

tahdon ja toiminnan keskus, mutta jokainen on perikoreettisesti osallisen toisista. Persoonan eroavat toisistaan prosessioiden kautta: Isä on ”syntymätön”, Poika ”syntyy” ja Pyhä Henki ”lähtee”. Persoonia kuitenkin yhdistää se, että jokainen niistä jaa saman jumalallisen luonnon.

Kuinka tämä jännitteinen tilanne voidaan ratkaista? Hasker esittää, että modernin filosofian piirissä esitetty konstituution käsite kykenee poimimaan hyvin edellä mainitut teesit siten, että klassinen kolminaisuusoppi on ainakin metafysisesti mahdollinen. Konstituutiolla tarkoitetaan esimerkiksi seuraavaa: Lipun ja kankaan suhde on konstitutiivinen siten, että kangaspala konstituoii lippua. Kangas ja lippu ovat kuitenkin eri asioita ja lippu voi lakata olemasta, vaikka kangas pysyy olemassa. Vastaavasti samasta kivistä veistetty patsas ja sen jalusta ovat eri asioita, vaikka ne koostuvat samasta kivistä. Voimme sanoa ”patsas on kivi” ja ”kivi on patsas”, jolloin lauseen olla-verbi ei ilmaise identiteettiä, vaan konstituutiosuhdetta. Haskerin mielestä tämä ratkaisee useita niistä ongelmista, jotka vaivaavat ”Jumalan” ja jonkin kolminaisuuden persoonan välisen suhteen ilmaisua, kuten esimerkiksi Athanasiuksen uskontunnustuksen lause: ”Samoin Isä on Jumala, Poika on Jumala ja Pyhä Henki on Jumala, eikä kuitenkaan ole kolmea Jumalaa, vaan yksi Jumala. Samoin Isä on Herra, Poika on Herra ja Pyhä Henki on Herra, eikä kuitenkaan ole kolmea Herraa, vaan yksi Herra.”

Kolminaisuudessa konstituoiva tekijä on yksi jumalallinen luonto ja se mikä konstituoidaan on yksittäinen jumalallinen persoona. Tässä kohden Hasker kritisoi muun muassa Augustinusta siitä, että tämän mukaan jokainen persoona on identtinen jumalallisen luonnon kanssa. Tästä seuraa Haskerin mukaan tarpeeton paradoksi, joka juontuu pitäytymisestä yksinkertaisuusoppiin. Haskerin ratkaisu edellyttääkin tästä opista luopumista.

Haskerin malli tarjoaa yhden intuitiivisesti järkevän mallin ymmärtää kolminaisuuden ja ykseyden välinen suhde, eikä se edellytä vetoamista paradoksiin. Tämä on mallin etu. Hasker kyllä myöntää, että muitakin vastaavia malleja on olemassa. Esimerkiksi käy Leftowin aikamatkaaja, joka elää samassa hetkessä kolmessa eri persoonassa. Jäljelle jää kuitenkin ratkaistavia ongelmia. Yksi sosiaalisen triniteettiopin ongelmista on, että Jumala konstituoivana tekijänä ei näytä olevan agentti, vaan ainoastaan persoonat ovat agentteja. Missä mielessä tämä ongelma koskee ontologiaa ja missä mielessä semantiikkaa lienee seuraava olennainen keskustelun aihe.

OLLI-PEKKA VAINIO  
DOS., RIIHIMÄKI

**ARIEL HESSAYON & SARAH APETREI (ED.)**  
**An Introduction to Jacob Boehme. Four Centuries of Thought and Reception.**  
**Routledge Studies in Religion 31. London: Routledge 2014. 315 s.**

Kahden brittihistorioitsijan, Ariel Hessayonin ja Sarah Apetrein toimittama artikkelikokoelma pyrkii luomaan ensimmäistä kertaa kokonaiskuvan Jacob Böhmen (n. 1575–1624) vaikutushistoriasta neljältä vuosisadalta. Johdannon ja kokoaivan loppukatsauksen lisäksi teos sisältää kolmetoista artikkelia Böhmen ajattelun taustoista ja vastaanotosta luoden erittäin rikkaan ja moni-ilmeisen kuvan Görlitzin suutarin teosofis-mystisten kirjallisten näkyjen inspiroivasta luonteesta.

