

Kulttuurihistoriallinen katse



# KULTTUURIHISTORIALLINEN KATSE

---



Toimittaneet Heli Rantala & Sakari Ollitervo

Cultural History – Kulttuurihistoria 8  
Turku, Finland

CULTURAL HISTORY – KULTTUURIHISTORIA 8

Kustantaja k&h, kulttuurihistoria, Turun yliopisto, Turku

ISBN 978-951-29-4198-8

ISSN 1458-1949

Kulttuurihistoria

20014 Turun yliopisto

<http://www.culturalhistory.net>

© kirjoittajat

Kansi Henri Terho. Kansikuva Hannu Salmi

Taitto Heli Rantala

Painopaikka Juvenes Print - Tampereen Yliopistopaino Oy, Tampere 2010

## SISÄLLYS

SAKARI OLLITERVO & HELI RANTALA Johdanto	7
MIKÄ KULTTUURI?	
HELI RANTALA Kulttuurin juurilla: kulttuurin käsite varhaisessa suomalaiskeskustelussa	19
KARI KALLIONIEMI & KIMI KÄRKI Hegemonian ja marginaalin jäljillä: kulttuurihistoria ja <i>Cultural Studies</i>	41
ANNE OLLILA Yksilö ja yhteisö: kiista kontekstualisoimisesta	63
HARRI KIISKINEN Talous, käytänne ja kvantitatiivinen analyysi kulttuurihistoriallisesti suuntautuneessa tutkimuksessa	80
RIITTA LAITINEN Kokeva ihminen käytäntöjen maailmassa	98
RISTIRIITAINEN IHMISYYS	
MARJO KAARTINEN Rintasyöpä ja sukupuolettoman ruumiin mahdollisuus - objekti historiantutkimuksessa	121
MAIJA VAN DER KOOIJ Moraali kulttuurihistoriallisena kysymyksenä. <i>Le nozze di Figaro</i> ja moraalin ongelma	143

<b>HANNE KOIVISTO</b> Taiteilijat ja intellektuellit kommunistisessa liikkeessä - keskustelua individualismin ja kollektiivisuuden jännitteestä	165
<b>PÄLVI RANTALA</b> Aikalaiset eivät häntä ymmärtäneet. Tulkintoja ”Kalkkimaan papista”	194
<b>KUVAUS JA KIRJOITUS</b>	
<b>ASKO NIVALA</b> Kemiallinen aikakausi. Historian metaforinen kuvaaminen	217
<b>KIRSI TUOHELA</b> Surullinen ja peloissaan. Miten kirjoittaa melankolian kulttuurihistoriaa?	241
<b>RITVA HAPULI &amp; MAARIT LESKELÄ-KÄRKI</b> Kirjoittamisen julkiset ja yksityiset maailmat. Naisten kirjoittamisen kulttuurihistoriasta	258
<b>MERVI AUTTI</b> Valokuvat mikrohistoriallisen tutkimuksen lähteinä. Katseita ja yksityiskohtia - näkymättömän tavoittelua	281
<b>MAHDOLLINEN HISTORIA</b>	
<b>MARJA TUOMINEN</b> Missä maanpiiri päättyy? Pohjoisen kulttuurihistorian paikat ja haasteet	309
<b>HANNU SALMI</b> Kulttuurihistoria, mahdollinen ja runsauden periaate	338
Lähdeluettelot	360
Henkilöhakemisto	397
Asiahakemisto	402
Kirjoittajat	406

## JOHDANTO

Sakari Ollitervo & Heli Rantala

Viime vuosina kulttuurihistoriallinen tutkimus on entisestään vakiintunut ja monipuolistunut. Kulttuurihistoriallisilla ajatuksilla on ollut yleistä merkitystä historialliselle ja humanistiselle tutkimukselle. Vajaa vuosikymmen sitten ilmestyi kirja *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen* (2001), joka oli ensimmäinen laatuaan. Artikkelikokoelma *Kulttuurihistoriallinen katse* sai alkunsa halusta kartoittaa kulttuurihistorian tämänhetkistä tilaa. Halusimme saada esiin keskeisiä lähtökohtia ja vaikuttajia, käsityksiä työskentelytavoista, aiheista, historiallisen tiedon käytöstä ja historiantulkinnosta. Hankkeen tavoitteena on ollut kulttuurihistorian perusteita käsittelevä teos.

Toivomme, että *Kulttuurihistoriallinen katse* antaa moni-ilmeisen kuvan kulttuurihistoriallisen tutkimuksen teoreettisista ja metodologisista ratkaisuista. Kaikenkattavan kuvan antaminen yhden kirjan rajoissa olisi mahdotonta. Kirja on Lapin ja Turun yliopistoissa toimivien kulttuurihistorioitsijoiden yhteisen työn tulos.

## Kokoelman artikkelit

Kokoelman ensimmäiset viisi artikkelia valottavat kulttuurihistoriallisen tutkimuksen yleisiä lähtökohtia ja kulttuurin käsitteestä käytyä keskustelua. Kirjoittajat katsovat kauas ja lähelle. Heli Rantala määrittelee kulttuurin käsitteen käyttöä suomalaisessa keskustelussa 1800-luvulla lähtökohtanaan Johan Jakob Tengströmin (1787–1858) ajatukset. Artikkelissa avautuu näkymä sekä 1800-lukulaiseen ymmärrykseen ihmisen kulttuurisuudesta että kulttuurihistorian varhaisiin suomalaisiin juuriin. Rantalan mukaan kulttuurin käsitteen historiassa tapahtui käänne huomion suuntautuessa kulttuurin sosiaalisuuteen ja kokonaisvaltaisuuteen. ”Kulttuuriin” sisältyi edelleen voimakas moraalinen ulottuvuus, se liitettiin ihmisen ja hänen toimintansa tulosten arvokkuuteen. Moneen suuntaan kurkottava kulttuurikäsitelmä näyttyy myös Kari Kallioniemen ja Kimi Kärjen yhteisartikkelissa, joka kartoittaa 1900-luvun jälkipuolella muotonsa saaneen brittiläisen kulttuurintutkimuksen merkitystä kulttuurihistorialle. Brittiläinen kulttuurintutkimus on pakottanut pohtimaan kulttuurisesta vallasta käytävää taistelua ja populaarikulttuurin osuutta siinä. Kulttuurintutkimus auttaa myös pohtimaan kriittisesti historiatieteen omakuvaa ja tekemään sen vastaanottavaisemmaksi populaarikulttuurin, vastarinnan ja henkilökohtaisuuden ilmiöille. Kallioniemi ja Kärki kysyvät, erottaako vai yhdistääkö suhde historiaan kulttuurintutkimusta ja kulttuurihistoriallista populaarikulttuurin analyysia.

Mikrohistoria on yksi niistä 1900-luvun lopun tutkimussuuntauksista, jotka ovat leimanneet huomattavasti historianantutkijoiden itseyttä. Vaikutus näkyy selvästi myös kulttuurihistorian piirissä. Anne Ollila käsittelee artikkelissaan mikrohistorian antamia herätteitä kulttuurihistorialle. Mikrohistorian voidaan ymmärtää jakautuvan sosiaali- tai kulttuurihistoriallisesti painottuneisiin lähestymistapoihin. Uudet näkökulmat menneisyyteen ovat merkinneet muun muassa yksilön ja yhteisön vuorovaikutuksen ja historiallisten ilmiöiden kontekstuaalisuuden uudenlaista problematisointia. Ne ovat opettaneet havainnoimaan, kuinka yksilöt tasapainoilevat hyväksytyyn ja rajoja kyseenalaistavan toiminnan välillä.



Miten tutkija voi tavoittaa menneisyyden ihmisten oman kokemusmaailman? Viime vuosina on pohdittu paljon merkitysten ja käytäntöjen välisiä suhteita. Harri Kiiskisen ja Riitta Laitisen artikkelit lähestyvät kysymystä, millaisen kokonaisuuden ja järjestelmän kulttuuri oikeastaan muodostaa. Onko kulttuuri todennettavissa oleva tosiasia vai sittenkin tutkimuksen luoma konstruktio, Kiiskinen kysyy. Antiikin roomalaisten talouskäytäntöjen tutkijana Kiiskinen on kiinnostunut talouden ja kulttuurin välisistä suhteista. Hän arvioi merkin ja käytännön käsitteiden välisiä yhteyksiä ja pohtii, kuinka käytäntö-käsitteen soveltaminen muuttaa suhdetta kulttuuriin. Artikkelissa tuodaan esille kvantitatiivisten menetelmien mahdollisuuksia kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa. Kiiskinen painottaa tutkijan joustavuutta tutkimuksen teoreettisten ja metodologisten lähtökohtien määrittelyssä: metodiikan on oltava tasapainossa käytettävissä olevan lähdeaineiston kanssa. Kulttuurin käsitteen problematisointi käytäntöjen näkökulmasta jatkuu Riitta Laitisen artikkelissa. Laitinen näkee vuosituhannen vaihteeseen sijoittuvat teoreettiset ja metodologiset puheenvuorot vastauksina kielelliseen käänteeseen. Hänen mukaansa ”käytännön” ilmaantumisessa keskustelun piiriin on kyse nimenomaan yrityksestä määrittellä uudelleen kulttuurin käsite sellaisella tavalla, joka suhteellistaa kielellisyyden asemaa inhimillisessä käyttäytymisessä. Kulttuurihistoriallisen tutkimuksen tulee löytää tasapainoinen suhde kulttuuria luovaan tietoiseen merkityksenantoon ja sosiaalisiin käytäntöihin. Hän peräänkuuluttaa näkökulmaa, jossa yhdistyvät henkinen ja materiaallinen kulttuuri.

Kokoelman toinen jakso, ”Ristiriitainen ihmisyyt”, luo tilan konkreettisten tutkimusaiheiden käsittelylle. Marjo Kaartinen kirjoittaa rintasyövän synnyttämistä ruumiin kauheuksista uuden ajan alussa. Rintasyövän äärimmäiset kokemukset paljastavat tavan, jolla naisen ja sairauden yhteys tulkittiin. Ne kertovat aikansa ristiriidoista mutta myös kulttuurin ja ajattelun mukautuvuudesta. Kulttuuri ikään kuin neuvotteli ja neuvottelemalla ”järjestyi uusiin suuntiin”. Näin tarjoutuu mahdollisuus nähdä, kuinka kulttuuri säilyttää identiteettinsä muutoksesta huolimatta. Kaartinen testaa artikkelissaan Judith Butlerin objekti-teorian toimivuutta uuden ajan alun kontekstissa. Herätteenomainen nykyteoria auttaa tutkijaa esittämään menneisyydelle

kysymyksiä, jotka onnistuvat tekemään ilmeiseksi sen, kuinka merkityksellistä historiallinen tieto voi olla.

Käsitykset hyvästä ja pahasta, oikeasta ja väärästä, arvot ja normit poikkeavat toisistaan eri kulttuureissa ja eri aikoina, mutta moraalit on silti kulttuureja yhdistävä piirre. Maija van der Kooij lähestyy kysymystä moraalista 1700-luvun kontekstissa. Hän tarkastelee Mozartin oopperassa *Le nozze di Figaro* välittyvää moraalit ja liittää sen aikansa keskusteluun yksilön tarpeista ja ihanteista, sosiaalisuudesta ja luonnollisuudesta. Artikkelissa 1700-luku näyttäytyy moraalit murroskautena, sillä erityisesti ranskalaisten valistusajattelijoiden kriittinen asenne kirkkoa ja uskontoa kohtaan sai aikakauden etsimään vastausta kysymykseen moraalit perustasta. Tämä keskustelu löysi tiensä oopperan julkisuuteen, ja muotonsa ja sisältönsä puolesta Mozartin ooppera tarjoaa tutkijalle kurkistusaukon 1700-luvun maailmaan.

Taiteen, taiteilijoiden ja älymystön erityisrooleilla on pysyvä paikkansa kulttuurihistoriallisten tutkimusaiheiden joukossa. Hanne Koivisto siirtää huomion kirjailijoiden ristiriitaisiin kokemuksiin politiikkaan sitoutumisesta 1920-luvulta 1940-luvun lopulle ulottuvana aikana. Hän analysoi kommunistiseen liikkeeseen sitoutuneiden kirjailija-intellektuellien suhdetta kommunistiseen puolueeseen: heitä ovat muissa Vladimir Majakovski, André Malraux, André Breton ja Doris Lessing. Koivisto korostaa politisoitumiseen sisältyvää ristiriitaa. Intellektuellit innostuivat kommunistisen puolueen tiukasta ideologiasta, mutta ”he tunsivat voimakasta vetoa myös individualistiin ajattelutapoihin”. Näin heissä toteutui individualismin ja kollektivismin välinen jännite. Poliittista sitoutumista valaisevat kirjailijoiden runot, romaanit ja omaelämäkerrat. Koivisto soveltaa sosiaalipsykologian yksilö- ja ryhmäidentiteetin käsitteitä ja pyrkii ryhmäuskomusten dynamiikan kautta ymmärtämään kirjailijoiden politisoitumisen kokemusta.

Pälvi Rantala tutustuttaa lukijan ”Kalkkimaan pappiin”, Tornionlaaksossa vuosina 1830–1885 eläneeseen Pietari Herajärveen ja häntä koskeviin muuttuviin historiantulkintoihin. Jälkimaailman silmissä Kalkkimaan pappi on ollut ”väärinymmärretty nero, aikaansa edellä oleva runoilija, lahjakas ja herkkäsieluisen poika, terävä toisinajattelija, luova taiteilija”. Tulkinnat ovat nähneet ja perustelleet eri tavoin

hänen ulkopuolisuutensa. Historiantulkinnat kertovat myös tekoajankohdastaan, nykyisyydestä, mikä Rantalan mukaan antaakin historiantutkijalle vaativan tehtävän arvioida ja vertailla toisistaan poikkeavia menneisyyskäsityksiä. Esityksensä loppupuolella Rantala pohtii historian läsnäolon muotoja yleisemmin, eli sitä, kuinka menneisyys elää meissä ja kuinka pohdimme omaa sijoittumistamme maailmaan ja suhdettamme menneeseen.

Kolmannen jakson, ”Kuvaus ja kirjoitus”, aloittaa Asko Nivala, jonka artikkeli vie lukijan keskelle 1700-luvun lopun ja varhaisromantiikan ajatusmaailmaa. Mekaanisuuden, kemiallisuuden ja orgaanisuuden metaforilla oli tärkeä rooli silloisessa saksalaisessa keskustelussa, ja erityisesti varhaisromantikko Friedrich Schlegel (1772–1829) pyrki ymmärtämään oman aikansa poliittisia tapahtumia ja kirjallisia ilmiöitä kemiallisuuden metaforan avulla. Nivala esittää, kuinka kulttuurihistorioitsija voi tehdä metaforien käytön käsitettäväksi ja kuinka niiden ”tarkastelu voi paljastaa jotain 1700-luvun lopun tavasta merkityksellistä historiaa”. Sijoittamalla Schlegelin filosofisen ajattelun 1790-luvun saksalaisen kulttuurin yhteyteen Nivala lähestyy filosofiaa omat historialliset ehtonsa sisältävänä kulttuurisena toimintana. Lähestymistavan tarkoituksena on filosofisten argumenttien ymmärrettäväksi tekeminen, ei niiden relativointi.

Historian merkityksellistäminen ja menneisyysuhde tulevat esille myös Kirsi Tuohelan artikkelissa, jonka aiheena on melankolian historian kirjoittaminen. Kuvausten ja historioiden kautta hän erittelee melankolian käsitteellisiä rajoja ja mahdollisuuksia muotoutua tutkimuskohteeksi. Melankolian kulttuurihistoriallinen tutkimus voi toteutua niin tieteen kulttuurihistoriana, melankoliaa kuvaavan kirjallisuuden analyysinä, hulluuden ja rationaliteetin rajojen historiallisuutena kuin psykiatristen instituutioiden ja valtamekanismien tarkastelunakin. Artikkelinsa loppupuolella Tuohela näyttää, miten melankolia liittyi 1800-luvulla historialliseen maailmankuvaan. Ihmisen historiallisuudessa korostuivat menetys ja sen synnyttämät surut, mutta samanaikaisesti historia myös lääkitsi ja lohdutti muutoksista kärsiviä ihmisiä.

Ritva Hapuli ja Maarit Leskelä-Kärki luovat katsauksen naisten kirjoittamisen kulttuurihistoriaan – 1800–1900-lukujen vaihteesta vuosisadan puoliväliin. Kirjoittamisen kulttuurin hahmottaja ei työskentele

pelkästään tekstien maailmassa vaan on kiinnostunut kirjoittajista, kirjoittamiseen vaikuttavista tekijöistä ja verkostoista. Toimintana kirjoittaminen on yhteydessä vaihtuviin kirjallisiin näyttämöihin, sosio-kulttuurisiin käsityksiin ja ympäristöihin. Hapuli ja Leskelä-Kärki eivät kohtele naisten kirjoittamista vain tiedon objektina, vaan he haluavat osallistua naisten kirjalliseen perinteeseen, edelläkävijöiden saavutuksiin ja tuoda julki ”marginaaliin jääneitä kirjallisia lajeja ja aloja, kuten lehtikirjoittaminen, pakinointi, elämäkerrallinen ja uskonnollinen kirjoittaminen, automaattikirjoittaminen sekä kääntäminen”. Artikkelilähestyy julkaistujen tekstien lisäksi tasaveroisesti yksityisessä elämänpöytäkirjoitettujen kirjeiden ja päiväkirjojen omaelämäkerrallisuutta sekä fiktiivisten ja dokumentaaristen tekstien välisiä suhteita. Kirjoituksen ja kirjoittajien välisten suhteiden myötä paljastuu dialogin huomattava asema kirjoittamisen kulttuurissa.

Dialogisuuden periaate näyttyy myös Mervi Auttin valokuva-aiheisessa artikkelissa, joka tarkastelee valokuvien käyttöä mikrohistoriallisen tutkimuksen lähteenä, niiden tulkintaa ja antia historiantutkimukselle. Mikrohistoriallisiin ideoihin sekä feministiseen ja semioottiseen käsitteistöön pohjautuva näkökulma konkretisoituu artikkelin syventyessä Rovaniemellä valokuvaajina toimineiden Lyyli Auttin (1898–1950) ja hänen pikkusisarensa Hanna Auttin (1901–1996) 1920-luvun lopulla ottamiin albumikuviin. Albumikuvat ovat materialisoituneita menneisyyden palasia, monin tavoin toimivia prosessuaalisia kokonaisuuksia, jotka heijastavat tai rakentavat todellisuutta ja joita käytetään ja kulutetaan. Kulttuurihistorioitsija liittyy valokuvan paikalleen omaan aikaansa, osaksi historiallista prosessia, ja tällä tavalla hän voi saada sen puhumaan ajastaan.

Neljännän ja samalla viimeisen jakson artikkeleiden myötä kokonaisuus kääntyy vähitellen takaisin lähtökohtaansa. Kulttuurihistoria on itsenäinen oppiaine Turun lisäksi Lapin yliopistossa. Mitä tarkoittaa pohjoinen kulttuurihistoria? Tähän kysymykseen vastaa Marja Tuominen artikkelissaan. Pohjoinen kulttuurihistoria tuo näkyviin pohjoisen kulttuurin ja yhteiskunnan, sen moniäänisen arkisen todellisuuden, joka usein on tullut sivuutetuksi ja unohdetuksi. Tuominen käsittelee ja jäsentää pohjoista kulttuurihistoriaa muistin ja unohtamisen politiikan, etnosentrismien, essentialismien, projektiivisen katseen ja ikonisen kliseen

sekä kulttuurisen käännöksen näkökulmasta. Artikkelissa korostuvat monitieteinen yhteistyö, ymmärrys historian läsnäolosta ja aktiivinen suhde pohjoiseen arkeen ja yhteiskuntaan. Tuomisen mukaan pohjoinen kulttuurihistoria rakentaa ja purkaa. Se on tullut ”osaksi Lapin mentaalista jälleenrakennusta, jolle edelleen näyttää olevan tarvetta”, se myös pyrkii purkamaan ”niitä mentaalisia ja sosiaalisia rakenteita, jotka vuosisatojen ajan ovat määrittäneet periferiaa ja keskustaa, objektia ja subjektia, muistamisen arvoista ja unohdukseen joutavaa”.

Myös kulttuurihistorioitsija pelaa modaalikäsitteillä. Miten kulttuurihistorioitsijat ymmärtävät ”mahdollisen”? Hannu Salmi tarttuu artikkelissaan mahdollisuus-käsitteen tulkintoihin. Menneisyys voidaan nähdä myös mahdollisuuksien maailmana. Salmi pohtiikin menneisyyden potentiaalisuutta tarkastelemalla, ”miten kulttuurihistoriallinen tutkimus on lähestynyt – usein implisiittisesti ja artikuloimatta – kysymystä mahdollisen historiasta”. Ajatusten, tunteiden ja representaatioiden korostaminen merkitsee haastetta ”historialliselle realismille”, joka on pitäytynyt tekojen ja tapahtumien historiassa. Salmi erottelee mahdollisuuden eri tasoja. Kysymys voi olla tutkijan, aineiston tai menneisyyden ihmisen mahdollisuuksista. Artikkelissa pohditaan, mitä annettavaa runsauden periaatteella on historioitsijalle. Lopuksi Salmi johdattaa lukijan takaisin määrittelyjä pakenevan kulttuurin käsitteen ongelmakohtiin.

## Uusi ja vanha

Lynn Huntin toimittama *The New Cultural History* ilmestyi vuonna 1989. Kokoelma toi yleiseen tietoisuuteen ajatuksen uudesta kulttuurihistoriasta, mutta vakiintuneen termin asemaa ei ”uusi kulttuurihistoria” ole saavuttanut. Kuten nyt käsillä olevan kokoelman artikkelit kertovat, nykyaikaisen kulttuurihistorian ituja, perusteita ja ratkaisuja etsitään monista suunnista. Näin menetteli myös Miri Rubin artikkelissaan ”What is Cultural History Now?” (2002). Hänen mukaansa

nykyaikaisen kulttuurihistorian ovat tehneet mahdolliseksi esimerkiksi Michel Foucault ruumiillisuutta käsittelevillä historiallisilla tutkimuksillaan, feministinen kritiikki ja antropologiset teorat.<sup>1</sup>

Foucault muistetaan myös teoksesta *Tiedon arkeologia* (1969), jossa hän hahmotteli kuvaa ”uuden” historian tehtävistä. Epäjatkuvuuden ajatus on sille tutkimuskohde ja -väline. Sen tarkoituksena on kyseenalaistaa pyrkimykset puristaa kaikki ilmiöt ainutkertaisen keskuksen (periaatteen, merkityksen, hengen, maailmankuvan tai kokonaisuuden) ympärille tai vähintään purkaa valmiit kokonaisuudet ja synteetit niitä lopullisesti hylkäämättä.<sup>2</sup> Kulttuurihistorioitsijan kaapua on soviteltu myös Walter Benjaminin ylle, eikä suotta. Hän muotoili ajatuksensa ottamalla kantaa Jacob Burckhardtista innoittuneeseen kulttuuri- ja taidehistorialliseen tutkimukseen.<sup>3</sup> Myös viime vuosisadan alun näkemykset historiallisesta kulttuuritieteestä ovat saaneet jälleen huomiota osakseen, ja uuden tulemisen on kokenut Ernst Cassirerin teoria symbolisista muodoista – ihmisestä symboleja luovana ja käyttävänä kulttuuriolentona.<sup>4</sup>

Kulttuurihistorian kuva ei ole ristiriidaton. Turun yliopiston kulttuurihistoriassa tutkimustavan ominaisuutta on tehty ymmärrettäväksi 1980-luvulla ja sen jälkeenkin turvautumalla kokonaisvaltaisuuden käsitteeseen. Niin ovat tehneet professorit Veikko Litzen, Keijo Virtanen ja Kari Immonen. Kokonaisvaltaisuus – synteisiin pyrkiminen – oli ja on monimerkityksellinen ja siten myös väärinkäsityksille altis idea. Se sisältää vaatimuksen teorialähtöisyyden ja tutkijan oman osuuden tunnustamisesta. Jälkimmäinen tarkoittaa sekä tutkijan kykyä kysyä ja kyseenalaistaa että hänen mahdottomuuttaan täysin irtaantua ”näkemysellisyydestä”.<sup>5</sup> Kulttuurihistoria on haluttu nähdä aktiivisena

<sup>1</sup> Rubin 2002, 80–91.

<sup>2</sup> Foucault 2005 (1969), 19–21, 27, 39, 206–207, 221.

<sup>3</sup> Benjaminin dialektisesta kulttuurihistoriasta ks. Caygill 2004, 73–96. Ks. myös Ekström 2009, 79–96.

<sup>4</sup> Ks. *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers* (2003); Konersmann 2006, 140–148.

<sup>5</sup> Virtanen 1987, 11, 13–14, 26, 28, 42, 85–86, 93, 96, 119, 123; Immonen 2001, 22–23. Ks. myös Kaartinen & Korhonen 2005, 79–96, 182–183. Virtanen on huomauttanut kokonaisvaltaisuuteen liittyvästä epämääräisyyden vaarasta. Virtanen 1987, 86; Virtanen 1993, 14–15.

tieteenalana korostamalla tutkijan roolia tiedon tuottajana, käyttäjänä ja välittäjänä.<sup>6</sup> Kaikkiaan kokonaisvaltaisuus näyttäytyy regulatiivisena ideana, joka saa erityisen sisältönsä vasta tutkimuskäytännöissä.

Kulttuurihistorian perusteita ja lähestymistapoja on luonnehdittu historiografisen tarkastelun kautta; on siis käsitelty sitä, miten kulttuurihistoriaa on kirjoitettu. Tässä yhteydessä esiin ovat tulleet uuden ja vanhan tutkimustavan väliset yhtymäkohdat, kuten pyrkimys ymmärtää kokonaisesti ihmisten ajatus- ja kokemusmaailmaa, mutta näkyviin on tullut myös uuden tutkimustavan etäisyys vanhaan.<sup>7</sup> Uuden kulttuurihistorian suhde kulttuurihistorian aikaisempiin muotoihin on esillä myös aatehistorioitsija Anders Ekströmin mielenkiintoisessa kirjassa *Representation och materialitet. Introduktioner till kulturhistorien* (2009). Ekström suhtautuu kuitenkin varauksellisesti ajatuksiin, jotka yrittävät tavoittaa uuden ja vanhan tutkimustavan yhtäläisyyksiä ja epäilee ylipäänsä dialogin mahdollisuutta tai hedelmällisyyttä. Hän haluaa nähdä nykyisen kulttuurihistorian radikaalisti uutena. Se on hänelle kulttuuri-teoreettisesti suuntautunutta historiantutkimusta, jota ei pidä yhdistää mihinkään kulttuurihistorian perinteeseen.<sup>8</sup>

Miksi Ekström suhtautuu näin varauksellisesti historiografisen tarkastelun mielekkyyteen? Syy löytyy kulttuurin käsitteestä. Hänen mukaansa kulttuurihistoriallisen ajattelun muotoja ovat erityisesti leimanneet 1700-luvun lopulta aina 1900-luvun puolelle kolme lähtökohtaa. Kulttuurin käsite on ollut liian kokonaisvaltainen – holistinen, totaalinen – mikä on ilmennyt pyrkimyksinä kuvata aikakausien ja historiallisten yhteisöjen elämää sisäisesti yhtenäisinä kokonaisuuksina. Kulttuurin käsitteeseen on liitetty asteittaisen kehityksen ajatus, kasvamisen kohti yhä täydellisempää ihmisyyttä. Edellisiin liittyen, ”vanhan koulukunnan” kulttuurihistorioitsijat ovat olleet kiinnostuneita kehityksen lainalaisuutta koskevista kysymyksistä.<sup>9</sup>

Voidaan esittää kysymys, antavatko juuri erot esimerkiksi kulttuurikäsitelyssä aihetta keskusteluun, joka ulottuu ”uuden kulttuurihis-

<sup>6</sup> Immonen 2001, 24.

<sup>7</sup> Ks. Virtanen 1987, 51–66; Immonen 2001, 11–16; *Avaintekstejä kulttuurihistoriaan* (2005).

<sup>8</sup> Ekström 2009, 17–19.

<sup>9</sup> Ekström 2009, 23.

torian” tuolle puolen.<sup>10</sup> Lienee ilmeistä, että kulttuurihistorian tulee soveltaa seuraamaansa suhteellisuuden periaatetta myös itseensä ja yrittää yksityiskohtaisesti ja kriittisesti ymmärtää yhteytensä kulttuurihistoriallisen ajattelun perinteeseen kaikkine eroineen ja yhtymäkohdineen. Tämä ei kuitenkaan varsinaisesti tarjoa mitään ratkaisua vaan herättää kysymyksen historiografisiin tarkasteluihin sisältyvistä oletuksista. Onko kulttuurihistorialla diskursiivisena käytäntönä perustajansa ja perustekstinsä, joiden uudelleenlukemisella on keskeinen rooli alan kehityksessä,<sup>11</sup> vai liikuttavatko muut tekijät kulttuurihistoriaa tiedonalana enemmän kuin avaintekstien tulkinta? Kuten *Kulttuurihistoriallinen katse* osoittaa, (kulttuuri)teoreettisen argumentaation merkitystä ei voi kiistää, mutta myös historiografinen tarkastelu on tie tämänhetkisen ja tulevan mahdollisen tutkimustavan ymmärtämiseen.

## Kiitokset

Monet henkilöt ovat vaikuttaneet kokoelman syntyyn. Toimittajat haluavat kiittää kirjoittajia mutkattomasta yhteistyöstä. Kiitokset korvaamattomasta avusta kuuluvat Ritva Hapulille, Henri Terholle ja Kirsi Tuohelalle. Suuret kiitokset Hannu Salmelle kansikuvasta. *Cultural History – Kulttuurihistoria* -sarjan toimituskunta on seurannut mielenkiinnolla kirjan valmistumista.

<sup>10</sup> Perinteestä keskustelijana ks. Gadamer 1999 (1965), 143–145.

<sup>11</sup> Diskursiivisen käytännön ja tiedonalan perustajien eroista ks. Culler 1994 (1986), 119. Ks. myös Ekström 2009, 9.



MIKÄ KULTTUURI?



## Kulttuurin juurilla

# KULTTUURIN KÄSITE VARHAISESSA SUOMALAIKESKUSTELUSSA

Heli Rantala

Kieltämätöntä on myös, että uudempi Eurooppa on joutunut voittoisan sivilisaationsa lumoihin, poikennut siitä korkeammasta aatteellisesta suunnasta, joka laski sen nykyisen kulttuurin ensimmäisen perustuksen, että sen pyrkimys vähitellen suuntautui enemmän kaupallisiin ja taloudellisiin etuihin kuin todelliseen sielunjalostamiseen, ihmisyyden kauneimpien taipumusten sopusointuiseen kehittämiseen.<sup>1</sup>

Kulttuurihistoriallinen tutkimus käyttää usein haasteellisia käsitteitä. Ilmeisin niistä on itse kulttuurin käsite, josta on tutkimuksessa tullut itsestäänselvyys – sitä ei tarvitse lukijoille erikseen määritellä. Menneisyyden tekstejä lukiessa kohtaa ”kulttuurin”, joka ei automaattisesti täysin avaudu nykylukijalle. Esityksessäni tarkastelen sitä, miten ”kulttuuri” on ilmestynyt suomalaiseen julkiseen keskusteluun. Tämä tapahtuu esittelemällä käsitteen varhaisia käyttö- ja merkitysyhteyksiä 1800-luvun alkupuolella, jolloin kulttuurista kirjoitettiin ruotsin kielellä. Tarkasteluni lähtökohta on Johan Jakob Tengströmin (1787–

<sup>1</sup> Tengström 1931 (1817–18), 332. Viittaus kirjoituksen suomennettuun versioon, jota olen modernisoinut sivilisaatio-sanan osalta. Ruotsin kielen *civilisation* on suomennoksessa alun perin käännetty muotoon *sivilisatsioni*.

1858) kirjoituksessa, joka on julkaistu vuosina 1817–1818. Tästä kirjoituksesta laajennan tarkastelua siten, että käsittelyyn tulee myös muita aikaisempia ja myöhempiä näkemyksiä. Miten kulttuurista puhuttiin 1800-luvulla? Mistä puhuttiin, kun puhuttiin ”kulttuurista”? Kulttuurin käsitettä esimerkkinä käyttäen tarkastelen myös sanan ja käsitteen suhdetta sekä menneisyyden käsitteiden kääntämisen mahdollisuutta rajoitteineen. Kirjoituksen loppupuolella käsittelen myös laajempaa kulttuurisuuden ajatusta sekä ”kulttuurihistoriallisen” näkökulman varhaisia suomalaisia juuria.

Sana *kultur* (kirjoitusmuotona myös *cultur*) esiintyi suomalaisessa ruotsinkielisessä sanomalehdessä ensimmäistä kertaa 1780-luvun alkupuolella. Julkaisu oli maan ensimmäinen sanomalehti, *Tidningar utgifne af et sällskap i Åbo*, joka oli ilmestynyt vuodesta 1771 lähtien. 1700-luvulla sanan esiintyminen jäi Suomessa vielä yksittäisiin mainintoihin, eikä käyttöyhteyksistä voi tehdä pitkälle meneviä johtopäätöksiä käsitteen merkityssisällöstä. Ennen kuin *kultur* ilmestyi varhaisten ruotsinkielisten sanomalehtien sivuille, oli termi esiintynyt pitkään tieteellisessä sanastossa latinaksi. Hannu Riikosen mukaan ”kulttuuri” johdannaisineen oli Turun Akatemian 1700-luvun lopun Henrik Gabriel Porthanin johdolla valmistuneissa (latinankielisissä) väitöskirjoissa varsin keskeinen. Kulttuuriin ja sivistykseen liittyvät termit nousivat esille lähinnä sivilisointiprosessin kuvaamisen yhteydessä. Sivilisointumisen tuloksena (*vita cultior*) elämä muuttui mukavammaksi ja turvallisemmaksi verrattuna alkukantaisten ihmisten elämään.<sup>2</sup>

Jos ”kulttuuri” olikin uusi tulokas suomalaisessa käytössä 1700-luvun lopulla, oli se sitä myös kotimaassaan Saksassa. Kulttuurin käsitteellä oli tosin tässä vaiheessa jo pitkä historia takanaan,<sup>3</sup> mutta modernina käsitteenä se syntyi 1700-luvun toisella puoliskolla, jolloin se yleistyi myös saksalaisessa käytössä. Ranskassa ja Englannissa sen sijaan ”sivilisaatio” vei samoihin aikoihin ”kulttuurin” paikan. Modernin kulttuurin käsitteen muotoutumiseen liittyy sen merkityksen muuttuminen kolmella tasolla. Ensinnäkin tähän muotoutumiseen liittyy laajenemi-

<sup>2</sup> Ks. Riikonen 2000, 58–59.

<sup>3</sup> Kulttuuri terminä on johdos latinan *culturasta* (kantasanana verbi *colere*), jonka merkityksiä ovat muun muassa asuminen jossakin, viljely, suojeleminen. Yhteistä varhaisille merkityksille oli se, että substantiivina termi liittyy prosessin kuvaamiseen. Ks. esim. Lehtonen 1994, 46–47.

nen yksilöllisestä yhteisölliseen, kokonaisia kansoja sekä ihmiskuntaa koskevaksi prosessiksi. Nykymerkityksessään kulttuuri on aina sosiaalista. 1700-luvulla se saattoi sen sijaan viitata myös yksilöllisiin ominaisuuksiin. Toiseksi käsitteen kehittymiseen on liitetty siirtyminen yksittäisistä kyvyistä, kuten maanviljelystä, kasvatuksesta tai tiedosta, koskemaan kaikkia inhimillisiä tuotoksia. Kolmantena elementtinä on muutos ihmisen harjoittamasta tapahtumasta tai prosessista (kultivoiminen) tuloksen kuvaamiseen, kultivoituneeseen ihmiseen tai kulttuurin tuotteeseen.<sup>4</sup> Nämä kulttuurin käsitteen keskeiset elementit näkyvät myös suomalaisessa keskustelussa, johon seuraavaksi siirryn.

### Tengströmin avaus

Kulttuurin käsitteen varhainen käyttö suomalaisessa yhteydessä liittyy niihin keskusteluihin, joita Suomessa käytiin vuoden 1809 jälkeen. Muuttunut valtiollinen tilanne käynnisti julkisen keskustelun Suomen tilanteesta ja tulevaisuudesta Turun Akatemian oppineiston keskuudessa. Kutsun tätä kirjallista toimintaa varhaiseksi kulttuurikeskusteluksi.<sup>5</sup> Kirjoitusten keskeisenä tehtävänä oli pyrkimys määritellä suomalaisuutta sekä aktivoida ruotsinkielistä sivistyneistöä ymmärtämään oma roolinsa niin sanotussa kansallistamistyössä.

Lähiluvun kohteeksi olen valinnut Johan Jakob Tengströmin *Aurakalenterissa* vuosina 1817–1818 ilmestyneen kirjoituksen ”Om några hinder för Finlands Litteratur och Cultur” (”Muutamista Suomen kirjallisuuden ja kulttuurin esteistä”). Kirjoituksen ilmestyessä Tengström kuului Turun Akatemian opettajakuntaan. Myöhemmin hänestä tuli keisarikunnan Aleksanterin yliopiston ensimmäinen filosofian professori. Varhaista suomalaista kulttuurikeskustelua ajatellen Tengströmin kirjoitusta voi pitää merkittävänä julkisena puheenvuorona, jossa hän vaati laajempaa keskustelua Suomen kirjallisuuden ja kulttuurin tilasta. Se oli eräänlainen avauspuheenvuoro, jota seurasi useampi muu kirjoitus

<sup>4</sup> Fisch 1992, 680, 705, 707.

<sup>5</sup> Kiinnostus suomalaisuuden sisältöjä kohtaan ei ollut toki uutta, sillä 1700-luvun lopulla Suomessa oli harjoitettu mm. ahkeraa kielitieteellistä toimintaa Porthanin ja tämän kollegoiden toimesta. Valtiollisen tilanteen muutos toi näkemyksiin kuitenkin uuden sävyn.

1810- ja 1820-lukujen vaihteessa. Se on myös varhainen (tässä laajuudessa varhaisin) näyte kulttuurin ja sen lähikäsitteiden käytöstä Suomessa.<sup>6</sup> Kirjoituksen painoarvoa lisää Tengströmin huomattava merkitys nuoremman yliopistopolven kouluttamisessa.<sup>7</sup> Kotimaisen ulottuvuuden lisäksi Tengström kommentoi kirjoituksessaan myös laajempaa eurooppalaista tilannetta. Tämän kansainvälisen yhteyden tunteminen on edellytys Tengströmin käyttämien käsitteiden paikantamiselle. Toisin sanoen: kirjoitus on mainio esimerkki suomalaisen keskustelun ja sen käsitteistön kansainvälisyydestä.

Otsikon mukaisesti Tengström esittää kirjoituksessaan näkemyksiään suomalaisen kulttuurin tilasta sekä sen edistämisen mahdollisuuksista. Millä tavoin hän sitten kirjoittaa kulttuurista ja mihin hän termillä viittaa? Nykylukija saa turhaan etsiä tekstistä selkeää määritelmää. Tengströmin tuskin tarvitsi niin tehdäkään, olihan kirjoitus osoitettu muille oppineille, kollegoille, jotka jakoivat saman diskursiivisen tilanteen. Kirjoituksensa alussa Tengström toteaa käsittelevänsä sitä, ”mitä kulttuurin ja hyvinvoinnin esteitä voidaan poistaa” ja ilmoittaa tekevänsä huomautuksia ”varsinkin meikäläisestä kirjallisuudesta ja kirjallisesta sivistyksestä”.<sup>8</sup> Myöhemmin hän haluaa kiinnittää lukijoidensa huomion ”meidän sivilisoitujen säätyjemme korkeamman kulttuurin huomattavimpaan esteeseen, siihen että nykyiset, julkista kirjallista opetustointa tarkoittavat asetuksemme ja laitoksemme ovat vielä puutteellisia”.<sup>9</sup> Tengström viittaa kulttuuriin lähinnä kirjallisuuden, filosofisen ajattelun tai opetusta koskevien seikkojen yhteydessä. Tekstissä toistuvat esimerkiksi ilmaisut ”korkeampi kulttuuri” tai ”älyl-

<sup>6</sup> Tekstiä on käsitelty melko runsaasti aatehistoriallisessa tutkimuksessa, mutta Tengströmin kirjoituksen käsitteelliseen puoleen ei ole näissä yhteyksissä kiinnitetty erityistä huomiota.

<sup>7</sup> Tengström toimi 1820-luvulla Pohjalaisen osakunnan kuraattorina, joten hänellä oli tätäkin kautta varsin suora kosketus opiskelijoihin. Tengström osallistui myös Lauantaseuran nimellä tunnettuun keskustelupiiriin, johon pääasiassa kuului häntä nuorempaa yliopistopolvea.

<sup>8</sup> Tengström 1931 (1817–18), 310. Olen perehtynyt Tengströmin kirjoitukseen alkukielisenä versiona. Artikkelissa teen viittaukset kuitenkin suomenokseen, jonka vanhahtavaan tyyliin en ole tehnyt muutoksia yhtä poikkeusta lukuun ottamatta, ks. viite 1.

<sup>9</sup> Tengström 1931 (1817–18), 338.

linen kulttuuri”.<sup>10</sup> Kirjoittaessaan kulttuurista hän kirjoittaa pääasiassa ”sivistyneestä säädystä”, siis omasta säädystään.

Huomattavan osan kirjoituksen pituudesta Tengström käyttää sen osoittamiseen, miten ranskalaisperäinen ”uusi kulttuurisysteemi” on vallannut alaa sivistyneiden säätyjen keskuudessa ja miten se on itse asiassa rapauttanut todellisen sivistyksen/kulttuurin. Erityisesti näin oli tapahtunut Ruotsissa, jossa suuntaus nousi vallitsevaksi etenkin Kustaa III:n aikana. Kuningas, joka itse oli saanut täydellisen ”ranskalaisen kasvatuksen ja sivistyksen”, pyrki muuttamaan myös ”kansakunnan mielenlaatua ja ajatustapaa saman sivistyksen mukaiseksi”.<sup>11</sup> Tengström löytää uudesta suuntauksesta hyviäkin puolia, hän mainitsee esimerkiksi säätyennakkoluulojen heikkenemisen ja julkisen elämän vapaamman hengen. Nämä edut jäivät kuitenkin vähäiseksi, kun niitä verrataan kaikkeen siihen haitallisuuteen, jota ”ranskalainen kulttuuri” on levittänyt:

Ihminen painettiin maan tomuun – –. Isänmaanrakkaus, uskonto ja hyve kävivät merkityksettömiksi sanoiksi, tiede ja taide saivat uuden tehtävän. Opinnoille, joiden varsinaisena arvona entisaika piti niiden tieteellisyyttä tai sitä vaikutusta, mikä niillä oli korkeampaan sivistykseen, annettiin nyttemmin arvoa ainoastaan, mikäli ne saattoivat vaikuttaa alemman aistillisuuden tyydyttämiseksi.<sup>12</sup>

”Uusi kulttuurisysteemi” oli tuonut mukanaan kertakaikkisen egoistisen ajattelutavan, välittömän hyödyn tavoittelun, joka Tengströmin mukaan piti sisällään myös ylenkatsetta kaikkea oman aikakauden ulkopuolella olevaa kohtaan. Kritiikin kohteena oli näköalaton hyötyajattelu:

Koko aikakausi jumaloi itseänsä, uskoi itsensä verrattomasti viisaammaksi ja ymmärtäväisemmäksi sekä kehittyneemmäksi kuin minkä menneen ajanjakson tahansa. Toinen kansa halveksi toisen kulttuuria ja kirjallisuutta siinä määrin kuin itse katsoi kohonneensa valistukseen. Ja lopulta myös jokainen yksilö uskoi, sitten kuin hän pintapuolisesti oli hankkiutunut osalliseksi tämän ajanjakson hedelmistä, täydellis-

<sup>10</sup> Tengström 1931 (1817–18), esim. 311, 315, 324–325, 327–328.

<sup>11</sup> Tengström 1931 (1817–18), 317.

<sup>12</sup> Tengström 1931 (1817–18), 320.

täneensä sivistyksensä ja voivansa halveksia näköpiirinsä ulkopuolella olevaa.<sup>13</sup>

Edellä esitetyt lainaukset osoittavat, että Tengström käyttää kirjoituksessaan erilaisia ilmauksia vaihtelevasti, osin myös rinnakkain. ”Kulttuurin” ohella tekstissä toistuvat termit ”valistus” ja ”sivistys”. Kyseessä on kokonainen käsiteperhe – yksi käsitehistorian haastavimpia tapauksia – jota Tengström käyttää kirjoituksessaan runsaasti, monin aikalaissiinsa nähden poikkeuksellisen runsaasti. Onko kyse vain sanallisesta moninaisuudesta, vaihtelevasta ilmauksesta yhdelle käsitteelle vai ovatko kulttuuri, valistus ja sivistys Tengströmille erillisiä käsitteitä? Kysymykseen vastaaminen ei ole yksinkertaista. Paikoitellen Tengström rinnastaa *kulttuurin* ja *valistuksen*. Esitellessään kritiikkiään hän kirjoittaa vaihtelevasti uudesta/nykyaikaisesta kulttuurista tai valistuksesta. Myös *sivistys* kulkee rinnakkain kahden ensin mainitun termin kanssa:

Tärkeä on siis kysymys, kuinka meissä itsessämme, väärässä valistussessamme, luontemme velttoudessa ja itsekkyydessä piilevä korkeamman sivistyksen edistymisen este voidaan juurittaa pois. On helpompaa hävittää kuin rakentaa uudestaan. Senvuoksi nykyaikaisen valistuksen oppi, joka vastusti menneen ajan sivistyksen edistämistoimenpiteitä, levisikin niin nopeasti.<sup>14</sup>

Tengström kirjoittaa ”vääränlaisesta” valistuksesta. Valistuskriittisyys kohdistui nimenomaan siihen pinnallisuuteen, ulkokuultaisuuteen ja itsekkyyteen, jonka Tengström liittää ranskalaiseen valistukseen. Näkemys on suhteutettava ajan laajempaan eurooppalaiseen yhteyteen. Vastaavanlainen kritiikki oli yleistä saksalaisen idealistisen filosofian piirissä Kantista lähtien. Tämä ei tarkoittanut koko valistuksen projektin kyseenalaistamista, vaan sen niin sanottujen ylilyöntien tai vääränlaisiksi koetun kehityssuunnan tuomitsemista.<sup>15</sup> Tengström tulkitsee ”ranskalaisperäisen valistuksen” näkökulmaltaan historiattomaksi

<sup>13</sup> Tengström 1931 (1817–18), 321.

<sup>14</sup> Tengström 1931 (1817–18), 325.

<sup>15</sup> Beiser 2006, 46–47 ja passim; Bollenbeck 1994, esim. 149–150. Tengströmin näkemyksissä on suuria yhtäläisyyksiä esim. Herderin esittämään valistusajattelun kritiikkiin, joka niin ikään kohdistui lähinnä ranskalaisiin nimiin. Ks. Herder 2002 (1774).



ja lyhytnäköiseksi hyötyajatteluksi, joka ei kyennyt tuottamaan sisältöä todelliselle sivistykselle.<sup>16</sup> Kritiikki ilmeni myös käsitteellisellä tasolla: kulttuurin vastakäsitteeksi hän asetti sivilisaation.

Aikansa käsityksen sivilisaatiosta/sivilisoituneisuudesta Tengström julisti todellisen kulttuurin edistämisen esteeksi. Sivilisaatio, jonka sisältöä hallitsi hänen mukaansa mukavuudenhalu ja ulkonaisen hyödyn (sekä pintapuolisen tiedon) tavoittelu, tulisi erottaa varsinaisesta ”älyllisestä kulttuurista”. Tällä Tengström viittaa kirjoituksessaan niin sanottuun korkeampaan sivistykseen, joka kumpuaa yleistä koskevista mielikuvista ja kohoaa yksityisen ja rajoitetun yläpuolelle.<sup>17</sup> Sivilisaation kehittyneisyys viittaa ihmisen ulkonaisen elämän puitteisiin, kuten valtion vaurauteen, hyötyyn ja huviin. Valtion korkein päämäärä oli Tengströmin mukaan kuitenkin jotakin muuta, se on ”kulttuuri eli ihmisyyden tasaisesti kohoava jalostuminen”.<sup>18</sup> Tämä on ainoa kohta, jossa Tengström suoraan määrittelee käyttämäänsä kulttuurin käsitettä – ja rinnastaa sen voimakkaasti sivistykseen.

Tengströmin tekemä erottelu todelliseen kulttuuriin ja pintapuoliseen sivilisaatioon noudattelee puhtaasti sitä jaottelua, jonka Norbert Elias nosti aikanaan keskeiseen asemaan teoksessaan *Über den Prozess der Zivilisation* (1939). Erottelun saksan kielen ”kulttuuriin” sekä ranskan ja englannin kielten ”sivilisaatioon” oli itse asiassa tehnyt jo Thomas Mann, joka vuonna 1918 ilmestyneessä teoksessaan luonnehti kulttuuria käsitteillä ”sielu”, ”vapaus” ja ”taide”, sekä vastaavasti sivilisaatiota käsitteillä ”yhteiskunta”, ”äänioikeus” ja ”kirjallisuus”.<sup>19</sup> Elias jatkoi tätä eron tekemistä korostamalla saksalaisen kulttuurin käsitteen erityislaa-

<sup>16</sup> Samansuuntaista hyödyn aikakauden kritiikkiä esiintyi laajemmin Tengströmin aikalaisten kirjoituksissa. Manninen 1987, 32. Tässä yhteydessä ei ole mahdollista käsitellä Tengströmin motiveja yksityiskohtaisemmin.

<sup>17</sup> Tengström 1931 (1817–18), 325–327.

<sup>18</sup> Tengström 1931 (1817–18), 328–330. Tengström viittaa esimerkiksi ”itä-maisiin kansoihin”, jotka ovat ulkonaisilta puitteiltaan saavuttaneet kansalaisolojen ja elämän järjestyksen. Tästä huolimatta ne ovat hänen mukaansa pysähtyneitä ja ovat jääneet ihmiskunnan historiassa vaille suurempaa merkitystä. Vastakkaisena esimerkkinä Tengström ottaa esille kreikkalaiset, jotka eivät ulkonaiselta sivilisaatioltaan saavuttaneet erityisen korkeaa tasoa, mutta olivat älyllisessä kehittyneisyydessä yliverbiaisia. Ks. Tengström 1931 (1817–18), 331.

<sup>19</sup> Bollenbeck 1994, 22–23.

tua ja etenkin sen muotoutumista vastakkaiseksi ranskalaisperäiselle sivilisaation käsitteelle 1700-luvun lopulta lähtien. Elias toteaa, että jälkimmäisessä perinteessä sivilisaation käsitteellä voidaan viitata inhimillisen käyttäytymisen alueeseen koko laajuudessaan: politiikkaan, talouteen, uskontoon, tekniikkaan, moraaliin sekä sosiaalisiin seikkoihin yleensä. Saksalainen kulttuurin käsite sen sijaan sisältää viittauksen lähinnä intellektuaalisiin, taiteellisiin ja uskonnollisiin seikkoihin. Sivilisaation käsite puolestaan kuvaa saksalaisessa perinteessä inhimillistä kokemusta ainoastaan ulkoisesti, niin sanotusti sen pintaa. Elias tekee eroa sivilisaation ja kulttuurin välille myös huomauttamalla, että sivilisaation käsitteen kautta lausutaan jotakin, joka on kaikille – luultavasti kuitenkin vain eurooppalaisille sivilisoituneille – ihmisille yhteistä, kun taas saksalainen kulttuurin käsite sisältää viittauksen kansallisiin eroihin ja sosiaalisten ryhmien identiteettiin.<sup>20</sup>

Eliasin tulkintaa on myöhemmin pidetty yksinkertaistavana,<sup>21</sup> mutta Tengströmin kirjoitukseen se näyttää soveltuvan. Sanojen tasolla vastakkainasettelu ei ole täysin yksiselitteinen, sillä Tengström viittaa paikoitellen myös kulttuuriin negatiivisissa yhteyksissä kirjoittaessaan esimerkiksi nykyaikaisen kulttuurin vahingollisuudesta. Taustalla on kuitenkin nähtävissä varsin selkeä sisällöllinen jaottelu ihmisen korkeampiin pyrkimyksiin ja henkiseen kehitykseen sekä aineelliseen hyvinvointiin ja hyötyyn.<sup>22</sup>

## Käsitteiden liitosta

Tengströmin kirjoitus on esimerkki käsitteiden moninaisuudesta, limitteyseydestä ja monitulkintaisuudesta. Kulttuurin historiallisia lähi-

<sup>20</sup> Elias 1976 (1939), 2–9. Vastakkainasettelun juuret Elias paikantaa Kantin näkemyksiin. Sivilisaatiokriittisen kulttuurikäsitteen taustalla Elias näkee 1700-luvun loppupuolen Saksan yhteiskunnallisen tilanteen, saksalaisen älymystön merkityksen nousun ja sen kritiikin ranskalaisvaikutteista, ranskankielistä aatelista kohtaan.

<sup>21</sup> Fisch 1992, 725–730. Mikko Lehtonen on huomauttanut, että myös ranskan ja englannin kielissä kulttuuri ja sivilisaatio saatettiin tulkita vastakkaisiksi käsitteiksi 1700- ja 1800-lukujen vaiheissa. Lehtonen 1994, 75–76.

<sup>22</sup> Tengströmin näkemyksen motiiveihin en tässä yhteydessä puutu.

käsitteitä ovat esimerkiksi sivistys, henki, sivilisaatio ja humanisuus. Saksalaisessa perinteessä – jota käsittelemäni suomalainen keskustelu pitkälti seurasi – erityisesti kulttuurin, sivistyksen ja hengen käsitteet ovat olleet läheisiä liittolaisia. Myöskään Suomen kohdalla 1800-luvun kulttuurikäsitteestä ei ole mahdollista puhua ilman sivistyksen käsitettä. Vuosisadan alkupuolen kirjoituksissa ”kulttuuri” esiintyi eksplisiittisesti melko harvakseltaan. Huomattavasti yleisemmässä käytössä oli *bildning*, sivistys, joka merkitykseltään rinnastui osittain kulttuuriin. Kirjoittajat eivät tehneet selkeää eroa sanojen välillä, eivätkä määritelleet niitä, ainakaan tyhjentävästi. Nykylukijalle tämä aiheuttaa vaikeuksia, sillä toisinaan on lähes mahdotonta jäljittää sitä, miten nämä sukulaiskäsitteet olisi kulloinkin ymmärrettävä ja suhteutettava toisiinsa. Entä miten kääntää termit nykykielelle siten, että niiden historiallinen merkityssisältö säilyy?

Saksalaisperäisen *Bildung*-käsitteen merkityshistoria on laaja ja moninainen, eikä siihen ole tässä yhteydessä tarpeen erityisesti syventyä. Ruotsin kielen *bildning*, saksalaiskäsitteen vastine, sisälsi 1800-luvulla kaikki esikuvansa keskeiset elementit: viittauksen ihmisyyden ideaaliseen kehitysprosessiin, henkiseen kasvuun yksilön sisäisenä kehityksenä ja jalostumisena.<sup>23</sup> Tästä perusmerkityksestään käsite laajeni käyttöyhteydestä riippuen moneen suuntaan. Vielä 1700-luvun lopussa sekä saksan kielen *Kultur* että ranskan kielen *culture* saivat merkityssisällön, jossa ne rinnastuivat *Bildungiin*: kulttuuriin saatettiin viitata esimerkiksi kultivoitumisen edistymisenä, kollektiivisena täydellistymisprosessina, jonka käsitettiin ilmenevän erityisesti taiteen, tieteen ja uskonnon piirissä.<sup>24</sup> Tengströmin kirjoituksessa kulttuuri on keskeisesti juuri sielunjalostamista tai ”korkeampaa viljelyä”, kuten hän asian myös ilmaisee. Tengström käyttää kirjoituksessaan runsaasti metaforista kieltä kuvaillaessaan kulttuuria tai sivistymistä. Keskeisimpänä nousee esille viljely, mikä viittaa kulttuurin käsitteen vanhaan latinankieliseen merkitykseen maanviljelynä.<sup>25</sup> Hän myös vertaa inhimillistä kehittymistä kasvin kasvamiseen esimerkiksi seuraavalla tavalla: ”Missä

<sup>23</sup> Suomeksi tiiviisti esim. Lempa 1993, 180–181. Laajemmin ks. esim. Koselleck 1990, 14–18 ja passim.

<sup>24</sup> Fisch 1992, 705–709.

<sup>25</sup> Tengström 1931 (1817–18), esim. 311, 313–314, 331, 334.

ihmiseltä vaaditaan raskasta ja uutteraa työtä ensimmäisten fyysillisten tarpeiden tyydyttämiseksi, siellä ei kulttuurin siemen idä niin helposti, siellä se ei vartu niin loistavaksi ja hedelmälliseksi kasviksi kuin etelän taivaan alla – ”.<sup>26</sup> Tämänkaltainen orgaanisen metaforan käyttö oli tavallista Tengströmin aikana.<sup>27</sup>

Sivistykseen rinnastuva, ihmisyyden kehitykseen viittaava merkitys on siis yksi osa kulttuurin käsitteen historiaa siinä perinteessä, joka myös suomalaista keskustelua on koskettanut. Saksalaisen *Kulturin* ja *Bildungin* suhdetta on kuvattu myös eräänlaiseksi välittymissuhteeksi: kulttuuri on tällöin sellaista inhimillistä toimintaa, jonka tavoitteena on sivistyminen. Mikko Lehtonen on tiivistänyt tämän suhteen toteamalla kulttuurin tehtävänä olevan *Bildungin* toteuttamisen.<sup>28</sup> Kulttuuri voidaan siis käsittää inhimillisen toiminnan kentäksi tai kokonaisuudeksi, jossa sivistyminen voi tapahtua (lähinnä korkeakulttuuri eli tieteet, taiteet ja uskonto). Tämä merkitysulottuvuus sopii kuvaamaan esimerkiksi Tengströmin tapaa käyttää ilmaisua ”kultur”.

Kulttuuri on keskeinen modernin maailman käsite – ja hyvin eurooppalainen käsite. Siihen on usein sisällytynyt myös eron tekeminen meidän ja muiden välillä. Tämä kulttuurin erottelevuus näkyy myös suomalaisessa perinteessä. Vuonna 1819 J. G. Linsén, Tengströmin aikalainen ja akateeminen kollega, totesi suomalaista kansallisuutta koskevassa kirjoituksessaan kulttuurin etenemisen synnyttävän suurempaa monipuolisuutta kuin ”villi tila”. Linsén käyttää esimerkkinä ”raakalaiskansoja”, jotka ovat toistensa kaltaisia. Kulttuurin tai jalostumisen (Linsén käyttää molempia ilmaisuja) edistyessä kansan, kuten myös yksilön, yksilöllisyys ja omalaatuisuus lisääntyvät.<sup>29</sup> Linsénin mainitsema villi tila on luonnontila, josta ihminen on hiljalleen kasvanut kulttuuriin. Luonto onkin ollut kulttuurin tai hengen vastakäsite modernissa eurooppalai-

<sup>26</sup> Tengström 1931 (1817–18), 311. Metaforien käytöstä historian kuvaamisen välineinä, ks. Asko Nivalan kirjoitus tässä kokoelmassa.

<sup>27</sup> Suomen kirjakielissä ”kulttuuri” esiintyi ensimmäistä kertaa tupakan istutusta koskevassa yhteydessä, siis konkreettisenä viljelynä. Hengenviljelyn merkityksessä sana tuli suomen kielessä käyttöön vasta 1800-luvun jälkipuolella. Häkkinen 2004, 504.

<sup>28</sup> Lehtonen 1994, 70. Laajemmin, ks. Bollenbeck 1994, 126–127 ja passim.

<sup>29</sup> Linsén 1819, 237–238.

nessa diskurssissa.<sup>30</sup> Erottelu ei ollut kuitenkaan täydellinen. Mielenkiintoista on, että vastakohtaisuudesta huolimatta kulttuuri toisaalta myös sidottiin fyysiseen luontoon. Tämä oli itse asiassa varsin tavallista 1700-luvun lopun ja 1800-luvun kirjoituksissa.<sup>31</sup> Tengström kirjoittaa imartelevaan sävyyn Suomen kauniista luonnosta, sen virroista ja järvistä, vuorista, kukkuloista ja metsistä. Hän sitoo tähän luonnonkauneuteen myös maan asukkaiden henkisiä ominaisuuksia, kuten vilpittömyyden, itsenäisyyden ja luotettavuuden. Tengström toteaa kansakunnan luonteen olevan osaltaan sidoksissa sitä ympäröivään ulkonaiseen luontoon. Hän jopa vertaa Suomea ihailemaansa antiikin Kreikkaan, vaikka myöntääkin, että kreikkalaiset saivat nauttia jokseenkin lauhkeammasta ja hedelmällisemmästä ilmanalasta kuin suomalaiset. Ankara ilmasto, ja tästä johtuvat toimeentulon puutteellisuudet, asettivatkin Suomessa ”korkeamman kulttuurin yleisemmälle leviämislle” joitain voittamattomia esteitä.<sup>32</sup>

1800-luvun ensimmäisten vuosikymmenten jälkeen termi *kultur* esiintyi suomalaisissa sanomalehdissä jo yleisemmin, huomattavasti ahkerammassa käytössä oli yhä *bildning*. Entä sisältö, oliko mikään muuttunut Tengströmin kirjoituksen päivistä? Jatkossa esimerkkinä toimii Tengströmin oppilas Johan Vilhelm Snellman (1806–1881), joka oli julkisen keskustelun näkyvä hahmo etenkin 1840–1860-luvuilla. Snellmanilla *kultur* saattoi viitata varsin yleisesti tiettyyn yhteiskunnalliseen tilaan tai kokonaisuuteen. Kirjoittaessaan esimerkiksi ”eurooppalaisten kansojen kulttuurista”, ”modernista kulttuurista” tai ”roomalaisesta kulttuurista”, ei ilmaisuihin välttämättä liittynyt saksalaisen *Kulturin* moraalista ulottuvuutta.<sup>33</sup> Ne rinnastuivat ennemminkin sivilisaation käsitteeseen sen yleisessä merkityksessä yhteiskunnallisen prosessin ja

<sup>30</sup> Luonnon ja kulttuurin erottelusta, ks. Lehtonen 1994, 55–58.

<sup>31</sup> Maantieteellisten ja fyysisten, ns. ilmastollisten, olosuhteiden vaikutuksesta ihmiseen oli kirjoitettu ainakin Montesquieun päivistä saakka. Berlin 1980, 148.

<sup>32</sup> Tengström 1931 (1817–18), 310–311. Tengströmin jälkeen maantieteen ja kansan henkiset ominaisuudet yhdisti esimerkiksi Topelius, ks. Mikkola 2006, 428.

<sup>33</sup> Esimerkit ovat Snellmanin kirjoituksesta ”Modern fransk litteratur” vuodelta 1848. JVS: KT 11 2003, 79, 81. Kirjoituksessa viitataan Snellmanin *Koottuihin teoksiin* lyhenteellä KT, lähdeluetteloon olen maininnut myös

saavutetun tilan kuvaajana.<sup>34</sup> Tengströmin kirjoitukseen verrattuna Snellmanin kulttuurin käsitteellä on myös yhteiskunnallisesti laajempi kosketuspinta; niin sanotun korkeakulttuurin ohella hän kirjoitti myös kansan kulttuurista. Esimerkiksi vuonna 1844 Snellman kirjoitti *Saima*-lehdessään kansan kulttuurin ilmenevän ”älyllisen sivistyksen” lisäksi sen yhteiskunnallisissa instituutioissa.<sup>35</sup>

Edellä totesin, että kulttuurin käsite on rinnastunut sivistykseen sen ideaalisessa merkityksessä ihmisen henkisenä jalostumisena. Tämän lisäksi sivistyksen käsitettä on 1800-luvulla käytetty kulttuurisena terminä tavalla, joka lähestyy omaa kulttuurin käsitettämme. Snellmanilta löytyy tästä käyttötavasta runsaasti esimerkkejä. Hän käytti termiä *bildning* toistuvasti esimerkiksi kirjoittaessaan ”kansan ajattelu- ja toimintatavoista” kansallisen sivistyksen pohjana. Teoksessaan *Läran om staten* (1842) hän määritteli kansallisuutta sivistys-termin avulla esimerkiksi seuraavasti: ” – yksilöön on istutettu kielen ohella myös heimolle ominainen ulkoinen ja sisäinen sivistys kansatyypin fysionomiana ja luonteena.”<sup>36</sup> Vuonna 1856 Snellman totesi *Litteraturblad*-lehdessään, että inhimillisen sivistyksen historiassa on kyse ”tapahtumien perustasta, historiallisten kansojen vakaumuksista ja tavoista sekä näiden seikkojen ilmenemisestä laeissa ja instituutioissa”.<sup>37</sup> Sivistyshistoria ei siis merkinnyt Snellmanille vain tieteen tai taiteen – eli niin sanotun korkeakulttuurin – historiaa. Sivistyksen ja kulttuurin rinnakkaisuus onkin selkeästi nähtävissä historiankirjoituksen tasolla. Johann Gottfried Herder, jota pidetään saksalaisen sivistyskäsitteen systematisoijana, kirjoitti tunnetuimmassa teoksessaan *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1792) ihmiskunnan sivistyshistoriaa. Teos ei kuitenkaan sisältänyt sivistysprosessin kuvausta ainoastaan korkeakulttuurin tasolla, vaan siihen sisältyi myös pyrkimys laajempaan

alkukielisen *Samlade arbeten* -sarjan, jota olen käyttänyt tulkinnassani. Snellmanin ajattelua koskevat tulkintani perustuvat tekeillä olevaan väitöskirjaan.

<sup>34</sup> Tämä on Lehtosen mukaan sivilisaation vallitseva merkitys noin 1830-luvulta lähtien. Lehtonen 1994, 54, 77. Snellmanilla ei ole nähtävissä systemaattista *kulttuurin* ja *sivilisaation* vastakkainasettelua.

<sup>35</sup> JVS: KT 6 2002, 446.

<sup>36</sup> JVS: KT 5 2001, 40.

<sup>37</sup> JVS: KT 13 2003, 156.

sosiaaliseen ulottuvuuteen, eri kansojen tapojen ja elämisen olosuhteiden (luonnonolosuhteet mukaan lukien) kuvaamiseen.<sup>38</sup>

Nämä esimerkit osoittavat, ettei 1800-luvun tekstejä tule aina lukea täysin kirjaimellisesti, vaan on tarkkailtava sitä, missä merkityksessä eri termit kulloinkin esiintyvät. Esimerkiksi *sivistys* näyttää paikoitellen saaneen sosiologisia merkityksiä, se taipui siis varsin pitkälle ideaalisesta perusmerkityksestään. Tulisiko tutkijan modernisoida menneisyyden puhetta siten, että joissain tapauksissa *sivistyksen* tilalle vaihdettaisiinkin *kulttuuri* siinä merkityksessä, kuin me sen tunnemme, riisuttuna jalostumispuheesta? Huomio johdattaa kysymään, mikä sanan ja käsitteen suhde oikein on ja mitä kaikkea 1800-luvun kulttuurikäsitteeseen lopulta sisältyi.

### Kansan henkeä tavoittelemassa

Edellä olen pyrkinyt osoittamaan sen moninaisuuden, joka 1800-luvulla kulttuurin käsitteeseen liittyi. Käsitteitä on luonnehdittu merkitysten kiteytymiksi, niiden ilmaisemiseen tarvitaan paljon sanoja ja ne itsessään saattavat sisältää useita käsitteitä.<sup>39</sup> Tämä pätee kulttuurin käsitteeseen, joka toisinaan näyttää lähes loputtomalta päällekkäisten käsitteiden vyyhdiltä. Tutustuessani 1800-luvun *kulttuuriin* olen pohjittanut sitä, miten pitkälle yhden käsitteen merkitysalaa oikein voi venyttää. Yksi käsite voi avata kokonaisen näkökulman maailmaan. Toisaalta esimerkiksi kulttuurin käsite on osa laajempaa käsitteistöä, jota on tunnettava, jotta käsite voidaan paikantaa. Kulttuurista on saatettu puhua monin eri sanoin, myös ilman sanaa ”kulttuuri”.

Kulttuurin käsitteen historiaa on lähestytty myös jäljittämällä sitä, miten ajatus kulttuurisuudesta on ilmennyt ilman kulttuuri-termin selkeää eksplikointia.<sup>40</sup> Suomessa 1800-luvulla käyty laaja keskustelu kansallisuudesta tarjoaa tämänkaltaiselle tarkastelulle runsaan lähdemateriaalin. Kulttuurisuus on ollut oleellinen osa kansallista puhetapaa,

<sup>38</sup> Herderin sivistyksen käsitteestä, ks. esim. Bollenbeck 1994, 119–126.

<sup>39</sup> Hyrkkänen 2002, 117. Merkitysisältöjen kiteytymistä kirjoittaessaan Hyrkkänen viittaa Reinhart Koselleckin näkemyksiin.

<sup>40</sup> Ks. esim. Burke 1997, 2–22.

usein ilman kulttuuri-termiä. Etenkin vuosisadan ensimmäisen puoliskon kansallinen toiminta painottui niin sanottuun kulttuuriseen nationalismiin, jossa painopiste on tietyn kansan kielen, tapojen ja historian merkityksen korostamisessa suoranaisten poliittisten pyrkimysten sijaan. Suomessa ajatusta ”todellisesta suomalaisuudesta” toteutettiin jäljittämällä suomen kielen historiaa, kirjaamalla muistiin kalevalaiseksi nimettyä kansanperinnettä tai esimerkiksi väittelemällä lehtien palstoilla siitä, mistä suomalainen kansallisuus lopulta muodostui.

Vuosisadan alkupuolella, Turun Akatemian vielä vastatessa opillinen sivistyksen levittämisestä maahan, keskusteltiin akateemisissa (varsin pienissä) piireissä kansallisuuden rakennusaineksista. Keskustelun pontimina oli Suomen siirtyminen Venäjän hallinnon alaisuuteen. Tengström oli omassa (jo esillä olleessa) kirjoituksessaan sitonut kansallisuuden voimakkaasti maantieteeseen, yhteiseen historiaan ja kieleen.<sup>41</sup> J. G. Linsén määritteli vuonna 1819 kansallisuuteen kuuluviksi kansan kielen, kirjallisuuden, uskonnon ja lait.<sup>42</sup> A. I. Arwidsson painotti kielen ohella kansan karaktäärin ja kansallishengen merkitystä. Yhdessä ilmastollisten vaikutteiden ja valtion vaikutuksen, uskonnon, historian, tapojen ja kielen kanssa ne muodostivat hänen mukaansa kunkin kansakunnan perustyyppin.<sup>43</sup> Monien kirjoittajien teksteissä toistuva kielen merkityksen korostaminen liittyi näkemyksiin kielestä eräänlaisena kollektiivisen identiteetin kantajana. Esimerkiksi E. G. Ehrströmin<sup>44</sup> tai Lönnrotin näkemykset kielestä heijastelivat Herderin kieliteoriaa, jossa kieli nähtiin historiallisesti kehittyneenä sosiaalisuuden muotona. Kieleen kasvaessaan ihminen kasvaa myös tietynlaiseen traditioon, jonka ehdollistama hän väistämättä on.<sup>45</sup> Ehrströmille äidinkieli ja kansalliskieli olivat yhtä ja kieli määritteli kansallisuutta.<sup>46</sup>

<sup>41</sup> Tengström 1931 (1817–18), esim. 310–314.

<sup>42</sup> Linsén 1819, 239.

<sup>43</sup> Arwidsson 1821, 49–50, 54.

<sup>44</sup> Ehrström toimi Turun Akatemiassa venäjän kielen lehtorina ja kuului niin sanottuun Turun romantikkojen piiriin. Hän vaihtoi akateemisen maailman papin uraan vuonna 1824 ja kuoli vain 43-vuotiaana vuonna 1835. Wassholm 2008, 6–8 ja passim.

<sup>45</sup> Herderin kieliteoriasta ja sen suomalaista jäljistä, ks. Karkama 2006.

<sup>46</sup> Wassholm 2008, 126–127.



Lönnrotille kansanrunot olivat ilmaus kansaksi kutsutun yhteisöllisen subjektin olemuksesta.<sup>47</sup>

Snellmanille kansallisuus oli keskeisesti kansakunnan tietämystä ja tapoja.<sup>48</sup> Yksittäisen ihmisen hän katsoi olevan sidottu ympäristöönsä ja sen historiallisesti muotoutuneisiin käsityksiin ja toimintatapoihin. Vuonna 1845 Snellman kirjoitti *Saima*-lehdessään kansallisuuden olevan eräs sivistyksen muoto. Tämä näkyi rakkautena isänmaahan mutta myös siihen henkiseen olemassaoloon, joka kansakunnalla on: kansakunnan ajattelu- ja toimintatapoihin, maan kieleen, tapoihin ja lakeihin, kansan historiaan.<sup>49</sup> Yksinkertaisimmillaan Snellman määritteli kansallisuuden kansan sosiaalisesti elämäksi. Julkaisemattomaksi jääneessä, alun perin saksankielisessä, artikkeliluonnoksessa Snellman kirjoittaa:

– – jos käsitämme historian läsnä olevaksi, kansan nykyiseksi todelliseksi elämäksi, jossa sen menneisyys ja tulevaisuus yhtyvät, silloin kansallisuus on sama kuin kansan sosiaalinen elämä perheessä, kansalaisyhteiskunnassa, ulos- ja sisäänpäin suuntautuvassa valtiollisessa toiminnassa, sen tieteellisessä, kaunokirjallisessa ja taiteellisessa tuotannossa – –.<sup>50</sup>

Snellmanin ihmiskäsitystä on luonnehdittu kulttuurikeskeiseksi.<sup>51</sup> Yksilö kasvaa ja toimii aina yhteisössä, hänen toimintansa on yhteisöstä riippuvaista, siitä käsin määrittynyttä.

Kansallisuutta määriteltiin myös viittaamalla kansanhenkeen tai jonkin aikakauden yleiseen henkeen tai karaktääriin. Terminä kansanhenki tai kansallishenki (ranskalaisittain *l'esprit général de la nation*, saksan kielen *Volksgeist*) kuulostaa mystiseltä menneisyyden puheelta ja sen sisältöä onkin määritelty lukuisin eri tavoin. Käsitteeseen ei kuitenkaan välttämättä liity mystiikkaa, vaan ”hengellä” on pyritty hahmotamaan tietynlaista historiallista kokonaisuutta, usein kylläkin kovin

<sup>47</sup> Saarelainen 2009, 89.

<sup>48</sup> Snellman määritteli kansallisuutta esimerkiksi teoksessaan *Läran om staten* (1842), ks. esim. JVS: KT 5 2001, 40. Tämän lisäksi hän kirjoitti kansallisuudesta lukuisissa lehtiartikkeleissa useamman vuosikymmenen ajan.

<sup>49</sup> JVS: KT 7 2002, 282–283.

<sup>50</sup> JVS: KT 19 2004, 273.

<sup>51</sup> Ks. Jalava 2005, 174–175; Pulkkinen 1989, 45.

ideaalisella ja yksiarvoisella tavalla. Vuonna 1846 Snellman pohti lehti-kirjoituksessaan sitä, missä kansan ajattelu- ja toimintatavat ilmenevät ja mitä historiankirjoittajan olisi tunnettava pystyäkseen kuvailemaan kansan henkeä:

Kysymys on kansojen tietämisestä ja toimintatavasta, niiden yhteiskunta- ja perhe-elämässä vallitsevista tavoista. Historiantutkijalle ne ilmenevät kansojen uskonnollisissa menoissa ja tunnustuksessa, kaikessa yhteiskunnallisessa lainsäädännössä, opetuslaitoksessa, elinkeinoissa, kunnallislaitoksessa, kielessä, kansanrunoudessa, ajatelmissa sekä juhliin, perhe-elämään ja työtapoihin liittyvissä perinteissä.<sup>52</sup>

Kulttuurihistoriallisen näkemyksen historiaa käsitellessään Peter Burke on pitänyt keskeisenä oivalluksena ajatusta kulttuurista kokonaisuutena, mikä tarkoittaa esimerkiksi taiteenalojen ja oppien yhteyksien tiedostamista tai yrityksiä kuvata aikakausia laajojen kokonaisnäkemysten kautta.<sup>53</sup>

Pyrkimys kansan tai aikakauden hengen, sen yleisen luonteen kuvaamiseen ilmeni selkeästi historiankirjoituksen tavoitteissa. 1800-luvun historiateokset olivat usein laajaan otteeseen pyrkiviä kokonaisesityksiä, joissa jäljitettiin tietyn kansan henkistä tilaa tai parhaimmillaan etsittiin vastausta koko maailmanhistorian kehityskulkuun. Esimerkiksi ranskalaiset François Guizot ja Jules Michelet pyrkivät teoksissaan kokonaisten eppokkien luonteen hahmottamiseen.<sup>54</sup> Ruotsissa E. G. Geijer edusti kantaa, jonka mukaan historia oli lopulta ihmisyyden/inhimillisyyden (*mensklighet*) historiaa.<sup>55</sup> Herder kirjoitti jo mainitussa *Ideen*-teoksessaan ihmiskunnan historian erilaisista vaiheista. Kaikki nämä nimet, Guizot, Michelet, Geijer ja Herder, tunnettiin myös Suomessa ja ne ovat osaltaan vaikuttaneet siihen, miten historia Suomessa 1800-luvulla ymmärrettiin.

<sup>52</sup> JVS: KT 9 2002, 204.

<sup>53</sup> Burke 1997, 16–22.

<sup>54</sup> Guizot piti Sorbonnen yliopistossa luentoja Ranskan ja Euroopan sivilisaatioiden historiasta 1820–1830-luvuilla. Julkaistuina luennot olivat laajasti luettuja. Michelet pyrki erilaisista ”kollektiivisista hengistä” rakentamaan Ranskan kansan hengen. Klinge 1998, 113, 115, 199–202 ja passim.

<sup>55</sup> Henningsson 1961, 143.

## Kulttuuri ja historia

Artikkelissaan ”Uusi kulttuurihistoria” Kari Immonen nosti Gunnar Suolahden ja tämän edustaman varhaisen kulttuurihistoriallisen koulukunnan (aikalaistermi) eräänlaiseksi suomalaisen kulttuurihistoriallisen tutkimusotteen uranuurtajaksi.<sup>56</sup> Matti Klinge on todennut Suolahden tavoitelleen tutkimuksissaan tietyn kokonaisuuden, aikakauden sielunelämän tai henkisen tilan, kuvaamista.<sup>57</sup> Myös Pertti Haapala ajoittaa varhaisen kulttuurihistorian Suomeen rantautumisen 1900-luvun alkuun, jolloin etenkin Karl Lamprechtin kollektiivista näkökulmaa korostaneet ajatukset nähtiin uudenlaisen historian esikuvina myös Suomessa. Haapala näkee tämän kulttuurihistoriallisen suuntauksen taustalla 1800-luvun kansallisuusajattelun ja sen tosiseikan, ettei Suomessa autonomian aikana voinut olla omaa valtiollista historiaa. Vuosisatojen vaihteen ja 1900-luvun alun historioitsijat olivatkin imeneet itseensä ajatuksen kansan historian kirjoittamisesta.<sup>58</sup>

Suolahden aikalaisia vanhempiin suomalaisnäkemyskiin tutustuneena ajoitan kulttuurihistoriallisen näkökulman synnyn vuosisatojen vaihdetta taaemmaksi, varhaisemmalle 1800-luvulle. Tällöin en tarkoita koulukuntien tai tutkimussuuntausten perustamista vaan yleisemmällä tasolla olevaa näkemystä siitä, miten historiallista todellisuutta olisi tulkittava ja miten siitä olisi kirjoitettava. Olen edellä viitannut lyhyesti historiankirjoitukseen 1800-luvun kulttuurin käsitteen yhtenä foorumina. On tarpeen tarkentaa tätä käsittelyä ja jatkossa teen sen lähinnä Snellmanin historiankirjoitusta koskevien ajatusten kautta.

