinnittyvänä teoksena. Lönnrotin itsereflektiivisyys ja 'alkuperäisyyden' kritiikki on kiinnostavaa luettavaa – samoin se, miten kuviteltu menneisyys tietoisesti rakennettiin tulevaisuuden perustaksi. Kirjallisuustieteilijä Tintti Klapurin artikkeli nostalgiasta ja tulevan odotuksesta Tšehovin *Kolmessa sisaressa* jää hieman etäiseksi, vaikka käsitteleekin nostalgian, kaipuun ja melankolian suhteita oivaltavasti. Heli Paalumäki tarkastelee omassa tekstissään modernisaation varjoja ranskalaisessa *Yön portit* (1946) -elokuvassa. Artikkeli nostaa esiin kysymyksen nostalgian yhteisöllisistä ja yksityisistä aspekteista. Itseäni kiinnosti tässä erityisesti toivo sekä nostalgiaa ja utooppista ajattelua että eri tunnetiloja yhdistävänä tekijänä.

Artikkelivalikoima päättyy Pertti Grönholmin moniulotteiseen artikkeliin Kraftwerk-yhtyeestä. Grönholm tuo mielekkäällä tavalla keskusteluun mukaan uuden 'nostalgia'-termin, retron. Hienosti ja näennäisen ristiriitaisesti Grönholm kiteyttää 'nostalgian sävyttävän retrofuturismin' "kaihoksi sellaista tulevaisuutta kohtaan, mikä ei koskaan toteutunut" – eri aikatasot, mielikuvat ja mielikuvitus osoittautuvat utopia-nostalgian käyttövoimaksi. Kuten Grönholm huomauttaa, Kraftwerkin tapauksessa nostalgioiden kategorisoiminen erikseen utooppisiksi ja ironisiksi ei onnistu, siksi hyvin ne ovat toisiinsa kietoutuneet.

Kirja kutsuu ajattelemaan, että utopia ja nostalgia ovat ihmisen perusolemisen ja kaipauksen kaksi erilaista, mutta yhteen liittyvää käsitteellistystä, eivät vain yhtaikaa esiintyviä ja samoja piirteitä yhdisteleviä ilmiöitä. Kaipuu historiallisena tunteena voisikin olla hedelmällinen tutkimuskohde. Mikä on kaipuun suhde muistamisen ja muistuttamisen mekanismeihin sekä identiteetin rakentumiseen? On myös kysyttävä, onko artikkeleissa hahmottuva ja modernismiin liitetty nostalgisoiva mielentila todellakin modernin länsimaalaisen kulttuurin tuote, vai saako se vain tietyt ilmenemismuotonsa tänä aikana – onko siis otsikon 'kaipaava modernismi' pohjimmiltaan tekninen aikarajaus, vai kertooko 'kaipaus' jotain olennaista itse modernismin luonteesta?

Kaiken kaikkiaan artikkelikokoelma on innostava avaus historiantutkijoiden harvoin huomioimasta ilmiöstä. Harvoin kirjan painoarvo ja intellektuaalinen haastavuus on näin selvästi sen yksittäisiä artikkeleita suurempi. Nostalgia on historian hyväksikäytön tunteisiin vetoava puoli, ja siksi se on relevantti tutkimuskohde aina, kun mietitään historiakuvia, kamppailua menneisyyden oikeasta tulkinnasta sekä historian käyttöä yhteiskunnallisissa keskusteluissa. Niin maallinen kuin taivaallinenkin tulevaisuus ja toivo; tunteet, joita nostalginen ja utooppinen ajattelu ovat herättäneet; ja jopa galaksit kauan sitten kaukana täältä ovat vahvoja voimia historiassa. On syytä olettaa, että näin on jatkossakin.

Ville Vuolanto, dosentti, FT
Tampereen yliopisto

Suomen poliittisen taloushistorian pitkä linja

Markku Kuisma: Venäjä ja Suomen talous 1700–2015. Siltala 2015. 363 s. ISBN 978-952-234-325-3.

Markku Kuisman teosta jäsentää talouden ohella politiikka tai oikeastaan politiikan ja talouden erottamaton yhteys, sekä molempien asettaminen laajaan kansainväliseen kuvioon – mikä on kirjan suuria ansioita. Erityinen suhde itäiseen naapuriin on läsnä Suomen taloushistorian kaikissa käännekohdissa Pietarin kaupungin perustamisesta nykyhetkeen. "Vanha Venäjä synnytti, Neuvostoliitto kasvatti ja imperiumin viimeisin romahdus vapautti lentoon", kuuluu yksi Kuisman kiteytys.

Suomi esiintyy ennen kaikkea kokonaistoimijana eli yksikkönä, joka kamppailee selviytyäkseen ja kehittyäkseen. Mutta koska sitä edustavat talouden ja politiikan fyysiset toimijat Suomen sisällä, avautuu talouspainotteinen näkymä myös siihen, miten suhde Venäjään on vaikuttanut valtion ja kansakunnan rakentamiseen Suomessa erityisesti 1800-luvulla.

1700-luvun kuvaus ja sen laaja perspektiivi luovat pohjaa myöhempien vaiheiden erittelylle. Pietarin nousu, Euroopan johtavien valtioiden välisten suhteiden ja maailmantalouden kehityksen yksi seuraus, ulotti muutosvoimansa rajan yli piittaamatta Tukholmasta ja valtakunnan rajoista. Suomalaiset alueet näyttäytyvät aktiivisina sopeutujina muutoksiin ja niiden usein odottamattomiin ja tarkoittamattomiin seurauksiin. "Suomen liitos Pietarin valtapiiriin oli […] palanen suurta maailmanhistoriallista tapahtumakulkua, sen […] satunnainen sivutuote." Integraatio eteni itärajan yli, kun viipurilaiset hivuttautuivat toimimaan Ruotsin puolella ja sahatavaraa vietiin Viipuriin ja Haminaan. Toisaalla tuntui Britannian imu. Se tarttui Suomen metsiin tervan, laivanrakennuksen ja sahatavaran muodossa ja määritteli osaltaan Suomen paikkaa uudessa maailmanjärjestelmässä.

Suomen synty keisarillisena suuriruhtinaskuntana oli sekin seurausta isompien voimien törmäyksistä ja jännitteistä. Uusi poliittinen yksikkö oli kansainvälisen kauppasaarron lapsi, joka näki päivänvalon yhtenä Napoleonin sotien sivujuonteena. Suomalaiset eliitit saivat "kuin taivaan lahjana" uuden valtioyksikön ja aseman sen johdossa. Keisarin operaatio loi perustan myös talouseliitin toimille ja vaikutti sen panokseen valtion kehittämisessä ja integroimisessa. "Venäjä veti Suomen elinkeinoelämää historialliseen uudistumiseen: mukaan industrialismin ja markkinatalouden liitosta syntyneen teollisen kapitalismin läpimurtoon, joka muutti maailmaa ja Suomea perustuksiaan myöten."

Olennaisinta ja onnekasta oli paikka idän ja lännen risteyksessä, maanosan johtavien talousalueiden rajamaana ja suhteellisesti ylikehittyneenä osana äiti-imperiumia. Asema avasi mahdollisuuksia molempiin suuntiin. Suomi tipahti tullimuurien väliin ikään kuin puoliksi kotimaana ja puoliksi ulkomaana. Idänkauppa oli edullista: teollisuustuotteiden osuus viennistä Venäjälle oli 1900-luvun taitteessa 80 prosenttia, ja itään etenivät moderni paperiteollisuus sekä tekstiili- ja metalliteollisuus. Idästä tuotiin Suomeen viljaa, muita elintarvikkeita ja raaka-aineita. Onnea oli siinäkin, että maailmantalouden megatrendi sattui suosimaan Suomea mutta ei Venäjää: viljan hinnat olivat laskusuunnassa, mutta sahatavaran suhteelliset hinnat sen sijaan kohosivat. Molemmat trendit hyödyttivät Suomea, sillä Länsi-Eurooppaan vietiin edelleen raaka-aineita, erityisesti sahatavaraa.

Talouden toimijoilla oli kaikki syyt samastua uuteen poliittisen yksikköön, joka tarjosi niille mainion toiminta-alustan talousalueiden rajalla. Mutta miten tilanne vaikutti talouden johtavan kerroksen rooliin valtion rakentamisessa? Yksi seuraus oli omien rivien tiivistäminen, vientiyritysten läheinen yhteistyö, mikä ilmeni erityisesti vientikartelleina. Yhtäältä siitä kasvoi perintö, joka tuli vaikuttamaan pitkään suomalaisessa suurteollisuudessa, mutta toisaalta kysymys oli yleisemmästä eliittien yhtenäisyydestä ja samastumisesta suuriruhtinaskuntaan ja sen menestykseen. "Johtavien poliitikkojen hyväksyntä liitti [vientikartellit] kansallisen kilpailustrategian keskeisiksi välikappaleiksi", ja myös henkilösiteet yhdistivät politiikkaa ja vientiteollisuutta. Oman hyvän edistäminen näyttäytyi toimimisena koko maan hyväksi. "Maamme ja oma etumme vaatii meiltä yhteistyötä ja toimintaa yleisen edun hyväksi, joka samalla on oma etumme", kuten G. A. Serlachius muotoili. Ajatus oli, että mikä oli hyväksi puunjalostusteollisuudelle, oli hyväksi koko Suomelle. Kuisma toteaa, että vientiteollisuuden edistämiseen kansallisena tehtävänä sisältyi paljon Suomen tulevaa kehitystä selittävää voimaa.

Asennoitumisessa on varmaan paljon sellaista, mikä pätee pienten maiden kehityspyrkimyksiin yleisemminkin. Mutta yhtä itsestään selvää ei ole – pikemminkin päinvastoin – että yhtenäisen eliitin oman edun tavoittelu sopii yhteen sopusuhtaisen yhteiskunnallisen kehityksen kanssa, jossa ei poljeta väestön suurta enemmistöä. Sen, miksi ja miten Suomessa tällainen tasapainoinen kehitys kuitenkin toteutui, Kuisman kuvaus

tekee hyvin ymmärrettäväksi. Virkamiesaristokratian intressien ohella talouden tarpeet olivat omiaan edistämään valtiollisen perusrakenteen luomista. Syyt saattoivat olla itsekkäitä, mutta joka tapauksessa samalla kehkeytyivät kansallisvaltion rakenteet kuten oma markka, keskuspankki ja liikepankkilaitos. "Ehkei niin ollut tarkoitus, mutta niin kävi." Tätä kaikkea rakennettiin käytännönläheisesti, liikoja elämöimättä, jotta Pietarin huomio ei heräisi. "Hiljaisen lojalismin" menestyksellinen harjoittaminen edellytti lisäksi yhteiskuntarauhan säilymistä. Sen ylläpitämiseen kotimaan eliitillä oli, kuten Kuisma muistuttaa, takanaan Pietarin uhka. Tähän voisi ehkä lisätä, että yhteiskuntarauhan ensisijaisuus oli varmaan myös omiaan sulkemaan näköpiiristä varsinaisen repression työvoiman alistamisen muotona. Kaikkien näiden edellytysten vallitessa eliitin oli mahdollista sovittaa yhteen omia ja koko maan etuja uskottavammin kuin on ollut laita monissa kehittyvissä valtioissa.

Yksi seuraus Kuisman näkökulmasta on totunnaisesta poikkeava periodisointi seuraavassa vaiheessa. "Bolševikkien vuosisadaksikin" mainittu aika ensimmäisestä maailmansodasta Neuvostoliiton hajoamiseen hahmottuu hänen perspektiivissään yhdeksi pitkäksi sotatalouden kaudeksi, jolloin joko käytiin sotaa tai valmistauduttiin siihen. Suomelle jakso oli moniaineksista ja -ulotteista peliä ja selviytymistaistelua vieläkin vahvemmassa mielessä kuin edellisellä vuosisadalla, mutta silmiinpistävintä on uudistettuunkin itä-länsiasetelmaan sisältynyt jatkuvuus.

Suuri teema on edelleen talouden valtiovetoisuus sopeutumisena Venäjä-suhteen dominoimaan kansainväliseen asetelmaan. "Keskinäisen kilpailun kahlinneet vientikartellit olivat suomalaisen teollisuuden kaikkien aikojen isoin menestysinnovaatio." Niitä tarvittiin ja käytettiin jälleen alkaen paperiteollisuuden täyskäännöksestä Pietarista Lontooseen ensimmäisen maailmansodan jälkeen. Myös maailmantalouden lamasta vuosikymmentä myöhemmin Suomi alkoi kiivetä vientikartellien vedolla.