Jacob Böhme sijoittuu aatehistoriallisesti monille eri rajapinnoille. Böhmen elämänkulun sekä sosiokulttuurisen taustan esittelevä Hes-

sayonin artikkeli avaa näkymää kolmikymmenvuotisen sodan varjostamiin 1600-luvun alun Ober-Lausitziin, Sleesiaan ja erityisesti Görlitziin. Görlitzin suutari joutui huomiota herättäneine näkyineen ja kirjoitukseineen poikkiteloin kirkkoherra Gregor Richterin (1560–1624) edustaman puhdasoppisen luterilaisuuden kanssa. Vaikka kirkollinen auktoriteetti rajasi Böhmen puhtaan luterilaisuuden ulkopuolelle, hän ei pyrkinyt perustamaan mitään lahkokuntaa.

Hessayonin kuvausta täydentävät Andrew Weeks ja Leigh T. I. Penmanin artikkelit. Weeks sijoittaa Böhmen sosiaalisesti rahvaan ja sivistyneistön rajalle ja aatehistoriallisesti aikakausien rajalle. Böhmen aikaan nykyinen rajakaupunki Görlitz sijaitsi Euroopan sydämessä, Krakovasta Pariisiin johtavan keskeisen kauppateiden *via regian* varrella. Kauppatavaran lisäksi Görlitz oli avoin erilaisille uskonnollisille suuntauksille. Kaupungissa vaikutti esimerkiksi kalvinisteja sekä Schwenkfeldin ja Paracelsuksen kannattajia. Tässä ympäristössä Böhme imi vaikutteita keskiaikaisesta mystiikasta, kabbalasta, alkemiasta, radikaalireformaatiosta ja spiritualistisista suuntauksista yhdistellen niistä omaperäisesti aineksia kirjoituksiinsa. Weeks näkee Böhmen kurrottaneen uuden ajan rajalta kohti tulevaa ja valmistaen tietä yksilökeskeiselle modernille ajalle. Penman puolestaan murskaa myytin Böhmostä yksinäisenä eksentrikkona avaamalla hänen aatetoverien verkoston sosiaalisen taustan koko kirjavuudessa käsityölläisistä aatetelisiin.

Rajapinnoista, joille Böhme sijoittuu, vähäisin ei ole ymmärrettävyyden raja. Böhmeille avautui ekstaattis-mystisissä kokemuksissa todellisuuden henkinen rakenne tavalla, joka pakotti hänet kirjottamaan. Tuotteliain kausi hänellä oli 1620–1624, jolloin hän kirjotti kahta vaille kaikki kolmestakymmenestä jälkipolville säilyneestä tekstikokonaisuudestaan. Kirjoituksissaan hän

sanoitti kokemustodellisuuttaan varsin omaperäisesti yhdistellen aineksia eri lähteistä. Oman haasteensa ymmärtämiselle luo kieli, joka sisältää kokonaan uusia käsitteitä, kuten Jumalan luomispotentiaalin alkutilaan viittaava *Urgrund*. Nigel Smith onkin otsikoinut oman artikkelinsa osuvasti ”Did Anyone Understand Boehme?” Böhmen kirjoitukset ovat kuin nelisen sataa vuotta jatkunut piknik, johon Böhme on tarjoillut tekstit ja eri aikakausien lukijat niille antamansa merkitykset. Tästä syystä onkin onnistunut ratkaisu, ettei artikkelikokoelma pyri selvittämään sitä, mitä Böhme teksteillään tarkoitti, vaan keskittyy siihen, miten Böhmen kirjoituksia tulkittiin.

Hieman ennen kuolemaansa Böhme ennusti (oikeaan osuen) maamiestensä hylkäävän kirjoituksensa mutta vierasmaalaisten ottavan ne vastaan. Hessayonin toisessa artikkelissa eritellään Böhmen reseptiota Englannin sisällissodan 1642–1651 aikakaudella, jolloin poliittinen tilanne mahdollisti hetkellisesti hyvinkin vapaamieliset uskonharjoitus- ja kirjakustannusolosuhteet. Hessayon osoittaa lisäksi Böhmen vaikutusta olleen useissa tosinajattelijaryhmittymissä. Myös osa alkuvaiheen kveekareista luki Böhmeä. John Pordagen (1607–1681), Jane Leadin (1624–1702) ja filadelfian liikkeen kautta Böhmen vaikutteet palasivat aikanaan myös Saksan pietisteille.