Suurmieheksi jo omana aikanaan seppelöity Snellman ei omassa historiaa käsittelevissä kirjoituksissaan liiemmästi arvostanut suurmieshistorioita. Historiallista kirjallisuutta käsittelevissä lehtiartikkeleissaan hän toi toistuvasti esille näkemysensä siitä, ettei historia ole vain valtioiden ja niiden päämiesten toimien kertaamista, ei sen luettelemista, milloin mikäkin hallitsijasuku nousi valtaan tai minä vuonna mikäkin taistelu käytiin.<sup>59</sup> Tämäntyylinen käsittely kosketti ainoastaan tapahtumien pintatasoa, jonka lävitse historioitsijan oli kyettävä näkemään.

<sup>56</sup> Immonen 2001, 14–15.

<sup>57</sup> Klinge 1993, 471–472

<sup>58</sup> Haapala 2007, 52–56.

<sup>59</sup> Ks. esim. JVS: KT 9 2002, 204; JVS: KT 12 2003, 336–338.

Snellmanin mukaan historiankirjoittajat voisivat oikeastaan unohtaa neuvon siitä, että tapahtumien on annettava puhua puolestaan, sillä: ”[Mutta] mykkä ja suljettu on itse asiassa sellainen historian kirja, mistä opitaan ainoastaan, kuinka sota johti rauhaan ja rauha synnytti sodan, missä esitetään hallitsijat, ministerit tai sotapäälliköt sotien ja rauhanteke-kojen aikaansaajina – –.”<sup>60</sup>

Lehdissään Snellman käsitteli mielellään historiantutkimusta. Vuonna 1844 hän totesi, ettei kansojen arkisesta elämästä ja askareista ole historiankirjoissa kirjoitettu. Tämän vuoksi hän esitteli ilolla esimerkkejä uudenglaisesta historiankirjoituksesta, jossa yhteiskuntaa tarkasteltiin laajemmasta näkökulmasta kuin vain hovien ja armeijoiden tasolla.<sup>61</sup> Vuonna 1848 Snellman kuvaili uuden historiankirjoituksen suuntauksen sisältöä seuraavasti:

Niinpä uusimmalle historiankirjoitukselle on luonteenomaista tarkastella myös poliittisia tapahtumia siltä kannalta, mitä ne merkitsevät kansakuntien ja ihmiskunnan yleisen jalostumisen kannalta, ja edetä poliittisista muutoksista pitemmälle, tarkastella niiden yhteydessä oikeusoloja, kirjallisuuden tilaa, kuvata kaupan ja elinkeinojen ilmiöitä, kunnallislaitosta, suurten joukkojen tapoja ja niiden älyllisten pyrintöjen tasoa sekä vallitsevaa uskonnollista henkeä, jotta se voisi kaikkien näiden seikkojen perusteella tehdä jonkin päätelmän siitä, mikä on kyseessä olevan kansakunnan ja aikakauden asema ihmiskunnan yleisessä kehityksessä.<sup>62</sup>

Hän käyttäa kuvailemastaan historiankirjoituksen suuntauksesta nimitystä ”yleinen kulttuurihistoria”. Snellmanin laajaa lehtikirjoittelua selatessa törmää toistuvasti hänen näkemykseensä historiasta yleisyyteen ja kokonaisnäkemykseen pyrkivänä tieteenalana. Historioitsija, joka haluaa päästä tapahtumien pintaa syvemmälle, niiden perimmäisiin syihin ja tekijöihin, pyrkii ymmärtämään jotakin aikakautta koko-

<sup>60</sup> JVS: KT 13 2003, 156.

<sup>61</sup> JVS: KT 6 2002, 44–48; JVS: KT 7 2002, 228–232. Esimerkkinä olivat tässä tapauksessa ranskalaisen Adolphe Granier de Cassagnacin työt, jotka käsittelivät työväenluokan ja aateliston historiaa. Teokset ilmestyivät ruotsiksi vuonna 1843, ranskankieliset alkuteokset vuosina 1838 sekä 1840. Hokkinen 1994, 697, 725.

<sup>62</sup> JVS: KT 11 2003, 97.

naisuutena. Tämä tarkoitti Snellmanille suurten linjojen käsittämistä, sivilisaatioiden välisten yhteyksien hahmottamista ja historiallisen kehityksen eräänlaisten avainkohtien tiedostamista. Historian kokonaisesityksiä edustivat esimerkiksi Guizot'n tai Herderin työt, tai Ruotsissa Geijerin teokset. Tällaiset laajat esitykset vaativat kirjoittajaltaan kykyä historian kokonaistulkintaan, jota historioitsijalla Snellmanin mukaan tuli olla. Vuonna 1856 hän kirjoitti erään historiateoksen arvostelun yhteydessä yleisen kulttuurihistorian kirjoittamisen olevan niin laaja työ, ettei se voi pohjautua kirjoittajan omiin tutkimuksiin. Varsinaisen työn muodostaa tiedon kokoaminen, arvioiminen ja sen esittäminen.<sup>63</sup> Suurista linjoista huolimatta Snellmania kiinnosti myös tavallisen kansan rooli historiankirjoissa – useimmiten se oli hänen mukaansa täysin unohdettu.

Snellmanin näkemyksiä valaisee myös hänen arvionsa Yrjö Sakari Yrjö-Koskisen nuijasotaa koskevista teoksista, jotka ilmestyivät vuosina 1857 ja 1859. Suomenkielisen kirjallisuuden edistäminen oli ollut Snellmanin lempiaihe vuosikymmenten ajan. Kun hän sitten sai käsiinsä erään varhaisen esimerkin suomenkielisestä historiankirjasta, ei hän osoittanut sille varauksetonta myötämielisyyttä. Paikoitellen vaikuttaa lähes siltä, että Snellman on kirjoittanut arviotaan kieli keskellä suuta, jottei sortuisi hänelle varsin tyyppillisiin turhan kriittisiin kommentteihin. Hän huomauttaa muun muassa, että olisi kaivannut teokseen lisää maantieteellistä perustaa, itse tapahtumapaikkojen mutta myös ihmisten elintapojen ja vaatetuksen kuvausta. Myös esitystapaan hän olisi toivonut enemmän eloa ja lämpöä. Toiveen esittäessään hän toteaa, että menneisyyttä on toki arvioitava sen omien mittapuiden mukaisesti. Tämä ei silti estä historioitsijaa kuvaamasta tutkimuskohdettaan lämmöllä, ”joka osoittaisi myös tunteen eikä vain kylmän järjen puhuneen”.<sup>64</sup> Kommentti osoittaa, ettei Snellman ollut näkemyksissään aivan niin yksituumainen ”järkeilijä”, kuin usein oletetaan.<sup>65</sup> Historia

<sup>63</sup> JVS: KT 13 2003, 157.

<sup>64</sup> JVS: KT 15 2003, 479–481.

<sup>65</sup> Snellmanin Topeliusta koskeva yleinen toteamus, ettei tämä ollut varsinainen historian tutkija vaan kirjailija, ohjaa toki tulkinnan enemmän asialinjalle. Snellmanin näkemysten laaja lukeminen avaa hänestä kuitenkin moniulotteisemman kuvan myös tässä suhteessa. Topelius-huomio, ks. JVS: KT 19 2004, 153.

oli Snellmanille – kuten monelle muulle aikalaiselle – paitsi tiedettä, myös kirjallisuutta. Hyvässä historioitsijassa oli siten mukana annos kirjailijaa.

Viitattaessa 1900-luvun alun kulttuurihistorialliseen suuntaukseen painotetaan yleensä suomalaisen historian tutkimuksen velkaa saksalaisille esikuville, etenkin lamprechtalaisuudelle.<sup>66</sup> Varhaisemman ”kulttuurihistoriallisen” perinteen osalta kansainvälinen viitekehys löytyy vähintäänkin yhtä voimakkaasti ranskalaisesta historiankirjoituksesta. Klinge on huomauttanut 1800-luvun historiankirjoittajien, esimerkiksi Topeliuksen, ammentaneen vaikutteita nimenomaan ranskalaisesta kirjallisuudesta ja erityisesti myös romaanikirjallisuudesta.<sup>67</sup> Myös Snellman katsoi tässä suhteessa mieluummin Ranskaan kuin Saksaan. Toki saksalaisen kielialueen kirjallisuus oli se perinne, jonka hän tunsu parhaiten. Olipa Snellman ollut omin korvin kuuntelemassa Ranken luentoakin. Aikansa saksalaista historiankirjoitusta hän ei kuitenkaan arvostanut kovin korkealle ja toivoi myös Suomessa luettavan ja otettavan oppia ennemminkin ranskalaisilta historioitsijoilta, jotka hänen mukaansa olivat paitsi tyyllisempiä myös sisällön puolesta saksalaisia kollegoitaan edellä.<sup>68</sup> Ranskalaiset historioitsijat edustivat Snellmanille sitä uutta historiankirjoitusta, jota hän myös kulttuurihistoriaksi kutsui.<sup>69</sup>

<sup>66</sup> Esim. Immonen 2001, 14–15; Haapala 2007, 51–53. Ks. myös Ahtiainen 1991, passim. Ahtiainen ei Suolahden mahdollisia vaikutteita kartoittaessaan käsittele kovin syvällisesti varhaisempaa historiankirjoituksen perinnettä Suomessa, esimerkiksi Topeliusta hän ei mainitse lainkaan.

<sup>67</sup> Klinge 1998, 186–190 ja passim. Mari Hatavara on käsitellyt kysymystä historiallisesta romaanista juuri Topeliuksen ja Fredrika Runebergin teosten kautta. Ks. Hatavara 2007.

<sup>68</sup> Snellman kritisoi saksalaista historiankirjoitusta mm. liiasta pedanttisuudesta. Ks. esim. JVS: KT 6 2002, 47; JVS: KT 12 2003, 457.

<sup>69</sup> Klinge on kutsunut 1800-luvun ranskalaishistorioitsijoita, kuten François Guizot, Jules Michelet tai Augustin Thierry, totaali- tai kulttuurihistorian edustajiksi. Klinge 1998, 197, 272, 283 ja passim.

## Lopuksi

*Kulttuurin* käsitteellisiä juuria etsiessäni olen tullut nyt siihen pisteeseen, jossa olisi vastattava kysymykseen: mihin saakka kulttuurin käsite ulottui 1800-luvun Suomessa? Vastaus on kiusallisen monipolvinen. Se ulottui (suorastaan rönsyili) moneen suuntaan. Osittain se peilautui varhaiseen syntytaustaansa ihmisen henkisten ominaisuuksien viljelynä. Näin etenkin Tengströmillä. Se rinnastui merkittävästi saksalaiseen uushumanistiseen sivistyspuheeseen inhimillisenä kehitysprosessina. Se kulki rinnatusten, tai vastatusten, sivilisaation kanssa. Mutta se kurot tautui myös kohti omaa aikaamme, kohti meidän käsitystämme kulttuurista. Tämä näkyy erityisesti siinä tavassa, jolla 1800-luvun toimijat pyrkivät määrittelemään tiettyjä inhimillisen toiminnan reunaehtoja, sitä miten yksilö tulisi ymmärtää suhteessa ympäristöönsä, kieleensä, historiaansa. Aikakauden kansallisen puhettavan alta löytyy idea sosiaaliseen, kulttuuriseen ihmisestä. Ajallinen välimatka ei estä löytämästä tätä ajatusta.

Käsitteiden ajallisuudesta kuitenkin seuraa, ettei niiden merkitys ole sama 1800-luvun kirjoittajalle ja 2000-luvun lukijalle. Menneisyyden puheen modernisointi on perusteltua tietyissä tapauksissa, toisinaan se on lähes välttämätöntä. Ilman modernisointia esimerkiksi ilmaus ”kansanhenki” jäisi hämäräksi, sillä terminä se on käynyt meille jo oudoksi. Vaarana kuitenkin on, että tunnistaessamme menneisyydestä meille jotakin tuttua, ryhdymme tekemään siitä omaa kuvaamme siinä määrin, että menneisyyden toimijat eivät voisi siitä enää itseään tunnistaa. On siis tunnustettava myös menneisyyden vieraus. Kulttuuriin sisältyi 1800-luvulla viittaus ihmisen ideaaliseen puoleen tavalla, joka on myöhemmin kadonnut, tätä on turha kiistää. Sivistystä ei myöskään voi automaattisesti kääntää kulttuurisuudeksi, vaikka se sitä toisinaan on. On vain nöyrästi jaksettava tapauskohtaisesti tutkia, mikä on kulloinkin oikea yhteys, johon sanat kuuluvat. On osattava tarvittaessa kääntää ilmauksia, mutta varottava innostumasta näkemään menneisyydessä sellaista, mitä siellä ei ole. Tässä on tutkijan ongelma: tasapainottelu alitulkittamisen ja ylitulkinnan välillä.

Suomalaisen nykykulttuurihistorian juuret ovat kansainvälisissä keskusteluissa, suurelta osin angloamerikkalaisessa perinteessä. Suo-

messakin kulttuurihistoriasta on silti puhuttu, pitkäänkin. En väitä, että nykyistä kulttuurihistoriaa tulisi tarkastella tämän varhaisemman perinteen suorana jatkumona. Tästä huolimatta vanhassa ”kulttuuri-puheessa” on piirteitä, jotka ovat olleet tärkeitä myös modernille kulttuurihistorialle. Yksi näistä kulttuurihistoriaa pitkään kannatelleista teemoista on ajatus inhimillisestä toiminnasta kokonaisuutena, jota ei ainakaan lähtökohtaisesti ole mielekäästä viipaloida erillisiin osiin. Kulttuurihistoriallisen tutkimuksen tavoitteeksi on asetettu pyrkimys kulttuurin kokonaiskuvan hahmottamiseen.<sup>70</sup> Näkemykselle löytyy suomalaiset juuret, jotka ulottuvat pitkälle menneisyyteen. Modernia kulttuurihistoriaa yhdistää 1800-luvun ajatuksiin pyrkimys laajaan katseeseen, joka ulottuu moneen suuntaan, toisinaan myös eri tieteenalojen rajojen yli.

Myös 1800-luvun ajatus historioitsijasta kirjailijana tai taiteilijana on tuttu modernin kulttuurihistorian piirissä. Veikko Litzen sivusi aikanaan kysymystä, Egon Friedelliin viitaten, käsitellessään kulttuurihistorioitsijan laajaa tehtävää. Kysymys ei ole vanhentunut, etenkin jos sen ymmärtää kirjoittamisen tapaa koskevana huomiona. Hyvin kirjoitettu kulttuurihistoriallinen tutkimus ei ole ainoastaan faktoja, näyte opillisesta osaamisesta. Sitä kannattelee myös kirjallinen ilmaisu, jossa tulkitsijan persoona tulee esiin. Parhaimmillaan lukija voi tekstistä aistia sen tutkimuksen haasteellisuuden ja riemun, joka tutkijalle on elintärkeä.

<sup>70</sup> Ks. esim. Litzen 1993 (1981); Virtanen 1987.



## Hegemonian ja marginaalin jäljillä KULTTUURIHISTORIA JA *CULTURAL STUDIES*

Kari Kallioniemi & Kimi Kärki

Pitäisikö meidän käydä jälleen läpi uusliberalismin luonne, markkina-taloutteen perustuvan yhteiskunnan synty, julkisten palveluiden tuhoutuminen, yksityisyyden rakentuminen, markkinoiden vahvistuminen ainoana kulttuurisen ja sosiaalisen arvon mittarina? Tämä on keltainen sukellusvene ja me olemme kaikki sen sisällä. Yksi syy sille, että uusliberalismia voidaan kutsua hegemoniseksi, on juuri sen valtaamien ja muuttamien erilaisten sosiaalisten tilojen määrä.<sup>1</sup>

Brittiläinen kulttuurintutkimus ja ”uudet tarinat” kehittyivät kriittisesti sovelletusta marxilaisuudesta, jonka keskiössä oli ajatus teollisen ajan yhteiskunnasta alistamisen ja siitä vapautumisen näyttämönä. 1800- ja 1900-lukujen teolliset kumoukset, ja osaltaan myös aiempi esi-teollisen ajan historia<sup>2</sup>, olivat synnyttäneet tilanteen, jossa taistelu kulttuurisesta vallasta oli alituisesti läsnä. Populaarikulttuurin määrittely

<sup>1</sup> Kulttuurintutkija, emeritusprofessori Stuart Hall kävi läpi kulttuurintutkimuksen nykyaasteita *Cultural Studies Now* -konferenssissa heinäkuussa 2007. Hall 2007, 22. Artikkelin vieraskieliset sitaattit suom. Kari Kallioniemi & Kimi Kärki.

<sup>2</sup> Ks. tästä lisää Waites, Bennett & Martin 1989, 15.

oli osa tätä valtataistelua, kuten myöhemmin myös rodun, sukupuolen ja kansallisuuden kautta tapahtuva kulttuurin käytäntöjen analysointi. Tämä ”projekti” halusi kriittisesti monipuolistaa 1800-luvulta periytyvää idealistista kuvaa, joka näki kulttuurin olemuksen liian kapeasti.

Brittiläisellä kulttuurintutkimuksella oli aivan erityinen asema sodanjälkeisen ajan Britannian historiassa. Hyvinvointivaltion synty, maailman jakautuminen itä–länsi-blokkeihin ja amerikanisaatio loivat tarpeen tarkastella englantilaista kulttuuria uudesta näkökulmasta. Tähän liittyi lisääntynyt kiinnostus populaari- ja työväenkulttuuria kohtaan sekä 1800-luvulta peräisin olevan brittiläisen kulturalismin *culture and civilization* -tradition uudelleenarviointi.<sup>3</sup>

Kulttuurihistorian määritelmä on kokenut samantapaisten laajentumisen ”uusien historioiden” avulla viimeisen 40 vuoden aikana ja pyrkinyt tätä kautta rikkomaan vanhan ja kapean korkea–populaari-jaon. Tämän artikkelin tarkoituksena onkin kysyä, miten historiallisuus näkyy niin kulttuurintutkimuksen perinteessä kuin sen suhteessa kulttuurihistorialliseen populaarikulttuurin tutkimukseen. Populaarikulttuurin tutkimuksen aseman pohtiminen osana kulttuurihistoriaa vie meidät väistämättä hankalasti määriteltävään yhteyteen brittiläisen *Cultural Studies* -suuntauksen kanssa, jota pyrimme kuvaamaan juuri siltä kannalta, miten se rinnastuu historiatieteen laajentuneeseen oma-kuvaan.<sup>4</sup>

Jos brittiläisen *Cultural Studies* -suuntauksen keskeisiä lähtökohtia ovat olleet kulttuurisen taistelun ja vastarinnan todentaminen, sekä pyrkimys henkilökohtaisuuden kautta oman historian puolustamiseen, niin on kysyttävä, mitä näille lähtökohdille on tapahtunut 2000-luvulle tultaessa? Miten kulttuurihistorian suhde kulttuurintutkimukseen ja populaarikulttuurin historiaan kuvaa tätä taistelua? Onko suhde historiaan erottava vai yhdistävä tekijä kulttuurintutkimuksen ja kult-

<sup>3</sup> Turner 1996, 38–39.

<sup>4</sup> Koska populaarikulttuurin tutkimusta on aiemmin esitelty laajemmalti *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen* -teoksessa (ks. Kallioniemi 2001, 91–106), emme nyt pyri siihen, vaan katsomme relevantiksi tarkentaa näkökulmaa. Suomessa sanalla ”kulttuurintutkimus” on usein eri merkitysisältö kuin muualla. Tämä myös vaikuttaa Suomessa tehtävän kulttuurihistoriallisen ja populaarikulttuurin tutkimuksen ymmärtämiseen niin oppiainemme sisä- kuin ulkopuolella, myös kansainvälisestä näkökulmasta.

tuurihistoriallisen populaarikulttuurin tutkimuksen välillä? Miten historiallisuus näyttäytyy tilanteessa, jossa postmodernin kauden jälkeen pyritään palaamaan ”perusasioiden ääreen”?

### *Culture and civilization* -traditio ja brittiläisen kulturalismin synty

Usko ylhäältä määritellyn ja idealistisesti nähdyn kulttuurin valistuksellisiin mahdollisuuksiin ja pelko siitä, että teollistuminen ja teolliset kulttuurituotteet uhkaavat näitä mahdollisuuksia, oli keskeistä niin marxilaiselle kuin brittiläisen kulturalismin historia- ja kulttuurikäsitteille. Marxilaisen, erityisesti 1930–1960-luvuilla vaikuttaneen Frankfurtin koulukunnan näkemys teollisesti tuotetusta populaarikulttuurista oli massakulttuurikritiikin mukaisesti negatiivinen ja korosti kulttuuriteollisuuden ylivaltaa suhteessa vastaanottajan yksilöllisiin tulkintoihin. Myöskään sukupuolella ja rodulla ei ollut mitään roolia näissä analyyseissa. Niiden yksi tärkein tehtävä olikin vainuta totalitaristisia käytäntöjä kulttuurissa.<sup>5</sup> Tämän mukaan myös nationalismi oli ideologia, joka tuotti ensisijaisesti fasistisia tapoja hallita ihmisiä.

On kuitenkin tärkeää muistaa, että marxilaisista lähtökohdistaan huolimatta Frankfurtin koulukunnan edustajat inhosivat yhtä paljon 1930-luvun Neuvostoliittoa kuin Natsi-Saksaa. He olivat sitä mieltä, että marxilaisuuden oppeja tulkitsevat poliittiset järjestelmät olivat lisänneet epäinhimillisyyttä yhtä paljon kuin kapitalismi.

Siksi brittiläisessä kulttuurintutkimuksessa marxilaisuus oli alusta asti apukeino – reaktio Britannian historiallisen tradition autoritäärisyyttä kohtaan.<sup>6</sup> Graeme Turner selvittää brittiläistä kulttuurintutkimusta käsittelevässä teoksessaan *British Cultural Studies*, miksi historioitsijat ja kulttuurintutkijat, autoritäärisyyden lisäksi, ovat vierastaneet toisiaan. Historioitsijoilla on ollut tapana vieroksua nykyhetkeen kiinnittyviä populaarikulttuurin aiheita, ja he ovat siksi mieluiten tutkineet 1700- ja 1800-luvun Britannian populaarikulttuuria ja erityisesti viktoriaanisen ajan vapaa-aikaa. Englantilaisien historioitsijoiden pen-

<sup>5</sup> Adorno 1991, passim. Ks. myös Negus 1996, 8–12.

<sup>6</sup> Turner 1996, 167–174.

seys kulttuurintutkijoiden käyttämiä mannermaisia teorioita kohtaan on myös kasvattanut tätä juopaa.<sup>7</sup>

Kulttuurintutkimusta edeltäneellä ”brittiläisellä kulturalismilla” oli myös taipumusta vieroksua mannermaista kulttuuria englantilaisen eduksi. Sen merkitystä on myös syytä tarkentaa tässä yhteydessä. Tämä 1800-luvulta periytyvä ja erityisesti kirjallisuushistoriaan keskittynyt traditio pyrki nostamaan esiin kirjallisia ja kulttuurisia tekstejä, joilla olisi erityinen moraalis-sosiaalinen merkitys.<sup>8</sup>

Kulturalismi identifioitui erityisesti maailmansotien välisenä aikana kirjallisuudentutkija F. R. Leavisiin (1895–1978). Teollisesti tuotetun kulttuurin massiivisen leviämisen aikaansaama paniikki sivistyneistössä heijastui pamflettiin *Mass Civilization and Minority Culture* (1930), jossa Leavis määritteli korkeakulttuurille selkeän tehtävän:

Jokaisen historiallisen periodin aikana vain pieni vähemmistö kykenee arvostamaan kirjallisuutta ja taidetta. – – Tämä vähemmistö ei pelkästään ole kykenevä arvostamaan Dantea ja Shakespearea – – vaan se myös tunnistaa tähän hetkeen asti ulottuvan ”rodullisen” tietoisuuden kulttuurissamme. Tästä vähemmistöstä riippuu, miten saamme siirrettyä perintömme hienoimmat piirteet eteenpäin. Heidästä riippuu se, miten näkymättömien standardien avulla vakuutumme siitä, että keskus sijaitsee täällä eikä siellä. Heidän hallussaan on kieli, idiomi, joka määrittelee hyvän elämän. Siksi ”kulttuuri” merkitsee minulle tällaisen kielen käyttöä.<sup>9</sup>

Leavisin massakulttuurikritiikki torjui populaarikulttuurin ”mustaa surmaa” yhtä jyrkästi kuin Frankfurтин koulukunta. Tällainen elitistinen näkemys oli jatkoa viktoriaanisen ajan historiakäsitykselle, jossa valkoinen keski- ja yläluokka rajasi suuren osan ihmisistä pois kulttuurihistorian parista enemmistön ihmisistä asettuessa ”massaksi”, jolla ei ole itse asiassa kulttuuria lainkaan.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Turnerin mukaan on kuitenkin yksi alue, jolla historian- ja kulttuurintutkijat ovat kohdanneet hedelmällisesti: mediahistoria. Turner 1996, 167–170.

<sup>8</sup> Turner 1996, 12.

<sup>9</sup> Easthope 1997, 7–9.

<sup>10</sup> Carey 2002, 9–10.

## Raymond Williams ja uusi historiallinen ymmärrys

Jo pian 1940-luvulla leavisläisyyteen alettiin reagoida voimakkaasti. Ensimmäisiä henkilöitä, joka pyrki asettamaan massojen harrastaman populaarikulttuurin virallisen kansallisen kulttuurin rinnalle, oli kirjailija ja esseisti George Orwell (1903–1950). Orwellin ajattelu ennakoii jo sodan jälkeistä uutta sosiaalishistoriaa ja kulttuurintutkimusta, jotka käänsivät katseensa virallisen historian ulkopuolelle jääneitä ”kontrolloimattomia voimia” kohti. Näitä olivat työväestö, rikolliset, maatyöläiset, nuoriso, eri alakulttuurit ja siirtolaiset.

*Culture and civilization* -tradition kyseenalaisti myös Raymond Williams läpimurtoteoksessaan *Culture and Society 1780–1950* (1958). Siinä hän ryhtyi hakemaan kulttuurille uutta joustavampaa määritelmää, joka yhdistäisi ”matalan” ja ”korkean”.

Williamsin oma tausta vaikutti vahvasti hänen ajattelunsa muotoutumiseen. Kulturalismi ja marxilaisuus eivät sellaisinaan vedonneet nuorukaiseen, joka jätti taakseen Walesin rautatie- ja maanviljelysyhteisöt, joissa hän näki samaa arvokkuutta kuin Windsorin kuninkaallisessa linnassa. 1930-luvun työläisopiskelijana Cambridgessä Williams tutustui Leavisin ajatteluun, mutta se jäi hänelle vieraaksi. Williamsin kulttuurikäsite kritisoi teollista yhteiskuntaa, mutta sitä ohjasivat myös periferiasta tulleen diletantin omakohtaiset kokemukset, tunteenomaisen suhtautuminen ”tavalliseen elämään” ja pyrkimys kulttuuri-käsitteen laajentamiseen:<sup>11</sup> ”[Kulttuuri näkyy] Lontoon julkisen liikenteen, maanviljelyksen, terästeollisuuden ja pörssin toiminnassa, koko yhteiskunnan kehityksessä, samaan tapaan ammattiliitoissa kuin Proustin teoksissa.”<sup>12</sup>

Williamsin henkilökohtainen tunne historiasta oli samalla tunne inhimillisestä kehityksestä, jossa menneisyys on alati läsnä nykyisyydessä, osa tähän päivään kiinnittyvää prosessia:<sup>13</sup> ”Historia, tällaisessa käytössä, näyttää meille kaikki mahdolliset menneen elämisen muodot ja melkein kaikki kuviteltavissa olevat tulevaisuuden muodot.”<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Gorak 1988, 10.

<sup>12</sup> Williams 1981, 13. Ks. myös Williams 1961 (1958), 16–18.

<sup>13</sup> Vastaavasti professori Kari Immonen on määritellyt menneen ja nykyisyyden suhdetta ”historian läsnäolon” kautta. Immonen 1996, 15–33.

<sup>14</sup> Williams 1988, 148. Ks. myös Williams 1973, 68–86.

Toisessa keskeisessä teoksessaan *The Long Revolution* (1965) Williams määritteli kulttuurille kolme keskeistä kategoriaa: kunkin ajan ja paikan ”eletyn kulttuurin” (*the lived culture*), tietystä periodista tallennetun kulttuurin (*the recorded culture: the culture of a period*) ja kulttuurin, joka yhdistää nämä kaksi, selektiivinen kulttuuri (*the culture of the selective tradition*).<sup>15</sup> Tätä kautta hän kieltäytyi nielemästä marxilaista positivismia, jonka mukaan kulttuuri vain heijasti taloudellisten ehtojen kautta määriteltyjä luokkasuhteita. Williamsille taiteilijat eivät olleet passiivisesti heijastamassa tiettyä sosiaalista todellisuutta vaan pareminkin määräämässä ja ohjaamassa sen luonnetta.

Yritys ymmärtää ”elettyä kulttuuria” rikkoi kulturalismin ja marxilaisuuden monoliittisuuden.<sup>16</sup> Williams korosti edelleen usein sitä, että populaarikulttuuri elettyinä kulttuurina ei saisi olla holhoamisen eikä sentimentalisoinnin kohde.<sup>17</sup> Tällainen historiapolitiikka oli lähellä niin 1960- ja 1970-lukujen uutta vasemmistoa ja populaarikulttuurissa suosittuja vastakulttuurin ideoita kuin ”uusien historioiden” pyrkimystä nähdä työväenkulttuuri ja sen vastarinta laajempaan kuin vain teollisen ajan ilmiönä. Täten se ulottui aina varhaisteollisen ajan radikaaleihin ilmiöihin ja jopa noitavainoihin asti.

Williamsin keskeinen perintö oli siinä, että hän ohjasi kulttuurin ymmärtämistä kohti sen symbolisia tasoja, joista tuli uuden brittiläisen kulttuurintutkimuksen ydintä 1970-luvulla. Täten kulttuurin määrittely ”varastettiin” spesialisteilta ja liitettiin laajempaan yhteyteen. Hänelle ”elämän kokonaisuus”, *a whole way of life*<sup>18</sup>, nousi mikro- ja mentaliteettihistorian tapaan kuvaamaan historiaa tarkemmin kuin vain erityisinä ja luovina prosesseina.

### Richard Hoggart: työväenluokan kansallinen romantisoija

Brittiläistä kulttuurintutkimusta on silti alusta asti syytetty kansallisesta nurkkakuntaisuudesta ja vasemmistolaisesta populismista, joka

<sup>15</sup> Williams 1965, 66.

<sup>16</sup> Ks. Storey 1993, 51–57.

<sup>17</sup> Williams 1993, 5–14. Ks. myös McGuigan 1992, 21–29.

<sup>18</sup> Williams 1993, 6.

on alati etsimässä populaarikulttuurista ”autenttista” yhteisöllisyyttä.<sup>19</sup> Erityisesti Richard Hoggartin *The Uses of Literacy* (1958) voi katsoa syyllistyneen tähän. Se oli samalla kuitenkin Williamsin teosten rinnalla yksi uuden kulttuurintutkimuksen perusteoksista. Niin marxilaisuuden soveltava tulkinta kuin Hoggartin ja Williamsin kirjojen käyttö avoimen korkeakoulun opetuksessa rikkoivat akateemisen tradition ja synnyttivät keskustelun diletantismista, joka ei sopinut oikeaoppisille marxilaisille sosiologeille.

Tästä syystä Hoggartin läpimurtoteos joutui nopeasti tulilinjalle. Työväenluokan elämän populistinen ”luenta” oli Hoggartin tapa vastustaa amerikanisaatiota samalla intohimolla kuin leavisläiset olivat tehneet sitä 1930-luvulla. Hoggartin ”kansallinen ja autenttinen populaari” löytyi brittiläisen työväenkulttuurin parista. Tätä hän romanti-soi omien kokemustensa kautta rinnastamalla 1930-luvun leedsiläisen työväenkulttuurin 1950-luvun ”amerikanisaation ihmeisiin”, ”jukebox-poikiin”:

Tyypillistä nykypäivälle ovat jukebox-pojat, jotka viettävät iltaansa maitopirttelöbaareissa kuunnellen levyautomaattia. Pirttelöbaarit edustavat virtaviivaisessa rumuudessaan modernistista hölynpölyä, jonka rinnalla traditionaaliset kaupunkiasunnot, joista useimmat asiakkaat tulevat, kertovat yhtä tasapainoisesta ja sivistyneestä traditiosta kuin 1700-luvun kartanot.

Mielessäni on pirttelöbaari, josta on tullut jokaisen pienehkönkin pohjoisen kaupungin keskipiste. – – Illanvieron päätarkoitus on syyttää kolikko kolikon perään mekaaniseen levysoittimeen. Melkein kaikki levyt ovat amerikkalaisia, ja laulutyyli on kaikkea muuta kuin mitä olemme tottuneet kuulemaan BBC:n viihdeohjelmissa.

– – Nuoret miehet vääntelevät itseään musiikin tahdissa tai tuijottavat eteensä yrittäen epätoivoisesti matkia Humphrey Bogartia. Verrattuna nurkan takana olevan pubin elämään, tämä kanssakäyminen on erityisen onttota oleilua keitetyn maidontuoksun keskellä. Suurin osa asiakkaista yksinkertaisesti elää myyhtisessä maailmassa, jonka raken-

<sup>19</sup> Turner 1996, 168–169, 172–174; Easthope 1999, ix.

tamiseen on tarvittu vain muutamia yksinkertaisia elementtejä amerikkalaisesta elämästä.<sup>20</sup>

Materialismin, Yhdysvaltojen ja massamedian vastakohtaksi asetettu ”työväenluokkainen autenttisuus” koostui Hoggartin mukaan ”intimeistä ihmisten välisistä keskusteluista, jotka käsittelevät työtä, urheilua ja yksityiselämän ongelmia”.<sup>21</sup> Hoggartin kulttuuri- ja historiakäsityksen henkilökohtaista ja moraalista luonnetta, joka ei ole kovin kaukana vanhan brittiläisen kulturalismin eetoksesta, kuvaavat hyvin kirjan lukujen otsikot: *The Full Rich Life*, *Invitations to a Candy-Floss World*: *The Newer Mass Art* ja *The Newer Mass Art: Sex in Shiny Packets*.<sup>22</sup>

Hoggartin henkilökohtainen nostalgia katoavaa brittiläistä työväenkulttuuria kohtaan loi kaikista ongelmistaan huolimatta merkittävän mentaalisen mallin tämän maailman kuvaamiselle populaarikulttuurissa. Britannian pitkäikäisimpiin tv-sarjoihin kuuluva *Coronation Street* loi hoggartilaisittain arkisen lämpimän kuvan kuvitteellisesta työväenluokan kadusta Manchesterissä, mitä elokuvatuotaja Richard Dyerin mielestä ei olisi voinut syntyä ilman teosta *Uses of Literacy*.<sup>23</sup> Samaten monet brittiläisen populaarikulttuurin ilmiöt, esimerkiksi 1980-luvun englantilainen pop-yhtye The Smiths, ovat tuotantonsa kautta mytologisoineet hoggartilaista ajanjaksoa toisen maailmansodan ja svengaavan 1960-luvun välissä.

## E. P. Thompson ja uusi brittiläinen sosiaalhistoria

Romanttis-intellektuaalinen historian käyttö erkani usein kauden marxilaisuuden esittämästä yhteiskuntakritiikistä. Edward Palmer Thompsonin (1924–1993) näkemys loi uudentyyppisen englantilaisen sosiaalhistorian, joka tutki erityisesti teollistumisen ajan murrosta ja

<sup>20</sup> Hoggart 1958, 246–250.

<sup>21</sup> Hoggart 1958, 102–112. Ks. myös Richards 1997, 155.

<sup>22</sup> Hoggart 1958, 7–8.

<sup>23</sup> Turner 1996, 47.



englantilaisen työväenluokan syntyä.<sup>24</sup> Se pyrki välttämään edellisenkaltaisen kohteensa sentimentalisoinnin. Silti häneenkin liittyi uskonnollisen kodin vaikutuksesta romanttista diletantismia, mikä teki Thompsonista idealistisen brittiläisen sosialistin.

Tämä näkyi erityisesti siinä, että hänen tekstinsä olivat pullollaan lainauksia varhaisteollisen aikakauden runoudesta, erityisesti William Blakelta. Thompson osallistui akateemisen uransa aikana kiihkeästi poliittiseen toimintaan niin opiskelijoiden rinnalla heidän protestoidessaan elinkeinoelämää suosivia yliopistouudistuksia vastaan kuin uuden rauhanliikkeen johdossa, jolloin Blakea puheissaan suvereenisti siteeraava rauhanpoliitikko herätti ihmetystä ja ihastusta. Aktiivisena historiapolitiikkona hän halusi tuoda historian jännitteet nykypäivän vastaavien ilmiöiden rinnalle.

Thompsonin kirjoitukset sijoituivat yleensä 1700- ja 1800-lukujen brittiläisen valtakulttuurin ja rahvaankulttuurin jännitteisiin. Tämä tekee hänestä yhden mikrohistorian edelläkävijöistä.<sup>25</sup> Vähäväkisten kokemusten huomioon ottaminen oli hänelle niin historiantutkimuksen alan laajentamista kuin alistettujen oman tietoisuuden kohottamista. Läpimurtoteoksessaan *The Making of the English Working Class* (1963) Thompson halusi tehdä kunniaa ”köyhälle sukankutojalle, koneita vihaavalle maatyöläiselle ja utopistiselle käsityöläiselle”.<sup>26</sup>

Thompsonin keskeinen ajatus oli, ettei Englannin työväenluokan nousua voi selittää suoraan industrialismin synnyin avulla. Hänen

<sup>24</sup> 1970-luvulla syntyi suuri osa Thompsonin keskeistä tuotantoa. Silloin kirjoitettiin *Whigs & Hunters. The Origin of the Black Act* (1975) sekä osa *Customs in Common* -kokoelman (1991) teksteistä. Edellinen käsittelee 1721 säädetyn ns. Black Actin historiaa, joka yhtäkkiä kriminalisoi bruttaalilla tavalla suuren määrän (50–200) erilaisia rikkeitä ja rikkomuksia ankarrimmalla mahdollisella tavalla. Rikollisuuden historiasta poikkeava on Thompsonin kirjoituskokoelma *Customs in Common*, joka kertoo erilaisista ”populaareista ilmiöistä”, ”vaimojen myynnistä” ”raakalaismaisen musii-kin” historiaan.

<sup>25</sup> Peltonen 1990, 230.

<sup>26</sup> Thompsonille vähäpätöiset ihmiset olivat ”johtolankoja” tuntemattomiin totuuksiin, ja täten hän poikkesi perinteisestä marxilaisesta ajattelusta, jossa yksilö jää kollektiivin taakse. Jos marxilaisuudessa luonnontieteitä ihanteena pitävä yhteiskuntatiede arvosti toistettavuutta ja yleispätevyyttä, niin Thompson pyrki löytämään asioissa konkreettisuutta, yksilöllisyyttä

mukaansa työväenluokka muotoutui siinä prosessissa, jossa uusi teollisuus törmäsi jo ”vanhaan” yhteiskuntaan traditioineen, ideologioineen ja valtasuhteineen. Thompson korosti työtätekevien omaa roolia tässä prosessissa. Hänelle ihminen on ennen kaikkea muistava olento, jolle oppiminen, kokemukset ja traditio ovat keskeisiä. Täten ”vanhaa yhteiskuntaa” ei pyyhkäistä noin vain pois, vaan sen pohjalta syntyy uutta.<sup>27</sup> Tässä Thompson lähestyi totaalihistorian ideaalia, minkä johdosta hänen ajattelunsa muistutti Fernand Braudelin käsitystä historiasta polyfoniana.

Toinen teoksen motto, *history from below*, rinnastuu annalistien koulukuntaan. Thompsonin erottaa annalisteista kuitenkin se, että vaikka hänen historiaansa voi kutsua täydellä syyllä arkipäivän historiaksi, politiikka oli Thompsonin tutkimusotteessa enemmän esillä kuin annalisteilla. Hänen tutkimuksensa arkipäivän vastarinnasta tai rikollisuuden sosiaalihuistoriasta laajensivat ja ennakoivat myöhemmän brittiläisen kulttuurintutkimuksen tapaa kiinnittyä tekstien ja ilmiöiden ideologiseen luonteeseen.

Vaikka Thompson pyrki tiettyä totaliteettia kohti, hänelle oli ominaista näkemys epätäydellisestä, erehtyvästä ja ristiriitaisesta ihmisestä, joka ei sopinut romanttisen marxilaisuuden tapaan kuvata historiallisia toimijoita ehjinä subjekteina. Hän ei hyväksynyt ajatusta, että vanhassa yhteiskunnassa kansakunta, kulmakunta tai ruokakunta olisi ollut ehjä ja yhtenäisen kulttuurin sitoma yhteisö, jonka vasta modernisaatio olisi hajottanut. Siten voi sanoa Thompsonin kehitelleen vaihtoehtoista lähestymistä idealle, jonka mukaan modernisaatio hajotti yhtenäiskulttuurin. 1800-luvun alun työväenliikkeen pioneerit näyttäytyivät ristiriitaisesti niin käytännöllisinä organisaattoreina kuin kiihkeinä uskonnollisina lahkolaisina.<sup>28</sup>

Thompsonin keskeisenä tehtävänä olikin antaa muoto ja ääriviivat näille ”hyljeksityille äänille”. Tämä yksilöä kunnioittava humanistinen näkemys ”massoista” teki hänestä ihmiskasvoisen sosialismin edustajan

ja ainutkertaisuutta ja kiinnittämään huomiota epäolennaiseen: sellaiseen, mihin hänen monien teostensa toimijat (potilaat, rikolliset, vääräntäjät) eivät itse näyttäneet suhtautuvan tietoisesti. Peltonen 1996, 7.

<sup>27</sup> Peltonen 1996, 2–10.

<sup>28</sup> Peltonen 1992, 42–43.

kylmän sodan aikana. Yhteisö näyttäytyi hänelle heterogeenisena ja yksilö siinä epätäydellisenä subjektina. Thompson ei uskonut sen enempää kapitalismin kuin sosialismin ajatukseen ihmisestä *homo economicuksena*, tuotantoyksikkönä vaan lihaa ja verta olevana olentona. Siksi hänelle oli luontevaa kritisoida niin kapitalistisen Britannian oloja kuin tukea Neuvostoliiton ja itä-blokin toisinajattelijoita.

## Birminghamin koulukunta ja Stuart Hall

Thompsonin keskeisen ajattelun voi sanoa jatkuneen erityisesti Stuart Hallin (s. 1932) rotuun liittyvän tutkimuksen parissa ja 1964 perustetun Birminghamin koulukunnan yhteydessä. Raymond Williamsin ja Richard Hoggartin perustama instituutti, *Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies*, aloitti määrätietoisien ja säännöllisten populaarikulttuuriin kohdistuvan tutkimuksen. Keskuksen toiminnassa yhdistyivät brittiläisen kulturalismin, työväenkulttuurin tutkimuksen, kriminologian sekä manner-eurooppalaisen strukturalismin ja semiotiikan perinteet, jotka loivat pohjan myös nuorisokulttuurien tutkimukselle.<sup>29</sup> Ajatus populaarikulttuurista nykypäivän vastarinnan kulttuurina oli loogista jatkoa erityisesti Thompsonin näkemyksille marginaalisista ihmisistä yhteiskunnassa.

Vastarinnan tutkimukseen sovellettiin kulttuurisen hegemonian teoriaa, Antonio Gramscin (1891–1937) ajatuksiin pohjautuvaa uusgramscilaisuutta, joka kiistää marxilaisen karkean vastakkainasettelun valta- ja vastakulttuurin välillä. Uusgramscilaisten ja Birminghamin koulukunnan mielestä populaarikulttuuri on meidän aikamme keskeinen ideologinen apparaatti tutkittaessa valta- ja vastakulttuurien suhteita yhteiskunnassa.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Turner 1996, 70–74.

<sup>30</sup> Ks. tarkemmin uusgramscilaisuudesta Turner 1996; McGuigan 1992; Gray & McGuigan 1993. Gramscin ohella toinen Birminghamin koulukunnan kannalta merkittävä teoreetikko oli Louis Althusser. Stuart Hall korostaa, että Birminghamin keskuksessa luettiin Gramscin ja Althusserin tekstejä suhteessa toisiinsa. Hall 2007, 15–16.

Brittiläinen sosiologinen historiankirjoitus on mielellään käyttänyt gramscilaista kulttuurihegemonia-teoriaa 1960-luvun murroksen selittäjänä.<sup>31</sup> Kulttuurisen hegemonian kriisi 1960-luvulla merkitsi britti-imperiumin ja sen aikana luodun työväenkulttuurin arvojen kriisiytymistä. Näitä arvoja oli väliaikaisesti vahvistanut toisen maailmansodan kansallinen propaganda, jota vastaan 1960-luvun popkulttuuri hyökkäsi. Tony Bennetin mukaan kulttuurista hegemoniaa alkoivat tällöin uhata myös kansallisuuteen, rotuun ja sukupuoleen liittyvät ideologiset voimat: kelttiläinen nationalismi, siirtolaisväestön kasvu Britanniaassa ja feminismi kulttuurisena ja poliittisena voimana.<sup>32</sup>

Juuri tähän tilanteeseen syntyi Birminghamin instituutti, jonka johtajaksi tuli vuosiksi 1968–1979 Stuart Hall, Jamaikalta kotoisin oleva Oxfordiin 1950 muuttanut stipendiaatti ja uuden kulttuurintutkimuksen voimahahmo, jonka näkemys Englannin historiasta ja identiteetistä sekä kokemus rodusta on määrittänyt kulttuurintutkimuksen ideoita tähän päivään asti.<sup>33</sup>

Hall on käsitellyt moninaisesti Britannian jälkikolonialistisia traumoja ja ennakoii thatcherismin nousua 1970-luvun lopulla vaikutusvaltaisissa kirjoituksissaan,<sup>34</sup> joissa tuli voimallisesti esiin uusgramscilaisuuden viesti siitä, että intellektuellien ei pidä etäännyttävä kulttuurista, johon he pyrkivät vaikuttamaan. Siksi on tärkeää löytää yhtymäkohtia tavallisen kansan toiveisiin ja arkeen. On ironista, että Margaret Thatcherin johtama radikaali uusoiikeistolainen ohjelma löysi yhteyden näihin toiveisiin ja arkeen. Samalla Thatcherin ohjelma pyrki tekemään kulttuurintutkimuksen pyrkimykset uhkaaviksi, naurettaviksi ja turhiksi.<sup>35</sup>

Hallin omat kokemukset englantilaisuudesta Jamaikalla ja Britanniaassa saivat hänet kuitenkin voimallisimmin pohtimaan identiteetin

<sup>31</sup> Oswell 2006, 88.

<sup>32</sup> Bennett 1982, 7–29.

<sup>33</sup> Rojek 2004, passim.

<sup>34</sup> Hall 1988a, 39–56; Hall 1988b, 1–15.

<sup>35</sup> Russell 1975, 59. Birminghamin keskus lakkautettiin viimein Tony Blairin toisen hallintokauden alussa 2002 lukuisista vastalauseista huolimatta. Osa henkilökunnasta ”eläköitettiin” ja osa sulautettiin Birminghamin yliopiston muihin laitoksiin. *The Guardian* 18.7.2002.

käsitettä ja sen rodullisuuteen liittyvää ”toiseuden speaktaakkelia”.<sup>36</sup> Hänelle Lontoo on ollut paras kaupunki rotujen speaktaakkelin tarkasteluun, mutta myös ”paikka, jossa haluaa katsella maailmaa mieluumin periferiasta kuin keskuksesta”.<sup>37</sup> Tämä ulkopuolisuus on selvästi vaikuttanut myös hänen käsitykseensä historian subjekteista ja kulttuuri-identiteettien hauraudesta. Hallin keskeinen ajatus onkin, että kokonaisvaltainen identiteetti, ”kuuluminen johonkin” ja niin kulttuuristen kuin rodullisten juurien etsiminen on osittain harhaa. Tätä hän korosti jälleen kerran Martin Jacquesin haastattelussa vuonna 1997:

Kenelläkään ei ole täällä juuria. Kaikki täällä Britanniassa tulevat jostain muualta, olivat he sitten englantilaisia, espanjalaisia, kiinalaisia, afrikkalaisia, intialaisia, jamaikalaisia, portugalilaisia tai juutalaisia. Tämä on eräänlainen puhdas diaspora. Britanniassa olevien afrokariibialaisten on hyväksyttävä se, että heidän juurensa ovat paremminkin reittejä (roots/routes), eri paikkoja symbolisen maahanmuuton polulla.<sup>38</sup>

Ajatus yhtenäisestä rodusta ja ”tosi minä” ovat historiallisten prosessien konstruktioita: ”Jokainen identiteetti, mikä tuntuu kiinteältä, on itsensä olevien mahdollisuuksien ulkoistamista.”<sup>39</sup> Näillä ajatuksilla Hall rinnastuu voimakkaasti Thompsonin näkemykseen historiallisen toimijan epätäydellisyydestä.

### Etnisyys, nuorisokulttuuriset tyylit ja feminismi kulttuurintutkimuksessa

Stuart Hallin johdolla Birminghamin keskuksessa työskennelleet tutkijat ovat myös olleet erittäin vaikutusvaltaisia, kun nykyisen kulttuurintutkimuksen perusteita kartoitetaan. Paul Gilroy (s. 1956), Dick Hebdige (s. 1951) ja Angela McRobbie (s. 1951) ovat kukin tahoillaan laajentaneet näkökulmia marginaalisiin toimijoihin yhteiskunnassa.

<sup>36</sup> Hall 1999, 139–222.

<sup>37</sup> Jaggi 2000.

<sup>38</sup> Jacques 1997, 14–15.

<sup>39</sup> Jaggi 2000, 19.

Etnisyyteen liittyvä, ja erityisesti ”rodun” käsitteen, analysointi ja purkaminen on ollut yksi merkittävimmistä edelleen jatkuvista projekteista kulttuurintutkimuksen alalla. Stuart Hallin kirjoitusten ohella brittiläisen etnisyyden analyysi *There Ain't No Black in Union Jack* oli ilmestyessään 1987 merkittävä lisä tähän purkutyöhön. Sen kirjoittaja, nykyinen London School of Economicsin Anthony Giddens -professorin haltija Paul Gilroy (s. 1956) syytti englantilaisia intellektuelleja ja poliitikkoja, puoluekannasta riippumatta, rotukysymysten ignoroinnista.<sup>40</sup> On muistettava, että kirjan ilmestyessä apartheid oli vielä voimissaan, Nelson Mandela vangittuna, Neuvostoliitto yhä pystyssä, Ronald Reagan Yhdysvaltain presidenttinä ja Margaret Thatcher Englannin pääministerinä.

Gilroyn analyysin tarkoituksena oli tarkastella etnisiä identiteettejä ja niiden tuottamista julkisissa diskursseissa, populaarikulttuuri mukaan lukien. Etninen identiteetti ei ole stabiili, se on jatkuvassa liikkeessä suhteessa ympäröiviin kulttuurisiin diskursseihin. Siksi rikkomalla niihin liittyvät yksioikoiset tulkinnat ja stereotyyptit voidaan tuoda esiin perustavanlaatuisia yhteiskunnallisia mekanismeja, esimerkkejä siitä, kuinka puheentavat itse asiassa tuottavat todellisuutta. Gilroy kiinnitti huomiota erityisesti rodun käsitteen käyttöön urbaanissa kontekstissa: ”’Rodusta’ on tullut ilmaus urbaanien sosiaalisten liikkeiden toiminnasta ja niiden konfliktista poliittisten järjestelmien sekä valtion instituutioiden kanssa.”<sup>41</sup> Tällaisella ajattelulla on tietenkin seurauksensa myös kansallisuusajattelun muuttumisen kannalta varsinkin Britannian kaltaisessa kolonialistisen menneisyyden omaavassa saarivaltakunnassa.

Myöhemmin Gilroy on julkaissut laajalti kulttuurintutkimuksen, postkolonialismin ja mustien aseman tiimoilta. Hänen tutkimuksensa ovat käsitelleet mm. mustaa musiikkia, englantilaista rotupolitiikkaa, kansallisuutta ja rasismia sekä usein mustia kulttuureja läntisellä pallopuoliskolla.<sup>42</sup>

<sup>40</sup> Gilroy oli yksi Birminghamin keskuksen julkaisusarjassa ilmestyneen käännteentekevän teoksen *The Empire Strikes Back: race and racism in 1970s Britain* (1982) tekijöistä, Valerie Amosin ja Pratibha Parmarin ohella.

<sup>41</sup> Gilroy 2002, 312, ks. myös xi–xxxviii.

<sup>42</sup> Esim. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993), *Small Acts: thoughts on the politics of black cultures* (1993), *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line* (2000), *Between Camps: Nations, Cul-*

Birminghamin keskuksen sisällä tutkittiin etnisyyden ohella myös nuorisokulttuureja. Tämä oli yksi keskeinen syy *Cultural Studiesin* kehittymiselle ja suosiolle yliopistojen piirissä – nuorisokulttuurien tutkimus teki opiskelijoiden omasta kokemusmaailmasta hyväksytyt tutkimuskohteet.<sup>43</sup> Kenties vaikutusvaltaisin nuorison alakulttuureita tarkastellut akateeminen teos on Dick Hebdigen *Subculture. The Meaning of Style* vuodelta 1979. Se on nykyään University of Californian (Riverside) median ja kulttuurintutkimuksen professorina toimivan Hebdigen tunnetuin teos.<sup>44</sup>

Toisen maailmansodan jälkeisen Britannian yksi merkittävimmistä kulttuurisista muutoksista oli epäilemättä juuri erilaisten keskenään ristiriitaisten nuorison alakulttuurien ilmaantuminen julkisuuteen. Nämä kiistivät valtakulttuurin arvomaailman ja pyrkivät tunnistettavilla ja ”spektakulaarisilla” tyyliellään voimakkaaseen irtiottoon sodankäynnestä sukupolvesta – niiden perustana oli ”jännite vallassaolijoiden ja alistettuihin asemiin sekä toisen luokan elämään tuomittujen välillä”.<sup>45</sup> Siten alakulttuurit toimivat Hebdigen mukaan koko järjestyneen todellisuuden vastavoimana:

Alakulttuurit edustavat ”melua” (soundin sijaan) poikkeavuutta järjestyneessä rytmissä, joka johtaa todellisista tapahtumista niiden ”mediakuviin”. Siksi meidän ei tulisi aliarvioida spektakulaarisen alakulttuurin merkitsevää voimaa, ei vain potentiaalisen ”toiseutta edustavan” anarkian metaforana, vaan myös varsinaisena semanttisen epäjärjestyksen mekanismina; alakulttuuri on väliaikainen tukkeuma representaatiojärjestelmässä.<sup>46</sup>

Modit, glam-rokkarit, teddy boyt, rastafarit, punkkarit ja muut jengit saivatkin ”melunsa” ansiosta monipuolista tilaa mediassa. Niitä sekä pilkattiin että ihailtiin, mutta median vaikutus nuorison identiteettien julkiseen monipuolistumiseen oli merkittävä. Hebdigen tärkeä oivallus oli

*ture and the Allure of Race* (2000), *After Empire: Multiculture or Postcolonial Melancholia* (2004) ja *Black Britain – A Photographic History* (2007).

<sup>43</sup> Rustin 2007, 3.

<sup>44</sup> Muita ovat *Cut’n’Mix* (1987) ja *Hiding in the Light* (1988).

<sup>45</sup> Hebdige 1979, 132. Valtakulttuurin ”hiljaiseen enemmistöön” kohdistetusta uhasta ks. Hebdige 1979, 18.

<sup>46</sup> Hebdige 1979, 90.

tarkastella alakulttuureita ikään kuin sisältäpäin, niiden tyylien symbolisia merkityksiä lukemalla. Alakulttuurien ”tyyli” on Hebdigelle ”se alue, jolla vastakkaiset määritelmät asettuvat toisiaan vastaan kaikkein dramaattisimmalla voimalla”.<sup>47</sup> Vaikka Hebdigeä on kritisoitu nuorisokulttuurien fetisoimisesta ja romantisoimisesta Hoggartin tapaan, hänen ajatuksensa jatkavat kuitenkin Thompsonin ja Hallin käsityksiä siitä, kuinka epätäydellisinä yksilö ja yhteisö näyttäytyvät kulttuurisina ja historiallisina toimijoina.

Etnisyyden analyysiin Hebdigen teos otti kantaa sikäli, että hän tulkitsi rodun olleen ennen punk-liikettä keskeinen alakulttuurisen identiteetin määrittäjä.<sup>48</sup> Punk muutti tämän tilanteen. Hebdige katsoi, että punkilla oli erityinen rooli nuorisokulttuurina, koska se yhdisteli sirpaleisesti aineksia kaikista sodanjälkeisistä nuorisotyyleistä.<sup>49</sup> Punk ei kuitenkaan ole Hebdigelle sosiaalisen utopian mahdollisuus; viime kädessä valtakulttuuri, moraalista paniikista selvittyään, löytää keinot käsitellä ja käsitteellistää vastavoimiansa, ”kunnes huulipunaa käyttävät pojat ovat vain ’pukeutuvia lapsia’ ja kumipukuiset tytöt ovat ’kuin omia tyttäriä’”.<sup>50</sup>

Hebdigen analyysi, vaikka olikin urauurtava, keskittyi kuitenkin pitkälti alakulttuurien semioottiseen luentaan. Analyysin puutteellisuutta kritisoi erityisesti Angela McRobbie, nykyinen University of Londonin Goldsmiths Collegen viestinnän professori. Hänen mukaansa Hebdige unohti alakulttuurien analyysistaan erityisesti sukupuolen merkityksen kulttuuristen identiteettien muovaajana.<sup>51</sup> McRobbie ottikin tehtäväkseen analysoida nuorten naisten kulttuurista elämää ja sen eroja suhteessa poikiin:

En pyri todistamaan, että jos tytöt tekisivät samoja asioita kuin jotkut pojat (ja alakulttuurit ovat aina vähemmistöjä), kaikki olisi hyvin. ”Vapaus” käyttää alkoholia ja kemikaaleja, haistella liimaa ja kuljessella kadulla merkitsemässä vain symbolisia alueita reviiirikseen on tuskin vähemmän alistavaa kuin paineet pitää tytöt kotona. Klassinen alakulttuuri tarjoaa kuitenkin jäsenilleen tunteen jotain vastustavasta

<sup>47</sup> Hebdige 1979, 3.

<sup>48</sup> Sama voidaan todeta myös maskuliinisuudesta.

<sup>49</sup> Hebdige 1979, 23–26.

<sup>50</sup> Hebdige 1979, 94.

<sup>51</sup> McRobbie 1991, 16–33.



sosiaalisuudesta, selkeää mielihyvää tyylistä, häiritsevän julkisen identiteetin ja joukon kollektiivisia fantasioita.<sup>52</sup>

McRobbie on teoksissaan tarkastellut mm. teinien lehtiä, kuten esimerkiksi *Jackie* ja *Just Seventeen*, muotia, teinipoppareihin liittyvää faniutta, romantiikkaa, kulttuuriteollisuutta, postmodernismia ja populaarimusiikkia suhteessa sukupuoleen.<sup>53</sup> Tällainen tyttöihin ja naissukupuoleen liittyvä tutkimus mahdollistui aivan uudessa mittakaavassa 1980-luvulla jo materiaalinsa kautta, kun punk oli alakulttuurina osaltaan näyttänyt populaarikulttuuriteollisuudelle, että väite tyttöjen passiivisesta roolista nuorisokulttuureissa ei pitänyt paikkaansa.

*Cultural Studiesin* tärkeäksi osaksi onkin noussut 1980-luvulta alkaen naistutkimus. *Gender studies* ja sukupuolihistoria ovat keskeinen osa myös nykyistä kulttuurihistoriaa, joka on kulttuurintutkimuksen kanssa lisännyt kiinnostusta sukupuolen kautta tapahtuvaan historiallisen ja kulttuurisen subjektin analyysiin. Suomen kenties tunnetuin *Cultural Studiesin* puolestapuhuja, Tampereen yliopiston mediakulttuurin professori Mikko Lehtonen kiteyttää hyvin naistutkimuksen ja kulttuurintutkimuksen keskeiset yhteydet: ”Näitä kahta yhdistää ensinnäkin niiden maailmallisuus, niiden yhteydet akateemisen maailman ulkopuoliseen arkipäiväiseen käytäntöön. Toiseksi niitä liittyy toisiinsa kummankin poikkeettisyys.”<sup>54</sup> Lisäksi Lehtonen nostaa esiin henkilökohtaisuuteen ja identiteettiin kohdistuvat kysymykset.<sup>55</sup> Mikään edellä mainituista ei ole jäänyt vieraaksi myöskään kulttuurihistorialle.

<sup>52</sup> McRobbie 1991, 33.

<sup>53</sup> McRobbiin tuotantoa: *Zoot Suits and Second-hand Dress* (1989), *Feminism and Youth Culture* (1991), *British Fashion Design: Rag Trade or Image Industry?* (1998), *In the Culture Society: Art, Fashion and Popular Music* (1999) ja *The Aftermath of Feminism: Gender, Culture and Social Change* (2008).

<sup>54</sup> Lehtonen 1994, 17.

<sup>55</sup> Näiden yhteyttä feministiseen kulttuurintutkimukseen korosti *Cultural Studies Now* -konferenssin keynote-luennossaan myös maantieteen professori (Open University) Doreen Massey. Massey 2007, 4–5.

## Vastarinta, historia ja kulttuurintutkimus 2010-luvulle tultaessa

Vielä 1980-luvun alussa olisi voinut ajatella, että sana ”kulttuurintutkimus” viittaa brittiläiseen, Raymond Williamsista ja Richard Hoggartista alkaneeseen kulttuurintutkimuksen traditioon, tutkimukseen jota tehtiin pääasiassa Birminghamissa toimivassa nykyculttuurin tutkimuskeskuksessa. Viime vuosikymmenen loppu ja tämän vuosikymmenen alku ovat kuitenkin merkinneet kulttuurintutkimuksen suoranaista boomia, jonka seurauksena termi kattaa tänään mitä moninaisimpia intressejä ja suuntauksia.<sup>56</sup>

Kulttuurintutkimuksen viimeisintä vaihetta kuvaa valtavasti lisääntynyt monimuotoisuus, mikä vaikeuttaa sen kiteyttämistä millään järkevällä tavalla.<sup>57</sup> Yksi yritys määrittää tätä liikkeen nykyistä moninaisuutta oli Lontoossa kesällä 2008 järjestetty konferenssi *Cultural Studies Now*. Se oli suurin kulttuurintutkimuskonferenssi moniin vuosiin. Erityisen kiinnostavaksi sen teki sekä tapahtuman järjestäminen Englannissa, kulttuurintutkimuksen alkukodissa, että pyrkimys liikkeen itseisarvointiin radikaalina älyllisenä projektina. Yli sadassa paneelissa esiintyi tutkijoita kaikilta mantereilta, keynote-luentojen tullessa vaikutusvaltaiselta joukolta, heidän joukossaan olivat esimerkiksi Ien Ang, Rosi Braidotti, Kuan-Hsing Chen, Judith Halberstam, Stuart Hall, Dick Hebdige, Doreen Massey ja Áine O’Brien.

Kulttuurintutkimus on täten – jälleen – kiinnostavassa uudelleenarvioinnin ja määrittelyn tilanteessa. Brittiläisestä vasemmistoprojektista on tullut globaali ja sirpaloitunut ”menestystarina”. Tässä muodossa sen piirissä lienee hankala reagoida yhtä radikaalilla tavalla nyky-yhteiskunnan haasteisiin kuin Birminghamin keskuksen dynaamisina alkuaikoina. Näiden aikojen jälkeen on nähty niin girl-poweria, *Cool Britannia* -ilmiö, tätä seurannut työväenpuolueen ideologinen romahdus uusliberalismin myötä, terrorismin uhan ja toteutumisen tuottama

<sup>56</sup> Lehtonen 1994, 13.

<sup>57</sup> Kulttuurintutkija-aktivisti Jeremy Gilbert kommentoi oppialansa nimeä nykyisen kulttuurintutkimuksen diversiteetin lähteenä: ”Meidän täytyy hyväksyä, että jokainen oppiaine, joka valitsee niinkin epämääräisen ja monimerkityksisen nimen kuin Cultural Studies, pyytää itselleen identiteettiongelmia.” Gilbert 2007, 9.

epävarmuus sekä sen myötä monikulttuurisuuden uudenlainen nousu keskustelun keskiöön. *Cultural Studies Now* -konferenssin monet pääpuhujat, erityisesti Rosi Braidotti, korostivat liikkeen yhä kasvavaa poliittista potentiaalia ja osanottajien kykyä vaikuttaa maailmaan niin tekojen kuin mielipiteiden tasolla.<sup>58</sup> Uusia vaikuttamisen paikkoja sekä haasteita tarjoavat Doreen Massey'n mukaan esimerkiksi ympäristöliikkeet ja niihin liittyvä teoretisointi, talouselämän kaikkialle ulottuvan vallan kulttuurinen analyysi ja läpinäkyväksi tekeminen sekä tästä ja maailman monimuotoisuudesta kumpuava talouselämän ja -politiikan vaihtoehtojen näkemisen mahdollisuus.<sup>59</sup> Tämän voi katsoa tarkoittavan sitä, että kulttuurintutkimus lähenee uudelleen alkuperäistä kulttuurisen taistelun ajatusta, sitä monien mielestä yhä edelleen radikaalia ideaa, että intellektuellin kuuluu tietää vastuunsa ja aktiivisesti vaikuttaa maailman muuttamiseen.

Kulttuurintutkimuksen tulevaisuus vaikuttaa valoisalta: alussa marginaaliset ideat ovat lyöneet itsensä läpi laajemmin tieteen kentällä ja itse (populaari)kulttuurintutkimus on noussut institutionaaliseen, joskaan ei aina tunnustettuun, asemaan niin humanistisissa kuin yhteiskuntatieteissä. Kulttuurihistorioitsijalle kulttuurintutkimus tarjoaa rinnakkaisen projektin, jonka pyrkimys monitieteisyyteen ja ennakkoluulottomuuteen tutkimuskohteen valinnassa yhdistyy uusien historioiden pyrkimykseen radikaalisti kyseenalaistaa tapamme nähdä menneisyyttä. Aivan kuten kulttuurihistoria, kulttuurintutkimus on luonteeltaan antireduktionistista – se vaatii ottamaan huomioon ihmisten välisen toiminnan monimutkaisuuden.<sup>60</sup>

Kulttuurintutkimuksen ja kulttuurihistorian välillä on kuitenkin myös tulkintaan ja käsitteisiin liittyviä eroja. Erityisesti tämä koskee ”kulttuurin” käsitettä. Kulttuurihistorialle ”kulttuuri” on oppiaineen näkökulman avain, tapa tarkastella maailmaa ihmisen toiminnan kautta. Kulttuuria pyritään tällöin määrittelemään yhä uudelleen ja tulkinnallisessa suhteessa kulloiseenkin tutkimuskohteeseen, ja nämä

<sup>58</sup> Ks. videoituja luentoja osoitteessa

<http://www.uel.ac.uk/ccsr/culturalstudiesnow.htm>

<sup>59</sup> Massey 2007, 5–7. Ironista kyllä Massey tarjoaa mm. ”skandinaavista mallia” angloamerikkalaisen uusliberalismin tilalle. Ympäristöliikkeiden kasvavasta merkityksestä ks. myös Gilbert 2007, 12.

<sup>60</sup> Grossberg 1995, 19.

määritellyt tuottavat yhä uusia tulkintoja siitä, mitä kulttuurihistoria on.<sup>61</sup> Kulttuurintutkimus sen sijaan, Mikko Lehtosen määritelmän mukaan, ei ota mitään käsitteitä annettuina, ei edes kulttuuria. Tällöin kulttuurista tulee kysymys, tarkastelun kohde, mutta myös kysymisen tapa. Kulttuurista ei tällöin muodosteta teoriaa, vaan se on itsessään tarkasteltava meta-teoria, joka ”pyrkii selittämään selittäjän, siis kulttuurin itsensä”.<sup>62</sup>

Tämä ei jää ainoaksi eroksi kahden tradition välillä. Edelleen Lehtosta seuraten, kulttuurintutkimus on nimenomaisesti ja ennen muuta nykyhetken tutkimusta, sen selvittämistä, mitä tapahtuu juuri nyt.<sup>63</sup> Tässä on suuri ja radikaali ero kulttuurintutkimuksen ja kulttuurihistorian välillä jälkimmäisen kiinnittyessä historiatieteeseen ja edellisen taas mm. sosiologian traditioon. Kulttuurintutkimus peräänkuuluttaa-kin Lehtosen mukaan aktiivista tulevaisuuden ehtojen muuttamista: ”Siten sen edeltäjäksi voidaan nähdä 1700- ja 1800-lukujen taitteen ajattelijoiden ensimmäistä kertaa muotoilema kysymys: Mitä merkitsee se, että elämme juuri nyt emmekä muulloin?”<sup>64</sup>

Kulttuurihistorioitsijan eettinen velvollisuus on kuitenkin ennen muuta tehdä oikeutta menneisyyden subjekteille ja menneille nykyisyyksille. Keskeistä on tällöin menneisyyden alkuperäisten merkitysten tavoittelemisen hermeneuttinen idea, joka taas on kulttuurintutkimuksen kannalta toisarvoinen asia. Toki on selvää, että nykyhetken perspektiivi muovaa myös kulttuurihistorioitsijan menneisyyskäsitteitä, ja siten menneisyyden luennat ovat aina uusia, suhteessa nykyhetkeen sekä vallitseviin arvo- ja merkitysjärjestelmiin.

Kulttuurintutkimus on myös historiatieteitä voimakkaammin vastustanut oppialojen rajoja. Siinä missä kulttuurihistoria on pyrkinyt löytämään omaa tieteellistä ydintään joustavalla monitieteisellä keskus-

<sup>61</sup> Ks. esim. Immonen 2001, passim.

<sup>62</sup> Lehtonen 2009, 74. Tämän voi tulkita niin, että Lehtonen katsoo ”kulttuurin” pakenevan todellisuuteen perustuvia määrittely-yrityksiä. Jeremy Gilbertin mukaan kulttuurintutkimuksen jatkuva refleksiivisyys voi olla paikoitellen jopa neuroottista, mutta tämä on Gilbertin mielestä yleisemmin demokratian olemukseen liittyvä riski. Gilbert 2007, 14.

<sup>63</sup> Lehtonen 1994, 14.

<sup>64</sup> Lehtonen 1994, 14.

telulla, on kulttuurintutkimus Mikko Lehtosen mukaan lähtökohtaisesti oppialojen ulkopuolista toimintaa:

Kulttuurintutkimus on teoreettinen sulatusuuni, joka ammentaa viimeisten vuosikymmenten keskeisistä teorioista, niin marxismista, feminismistä ja etnisyyden tutkimisesta kuin psykoanalyyseista, jälkistrukturalismista ja postmodernismistakin. Tällaisena sulatusuunina kulttuurintutkimus on leimallisesti tieteidenvälistä toimintaa, joka tähtää perinteisten oppialojen raja-aitojen kaatamiseen.<sup>65</sup>

Tästä seuraa tietenkin se, että yliopistojen hallinnollinen rakenne nähdään raskaana, läpinäkymättömänä ja hitaana reagoimaan uusiin asioihin ja läpilyönteihin. Vaikka tämä on Suomenkin hallituksen esityksen mukaan yksi keskeinen syy vuosituhannen alun moninaisille yliopistouudistuksille, on monitieteisyyttä korostavissa innovaatio-juhlalpuheissa usein sävy, jossa yliopistot halutaan valjastaa elinkeinoelämän palvelukseen.<sup>66</sup>

Tärkeä yhteinen tekijä kulttuurintutkimuksen ja kulttuurihistorian välillä on kurottaminen kohti uutta, erityisesti metodisessa mielessä. Tieteelliseen innovatiivisuuteen kuuluu kyky kriittisyyteen, mutta tähän suhteutettuna myös kyky riskinottoon. Erityisesti tällä tarkoitamme mahdollisuutta osoittaa tekstien ja tutkimustyön kautta valtakulttuurin sokeita pisteitä. Tämän kulttuurisen arvioinnin on ulotuttava myös yliopistolaitokseen itseensä, johon kohdistuva ohjauspolitiikka on vielä riittämätön tapa luoda uutta kriittisyyttä. Nykyisen keinoitekoisen ”huippuyliopistoajattelun” rinnalle voisi ajatella luovaa liminaalisuutta, tilaa (yliopisto)kulttuurien reunoilta tuleville uudenlaisille innostuneille ja luovaa anarkiaa pursuville yhteistyökuvioille – kyse on muustakin kuin pelkistä hyöty-suhteista tutkimuksen ja elinkeinoelämän välillä.<sup>67</sup>

Yhteiskunnan itseään uudistava potentiaali on historiallisesti tullut valtakulttuurin reunoilla ja ulkopuoella eläviltä kyseenalaistajilta, kuten munkeilta, shamaaneilta, taiteilijoilta.<sup>68</sup> Vastaava kriittinen tehtävä säilyy myös erilaisilla akateemisilla kulttuurikriittisillä projekteilla.

<sup>65</sup> Lehtonen 1994, 16.

<sup>66</sup> Lehtonen 2009, 72.

<sup>67</sup> Ks. Lehtonen 2009, 75–78.

<sup>68</sup> Turner 1970, 95; Carlson 2006, 36.

Kulttuurintutkimus ja kulttuurihistoria omaavat molemmat potentiaalia uusien alueiden löytämiseen, vanhojen merkitysjärjestelmien uudelleenmäärittämiseen ja ymmärtämiseen sekä kulttuuristen prosessien suunnanmuutoksiin. Tällainen potentiaali kasvaa usein nimenomaisesti aiemmin väheksytyillä, marginaalissa olleilla ja nuorilla akateemisilla kentillä – kuten vähemmistöjen ja populaarikulttuurin tutkimus – joilla metodinen monitieteisyys on ollut luonnollista ja välttämätöntäkin. Nuorien tutkimusalojen itsensä määrittelyn tarve pitää ne liikkeessä ja kyseenalaistamisen ilmapiirissä. Pienet mutta laajalti verkottuneet yksiköt omaavat joskus tärkeää ja yllättävää uudelleenmäärittelyn valtaa – jo Raymond Williamsin peräänkuuluttamille diletantismille ja vastakulttuurisuudelle on jälleen tilausta. Mikä on tämän päivän valtakulttuuri, jota Williamsin ajatuksin pitäisi kyseenalaistaa? Maailman muuttuessa huomaamattamme toiseksi tuntuu siltä, että markkinatalouden määrittelemiin minuuden muotoihin ja sosiaalisiin tiloihin kätkeytyvät uuden vastarinnan siemenet.

# Yksilö ja yhteisö

## KIISTA KONTEKSTUALISOIMISESTA

Anne Ollila

Yksilön ja yhteisön suhde on yksi historiantutkimuksen keskeisistä teemoista. Tätä teemaa on toistuvasti käsitelty historiantutkimuksessa erilaisin painotuksin, mutta erityisesti mikrohistoriallinen tutkimus on uudella tavalla problematisoinut yksilön ja yhteisön vuorovaikutusta. Mikrohistorioitsijoiden valitsemat näkökulmat menneisyyteen ovat myös herättäneet kiistoja historiantutkimuksen sisällä. Kiistat ovat joiltakin osin paljastaneet historiantutkimuksen sisäisiä arvoasetelmia ja tietoteoreettisia oletuksia, kun mikrohistoriallisia tutkimuksia on kritisoitu mm. epäolennaiseen keskittymisestä ja historiantutkimuksen trivialisoinimisesta. Kiistat ovat kuitenkin olleet sikäli hyödyllisiä, että tutkijat ovat joutuneet pohtimaan tutkimuksellisia lähtökohtiaan ja valintojaan, kun he ovat perustelleet näkökohtiaan ja terävöittäneet argumenttejaan. Näin keskustelu on nostanut esille historiantutkimuksen metodologisia kysymyksiä ja tuottanut erilaisia vaihtoehtoja näiden kysymysten ratkaisemiseksi.

Italialainen mikrohistorioitsija Simona Cerutti on osuvasti kiteyttänyt muutamia historiantutkimuksen keskeisiä kiistakysymyksiä

artikkelissaan ”Microhistory: Social relations versus cultural models?”.<sup>1</sup> Kommentoin Ceruttin argumentteja ja näkemyksiä, koska kulttuurihistoriassa on osittain pohdittu samoja kysymyksiä. Siksi on kiinnostavaa tarkastella historiantutkimuksessa tapahtuneita muutoksia ja uusia näkökulmia, joita kulttuurihistoriallinen tutkimus on omalta osaltaan tuottanut ja rakentanut.

### Kiista kontekstualisoimisesta

Simona Cerutti esittelee artikkelissaan kaksi mikrohistoriallista tutkimussuuntausta, jotka hän nimeää ”sosiaalisiksi” lähestymistavaksi ja kulttuurihistoriallista kontekstualisointia edustavaksi näkökulmaksi. Cerutti näkee nämä kaksi tutkimussuuntausta toisilleen vastakkaisina. Erottavana tekijänä on se menetelmä, miten tutkimusaiheita tulkitaan ja kontekstualisoidaan. Sosiaalisen lähestymistavan ehkä tunnetuin edustaja on Giovanni Levi, ja tässä suuntauksessa korostetaan sosiaalisten suhteiden ja rakenteiden merkitystä. Tällöin tutkittavat henkilöt nähdään ennen kaikkea tietyn sosiaaliryhmän edustajina samalla kun analysoidaan heidän toimintaansa vaikuttavia rakenteita, jotka mahdollistavat historiallisia toimijoita mutta joista nämä eivät välttämättä itse ole tietoisia. Kulttuurisen kontekstualisoinnin tunnetuin edustaja on puolestaan Carlo Ginzburg, joka on tutkimuksissaan analysoinut sitä prosessia, miten historialliset toimijat itse tulkitsevat omaa toimintaansa ja ympäröivää maailmaa. Huomio kohdistuu siis siihen prosessiin, miten toimijat antavat merkityksiä asioille ja ilmiöille.

Erlaiset kontekstualisoinnin tavat ovat joissakin tilanteissa herättäneet kiivaitakin kiistoja. Esimerkiksi Carlo Ginzburgin tulkintaa 1500-luvulla eläneen mylläri Menocchion kosmologiasta on kritisoitu siitä, että Ginzburg ei juurikaan analysoi Menocchion roolia ja asemaa kyläyhteisön jäsenenä, vaan hän ”virheellisesti” keskittyy mylläriin erikoislaatuiseen maailmanselitykseen.<sup>2</sup> Kriitikoiden mukaan Ginzburgin

<sup>1</sup> Ceruttin artikkeli on julkaistu Risto Alapuron juhla kirjassa *Between Sociology and History. Essays on Microhistory, Collective Action, and Nation-Building* (2004), jonka ovat toimittaneet Anna-Majaja Castrén, Markku Lonkila ja Matti Peltonen.