Kylmän sodan aikana taas avaintoimijoita olivat valtionyhtiöt. Ne olivat välttämättömiä, koska Neuvostoliiton valtiolliset organisaatiot edellyttivät neuvotteluja päätöksentekokoneiston keskittämistä myös Suomelta. Lisäksi ne tarjosivat tasapainottelumahdollisuuksia idän ja lännen välillä luovittaessa. Koska ne olivat suhteellisen riippumattomia ja muodollisesti yksityisiä, valtiojohto saattoi pestä kätensä ja pystyi näin suojautumaan sekä itäistä että läntistä suurvaltapainostusta vastaan. Siksi ne olivat mainioita kylmän sodan aseita. "Asetelma oli suora heijastus Suomen kansainvälisestä asemasta ja sen salliman liikkumatilan maksimaalisesta hyväksikäytöstä."

Havainnollisin esimerkki on Suomen sidos neuvostoöljyyn ja Neste Oy:n rooli sen toteutuksessa. Sidos oli presidentti Kekkosen "ulkopoliittisen rakennelman keskeinen tukipilari". Lisäämällä raakaöljyn tuontia Neuvostoliitosta onnistuttiin ostamaan liikkumavapautta jalostamoteknologian hankkimiseksi lännestä – ja lopulta vielä myymään jalostettua "kommunistiöljyä" länteen. Kekkosen hahmo nousee muutenkin vahvana esiin. Kreml pyrki monin tavoin syventämään taloudellisia siteitä Suomeen, mutta tällaistakin toimintaa oli mahdollista kangeta Suomen eduksi ainakin jossakin suhteessa. "Kekkonen havittelikin isompaa [kaupan] kasvua integroidakseen Moskovaa kaupallisten etujen avulla rauhanomaisiin Suomen-suhteisiin."

Jatkuvuutta löytyy myös taidon ja tuurin sekoituksesta, jossa käytettiin täysin rinnoin hyväksi Neuvostoliiton ja läntisen blokin välisiä jännitteitä. Kekkonen kutsui selviytymisstrategiaa "suomalaiseksi paradoksiksi", ja Kuisma nimittää sitä "suomalaiseksi nuorallatanssiksi" tai "suomalaiseksi eloonjäämisopiksi". Onnea oli jo siinä, että toisesta maailmansodasta toipuva ja yhteiskuntiaan jälleenrakentava Länsi-Eurooppa tarvitsi sahatavaraa, selluloosaa ja paperiakin eli tärkeimpiä suomalaisia vientituotteita, mikä helpotti yhdentymistä Länsi-Eurooppaan sodan vaikeassa jälkitilanteessa. Sitä leimanneet sotakorvauksetkin tulivat lopulta kääntymään teollisuuden hyväksi.

Entäpä mitä sotatalouden jälkeen, kun neuvostoimperiumin romahdus "vapautti Suomen lentoon" ja kun Suomi on vihdoin päässyt toimimaan "rauhanajan kokoonpanolla ja asetuksilla"? Kuisman vastaus on myrkyllinen. Vapaus saatiin, mutta vapaiksi ei ole tohdittu ruveta. Vaikka kukaan tai mikään ei ole pakottanut ylhäältä eikä ulkopuolelta, kuten tapahtui vuosina 1809 ja 1944, niin "itäeurooppalainen alemmuudentunto" on ajanut Suomen läntisen unionin ytimiin. Pakottajat löytyvät suomalaisten pään sisältä, historian luomista uhkakuvista.

Painoa ja pistävyyttä loppusivallus saa siitä pitkästä perspektiivistä, johon se asettuu. Samalla se heittää vielä kerran, käänteisesti, valoa tähän perspektiiviin, Suomen poliittisen taloushistorian pitkään linjaan. Ovela ja onnekas vuosisatainen selviytyjä on kovan koulun antamiin opetuksiin jämähtäneenä hukassa uudessa tilanteessa…

Risto Alapuro, emeritusprofessori
Helsingin yliopisto

Jykevä teos Jyväskylästä

Janne Haikari & Sofia Kotilainen: Opettajuuden mallia. Jyväskylän normaalikoulu 1864–2015. Jyväskylän normaalikoulun julkaisuja 15, Jyväskylän yliopisto & Jyväskylän normaalikoulu 2016. 912 s. ISBN 978-951-39-6729-1

Jyväskylän normaalikoulun uutta historiaa ei pidä ottaa liian kevyesti käteen, vaan teoksen lukeminen on aloitettava heti kaksin käsin tukevalla otteella. Jyväskylän yliopiston Historian ja etnologian laitos sekä Jyväskylän normaalikoulu ovat yhteistyössä tuottaneet todella muhkean historiateoksen koulu- ja koulutushistoriasta kiinnostuneille. Tämä on merkittävää, koska erilaisten kouluja koskevien ammattimaisesti laadittujen historiateosten määrä on vähentynyt. Suurin syy kirjojen julkaisemisen vähenemiseen lienee raha, mutta myös koulujen nopea muutosvauhti ja pitkienkin traditioiden unohtuminen. Koulujen oma historia ei ole arjessa useasti etusijalla, vaan se on jäänyt muunlaisen yhteiskunnallisen toiminnan ja jatkuvien uudistusvihureiden jalkoihin. Myöskään kasvatus- ja koulutushistoria ei ole viettänyt kovin kukoistavia päiviä viime aikoina, vaikka sille olisi tilausta erityisesti tässä ajassa, jossa menneisyyden hyvät ja menestyksekkäät piirteet unohdetaan usein uudistusten kiihkeässä virrassa.

FT Janne Haikarin ja FT Sofia Kotilaisen kirjoittama teos on käänteentekevä, sillä se käsittelee perusteellisesti muuallakin maailmassa arvostetun suomalaisen koulun ja opettajankoulutuksen historiaa sen syntysijoilla 1860-luvulta lähtien aina näihin päiviin asti. Tutkimus antaa kehyksen myös suomalaisen kansakoulun, peruskoulun ja lukion historialliselle kehitykselle autonomian ajalta nykyhetkeen. Näin laaja kirja ja tutkimus tarvitsee taustalle monia muitakin henkilöitä. Näistä on varmasti hyvä mainita Jyväskylän normaalikoulun johtava rehtori Pekka Ruuskanen ja tutkimusta johtanut historian professori Jari Ojala, jotka kummatkin ovat olleet avainasemassa hankkeen onnistuneessa toteutumisessa. Heidän lisäkseen merkittävä rooli on ollut professori Petri Karosella, historiatoimikunnalla sekä muilla hankkeeseen osallistuneilla, koska työ on vaatinut toteutuakseen vuosia.

Hyvän tutkimuksen toteutumiseksi tarvitaan aina oikea tahtotila. Jyväskylässä onnistuttiin saavuttamaan jyhkeä ja esimerkillinen historiateos esikuvaksi myös muille kouluille tulevia historiahankkeita varten. Toivottavasti tämä toteutus löyhentäisi useiden muiden koulujen ja kuntien rahahanoja. Yhä edelleen monelta merkittävältä koululta puuttuu oma historiateos tai matrikkeli. Kouluhistoriahankkeissa on kysymys yhteiskunnallisesti merkittävästä toiminnasta ja koulutuksellisesta itseymmärryksestä, koska suomalaisen yhteiskunnan hyvinvoinnin perustus on yleissivistävässä koulutuksessa ja sen toimivuudessa. Kouluhistoriat sijoittuvat lisäksi tärkeään rooliin suku- ja henkilöhistorian tutkimuskontekstissa.

Haikarin ja Kotilaisen tutkimus etenee luontevasti kronologisena kokonaisuutena. Tarkoituksena ei ole vaatia lukijaa perehtymään koko kirjaan yhtäjaksoisesti, vaan koulun pitkä historia antaa tilaa tutustua juuri itseä kiinnostavaan aikakauteen. Sisällöltään helppolukuisena koko kirjan lukeminen ei ole kuitenkaan mahdotonta, jos on kiinnostunut aiheesta. Teoksen fyysistä käsittelyä olisi voinut tietenkin helpottaa julkaisemalla kirja kahtena niteenä, mutta sinänsä yksi muhkea nide jää lukijan pidempiaikaiseen muistiin tai teos huomataan varmasti kirjahyllystä.

Kirjan vahvuutena on selkeästi sen eri aikakausiin perustuva syvällinen käsittelytapa. Usein lukijana ärsyyntyy monien historiateosten tutkimuksellisesta pinnallisuudesta ja heikosta lähdepohjasta. Tästä ei voi Haikaria ja Kotilaista moittia, koska heidän tutkimustyönsä nojaa laajaan ja monipuoliseen aineistoon. Jo pelkän lähdeaineiston kokoaminen on vaatinut runsaasti aikaa. Tämä näkyy myös lopputuloksen onnistumisena. Lisäksi koko tutkimuksen ansioksi voidaan lukea se, että se ei lankea kiiltokuvamaisen yrityshistorian linjoille. Julkaistu tutkimus antaa rehellisen kuvan koulun heterogeenisesta opettajakunnasta ristiriitoineen sekä oppilaiden ja auskultanttien eli opettajaharjoittelijoiden edesottamuksista tai valtiovallan ylisuurista vaatimuksista. Koulu ja sen historia rakentuu aina ihmisten varaan heikkouksineen ja vahvuuksineen. Rehtorien kohdalla on antoisaa luettavaa, kun lukee esimerkiksi Sakari Helteen rehtorivaiheita ja johtamistapaa. Tästä voidaan havaita koulutyön inhimillisyys ja kasvatuksellinen rakennustyö monissa arkipäivän tilanteissa.

Uusi tutkimus perehtyy koulun alkuvaiheisiin Cygnaeuksesta lähtien. Koko koulun rakentuminen harjoittelukouluksi rakentuu kirjan sivuilla vaihe vaiheilta. Kerronta lähtee liikkeelle mallikoulusta ja sen ideasta, kunnes edetään jo vakiintuneen seminaarin vaiheisiin. Lopulta päädytään nykyiseen normaalikoulurakenteeseen. Koulua on rakennettu ja laajennettu sukupolvelta toiselle. Joka hetkessä on havaittavissa, että koulu on ollut ympärillä olevan yhteiskunnan ja sen vaatimusten vanki. Se on ollut ulkopuolisen tarkkailun alla ja sille on asetettu ajasta riippumatta yhteiskunnallisia vaatimuksia ja velvoitteita. Tästä huolimatta rehtorit, opettajat ja koulu ovat pystyneet säilyttämään

myös omassa toiminnassaan melko vahvan autonomian opetuksen ja opetusharjoittelun kehittämisessä. Normaalikoulujen vahvuus harjoittelukouluina on niiden moninaisuus alakoulusta lukioon, koska kouluissa kohtaavat kasvatustiedetaustaiset luokanopettajat ja monilta tieteenaloilta valmistuneet aineenopettajat. Normaalikoulut ovat siten yliopistojen monitieteisimpiä yhteisöjä.

Teoksesta tekee myös arvokkaan kokonaisuuden se, että läpi koko kirjan on käytetty valtava määrä valokuvia aivan varhaisimmista ajoista nykyhetkiin. Kuvien sijoittelu on usein persoonallinen, mutta joidenkin kuvien kohdalla olisi toivonut käytettävän tilaa koko sivun verran. Kuvat ovat selkeitä ja informatiivisia hyvin omasta ajastaan kertovia kokonaisuuksia. Monipuolisuutta kuvaa myös se, että kuvituksena on käytetty kuva-aineisto antaa viipyileviä välähdyksiä koulun ja opettajakoulutuksen arjesta sekä välillä juhlistakin useista erilaisista näkökulmista. Näitä kuvia on aina vanhasta virkkuukoukusta luokkakuviin, oppilaista ja opettajista, rakennuspiirustuksista, rakennuksista, lehtileikkeistä ja asiakirjoista.

Valokuvissa vilahtelevat niin ikään jo kadonneita koulutushistorian ja kouluarkkitehtuurin piirteitä, koska monet kuvissa näyttäytyvät opetusvälineet tai luokkainteriöörit ovat jääneet unholaan jo vuosikymmeniä sitten. Sivuilta nähdään eri koulutoimijoiden pukeutumishistoriaan liittyvät muutokset hyvin kattavasti. Valokuvat kertovat sivujen edetessä voimakkaan näkemyksen siitä, miten koulu on yli sadassa vuodessa muuttunut monella tavalla 1800-luvulta näihin päiviin. Lukuisat asiakirjaesimerkit henkivät ajan ja arvojen sekä työtapojen muuttumista koulussa. Perusstruktuuri koulussa ja oppimisessa ei ole kuitenkaan muuttunut, vaikka siihen haluttaisiin nykyisin uskoa yhä enemmän. Teoksen loppuun on laadittu taulukoita ja luetteloita. Ne ovat hyvä oheisaineisto, kun tutkii ja lukee varsinaista tekstiä, koska taulukoista saa selville keskeisiä kehityslinjoja esimerkiksi oppilasmääristä. Lopun henkilöhakemisto tekee kirjasta käyttökelpoisen, vaikka pieniltä lipsahduksilta ei ole vältytty, Miili Airilan nimi on esimerkiksi muuttunut hakemistossa "Milli" Airilaksi.