Raja-asemana Englannin ja Saksan välillä toimi vuoden 1648 Westfalenin rauhan jälkeen itsenäistynyt ja uskonnollisesti vapaamielinen Hollanti, josta useat Saksan radikaalipietistit etsivät turvasatamaa 1600–1700-lukujen taitteessa. Hollannin vapaamieliset paino-olot sallivat Böhmen teosten julkaisemisen, mikä Saksan puolella ei onnistunut. Böhmen kirjoituksia vaalivat esimerkiksi Friedrich Breckling (1629–1711) ja erityisesti Johann Georg Gichtel (1638–1710), joka toimitti Böhmen kootut teokset painoon Amsterdamissa. Lucina Martinin artikkelin

mukaan Böhme vaikutti uudestisyntymisen vaatimuksen ohella myös pietistiseen ihmiskäsitykseen. Böhme ajatteli Adamin langenneen Jumalan kasvojen edestä jo nukahtaessaan uneen ennen Eevan luomista. Näin Böhme ihminen alkutilassaan oli androgyyni ja suhteessa vain taivaalliseen Viisauteen. Sukuvoimien välisen polariteetin tulkinna lankeemuksen seuraukseksi antoi aineksia niin ankaralle selibaatille (Gichtel), seksuaaliselle aktille yrityksenä palauttaa paratiisinkin alkutilaan (Buttlarin kommuuni) kuin pietistiselle morsiusmystiikallekin. Toisaalta Böhmen *Urmensch*-spekulaatio tapapäisti sukupuolirooleja, mikä avasi naisille ovia kirjallisen itseilmaisun maailmoin pietistipiireissä.

Böhmen vaikutus ei rajoittunut vain hengellisiin liikkeisiin. Hänen kirjoituksensa innoittivat orastavaa saksalaista romantiikkaa, minä Kristine Hannak kuvaa artikkelissaan. Elisabeth Engell Jessen puolestaan avaa samanaikaista kehitystä Englannin romantiikassa, jossa esimerkiksi William Blake (1757–1827) ja William Wordsworth (1770–1850) löysivät innoittajikseen Böhmen tekstuaaliset maailmat. Näitäkin yllättävämpi oli Böhmen vaikutusta Venäjällä käsittelevä Oliver Smithin artikkeli. Böhmen vaikutus ei rajoittunut vain Pietari Suuren saksalaismieliseen hoviin, vaan jatkui katkelmallisesti alakulttuurina vielä Neuvostoliitonkin kaudella. Koska Böhmen keskeisiin ajatuksiin kuului Paracelsukselta omaksuttu alkemistinen käsitys Jumalan läsnäolevuudesta kaikessa luodussa sekä mikro- ja makrokosmosten olemuksellisesta vastaavuudesta, jopa itse Lenin piti Böhmeä suosittelavana ”materialistisena teistinä”. Smith kertoo, että Böhmen eri teoksista on vielä vuoden 1990 jälkeen julkaistu kymmenkunta venäjänkielistä laitosta, osin uusina käännöksinäkin.

Kiinnostava seikka kiusalliseksiin koetussa Böhmen vaikutushistoriassa on raja, jonka Glenn Alexander Magee osoittaa pystytetyn

G. W. F. Hegelin (1770–1831) maineen suojaksi. Artikkelin nostaa vastaansanomattomasti esiin Hegelin kiinnostuksen Böhmeen: hän luennoi Böhmeä Jenassa ja palasi tähän erityisesti teosofisia teemoja työstäessään. Hegel oli erityisen vaikuttunut Böhmen triniteetistä ikään kuin absoluuttisena ideana tai prinssiippinä, jonka kautta kaikki saa olemassaolonsa ja joka lisäksi vaikuttaa kaikessa.