<sup>2</sup> Ks. esim. Zambelli 1985, passim; Peltonen 1996, 8.



olisi pitänyt suhteuttaa Menocchion harhaopit aikakauden tai sosiaaliluokan mentaaliseen maailmaan eikä pyrkiä ymmärtämään myllärin ristiriitaisia maailmanselityksiä. Kun Ginzburg tulkitsee Menocchion yhdistävän kosmologiassaan kirjallista kulttuuria ja kansan keskuudessa vallinnutta suullista traditiota, hän on kriitikoiden mielestä väärillä jäljillä, koska hän ei rakenna kokonaistulkintaa aikakauden harhaopeista tai talonpoikaisväestön ajattelutavoista. Kritiikki on siis pääosin kohdistunut siihen, että Menocchiota ei ole pidetty tyypillisenä talonpoikaiskulttuurin edustajana eikä Ginzburg ole ollut kiinnostunut todistelemaan Menocchion tyypillisyyttä tai epätyypillisyyttä.

Näin ollen ei ole pidetty suotavana eikä kiinnostavana, että ns. tavallisia ihmisiä voidaan tutkia myös yksilöinä eikä ainoastaan tietyn sosiaaliryhmän tai luokan edustajina. Tällöin oletetaan, että mielekäs ja itsestään selvä konteksti on sosiaalisen taustan rakentaminen tutkitavalle henkilölle, jolloin ei oteta huomioon sitä, miten henkilö on itse jäsentänyt omaa elämäänsä ja ympäröivää maailmaa. Ginzburgin tutkimuksessa käy selväksi, että vaikka Menocchiolla oli varsin arvostettu asema kyläyhteisössään, hän ei löytänyt sieltä kiinnostavia keskustelukumppaneita, vaan ”keskustelu-yhteys” rakentui kirjalliseen kulttuuriin, joka ruokki myllärin älyllistä uteliaisuutta.

Tutkimuksensa johdannossa Ginzburg määrittelee lähtökohdakseen kansankulttuurin tutkimisen. Kulttuurimäärittelyssään Ginzburg viittaa antropologiseen tutkimustraditioon. Sen mukaisesti hän kohdistaa huomionsa asenteiden, uskomusten ja tapojen tutkimiseen.<sup>3</sup> Kiinnostavinta ja kiehtovinta Ginzburgin tutkimuksessa onkin se, miten hän kartoittaa itseoppineen myllärin ajatustapoja. Lukutaito mahdollisti sen, että Menocchio pystyi perehtymään aikakautensa kirjalliseen kulttuuriin, ja hän osoittautuikin yllättävän lukeneeksi mieheksi. Itseoppineen myllärin omintakeinen tapa yhdistää kirjallista kulttuuria ja suullista kansanperinnettä on kulttuurihistorian kannalta kiinnostavaa, koska se avaa uuden näkökulman 1500-luvulla eläneiden ihmisten toimintaan ja ajatteluun. Historioitsijoiden ei siis tarvitse tyytyä tutkimaan vain tavanomaisia ja ”tyypillisiä” henkilöitä, joita koskevat tiedot voidaan käsitellä taulukoiden ja tilastojen muodossa kuten aiemmin on usein ollut tapana tehdä. Sen sijaan voi hahmottaa sitä prosessia, miten toi-

<sup>3</sup> Ginzburg 1988, 8.

mijat määrittelevät itseään ja kuinka he tulkitsevat ympäröivää todellisuutta eli miten he suhteuttavat itsensä maailmaan. Tällaista tutkimusta kulttuurihistoriassa on tehty runsaasti,<sup>4</sup> joten siitä on muodostunut kulttuurihistoriallisen tutkimuksen yksi keskeinen näkökulma.

Toisaalta mikrohistoriallisessa tutkimuksessa on käytetty strategian käsitettä, jolla on korostettu toimijoiden rationaalisuutta. Vaikka tarkoituksena on ollut käyttää käsitettä metodologisena työkaluna, joka mahdollistaa sellaisten kontekstien rakentamisen, jotka ovat olleet toimijoiden itsensä kannalta mielekkäitä, lopputulos on Ceruttin mukaan silti ollut kyseenalainen. Kun tutkijat ovat jäljittäneet sosiaalisia verkostoja ja siteitä, he ovat itse asiassa rakentaneet sosiologiaan pohjautuvan teorian, jossa kartoitetaan toimintaa ohjaavat sosiaaliset rakenteet.<sup>5</sup> Tällöin tutkija kyseenalaistaa tutkimiansa henkilöiden logiikan ja itseymmärryksen sijoittamalla heidät sosiaaliin rakenteisiin, joista toimijat eivät itse ole olleet tietoisia. Kyseessä on tutkijan konstruktio ja tulkinta tilanteesta, mutta tutkittavat eivät ehkä tunnista itseään näistä kuvauksista.

Amerikkalainen historioitsija Gabrielle Spiegel on jäsentänyt historian tutkimuksessa tapahtunutta muutosta joiltakin osin samantapaisesti kuin Cerutti. Spiegelin mukaan eräs keskeinen piirre uusimmissa kulttuurihistoriallisissa tutkimuksissa on vapautuminen rakennehistoriallisista selitysmalleista. Sen mukaisesti kulttuurihistoria ei enää ota lähtökohdaksi yhteiskunnallisten rakenteiden analysoimista, vaan historioitsijat ovat enemmän kiinnostuneita sosiaalisista käytännöistä. Erilaiset käytännöt ja toimintatavat osoittavat, miten ihmiset reagoivat tietyissä tilanteissa – kuinka he jatkuvasti muokkaavat mutta toisaalta myös uusintavat arvoja, normeja ja toimintamalleja. Olennaista on rakennehistoriallisen determinismin karttaminen.<sup>6</sup>

Tutkimuksellisten lähtökohtien muuttuminen nivoutuu konstruktivistiseen näkökulmaan. Konstruktivistisen tulkinnan mukaan ihmiset eivät passiivisesti omaksu kulttuurisia malleja, toimintatapoja ja järjestelmiä, vaan he valitsevat ja muokkaavat itselleen sopivia tapoja ja käy-

<sup>4</sup> Ks. esim. Halminen 1995; Ollila 1998; Ollila 2000; Elomaa 2006; Leskelä-Kärki 2006; Tuohela 2008.

<sup>5</sup> Cerutti 2004, 25–26.

<sup>6</sup> Spiegel 2002, passim; ks. myös Burke 2006, 76.

täntöjä.<sup>7</sup> Erilaiset toimintatavat ja käytännöt tarjoavat mahdollisuuden järjestää ja rakentaa sekä uusintaa ja muokata sosiaalista todellisuutta. Näin yhteisöllisissä toimintatavoissa ja käytännöissä luodaan ja uusintetaan kulttuurisia merkitysjärjestelmiä,<sup>8</sup> jolloin sekä toisto että uudelleentulkinnat ovat mahdollisia. Konstruktivismi ja kulttuurintutkimus ovat vaikuttaneet vahvasti humanistiseen ja yhteiskuntatieteelliseen tutkimukseen 1970-luvulta lähtien. Esimerkiksi sosiologiassa kulttuurintutkimus on merkinnyt kvalitatiivisten analyysimenetelmien kehittämistä sekä temaattisten painotusten muuttumista. Siten on haluttu hahmottaa ja tematisoida kulttuurisia koodeja, kerronnan merkityksiä, diskursiivisia käytäntöjä ja haastattelututkimuksen analyysitapoja.<sup>9</sup>

Joka tapauksessa ongelmaksi muodostuu se, miten tutkija voi tehdä oikeutta tutkimilleen henkilöille ja ilmiöille. Kuinka historioitsija voi tavoittaa ja tulkita toimijoiden ajatustapoja mutta välttää rakentamasta sellaisia konteksteja, jotka tuottavat toisenlaista rationaalisuutta kuin toimijoiden itseymmärrys? Tietysti tutkija tietää aina enemmän kuin tutkittavat henkilöt: historioitsija pystyy löytämään yllättäviä yhteyksiä tutkimiansa asioiden välillä ja rakentamaan sellaisia konteksteja, joista historialliset toimijat eivät yleensä ole olleet tietoisia. Lisäksi historioitsija tietää usein myös tutkimiansa asioiden ja tapahtumakulkujen lopputuloksen, mutta jälkiviisaus voi tuottaa anakronistisia tulkintoja.

<sup>7</sup> Michel de Certeau on kutsunut näitä valintoja ja käytäntöjä arkipäivän taktiikoiksi, joilla ihmiset järjestävät elämänsä itselleen sopivaksi. Certeau korostaa, että ihmiset eivät ole passiivisia kulttuurin käyttäjiä ja vastaanottajia, vaan arkielämä on täynnä valintoja ja ratkaisuja, joilla ihmiset muokkaavat elämäänsä. Mutta valinnoillaan he myös kommentoivat ympäröivää yhteiskuntaa ja kulttuuria sekä luovat vaihtoehtoisia toimintatapoja. de Certeau 2005, 218–219, 224–225.

<sup>8</sup> Konstruktivismista ks. esim. Heiskala 1995, 149–151, 160; Jokinen 1999, 39–41.

<sup>9</sup> Ks. esim. Mäkelä 1990. Kulttuurintutkimuksen, historian ja sosiologian vuoropuhelusta ks. Spiegel 2005.

## Selittämistä vai ymmärtämistä?

Kontekstualisointia koskevan kiistan voi hahmottaa toisellakin tavalla. Sitä voi lähteä purkamaan ja analysoimaan pohtimalla historiallisen tiedon luonnetta. Rakennehistoriallisessa lähestymistavassa historiallisia ilmiöitä pyritään tarkastelemaan kokonaisvaltaisesti ja selittämään niitä rakenteellisten tekijöiden avulla – huomioimatta yksilöllisten toimijoiden vapaata tahtoa.<sup>10</sup> 1980-luvulla tällaiset kokonaisvaltaiset selitysmallit olivat vielä suosittuja, samalla kun ne ilmensivät halua hallita menneisyyttä ja muokata sitä ideaalityyppien kautta rationaaliseen muotoon. Tästä näkökulmasta tarkasteltuna menneisyys muodosti hallittavan kokonaisuuden, jota historioitsijat tulkitsivat ja selittivät pyrkimällä rakentamaan kokonaisvaltaisen näkemyksen aikakauden sosiaalisista rakenteista ja yhteiskunnallisista olosuhteista.<sup>11</sup> 1990-luvulla nämä suuret selitysmallit on kyseenalaistettu ja ne ovat asettuneet toiseen valoon, kun historian tutkimus on monipuolistunut ja sen myötä on luotu uusia tulkintatapoja ja näkökulmia menneisyyteen. Voikin sanoa, että tyylikkääät yleistyksiset ovat vaihtuneet tarkoiksi tuokiokuviksi tai moneen suuntaan polveileviksi etsinnöiksi. Johdonmukaisesti etenevä historian kulku on vaihtunut monia tulkintamahdollisuuksia avaaviksi pohdiskeluiksi.

Historiantutkimuksen vaikeus on siinä, että ei ole olemassa mitään valmista kontekstia, johon tutkittava asia voitaisiin sijoittaa. Tutkimukselle ei ole olemassa valmista tulkintakehystä, johon se voitaisiin ongelmattomasti suhteuttaa. Vastaavasti ei myöskään ole sellaista selitystä tai perimmäistä syytä, johon tutkittava ilmiö voitaisiin palauttaa. Tällöin korostuu se, miten kysymyksenasettelua ja näkökulmaa muuttamalla tiettyä lähdeaineistoa voidaan tulkita ja analysoida eri tavalla. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, että samasta lähdeaineistosta voi kirjoittaa useita erilaisia tutkimuksia. Mutta kysymyksenasettelun ja näkökulman muuttaminen edellyttää kontekstin problematisoimista siten, että kysymyksenasettelun muuttuessa myös tutkimuksen konteksti pitää rakentaa uudestaan. Samalla on syytä painottaa tutkijan aktiivista roolia kontekstin rakentajana. Historioitsija tekee aina valintoja sen suh-

<sup>10</sup> Niiniluoto 2003, 28.

<sup>11</sup> Sarjala 2002, 136–144; ks. myös Dirks 1999, 31.

teen, mitkä asiat hän nostaa esille halutessaan tehdä tutkimusaiheensa ymmärrettäväksi.

Toisaalta rakennehistoria on jättänyt perinnöksi mahdollisuuden tarkastella, miten historiallisissa ilmiöissä on läsnä kerrostumia ja traditiotekijöitä useilta eri aikakausilta, joskus kaukaakin menneisyydestä.<sup>12</sup> Sosiaalisten rakenteiden ja yhteiskunnallisten olosuhteiden rekonstruointi avaa tiettyjä näkökulmia menneisyyteen, mutta niiden selittäminen ei tee ymmärrettäväksi menneisyyden monivivahteisuutta ja monitulkintaisuutta. Sen sijaan kokonaisvaltaiset selitysmallit luovat illuusion menneisyyden hallittavuudesta.

Toisenlainen tulkittamisen tapa perustuu hermeneutiikkaan. Hermeneuttisen tradition mukaan humanistisessa tutkimuksessa tavoitteena ei ole selittäminen vaan ymmärtäminen. Kun kulttuurihistorioitsija tutkii ajallisesti vieraita kulttuureja, hän ei pyri selittämään niitä, vaan sen sijaan hän pyrkii ymmärtämään toisen aikakauden tapaa toimia ja antaa merkityksiä omalle toiminnalleen. Tällöin kysymme, miten historialliset toimijat ovat itse identifioineet toimintansa ja tekonsa. Kun tietomme ja ymmärryksemme tutkittavasta asiasta lisääntyy tutkimusprosessin myötä, tulkintamme maailmasta muuttuu. Siten tutkimusprosessi muuttaa aina tutkijaa ja avaa uusia perspektiivejä.

Kuten Hans-Georg Gadamer on todennut, emme voi koskaan täydellisesti tavoittaa menneiden sukupolvien itseymmärrystä ja tapaa jäsentää ympäröivää maailmaa. Historiallisen ajattelun pitää ottaa huomioon myös oma historiallisuutensa. Historioitsijalla on aina ennakkokäsityksiä ja esiyymmärrys maailmasta, joten hän kuuluu tiettyyn traditioon ja tulkintahorisonttiin. Siksi ymmärtäminen on aina ”toisin ymmärtämistä”. Näin ollen ymmärtäminen vaatii oman näkökulman laajentamista mutta ei sen hylkäämistä. Samalla tulkittaminen edellyttää vieraalle maailmalle avautumista, jolloin historioitsija ryhtyy dialogiin menneisyyden kanssa ja vuoropuhelun seurauksena syntyy jotain uutta. Tulkittaminen alkaa aina ennakkokäsitteillä, jotka korvataan myöhemmin sopivammilla käsitteillä tutkimusprosessin edetessä.<sup>13</sup>

Lisäksi on syytä muistaa, että hermeneutiikka ei ole pelkästään historiantutkimusta ja kulttuurintutkimusta ohjaava lähestymistapa vaan

<sup>12</sup> Sarjala 2002, 144.

<sup>13</sup> Gadamer 2004, 26–27, 32–34, 39.

hermeneutiikassa ja myös fenomenologiassa pohditaan ihmisen olemassaolon tapaa. Ihminen kuuluu tiettyyn maailmaan ja tulkitsee jatkuvasti ympäristöään kokemushorisonttinsa ehdollistamana. Ymmärtäminen alkaa, kun jokin puhuttelee meitä. Martin Heideggeria mukaillen voisi sanoa ihmisen olemisen perustuvan siihen, että tämä on avoin maailmalle ja tulkitsee sitä. Myös Heidegger pitää historiallisuutta keskeisenä piirteenä ihmisen olemisessa.<sup>14</sup>

### Antropologisia keskustelunavauksia

Hermeneutiikka ohjaa humanistisessa tutkimuksessa tulkinnan rakentamista. Tämä filosofinen lähtökohta yhdistää monia humanistisia oppialoja, mutta niiden välillä on runsaasti muitakin yhteisiä piirteitä. Parhaassa tapauksessa voidaan puhua hedelmällisestä vuorovaikutuksesta eri tieteenalojen kesken. Simona Cerutti paikantaa artikkelissaan yhden tärkeän keskusteluyhteyden viitatessaan kulttuuriantropologiaan.<sup>15</sup>

Historiantutkimuksessa on useiden vuosikymmenien ajan saatu vaikutteita kulttuuriantropologiasta. Vaikutteet ovat yleensä olleet tutkimuksellisiin lähtökohtiin ja tutkimusmenetelmiin liittyviä heuristisia keskustelunavauksia. Antropologiasta on saatu vaikutteita esimerkiksi tapojen, rituaalien ja symbolien analysoimisessa, mikä on avannut tuoreita näkökulmia yhteisöjen tutkimiseen. Näin yhteisöjen ja yhteiskunnan toimintoja on problematisoitu ja käsitteellistetty uudella tavalla. Olennaista on ollut laajan kulttuurikäsitteen omaksuminen, johon on liittynyt oman kulttuurin arvioiminen uudesta näkökulmasta.

Toinen historiantutkimusta ja kulttuuriantropologiaa yhdistävä tekijä löytyy tutkijan työn määrittelemisestä: molemmat oppialat korostavat vieraan maailman ymmärtämistä. Historiantutkimuksessa menneisyys edustaa vierasta maailmaa ja antropologiassa puolestaan toinen kulttuuri. Tällöin tutkija toimii ikään kuin tulkkina kahden maailman välillä, kun hänen tehtävänä on tehdä ymmärrettäväksi

<sup>14</sup> Heidegger 2000 (1927), 36–37, 42, 61.

<sup>15</sup> Cerutti 2004, 26.

toisen kulttuurin käsitteitä ja ajatustapoja. Tämä edellyttää tutkijan oman kulttuurisen itseyttä ja reflektointia ja ennako-oletusten problematisoimista, jotta tutkija ei projisoi oman aikakautensa ja kulttuurinsa näkemyksiä tutkittavaan ilmiöön.<sup>16</sup>

Antropologiassa tutkijan kaksijakoista tehtävää on käsitteellistetty puhumalla emisistisestä (emic) ja etisistisestä (etic) tutkimusotteesta. Emic-näkökulmassa tutkittavaa asiaa tarkastellaan sen tekijöiden tai kannattajien oman käsitteellisen kehikon kautta. Tällöin keskitytään kuvaamaan tutkittavien ihmisten kognitiivisia toimintoja ja kokemusmaailmaa. Etic-lähestymistapa tarkoittaa tutkijan käsitteillä tehtävää analyysia tutkittavasta ilmiöstä, jolloin tutkija ”kääntää” tutkittavat asiat omalle kielelleen. Antropologiassa on 1960-luvulta lähtien keskusteltu runsaasti näiden kahden lähestymistavan hyödyistä ja haitoista, mutta lopputuloksena on jonkinlainen tasapeli: nykyisin korostetaan, että tutkijan on katsottava asioita ja hankittava tietoa sekä emisistisesti että etisistisesti. Tutkija ei koskaan voi täydellisesti tavoittaa tutkimiansa ihmisten maailmaa, vaan hän tulkitsee sitä omasta näkökulmastaan ja tietyn käsitteellisen työkalupakin avulla.<sup>17</sup> Tutkijan työ on jatkuvaa tasapainoilua kahden käsitejärjestelmän välillä.<sup>18</sup> Vaikka toisen aikakauden tai kulttuurin käytäntöjä ja ajatustapoja halutaan tehdä tutuksi ja ymmärrettäväksi, tutkija voi tietoisesti korostaa myös niiden outoutta ja vierautta. Vieraannuttaminen on siis keino korostaa tiettyjä eroja.<sup>19</sup>

Simona Ceruttin mukaan emic-näkökulma asettaa historioitsijoille haasteen tulkita historiallisten toimijoiden omaa logiikkaa ja tapaa käsitteellistää asioita. Samalla se merkitsee huomion kohdistamista niihin kulttuurisiin malleihin, joita toimijat ovat hyödyntäneet, uusintaneet ja rakentaneet. Tässä yhteydessä Cerutti korostaa kulttuurin dynaamisuutta: kulttuuri ei ole pelkästään valmiina saatua perintöä vaan sitä luodaan ja rakennetaan jatkuvasti uudestaan.<sup>20</sup> Kulttuurin tutkiminen edellyttää emic-näkökulman hyväksymistä, koska kulttuuriset toimin-

<sup>16</sup> Eriksen & Nielsen 2001, 123, 139; Löfström & Hakkari 2003, 321.

<sup>17</sup> Ks. esim. Vesterinen 1999, 122–123; Eriksen 2004, 58–59; kulttuurin ”kääntämisestä” ks. myös Burke 2004, 119–121.

<sup>18</sup> Tutkimuskäsitteiden käytöstä ks. myös Koselleck 2002, 118.

<sup>19</sup> Taira 2008, 239–240.

<sup>20</sup> Cerutti 2004, 26–35.

tatavat ja mallit voi tehdä ymmärrettäväksi ainoastaan analysoimalla niiden sisäistä logiikkaa.

Toiminnan sisäisen logiikan hahmottaminen tarkoittaa merkitysten tutkimista. Tällöin kysytään, mitä merkityksiä henkilöt ovat antaneet omalle toiminnalleen. Kulttuuristen merkitysten analysoiminen on lähtökohdiltaan dynaaminen prosessi. Merkitykset eivät ole pysyviä eivätkä ne muodosta staattista järjestelmää, vaan jokainen teko ja toiminta luo uudestaan merkityksiä, jolloin niihin sisältyy muutoksen mahdollisuus. Lisäksi historialliset toimijat eivät aina noudata kulttuurisia malleja, vaan he voivat myös kyseenalaistaa niitä tai luoda niistä uusia tulkin-toja. Näin historioitsija joutuu pohtimaan, mitä vaihtoehtoja toimijoilla on ollut ja miksi he ovat päätyneet tiettyihin valintoihin.<sup>21</sup>

Tässä tulkintaprosessissa yksilön ja yhteisön suhde rakentuu uudella tavalla. Olennaista on dynaamisen tutkimusotteen korostaminen: kun tutkitaan yhteiskunnan tai yhteisöjen toimintatapoja, huomio kohdistuu erilaisten ryhmien ja ihmisten luomien verkostojen toimintaan sekä niiden sisäisiin hierarkioihin. Tällöin valta ja läheisyys, alistaminen ja vastarinta, kilpailu ja kumppanuus jäsenyvät samanaikaisina prosesseina – yhtäältä jännitteisinä mutta samalla toisiaan ruokkivina ilmiöinä. Asioiden keskinäisten yhteyksien löytäminen on tärkeää, mutta ristiriitojen ja jännitteiden havaitseminen on yhtä keskeistä, jotta menneisyyttä ei tulkittaisi liian ehjäksi, pysähtyneeksi tai harmoniseksi.<sup>22</sup> Uusien, yllättävien yhteyksien löytäminen on tutkimuksellisesti haastavinta, mutta se edellyttää ennakkoluulotonta tutkimusotetta.

### Näkökulman valinta<sup>23</sup>

Kun historioitsija pohtii omaa näkökulmaansa ja ennako-olettamuksiaan, kyse on tutkijan reflektiosta ja paikantumisen periaatteesta. Lyhyesti sanottuna reflektiolla tarkoitetaan sitä, kuinka tutkija määrittelee tutkimukselliset lähtökohtansa ja miten hän paikantaa itsensä

<sup>21</sup> Ks. myös Ago 2004, 42–46.

<sup>22</sup> Davis 1996, 12–15.

<sup>23</sup> Artikkelin loppu perustuu osittain artikkeliin ”Kulttuurihistorian houkutus”, joka on julkaistu *Historiallisessa Aikakauskirjassa* 1/2003.



suhteessa tutkimustraditioon. Näin korostetaan tutkijan velvoitusta pohtia tutkimuksellisia valintojaan: Mitä seurauksia on tiettyjen teorioiden soveltamisesta? Minkälaisia oletuksia todellisuuden luonteesta tai menneisyyden jäsentämisestä on sisäänrakennettu hänen käyttämiinsä teoreettisiin malleihin? Kun huomio kohdistetaan määrättyihin kysymyksiin, mitä silloin vastaavasti suljetaan pois ja kuinka nämä rajaukset perustellaan? Kyse on siis tutkimuksellisten valintojen ja rajausten analysoimisesta sekä perustelemisesta. Siten tutkija joutuu pohtimaan näkökulmansa rajoja ja ehtoja; keskittymällä tiettyihin kysymyksiin ja teemoihin sekä toimimalla määrittelemänsä tutkimustradition puitteissa hän terävöittää analyttistä otettaan, mutta samalla hän väistämättä rajaa jotakin tarkastelunsa ulkopuolelle.

Historioitsija on oman kulttuurinsa ja koulutuksensa ehdollistama, joten hänellä ei ole mitään oikotietä menneisyyteen, vaan tutkimusprosessissa muodostuva tulkinta rakentuu aina tiettyjen ennakkokäsitysten ja tietoteoreettisten oletusten puitteissa. Historioitsija käy tutkimuksessaan jatkuvasti keskustelua kahteen suuntaan. Ensiksi keskusteluyhteys rakentuu aikaisempaan tutkimukseen. Historioitsija määrittelee oman työnsä suhteessa tutkimustraditioon, samalla kun hän perustelee näkökulmansa ja kysymyksenasettelunsa. Toinen keskusteluyhteys syntyy lähdeyöskentelyssä, kun historiantutkija käy vuoropuhelua lähteidensä kanssa.

Tutkimuksellisten lähtökohtien määrittely on välttämätöntä, kun tutkija haluaa tehdä näkökulmansa ymmärrettäväksi ja näkyväksi lukijalleen. Näin ollen se merkitsee tietynlaisen lukuohjeen antamista. Reflektion vaatimus on kuitenkin tuottanut moninaisia tulkintoja siitä, mitä oman tutkimuksen paikantaminen edellyttää tutkijalta. Väärinkäsityksiä reflektion luonteesta on ilmeisesti herättänyt se, että sekä humanistisessa että yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa on yleistynyt henkilökohtainen ja omaelämäkerrallinen kirjoittaminen. Niinpä tutkijat ovat tunnustuksellisissa kommenteissa kertoneet tutkimustyön vaikutuksesta elämäänsä sekä niistä ongelmista ja onnen hetkistä, joita tutkimustyö on tuottanut. Nämä tunnustukselliset kommentit on joissakin tapauksissa tulkittu tieteelliseksi reflektioksi, vaikka kyseessä on toisentyypinen kirjoittamisen muoto.

Historioitsijat ovat usein olleet hieman haluttomia perustelevaan tutkimuksellisia lähtökohtiaan. Tällöin on ajateltu, että riittää kun historioitsija on ”objektiivinen” ja osaa soveltaa lähdekritiikin periaatteita omassa työssään. Kun tutkija tiedostaa työnsä näkökulmasidonaisuuden, hänen perspektiivinsä menneisyyteen ja tutkimusprosessiin muuttuu. Näkökulmasidonnaisuus merkitsee sitä, että on mahdotonta tehdä tyhjentävää ja kaiken kattavaa tulkintaa tutkimusaiheesta. Ei ole olemassa mitään universaaliala näkökulmaa, joka tarjoaisi suuren selitysmallin ja jonka avulla voitaisiin hahmottaa menneisyys kaikessa moninaisuudessaan. Tieto rakentuu aina jostakin perspektiivistä käsin ja tietoteoreettisten ehtojen puitteissa. Koska historioitsija tekee valintoja sekä lähdeaineistojensa että metodologisten ratkaisujen suhteen, nämä valinnat ja ratkaisut pitää pystyä eksplikoimaan ja perustelevaan.

Reflektion vaatimusta ja paikantumisen periaatetta on korostettu viime vuosina julkaistuissa metodioppaissa.<sup>24</sup> Sekä humanistisessa että yhteiskuntatieteellisessä tutkimuksessa tapahtunut teoreettismetodologisen keskustelun aktivoituminen on samalla merkki tutkimustradition muuttumisesta. Kun tutkimusmenetelmiä ja tutkimuksen lähtökohtia on pohdittu uudestaan,<sup>25</sup> niitä on myös ryhdytty arvioimaan tiedepoliittikan ja vallankäytön näkökulmasta. Tieto ei koskaan ole neutraalia, mutta objektiivisuuden korostaminen viestii tutkijan haluttomuudesta määritellä tietoteoreettisia sitoumuksiaan ja pohtia tutkimustapoihinsa sisältyviä ennakkokäsityksiä.

Tutkimusteemojen valinnat paljastavat kiinnostavasti tieteenalojen sisäisiä hierarkioita ja arvoasetelmia. Historioitsijat ovat yleensä mieluummin tutkineet voittajien ja viranomaisten toimia kuin niitä kansankerroksia, joilla ei ole ollut pääsyä parrasvalojen loisteeseen. ”Uusien” historioiden myötä tämä asetelma on muuttunut. Mentaliteettitutkimus, naistutkimus, sukupuolihistoria, arkipäivän historia,

<sup>24</sup> Koivunen & Liljeström 1996, passim; Kalela 2000, 106, 155–166; Gallagher & Greenblatt 2000; Sarjala 2002, 79–87; Fulbrook 2002, 16–30; Hyrkkänen 2002, 17–18; *Practising History* 2005, passim; *Manifestos for History* 2007, passim.

<sup>25</sup> Reinhart Koselleck liittää teoreettisen keskustelun aktivoitumisen historian tutkimuksen monipuolistumiseen: uudet näkökulmat ja tutkimusteemat edellyttävät teoreettista ja metodologista uudelleenajattelua. Koselleck 2002, 115–117. Ks. myös Lorenz 2004, 34.

muistitietotutkimus ja mikrohistoria ovat kohdistaneet huomion sellaisiin teemoihin ja historian toimijoihin, joita ei aikaisemmin ole pidetty tärkeinä eikä tutkimisen arvoisina. Jotta voi rakentaa monipuolisen tulkinnan yhteiskunnan ja yhteisöjen säännöistä sekä toimintatavoista, niitä on analysoitava eri toimijoiden näkökulmista.<sup>26</sup> Todellisuus näyttää erilaiselta riippuen tutkittavien henkilöiden sukupuolesta, iästä, sosiaalisesta asemasta, uskonnosta, seksuaalisesta suuntautumisesta ja etnisestä taustasta. Siksi historioitsijoiden on tuotava esille menneisyyden moniäänisyys.

Gabrielle Spiegel on pohtinut uusien historioiden houkutusta ja mahdollisuutta tuoreisiin tulkintoihin. Kieleen liittyvien käytäntöjen tutkiminen on Spiegelin mielestä ollut houkuttelevaa monille nuorille historioitsijoille (naisille, mustille, etnisiä ryhmiä edustaville jne.), koska näin he ovat voineet osoittaa, miten tietyt käsitteet, kuten ”mies” ja ”nainen”, ”musta” ja ”valkoinen”, ”herra” ja ”orja”, ovat historiallisesti muotoutuneet. Tällöin tuodaan esille, kuinka käsitteiden merkitys voi muuttua. Itse asiassa käsitteiden historiallistaminen muuttaa jo näitä käsitteitä, sillä se kyseenalaistaa niihin liitettyjä ja itsestään selvinä pidettyjä ominaisuuksia.<sup>27</sup> Uusien historioiden uutuus alkaa sekin jo hiipua, kun näitä tutkimussuuntauksia on ehditty toteuttaa 20–30 vuotta.

## Kulttuurihistoriallinen käänne

Kulttuurihistoriassa on omaksuttu runsaasti vaikutteita uusista historioista. Niistä on tullut keskeisiä tutkimussuuntauksia, jotka ovat antaneet virikkeitä tutkimuksen tekemiseen ja tutkimusaiheiden valintaan. Kulttuurihistorian suosio ja menestys perustuu osittain siihen, että kulttuurihistorian oppiaineessa on ennakkoluulottomasti sovellettu uusien historioiden tarjoamia tuoreita näkökulmia, metodologisia keskustelunavauksia, uusia tutkimusmenetelmiä ja kysymyksenasetteluja. Kulttuurihistorian toinen keskeinen piirre on pyrkimys historiallistaa todellisuuden eri osia. Tämä liittyy historian tutkimuksen monipuolistumiseen. Näin historian tutkimus on ryhtynyt tematisoimaan ja

<sup>26</sup> Davis 1999, 20–22, 26–34; Rahikainen 1996, 20–21.

<sup>27</sup> Spiegel 2002.

käsitteellistämään asioita,<sup>28</sup> jotka aiemmin ovat jääneet huomiotta tai joita on pidetty mahdottomana tutkia. Samalla monitieteinen lähestymistapa on yleistynyt, koska kulttuurihistoria on samanaikaisesti sekä kulttuurintutkimusta että historiantutkimusta. Siksi teoreettisissa ja metodologisissa keskusteluissa on mahdollista yhdistää sekä humanististen että yhteiskuntatieteellisten tutkimusalojen lähestymistapoja. Siten kulttuurihistoria käy keskustelua monien oppialojen kanssa.

Kulttuurihistoriallinen näkökulma korostaa kuitenkin merkitysten tutkimista, sillä ihminen on merkityksiä tuottava ja merkityksiä käyttävä toimija. Menneisyyden analysoiminen edellyttää symbolisten järjestelmien ja merkitysprosessien tutkimista. Olennaista on huomioida merkitysjärjestelmien monimuotoisuus; näin tunnustetaan menneisyyden moniäänisyys ja toimijoiden erilaiset tavat jäsentää maailmaa. Symbolisiin järjestelmiin liittyy keskeisenä elementtinä valta ja vallankäyttö. Vallan eri ilmenemismuodot, symbolinen vallankäyttö ja kamppailu vallasta tarjoavat tärkeän ja haastavan tutkimusaiheen. Symbolinen vallankäyttö tarkoittaa esimerkiksi sitä, miten sosiaalisia eroja ja hierarkioita osoitetaan ilmeillä, eleillä, pukeutumisella sekä erilaisilla statussymboleilla.<sup>29</sup> Foucaultlaisittain voisi sanoa, että valta saa ihmiset toimimaan tietyllä tavalla, mutta samanaikaisesti on erilaisia keinoja kiistää vallankäytön oikeutus. Tässä ilmenee kulttuurin dynaamisuus ja sen sisäiset jännitteet, jotka asettavat haasteita kulttuurihistorialliselle tutkimukselle – kuinka pystymme analysoimaan kulttuurin monivahteisuutta.

Kulttuurihistoriallisten lähestymistapojen moninaisuus esiteltiin vuonna 2001 ilmestyneessä teoksessa *Kulttuurihistoria*, joka on johdatus kulttuurihistorialliseen tutkimukseen. Teos sisältää kaikki keskeiset historiantutkimuksen ja kulttuurintutkimuksen suuntaukset ympäristöhistoriasta populaarikulttuuriin ja aistien historiasta toiseuden tutkimiseen. Erilaisten tutkimussuuntauksien runsaus kertoo innovatiivisesta otteesta, mutta samalla se asettaa tutkimuksen tekemiselle entistä enemmän vaatimuksia, kun tutkijan pitää pystyä perustelemaan näkökulmansa ja tutkimukselliset valintansa.

<sup>28</sup> Ks. myös Aronsson 2004, 21–22.

<sup>29</sup> Ollila 2005, 129–132.

Näkökulmasidonnaisuuden korostamisen voi ajatella olevan ristiriidassa kokonaisvaltaisen tutkimusotteen kanssa, jota kulttuurihistoriassa on aikaisemmin korostettu.<sup>30</sup> Pitäisikö meidän siis hylätä ajatus kokonaisvaltaisesta tutkimuksesta? Vastaus on kyllä ja ei. Mielestäni tutkimuksen päämääräksi voidaan edelleen asettaa kokonaisvaltainen tutkimusote,<sup>31</sup> koska historian tutkimuksen yhtenä tavoitteena on tarkastella tutkittavia ilmiöitä mahdollisimman monipuolisesti ja moni-vahteisesti. Älyllisen rehellisyyden nimissä joudumme kuitenkin tunnustamaan, että näkökulmamme menneisyyteen on aina rajallinen;<sup>32</sup> tarkastelemme asioita tiettyjen ontologisten ja epistemologisten lähtökohtien ehdollistamana. Historiantutkimuksen tuottama tieto on siis itsessään aina historiallista ja kulttuurisidonnaista. Monikerroksellisen historiallisuuden tunnistaminen ja tunnustaminen ei millään tavalla vähennä historian tutkimuksen arvoa vaan päinvastoin – näin historian tutkimus tulee entistä kiehtovammaksi ja jännittävämmäksi.

Yhtenä esimerkkinä kokonaisvaltaisesta tutkimusotteesta voi palata kysymykseen yksilön ja yhteisön suhteesta. Mielestäni tätä jännitteistä suhdetta on hyödyllistä jäsentää vuorovaikutuksena. Kukaan ihminen ei elä tyhjiössä, vaan hän on aina jonkin yhteisön jäsen. Voidakseen toimia yhteisössä yksilön täytyy ainakin jossain määrin omaksua yhteisön arvot, normit ja uskomukset. Toisaalta yksilön käsitykset, uskomukset ja tulkinnat maailmasta tulevat ymmärretyksi vain silloin, kun ne ovat yhteisöllisesti jaettuina. Näin yksilö ja yhteisö ovat jatkuvasti vuorovaikutuksessa keskenään. Yksilö jäsentää kokemuksiaan yhteisössä oppimansa mallin mukaisesti ja suuntautuu maailmaan yhteisölle ominaisella tavalla. Hän muokkaa ja kiteyttää yhteisön arvoja ja normeja luoden samalla uusia merkityksiä. Historioitsijan kannalta kiinnostavaa

<sup>30</sup> Virtanen 1987, 46–47.

<sup>31</sup> Kokonaisvaltaisuus ei tarkoita sellaista asennetta ja näkökulmaa, että ”kaikki kelpaa”, kuten sitä on harhaanjohtavasti tulkittu. Kokonaisvaltaisuuden ajatus tulee varsin lähelle Annales-tutkijoiden esittämää totaalihistorian käsitettä. Kuten Matti Peltonen on osuvasti todennut, totaalihistoria tarkoittaa historiallisen ilmiön tarkastelemista mahdollisimman laaja-alaisesti, jolloin pyritään ottamaan huomioon ilmiön kaikki aspektit. Tällä viitataan siihen tosiasiaan, että yhteiskunnallisella ja kulttuurisella ilmiöllä on samalla kertaa erilaisia аспектеja (esteettinen, taloudellinen, eettinen, juridinen jne.). Peltonen 2003, 13.

<sup>32</sup> Ks. myös Southgate 2000, 12.

on se, miten yhteisölliset kokemistavat ja merkitysjärjestelmät syntyvät ja toimivat.<sup>33</sup>

Historiantutkimuksessa yksilön ja yhteisön suhteen analysoiminen alkoi muuttaa suuntaansa, kun 1970-luvulla sekä mikrohistoriassa että mentaliteettitutkimuksessa huomio kääntyi pieniyhteisöjen tutkimiseen (kylä, suku, perhe, marginaaliryhmät). Yhteisöjä tutkimalla voitiin konkretisoida yhteiskunnallisia muutoksia tai tietyn aikakauden erityispiirteitä, sillä pieniyhteisöjä analysoimalla saadaan tietoa myös paikallisuuden yltävistä ilmiöistä. Toisaalta yhteisö voi toimia kuten yhteiskunta pienoiskoossa. Tällöin on mahdollista yhdistää mikro- ja makrohistoriaa, jolloin paikallinen toiminta ja verkostot rinnastetaan suurempiin kokonaisuuksiin sekä pohditaan niiden keskinäisiä suhteita. Lisäksi pieniyhteisöihin keskittyvän tutkimuksen etuna on se, että paikallistasolla erilaisten ryhmien ja verkostojen toiminta sekä niiden keskinäinen vuorovaikutus on dynaamisemmin hahmotettavissa. Siten huomio kohdistuu erilaisiin ryhmiin, jotka perustuvat ikään, sukupuoleen, syntyperään, suojelusuhteisiin, etnisyyteen tai uskontoon. Näin suhteita kartoitetaan verkostoina, joissa tavaroita, ajatuksia ja vaikutusvaltaa välitetään, otetaan vastaan ja vaihdetaan. Tällöin tärkeitä ovat kulttuuriset muuttajat: viestinnän ja vastaanottamisen keinot, havaitsemisen tavat, tarinoiden, rituaalien ja muiden symbolisten toimintojen rakenne ja tuottaminen.<sup>34</sup> Siten antropologia on tarjonnut metodologisia työkaluja ja käsitteellisiä välineitä jäsentää yhteisöjen toimintatapoja.

Yksilön roolia sekä yksilön ja yhteisön suhdetta ja vuorovaikutusta on viimeisen kymmenen vuoden aikana käsitelty kiinnostavasti monissa tutkimuksissa. Tässä yhteydessä toimijuus ja verkostot ovat osoittautuneet käyttökelpoisiksi käsitteiksi, joiden avulla voidaan purkaa ja problematisoida yksilön valintoja ja yhteisöllisyyden luonnetta.<sup>35</sup> Verkostoituminen ja verkostojen rakentaminen tuovat esille yksilöiden aktiivisen roolin historiallisina toimijoina. Verkostot voidaan nähdä yksilöiden selviytymis- ja toimintastrategiana, jolla rakennetaan yhteistyöhön perustuvaa turvaa ja vakautta epävarmoissa olosuhteissa.

<sup>33</sup> Ollila 1998, 12–13.

<sup>34</sup> Ks. myös Davis 1996, 10.

<sup>35</sup> Ks. esim. Leskelä-Kärki 2006, 24; Lahtinen 2007, 14–18, 24–27; Ahvenisto 2008, 16–21.

Verkostot voivat perustua sukulaisuuteen, ystävyyteen, taloudelliseen kumppanuuteen jne., mutta niiden ydin on keskinäisessä luottamuksessa.

Yksilön ja yhteisön vuorovaikutusta ei kuitenkaan pidä tulkita liian harmoniseksi tai ristiriidattomaksi. Yksilön kokemukset, käsitykset ja uskomukset eivät ole henkilökohtaisia tulkintoja maailmasta, vaan ne ovat kulttuurisidonnaisia ja samalla niissä usein käsitellään yhteiskunnan ja kulttuurin sisäisiä jännitteitä.<sup>36</sup> Näin ihmiset testaavat toimintansa rajoja ja luovat vaihtoehtoisia toimintatapoja. Tasapainoilu hyväksytyin ja rajoja kyseenalaistavan toiminnan välillä on keskeinen ilmiö yhteisöissä ja yhteiskunnissa. Siten sääntöjä ja rajoja kokeillaan ja koetellaan jatkuvasti, koska näin toimintatavat muuttuvat ja uudistuvat. Siksi kulttuurihistorioitsija kohdistaa huomionsa siihen, miten kulttuuri ilmenee yksilön ajattelussa ja kuinka se ehdollistaa yksilön toimintaa.

<sup>36</sup> Myös Norbert Elias on tutkimuksissaan käsitteellistänyt yksilön ja yhteisön vuorovaikutusta. Elias osoittaa, miten yhteiskuntajärjestys ja yksilön toimintatavat korreloivat toisiinsa. Siten Elias luo käsitteitä jäsentääkseen ja kiteyttääkseen hitaasti ja usein huomaamattomasti tapahtuneita sosiaalisia prosesseja, joista yksilöt eivät välttämättä ole tietoisia. Eliaksesta ks. Ollila 2005, 135.

# TALOUS, KÄYTÄNNE JA KVANTITATIIVINEN ANALYYSI KULTTUURIHISTORIALLISESTI SUUNTAUTUNEESSA TUTKIMUKSESSA

Harri Kiiskinen

Idea tähän artikkeliin syntyi Turun yliopiston kulttuurihistorian oppiaineen vanhojen aikojen tutkimusseminaarin eräässä vuosien takaisessa istunnossa käydyin keskustelun pohjalta. Olin esittämässä nyt jo unhoon jäänyttä versiota väitöskirjani johdannosta, ja jossain vaiheessa tekstistäni käyty keskustelu sivusi ohimennen kysymystä, onko ”kulttuuri” jotakin, mikä on oikeasti olemassa, vai onko kyseessä vain tutkijan tai tutkimuksen luoma konstruktio. Aikojen hämäriin on jäänyt, mitä aiheesta oikeasti sanottiin ja kuka mitäkin esitti, ja keskustelu tuskin kesti kahta minuuttia kauempaa. Itse kysymys jäi kuitenkin kaihertamaan mieltäni, ja tämä artikkeli on ensimmäinen artikulaatio tuon kysymyksen synnyttämistä pohdinnoista.

Kysymyksenasetteluni nousee osaltaan myös omasta tutkimuskohteestani, antiikin roomalaisessa kulttuurissa taloudellisiksi mieltämistämme käytännöistä. Tämä näkyy erityisesti eräissä kriittisissä painotuksissa ja johtuu mielestäni juuri antiikin aikojen tutkimuksen käytettävissä olevan lähdemateriaalin luonteesta. Vaikka uudempi tutkimus on onnistunut laajentamaan lähdepohjaa aiemmin tuntemattomien tai rajallisesti sovellettujen lähdeyyppien avulla, on tutkijan



silti tiedostettava käyttämänsä keskeisen lähdepohjan sosiaalinen – ja mahdollisesti myös kulttuurinen – rajoittuneisuus. Niinpä useiden kulttuurihistorian käyttämien tulkinnan menetelmien ongelmat nousevat ehkä selkeämmin esiin kuin monen muun ajan tutkimuksen kohdalla; samalla kritiikin kohteeksi päätyvät liian helpot oletukset tekstien ja niiden kuvaamien asioiden suhteista.

Etenen neljän toisiinsa liittyvän kysymyksen kautta. Ensimmäiseksi pohdin talouden ja kulttuurin välisiä suhteita kulttuurisen tutkimuksen näkökulmasta. Toiseksi jäsenän lyhyesti omaa näkemystäni ”merkin” ja ”käytännön” käsitteiden merkityksistä kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa. Kolmanneksi syvennän käytännön käsitettä ja pohdin, miten käytäntö-käsitteen käyttö muuttaa suhdetta kulttuuriin. Viimeiseksi pohdin kvantitatiivisten menetelmien asemaa ja mahdollisuuksia kulttuurihistoriallisen tutkimuksen välineinä pyrkien samalla madaltamaan näihin kohdistuvia ennakkoluuloja.

## Talous kulttuurina

Kari Immonen kirjoitti vuonna 2001 ilmestyneessä kulttuurihistorian määrittelyssään kulttuurisesta käännteestä: ”Tämä käänne toi mukanaan – – ajatuksen siitä, että taloudelliset ja sosiaaliset suhteet eivät ole ensisijaisia tai kulttuurin aluetta määrittäviä, vaan ne ovat itse kulttuurisesti määräytyviä ja siis kulttuurisia.”<sup>1</sup> Myöhemmin, koskien tutkittavien ilmiöiden ontologista luonnetta, hän jatkaa: ”Perusajatus on, että ihmisen toiminta on kaikelta osin kulttuurisesti määräytynyttä, koskee se sitten taidetta, tiedettä, politiikkaa, taloutta tai mitä tahansa.”<sup>2</sup>

Miksi kuitenkin talous ja taloudellinen toiminta jäävät niin vähälle huomiolle kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa? Immosen edellä mainitun määritelmän mukaan talous ja taloudellinen toiminta voitaisiin altistaa samanlaiselle kulttuurisesti motivoituneelle analyysille kuin muutkin inhimillisen toiminnan muodot. Tätä ovat esittäneet myös jotkut taloustieteilijät. Esimerkiksi Roy Hudson kirjoittaa:

<sup>1</sup> Immonen 2001, 11.

<sup>2</sup> Immonen 2001, 21.

”Taloudella” tarkoitan niitä samanaikaisesti diskursiivisia ja materiaalisia prosesseja ja tuotannon, levityksen ja kulutuksen käytäntöjä joiden kautta ihmiset pyrkivät luomaan varakkuutta, menestystä ja hyvinvointia ja siten luovat talouksia; tarkoitan arvon tuotannon, kierron, toteutuksen, omimisen ja jakautumisen piirejä.<sup>3</sup>

Hudsonin näkemyksen mukaan talous muodostaa siis oman diskursiivisen ja käytännöllisen kenttänsä, joka määrittyy erityisen päämäärän mukaan. Mitä Hudson sitten tarkoittaa ”arvolla”, jonka perusteella hänen määritelmässään käytännössä tunnustetaan talouden piiriin kuuluvat ilmiöt? Hudson jatkaa:

Arvo rakentuu ja määrittyy aina kulttuurisesti. Se, mikä lasketaan taloudeksi, on siis aina kulttuurista, tilassa määrittynyttä ja levinnyttä, arvojen, rahojen, asioiden ja ihmisten virtojen yhdistämää, ja ihmisiä ja asioita useiksi heterogeenisyyksiksi liittävää.<sup>4</sup>

Onkin varsin selvää, ettei Hudson näe taloutta helppona ja yksiselitteisenä käsitteenä, jota sellaisenaan voitaisiin soveltaa eri kulttuuriympäristöissä; kulttuurihistorioitsija voisi jopa sanoa, että Hudsonin näkemys taloudesta on alistainen kulttuurille.

Erityisen paljon talouden ja kulttuurin välisiä suhteita on käsitteellistetty maantieteen piirissä. Myös talousmaantieteen piirissä puhutaan kulttuurisesta käännteestä<sup>5</sup>, ja 1990-luvun puolivälistä alkaen on trendikkääksi noussut ”uusi talousmaantiede” (*New Economic Geography*), jolle ominaista on talous-käsitteen laajentuminen kulttuurin, instituutioiden ja politiikan aloille. Henry W. Yeung esittää kolme keskeistä ominaisuutta, jotka määrittävät uutta talousmaantieteellistä tutkimusta: 1) taloudellisen toiminnan kuuluminen sosiaaliseen; 2) taloudellisten toimijoiden muuttuvat identiteetit; ja 3) kontekstin merkitys taloudellisen käytöksen selityksessä.<sup>6</sup>

<sup>3</sup> Hudson 2005, 6–7. Suom. H.K.

<sup>4</sup> Hudson 2005, 6–7. Suom. H.K. On mielenkiintoista, että Hudson tekee saman kuin mitä moni nykyaikainen kulttuurihistorioitsija: hän käyttää omaa pääkäsitettään monikossa, ”talouksia”!

<sup>5</sup> Loistava johdatus kulttuurisen käänteen käsitteeseen ja sen piiriin luettaviin ilmiöihin on mm. Bachmann-Medick 2006.

<sup>6</sup> Yeung 2003, 444.

Toisenlaista näkemystä kulttuurin ja talouden suhteesta edustaa mm. Noel Castree. Hän kritisoi aiempaa keskustelua niin talouden kuin kulttuurinkin luonteesta siitä, että se on pyrkinyt ontologiseen käsitteiden määrittelyyn: talous ja kulttuuri olisivat jotain, jotka oikeasti ovat olemassa. Castreen oma näkemys onkin, että molemmat käsitteet ovat aikaan ja paikkaan sidottuja ja historiallisesti tuotettuja, jolloin talous ja kulttuuri ovat syntyneet käsitteiden myötä. Lievän ristiriitaisesti hän kuitenkin useaan kertaan vakuuttaa, että molemmat käsitteet silti viittaavat olemassa oleviin asioihin – ”talous” viittaa asioihin, jotka ovat aina olleet olemassa, mutta se, mihin ymmärrämme taloudella viittaa-vamme, on muuttunut ajan myötä. Castreen näkemyksessä sekä ”kulttuuri” että ”talous” ovat käsitteitä, jotka antavat erilaisen näkökulman tutkittavaan kohteeseen.<sup>7</sup>

Talouden ja kulttuurin välisiä linkkejä on siis pyritty jäsentämään, mutta lähinnä muiden kuin kulttuurihistorioitsijoiden toimesta. Kulttuurihistorian piirissä on toki pohdittu syvällisesti kulttuuri-käsitettä ja sille annettavia merkityksiä, mutta koko talous-käsitteen unohtaminen on saattanut johtaa tilanteeseen, jossa näemme käsitteen samalla tavalla ongelmattomana kuin mm. Castreen kritisoimat talusmaantieteilijät. Kriitikissä kiinnitetään erityistä huomiota siihen, että sen kohteet yleensä näkevät itsestäänselvyytenä sen, mikä kuuluu talouden piiriin, ja täten koko talouden käsitteenä vähemmän monimutkaisena ja yksiselitteisemmin todellisuutta kuvaavana kuin vaikkapa kulttuurin käsitteen. Samalla unohtuu – tai kiistetään – myös talous-käsitteen mahdollinen (ja meidän kannaltamme tietysti todellinen) historiallinen sidonnaisuus. Talous-käsitteen merkitysisältö ei ole yksiselitteisesti samaatarkoittava eri aikoina.<sup>8</sup>

Havainto ei varsinaisesti tunnu uudelta ja harva kulttuurihistorioitsija lähtisi kiistämään talous-käsitteen historiallisuutta – ainakaan tietoisesti. Ongelmaksi nouseekin se, että kulttuurisesti orientoituneessa

<sup>7</sup> Castree itse asiassa on hyvin varovainen kyseenalaistaessaan niin ”kulttuurin” kuin ”taloudenkin” ontologisen aseman. Hän kiistää tarkoitavansa sitä, että näiden käsitteiden kohteet eivät olisi oikeasti olemassa, mutta erityisesti hän painottaa sitä, että se, mihin näillä käsitteillä viitataan, on konventionaalista, so. kulttuurisidonnaista, ajan myötä syntyynyttä tavanmukaisuutta. Castree 2004, 206, passim.

<sup>8</sup> Castree 2004, 212.

analyysissa käsitettä kuitenkin helposti käytetään juuri näin. Koska tutkitaan kulttuuria, talous-käsite on sille niin alisteinen, että sen sisältöä ei nähdä merkittäväksi ja näin sorrutaan samankaltaiseen ajatteluun kuin mihin edellä Castreen kritiikin kohteet: koska käsitteen sisältöä ei kyseenalaisteta, se jää ”yleistiedon” varaan ja siten johtaa hyvinkin aikasidonnaisten talouskäsitusten soveltamiseen aivan toisissa ajoissa ja paikoissa. Mutta onko tällä mitään konkreettista merkitystä, jos kerran emme tutki taloutta vaan kulttuuria?

Richard Biernackin mukaan on. Hän väittää, että mikäli sorsumme kategorisesti sulkemaan esimerkiksi kaiken talouteen, demografiseen kehitykseen tai sosiaalisiin oloihin viittaavan kulttuurisesti suuntautuneen tutkimuksen ulkopuolelle, on vaarana sortuminen reduktionismiin, missä kulttuuristen muutosten taustalla nähdäänkin yllättäen naiivin yksinkertaistettuja taloudellisia ja sosiaalisia tekijöitä. Biernackin kritiikin kohteena ovat niin Joan Scott kuin Robert Darnton ja Carlo Ginzburgkin. Esimerkiksi Scottiin kohdistuvassa kritiikissään Biernacki arvostelee sitä, miten Scott selittäessään sukupuolen käyttöä pariisilaisten vaatteentekijöiden taloudellisissa diskursseissa esittää diskurssia määrittäviksi piirteiksi taloudelliset ja sosiaaliset muutokset. Biernacki kysyy, millä perusteilla nämä nousevat Scottille merkittävimmiksi selittäviksi tekijöiksi.<sup>9</sup>

Kyseisessä tekstissä Scott kuvaa tilannetta, jossa perinteinen vaatteen tuotantomalli mestareiden johtamine työpajoihin ja siellä työskentelevine kisleineen oli hajoamassa. Vaatteiden tuottajat ulkoistivat työtä mieluummin kotona toimiville itsenäisille neulojille, jotka näyttävät olleen Scottin mukaan niin miehiä kuin naitakin. Scott rakentaa argumenttinsa siten, että lähteistä esille nousevat diskurssit käsittelevät suhtautumista todelliseen muutokseen tuotanto-olosuhteissa, ja tässä kohdin Biernackin kritiikki osuu oikeaan. Scottille talous on määräävä voima, ja muutokset taloudellisissa tuotantosuhteissa johtavat kriisiin, jossa vaateollisuuden työntekijät nousevat puolustamaan omaa kokonaisuuttaan vaatien sen tasoisia palkkoja, että yleinen elämänlaatu olisi siedettävää. Scott analysoi aiheen ympärillä käytyä keskustelua erityi-

<sup>9</sup> Biernacki 2000, 299.

sesti perheen ja sukupuolen näkökulmasta ja onnistuuakin osoittamaan, miten nämä olivat keskeisiä välineitä käydyssä keskustelussa.<sup>10</sup>

Biernacki kysyy kritiikissään, tekeekö Scott virheen olettaessaan työläisten motiivit taloudellisiksi, kuten tehtiin jo aiemmassa sosiaalilihistoriassa. Scottin virhe tässä tapauksessa olisi se, että hän, kuten reduktionistiset marxilaisetkin, olettaa kohteena olevan ongelman luonteen ja sen saaman kulttuurisen vastineen välisen suhteen ongelmatto-maksi: sosiaalinen ongelma on yhtä kuin sen representaatiot. Biernackin kritiikki kuitenkin kohdistuu siihen, miten Scott näkee käyttämänsä taloudelliset käsitteet. Tältä osin voin olla Biernackin kanssa samaa mieltä: talous on se tausta, jota vasten Scottin työssään analysoimat dis-kurssit saavat merkityksensä.

Valitettavasti Biernacki jättää kritiikkinsä hieman kesken ja tyytyy vain toteamaan, että historioitsijat piilottavat reduktionismin korosta-essaan retorisesti filosofista oletusta, jonka mukaan maailmaa määrit-tää ja jäsentää ensisijaisesti merkitysjärjestelmä, siitä huolimatta, että he konkreettisissa historiallisissa narratiiveissaan väittävät muutoksen merkityksissä johtuvan muista kuin merkitysjärjestelmän sisäisistä syis-tä.<sup>11</sup> Biernacki siis käytännössä syyttää historioitsijoita siitä, että vaikka he tietoisesti väittävät maailman olevan merkitysjärjestelmän, he tie-dostamattaan tai vahingossa antavat kuitenkin perimmäisen vallan esi-merkiksi taloudelle. Merkittävintä ei siis itse asiassa olisikaan se, miten ihmiset omaa (taloudellista) asemaansa jäsentävät, ymmärtävät ja käsit-teellistävät, vaan se, mikä heidän taloudellinen asemansa on.

William Sewell kommentoikin samaa ongelmaa toteamalla, että ”epämääräisiin järjestelmiin tai voimiin viittaamisen sijaan olisikin hedelmällisempää rekonstruoida [asiaan liittyvät] konkreettiset semi-oottiset käytännöt ja niiden ilmaiset”.<sup>12</sup> Sewell ei siis myöskään hyväksy tapaa hakea selittäviä tekijöitä jostain yleisestä tilanteesta, ja hänen krii-tiikkinsä osuu mielestäni Biernackin kanssa samaan kohteeseen.

Oman näkemykseni mukaan talous- ja sosiaalilihistoriaan kasvanut ja sen pohjalta kulttuurihistoriaan siirtynyt kulttuurihistorioitsijoiden ensimmäinen sukupolvi yhä edelleen jää helposti oman, varhemmin

<sup>10</sup> Scott 1999 (1988), 93–112.

<sup>11</sup> Biernacki 2000, 300–301.

<sup>12</sup> Sewell 2005, 343–344. Suom. H.K.

muodostuneen maailmankuvansa vangiksi. Tässä maailmassa talous on selittävä, perimmäinen tekijä, pääoma ja tuotantosuhteet kantavat marxilaista perusrakenteen taakkaa, ja kulttuuri säilyy alitajuisesti yhä edelleen vain ylärakenteena, joka on riippuvainen talouden ja sosiaalisen rakenteen perustasta ja määräytyy näiden mukaan. Olisiko kulttuurisempaa nähdä tilanne toisin päin: kulttuuri on perusrakenne, ja muutokset sosiaalisessa rakenteessa ja tuotantosuhteissa johtuvat kulttuuristen merkitysjärjestelmien ja käytäntöjen muutoksista?

## Merkki ja käytäntö

Kulttuurihistoriassa ns. geertziläinen perinne on usein nähnyt kulttuurin merkitysjärjestelmänä. Merkin rinnalle voidaan nostaa myös toinen käsite, jonka avulla kulttuuria voidaan yrittää ymmärtää – käytäntö (*practice*). Käytännöllä tarkoitetaan yleisemmin toiminnan tapoja, miten asioita tehdään, miten tilanteissa toimitaan.<sup>13</sup>

Käytännön ja merkin välinen ero on nähdäkseni varsin selvä. Merkin metafora keskittyy kulttuurin jäsenten tiedostamiin merkityksiin, eli siihen, miten yksilöt ymmärtävät kohtaamansa kulttuuriset ilmiöt. Käytäntö taas ei ole niinkään kiinnostunut tästä symbolisesta sisällöstä, merkityksistä, joita kulttuurin jäsenet eri oleville antavat. Käytäntökäsite on enemmän tekemisissä sen kanssa, miten ihmiset toimivat ja miten he symboleita ja merkityksiä käyttävät.

Tällä erolla merkin ja käytänteen välillä on mielestäni suuri merkitys suhteessa siihen, miten ihmisten nähdään toimivan. Selitetäänpä:

Merkin metafora sisältää ajatuksen asioille annettavista merkityksistä. Ilmiöt ovat symboleita, jotka vaikuttavat havaitsijaansa havaitsijan oman kokemusmaailman määrittämien periaatteiden mukaisesti. Yksilö näkee (kuulee, haistaa, tuntee) jotain ja ymmärtää havaitsemansa tavalla, joka perustuu hänen omaan aikaisempaan kokemusmaailmaansa. Tämä ymmärtämys tuottaa havaitsijalle ilmiön merkityksen.

Minkälainen tämä merkitys on, on yksilön oman menneisyyden kautta kulttuurisesti määrittyntä. Yksilö on oman erityisen kokemus-

<sup>13</sup> Ks. Riitta Laitisen artikkeli tässä teoksessa.

menneisyytensä kautta oppinut itselleen ominaiset merkitystenantoperiaatteet. On kuitenkin muistettava, että juuri tämän yksilön oman kokemusmenneisyyden kautta syntyy kulttuurinen määräytyminen – ihminen omaksuu lapsena merkityksenantoperiaatteita omasta lähiympäristöstään. Aivan pienellä lapsella tämä ympäristö on rajoittunut, mutta lapsen kasvaessa merkityksenantoperiaatteita määrittävä sosiaalinen ympäristö laajenee ja monipuolistuu. Ympäristön laajeneminen johtaa omaksuttavissa olevien vaikutteiden ”yleispätevöitymiseen”, ja vaikka yksilö omaksuisikin laajemmassa ympäristössä poikkeuksellisia vaikutteita erityisistä kohteista, on hän silti tietoinen siitä, että ne ovat erityisiä suhteessa siihen, mitä ”yleensä” on tapana tehdä.

Kulttuurisen merkitysten analyysin kohteena ovat nähdäkseni juuri nämä eri merkityksenantoperiaatteet, miten ihmiset ymmärtävät ja jäsentävät maailmansa.<sup>14</sup>

Mikäli puhuttaisiin perinteisestä mentaliteettihistoriasta, kohteena olisivatkin juuri ne yleiset, yleisesti hyväksytyt ja ymmärretyt merkityksenantoperiaatteet, jotka jokainen tietää ja osaa yleistää, vaikkei itse niihin suostuisikaan samastumaan tai alistumaan. Kulttuurihistoriallinen tutkimus on ollut näiden yleisten ja yhtäläisten periaatteiden lisäksi – ehkä jopa sijaan? – kiinnostunut niistä erityisistä merkityksenantoperiaateista ja myös niistä merkityksistä, jotka eivät ole olleet yhteisesti hyväksytyjä ja yleisiä vaan erityisiä tietyille sosiaalisesti määräytyneille ryhmille. (On nimittäin huomattava, että usein kulttuurihistoriassa, jossa sosiaalishistoria perinteisesti on suurimpia vihollisia, tutkimuksen kohteena olevat ihmiset määrittyvät ennen kaikkea sosiaalisiin perusteisiin!) Voidaan jopa nähdä kulttuurihistoria toimintana, jossa pyritään kartoittamaan mahdollisten merkityksenantoperiaatteiden kenttää, jolloin jokainen annettu merkitys, olkoon kuinka poikkeava tahansa, nähdään kuitenkin mahdollisena kulttuurissaan.<sup>15</sup>

Tälle ajattelutavalle on kuitenkin keskeistä, että yksilö, ihminen, oletetaan tietoiseksi merkityksestä: hän antaa merkityksiä ilmiöille ja

<sup>14</sup> Richard Biernacki lainaa oivallisesti Clifford Geertziä, joka korostaa, miten tutkijan ei tarvitse havaita sitä, mitä kohteet havaitsevat, vaan ne jaetut käytännöt, joiden avulla havaitaan. Biernacki 2000, 296.

<sup>15</sup> Klassinen esimerkki tämän tyyppisestä tutkimuksesta on Ginzburg 2007 (1976). Kulttuurihistorioitsijasta mahdollisuuksien kentän kartoittajana ja tutkijana, ks. Hannu Salmen kirjoitus tässä teoksessa.

tapahtumille, jolloin hänet on helppo nähdä symbolisia merkitysjärjestelmiä hyödyntävänä, jopa manipuloivana agenttina. Tämän ajatuksen kautta ihmisten toimintaan ja tekoihin luetaan helposti syvällisiäkin merkityksiä, jotka eivät välttämättä itse teoissa ole läsnä – kylläkin niiden kirjallisissa kuvauksissa.

Erittäin hyvä esimerkki tämänlaisesta analyysistä on Robert Darntonin tunnettu tutkimus kissojen tappamisesta pariisilaisessa kirjapainossa.<sup>16</sup> Darnton tutkii tapahtumasta myöhemmin kerrottuja versioita, joiden perusteella hän lukee (”kulttuuri tekstinä”) kirjapainon kisällien toimiin symbolisia merkityksiä, joita he toiminnallaan eksploivoivat. Analyysi huipentuu siihen, kun Darnton väittää, että talon emännän sattumalta paikalle osuneen kissan (jota tietysti kaikki kisällit vihasivat) teloitus muuttui symboliseksi talon emännän raiskaukseksi, lähes isännän silmien alla.<sup>17</sup> Mielestäni tämä analyysi menee liian pitkälle. En toki kiistä sitä, etteikö Darntonin lähteenä olleiden tekstien lukijoille ja kuulijoille olisi voinut tulla kyseisen kaltaisiakin miellelyhtymiä tekstiä lukiessaan – Darntonille ainakin tuli – mutta tämän kaltainen analyysi itse kerronnan kohteena olleen tapahtuman tasolle vietyä olettaa kisälleiltä varsin suurta toiminnan suunnitelmallisuutta ja pohdintaa, mikä yleisesti ottaen ei mielestäni sovi perusoletukseksi pohdittaessa ihmisten tekoja yleensä, eikä senkään vertaa sovi Darntonin kuvaamaan tapaukseen. Kuten Darnton itse toteaa, tapahtumat kehittyivät kertomuksenkin mukaan yllättäen. Vaikka taustalla olikin tilanne, jossa kisällit matkivat kissoja vajan katolla yöaikaan häiritäkseen isäntää ja emäntää, ehkä jopa saadakseen luvan kissojen tappamiseen, ei Darntonin mukaan tapahtumista välity erityistä suunnitelmallisuutta. Saatuaan luvan kissojen tappamiseen kisällit vain ottivat kiinni kaikki kissat jotka saivat, ja kun emännän kissa saapui paikalle, syntyi tilaisuus oivaan pilaan isäntäväen kustannuksella.

Tämän pohjalle ei voi lukea väitettä, että kissa olisi ollut tapahtuman yhteydessä ”kuin emäntä” – väite on samantasoinen, kuin jos väitettäisiin, että pikku-ukoilla sotaa leikkivät pojat kuvittelisivat ”ihan oikean oikeasti” tappavansa sotilaita sen sijaan, että leikkivät sitä. Sen sijaan on aivan uskottavaa tulkita kissa emännän vertauskuvana tapahtumasta

<sup>16</sup> Mm. teoksessa Darnton 1984.

<sup>17</sup> Darnton 1984, 98, 100.



kirjoitetuissa kertomuksissa. Darntonin analyysin ongelma on samalla perustavaa laatua ”kulttuuri merkitysjärjestelmänä” -metaforalle tapauksessa, jossa sitä sovelletaan ihmisten tekojen ja toimien tutkimiseen: se olettaa, että ihmiset merkityksellistävät tekonsa samalla hetkellä kuin ne suorittavat. Tällöin ihmisten toiminnasta tulee performatiivista merkitystennistä, jossa teoista luetaan syvällisiä kulttuurisia lausumia. Darntonin tekstin tapauksessa tämä konkretisoituu hänen tavassaan rakentaa argumentaationsa. Hän valitsee kohdetta kuvaavasta kertomuksesta sopivat kohdat, joille hän hakee kulttuurisia rinnasteita: karnevaaliperinne, erityisesti kirjapainojen oppipoikien omissa piireissä, kissojen tappamisen ja räkkäämisen yleisyys ja kissoille annetut seksuaaliset merkitykset. Darnton näkee nämä kaikki merkityksinä, joita ihmiset käyttivät, ja siten kuvatun tapahtuman yhteydessä muodostuu symbolinen merkitys, jossa vedetään isäntää ja häpäistään emäntää.

Kun tutkimuksen kohteena ovat perinteisen historiankirjoituksen kohteet, kuten valtiot, politiikka ja suurmiehet, on tällainen analyysi edelleenkin hyväksyttävää, jopa toimivaakin – onhan näissä tapauksissa kyse juuri sellaisesta maailmasta, jossa kaikki mitä tehdään on oletettavasti harkittua ja etukäteen suunniteltua. Ongelmallisempaa tällainen ajattelu kuitenkin on, jos yritetään tutkia ns. tavallisten ihmisten arkipäivää.

Tässä kohtaa on myös tehtävä suuri ero menneisyyttä koskevien eri lähde tyyppien välille. Yleisesti voidaan sanoa, että kirjallinen lähde kuvatessaan tapahtumia samalla merkityksellistää ne. Kirjallinen lähde esittää merkityksen, jonka taustalla on teko ja niinpä itse tekoon ei suoraan kirjallisen lähteen kautta päästä käsiksi. Tämä onkin mahdollisesti se ongelma, jota Darnton analyysissään ei onnistu selvittämään. Hänen käyttämässään lähdemateriaalissa merkitykset ovat läsnä, ja aikalaislukijakin on ne saattanut siinä havaita, kuten myös tapahtumien perusteella laadittujen teatteriesitysten katsoja. Kuvaus ja kertomus ei kuitenkaan ole yhtäpitävä todellisuuden kanssa, ja siksi Darntonin analyysin tuloksia ei mielestäni missään nimessä pidä johtaa oppipoikien tasolle asti, vaan niiden tulee jäädä itse kertomuksen kirjoittajan ja hänen kohdeyleisönsä tasolle.

Voidaan väittää, että tekstin kirjoittaminen on jo itsessään käytäntöä, ja omalla tasollaan tämä pitääkin paikkansa – on vain muistettava,

että tämä taso on tekstin kirjoittajan, ei tekstin kuvaileman kohteen taso. Niinpä kirjoittamisen tavat kertovat juuri ja vain kirjoittajasta sekä hänen oletetusta kohdeyleisöstään. Darntonin analyysin ansiot ovatkin juuri tällä tasolla: mitä kertomukset kissojen tappamisesta kirjapainossa kertovat niin kirjoittajistaan, kertojistaan kuin heidän toivomastaan ja nähtävästi usein myös saamastaan yleisöstä. Sen sijaan nämä kertomukset eivät Darntonin analyysissä avaa pääsyä itse tapahtuman toimijoiden tasolle.

### Kulttuuri käytänteinä

Toisella tavalla sovellettuna käytäntö tarjoaa kuitenkin erilaisen näkökulman kulttuuriin. Mielestäni käytäntö-käsitettä on usein lähestytty ymmärtämättä sen hedelmällisintä puolta, toiminnallisuutta. Jos käytännön käsitettä sovelletaan vain tekstin tuotannon tasolla, menetetään juuri ne piirteet, jotka käytännön käsitteessä ovat tutkimuksen kannalta hedelmällisimpiä: toiminta maailmassa ruumiillisena olentona, toiminnan ja puhumisen tavat.<sup>18</sup>

Kirjallisuustieteellisistä lähtökohdista ponnistavan teorian esteenä nähdä käytäntö järkevästi tällä tavalla on tietysti sen voimakas sitoutuminen tekstin käsitteen määrittelemään tutkimuskohteeseen. Nähdäkseni historioitsijan – edes kulttuurihistorioitsijan – ei tarvitse samanlaista sitoutumista ottaa taakakseen. Historioitsija saa yhä edelleen väit-

<sup>18</sup> On helppo nähdä, miten esimerkiksi Paul Ricœurin saussurelaisen perinteen mukaiset näkemykset ovat voineet johtaa tämän kaltaiseen tulkintaan. Ricœurin mukaan merkit kielessä viittaavat vain toisiin merkkeihin saman merkitysjärjestelmän sisällä, ja vasta diskurssi, so. käytetty ja tilanteeseen sovellettu kieli, viittaa siihen maailmaan mitä se kuvaa. Vasta kielen käytön kohteena on ns. todellinen maailma, ja täten näkemys kielen käytöstä, kielen käytön käytännöstä, on perusteltu lähestymiskeino ns. todellisuutta tutkittaessa. Ricœur 1981, 133–134. Ei ehkä ole mielekästä kiistää tämän diskurssin käytännöllisyyttä, ja mikäli diskurssi ymmärretään puhuttuna, on hyväksyttäväkin nähdä, miten juuri konkreettisesti kielenkäyttötilanteessa kielen käyttötavat avaavat suurimman yhteyden sinne, missä maailman jäsenyys ja ymmärrys tapahtuu. Toinen kysymys onkin sitten, onko kirjoitettu teksti koskaan tässä mielessä diskurssi, sillä se on kuitenkin haritumpi ja pidemmälle mietitty tuote.

tää tutkivansa maailmaa tekstien avulla; kulttuuri tekstinä -metafora johtaa edelleen helposti kulttuuri tekstissä -ajatukseseen. Ongelma ei ole uusi, mutta tutkimuksen keskittyminen puhtaasti tekstiin sen kohteena olevan maailman sijaan kertoo perustavasta epävarmuudesta suhteessa lähteeseen. Jos tutkija ei kykene itselleen selvittämään, mikä on hänen oma luottamuksensa kuhunkin lähteeseen ja lähteiden kertomiin asioihin, ei hän myöskään kykene tutkimaan näitä asioita, vaan hän joutuu tyytymään asioiden kuvausten analyysiin. Näin kyetään kylläkin pääsemään tasolle, jossa ihmisten merkityksenantotapoja voidaan analysoida, mutta samalla helposti päädytään tilanteeseen, jossa oikeastaan voidaan tutkia vain heitä, jotka ovat onnistuneet saamaan sanansa kuuluville myös tulevaisuudessa – heitä, joiden tuottamat tekstit ovat säilyneet.

Tällöin ajaututaan helposti kohti yläluokkien ja eliitin tutkimusta, erityisesti, jos halutaan sanoa jotain ns. vanhoista ajoista, ja erityisesti jos lähdemateriaali rajoittuu laajempiin tai korkeatasoisempiin kirjallisiin tuotteisiin. Tässä tarkoitan pyrkimystä käyttää lähteenä mm. kirjeitä ja kaunokirjallisia teoksia esimerkiksi asiakirjalähteiden sijaan, jolloin jo vahvasti rajataan sitä, mihin sosiaaliseen ryhmään lähteen tuottaja yleensäkin voi kuulua ja mistä asioista lähde yleensä kertoo. Tämä ongelma ei tietysti poistu myöskään asiakirjalähteitä käytettäessä, koska lähteen näkökulma on yhä edelleen instituution, vallan näkökulma.<sup>19</sup>

Käytännön esimerkkinä tämänlaisesta lähdemateriaalin synnyttämisestä näkökulmaharhasta toimii roomalaisen talouden tutkimus. Pitkään tutkimus käytti materiaalinaan vain antiikista säilyneitä tekstejä, jotka olivat lähes poikkeuksetta yhteiskunnan huipulle kuuluvien miesten tuottamia. Näiden tekstien epäkriittinen luenta tuottaa kyllä koherentin kuvan tekstit tuottaneiden ihmisten taloudellisesta ideologiasta, mutta jättää täysin huomiotta tämän ihmisryhmän sosiaalis-taloudellisesti korkean aseman ja kulttuurisen homogeenisuuden. Tekstit tuottaneiden joukossa oli tuskin ketään, joka olisi saanut päivittäisen

<sup>19</sup> Kuinka vaarallisena tätä suuntautumista voi pitää on toinen kysymys; onhan eliittienkin tutkimus aivan sallittua, ja vallan ja instituutioiden rakenteet tärkeitä – vaarana onkin ennemminkin antautuminen sille samalle kritiikille, mitä sosiaali- ja taloushistoriallinen tutkimus aikoinaan täysin valisti esitti aiempaa tutkimusta kohtaan. Ei pidä myöskään unohtaa myös kulttuurihistorian piirissä vallinnutta vahvaa pyrkimystä tutkia niidenkin historiaa, joilla ei ns. ole omaa ääntä.

elantonsa omien käsiensä ja työntekonsa kautta. Lisäksi tekstit eivät kuvaa edes tuottajiensa omaa taloudellista toimintaa, vaan lähinnä sen niitä puolia, joita oli sopivaa julkisesti korostaa.<sup>20</sup>

Näiden tekstien kautta on toki ollut mahdollista syvällisemminkin ymmärtää tapoja, joilla tekstien tuottajat ovat jäsentäneet taloudellista ja omaisuudenhallinnallista toimintaansa, ja myös rekonstruoida toiminnallisen tason muotoja ja malleja. Analyysi jää kuitenkin lähdemateriaalin luonteesta johtuen juuri merkitysten tasolle eikä käytännöistä, merkitysten soveltamisesta, pystytäkään juurikaan sanomaan mitään. Jos yhdymme mm. William Sewellin esittämään näkemykseen, että niin merkitykset kuin käytännötkin ovat molemmat rinnakkaisia ja keskenään vuorovaikutuksessa olevia osia, joita ei oikeastaan voi erottaa toisistaan, ymmärtääksemme merkityksiä tulisi meidän pystyä sanomaan jotain myös siitä, miten niiden avulla ja niiden kautta on toimittu – mikä on se käyttö, johon ne on pantu.<sup>21</sup>

Sewell kuitenkin jatkaa vielä mielenkiintoisemmin tuodessaan keskusteluun autoritatiivisen kulttuurisen toiminnan, joka on lähtöisin ns. vallan keskuksista – ja valta tässä tapauksessa lienee ymmärrettävissä Foucault'n ajatusten mukaiseksi vallaksi merkityksien, symbolien ja toimintatapojen ylitse. Sewellin keskeinen ajatus on se, että vaikka alisteiset tai oppositionaaliset ryhmät kykenevät ja haluavat kiistää ja uudelleen tulkita dominanttien ryhmien esittämiä merkityksiä, on niiden silti otettava näihin kantaa.<sup>22</sup> Toisin sanoen, vaikka yhteiskunnat eivät olekaan kulttuurisesti homogeenisiä, eikä kenelläkään edes jyrkän totalitaarisissa yhteisöissä ole täydellistä valtaa merkitysten määrittelyssä, on muiden toimijoiden silti omassa toiminnassaan otettava tiettyjä merkityksiä huomioon, vaikka ne eivät olisi oman toiminnan ja halujen mukaisia. On olemassa tietty yhteinen merkitysten verkosto,

<sup>20</sup> Erityisen kuvaavaa tälle on, että kreikan kielen sana *Oikonomia* tarkoittikin juuri talon hoidon taitoa, oikos-sanan viitatessa perheyhteisön muodostamaan kokonaisuuteen. Ks. mm. Zoepffel 2006, 49–65, jossa yksityiskohtainen analyysi oikonomia-sanana merkityksen kehityksestä.

<sup>21</sup> Sewell jäsentää merkityksen (symbolin) ja käytännön suhteen lyhyesti siten, että toiminta ei ole mahdollista ilman käytettäviä ja sovellettavia merkityksiä, kun taas merkityksiä ei ole olemassa ilman toimintaa, joissa niitä tuotetaan ja muokataan. Sewell 1999, 47.