Tätä tutkimusta ei voi kuitenkaan päästää näin vähällä, vaan koko teoksen kohdalla olisi toivonut sen asettautumista enemmän erityisesti Jyväskylän – Suomen Ateenan – yhteyteen. Nyt lukijalle jää tuntu, että seminaari ja myöhempi Norssi oli suljettu yhteisö Jyväskylän kaupungin keskellä ilman yhteyksiä toisiinsa. Varsinkin seminaarinlehtorit ja heidän puolisonsa olivat aktiivisia Jyväskylän kaupunkielämän kehittäjiä ja toimijoita, koska he edustivat epäilemättä kaupungin koulutuksellista, aatteellista, uskonnollista ja joskus myös poliittista eliittiä. Opettajakunta oli siten rakentamassa tulevaa koulu- ja yliopistokaupunkia hyvin tomeralla otteella. Opettajat vaikuttivat myös aktiivisesti Jyväskylän ulkopuolella oman tieteenalansa huipulla julkaisten esimerkiksi tutkimuksia, istumalla erilaisissa komiteoissa tai muissa pyrinnöissä. Seminaari saattoi olla myös astinlauta parempaan virkaan.

Suur-Suomen koulut -kirjan julkaiseminen seminaarin piirissä on hyvä osoitus siitä, että koulu kulki aikansa aatteiden ja ajatuksien johdattamana. Näin koulu kulki ennen tätä ja sen jälkeen, koska se oli vahvasti sidoksissa aikansa arvoihin ja yhteiskuntaan. Opettajat kokivat eri vuosikymmeninä jotkut oman aikansa asiat merkittävinä tarttuen kynäänsä tiukallakin otteella, vaikka se myöhemmistä sukupolvista saattaa tuntua näiden tekstien perusteella joskus sopimattomalta. Koulu on väistämättä kulkenut samaa tietä Suomen kanssa.

Kirjan laajuus olisi kaivannut loppuun englanninkielisen yhteenvedon lisäksi ehkä noin 5–10 sivun suomenkielistä tiivistelmää koko kirjan tutkimustulosten ja koulun historian päälinjoista. Tämä olisi helpottanut lukijaa saamaan kokonaiskäsityksen kirjan sisällöstä. Nyt Jyväskylän seminaarin ja normaalikoulun pitkä kehityshistoria ja punainen lanka jää monien sivujen kerrostumiin.

Jyväskylän normaalikoulusta ja sen historiateoksesta huomataan, että menestyvä koulu perustuu vahvaan traditioon ja historiatietämykseen. Mainetta niittäneissä ja tunnetuimmissa kouluissa perinteet ovat hyvin vahvat eikä menneisyyttä piilotella, vaan sitä tuodaan rohkeasti esille arkipäivässä ja juhlissa. Koulujen menneisyyttä kannattaa esitellä myös seuraaville sukupolville, koska silloin myös nuoremmat ikäpolvet kokevat yhteenkuuluvuutta omaan kouluunsa ja yhteisöönsä. Tässä mielessä Jyväskylän normaalikoulun historiateos antaa jykevän perustan siirtää suomalaisen koulu- ja opettajankoulutuksen historiaa myös nykyisille ja tuleville sukupolville.

Markku Kuorilehto, lehtori, FL, TM
Oulun yliopisto

Elämäkerta etäällä elämästä

Aura Korppi-Tommola: Miina Sillanpää. Edelläkävijä. SKS 2016. 176 s. ISBN 978-952-222-724-9

Ottaessani professori Aura Korppi-Tommolan *Miina Sillanpää: Edelläkävijä* -teoksen arvioitavaksi ajatuksenani oli tarkastella sitä suhteessa Irma Sulkusen vuonna 1989 julkaistuun, elämäkerralliseen tutkimukseen, *Naisen kutsumus: Miina Sillanpää ja sukupuolten maailmojen erkaantuminen*. Jouduin kuitenkin luopumaan alkuperäisestä suunnitelmastani, sillä teokset eivät ole arviotavissa rinnakkain samoin kriteerein. Sulkusen teos oli akateemiselle yhteisölle suunnattu tutkimus, joka keskittyi Miina Sillanpään (1866–1952) kautta suomalaisen sosialidemokraattisen naisliikkeen kehitykseen ja liikkeen ajamaan sosiaalipolitiikkaan sekä niiden taustoihin ja aatteellisiin ulottuvuuksiin. Sulkusen teos pyrki purkamaan myös Miina Sillanpäähän liitettyjä myyttejä tuomalla esille henkilön julkisen toiminnan takaa.

Aura Korppi-Tommola on puolestaan kirjoittanut suurelle yleisölle suunnatun tietokirjan, jossa Miina Sillanpää nostetaan historian parrasvaloihin hänen syntymänsä 150-vuotisjuhlavuoden kunniaksi. Teos rakentaa Sillanpäästä kuvaa suomalaisen työväenliikkeen merkittävimpänä naisvaikuttajana ja edelläkävijänä, jonka vaikutus on nähtävissä suomalaisessa yhteiskunnassa yhä edelleen. Korppi-Tommola viittaa useisiin akateemisiin tutkimuksiin, mutta teosta ei liene kuitenkaan tarkoitettu akateemiseksi tutkimukseksi. Kirjassa ei käytetä alaviitteitä kontekstoivaan tutkimuskirjallisuuteen tai alkuperäisaineistoon muutamaa hajanaista pöytäkirjamerkintää ja lakipykälää lukuun ottamatta. Teos sisältää kuitenkin kirjallisuusluettelon, jonka avulla mainittujen tutkimusten jäljille on mahdollista päästä.

Otsikoinnistaan huolimatta Korppi-Tommolan teos ei ole myöskään varsinainen elämäkerta, jossa Miina Sillanpään elämänvaiheita ja toimintaa käsiteltäisiin yksityiskohtaisesti. Tiiviin ja kokonaisvaltaisen elämäkerrallisen esityksen sijaan Sillanpää toimii enemmänkin keskushahmona, jonka kautta teoksessa käydään läpi lastensuojelun ja naisten oikeuksien kehittymistä 1800-luvun lopulta aina 2010-luvulle. Huomio kiinnittyy suomalaisen yhteiskunnan ohella myös lasten ja naisten oikeuksiin kansainvälisesti. Lukuun ottamatta kuvausta Miina Sillanpään köyhästä lapsuudesta ja hänen loputtomasta ahkeruudestaan Sillanpää henkilönä jää lukijalle kovin etäiseksi. Teos keskittyykin lähes yksinomaan Sillanpään julkiseen toimintaan esittäen hänet suomalaisen sosiaalipolitiikan ja kansainvälisen tasa-arvokehityksen esitaistelijana. Käsittelytapa muistuttaa monin paikoin "suurmieskertomusta", jossa yksittäisestä henkilöstä rakennetaan hyveellisyydessään myyttinen sankari. Pahimmillaan tämä johtaa siihen, että Sillanpää vaikuttaa ikään kuin tekstiin pakotetulta tai päälle liimatulta hahmolta. Esimerkiksi kirjan sisältämässä katsauksessa kansainvälisen lastensuojelun kehitykseen ei mainita lainkaan Sillanpään kansainvälisiä yhteyksiä tai hänen vaikutustaan ulkomailla. Luvun viimeisessä kappaleessa Korppi-Tommola kuitenkin toteaa Miina Sillanpään vaikuttaneen "ratkaisevasti lasten kohtelun ja elinolojen parantamiseen." (s. 47)

Muut 1900-luvun alkupuolen sosialidemokraattisen naisliikkeen johtohahmot saavat kirjassa statistin roolin. Esimerkiksi liikkeen linjaan merkittävästi vaikuttaneet ja kansanedustajina toimineet Iida Aalle-Teljo, Hilja Pärssinen ja Hanna Karhinen ohitetaan lyhyillä maininnoilla. Erityisesti Aalle-Teljon ja Pärssisen ohittaminen on ongelmallista, sillä he olivat sosialidemokraattisen naisliikkeen poliittisen linjan pääideologeja jo ennen Miina Sillanpään mukaantuloa. Sillanpää oli toki yksi liikkeen vaikuttajista, mutta myös hänen kanssaan samojen yhteiskunnallisten tavoitteiden eteen taistelleet naiset olisivat ansainneet enemmän huomiota. Aate- ja työtovereiden tarkastelu Sillanpään rinnalla olisi mahdollistanut Sillanpään henkilökohtaisten ominaisuuksien ja toiminnan syvemmän pohdinnan.

Täysin noteeraamatta Sillanpään kanssa työskennelleiden sosialidemokraattisten naisten saavutukset eivät toki jää. Esimerkiksi Sillanpään vuoden 1926 ministerinimityksen ulkomaista uutisointia kuvatessaan Korppi-Tommola tuo esille usein sivuutetun mielenkiintoisen yksityiskohdan. Hän toteaa kansainväliseltä lehdistöltä jääneen huomiotta, että Suomen ensimmäisenä naispuolisena ministerinä juhlittu Sillanpää ei ollut ensimmäinen hallitusvastuuta saanut suomalainen nainen, sillä jo vuoden 1918 kansanvaltuuskunnassa istui kaksi naista (Hanna Karhinen ja Hilja Pärssinen).

Muiden naisliikkeen toimijoiden jättäminen Sillanpään varjoon on osaltaan myös paradoksaalista, sillä Korppi-Tommola painottaa läpi teoksen "sillanpääläistä" kollektiivisuutta ja yhteistyötä sosialidemokraattisen naisliikkeen toimintamallina. Teos antaa turhankin ruusuisen kuvan liikkeen ilmapiiristä esittäessään Sillanpään sen kiistattomana johtohahmona. Todellisuudessa naisliikkeessä käytiin ainakin ennen Suomen itsenäisyyttä ja kansalaissotaa jatkuvaa, paikoin hyvin kiivaaksi yltynyttä, sisäistä keskustelua poliittisesta lin-

jasta, toimintatavoista sekä sen johtohahmojen ominaisuuksista. Korppi-Tommolakin mainitsee useaan otteeseen, kuinka monet Miina Sillanpään aikalaiset sosialidemokraatit, työtoverit ja myöhemmät tutkijat ovat kuvanneet Sillanpäätä röyhkeäksi, laskelmoivaksi ja jopa tunnekylmäksi henkilöksi, mutta tarkemmin hänen persoonaansa kohdistuvaa kritiikkiä ei teoksessa avata. Ristiriidat sivuutetaan kääntämällä huomio Sillanpään henkilökohtaisiin saavutuksiin sekä hänen neuvottelukyvystään johtuvaan arvostukseen yli puoluerajojen.

Paikoin, kuten toisen maailmansodan jälkeen säädettyä Lex Miinaksi nimettyä kotiapulaislakia käsitelleessään, Korppi-Tommola asettaa sosiaalipoliittiset uudistukset laajempaan yhteiskunnalliseen ja poliittiseen kontekstiin. Yleisesti teoksen ongelmakohta on kuitenkin selkeän näkökulman, kontekstoinnin ja kronologian puuttuminen, minkä vuoksi lukijan on ajoittain vaikea saada otetta käsiteltävästä asiasta. Osittain tämä johtuu teoksen kunnianhimoisesta aikajänteestä, jossa yksiin kansiin on pyritty kuromaan 150 vuoden kehitys. Ongelmallisuus korostuu teoksen keskittyessä Miina Sillanpään kuoleman jälkeen naisten ja lasten oikeuksissa tapahtuneeseen kehitykseen. Teoksen lähestymistapaa kuvaa hyvin Lex Miinan purkamisen (1977) jälkeiseen lainsäädäntötyöhön sekä yhteiskunnan rakenne- ja asennemuutokseen keskittyvä osio, jossa vuosikymmenien kehitys on tiivistetty kolmelle sivulle. Näillä sivuilla Korppi-Tommola käy läpi samanaikaisesti vanhempien hoitovapaita, lasten päivähoitoa, kotiapulaisten aseman muutosta, kotitalousvähennystä, naisjärjestöjen ajamaa 6+6+6 -mallia sekä Keskustapuolueen suosimaa tapaa järjestää pienten lasten hoito.

Huolimatta siitä, että Miina Sillanpää jää monin paikoin hyvin irralliseksi hahmoksi, Korppi-Tommolan teos nostaa esille Sillanpään työn kautta tärkeitä ja vaikeita yhteiskunnallisia kysymyksiä. Teos ei keskity vain lasten ja naisten aseman kehittymisen kuvailuun, vaan ottaa myös kantaa nyky-yhteiskunnan ongelmiin sekä paikallisella että globaalilla tasolla. Korppi-Tommola antaa tunnustusta erityisesti YK:n toiminnalle lasten ja naisten aseman parantamisessa. Hän kuitenkin korostaa, että työ tasa-arvoisen ja turvallisen maailman saavuttamiseksi on yhä kesken. Varsinkin teoksen loppupuolella Korppi-Tommola toteaa lapsityövoiman, ihmiskaupan ja prostituution olevan yhä suuri ongelma globalisoituneessa maailmassa. Suomen sisäisistä ja länsimaita koskevista ongelmista hän kiinnittää huomion erityisesti markkinavetoisen yhteiskunnan eriarvoistumiseen sekä kansantalouden ongelmiin, joiden ehkäiseminen oli keskeisellä sijalla myös Miina Sillanpään elämäntyössä.