Luontevana jatkona tälle George Pattisonin artikkeli valottaa Böhmen vaikutusta tanskalaiseen teologiaan H. L. Martenseniin (1808–1884), joka tunnetaan lähinnä Sören Kierkegaardin (1813–1855) sarkastisten sivallusten maalitauluna. Aikansa huomattaviin luterilaisiin teologeihin lukeutunut Martensen oli kiinnostunut erityisesti Böhmen spekulatioista triniteetin sisäisistä suhteista. Artikkelin kurottava luterilaisen teologian traditiossa aina Paul Tillichin (1886–1965) asti. Niin kiinnostavaa kuin Görllitzin suutarin vaikutushistorian jälkien seuraaminen onkin, lopulta tulee myös se raja vastaan, jossa jäljet siinä määrin haalistuvat tai sekoittuvat rinnakkaisiin ja välillisiin vaikutteisiin, ettei tutkimusnäkökulma enää ole mielekäs. Esimerkiksi Tillichin lukeneisuus oli siinä määrin monipuolista, ettei hänen teologiansa lähestyminen vain Böhmen näkökulmasta oikein toimi.

Böhmeä länsimaisen esoterian tutkimustraditioon asemoiva Arthur Versluisin artikkeli tavallaan palaa johdantoartikkelin avaamaan Böhmen määrittelemisen haasteeseen: oliko hän mystikko, teosofi, esipietisti vai spiritualisti? Esseistisessä päätösartikkelissaan Bruce B. Janz kiteyttää Böhmen merkityksen nykyajalle kolmeen kohtaan. Böhmen kehittämällä luovilla ajattelun strategioilla, tavalla muodostaa käsitteitä ja esittää kysymyksiä on pyöryvä esikuvallinen merkityksensä.

Vaikka artikkelien aiheet vaikuttavat varsin edustavasti valikoiduilta, johdannossaan teoksen toimittajat tarjoavat vielä tulevalle tutki-

muksellekin Böhmen vaikutushistoriasta tässä yhteydessä käsittelemättä jääneitä teemoja. Myös Böhmen vaikutushistoria Suomessa olisi kiinnostava kirja- tai oppihistoriallinen tutkimusaihe, joka odottaa vielä kirjoittajaansa. Böhmen teoksia tiedetään luetun Petter Schaeferin (1660–1729) radikaalipietistipiirissä sekä Eriksonin veljesten mystisseparatistisessa liikkeessä. Tukholmalaisen maallikomystikon Anders Collinin (1754–1830) välityksellä teoksia päätyi niin kutsutun Pohjanmaan mystikkoliikkeen lukemistoon. Sen piirissä tehdyt suomennokset levisivät käsikopioina. Eteläpohjalaisen lasimestari Jaakko Wallenbergin (1756–1798) johtamassa herätyksessä Böhmen opit ruokkivat hetkellisesti kokonaista joukkoliikettä. Koska Böhmeä ei ole tiettävästi julkaistu suomeksi, vaikutus 1900-luvun alun suomalaiseen teosofiaan on voinut jäädä lähinnä välilliseksi.

Kokonaisuutena artikkelikokoelma on jäntevä. Pienoista toistoa artikkeleiden välillä ilmenee, mikä on ymmärrettävää, kun kyseessä on usean kirjoittajan itsenäisistä teksteistä muodostettu kokoomateos. Artikkelit ovat kuitenkin kautta linjan selkeästi kirjoitettuja ja jäsenettyjä. Merkittävimmän haasteen teoksen käytölle aine- tai syventävien opintojen oppikirjana muodostaa oikeastaan vain Böhmen vaikutushistorian laajuus neljällä vuosisadalla ja useilla elämänaloilla: teoksen aihepiirit ylittävät menen tullen tavanomaisten opintokokonaisuuksien aiheajaukset. Juuri siinä piilee myös kokoelman kiinnostavuus.

**OLLI VIITANIEMI**  
**TEOL. MAIST., KUOPIO**

## **KATI PARPPEI**

**Laatokan Valamo: 1800-luvun luostari matkailijoiden kuvaamana. Kirjokansi 3. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 2013. 267 s.**

Historiantutkija Kati Parppei väitelti Itä-Suomen yliopistossa vuonna 2010 Valamon historiakuvan vaiheista. Kolme vuotta myöhemmin ilmestynyt kirja on osittain tiivistelmä väitöskirjasta, osittain jatkoa sille. Vaikka alaotsikossa annetaan ymmärtää teoksen käsittelevän luostaria matkailijoiden kuvaamana, Parppei rajaa kuvausten käsittelyn ensisijaisesti siihen, mitä kävijät kertovat Valamon historiasta. Samalla hän tulee selvittäneeksi sitä, miten hyvin tai huonosti Valamon 1800-luvulla sepitetty historia levisi, tunnettiin, hyväksyttiin tai kiistettiin omana aikana.