<sup>22</sup> Sewell 1999, 55–58.

jonka kaikki jakavat ja johon kaikki joutuvat suhteuttamaan oman toimintansa – jo merkityksen kiistäminen antaa sille aseman.

Miten tämä ajattelutapa on sovellettavissa antiikin talouden tutkimukseen, ja miten tähän sopii koko käytännön käsite?

Merkitysten sisältö siis määräytyy siitä, miten niitä käytetään. Antiikin taloudesta tiedetään paljon lähinnä edellä kritisoitujen, yhteiskunnan ylimmän luokan tuottamien ja kuluttamien tekstien kautta. Ovatko nämä merkityksiä, joilla on ollut yhteiskunnassa autoritatiivinen asema? Ovatko taloudellista toimintaa koskevat käsitykset, joita löydämme näistä teksteistä, olleet muuta yhteiskuntaa määrittäviä siinä mielessä, että alempien luokkien jäsenet olisivat tavalla tai toisella joutuneet ottamaan ne huomioon? Eivät välttämättä. Nykykäsityksen mukaan ei ole kovin todennäköistä, että näiden tekstien sisältö olisi levinnyt kovin paljon ne tuottaneen kulttuuripiirin ulkopuolelle. Alempien luokkien kannalta konkreettisempi käsitys yläluokkien taloudellisesta ajattelusta on varmastikin syntynyt sen kautta, miltä näiden taloudellinen toiminta on heidän silmissään näyttänyt ja millä käsitteillä he ovat tätä kyenneet jäsentämään. Esimerkiksi Cato Vanhemman tilanhoito-oppaassaan antama neuvo pienentää sairaan orjan ruoka-annoksia ja myydä mahdollisimman nopeasti sairaalloiset ja vanhat orjat toimii tekstin kontekstissa vain luontevana ja järkevänä omaisuuden hallintana, mutta voidaan olla aika varmoja siitä, etteivät muut orjat näitä neuvoja ensisijaisesti järkevyyden kautta jäsentäneet vaan ennemmin julmuutena ja kohtuuttomuutena.<sup>23</sup>

Kuoliniskun puhtaasti tekstilähteisiin perustuvilla tulkinnoilla antiikintutkimuksessa on antanut arkeologisen tutkimuksen monipuolistuminen ja lisääntyminen 1900-luvun loppupuolella. Ei voi sanoa, etteikö antiikin roomalaista maailmaa olisi tutkittu arkeologisin menetelmin jo 1700-luvulta lähtien, mutta 1900-luvun jälkipuoliskolla nousi myös klassillisen arkeologian piirissä perinteisten esineiden antikvaarisen luettelon ja taidehistoriallisen analyysin rinnalle uusia tutkimuksellisia näkökulmia, jotka hyödynsivät mm. antiikin ajan kaivauksilta suurissa määrin löytynyttä arkipäiväistä käyttöesineistöä sekä meriarkeologien kauppalaivojen hyllyistä löytämiä esinekokonaisuuksia. Juuri näiden avulla on voitu todeta, että kirjallisten lähteiden perusteella syn-

<sup>23</sup> M. Porcius Cato *de agri cultura*, 2.4, 2.7.

tynyt kuva antiikin taloudesta ja kaupankäynnin luonteesta on useinkin hyvin rajallinen, jopa vääristynyt.

Kulttuurisen tutkimuksen kannalta arkeologian käyttämät menetelmät avaavat yllättävän pääsyn ”maailmaan tekstien tuolla puolen”. Vaikka esimerkiksi keramiikkaesineen voi nähdä merkinä, esineen tehneen ihmisen tuotteena, näkee arkeologinen tutkimus sen myös jälkenä: se on merkki ihmisen toiminnasta tietyllä tavalla tietyssä paikassa. Arkeologinen materiaali mahdollistaa pääsyn lähemmäksi ihmisten arkipäivän toiminnan malleja, käytäntöjä, aivan eri tavalla kuin tekstuaalinen materiaali. Arkeologisen materiaalin kertymät eivät yleensä ole hetkellisiä tuotteita, vaan analyysin kohteena ovat esimerkiksi levinneisyydet ja jakaumat, pidemmät ajalliset kokonaisuudet ja muutokset esineiden muodostamisissa löytökokonaisuuksissa. Tällaisen materiaalin perusteella ei ikinä päästä käsiksi yksittäiseen tekoon, toimijaan tai tapahtumaan, mutta voidaan esittää perusteltuja tulkintoja siitä, mitä oli tapana tehdä tai miten toimittiin, siis käytännöistä.

Arkeologisen materiaalin analyysi yhdistää kulttuuriseen tutkimukseen käytänteen lisäksi myös toisen käsitteen, jota sen piirissä on usein vierastettu: kvantitatiiviset menetelmät.

## Kvantitatiiviset menetelmät ja kulttuurinen tutkimus

Sana ”kvantitatiivinen” herättää kulttuurisesti orientoituneessa tutkijassa vilunväristyksiä. Silmien eteen nousevat sivujen mittaiset taulukot, joissa on lueteltu hintoja ja määriä, laskettu keskiarvoja, mediaaneja ja keskihajontoja, sekä puhuttu regressioista, korrelaatioista ja pahimmassa tapauksessa *khi*-funktioista. Samaten kulttuurisesti orientoituneelle tutkijalle määrällinen analyysi on muistuma menneestä, sosiaalis-taloudellisesti orientoituneelta sodanjälkeiseltä ajalta, jolloin tuotantovälineiden omistussuhteet ylläpitivät luokkien välisiä ristiriitoja ja materiaallinen determinismi määritteli yhteiskunnan tulkintaa.

Tällainen näkemys on kuitenkin yhdentyyppisen tutkimusparadigman rajoittama. Määrällinen tutkimus oli suuressa suosiossa historiatieteiden keskuudessa samaan aikaan, jolloin ”rakenne” oli tärkeä ja keskeinen tutkimuskohdetta jäsentävä käsite, ja tutkimuksen tavoitteet-

kin määräytyivät yleisen ja laajamittaisen kautta. Koska tutkimuksen tavoitteena oli vain yleistettävyyttä, ei tavoittelussa tarvittavilta menetelmiltäkään tarvittu muuta – ja kun viimeistään 1980-luvulla historioitsija jos toinenkin alkoi yleisen ja yleistettävän lisäksi tai sijaan kiinnostua myös erityisestä ja erilaisesta, jopa siinä mielessä, että ne nousivat kiinnostuksen keskiöön, niin on hyvin ymmärrettävää, että määrällinen analyysi jäi menetelmänä sivuun.

Trevor Barnes on itse asiassa kiinnittänyt huomiota samantyyppiseen kehitykseen talousmaantieteen puolella. Hän analysoi artikkelissaan kahta merkittäväksi katsomaansa teoreettista käännettä, jotka hänen tulkinnassaan kuvaavat kahta hyvin erilaista näkemystä teoriasta ja teorian luonteesta yleensä. Ensimmäistä näistä on yleensä kutsuttu kvantitatiiviseksi käänteeksi, mutta Barnes haluaa nimetä tämän teoreettiseksi käänteeksi, sillä vaikka määrällinen analyysi oli jo pitkään kuulunut talousmaantieteellisen tutkimuksen perusmenetelmiin, uutena tässä käänteessä tuli pyrkimys teorianmuodostukseen entisen jopa aggressiivisen teoriavastaisuuden sijaan. Toinen Barnesin käsittelemistä käänteistä on kulttuurinen käänne, jolle taas ominaista oli Barnesin mukaan hyvin erilainen suhde koko teorian ajatukseen. Teoreettisen käänteen tutkijoille teoria oli epistemologinen, muodollisten, johdonmukaisten ja keskenään koherenttien käsitteiden muodostama malli maailmasta, ”maailman heijastus”, kun taas kulttuurinen käänne toi mukanaan hermeneuttisen teorian käsitteen ja samalla voimakkaan irtautumisen määrällisten menetelmien käytöstä.<sup>24</sup>

Menetelmä jäi niin vahvasti kiinni sitä hyödyntäneeseen tutkimusideologiaan, että menetelmä itsessään sai leiman: sen sijaan, että määrälliset menetelmät olisi nähty sosiaalis-taloudellisen historian tutkimuksen apuvälineinä, jäikin vallalle käsitys, että määrällisiä menetelmiä käyttämällä tulee tutkimuksesta välttämättä sosiaalis-taloudellista ja siten jopa antikulttuurista. Määrällinen menetelmä sai sovelluskontekstiinsa suuntautuneen kritiikin kannettavakseen.

Miten kvantitatiiviset menetelmät olisivat sovellettavissa kulttuurisesti orientoituneessa tutkimuksessa? Mahdollisen avaimen niiden käyttöön tarjoaa edellä esitelty käytännön käsite. Kun kirjallisen, usein kaunokirjallisenkin, materiaalin kautta päästään kiinni niihin maail-

<sup>24</sup> Barnes 2001.

man ja itsensä ymmärtämisen ja jäsentämisen tapoihin, joita menneen maailman ihmisillä oli, käytännön käsite vaatii enemmän huomiota sille, mitä ”oikeasti tapahtui”.

Olenko siis väittämässä, että käytänteet ja materiaallinen jäämistö jollain tavalla tarjoavat pääsyn menneisyydessä todella tapahtuneeseen? Väitänkö, että kyseisillä menetelmillä saavutamme objektiivisen ja toistettavissa olevan tavan tutkia menneisyyttä ja että siten voisimme saavuttaa oikean ja totuudenmukaisen tulkinnan menneisyydestä? Ei, näin en halua väittää. Mitä kuitenkin yritän tuoda esille, on se, että toisenlaisin materiaalivalinnoin ja tutkimusmenetelmin on mahdollista tutkia myös sitä, mitä ihmiset *tekevät*.

Kuten Sewell kirjoittaa, ”kvantitatiivinen järkeily toimii, koska katekyyppiset semioottiset käytännöt (erityisesti koska ne ovat enemmän tai vähemmän vakaiden koodien tai paradigmojen tuotteita) tuottavat säännönmukaisuuksia ihmisten toimissa.” Sewellin mielestä kvantitatiiviset menetelmät saattavat tuoda esille eri kielipeliin säännönmukaisuuksia, jotka eivät ole havaittavissa puhtaan semioottisesta näkökulmasta. Historioitsija – myös tutkiessaan esimoderneja ilmiöitä – saattaa saada toisenlaista ymmärtämystä kohteestaan kvantitatiivisia menetelmiä käyttäen, eikä hänen edes tarvitse missään vaiheessa luopua siitä perusolettamuksesta, että kaikki sosiaaliset suhteet rakentuvat semioottisille käytänteille.<sup>25</sup>

Sewellin mielestä siis harha kvantitatiivisten menetelmien käytössä ei ole menetelmissä itsessään vaan siinä, että menetelmien sovelluksen tuottama mekanismi otetaan sellaisenaan lopputuloksena sen sijaan, että etsittäisiin sen ympäriltä ja taustalta semioottisia merkityksiä. Tällöin jäädytään sen ontologisen oletuksen vangiksi, että maailma itsessään olisi vain menetelmän löytämä mekanismi – tähän oletukseen ei ole synnä menetelmä, vaan tutkijan käsitys kohteensa ontologisesta olemuksesta.<sup>26</sup>

Talousmaantieteen tutkija Henry W. Yeung ilmaisee saman asian hieman toisin. Hän luonnehtii artikkelissaan metodologista rakennetta uudelle talousmaantieteelle ja sivuaa tässä yhteydessä myös kvantitatiivisten menetelmien käyttökelpoisuutta uudessa, kulttuurisen kään-

<sup>25</sup> Sewell 2005, 350–351. Suom. H.K.

<sup>26</sup> Sewell 2005, 355–356.



teen jälkeisessä talousmaantieteellisessä tutkimuksessa. Tässä hän on hyvin samoilla jäljillä kuin Sewell, sillä myös Yeung korostaa sitä, miten uudessa tutkimusmetodiikassa kvantitatiivinen analyysi ei enää riitä *selittämään*, mutta sitä käyttämällä voidaan *kuvata* tapahtumia ja ilmiöitä.<sup>27</sup>

Niinpä kvantitatiiviset menetelmät mahdollistavat heuristisina apuvälineinä kulttuurisesti määräytyneiden taloudellisten käytäntöjen analyysin. Niiden avulla voidaan suuresta määrästä arkeologista materiaalia houkutella esiin siinä piileviä toiminnan tapojen tuottamia säännönmukaisuuksia. Itse näen kvantitatiiviset menetelmät erittäin hedelmällisinä keinoina lähestyä kulttuuristen käytäntöjen tutkimusta puhtaan kirjallisen lähdeaineiston koostumuksen aiheuttamat rajoitukset kiertäen.

## Lopuksi

Olen edellä yrittänyt neljän eri teeman kautta esittää kulttuurihistoriallisen tutkimuksen ongelmakohtia. Mikään näistä ei ole perustavanlaatuisen heikkous, eikä mikään niistä tee kulttuurihistoriaa yhtään vähemmän merkittäväksi tavaksi lähestyä menneisyyttä, mutta kaikilla niillä on oma mahdollisuutensa ohentaa analyysia ja rajoittaa niitä ymmärtämisen ja tulkinnan tasoja, jotka kulttuurihistorioitsija voi saavuttaa.

Vaikka kritisoimani tutkimukset eivät edusta kaikkein tuoreinta ja ajankohtaisinta kulttuurihistoriallista tutkimusta, niiden avulla pystyin hyvin eksplikoimaan kritiikkini konkreettisemmalla tasolla kuin mihin ilman esimerkkejä olisin kyennyt. Toivon kuitenkin, ettei tekstiäni lueta siten, että ajaisin paluuta aikaan ennen kulttuurihistoriaa. Sitä en todellakaan tee, vaan pyrkimyksenäni on ollut herättää lukijassa ajatuksia siitä, mikä on hänen oma suhteensa niin lähteisiin, menetelmiin kuin tutkimuskohteeseenkin.

<sup>27</sup> Yeung 2003, 447–448.

## KOKEVA IHMINEN KÄYTÄNTÖJEN MAAILMASSA

Riitta Laitinen

Historian alan teoreettisessa keskustelussa ”käytäntö” on käsite, jota käytetään monilla tavoilla. Käytäntö on otettu mm. työkaluksi jäsentämään, uudelleen määrittämään tai purkamaan kulttuurin käsitettä. Toisaalta käytäntö on nähty kulttuurista erilliseksi. Sen on ajateltu olevan jotain, mikä ei ole pelkistettävissä kielen osaksi tai kielen määrittelemäksi. Käytännön voi nähdä myös käytöksi, jolloin se asettuu jonkin muun, usein kielen, diskurssin tai merkitysjärjestelmän yhteyteen eli käytäntö ymmärretään merkkien ja koodien käyttämiseksi. Käytäntöteoria, joka usein määrittelee käytännön toiminnaksi, on taas nostanut käytännön (sosiaalista) maailmaa jäsentäväksi ilmiöksi.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Suomenkielisessä keskustelussa käytetään sekä sanaa ”käytäntö” että ”käytänne”. Käytäntö voi määrittyä käytännölliseksi elämäksi, todellisuudeksi (teorian vastakohtana) ja käytössä oleviksi menettelytavoiksi. Käytänne taas tarkoittaa käytössä olevaa tapaa tai menettelyä. Saksan kielessä sanaa *Praxis* voi käyttää tarkoittamaan samoin ihmisen toimintaa ja menettelyitä yleensä ja taas *Praktik*-sanaa kuvaamaan yksittäistä toimimisen tapaa. Andreas Reckwitz kirjoittaa, että tämä käsitteiden välinen ero on tärkeä käytäntöteorioille: käytänne on teoriaa rakentava käsite, ei yleisempi käytäntö. Tässä artikkelissa pyritään käyttämään sanoja käytäntö ja käytänne sen mukaan, miten ne kulloinkin vaikuttavat parhaiten vastaavan englanninkielisissä teksteissä käytettyä *practice*-sanaa. Reckwitz 2005, 251.

Kulttuurihistoriaan liittyvässä teoreettisessa keskustelussa käytäntöä on tarkasteltu suhteessa 1980-luvulla syntyneeseen ”uuteen kulttuurihistoriaan” ja ajatteluun, jossa kulttuuri nähdään symbolijärjestelmänä ja jossa mieli on kaiken keskus: yhteiskunnan antamien puitteiden varasto, identiteetin muovautumisen paikka ja todellisuuden kielellisen rakentumisen sija.<sup>2</sup> Tutkimuksen kohteeksi 1980-luvun kulttuurihistoriassa tulivat ennen kaikkea merkitykset, koodit ja merkit, joiden avulla ihmiset toivat esiin tai ilmensivät kulttuuriaan tai jotka muodostivat sen kulttuurin, jonka ehdoilla ihminen eli.<sup>3</sup> Erityisesti vuosituhannen vaihteessa kielellisyyden ja kaiken määrittelevän kulttuurin valta-aseman aiheuttamat ongelmat saivat kuitenkin tutkijat pohtimaan kulttuurin määritelmiä, menneisyyden todellisuuden luonnetta ja historiantutkimuksen mahdollisuuksia mm. käytäntö-käsitteen avulla. Tällä hetkellä käytäntö on keskeinen käsite kulttuurihistorian tutkimuksessa. Se on käsite, joka ei välttämättä esiinny tutkimusten johdannoissa keskeisenä käsitteenä, mutta siitä on tullut tutkijoille tavalla tai toisella osa tutkittua kulttuuria ja/tai menneisyyden todellisuutta. Voidaankin kysyä, onko käytännöstä tullut kyseenalaistamaton osa kulttuurikäsitteistämme. Näemmekö ruumiillisen kokemisen ja toiminnan, fyysiset tavat, yhteiset käytänteet yhtä automaattisesti osaksi kulttuuria kuin symbolit ja merkit, jotka nekään eivät ole menettäneet merkitystään?

Tässä artikkelissa tarkastellaan etenkin vuosituhannen vaihteessa käytyä keskustelua käytännön/käytänteiden roolista kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa sekä myös sen roolia nykytutkimuksessa. Erityisesti tarkastellaan keskustelua, jota on käyty suhteessa 1980-luvulla syntyneeseen uuteen kulttuurihistoriaan. Keskustelu oli osa kielelliseen käänteeseen vastaamiseen liittyvää laajempaa keskustelua, johon kuuluvat usein myös yhteiskuntatieteelliset käytäntöteoriat, joista seuraavaksi lähdetään liikkeelle.

<sup>2</sup> Appleby, Hunt & Jacobs 1994, 218.

<sup>3</sup> Appleby, Hunt & Jacobs 1994, 218.

## Käytäntöteoria ja sosiaalinen todellisuus

Käytäntö-käsitteen on voimakkaimmin ottanut käyttöön yhteiskuntatieteellinen käytäntöteoria. Yhteiskuntateorioihin erikoistunut filosofi Theodore R. Schatzki kirjoittaa, että käytäntöteorian lähestymistavat vastustavat monia lähimenneisyyden ja nykyisyyden ajattelutapoja, jotka liittyvät intellektualismiin, representationismiin, individualismiin, strukturalismiin, rakennefunktionalismiin, järjestelmäteoriaan, semiotikkaan ja moniin muihin humanismin ja poststrukturalismin muotoihin.<sup>4</sup> Erityisesti Schatzki sijoittaa käytäntöteoreetikot mielen keskeisen roolin syrjäyttäjiksi: ” – – ihmisen asema ’subjekteina’ (ja ’toimijoina’) on sidottu käytänteisiin. Käytänteet, lyhyesti sanottuna, syrjäyttävät mielen ihmiselämän keskeisimpänä ilmiönä.”<sup>5</sup>

Schatzkin mukaan suurin osa käytäntöteoreetikoista määrittelee käytänteet toiminnan kokoelmaksi. Toisaalta käytänteet määrittyvät myös taidoiksi tai hiljaiseksi tiedoksi, joka on toiminnan perustana. Suurin osa käytäntöteoreetikoista yhtyy ajatukseen, että toiminta, joka käytänteet muodostaa, on ruumiillistunutta, ja käytänteiden verkostot välittyvät myös artefaktien ja luonnon objektien kautta. Andreas Reckwitz määrittelee käytänteet rutinoituneeksi käytökseksi, joka koostuu ruumiillisesta ja mentaalista toiminnasta, esineiden ja asioiden käytöstä, tiedosta ymmärtämisen muodossa, taidoista ja tunteiden tiloista. Käytänne muodostaa Reckwitzin mukaan kokonaisuuden, joka on riipuvainen näistä erilaisista osista, mutta jota ei voida pelkistää yhteenkään niistä.<sup>6</sup>

Kulttuurihistorian näkökulmasta tärkeä on Schatzkin huomio, jonka mukaan ilmiöt, kuten tieto, merkitys, ihmisen toiminta, tiede, valta, kieli, yhteiskunnalliset instituutiot ja historiallinen muutos, tapahtuvat

<sup>4</sup> Schatzki 2001, 10. Ks. myös Reckwitz 2005, 247.

<sup>5</sup> Schatzki 2001, 20. Suom. R.L.

<sup>6</sup> Reckwitz 2005, 251–252. Reckwitz kirjoittaa, että käytäntöteorioilla on pohjansa monen teoreetikon teksteissä. Hän mainitsee Pierre Bourdieuin, Anthony Giddensin, Ludwig Wittgensteinin, Michel Foucaultin, Harold Garfinkelin, Judith Butlerin ja Bruno Latourin. 1990-luvulla Charles Taylor ja Theodore Schatzki ovat olleet vaikutusvaltaisia, ja Schatzki teoksessaan *Social Practices. A Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social* (1996) loi käytänteen käsitteeseen pohjautuvan yhteiskuntafilosofian. Reckwitz 2005, 246.

käytänteiden kentällä ja ovat sen kokonaisuuden osia. Reckwitz ilmaisee asian siten, että käytänne on käytäntöteorioissa sosiaalisen maailman ”pienin yksikkö”. Muissa kulttuuriteorioissa ”pienin yksikkö” on mieli, diskurssi tai vuorovaikutus.<sup>7</sup>

Käytäntöteoria on kuitenkin ongelmallinen kulttuurihistorian kannalta erityisesti siksi, että se asettaa itsensä niin voimakkaasti vastakkain minkä tahansa muun selitysmallin kanssa. Se sulkee pois kielellisyyteen ja representaatioihin liittyvät maailman ymmärtämisen tavat. Käytäntöteorialle ja uudistuvalla kulttuurihistorialle on yhteistä se, että kulttuurin/todellisuuden kielellinen rakentuminen asetetaan vastakkain ns. sosiaalisen todellisuuden kanssa. Yhteiskuntatieteiden käytäntöteorioissa on erityisesti kyse siitä, että pyritään uudelleen arvioimaan sosiaalista, jonka on koettu hävinneen teoreettisesta ajattelusta kielellisen käänteen myötä.<sup>8</sup> Kulttuurihistorian näkökulmasta käytäntö-keskustelussa on kyse siitä, että etsitään laajempaa tai monipuolisempaa kulttuurin käsitettä ja kulttuurin tutkimisen tapaa. Kielellisyyteen perustuvan kulttuurikäsitteen kautta ei ole koettu saavutettavan menneisyyttä parhaalla mahdollisella tavalla ja siksi on pyritty yhdistämään lingvistisen käänteen tuomaa kulttuurisen ja kielellisen todellisuuden käsitystä materiaaliseen, yhteiskunnalliseen ja toiminnalliseen liittyvien käsitysten kanssa. Tämä ei välttämättä tarkoita sitä, että olisi oletettu jokin sosiaalinen todellisuus, joka sijoittuu kulttuurin ulkopuolelle. Kulttuurihistorian suhdetta käytänteisiin on pohdittu nimenomaan käytännön ja kulttuurin (tai symbolien, merkitysten järjestelmän, diskurssin, representaation) välisen suhteen kautta lähtien siitä, että molemmat ovat maailman ja menneisyyden ymmärtämiselle ja sen tutkimiselle oleellisen tärkeitä.

## Uuden kulttuurihistorian ongelmat

Richard Biernacki kirjoitti vuonna 2000 uuden kulttuurihistorian mukanaan tuomasta kahdesta suuresta ongelmasta, jotka liittyivät

<sup>7</sup> Reckwitz 2005, 247.

<sup>8</sup> Spiegel 2005, 22. Kielellisestä käänteestä ks. esim. Appleby, Hunt & Jacobs 1994, 198–237; Kaartinen & Korhonen 2005, 15–40.

etenkin sen kulttuurikäsitukseen. Ensimmäinen ongelma syntyi Biernackin mukaan ajatuksesta, jonka mukaan merkitykset syntyvät merkkien järjestelmässä olevien merkkien välisistä synkronisista suhteista. Tämä ajattelu johtaa siihen, että myös käytäntö tuottaa merkityksiä, kun se itse vaikuttaa merkinä muiden merkkien joukossa. Tällöin tutkimuksen kohteena olevien toimijoiden käsitetään kokevan käytänteet nimenomaan merkityksissä tai merkitysten kautta. Käytänteet eivät ole saaneet itsenäistä roolia. Vaikka merkkien konkreettista käytöstä (toimintaa, käytänteitä) historiallisissa tilanteissa kuvattiin tutkimuksissa, käytäntöä ei teoretisoitu osana kulttuuria, vaan käytänteet nähtiin yksinkertaisesti merkkien manipulointina.<sup>9</sup> Tämä ongelma kosketti kulttuurihistorian lisäksi myös muita aloja, joissa kielellinen käänne vaikutti voimakkaasti. Tilanne nähtiin ongelmalliseksi erityisesti ulkoapäin, mutta myös sisäistä kritiikkiä esitettiin.<sup>10</sup>

Toinen uuden kulttuurihistorian ongelma syntyi Biernackin mukaan kulttuurin käsitteen essentialisoitumisesta. Merkkien ja merkkien lukemisen käsitteet sijoitettiin luonnolliseksi osaksi elettyä todellisuutta ja ”unohdettiin”, että kyseessä oli historiallisesti muovautunut tapa nähdä. Lopulta päädyttiin siihen, että kulttuuriksi määrittyi (osittain) yhtenäinen, ymmärrettävä merkkien järjestelmä, ja tämä järjestelmä heijasti perustavanlaatuisesti todellisuutta. Ongelman muodosti merkkien järjestelmän ja maailman rinnastaminen, jolloin erot merkkien ja toiminnan välillä hävisivät. Näin muuttui ongelmalliseksi puhua suhteesta merkin ja sen välillä, mihin merkki maailmassa viittaa.<sup>11</sup>

Kun asialle etsittiin ratkaisua, ajatus diskursiivisesta, symbolien järjestelmän kulttuurista yhdistettynä dualistiseen käsitykseen mielestä ja ruumiista on aiheuttanut sen, että menneisyyden ihmisten toiminnan ja konkretian suhteen on päädytty varsin epätarkasti sijoittamaan käytäntö vastapooliksi kulttuurille, symboleille, diskurssille, merkkien järjestelmälle, merkityksille, kielelle tai kielellisyydelle ja representaati-

<sup>9</sup> Biernacki 2000, 290–293.

<sup>10</sup> Spiegel 2005, 9, 18; Shank 1995; Sewell 1999, 45.

<sup>11</sup> Biernacki 2000, 293–296. Edes postmodernin ajattelun omakseen ottaneet historioitsijat eivät kuitenkaan useinkaan olleet sitä mieltä, että historian tutkimuskohteena ei lopulta olisi menneisyyden todellisuudessa elänyt ihminen tai hänen maailmansa ja toimintansa. Korhonen & Tuohela 2002, 5; Kaartinen & Korhonen 2005, 21; Spiegel 2005, 8.

oille. Näiden käsitteiden merkityksiä ja keskinäisiä suhteita määritellään kuitenkin harvoin, ei sen enempää kuin itse käytännön käsitettä. Kielellisyyden ulkopuolelle jäävän tavoittaminen on osoittautunut käsitteellisesti vaikeaksi.

## Käytäntö ja kulttuuri

Antropologi Marshall Sahlins kirjoitti jo 1980-luvulla siitä, kuinka peritty kieli tai diskurssi ei voi koskaan täysin kuvata empiirisen todellisuuden moninaisuutta. Gabrielle Spiegelin sanoin ”elämä ylittää kulttuurin kyvyn kuvata tai selittää sitä”.<sup>12</sup> Ongelmat ovat siis käytännön ongelmia, joita tutkijat kohtaavat käyttäessään tietynlaista kulttuurin käsitettä. Kulttuuri ei enää voikaan olla kaikkea ihmisen elämää avaava käsite, jos jotain keskeistä ihmisen elämään liittyvää jää sen ulkopuolelle.

Kulttuurin käsitteen ja aseman suhteen voidaan nähdä, että verrattuna uuden kulttuurihistorian syntyajatuksiin asetelma kääntyi 1990-luvulla pääläelleen. Jonathan Dewald kirjoittaa ranskalaisen kulttuurihistorioitsija Roger Chartierin aiemmin korostaneen sosiaalisen ja kulttuurisen monimutkaista suhdetta tähdentämällä, että kulttuuri ei voi olla vain yhteiskunnallisten järjestyksen ilmenemismuoto. 1990-luvulla englanniksi käännettyssä artikkelikokoelmassaan Chartier taas kirjoittaa, että sosiaalisella on omat sääntönsä ja logiikkansa, joita ei voi pelkistää kulttuurin tai kielen sääntöihin ja logiikkaan.<sup>13</sup> Chartierin kommentti vaikuttaa luonteenomaiselta vuosituhannen vaihteen pohdinnalle, jossa on pyritty hahmottamaan kielellisen/kulttuurisen ulkopuolella olevaa, mutta ei määritellä sitä muuten kuin nimenomaan kielellisen/kulttuurin sisälle sopimattomaksi.

Toisaalta, kun katsotaan hieman kielellisen käänteeseen ongelmiin liittyvän keskustelun ulkopuolelle, diskurssin ja käytännön dualismiin on usein liitetty myös vallan ja vastustamisen vastakkainasettelu: tällöin tarkastellaan nimenomaan arkipäivän käytänteitä, jotka vastustavat yleistä käytäntöä, ”rikkovat sääntöjä”, tuovat esiin alistetun toimintaa

<sup>12</sup> Spiegel 2005, 21. Suom. R.L.

<sup>13</sup> Dewald 1998, 222; Chartier 1997, 1.

suhteessa alistajaansa.<sup>14</sup> Michel de Certeau kirjoittaa *Practice of Everyday Life* -teoksessa siitä, kuinka ihmiset voivat arkielämässään ottaa eri tavoin käyttöönsä valtakulttuurin tuottamaa maailmaa. Tällaisia käytänteitä de Certeau kutsuu ”taktiikoiksi”. Ne vastustavat, ne ovat heikon voittoja vahvasta.<sup>15</sup> Dewald nostaa esiin myös Chartierin teksteistä tämän näkökulman ja kirjoittaa diskurssin nousevan poststrukturalistisessa ajattelussa auktoriteetin ja vallan piiristä. Käytänteet sen sijaan ovat innovatiivisia, populaareja ja valtaa vastustavia.<sup>16</sup>

Vastarinnan retoriikka tulee käytänteiden tutkimuksessa helposti esiin ihmisten jokapäiväisen elämän yhteydessä. Käytäntö/käytänteet ovatkin olleet ja ovat edelleen hyvä työkalu nimenomaan arkipäivän historian tutkimuksessa, jolla ei ole lähtökohtanaan itsereflektioivia kirjallisia lähteitä. Esimerkiksi 1500- ja 1600-lukujen aikana kirkossa käyttäytymiseen tuotiin ylhäältä käsin paljon muutoksia ja uusia sääntöjä. Seurakuntalaisten käyttäytyminen esimerkiksi penkkijärjestysten, kirkossa liikkumisen tai alttareiden muutosten suhteen avautuu oikeuspöytäkirjoista löytyvien erilaisten rikkomusten eli toiminnan kautta. Tätä toimintaa, käytänteitä, suhteutetaan muihin lähteisiin, joissa yleensä kirkon johtoon kuuluvat henkilöt tuovat esiin näkemyksiään siitä, millainen kirkon ja seurakuntalaisen tulee olla. Näin käytänteet ovat ainoa tie seurakuntalaisten kirkkosuhteen äärelle, mutta lähteiden luonne suuntaa tutkimusta helposti vastarinnan näkemiseen.

Vallan ja vastustuksen retoriikasta huolimatta de Certeau kirjoittaa ”strategioista”, jotka myös ovat käytänteitä. ”Strategiat” luovat niitä tiloja, joissa ”taktiikat” toimivat tai joita ne voivat käyttää. Käytänteitä löytyy siis myös yhteiskunnan voimakkaista instituutioista, kuten uskonnosta, mediasta, liike-elämästä ja valtioista.<sup>17</sup> Näin arki ulottuu ”tavallisten” ihmisten pienten toimien ulkopuolelle, ns. vallan huipulle saakka. Täten diskurssin ja käytännön perustavanlaatuisen erottaminen toisistaan yhteiskunnan eri tahoille ei luo mahdollisuutta tarpeeksi monitahoiseen kuvaan eletystä todellisuudesta/kulttuurista. Silloinkin kun ihmisen kokemismaailma voidaan nähdä jatkumona arkipäivän

<sup>14</sup> Sewell 1999, 55; Dewald 1998, 224.

<sup>15</sup> de Certeau 1984, xv, xix, 30, 37.

<sup>16</sup> Dewald 1998, 224.

<sup>17</sup> de Certeau 1984, xix, 35–36; Sewell 1999, 55–56.



elämästä aina politiikan ja talouden vallan huipulle, molemmat ääripäätt asuttavat edelleen samaa maailmaa.<sup>18</sup>

Historioitsijoiden vuosituhannen vaihteessa käymä keskustelu kulttuurin luonteesta käytäntö-käsitteen avulla ei kuitenkaan yleisesti painota vallan ja vastustuksen näkökulmaa, vaikka nimenomaan arjen kulttuurihistorian tutkimukselle keskustelu on ollut tärkeää.<sup>19</sup> Sen sijaan diskursiivisuus ja kielellisyys ovat avaimia keskusteluun. Sewell kirjoittaa Chartierin *On the Edge of the Cliff*-teoksen korostavan eroa kirjallisen, logosentrisen ja hermeneuttisen käytännön sekä muiden käytäntöjen välillä. Chartier siis ensinnäkin näkee voimakkaan eron diskursiivisen ja ei-diskursiivisen käytännön välillä, mutta myös sijoittaa kielellisen toiminnan käytänteiden joukkoon. Chartier sijoittaa diskursiivisen logiikan vastapooliksi kuvallisen, riitin ja arkijärjen logiikan. Hän ei kuitenkaan tarkemmin selitä näiden suhteita toisiinsa. Toisaalta Chartier sijoittaa tekstillisen vastakohtadaksi kuvat, rituaalit ja arjen käytänteet tai asettaa vastakohtaisiksi diskurssin ja käytännön tai kuvan logiikan. Sewell huomauttaa, että epäselväksi jää, miksi juuri diskurssi ja muu käytäntö muodostavat vastakohtan toisilleen. Eikö käytännön piiristä voisi löytää muitakin vastakkainasettelun perusteita?<sup>20</sup>

Sewell itse rakentaa käsitystä käytänteistä siitä lähtökohdasta, että käytänteet ovat aina ”semioottisia (eli merkitsevästi rakennettuja ja siten aina tulkittavissa olevia)”, mutta ne myös aina ”ilmentävät monenlaisia semioottisen logiikan muotoja” (kielellisiä, kuvallisia, eleellisiä, performatiivisia jne.).<sup>21</sup> Käytänteiden tutkimiseen tarvitaan kuitenkin kaksi erilaista tarkastelutapaa, semioottinen ja mekaaninen. Sewell kuvaa semioottista tarkastelutapaa: ”Semioottinen selittämisen tyyppi selittää käytännön rakenteita sellaisten paradigmojen tai koodien avulla, jotka mahdollistavat näiden rakenteiden tuottamisen.”<sup>22</sup> Tässä selvittämisen tavassa lähdetään liikkeelle Saussuren esittämästä kielellisestä logiikasta, mutta liikutaan myös paljon laajemmalla alalla. Sewell laskee selitysmallin pariin kuuluvaksi Thomas Kuhnin, Clifford Geertzin ja ranska-

<sup>18</sup> Jay 1998, 43.

<sup>19</sup> Ks. kuitenkin Sewell 1999, 55–58. Ks. myös Harri Kiiskisen artikkeli tässä teoksessa.

<sup>20</sup> Sewell 1998, 246–248.

<sup>21</sup> Sewell 1998, 249.

<sup>22</sup> Sewell 1998, 250. Suom. R.L.

laiset teoreetikot Barthesin, Lévi-Straussin, Lacanin, Foucaultin ja de Certeau'n (sekä myös Chartierin) – kaikki kielelliseen käänteeseen liitettyjä teoreetikoita. Semioottinen selitysmalli ei liity vain kieleen, vaan käytänteitä selvitettäessä on tarkasteltava useita semioottisia logikoita (eleellisiä, typografisia, fonologisia, semanttisia, retorisia, kuvallisia, teologisia, tilallisia, rituaalisia, alakohtaisia) ja niiden artikulaatioita.<sup>23</sup> Käytänteissä olisi siis aina kyse ennen kaikkea merkityksistä.

Mekanistisessa selitysmallissa on keskiössä syyn ja seurauksen välinen suhde. Semioottinen selitysmalli koskee Sewellin mukaan vain ihmisiä, mekanistinen malli myös muuta maailmaa. Mekanistisen selitysmallin avulla selitetään esimerkiksi sitä, kuinka esimodernissa maailmassa maaseudun väestön kasvu ilman teknologian muutoksia tai viljellyn pinta-alan kasvua johtaa palkkojen laskuun ja maan sekä ruoan hinnan nousuun. Tällöin on selitetty prosessia tarjonnan ja kysynnän lakeihin nojautuen ja viitattu prosessin syihin sen sijaan, että olisi pyritty määrittelemään semioottisia koodeja, jotka selittävät köyhyyden esiintymisen tapoja tai muotoja.<sup>24</sup>

Sewell esittää, että kulttuuristen käytänteiden ymmärtämiseen täytyy soveltaa kummankin tyyppin selitystapoja.<sup>25</sup> Molempien selitysmallien käytön tarpeesta huolimatta Sewell määrittelee kulttuurin nimenomaan semioottisesta näkökulmasta sellaisten käytänteiden kokoelmaksi, jotka ovat mahdollisia tietyssä aikana ja tietyssä paikassa ja joiden luonne on erilaisten semioottisten paradigmojen ja niiden artikulaatioiden muodostama.<sup>26</sup>

Toisaalta Sewell on myös kirjoittanut, että kulttuuri on sosiaalisen käytännön semioottinen ulottuvuus. Tällöin käytäntö kokonaisuudessaan rakentuu sekä merkityksistä että muista tapahtumaympäristönsä tekijöistä, esimerkiksi valtasuhteista, tilallisuudesta tai resurssien jakautumisesta. Tässä ajatustavassa sosiaalinen todellisuus vaikuttaa olevan jotain, joka on olemassa kulttuurin ulkopuolella. Kulttuuri on semioottinen järjestelmä (joskaan ei yhtenäinen sellainen) ja suhteiden verkosto, joka kattaa sosiaalisen todellisuuden, mutta se ei ole yhtenevä

<sup>23</sup> Sewell 1998, 250–251.

<sup>24</sup> Sewell 1998, 251–252.

<sup>25</sup> Sewell 1998, 251–252.

<sup>26</sup> Sewell 1998, 252–253.

esimerkiksi taloudellisten tai poliittisten verkostojen kanssa. Semioottinen ulottuvuus ja muut ulottuvuudet ovat Sewellin mukaan autonomisia, vaikkakin aina myös yhteyksissä toisiinsa. Käytännön kulttuurinen ulottuvuus on siis riippumaton joistakin muista käytännön ulottuvuuksista. Sewell kirjoittaa myös, että kulttuurinen käytäntö tarkoittaa semioottisen koodin hyväksikäyttämistä jonkin tekemiseksi.<sup>27</sup> Biernacki arvostelee Sewellin pyrkimystä määritellä kulttuuria uudelleen tässä kohdassa: käytäntö asettuu Sewellin määritelmässä lopulta alisteiseksi kielellisesti rakentuneelle kulttuurille, ja koodit eivätkä ne toimintaan laittavat prosessit määrittyvät keskeisiksi kulttuurin rakenteen kannalta.<sup>28</sup> Tässä Biernacki on oikeassa. Sewell määrittelee kulttuurisen käytännön merkkien ja koodien käytöksi, mutta jäljelle jää kuitenkin vielä jotain merkitysten järjestelmän ulkopuolella olevaa; kokonaisuudessaan käytäntö jää lopulta selvittämättä.

Sewell kuitenkin jatkaa, kuinka ajatus semioottisten koodien käytöstä auttaa rikkomaan yhtenäistä ja jähmettyneen merkkien järjestelmän hallitsemaa kulttuurin käsitettä. Marshall Sahlinsiin viitaten hän kirjoittaa, että jokainen symbolin käyttöönotto asettaa sen merkityksen koetukselle. Käytänteet muuttavat koodeja ja merkityksiä.<sup>29</sup> Kulttuuri on jatkuvassa muutoksen tilassa, kun käytänteet nähdään sen keskeisenä osana. Robert Scribner kirjoitti jo 1992, kuinka kulttuuriin liittyvän teoreettisen ajattelun tavat sulkivat pois epäloogisuudet, epäjohtonmuokaisuudet ja epäyhtenäisyyden niin, että kulttuuri näytti automaattisesti toimivalta loogiselta järjestelmältä. Scribner esittää sen sijaan, että kulttuureissa symboleja käytetään kaottisella tavalla. Tieto ja käytänteet koetaan *bricolagen* tavoin; kulttuuriset käsitykset ovat ihmisen toiminnassa jatkuvasti kierrätettävinä.<sup>30</sup>

<sup>27</sup> Sewell 1999, 49, 51.

<sup>28</sup> Biernacki 2000, 291–292.

<sup>29</sup> Sewell 1999, 51.

<sup>30</sup> Scribner 1992. Kulttuuristen varantojen käyttöä yksilön elämässä on käsitelty myös performatiivisuutena, jolloin yksilön toimijuus on korostunut. Tätä ajatusta kehitti myös *bricolage*-käsitteen kautta David Sabean jo 1980-luvulla. Sittemmin voimakkaammin käyttöön tullut performatiivisuuden käsite korostaa toimijaa, vastaanottajaa, keskustelukumppania, toisen kohtaamista enemmän kuin käytäntö-käsite. Artikkelissa tähän asti käsitellyssä keskustelussa käytäntö on noussut keskeiseksi toimijaa korostavien käsitteiden (toimija, kokemus, performanssi) sijasta mahdollisesti siksi,

Richard Biernacki ehdotti, että tulisi tutkia niitä tapoja, joilla toimijat liittävät representaatiot käytäntöihin toimiessaan yhteisössään. Kulttuuriselle analyysille ei olisi tällöin tärkeää selvittää kaiken määrittävää perustaa (kulttuuria, merkkien järjestelmää), vaan tarkastella sitä, miten toimijat käytännössä toimivat merkityksellistyvässä ja symbolisessa maailmassa. Kulttuurin voidaan tällöin nähdä olevan nimenomaan kahden tason välisissä suhteissa.<sup>31</sup> Hän jatkaa, että ”kulttuurin rakenne määrittyy merkkien käytännön kontekstiin sopimisen kautta, ei analyttisesti erillisten semioottisten suhteiden piirin kautta.” Hänkin on sitä mieltä, että käytäntö muuttaa sen asemaa, minkä merkit ovat vahvistaneet.<sup>32</sup>

Vaikka käytännön käsitteen määrittely Sewellin ja Biernackin teksteissä jääkin vajaaksi, selväksi tulee se, että käsitteen yksi tärkeimmistä tehtävistä on ollut yhtenäisen kulttuurin ajatuksen murtaminen. Kulttuuri merkkien järjestelmänä edellyttää jonkinlaista koheesiota. Käytänne jonakin muuna kuin kielellisenä ilmiönä murtaa tuon ajatellun koheesion.<sup>33</sup> Vaikka historioitsijat muutoksen tarkastelijoina ovat perinteisesti ehkä muita kulttuurin tutkijoita helpommin nähneet ristiriidat ja muovautuvuuden kulttuurisissa merkityksissä,<sup>34</sup> kielellisen käänteiden jälkeisessä kulttuurihistoriassa on käytäntöihin kohdistuva näkökulma rikkonut ja monipuolistanut kuvaa kulttuurista. Tällöin käytäntö määrittyy ensisijaisesti juuri toiminnaksi, joksikin, jota ruumiillinen toimija tekee merkityksiä täynnä olevassa maailmassaan.<sup>35</sup>

että uuden kulttuurihistorian ”puhtaimmassa muodossa” kulttuurin semioottista koodia etsittiin julkisista ja jaetuista symboleista sekä tavoista. Käytäntö on tälle luonnollisempi vastapooli kuin yksilön toimijuus. Kaartinen & Korhonen 2005, 140–143; Biernacki 2000, 296.

<sup>31</sup> Biernacki 2000, 302.

<sup>32</sup> Biernacki 2000, 305.

<sup>33</sup> Sewell 1999, 49–52.

<sup>34</sup> Sewell 1999, 45.

<sup>35</sup> Ks. myös Harri Kiiskinen artikkeli tässä teoksessa.

## Ruumis, mieli ja kokemus

Käytännön ja diskurssin välinen dualismi voidaan sijoittaa ruumiin ja mielen välisen dualismin yhteyteen. Reckwitzin mukaan käytäntöteoreettisessa ajattelussa käytänne ylittää ruumiin ja mielen ajattelun sisäisen ja ulkoisen rajan: ”Sosiaaliset käytänteet ovat rutiininomaisia ruumiillisia performansseja, mutta samalla ne ovat mentaalista toimintaa.”<sup>36</sup> Vaikka kulttuurihistorioitsija ei haluaisi käytäntöteoreetikoiden tapaan alistaa mentaalisia tai kielellisiä ilmiöitä sosiaalisten käytäntöjen alaiseksi, ruumiin ja mielen yhdistäminen käytännön/käytänteen käsitteen avulla on hyödyksi. Käytännön ja diskurssin voidaan nähdä yhdistyvän ruumiillisessa toimijassa. Lisäksi ruumiillisuus liittyy käytännön kokemukseen, joka myös on keskeinen käsite kulttuuriin ja kielellisyyteen liittyvässä kriittisessä keskustelussa.

Ruumiin merkitys korostuu, kun tarkastellaan empiiristä tutkimusta. Käytännön ja diskurssin väliset suhteet nimittäin ilmenevät tutkimusteksteissä hieman erilaisena kuin kulttuurin olemukseen liittyvässä teoreettisessa pohdinnassa. Tällöin ei (välttämättä) lähestytä asiaa diskurssin/kielellisyyden/merkitysten ja käytännön määrittelyiden näkökulmasta tai niitä esiin tuoden. Sen sijaan puhutaan ruumiillisuudesta, toimijuudesta, materiaalisuudesta ja tilallisuudesta. Näiden käsitteiden rooli nykytutkimuksessa todistaa kulttuurikäsitteestä, jossa käytänteet ovat tärkeässä osassa. Myös ruumis ja kokemus ovat keskeisiä tälle kulttuurikäsitteelle.

”Kokemus” on käsite, jonka avulla ns. kielellisen determinismin ja sosiaalisen determinismin välisessä maastossa on monella taholla pyritty luovimaan. Jay Smith esimerkiksi kirjoittaa, että vallankumouksen ajan Ranskan tutkimuksessa ryhdyttiin tarkastelemaan konkreettisia kokemuksia ja niiden vaikutuksia, koska ajateltiin, että eletty kokemus on jotain, millä voitaisiin välttää liiallinen painotus diskurssiin tai liiallinen tukeutuminen vanhanaikaiseen yhteiskunnalliseen determinismiin.<sup>37</sup> Smithin kirjoitus on myös hyvä esimerkki siitä, miksi kokemuksen käsite tuottaa ongelmia. Smith kirjoittaa, että maalaisjärkeen pohjautu-

<sup>36</sup> Reckwitz 2005, 254. Suom. R.L.

<sup>37</sup> Smith 2001, 117.

valla kokemuksien herkällä ja tunnollisella empiirisellä analyysillä kaksi yhtä vähän houkuttelevaa näkökulmaa voidaan välttää.<sup>38</sup>

Uuden tutkimusotteen löytämiseksi talonpoikaisjärki ei kuitenkaan riitä.<sup>39</sup> Kuten Spiegel kirjoittaa, ajatus siitä, että kokemuksesta ei voi kielellistää ja että se on jotain ensisijaista, oli kielellisen käänteiden ja postmodernin teorian vastustajien työkalu jo 1980-luvulla. Se on ollut myös sosiaalishistoriallisen tutkimuksen pitkäaikainen perusajatus.<sup>40</sup> 1960-luvulta lähtien kokemuksen käsitettä on käytetty avaamaan erityisesti erilaisten vähemmistöjen ja alistettujen ryhmien historiaa. Työväen historia ja naisten historia halusivat kertoa, miten työväestö ja naiset kokivat elämänsä. Saksalaisessa *Alltagsgeschichtessä* kokemus oli paikka, jossa hallinta ja hyväksikäyttö välittömästi kohdattiin. Kokemus liittyi myös suorasti tutkittavan ryhmän identiteettiin.<sup>41</sup> Kuten tässä varhaisemmassa tutkimuksessa, myös Smithin esittämässä tutkimuksessa kokemus on erityisesti jotain, mikä edeltää diskurssia ja kieltä.<sup>42</sup>

Postmoderni käsitys kokemuksesta liitetään historiantutkimuksessa yleisimmin Joan Scottin vuonna 1991 kirjoittamaan artikkeliin ”The Evidence of Experience”, jonka keskeiseksi nähty viesti on se, että kokemuksesta ja kieltä ei voi erottaa toisistaan ja että kokemus on kielellinen tapahtuma. Scott haastoi tutkijat historiallistamaan kokijoiden identiteetin, joka oli sosiaalishistorian kokemus-käsitteessä itsestään selvä. Scottin mukaan kielen erottaminen kokemuksesta (kokemus on ennen kieltä) essentialisoisi uudelleen subjektin. Scott teroitti, että tutkijoiden pitäisi kiinnittää huomiota niihin historiallisiin prosesseihin, joihin subjektit sijoittuvat diskurssin välityksellä ja joissa subjektien kokemus tuotetaan. Yksilöillä ei sinänsä olisi kokemuksia, vaan subjektit rakentuisivat kokemuksen kautta. Kokemus olisi jotain, mitä pyrimme selittämään, ei jotain, mistä lähdetään liikkeelle. Kokemus tulisi historiallistettua kuten myös ne identiteetit, joita kokemus rakentaa.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Smith 2001, 117.

<sup>39</sup> Spiegel 2005, 24.

<sup>40</sup> Spiegel 2005, 18.

<sup>41</sup> Canning 1994, 374.

<sup>42</sup> Smith 2001, 117.

<sup>43</sup> Scott 2005 (1991), 202, 203–204; Canning 1994, 375; Shank 1995, 84–87; Kaartinen & Korhonen 2005, 151–155.

Spiegelin mukaan edes feministitutkijat eivät kuitenkaan ole olleet varmoja Scottin esityksestä, jossa diskurssi positioi subjektin ja tuottaa subjektin kokemuksen. Kokemus nähdään sen sijaan tavoiksi, joilla ihminen reagoi tai vastaa hänelle tapahtuviin asioihin ja joilla toiminta maailmassa rakentuu. Kieli on kokemuksen artikuloinnin sija. Lisäksi historioitsija Kathleen Canning tuo esille, että niin työväen- kuin feministiset historioitsijatkin tarkoittavat kokemuksella muuta kuin vain tapahtumien läpielämistä. Scottin kritiikki kokemus-käsitteen käytöstä on siis liian ankaraa. Kokemukseen liitettiin myös se, miten ihmiset tulkitsivat tapahtumia niitä eläessään. Kokemus liittyy näin useissa tutkimuksissa ennen kaikkea prosesseihin, joiden kautta toiminta rakentuu ”käyttäen luovasti jokapäiväisen elämän olosuhteita”.<sup>44</sup> Canning nostaa erityisesti toimijan käsitteen diskurssin ja kokemuksen väliin, välittäjäksi. Hänen esittämänsä rakenteen sisällä diskurssi ei voi yksioikoisesti rakentaa kokemusta. Lisäksi toimijan asema tuo menneisyyden kokevan ihmisen osaksi diskurssia niin, että liiallinen tekstipainotteisuus tulee mahdottomaksi ja menneisyyden subjektit nousevat keskiöön.<sup>45</sup>

## Empiirisen tutkimuksen todellisuus

On muistettava, että niin käytännön, diskurssin kuin kokemuksenkin kohdalla kyse on aina teorioista ja niiden sanastoista<sup>46</sup>, empiirisen todellisuuden ”tosiseikat” eivät määrittele teorioita ja niiden käsitteistöä, vaan sen tekevät tutkijat.<sup>47</sup> Reckwitz esittää yksinkertaisen esimerkin. Jos tut-

<sup>44</sup> Spiegel 2005, 19; Canning 1994, 376; Tuohela 2008, 30.

<sup>45</sup> Canning 1994. Kokemuksen käsitteen kohdalla Maurice Merleau-Pontyn ruumiinfenomenologian puuttuminen keskustelusta on kiinnostavaa. Mahdollisesti tämä johtuu Merleau-Pontyn kokemus-käsitteen välittömyydestä, ei-kielellisyydestä ja subjektiivisuudesta. Merleau-Pontyn ruumis-käsite avautuu kuitenkin aktiivisena ja toimivana, mikä sopisi hyvin nykytutkimuksen ruumiskäsitykseen. Merleau-Pontylle ruumis on havaitsemisen ja aistimisen subjekti ja muodostaa ympärilleen toiminnan maailman. Ruumis toimintojen keskuksena liittyy myös aina merkityksiin, vaikka se ei olekaan merkityksistä rakennettu. Matikainen 2003, 189, 191, 192, 195, passim; Spiegel 2005, 24.

<sup>46</sup> Reckwitz 2005, 259.

<sup>47</sup> Reckwitz 2005, 259.

kitaan esimerkiksi tieteen historiaa, on huomattava ero sillä, käännytäänkö tarkastelemaan tieteen harjoittajien ”mielen karttoja”, tieteellistä diskurssia, tieteellistä organisaatiota kommunikaationa vai sitä miten tiede tuotetaan käytänteinä ja ruumiin, tiedon ja materian kokonaisuutena. Diskurssi, käytäntö ja kokemus ovat nimenomaan ideaaleja, hyödyllisiä analyyttisiä kategorioita eivätkä aina jokapäiväisen elämän realiteetteja.<sup>48</sup>

Diskurssi ja käytäntö, kuten myös kokemus, toimijuus ja ruumiillisuuskin, ovat siis käsitteitä, joiden avulla tutkimme. Tutkimamme menneisyyden ”ihmiset ovat maailmassaan toimimalla ja ajattelemalla”.<sup>49</sup> Käyttämiemme lähteiden avulla pyrimme saamaan otteen ihmisten ajattelusta ja toiminnasta samalla muistaen, että ”jokainen tekstilähde on jo tulkittu, käsitteellistetty esitys jostakin ajattelusta ja toiminnasta.”<sup>50</sup> Tässä on mielestäni ja-sana erityisen tärkeä. Lähteet kertovat aina sekä toiminnasta että ajattelusta. Niillä on monimutkainen suhde sekä diskurssiin että käytänteisiin.<sup>51</sup> Kirjallisten lähteiden lisäksi on muistettava esinelähteet ja fyysinen ympäristö, jotka ovat nousseet viime vuosikymmeninä tärkeään asemaan historiantutkimuksessa ja jotka tuovat hyvin esiin käytänteiden ja kokemusten roolia nykytutkimuksessa.

Materiaalisen kulttuurin tutkimuksessa esineitä on usein käsitelty teksteinä (vaikkakin tekstinä, jolla on oma sanastonsa) ja erilaisten kontekstien kautta sen sijaan, että olisi keskitytty niiden materiaalisuuteen. Karen Harvey kuitenkin huomauttaa, että esineillä on oma autonomiansa, ja tutkimus onkin 2000-luvulla katsonut materiaalisuutta uudella tavalla. Esineitä ja fyysistä ympäristöä ei enää nähdä vain teksteinä, joista luetaan merkityksiä. Objektit ovat merkityksellisiä sen sijaan, että olisivat vain tyhjiä astioita vastaanottamassa merkityksiä muusta tai muualta. Objektien materiaalisuus itsessään tekee jotain. Se muodostaa kokemusta, luo identiteettiä ja rakentaa sosiaalisia suhteita ja käytänteitä.<sup>52</sup> Materiaalisuus esimerkiksi kantaa inhimillisiä tekoja mukanaan sen jälkeenkin, kun inhimilliset toimijat ovat poissa.<sup>53</sup> Ihmisen ja

<sup>48</sup> Dewald 1998, 225.

<sup>49</sup> Kaartinen & Korhonen 2005, 136.

<sup>50</sup> Kaartinen & Korhonen 2005, 136–137.

<sup>51</sup> Kaartinen & Korhonen 2005, 137.

<sup>52</sup> Harvey 2009, 3, 5; Editorial, *Journal of Material Culture* 2009, 8.

<sup>53</sup> Lehtonen 2008, 20.



objektin suhde nähdään myös tasapuolisena vuorovaikutuksena niin, että ihminen ei vain käytä tai manipuloi jotain ulkopuolista. Voidaan esimerkiksi puhua ”sormilla ajattelemisesta”, kun toiminta liittyy elimellisesti johonkin esineeseen. Turo-Kimmo Lehtosen sanoin, ”ihminen ajattelee myös teknologisilla liitännäisillään”. Käytänteet linkittyvät suoraan esineisiin. Käytänteet onkin nostettu materiaalisen kulttuurin tutkimuksessa yhdeksi tärkeäksi tutkimuksen kohteeksi ja/tai materiaalisen maailman ”avaajaksi”.<sup>54</sup> Karen Harvey esittää, että materiaalisen kulttuurin näkökulma voisi historiantutkijan kannalta toimia osana sosiaalisen uudelleenetsimisen prosessissa. Materiaalinen kulttuuri luo erinomaisen mahdollisuuden merkityksien ja käytänteiden yhdistämiseen empiirisessä tutkimuksessa.<sup>55</sup>

Myös tilan tutkimuksessa yhdistyvät merkitykset ja käytänteet – usein juuri materiaalisuuden kautta. Esimerksi Peter Arnade, Martha Howell ja Walter Simons kirjoittavat, kuinka kaupunkitilaan liittyvät merkitykset ovat välittömästi peräisin tilan materiaalisuudesta: ”Tila saa merkityksiä nimenomaan sen kautta, että sillä on kyky ihmisen piilottamiseen, suojelemiseen, jakamiseen tai esittämiseen.”<sup>56</sup> Tila on fyysinen ja toiminnallinen. Tilassa ollaan ruumiillisesti, ja se on myös toiminnallinen tila. Toisaalta taas paikkojen nähdään muodostuvan merkityksistä, merkityksellistämisestä.<sup>57</sup>

Myös menneisyyden kokijan, toimijan tai subjektin kohdalla materiaalisuus on huomioitava uudella tavalla, ruumiillisuus voidaan nähdä jopa ”raakana materiana”. Ville Kivimäki on sotahistorian kohdalla pohjennut kehoja nimenomaan käsitteellistämättömänä materiana. Ruumis voi olla ”kontrolloimatonta raaka-ainetta, joka voi fyysisesti reagoida jäsentymättömän elämismaailman ja kulttuuristen merkitysjärjestelmien yhteensopimattomuuteen”. Tämä tarkoittaa sitä, että jokin ihmisen kohtaama tapahtuma voi olla sellainen, että sen prosessoimiseen ei ole riittäviä työkaluja. Kivimäki antaa esimerkiksi mieleltään järkyneet sotilaat, jotka eivät ole voineet puhua ”traumasta” lääkäreille. Puhumaton ja käsittelemätön trauma on tullut esiin äärimmäisinä fyy-

<sup>54</sup> Lehtonen 2008, 90–91, 95.

<sup>55</sup> Harvey 2009, 7–8.

<sup>56</sup> Arnade et al. 2002, 536, 542. Suom. R.L.

<sup>57</sup> Esim. Löw 2005, 445, 446–447.

sisinä reaktioina tai tunnistettavina somaattisina sairauksina. Tutkijan täytyy siis ottaa huomioon trauman mahdollinen ylihistoriallisuus ja muuttumattomuus.<sup>58</sup> Ruumiillisuuden ja materiaalisuuden avoin analysointi johtaa siihen, että myös käsitteellistämättömän ja merkityksellistämättömän materian olemassaolo huomioidaan tutkimuksessa, vaikka pääasiallisesti historioitsijan tutkimuskohteena olisikin materiaan kiinnittyvä merkitysten maailma.

Kielellisyyden vastareaktionä liiallinen painottuminen konkreettiseen (käytäntöisiin, fyysiseen, arkiseen kokemiseen) voi kuitenkin johtaa omanlaisiin ongelmiinsa. Martin Jayn kirjoitus *Alltagsgeschichte* suhteesta natsi-Saksan historiaan on tästä hyvä esimerkki. *Alltagsgeschichte* tapaa tutkia natsismin aikaa arvosteltiin, koska siinä natsismi jäi taka-alalle, kun kuvattiin ns. tavallisten ihmisten tavallista arkea ja kokemuksia. Tämä arvostelu ja arjen historian tapa kirjoittaa liittyivät 1980-luvun *Historikerstreitii*n, jossa kiisteltiin natsismin synnyn syistä ja sen roolista Saksan ja maailman historiassa. Arjen historiaa kritisoitiin siitä, että se normalisoi natsismin ajan tai jopa trivialisoi sen kertomalla vain arjen ”normaaleista” kokemuksista. Tutkijat näyttivät jättävän kuilun valtion ja eliittien kammottavan politiikan ja tavallisen ihmisen jokapäiväisen olemassaolon välille. Tämä tapa käsitellä arjen historiaa saattoi antaa kuvan, että tutkijat näkivät saksalaiset yleensä syyttömiksi natsi-Saksan rikoksiin ja kokonaan osattomiksi ne synnyttäneeseen kulttuuriin.<sup>59</sup>

*Alltagsgeschichte* esimerkki kertoo hyvin siitä, kuinka kokemuksen käsitteen kautta voidaan päätyä kirjoittamaan tutkimusta, joka on irrallaan laajemmista konteksteistaan – niin teoreettisesti kuin sisällöllisestikin. Jay varoittaa syrjäyttämästä kaikkea poliittisen vallan, yhteiskunnan eliitin ja sosioekonomisten rakenteiden tarkastelua arjen kokemusten ja käytänteiden (antropologisen) tutkimuksen ja kuvailun tieltä.<sup>60</sup> Daniel Brewer viittaa samaan kysymykseen, kun hän on huolissaan arkipäivän latistumisesta. Hän kirjoittaa, että muutokset historian tutkimuksessa ovat johtaneet yhä enenevässä määrin sosiaali-, kulttuuri- ja materiaalsen historian ja nimenomaan arjen historian tut-

<sup>58</sup> Kivimäki 2006, 80.

<sup>59</sup> Jay 1998, 37–39.

<sup>60</sup> Jay 1998, 39.

kimiseen, kun on kääntynyt pois voimakkaasta tekstuaalisesta tulkintatavasta. Brewer pohtii, ovatko arjen historian painotukset johtaneet kaiken tasapäästymiseen, ja kysyy, ovatko merkitykset ja symbolisuus unohdettu. Hänen mukaansa pitäisi enemmän pohtia arvojen tai merkitysten kiinnittymistä tiettyihin kulttuurisiin käytänteisiin ja siihen, mitä ne tuottavat.<sup>61</sup> Jay on samoilla jäljillä kirjoittaessaan, kuinka arkipäivän historiassa pitäisi nähdä jälkiä niistä ideologioista, jotka ovat vallalla esimerkiksi valtiollisella tasolla. Natsi-Saksan arjen käytännöllä ja kokemuksilla oli yhteytensä esimerkiksi vähemmistöjen syrjintään tai väestön hyväksikäyttöön natsipolitiikan hyväksi.<sup>62</sup>

### Kokonaisvaltaisuus

1980-luvun kulttuurihistorian kokonaisvaltaisuuden vaatimus on aiheuttanut kielellisen käänteen myötä ongelmia, mutta uudella vuosituhannella monet asiat puhuvat sen puolesta. Arkipäivän tasapäästävä tutkimus, joka käytäntöteorioiden käsittelyssä johtaa partikularismiin tai jossa paetaan essentialisoitumisen vaaroja käytänteiden maailmaan, voi johtaa joko poliittisesti kestävämpään tutkimukseen *Alltagsgeschichten* tapaan tai vain yksinkertaisesti paikalliseen, laajempaa akateemista yleisöä kiinnostamattomaan tutkimukseen. Käytänteet, kokemus, diskurssit, materia ja ruumis voivat avata koettua, konstruointua, merkityksellistettyä, materiaalista menneisyyden maailmaa tavalla, jonka voi nähdä nostavan kokonaisvaltaisuuden uudelleen esiin. 1980-luvun kokonaisvaltaisuudelle oli tärkeää ajatus siitä, että tavoiteltiin laajaa ymmärrystä menneisyyden asiakokonaisuuksista ja luotiin yleistä kuvaa koko kulttuurista.<sup>63</sup> Vaikka tarkoitus ei ollutkaan, että jokaisessa tutkimuksessa saavutettaisiin jokin kokonaiskuva tutkittavasta kulttuurista, edellä esitetyt ongelmat essentialisoituneesta kulttuurikäsitelmästä johtivat siihen tausta-ajatukseen, että tämä kuitenkin oli pyrkimyksenä. Kokonaisvaltaisuuden, 1980-luvulla ja nyt, voi kuitenkin nähdä viittaavan siihen, että tutkimusongelmaa ja sen kohteena olevaa menneisyyttä

<sup>61</sup> Brewer 2004, 174.

<sup>62</sup> Jay 1998, 41.

<sup>63</sup> Kaartinen & Korhonen 2005, 78–79.

voi ja tulee tarkastella kokonaisvaltaisesti siten, että ollaan mahdollisimman avoimia kaikille yhteyksille, konteksteille ja näkökulmille.<sup>64</sup>

Kulttuurihistoriassa (kuten myös sosiaalishistoriassa) tehdään tällä hetkellä paljon tutkimusta, jossa edellä mainittujen käsitteiden tasa-paino vaikuttaa varsin hyvältä ja niiden avulla tarkastellaan menneisyyden maailmaa ja omaa tutkimusta kokonaisvaltaisesti. Empiirisessä tutkimuksessa voidaankin perustellusti käyttää kaikkia tässä artikkelissa esitettyjä näkökulmia tai lähestymisen tapoja. Nykyhistorioitsijat kestävät hyvin teoreettisen ajattelun ristiriitaisuuksia ymmärtäessään, että maailma ja menneisyyden jättämät jäljet ovat paljon monimutkaisempia kuin voimme oikeastaan käsittääkään.

Esimerkiksi monipuolisesta ja monitieteisestä uudesta tutkimuksesta voidaan ottaa uuden ajan alun kirkkotilan tutkimus. Evelin Wetterin toimittamassa kokoelmassa materiaaliset muodot, toiminta ja diskurssi muodostavat yhdessä tutkimuskohteen tunnustuksellisen kauden kirkkotilan tutkimukselle. Kokoelman johdannossa Wetter kirjoittaa, kuinka tutkimuksen painopiste on yksilön tai ryhmän toiminnassa kirkkotilan suhteen, heidän kirkkotilan haltuunotossaan, havainnoissa ja tilan aistimisessa sekä tilan käytössä. Kun tila käsitetään avoimeksi järjestelmäksi, jossa kaikki muuttuu, voidaan päästä seurakuntalaisten konkreettisten kokemusten äärelle.<sup>65</sup>

Will Coster ja Andrew Spicer kirjoittavat, että tilaa pitää tarkastella muunakin kuin fyysisenä tilana – se toimii tienä reformaation menta-liteettiin. Tällöin pyhä tila voidaan nähdä kahden uskonpuhdistuksen tutkimuksen suunnan, uuden ja vanhan, risteyksessä. Kulttuurihistorian nousun aikana varhaismodernin uskonnollista muutosta on tarkasteltu paljon populaarin tai kansan uskonnon kautta. Kun siirryttiin pois perinteisen tutkimuksen teologisista tai hallinnollisista näkökulmista ja lähteistä, käännettiin katse testamentteihin, piispantarkastuskirjoihin ja oikeuspöytäkirjoihin, mutta myös visuaalisiin ja materiaalsiin lähteisiin, joita taide, arkkitehtuuri ja arkeologia tuottavat. Tämä näkökulma uskonpuhdistukseen näkyy vielä voimakkaasti tutkimuksessa, mutta kuten esimerkiksi Costerin ja Spicerin toimittamassa kokoelmassa, myös paluu ”vanhoihin” lähteisiin on rikastuttanut kulttuuri-

<sup>64</sup> Ks. Kaartinen & Korhonen 2005, 79; Virtanen 1987.

<sup>65</sup> Wetter 2008, 17, 18.

historiallista näkökulmaa. Liturgiset, teologiset ja hartauslähteet ovat tulleet mukaan tutkimukseen eikä asioiden hallinnollista puoltakaan enää karsasteta.<sup>66</sup>

Nykytutkimuksessa tarkastellaan diskursseja ja representaatioita, mutta keskeisesti myös fyysistä ympäristöä ja siinä toimimista. Kirkko-tilan tarkastelun kokonaisuuden muodostavat piispojen kirjoitukset ja käsitykset tilan kehittämisestä, pappien toiminta alttareilla ja saarnastuoleissa, kirkon toiminta kirkon sisustusten hallinnassa, taiteilijoiden tuottamat näkemykset ja fyysinen ympäristö, seurakuntalaisten toiminta jumalanpalveluksissa, pappien ja piispojen käsitykset seurakuntalaisten toiminnasta, yhteiskunnallisten ja yhteisöllisten merkitysten sitoutuminen kirkollisiin käytänteisiin jne. Uskonpuhdistuksen yhtenäistävän kuvan sijaan kokonaisvaltaisella tarkastelutavalla varhaismodernin kirkon historiassa ei ole vain luotu perinpohjaisia tutkimuksia paikallisista oloista vaan on ennen kaikkea nähty tarkemmin niitä muutoksia ja jatkuvuuksia, joita uskonpuhdistuksen aika oli täynnä.<sup>67</sup>

<sup>66</sup> Coster & Spicer 2005, 2–3.

<sup>67</sup> Ks. Coster & Spicer 2005, 2–5, 9; Heal 2005, 41; Dürr 2005; Signori 2007; Madej-Andersson 2007.



RISTIRIITAINEN IHMISYYS





# Rintasyöpä ja sukupuolettoman ruumiin mahdollisuus

## ABJEKTI HISTORIAN TUTKIMUKSESSA

Marjo Kaartinen

Mitä seuraa äärimmäisestä ruumiin<sup>1</sup> kauheudesta, mitä seuraa abjektista? Tutkiessani uuden ajan alun rintasyövän historiaa olen joutunut kohtaamaan menneisyyden ruumiiden kauheita kohtaloita. Rintasyöpä oli tauti, joka runteli potilasta hirveällä tavalla, oli tuskallinen ja aiheutti hitaan, pahimmillaan vuosia kestäneen kärsimyksentäyteen kuolinkamppailun. Seuraavassa pohdin kysymystä ruumiin äärimmäisestä kauheudesta ja tämän kauheuden seurauksista nimenomaan rintasyövän abjektisuuden kautta. Tarkastelen ensin abjektin käsitettä nykyteorioiden valossa ja avaan näiden teorioiden avulla sitä, miten uuden ajan alun ihmiset kokivat rintasyövän ja etenkin sen hajun, ja kysyn, voisiko tämän tapausesimerkin kautta löytyä sellainen kohta, jossa sukupuolen raja voisi liikkua radikaalisti tai jopa kadota. Pohdin Judith Butlerin teoriaa abjektista ja sen käyttömahdollisuuksia uuden ajan alun sairautta tutkittaessa. Butlerin ajattelu toimii tässä herätteenä, auttaa kysymään menneisyydeltä meidän päivästämmä katsottuna tärkeitä kysymyksiä, tarjoaa tutkijalle työkalun.

<sup>1</sup> Olen päättänyt vuosien varrella ratkaisuun käyttää termiä ”ruumis” ”kehon” sijasta. Näin ollen ruumis, josta tässä puhun, on elävä. Kuollutta ruumista nimitän kalmoksi.

## Abjekti

Abjektin voi lyhykäisesti määritellä tarkoittavan kauheaa, iljettävää, torjuttua tai torjuttavaa ja abjektion puolestaan iljettäväksi tulemista sekä iljettävän torjumisprosessia. Käsitteen on tämän päivän keskusteluun tuonut yhdysvaltalainen filosofi ja feministiteoreetikko Judith Butler (s. 1956)<sup>2</sup> varsinkin teoksissaan *Hankala sukupuoli* (1990)<sup>3</sup> ja *Bodies That Matter* (1993)<sup>4</sup>. Abjektin teorian kohdalla Butlerin olennaiset keskustelukumppanit ovat Mary Douglas ja etenkin Julia Kristeva. Mary Douglas (1921–2007) oli brittiläinen sosiaaliantropologi, jonka pääteos *Puhtaus ja vaara* (1966)<sup>5</sup> tarkastelee tabua ja saastumista, jotka ovat sukua Butlerin (ja Kristevan) abjektille. Douglas näkee ruumiin (kehon) kulttuuristen koodien ja kulttuurisen koheesion paikkana. Li-

<sup>2</sup> Butlerin elämäkerrasta ja ajattelusta erinomainen perusesitys: Pulkkinen 2000.

<sup>3</sup> Judith Butler: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Alkuteos 1990. Uudella esipuheella varustettu 10. juhlavuoden painos 1999, johon jatkossa viitataan. Tämän ovat suomentaneet Tuija Pulkkinen ja Leena-Maija Rossi nimellä *Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous* (2006). Huomautettakoon, että Pulkkinen ja Rossi ovat päätyneet usein suomentamaan termin *body* kehoksi. Ks. edellä viite 1. Annan jatkossa viitteet sekä vuoden 1999 englanninkieliseen alkuteokseen että suomennokseen (2006).

<sup>4</sup> *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. 1993.

<sup>5</sup> *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. Alkuteos 1966. Uudella esipuheella varustettu painos on vuodelta 2002. Teos ilmestyi suomeksi käännettynä ja Mary Douglasin suomalaisia varten kirjoittamalla johdannolla varustettuna vuonna 2000 nimellä *Puhtaus ja vaara. Rituaalisen raijanvedon analyysi*. Teoksen suomentajat ovat Virpi Blom ja Kaarina Hazard; esipuheen ovat kirjoittaneet Veikko Anttonen ja Anna Maria Viljanen. Annan jatkossa viitteet sekä vuoden 2002 uuden esipuheen omaavaan englanninkieliseen laitokseen että suomennokseen (2000). Anttonen ja Viljanen esipuhe on erinomainen johdatus Douglasin ajatteluun. Anttonen & Viljanen 2000, 7–25.

oittelu luo järjestystä, erottaa marginaalisen ytimestä ja työntää sivuun saastuttavan, likaisen. Hän ei siis puhu varsinaisesta abjektista.<sup>6</sup>

Butler pitää Douglassin ajattelua hyödyllisenä etenkin silloin, kun tämä analysoi ruumiin pintaa. Erityisesti näin on tilanteissa, joissa tabujen ja niiden odotettujen rikkomusten kautta ihosta tulee merkityksellinen ja joissa ruumiin rajoista tulee ”sosiaalisen itsensä rajat”.<sup>7</sup> Meidän näkökulmastamme voisi ajatella, että näin kurittomuus ja koodien murtaminen tulevat näkyviksi. Historioitsija on tutkittavan menneen ja oman aikansa välisen ajan vammauttama, joten halutessaan käsittää paremmin menneisyyden kulttuurin merkityksiä historioitsija voi ottaa paitsi tutkimuskohteeseen myös tulkintansa avuksi tällaisen ”epäsiisitin” tai ”likaisen” sairaan ruumiin tarkastelun ja katsomisen.

Butlerin abjektin käsite juontuu Julia Kristevalta, joka puolestaan on viitannut Douglassiin kehitellessään omaa abjektin filosofiaansa; Kristeva tosin myös kritisoi Douglassia tämän suuresta halusta liiankin helposti luopua freudilaisista lähtökohdista.<sup>8</sup> Julia Kristeva on vuonna 1941 Bulgariassa syntynyt, mutta ranskalaistunut filosofi, jonka oma ajattelu on psykoanalyttista ja erityisesti lacanilaista. Abjektia hän tarkastelee teoksessaan *Pouvoirs de l'horreur* (1980),<sup>9</sup> joka korostaa abjektia poissulkemisen muotona. Butler tulkitsee Kristevaa:

”Abjekti” merkitsee sitä, mikä on pakotettu ulos kokonaisuudesta, eritetty ulosteena, kirjaimellisesti tehty ”Toiseksi”. Tämä ilmenee vieraiden elementtien pois työntämisenä, mutta vieras myös tehdään todella olemassa olevaksi tällä ulos työntämisellä. ”Ei-minän” rakentuminen abjektiksi asettaa ruumiin rajat, jotka ovat ensimmäiset rajat myös subjektille.<sup>10</sup>

<sup>6</sup> Butler 2006, 222; Butler 1999, 166–167. Butler siteeraa Douglassia: ”Erottelemiseen, puhdistamiseen, rajojen vetämiseen ja rajojen rikkomisesta rankaisemiseen liittyvien käsitysten keskeisenä tarkoituksena on luoda järjestystä kokemuksiin, jotka eivät luonnostaan ole kovinkaan selkeitä. – – [A]inoastaan liioittelemalla eroa sisä- ja ulkopuolisen, ylä- ja alapuolisen, mies- ja naispuolisen, puoltavan ja vastustavan välillä voidaan luoda jotakin järjestykseltä vaikuttavaa.” Douglas 2000, 50; Douglas 2002 (1966), 5.

<sup>7</sup> Butler 2006, 222–223; Butler 1999, 167.

<sup>8</sup> Kristeva 1982, 66.

<sup>9</sup> Tässä viitataan kauttaaltaan teoksen englanninnokseen *Powers of Horror. An Essay on Abjection* (1982).

<sup>10</sup> Butler 2006, 225; Butler 1999, 169.

Butler täsmentää abjektion: se tarkoittaa pois heittämistä, poisheitettyä ja torjuttua. Se sekä edellyttää että tuottaa agenssin paikan, josta se erotetaan.<sup>11</sup> Yksinkertaistettuna voisi ajatella Butlerin tarkoittavan, että abjektio edellyttää subjektia, joka torjuu abjektin. Kristevälle abjekti on ”raja, ennen kaikkea ambiguuteetti”.<sup>12</sup> Tarkastellessaan keskiaikaisia näkemisen, näkyjen ja näön kulttuureja Suzannah Biernoff tarkastelee Kristevan ajatuksia abjektista ja huomioi kiinnostavasti, että

Liha – – läpäisyn ja saastumisen paikka: valtava märkivä haavauma tai ylitsevuotava viemäri, toistaakseni Bernard Clairvaux’laisen metaforia. Lihaa ei voi pidätellä kuvitellun itsen rajoissa eikä sitä voi erottaa itsestä. Lihan läpäisevä ja läpäistävä raja synnyttää pahoinvointia, jopa kauhua. Tässä mielessä kohtaaminen lihan kanssa on abjektin kohtamista.<sup>13</sup>

Krystevan ajatus abjektista rajana on kiinnostava. Rajan näen sisältävän sekä itsen että toisen, sekä poissuljettavan että poissulkijan. Kristevan abjektio onkin selkeästi suojelevaa vastenmielisyyttä: ”Ruokalajin, lian, jätteen tai sonnan inhoa. Kouristukset ja oksentaminen suojelevat minua. Vastenmielisyys, yökkäily joka työntää minut sivuun ja kääntää minut pois pilaantumisesta, likavedestä ja saastasta.”<sup>14</sup> Kristevan rajaa korostava abjekti on ehkä Butlerin abjektia helpompi käyttää työkaluna analysoitaessa kaukaista menneisyyttä, sillä Butlerin abjekti on sitoutuneempi subjektin muodostumiseen. Uuden ajan alun ihmisiä ei tietenkään ole ongelmatonta tarkastella psykoanalyysin käsittein. Paitsi yksilön subjektius myös vanhan ajan ruumiillisuus oli toista kuin meidän. Kun Butler sanoo, että ruumis ei ole ”olemista”,<sup>15</sup> voisi kuitenkin ajatella, että uuden ajan alun ihmiselle ruumis oli nimenomaan sitä, ”olemista”. Ruumis oli konkreettinen, siellä, olemassa, lihaisa, mutta se oli konkreettinen eri tavoin kuin meidän ruumiimme; se ei ollut niin-

<sup>11</sup> Butler 1993, 243, viite 2. Butlerin abjektista ks. myös Kekki 2004, 41–42.