Korppi-Tommolan teos toimii katsauksena Miina Sillanpään elämäntyöhön. Teos kuitenkin rakentaa Sillanpäästä suurta kertomusta pyyteettömänä ja virheisiin sortumattomana hahmona, josta ahkeruus ja määrätietoisuus tekivät työväen naisliikkeen juhlitun edelläkävijän ja lopulta Suomen ensimmäisen naisministerin. Säröjen ja ristiriitojen tarkempi käsittely olisi tuonut syvyyttä Sillanpäähän henkilönä, mutta osoittanut myös hänen ja koko sosialidemokraattisen naisliikkeen työn haasteellisuuden suomalaisen sosiaalipolitiikan kehittäjänä. Toisaalta teos kääntää katseen naisten ja lasten oikeuksien kehittymiseen globaalilla tasolla. Pyrkimys tiivistää suomalaisen ja globaalin sosiaalipolitiikan kehitys 1800-luvun lopulta aina nykypäivään saakka suhteellisen lyhyeen teokseen pakottaa kuitenkin hyvin pintapuoliseen käsittelyyn, jossa selkeä näkökulma hukkuu asiatulvan alle. Pintapuolisen ja paikoin poukkoilevan jäsennyksen lisäksi teos keskittyy täysin poliittisiin instituutioihin ja järjestöihin. Naisten ja lasten oikeuksien kehittymisen yhteydessä ei mainita lainkaan esimerkiksi kansainvälisen feministisen liikkeen instituutioiden ulkopuolella tehdyn työn tai internetaikakauden verkossa tapahtuvan kansalaisvaikuttamisen merkitystä. Kokonaisuudessa teoksesta jääkin vaikutelma Miina Sillanpään juhlavuodeksi tilatusta kirjasta, jossa kirjoittajalle ei ole varattu tarpeeksi aikaa keskittyä teoksen taustatyöhön, kirjoittamiseen ja lopulliseen jäsentämiseen.

Mikko Kemppainen, FM
Tampereen yliopisto

Kuin kukkona tunkiolla

Erkki Teräväinen: Maaseudun Tulevaisuus 100 vuotta. Suomen äänen kannattaja 1916–2016. Maahenki 2016. 287 s. ISBN 978-952-301-086-4.

Kuin kukko tunkiolla ja samalla Suomen äänen kannattaja. Näin luonnehtivat Erkki Teräväisen teoksen kansikuva ja alaotsikko tutkimuksen kohdetta, vuonna 2016 sadan vuoden ikään ehtinyttä tuottajajärjestö MTK:n äänenkannattajaa *Maaseudun Tulevaisuutta*. Kuin kaikissa tilanteissaan rehvakas kukko, myös maanviljelijäin oma sanomalehti on rehvakkaasti – sallittakoon tämä ilmaus – enemmän kuin pelkkä taustayhteisönsä aviisi. Se on varsinkin ensimmäisen puolivuosisatansa aikana heijastanut pitkälti koko talonpoikaisen Suomen yhteiskunnallisia tuntoja, muutoinkin kuin pelkän elinkeinopolitiikan osalta. Ja edelleenkin se nostaa esiin niitä tuntoja, joita laajan maaseudun väellä on aina pohjoisinta Suomea myöten. Kukko ja alaotsikko ovat oikealla asialla. Se käy oivallisesti esiin Erkki Teräväisen käyttämillä vajaalla 300 sivulla, joilla hän piirtää kuvan *Maaseudun Tulevaisuudesta*, tuosta kansainvälisestikin ainutlaatuisesta sanomalehdestä.

Onnistuneita sanomalehtihistorioita ovat kirjoittaneet muun muassa Keijo K. Kulha 1920- ja 1930-lukujen *Helsingin Sanomista* (1989), Tauno Saarela oululaisesta kommunistilehti *Kansan Tahdosta* (2006) ja Timo Mikkilä Suomen keskustan (aikaisempi maalaisliitto ja keskustapuolue) äänenkannattajasta *Maakansa–Suomenmaasta* (2008). Joukkoa jatkaa Erkki Teräväinen. Hän aloittaa työnsä osuustoimintamies Hannes Gebhardin jo 1900-luvun ensi kymmenellä esiin nostamasta lehtihankkeesta, joka lopulta, aluksi Pellervoseuraan kytkeytyneenä, toteutui vuonna 1916 maailmansodan riehuessa Euroopassa. Teräväinen kuvaa perusteellisesti porvarillisten tahojen lehdeksi syntyneen *Maaseudun Tulevaisuuden* perustamisjärjestelyt ja niiden taloudelliset ratkaisut – ja lehden alkutaipaleen taloudelliset vaikeudet – samoin kuin alussa ilmenneet toimituksen linjariidat. Esiin nousevat myös maalaisliiton johtomiesten Santeri Alkion ja Kyösti Kallion skeptiset aatokset uudesta julkaisusta.

Teräväinen kuljettaa lukijan jouhevasti kaksikymmenluvulle, jolloin julkaisusta tuli Maataloustuottajain Keskusliiton MTK:n lehdeksi siirtyneenä kolmesti viikossa ilmestyvä broadsheet-kokoinen sanomalehti, jollainen se on edelleen. Tekijän mukaan lehti löysi nopeasti paikkansa MTK:n näkemysten tulkkina. Maatalouspolitiikan ja järjestötoiminnan lisäksi se tarjosi lukijoilleen myös alansa asiatietoa ja enenevästi myös muuta uutisaineistoa sekä kulttuuria. Tämä linja piti vuosikymmenet. Kaksikymmenluku oli maatalouselinkeinolle nousun aikaa. Tuotantoluvut kasvoivat, ja valtiovalta pyrki tukemaan elinkeinoa monin tavoin. *Maaseudun Tulevaisuus* antoi tälle selkeän tukensa. Kolmikymmenluvun taitteen tapahtumissa lehdellä oli selvä linja. Se suhtautui Lapuan liikkeeseen pidättyvästi "maakunnan miesten" talonpoikaisuudesta huolimatta, ja presidentti Ståhlbergin kyydityksen se tuomitsi jyrkästi. Lukuisia tiloja raastaneen pula-ajan aikana lehti vaati valtiovallalta viljelijöitä tukevia toimia. Teräväinen tarkastelee myös tutkimansa julkaisun muuta kuin maatalouteen liittyvää sisältöä ja muistuttaa esimerkiksi Lauri "Tahko" Pihkalan toimineen lehden urheilukommentaattorina vuodesta 1935 alkaen aina 1970-luvulle asti. Kulttuuripalstoilla näkyi muun muassa Mika Waltarin kynän jälki. Lehdellä oli jo kaksikymmenluvulla ulkomaisia avustajia yhdeksästä Euroopan maasta sekä Yhdysvalloista. Jo ennen sotavuosia lehdessä alkoi ilmestyä erinäisiä erikoisosioita, joiden lisäksi myös kuvitus lisääntyi huomattavasti.

Kirjan toinen pääluku käynnistyy sotavuosien päättymisestä. *Maaseudun Tulevaisuus* tuki karjalaisen siirtoväen asuttamista, sillä se tiesi uusia maatiloja ja – uusia tilaajia. Lehti pysyi puoluepoliittisesti sitoutumattomana, mutta suuntautui päättäväisesti sosialismia ja kommunismia vastaan. 1940-luvun lopun ja 1950-luvun alun poliittisissa asetelmissa, joissa maataloustuotteiden säännöstellyt hinnat olivat sidoksissa palkansaajien säänneltyihin palkkoihin, lehti oli ymmärrettävästi MTK:n linjoilla. Niin tuottajajärjestö kuin sen lehtikin katsoivat, ettei viljelijäin tulotaso pysynyt työväestön palkkojen tahdissa. *Maaseudun Tulevaisuus* myös vastusti ay-liikkeen ja eritoten kommunistien järjestämiä lakkoja; yhteiskuntarauhaa ei saanut järkyttää, lehti katsoi.

Maaseudun Tulevaisuuden talouspoliittinen erityistehtävä oli kannustaa viljelijöitä tuottajaosuustoiminnalliseen järjestäytymiseen, Teräväinen muistuttaa. Hän jatkaa: "'Ohjakset omiin käsiin', oli iskulause, jota viljeltiin laajalti 1940-luvun lopusta aina 1960-luvulle. Viljelijäin omat tuotteet myytiin, välitettiin, jalostettiin ja markkinoitiin omien osuuskunnallisten yritysten kautta. Tuottajien osuustoiminnalliset yritykset muodostuivat Maaseudun Tulevaisuudelle tärkeäksi ilmoittajaryhmäksi."

1970-luvulla *Maaseudun Tulevaisuus* oli uusien haasteiden edessä. Maatalouselinkeinonkin piirissä suurten ikäluokkien aikuistuminen tiesi muuttoliikettä etelän kaupunkeihin ja Ruotsiin. Varsinkin porvarillisen väestön silmissä vasemmistolainen henki alkoi vallata vaarallisesti alaa. "Partaradikaalit" nousivat esiin ja Vanha vallattiin. Sosialismissa ei tarvittu maanomistajia. MTK:lle ja *Maaseudun Tulevaisuudelle* yksityinen omistusoikeus oli pyhä asia. Teräväinen kirjaa nämä tilanteet samoin kuin lehden talouden ja MTK-suhteiden kehityksen nykypäivään mallikkaasti. Maatalouselinkeinoa kohdanneet muutokset vaikuttivat luonnollisesti myös lehden levikkiin ja talouteen. Vaikeuksia ilmeni, mutta niistä selvittiin ajan mittaan.

Suomen jäsenyys Euroopan Unionissa (vuoteen 1993 Euroopan Yhteisö EY) merkitsi huomattavaa muutosta suomalaiseen maatalouspolitiikkaan ja maanviljelijöiden asemaan. Aiemmat kotimaiset maataloustukiratkaisut jäivät historiaan. Suomen EU-jäsenyyteen *Maaseudun Tulevaisuus* suhtautui 1990-luvun alkupuolen jäsenyysneuvottelujen ajan "Ei ellei" -lin-

jalla. Ellei neuvotteluissa voitaisi saada suomalaisviljelijäin etuja turvaavia ratkaisuja, lehti vastustaisi EU-jäsenyyttä. Jäsenyyttä vastustaneiden viljelijäin yleisönosastokirjoitusten julkaiseminen ei ollut lehdessä kuitenkaan itsestäänselvyys. *Maaseudun Tulevaisuutta* ei haluttu nostaa EI-EY-liikkeen näkyväksi äänitorveksi. Ihmettelemistä lehdellä oli MTK:n pitkäaikaisen puheenjohtajan Heikki Haaviston siirtyessä Esko Ahon hallituksen ulkoministeriksi ja yhdeksi jäsenyysneuvottelijaksi.

EU-Suomessa maatalouselinkeinon asema on tasaisesti heikentynyt. *Maaseudun Tulevaisuus* on seurannut tilannetta tiiviisti ja kannustavalla otteella. Teräväinen toteaa: "Maaseudun Tulevaisuus jatkoi EU:n maatalouspolitiikan kriittistä arviointia, tosin EU-aikaan oli jo totuttu. Asioita osattiin tarkastella laajemmasta lähtökohdasta; pitkä maatalouden siirtymäaika EU-järjestelmään antoi siihen mahdollisuuden. […] Maatalousuutisointi ja EU-maatalouspolitiikan seuranta olivat Maaseudun Tulevaisuuden osaamisen keskeisintä antia."

Tänään *Maaseudun Tulevaisuus* jatkaa menestyksellistä taivaltaan yhtenä Suomen suurilevikkisimmistä sanomalehdistä, vaikka maatalousväestön osuus Suomen väestöstä on pudonnut lehden historian aikana 70 prosentista muutamaan prosenttiin. Teräväinen kysyy: "Kuinka erityisalaansa keskittynyt sanomalehti on elänyt läpi vuosikymmenten, suurten muutosten mukana?" Hän arvioi *Maaseudun Tulevaisuuden* kyenneen muuttumaan maatalouselinkeinon murrosten sekä maatalouspolitiikan ja yhteiskunnan muutosten mukana. Lehti on myös suunnannut huomionsa metsätalouteen ja saanut tilaajikseen kaupunkilaisia metsänomistajia. Lisäksi *Maaseudun Tulevaisuus* on palannut yleislehden kaltaiseksi ja toisaalta vakiinnuttanut asemansa maatalouden ja EU-maatalouspolitiikan asiantuntijana. Mediamaailman murroksessakin se on löytänyt uusia lukijoita. "Lehti on maaseudun ääni Suomelle", Teräväinen kiteyttää.