Teoksen ensimmäinen luku kuvaa Valamon historiaa uusimman, 1900-luvun lopulla löydetyn slaavinkielisen lähteen ”Kertomus Valamon luostarista” pohjalta. Se on varhaisin ja kattavin luotettava historiallinen lähde aiheesta ja ajoittaa luostarin perustamisen 1300-luvun lopulle. Muita aitoja lähteitä on vähän. Pääosa lähteiksi tai nykyisin tavallisesti perimätiedoksi määritellystä aineistosta sepitettiin 1800-luvulla korostamaan tuolloin Venäjän tärkeimpien luostarien luokkaan nostetun Valamon suuruutta sekä antamaan sille kunniakas menneisyys.

Teoksen seuraavissa luvuissa Valamosta kertovat ensin venäläiset ja sitten suomalaiset matkailijat, tutkijat ja pyhiinvaeltajat. Kumpikin osuus on suunnilleen yhtä laaja, vaikka venäläisiä kävijöitä oli huomattavasti enemmän kuin suomalaisia. Kirjoitukset ilmestyivät aluksi lähinnä erilaisissa kirkollisissa ja maallisissa lehdissä, noin 1880-luvulta lähtien myös kirjojen muodossa.

Teoksen painottaminen Valamon historiaan jättää lukijan vähän epä-

tietoiseksi siitä, mitä kaikkea kävijät näkivät ja kokivat Valamossa. Parhaiten kokemusten moninaisuus tulee esille suomalaisten teksteistä. Tämä johtuu siitä Parppeinkin mainitsemasta seikasta, että suomalaiset eivät olleet kiinnostuneita Valamon venäläiseen nationalismiin kytketystä historiasta ja lisäksi osasivat harvoin riittävästi venäjää voidakseen keskustella munkkien kanssa. Niinpä he raportoivat Valamon luonnonkauneudesta, ihastelivat tai useammin päivittelivät ja kritisoivat munkkien ”takapajuisuutta”, luostarin ”outoa” ruokaa ja sen ”käsittämättömiä” jumalanpalveluksia.

Teoksen runsas kuvitus tukee osaksi kerrontaa: kirjassa on noin 120 kuvaa, joista parikymmentä on Valamossa käyneille ja Valamo-kirjallisuuteen perehtyneille jo tuttuja. Maisemakuvat valottavat Valamon luontoa, monet otokset munkkeista ja vierailijoista – yhdessä tai erikseen – konkretisoivat Valamossa käyntejä, kirkkojen sisä- ja ulkokuvat valottavat ulkoista loistoa ja luostarin arkeen, kuten leipomoon, kalastukseen ja puutarhanviljelyyn, liittyvät kuvat tarjoavat aavistuksen luostarin sosiaalisesta ja taloudellisesta elämästä. Kuvat olisi kuitenkin voinut yhdistää nykyistä selvemmin tekstiin. Osa niistä on nimittäin kerronnasta irralliseksi jäävää ”täydentävää kuvitusta”. Jumalanpalvelus- ja kilvoitteluelämästä kertovia kuvia olisi voinut olla enemmän. Nyt tämä Valamon puoli jää varjoon. Kuvia olisi myös voinut jotenkin ajoittaa. Tiedän, että kontekstitiedot osin puuttuvat, mutta tekstin painottaessa historiantulkinnan muutosta kuvia ei olisi kannattanut jättää ”ajattomiksi”. Kartta Valamon luostarista ja saaristosta olisi sekin palvellut lukijaa.

Valamon historiakuvan suhteen Parppein tekstiin ei ole huomauttamista. Yleisemmässä historiankerronnassa on muutamia epätarkkuuksia. Sivulla 85 kerrotaan hesykastisen hiljentyisperinteen levinneen Venäjälle 1700-luvun lop-