<sup>12</sup> Kristeva 1982, 9. Ks myös Biernoff 2002, 210, viite 116.

<sup>13</sup> Biernoff 2002, 129–130.

<sup>14</sup> Kristeva 1982, 2. Kristevalaisittain abjektia on pohtinut erittäin kiinnostavasti Iris Marion Young artikkelissaan ”Menstrual Meditations”. Ks. Young 2005, erit. 109–111.

<sup>15</sup> Butler 2006, 233; Butler 1999, 177. Butler käyttää termiä ”being”. Tuntisin itse houkutus kääntää tämän ”ruumis ei ole ’olevainen’”.

kään tila kuin juuri olemus – hypätäkseni asioiden edelle – ennen kaikkea se oli essentiaalinen ja sukupuoliittettu.<sup>16</sup>

Butlerin abjektion ongelmallisuus historioitsijan näkökulmasta voi olla myös abjektion tärkeä suhde identiteetin muodostamiseen. Kyseessä on prosessi, jossa toista luodaan kohtaamalla ja olemalla kohtaamatta. Teoksessaan *Bodies that Matter* Butler nostaa esille subjektien ja abjektien olentojen yhdenaikaisen sosiaalisten alueiden luomisen. Tässä abjektit eivät vielä ole subjekteja. Nämä kaksi aluetta tai vyöhykettä edellyttävät toisiaan, sillä subjektien matriisia ei ole olemassa ilman abjektia. Abjekti on siis välttämätön. Abjekti on kuitenkin Butlerille ”asumattomuuden vyöhyke” ja ”pelätyn tunnistamisen paikka”. Abjekti on paitsi välttämätön, se on myös enemmän: Subjektien matriisi pelkää tuota vaarallista vyöhykettä – mikä tarkoittaa sitä, että abjekti onkin subjektin sisällä.<sup>17</sup> Butlerille on tyypillistä leikitellä kielellä<sup>18</sup>, eikä hän tässä teekään selväksi, tarkoittaako hän ”pelätyn tunnistamisen paikalla” tunnistamisen pelkoa vai sen tunnistamista, jota pelätään. Todennäköisesti hän tarkoittaa tällä molempia. Silti molemmat lukutavat taipuvat myös vanhemman ajan tulkintaan. Ehdotan, että rintasyöpäinen ruumis voisi olla sekä sairauden pelon paikka että pelätyn sairauden tunnistamisen paikka.

## Liha – historiallinen ruumis

Kuitenkaan en argumentoi essentiaalisen ”sairaana ruumiin” olemassaolon puolesta. Pikemminkin on hyödyllistä nähdä uuden ajan ruumis taipuisana kokonaisuutena, joka mieluiten karkaa sitä kahlehtimaan haluavalta tutkijalta ja joka taipuu määrittelyille vain pakotettuna.

<sup>16</sup> Tästä syystä olen taipuvainen olemaan samaa mieltä Iris Marion Youngin kanssa, joka näkee ongelmallisena sen mahdollisuuden, että Toril Moin teoria ”eletystä ruumiista” johtaisi gender-käsitteen hylkäämiseen. Historiallinen eletty ruumis oli olennaisesti sellaisten rakenteiden ohjaama, jotka eivät välttämättä Moin partikularismin avulla avaudu. Moin kritiikistä ks. Young 2005, 12–26.

<sup>17</sup> Butler 1993, 3.

<sup>18</sup> Butlerin kieltä kommentoivat *Hankalan sukupuolen* suomentaneet Pulkkinen ja Rossi teoksessa Butler 2006, 12–13 ja Pulkkinen 2000, 57–58.

Tästä huolimatta meidän pitäisi nähdä tuo ruumis ensisijaisesti lihana. Huomattavaa on, että uuden ajan alun ihmisille se oli essentiaalinen liha, vaikka se meille on pikemminkin historiallisesti rakentunut.<sup>19</sup> Lihan historiallisuus tietenkin sallii meidän tarkastella sitä nykypäivän (siis anakronistisin) termein.

Butler ei kuitenkaan missään tapauksessa ole tarjoamassa ruumiin määritelmäksi ei-historiallisuutta. Päinvastoin. Kuten Katriina Honkanen on historian paikkoja Butlerin teorioissa tarkastelevassa väitöskirjassaan vastaansanomattomasti osoittanut, historia, historiallisuus ja myös kronologia ovat Butlerille elimelliset.<sup>20</sup> Kun ajatellaan uuden ajan alun lihan olevan historiallinen konstruktio, Butlerin ajatus ruumiista on myös historioitsijan hyväksyttävissä:

[O]len esittänyt, että sukupuolitetut ruumiit muodostavat vastaavan määrän ”lihan tyylejä”. Nämä tyyliet eivät koskaan ole täysin omatekoisia, koska tyyleillä on historia ja tarinat asettavat mahdollisuuksille ehtoja ja rajaavat niitä. Sukupuolta voi ajatella esimerkiksi *ruumiillisena tyylinä*, ikään kuin ”tekona”, joka on sekä tarkoituksellinen että performatiivinen ”performatiivisuuden” tarkoittaessa tässä merkityksen esityksellisesti ja kontingentiksi rakentamista.<sup>21</sup>

Butlerin ajatus tyyleistä puhuttelee uuden ajan alun historioitsijaa. Menneen ruumis voidaan nähdä tyylieltyinä tai ei-koskaan-täysin tyylieltyinä. Koska ruumis ei ole koskaan ollut pysyvä vaan on aina kulttuurinen ja ajassa muuttuva, on järkevää lukea sitä historiallisena prosessina. Ruumista voidaan katsoa vaikkapa rintasyöpäpotilaan tai väliskärin kirurgisten tekojen kohteena yhtä hyvin kuin taudin tekojenkin kohteena. Butlerilaisittain olisi siis mahdollista katsoa sairasta/sairastunutta ruumista tyylinä, jonka nimi on ”rintasyöpä” ja katsoa miten tuota tyyliä performatiivisesti esitettiin ja tuotettiin. Joka tapauksessa tuo prosessi rakensi ruumiillisia merkityksiä.

<sup>19</sup> Kay & Rubin 1994, 3.

<sup>20</sup> Honkanen 2004, passim ja erit. 115–127. Honkanen tarkastelee Butlerin performatiivisuusteorian historiallisuutta, sitä miten ja missä historiallisuus on merkitsevä, 158–174. Honkasen väitöskirja on tärkeä analyysi historiasta Butlerin ajattelussa. Butlerista ja genealogisesta kysymisestä metodina, ks. Koivunen 2004, erit. 246–251.

<sup>21</sup> Butler 2006, 233; Butler 1999, 177. Kursivointi alkuperäinen.

Oliko uuden ajan alun ruumis raja niin kuin Butlerille nykypäivän ruumis on? Voisi väittää, että se voidaan nähdä sellaisena, jos raja määrittäytyy olemaan: ”muuntuva raja, pinta, jonka läpäisevyyttä säännellään poliittisesti”.<sup>22</sup> Näin ruumis voidaan nähdä kulttuurin paikkana ja vieläpä paikkana, jossa kulttuuri neuvottelee. Uuden ajan alun ruumis oli säädelty, rajoitettu ja muokattu ja myös muodostettu. Rintasyöpä puolestaan teki sille ilkeitä temppuja ja tiettyssä mielessä särki tuon totutun säätelemisen ja muokkauksen mahdollisuuden. Ruumis ei toiminutkaan säännönmukaisesti, formuloidusti, eikä sitä voinut edes hillitä.

Ruumiin rooli rajana ja loputtomien luonnollistamisyritysten kohteena voidaan siis tunnustaa. Näin ruumis on myös kulttuurinen merkki.<sup>23</sup> Rintasyövän tapauksessa ruumis kulttuurisena merkinä puhuu käänteisin merkityksin. Ajattelen, että rintasyöpäinen ruumis vastusti naturalisaatioyrityksiä. Ja jos tämä ruumis oli objekti, kaikki luonnollistamisprosessit keskeytyisivät taudin kauheuden edessä. Ruumis saattaisi vähitellen muuttua (jos ei aivan epäinhimilliseksi) ehkä jopa sellaiseksi, joka ei riittäisi sukupuolen määrittämiseen tai sukupuoli-identiteettiin.

Mutta, ja tämä on tärkeä kysymys, millä perustein voisi väittää, että uuden ajan alun rintasyöpäinen ruumis olisi ollut objekti? Itsestään selvänähän ei voi pitää, että menneisyyden kulttuuri olisi pitänyt syöpäistä ruumista saastuneena ja/tai saastuttavana.<sup>24</sup> Kristevan objektin analyysi perustuu – Douglasiin viitaten – rajojen ja niitä muotoilevien tabujen ideale. Tabu konstruoi ”erillisen subjektin – – pois sulkemisen avulla”.<sup>25</sup> Tämän voisi nähdä toteutuvan viimeiseen saakka rintasyöpäpotilaan kohdalla, mutta poissulkemisen ei pidä nähdä tarkoittavan konkreettista syrjäyttämistä. On selvää, että sairaus oli hirvittävä kauheus potilaille itselleenkin, mutta sitä ei yleensä salailtu, sillä häpeällinen se ei ollut. Syöpä oli hirveä, objekti, mutta ei häpeällinen; vain sen hirveys oli tabua muodostava, rajaa tekevä.

<sup>22</sup> Butler 2006, 233; Butler 1999, 177.

<sup>23</sup> Butler 2006, 91–92, 140; Butler 1999, 44, 90.

<sup>24</sup> Butler 2006, 223–224; Butler 1999, 168; marginaalistamisprosessista, ks. Douglas 2000, 160–161; Douglas 2002, 121–122.

<sup>25</sup> Butler 2006, 225; Butler 1999, 169.

## Syövän kauhut

Siinä missä kauneus voitaisiin nähdä äärimmäisen sukupuolittuneena, kauheus voitaisiin arvioida sen vastakohtaksi. Voisiko siis tosiaan ajatella, kuten edellä vihjasin, että abjekti, siis ruumiin abjektius, voisi tuottaa sukupuolettomuutta?

Kun kristevalaisittain abjektio on olennaisesti vieraiden elementtien poistoyöntämistä, rintasyöpä on historiallisesti nähtävissä syvästi abjektina. Syöpä tuotti ruumiiseen vieraaksi miellettyjä kasvaimia ja ulseroituneessa, haavautuneessa, vaiheessa se valui nesteitä, jotka olivat iljettävän hajuisia. Näyttää siltä, että potilaat eivät kokeneet syöpää omakseen, ikään kuin ruumiinsa tuottamaksi vaan vieraaksi elementiksi, joka söi heitä elävältä. Tässäkin mielessä Kristevan näkemys ruumiista abjektin äärimmäisenä muotona on lähellä sitä, mitä uuden ajan alun ihminen saattoi ajatella: ”Ruumis – – on sitä mistä on korjaamattomasti tullut likakaivo ja kuolema”.<sup>26</sup>

Rintasyöpä oli lihallisuuden paha perikuva. Se oli kouriintuntuva, vastenmielinen, kammottava – sairaasta ruumiista tuli kauhistuttava. Kasvainta itseään saatettiin kuvata kivuliaaksi, hyvin kuumaksi, julmaksi tai kauheaksi.<sup>27</sup> Sanakirjamääritelmä vuodelta 1677 arvioi syövän olevan paitsi ”kova ja raaka kasvain” myös ”syövyttävä” ja ”lihaa syövä”.<sup>28</sup> On kiinnostavaa, että syöpää pidettiin niin kammottavana monien hirveiden tautien joukossa, vaikka uuden ajan alun eurooppalaisia riivasivat lukuisat (tilastollisesti) tappavammatkin taudit. Syövän hirvittävyyttä selittää se, että ihmiset kärsivät etenkin kammottavista aistielämyksistä, eivätkä kärsimys, tuumorit tai mätä jättäneet heitä kylmiksi. Siinä missä kulkutauti tappoi päivissä, syöpä kidutti potilasta pahimmillaan vuosia, ja lähimmäiset tunsivat suurta empatiaa ja ihailuakin kärsiviä kohtaan. Godfrey Goodman luettelee seuraavassa vuodelta 1616 peräisin olevassa kirjoituksessaan ihmiskunnan vitsauksia:

Miksi on ihminen alttiimpi sairauksille kuin muut luodut? Ei ole ihmisessä osaa, jolla ei olisi monia ja erityisiä sairauksia; ei ole hänen elin-

<sup>26</sup> Kristeva 1982, 3. Ks. myös Zimmerman 2008, 564.

<sup>27</sup> *An Account*, 1670, 20.

<sup>28</sup> Coles 1677, sig. E4v; sig. EE4v.



kausissaan vaihetta, jolloin eivät hänen ruumiistaan nousevat sairaudet ja vaivat tarkkailisi jokaista mahdollisuuttaan. Isorokko ja tuhkarokko hiipivät hänen kehtoonsa; madot, kapi ja paiseet saattoivat hänet kouluun; nuoruudessaan vaivaavat horkat ja keuhkopussintulehdukset kuin polttavat meret vuoksen ja luuteen aaltojen kanssa kadoten ja palaten kohtaustensa ja aikojensa mukaan luonnon ihmeiksi ja lääkäriin hämmästykseksi; vanhempina vuosina sappi- ja virtsakivet, kihti, angiina; sitten tyrät, säryt ja yskät; lopulta halvaus ja horros antavat hänelle kuolettavan haavan.<sup>29</sup>

Maineikas lääketieteen historioitsija Roy Porter puki sanoiksi 1700-luvun ihmisen kirjaimellisesti visvaisen maailman teoksessaan *Flesh in the Age of Reason* (2003), jossa hän maalasi ”valon” vuosisadan, joka vuoti ylitse äyräidensä ruumiillista rappiota, kipua ja vähintäänkin kivun pelkoa. Mätänevä liha oli aina läsnä – tai ainakin läsnä oli mädän pelko. ”Liha oli ötököitten syömä ja haavojen runtelema; se oli härskiintynyt, ilkeä ja epätoimiva; kaikista lääketieteen hyvistä yrityksistä huolimatta se oli säännöllisesti kivun, kyvyttömyyden ja taudin riivaama; ja aina oli kuolema läsnä”.<sup>30</sup> Näinkin se oli, epäilemättä, ja silti, kaiken tämän kauhean, kärsimyksentäyteisen elämänkulun odotuksessa yksin syövän ajatus ravisteli uuden ajan alun ihmisiä.

Hirveitä tarinoita kerrottiin syövän repimistä elämänkohtaloista. Yksi sellainen ajoittuu 1600- ja 1700-lukujen taitteeseen. Vaimo sairastui rintasyöpään ja epätoivo oli niin suuri, että aviomies koetti parantaa vaimonsa imemällä syöpänestettä tämän rinnasta. Hoito ei auttanut, sillä vaimo kuoli, ja vielä pahempaa: syöpä tarttui aviomieheen, joka sai syövän suuhunsa. Hänen kohtalonsa maailmassa oli näin myös sine-töity. Beckett kertoo miehen kovasta kohtalosta:

Syöpä levisi suussa ja ulottui kaikkiin suun sisäosiin ja eteni myös nenään; tässä onnettomassa tilassa hän eli jonkin aikaa, mutta hänestä tuli hirvittävä olento, sillä haju, joka jatkuvasti levisi syöpäisistä osista

<sup>29</sup> Goodman 1616, 94.

<sup>30</sup> Porter 2003, 25.

oli niin etova, että hän vetäytyi maailmasta ja eli viimeiset surkeat päivänsä lukkojen takana ullakolla.<sup>31</sup>

Itsensä eristäneen miehen ruumis on meille näin vieraan oloinen ja etäinen, eivätkä hänen tekemänsä ratkaisut ensinnä koettaa parantaa vaimo imemällä syöpänesteitä tämän rinnasta tai paeta maailmaa itse sairastuneena avaudu meidän ymmärryksellemme automaattisesti. Mutta jos katsotaan häntä hänen toimintakehyksestään käsin, tilanne näytti kuta kuinkin tältä. Miehen liha petti hänet: häntä oli hirvää katsoa ja hän itse(kin) ajatteli, että hänestä nouseva hirvittävä löyhkä oli niin kauhea, että hänen oli syytä jättää maallinen seura. Niinpä hän pakeni asumaan ullakolla. Hän kuoli vapaaehtoisessa eristyksessä kuin lepratautinen. Ei ollut lainkaan tavatonta, että syövän ajateltiin tarttuvan ihmisestä toiseen kuin lepran. Lisäksi monet ajattelivat, että jo yksinään syövän löyhkä saattoi sairastuttaa ja olla muille ihmisille vaarallinen.

Itsensä ullakolle tuominneen miehen ruumis oli lihallinen, se oli materiaallinen. Butleria on taajaan syytetty ruumiin materiaalisuuden hylkäämisestä *Hankalassa sukupuoleessa*, mutta kommenttiteoksessaan *Bodies That Matter* hän puolustautuu tätä syytöstä vastaan. Historioitsijoiden suunnalta Butleria tukevan näkemyksen on esittänyt kiinnostavasti Helen Berry, joka muistuttaa historiallisen ruumiin ei-materiaalisuuden syntyvän siitä, että tarkastelemme ruumiin ideaa emmekä ruumista itseään toisin kuin esimerkiksi arkeologi voisi tehdä.<sup>32</sup> Omassa tutkimuksessani pyrin lähtemään siitä, että esimerkiksi lääkäreiden raporttien kautta pääsen lähestymään myös materiaalista ruumista. Senkin luemme tietenkin kertomuksina, se on diskursiivinen, mikä tuottaa historian tutkimukseen kutkuttavan jännitteen. Tällainen historiallinen materiaallinen ruumis ei itsestään selvästi voi olla meille sensorinen kokemus, sillä emme voi maistaa, haistaa, koskettaa, nähdä emmekä kuulla sitä. Vaikka rintasyövän raastama ruumis on mahdoli-

<sup>31</sup> Beckett 1712, 41. Haluan lisätä kaksi suomennokseen liittyvää huomautusta. Beckett käyttää tässä miehestä termiä *Object*, jonka olen kääntänyt olennoksi. Hän tarkoittaa erityisesti aistien kohteena olevaa kohdetta eli hän oli hirvittävä erityisesti nähdä ja haistaa. Mies kuoli eristyksissä ullakolla. Beckett käyttää tässä termiä ”garret”, jonka merkitys on ankea ullakko, köyhän elämän perikuva suorastaan.

<sup>32</sup> Berry 2003, 124.

simman maallinen, materiaalisesti se ei meille enää muotoudu. Sitä voi lähestyä materiaalisena objektina vain tulkintojen kautta, välittyneesti. Esimerkiksi käy rouva Wrightin ruumis.

Omaelämäkerrassaan William Lilly kertoo hänelle ilmiselvästi merkityksellisen tarinan nuoruudestaan. Meidänkin näkökulmastamme se on vähintään kulmakarvojakohottava. Lilly työskenteli tapahtumien aikaan herra ja rouva Wrightin palveluksessa. Pariskunta oli avioitunut myöhemmällä iällä. Rouva oli tarinan tapahtuma-aikaan 70-vuotias, aviomies 65-vuotias. Vuonna 1622 rouvan vasen rinta oli kipeytynyt ja rintaan oli ilmaantunut kasvain, kooltaan kuin pieni herne.<sup>33</sup> Kasvain suureni nopeasti, tuli kovaksi ja iho näytti ajoittain punaiselta. Rouva noudatti kirurgien neuvoja, käytti kaikkea mahdollista öljyistä lyijylevyihin hoitaakseen tautia. 1623 kasvain tuli hyvin kookkaaksi ja peitti koko rinnan; monen viikon ajan sitä hoidettiin hauteilla, jotka lopulta rikkoivat ihon. Ohutta nestettä tihkui kudoksista ja lopulta neste muuttui märkäiseksi. Lilly kirjoittaa, että tauti oli äärettömän inhottava ja kivulias ja että tähän liittyi Lillyn rooli taudin hoidossa:

[A]lusta alkaen kuolemaansa saakka rouva ei sallinut yhdenkään kirurgin laittaa siteitä vaan ainoastaan minun; hoidin häntä, ja kun hänen kipunsa olivat valtavat hänen kuolemaansa edeltävänä talvena minut herätettiin kahdesti tai kolmesti yössä vaihtamaan hauteita ja siteitä. Vuonna 1624 leikkasin saksilla vaihteittain koko rinnan pois, tarkoitan jänteitä ja hermoja ja kaikkea. Yhden kaksiviikkoisen aikana rinta muuttui kuin raa'aksi lihaksi niin että hän ei kestänyt enää mitään lääkkeitä laitettavaksi rintaan. Muistan että rinnan keskellä oli suuri halkeama, joka aukesi täysin, kun hän kuoli syyskuussa 1624.<sup>34</sup>

On kiintoisaa, että Lillyn muistelmissa keskiössä ei niinkään ole rouva Wrightin kärsimys kuin tämän sairauden rajut ruumiilliset vaikutukset. Näyttäisikin siltä, että taudin silkka kauhistuttavuus oli painunut Lillyn mieleen parhaiten. Tämän lisäksi hänelle oli tärkeää muistuttaa lukijoitaan saamastaan tärkeästä tehtävästä ohi kirurgien: juuri hän hoiti rouva Wrightiä, juuri hän leikkasi rouvan rinnan pois, pala palalta, saksilla.

<sup>33</sup> Lily (*The Lives*) 1774, 13.

<sup>34</sup> Lily (*The Lives*) 1774, 13–14.

## Löyhkä

Niin kuin yllä viittaamani Roy Porter totesi 1700-luvun maailman olleen mädän ja tuskan piinaama, rintasyöpä oli kaikessa pahassaan riutumisen, mädän lihan, avointen haavojen ja karmean löyhkän symboli. Sen kohtaamiseen oli ammattilaisenkin vaikea tottua.<sup>35</sup> Syöpä oli jälleen yksi merkki ruumiin lihallisuudesta, ja se löyhkäsi.<sup>36</sup> Useimpien mielestä haju syntyi syöpänesteestä, monille se oli ”terävää ja syövyttävää kuin pirtu”, erittäin vaarallista ja saastuttavaa.<sup>37</sup> Tämä neste valui haavautuneista syövästä. Kun syöpäneste oli aikalaistenkin mukaan vaarallista ja saastuttavaa, on mahdotonta olla palaamatta Mary Douglasiin, joka teoretisoi saastumisen ja lian merkityksiä. Syöpänesteen uhkaavuus näyttää juontuneen siitä, että sitä valui yleensä runsaasti haavautuneesta kasvaimesta siihen asti, kunnes kuolema päästi potilaan piinasta. Sitä ei pystynyt tukahduttamaan (vuotavan suonen olisi pystynyt), ja Douglasin tavoin voidaan ajatella nesteen uhkaavuuden syntyneen juuri tästä: se oli poissa järjestyksestä, se oli kamalaa, likaa.<sup>38</sup>

Tätä kamalaa nestettä luonnehdittiin hengenvaaralliseksi, koska sen tulkittiin tartuttavan syövästä muihin ihmisiin. Näin aivan kirjaimellisesti potilaan ruumis tuotti vaarallista, tappavaa myrkyä, joka oli kaikkien mielestä iljettävää. Ulseroitunut syöpä oli muutenkin kammottava, sillä se näytti syödyiltä lihalla ja se silmin nähden levittäytyi, kulki kohti kylkiluita ja kainaloita. Sanalla sanoen se oli lähestyvän kuoleman

<sup>35</sup> Tämän artikkelin loppuosakin osoittaa, että kokeneillakin ammattilaisilla oli vaikeaa kohdata syöpäpotilaita. Tämä siitäkkin huolimatta, että yhä enemmän koulutuksessa ja kirjallisuudessa kiinnitettiin huomiota siihen, että ammatin hoitamisen vuoksi lääkäreiden ja kirurgien tulee etäännyttää itsensä kamalista näyistä ja inhimillisestä kärsimyksestä, jota myös he joutuivat tuottamaan. Lääkärien etiikasta ja etäisyyden pitämisen koulumisesta ks. Payne 2007, passim.

<sup>36</sup> Suzannah Biernoff on osoittanut hienosti, miten keskiajan ruumis ja liha eivät aina olleet synonyymejä. Ruumis muodostui lihasta, mutta liha oli ruumiin tai ihmiskokonaisuuden syntinen osa. ”Perisyntien tuloksena ihmisen osa oli sellainen, jossa ruumista varjosti ja myös sytytti liha. – Jos liha orjuuttaa ja korruptoi, se implikoi että on jotain, mikä voidaan orjuuttaa ja korruptoida: joku osa itseä, joka ei ole lihaa.” Biernoff 2002, 22–23.

<sup>37</sup> *An Account*, 1670, 20–21.

<sup>38</sup> Douglas 2000, 85–92; Douglas 2002, 44–50.

merkki.<sup>39</sup> 1500-luvulla eläneiden kirurgien luonnehtimana tällainen syövän vaihe oli ”kammottava nähdä ja löyhkäävä”,<sup>40</sup> tai ”kammottava, löyhkäävä ja saastainen”.<sup>41</sup> Analogia Douglasin saastuttavaan ja likaiseen sekä Kristevan ja Butlerin iljettävään abjektiin on nähtävissä, eivätkä 1600-luvulla kirjoitetut luonnehdinnat asiaa muuta: ulseroitunut syöpä oli ”kammottavan ja pelottavan näköinen”, ja ”löyhkäsi ja haisi kuolleelle ruumiille”, ja sama kirjoitus totesi, että nainen, jonka rinta haavautui, joutui lyhyen loppuelämänsä kärsimään ”jatkuva tuskasta ja saastaisuudesta ja lopulta kuolemaan kurjalla tavalla.”<sup>42</sup> Robert Bayfield kirjoitti haavautumasta: ”se on saastainen, sillä on paksut, turvonnet, kovat ja kyhmyräiset ulospäin kääntyneet huulet ja se erittää saastaista ja kuolleenkaltaista likaa ja näyttää kammottavalta.”<sup>43</sup> Usein kuvauksissa viitattiin kuolemaan, kalman hajuun ja sitä käytettiin tutuna vertauskuvana samalla tavalla kuin kasvaimen kokoa mielellään verrattiin johonkin käsin kosketeltavaan ja arkiseen, kuten herneisiin ja erikokoisiin hedelmiin.

Syövän hajua kuvattiin moninaisesti, mutta aina se oli iljettävää, ”sietämättömän hyökkäävää”.<sup>44</sup> Perhelääkärikirja *Modern Family Physician* vuodelta 1775 totesi haavautuneen syövän hajun olevan ”yököttävä” ja että se teki ”potilaan vastenmieliseksi kaikille niille, joiden oli pakko häntä hoitaa”.<sup>45</sup> Tämä tarkoitti tietenkin kaikkia perheenjäseniä, mutta myös ammattilaisia. Uuden ajan alun lääkärit eivät olleet suinkaan immuuneja näille hajuille. John Pearson luonnehti, että ”syöpäisestä haavaumasta nouseva mätä neste tuottaa joskus hyvin epäsuotuisia vaikutuksia läsnä oleviin”.<sup>46</sup> Kun eräs kirurgi kuvasi tyhjentävänsä kas-

<sup>39</sup> Deshaies-Gendron 1701, 13, 59–60. Merkittävä ranskalainen kirurgi Jean Astruc totesi nesteen olevan ”lymfaattisen nesteen ja veren sekoitusta, saastaa, joka irtoaa ruumiin ontelosta”. Astruc 1767, 353.

<sup>40</sup> Banister 1575, f.11–11v.

<sup>41</sup> Wecker 1585, 505.

<sup>42</sup> *An Account*, 1670, 24, 25, 27.

<sup>43</sup> Bayfield 1655, 293. Hyvin samantapaisen kuvauksen haavaumasta tekee yli sata vuotta myöhemmin mm. Lewis Robinson itsehoito-oppaassaan *Every Patient His Own Doctor*, [1785?], 40, jossa hän toteaa ”haavan huulien tulevan äärettömän iljettäväksi katsoa”.

<sup>44</sup> Temple 1792, 400.

<sup>45</sup> *Modern Family Physician* 1775, 220, 221.

<sup>46</sup> Pearson 1788, 222.

vaimen pehmeitä osia, hän kirjoitti: ”avasin viisi näistä, yhden toisensa jälkeen ja ne olivat täynnä kirkasta, kellanväristä nestettä, jota keräsin (joskaan en täysin ilman inhoa) kostutetulla sienellä”.<sup>47</sup> John Ewart kirjoitti potilaastaan Susan Alfordista, että ”löyhkä haavasta oli ajoittain niin hirveä sekä potilaalle itselleen että sivustaseuraajille, että sitä hädin tuskin kesti”.<sup>48</sup> Richard Guy, kirurgi, kirjoitti potilaasta, jolla oli valtava, lapsen pään kokoinen tuumori: ”löyhkä oli niin hirveä, etten voinut olla huoneessa minuuttiakaan”.<sup>49</sup>

Arthur Nicolson kirjoitti potilaansa näkökulmasta ja painotti, että potilaan pahin kärsimys näyttäytyi hirveän löyhkän muodossa. Nicolson painotti potilaansa sanoneen, että laajalle levinneen haavauman tuottama ”löyhkä oli niin kammottava, että potilas totesi kaiken muun kärsimyksen olleen lasten leikkiä verrattuna siihen, mitä hän kärsi hajun takia.”<sup>50</sup> Ainakin voimme heittää romukoppaan ajatuksen, että uuden ajan alun ihmiset olisivat olleet immuuneja pahoille hajuille! Tämän potilaan hajua hoidettiin porkkanahauteella. Porkkana tehosi jo ensimmäisellä hoitokerralla ja potilas ilmaisi kiitollisuutensa ”mitä pateettisin termein.”<sup>51</sup>

Kuten sanottu, syövän löyhkän ongelmallisuus liittyi ennen kaikkea siihen, että se oli vaarallista sivullisille. Humoraalipatologisen teorian mukaan hajut sairastuttivat.<sup>52</sup> Tämä ei ollut vähäinen syy siirtää tai eristää potilas tiloihin, jossa hajusta oli mahdollisimman vähän haittaa. Mennään Belgian Gentiin 1600-luvulla. Siellä sijainneessa englantilaisten nunnien konventissa äiti Magdalen Digby oli sairastunut rintasyöpään ja taudin loppuvaiheessa hänet siirrettiin pois konventin sairashuoneelta. Tämä tapahtui luultavimmin noin kahdeksan kuukautta ennen hänen kuolemaansa, sillä silloin hänen syöpänsä mainitaan haavautuneen.<sup>53</sup> Tässä vaiheessa syöpäerittettä alkoi syntyä ja vasta

<sup>47</sup> Peyrilhe 1778, 31.

<sup>48</sup> Ewart 1794, 12.

<sup>49</sup> Guy 1759, 47.

<sup>50</sup> *Medical Observations and Inquiries* 1772, 362.

<sup>51</sup> *Medical Observations and Inquiries* 1772, 362. Muitakin lääkintäkonsteja oli, esimerkiksi myrhan ja karbobalsamin (balsamipuusta) teho vaikutuksia oli suositeltu jo 1500-luvulla. Banister 1589, 207, 337. Porkkanan veroista hajunpoistajaa ilmeisesti ei kuitenkaan toista ollut.

<sup>52</sup> Bartholomaeus 1582, 19–20; Bright 1615, 45.

<sup>53</sup> *Obituary notices*, 1917, 77.

tässä vaiheessa hajustakin tuli riesa, jolloin on loogista, että lääkäri on tällöin määrännyt äidin ”uusiin huoneisiin”. Konventin muistokirjoitus-kronikka<sup>54</sup> kertoo, että siirto tehtiin, koska äidin ”rinnan syöpä oli niin ilkeä”.<sup>55</sup> Lähde käyttää sanaa ”noysom”, jonka tässä käänän ilkeäksi. Se merkitsi tuohon aikaan pahaa, haitallista ja löyhkäävää. On selvää, että syöpäinen rinta olisi ollut peitettävissä muutoin, jolloin siirron syyksi jää haju. Se onkin täytynyt olla melkoinen, sillä muistokirjoituskronikka mainitsee sen vielä erikseen: ennen potilaan kuolemaa ”haavauma valui säälittäväällä tavalla ja rintaan puhkesi viisi reikää, joissa kaikissa oli mitä ilkein haju.”<sup>56</sup>

Syövän haju oli myös diagnostiikassa apuna ja työkaluna.<sup>57</sup> Mitä pahempi löyhkä, sitä pahempi sairaus ja toisin päin: Astruc kirjoitti, että jos ”haju ei ole kovin hyökkäävä” tapaus ei saattaisi olla erityisen vaarallinen, mutta jos ”erittyvä neste oli epämiellyttävää, paksua tai märkivää, syöpä oli varmuudella kuolemaan johtava”.<sup>58</sup> William Nisbetin mielestä ulseroitunut syöpä omasi mitä hirveimmän hajun ja löyhkäsi enemmän kuin mikään muu,<sup>59</sup> ja hän kirjoitti, että ”ulseraatioprosessissa haava tuottaa niin sietämättömän hajun ja löyhkän, tietynlaisen, että sen jokainen syöpään tutustunut lääkäri tunnistaa välittömästi. Se on myös yököttävämpi kuin mikään muu haavauman laji, yhtä iljettävä potilaille kuin sivullisellekin.”<sup>60</sup>

Iljettävä ja hengenvaarallinen – rinnan kasvaimet saattoivat olla todella suuria. Vuonna 1755 rouva D:n rinnasta poistettiin kasvain, jonka mainittiin olleen kooltaan ”valtava”; rinnan ympärystmitta oli liki metrin. Tohtori Gooch, joka rinnan leikkasi, mainitsi potilaan olleen muutoinkin ”lihaisa”, mutta rinnan koon selitti vain suuri kasvain. Leikkauksen jälkeen kasvainta kuvattiin kukkakaalin pään kaltaiseksi.<sup>61</sup> Rouva D toipui hyvin leikkauksesta eikä syöpä palannut leikkaukoh-

<sup>54</sup> Talon nunnien 1600-luvun muistokirjoitukset koottiin yhdeksi tekstiksi, jota käytettiin muisteluharjoituksissa. Kunkin nunnan kuolinpäivänä vuosittain hänen muistokirjoituksensa luettiin ääneen.

<sup>55</sup> *Obituary notices*, 1917, 76.

<sup>56</sup> *Obituary notices*, 1917, 78.

<sup>57</sup> *Wear* 2000, 255.

<sup>58</sup> Astruc 1767, 354.

<sup>59</sup> Nisbet 1793, 150.

<sup>60</sup> Nisbet 1795, 126–127.

<sup>61</sup> Gooch 1758, 33–34.

taan; sen sijaan hänen epäonnekseen uusi valtava kasvain nousi lapa-luuhun. Vain reilu vuosi mastektomiasta oli kulunut, kun uusi kasvain oli jälleen liki metrin ympärysmitaltaan. Kirurgi ei katsonut voitansa leikata tätä kasvainta, ja rouva D kuoli kolmen kuukauden päästä.<sup>62</sup> Paitsi että kasvain itse aiheutti kauhua, ilmiselvän vaaran tuotti jälleen haju. Gooch kirjoitti:

Ennen potilaan kuolemaa kasvain suureni nopeasti; hän eli vain lyhyen aikaa sen jälkeen, kun se ulseroitui. Tuo aika kului äärimmäisessä kurjuudessa vain opiaattien suoman helpotuksen turvin: kasvain valui runsaasti, mutta se ei ollut vain hyökkäävän hajuista, neste oli niin tarttuvaa, että se vaikutti ihmisiin, jotka häntä jatkuvasti hoitivat. Yksi niistä henkilöistä, jotka kantoivat hänet hautaan sanoi, että löyhkä teki hänet hyvin sairaaksi ja että hänet valtasi välittömästi poikkeuksellinen ripuli, joka pian paransi vointia.<sup>63</sup>

Gooch kasasi todistusaineistoa syövän löyhkän vaikutuksista ja myöhemmässä kirjassaan hän esitti pystyvänsä todistamaan, että syöpä voisi siirtyä hajun kautta toiseen ihmiseen. Hän kirjoitti: ”Löyhkä, joka haavaumista nousee, on usein niin kauhea, että se on myrkyllistä sekä potilaille että hoitajillekin”, ja lisäsi alaviitteeseen: ”Tohtori Harris on kirjannut ylös kuolemaan johtaneen tapauksen, jossa lääkäri sairastui hoidettuaan ulseroituneesta rintasyövästä kärsinyttä vaimoan.”<sup>64</sup> Löyhkä tappoi, se oli objekti jopa tässä kaikkein hurjimmassa kristevalaisessa mielessä.

Meidän kulttuurissamme syövän ei koeta haisevan; haju toki liittyy haavautuneeseen syöpään, joskin sen tulkitaan syntyvän nekroottisesta kudoksesta sen tulehtuessa.<sup>65</sup> Uuden ajan alussa haju oli kuitenkin niin elimellinen osa syövän ”olemusta”, että sananlaskuissakin puhuttiin ”haisevasta syövästä” – eikä haisevuuden tarvitse tosiaan olla pelkästään metaforista, kuten on nähty.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Gooch 1758, 35.

<sup>63</sup> Gooch 1758, 35.

<sup>64</sup> Gooch 1792, 193.

<sup>65</sup> Shorter 1997 (1991), 243–244.

<sup>66</sup> Baxter 1683, 51.



## Syöpä ja sukupuoli

On mahdollista väittää, että abjektio toteutuu varhaismodernissa rintasyövässä ja että abjektio on sukupuolittava. Mutta onko se osa butlerilaista identiteettiprosessia? Voisiko kyse olla tilasta, jossa potilaasta itsestään tulee abjekti, niin toinen, että hän menettää jopa sukupuolensa, muuttuu vain sairaaksi massaksi? Uuden ajan alku on pakenevainen eikä vastaa näihin kysymyksiin vapaaehtoisesti. Vyyhteä on syytä avata ensin sukupuolesta: sukupuolitettiinkö rintasyövästä aiheutunut kärsimys? Uuden ajan alussa syöpä ylipäänsä oli sukupuolesta riippumaton sairaus, mutta sukupuoli kyllä vaikutti syövän syntyyn. Eli: nainen ei saa syöpää, koska hän on heikko nainen, vaan koska syöpä iskee esimerkiksi kuukautisten loppumisen vuoksi, siis koska hänen ruumiinsa on naisen ruumis.

Liittykö rintasyöpä mitenkään naiseuden ja naisellisuuden kokemukseen? Pääosin aineistoni perusteella on todettava, että toisin kuin tutkimuspolkuni alussa oletin, siitä ainakin kirjoitettiin hyvin vähän. Joitain vihjeitä tästä kuitenkin on löydettävissä. Anna Itävaltalainen (syntyi 1601) sairastui 62-vuotiaana rintasyöpään ja menehtyi tautiin (keskimääräisessä ajassa) vuonna 1666. Annan sairauden ja kuolinkamppailun on ikuistanut historiaan hänen hovinaisensa Madame de Motteville (n. 1621–1689), joka näkee elämäkertateoksessaan *Mémoires*<sup>67</sup> kuningataräidin suurena sankarittarena. On mahdotonta väittää, että Madamen tulkinnat olisivat Annan omia tulkintoja, mutta niin tai näin, ne ovat kuitenkin naisen tulkintoja naiseuden merkityksistä – ainakin Madame väittää kertovansa ihailemansa kuningataräidin ajatuksista. Hän toteaa Annan sairastuneena muistelleen olleensa lumoutunut omasta kauneudestaan nuorena – ja tätä oli vielä tukenut hienostuneisuuden rakkaus. Nämä on nähtävä myös synnillisinä piirteinä, joten voisi ajatella Annan tulkinneen runtelevan sairautensa joltisena Jumalan rangaistuksena: Annalla oli

luontainen taipumus kauneuteen ja hänen ihonsa oli niin herkkä että mikä hyvänsä olikin viattoman ihastuttavaa, hän piti siitä. Hän rakasti

<sup>67</sup> Teos käännettiin englanniksi 1726 ja olen käyttänyt tätä laitosta tutkiessani englantilaista rintasyöpäkäsitystä. Viittaan tähän laitokseen myös seuraavassa.

intohimoisesti parfyymejä. Oli erittäin vaikeaa löytää hänelle tarpeeksi ohutta pellavaa lakanoiksi ja alusvaatteiksi, ja ennen kuin hän saattoi niitä käyttää, ne piti pestä moneen kertaan, jotta ne saataisiin pehmeämmiksi. Kardinaali Mazarin moittikin häntä monesti siitä, kun hän oli vielä terveyden perikuva, että jos Anna päätyisi helvettiin, tämä ei tarvitsisi muuta rangaistusta kuin joutua nukkumaan karkeissa lakanoissa.<sup>68</sup>

Lakanoihin liittyi katumus; ne symboloivat Annan itseymmärrystä hänen viimeisinä päivinään. Kun hän oli kuolinvuoteellaan, Madame de Motteville kertoo Annan tavanneen Illen kreivittären ja toruneen tälle itseään siitä, että oli ollut aiemmin niin turhamainen, että ei terveenä voinut sietää muita kuin erityisen pehmeitä lakanoita. ”Ha! Condessa, savanas de Batista; ha! Condessa, savanas de Batista!”, hän huudahti Illen kreivittärelle saadakseen tämän ymmärtämään katumuksensa – palttinalakanat olivat hänelle ylenpalttisen hienouden huipentuma ja nyt ehkä jopa Jumalan lähettämän rangaistuksen pääsyy.<sup>69</sup>

Annan parfyymirakkauden myötä palaamme hajujuen maailmaan. Madame de Mottevillelle Annan rakkaus hajuvesiin oli katkeransuloista; suurella intensiteetillä hän sisällyttää elämäkertateokseen tapauksen, jossa vanha hovimies oli sanomassa hyvästejä kuolevalle kuningataräidille – joskin ennenaikaisesti elokuun kolmantena päivänä 1665. Kun hovimies tuli huoneeseen, kuningataräiti totesi valitellen joutuvansa poistumaan tästä maailmasta:

Hovimies vastasi tapansa mukaan hyvin kylmästi, kuin olisi ollut jäästä tehty: Teidän täytyy ajatella mielessänne millaisen surun me palvelijanne saamme vastaanottaa tällaisen tuomion kuullessamme; mutta meitä lohduttaa hiukan nähdessämme että teidän majesteettinne vapautuu noin valtavista kärsimyksistä ja vieläpä suurista epämu-kavuuksista, etenkin kun hän niin kovin rakastaa parfyymejä; näissä sairauksissa on lopulta kammottava löyhkä.<sup>70</sup>

Suora puhetta hovimieheltä! On varsin uskottavaa, että Madame de Motteville kertoo tässä kuulemansa. Annan kauneuden ja eleganssin

<sup>68</sup> Kursivointi alkuperäinen. Motteville 1725, 275.

<sup>69</sup> Motteville 1725, 313. Nykykirjoitusasussa lakana espanjaksi on *sábana*.

<sup>70</sup> Motteville 1725, 281.

rakkaudesta tulee suuri asia taudin päättyessä – sellainen se ainakin on elämäkerturille. Hovimies oli tietoinen kuningataräidin mieltymyksistä ja ymmärsi tämän piinan, joskin hän puki sen varsin jäiseen ilmiasuun.<sup>71</sup>

Anna Itävaltalainen kertoi Illen kreivittärelle kärsivänsä rinnasta tulevasta löyhkästä suuresti.<sup>72</sup> Kuoleman lähestyessä haju oli sietämätön. Madame de Motteville selitti, että tammikuun 19. päivänä 1666 hoviväen

oli pakko pitää hajustepusseja hänen nenänsä alla, jotta ne voittaisivat haavasta nousevan hajun. Se ei ollut ollut näin hirveä aiemmin, sillä erilaiset haavalla käytetyt hoitoaineet estivät märkimistä. Lisäksi hänen vuoteellaan oli sellainen määrä hajuvesiä, että ne, jotka tulivat hänen lähelleen, eivät kärsineet kauheasti; mutta nyt viimeisen siteiden vaihdon aikana huomasi, että hänen oli pakko pitää nenästään kiinni.<sup>73</sup>

Kun kuolema oli saamassa voiton rakastetusta kuningataräidistä, Madame mietiskeli tämän ulkonäköä. Ensimmäistä kertaa, hän kirjoitti, Anna näytti yli kuusikymmenvuotiaalta. Hän oli surullinen näky, sillä hänen kätensä, käsivartensa ja kasvonsa olivat turvonneet ja koko ruumis oli niin huonossa tilassa, että pieninkin liike oli sietämätön.<sup>74</sup> Tästä huolimatta Madame löysi täydellistä kauneutta Annan kuolinvuoteelta:

Katsoen kättään, joka oli vähän turvoksissa, [Anna] pudisti päätään ja sanoi itsekseen hyvin hiljaisella äänellä: *käteni on turvonnut, jaa-a, on aika lähteä*. Sairaudet ja kärsimykset eivät olleet vähentäneet hänen käsivarsiensa ja käsiensä kauneutta, ne eivät olleet koskaan näyttäneet paremmilta kuin viimeisinä sairauden päivinä. Tauti oli kylläkin laihduttanut niitä, mutta turvotus, jonka ihonalainen ruusu jätti jälkeensä, oli turvottanut ne täydellisiksi; ja ne näyttivät pikemminkin alabasterista kuin lihasta tehdyiltä, mutta sitä mitä ei Aika kyennyt tuhoamaan tulisi nyt tuhotuksi sen toimesta, joka lopettaa itse Ajan.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Motteville 1725, 284.

<sup>72</sup> Motteville 1725, 313.

<sup>73</sup> Motteville 1725, 316–317. Huoneiden hajustaminen oli muutoinkin tapana, ks. esim. Classen, Howes & Synnott 1994, 62–64. Hajuvesien valmistamisesta ja niiden käytön ulottumisesta vaikkapa nuuskan hajustamiseen, ks. esim. Barbe 1696, 20, 120.

<sup>74</sup> Motteville 1725, 310.

<sup>75</sup> Motteville 1725, 317.

Laajemminkin Annan kuolinvuodekauneutta ihailtiin. Hänen syöpänsä oli levinnyt, hänellä oli ankara yskä, mutta yhä jaksoivat hovin ylhäiset ihastella häntä, ehkä lohduksi. Annan sanottiin olevan ”komea” ja koska kuume sai hänen silmänsä loistamaan ja antoi kasvoille suotuisaa väriä, hänen poikansa Ludvig XIV totesi äidistään: ”En ole koskaan nähnyt häntä noin suotuisana.”<sup>76</sup> Tällainen kuolinvuodepuhe kertoo myös siitä, miten tärkeää feminiininen kauneus oli ja miten tärkeää kauneus, ulkonäkö ja hyväntuokuisuus olivat uuden ajan alussa. Oli normin mukaista katsoa kauneutta myös kuolinvuoteella. Oli tärkeää, että kauneus ei kadonnut, koska silloin olisi kadonnut naiseuskin. Mutta tämä kuolinvuodepuhe kertoo etenkin siitä, että sairaus ei ollut katsottavana, sillä katse kiersi abjektin. Kuumeen kirkastamat silmät ja punertavat kasvot, pulleista, valkeista käsistä puhumattakaan olivat maallisen naiskauneuden ilmentymä ja ihanne,<sup>77</sup> niihin oli naiseus kiinnittyvä – ja abjektin välttämättömän läsnäolon vuoksi myös kiinnitettävä.

## Lopuksi

Jos butlerilaisessa ymmärryksessä fallogosentrinen maailma pyörii peniksen ympärillä<sup>78</sup> tai sen puuttumisen ympärillä, rinnat määrittivät uuden ajan alussa naista, olivat hänen merkkinsä. Myös Marilyn Yalom on muistuttanut falloksen vallasta läntisessä kulttuurissa mutta myös miesten rakentamasta ”samanaikaisesta rinnan hallinnosta”.<sup>79</sup> Tämä hallinto voidaan nähdä osana fallogosentrismia. Jos väitämme fallogosentrisen maailman olemassaolon, rintasyöpä voidaan nähdä sellaisen maailman koekenttänä ja etenkin naiseuden rajojen piirtäjänä.

Butlerin mielestä ”genealogiassa tutkitaan pikemminkin sitä politiikkaa, jota tehdään, kun asetetaan *alkuperäksi* ja *syyksi* identiteetti-tiluokituksia, jotka itse asiassa ovat *seurauksia* alkuperältään mitä moninaisimmista ja hajanaisimmista instituutioista, käytännöistä ja diskursseista.”<sup>80</sup> Oma tarkoitukseni on ollut osoittaa rintasyövän esimer-

<sup>76</sup> Motteville 1725, 320.

<sup>77</sup> Kauneusihanteista ks. Korhonen 2005.

<sup>78</sup> Butler 1999, xxix.

<sup>79</sup> Yalom 1997, 8. Ks. myös Richter 2006, 11–12.

<sup>80</sup> Butler 2006, 41; Butler 1999, xxix.

kin kautta sellainen piste, jossa identiteetikategoria – tässä tapauksessa uuden ajan alun naiseus ja sen rajat – voisi olla luettavissa. Kategorioille, niiden alkulähteille ja syille on syytä panna painoa, koska ne avaavat kulttuurihistorioitsijalle mahdollisuuden nähdä niihin tienristeyksiin, joissa kulttuuri neuvotteli, muokkaantui, muokkasi ja järjestyi uusiin suuntiin. Toisin sanoen näissä pisteissä voidaan nähdä kulttuurin muutos tai pysyvyys.

Naiseuden kyseessä ollessa ruumis toimii merkkinä, ja kun ruumis osoittaa sairauden, se avaa jälleen katseellemme mahdollisuuden ymmärtää ja käsitteellistää tuota ruumista. Yalom väittää, että meidän kulttuurissamme, jossa rinnoilla on tavattoman suuri merkitys, ne nähdään toisaalta yhä enenevässä määrin elämää tuhoavina syövän lähteinä.<sup>81</sup> Käytännössä oli niin, että myös uuden ajan alussa lukuisat naiset pelkäsivät terveitä rintojaan.

Iris Marion Young on kirjoittanut ”rintakokemuksesta”, rintojen merkityksestä naisille ja myös rintasyövästä. Väitän, että hänen pohdintansa pitää paikkaansa myös uuden ajan alun kulttuurissa, sillä siellä naiset olivat vähintään yhtä syvällisesti ruumiidensa ja ulkonäkönsä vankeja:

Fenomenologisesti rinta on ihmisen maailmassa olemisen ja siinä esiintymisen keskipiste, joten rinnat ovat väistämättä osa naisen ruumiillista habitusta. Monille naisille rinnat ovat seksuaalisen mielihyvän ja ruumiillisen ylpeyden lähde. Monet naiset paikantavat tärkeitä hetkiä elämänhistoriassaan – sellaisia kuten aikuistuminen tai lasten saanti – rintoihinsa.<sup>82</sup>

Tälle Youngin näkemälle syvälliselle rinnan kokemukselle ja rakastetulle ruumiille täydellisenä vastakohtana voidaan nähdä sairastunut ruumis, inhottava, mätänevä liha, siis objekti liha. Sellaisessa ruumissuhteessa voisi ajatella butlerilaisen heteroseksuaalisen matriisin<sup>83</sup> menevän epä-

<sup>81</sup> Yalom 1997, 8.

<sup>82</sup> Young 2005, 94.

<sup>83</sup> Heteroseksuaalisella matriisilla Butler tarkoittaa ”sitä kulttuurisen käsitteilykehikkoa, jolla kehot, sukupuoli ja halut luonnollistetaan.” Butler 2006, 251, viite 6; Butler, 1999, 194, n6.

järjestykseen tai ainakin matriisin verkosto kiertää tällaisen ruumiin kantajana toimineen naisen.<sup>84</sup>

Mutta oliko uuden ajan alun naisen ruumis negatiivinen entiteetti, Susan Bordon sanoin ”jopa kuolema itse”?<sup>85</sup> Vaikka mitään muuta tuskin ylistettiin enemmän kuin naiskauneutta, naisen ruumis väistäämättä usein myös oli tuhoisaksi tulkittu.<sup>86</sup> Tällainen ristiriitaisuus kertoo inhimillisen ajattelun joustavuudesta ja etenkin uuden ajan alun kulttuurin joustavasta rakentumisesta: yhtä aikaa nainen saattoi olla ja olla kuvattuna niin kuoleman symbolina kuin elämän antajanakin. Mitään yhtenäistä kiinteää tulkintaa ”naisesta” ei ollut vaan se taipui monenlaiseen, kesti abjektionkin, hirvittävän sairauden tuhot. Ensin tunsin houkutusta ajatella, että tässä taipumisessa olisi jossain vaiheessa näkynyt edes pieni repeämä, mutta uuden ajan alun ihmisillä oli venyvyyttä nähdä nainen ja sairaus erillisinä kokonaisuuksina. Olkoonkin, että sairas saattoi näyttää pahimmillaan ei-ihmiseltä ja haista kuvottavalta, hänet saatettiin silti kuvata, kunhan katse ei eksynyt abjektiin, kauniina – siis ihmisenä ja ihminen oli väistäämättä mies tai nainen.

Näin abjekti toimii, ja uuden ajan alussa näkyy toteutuvan monia abjektin funktioita. Ulseroitunut syöpä, valuva, hirveällä tavalla löyhkäävä neste tuotti abjektin, joka tuotti liminaalitalan. Sitä oli hirveä seurata sivusta ja siitä oli hirveää kärsiä itse. Tämä oli ruumis pahimmillaan, marginaalinen, mutta keskiössä, hirveä, jotain joka ”synnytti pahoinvointia”, siis abjektin kristevalaisittain. Haavautunut syöpä oli itse kuolema: ruumis, liki kalmo tuli lopulta syövästä syömäksi, hengiltä otetuksi. Tällainen ruumis oli ”äärimmäinen abjektio”.<sup>87</sup> Ruumis ei ollut kuitenkaan yksinään naiseus eikä abjekti vienyt naiseutta. Sukupuoli oli loppuun asti paikallaan pysyvä kategoria.

<sup>84</sup> Tässä essentialisoin naiseuden tarkoittamaan nimenomaan historiallista uuden ajan alun naiseutta.

<sup>85</sup> Bordo 2003 (1993), 5.

<sup>86</sup> Korhonen 2005, passim.

<sup>87</sup> Kristeva 1982, 4.

## MORAALI KULTTUURIHISTORIALLISENA KYSYMYKSENÄ *Le nozze di Figaro* ja moraalin ongelma

Maija van der Kooij

”Vain minä olen tärkeä.” Näin otsikoitiin filosofi Rosi Braidottin haastattelu Hufvudstadsbladetissa tammikuussa 2008. Siinä huomioni kiinnittyi kahteen asiaan: ensinnäkin moraalin esille nostamiseen ja toiseksi ajatukseen tulevaisuuteen suuntautuneesta, muuttuvasta ihmisestä. Braidotti kuvaa aikamme kulttuurista ilmapiiriä, jota hänen mukaansa medioissa juhlitun ideologioiden kuoleman jälkeen määrittää moraalinen välinpitämättömyys. Emme ole kiinnostuneita muista, vain itsestämme. Vedenjakajana hän pitää syyskuun 11. 2001 tapahtumia, minkä jälkeen tuli olla puolesta tai vastaan. Vastakkainasettelun sijaan hän korostaa muutosta: ”Meidän pitäisi olla enemmän kiinnostuneita siitä, millaiseksi haluamme tulla kuin mitä olemme.”<sup>1</sup>

Kysymys moraalista on viime vuosien aikana noussut esille monilla eri elämänalueilla. Myös historiantutkijat ovat osallistuneet tähän keskusteluun, mikä jo lähtökohtaisesti menneisyyteen suuntautuneelle tutkijalle tarkoittaa ilmiön näkemistä muuttuvana, ajassa ja paikassa määrittävänä. Sekaannusta kuitenkin herättää käsitteen moraalii määrittelemisen. Alasdair MacIntyre kirjoittaa teoksessaan *Hyveiden jäljillä* (1981) siitä, kuinka moraalifilosofian nykykeskustelussa käytettävät

<sup>1</sup> Hufvudstadsbladet 13.1.2008.

käsitteet ovat irronneet niille merkityksen antavista konteksteista, ja jäljelle on jäänyt ristiriitaisia näkemyksiä, osia, joita filosofit ovat valikoineet teorian ja käytännön monisyisistä kudoksista. Käsitteiden merkitys on ymmärrettävä siitä kulttuurisesta ja sosiaalisesta ympäristöstä käsin, jossa ne ovat muotoutuneet.<sup>2</sup>

Artikkelissani lähestyn kysymystä moraalista 1700-luvun keskustelun kautta. Tuon yhteen erilaisia tekstejä: sanomalehtien kritiikkiä, oopperan libreton, romaanin, poliittisia kirjoituksia sekä filosofisia tekstejä. Tutkimuksellisesti näen ne samanarvoisina, mutta niiden tulkinta edellyttää ajallisen ja paikallisen kontekstin huomioimista. Lähtökohتانani on Mozartin ooppera *Le nozze di Figaro*. Se avaa tuona aikana moraalin ympärillä käytyä keskustelua ajallisesti eri suuntiin – tradition välittämää käsitystä, ranskalaisen valistuksen pyrkimystä ratkaista moraalin ongelma sekä moraalista ihannetta, joka rakentuu oopperassa.

1700-lukua voi pitää moraalin kannalta murroskautena. Erityisesti ranskalaisten valistusajattelijoiden kirkkoon kohdistamalla kritiikillä oli kauaskantoiset seuraukset. Kirkon edustaman universaalien totuuden kyseenlaistaminen avasi moraaliiin liittyvän suuren kysymyksen eli kysymyksen sen perustasta. Klassisessa kristillisessä näkemyksessä Jumalan antama moraalilaki edelsi yksilöä ja oli tämän yläpuolella. Ihmisen järki saattoi sen tavoittaa, mutta se ei ollut ihmisen tekemä laki. Luonnon ja yhteisön välillä ei siten ollut vastakkaisuutta, sillä sosiaaliset instituutiot olivat osa luonnonjärjestyksestä ja niiden tuli olla sen mukaisia. Näin luonnonlaki, sosiaaliset instituutiot ja ihmisen oikeudet olivat yksi suuri, erottamaton ja näkymätön kokonaisuus. Yksilöä ei nähty erillään historiasta tai instituutioista. Uusi luonnonlaki puolestaan korosti yksilöä ja empiiristä todellisuutta: ihmisen kokemuksia, tarpeita ja vaatimuksia. Siinä ihmisen tahto korotettiin ihmisen päämääräksi ilman jumalallisen järjen mietiskelyä. Ihmisen oikeudet olivat jokaisessa yksilössä, mikä tarkoitti ihmisen luonnollista pyrkimystä tarpeidensa tyydyttämiseen ja itsensä toteuttamiseen. Ne edelsivät yhteisöä ja yhteiskuntaa. Hajaannusta kuitenkin aiheutti se, missä moraalin luonnonlaki sijaitsi: ihmisen puhtaasti fyysisessä luonnossa vai ihmislunnossa, ihmisen

<sup>2</sup> MacIntyre 2004 (1981), 28–29.



olemuksessa, vai oliko se ihmisen kokemuksesta, tarpeista ja ajattelusta johdettavissa?<sup>3</sup>

Kuinka ooppera voi vastata tähän kysymykseen? Ooppera syntyi ja muotoutui hovin ja aateliston maailmassa. Se oli julkisuuden aluetta, joka oli sidoksissa absolutistiseen valtaan ja jolta edellytettiin hyveiden esittämistä. Mozartin oopperoista erityisesti hänen Da Ponten kanssa yhteistyössä tehdyt oopperat<sup>4</sup> sijoittuivat yhteiskunnallisesti kiinnostavaan ajankohtaan. Ensinnäkin Josef II:n yhteiskunnallisten uudistuspyrkimysten herättämä optimismi oli vaihtumassa pettymykseksi, kun hallitsijan uudistuspolitiikka oli kääntänyt suuntaansa. Samaan aikaan saksalaisen porvariston keskuudessa pyrittiin luomaan ”saksalaista” kulttuuria. Saksankielisellä alueella ero aateliston ja porvariston välillä oli suuri. Heitä erottivat tavat ja kieli, ja lisäksi porvaristo oli poliittisen vaikuttamisen ulkopuolella. Saksassa korkeat virat olivat aatelistolla, eikä taloudellisesti heikko porvaristo ollut pystynyt rikkomaan sen autonomista roolia. Vaikka porvaristo ei suoraan hyökännyt aateliston etuoikeuksia vastaan, se kuitenkin saattoi kritisoida aateliston käytöstä.<sup>5</sup> Tämä merkitsi sitä, että moraalista tuli alue, joka nosti porvariston aateliston yläpuolelle. Arnold Seulin mukaan Saksassa valistus oli puhtaasti porvariston itsetietoisuuden rakentumista, jossa yhdistyi kolme tekijää: järki, kritiikki ja uskonnolliset uudistukset.<sup>6</sup>

### Menneisyyttä kantava traditio

Mozartin ooppera, draaman ja musiikin muodostama esitys, ei syntynyt tyhjiössä, vaan se oli sidoksissa tradition määrittämään jatkumoon. Vuonna 1735 Lodovico Muratori, italialainen jesuiitta ja historiankir-

<sup>3</sup> Crocker 1963, 13–14, 45–46.

<sup>4</sup> Lorenzo Da Ponte oli italialainen libretisti, joka Metastasion jälkeen nimettiin hovirunoilijaksi ja vuosina 1783–1790 toimi libretistinä monille sen ajan tunnetuille säveltäjille vaikuttaen siten Wienissä kukoistaneeseen opera buffa -traditioon. Mozartille hän kirjoitti libretton kolmeen oopperaan: *Le nozze di Figaro*, *Don Giovanni* sekä *Così fan tutte*. Carter 1992, 1073.

<sup>5</sup> Elias 1939, 19–24, 43–46.

<sup>6</sup> Seul 1983, 74.

joittaja sekä Bolognan Accademia dell'Accesin<sup>7</sup> jäsen, julkaisi teoksensa *La filosofia morale esposta e proposta ai giovani*. Moraalifilosofiansa lähtökohdaksi Muratori asetti järjen, joka hänelle tarkoitti kykyä erottaa oikea väärästä. Ihmisen moraalinen elämä on tällöin riippuvainen järjen oikeasta käytöstä, mikä tulee esille ihmisen tahdossa. Tahtoa puolestaan määrittää vapaus tehdä valintoja. Ihmisen halut ja intohimot voivat kuitenkin pimentää järjen, mistä pääasiallisesti johtuvat ihmisen moraaliset virheet. Haluista ensimmäinen on itserakkaus. Se on toisaalta ihmisen luonnollista pyrkimystä onnellisuuteen, mistä syntyy halu hyvään ja vastenmielisyyys pahaan. Lisäksi itserakkaus on yhteisöä liikkeelle paneva voima, sillä siinä ilmenee tarve itsensä ja ihmissuvun säilyttämiseen. Toisaalta itserakkaus voi olla myös paha, kun se johtaa kohtuuttomuuteen. Tämä ilmenee varsinkin vaarallisissa intohimoissa.<sup>8</sup>

Muratori kuitenkin puolusti moraalifilosofiassaan ihmisen intohimoja eli passiota. Ne hän määritteli seuraavasti: ”Ne eivät ole muuta kuin sielumme liikkeitä paetaksemme tai ajaaksemme pois sen, mikä tiedetään pahaksi ja saavuttaaksemme ja pitääksemme yllä sellaista, mikä ymmärretään hyväksi.”<sup>9</sup> Määritelmällään Muratori asettui vastustamaan stoalaista, intohimot kieltävää käsitystä, toisaalta otti kantaa René Descartesin herättämään kysymykseen sielun ja ruumiin suhteesta<sup>10</sup> ja lisäksi suuntasi kritiikkinsä hedonismia vastaan. Muratorin mukaan samalla tavoin kuin kielellä, jonka hän näki osana ihmisen

<sup>7</sup> Accademia dell'Accesi perustettiin vuonna 1698. Sen esikuvana oli vuonna 1656 Roomassa perustettu Accademia dell'Arcadian. Se oli italialaisten vastaus ranskalaisten kritiikkiin, jossa italialainen runous, draama ja ooppera nähtiin epärationaalisina, säännöttöminä sekä hillittöminä. Akatemian päämääränä oli uudistaa italialainen kulttuuri puhdistamalla italialainen runous. Ihanteeksi otettiin kreikkalais-roomalainen bukolinen runous. Palattiin pastoraaliseen mytologiaan; runouteen ilmestyi kultainen aika, paimenet, Muusat, Apollo, Hermes ja Pan. Gier 1995, 177.

<sup>8</sup> Muratori 1964 (1735), 817–818.

<sup>9</sup> Muratori 1964 (1735), 839. Suom. M.K.

<sup>10</sup> Descartesin mukaan on olemassa kuusi peruspassiota: ihmetys, rakkaus, viha, halu, ilo ja suru, jotka ovat sidoksissa ruumiiseen määrittäen samalla niiden tehtävää. Descartesin mukaan passioiden tehtävä on ”saada sielu suostumaan ja myötävaikuttamaan toimintoihin, jotka voivat palvella ruumiin säilymistä tai tehdä se jollain tavoin täydellisemmäksi.” Descartes 2005 (1646–1650), 55, 83.

kehoa, voimme loukata, herjata, valehdella ja panetella, myös passiot ovat sidoksissa ihmisen ruumiillisuuteen, ja rakastaessamme, vihatesamme, pelätessämme ja toivoessamme harjaannutamme samalla hyveitä.<sup>11</sup>

Muratorin ystäväpiiriin kuului runoilija ja libretisti Apostolo Zeno, joka toimi Wienin hovin libretistinä vuosina 1718–1729. Zenon työtä jatkoi aikansa tunnetuin libretisti Pietro Metastasio. Tässä jatkumossa muotoutui traagisen oopperan kaanon, johon Muratorin ajattelu omalta osaltaan vaikutti. Siinä kiteytyi ennen kaikkea tietty ihanne: saavuttaakseen ajatustensa ja tekojensa suuruuden päähenkilön tuli pystyä ylittämään itsekkäät ja inhimilliset halunsa. Tämä moraalinen ihanne perustui näkemykseen, jota myös Descartes oli käsitellyt moraalifilosofiassaan *Sielun liikutukset* (1649). Descartesin mukaan ihmisen moraalisuus oli sidoksissa ihmissydämen passioihin, jotka olivat hyviä itsessään, mutta joita ihminen saattoi käyttää myös pahaan. Toisin sanoen moraalisuus nähtiin ihmisen voimana kontrolloida intohimoista nousevia halujaan ja siten estää toiminta, johon nämä halut voisivat johtaa.<sup>12</sup> Lisäksi tämä itsensä voittava traaginen sankari yhdistyi antiikin ajan pastoraaliseen runouteen. Se ymmärrettiin menneisyytenä, ihmisen alkuperäisenä tilana, jossa ihmisellä oli ollut yhteys jumalalliseen. Se oli näkemys täydellisestä harmoniasta, johon samalla liittyi ajatus muuttumattomuudesta.<sup>13</sup>

Muratorin ajattelun taustalla oli klassismin tulkinta Aristoteleen *Runousopista* sekä Horatiuksen *Ars poeticasta*. Ne oli 1600-luvun puoliväliin mennessä kodifioitu tiukaksi järjestelmäksi. Siinä traagisen sankarin kohtalokas erehdys johtui tietämättömyydestä, teon todellisen merkityksen ymmärtämättömyydestä, kun taas koomisen (anti) sankarin piittaamaton ja röyhkeä toiminta perustui luonteenlaatuun tai sen vääristymään, eikä hän erehdyksensä myötä muutu eikä ymmärrä

<sup>11</sup> Muratori 1964 (1735), 839.

<sup>12</sup> Descartesin mukaan ihmissielu koostuu aktiosta ja passiosta. Aktio eli tahottominen voi suuntautua sieluun tai ruumiiseen. Passiot ovat havaintoja, jotka suuntautuvat ulkomailmaan, ruumiiseen tai sieluun. Passioita Descartes kutsuu myös sielun tunteiksi. Niiden tehtävä on ”saada sielu tahtomaan asioita, jotka luonnon mukaan ovat sille hyödyksi ja pidättäytymään tässä tahdossa”. Descartes 2005 (1649), 35, 38–39, 51.

<sup>13</sup> Delumeau 1995, 6–8.

asioiden oikeaa laatua.<sup>14</sup> Tärkeitä olivat runolliset keinot, kuten sanojen valinta, runomitta, kielikuvat tai kaunopuheinen tyyli, joita Muratori kutsui aineelliseksi kauneudeksi. Aineetonta kauneutta Muratorin mukaan oli sellainen, joka nähtynä, kuultuna tai ymmärrettynä miellyttää meitä ja nostattaa meissä suloisia tuntemuksia ja rakkautta.

Pietro Metastasion mukaan mielihyvä, joka ei vaikuttanut mieleen ja sydämeen, oli lyhytaikaista, sillä draaman tehtävänä tuli olla moraalien vahvistaminen tunteita nostamalla. Tämä näkemys ohjasi niin traagisen oopperan säveltämistä kuin kirjoittamista. Lisäksi tästä aristokraattisesta ihanteesta tuli muuttumattomuuden malli, jolla ilmaistiin oman ajan olevan esikuvallinen ja ikuista ihmisyyttä ilmentävä aika, mikä tuli esille ennen kaikkea suurissa intohimoissa ja tunteissa. Metastasion draamoista tuli moraalisten voimien draamoja, joissa tietynlaiset henkilöt personifioivat tietynlaisia moraalisia ominaisuuksia. He eivät esittäneet yksittäistä ihmistä, vaan tiettyä ihannetta. Heidän tunneperäisesti ladattu toimintansa ja reagointinsa ajoivat heitä joko kohti moraalista voittoa tai (moraalista) tuhoa. Lisäksi traaginen sankari ei vain voittanut omia spontaaneja halujaan vaan myös näytti moraalista esimerkkiä niille, jotka lankesivat haluihinsa.<sup>15</sup>

1700-luvun kritiikissä oopperaa arvioitiin esityksen vaikuttavuuden kannalta. Painopiste oli katsojassa. Teos nähtiin rakentuvan vastaanottajasta käsin kiinnittämällä huomio sen synnyttämään vaikutukseen. Säveltäjän ajateltiin kykenevän ohjaamaan kuulijoiden tunteita erilaisten musiikillisten elementtien, kuten asteikkojen, rytmien ja instrumentoinnin avulla, joihin liitettiin affektiivinen sisältö. Tähän näkemykseen liittyi pythagoralainen käsitys maailman ja ihmisen välisen rakenteen vastaavuudesta, jossa vallitsi matemaattinen harmonia. Maailma ymmärrettiin makrokosmoksena, sfäärien musiikkina, jota vastasi ihmisen sielun ja ruumiin muodostama mikrokosmos. Ne olivat rakentuneet samojen harmonisten suhteiden mukaisesti, jotka ilmenivät myös musiikissa. Ajateltiin, että musiikilla, joka sisälsi ihmisen olemuksen oikean järjestyksen, voitiin vaikuttaa ihmisen sielun ja ruumiin epäjärjestykseen. Säveltäjän tehtävä oli luoda harmonisen järjestyksen mukaista musiikkia tuottaakseen oikealla tavalla ja oikean järjestyksen

<sup>14</sup> Reitala & Heinonen 2001, 41.

<sup>15</sup> Neville 1992, 353–356.

mukaisia affekteja.<sup>16</sup> Musiikki oli samalla sidoksissa politiikkaan ja hierarkkiseen yhteiskuntaan. Intohimojen hallitsemisella oli yhteys poliittiseen valtaan. Intohimoja voitiin kontrolloida musiikin avulla, mikä taasen oli sidoksissa sosiaalisten voimien hallitsemiseen. Intohimojen säätely antoi mallin siitä, miten yhteiskunnan tuli järjestäytyä.<sup>17</sup>

### Moraalin ongelma aikalaiskeskustelussa

Mozartin valinta tehdä ooppera juuri Beaumarchais'n kielletystä ja yhteiskuntaa kritisovasta näytelmästä *La folle journée ou Le mariage de Figaro* (1784) on mielenkiintoinen. Kysymyksiä on herättänyt sen yhteiskunnallinen sisältö, kuten sen suhde Ranskan vallankumoukseen sekä kuinka paljon sen oletettu poliittinen kritiikki on vaikuttanut Mozartiin sekä Da Ponteen. Näytelmässä kuvattiin satiirisesti ajan yhteiskunnallisia ongelmia: yksinvaltiutta, säätyeroja, oikeuslaitoksen korruptoituneisuutta sekä naisen asemaa. Se aiheutti yhden aikansa suurimmista teatteriskandaaleista.<sup>18</sup> Toisaalta Mozartin valinta ei tuonut oopperanäyttämölle vain kiistelyä näytelmää vaan myös ranskalaisen valistuksen keskustelun moraalista.

Pierre Caron August de Beaumarchais oli viimeisiä suuria komedian kirjoittajia ancien régime aikana. Hän kuului Diderot'n lähipiiriin ja hänen ensimmäiset julkiset näytelmänsä olivat juuri Diderot'n innoittamia draamoja: *Eugénie* (1767) ja *Les deux amis* (1770). Samoihin aikoihin hän julkaisi esseen *Essai sur le genre dramatique sérieux*, joka käsitteli

<sup>16</sup> Bacon 2001, 133; Sarjala 2001, 71–75.

<sup>17</sup> Sarjala 2001, 28. Tulkinnessaan Sarjala painottaa affekti-teorian yhteyttä ruumiinpolitiikkaan. Hänen mukaansa affektit muodostivat ruumiin ja mielen välisen vastavuoroisen tilan. Sielun intohimo voidaan nähdä suoraan ruumiin toimintaan sidoksissa olevana tekijänä. Affektien säätelystä tuli ruumiinpolitiikkaa, joka yhdistyi valtaan. On kuitenkin oma kysymyksensä, miten ruumis ymmärrettiin 1600-luvulla.

<sup>18</sup> Ensimmäisen julkisen esityksen se sai vuonna 1784 Comédie Françaisessa. Sen poliittisesta sisällöstä ja sen suhteesta Ranskan vallankumoukseen on keskusteltu paljon sekä kuinka paljon sen yhteiskunnallinen sisältö on vaikuttanut Mozartiin. Vuonna 1785 näytelmästä oli ilmestynyt jo useita saksankielisiä käännöksiä. Itävallassa sen esittäminen oli kiellettyä. Luvallista oli sen sijaan sen lukeminen ranskankielisenä. Landon 1989, 155–158.

aikansa draamaa. Näytelmäteoriassaan Beaumarchais puolusti Diderot'n näkemystä siitä, kuinka näytelmän tuli olla tarkka kuva inhimillisestä toiminnasta pyrkien vaikuttamaan katsojan tunteisiin ja parantamaan moraalialia. Tähän Diderot'n ehdottama uusi draama – *comédie sérieuse* – sopi Beaumarchais'n mukaan parhaiten, sillä klassisessa tragediassa kohtalo ohjaa tapahtumia, mikä opettaa katsojille fatalismia ja taantumista. Sen sijaan uudessa draamassa oleellista on tarjota vahva kiinnostus ja moraalialia, joka on vakuuttavampi kuin heroisessa draamassa tai syvällisempi kuin iloisessa komediassa.<sup>19</sup> Beaumarchais'n näkemys kertoo muutoksesta. Moraalialia yhdistyy edelleen tunteisiin ja näytelmän tehtävään, mutta sen painopiste on siirtymässä pois traagisesta kohti koomista.

Myös Denis Diderot monen muun valistusajattelijan lailla etsi vastausta moraalialin ongelmaan. Teoksessaan *Lettre sur les aveugles* (1749) Diderot pyrki perustamaan moraalialin ihmisen fysiologiaan:

En ole koskaan epäillyt, etteivät elimemme ja aistimme vaikuttaisi suuresti meidän metafysiikkaamme ja moraalialimme ja että meidän puhtaasti älylliset ideamme, jos saan ilmaista itseäni tällä tavalla, ovat sidoksissa ruumiimme rakenteeseen.<sup>20</sup>

Diderot ei kuitenkaan ole näin yksiselitteinen. Hänen ajattelunsa oli kokeilevaa, mikä omalta osaltaan on synnyttänyt monenlaisia tulkin-toja hänen näkemyksistään. Diderot jäljitti erilaisia linjoja, jotka saattoivat olla niin konservatiivisia kuin radikaalejakin. Moraalialiin liittyen hän pohti tapoja, jotka hän näki muuttuvina ja vaihtelevina, eikä niiden varaan näin ollen voinut perustaa ihmisiä yhdistävää, ajasta ja paikasta riippumatonta moraalialia. Siirtämällä painopistettä ihmiseen itseensä hän muotoili moraalialia, jossa lähtökohta oli ihmisiä yhdistävä samankal-taisuus. Sen hän näki samoina tarpeina, mielihyvänä, tuskana, voimana ja heikkoutena.

Ernst Cassirerin mukaan Diderot siirsi luonnon käsitteen painopis-tettä empiriaan, järjen alueelta kokemukseen. Hänelle kyseessä ei ollut enää puhdas järjen käyttö, joka ihmistä hallitsee, vaan tosi ja pysyvä side syntyy ihmisten halujen, viettien ja aineellisten tarpeiden samankaltai-

<sup>19</sup> Carlson 1989, 96, 154–157; Wickham 1995, 174, 184–185.

<sup>20</sup> Diderot 1966 (1749), 354. Suom. M.K.

suudesta. Ei ollut olemassa transsendenttia moraalialia, vaan moraalin perusta oli ihmisen luonnossa ja sen universaaleissa periaatteissa. Tätä tarkoitti hänelle luonnonlaki.<sup>21</sup> Moraali käsitteenä merkitsi Diderot’lle sekä ihmisiä yhdistävää tekijää että yhteisöä koossapitävää sidettä, mikä ilmeni hyveissä. Tällaisena siteenä saattoi toimia vain sellainen moraalialia, joka oli ihmisten fyysisten tarpeiden ja luonnollisten pyrkimysten mukainen. Hyveellisen ihmisen tunnusmerkeiksi Diderot nosti onnellisuuden ja oikeudenmukaisuuden. Hyveellinen ihminen oli se, joka tiesi tarkasti, mitä olivat oikeudenmukaisuus ja onnellisuus, ja joka myös toimi sen mukaan.<sup>22</sup> Toisin kuin Cassirer, Lester Crocker näkee Diderot’n painottavan tässä järkeä. Kun ihmistä määrittää pyrkimys onnellisuuteen ja halu olla oikeudenmukainen, se toisaalta myös velvoittaa ihmistä etsimään totuutta, jottei tämä luopuisi ihmisenä olemisen perustastaan. Näin ollen Crockerin mukaan Diderot painotti ihmistä järjellisenä olentona. Moraalialia oli järjellisesti ymmärrettävissä.<sup>23</sup>

Romaanissaan *Le neveu de Rameau* (1761) Diderot kuitenkin kyseenalaistaa omat pyrkimyksensä moraalifilosofian alalla.<sup>24</sup> Teoksessaan hän kuvaa ihmisiä ja heidän valintojaan kaikessa ristiriitaisuudessaan ja moninaisuudessaan. Se rakentuu filosofin ja Rameaun veljenpojan väliselle dialogille. He käyvät keskustelua niin yhteiskunnasta, taiteesta kuin moraalistakin. Keskustelussa hahmottuu yhteiskunta, jossa jokainen liehittelee ylempiään pyrkiessään menestykseen, jossa suuria sävellyksiä luovat itsekkäät ja häijyt nerot, eikä hyveellisyys ole tie menestykseen. Filosofin hahmossa voi nähdä porvarin, joka puolustaa perinteisiä moraalisääntöjä avioliitosta, rehellisyydestä ja tunnollisuudesta. Rameaun veljenpojan, keskinkertaisen viulistin, hahmossa tiivistyy kyynisyys ja itsekkyyys. Hän kyseenalaistaa tradition välittämät moraalisäännöt.<sup>25</sup> Eikö maailmassa, jossa jokainen toteuttaa vain omia

<sup>21</sup> Cassirer 1932, 210.