Teräväinen on jakanut teoksensa kahteen varsinaiseen päälukuun, joista ensimmäinen ulottuu jatkosodan päättymiseen toisen kattaessa vuodet 1945–2016. Tekijä perustelee jakoaan seuraavasti: "Maaseudun Tulevaisuuden ilmestymisvuosia 1916–1944 on nimettävissä omaksi jaksokseen, jolloin lehti oli genreltään erilainen kuin tämän jälkeen ilmestynyt Maaseudun Tulevaisuus. Jakson muotoutumiseen vaikutti maatalouden merkitys yhteiskunnassa, MTK:n asiantuntijuuteen perustunut vaikutusvalta, järjestön jäsenrakenteen painottuminen keskisuurten ja suurten tilojen maanviljelijöihin sekä maataloustuottajain edunvalvonnan rakentuminen ja heidän paikkansa etsiminen yhteiskunnallisena vaikuttajana". Perustelu ei vakuuta, kun tarkastellaan asiaa esityksen lukijaystävällisyyden kannalta. Tämän kirjoittajaa tehty ratkaisu häiritsee. Satavuotishistorian olisi hyvin voinut jakaa neljään, kukin noin 25 vuotta kattavaan, kronologisesti etenevään ja eri aihealueet sisältävään varsinaiseen päälukuun, jolloin nykyinen pääluku 2 olisi tullut jaetuksi sodan jälkeisiä vuosikymmeniä, 1960-luvun murroksen jälkeisiä vuosikymmeniä ja EU-Suomea käsitteleviin päälukuihin. Teräväisen teksti olisi antanut perusteet tällaiselle päälukujaolle, jonka myötä tekijän muutoin oivallinen esitys olisi helpommin omaksuttavissa. Nyt esimerkiksi sivulla 198 tehdään lehden EU-Suomea ja julkaisun viime vuosikymmenten kehitystä kuvaavien alalukujen päätteeksi tilitystä julkaisun luonteesta vuonna 2016, minkä jälkeen, seuraavan alaluvun alkajaisiksi palataan 1950-luvulle ja lähdetään tarkastelemaan lehden ulkoasun muutoksia. Suurena, vuodet 1945–2016 kattavana kokonaisuutena toinen pääluku on valitettavan sekava. Miinus myös siitä, ettei teoksessa ole henkilöhakemistoa.

Esityksellisen rakenteen ongelmista huolimatta on kokonaisarviona todettava, että Erkki Teräväisen tutkimus on erinomainen sanomalehtihistoria. Se kertoo empaattisesti, mutta silti analyyttisesti kaiken oleellisen *Maaseudun Tulevaisuuden* vaiheista. Niin toimitustyö, ulkoasun kehitys, levikki, talous ja yhteydet kustantajiin sekä lehden poliittinen linja ja kannanotot käyvät perusteellisesti esiin. Tekijä sitoo onnistuneesti lehden linjanvedot yleiseen poliittiseen ja eritoten maatalouspoliittiseen kehitykseen sekä MTK:n linjauksiin. Tekstiä täydentää informatiivisuudessaan ja värikkyydessään erinomainen kuvitus sekä onnistunut taitto monine, muun muassa päätoimittajat esittelevine tietoiskulaatikoineen. Teos on paitsi oivallista sanomalehtihistoriaa myös yhteiskuntahistoriaa parhaasta päästä.

Erkki Vasara, dosentti, VTT
Helsingin yliopisto

Homoseksuaalisuuden mikrohistoriaa

Sandra Hagman: Seitsemän kummaa veljestä. Kertomuksia suomalaisen homoseksuaalisuuden historiasta. Gaudeamus 2016. 296 s. ISBN 978-952-495-382-5.

Määrällisesti vähäisen suomalaisen seksuaalisuuden historian tutkituin osa-alue on ollut homoseksuaalisuuden historia, jota ovat aikaisemmin kirjoittaneet ansiokkaasti auki niin Tuula Juvonen, Jan Löfström, Kati Mustola, Antu Sorainen kuin Olli Ståhlström. Heidän seurassaan paikkansa ottaa Sandra Hagman monografiallaan *Seitsemän kummaa veljestä: Kertomuksia suomalaisen homoseksuaalisuuden historiasta*. Teoksessa Hagman keskustelee ansiokkaasti aikaisemman suomalaisen tutkimuksen kanssa, ja ottaa huomioon myös kansainvälisen homoseksuaalisuuden historiantutkimuksen. "Kumma" on kirjoittajan valitsema suomennos *queer*-sanalle.

Tutkimuksen kohteena on seitsemän homoseksuaalia miestä, jotka joutuivat omana aikanaan oikeudellisen kontrollin ja julkisen huomion kohteeksi. Teoksen pääotsikolla ja päähenkilöille valituilla pseudonyymeillä – Juhani, Tuomas, Aapo, Simeoni, Timo, Lauri, ja Eero – kirjoittaja viittaa Aleksis Kiven *Seitsemän veljestä* -romaanin henkilöihin, jotka ovat Suomessa kulttuurisessa mielessä usein symboloineet normien vastaista (hetero)mieheyttä. Sen sijaan Hagmanin mukaan hänen työssään "veljekset" edustavat suomalaisia miehiä, joiden tarinat kertovat Kiven romaanista poikkeavasta näkökulmasta suomalaisen yhteiskunnan modernisaatiosta. Mielestäni työn idea on hauska ja ajatuksia herättävä, ja työn mittaan kyseiset henkilöt osoittautuvat erittäin hedelmällisiksi tutkittavalle aiheelle.

Yleisemmällä tasolla Hagman tutkii homoseksuaalisuuden kategorian määrittymistä 1900-luvun Suomessa. Ajallisesti tutkimus sijoittuu kahden merkittävän lainsäädännöllisen muutoksen välille. Ensimmäiset varsinaisesti samaa sukupuolta olevien seksuaalielämää sanktioineet pykälät ilmestyivät vuoden 1889 rikoslakiin, ja aikajanan toisessa päässä, vuonna 1971 samaa sukupuolta olevien keskinäinen haureus diskriminoitiin, joskin pykälät yllytystä koskien säilyivät vielä pitkään. Aihetta tarkastellaan työssä monesta eri näkökulmasta: lukea saa niin aikalaiskäsityksistä ja aikalaiskäsitteistä, homoseksuaalien käyttäytymisestä ja itseymmärryksestä, mutta erityisesti siitä, miten yhteiskunnallisesti, juridisesti ja lääketieteellisesti määritellystä "normaalista" poikkeavaa ilmiötä pyrittiin eri aikoina kontrolloimaan.

Lähdeaineisto on monipuolista, mikä mahdollistaa samanaikaisesti sekä pitkän ajallisen tutkimusjakson tarkastelun että monien tutkimuksellisten näkökulmien läpikäynnin. Ensisijaisesti oikeudenkäynti- ja sanomalehti-aineistolla rakennettu kokonaiskuva "seitsemästä veljeksestä" on perusteellinen. Työn ytimessä ovat sisällöltään hyvin kuvailevat eri oikeusasteiden pöytäkirjat, jota sanoma- ja aikakauslehdistö täydentää avaten samalla hyvin homoseksuaalisuuteen suhtautumista yleisemmällä tasolla. Tilastollinen aineisto rikollisuudesta ja väestöstä toimii hyvänä taustoituksena, ja lopulta lääketieteelliset, psykologiset, ja oikeustieteelliset tekstit yhdessä lainsäädännön kanssa tarjoavat laajemman homoseksuaalisuutta käsittelevän tekstiavaruuden oikeustapausten ympärille. Miesten elämistä tehdyt laajemmat yleistykset on aina palautettavissa empiiriseen lähdeaineistoon. Vertailuaineistona on lukuisa määrä muita homoseksuaalisuutta käsitelleitä oikeustapauksia, jotka vahvistavat kirjoittajan argumentteja.

Jäsennyksellisesti tutkimus rakentuu lyhyehkön johdannon jälkeen kolmesta eri osiosta, joiden otsikot jo viittaavat teoksen keskeisiin tuloksiin historiallisen muutoksen osalta: "Ei ongelmaa", "Olisiko tästä ongelmaksi" ja "Ongelma". Osiot sisältävät päähenkilöiden ympärille rakentuvat pienoistutkielmat. "Veljesten" elämänvaiheet konstruoidaan niissä hyvin tarkasti. Luvut muodostavat aina itsenäiset kokonaisuudet, ja ne ovat mallikkaassa sisällöllisessä ja sivumäärällisessä tasapainossa keskenään.

Ensimmäisessä osiossa Hagman kertoo meille Juhanin ja Tuomaksen tarinat. Juhani oli kansankouluopettaja 1900-luvun alun itäsuomalaisella maaseudulla, joka joutui vuonna 1912 oikeuteen syytettynä seksuaalisuhteista useiden alaikäisten ja aikuisten miesten kanssa. Vaikka Juhani sai lopulta vankeustuomion, Hagman korostaa, että tuomion taustalla ei ollut homoseksuaalisuus sinänsä, vaan sekaantuminen alaikäisiin ja alempaa sosiaaliryhmää edustaneiden kumppaneiden nousu talollistaustaista "Juhania" vastaan. Samankaltainen laajempi ilmapiiri, jossa samaa sukupuolta olevien keskinäinen seksuaalielämä ei ollut vielä muodostunut paheksuttavaksi kategoriaksi on luettavissa myös Tuomaksen, työttömän viinanmyyjän ja entisen punakaartilaisen tapauksesta. Hän joutui oikeuteen 1920-luvun alun Kotkassa syyllistyttyään "molemminpuoliseen itsesaastutukseen" humalaisen miehen kanssa.

Kirjoittaja määrittelee johdannossa työn mikrohistorialliseksi tutkimukseksi, jossa historiallista tietoa tuotetaan tarkastelemalla esimerkiksi sellaisia henkilöitä, joiden elämä oli jollain tavalla ovat ristiriidassa "normaalin" elämän menon tai yhteisöllisten normien kanssa. Mikrohistoriallinen lähestymistapa onkin näkyvissä työssä koko ajan. Jokaisen kolmen suuremman osion alussa olevissa johdatusteksteissä ja kaikissa seitsemässä luvussa Hagman rakentaa ansiokkaasti laajan, tilanteen vaatiman yhteiskunnallisen, sosiaalisen, kulttuurisen, lainsäädännöllisen, ajallisen tai maantieteellisen kontekstin kyseisen tapaustutkimuksen ympärille. Tässä sinänsä ansiokkaassa kontekstoinnissa varsinainen suomalainen nais-, sukupuoli- ja mieshistoriallinen erikoistutkimus jää jossain määrin alikäytölle. Voimakkailla tulkinnoilla Hagman pyrkii ymmärtämään ja selittämään seitsemän veljeksen elämää näistä laajemmista Suomen historian ilmiöistä käsin.

Tämän jälkeen Hagman tekee voimalla seitsemän tapaustutkimusten vielä laajempia analyysejä homoseksuaalisuudesta suomalaisessa yhteiskunnassa. Tutkimuksen toteuttamistapa on samankaltainen kuin Matti Peltosen tutkimuksessa keuruulaisesta lukkari Saxbergista ja paikkakunnan papistosta 1800-luvun ensimmäisen puoliskolla.[1] Kyse ei ole sattumasta, sillä *Seitsemän kummaa veljestä* perustuu Sandra Hagmanin European University Instituten historian laitoksella Firenzessä 2014 tarkastettuun väitöskirjaan *Seven Queer Brothers, Narratives of forbidden male sexual desires from modernizing Finland 1894–1971*[2], jonka yhtenä ohjaajana Matti Peltonen on *Seitsemän kummaa veljestä* -teoksen esipuheen mukaan toiminut.

Työn toisen osion ensimmäisessä tarinassa päähenkilönä on Aapo, varakas 60-vuotias tuomari, laman runtelemassa 1930-luvun alun Helsingissä. Aapoa syytettiin haureuden harjoittamisesta alaikäisten poikien ja aikuisten miesten kanssa, ja hän sai lopulta useamman vuoden tuomion. Samaan aikakauteen sijoittuu myös seuraava luku valkealaisesta, kouluttamattomasta köyhäintalon työntekijästä Simeonista. Aiemmalla työuralla Simeonin homoseksuaalisuuteen oli jo kiinnitetty huomiota, mutta varsinaisesti oikeuden eteen hän joutui syytettynä kuolemantuottamuksista. Tuomio tuli lopulta myös saman sukupuolisesta haureudesta, ja jäätyään myöhemmin kiinni seksistä miesten kanssa, Simeoni suostui vankilaviranomaisten ehdotukseen kastraatiosta.

Hagman korostaa, että 1900-luvun alkupuolen Suomessa homoseksuaalisuus ymmärrettiin luonteeltaan joko synnynnäisenä tai sitten niin sanottuna pseudohomoseksuaalisuutena, jossa seksuaalinen käytös oli ainoastaan satunnaista, lyhytkestoista ja tilanteen pakottamaa, ja jota esiintyi erityisesti miesyhteisöissä, joissa naisia ei ollut saatavilla. Tämän kaltaista homoseksuaalisuutta ei pidetty vaarallisena. Vasta sotien (1939–1944) myötä homoseksuaalisuus alettiin määritellä varsinaiseksi ongelmaksi suomalaisessa yhteiskunnassa. Toisen osion viimeisessä luvussa saammekin lukea joukkosidontapaikalla palvelleesta vääpeli Timosta, joka tuomittiin miesten keskinäisestä haureudesta kenttäoikeudessa vuonna 1942. Homoseksuaalisuutta alettiin jo sodan aikana ja sen jälkeen kontrolloida yhä näkyvämmin.