<sup>22</sup> Diderot 1992 (1783), 211.

<sup>23</sup> Crocker 1963, 53–56.

<sup>24</sup> MacIntyren mukaan valistus epäonnistui pyrkimyksessään korvata teleologinen näkemys, jossa hyveellinen toiminta johtaa onnellisuuteen. Mitä tapahtuu, kun moraalialia irrotetaan Jumalan, vapauden ja onnellisuuden sidoksesta? MacIntyren mukaan sitä joko ei ole lainkaan tai se muuttuu radikaalisti. MacIntyre 2004 (1981), 79.

<sup>25</sup> Diderot 1966 (1761), passim.

halujaan, filosofin luonnollisena maailmanjärjestyksenä pitämät periaatteet ole vain itserakkauden ja riistämisen naamioita? Kysymyksessä tiivistyy Diderot'n ajattelun ydinongelma. Moraalisia sääntöjä ei voi perustella niillä tarpeilla, tunteilla ja pyrkimyksillä, joita kyseisten sääntöjen tulisi kasvattaa ja asettaa järjestykseen. Tätä ongelmaa Diderot yritti ratkaista erottamalla luonnolliset halut kulttuurin luomista keinoitekoisista ja korruptoituneista haluista vieden samalla perustan aikaisemmalta pyrkimykseltään rakentaa ihminen ennen kaikkea fyysisen puolensa – tarpeiden ja tunteiden – pohjalle.<sup>26</sup>

Ranskalaisten valistusajattelijoiden suhde katoliseen kirkkoon ja uskontoon ylipäänsä oli joko hyvin kriittinen tai suorastaan nihilistinen. Ongelma liittyi Jumalan ja transsendentaalisen moraalin olemassaoloon. Jos tuonpuoleista eikä mitään universaalia moraaliallta ollut, miksi ylipäänsä tulisi olla hyveellinen? D'Argendsin *Thérèse philosophe* (1748) oli teos, jossa muotoiltiin ajatuksellinen perusta de Saden edustamalle hedonismille, jota voidaan pitää nihilismin äärimuotona. Siinä Jumala on yhtä kuin luonto, joka nähdään mekaanisena kokonaisuutena. Luonto, jonka kannalta kaikki on hyvää, määrittää ihmisen jokaista liikkettä ja koska kaikki on hyvää, perinteistä moraaliallta ei tarvita. Tällainen totuus on kuitenkin mahdollista vain pienelle eliitille. Tyhmä ja karkea massa tarvitsee uskontoa, eikä hallitsevaa sosiaaliallta järjestelmää tullut rikkoo. De Saden kosmologiassa hyvää on kaikki, pahaa ei ole. Maailma on jättäjäismäinen järjestelmä, jossa olemassaolo jatkuu tuhon avulla. Tuhot, kuten maanjärjestykset, tulivuorenpurkaukset, tulvat ja epidemiat, ovat osa luonnon järjestelmää. Tuho on myös ihmisen luontoa. De Saden tuhon erotiikassa seksuaalinen intohimo saavuttaa huippunsa, kun partneri on tuhottu mitä hirvittävimällä tavalla. Tuho ei kuitenkaan ole lopullinen, vaan se on muodonmuutos – tänään ihminen, huomenna mato, sitten lintu. Elämä jatkaa kulkuaan ja jotta tämä liike jatkuisi, luonto tarvitsee tasapainoa, jota tuho ylläpitää. De Sadella kristinuskon hyve perustui ihmisen itserakkauteen, kun tämä alkoi kutsua asioita hyviksi ja pahoiksi.<sup>27</sup>

De Saden kaltaiselle nihilistille lähtökohta on ihmisen ego, jonka suurimpana onnena nähdään aistillisen mielihyvän etsintä, mikä

<sup>26</sup> MacIntyre 2004 (1981), 69–70.

<sup>27</sup> Heumakers 1991, 114–117.



samalla paljastaa sen, kuinka ihmisen elinvoimaisuus on pohjimmiltaan tuhoavaa. Toisin sanoen seksuaalinen vapaus tarkoittaa myös sen tuhoavan puolen vapautta. De Saden edustamalle nihilistille ihmisen päämäärä on oma mielihyvä, ja viimeisenä askeleena täydelliseen itsensä mukaiseen toimintaan on toisen vahingoittaminen ja tuhoaminen. Ihmistä ei kuitenkaan voi pitää vastuullisena mihinkään, sillä hän toteuttaa vain todellista luontoaan. Tällaisessa maailmassa moraalia ei tarvita. Kun de Sade korotti yksittäisen ihmisen mielihyvän kaiken yläpuolelle, miten käy silloin yhteisön? Jos yksilön onni tai etu edeltää yhteisöä, kuinka silloin on mahdollista muodostaa oikeudenmukainen yhteisö? Tämä dilemma – yksilön ja yhteisön välinen suhde – muodosti moraalikysymyksen ydinongelman, kun 1700-luvun keskustelussa haettiin sitä tekijää, joka yhdistää ihmisiä, jotta he voivat muodostaa yhteisön. Selvää oli, että nihilismi ei voinut tarjota ratkaisua kysymyksen yhteisön muodostamisesta. Se kuitenkin avasi kysymyksen ihmisen egoismista sekä yksilön ja yhteisön välisestä suhteesta.

1700-luvun keskustelu moraalista käsitteli ennen kaikkea kysymystä sen perustasta, mutta Beaumarchais'n näytelmä avaa myös toisen mielenkiintoisen näkökulman moraalisiin. Beaumarchais sai näytelmälleen esitysluvan vasta 27. huhtikuuta 1784, vaikka se oli valmistunut jo kuusi vuotta aikaisemmin. Se sisälsi niin voimakasta yhteiskunnallista kritiikkiä, että se joutui suoraan sensuurin hampaisiin. Julkisesti huhuttiin, että Ludvig XVI oli henkilökohtaisesti kieltänyt näytelmän, mikä teki sen vielä haluttavammaksi. Vuonna 1783 ryhmä aatelisia yritti järjestää esityksen Hotel des Menus-Pluisirsissä, mutta kuningas sai siitä vihiä ja viime hetkellä esti esityksen. Vuonna 1784 Ludvig XVI kuitenkin lopulta antoi suostumuksensa esitykselle. Esitys herätti yleisössä suurta sympatiaa.

Saksalainen kirjailija ja kriitikko Baron Grimm<sup>28</sup> kirjoitti kyseisestä esityksestä seuraavasti:

Figaron hääät on ollut ensimmäisestä esityksestä lähtien valtava menestys. Tämä menestys, joka tulee kestämaan pitkään, johtuu pääasiassa teoksen rakenteesta, joka on sekä hauska että uusi ja ainutlaatuinen. Se

<sup>28</sup> Baron Grimm oli Regensburgissa syntynyt kirjailija ja kriitikko, joka Pariisissa asuessaan ystävystyi niin Rousseauun, Diderot'n kuin D'Alembertin kanssa. Hän oli Mozartin isän Leopoldin hyvä ystävä. Schroeder 1999, 10.

rakentuu sekaannuksista, joiden syyt on helppo ymmärtää, aiheuttaen kuitenkin runsaasti tilanteita, jotka ovat sekä hauskoja että yllättäviä. Mitä tulee moraalittomuuteen, jonka tapojemme nuhteettomuus ja arvokkuus on saanut kuulostamaan niin suurelta skandaalilta, täytyy sanoa, että teos yleisesti ottaen ei ole lajiaan kireämpi; se on kuvaelma nykyisistä tavoista ja tehty sellaisella rohkeudella ja viattomuudella, että voidaan se, kaikessa taipumattomuudessa, jättää tuomatta näytämölle, mikäli koomisen kirjailijan tehtävä on korjata aikansa paheita ja naurettavuuksia, eikä tyytyä maalaamaan niitä maulla ja viihdyttämällä.<sup>29</sup>

Grimmin kirjoituksessa korostetaan jälleen kerran näytelmän moraalista tehtävää, mutta nyt moraliin vetoaminen toimii samalla yhteiskunnallisen kritiikin oikeutuksena. Kirjailijan tehtävä on korjata aikansa paheita. Hän ei tyydy enää osoittamaan paheita naurettavassa valossa, vaan hänen tehtävänsä on tuomita.

Reinhart Koselleck tarkastelee teoksessaan *Kritik und Krise* (1959) moraalien ja vallan suhdetta, jossa vallan legitimointi tapahtui moraalien avulla. Hänen mukaansa absolutistisessa valtiossa, jossa moraalit alistettu poliitikalle, poliittisen vallan ulkopuolella olevat ihmiset pyrkivät moraalisen täydellistymisen avulla luomaan itselleen autonomian alueen, josta käsin oli mahdollista määrittää se, mikä on oikein ja mikä väärin ja samalla langettaa tuomioita. Tällöin vallan oikeutus alistamalla moraalit politiikan alueella kääntyi politiikkaa itseään vastaan, kun vahvistuneelta moraalialueelta käsin voitiin tuomita politiikka moraalisiin perusteisiin. Hän korostaa erityisesti toimintaan liittyneen poliittisen vallan puutetta, jolloin hyveestä tehtiin välttämättömyys. Koselleckin mukaan se oli dialektinen prosessi, jossa ulkopuolisuus poliittisella alueella johti moraalialueelle, ja siellä hankittu moraalinen täydellistymisen johti takaisin poliittiselle alueelle. Samalla uusi arvojärjestelmä korvasi olemassa olevan poliittisen järjestyksen, mikä oli siirtymää moraalista vapaudesta ulospäin kohti poliittista vapautumista.<sup>30</sup> Tätä ajatusta vasten voi tarkastella myös Beaumarchais'n näytelmän ympärillä käytyä taistelua: moraalialueelta käsin kirjailijalla on oikeus tuomita politiikkaa. Koselleck tarkastelee Ranskan vallankumo-

<sup>29</sup> Sit. Beaumarchais s.a., 74. Suom. M.K.

<sup>30</sup> Koselleck 1988 (1959), 70–85.

ukseen johtaneita tapahtumia vallan oikeutuksen kriisinä.<sup>31</sup> Toisaalta ei vain poliittinen valta joutunut kriisiin, vaan samalla hajosi myös se moraalinen perusta, jolla valta oikeutettiin. Valtion kannalta, kun maailmaa ei enää nähty järjestäytyneenä kosmoksena, tämä tarkoitti sitä, että valtiosta tuli korkeimman vallan, ei moraalin ilmaus.

Yhteisö ja yksilö – tulevaisuuteen suuntautuva ihanne  
*Le nozze di Figarossa*

*Le nozze di Figaron* ensiesitys oli vuonna 1786 Wienin Burgtheaterissa. Sen juoni punoutuu monenlaisista aineksista: kreivin ja Figaron välisestä kamppailusta, kreivittären ja Susannan välisestä liittoutumisesta, erilaisista rakkaussuhteista, salaisuuksista ja niiden paljastumisista. Läpi oopperan kreivi Almoviva pyrkii juonitteluillaan estämään Figaron ja Susannan häät. Vaikka hän julkisesti oli luopunut ns. ensiyön oikeudesta, hänen on kuitenkin vaikea luopua vallastaan suhteessa alaisiinsa. Hän on mustasukkainen itsevaltiainen, joka jatkuvasti etsii uusia valloituksia palvelijattariensa joukosta. Kreivin antagonistina on Figaro, palvelija, entinen parturi ja ovela kansanmies, joka on saanut jossain määrin sivistystä mutta on silti säilyttänyt alkuperäisen ominaisuutensa, terveen järjen. Niinpä hän oman kekseliäisyytensä avulla estää yläluokkaan lukeutuvalta mieheltä, omalta isännältään, lemmenseikkailun. Oopperan lopussa kreivi epäonnistuu pyrkimyksissään ja joutuukin itse nöyrytykseen sekä tunnustamaan todellisen rakkauden merkityksen.

Mozartin valintaa tehdä kiistelystä näytelmästä ooppera on useimmiten tarkasteltu juuri näytelmään liittyneen skandaalin kannalta.<sup>32</sup> Mozart on nähty kapinallisena, jonka kritiikki suuntautui absolutistista yhteiskuntaa ja etenkin aateliston etuoikeutettua asemaa vastaan. Näytelmän ympärillä käytyjä kiistoja on ehkä suoraviivaisesti pidetty valinnan kriteerinä, sen sijaan vähemmälle huomiolle on jäänyt itse

<sup>31</sup> Habermasin mukaan kyse oli julkisen mielipiteen pyrkimyksestä rationalisoida politiikka moraalilain nimissä. 1700-luvulla aristoteelinen politiikanfilosofian perinne oli vielä sidoksissa moraalifilosofiaan. Habermas 1968, 65–68.

<sup>32</sup> Ks. esim. Hildesheimer 2002 (1977), 195–197 tai Landon 1989, 158–160.

näytelmä. Mikä teki siitä Mozartin kannalta mielenkiintoisen? Kun näytelmästä muokataan ooppera, se ei muuta vain muotoa ja näyttämöä vaan myös merkityksiä. Esimerkiksi Beaumarchais'n näytelmässä kritisoidaan satiirisesti mutta silti suoraan yhteiskunnallisia epäkohtia, kun taas oopperassa esitetään koomisesti kreivin yritys käyttää hyväkseen jo vanhentunutta yhden yön oikeutta. Näytelmässä huomio kiinnittyy tiettyihin piirteisiin, joiden kautta *Le nozze di Figaroa* voi lähestyä toisella tavalla ja jotka samalla sitovat sen laajempaan kontekstiin.

Ensinnäkin Beaumarchais'n teoksessa huomio kiinnittyy sen verbaalisuuteen. Näytelmän toimintaa määrittää paljolti henkilöiden välinen sukkela sanailu, mikä tuo siihen älyllistä keveyttä ja mihin samalla kätkeytyy sen kritiikki.<sup>33</sup> Myös Mozartin viimeisille oopperoille tyypillistä on tietynlainen huumori, jota voi kutsua platoniseksi huumoriksi, joka oli ollut tärkeä tekijä esimerkiksi renessanssin pastoraalinäytelmissä. Richard Cody kuvaa tällaista huumoria ”sukkeluuden kansalaissodaksi”, joka on vastakohta dogmaattiselle ja puritaaniselle. Codyn mukaan esimerkiksi Shakespearen komedioihin liittyy tämänkaltainen huumori, joka ei nouse niinkään naurusta vaan tekstin hengestä, joka voi olla yhtä hyvin traagista tai koomista ja jonka avulla saattoi mielettömyyden hengessä tuoda esille syvempää totuutta.<sup>34</sup> Tämänkaltainen huumori on älyllistä nokkeluutta. Se on verbaalisuutta, jossa painottuu sanan voima.

Toinen tärkeä piirre on koomisen ja traagisen yhdistyminen *Le nozze di Figarossa*. Ensinnäkin Mozart käytti *opera buffan* muotoa, joka ei ollut enää pelkkää koomista ilveilyä, vaan siihen oli sulautunut myös traagisia piirteitä *opera seriasta*.<sup>35</sup> *Opera serian* traaginen itsensä voitava tai tuhoutuva sankari oli yleveyttä, joka ilmaisi samalla ajasta ja paikasta riippumatonta ikuista ihmisyyden ihannetta. *Opera serian* aiheet tulivat mytologiasta tai pastoraalinäytelmien maailmasta, mikä edellytti niiden vertauskuvallista ymmärtämistä. Sen allegorisesta kie-

<sup>33</sup> Ks. esim. Beaumarchais s.a., 80.

<sup>34</sup> Cody 1969, 17 ja 75.

<sup>35</sup> Huolimatta Ranieri de' Calzabigin pyrkimyksistä uudistaa *opera seriaa*, sitä pidettiin vanhentuneena muotona. Sen sijaan italialainen *opera buffa* oli mukautumiskykyisempää. Se oli lyhyttä, eloisaa, yksinkertaista ja perustui melodisuuteen ja rytmiin. Gier 1988, 115–117. Ks. Blanning 2002, 358–366.

lestä oli kuitenkin tullut vierasta ja vaikeasti ymmärrettävää. Miten käy traagisuuden, kun se tuodaan koomisen yhteyteen? Beaumarchais'n näytelmä rakentuu kahden parin – Figaro ja Susanna sekä kreivi ja kreivitär – väliselle jännitteelle. Mozartin oopperassa huomio kiinnittyy siihen, kuinka nämä parit yhdistyvät ennen kaikkea koomiseen ja traagiseen. Figaro ja Susanna ovat selkeästi koominen pari, kun taas kreivi ja kreivitär edustavat *opera serian* hahmoja. Heidän traagisuutensa, kun se esitetään *opera buffassa*, ei ole enää ylevää traagista, vaan se on tuotu lähemmäksi koomista, mikä Carlo Goldonin<sup>36</sup> uudistusten myötä oli lähentynyt yksittäisen ihmisen elämää.<sup>37</sup> Se oli lujemmin sidoksissa aikaan ja paikkaan. Yhdistäessään vakavaa ja koomista Mozart toi oopperaa lähemmäksi oman aikansa sosiaalista ja yhteiskunnallista todellisuutta. Hän toi oopperan ajallis-paikalliseen yhteyteen, minkä hän saattoi tehdä vain koomisen oopperan, *opera buffan* avulla.

*Opera buffan* muoto tulee esille jo näytösten perusrakenteen kautta. Näytös alkaa aina idyllisestä tilasta, joka rikkoutuu. Syntyy ristiriita, joka koomisten juonenkäänneiden jälkeen taas selviää. Koomisen traditiossa tärkeä piirre oli vahvistaa käsitystä sosiaalisten normien tai ideaalien muuttumattomuudesta. Vaikka vakaa ja harmoninen tila rikkoutui mielettömyyden, päänäpintymän tai huolimattomuuden seurauksena, niin lopussa se taas palautettiin. Tämä muuttumattomuus näkyi *opera buffa* -esityksissä onnellisena loppuna sekaannusten jälkeen. Kun viitattiin moraaliin, se yhdistyi kutsuun juhlia. Paheen voittamiseen yhdistyi ruuan, juoman ja musiikin mielihyvä. Ooppera saattoi alkaa kuorolla, joka ylisti elämän nautintoja, ja sen tuli päättävä iloisen mielialan vallitessa, ei vain oopperan henkilöiden vaan myös yleisön

<sup>36</sup> Carlo Goldoni, italialainen draamakirjailija, syntyi Venetsiassa vuonna 1707. Hän opiskeli lakia, mutta löysi tuottoisamman ammatin *commedia dell'arte* -seurueessa. Hän kirjoitti elämänsä aikana yli 80 librettoa. Lisäksi hän kirjoitti kantaatteja, oratorioita ja näytelmiä, joista monia käytettiin myöhemmin oopperan librettoina. Vuonna 1762 hän siirtyi Pariisiin, jossa myös kuoli vuonna 1793. Heartz 1997, 25, 35; Davis 1992, 478–479.

<sup>37</sup> Hänen vaikutuksestaan koomiseen oopperaan yhdistyi vahvempi kiinnostus sosiaaliseen todellisuuteen. Hänen librettoissaan henkilöiden väliset suhteet sosiaalisten suhteiden verkossa luovat näkyvän yksilöistä. Lisäksi huomio siirtyi inhimillisiin vastoinkäymisiin jokapäiväisessä elämässä, mikä siirsi painopisteen havaittuun ja koettuun sosiaaliseen todellisuuteen. Gallarati 1997, 99–100, 104.

keskuudessa. Komedian tehtävänä oli ennen kaikkea saada yleisö löytämään nämä tunteet mahdollisen anteeksiantamisen tai armahduksen aktista.<sup>38</sup> Tämä näkökulma on esityksellinen, jolloin teoksen nähdään rakentuvan tietyn tradition mukaisesti. *Opera buffa* oli näyttämölle sävelletty esitys, jota tuli esittää tradition määrittämien juonirakenteiden mukaisesti. Tärkeää oli miellyttävien tunteiden herättäminen ja sosiaalisen pysyvyyden asettaminen, missä nähtiin samalla sen moraalinen tehtävä. Juonirakenteen kautta tarkasteltuna ooppera näyttää perinteiseltä. Se pikemminkin vahvistaa traditiota kuin kyseenalaistaa sitä.

Tämä näkemys koomisesta perustui klassiseen traditioon, joka piti sisällään tietyn näkemyksen todellisuudesta. Klassismissa painotus oli yleisissä totuuksissa, jotka koskivat ihmiselämää, luontoa, ihmisen olemusta ja erilaisia ihmistyyppjejä. Niiden esittämistä pidettiin tarpeellisenä, sillä ne antoivat mallin ratkaista moraalisia kysymyksiä. Kun 1700-luvun kuluessa siirryttiin kaukaisten paikkojen ja aikojen sekä ylhäisten henkilöiden kuvaamisesta oman ajan tavallisten ihmisten ja heidän elämänsä kuvaamiseen, tarkoitti se myös todellisuuskäsityksen muutosta. Yleisten olemusten ja totuuksien kuvaamisesta siirryttiin yksittäisiin, havaittaviin asioihin ja tapahtumiin. Todellisuuden kuvaaminen muuttui havaittuun, koettuun, ajallisesti ja paikallisesti määrityneeseen, yksittäisen ihmisen kokemaan todellisuuteen.<sup>39</sup>

Tämä muutos tulee esille myös Mozartin oopperassa. Sävellyksissään hän kehitti huolellisesti *opera buffan* henkilöitä, niiden luonteita, sekä juonta. Hän kehitti muodon, jossa oopperaa ei ymmärretty enää sarjaksi aarioita ja resitatiiveja, jotka sitten sijoitettiin peräkkäin koristeellisen vaihtelun kriteerien mukaisesti. Paolo Gallaratin mukaan Mozartille ooppera oli orgaaninen kokonaisuus, jossa dramaattisen kulun tuli vahvistaa yleisön mielenkiintoa. Hän rikkoi aikaisemmalle oopperalle tyypillisen dekoratiivisen retoriikan, jossa henkilöhahmot kuvaavat mielentilaansa syllogismeilla, vertauksilla tai moraalisisilla aforismeilla, jotka sitten välittyivät enemmän tai vähemmän implisiittisesti. Mozart ei käsitellyt henkilöhahmoja tyyppeinä, joiden konventionaaliset muodot olivat etukäteen lukkoonlyötyjä ja joita käytettiin mekaanisesti muotoilemaan musiikkia. Sen sijaan hänelle ne olivat musiikin

<sup>38</sup> Hunter 1999, 28–29, 67–70.

<sup>39</sup> Saariluoma 2001, 149–152.

elementtejä. Mozartille henkilöhahmot olivat muuttuvia kokonaisuuksia, jotka ilmaisevat jokaisen yksilön erityistä luonnetta ja tilannetta.<sup>40</sup> Henry Baconin mukaan Mozartille *opera buffan* henkilöistä oli tullut yksilöitä, joiden välisessä vuorovaikutuksessa korostui heidän yhteinen ihmisyytensä huolimatta heidän erilaisesta sosiaalisesta asemastaan.<sup>41</sup>

Kolmas *Le nozze di Figaroa* määrittävä piirre on pastoraalin maailma, joka toisaalta rakentuu viattomuuden, viettelyksen, syntiinlankeemuksen ja anteeksiantamisen kautta saavutettavasta harmoniasta ja toisaalta on sidoksissa puutarhaan. Niiden kautta muodostuu näkemys harmoniasta, joka muistutti katsojia menetetyistä kultaisista ajasta. Erityisesti painottuu oopperan loppukohtauksen anteeksiantaminen, joka toisaalta oli osa oopperan traditiota, mutta Mozartin oopperassa se saa paljon suuremman merkityksen. Läpi oopperan eri näytöksissä peilataan anteeksiantamisen eri puolia. Vasta loppukohtauksen anteeksiantaminen palauttaa tasapainon ja todellisen harmonian. Syntyy harmoninen näkymä tasapainoisesta yhteisöstä – ihanne, joka on sidoksissa pastoraalin traditioon.

Mary Hunterin mukaan pastoraalinen ympäristö antoi mahdollisuuden tutkia rakkautta ja ystävyyttä yhteiskunnan sosiaalisen hierarkian sitä estämättä.<sup>42</sup> Sen yksi ilmentymä on puutarha, joka ympäristönä häivyttää sosiaaliset rajat. Oopperan loppukohtaus tapahtuu juuri puutarhassa. Merkitsevää siinä on sosiaalisen hierarkian hämärtyminen. Selvät sosiaaliset merkit sekoittuvat, kun Susanna ja kreivitär vaihtavat vaatteitaan. Niin kreivi kuin Figarokin erehtyvät heidän henkilöllisyydestään. Puutarha pitää kuitenkin sisällään enemmän. Se on paikka, jossa kreivitär antaa anteeksi ja tasapaino palautuu,<sup>43</sup> mikä sisältää ajatuksen puutarhasta paratiisina, harmonisena tilana, johon tuli pyrkiä. Tämä ymmärrettiin ihmisen alkuperäisenä tilana, viattomuuden, puhtauden ja vilpittömyyden tilana. Lisäksi puutarha on ihanteellinen paikka rakastavaisille sopia kohtaamisesta.<sup>44</sup> Puutarha saa eroottisen leiman, mikä taas *Le nozze di Figarossa* pitää sisällään ajatuksen viettelystä.

<sup>40</sup> Gallarati 1997, 99, 103, 108–109.

<sup>41</sup> Bacon 2001, 213.

<sup>42</sup> Hunter 1997, 186.

<sup>43</sup> Mozart 1999 (1786), 188.

<sup>44</sup> Mozart 1999 (1786), 129.

Ooppera syntyi renessanssin aikana, jossa pastoraalin maailma oli noussut runouden ihanteeksi. Tämä ei ainoastaan merkinnyt musiikin ja draaman yhdistämistä vaan myös tunnetilojen ja mielikuvien kääntämistä musiikiksi.<sup>45</sup> Renessanssin pastoraali käsitteli ihmisenä oleminen ongelmaa. Sen muodossa esitettiin vanhaa totuutta, jonka mukaan ihmisyys tuli etsiä sopusointua itsensä kanssa. Tuli löytää ykseys sellaisten vastakkaisuuksien, kuten viattomuus ja tietäminen tai puhtaus ja halu, välille. Renato Poggioli kutsuu tätä itseyden pastoraaliksi.<sup>46</sup> Richard Codyn mukaan tämä tulee ymmärtää niin, että Apollo ja Bacchus olivat pohjimmiltaan yksi ja sama. Tämä viisus tuli esittää mielettömyyden hengessä, jossa viesti välittyi mielikuvien tasolla. Samalla siinä luotiin aristokraattista ihannetta. Sen tehtävänä oli tyynnyttää mieli tuomalla se maaseudun, jumalien ja verbaalisen huumorin yhteyteen. Pastoraalin maisemasta tuli sisäisen elämän allegoria, joka ylisti elämää sielussa. Erityisesti Torquato Tasson pastoraaleissa oli läpikulkevana ajatus ihmisestä, joka löytää todellisen itsensä ja ihmisyytensä epäitsekäässä intohimossa. Tosin sanoen aistillisesta intohimosta ihminen saattoi nousta älylliseen intohimoon. Esityksessä yleisöä muistutettiin vielä siitä, että he olivat vain teatterissa ja että koko maailma on näyttämö, josta teatteri voi antaa vain illuusion sekä ihanteen, kuinka toimia maailmassa.<sup>47</sup>

Oopperan maailmassa renessanssin pastoraalinen aihepiiri säilyi, mutta tultaessa 1700-luvun loppupuolelle pastoraali sai toisenlaisia painotuksia. Unelma oikeudenmukaisuudesta ja viattomuudesta antoi sille uuden sisällön samalla irrottaen sen renessanssin aikaisesta aristokraattisesta sidoksestaan.<sup>48</sup> Richard Hardin painottaa näkemyksessään kilpailua, jota käydään 1600-luvun puolivälistä Ranskan vallankumoukseen asti. Siinä toisena osapuolena on unelma viattomuudesta, ja toisena järki.<sup>49</sup> Se on kilpailua, jossa painopiste on selvästi viattomuudessa. Erityisesti 1700-luvun puolivälistä lähtien eurooppalaisessa kirjallisuu-

<sup>45</sup> Kerman 1989, 18–19.

<sup>46</sup> Poggioli 1975, 167.

<sup>47</sup> Cody 1969, 25, 40, 62–75.

<sup>48</sup> Poggioli 1975, 204.

<sup>49</sup> Tämä tulee ymmärtää suhteessa klassismiin, sillä romaanin kerrontatapa rikkoi klassisen säädyllyisyyden verkkaisella rakenteellaan ja epätodennäköisellä juonellaan. Hardin 2000, 45.



nessa nousi kiinnostus luontoon, viattomuuden tilaan, mitä sentimentaalisuus vielä vahvisti.

Saksassa pastoraalin merkityksiä muokattiin kirjallisuuden, erityisesti näytelmien alueella. Syntyi porvarillinen murhenäytelmä ja haettaessa sille esikuvia, ei lähtökohdaksi voitu ottaa ”kevytmielistä” ranskalaista tai ”raskasta” englantilaista, vaan käännyttiin Italiaan, varsinkin 1760-luvun jälkeen. Juuri Tasson runouden kuvissa nähtiin tällaista esikuvallisuutta. Hänen teoksensa olivat laajalti tunnettuja. Niistä varsinkin *Aminta* (1580) sekä *La Geruaselemme liberata* (1581) kuuluivat monien saksankielisten kirjailijoiden ja yliopistojen professoreiden kirjakokoelmiin.<sup>50</sup> Saksalaisessa pastoraalikirjallisuudessa kuitenkin vähitellen hylättiin unelma viattomuudesta. Esimerkiksi Goethen mukaan unelma pastoraalisesta viattomuuden tilasta oli osoittautunut vääräksi toivoksi, eikä siitä tullut enää unelmoida.<sup>51</sup> Tänä ajanjaksona, vuonna 1756, ilmestyi sveitsiläisen Salomon Gessnerin<sup>52</sup> luonnonidylli *Idyllen*, joka käsitteli luontoa ja viattomuutta. Siinä paimenet edustivat vielä sitä vilpittömyyttä, jonka uskottiin liittyneen ihmisyyteen ennen syntiinlankeemustaan, ja rakkauden hän kohotti jokaisen ihmissydämen korkeimmaksi päämääräksi. Niin Diderot kuin Rousseau ylistivät Gessneriä siitä, että hän oli pystynyt luomaan näkemyksen puhtaasta, turmeltumattomasta ihmisestä.<sup>53</sup> Poggiolin mukaan ranskalaisessa valistusajattelussa ja kirjallisuudessa palattiin takaisin ajatukseen alkuperäisestä viattomuuden tilasta, johon taas yhdistyi toisenlainen unelma oikeudenmukaisuudesta. Tämän unelman muotoilijana oli Rousseau. Hänen näkemyksensä turmeltumattomasta ihmisestä piti sisällään tasa-vertaisuuden ideaalin, joka Poggiolin mukaan oli tulevaisuuteen suuntautuva. Se antoi lupauksen uudesta paremmasta maailmasta.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> Heitä olivat mm. Christoph Martin Wieland, Johann Gottfried Herder, Friedrich Schlegel, Johann Joachim Eschenburg, Ludwig Uhland sekä Johann Wolfgang von Goethe. Hölder 1995, 356–363.

<sup>51</sup> Goethe on lausunut tämän käsityksensä Ranskan vallankumouksen jälkeen, jolloin se paljolti kuvasti sitä pettymystä, jonka vallankumouksen mielettömyys aiheutti. Poggioli 1975, 210.

<sup>52</sup> Mozart oli perheensä kanssa hänen vieraanaan Zürichissä vuonna 1768, kun he olivat konserttikiertueella Euroopassa. <http://gutenberg.spiegel.de/autoren/gessner.htm>. Haettu 12.10.2009.

<sup>53</sup> Hardin 2000, 71–72.

<sup>54</sup> Poggioli 1975, 213, 214–215.

Oopperanäyttämöllä pastoraali oli säilynyt 1700-luvulle asti ja mm. Tasson teoksia käytettiin librettojen pohjana. 1700-luvun loppupuolella niitä sävelsivät niin C. W. Gluck kuin J. Haydn.<sup>55</sup> Myös Mozart oli tutustunut Italian matkansa aikana pastoraalioopperaan 1770-luvun alussa, jolloin hän näki Napolissa Jommellin säveltämän Tasson tekstiin perustuvan oopperan *Armida*. 1770-luvun puolivälissä Mozart sävelsi myös itse pastoraalioopperoita *La finta giardiniera* sekä *Il re pastore*.<sup>56</sup> Hän ei myöhemmin enää palannut tähän muotoon, mutta käytti *Le nozze di Figarossa* mallia, joka perustui pastoraalioopperaan. Se käsittelee pastoraalioopperalle tyypillistä kaavaa: viattomuutta, sen menetystä ja harmonian saavuttamista. Nicholas Till näkee *Le nozze di Figaron* komediana Danten *Jumalaisen näytelmän* hengessä. Se on ilottelua ja samalla mielettömyyttä, jonka tarkoitus oli siirtää ihmiset, jotka elivät tässä ja nyt, kärsimyksestä autuuteen. Sitä tuli kuitenkin etsiä jo enemmän tästä elämästä kuin taivaasta. Oopperassa muotoutuu tasa-painoinen näky yhteisöstä, jossa yksilöitä ei ole alistettu itsevaltaiselle hallitsijalle. Sen henkilöt ovat yksilöitä, joiden tulee oppia toimimaan harmonisesti keskinäisissä suhteissaan. Sen läpikulkeva ajatus on autuuden menetyks, mikä Tillin mukaan tarkoitti juuri viattomuuden menetystä, viattomuuden, joka tulee ymmärtää pastoraalisena harmoniana oman itsensä kanssa.<sup>57</sup>

### Kysymys moraalista

Historiantutkijalle muutos, jota erityisesti murroskaudet ilmentävät, on yksi tapa hahmottaa menneisyyttä. Se avaa kuitenkin kysymyksen siitä, mikä oikeastaan muuttuu; onko se ihminen itse vai maailma, jossa ihminen elää, vai ihmisen ja maailman välinen suhde? Rosi Braidotti painottaa ihmistä, jonka hän näkee avoimena ja tulevaisuuteen suuntautuneena. Hänen näkemyksessään avoimuuden voi ymmärtää muutoksen avoimuutena. Tällöin kehityksemme ei ole mikään vääjäämätön, lainalaisuuteen perustuva, vaan kyse on siitä, millaisia valintoja

<sup>55</sup> Gier 1995, 643.

<sup>56</sup> Rushton 1992, 490.

<sup>57</sup> Till 1992, 140–141.

teemme. Painopiste on nykyisyydestä tulevaan. Braidotti ei niinkään pohdi menneisyyden merkitystä nykyhetkessä. Historiantutkijalle menneen ja nykyisen välinen suhde on tutkimukseen liittyvä olennainen tekijä. Umberto Eco kirjoittaa romaanissaan *Kuningatar Loanan arvoituksellinen liekki* (2005), kuinka olemistamme määrittää kolme eri aikaulottuvuutta, odotus, havainto ja muisti, eikä yksikään näistä voi toimia yksin: emme pysty suuntautumaan tulevaisuuteen, jos menettämme menneisyytemme ja vasta palauttaessamme mieleemme menneen voimme aavistella tulevan.<sup>58</sup> Ecolle ajallinen ulottuvuus – mennyt, nykyinen ja tuleva – on ihmisen olemista määrittävä piirre.

Moraalin käsite nykykeskustelussa näyttää sekavalta. Sen määrittely tuottaa ongelmia: tutkimuksissa käytettyjen määritelmien kirjavuus on hämmentävää. Ongelman voi nähdä johtuvan käsitteiden irtoamisena niille merkityksen antavista ajallisista konteksteista. Toisin sanoen, jos emme tunne käsitteen menneisyyttä, emme pysty hahmottamaan muutosta nykyisyyteen. Mistä puhumme, kun puhumme moraalista? Artikkelissani olen tarkastellut kysymystä moraalista 1700-luvun keskustelun kautta. Siinä traditio kohtaa aikalaiskeskustelun, ja samalla rakentuu tulevaisuuteen suuntautuva ihanne. Tässä aikajatkumossa tapahtui moraliin liittyviä muutoksia. Ensinnäkin moraalin ja yhteiskunnan välinen sidos muuttui. Yhteiskunnassamme näkemys demokratiasta – oman tahdon, tasavertaisuuden ja oikeudenmukaisuuden ilmentymänä – on muotoutunut pitkän ajan kuluessa. Samalla se oli prosessissa, jossa hävisi yhteiskunnan sidos moraliin. Valtion ei enää ajatella ilmaisevan moraalista järjestelmää. 1700-luvulla moraalit ymmärrettiin vielä ihmisiä toisiinsa yhdistävänä tekijänä. Toiseksi yksilöllistymisen kehityksen myötä syntyi yksilö, minä itse. Moraalin kannalta 1700-luvun keskustelu avasi yksilöön liittyen kaksi ongelma-aluetta: toisaalta kysymyksen ihmisen itsekkyydestä ja toisaalta pyrkimyksen saavuttaa itsenäisyys. Lähtökohta oli ajattelun itsenäisyydessä eli järjessä. Aiemmin ihmisen elämää oli määrittänyt hyveen ja paheen välinen dikotomia – synnin välttäminen ja anteeksiantaminen. Valistusajattelijat muuttivat tätä käsitystä. Heidän mukaansa harmonian poissaolo ei johtanut ihmiskunnan lankeamisesta ja perisynnistä vaan riittämättömästä

<sup>58</sup> Eco 2005, 32, 39.

luonnonlakien tuntemuksesta. Kolmas tärkeä muutos koski käsitystä todellisuudesta. Huomio siirtyi pois ideaalisesta, ikuisista totuuksista ajallisesti ja paikallisesti määrittäneeseen yksittäisen ihmisen kokemaan todellisuuteen. 1700-luvun moraalikeskustelussa nämä muutokset olivat sidoksissa yhteisön ja yksilön väliseen problematiikkaan, siihen kuinka yhteisössä toimiminen oli yhdistettävissä yksittäisen ihmisen tarpeisiin ja pyrkimyksiin. Jos tätä kysymystä lähestytään kieltämällä moraali, miten käy yhteisön?

Meidän ajallemme on tyypillistä, että eri elämänalueet ovat irronneet toisistaan. Kun menen oopperaan, en ajattele, että se tekisi minusta paremman ihmisen. Kun kuuntelen musiikkia, en kuvittele, että se voisi toimia ihmisiä toisiinsa sitovana tekijänä. Taide, ooppera, musiikki eivät meidän ajassamme tee meistä moraalisempia tai rakenna yhteiskuntaa. Ne ovat toisistaan täysin irrallaan. Siirryttäessä ajassa kaksisataa vuotta taaksepäin aikaan, jolloin Mozart sävelsi *Le nozze di Figaroa*, taide, yhteiskunta ja moraali ymmärrettiin vielä toisiinsa sidoksissa olevina. Oopperan tuli esittää tradition välittämää totuutta todellisuuden muuttumattomuudesta ja sosiaalisen järjestelmän pysyvyydestä. Mozart kuitenkin muutti tätä näkemystä. *Le nozze di Figarossa* ihanne rakentuu siitä, kuinka eri henkilöt oppivat toimimaan keskinäisissä suhteissaan harmonisesti. Harmonian perustana oli pastoraalioopperoiden mukaisesti harmonia oman itsensä kanssa, minkä tuli olla ihmisen perimmäinen pyrkimys, mutta toisin kuin pastoraalissa se ei ollut enää pelkästään ihmisen sisäinen kuva, vaan sen saattoi saavuttaa vasta yhteisössä. Tämä taas painotti ihmisten välistä tasavertaisuutta. Toisaalta Mozart ei kuitenkaan täysin irtautunut traditiosta. *Le nozze di Figarossa* musiikki on yhä sidoksissa näkemykseen maailman harmonisesta järjestyksestä, makrokosmoksen ja ihmisen mikrokosmoksen välisestä suhteesta. Ajateltiin, että affektien avulla, joita musiikissa jäljiteltiin ja välitettiin kuulijoille, voitiin luoda oikea järjestys ihmisen mikrokosmokseen. Musiikkia arvioitiin edelleen tämän käsityksen pohjalta. Se on näkemys, joka kuuluu menneisyyteen, meille se avaa kuitenkin kysymyksen tunteiden merkityksestä sekä niiden sidoksesta moraaliin.

# TAITEILIJAT JA INTELLEKTUELLIT KOMMUNISTISESSA LIIKKEESSÄ - KESKUSTELUA INDIVIDUALISMIN JA KOLLEKTIIVISUUDEN JÄNNITTEESTÄ

Hanne Koivisto

Ensimmäisen maailmansodan synnyttämä pettymys demokratian ja liberalismien vähäverisyyteen ajoi monet intellektuellit ja taiteilijat, kirjailijat ja lehtimiehet etsimään toiminnalleen aggressiivisia vaihtoehtoja. Dynaamisilta ja loisteliailta vaikuttaneet poliittiset ääriliikkeet vetivät kuulijansa joukkosuggestioon. Jotkut kannattajat etsivät ääri-ideologioista varmuutta elämäänsä, järjestystä selitystä kaaokseen. Ennen kuin 1920-luku oli päättynyt, sosialismin rinnalla kilpailivat fasismi ja kansallissosialismi kannattajista myös taiteilija- ja intellektuellipiireissä. Radikaalin oikeiston nousu sodan jälkeen oli reaktio lokaan vallankumoukseen ja leninismin synnyttämään yhteiskunnalliseen uhkaan. 1930-luvun lamavuodet lisäsivät kansallissosialistien suosiota. Toisaalta sosialistit ja kommunistit saivat lisää pontta paitsi Venäjän vallankumouksesta myös Neuvostoliiton talouden jatkuvasta kasvusta ja viisivuotissuunnitelmista, jotka näyttivät uhmaavan länsimaita vaivannutta taloudellista lamaa. Sosialistisen vallankumouksen mahdollisuus houkutteli länsimaisia intellektuelleja vielä toisen maailmansodan jäl-

keenkin, vaikka realistiset toiveet maailmanvallankumouksen toteutumisesta tukahtuivat jo 1920-luvun alussa.<sup>1</sup>

1900-luvun ensimmäiset vuosikymmenet olivat poliittisen kuohunnan aikaa. Levottomuutta, väkivaltaa ja pelkoa ilmeni väestöryhmien välillä. Työläisten mielenosoitukset johtivat mellakoihin. Nälkä ja taloudellinen hätä uhkasivat työttömiksi jääneitä. Vaihtoehdot tuntuivat olevan vähissä, poliittinen sitoutuminen johti vallankumousliikhehdinnän valmisteluun. Edward Timms on todennut, että Bertolt Brechtille marxilaisuus ei ollut vain abstrakti teoria, vaan täyttä totta, kun hän katsoi ikkunasta ulos ja näki mieltään osoittavat työläiset ikkunansa alla Berliinissä vuoden 1929 Vapun päivänä. Brechtin seuraama työläis-mielenosoitus tukahdutettiin niin rajuin ottein, että 35 työläistä kuoli.<sup>2</sup> Kommunistit ja sosialistit tulkitsivat liikehdinnät enteiksi tulossa olevasta taistelusta vanhan ja uuden maailman välillä. Uusi yhteiskunta oli syntymässä väkivaltaisesti mutta vääjäämättömästi maailmanlaajuisessa vallankumouksessa, ja siihen prosessiin monet taiteilijat ja intellektuellit halusivat mennä mukaan.

Jatkossa keskityn analysoimaan kommunistiseen liikkeeseen sitoutuneiden taiteilijoiden, kirjailijoiden ja intellektuellien suhdetta kommunistiseen puolueeseen. Lähdän liikkeelle Neuvostoliitosta, esimerkiksi nostan Vladimir Majakovskin (1893–1930) elämän. Vertailukohdaksi totalitaarisen maan tilanteelle luon katsauksen siihen, miten kommunistisen puolueen ja surrealististen taiteilijoiden, kuten André Bretonin, suhde kehittyi parlamentaarisesti johdetussa Ranskassa samaan aikaan. Sen jälkeen erittelen kommunistiselle liikkeelle ominaisia piirteitä, jotka koskivat mukaan liittyneitä intellektuelleja maailmansotien välisenä aikana ympäri maailman.

Henkilökohtaisen kokemuksen äänen tähän jaksoon tuo Doris Lessing, joka on omaelämäkerrassaan *Ihon alla*<sup>3</sup> (1994) ja romaanissaan *Myrskyn jälkeen*<sup>4</sup> (1958) kuvannut kommunistisen puolueen mekaniikkaa ja sen intellektuellijäsenten kokemusta Etelä-Rhodesiassa toisen

<sup>1</sup> Perusteellisempi aikakauden kuvaus, ks. Hobsbawm 2000, 136–165.

<sup>2</sup> Timms 1988, 29.

<sup>3</sup> Alkuteos *Under my skin: Volume one of My Autobiography, to 1949*. Jatkossa käytän suomennosta.

<sup>4</sup> Alkuteos *A ripple from the storm*. Jatkossa käytän suomennosta.

maailmansodan loppuvaiheessa. Kiinnitän erityistä huomiota puolueeseen liittymiseen, sen tuomaan ryhmäidentiteettiin ja siitä luopumiseen. Aikalaisnäkökulmaa avaan myös 1930-luvulla kommunistista vaihetta eläneen André Malraux'n Espanjan sisällissotaa kuvanneen romaanin *Toivo*<sup>5</sup>(1937) kautta. Romaanissa tasavaltalaisten puolella taistelleet eri suuntauksia edustaneet vasemmistointellektuellit keskustelevat sodasta ja vallankumouksesta.

Radikaalien taiteilijoiden ja intellektuellien politisoituminen oli heille itselleen ristiriitainen ilmiö, sillä he tunsivat voimakasta vetoa myös individualistisiin ajattelutapoihin. Heitä houkuttelivat Nietzschen yksilön merkitystä korostaneet ajatukset siinä määrin, että nietzscheläisyyttä voi pitää yhteisenä sukupolvikokemuksena eri poliittisiin suuntiin sitoutuneille intellektuelleille 1900-luvun alkupuolella. Jännitekenttä syntyi individualismin ja kollektivismin välille, kun taiteilijat ja intellektuellit yhtäältä halusivat toteuttaa omia ambitioitaan, toisaalta liittyä yhteistoimintaa ja uhrautumista vaatineisiin poliittisiin ääriilikkeisiin. Tämä synnyttää lukuisia kysymyksiä: Mikä oli syynä siihen, että he niin innokkaasti menivät mukaan politiikkaan? Mitä heille sitten tapahtui? Pystyivätkö he luopumaan yksilöllisyydestään ja asettumaan poliittisten liikkeiden palvelijoiksi? Miten puolueet suhtautuivat taiteilijoihin, kirjailijoihin ja lehtimiehiin? Minkälaisia konflikteja syntyi sosiaalisten ja yksilöllisten identiteettitarpeiden törmätessä toisiinsa? Minkälaisia olivat poliittisesti sitoutuneiden intellektuellien kohtalot?

Etsin vastauksia kysymyksiin eri tavoin ja eri aikoina syntyneistä teksteistä, jotka omista näkökulmistaan käsittelevät kommunistiseen liikkeeseen sitoutuneiden taiteilijoiden ja intellektuellien ongelmaa. Majakovskin runot ja André Malraux'n reportaasiromaani on kirjoitettu nopeasti kannanotoiksi ajankohtaiseen yhteiskunnalliseen ja poliittiseen keskusteluun. Doris Lessing on kirjoittanut *Myrskyn jälkeen* -romaaninsa vuonna 1958, kymmenkunta vuotta kommunistisesta liikkeestä irtautumisensa jälkeen, Neuvostoliittoon pettymisen, kylmän sodan ja oman elämänsä uudelleenmuotoutumisen kokeneena. Teoksessa on monin paikoin ironinen ote niin häntä itseään kuin koko ryhmää kohtaan. Omaelämäkerran Lessing kirjoitti jokseenkin tasan puolivuosisataa kommunistisen kautensa jälkeen, puolustukseksi

<sup>5</sup> Alkuteos *L'Espoir*. Jatkossa käytän suomennosta.

häneistä tekeillä olevia elämäkertoja vastaan. Lessingin omaelämäkerran ominaispiirteinä on pidetty suorasukaisuutta ja tapaa kirjoittaa itseään säästämättä. Siitä voi lukea myös pyrkimystä ymmärtää menneitä tapahtumia ja omaa sukupolvea. Hän kirjoittaaakin, kuinka ”ihmisen on mahdotonta pysyä erossa oman aikansa voimakkaista virtauksista”. Kommunismi jää hänelle ilmiönä lopultakin selittämättömäksi: ”Mistä tahansa järkevistä näkökulmasta katsottuna se oli hulluutta – mieltömyyttä – jonkinlaista mielisairautta, jota emme uskoakseni vielä alkuunkaan ymmärrä.”<sup>6</sup>

Ymmärrystä ja selitystä ilmiölle etsin yhdistelemällä eri alojen tutkijoiden ajatuksia. Historian- ja kirjallisuudentutkijoiden, Raymond Williamsin, Eric Hobsbawmin ja Bengt Jangfeldtin tulkinnat poliittisesti sitoutuneista taiteilijoista antavat mahdollisuuden asettaa tapaukset historialliseen kontekstiinsa. Sosiaalipsykologien Stephen Worchelin ja Daniel Bar-Talin esittämät näkemykset yksilö- ja ryhmäidentiteetin käsitteiden sisällöistä antavat perustavaa laatua olevaa tietoa yksilön ja ryhmän välisistä suhteista. Yleisellä tasolla olevat sosiaalipsykologian näkemykset asetan keskusteluyhteyteen Doris Lessingin yksilökokeumuksen kanssa ja selvitän, kuinka pitkälle ryhmäuskomusten avulla voi selittää sellaista sitoutumista, jota Lessing piti selittämättömänä.

## Ihmisen elinikäinen matka

Sosiaalipsykologi Stephen Worchel kuvaa ihmisen elämää elinikäisenä matkana, jolla hän etsii omaa identiteettiään, vastausta kysymykseen: ”kuka minä olen?”. Matkan ydintehtävänä on toisaalta päättää, mihin ryhmään kuulua, toisaalta säilyttää oma yksilöllisyys. Matka on rankka, kirjoittaa Worchel. Se on kuin virran mukana etenemistä, jossa ihminen joutuu toistuvasti pyörteisiin ja vastavirtaan törmätessään jännitteisiin, jotka syntyvät ryhmä- ja yksilöidentiteetin keskinäisissä ristiriitatilanteissa, koska ryhmän ja yksilön edut eivät aina ole yhteneviä. Syvällä ihmisessä on tarve tulla hyväksytyksi ja tuntea itsensä arvokkaaksi tiettyyn ryhmään kuulumisen kautta. Ryhmistä hän löytää tukea, turvaa,

<sup>6</sup> Lessing 2008 (1994), 335.



jopa syyn olemassaololleen ja toiminnalleen, kirjoittaa Worchel. Mutta samalla kun ryhmät ovat eräänlaisia henkisiä koteja, niillä on hintansa. Ne vaativat jäseneltään kuuliaisuutta ja sääntöihin mukautumista. Usein ryhmät edellyttävät jäseniltään ryhmän tarpeiden asettamista omien henkilökohtaisten tarpeiden edelle. Ne pakottavat luopumaan osasta henkilökohtaista identiteettiä. Ja kuitenkin ihmisellä on tarve myös ainutkertaisen yksilöllisyyden toteuttamiseen ja kokemiseen, henkiseen riippumattomuuteen. Jos jännite ryhmän vaatimusten ja yksilön omien tavoitteiden välillä kasvaa liian suureksi, yksilö jättää ryhmän tai hänet erotetaan siitä. Vain ryhmästä erillään hän voi vahvistaa yksilöidentiteettiään riittävästi.<sup>7</sup>

Sosiaalisen identiteetin teoria esittääkin, että identiteetillä on kaksi napaa – yksilöllinen ja sosiaalinen. Tilanteiden ja elämänvaiheiden mukaan niistä jompikumpi painottuu. Se, kumpaa puolta yksilö elämässään kulloinkin arvostaa enemmän, riippuu siitä, missä kontekstissa hänellä on tarve tunnistaa itsensä, minkä hän kokee ensiarvoiseksi omalle ihmisenä olemiselleen. Tällöin yksilön oma historia, hänen nykytilansa ja tulevaisuuden odotuksensa vaikuttavat siihen, kumpi tulee tärkeämmäksi – itsensä kokeminen hyväksi ja arvokkaaksi jonkun ryhmän jäsenyyden kautta vai itsensä tunnistaminen omana itsenään, toisista riippumatta. Erityisesti nuoruusvuosia pidetään voimakkaan ryhmäidentiteetin vaiheena, keski-ikää taas yksilöidentiteetin vahvistumisen kautena. Ihmiselämän voi nähdä vaihteluna sosiaalisen ja yksilöllisen identiteetin painottumisen välillä.<sup>8</sup> Tämä vaihtelu näkyy myös monien taiteilijoiden ja intellektuellien elämässä.

## Intellektuellien poliittisen sitoutuneisuuden juuret

Taiteilijoiden ja intellektuellien politisoituminen 1900-luvun alkupuolella on monisyinen ilmiö. Ranskassa kirjailija Èmile Zola kumppaneineen otti 1800-luvun lopussa kantaa poliittisiin ja eettisiin kysymyksiin. Lähtökohtana oli ajatus siitä, että vain vallankäytön ulkopuolelta oli mahdollista esittää kritiikkiä sen käyttäjiä kohtaan. 1900-luvun alku-

<sup>7</sup> Worchel 1998, 54–55.

<sup>8</sup> Worchel 1998, 56.

puolella ranskalaiset intellektuellit alkoivat kuitenkin valita poliittisen kantansa vasemmalta tai oikealta, he alkoivat liittyä poliittisten puolueiden jäseniksi. Ranskaan syntyi vasemmistohenkinen älymystö, johon kuului paitsi kirjailijoita ja lehtimiehiä myös yliopisto-opettajia, avantgardistisia taiteilijoita, vasemmistopoliitikkoja, tasavaltalaisia sosialisteja, pasifisteja ja anarkisteja.<sup>9</sup>

Poliittisesta anarkismista tuli 1800-luvun lopun ja 1900-luvun ensimmäisen vuosikymmenen liike, joka veti radikaaleja taiteilijoita puoleensa Venäjällä ja Euroopassa. Marja Härmänmaa kirjoittaa, että anarkismi oli ihanteellinen poliittinen suuntaus 1800-luvun lopun dekadentismin kirjailijoille, koska se tarjosi poliittisen kontekstin heidän individualistiselle ja epäsovinnaiselle elämäntavalleen.<sup>10</sup> Monien 1900-luvun alussa anarkistisia vaikutteita omaksuneiden taiteilijoiden ajattelun ja taiteen perusvire säilyi myöhemminkin anarkistisena heidän innostuttuaan kommunismista tai fasismista. Heihin kuului Vladimir Majakovski.<sup>11</sup>

Anarkistiseen vireeseen kietoutui vahva individualistisuus, jota voimisti suosituksi tullut nietzscheläisyys 1900-luvun alkuvuosina. Erityisesti Friedrich Nietzschen *Näin puhui Zarathustra: kirja kaikille eikä kenellekään*<sup>12</sup> (1883–1885) innosti monet näkemään, miten paljon annettavaa elämällä oli vahvalle yksilölle, joka saattoi nousta tähtienkin yläpuolelle.<sup>13</sup> Nietzschen sanojen velvoittavaa puolta ei sisäistetty yhtä voimakkaasti kuin niiden tarjoamaa unelmaa sankaruudesta. Kyseessä oli pintapuolinen Nietzschen tuntemus, nietzscheläisyys. Sen yli-ihmissyyteen liittyi kovuutta ja pahuutta, mutta sen karismaattisuus oli vaikuttavaa. Varsinkin nuoria lukijoita viehätti ilo ja riemu, vapauttava nauru, jota yli-ihmiselle oli luvassa. Kuolema ei ollut pelottava, vaan houkuttava, yksinäisyys oli voimaa ja rakkaus heikkoutta. Elämä sai

<sup>9</sup> Vihanta 2007, 134.

<sup>10</sup> Härmänmaa 2007, 103–104.

<sup>11</sup> Muita olivat muun muassa Bertolt Brecht, André Breton ja Filippo Tommaso Marinetti. Taiteen anarkismia olivat erilaiset provokaatiot, häirinnät, ”korvapuustit porvarilliselle maulle”. Ks. tarkemmin Collier 1988, 43–45; Vihanta 2007, 134–144.

<sup>12</sup> Alkuteos *Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen*. Jatkossa käytän suomennosta.

<sup>13</sup> Nietzsche 1995b (1883–1885), 209.

nietzscheläisyydessä uuden suunnan ylistettäessä tervettä itsekkyyttä, joka kumpusi voimakkaasta sielusta.<sup>14</sup> Kirjoituskokoelmassa *Epäjumalten hämärä eli miten vasaralla filosofoidaan*<sup>15</sup> (1889) Nietzsche palasi vielä hyvään itsekkyyteen. Jos egoistinen ihminen oli hyvin kehittynyt, oli hänen arvonsa huomattava. Tällainen ihminen vei elämää kokonaisuutena eteenpäin, hänestä tuli ”koko ihmiskunnan kehityskaari”, vaikka itsessään hän ei ollut mitään.<sup>16</sup>

Nietzscheläiset ajatukset antoivat suuren lupauksen omintakeista itseilmaisuutta etsiville taiteilijoille ja poliittista valtaa kaipaaville. Kiinnostava paradoksi syntyy voimakkaan individualismin suhteesta kollektiivisuuteen. Voiko äärimmäinen individualisti sopeutua yhteisen päämäärän kurinalaiseen palveluun? Lukuisat 1900-luvun alun taiteilijat ja kirjailijat kuitenkin yhdistivät nietzscheläisen individualisminsa sosialistisiin tai darwinistisiin ajatuksiin.<sup>17</sup>

Bengt Jangfeldt osoittaa Majakovskin elämästä ja tuotannosta useita yhtymäkohtia Nietzschen ajatuksiin. Hän löytää niitä runoilijaan liitetyistä määritelmistä, hänen runoistaan<sup>18</sup> ja hänestä tehdystä näytelmäkappaleesta *Vladimir Majakovski*, joka oli lajityypiltään expressionistis-nietzscheläinen tragedia.<sup>19</sup> Jangfeldt osoittaa nietzscheläisyyttä myös Majakovskiin kohdistetuista individualismisyytöksistä, sillä tämä kuvasi yksittäisiä sankareita eikä kansaa. Nietzscheläisyydestä

<sup>14</sup> Nietzsche 1995b (1883–1885), 264–265. Edellä luonnehditun kaltainen nietzscheläisyys teki suuren vaikutuksen myös suomalaiseen vasemmistö-älymystöön, kuten Raoul Palmgreniin ja Jarno Pennaseen. Pennanen on muistellut myös olleensa Nietzschen teoksesta *Antichrist* (1888), suomeksi *Antikristus*, hyvin innostunut.

<sup>15</sup> Alkuteos *Götzen-Dämmerung*. Jatkossa käytän suomennosta.

<sup>16</sup> Nietzsche 1995a (1889), 83–84.

<sup>17</sup> Raymond Williams luonnehtii August Strindbergiä nietzscheläisten ajatusten ja punaisten lippujen yhdistelmällä. Strindberg oli todennut: ”Nietzsche on minulle moderni henki, joka uskaltaa ylistää vahvan ja viisaan oikeutta pieniä ja tyhmiä (demokraatteja) vastaan.” Hän havaitsee Nietzschen ja Darwinin ajatusten kaikuja Pariisiin ja Milanon 1910-luvun futuristien teksteissä. Williams 1988, 1–3.

<sup>18</sup> Esimerkiksi Majakovskin omaelämäkerrallista *Ihminen*-runoelmaa pidetään nietzscheläisenä Kristus-viittauksineen.

<sup>19</sup> Näytelmän tekivät alun perin Majakovskin taiteilijaverit 1913, Sergei Tretjakov sovitti sen uudelleen 1921, Majakovski itse esitti sen. Jangfeldt 2008, 77.

kertoo myös Majakovskin kiinnostus amerikkalaisen Jack Londonin omaelämäkerrallista romaania *Martin Edeniä* (1909) kohtaan. Teoksessa voimakas individualismi yhdistyi sosialistiseen ihanteeseen, mikä vei päähenkilön traagiseen itsemurhaan. Romaanista Majakovski teki elokuvaversio, *Rahattomaksi syntynyt* (1918), ja esitti itse pääosan. Elokuvasversio oli samalla muunnelma Majakovskin runouden keskeisistä teemoista ja hänen omista elämänvaiheistaan.<sup>20</sup>

Individualistinen, voimakas, dynaaminen ja vitaalinen sankari ilmaantui 1900-luvun alkupuolella monien eurooppalaisten kirjailijoiden teoksiin. Kommunistinen André Malraux ja äärioikeistolainen Maurice Barrès suosivat kumpikin individualistista sankaria teoksissaan.<sup>21</sup> Myös saksalaisen ekspressionistina aloittaneen mutta natsismin ihailijaksi päätyneen Gottfried Bennin varhaistuotannosta on löydetty Nietzschen innoitusta.<sup>22</sup> Englantilaisen D. H. Lawrencen teokset vetosivat samanaikaisesti natsiinkin ja länsimaisiin sosialisteihin.<sup>23</sup> Esimerkit osoittavat, että individualismi ja nietzscheläisyys läpäisivät kirjailija-, taiteilija- ja intellektuellipiirit 1900-luvun alussa yhteisenä sukupolvi-kokemuksena.

Myös kysymys taiteen ja politiikan kytköksestä on syytä ottaa huomioon. Missä määrin taiteen radikalisoitumisella ja poliittisella radikalismilla oli yhteiset tavoitteet? Ajoivatko ne samaa asiaa, vai olivatko ne vain ajallisesti rinnakkaiset ilmiöt? Avantgarden ja politiikan suhdetta tutkijat ovat pitäneet Venäjän tilannetta lukuun ottamatta moniselitteisenä. Oliko kyseessä esteettinen kapina, vakiintuneen taidekäsitteen kumoaminen vai taiteilijoiden poliittinen kannanotto? Saksalainen kirjallisuushistorioitsija Peter Bürger on määritellyt avantgarden poliittiseksi tehtäväksi taiteen kumoamisen instituutiona. Hänen näkemystään vastustaa taideteoretikko, kirjallisuudentutkija Renato Poggioli, joka katsoo, ettei avantgardistinen kulttuurikritiikki läheskään aina ollut

<sup>20</sup> Jangfeldt 2008, 79, 123–129, 182, 410. Majakovskin tuotannossa nähdään myös Dostojevskin vaikutusta.

<sup>21</sup> Malraux'n romaani *La Condition humaine* oli Kaukoitään sijoitettu terroristin tarina, Barrésin romaanin nimikin *Le Culte de Moi* viittasi yksilön korostamiseen. Raymond 1988, 166–167.

<sup>22</sup> Timms 1988, 25.

<sup>23</sup> Natsit pitivät hänen primitivismistään, sosialistit arvostivat häntä kapitalistisen mädännäisyyden paljastajana ja aidon ihmisyyden esiinnostajana.

yhteydessä politiikkaan edes sanan laajimmassa merkityksessä. Poggio-  
lin mukaan avantgardistien kulttuurikritiikillä ei ollut poliittisia tavoit-  
teita, vaan tarkoituksena oli kritisoida porvarillisuutta. Avantgarde ei  
ollut kiinnostunut kansan valistamisesta tai johtamisesta tiettyyn pää-  
määrään.<sup>24</sup>

Myös Raymond Williams painottaa avantgarden porvarillisuutta  
kritisovaa luonnetta. Hän sijoittaa koko 1900-luvun alun laaja-alaisen  
liikehdinnän työväenliikkeestä taiteen modernistisiin virtauksiin ilmiö-  
kimpuksi, jonka tarkoituksena oli porvariston vastustaminen. Mutta  
porvaristo tuotti myös omat toisinajattelijansa, jotka yhdistivät anarkis-  
min, nihilismin ja vallankumouksellisuuden. Yksilöiden vapauttami-  
sen malliksi otettiin sankarillinen vallankumous. Ajallisesti Williams  
jakaa taiteen modernismin kahteen vaiheeseen, joista myöhempi sotien  
välinen vaihe oli militanttisempi luonteeltaan. Sen avantgardistisuuteen  
antoi leimansa aikakauden poliittinen levottomuus ja epävakaus. Taiteen  
ja politiikan vaikutus toimi kumpaankin suuntaan. Poliittiset tapah-  
tumat stimuloivat taiteilijoita, ja radikaalit taiteelliset kokeet antoivat  
kimmokkeita vallankumoukselliseen tai reaktionäärisen toimintaan.  
Taiteilijoiden visiot innostivat myös poliitikkoja. Porvarillisista toisin-  
ajattelijoista tuli kansainvälisen modernismin etujoukko radikaalissa,  
toisinaan poliittisia ulottuvuuksia saaneessa liikehdinnässä.<sup>25</sup>

## Innostuksen ensimmäinen aalto – taiteilijat ja Venäjän vallankumous

Eric Hobsbawm kuvaa Venäjän vallankumouksen esikuvallista merki-  
tystä länsimaiden sosialisteille:

Varhaisten kristittyjen tapaan useimmat sosialistit uskoivat ennen  
vuotta 1914 suureen, ilmestyksenomaiseen muutokseen, joka poistaisi  
kaiken pahan ja loisi yhteiskunnan, jossa ei olisi murhetta, sortoa,  
eriarvoisuutta ja epäoikeudenmukaisuutta. Marxismi tarjosi vuositu-  
hantiselle toivolle tieteen ja historiallisen väistämättömyyden takuut;

<sup>24</sup> Eri tulkinnoista, ks. tarkemmin Hautamäki 2007, 22.

<sup>25</sup> Williams 1988, 3; ks. myös Timms & Collier 1988 IX–XII.

lokakuun vallankumous tarjosi puolestaan todisteet siitä, että suuri muutos oli alkanut.<sup>26</sup>

Venäjällä sosialistisesta vallankumouksesta huumaantuneiden taiteilijoiden tunteita ilmensi vallankumousrunouden ensimmäiseksi klassikoksi nostettu Aleksander Blok (1889–1921),<sup>27</sup> joka pohti kirjoituksissaan vallankumouksen olemusta sekä taiteilijoiden ja älymystön suhdetta siihen. Vallankumousliikehdintä oli hänestä pelottavaa ja kaiken tuhoavaa, mutta samalla se oli maailmanlaajuinen uudistava voima, joka tulisi loimuamaan hillittömästi ja polttaisi edetessään poroksi koko vanhan maailman.<sup>28</sup> Blokin ajatuksissa vallankumouksessa kansan alkuvoima purkautuisi, ja purkauksesta syntyvä uusi luovuus tuhoaisi vanhan näivettyneen kulttuurin. Älymystön ja taiteilijoiden ainoa mahdollisuus oli mennä mukaan. Syntyvässä uudessa maailmassa, aikakaudella, ”joka suuruudessa hakee vertaistaan historiassa” taiteilijoilla ja älymystöllä olisi tärkeä tehtävä:

[N]ähdä, mitä on päätetty, kuulla ”tuulen lävistämässä ilmassa” jylisevä musiikki. Mitä sitten on päätetty? Muuttaa kaikki. Niin että kaikesta tulisi uutta; että valheellisesta, likaisesta, ikävästä ja rumasta elämästämme tulisi oikeudenmukaista, puhdasta, iloista ja kaunista –

Blokin teksti päättyy paljon siteerattuihin sanoihin: ”Koko ruumiillanne, koko sydämellänne, koko tajunnallanne kuunnelkaa vallankumousta.”<sup>29</sup>

Vallankumousliikehdinnän vetovoimaa on selitetty tapahtumien vyöryyn ja historiankulun vääjäämättömyyden tunteella sekä mahdollisuudella osallistua suureen historiaan. Vallankumousliikehdinnässä toivon ja pelon ristiriitaiset tunteet kietoutuivat yhteen. Toivoon liittyvä epävarmuus kumouksen onnistumisesta tai sen tukahduttamisesta

<sup>26</sup> Hobsbawm 2000, 99.

<sup>27</sup> Blok aloitti symbolistina ja schopenhauerilais-nietzscheläisenä runoilijana. Vallankumouksellinen vaihe jäi lyhyeksi, mutta hänet muistetaan nimenomaan vallankumousrunoilijana.

<sup>28</sup> Blok 1978a (1918), *Catilina*.

<sup>29</sup> Blok 1978b (1918), *Älymystö ja taide*. Blokista lisää, ks. Bashcmakoff, Pesonen & Rymin 1975, 10–14; Bowra 1966, 29–30. Blok pettyi vallankumoukseen, masentui ja kuoli ennen aikaisesti.

väkivaltaisesti vetosivat silminnäköihin. Sankaruuden mahdollisuus kiihotti mieliä.<sup>30</sup>

Erityisesti monet futuristiset<sup>31</sup> taiteilijat vastasivat vallankumouksen kutsuun. Suunnan johtohahmo Vladimir Majakovski toteutti taidettaan muiden venäläisten futuristien tavoin sosialismin ensimmäisten vuosien aikana tavalla, jota on selkeimmin pidetty poliittisena avantgardena.<sup>32</sup> Majakovski oli innostunut vallankumouksellisuudesta jo 15-vuotiaana lyseolaisena, jolloin hän oli liittynyt Moskovan kommunistipuolueeseen ja luki Hegeliä, Marxia ja propagandatekstejä. Vallankumousliikkeenä hän totesi myöhemmin: ”Hyväksyä vai ei hyväksyä? Minulle tuota kysymystä ei ollut olemassa. Se oli minun vallankumoukseni.” Majakovski näki sen merkitsevän historiallisen muutoksen lisäksi uuden elämän alkua ja kulttuurin uudistumista: ”Kansalaiset! / Tänä tuhatvuotinen Entisyys romahtaa. / Tänä punnitaan maailmojen perustaa. / Tänä / paidannappiin viimeiseen / me muokkaamme elämän uudelleen.”<sup>33</sup>

Futuristitaiteilijat näkivät vallankumouksen ennen kaikkea mahdollisuutena vapauttaa taide sensuurin ja akatemioiden holhouksesta. Vielä vuonna 1917 Majakovski esitti, ettei taiteessa ollut politiikalle sijaa. Näkemys osoittautui epärealistiseksi. Sekä esteettinen että poliittinen anarkismi kiellettiin keväällä 1918 ja sen jälkeen maan poliittinen johto alkoi yhä enemmän säädellä taidetta. Monet futuristit jatkoivat kuitenkin työtään sosialismin palveluksessa. Majakovski sitoutui itsinkin anarkistisesta perusvireestään huolimatta rakentamaan runoillaan ja kuvillaan sosialistista yhteiskuntaa.<sup>34</sup> Taide muuttui nopeasti käytännöllisemmäksi, se asetettiin palvelemaan vallankumousta, juhlistamaan

<sup>30</sup> Romanttinen sankari on kuulunut vallankumouskirjallisuuteen Victor Hugon *Les Misérables* -romaanin, (1862, suom. *Kurjat*) Mariuksesta alkaen. Teos, kuten muutkin vallankumouskirjallisuuden klassikot, kertoo vallankumouksen traagisesta sankaruudesta ja epäonnistumisista. Allmond 1999, 19–20.

<sup>31</sup> Venäjän sosialistisen kauden taide oli siis aluksi avantgardea eri muodoissaan, vasta 1930-luvulla sosialistinen realismi syrjäytti sen.

<sup>32</sup> Hautamäki 2007, 22.

<sup>33</sup> Helmikuun vallankumouksen innoittamasta kronikkarunosta ”Vallankumous”, ks. Majakovskista ja runosta Bashcmakoff, Pesonen & Rymin 1977, 13–14, 16–17. Ks. myös *Sydämellä vallankumousta kuunnellen* 1978, passim.

<sup>34</sup> Jangfeldt 2008, 108–109.

sosialismia ja levittämään sosialistista propagandaa. Futuristiset taiteilijat maalasivat julisteita, katu-, ikkuna- ja siltataidetta. He koristivat juhlapaikkoja, varustivat taidejunia ja tekivät teatterilavastuksia. Runoilija Vasili Kamenski kirjoitti:

Kaikki tyhjät aidanseinämät – / katot – julkisivut – jalkakäytävät – / kirjailikaamme Vapauden kunniaksi, / – – / RUNOILIJAT – ottakaa siveltimet, / julisteet ja runoliuskat mukaan. / Pystyttäkää tikapuunne seinille, / liimaten niihin elämäntotuudet, / – – / TAITEILIJAT – suuret futuristit / ripustakaa niin kuin karnevaalein aikaan / taloihin kirkasvärisimmät taulunne. / Esille julistepakat ottakaa, / koristelkaa seinät nerokkaasti, / aukiot, kyltit sekä näyteikkunat – –<sup>35</sup>

Kamenski kirjoitti runon aikana, jolloin Venäjällä riehui lokakuun vallankumouksen jälkeinen sisällissota ja kaikesta, myös taiteilijatarvikkeista oli pulaa. Taiteilijoille aikakausi tarjosi kuitenkin työtä, haasteen ja mahdollisuuden tehdä historiaa. Vladimir Iljits Lenin oli uskonut kulttuuripoliitiikan johdon A. V. Lunatsarskille, josta tuli kulttuurielämän keskeisin organisaattori vuoteen 1929 asti. Kumpikaan ei arvostanut modernisteja, mutta älymystön tukea tarvittiin poliittisen aseman vakiinnuttamiseksi. Useat Venäjälle jääneet taiteilijat siirtyivät bolševikkien puolelle.<sup>36</sup>

Puolueen suhtautuminen futurismiin muuttui torjuvammaksi, kun valtion Kuvataiteen jaosto alkoi säädellä taiteentekoa.<sup>37</sup> Katukoristeiden tekeminen kiellettiin futuristeilta, ja heidän oli vaikea saada julkaisuksi runojaan. Majakovski ratkaisi tilanteen menemällä töihin valtion sähkösanomatoimistoon. Hän laati käsityönä valistus- ja propaganda-julisteita, joissa kerrottiin päivänpolitiikan tapahtumista ja propagoiittiin vallankumouksen ja sosialismin puolesta. Majakovski tempautui niin intensiiviseen työskentelyyn, että nukkui vain pari tuntia yössä. Samaan aikaan hän kiersi tehtaissa esiintymässä, kirjoitti näytelmätekstejä ja runoelmia.<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Kamenski 1921, ”Julistus aitakirjoituksista, katujen koristamisesta, musiikki- kiharvekkeista, taiteen karnevaaleista”.

<sup>36</sup> Bashcmakoff, Pesonen & Rymin 1977, 8.

<sup>37</sup> Jangfeldt 2008, 149.

<sup>38</sup> Jangfeldt 2008, 155, 174–175; ks. myös Bashcmakoff, Pesonen & Rymin 1977, 17.



Jangfeldtin mukaan kommunistiseen puolueeseen sitoutumattoman Majakovskin sitoutuminen sosialismiin oli vilpitöntä.<sup>39</sup> Hänen yhteiskunnallisen runouden kautensa alkoi vuonna 1920, jolloin hän julkaisi runoelman *150 000 000*. Runossaan ”Käskey no 2 taiteiden armeijalle” hän osoitti kritiikkinsä niille avantgardisteille, jotka jäivät yhteiskunnasta irrallisten muutokokeilujen varaan:

Mestareita / tänään tarvitsemme, pitkätukkaisia saarnaajia emme! /  
 Kuunnelkaa / voihketta ratapihoilta / Junat – ovet, ikkunat / rempal-  
 laan – / siellä huokaa: / ”Kivihiltä Donilta / meille tuokaa, / viilareita,  
 seppiä / varikoilta!” ! Jokivarsilla, / alkulähteiltä suistosuihin asti, / lai-  
 vanromut toivottavat apua: / ”Bakusta öljyä nopeasti” / Ja sillä välin  
 – kun me täällä kiistelemme / luomisemme sisimmistä ongelmista, /  
 kaikuu hätähuuto itse ongelmien perustasta: / ”Antakaa uudet muodot  
 taiteellemme” / Olisimmeko me hölmöjä, / jotka niin kuin lautapäät  
 härät odottaa, / että joku ”maestro” heidät työhön taluttaa / Toverit, /  
 luokaa meille uusi taide, / taide / jolla tasavalta liejusta kiskaistaan.<sup>40</sup>

## Ilmapiiri kiristyy – kulttuuripolitiikan käänne

Avantgardetaiteilijoiden ja ylipäättään intellektuellien tuli yhä vaikeam-  
 maksi saada tiukkalinjaisen puolueen hyväksyntää. Itsekin älymystöön  
 kuulunut Lenin tunnusti kirjallisuuden ja taiteen suuren merkityksen  
 sosialismin rakentamisessa, koska ne toimivat ihmisille elämän tie-  
 dostamisen välineinä vaikuttamalla yhtä aikaa tunteeseen ja järkeen.<sup>41</sup>  
 Hankaus avantgarden kanssa syntyi kuitenkin siitä, että Lenin hyväk-  
 syi vain kansanomaisen realismin kirjallisuuden tyyllilajiksi. Hän ei  
 pitänyt futurismia, kubismia tai ekspressionismia arvostettavina tai-  
 desuuntauksina. Majakovskin runoelmaa *150 000 000* hän nimitti  
 ”huligaanikommunismiksi”.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Jangfeldt 2008, 175.

<sup>40</sup> Katkelma runosta ”Käskey no 2 taiteiden armeijalle”, 1921. Bashcmakoff,  
 Pesonen & Rymin 1977, 42–44.

<sup>41</sup> Leninin ajatuksia on avannut I. Dzeverin teoksen *Lenin Kirjallisuudesta ja  
 taiteesta* esipuheessa, Dzeverin 1973, 7.

<sup>42</sup> Dzeverin 1977, 10; Jangfeldt 2008, 179.

Lenin ei pitänyt pikkuporvarillisen taustan omanneita intellektuelleja yhteiskunnan rakentamiseen kelvollisina, vaan kutsui heitä ”viheliäisiksi pikkuintellektuelleiksi, pääoman lakeijoiksi”. Kun Maksim Gorki oli protestoinut vuonna 1919 tiedemiesten pidättämistä, kirjoitti hän Gorkille: ”Todellisuudessa nämä eivät ole aivoja, nämä ovat paskaa.” Lenin aloittikin ”luokkasodan” poliittisia tai ideologisia vastustajia kohtaan. Näiden joukossa oli älymystöä, taiteilijoita ja tiedemiehiä jo vuonna 1921. Seuraavana vuonna maasta karkotettiin 160 älymystöön kuulunutta. Intelligentsijaa alettiin kortistoida, omina alaryhminään olivat kirjailijat, lehtimiehet ja poliitikot, talousasiantuntijat, tekniikan asiantuntijat ja lääkärit sekä yliopistojen professorit. Lenin kirjoitti Josif Stalinille, että Venäjä oli puhdistettava kaikista sosialisteista, älymystöläisistä, liberaaleista ja muista ”tuollaisista herroista”.<sup>43</sup> Lenin pani luottamuksensa työläisten ja talonpoikien älyllisiin ja taiteellisiin kykyihin, kunhan näiden sivistystaso saataisiin nostettua. Kansasta huomattava osa oli vielä tuolloin lukutaidotonta.

Vuodesta 1921 bolsevikkipuolue otti määräysvallan kulttuurielämästä. Käytännössä se merkitsi sosialistisen realismin normien määrittelyä. Motoksi tuli: ”Taiteellisen esittämisen tulee olla sopusoinnussa työläisten ideologisen kasvatuksen ja päämäärien kanssa.” Ajatusta sovellettiin kaikkiin taiteenaloihin. Sosialistinen realismi merkitsikin muun muassa Venäjän vallankumouksen symbolin, konstruktivistisen taidesuunnan loppumista. Taidekeskustelut abstraktista taiteesta lopetettiin ja modernismi painui maan alle. Vladimir Majakovski oli Jangfeldtin tulkinnan mukaan taiteen vapauden päättymisestä sekä vihainen että epätoivoinen, sillä hän oli antanut lahjansa vallankumouksen palvelukseen mutta joutunut poliittisen johdon hampaisiin. Majakovskin asema vallankumoursrunoilijana oli kuitenkin vielä vahva, koska Lunatsarski ja Lev Trotski tukivat häntä. Jälkimmäinen luonnehti häntä ”huikeaksi lahjakkuudeksi, joka on ottanut vallankumouksen omakseen luonnollisemmalla tavalla kuin yksikään toinen venäläinen runoilija”.<sup>44</sup>

Runoissaan Majakovski juhlisti tästä eteenpäinkin vallankumousta ja tuki tietoisesti sosialistisen yhteiskunnan rakentamista. Leninin kuoltua hän julkaisi vuonna 1924 suurta johtajaa ylistäneen runoel-

<sup>43</sup> Lenin-sitaatit, ks. Werth 2003, 149, 155–156.

<sup>44</sup> Jangfeldt 2008, 307–308.

man, jossa myös kommunistinen puolue nostettiin retoriikan keinoin arvoonsa: ” – – Mutta / minä tahdon nostaa / loistoon kirkkaimpaan / sanoista uljaimman / PUOLUE – – Puolue – / miljoonasorminen / suuri kämmen, / nyrkkinä iskiessään / musertava. / Yksilö yksinään – pelkkä nolla, / voimansa – tarua.”<sup>45</sup> Elämänsä loppuun Majakovski pysytteli muodollisesti puolueen ulkopuolella, mutta vannoi sille kuitenkin uskollisuutta. Yhä uudelleen hän yritti vakuuttaa viranomaisia ja mukautua puolueen vaatimuksiin.<sup>46</sup> Vuodelta 1929 oleva ”Runo Neuvostopassista” kertoo kansallisesta ylpeydestä: ” – – Pirut viekөөn / turhan paperirahdin / leimoineen / Muttei Tätä! / Sen / laajoista housuista / esiin kiskon. / Rahtikirja / se paras on / mainen: / Lukekaa! / Kadehtikaa! / Olen / Neuvostoliiton / kansalainen.”<sup>47</sup>

Seuraavana vuonna, 1930, *Neuvostotietosanakirja* kuitenkin mainitsi, että ”Majakovskin anarkistinen ja individualistinen kapina on olemukseltaan pikkuporvarillista”. Majakovskin sanottiin jääneen vieraaksi proletariaatille. Muutakin kritiikkiä tuli, hänen *Sauna*-nimistä, neuvostoyhteiskunnan byrokratiaa kritisoinutta näytelmäänsä pidettiin pikkuporvarillisena ja trotskilaisvaikutteisena. Talvella 1930 Neuvostoliiton yhteiskuntaan alkoi levitä pelon ilmapiiri. Majakovski päätyi itsemurhaan. Sitä selitettiin julkisuudessa sekasortoista yksityiselämästä johtuneena, mutta kirjailijakollegat pitivät hänen kuolemaansa protestina kestävämmälle kulttuuripoliittiselle tilanteelle ja yhteiskuntaan pettymyksen ilmauksena. Kollegoiden mukaan Majakovskin kuolema oli neuvostovaltaa vastaan suunnattu taisteluhaaste ja tuomio sen kirjallisuuspolitiikalle. Hänen kerrottiin ennen kuolemaansa sanoneen, että oli vaikeaa elää ja tehdä luovaa työtä toivottomana aikana. Kollegat totesivat, että tilanne on kirjallisuudessa todella hirvittävä, jos Majakovskikaan ei jaksanut elää.<sup>48</sup>

Ilmapiiri tiukkeni edelleen. Vuodesta 1934 lähtien oli taiteilijoiden liityttävä valtion valvonnan alaiseen Neuvostoliiton taiteilijoiden liittoon ja tuotettava hyväksytyyn tyyliin mukaisia taideteoksia. Kriteerit olivat puolueuskollisuus, aatteellinen puhtaus ja kansanomaisuus.

<sup>45</sup> Majakovski 1984, 104–105; ks. myös Jangfeldt 2008, 179–185, 303–304.

<sup>46</sup> Jangfeldt 2008, 514.

<sup>47</sup> Majakovski 1984, 172.

<sup>48</sup> Jangfeldt 2008, 506–508, 515, 569.

Teoksen taiteellinen arvo määräytyi yksinomaan sen mukaan, paljonko työ tuki sosialismin rakentamista. Taide alkoi esittää kansaa työssä, urheilemassa ja poliittisissa kokouksissa. Poliittisten johtajien kuvat ja patsaat, monumentaaliteokset symboloivat Neuvostoliiton voimaa. Kirjallisuuden sosialistista realismia johti Maksim Gorki. Usein sosialistinen realismi kuvasi vallankumousta ja sisällissotaa, sitten suurta isänmaallista sotaa. Kollektiivisuus nousi teemana arvoonsa esimerkiksi kolhoosikuvauksina.

Vuoden 1935 lopulla Stalin kanonisoi Vladimir Majakovskin Neuvostoliiton ylimmäksi runoilijaksi. Tätä Boris Pasternak kutsui Majakovskin toiseksi kuolemaksi, sillä siitä alkoi Majakovskin runojen pakkosyöttö neuvostokansalaisille.<sup>49</sup> Stalinin terrorin aikana vuodesta 1936 alkaen kuoli leireillä ja vankiloissa noin 600 kirjailijaa. Älymystöä syytettiin ”vieraiden ja vihamielisten näkökantojen esittämisestä ja sosialistisen realismin normien hylkäämisestä”.<sup>50</sup>

Venäläisen taiteen modernismin ja politiikan välinen suhde yksittäisine taiteilijakohtaloinen on puhutteleva esimerkki tapahtumaketjusta, jossa avantgardistinen taiteilija tempautuu mukaan poliittiseen muutokseen, asettuu palvelemaan uutta yhteiskuntaa ja lopulta joutuu hankaukseen kommunistisen puolueen kanssa. Neuvostoliiton tapaus on äärimmäinen, mutta ei mitenkään ainutlaatuinen. Myös totalitaarisessa natsi-Saksassa avantgardistiset taiteilijat joutuivat ahtaalle. Toisaalta myös demokraattisissa maissa toimineissa kommunistipuolueissa taiteilijoiden ja puoluetoimitsijoiden näkemykset menivät ristiin. Tästä ovat esimerkkinä Ranskan kommunistiseen puolueeseen 1920-luvulla liittyneiden surrealistien vaiheet, joista löytyy yhtymäkohtia Venäjän futuristeihin.

## Ranskan surrealistit ja kommunistinen puolue

Ranskan surrealistit tulivat julkisuuteen anarkistisella ja kokeellisella taiteellaan. Heitä kiinnosti yksilön vapauttaminen unien tulkinnan ja

<sup>49</sup> Jangfeldt 2008, 596.

<sup>50</sup> Werth 2003, 230.

psykoanalyysin avulla.<sup>51</sup> Surrealistien johtohahmon André Bretonin ympärille keskittynyttä toimintaa on luonnehdittu ”hilpeän kumouksellisuuden ja röyhkeän itsepäisyyden kouluksi”, johon kirjoittauduttiin leikkimielellä. Surrealistiksi tultiin yhteisten taiteellisten, kahviloissa järjestettyjen ohjelmanumeroiden, leikkien kautta.<sup>52</sup>

Vaikka surrealistien poliittisia motiiveja on pidetty heidän toiminnassaan toissijaisina, alkoivat monet heistä lähestyä kommunisteja jo vuoden 1925 tienoilla. Kirjailijat Louis Aragon, André Breton ja Paul Éluard liittyivät kommunistiseen puolueeseen vuonna 1927. Breton julkaisi *Surrealismmin toisen manifestin* vuonna 1929 *La Révolution Surrealiste* -lehdessä. Kuten manifestin ensimmäinen versio, oli tämäkin anarkistinen otteeltaan. Ulla Vihanta luonnehtii, että keskeisenä poliittisena julistuksena manifestissa nousevat esiin dialektinen materialismi ja marxilainen maailmankuva. Surrealistit halusivat täydentää marxilaisuutta omalla ohjelmallaan sekä taistella kommunististen puoluetovereidensa rinnalla Ranskan nationalistista, militaristista ja imperialistista siirtomaapolitiikkaa vastaan. He halusivat hajottaa porvarillisen yhteiskunnan rakenteet. Esikuviksi nostettiin Hegel, Feuerbach, Marx ja Lenin, mutta ennen kaikkea ideologi ja kulttuurivaikuttaja Lev Trotski.<sup>53</sup>

Bretonin manifestin anarkistisuutta osoittaa hänen ehdotuksensa summittaisesta ammuskelusta väkijoukkoon. Tällä teolla hän halusi tehdä välinsä selväksi ”vallitsevan, alentavan ja typerän Järjestelmän kanssa”. Ranskan kommunistinen puolue ei katsonut hyvällä tällaisia kapinallisuuden muotoja, vaan syytti Bretonia kurin puutteesta ja anarkismista. Breton puolestaan ei halunnut uhrata taidetta poliittiselle propagandalle eikä pitänyt sosialistisesta realismista taidemuotona. Vuonna 1933 Breton ja Éluard erotettiin Ranskan kommunistisesta puolueesta, sitten vallankumouksellisten kirjailijoiden ja taiteilijoiden liitosta. Breton palasi aatteellisesti anarkismiin, mutta käytännön tasolla hän jäi poliittiseksi aktivistiksi liittymällä antifasistiseen intellektuelliryhmään ja intellektuellien järjestyskomiteaan. Éluard jäi historiaan anarkistisen

<sup>51</sup> Vihanta 2007, 136–141.

<sup>52</sup> Benayon: *Surrealistinen nauru* (1988); sitaatti teoksesta Vertainen 1998, 185–189.

<sup>53</sup> Vihanta 2007, 145–150.

runouden kirjoittajana. Louis Aragon valitsi toisin, hän sitoutui sosialistiseen realismiin ja proletariaatin diktatuurin ajamiseen. Seuraus oli, että surrealistit sulki hänet ryhmänsä ulkopuolelle. Hänestä tuli Ranskan kommunistisen puolueen uskollisimpia intellektuelleja.<sup>54</sup>

Kommunistisesta puolueesta lähteneet taiteilijat jatkoivat luomistyötään ja monet toimivat vastarintaliikkeessä toisen maailmansodan aikana. Puolueen hylkäystuomio ei suistanut heitä henkilökohtaiseen tragediaan, kuten Neuvostoliiton totalitaarisessa systeemissä.

### Kommunistisen puolueen vetovoima ja henkilökohtaiset motiivit

Taiteilijoiden ja intellektuellien kohtalot herättävät kysymyksen, mikä sai heidät innostumaan poliittisesta toiminnasta: mitä identiteettityön kannalta positiivista poliittinen puolue saattoi tarjota? Sosiaalipsykologi Daniel Bar-Tal lähestyy yksilön hakeutumista ryhmiin osana sosiaalisen identiteetin rakentamista ryhmäuskomuksiin sitoutumalla. Niihin kuuluvat poliittisen sitoutumisen lisäksi uskonnollinen sitoutuminen, tunne kansallisesta yhteenkuuluvuudesta ja sukupuolen mukanaan tuoma sitoutuminen. Yhdessä ryhmäuskomukset rakentavat tärkeän osan yksilön minäkuvasta. Ne varustavat viitejärjestelmän, jonka kautta ihminen voi tarkastella itseään ja maailmaa ympärillään.

Pohjimmalsena vaikuttimena on tarve positiiviseen käsitykseen itsestä. Ryhmään kuuluminen tuo yksilölle sitä arvoa ja merkitystä, mitä ryhmän päämääriin ja toimintaan liitetään. Bar-Tal korostaa, että ryhmän jäsenyys vaikuttaa itsetuntoon kohottavasti ryhmän jakamien arvojen kautta. Vahva samastuminen yhteenkin ryhmään, esimerkiksi poliittiseen puolueeseen, voi jossain tapauksessa tyydyttää myönteisen minäkuvan rakentamisen tarpeen lähes kokonaan, muita ryhmäuskomuksia ei enää tarvita. Erityisesti ihmisille, jotka eivät voi saavuttaa yksilöittien välisessä vertailussa positiivista minäkuvaa, voi menestyvään ja arvostettuun ryhmään samastuminen lisätä itsearvostusta ja vahvistaa minäkuvaa. Mitä syvemmin yksilö on samastunut ryhmään, sitä paremmin hän myös katsoo vastaavansa sen vaatimuksia.<sup>55</sup>

<sup>54</sup> Vihanta 2007, 148–149.

<sup>55</sup> Bar-Tal 1998, 93–95; ks. myös Deschamps & Devos 1998, 6.

Doris Lessing kuvaa omaelämäkerrassaan kommunistiseen puolueeseen kuulumista tavalla, joka on lähellä Bar-Talin näkemystä ryhmän jäsenyyden antamasta arvosta minäkuvan vahvistajana. Kommunisti oli Lessingin kuvaamana valioluokan ihminen:

Kommunistin on oltava parempi kuin muut, työskenneltävä ahkerammin, opiskeltava enemmän, huolehdittava ihmisistä, oltava aina valmis tekemään likainen työ. Tämä oli sekä inhimillinen velvollisuus että keino houkutelua ihmisiä kommunistipuolueeseen, jossa kaikki ihmiskunnan parhaat ominaisuudet ruumiillistuiivat ja tulisivat aina ruumiillistumaan. Tällainen ajattelutapa on uskonnollinen.<sup>56</sup>

Lessingin näkemys kommunistisen liikkeen uskonnollisuudesta tulee lähelle sosiaalipsykologien tulkintoja, joissa nähdään uskonnolliset ja poliittiset liikkeet paljolti toisilleen rinnakkaisina ilmiöinä juuri ryhmäarvojen ja -normien asettamisen sekä ryhmien ideologioiden ja tavoitteiden määrittämisen näkökulmasta. Yhteisiä piirteitä ovat myös ryhmäuskomusten keskeisyys niihin sitoutuneille ja ryhmän jäsenten keskinäinen luottamus.<sup>57</sup>

Myös Eric Hobsbawm on kiinnittänyt huomiota siihen, miten lujasti kommunistinen liike onnistui sitouttamaan kannattajansa ympäri maailman. Hänkin vertaa kommunistien kansainvälistä verkostoa maailmanlaajuiseen kirkkoon, johon sen muutama kymmenen tuhatta ”sotilasta”, muutama sata maasta toiseen liikkunutta organisaattoria sekä sadat tuhannet rivijäsenet kiinnittyivät. Heidän horjumaton poliittinen vakaumuksensa toi merkityksen omalle elämälle, antoi tehtävän ja selitti maailman heidän ympärillään. Tunnetila saattoi lähennellä uskonnollista ekstaasia.<sup>58</sup> Sosiaalipsykologit kutsuvat tällaista asennetta ”Messiaan odotukseksi”, ryhmässä syntyväksi ”parinmuodostustunnelmaksi”, jossa rakastettu ja kaivattu voi olla ideologia tai suuri johtaja.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Lessing 2008 (1994), 351–352.

<sup>57</sup> Bar-Tal ottaa ryhmäuskomuksia purkaessaan esimerkkejä niin uskonnollisista (Amish-yhteisöt Yhdysvalloissa) kuin kommunistisista liikkeistä. Uskonnollisille ja poliittisille ryhmille on usein yhteistä myös se, että niiden tavoitteet on määritelty jo ennen kuin tietty ryhmä syntyy niitä kannattamaan. Bar-Tal 1998, 94–107.

<sup>58</sup> Hobsbawm 2000, 91, 99–100.

<sup>59</sup> Niemistö 2002, 146.

Myös Lessing näki kristinuskossa ja kommunistisessa ajattelutavassa samansuuntaisuutta:

Lännessä kristinuskko on muovannut ajatteluamme 2000 vuotta. Ihmiskuntaparka elää kyynelten ja kärsimysten laaksossa (kapitalismi), mutta sen pelastaa Vapahtaja (Kristus, Lenin, Stalin, Mao...) ja tuskan ja hämmingin kauden jälkeen (kiirastuli) seuraa taivas, missä kaikki ristiriidat lakkaavat (valtio kuoleentuu, oikeus alkaa vallita).<sup>60</sup>

Lessingin kuvaamat nuoret intellektuellit uskoivat, että maailma muuttuisi kommunistiseksi taantumuksellisten lyhyen vastarinnan jälkeen. Silloin ei enää olisi rotuennakkoluuloa, ei naisten sortoa, ei hienostelua eikä muiden halveksuntaa.<sup>61</sup> Kyseessä on ryhmäuskomus, jolle on ominaista, että sitä pidetään totena.<sup>62</sup> Itseironisesti Lessing kirjoittaa: ”Maailmaan siis syntyisi paratiisi ja pian. Kuka johdattaisi maailman sinne? Me tietenkin, meidän kaltaisemme ihmiset, kommunistit, työväenluokan etujoukko, jonka historia oli valinnut tähän tehtävään.” Tie paratiisiin oli vallankumous, ja siihen uskomisen osoitti moraalista ylemmyyttä, jatkaa Lessing. Vallankumoukselliset pitivät itseään hyvinä, vastustajia pahoina ja raukkamaisina.<sup>63</sup> Tämänkin ilmiön ovat sosiaalipsykologit kuvanneet. Voimakas ryhmään sitoutuminen korostaa ryhmän ja muiden välistä erilaisuutta ja vahvistaa yhteenkuuluvuutta, samalla kun oppositiossa oleminen kasvattaa voiman tunnetta.<sup>64</sup>

Lessing kirjoittaa, kuinka he tunsivat kuuluvansa koko maailman kattavaan perheeseen, veljeskuntaan, jossa jäsenet tunsivat ”ryhmähellyyttä” toisiaan kohtaan ja puhuivat toisistaan kuin olisivat olleet yksi ihminen, silmissään rakkaus ja luottamus toisiaan kohtaan.<sup>65</sup> Sosiaalipsykologit ovatkin korostaneet myös ryhmään kuulumisen emotio-

<sup>60</sup> Lessing 2008 (1994), 352.

<sup>61</sup> Lessing 2008 (1994), 350.

<sup>62</sup> Bar-Tal 1998, 110–112. Hän toteaa, että ryhmäuskomukset elävät yksilön mielessä, niitä pidetään totena eivätkä ne muutu helpolla. Henkilökohtaisia uskomuksia yritetään muokata niiden mukaan.

<sup>63</sup> Lessing 2008 (1994), 350–351.

<sup>64</sup> Pennington 2005, 25; Deschamps & Devos 1998, 2–3; Marquez, Paez & Abrams 1998, 125.

<sup>65</sup> Lessing 1980 (1958), 7, 36.



naalista puolta, ”meisyyttä”.<sup>66</sup> Lessingin ryhmä koki ryhmätunteen maailmanlaajuisena: ”Kommunisti voi tulla mihin tahansa maahan missä päin maailmaa tahansa ja on heti kuin kotonaan sellaisten ihmisten parissa, jotka ajattelevat samalla tavalla, joilla on samat ihanteet.” Lessing toteaa, että tämä on houkutteleva ajatus ihmisille, jotka ovat vieraantuneet perheistään tai joutuneet katkaisemaan juurensa.<sup>67</sup>

Sosiaalipsykologi Rupert Brown toteaa, että ryhmään liittymiseen vaikuttaa myös sosiaalisen vaihdon teoria – maksimaaliset voitot, minimaaliset kulut.<sup>68</sup> Voittoihin kuuluvat ryhmän toiminnassa saavutettavat henkilökohtaiset edut. Poliittisiin ryhmiin liittymistä saattoi edistää intellektuellin tai taiteilijan esilläolon, huomion ja ihailun saamisen tarve, mutta myös vaikuttamisen, jopa toisten manipuloinnin ja johtamisen tarve.<sup>69</sup> Yksin työskentelevälle taiteilijalle on innostavaa ja palkitsevaa saada yhteys muihin samoin ajatteleviin ja tuntea oma voimansa.<sup>70</sup> *Kommunismien mustaan kirjaan* kirjoittanut Stéphane Courtois määrittelee Neuvostoliittoa kritiikittä ihailleet länsimaiset kirjailijat vielä rankemmin. Hän katsoo, että näiden poliittisen sitoutuneisuuden motiiveina olivat ”ahneus, turhamaisuus, voimankäytön ja väkivallan kiihottavuus, intohimoinen vallankumouksellisuus”.<sup>71</sup>

Doris Lessing näkee nuoruusvuosiensa etelärhodesialaisen kommunistisolon paikkana, jossa mukana olijoiden käyttämättömät lahjat saivat tilaa kehittyä.<sup>72</sup> Ylipäätään Lessing luettelee monia yksilöllisiä syitä päätökselle liittyä mukaan toimintaan. Rationaalisen harkinnan tuloksena ei kukaan hänen mielestään liittymispäätöstä tehnyt:

<sup>66</sup> Bar-Tal 1998, 93–94. Bar-Tal käyttää termiä ”we-ness”.

<sup>67</sup> Lessing 2008 (1994), 351.

<sup>68</sup> Brown 2000, 26.

<sup>69</sup> Oman edun tavoittelusta on kiinnostava esimerkki Hitlerin monumentaalirakennukset suunnitellut arkkitehti Albert Speer. Hän toteaa muistelmissaan, miten tutustuminen Hitleriin muutti hänen elämänsä niin, että se alkoi latautua suurjännitteellä. Hän sai sen, mitä oli aina halunnut, ammatilliset riemuvoitot seurasivat toisiaan, elinvoimaisuus, dynaamisuus ja mielikuvitus nostivat hänet maanpinnan yläpuolelle. Hitler antoi hänelle paikan historiassa. Ks. Stenius 1998, 118.

<sup>70</sup> Pennington 2005, 54.

<sup>71</sup> Courtois 2003, 39.

<sup>72</sup> Lessing 2008 (1994), 336.

Ihmistä tuli kommunisteja, koska he suhtautuivat kyynisesti omiin hallituksiinsa – siitä se alkoi. Koska he olivat rakastuneet kommunistiin, kuten Gottfried Lessing. Koska heidät vietiin puoluekokoukseen ja joukkotunne tempasi heidät mukaansa. Koska heidät vietiin puoletapaamisiin, ja sen salaliittolainen ilmapiiri viehätti heitä. Puolueen idealismin vuoksi. Koska he tunsivat vetoa sankaruuteen ja kärsimyksen.<sup>73</sup>

Omaksi syykseen liittymiselle Lessing esittää, että ensimmäistä kertaa elämässään hän tapasi ryhmän, joka luki kaikkea ja puhui rotukysymyksestä ajatuksia, joita kukaan ei uskaltanut lausua ääneen. ”Minusta tuli kommunisti ajanhengen, Zeitgeistin vuoksi”, tilittää Lessing. Hän tunsi olonsa humaltuneeksi. Kommunistiksi tulo merkitsi Lessingille oikeutta kuulua ”toiseen maailmaan”.<sup>74</sup> Romanissaan *Myrskyn varjossa* hän kuvailee ryhmän perustamisen jälkeistä tunnelmaa leijailuksi suuressa ilossa.<sup>75</sup>

### Kommunisti-identiteetin omaksuminen

Stephen Worchel toteaa, että ryhmän toiminnan alkuvaiheessa sen jäsenten huomio kohdistuu ryhmän kollektiivisen identiteetin julkistamiseen. Ryhmän rajat asetetaan, paikka suhteessa muihin ryhmiin määritetään. Symbolein erotutaan muista. Ryhmä julkaisee keskeisen dogmin tai teeman. Asenteet ovat aluksi äärimmäisiä ja selkeitä, kompromisseja ei tehdä. Ryhmässä on suuri paine sääntöjen noudattamiseen, sisäiseen kuriin. Usein vastasyntyneessä poliittisessa ryhmässä johto on keskitetty, lojaalisuutta osoitetaan, uhrauksia tehdään ja niitä arvostetaan. Jäsenet etsivät samuutta, yksilöllisyys ohitetaan.<sup>76</sup>

Neuvostoliiton kommunistisen puolueen periaatteet ja normit olivat tavallistakin ankarammat. Kyseessä oli leniniläinen ammattivallankumouksellisten edelläkävijöiden iskujoukko, eliitin puolue. Sama peri-

<sup>73</sup> Lessing 2008 (1994), 323–324.

<sup>74</sup> Lessing 2008 (1994), 323–324.

<sup>75</sup> Lessing 1980 (1958), 8.

<sup>76</sup> Worchel 1998, 58–60.

aate päti Euroopan maiden kommunistisiin puolueisiin. Ne vaativat jäseniltään poikkeuksellista omistautumista ja uhrautumista. Niiden kuria on luonnehdittu tiukemmaksi ja yhteishengen vaatimusta kovemmaksi, kuin mitä sotilaalliset järjestöt vaativat jäseniltään. Puolue edellytti myös täydellistä keskittymistä puolueen päätösten täyttämiseen mihin tahansa hintaan.<sup>77</sup>

Samat ankarat ryhmänormit pätivät myös Doris Lessingin kuvaamassa kommunistisoluissa. Romaanissa *Myrskyn varjossa* kuvataan loputtomia keskusteluita, joiden tarkoituksena oli kilvoittelu yhä paremmaksi kommunistiksi ja täydellisen kuuliaisuuden osoittaminen puolueelle:

Kommunisti, toverit, on henkilö, joka on täysin, kokonaan, antautunut ihmiskunnan vapautumisen asialle. — Kun puolue käsksee, kommunistin on oltava valmis luopumaan kaikesta, vanhemmistaan, vaimostaan, lapsistaan. Kommunistin on oltava valmis tarvittaessa työskentelemään kahdeksantoista tuntia vuorokaudessa tai kaksikymmentä neljä. Kommunistin on jatkuvasti koulutettava itseään. Kommunisti tietää, että hän itsessään ei ole mitään, mutta että sikäli kun hän edustaa sorrettuja työläisiä, hän on kaikki; hän ei kuitenkaan kelpaa edustamaan työtätekeviä, ellei hänen elämänsä jokainen hetki ole omistettu pyrkimykselle tulla heidän arvoisekseen —<sup>78</sup>

Oli vaikeaa tulla todelliseksi kommunistiksi, kirjoittaa Lessing. Siihen kuitenkin pyrittiin kritiikillä ja itsekritiikillä, tilanneanalyysillä, tunnustuksilla, Leninin sanojen ulkoa opettelulla.<sup>79</sup> Kunnan kommunistiksi Lessingin romaanissaan kuvaama ryhmä pyrki keskeyty-

<sup>77</sup> Samantapaista asennetta tavataan myös Saksan Kansallissosialistisesta puolueesta. Siihenkin hakeutui jäseniksi niitä, joita vetivät puoleensa univormut ja kuri, itsensä ja toisten uhraaminen, veri, aseet ja valta sekä maskuliininen, voimakas elämä. Hobsbawm 2000, 95–96, 104, 164.

<sup>78</sup> Lessing 1980 (1958), 40.

<sup>79</sup> Lessing 1980 (1958), 39, 48, 50. Leninin ulkoa opetellut sanat olivat: ”Elämä on ihmisen kallein omaisuus, ja koska se on annettu hänelle elettäväksi vain kerran, hänen on elettävä se niin, ettei hänen tarvitse katua tarkoituksettomia vuosia, elettävä niin, ettei tunne polttavaa häpeää raukkamaisesta tai mitättömästä menneisyydestä, elettävä niin, että hän voi kuollessaan sanoa: Koko elämäni ja kaiken voiman annoin maailman suurenmoisimmalle asialle – ihmiskunnan vapauttamiselle.” Lessing jatkaa: ”Me kaikki osasimme sen ulkoa. Ne olivat ensimmäiset lukemani Leninin sanat.” Lessing 1980 (1958), 48.

mättömällä työskentelyllä. Jäsenet kilpailivat keskenään siitä, kuka teki eniten järjestö-, vapaaehtois- ja valistustyötä, kuka opiskeli tunnollisemmin. Ilta illan ja yö yön perään he kokoontuivat keskustelemaan. Tulevaisuudesta unelmointiin kuitenkin sekoittui pelkoa joutumisesta teloituskomppanian eteen. He näkivät tulevaisuuden lyhyenä ja väkivaltaisena: ”Kommunistilla oli aina kuolema silmiensä edessä.”<sup>80</sup>

Eric Hobsbawmin sanoin Euroopan kommunistien ammattivallankumouksellisten iskuryhmä työskenteli tehokkaimmillaan laittomuuden, sorron ja erityisesti sissisodan kaltaisissa tilanteissa.<sup>81</sup> Espanjan sisällissodassa kommunistitaistelijoilla oli merkittävä rooli,<sup>82</sup> ja heidän joukoissaan oli kommunistisia taiteilijoita, kirjailijoita sekä lehtimiehiä. André Malraux’n romaanissa *Toivo* nostetaan kommunistit esille nimenomaan kurin, organisaation ja toiminnan miehinä. Myös toisen maailmansodan aikana miehitettyjen maiden vastarintaliikkeissä toimi paljon kommunisteja.<sup>83</sup> Heitä auttoi toisaalta kansainvälisyys, toisaalta kiihkeä vakaumus, jonka nimissä he omistautuivat aatteelle henkensä vaarantaen ja monet myös sen uhraten. Tästä syntyi urheuden ja häikäilemättömyyden yhdistelmä, joka Hobsbawmin mukaan teki vaikutuksen jopa vastapuoleen.<sup>84</sup>

## Ideologiasta luopuminen ja henkisen vapauden saavuttaminen

Stephen Worchel on osoittanut, että ryhmillä on kehityskaarensa yhteenliittymisestä hajoamiseen. Ryhmä hajoaa, kun työ on tehty.

<sup>80</sup> Lessing 1980 (1958), 137.

<sup>81</sup> Tässä kohden ero sosiaalidemokraatteihin oli Hobsbawmin mukaan merkittävä, sillä he toimivat vain rauhanomaisissa oloissa, parlamentarisiin tukeutuen.

<sup>82</sup> Myös suomalaisia kommunisteja ja vasemmistolaisia osallistui Espanjan sisällissotaan noin 200, heistä monet toimivat sissitehtävissä esim. räjäyttämien siltoja.

<sup>83</sup> Taiteilijoista Louis Aragon ja Paul Éluard.

<sup>84</sup> Hobsbawm 2000, 215–216; Collier 1988, 153.

Hajoamista edeltää individuaatio, eriytyminen.<sup>85</sup> Ryhmän jäsenet tulevat tietoiseksi omasta erityislaadustaan, taidoistaan ja tarpeistaan, alkavat verrata itseään muihin eikä samastuminen ryhmään ole enää niin tärkeää. Vaihtoehtoksi tulee pois lähteminen. Henkilökohtaisen identiteetin painottaminen tulee sosiaalista identiteettiä tärkeämmäksi, yksilölle syntyy tarve kuulla itseään, tulla tietoiseksi siitä, mitä on ainutkertaisesti, riippumattomasti yksilöllisenä ihmisenä.<sup>86</sup> Filosofi Bhikhu Parekh toteaaakin, että valintatilanteissa henkilökohtainen identiteetti toimii kompassina, joka ohjaa yksilöä ja vahvistaa hänen sisäistä eheyttään. Pohjimmiltaan kysymys on ihmisen itsearvostuksesta. Henkilökohtainen identiteetti varustaa toiminnan motiivit ja on moraalisen energian lähde.<sup>87</sup> Jos ristiriitatilanteessa ryhmä ei anna yksilölle mahdollisuutta positiiviseen minäkuvaan, on se jätettävä. Ryhmään kuuluminen on voinut muuttaa yksilön näkemyksiä itsestä ja maailmasta uuteen suuntaan, viedä häntä eteenpäin elämäntähtäyksellä identiteetti-matkalla. Niinpä hän on valmis jatkamaan yksin tai yhdessä jonkun toisen ryhmän jäsenenä. Mielen on oltava vapaa, jotta luovaa työtä voi tehdä, luovuuden ehto on spontaanisuus.<sup>88</sup>

Kommunistisesta puolueesta lähdettiin pois useista syistä. Monet eivät kestäneet puoluetoimitsijoiden valtaa ja ankaraa ryhmäpainetta, vaan kokivat sen henkisenä väkivaltana.<sup>89</sup> Doris Lessing pohtii ideologiasta luopumista tuntemiensa ihmisten näkökulmasta. Jotkut luopuivat kommunismista yhdessä yössä. Joillakin vieraantuminen tapahtui vaiheittain. Prosessi alkoi epäilyksillä, Arthur Koestlerin sanoin ”kolkoiden putoamisella yksitellen taskusta”, sitten tuli suru tai masennus, lopulta uskon menetyks:

<sup>85</sup> Ryhmän elinkaaresta on useita kehitysmalleja, jotka ovat samansuuntaisia. Esim. Donald C. Pennington esittelee mallin, jonka vaiheet ovat: muodostuminen, kuohunta, normeista sopiminen, suoritusvaihe, päätösvaihe. Pennington 2005, 72–74.

<sup>86</sup> Worchel 1998, 55–56, 61; ks. myös Serino 1998, 24.

<sup>87</sup> Parekh 2008, 12–13.

<sup>88</sup> Niemistö 2002, 173.

<sup>89</sup> Suomalainen kulttuurikriitikko ja *Vapaan Sanan* päätoimittaja Raoul Palmgren on selittänyt omaa eroamistaan Suomen kommunistisesta puolueesta 1952 juuri näillä syillä. Huomio perustuu kirjoittajan omaan tutkimukseen suomalaisista intellektuelleista.

Traagisimpia hahmoja olivat ne hyvin köyhät pojat ja tytöt, jotka olivat löytäneet kommunismista toivon, elämäntavan, perheen, yliopiston – tulevaisuuden. – Heille kommunismi merkitsi kaikkea, ja he menettivät uskonsa, heiltä vietiin kaikki, mikä elämässä oli parasta. Jotkut kuolivat. Jotkut saivat vakavan hermoromahduksen. He eivät koskaan enää palanneet entiselleen – eivät todellakaan.<sup>90</sup>

Lessing pohtii, kuinka kauan kestää saada takaisin emotionaalinen itsenäisyys, jos ihminen on omaksunut uskon, olipa se luonteeltaan poliittista tai uskonnollista ja jos hän on luopunut yksilöllisyydestään alistumalla sisäisesti auktoriteetille. Lessing vastasi omalta kohdaltaan: ”Minulta vei vuosia päästä irti kaikesta, enkä ollut sitoutunut koko minuudellani.” Hän sanoi pelänneensä luopion leimaa.<sup>91</sup> Sosiaalipsykologien mukaan ryhmästä luopuminen on sen tunnevaltaisain vaihe, suru ja eroahdistus kuuluvat ryhmästä lähtemisen tunneskaalaan.<sup>92</sup>

Länsimaiden historiassa on useita intellektuelleja, jotka ovat luopuneet poliittisista näkemyksistään, jotkut jopa siirtyneet poliittisella kentällä toiselle laidalle. Sotien välisen ajan Ranskan kirjallisen elämän johtohahmo André Gide luopui kommunismistaan 1930-luvun lopussa. Tapaus on kiinnostava, koska häntä pidettiin omana aikanaan intellektuellin prototyypinä ja rehellisyyden puolustajana. Gide oli aiemmin tunnustautunut ”kristityksi kommunistiksi” ja kannattanut Afrikassa näkemäänsä kollektiivisuutta. Hän oli ollut myös suuri Neuvostoliiton ihailija. Neuvostoliiton matkasta tuli kuitenkin katkera pettymys ja Gide kirjoitti kokemastaan kriittisesti teoksessaan *Paluu Neuvostoliitosta*<sup>93</sup> (1936). Tapauksesta syntyi kiihkeä julkinen väittely – kommunistit eivät voineet hyväksyä hänen mielenmuutostaan, mutta väljemmin asiaan suhtautuneet kunnioittivat hänen älyllistä rehellisyyttään.

Myös André Malraux'n poliittiset käsitykset muuttuivat toisen maailmansodan jälkeen. Enteellistä onkin, että romaanissaan *Toivo* hän asetti henkilönsä Marcian ja Scalin, kahden humanisti-intellektuellin, pohtimaan useita kertoja intellektuellin ja puolueen välille muodostunutta ristiriitatilannetta. Romanissa intellektuellien pettymyksen

<sup>90</sup> Lessing 2008 (1994), 354–355

<sup>91</sup> Lessing 2008 (1994), 354–355.

<sup>92</sup> Niemistö 2002, 189.

<sup>93</sup> Alkuteos *Retour d'USSR*.

syyksi osoitetaan epärealistinen käsitys kommunistisen puolueen olemuksesta:

Intellektuellit aina jotenkin uskovat, että puolue on ihmisiä, joita ajatus, idea yhdistää. Mutta puolue muistuttaa enemmän elävää, toimivaa ihmistä, kuin käsitettä. Puolue on pikemminkin – keino järjestää yhteistoimintaa varten oikeaksi kuvioksi keskenään usein ristiriitaisia tunteita. Täällä siihen konstellaatioon kuuluu sellaisia asioita kuin köyhyys, nöyryytys, apokalypsi, toivo ja – kun kyseessä ovat kommunistit – halu toimia, organisoida, tuottaa ja niin edelleen.<sup>94</sup>

Erityisen suuri ongelma Malraux'n intellektuelleille oli poliittinen johtaja. Hän näyttäytyi helposti huijarina, joka koetti ratkaista elämän ongelmat jättämällä ne esittämättä. Koko vallankumouksellinen toiminta tuotti intellektuellille pettymyksen. Kun hän asetti vallankumouksen keinot ja etiikan vastakkain, etiikka hävisi. Vastarintaan sitoutumisesta tuli traaginen valinta, toteavat Malraux'n teoksen henkilöt. Intellektuellien ulkopuolisuuden tunteesta kertoi, että he alkoivat samastua toisinajattelijoihin.<sup>95</sup>

Malraux'n teoksen henkilöt päätyvät toteamaan, että intellektuellit ovat totalitaaristen poliittisten liikkeiden aikana menettäneet aikaisemman asemansa Euroopan henkisinä johtajina, vaikka nämä ovat ainoita ihmisiä, jotka vielä etsivät todellista, aitoa totaalisuutta: ”Heidän tehtävänsä oli opettaa ihmisille miten elää. Ja nyt uudet poliittiset johtajat vaativat oikeutta hallita sielua. Miguel on Francoa vastaan, Thomas Mann Hitleriä vastaan. Gide Stalinia vastaan, Ferrero Mussolinia vastaan. Se on investituurariita.”<sup>96</sup>

## Lopuksi

Keskusteleva tutkimusote eri tieteenalojen välillä osoittaa, että kommunismin sitoutuneiden taiteilijoiden ja intellektuellien identiteettiprosesseja voidaan tarkastella eri tavoin. Selitystä ja ymmärrystä ilmiöön

<sup>94</sup> Malraux 1983 (1937), 367.

<sup>95</sup> Malraux 1983 (1937), 369, 371–372.

<sup>96</sup> Malraux 1983 (1937), 370–371.

voi saavuttaa niin historian, taiteentutkimuksen kuin sosiaalipsykologian identiteettitutkimuksen ja erityisesti ryhmäuskomuksia koskevan tiedon avulla. Sitoutuminen kommunistiseen puolueeseen oli pitkälti samankaltainen prosessi kuin sitoutuminen mihin tahansa poliittiseen tai uskonnolliseen liikkeeseen. Siinä vallitsevat samankaltaiset vaiheet ja sitä määrittävät samankaltaiset tunnusmerkit. Toisaalta, alkuperäislähteet, etenkin Doris Lessingin omaelämäkerta, tuovat keskusteluun yksilöitten kokemukset, ainutkertaiset inhimilliset äänet, joita voi suhteuttaa tiedon yleisempään tasoon. Yllättävän samansuuntaisesti Lessing ja sosiaalipsykologit silti ajattelivat ryhmäuskomuksista.

Alkuperäislähteiden – runojen, romaanien ja omaelämäkerran analyysissa avautui 1900-luvun alun ihmisten arvomaailma heidän omasta aikahorisontistaan. Se osoittaa silloin eläneiden intellektuellien ja taiteilijoiden vilpittömän sitoutumisen aikansa virtauksiin ja unelmiin tilanteessa, jossa tulevaisuus oli hämärän peitossa eikä meidän tulkittojamme ohjaa tietoa sosialismin luhistumisesta vielä ollut näköpiirissä. 1900-luvun ensimmäisten vuosikymmenten jakso erottuikin tämän aihepiiriin tarkastelussa selkeästi omaksi, päättyneeksi epookikseen. Toisen maailmansodan jälkeen monet kyseenalaistivat sotien välisen ajan poliittiset ääriilikkeet, koska niiden piirissä harjoitettiin niin suurta väkivaltaa ihmiskuntaa kohtaan. Myös intellektuellien edustamat universaaliarvot menettivät Hitlerin keskitysleirien ja Stalinin vainojen vuoksi uskottavuutensa.

Usko ihmisyyteen ei ole kuitenkaan hävinnyt. Ryhmään liittymisen ja yhteisöllisyyden tarve ei sekään ole kadonnut, vaan on edelleen tärkeä osa ihmisen identiteettikokemusta. Bhikhu Parekh esittää universaaliarvoihin ja ryhmäuskomuksiin nivelyvän nykypäivän tulkinnan. Poliittisen kiinnittymisen sijaan ryhmiin sitoutuminen tapahtuu nyt usein toisin perustein: esimerkiksi sukupuolen, seksuaalisen, uskonnollisen tai etnisen identiteetin perusteella. Sosiaalipsykologian osoittamilla ryhmäuskomuksilla on edelleen selitysvoimansa ryhmäidentiteetin ymmärtämisessä. Henkilökohtaisen ja sosiaalisen identiteetin käsitteiden rinnalle, samalla eettiseksi kannanotokseen Parekh nostaa kolmanneksi identiteetin muodoksi yleisinhimillisen identiteetin. Siitä on kyse, kun puhutaan ihmisoikeuksista, epäinhimillisestä kohtelusta, inhimillisestä arvokkuudesta, ihmisluonnosta tai ihmiskunnasta. Yleisinhimillinen



identiteetti tarkoittaa Parekhille sitä, että yksilö voi nousta esimerkiksi uskonnollisten ja yhteiskunnallisten ryhmäsidonnaisuuksiensa yläpuolelle, niin ettei ole kokonaan niiden määrittämä vaan ennen kaikkea ihminen.<sup>97</sup> Yleisinhimillisen identiteetin tunnistamiseen jokaisessa yksilössä Parekh asettaa toivonsa ihmiskunnan tulevaisuudesta.<sup>98</sup>

<sup>97</sup> Parekh 2008, 26–30.

<sup>98</sup> Kiitokset Anne Ollilalle, Pekka Niemelle, Asko Nivalalle, Ritva Hapulille ja toimittajille tekstin kommentoinnista. Marjo Kaartiselle kiitokset Doris Lessing -virikkeestä.

## Aikalaiset eivät häntä ymmärtäneet TULKINTOJA ”KALKKIMAAN PAPISTA”

Pälvi Rantala

Väärinymmärretty nero, aikaansa edellä oleva runoilija, lahjakas ja herkäsieluinen poika, terävä toisinajattelija, luova taiteilija. Muun muassa näillä määreillä on kuvattu Kalkkimaan papiksi kutsuttua Pietari Herajärveä, joka eli pohjoisessa Suomessa, Tornionlaaksossa 1800-luvulla. Määritteet eivät kuitenkaan ole aikalaiskäsitteitä; tulkinta Kalkkimaan papista aikalaisten hyljeksimänä ja omana aikanaan vaille ymmärtämystä jääneenä ihmisenä on syntynyt paljon hänen kuolemansa jälkeen. 1900-luvun alkupuolelta 2000-luvulle saakka on elänyt ajatus siitä, että 1800-luvun ihmiset Tornionlaaksossa olivat suvaitsemattomia, ymmärtämättömiä ja jopa sivistymättömiä, ainakin suhteessa Kalkkimaan pappiin, lukuhaluiseen ja teräväsanaiseen älykköön, joka monessa suhteessa nousi aikalaistensa yläpuolelle. Tulkinta siitä, miksi Kalkkimaan pappia omana aikanaan ei hyväksytty, on saanut eri aikoina erilaisia muotoja ja sille esitetään erilaisia perusteluja. Artikkelissani tarkastelen näitä tulkintoja ja etsin selityksiä sille, miksi mennyt yhteisö nähdään niin suvaitsemattomana ja ymmärtämättömänä.

Olen valinnut analysoitavaksi kolme eri aikoina kirjoitettua tai puhuttua lähdettä, joissa Kalkkimaan pappia pohditaan suhteessa aika-

laisiin.<sup>1</sup> Varhaisimmat lähteet ovat alatorniolaisen kansanopiston opettajan Jalmari Puoskarin kaksi esitelmää ja haastattelu noin 1950-luvulta; näitä käsitellen yhtenä kokonaisuutena.<sup>2</sup> Toisena lähteenä on toimittaja Pirkko Puoskarin lehtikirjoitus vuodelta 1985 ja kolmantena ja tuoreimpana ylitorniolaisen kirjailijan Jemina Staalon verkkosivuilla julkaistu kirjoitus vuodelta 2004. Kaikki kolme kirjoittajaa esittävät ajatuksen, että Kalkkimaan pappi oli edellä aikaansa eikä siksi saanut osakseen ymmärtämystä. Kysyn kaikilta lähteiltä, miksi Kalkkimaan papin oletetaan olleen väärin ymmärretty, ketkä häntä kirjoittajan mukaan hyljeksivät ja ketkä ymmärsivät ja suvaisivat. Pohdin myös, millaisena menneisyyden yhteisö näyttäytyy teksteissä ja ketkä niissä ovat läsnä toimijoina.

Menneisyys ei Kalkkimaan papista kerrotussa ole vain historiaa, vaan sen vaikutukset ulottuvat myös tekstin kirjoittamishetken nykyisyyteen. Kirjoittajat suhteuttavat menneisyyden osaksi omaa aikaansa ja hakevat samastumis- ja erottautumiskohteita. Pohdin myös sitä, keneen kirjoittajat menneisyydessä samastuvat ja keneen tekevät ajatuksellista eroa. Samalla kun kirjoittajat kertovat menneestä, kertovat he myös omasta ajastaan, sen ajatuksista, ihanteista ja ihmiskäsityksistä sekä suhteesta menneeseen. Menneisyyden avulla sijoittaudutaan osaksi nykyyhetkeä ja käsitellään siinä eläviä arvoja, normeja ja asenteita. Artikkelini tavoitteena onkin pohtia laajemmin sitä, miten mennyt elää meissä ja miten pohdimme omaa sijoittumistamme maailmaan ja suhdettamme menneisyyteen.

Esittelen aluksi Kalkkimaan papin. Sen jälkeen pohdin esittämiäni kysymyksiä kunkin lähteen kohdalla. Lopuksi pohdin kysymystä, miten yksittäisen tapauksen ja muutaman lähteen pohjalta voi tulkita menneisyyskäsityksiä ja historian läsnäoloa.

<sup>1</sup> Artikkelini perustuu väitöstutkimuksen lähteisiin. Rantala 2009.

<sup>2</sup> TLMM äänitteet 261, 280 ja 478; SKS KRA Vuento Pertti, sitomaton aineisto, 1994–1995, Jalmari Puoskarin esitelmä; NKFC 1-00231 Ragnar Lassinantti -kokoelma. Ragnar Lassinantti haastattelee Jalmari Puoskaria.

## Kalkkimaan pappi

Pietari Herajärvi eli Alatorniolla, Suomen puoleisessa Tornionlaaksossa vuosina 1830–1885.<sup>3</sup> Hän vietti lapsuutensa hyvin köyhissä oloissa ja sai ilmeisesti jo nuorena elantonsa esiintymällä ja kulkemalla hyvin-kin laajalla alueella pohjoisessa Suomessa. Kalkkimaan pappi -nimen hän sai kotipaikkansa, Ruottalan kylän Kalkkimaan sekä erikoisosaa-misensa vuoksi: hän muisti pappien saarnat sanasta sanaan ja esittikin niitä maksaville kuulijoille kirkonmäellä, varsinaisen saarnan jälkeen. Vähitellen hän alkoi lisäillä saarnoihin omiaan. Hänen verbaalinen lahjakkuutensa ja hyvä muistinsa ovat useimmin kertomuksissa mainittuja asioita, samoin erikoinen pukeutuminen.<sup>4</sup> Kalkkimaan papin kerrotaan pukeutuneen saarnapukuun, kahteen naisten raidalliseen hameeseen, joista toinen oli aseteltu hartioille viitaksi ja toinen oli normaaliin tapaan vyötäröllä. Kalkkimaan papista on kerrottu ja kerrotaan edelleen etenkin Tornion seudulla, ja hänen runojaan on kerätty talteen useaan eri otteeseen 1880-luvulta lähtien.<sup>5</sup>

Parhaiten Kalkkimaan pappia kuvaava käsite on ”kylähullu”.<sup>6</sup> Hänestä on olemassa lukuisia tarinoita, jotka elävät omaa elämäänsä kiteytyneenä paikallisperinteenä. Monet kertomukset, jotka seudulla liitetään tähän hahmoon, elävät muualla Suomessa muissa yhteyksissä.

<sup>3</sup> Suomen sodassa 1808–1809 osa Alatorniosta jäi rajan toiselle puolelle. Alatornio liitettiin Tornioon 1973, mutta se on edelleen oma seurakuntansa. Rantatupa 1988, 9.

<sup>4</sup> SKS KRA Hammasjärvi, Otto KRK 243: 80; SKSÄ 237, 1973. Kalkkimaan papin pukeutumisesta kerrotaan mm. seuraavissa lähteissä: Castrén [Linnanen] 1882; SKS KRA Hammasjärvi, Otto KRK 243: 80. 1935; SKSÄ A 819: 2. 1958; SKSÄ A 819: 76. 1958; SKS KRA. Arvola, Oiva TK 8: 4. 1961; SKSÄ 244: 11. 1973.

<sup>5</sup> Väitöskirjaani varten olen kerännyt kaiken mahdollisen Kalkkimaan pappia käsittelevän materiaalin: kansanperinnettä, lehtikirjoituksia, valokuvia, maalauksia, aikalaislähteitä, musiikkia, näytelmää jne. Varhaisimmat lähteet ovat 1850-luvulta, uusimmat 2000-luvun alusta. Lähteistä tarkemmin, ks. Rantala 2009.

<sup>6</sup> Väitöstutkimuksessani käytän kylähullu-termiä kokoavana, analyttisena käsitteenä, en esimerkiksi synonyyminä luovalle tai innovatiiviselle ihmiselle tai toisaalta halventavana nimityksenä. Rantala 2009. Käsitteestä ja sen suhteesta kyläoriginelli-sanaan myös Laaksonen, Lahti & Piela 1990; Saarinen 2000 ja 2003; Åkesson 1991 ja 1996.

Tunnetuimpiin Kalkkimaan pappiin liitettyihin kertomuksiin kuuluu se, miten hän veti Raamattua perässään nuoran päässä ja kysyttäessä syytä tähän selitti: ”Sitä Herrakin kurittaa, jota hän rakastaa.”<sup>7</sup> Kalkkimaan pappi muistetaan etenkin pilkkarunoistaan, joita hän teki niin piikatyöistä kuin papeista ja sahapohatasta.<sup>8</sup> Kertomusten mukaan hänelle maksettiin runojen tekemisestä mutta joskus myös siitä, ettei hän olisi julkisesti sanellut runojaan.<sup>9</sup> Mikäli hän ei saanut ruokaa tai yösijaa talosta, teki hän saman tien pilkkaavan runon.

Kalkkimaan pappi on tunnettu ja legendaariseksi muuttunut hahmo, mutta Pietari Herajärven henkilöstä tiedetään lopulta hyvin vähän. Aikalaislähteet, kuten kirkonkirjat, kertovat hänen syntyneen 30. syyskuuta vuonna 1830 Matleena Herajärven kolmanneksi mutta ensimmäiseksi eloon jääneeksi lapseksi. Pojan isä ei ole tiedossa, kuten ei myöskään muiden Matleena Herajärven lasten.<sup>10</sup> Pietari Herajärvi ei käynyt rippikoulua, toisin kuin sisaruksensa. Hänestä ei ole rippikirjoissakaan merkintöjä, mikä on yllättävää – mikäli hän todella pilkkasi ihmisiä, rienasi kirkkoa ja pappeja ja käytti alkoholia siihen malliin kuin kerrotaan, pitäisi sen näkyä myös virallisissa asiakirjoissa. Äiti Matleena oli käräjillä vuonna 1846 syytettynä salavuoteudesta, mutta poika Pietari ilmeisesti selvisi virallisen vallan häneen koskematta.<sup>11</sup>

Kalkkimaan papin lapsuudesta tai elämästä muutenkaan ei siis voi sanoa juuri mitään varmaa. Tunnetuin hänen lapsuuttaan käsittelevä lähde on nimimerkki Linnasen kirjoitus vuodelta 1882. Linnanen,

<sup>7</sup> Esim. SKS KRA. Hammasjärvi, Otto 243: 80. 1935 ja SKS KRA. Arvola, Oiva. TK 8: 4. 1961; SKSÄ 31: 11. 1973.

<sup>8</sup> Pilkkarunot mainitaan lähes kaikissa Kalkkimaan papista kertovissa lähteissä. Ks. Rantala 2009.

<sup>9</sup> Esim. SKS KRA. Niemi, Charles H. KT 222: 7–9, 11. 1936–1938; Kalkkimaan pappi. *Pohjolan Sanomat* (Michigan) 22.1.1958.

<sup>10</sup> Matleena Herajärvestä, hänen elämästään ja kohtalostaan ks. Rantala 2010. Matleena synnytti yhteensä kahdeksan aviotonta lasta, ja hänen mahdollisuutensa hoitaa lapsiaan olivat luultavimmin heikot. Hyvin luultavasti hän oli tavalla tai toisella hyväksikäytetty.

<sup>11</sup> Olen käynyt läpi käräjien sakkoluettelot 1830-luvulta vuoteen 1885, eikä Pietari Herajärveä ainakaan niistä löydy. Rippikirjoissa ei ole mainintoja siitä, että hän olisi ollut oikeuden edessä tai edes saanut kirkkorangaistusta. ASA, rippikirjat 1830–1885; KA, Tornion tuomiokunta, käräjäpöytäkirjat.

Kaarlo Alarik Castrén<sup>12</sup>, kirjoitti Elias Lönnrotin 80-vuotispäivän kunniaksi julkaistuun albumiin pitkän kirjoituksen, jossa hän esittelee Kalkkimaan papin hahmon, siteeraa tämän runoja sekä kertoo hänen lapsuudestaan. Linnanen oli huomattavasti Pietari Herajärveä nuorempi, joten hänellä ei voi olla omakohtaista kokemusta tämän lapsuuden tapahtumista.<sup>13</sup> Kirjoitus on kuitenkin saanut auktoriteettiaseman, ja se on ollut lähtökohtana monelle myöhemmälle tulkinnalle. Myös tässä artikkelissa käyttämäni lähteet viittaavat Linnasen kirjoitukseen ”aikalaisen todistuksena”.

Se, ettei Kalkkimaan papista tiedetä juuri mitään, mahdollistaa hyvin erilaiset tulkinnat hänen elämästään ja tekemisistään. Jokaisella kirjoittajalla on oma käsityksensä siitä, millainen hän oli ja miksi toimi niin kuin toimi. Eri tavoin voidaan tulkita myös hänen paikkaansa yhteisössä, sosiaalista verkostoaan ja ihmisten suhtautumista häneen. Seuraavaksi siirrynkkin tarkastelemaan Kalkkimaan papista eri aikoina kirjoittaneiden näkemyksiä siitä, millainen persoona hän oli ja miksi häntä ei omana aikanaan ymmärretty.

## Lahjakas poikariepu

Kansanopiston opettaja Jalmary Puoskari piti 1930–1950-luvuilla useita esitelmää ja pakinoita, joissa hän kertoi ”Pekka Aapo Herajärvestä”, kotiseutunsa merkkihenkilöstä.<sup>14</sup> Puoskari oli keskeisenä toimijana, kun Kalkkimaan papille pystytettiin muistomerkki Alatornion hau-

<sup>12</sup> Vuonna 1939 julkaistussa salanimiä ja nimimerkkejä esittelevässä teoksessa Linnasen kohdalla on maininta ”Kaarlo Alarik Castrén 1882”. Kallio 1939. Kaarlo Alarik Castrén oli syntynyt Kainuun Säräisniemellä 1855 ja valmistui filosofian kandidaatiksi Helsingin yliopistosta 1877. Linnanen oli joko säräisniemeläinen K. Al. Castrén tai Tornionlaakson Turtolassa 1860 syntynyt Kaarlo Castrén, joka myös opiskeli Helsingissä ja valmistui filosofian kandidaatiksi 1883. *Kuka kukin on 1909*.

<sup>13</sup> Castrén [Linnanen] 1882.

<sup>14</sup> Tässä käyttämäni lähteet ovat Tornionlaakson maakuntamuseon äänitteistä löytyvä julkinen esitelmä, joka on pidetty ilmeisesti äitienpäiväjuhlassa 1950-luvulla, Nordkalottens kultur -och forskningcentrumin Ragnar Lassenanti -kokoelmasta löytyvä haastattelu sekä Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kansanrunousarkistoon talletettu kirjoitettu esitelmä.

tausmaalle vuonna 1934. Hän keräsi Kalkkimaan papin runoja ja oli aktiivisesti välittämässä eteenpäin tätä koskevaa perinnettä. Jalmari Puoskari oli aktiivinen nuorisoseuralainen, ja useissa hänen esitelmis-  
sään ovatkin nähtävissä alkiolaiset aatteet sekä kotiseudun ihannointi. Jalmari Puoskarille Kalkkimaan pappi oli muistamisen arvoinen, isän-  
maallinen ja kotiseutuansa sekä Suomen kieltä rakastava runoilija, joka lahjakkuudestaan huolimatta sortui huonoille teille.

Puoskari kuvailee esitelmässään, miten ”Pekka Aapo” jo nuorena erottautui muusta rahvaasta lukuhaluksena, uskonnollisuuteen taipuvai-  
sena ja herkkänä kaunosieluna. Tällainen tulkinta ei koske ainoastaan Kalkkimaan pappia. Elias Lönnrotin lapsuudesta kerrottaessa mai-  
nitaan yleensä tämän tavaton lukuhu-  
lu, herkkyyys ja myös kiinnostus luontoa kohtaan.<sup>15</sup> Samoin Viljo Tarkiainen kirjoittaa Aleksis Kivistä, että tämä oli jo syntymässään saanut erikoiset hengenlahjat, joilla muita sisaruksia ei ollut siunattu.<sup>16</sup> Lahjakkuutensa ansiosta Kalkkimaan pappi nousi muun rahvaan yläpuolelle, mutta hänen herkkyyttään ei ympäristö ymmärtänyt ja hyväksynyt. Tämän vuoksi hän ajautui tekemään rivoja pilkkarunoja ja juomaan väkijuomia, joita hänelle oli jo nuorena tarjottu.<sup>17</sup> Puoskari ei suoraan syytä keitään siitä, että Pietari ei saanut tarvittavaa koulusivistystä tai ymmärrystä osakseen. Rivien välistä voi kuitenkin lukea, että ainakin äiti-Matleenan voi asettaa vastuuseen siitä, miten poika joutui jo pienenä kuulemaan asioita, jotka eivät lapsen korville sopineet:

Valitettavaa oli, että juttuihin sisältyi paljon sellaista, mikä ei olisi ollut suotavaa lapsen kuunneltavaksi. Mutta tätä eivät vanhemmat ymmärtäneet, että on tärkeää lapsen herkän sielun puhtaana säilyttäminen. He eivät tulleet ajatelleeksi mitä esim. rivoukset vaikuttavat lapseen.

<sup>15</sup> Korolainen & Tulusto 1985, 19–20. Ks. myös Anttila 1962, 14–15.

<sup>16</sup> Tarkiainen 1984 (1915), 52.

<sup>17</sup> Puoskarin esitelmässä toistuu nimim. Linnasen käsitys siitä, että Kalkkimaan pappi oli kovin viinaanmenevä. Kertomuksissa näkyy myös ajatus ensimmäisen ryypyn kohtalokkaasta vaikutuksesta ja sen seurauksena koituvasta väistämättömästä rappiosta. Hämäläinen 2003, 265–266, 273–277; Sulkunen 1986, 31.

Tämä tällainen jättää kauniiden kuvien sijasta syviä haavaumia lapsen sieluun.<sup>18</sup>

Puoskari myös ihmettelee, etteivät ajan sivistyneet ihmiset ymmärtäneet pojan lahjoja ja kykyä oppia ja lähettäneet tätä koulun penkille.<sup>19</sup> Hän jakaakin aikalaiset sivistyneisiin ja oppineisiin sekä sivistymättömään ja karkeaan rahvaaseen.

Jalmari Puoskari oli syntynyt 1884 Alatorniolla ja teki elämäntyönsä Peräpohjolan kansanopiston käsityönopeettajana.<sup>20</sup> Erilaisissa esitelmissään ja puheissaan Puoskari korosti kotiseututyön merkitystä kansallishengen perustana sekä isänmaallisuutta ja perinteisen viisauden tärkeyttä kasvatuksessa. Puoskarin esitelmissä, haastatteluissa ja kirjoituksissa ovat hyvin selvästi näkyvissä 1800–1900-luvun vaihteen ja erityisesti ajan nuorisoseuraliikkeen aatteet: kaikissa ihmisissä on taipumus hyvään, mutta vääränlainen seura voi saada yksilön sortumaan paheen tielle.<sup>21</sup>

Puoskari tuntuu soveltaneen nuorisoseuraliikkeen keskeisen hahmon, Santeri Alkion ajatuksia käytäntöön.<sup>22</sup> Esitelmissään Puoskari nosti esiin Kalkkimaan papin isänmaalliset runot, kuten katkelman runosta *Engelsmannein käytöksestä Oulun läänissä kesällä 1854*:

[A]nnan täältä vaan pikkusen kuva siitä, miten se sittenkin isänmaa oli hänellekin jotakin, ja mitä kansallisuus saattoi hänellekin olla:

<sup>18</sup> Puoskarin esitelmä. SKS, KRA Pertti Vuennon sitomaton aineisto 5, 1994–1995.

<sup>19</sup> Puoskari ei tunnu opettajataustastaan huolimatta muistavan, ettei seudulla juuri ollut mahdollisuuksia koulunkäyntiin Pietarin lapsuudessa 1830-luvulla. Ensimmäinen kansakoulu perustettiin Alatorniolle vuonna 1875, sitä ennen opetus oli vanhempien sekä kiertokoulun ja lukkarinkoulun varassa. Rantatupa 1988, 345.

<sup>20</sup> Tiedot Puoskarista *Peräpohjolan opiston juhla kirja 1901–1981*, 1981.

<sup>21</sup> Jalmari Puoskari kuului Peräpohjolan Nuorisoseuran keskusseuran johtokuntaan, kerrotaan seuran 50-vuotishistoriikissa. *Peräpohjolan Nuorisoseuran Keskusseura 50-vuotta*, 1958, 512.

<sup>22</sup> Alkion mukaan kaiken uudistuksen, myös yhteiskunnallisen, tuli lähteä itsestä, ja tähän tarvittiin tahdonvoimaa. Yleistavoitteena oli ”hyvä ihminen ja kunnan kansalainen”. Totro 1979, 56–57; Alkio 1923 (1905), esim. 9–10, 17.



”Kotka on siipensä levittänyt ja Suomenmaamme sujuttanut, siksi sanokaamme nyt syvästi, koko Suomi hyvästi.”

Sen isänmaallisuudesta olisi minulla yhtä ja toista todistusvälineistöä, mutta on selvää, ettei sovi teitä kovin pitkälle tänään väsyttää, nukutte pian kaikki ja silloin ei ole kenelle minä voisin jutella. Ei puolihullu, ei sellainen, joka ei tunne syvästi, mitä elämä sittenkin on pohjaltaan, ei voi tällaiseen ajatteluun pystyä.<sup>23</sup>

Puoskari ei lausunut julkisessa tilaisuudessa Kalkkimaan papin pilkkarunoja ja suhtautui muutenkin niihin hyvin kielteisesti. Hän ei kuitenkaan syyttänyt Pietari Herajärveä itseään moraalisesta rappiosta ja ilkeiden ja rivojen runojen tekemisestä; siihen tämän johti ymmärtämättömän ympäristö, ihmiset, jotka eivät pystyneet vastaamaan runoilijan antamaan haasteeseen:

Valitettavinta tässä on se, että kuulijat eivät ymmärtäneet, että tällainen yksinäinen äidinpoika, joka sen ajan tavan mukaan oli huutolaispoikana saanut sijoituksen taloon, pilkattiin huutolaispojan runoja ja sananlaskuja. Tästä kipu kävi nuoren herkkään sieluun niin pistävänä, että hän peitti sisäisen minänsä ulkopuoliselta maailmalta ja näytti maailmalle vain sen, mikä ei ollut todellista Pekka Aapo Herajärveä vaan oli todellakin irvikuva, irvokas.<sup>24</sup>

Näin tottumus huonoon sai valtaansa herkän sielun. Alkion näkemyksen mukaan nuorisoseuroissa olikin tarkoitus ”[k]asvattaa sitä käsitystä, että useimmat pahat tavat johtuvat tottumuksesta – ilman että tahdolla on sen kanssa mitään tekemistä.”<sup>25</sup>

Puoskari ei samastu Kalkkimaan pappiin, mutta ymmärtää tätä ja tämän kiinnostusta luontoa, kirjallisuutta ja historiaa kohtaan. Puoskarin näkökulmasta Pekka Aapo Herajärvi sopi pikemminkin aikansa sivistyneistön kuin oppimattoman rahvaan joukkoon, mutta aviot-

<sup>23</sup> TLMM, äänite 280.

<sup>24</sup> NKFC 1-00231 Ragnar Lassinantti -kokoelma.

<sup>25</sup> Alkio 1923 (1905), 17–18.

toman syntyperänsä vuoksi hän joutui kuitenkin olemaan yhteisönsä marginaalissa.<sup>26</sup>

Kalkkimaan papin aikalaiset jakautuvatkin Puoskarin puheissa selvästi kahtia: kansaan, josta ei nosteta nimillä esiin yhtäkään henkilöä, ja sivistyneistöön kuten paikkakunnalla lomaileet ylioppilaat ja kanslianeuvos Niilo Liakka, jonka luona Kalkkimaan papin kerrotaan vierailleen kirjoja lukemassa.<sup>27</sup> Vaikka Jalmari Puoskari kirjoitti ja puhui Kalkkimaan papista etenkin 1930–1950-luvulla, esitelmissä on aistittavissa 1800-luvun lopun fennomaaninen henki ja retoriikka.<sup>28</sup> Puoskari itse lukeutuu osaksi oppineistoa, joka ymmärtää Kalkkimaan papin erikoislaatuisuuden, tosin valitettavasti vasta tämän kuoleman jälkeen. Jalmari Puoskari tekee myös hyvin vahvoja tulkintoja Pekka Aapo Heräjärven ajatuksista ja tunteista; hän esimerkiksi tulkitsee tämän olleen pohjimmitaan isänmaallinen ja uskonnollinen, mikä kenties kuvastaa paremmin Puoskarin omaa aikalais- ja ajatusmaailmaa kuin sitä, mitä Kalkkimaan papin runoista ja sanomisista voisi päätellä:

Ja kun olemme nyt väläyttäneet lähinnä tätä hengellisen elämän kaipausta hänessä, niin ehkä on sopivaa mainita siitä, miten hän hengelliseen elämään nähden esiintyi sangen kielteisesti. Hän kielsi suorastaan koko jumaluusolennon ja sanoi, ettei ole niin paha pirua, joka kiusaisi minua, ja että kaikki on turhaa töminää, herrain hullua höpinää. Että Jumalaahan ei ole olemassa!

Mutta tätä hän ei sittenkään ajatellut. Ja että näin on, niin minä katson velvollisuudekseni, ja samalla oikeudekseni, jollain tavalla Pietarin itsensä tekemästä omasta elämäkerrastaan, runopukuisesta, antaa jonkinlaisen vastauksen. [Lausuu monta säikeistöä Kalkkimaan papin viimeiseksi tulkitusta runosta Elämäni laulu].

En ole luotu enkä ole suotu  
elämän herrain ja ritaritten kans

<sup>26</sup> Pietari Heräjärven syntymävuonna 1830 Alatorniolla syntyneistä aviottomia lapsia oli 13 %. Todellisuudessa hän ei siis suinkaan ollut tässä suhteessa mitenkään poikkeava. Ks. esim. Lähteenmäki 2004, 235.

<sup>27</sup> TLMM äänite 280.

<sup>28</sup> Esim. Alapuro 1973; Molarius 1999.

Rikhaus köyhtyy ja rakhauski jähtyy,  
kauhneuski oon katoavaa.

Minunki sieluni lahjat ne loistas  
tämän mailman kynttilänjalala.  
Jos en ois nuoruuden aikaani juonu  
tämän mailman pimmeyen pikarista.<sup>29</sup>

Puoskarin esitelmissä ja 1900-luvun alkukymmenten ajallisessa ja aatteellisessa kontekstissa Kalkkimaan pappi on isänmaallinen ja oikeanlaiseen elämään pyrkivä mutta ensimmäisen ryyppyn saatuaan rappiolle ajautunut mies.

### Toisinajattelija ja yhteiskuntakriitikko

Hyvin toisenlaisen tulkinnan Kalkkimaan papista esittää 1980-luvun puolivälissä toimittaja Pirkko Puoskari.<sup>30</sup> Hän kirjoitti Oulussa ilmestyvässä kulttuurilehti *Kaltiossa* otsikolla ”Totuudenpuhujalla ei ole yösiä” Kalkkimaan papista ja toisesta tornionlaaksolaisesta ”toisinajattelijasta”, Liikavaara-Fransiksi kutsutusta Frans Gustav Nilssonista. Tässä kirjoituksessa Kalkkimaan pappi on ”ovela ytimennävertäjä”, narrinkaa-punsa suojissa yhteiskuntaa kritisoiva totuudenpuhujana, jota useimmat aikalaiset kuitenkin pitivät vain jonkinlaisena kylähulluna tai ”korkeintaan onnettomana heittäjänä, jonka nerokkuus valui hukkaan”. Pirkko Puoskari kirjoittaa näistä kahdesta yhteiskuntakriitikosta:

Kalkkimaan pappi sai rauhassa kulkea ja saarnata, mutta hänen nuorempi jällivaaralainen virkaveljensä Liikavaara-Frans aiheutti ympäristölleen niin paljon riesaa, että hänet katsottiin parhaaksi eristää kokonaan yhteiskunnasta. – – Jälkeenjääneiden kirjeiden ja muistiinpanojen perusteella ei Fransin paikka kuitenkaan olisi ollut mielisairaalassa, ja sadan vuoden etäisyydellä katsottuna Kalkkimaan papinkin kaapuun kätkeytyy jotain aivan muuta kuin harmiton hullu.

<sup>29</sup> NKFC 1-00231 Ragnar Lassinantti -kokoelma.

<sup>30</sup> Jalmary Puoskari oli Pirkko Puoskarin isosetä. Pirkko Puoskari oli jutun kirjoittaessaan *Kaltion* päätoimittaja. Pirkko Puoskarin sähköpostiviesti Päivi Rantalalle 5.2.2009.

Molemmat tekivät elämässään jotain mitä ei yleensä sallita: asettivat kyseenalaiseksi ympäröivän yhteiskunnan totuudet ja sen pyhän penkkijärjestyksen.<sup>31</sup>

Pirkko Puoskarin kirjoituksessa Kalkkimaan pappi on köyhä poika, jonka ainoa mahdollisuus protestoida suomalaisen yhteiskunnan välinpitämättömyyttä, tekopyhiä sääntöjä ja vääristymiä vastaan oli vetää ylleen narrinkaapu, jonka suojassa saattoi sanoa julki mitä halusi. Asettuessaan narrin rooliin Kalkkimaan pappi asettui samalla yhteisön ulkopuolelle: poikkeava ihminen ei enää kuulu muiden joukkoon, hän on yksin ja yhteisönsä ulkopuolinen. Pirkko Puoskarin tulkinnan mukaan Kalkkimaan pappi valitsi osansa vapaaehtoisesti: hän asetti myös itsensä alttiiksi pilkanteolle ja kyseenalaisti sekä oman itsensä että ympäröivän maailman. Esimerkkinä Kalkkimaan papin kritiikistä toimii hänen runonsa *Herrat ja virkavalta*:

Suuret herrat on susia  
pienet herrat on piruja  
fouvit kaikki häijyjä  
fallesmannit feeliä  
ja komisaariukset koiria.

Kun joku köyhä kuokkiipi  
se ruhtinaatki ruokkiipi  
sekä suuret senaatit  
korkeimmatki kenraalit.

Talonpoika kun talon ostaa  
pienelä rahalansa  
niin herrat heti sitä syöhmään alkaa  
suurela mahalansa.

Kuoleman hauta on syvä  
ja köyhile pittää olla hyvä.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Puoskari P. 1985.

<sup>32</sup> Puoskari P. 1985. Runo on julkaistu ensimmäisen kerran *Pohjois-Pohja* -lehden viikkoliitteen numerossa 33, 14.8.1938, Kalkkimaan papista kertovassa juttusarjassa.

Runossa kritiikki kohdistuu ruhtinaiisiin, senaattiin, kenraaliin, vouteihin, vallesmanneihin ja ”komisaariuksiin”. Varsin korkealle tasolle siis. Kiinnostavaa onkin, miten talonpoika runossa asettuu samalle viivalle kuin köyhä: Kalkkimaan papin aikaan Tornionlaaksossa talonpoika oli kuitenkin suhteellisen varakas, eikä muita runossa mainittuja ”herroja” kovin paljon arkielämässä näkynyt. Runo onkin yhteiskuntakritiikkiä yleisellä tasolla ja sellaisena varsin poikkeava Kalkkimaan papin säilyneiden runojen joukossa. Yleensä hän pilkkasi lähiyhteisön ihmisiä, pyynnöstä tai tilanteissa, joissa häntä ei kohdeltu hyvin tai joissa muuten löytyi kritisoitavaa. Kylähullujen pilkka kohdistuuakin yleensä paikallisyhteisön eliittiin, kuten pappeihin, opettajiin tai suurtalonpoikiin, ei niinkään yhteisön ulkopuolisiin vallanpitäjiin.<sup>33</sup>

Kalkkimaan papin aikalaiset näyttäytyvät Pirkko Puoskarin kirjoituksessa yhtenäisesti ajattelevana joukkona ihmisiä, jotka pitävät pilkkaajaa vain harmittomana hulluna. He noudattavat yhteiskunnan sääntöjä ja normeja sokeasti, kyseenalaistamatta. He ovat tekopyhiä ja ulkokultaisia, kovia luonteeltaan, vanhoihin rakenteisiin ja kaavoihinsa kangistuneita. Kalkkimaan pappi – ja myöhemmin Liikavaara-Frans – ovat ainoita joukosta nousevia yksilöitä, jotka uskaltavat ja osaavat kyseenalaistaa ja kritisoida vallitsevaa tilannetta ja tuovat kritiikkinsä myös julki. Kirjoituksessa ei mainita nimeltä muita aikalaisia kuin sahapohatta Antti Kurtti, josta Kalkkimaan pappi teki pilkkaavan saarnan. Kurtin kerrotaan maksaneen huomattavan summan, ettei Kalkkimaan pappi esittäisi saarnaansa, josta tässä näyte:

[K]uinka förstöötinen, kauppraatilen ja liikheelinen, majestee-tilinen ja taatilen, kaapilinen, mahalinen, aartilinen, sahalinen ja rahalinen, hyllylinen, myllylinen ja pyllylinen se kallis Kurtin Antti senthään on. Vai kuinka sanotta tet kristityt ihmiset?<sup>34</sup>

Kertomuksen mukaan Antti Kurtti siis reagoi voimakkaasti Kalkkimaan papin pilkkaan. Monissa Kalkkimaan papista kertovissa lähteissä

<sup>33</sup> Åkesson 1996, 178–180.

<sup>34</sup> Puoskari P. 1985. Saarna on julkaistu mm. seuraavissa lähteissä SKSÄ 31: 4. 1973; Oukka 1974, 69–70.

mainitaankin, että tämän pilkkaa ei ohitettu olankohautuksella, vaan sillä todella oli merkitystä.<sup>35</sup>

Pirkko Puoskarin kirjoituksessa Kalkkimaan pappi saa rangaistuksen pilkastaan siten, että hänet määritellään hulluksi eikä häntä siksi tarvitse ottaa vakavasti. Säätyrakenteen ja köyhien kohtelun kritisoi ja vaiennettiin määrittelemällä tämä harmittomaksi höpöttäjäksi. Myöhemmin elänyt kollega Liikavaara-Frans taas esitti varsin paljon eritellympää kritiikkiä ja suljettiin lopulta mielisairaalaan loppuikäseen. Sairaalasta hän kirjoitti 1950-luvun alussa kertoen, etteivät kaikki potilaat suinkaan ole mielisairaita vaan joukossa on myös täysin terveitä nuoria poikia, ”huligaaneja ja orpoja”.<sup>36</sup> Puoskarin kirjoituksessa näkyikin oletus, että jos Kalkkimaan pappi olisi elänyt myöhemmin, myös hänet olisi hyvin luultavasti suljettu laitokseen.<sup>37</sup>

Pirkko Puoskarin kirjoituksessa menneisyyden ihmiset eivät ymmärrä poikkeavuutta eivätkä suvaitse erilaisuutta. Toisaalta kirjoittaja toteaa, että ”poikkeavaksi leimaaminen merkitsee aina ja kaikissa kulttuureissa muutoksia yksilön oikeuksissa ja velvollisuuksissa. – – Tabujen rikkominen ja erilaisuus on ihmisyhteisölle uhka, joka tavalla tai toisella on tehtävä vaarattomaksi”. Kirjoittaja siis asettaa vastuuseen myös oman aikansa ihmiset ja yhteiskunnan, jossa poikkeavat pyritään sulkemaan ulkopuolelle ja eristämään yhteisöstään. Kirjoitus onkin vahva moraalinen kannanotto suvaitsevaisuuden puolesta.

Kalkkimaan pappi esitetään tässä kirjoituksessa erilaisena ja muista poikkeavana, mutta hän on pikemminkin ihailtu ja jopa romantisoitu hahmo kuin negatiivinen ja epämiellyttävä ”toinen”. Kirjoittaja ei asetu

<sup>35</sup> Myös monien muiden pilkkarunoilijoiden kohdalla kerrotaan, miten pilkkaamisella saattoi olla paljonkin vaikutusta ihmisen elämään. Rantala 2006.