Työn kolmannessa osiossa siirrytään sotien jälkeiselle ajalle, jota luonnehtii niin asenteiden kiristyminen kuin myös lopulta vapautuminen. 1950-luvulla homoseksuaalisuuteen suhtauduttiin kielteisesti, ja julkisessa keskustelussa pseudohomoseksuaalisuuden korvasi käsitys opitusta homoseksuaalisuudesta. Tästä ilmapiiristä esimerkkinä saamme lukea tarinan Laurista, joka oli armeijan henkilökuntaan kuuluva helsinkiläinen mies. Suojelupoliisin etsivä oli yllättänyt tämän harrastamasta suuseksiä toisen miehen kanssa Helsingin satamassa sijainneessa käymälässä. Ehdollisen tuomion lisäksi Lauri menetti työpaikkansa ja työsuhdeasuntonsa.

Julkisessa keskustelussa asenteet muuttuivat suvaitsevampaan suuntaan 1960-luvun jälkipuoliskolla, jolloin seksuaalivähemmistöjen oikeuksista alettiin pitää ääntä. Samanaikaisesti sukupuolisesta haureudesta esitettyjen syytteiden ja annettujen tuomioiden määrät vähentyivät. Eero, keski-ikäinen helsinkiläinen liikemies sopii hyvin homoemansipaation ensiaskelmien esimerkiksi. Eero oli keskushenkilöitä *Ilta-Sanomien* toimittajan rakentamassa skandaalijutussa (1966), joka lehdelle yllätykseksi synnytti julkisuudessa valtaisaa kritiikkiä ja tuenilmauksia homoseksuaaleille. Eero joutui tapauksesta syytteeseen ja sai muutaman kuukauden ehdollisen oikeustuomion, mutta aika oli muuttumassa. Eerosta tuli yksi ensimmäisistä Suomessa avoimesti julkisuudessa esiintyneistä homoseksuaaleista, ja 1970-luvulla hänestä tuli ensimmäisen seksuaalivähemmistöille tarkoitetun järjestön Psyke ry:n puheenjohtaja.

Kirjoittaessaan ihmisten intiimeistä yksityisasioista ja seksuaalisesta käyttäytymisestä Hagman toimii tutkimuseettisesti mainion hienovaraisesti. Seitsemän veljestä on pidetty nimettöminä, ja viimeisen, julkisuudessa avoimesti olleen ja tunnistettavissa olevan Eeron kohdalla haaste on ratkaistu pidättymällä tämän yksityiskohtaisen seksuaalielämän tarkastelusta.

Sisällön lisäksi myös kirjallisena tuotoksena *Seitsemän kummaa veljestä* jättää myönteisen vaikutelman. Kansi visuaalisena tuotoksena on räväyttävän tyylikäs, ja työn kuvitus aineistolainauksineen, piirroksineen, valokuvineen ja karttoineen tukee Hagmanin perusviestiä. Teos on erittäin sujuvasti kirjoitettu, lukijalle ei jää epäselväksi, mitä kirjoittaja haluaa kulloinkin sanoa. Asiasanahakemisto olisi vielä entisestään parantanut tietokirjan käytettävyyttä.

Aiempaa suomalaista homoseksuaalisuutta käsittelevää historiantutkimusta Hagmanin teos täydentää erinomaisesti kartoittaessaan ilmiön ajallista muutosta. Monet pitkäikäisiksi ajateltavat ilmiöt osoittautuvat historiallisiksi. Esimerkiksi luterilaisen kirkon aktiiviset kannanotot tai kristilliset argumentit ilmestyivät julkiseen keskusteluun vasta 1960-luvun lopulla. Onkin verrattain uusi tapa viitata homoseksuaalisuuteen erityisenä 'syntinä'. Mielestäni teos auttaa omalta osaltaan ymmärtämään myös 2010-luvulla käytyä keskustelua. Esimerkiksi 1.3.2017 voimaan tullutta tasaarvoista avioliittolakia vastustavien konservatiivien kristillispainotteiset argumentit homoseksuaalisuudesta jonain opittavana ominaisuutena on jäljitettävissä 1950-luvulla Suomessa vahvistuneisiin käsityksiin.

Pasi Saarimäki, FT
Jyväskylän yliopisto

1. Matti Peltonen, *Lukkari Saxbergin rikos ja herännäispappilan etiikka. Mikrohistoriallinen tutkimus 1800-luvun puolivälin Keuruulta*. Gaudeamus 2006.

2. http://ranneliike.net/teema/sateenkaarihistorian-tietokirja-seitseman-kummaa-veljesta?aid=12141 (30.1.2017).

Historiaa journalismin keinoin

Olli Seuri: Historian journalistinen esittäminen. 1960-luku Helsingin Sanomissa vuosina 2008 ja 2013. Acta Universitatis Tamperensis 2223, Tampere University Press 2016. 419 s. ISBN 978-952-03-0258-0.

1960-luku on lähihistorian kannalta merkittävä ajanjakso. Se on eräänlainen toisen maailmansodan jälkeisen joutuisan kehityksen kulminaatiopiste; 1960-luvun jälkeen alkoi ilmaantua erinäisiä hidasteita modernin voittokululle. Länsimaissa sotienjälkeistä aikakautta leimasi ensinnäkin ennennäkemätön vaurastuminen, jonka aikana Suomen kaltaiset Euroopan periferiat loikkasivat lyhyessä ajassa alkutuotantomaasta teolliseksi yhteiskunnaksi, varsin pian jo palveluyhteiskunnaksi. Sosiaalihistoriallisesti uudet tavaramaailmat ja hyvinvointiyhteiskunnan uudistukset mullistivat syvästi ihmisten arkea.

Maailmanpoliittista ilmapiiriä leimasi kylmän sodan alainen vastakkainasettelu, joka ilmeni konflikteina niin Euroopassa kuin kaukomaillakin. Nouseva uusvasemmisto haastoi "porvarillista hegemoniaa" – tuota tunnettua 60-lukulaista käsitettä käyttääksemme. Uusvasemmiston tärkeä poliittinen polttoaine oli ennennäkemättömän vahva nuoriso, suuret ikäluokat, joiden toiminta ja etenkin heidän muistelunsa ovat voimakkaasti muokanneet kuvaamme 1960-luvusta.

Toimittaja Olli Seurin journalistiikan alan väitöstutkimus *Historian journalistinen esittäminen* tarkastelee juuri näitä mediavälitteisiä merkityksellistämisen tapoja, tarkemmin päivälehti *Helsingin Sanomien* 1960-luvusta vuosina 2008 ja 2013 luomaa historiallista esittämistä. Vaikka suurten ikäluokkien ääni ilmenee voimakkaasti tutkimuksessa, sen aineisto tarkastelee 1960-lukua toki monesta muustakin näkökulmasta. Väittelijän tulokulma aineistoon nojaa ensisijaisesti historiantutkimuksen ja toissijaisesti journalismin ja muun mediatutkimuksen teorioihin. Etenkin muistin käsite ja sen suhde historiaan nousee tutkimuksessa tärkeäksi.

Media on aina vaikuttanut merkittävästi siihen, miten ihmiset suhtautuvat menneeseen – se ei suinkaan ole mikään digitaalisen median tai edes television luoma ilmiö. Viimeistään 1600-luvulta lähtien romaanit, näytelmät, pamfletit ja arkikirjat (tai pohjoismaissa arkkiveisut) muokkasivat ihmisten kuvaa historiasta. Tuolloin syntyivät myös ensimmäiset sanomalehdet. Vaikka journalismi on varsin tuore professio, sanoma- ja aikakauslehdillä on ollut jo vuosisatoja merkittävä rooli ihmisten menneisyyskäsitysten muokkaajina.

Vaikka väitöstyön tutkimusasetelma, historian journalistisen esittämisen tutkiminen, ei sinänsä ole mitenkään uraauurtava lähestymistapa, se on perusteltu tutkimusaihe. Tämä tulee hyvin esiin tutkimuksen aikaisempaa tutkimusta käsittelevissä luvuissa. Näin laajaa journalismin ja historian suhdetta analysoivaa tutkimusta ei ole Suomessa aiemmin tehty. Yhteiskunnan ja kulttuurin, myös sen historian, väitetty "medioituminen" peräänkuuluttaa analyyttistä tutkimusta.

Tutkimus keskustelee hyvin niin aiemman 1960-luvun tutkimuksen kuin historiateorioihin ja journalismin tutkimukseen liittyvän tutkimus- ja teoriakirjallisuuden kanssa. Myös tutkittavan periodin historiallisen kontekstin haltuunotto on riittävää.

Niin historian- kuin viestinnäntutkimuksen käsitteitä on sovellettu tutkimuksessa laajasti. Vaikka ne on pääosin otettu hyvin haltuun ja ne ovat tutkimuskysymyk-

sen kannalta relevantteja, käsitteiden lukuisuus hiukan samentaa tutkimuksen lähestymistapaa. Vaikka muistin ja historian välinen suhde nouseekin kantavaksi teemaksi, keskittyminen pariin teoreettiseen ja käsitteelliseen keskusteluun olisi selkeyttänyt analyysia.

Tutkimuksen dispositio on selkeä ja hyvin rakennettu. Otsikot ovat informatiivisia ja kuljettavat tutkimusta johdonmukaisesti. Taulukot, kuviot ja liitteet ovat perusteltuja ja hyvin rakennettuja. Sen sijaan työn rakenne on ongelmallinen. Lukijan näkökulmasta olisi ollut tärkeämpää mennä aineistoon aikaisemmin. Nyt varsinainen analyysi alkaa varsin myöhään ja sitä edeltää lukuisten käsitteiden ja teorioiden esittely.

Primääriaineisto, *Helsingin Sanomien* kaksi vuosikertaa, muodostavat varsin laajan empiirisen aineiston: 700 lehteä ja lähes neljä tuhatta juttua. Vuosikerroista ensimmäinen 2008 on hyvin perusteltu, koska tuolloin tuli kuluneeksi 40 vuotta vuodesta 1968. Paitsi että aineistoa oli kysymyksenasettelulle hypoteettisesti tarjolla paljon, vuosi ruokki myös aineistoa niin sanotun vuosipäiväjournalismin tutkimiselle. Toinen vuosi 2013 ei ole yhtä helposti perusteltavissa. Vuosi 1963 muodostaa kuitenkin suhteellisen merkittävän ajankohdan vuosipäiväjournalismille etenkin maailmanpoliittisesti, joten se tarjoaa hyvän vertailukohdan vuodelle 1968.

Erityisen ansiokasta aineiston esittelyn yhteydessä on *Helsingin Sanomien* historiallisen ja ideologisen taustan esittely, koska sen ymmärtäminen on tärkeää analyysille. Päivälehteläinen liberalismiin ja länsimielisyyteen nojaava traditio ilmenee myös lehden historiaaiheisessa sisällössä, kun korostetaan esimerkiksi 1968-sukupolven, Woodstockin ja Yhdysvaltain kansalaisoikeustaistelun merkitystä. Lehden ulkopolitiikkaa käsittelevissä 60-lukuviittauksissa "me" on selkeästi länsi, ei suinkaan Neuvostoliitto, Varsovan liitto, Kiina tai Kuuba.

Toisaalta Suomen tärkeimmän "laatulehden" valitseminen aineistoksi myös rajoittaa tulkintamahdollisuuksia, koska sen historiatulkinnat ovat usein varsin maltillisia. *Helsingin Sanomat* edistää 1960-luvun tapahtumien mytologisointia ennemmin kuin haastaa totuttuja tulkintoja. Se pönkittää kuvaa 1960-luvusta modernisaation ja murroksen vuosikymmenenä. Esimerkiksi Vanhan valtaus on tarina nuoruudesta, demokratiasta ja aatteellisuudesta, mitä kerrotaan usein aktivistieliitin muisteluiden kautta.

Tutkimuksen aineistoon on sovellettu sisällön erittelyä. Kvalitatiivisen otteen lisäksi laaja aineisto on tarjonnut myös kvantitatiivisluonteisia tuloksia. Määrällinen koodaus, luokittelut ja muu aineistoanalyysi on hyvin avattu ja se on johdonmukaista.

Metodisesti tutkija viittaa myös triangulaatioon sekä historialliseen metodiin. Triangulaatiolla –lähestymistapojen, aineistojen tai teorioiden yhdistämistä samassa tutkimuksessa – perustellaan sekä kvalitatiivisen että kvantitatiivisen aineiston analyysiä, historiallisella metodilla lähinnä siihen oleellisesti kuuluvan lähdekritiikin hyödyntämistä. Nämä lähestymistavat merkitsevät usein samaa, eikä tutkimuksessa lopulta määritellä niiden erilaisuutta. Eikö yhteiskuntatieteellisessä triangulaatiossa suhtauduta aineistoon kriittisesti ja eikö historiallinen metodi ole nimenomaan moninaisten menetelmien hyödyntämistä?

Kaiken kaikkiaan menetelmien soveltaminen on tutkimuksessa avointa ja selkeää. Vaikka menetelmät eivät sinällään ole uraauurtavia, pikemminkin varsin yleisiä, niiden haltuunotto ja soveltaminen on huolellista ja johdonmukaista. Väitöstutkijan toimittajatausta ilmenee tutkimuksen kielessä, joka on esimerkillisen hyvää suomea; tutkimuksessa argumentoidaan tieteellisesti, mutta ei sorruta akateemiseen jargoniin.

Tutkimustulokset suhteutetaan viitekehyksinä toimiviin teorioihin ja käsitteisiin esimerkillisesti läpi työn. Tämä osoittaa, että tutkija on omaksunut käsitteet ja osaa soveltaa niitä. Seuri myös pohtii analyyttisesti historiantutkimuksen ja journalismin samanlaisia ja erilaisia tapoja esittää historiaa.

Tutkimustulokset tarjoavat monia oivalluksia, jotka eivät tosin ole kovin yllättäviä. Osaltaan tätä luultavammin selittää primääriaineiston luonne, johon aineiston esittelyn yhteydessä viitattiin: *Helsingin Sanomat* Suomen johtavana laatujournalismin lähteenä on tulkinnoissaan usein varsin kiihkoton. Näin ollen historian esittäminen ja tulkinta eivät tuo esiin kaikkein raflaavimpia historian esittämistapoja.

Keskeisimmiksi tutkimuksellisiksi ansioiksi Seurin väitöstyössä nousee journalismin ja lehdistön merkityksen systemaattinen ja monitahoinen analyysi historiakulttuurissa. Tutkimus myös osoittaa, että laatujournalismikin monipuolisuudestaan ja lähdekritiikin noudattamisesta huolimatta useimmiten pönkittää historian myyttejä, eikä kyseenalaista niitä. Journalismin luonne ei-akateemisena, mutta ammatillista historiantutkimusta sivuavia metodeja käyttävänä tiedontuottajana tekee siitä kuitenkin erityisen tärkeän historian esittämisen tutkimuskohteen. Medialla on myös keskeinen merkitys historiakulttuurissa ja historiatietoisuudessa, ja *Historian journalistinen esittäminen* onkin vahvaan empiiriseen analyysiin perustuva kontribuutio historiakulttuurin olemuksen ymmärtämiseen.

Jukka Kortti, dosentti, FT
Helsingin yliopisto

Digitaaliset menetelmät rantautuvat historiatieteeseen

Kimmo Elo (toim.): Digitaalinen humanismi ja historiatieteet. Historia mirabilis 12, THY 2016. 258 s. ISBN 978-952-7045-05-3.

Muun yhteiskunnan mukana myös humanistinen tutkimus digitalisoituu. Kimmo Elon toimittama kokoelma *Digitaalinen humanismi ja historiatieteet* on tärkeä pelinavaus historiatieteen alueella. Erilaisia laskennallisia menetelmiä ja pitkiä lähdesarjoja on tietenkin käytetty historiatieteessä aiemminkin, mutta monet tekstilouhinnan ja klusteroinnin menetelmät on kehitetty vasta 2000-luvulla tietokoneiden kapasiteetin kasvun myötä. Elon toimittama teos toimii suomenkielisenä johdatuksena digitaalisten menetelmien tarjoamiin mahdollisuuksiin historiantutkimuksessa ja se tulee todennäköisesti löytämään tiensä myös yliopistojen tenttikirjaksi. Kokoelma jakaantuu johdannon jälkeen kahteen osaan: neljään yleisempään metodologiseen katsausartikkeliin sekä kolmeen tapaustutkimukseen. Tapaustutkimukset käyttävät kaikki kotimaisia aineistoja.

Kimmo Elon kirjoittama johdanto on erinomainen katsaus aiheeseen ja kontekstualisoi digitaalista humanismia yhteiskuntatieteiden ja tietojenkäsittelytieteen tutkimuskäytäntöihin. Elo painottaa aivan oikein sitä, että digitaaliset menetelmät vaativat tavallisesti aidosti monitieteistä tutkimusryhmää, jonka jäsenet tulevat historiantutkimuksen ohella kielitieteestä, tietojenkäsittelytieteestä tai jopa bioinformatiikasta. Elon mukaan tällainen ryhmätyö edellyttää humanistilta oppimista pois yksittäisen sankaritutkijan roolista. Erityisesti laajoja aineistoja käyttävissä hankkeissa yksittäinen tutkija ei voi tehdä kaikkea itse aineiston keräämisestä, analysoinnista ja tulkinnasta tutkimustulosten julkaisemiseen, sillä digitaaliset menetelmät edellyttävät syvällistä ymmärrystä esimerkiksi tilastotieteen perusteista, tietokannoista kuten myös ohjelmointitaitoa.

Katja Fältin artikkeli on ansiokas esitys digitaalisten tutkimusaineistojen konservoinnista ja jakamisesta. Fältin tekstin abstraktiotaso on tosin varsin korkealla: hän peräänkuuluttaa aineistojen huoltamista niin, että ne säilyisivät käyttökelpoisina vuosikymmeniä ohjelmistojen ja tiedostoformaattien muuttuessa kertomatta kuitenkaan, miten tämä tapahtuu. Fält olisi voinut esimerkiksi todeta sen yksinkertaisen seikan, että data siirtyy parhaiten järjestelmästä toiseen, kun se on talletettu universaalien UTF-8 tai ASCII-standardien mukaisena muotoilemattomana tekstitiedostona eikä valmistajakohtaista binäärikoodia edellyttävässä tiedostomuodossa. Esimerkiksi Microsoft Excelin kaltaiset taulukkolaskentaohjelmat voivat tallentaa laajojakin tietokantoja puhtaassa tekstimuodossa käyttäen yksinkertaisesti pilkkua tietokannan eri kenttien erottamiseen (ns. CSV-standardi eli *Comma Separated Values*). Mikäli tietokanta on hierarkisoitu, tekstitiedostoissa voidaan käyttää XML- (*Extensible Markup Language*) tai JSON- (*JavaScript Object Notation*) merkintäkieltä, jotka muistuttavat verkkosivujen kirjoittamiseen käytettävää HTML-kieltä. Erona koneluettaviin binääritiedostoihin tällaiset merkintäkielet ovat lähtökohtaisesti ihmisluettavassa muodossa ja ne rinnastuvat läpinäkyvyydeltään ohjelmistojen avoimeen lähdekoodiin (*open source*). Kaikki kuviteltavissa olevat menneisyyden ja tulevaisuuden ohjelmat osaavat avata tiedostoja, jotka on tallennettu tällaisessa muodossa, kunhan käytetty merkistökoodaus tukee kyseisen kielen kirjaimistoa. Esimerkiksi Microsoft Wordin tai Excelin omat binääritiedostot voidaan avata vain ohjelmalla, joka tukee juuri näitä valmistajakohtaisia muotoja eivätkä ne siksi sovellu lainkaan tiedon arkistointiin, mikäli halutaan välttää tulevaisuuden yhteensopivuusongelmat.

Fältin artikkelia seuraa käännökset kahdesta Frédérick Clavertin alkujaan ranskaksi julkaistusta blogikirjoituksesta. Ainakin arvostelijalle jäi epäselväksi, ovatko myös Clavertin kirjoitukset käyneet muiden tekstien tavoin läpi vertaisarvioinnin vai onko blogikirjoitukset uudelleenjulkaistu alkuperäisessä muodossa. Clavertin tekstit ovat sinällään tärkeitä, koska ne esittelevät suomenkieliselle yleisölle esimerkiksi Franco Morettin kuuluisan erottelun lähi- ja etälukemiseen (*close and distant reading*). Clavertin valaisevana esimerkkinä on holokaustin historian uudelleenkirjoittaminen tarkastelemalla kaikkia saatavilla olevia dokumentteja samanaikaisesti. Clavert huomauttaa monien muiden tavoin, että etälukeminen ei missään tapauksessa korvaa perinteistä lähilukemista, vaan toimii sitä täydentävänä menetelmänä.

Jaakko Suominen ja Anna Sivula ottavat kantaa digisyntyisten aineistojen tutkimukseen ja säilyttämiseen. Facebookin, Twitterin sekä Suomi24-keskustelufoorumin kaltaiset sosiaaliset sivustot tarjoavat lähihistoriasta kiinnostuneelle jättimäisen tutkimusaineiston. Kun mukaan otetaan esimerkiksi pelien tutkimus, nousee esiin tarve kehittää täysin uusia ei-tekstuaalisten lähteiden tutkimusmetodeja. Vaikka pelit ovat audiovisuaalisia, ne poikkeavat esimerkiksi elokuvatutkimuk-

sesta, koska pelin juoni on usein täysin avoin. Toisaalta vaikka esimerkiksi Suomi24-foorumi koostuu tekstistä, se on rakenteeltaan avoimempi ja dynaamisempi kuin painetut julkaisut sekä sisältää yksityisyyden suojaan liittyviä eettisiä hankaluuksia tuottaen tutkijoille aivan uudenlaisia lähdekriittisiä ongelmia.

Teoksen käännösartikkeleihin lukeutuu myös Marten Düringin teksti agenttiperustaisesta mallintamisesta. Düring käsittelee tietokonemallien mahdollisuuksia esimerkiksi kontrafaktuaalisen historiantutkimuksen alueella. Historiallisten tapahtumien laskennallinen mallintaminen on ollut yleistä arkeologiassa, mutta historiassa sitä on sovellettu vähän. Düringin mukaan mallit eivät kuitenkaan sovellu kovin monimutkaisten tapahtumien tutkimiseen, sillä ne voivat käsitellä vain vähän erilaisia kausaalisia tekijöitä. Ne ovat parhaimmillaan yhden selkeän hypoteesin vahvistamisessa tai kumoamisessa.

Varsinaiset tapaustutkimukset aloittava Kimmo Elon ja Olli Kleemolan artikkeli käsittelee puolustusvoimien 2. maailmansodan SA-kuvaportaalia (http://www.sakuva.fi) ja sen louhintaa. Elo ja Kleemola ovat erityisesti kiinnostuneita saksalaisten mukana olosta kuvissa. Samoilla menetelmillä olisi mahdollista tutkia myös monia muita sotaan liittyviä teemoja kuten vaikkapa sitä, millaisia kuvia ja teemoja Neuvostoliittoon yhdistettiin. Elon ja Kleemolan artikkelin vahvuutena on tutkimusmenetelmän läpinäkyvyys, mutta tulosten esittäminen kirjan muodossa hankaloittaa niiden lukemista. Olisin toivonut erityisesti Gephillä luotujen kollokaatioverkostojen jakamista esimerkiksi jollakin verkkosivulla isolla resoluutiolla niin, että myös kuvion pienimmistäkin teksteistä saisi selvää ilman suurennuslasia. Vielä tärkeämpää tutkimuksen avoimuuden ja uusinnettavuuden kannalta olisi ollut siinä käytettyjen komentotiedostojen avoin jakaminen esimerkiksi GitHub-palvelussa, joka mahdollistaisi paitsi tutkimuksen toistamisen myös toisten tutkijoiden jatkotutkimukset aiheesta. Vaikka artikkelin aineistona ovat visuaaliset kuvat, itse louhinta on käytännössä toteutettu kuvien metatiedoille. Kirjoittajat perustelevat ratkaisuaan sillä, että kuvantunnistusteknologia ei kykene tunnistamaan kuvista saksalaisia elementtejä. Kirjoittajat eivät kuitenkaan mainitse esimerkiksi Lev Manovichin aiempia tutkimuksia, joissa vertaillaan suoraan kuvatiedostoja tai koulutettujen neuroverkkojen tarjoamia uusia mahdollisuuksia kuvantunnistuksessa. Elo ja Kleemola ovat luultavasti kuitenkin oikeassa siinä, että neuroverkkoihin liittyvä teknologia ei ole vielä riittävällä tasolla, jotta kuvatiedostojen saksalaisia elementtejä voitaisiin louhia luotettavasti.

Visuaalisen historian teemaa jatkaa tavallaan myös Antti Härkösen artikkeli geospatiaalisesta analyysistä. Tilallinen ja maantieteellinen historia on ollut yksi digitaalisen historiantutkimuksen perussovellus, joten tätä koskeva artikkeli on tärkeä lisä kirjassa. Härkönen selittää myös määrällisen tutkimuksen perusteita kuten autokorrelaatiota ja MAU-ongelmaa. Pitkä artikkeli tuo hyvin esiin tilallisen tutkimuksen mahdollisuuksia ja sudenkuoppia havainnollistaen niitä Käkisalmen lautamiehien käräjämatkojen tutkimisella.

Kirjan päättää Lauri Viinikkalan teksti yhdistetyn todellisuuden hyödyntämisestä erityisesti Louhisaaren kartanon 1820- ja 30-lukujen historian elävöittämisessä museovieraille. Viinikkala pohtii digitaalisten menetelmien suhdetta historiantutkimuksen narratiiviseen käänteeseen, sillä Louhisaaren historiaa on yritetty elävöittää projektissa nimenomaan siitä kertovilla tarinoilla. Vaikka yhdistetty todellisuus tuo uusia mahdollisuuksia esittää museovieraille esimerkiksi kadonneita maiseman tai arkkitehtuurin elementtejä, Viinikkala muistuttaa digitaalisenkin rekonstruktion olevan aina vain yksi tulkinta menneestä.

Teoksen tapaustutkimusten sekä hyvänä että huonona puolena on visuaalisuus. On tietenkin totta, että tekstuaalisuus on hallinnut liikaakin historiantutkimusta. Toisaalta nyt esimerkiksi luonnollisten kielten tutkimuksen parissa kehitetyt menetelmät jäävät kirjassa vähäiselle käsittelylle, mikä on teoksen pahin heikkous. Jotta teoksen voisi sanoa tarjoavan kattavan johdannon aihepiiriin, sen tulisi esitellä ainakin jollakin tavalla korpuslingvistiikan perustyökalut (esimerkiksi *N*-grammit) sekä näiden ohella myös *topic modeling* (aiheen mallinnus), klusterointi, tekstien vektorimallinnus, tekijyyden tunnistus sekä tekstin uudelleenkäytön tunnistus. Jään odottamaan vielä toista suomenkielistä kokoelmaa aiheesta, jossa myös nämä alueet saisivat yhtä laadukkaan esittelyn.

Asko Nivala, FT
Turun yliopisto

Tiedemaailma

Mittava ERC-rahoitus keskiaikaisen julkaisemisen tutkimiseen

Euroopan tutkimusneuvosto on myöntänyt 1.5 miljoonan euron suuruisen Starting Grant -rahoituksen dosentti Samu Niskasen projektille *Medieval Publishing from c. 1000 to 1500*. Hanke on viisivuotinen, kattaa noin 15 tutkijatyövuotta ja toimii Helsingin yliopistossa. Ensimmäisenä Niskasen jälkeen projektiin liittyy FT Jakub Kujawinski Poznanin yliopistosta.

Projektin tavoitteena on selvittää, kuinka latinankieliset kirjailijat julkaisivat teoksiaan mainitulla aikakaudella. Tutkimushypoteesi on, että julkaisukäytännöt reagoivat sekä teknologisiin innovaatioihin että laajoihin sivistyksellisiin ja yhteiskunnallisiin muutoksiin. Tuosta oletuksesta johtuu projektin aikajänne. Kaudelle osuvat niin kutsutun *pecia*-järjestelmän kehittäminen palvelemaan yliopistollisen kirjajakelun tarpeita sekä paperin ja painetun kirjan käyttöönotto latinalaisen kristikunnan kirjatuotannossa. Samalla opillisen kulttuurin painopiste siirtyi (karkeasti yleistäen) luostareista katedraalikouluihin, konventteihin ja yliopistoihin; myös laajempi sosiaalinen moninaistuminen kiihtyi. Tutkimushanke pyrkii havaitsemaan näiden muutosten ja uudistusten vaikutuksia kirjailijoiden mahdollisuuksiin ja tapoihin hankkia töilleen yleisöjä erilaisin julkaisustrategioin. Siinä missä luostarikirjallisuuden julkaisu 1000-luvulla oli useimmiten pienen piirin tapaus, humanistikirjailijat, kuten Leonardo Bruni, saattoivat tavoitella sosiaalisesti monipuolisesti kerrostuneita yleisöjä ja julkaista teoksiaan seremoniallisesti kotikaupunkiensa juhlallisuuksien osana.

Keskeisiä tutkimuskohteita ovat julkaisutapahtumat, erilaiset tavat vedota yleisöön, yksittäisiä teoksia koskevat levitysohjeet ja varhainen transmissio. Tutkimus nojaa historiallisen perusmetodologian ohella teksti- ja kirjallisuuskritiikin sekä kirjahistorian metodeihin. Päälähteinä ovat uusien teosten julkaisua koskevat maininnat ja kuvaukset sekä kirjailijoiden omat ja välittömät kopiot heidän töistään.

Samu Niskanen, dosentti, hankkeen johtaja
Helsingin yliopisto

TILAA HISTORIALLINEN AIKAKAUSKIRJA

Historiallinen Aikakauskirja on neljä kertaa vuodessa ilmestyvä tiedelehti, jossa käsitellään laajasti ja monipuolisesti ajankohtaisia kysymyksiä uusimman tutkimuksen valossa.

Itsenäisyyden juhlavuonna 2017 luodataan muun muassa kansallisen historian merkitystä. Lisäksi lehdessä julkaistaan yksittäisiä artikkeleita, katsauksia, keskustelupuheenvuoroja ja kirja-arvioita.

Vuoden 2017 vuosikerta maksaa entiseen tapaan **45 €**, ja sillä pääsee myös **Historian Ystäväin Liiton** jäseneksi. Korkeakouluopiskelijoille vuosikerta maksaa vain **30 €**. Suomen Historiallisen Seuran jäsenille hinta on **33 €** (+ seuran jäsenmaksu).

- ☐ Liityn Historian Ystäväin Liittoon (45 € = Historiallisen Aikakauskirjan tilausmaksu)
- ☐ Liityn Historian Ystäväin Liittoon, olen korkeakouluopiskelija (30 € = Historiallisen Aikakauskirjan tilausmaksu)
- ☐ Tilaan lehden Suomen Historiallisen Seuran jäsenetuna (33 € ja seuran jäsenmaksu)
- ☐ Tilaan lehden ilman jäsenyyksiä (50 €)

Nimi .....

Lähiosoite .....

Postitoimipaikka .....

Lipuke lähetetään kirjekuoressa osoitteella:

Historiallinen Aikakauskirja/Julia Burman
Historian Ystäväin Liitto
Kirkkokatu 6
00170 Helsinki

Lähettäjä maksaa normaalin kirjemaksun.

Tilauksen voi tehdä myös verkossa:
www.historiallinenaikakauskirja.fi

HISTORIALLINEN AIKAKAUSKIRJA

Tilaukset, osoitteenmuutokset ja muut muistutukset voi tehdä sähköpostitse os. shs@histseura.fi, puh. 09 228 69351 tai osoitteeseen: Julia Burman, Suomen Historiallinen Seura, Tieteiden talo, Kirkkokatu 6, 00170 Helsinki

Taloudenhoitaja: Historiallinen Aikakauskirja c/o Kansan Arkisto / Raimo Parikka, Vetehisenkuja 1, 00530 Helsinki puh. 050 538 9476, sähköposti: raimoparikka@gmail.com

Toimitussihteeri: Heidi Kurvinen, heidi.kurvinen@oulu.fi. Kirjoittajalla on oikeus julkaista Historiallisessa Aikakauskirjassa julkaisemansa kirjoitus viimeisenä, julkaisuluvan saaneena versiona omatoimisesti ja ilman erillistä sopimusta vuoden viiveellä yliopistollisissa rinnakkaisjulkaisuarkistoissa. Tämä koskee myös niitä tieteellisiä julkaisutietokantoja, joiden kanssa Historiallinen Aikakauskirja on tehnyt erillisen asiaa koskevan sopimuksen. Elektra-sopimuksesta johtuen kirjoittajalla ei ole lupaa julkaista kirjoituksen taitettua versiota.

Käsikirjoitukset: Käsikirjoitukset pyydetään lähettämään Open Journals System -alustan kautta os. http://journal.fi/haik/ login tai päätoimittajalle osoitteeseen anu.lahtinen@utu.fi tai anu.z.lahtinen@helsinki.fi

Tilaaminen*:* Lehden voi tilata verkossa lehden kotisivuilla osoitteessa: www.historiallinenaikakauskirja.fi.

Tilaajat saavat maksutta käyttöönsä Historiallisen Aikakauskirjan digilehden, joka on luettavissa osoitteessa: http://www.historiallinenaikakauskirja.fi/digilehti.

Hinnat 2017: Historian Ystäväin Liiton jäsenmaksu on 45 €, korkeakouluopiskelijoilta 30 €, yhteisöiltä 55 €.

Maksuihin sisältyy Historiallisen Aikakauskirjan vuosikerta. Tilaushinta Suomen Historiallisen Seuran jäseniltä on 33 €. Vuosikertatilaus kirjakaupassa yms. 55 €. Em. tilausmaksut peritään erikseen alkuvuodesta. Irtonumeron hinta 14 €.

Pankkiyhteys: Danske Bank, IBAN FI70 8000 1700 0750 48. Jäljellä olevia lehden vanhoja numeroita on helpoimmin saatavilla Tiedekirjan myymälästä Snellmaninkatu 13, 00170 Helsinki, www.tiedekirja.fi, avoinna ma–pe klo 10–16, puh. 09 635 177. Vanhoja lehden numeroita voi tilata myös muiden kirjakauppojen välityksellä. Vanhojen numeroiden hinnat kappaleelta: vuoteen 2000 4 €/kpl kpl, vuodet 2001–2010 8 €/kpl ja vuodet 2011–2016 14 €/kpl.

Painatus: Forssa Print, Esko Aaltosen katu 2, 30100 Forssa.

Historian Ystäväin Liitto

Puheenjohtaja: *Kari Salmi*
Sihteeri ja rahastonhoitaja: *Julia Burman,* Tieteiden talo, Kirkkokatu 6, 00170 Helsinki, puh. 09 228 69351, toimisto@historianyst.fi, www.historianyst.fi, varmimmin tavoitettavissa ke 16–17 lukukausien aikana.

Pankkiyhteys: Nordea IBAN FI51 1572 3000 3631 19

Liiton keskeinen tehtävä on tukea Historiallisen Aikakauskirjan julkaisemista. Liitto edistää muutoinkin historian harrastusta ja tutkimista mm. järjestämällä tilaisuuksia ja kursseja sekä tutustumismatkoja. Liitto on myös palkinnut ansiokkaita historiateoksia sekä ylioppilaskirjoitusten reaalikokeen vastaajia.

Jäsenmaksu on 45 €, opiskelijoilta 30 € vuodessa.

Maksuun sisältyy Historiallisen Aikakauskirjan vuosikerta. Jäseneksi ilmoittaudutaan sähköpostitse, puhelimitse tai postittamalla viereisen sivun palvelulipuke. Yhteystiedot ovat yllä.

Liiton julkaisusarjoja ovat Historian Aitta ja Historiallinen Kirjasto, joissa kummassakin on ilmestynyt parikymmentä teosta vuodesta 1929 alkaen. Liiton julkaisuja myy Tiedekirja, osoite ja puh. nro yllä.

Suomen Historiallinen Seura

Puheenjohtaja: professori *Tiina Kinnunen*
Varapuheenjohtaja: dosentti *Marja Jalava*
Toiminnanjohtaja: *Julia Burman,* Tieteiden talo, Kirkkokatu 6, 00170 Helsinki, puh. 09 228 69351, shs@histseura.fi, www.histseura.fi, varmimmin tavoitettavissa ke 16–17 lukukausien aikana.

Seuran vuosijäsenet (jäsenmaksu 25 €, opiskelijat 23 €) voivat jäsenalennuseduin, jotka koskevat myös Historian Ystäväin Liiton, Historiallisen Yhdistyksen, Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran, Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran, Suomen Sotahistoriallisen Seuran, Suomen Sukututkimusseuran, Svenska Litteratursällskapetin, Suomen Muinaismuistoyhdistyksen, Työväenhistorian ja perinteen tutkimuksen seuran ja Taidehistorian Seuran jäseniä, ostaa Seuran kaikkia julkaisuja Tiedekirjasta.

Tiedekirja, Snellmaninkatu 13, 00170 Helsinki, ma–pe 10.00–16.30, p. 09 635 177, tiedekirja@tsv.fi.

Muuten Seuran julkaisuja välittävät Akateeminen kirjakauppa, Suomalainen Kirjakauppa, Yliopistokirjakauppa ja Kirjavälitys. Seuran jäseneksi voivat liittyä kaikki historiasta kiinnostuneet.

TÄSSÄ NUMEROSSA

- Böhmeläinen Sofia-kirjallisuus 1780–1830
- Esoteeriset vaikutteet suomalaisissa alttaritauluissa
- Vera Hjeltin teosofinen maailmantyö
- Kirjailija Hilda Tihlä ja suomalaisen työväenliikkeen teosofia
- Jaakko Jalmari Jalo-Kivi ja varhainen suomalainen spiritualismi
- Antroposofinen henkitiede sotien välisen ajan Suomessa
- Taiteilija Ester Helenius ja henkinen sukulaisuus

Mukana myös:

Historian Ystäväin Liiton tiedotuspalsta Historian ystävä.