<sup>36</sup> Oletus, ettei mielisairaalaan suljettu vain varsinaisesti mielisairaita vaan myös muuten yhteiskunnalle ”hankalia” ihmisiä, pitää toki paikkansa. Jutta Ahlbeck-Rehnin tutkimuksissa Seilin sairaalaan suljetuista naisista näkyy varsin selvästi lääkärin valta määritellä mielisairaaksi tiettyjen ominaisuuksien perusteella. Ahlbeck-Rehn 2006. Samoin esimerkiksi Anna Kortelaisen tutkimuksessa L. Onervasta tulee esiin sen pohdinta, oliko tämä todellisuudessa niin sairas kuin virallisissa dokumenteissa annettiin ymmärtää, vai oliko pakkohoitoon muita syitä. Kortelainen 2006.

<sup>37</sup> Sama oletus näkyy usein kylähulluista kerrotussa materiaalissa. Ks. Rantala 2003; Laaksonen, Lahti & Piela 1990.

Kalkkimaan papin asemaan tai samastu tähän, vaan tämä on selvästi erilainen ja poikkeava; silti voidaan ajatella, että kertoja on hänen puolellaan, puolustamassa häntä hänen oman aikansa ymmärtämätöntä yhteisöä vastaan. Kalkkimaan pappi jäi yhteisössään yksin ja vaille hyväksyntää, joka hänelle jälkikäteen tulee antaa. Hän asettuu marginaaliin, syrjittyjen ja poikkeavaksi leimattujen joukkoon. Vaikka hän omalla tavallaan esitti vastarintaa vallanpitäjiä kohtaan, oli hän silti olosuhteiden uhri.

Pirkko Puoskarin kirjoitus on julkaistu vain muutama kymmenen vuotta Jalmari Puoskarin esitelmän jälkeen, mutta ne sijoittuvat täysin erilaiseen poliittiseen ja kulttuuriseen ilmapiiriin. Kirjoitusten erilainen näkökulma selittyy osin sillä, että Kalkkimaan papin hahmosta ja elämäntarinasta nostetaan esiin eri asioita ja erilaisia piirteitä. Kun Jalmari Puoskari korosti Kalkkimaan papin isänmaallisia ja ihmisen kohtalon tuskaa kuvaavia runoja, Pirkko Puoskari nostaa esiin yhteiskunnallisen kritiikin. Köyhä taustakin saa täysin erilaisen merkityksen, kun sitä ei selitetä synnä moraaliseen rappioon vaan perusteena ja lähtökohdana yhteiskuntakritiikille. Toisen näkökulman tarjoaa ajattelutapojen muutos tai pikemminkin muutos siinä, miten ja mistä näkökulmista asiat esitetään; millä ryhmillä, ajatuksilla ja ideologioilla on hegemoninen valta kullakin hetkellä. 1950-luvulle saakka suomalaista julkista keskustelua hallitsi hegeliläis-snellmanilaisesta valistusideologiasta ponnistava isänmaallisuus, kansallisuusaate ja Suomen kansan yhtenäisyyttä korostava retoriikka. 1960-luvulla ilmapiiri muuttui niin politiikassa, kirjallisuudessa, taiteessa kuin yliopistomaailmassakin.<sup>38</sup>

Pirkko Puoskarin vuonna 1985 julkaistussa kirjoituksessa voi nähdä yhtymäkohtia 1980-luvun lopulla ja 1990-luvun alussa Suomessa käytyyn keskusteluun kylähulluudesta ja yleensäkin poikkeavuudesta ja sen sietämisestä tai hyväksymisestä. Vuonna 1990 ilmestyi artikkeli-teos *Hullun kirjoissa*, johon oli koottu vuonna 1987 järjestetyn Suomen Mielenterveysseuran koordinoiman seminaarin alustuksia.<sup>39</sup> Teoksessa on mukana antologia, johon oli koottu kertomuksia 101 kyläoriginel-

<sup>38</sup> Ks. esim. Jalava 2005; Tuominen 1991; Virtanen 2001.

<sup>39</sup> Laaksonen, Lahti & Piela 1990.

lista.<sup>40</sup> Artikkelien kirjoittajat edustivat eri aloja, kuten psykologiaa, historiantutkimusta ja sosiologiaa. Teoksessa on yleisvireenä ajatus, että kylähullu on positiivisella tavalla poikkeava, harmiton ja usein sanavalmis normienrikkoja. Kylähullu näyttäytyy vapaana ja omanlaisenaan henkilönä, joka yhteisössään on määritelty poikkeavaksi. Tällainen ajattelutapa helposti romantisoi ja idealisoi poikkeavuuden ja jättää huomiotta ilmiön traagiset puolet.<sup>41</sup> Erilainen tai poikkeava yksilö esitetään tahdottomana uhrina, jolla ei ole mahdollisuuksia vastustaa kontrollia – tai vaihtoehtoisesti vastarannankiiskenä ja tietoisena toisinajattelijana ja -tekijänä. Molemmat näkökulmat sulkevat pois yksilön moninaiset roolit ja valinnat osana aikaansa ja mahdollisuuksien maailmoja.

### Pohjoisen vimmainen taiteilija

Viimeinen analysoimistani lähteistä on ylitorniolaisen Jemina Staalon vuonna 2004 kirjoittama kolumni ”Meän verevät shamaanit”. Jemina Staalo, oikealta nimeltään Satu Ylävaara, on vuonna 1969 syntynyt kirjailija ja mediataiteilija, jonka esikoisteos *Pornoinho* julkaistiin vuonna 2002. Jemina Staalo esittelee aluksi Kalkkimaan papin kolleganaan, pohjoisen aistivimmaisena kirjailijana ja shamaanina, joka vertautuu pohjoisen kirjailijoihin kuten Rosa Liksomiin, Timo K. Mukkaan ja Maria Peuraan. Kalkkimaan pappi esiintyy Jemina Staalon kirjoituksessa paikallisena eksentrikkona, aikansa stand up -koomikkona ja ehkäpä jopa Suomen ensimmäisenä performanssitaiteilijana. Aikalaisia Jemina Staalo ei mainitse nimeltä vaan sijoittaa vertauksin Kalkkimaan

<sup>40</sup> Toimittajien mukaan antologia koottiin monipuolisuutta tavoitellen, kylähullua määrittelemättä. Kriteerinä kuvauksia valittaessa oli se, että niistä on voinut aistia kertojan tai muiden ihmisten pitävän kyseistä henkilöä omittuisena ja erikoisena. Antologiaa varten perinteentutkija Ulla Piela oli poiminut Kansanrunousarkiston kokoelmista oheislukemistoksi valikoiman kuvauksia erikoisista ihmisistä. Laaksonen, Lahti & Piela 1990, 8–9.

<sup>41</sup> Ajattelutavalla on historiansa niin sosiologian kentällä (ns. leimaamisteoria) kuin suomalaisessa yhteiskunnallisessa keskustelussakin (ns. pakkoauttajakeskustelu 1960-luvulla). Aiheesta lisää Rantala 2009. Leimaamisteorioista ja niiden kritiikistä tiiviin ja analyttisen yhteenvedon esittää Jutta Ahlbeck-Rehn väitöskirjassaan. Ahlbeck-Rehn 2006, 27–51. Pakkoauttajakeskustelusta Alapuro 1997; Eriksson 1967.



papin moniaikaiseen seuraan: tämä tekee pilkkasaarvoja antiikin satiirikkojen malliin, on dadaismin ja surrealismin edelläkävijä, vertautuu ihmistä etsivään kreikkalaiseen filosofiaan ja näyttää paikalliselta Rasputinilta.

Tekstissä rakentuu kuva erikoisesta, taiteellisesta ja luovasta persoonasta, joka ei koko elämänsä aikana sopeutunut joukkoon, vaan oli aina ulkopuolinen ja yksin visioidensa kanssa. Lapsena hän ei osallistunut muiden lasten leikkeihin vaan vietti mieluummin aikaa yksin luonnossa. Hän kuunteli myös mielellään kertomuksia menneistä. Jemina Staalo kommentoi Kalkkimaan papin lapsuudesta kerrottua: ”Kuu-lostaa tutulta, neron lapsuudelta, nuoruudelta.” Kuten jo aiemmin on tullut ilmi, kuvaus Kalkkimaan papin lapsuudesta pohjaa Linnasen 1880-luvulla kirjoittamaan tekstiin ja henkii tuon ajan retoriikkaa. 2000-luvun tulkinta liittyy kuitenkin Kalkkimaan papin puheeseen neroista, myyttisistä henkilöistä tai kulttihahmoista, jotka tavalla tai toisella nousevat muiden aikalaisensa yläpuolelle.

Neron käsitteellä on pitkä historiansa, se on yhdistetty ja yhdistetään usein etenkin taiteilijoihin mutta myös tiedemiehiin: ihmisiin, jotka näkevät – tai joiden oletetaan näkevän – enemmän (kuin muut).<sup>42</sup> Jemina Staalon tekstissä Kalkkimaan pappi asettuu edelle aikaansa, ylemmäs aikalaisiaan. Hän oli ”avantgardisti ennen aikojaan” niin pukeutumisessaan, käytöksessään kuin runoillessaan:

Hän ei välittänyt pysyä runon mitassa vaan oli luova. Kuvaavat, älykkäät, rivot ja ilkeät runot toimivat poliittisena satiirina. Lyriikka oli osaksi painokelvotonta, ei huonoutensa vaan typerän kaksinaismoralistisen sensuurin takia.<sup>43</sup>

Kalkkimaan papin luovuudelle tekstissä muodostavat vastakohtaan niin aikansa sensuroijat, joiden voisi ajatella edustavan virallista valtaa, ja toisaalta tavallinen kansa, joka on tasapaksua ja suvaitsematonta massaa. Kalkkimaan pappi vertautuu 2000-luvun alun ihanneihmiseen, lu-

<sup>42</sup> Ks. Koskinen 2006 ja Suutela 2006, 74–75. Kyse on yleensä nimenomaan miehistä: nerouden käsite on useimmiten liitetty miehiin, vasta viime vuosikymmeninä on ajateltu, että nainenkin voi olla nero tai että hänessä voi olla nerouteen yltäviä piirteitä. Jos nainen on nähty nerona, on tämä usein ollut ”miehekäs”, ”epänaisellinen” tai androgyyni. Hekanaho 2006.

<sup>43</sup> Jemina Staalo 2007.

vaan yksilöön, jolla on vapaus valita ja toteuttaa itseään. Vapaan ja itseenäisen ajattelijan, taiteilijan ja runoilijan rooli näyttäytyykin lähteissä ihailtavana etenkin aikana, jona erottautuminen, erikoistuminen ja oman elämän hallinta ovat keskeisempiä kuin kenties koskaan aiemmin. ”Neropuheessa”<sup>44</sup> Kalkkimaan pappi näyttäytyy vapaana, itseenäisenä ja valintoja tekevänä subjektina. Tällaisena hän on myyttinen hahmo ja esikuva mutta myös aktiivinen toimija. Hän näytti mahdollisuuden elää omalla erilaisella tavallaan aikana, jolloin yhdenmukaisuuden paine oli nykyistä suurempi. Kun Kalkkimaan papin erikoislaatua ei ymmärretty, hän turhautui:

Hän alkoi nuorena ryypätä, laiskistua. Silloin ei ollut internetiä, interrailia, taidelukioita, runojuhlia, apurahoja eikä puolestapuhujia, ei punk- eikä underground-skeneä. Kalkkimaa oli yksin visioidensa kanssa.<sup>45</sup>

Kalkkimaan papin mahdollisuudet toteuttaa itseään olivat tämän tulokinnan mukaan pienemmät kuin nykyajan nuorilla, jotka ovat tottuneet globaaliin kanssakäymiseen ja toinen toistaan luovempiin harrastuksiin. Hän poikkesi muista paitsi luovuutensa vuoksi, myös siksi, ettei sopeutunut yhteisönsä maskuliinisiin normeihin.

Hänen osansa [vapaa taiteilija, piinattu sielu] oli vaikea 1800-luvun masokistisen machossa tornionjokelaiskulttuurissa joka palvoi ja pysyi hengissä pelkästään raatamisen vuoksi. Siellä ei *knapsu* [= naurettavan naismainen] pärjää.<sup>46</sup>

Vähitellen Kalkkimaan pappi ajautui yksinäisyyteen, jota tosin oli kaivannut jo lapsena. Hän ei löytänyt ymmärtäjiä ympäriltään, joten edessä oli marginalisoituminen ja syrjäytyminen. Vapaudella on hintansa. Nerouteen onkin usein liitetty erilaisuus ja positiivinen toiseus. Kulttuurihistorioitsija Hanna Järvisen mukaan ulkopuolisuus ja vieraus

<sup>44</sup> Pia Livia Hekanaho viittaa käsitteellä ”neropuhe” niihin tiedettä ja taidetta koskeviin keskusteluihin, joissa nerous rakentuu. Hekanaho 2006, 278. Käsitteestä myös Koskinen 2006, 11.

<sup>45</sup> Jemina Staalo 2007.

<sup>46</sup> Jemina Staalo 2007.

vallitsevaan kulttuuriin nähden on jopa nerouden edellytys.<sup>47</sup> Ajatus taiteilijan ja neron syrjäytymisestä ja yhteisön nurjamielisyydestä on esiintynyt esimerkiksi pohjoisen taiteilijan Kalervo Palsan suhteessa aikalaisiinsa.<sup>48</sup>

Jemina Staalon kirjoituksessa Kalkkimaan pappi ei enää ole historiallinen henkilö vaan neron tapaan myytti, vertailukohta, esikuva, yksinäisen ja väärinymmärretyn taiteilijan prototyyppi. Kalkkimaan pappi edustaa poikkeavuuden ja erilaisuuden problematiikkaa, taiteellisuutta, joka ei sovi muottiin. Tästä näkökulmasta katsottuna hän on pohjoisen kirjailijan ja taiteilijan kollega ja esikuva.<sup>49</sup>

## Historiakäsitykset ja historian läsnäolo

Historiallinen henkilö Pietari Herajärvi on kuollut ja kadonnut kauan sitten, mutta myyttinen hahmo Kalkkimaan pappi elää ja voi hyvin yhä edelleen. Hänestä kertovaa perinnettä käytetään eri aikoina erilaisiin tarpeisiin, ja se muokataan aina ajankohtaan sopivaksi. Näin Kalkkimaan pappi, kuten myös monet muut kaltaisensa kylähullut, runoilijat tai erikoiset persoonat, on aina ajankohtainen. Kalkkimaan papin kautta kerrotaan menneestä, mutta myös pohditaan omaa suhdetta historiaan ja nykyisyyteen. Pohdin seuraavaksi menneisyyden läsnäolon problematiikkaa käyttäen apuna kulttuurihistorian professori Marja Tuomisen tulkintaa Pentti Renvallin kulttuurin käsitteen määrittelystä.

Virkaanastujaisesityksessään helmikuussa 2005 Tuominen painotti Renvallin esittämää määrittelyä ”menneisyys elää meissä” kolmella eri tavalla.<sup>50</sup> Ensinnäkin se, että menneisyys elää meissä tarkoittaa, että ymmärrämme ja tiedostamme oman sijaintimme nykyhetkessä, joka Tuomisen mukaan kantaa sisällään sekä menneisyyden tekoja että

<sup>47</sup> Järvinen 2003, 69–70; Koskinen 2006, 30. Naisnerojen seksuaalisuudesta ja homoseksuaalisten suhteiden käsittelystä Hekanaho 2006.

<sup>48</sup> Vadén 2006, 423.

<sup>49</sup> Kalkkimaan pappi on jonkinlainen idoli myös monille muille nuorille torniolaisille. Hänellä on jopa oma fanisivunsa facebook-yhteisössä. Ryhmä on perustettu tammikuussa 2009, ja kirjoittaessani tätä helmikuussa 2009 faneja oli 122.

<sup>50</sup> Tuominen 2005.

tulevaisuuden odotuksia. Tunnistamalla meissä elävän menneisyyden voimme tiedostaa myös oman ajallisuutemme ja rajallisuutemme, tietomme suhteellisuuden ja tulkintojemme kontekstuaalisuuden. Analysoimieni lähteiden kautta konkretisoituu se tosiasia, ettei meidän aikamme ole irrallinen osa historiaa, vaan mennyt elää meissä, ja me muokkaamme menneisyyttä omiin tarpeisiimme sopivaksi. Aatteet ja ideologiat, historiakuvat ja -käsitykset eivät ole itsenäisiä olioita vaan ihmisten ajassa ja paikassa keskustelujen ja puheenvuorojen kautta artikuloimia. Myöskään tulkinnat menneisyydestä eivät ole irrallisia vaan sidoksissa aikaansa, oman aikansa ja kulttuurinsa mahdollistamia. Historian kuva on samalla tekijänsä omakuva, kukaan ei voi irrottautua omasta ajastaan ja kulttuuristaan.

Mitä sitten voi kertoa muutaman yksittäisen tekstin perusteella? Yksilöt välittävät tietoa ja tulkintoja menneestä ja omasta ajastaan – ja minä tutkijana välitän tulkintoja jälleen eteenpäin, osana omaa aikaani, tieteen paradigmoja sekä kulttuurista ja mentaalista ympäristöä. Sellaiset kysymykset kuin millaisena poikkeava yksilö nähdään, mikä ylipäänsä on poikkeavaa tai mihin ja kehen menneisyydessä (ja nykyisyydessä) samastutaan, tuovat esiin erilaisia tulkintoja maailmasta, yhteisöistä ja niiden rakenteesta.

Toinen näkökulma Renvallin kulttuurin käsitteen määrittelyyn nostaa esiin ajatuksen siitä, että menneisyys elää meissä, vaatii meitä ottamaan selvää, miten ja miksi menneisyys vaikuttaa nykyisyyteemme. Kenen näkökulmasta menneisyys on kerrottu ja kenen ääni jää kuulumatta, mitä ”väistämättömän kehityksen” retoriikan kriittinen tarkastelu meille kertoo? Menneestä nostetaan asioita esiin valikoiden, ja jokaisen ajan historiankirjoitus kuvastaa aina myös omaa aikaansa.<sup>51</sup> Lähteissä nousee esiin erilaisia tapoja hahmottaa maailma, yhteisö ja yksilön paikka siinä. Vaikka Kalkkimaan pappi on kaikissa analysoimissani lähteissä pääosassa, ei hänen äänensä mielestäni silti tule kuuluviin; hänen suuhunsa laitetaan sanoja ja päähänsä ajatuksia pohtimatta sitä, mikä hänen ajassaan ja hänen kaltaiselleen ihmiselle kenties oli tyyppillistä ja mahdollista.

Tulkinnat menneisyydestä kertovatkin aina myös kustakin nykyisyydestä. Toisaalta juuri tässä on historiantutkijan tehtävä, oikeus ja vel-

<sup>51</sup> Tuominen 2005.

vollisuus: tehdä näkyväksi erilaiset menneisyyden tulkinnat, vertailla niitä toisiinsa, jolloin erot ja samankaltaisuudet nousevat esiin. Koen tehtäväni historiantutkijana myös eettisenä velvollisuutena: vaikka olenkin ensisijaisesti kiinnostunut Kalkkimaan papista eri aikoina tehdyistä tulkinnoista, haluan samalla ymmärtää ja tehdä ymmärrettäväksi Pietari Herajärven aikaa ja elämisen mahdollisuuksia sekä sitä yhteisöä, jossa hän toimi.

Kaikissa kirjoituksissa menneisyyden ihmiset näyttäytyvät yhtenäisenä ryhmänä. Kirjoituksista voi lukea kunkin ajan historiakäsityksiä, mutta ne kertovat myös omasta ajastaan, sen ihanteista ja maailmankuvasta sekä siitä, millaisia ominaisuuksia ihmisessä ja maailmassa olemisen tavassa arvostetaan. Isänmaallisuus ja kotiseuturakkaus, uskonnollisuus, luovuus tai kriittinen asenne ovat asioita, joita eri aikoina ja erilaisissa yhteyksissä tulkitaan eri tavoin.

Kolmanneksi menneisyyden eläminen meissä tuo esiin sen, miten menneisyys ja nykyisyys käyvät dialogia meissä ja meidän kauttamme. Menneisyys ei ole jotain minusta irrallista, minä tulkitsen menneisyyttä sen antamien vihjeiden avulla. Tuominen kiteyttää ajatuksen: menneisyys *historiana* on vain meidän mielissämme, ja se jättää sinne jälkensä – niin kuin meidän mieleemme jättävät jälkensä historiaan. Meidän mieleemme on historian koti.<sup>52</sup> Menneisyyden avulla sijoittaudutaan osaksi nykyhetkeä ja käsitellään siinä eläviä arvoja, normeja ja asenteita.

Kaikille kertojille Kalkkimaan pappi on pikemminkin osa ”meitä”, nykyaikaa, kuin omaa aikaansa. Kertooko tämä siitä, että menneisyyden poikkeavaan, erikoiseen yksilöön on helpompi samastua? Että tämä on enemmän yksilö, massasta erottautuva, kuin muut? Kaikissa lähteissä tulee myös esiin ajatus, jonka mukaan aikalaiset eivät ymmärtäneet Kalkkimaan pappia – tai ymmärsivät hänet väärin. Ajatus sisältää oletuksen, että kirjoittajan oma aika ymmärtää tätä erikoishenkilöä, ja nimenomaan ymmärtää tämän oikein. Miksi sitten oletetaan, että nimenomaan aikalaiset, joilla luultavasti muuten oli enemmän edellytyksiä ymmärtää oman aikansa ihmistä, ymmärsivät väärin, kun taas ajallisesti kauempina elävät ymmärtävät oikein? Mahdollistaako etäisyys oikein ja paremmin ymmärtämisen? Ajatus menneisyyden ihmisten kollektiivisesta suvaitsemattomuudesta ei juuri tee näille oikeutta.

<sup>52</sup> Tuominen 2005.

Toisaalta on hyvin ymmärrettävä ajatus, että kaukaa katsominen mahdollistaa erilaiset tulkinnat ja kokonaisuuksien hahmottamisen – näinhän usein on myös tutkimuksen maailmassa.

KUVAUS JA KIRJOITUS





## Kemiallinen aikakausi HISTORIAN METAFORINEN KUVAAMINEN

Asko Nivala

Tavallisesti organismeja pidetään romantiikan ajan ajattelun keskeisimpänä mallina. Romantiikkatutkija Manfred Frankin mukaan romantiikot kritisoivat uuden ajan mekaanista valtiota ja kannattivat orgaanisesti rakentunutta yhteisöä. Hänen mukaansa tämän teeman kautta olisi mahdollista tulkita lähes koko romantiikan aikakautta.<sup>1</sup> Frankin tulkinta on toki osaltaan paikkansapitävä: biologiasta lainattu organismin metafora on varsin keskeinen romantiikan ajattelun ymmärtämiseksi. On kuitenkin mielenkiintoista, että Friedrich Schlegel (1772–1829), joka oli saksalaisen varhaisromantiikan kuuluisimpia teoreetikoita, luonnehti modernia aikakautta mekaanisen sijasta kemialliseksi. Schlegel kirjoittaa *Athenäum*-lehdessä ilmestyneessä kokoelmassa *Fragmente* (1798):

On luonnollista, että ranskalaiset jotenkin dominoivat aikakautta. He ovat kemiallinen kansakunta, kemiallisuuden taju on heillä yleisimminkin herkistynyt[.] Tämä aikakausi on samoin kemiallinen aikakausi. Vallankumoukset eivät yleisesti ole orgaanisia vaan kemiallisia liikkeitä. – – Romaanin, kritiikin, nokkeluuden, seuraelämän, uusimman

<sup>1</sup> Frank 1982, 170–171, 181. Ks. myös Beiser 1992, 236.

retoriikan ja tähänastisen historian kemiallinen luonne käy itsestään selväksi. Ennen kuin on onnistuttu universumin luonnehdinnassa ja ihmiskunnan luokituksessa, täytyy tyytyä vain huomioihin aikakauden perussävystä ja yksittäisistä tavoista voimatta edes piirtää siluettia tästä jättiläisestä. Sillä kuinka voitaisiin määritellä ilman tällaista ennakkotietoa, onko aikakausi todella yksilö vai olisiko se kenties pelkkä muiden aikakausien törmäyspiste tai milloin se tarkalleen alkaa ja loppuu? Kuinka olisi mahdollista ymmärtää ja jäsentää oikein maailman nykyinen kausi, jos ei saisi ennakoita vähintäänkin seuraavaksi tulevan yleistä luonnetta? Tämän ajatuksen analogian mukaisesti pitäisi kemiallista aikakautta seurata orgaaninen, ja siten seuraavalla auringonkierrolla maanasukkaat eivät ajattele meitä niin suurina kuin me itse, ja monia asioita, mitä nyt ainoastaan ihmetellään, pidetään pelkästään ihmiskunnan hyödyllisinä nuoruudenharjoituksina.<sup>2</sup>

Schlegel pyrki ymmärtämään lähihistoriaansa kemiallisuuden metaforalla tulkittaessa sekä aikansa poliittisia tapahtumia että kirjallisten seurapiirienkin piirteitä. Toisin sanoen Ranskan vallankumouksesta alkavan aikakauden vertaaminen kemiaan tuntuu avanneen hänelle juuri muotoutumassa olevan uuden eurooppalaisen kulttuurin kokonaisuuden. Kiintoisalla tavalla Schlegel ei ymmärrä tätä lähihistoriallista periodisointiansa lopullisena totuutena aikakaudestaan vaan tietystä historiallisesta tilanteesta käsin tehtynä rajallisena luonnoksena, jota tullaan tulevaisuudessa varmasti tarkentamaan.

Nykylukijalle tämä Schlegelin rinnastus ei kuitenkaan avaudu ilman kulttuurihistoriallista tulkintaa. 1700-luvun lopun saksalainen keskustelu tukeutui keskeisesti mekaanisuuden, kemiallisuuden ja orgaanisuuden metaforille. Esitänkin, miten kulttuurihistoriallinen tutkimus voi tehdä Schlegelin käyttämän kemiallisen metaforan käsitettäväksi sekä kuinka metaforien tarkastelu voi paljastaa jotain 1700-luvun lopun tavasta merkityksellistää historiaa. Aiheenani on filosofinen ajattelu, mutta lähestymistapani siihen on tällöin kahdessa suhteessa kulttuurihistoriallinen. Ensinnäkin pyrin Schlegelin varsinaisten argumenttien

<sup>2</sup> KFSÄ II, 248. Nro 426. Suomennokset ovat Asko Nivalan, ellei toisin mainita. Lyhenne KFSÄ viittaa Friedrich Schlegelin koottuihin teoksiin *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*.

analyysin ohella avaamaan hänen ajatteluaan laajemmin ottamalla huomioon, kuinka nämä argumentit kytkeytyvät 1790-luvun saksalaiseen kulttuuriin. Ymmärrän filosofian olevan kulttuurista toimintaa, jonka suorittamisen ehdot ovat historiallisia ja vaihtelevat aikakaudesta toiseen. En pyri relativisoimaan filosofisia argumentteja vaan pikemminkin tekemään niitä ymmärrettävämmiksi huomioimalla sen historiallisen yhteyden, jossa ne esitettiin. Tällaisessa tulkinnassa yleinen kulttuurinen konteksti tekee erityisen tekstin ymmärrettäväksi.

Toiseksi Schlegelin käyttämien metaforien kulttuurihistoriallinen tutkiminen voi tuottaa tietoa 1700-luvun lopun tavasta käsittää historia. Tällöin tulkinta pyrkii kohoamaan erityisestä tekstistä kohti sitä yleistä kulttuurista kokonaisuutta, johon teksti kuuluu. Osa (teksti) ymmärretään aina kokonaisuuden (kon-tekstin) kautta ja konteksti puolestaan rakennetaan aina muiden tekstien, alkuperäislähteiden, pohjalta.<sup>3</sup> Menneisyyden ihmiset tekivät ennalta tuntemattomia asioita itselleen käsitettäväksi vertaamalla niitä metaforien avulla jo tuntemiinsa asioihin.<sup>4</sup> Tietyn kulttuurin käyttämät metaforat sekä näissä metaforissa tapahtuneet muutokset muodostavat kulttuurihistorialliselle tutkimukselle metodologisen keinon päästä käsiksi menneisyyden tapoihin tulkita ja merkityksellistää ympäröivää todellisuutta eri alueilta peräisin olevien analogioiden avulla.<sup>5</sup>

<sup>3</sup> Ks. tark. Gadamer 1990 (1960), 272; Tontti 2005, 60.

<sup>4</sup> George Lakoff ja Mark Johnson olettavat, että kunkin kulttuurin käyttämän käsitejärjestelmän taustalla on erilaisten aistillisten metaforien järjestelmä. Lakoff & Johnson 1980, 22. Jo itsessään termi *käsite* on metaforinen viitaten laajempaan metaforaan asioihin käsin tarttumisesta.

<sup>5</sup> Analogialla tarkoitin Immanuel Kantia seuraten kahden täysin erilaisen asian välillä olevien *subteiden* identtisyyttä. Analoginen tapa tuottaa tietoa noudattaa muotoa: A on B:lle kuten C on X:lle. Esimerkiksi sormet ovat kädelle sitä, mitä varpaat ovat jalalle. Sormien ja varpaiden välisessä analogiassa ei ole siten kysymys epätäydelliseksi jäävästä samankaltaisuudesta näiden ilmeisen erilaisten asioiden välillä. Sen sijaan sormet ovat käteen samankaltaisessa *subteessa* kuin varpaat jalkaan. Analogia ei siis tarkoita ”kahden erilaisen oliion epätäydellistä samankaltaisuutta, vaan aivan erilaisten olioiden välisten kahden tilan täydellistä samankaltaisuutta.” Kant 2005 (1783), 193, § 58.

## Luonnontieteelliset metaforat poliittisessa filosofiassa

Schlegel valitsi nimenomaan luonnontieteellisen metaforan kuvatakseen aikakauttaan, sillä historian kulun vertaaminen orgaaniseen luontoon oli sinänsä tyypillistä 1700-luvun jälkipuolen saksalaiselle keskustelulle. Etenkin Johann Gottfried Herder (1744–1803) pyrki kuvaamaan eri kulttuurien historiaa ikään kuin organismien kasvulakeja noudattavana prosessina.<sup>6</sup> Herder esimerkiksi vertasi historian varhaista vaihetta siemeneen, jossa monet nykyisyyden piirteet vasta itävät.<sup>7</sup> Vastaavasti Schlegel näki varhaisissa teksteissään esimerkiksi eppisen mytologian yhtenäisenä siemenenä, josta filosofia, kaunokirjallisuus ja historia vasta myöhemmin eriytyivät omiksi kirjallisen kulttuurin haaroikseen.<sup>8</sup> Tämän ajatuksen mukaan eri kulttuurien historia ymmärrettiin syklisenä kasvuna siemenestä kukoistukseen ja lakastumiseen, niiden elinvoiman hiipumiseen. Käsitys historiassa tapahtuvista muutoksista organismin kehityskulun kaltaisena oli siten varmasti aikalaisille tuttu, ja Schlegelin kemiallisen metaforan voi olettaa kommentoivan tätä keskustelua.

Myöskään Herder ei itse keksinyt organismin metaforaa, vaan hän viittasi sillä 1700-luvun poliittisessa keskustelussa yleisesti käytettyyn vastakkainasetteluun mekanismin ja organismin välillä.<sup>9</sup> H. B. Nisbetin mukaan Immanuel Kant ja Herder kritisoivat tämän erottelun avulla itsevaltaista valtiosääntöä. He ajattelivat modernin valtion, kuten absolutistisen Preussin, olevan ikään kuin mekaanisen koneen kaltainen. Tässä valtiokoneessa päätöksenteko toimii abstraktilla tasolla, eikä se siten ota huomioon kansan paikallisia ja partikulaarisia tarpeita. Nisbetin mukaan erityisesti Herder ulotti kritiikkinsä absolutistisen valtion ohella moderniin valtioon yleensä, jossa keskitetty ja standardisoitu byrokraattinen hallinto sekä erikoistunut työnjako ovat vieraantuneet alun perin orgaanisesti muodostuneesta kansallisesta yhteisöstä.<sup>10</sup> Teoksessaan *Kritik der Urteilskraft (Arvostelukyvyyn kritiikki, 1790)* Kant

<sup>6</sup> Nisbet 2006, passim; Frank 2006, passim; Irmischer 2001, 116–117.

<sup>7</sup> Herder 1984 (1774), 591.

<sup>8</sup> KFSa I, 6.

<sup>9</sup> Hans Blumenberg käsittelee tämän vastakkainasettelun historiaa. Blumenberg 1998 (1960), 91–110.

<sup>10</sup> Nisbet 2006, 104.

hyödynsi tätä erottelua todetessaan, että on orgaanisia monarkioita, joissa vallitsee perustuslaki sekä mekaanisia monarkioita, joissa vallitsee hallitsijan despoottinen tahto. Orgaanisessa monarkiassa jokainen kansalainen on itsetarkoituksellinen ja osallistuu ruumiinjäsenen tavoin elimellisesti valtion toimintaan. Mekaanista monarkiaa Kant puolestaan vertasi käsimylyyn, jota itsevaltiaan tahto veivaa ja jossa päätöksiä toteuttavat kansalaiset ovat pelkkiä mekaanisia rattaita.<sup>11</sup> Romantiikan ajattelun nähdään tutkimuksessa usein liittyneen tähän perinteeseen ja siten puolustaneen luonnollista orgaanisuutta modernin valtion keino- tekoista mekaanisuutta vastaan. Schlegelin ja muiden varhaisromantikoiden pyrkimykset tuoda tähän perinteeseen vastakkainasetteluun kolmas jäsen, kemiallisuus, kuitenkin tekevät tämän perinteisen tulkin- nan romantiikasta osaltaan ongelmalliseksi.<sup>12</sup>

## Nokkelat metaforat

Romantiikan ajalle oli tyypillistä käsitys välttämättömyydestä yhdistää runous ja tiede toisiinsa. Väitän, että tässä ei ollut kyse irrationalisti- sista pyrkimyksistä hämärtää rajoja käsitteellisen ja metaforisen ajatte- lun välillä, vaan pikemminkin romantikkojen älyllisestä rehellisyydestä ja valmiudesta tunnustaa käsitteellisen ajattelun olevan alati sidoksissa metaforiseen taustaansa. Tämä tulee esille siitä tavasta, jolla Friedrich

<sup>11</sup> Kant, *KU*, A 253 = B 256; Blumenberg 1998 (1960), 11–12. Kant ei vastusta- nut monarkiaa vaan sen despoottisia muotoja. Kantin ihailusta valistunutta Fredrik Suurta kohtaan ks. Beiser 1992, 56. Ajatus valtiosta keinoitekoisena mekanismina on peräisin Thomas Hobbesilta, jonka mukaan alamaiset luovuttavat absoluutille kaikki vapautensa, jotta päästäisiin pois luonnonti- lasta, jatkuvan hallitsemattoman konfliktin tilasta ihmisten välillä. Hobbes 1999 (1651), 31, 160–161.

<sup>12</sup> Romantiikkatutkijoista lähinnä Peter Kapitza sekä Michel Chaouli ovat painottaneet tulkinnessaan kemiallisuuden teemaa. Kapitza 1968; Chaouli 2002. Molemmat ovat rajanneet tarkastelunsa kirjallisuusteoriaan, mutta mielestäni on aiheellista laajentaa tämän aiheen käsittelyä myös Schlegelin historiakäsitykseen. Alexander Demandtin sinänsä kattava *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken* (1978) käsittelee historiaa kuvaavia kemiallisia metaforia vain ohimennen. Demandt 1978, 325.

Schlegel samastaa toisiinsa kemiallisuuden sekä nokkeluudeksi (*Witz*) kutsutun tietoisuuden kyvyn: ”Ymmärrys on mekaanista, nokkeluus on kemiallista, nerous on orgaanista henkeä.”<sup>13</sup> Fragmentit etsivät ja esittävät metaforisia kaltaisuuksia tavallisesti erillisiksi miellettyjen asioiden väliltä tai eroja yleensä yhteen liitettyjen asioiden välille. Tällaista metaforista tietoa romantikot kutsuivat nimellä *Witz* erottaen sen näin perinteisemmin ymmärretystä *Wissenistä*.<sup>14</sup> Samalla Schlegel yhdisti tämän kemiallisen nokkeluuden modernin kulttuurin fragmentaarisuutta kuvaavaan fragmentin lajityyppiin.<sup>15</sup> Manfred Frankin mukaan nokkeluus on nimenomaan siksi fragmentaarista, että se on kuin nopea välähdys, jonka aikana keksitään olennaisia asioiden välisiä kaltaisuuksia tai eroavaisuuksia. Romanttinen fragmentti on puolestaan kirjallinen laji, joka etsii ja välittää muille näitä löytöjä.<sup>16</sup>

Fragmenttien kirjoittamisen metodina on etsiä nokkeluuden *mediumissa* erilaisille asioille määritelmiä. Romantikkojen suosima fragmenttimuoto ei siten ole pelkkää kaunokirjallisuutta vaan metaforisen ja filosofisen diskurssin väliin sijoittuva lajityyppi.<sup>17</sup> Mikäli oletamme fragmenttien olevan asioiden metaforista määrittelemistä tai luonnehtimista, on aiheellista pohtia, mitä Schlegel tarkoitti määrittelemisellä.<sup>18</sup> Tätä kautta voidaan osoittaa, kuinka Schlegelin mukaan käsitteellinen ja metaforinen määrittelemine ovat alati sidoksissa toisiinsa. Kuten Werner Stegmaier on huomauttanut, jo Kant totesi filosofian olevan kyvytön antamaan sitovia määritelmiä käsitteilleen. Kantin mukaan filosofia voi olla ainoastaan jo olemassa olevien luonnollisten kielten käsitteiden eksplikointia. Ainoastaan kokemuksesta riippumaton matematiikka kykenee varsinaisesti konstruoimaan käsitteitä, sillä vain matematiikan käsitteet voidaan määritellä yksiselitteisesti. Filosofia puolestaan joutuu omaksumaan luonnollisen kielen käsitteet, joita se

<sup>13</sup> KFSa II, 232. Nro 366. Vrt. Kapitza 1968, 20.

<sup>14</sup> *Witzistä* ks. erit. Eichner 1967, XXXVI–XXXVII; Lacoue-Labarthe & Nancy 1988 (1978), 52–53; Best 1989, passim.

<sup>15</sup> KFSa II, 148. Nro 9.

<sup>16</sup> Frank 1989, 295–296.

<sup>17</sup> Ks. KFSa II, 161. Nro 115; KFSa II, 182. Nro 116. Veli-Matti Saarinen painottaakin *Witzin* asemaa filosofisen ymmärryksen ja taiteellisen nerokkuuden välissä. Saarinen 2007, 170.

<sup>18</sup> Tämän oletuksen tekee esimerkiksi Chaouli 2002, 113.

voi selventää vain toisten luonnollisten kielten käsitteiden avulla. Koska luonnollisen kielen käsitteet eivät matemaattisten käsitteiden tavoin ole määritelmiltään yhtä lukkoon lyötyjä, Stegmaier johtaa tästä Kantin filosofian metodisesta piirteestä G. W. F. Hegelin hengen käsitteen liikkuvuutena.<sup>19</sup> Yhtä lailla tästä voidaan kuitenkin edetä Schlegelin käsitykseen romanttisesta runoudesta, joka on alati tekeillä ja jää aina fragmentiksi. Se ei koskaan täydellisty valmiiksi ja lopullisesti määritellyksi järjestelmäksi.<sup>20</sup>

Romanttisten fragmenttien metaforat ovat todellisuudelle annettuja väliaikaisia ja luonnostavia työmääritelmiä, joita on alati laajennettava. Schlegel piti filosofian kykyä edetä sitovin määritelmien rajallisena. Schlegel käyttikin määritelmän sijaan mieluummin termiä luonnehdinta (*Charakteristik*):

(*Luonne* on jotakin muuta kuin *definitio*. *Definitio* antaa *genuksen* ja *differentiam specificamin*; mutta tätä emme tahdo, emmekä tähän kykene filosofiasa; sillä *differentia specifica* olisi ääretön.) Jos annamme itsellemme tehtäväksi määrittää [bestimmen] filosofian *luonne*, se ei merkitse sen määrittämistä täysin eksaktisti – tämä olisi määrittelemistä [*definiren*] – vaan vain niin pitkälle kuin se on tarkoituksiimme nähden mahdollista.<sup>21</sup>

Schlegel ottaa etäisyyttä aristoteelisen logiikan pyrkimykseen ajatella tietoa väitelauseista koostuvana hierarkkisena järjestelmänä, jossa asian määrittelemisen antaa sille yleisen lajin (*genus*) ja erottavan erityispiirteen (*differentia specifica*). Filosofia ei ole matematiikan tavoin tällaista käsitteiden tyhjentävää ja staattista määrittelemistä (*definiren*) eli formaalin definition antamista. Sen sijaan se on luonnostelevaa ja alati itseään korjaavaa määrittämistä (*bestimmen*) ja asioiden luonnehtimista. Emme voi valitettavasti määritellä esimerkiksi aikakauden kaltaisia historianfilosofisia käsitteitä samalla sitovuudella ja tarkkuudella kuin esimerkiksi geometria kykenee määrittelemään pisteen nollaulotteiseksi objektiksi. Mielenkiintoisella tavalla Schlegelin mukaan tätä käsitteiden määrittelyn dynaamisuutta ja muuttuvuutta voidaan kutsua myös

<sup>19</sup> Ks. Stegmaier 1997, passim.

<sup>20</sup> Ks. KFSa II, 183. Nro 116; KFSa II, 265. Nro 95. Vrt. Blumenberg 1998 (1960), 84–86.

<sup>21</sup> KFSa XII, 4.

niiden historiallisuudeksi. Matematiikkaan nähden kaukaisin tiede on nimittäin hänen mukaansa historia, jonka tieto on empiiristä realismia. Matematiikan metodina on konstruoiminen, kun taas historian metodina on luonnehdinta. Mikäli tämä luonnehdinta etenee symbolisin merkein, kyseessä on Schlegelin mukaan hermeneuttinen tulkitseminen.<sup>22</sup>

Moni nykyinenkin filosofi jakaa tämän Schlegelin skeptisyyden sitä kohtaan, että filosofia voisi kyetä matematiikan kaltaiseen aisteista, kulttuurista ja historiasta puhdistettuun puhtaan formaaliin käsitteieleen. Kuten Michel Chaouli toteaa, kukaan ei ole onnistunut toteuttamaan G. W. Leibnizin ajatusta matemaattisesta yleiskielestä, joka kykenisi korvaamaan epätarkat luonnolliset kielet. Siksi Schlegel pitikin kemiaa matematiikkaa osuvampana vertauskohtana sille, miten kieli todellisuudessa toimii.<sup>23</sup> Olennaista on huomata, että myös vaatimus kielen matemaattisesta tarkkuudesta on matemaattisen metaforan soveltamista kieleen. Kieltä pidetään tällöin matematiikan kaltaisena. Matemaattisen eksaktiuden vaatimus edellyttää metaforaa, jonka mukaan totuudellisten lauseiden syntaktinen muodostaminen grammatiikan sääntöjen mukaisesti on analogista yhtälöiden muodostamiselle.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> KFSÄ XII, 12.

<sup>23</sup> Chaouli 2002, 9. Hans Blumenberg esittää samalla tavoin René Descartesin ajatuksen filosofian täysin itselleen läpinäkyvästä käsitteellisestä metodista mahdottomaksi. Blumenberg 1998 (1960), 7.

<sup>24</sup> Toisaalta Schlegel ja Novalis (Friedrich von Hardenberg, 1772–1801) kuvasivat inhimillisen ymmärryksen rajallisuutta usein myös matemaattisella metaforalla. Heidän mukaansa filosofinen ajattelu on ikään kuin infinitesimaalilaskentaa, jossa funktion muuttuja voi lähestyä ikuisesti nollaa tai ääretöntä koskaan sitä saavuttamatta. Ks. Schanze 1966, 88; Balmes 1987, 454–458; Stockinger 2003, 92. Tämä Newtonin ja Leibnizin kehittämä laskentatapa oli 1700-luvulla matematiikan uusin haara, joka kuvasti romantiikoille myös modernin kulttuurin alati keskeneräistä luonnetta. Modernin ihmisen on tyydyttävä pelkkiin likiarvoihin todellisuudesta. Infinitesimaalilaskennan ja varhaisromanttisen antifoundationalismin (perustattomuuden kokemuksen) välinen analogia tuntui romantikkojen mukaan myös vihjaavan, ettei edes matematiikka kyennyt määrittelemään äärettömän käsitettä muuna kuin saavuttamattomana raja-arvona. Toisin sanoen täydellisen tiedon järjestelmän saavuttaminen olisi Schlegelin mukaan yhtä mahdotonta kuin nolllalla jakaminen. Ks. erit. KFSÄ XVI, 165. Nro V:952.



Hans Blumenberg muotoilee asian niin, että mikäli filosofinen kieli olisi kyennyt luopumaan kaikesta sen pohjalla olevasta aistillisesta metaforiikasta, käsitteiden ja metaforien historialle ei olisi mitään tarvetta. Kieli olisi tällöin täysin rationaalisesti määritelty ja läpinäkyvä *medium* todellisuuden tavoittamiseen.<sup>25</sup> Kuitenkin niinkin filosofinen käsite kuin ”peruste” ei ole puhdas abstraktio, vaan kantaa mukanaan konkreettisen viittauksen väitteiden perustamisesta maaperälle.<sup>26</sup> Näkisin, että kysymys ei ole vain sanojen etymologisesta alkuperästä tai konnotaatioista. Nimenomaan käsitteisiin sisältyvissä käsityksissä itsessään on metaforinen rakenne: tutkimuksen tuloksia kohti johtavien väitteiden perusteleminen luotettavalla metodilla on analogiasuhteessa kantavan tien perustamiseen jotakin kohti. Kielen puhdistaminen tällaisista analogisista rakenteista edellyttäisi luopumista aistien motivoimista käsitteistä ja siirtymistä käyttämään matematiikan tavoin  $p:n$ ,  $x:n$  ja  $y:n$  kaltaisia puhtaan arbitraarisia, formalisoituja merkkejä. Nimenomaan tätä luonnollisten kielten korvaamista matemaattisen tarkalla metakielellä Schlegel ei kuitenkaan pitänyt mahdollisena.

Mikäli matematiikka ei kuitenkaan tarjonnut luontevaa mallia filosofian kielelle, millaisen mallin kemiallisuus sitten tarjosi Schlegelille? Kemiallisuuden metaforaa avattaessa löydetään sille alisteiset yhdisteen ja liukenemisen metaforat.<sup>27</sup> Peter Kapitza mukaan 1700-luvulla kemia määriteltiin tieteenä lähes kokonaan yhdisteen (*Mischung*) käsitteen kautta. Aiempien tieteellisten teorioiden mukaan palaminen *vapautti* flogiston-nimistä ainetta. Kemian synty tieteenä perustui kuitenkin siihen innovaatioon, että palaminen itse asiassa *sitoikin* happimolekyylejä. Tämän vuoksi kemiallinen menetelmä ei merkinnnytkään aiempaan tapaan pelkästään olemassa olevan aineen analysoimista yhä pienemmiksi osiksi, vaan sen myötä alettiin syntetisoida uusia, aivan ennalta tuntemattomia kemiallisia yhdisteitä.<sup>28</sup> Saksan etuliite *Ver-* on Michel Chaoulin esimerkkinä siitä, kuinka Schlegel ymmärsi kielen

<sup>25</sup> Blumenberg 1998 (1960), 7–8.

<sup>26</sup> Frank 2006, 128.

<sup>27</sup> Yhdisteen ja liuottamisen metaforat ovat esimerkki siitä, mitä Paul Ricœur tarkoittaa juurimetaforalla. Ricœur 2000 (1976), 108. Schlegelin tuotannon tulkinnan edetessä kemiallisuuden metaforasta voi avautua kokonainen verkosto erilaisia siihen pohjautuvia uusia metaforia.

<sup>28</sup> Kapitza 1968, 12, 21–22; Chaouli 2002, 90–97.

toimivan todellisuudessa matemaattisen logiikan sijasta pikemminkin kemiallisesti. Tämän etuliitteen lisääminen eri sanoihin (esimerkiksi *Stehen*, seisoa) muodostaa kemiallisten yhdisteiden tavoin täysin uusia sanoja (*Verstehen*, ymmärtää). Chaouli esittelee Schlegelin muistikirjojen kautta, kuinka tämä ajatteli kielen olevan matemaattisen kalkyloinnin sijasta ikään kuin laboratorio, jossa on mahdollista tehdä tällaisia tavuihin ja kirjaimiin liittyviä kokeita, jotka tuottavat kieleen täysin uusia merkityksiä.<sup>29</sup> Vastaavasti 1790-luvun filosofiasta voidaan ottaa lukuisia esimerkkejä siitä, kuinka filosofia toteutui tällä aikakaudella – erona esimerkiksi Baruch de Spinozan matematiikasta lainaamaan geometrisen menetelmään – nimenomaan sanojen ja tavujen uutena yhdistelemisenä.<sup>30</sup>

Aluksi erillisiltä vaikuttavien asioiden yhdistelemisen lisäksi kemiallisuuden metafora sisältää Schlegelillä myös vastakkaisen prosessin; kahden pinnallisesti yhteen kuuluvalla vaikuttavan asian erilleen liuottamisen (*Auflösung*) metaforan.<sup>31</sup> Ongelmien ratkaiseminen käsitteellisten erottelujen avulla muistuttaa samean liuoksen kirkastamista sen osatekijät erottamalla. Mielestäni Kapitza ja Chaouli ovat painottaneet liikaa yhdisteen metaforaa liuottamisen metaforan kustannuk-

<sup>29</sup> Chaouli 2002, passim, ks. erit. 5, 21–25, 103, 138, 161–164. Winfried Menninghaus puolestaan on väittänyt, että varhaisromantikot käsittivät kielen nimenomaan matemaattisen mallin mukaisesti. Menninghaus 1989, 49. Chaoulin kritiikistä Menninghausia kohtaan ks. erit. Chaouli 2002, 8, 80, 215–216.

<sup>30</sup> Ajatellaanpa vaikkapa J. G. Fichten *Tatsachen* (tosiseikka) rinnalle tuomaa uudismuodostetta *Tat* (*Tat*), joka pyrki korostamaan kaikkien tosiasioiden takana olevaa tekoa (*Tat*). Fichte 2006 (1795), 38. Vastaavasti Friedrich Hölderlin pohti *Urteil* (väite) sanan jakaantumista osiin *Ur-* ja *Teil*. Hölderlin 2000 (post.), 52. Myöhemmin 1900-luvulla Martin Heidegger hyödynsi varsin laajassa mitassa tätä saksalaista sanan etuliitteillä filosofoimisen perinnettä.

<sup>31</sup> Ks. esim. KFSÄ II, 150. Nro. 32. Metafora käsitteiden liuottamisesta erilleen oli tyypillinen ajan filosofialle. Kantilla termi *Auflösung* toistuu kuvattaessa järjen dialektisten ristiriitojen ratkaisemista. Mielenkiintoisella tavalla Kant on myös tietoinen ilmauksen metaforisuudesta, sillä hän käyttää myös eksplisiittistä kemiallista metaforaa verratessaan rationaalisen aineksen erottamista kokemuksesta alkeiskäsitteisiin jakamalla kemialliseen analyysiin. Kant 1931 (1788), 362. Englannin kielen ratkaisemista ja liuottamista merkitsevän *solution* sanan metaforisuudesta ks. Lakoff & Johnson 1980, 143–149.

sella. Tässä on vaarana vahvistaa pinnallista käsitystä romantikoista alkuperäisestä ykseydestä päihtyneinä irrationalistisina tunteilijoina, sillä ykseyden liuottamisen metafora osoittaa yhtäläillä käsitteellisten erottelujen tekemisen keskeisyyden heille. Romantikot eivät pyrkinet pelkästään kapuamaan dialektista tietä vastakohtien taakse oletettuun ykseyteen vaan myös purkamaan arkikokemuksessa ykseytenä pidetyt asiat auki osoittamalla niiden ristiriitaisuuden.<sup>32</sup> Aivan kuten erilliset aineet voivat yhdistyä yhdeksi yhdisteeksi, kiinteältä ja yhtenäiseltä vaikuttava aine voidaan jälleen liuottaa takaisin erillisiksi yhdisteiksi liuottimen rikkoessa kiinteän aineen sisäiset sidokset. Siten tieteellinen ideointi on Schlegelin mukaan ääretöntä heuristista kokeilemista, jossa käsitteille haetaan jatkuvan yhdistelemisen ja erottelemisen kautta yhä uusia määritelmiä. Schlegelin mukaan: ”Idealismin metodina on *yhdistelevä kokeilu*[.]”<sup>33</sup> Tämä kokeileminen merkitsee sitä, että käsitteiden määritelmät eivät ole lopullisia, vaan niissä käytetyt määritteet ovat liikkuvia ja alati itseään korjaavia. Tätä Schlegelin ja Novaliksen jakamaa käsitystä *lopullisen* totuuden saavuttamattomuudesta ei pidä sekoittaa myöhempään dekonstruktioon, jonka mukaan totuutta ja epätotuutta ei voida erottaa.<sup>34</sup> Vaikka Schlegel kritisoi perinteistä totuuden korrespondenssiteoriaa, hän kuitenkin asetti sen tilalle totuuden koherenssiteorian. Sen mukaan lopullista totuutta ei voida saavuttaa juuri siksi, että tiede pikemmin korjaa itseään loputtomasti.<sup>35</sup>

## Kemiallinen historia

Käsittelin edellä sitä, miksi Schlegel käytti kemiallisista metaforista rakennettua kieltä. Pohdin nyt mitä merkitsee se, että Schlegelin mukaan Ranskan vallankumouksen aikakausi oli kemiallinen aikakausi. Schlegel ei varmastikaan väittänyt, että vallankumous olisi sinänsä palautettavissa sähkökemialliseksi ilmiöksi, vaan hän etsi

<sup>32</sup> Schlegelin käsityksen mukaan dialektiikka koostuu vain ristiriitaisista teeseistä ja antiteeseistä, eikä se sovitettu synteesiksi. KFSÄ XVIII, 8. Nro 45.

<sup>33</sup> KFSÄ XII, 21.

<sup>34</sup> Vrt. esim. Derrida 2003 (1968), 205–206.

<sup>35</sup> Totuuden koherenssiteoriasta romantiikassa ks. Frank 1998, 854; Millán-Zaibert 2007, 40.

Herderin tavoin metaforisia kaltaisuuksia eri todellisuusalueisiin kuuluvien asioiden välillä. Herder kuitenkin oli asettanut orgaanisen, luonnollisen, kehityksen vastakkain modernien valtioiden keinotekoisien, mekaanisen, historian kanssa.<sup>36</sup> Schlegel sen sijaan pyrki määrittämään tarkemmin, mitä modernin aikakauden oma olemus eli sen keinotekoisuus oikeastaan tarkoitti.<sup>37</sup> Tällöin hän kehitti mekaanisuuden oheen kemiallisuuden metaforan kuvatakseen modernia keinotekoisia historiaa. Kemiallisuus myös poikkeaa orgaanisen harmonisen ja tarkoituksenmukaisen kasvun ajatuksesta ja korostaa Ranskan vallankumouksen aikakauden kulttuurin katkoksellista ja heterogeenista luonnetta jatkuvuuksien, homogeneisuuden ja teleologisuuden sijasta.

Puu ja muut orgaaniset mallit tuntuivat 1700-luvun jälkimmäisen puoliskon ajattelussa osuvalta tavolta kuvata historiaa. Schlegelin 1790-luvun lopun ajatukset kemiallisesta aikakaudesta osuvat tietyllä siirtymäkaudelle, jossa orgaanisen rinnalle – muttei sen tilalle – tulee kemiallinen kuvasto. Hieman kärjistäen voitaisiin todeta, että kun valistuksen kasvatti Herder hoiti puutarhassa yrtejään ja taimiaan, esimerkiksi F. W. J. Schelling tai Percy Shelley pyrkivät lisäksi vauhdittamaan filosofisia tutkimuksiaan selvittämällä elämän mysteeriä käytännön kemiallisin kokein.<sup>38</sup> Tämä muutos näkyy selvästi myös J. W. von Goethen tuotannossa, joka ulottuu 1700-luvun viimeiseltä neljännekseltä 1800-luvun ensimmäisille vuosikymmenille. *Nuoren Wertherin kärsimysten* (1774) päähenkilö oli vielä luonnosta ja Homeroksen runoista liikuttava kaunosielu, mutta myöhemmin 1800-luvulla hänet korvaa tutkijan pimeään kammioon koeputkien ja hermeettisten kaavioiden ääreen eristäytynyt tohtori Faust. Goethe käytti *Faust* I (1808) ja *Faust* II (1832) -tragedioissaan runsaasti kemiasta ja alkemiasta peräisin olevia allegorioita kuvaamaan modernia ihmistä. Esimerkiksi *Faustin* toisessa

<sup>36</sup> Herder 1984 (1774), 638; Nisbet 2006, 104–105.

<sup>37</sup> Philippe Lacoue-Labarthe ja Jean-Luc Nancy ovatkin jo aiemmin problematisoineet vakiintuneen tulkinnan varhaisromantikoista luonnollisuuden kannattajina. Lacoue-Labarthe & Nancy 1988 (1978), 104.

<sup>38</sup> Kuten Chaouli huomauttaakin, monien muiden romantikkojen käsitys käytännön kemiasta oli Schlegeliä parempi. Klassisen filologin koulutuksen saanut Schlegel ei harjoittanut käytännön kemiallisia kokeita vaan tyytyi etsimään ajan muotitieteestä osuvan metaforan myös ajan kulttuurille. Chaouli 2002, 2.

osassa Faustin palvelija Wagner valmistaa alkemian keinoin Homunculuksen, koepullossa elävän keinotekoisen ihmisen.<sup>39</sup> Myös Goethen *Vaalihemolaiset* (1809) hyödynsi runsaasti kemiallista kuvastoa. Toinen 1800-luvulle tyypillinen kemiallinen allegoria on Mary Shelley'n *Frankenstein*-teoksen (1818) ilmeisesti sähkökemiallisin keinoin henkiin herätetty, irrallisista elimistä koottu keinotekoinen ihminen. Optimistisesta Schlegelistä poiketen *Faustin* ja *Frankensteinin* kohdalla modernin kulttuurin kemiallisuuteen liittyi teollisen vallankumouksen käynnistymisen herättämiä dystooppisia pelkoja.

Jos käsitteet ja metaforat ovat aina historiallisia, myös historian kielellisen mallintamisen kysymys oli Schlegelille varsin tietoisesti muotoiltu tehtävä. Hän näki kielen ja historian limittyvän toisiinsa: ”Se periaate, mistä historia alkaa, jolle se yksin perustaa itsensä ja jonka kautta kansakuntien synty voidaan löytää, on kieli. Se on historialle sitä, mitä rakkaus on filosofialle ja ilma fysiikalle; kyseessä on niin sanoakseni historian absoluutti.”<sup>40</sup> Kuvatessaan historiaa kielellisesti kemiallisuuden metaforalla Schlegel antaa fragmentin käsitteelleen myös historianfilosofisen merkityksen. Modernin kulttuurin tulkitseminen fragmentaarisuuden aikakaudeksi merkitsi hänelle, että hänen oma aikansa on pelkkien tendenssien eli pyrkimysten aikakausi. Schlegel selitti sanaa ”pyrkimys” seuraavasti: ”sana tarkoittaisi *Fragmenttien* murteessa, että kaikki olisi vielä pelkkää tendenssiä, meidän aikakautemme olisi tendenssien aikakausi.”<sup>41</sup>

Pyrkimyksen tai tendenssin käsitteen avulla Schlegel myös pohti, miksei moderni aika ole vain aiempien aikojen kertausta eli kuinka kulttuuriin voi syntyä uusia yhdistelmiä aiemmista kulttuurin piirteistä. Huolimatta siitä, että Schlegel ajatteli historian ja kulttuurin asettavan ehtoja inhimilliselle toiminnalle, hän ei ajatellut näiden determinoivan sitä. Kemiallisten metaforien avulla Schlegel teki katkoksen orgaaniseen ajatteluun sekä erityisesti preformaatioteoriaan, johon sisältyi historian ymmärtäminen aiempien kulttuurimuotojen jäljittelyksi.<sup>42</sup> Ihmiskun-

<sup>39</sup> Goethe 1956 (1832), 213–215.

<sup>40</sup> KFSÄ XIV, 6.

<sup>41</sup> KFSÄ II, 367.

<sup>42</sup> Hans Dietrich Irmscherin mukaan Herderin organismin metaforan taustalla vaikuttaa biologian kiista preformaatio- ja epigeneesiteorioiden välillä. Historian epigeneettinen tulkinta tarkoittaa sitä, että historia pyrkii yksin-

nan tulevaisuus ei ole muotoutunut ennalta, vaan se kulkee kohti avointa tulevaisuutta. Moderni historia ei ole Schlegelin mukaan orgaaninen eli teleologinen prosessi, mutta se voisi tulevaisuudessa tulla sellaiseksi. Eri-tyisesti varhaisissa tutkimuksissaan Schlegel painotti antiikin historian olevan orgaanista ja tiedostamatonta, kun taas moderni historia on keinotekoista ja tietoisesti tehtyä.<sup>43</sup> Moderni kulttuuri ei ole silti myöskään mekaanista, vaan kemiallisuus on mekaanisuutta osuvampi metafora kuvaamaan sitä. Moderni kulttuuri perustuu keinotekoisille kulttuurisille yhdisteille eli ihmisten tietoisille suunniteluille, teoille ja ratkaisuille. Juuri Ranskan vallankumouksen aikakaudella korostuu kyky nokkeluuteen, eli uusien kulttuurimuotojen luomiseen, kehittämällä erillisiltä vaikuttavista asioista keinotekoisia ja luonnottomia yhdisteitä tai erottamalla aiemmin yhteen kuuluneita asioita toisistaan.

*Athenäum*-fragmenteissaan Schlegel tulkitsi fragmentaarisuuden käsitteen myös historianfilosofisella tasolla. Hän yhdistää sen tulevaisuuden ennakoimattomuuden ongelmaan:

Projekti on tulevan objektin subjektiivinen siemen. – – Tajua projekteja kohtaan, joita voisi kutsua tulevaisuudesta tulleiksi fragmenteiksi, eroaa menneisyyden fragmenttien tajusta vain suunnaltaan: edellisissä se on progressiivinen, jälkimmäisissä regressiivinen. Olennaista on kyky idealisoida ja realisoida objekteja välittömästi ja yhtäaikaisesti: tuottaa ne valmiiksi ja osaltaan myös viedä ne sisällään loppuun. Koska transsendentaalinen on juuri sitä, mikä suhteuttaa ideaalisen ja reaalisen yhtymisen tai eroamisen, voitaisiin aivan hyvin sanoa, että fragmenttien ja projektien taju olisi historiallisen hengen transsendentaalinen osatekijä.<sup>44</sup>

Schlegel kehittää eteenpäin Kantin käsitystä ajasta kaikkia subjekteja yhdistävänä havainnonmuotona.<sup>45</sup> Schlegelin mukaan niin menneisyys kuin tulevaisuuskin ovat jo läsnä nykyisyydessä suunnitelmina ja tendensseinä. Schlegel ei toki luopunut täysin orgaanisesta kielestä: hän

kertaisesta ja yhtenäisestä alustaan jakaantumaan ja eriytymään yhä mutkikkaammaksi ja hajanaisemmaksi. Siksi fragmentoituminen on Herderin mukaan modernin maailman piirre. Irmscher 2001, 109–110. Vrt. Kapitza 1968, 23–24. Epigeneesi- ja preformaatiokiistasta ks. Turunen 2006.

<sup>43</sup> KFSA I, 224, 269.

<sup>44</sup> KFSA II, 169. Nro. 22.

<sup>45</sup> Ks. esim. Kant, *KrV*, A36 = B53.

kutsui näitä suunnitelmia myös tulevaisuuden siemeneksi nykyisessä. Kuitenkin Schlegel yhdisti fragmentaarisuuden vielä keskeisemmin kemiallisuuteen.<sup>46</sup> Tämä tulee jo esille siinäkin, kuinka hän painotti alussa siteeratussa fragmentissa modernin historian olevan kemiallista, ei vielä orgaanista. Toisin sanoen myöskään vuoden 1789 jälkeinen kumouksellinen siirtymäaika ei ollut asioiden luonnollista tasaista kasvua ja kehitystä, vaan se koostui ihmisten tekemistä keinotekoisista ja äkillisistä katkoksisista, joista voi alkaa täysin uusi ja ennen kokematon aikakausi. Schlegelin kokemuksessa nykyisyys oli katkaissut juurensa menneisyyteen, joten hänen aikaansa kuvasivat orgaanista juurtumisen metaforaa osuvammin koeputkessa tapahtuvat aiemmasta poikkeavat reaktiot. Schlegel vertasi Ranskan vallankumouksen keinotekoisia yhteiskunnallisia kokeiluja laboratoriossa tehtyihin kemiallisiin kokeisiin.<sup>47</sup>

Tämä ajatus historiasta potentiaalisina pyrkimyksinä osoittaa muutoksen historiakäsityksessä. Historiaa ei enää tarkastella (ainakaan pelkästään) orgaanisesti eli teleologisesti. Toisin sanoen sitä ei tarkastella vain historian itsensä ulkopuolella olevan päämäärän kautta, vaan Schlegelille on keskeistä historian sisäinen heterogeeninen ja vielä määrittämätön liike kohti avointa tulevaisuutta. Aikakauden koeputkessa kuplivat ainekset ja tendenssit voivat joko viedä historian aivan uuteen (positiiviseen tai negatiiviseen) suuntaan tai sitten jäädä pelkiksi lunastamattomiksi pyrkimyksiksi, joista ei ylipäätään kehkeydykään mitään merkittävää. Itse asiassa myös romantikkojen käyttämä siemenen metafora pyrkii vastustamaan orgaaniseen ajatteluun sisältyvää teleologista ja finalistista piirrettä: nykyisessä olevien potentiaalisten tendenssien tavoin vain pieni osa siemenistä tulee hedelmöittymään.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> KFSÄ II, 148. Nro 9.

<sup>47</sup> KFSÄ II, 248. Nro 426.

<sup>48</sup> Novalis 2005 (1798), 285. Nro 114. Novalis nimesi varhaisromantikkojen *Athenäum*-lehdessä julkaistun fragmenttikokoelmansa *Siitepölyksi* (*Blütenstaub*, 1798). Tämän metaforan mukaisesti fragmentit ovat keskeneräisiä ajatusten siemeniä, jotka saavat mahdollisen merkityksensä vasta kun ne on kylvetty lukijoiden luettaviksi. Ks. Lacoue-Labarthe & Nancy 1988 (1978), 49. Käsitykseni mukaan Novalis viittaa tässä synoptisten evankeliumien kylväjäparaabeliin. Matt. 13:1–9; Mark. 4:1–9; Luuk. 8:4–8.

Tämä varsin moderni käsitys tulevaisuuden subjektiivisesta rakentumisesta jo nykyisessä ennakkointina ja suunnitelmina ei ollut pelkästään filosofisen tutkimuksen tulosta. On mielenkiintoista havaita, että niin Kantille kuin Schlegelillekin historiallinen tapahtuma, Ranskan vallankumous, viime kädessä osoitti yhteiskuntajärjestyksen olevan ajallinen, inhimillisten tekojen ja suunnitelmien tuottama, eikä Jumalan antama ikuinen järjestys. Historianfilosofinen tutkimus on siten aina myös riippuvaista konkreettisista historiallisista tapahtumista. Kant määrittelee tämän yhteyden vallankumouksen ja tulevaisuuden suunnittelemisen välillä samana vuonna *Athenäum*-fragmenttien kanssa ilmestyneessä esseessään ”Edistyykö ihmisuku jatkuvasti kohti parempaa” (1798). Kantin mukaan ainoa varma tapa tehdä apriorisia ennustuksia tulevaisuudesta on tehdä ensin suunnitelmia ja sitten toteuttaa ne itse.<sup>49</sup> Kant jatkaa vielä täsmentämällä, että hän puhuu tässä poliittisten suunnitelmien toteuttamisesta tulevaisuudessa.<sup>50</sup> Reinhart Koselleckia seuraten voidaan todeta, että viimeistään Ranskan vallankumoukseen jälkeen historiallista aikaa ei koettu enää homogeenisenä ja samana toistuvana vaan singulaarisena tapahtumisena. Samalla vallankumous on peruuttamaton tapahtuma, joka viittaa ihmisten tekemään tulevaisuuteen. Tällöin myös tulevaisuuden poliittinen suunnittelu saa aivan uuden merkityksen, sillä tulevaa vallankumousta ajateltiin voitavan myös kiihdyttää vaikuttamalla nykyisiin tapahtumiin.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Kant 1995 (1798), 113.

<sup>50</sup> ”Se nerokkaan kansan vallankumous, jonka olemme juuri nähneet tapahtuvan silmiemme edessä, voi onnistua tai epäonnistua. – – Väitän, että tämä vallankumous tavoittaa kuitenkin (näytelmään osallistumattomien) sivustaseuraajien mielissä lähes entusiastisen osallistumisen yhteiseen toivoon. Koska sen ilmaiseminenkin on vaarallista, sillä ei voi olla syytään missään muussa kuin ihmisuvun moraalisisessa taipumuksessa.” Kant 1995 (1798), 119. Kantin huomautus toivon ilmaiseamisen vaarallisuudesta liittyy siihen, että hän oli joutunut kirjoituksillaan sensuurin hampaisiin. Ks. Beiser 1992, 52.

<sup>51</sup> Koselleck 2004 (1979), 50–51; Behrens 1984, 11–13, 16.



## Metaforat poliittisena salakielenä

Vaikuttaa selvältä, että Schlegelin metafora kemiallisesta aikakaudesta pyrki tuomaan aiemmassa historianfilosofisessa ja poliittisessä keskustelussa käytettyjen mekaanisuuden ja orgaanisuuden metaforien rinnalle kolmannen metaforan, jonka hän ajatteli luonnehtivan näitä osuvammin Ranskan vallankumouksen ajan ominaispiirteitä. Kuten aiemmin totesin, Schlegel ei ymmärtänyt käsitteiden tuottamista matemaattisen tarkaksi konstruoinniksi vaan pikemminkin metaforiseksi luonnehdinnaksi. Romantikkojen runsaalle metaforien käytölle löytyi kuitenkin myös toinen peruste 1700-luvun lopun saksalaisesta kulttuurista – kirjallisuutta koskenut sensuuri. Hieman yllättäen sensuurikysymys ei ole saanut romantiikkaa koskevassa tutkimuksessa riittävästi huomiota.<sup>52</sup> Kuten Leo Strauss on todennut, sensuurin alla kirjoittaneet ovat läpi aikojen käyttäneet erilaisia koodikieliä ilmaistakseen kantansa suoraan puhumisen sijasta allegorioiden tai metaforien kautta, jotka vain osa lukijoista kykenee tulkitsemaan.<sup>53</sup> Pyrinkin osoittamaan, että kulttuurihistoriallisella kontekstualisoivalla lukutavalla voi olla tässä suhteessa paljon annettavaa romantiikan aikakauden tutkimukselle.

Vaikka Friedrich Schlegelin ajatus modernin historian kemiallisuudesta vaatii kulttuurihistoriallista selvitystä avautuakseen nykylukijoille, tämä metafora oli kuitenkin ilmeisen vaikeatajuinen myös useimmille aikalaisille. Varhaisromantikkojen tekstien vaativuus aikalaislukijoille tulee hyvin esiin siitä palautteesta, jota Schlegel referoi *Athenäum*-lehdessä ilmestyneessä esseessään *Über die Unverständlichkeit (Käsittämättömyydestä)*, 1800). Tekstissään Schlegel pyrki puolustamaan romantikkojen kirjoituksia, erityisesti heidän *Athenäum*-lehdessä anonyymisti julkaisemaansa yhteistä fragmenttikokoelmaa, niitä kriitikoita vastaan, jotka väittivät lehden kirjoituksia vaikeasti ymmärrettäviksi.<sup>54</sup> Tämä essee tarjoaakin mahdollisuuden tutkia sitä tapaa, jolla Schlegel halusi lukijoidensa lukevan *Athenäum*-fragmenttien metaforista kieltä.

<sup>52</sup> Esimerkiksi Manfred Frank ja Ludwig Stockinger ovat esittäneet tästä huomioita, mutta kokonaistulkinta aiheesta puuttuu. Stockinger 1988, 189, 191, 205; Frank 1989, 292; Frank 1998, 19–20, 932, 935.

<sup>53</sup> Strauss 1988 (1952), 30–33.

<sup>54</sup> KFS II, 363–372.

*Athenäumin* viimeisenä tekstinä julkaistussa esseessään Schlegel haluaa opettaa tuleville 1800-luvun lukijoille uutta tulkinnan ja lukemisen tapaa, jota varhaisromanttisten metaforien tulkinta edellyttää. Schlegel uskoi vakaasti, että vaikka lehti oli saanut ilmestymisaikanaan paljon väärinymmärrystä osakseen, sitä opittaisiin lukemaan tulevaisuudessa:

[L]ohdutusena *Athenäumin* tunnustettuun käsittämättömyyteen – ongelma on ohimenevä. Uusi aika julistaa itseään nopeajalkaisena, siivekäskenkäisenä; aamun sarastus on pukuun seitsemän mailin saappaat. – Sitten 1800-luku tosiaankin alkaa, ja jokainen pienikin arvoitus *Athenäumin* käsittämättömyydestä ratkaistaan. Mikä katastrofi! Sitten on lukijoita, jotka osaavat lukea. 1800-luvulla jokainen kykenee nauttimaan *Fragmentteja* vaivattomasti ja ilolla digestiiveinä, eikä tarvitse pähkinänsärkijää edes kovimpiin, kaikkein vaikeimmin sulatettaviin.<sup>55</sup>

Schlegel luotti juuri koittaneen 1800-luvun tuovan Eurooppaan sellaiset olot, että Jenan romantikkojen kirjallisuuttakin kyetään ymmärtämään. Hänen optimisminsa haastoi aikalaisten käsityksen romantikoista elitistisinä kirjoittajina. Hän yhdisti 1800-luvun siivekäsjaalkaiseen Hermekseen, jumalten sanansaattajaan, kirjainmerkkien keksijään ja kirjallisuudenkin suojelijaan. *Käsittämättömyydestä*-tekstiä voikin pitää eräänlaisena hermeneuttisena ohjelmana; osallistuihan Schlegel yhdessä ystävänsä Friedrich Schleiermacherin kanssa modernin hermeneutiikan menetelmien kehittämiseen.<sup>56</sup>

Eräänä *Käsittämättömyydestä*-esseen avainkohtana pidän Schlegelin tulkintaa huomiota herättäneestä *Athenäum*-fragmentista numero 216, joka määrittelee hänen aikakautenaan vaikuttavia pyrkimyksiä. Schlegel siteeraa fragmentin ensin kokonaisuudessaan:

Ranskan vallankumous, Fichten *Tiedeoppi* ja Goethen *Meister* ovat aikakauden tärkeimmät tendenssit. Kuka loukkaantuu tästä yhdistelmästä, kenelle sellainen vallankumous, joka ei ole äänekäs ja materiaallinen, ei vaikuta merkittävältä, ei ole vielä kohottanut itseään ihmiskunnan historian korkean ja avaran näkökannan tasolle. Jopa meidän ankeissa kulttuurihistorioissamme – jotka useimmiten muistuttavat juoksevaa

<sup>55</sup> KFSÄ II, 370–371.

<sup>56</sup> Ks. Leventhal 1994.

kommenttaaria kokoelmaan toisintoja klassisesta tekstistä, jonka alkuperäinen versio on kadonnut – monille pienellä kirjalla, jota äänekäs joukko ei edes huomaa, on suurempi merkitys kuin joukon toiminnalla itsellään.<sup>57</sup>

Tässä fragmentissa Schlegel rinnastaa Fichten teoksen *Tiedeopin perusta* (1794) sekä Goethen kehitysromaanin *Wilhelm Meisterin oppivuodet* (1796) kulttuurisen merkityksen Ranskan vallankumoukseen. Puolustaessaan fragmenttia sen saamia poliittisia syytteitä vastaan Schlegel tuo samalla esiin käyttämiään kirjoittamisen strategioita ja antaa siten fragmenttiin lukuohjeita:

Kirjoitin tämän fragmentin mitä kunniallisimmin aikein ja lähes vailla ironiaa. Tapa, jolla sitä on väärinymmärretty, on yllättänyt minut sanomattomalla tavalla, koska olisin odottanut väärinymmärrystä täysin toisenlaiselta näkökannalta. Se että pidän taidetta ihmiskunnan ytimenä ja Ranskan vallankumousta erinomaisena allegoriana transsendentaalisen idealismin järjestelmälle sattuu olemaan eräs subjektiivisimmista näkemyksistäni. Olen esittänyt tämän niin usein ja niin monilla eri tavoilla, että alan jo toivoa lukijoiden vähitellen tottuvan siihen. Loppu on pelkkää salakirjoitusta. – – Niinpä tähän ei sisältynyt mitään ironiaa eikä tässä pitäisi siis olla mitään väärinymmärrettävää; ja silti tämä fragmentti on väärinymmärretty niin, että hyvin tunnettu jakobiini, maisteri Dyk Leipzigista, on jopa tahtonut löytää siitä demokraattisia käsitelmiä.<sup>58</sup>

Kuten tästä voidaan havaita, Schlegelin ja muiden romantikkojen vaikeataajuuden metaforisen kielen taustalla ovat osaltaan poliittiset syyt. Schlegel viittaa Johann Dykiin (1750–1813), leipzigilaiseen kirjakauppiaseen, ja jatkaa näin eteenpäin fragmentin 216 teemaa kirjallisuuden merkityksestä vallankumouksellisten aatteiden levittämisessä.

*Käsittämättömyydestä*-esseessään Schlegel vihjaa fragmenttinsa metaforiikan ja vertausten sisältävän salakirjoitusta (*Chiffersprache*). Ironian ohella Schlegel kutsui siis fragmenttiansa kieltä koodikieleksi. Myöhemmin esseessään Schlegel jopa vertaa näitä metaforisia ilmauksia kielen salaseuroihin:

<sup>57</sup> KFSÄ II, 366. Teosten kursivointi A.N. Vrt. KFSÄ II, 198–199. Nro 216.

<sup>58</sup> KFSÄ II, 366.

[H]alusin näyttää, että sanat ymmärtävät itse itseään paremmin kuin ne jotka niitä käyttävät; halusin kiinnittää huomiota siihen, että filosofisten sanojen parissa täytyy olla salaseuroja; ne ovat sanoja, jotka nousevat kirjoituksista kuin liian aikaisin esiinnoisseiden henkien parvi sekoittaen kaiken ja harjoittaen maailmanhengen näkymätöntä valtaa myös niihin, jotka eivät tahdo tunnustaa niitä[.]<sup>59</sup>

Schlegel viittaa sanojen salaseuran metaforalla todennäköisesti vapaamuurareiden merkitykseen vallankumouksellisten aatteiden levittämisessä niin Ranskassa kuin Saksassakin.<sup>60</sup> Samalla hän yhdistää metaforan kielen salaseuroista käsitykseensä 1800-luvusta aikana, jolloin *Athenäumin* kieltä osataan lukea oikein. Tällaiselle merkkikielelle on tyypillistä, että se aukeaa vain siihen vihkiytyneille. Schlegelin teksti *vaikenee* sanan kahdessa mielessä: vaikeatajuisuudessaan se vaikenee tietystä salatuista asioista, jotka kuuluvat vain rajatulle joukolle.

Schlegel tuo kirjoittamisensa strategian esille kiertoteitse: hän toteaa ironisesti kirjoittaneensa fragmentin ”lähes” vailta ironiaa. Hän huomauttaa maisteri Dykin ”tahtoneen löytää siitä demokraattisia käsityksiä”, jolloin lukija on kokonaan vastuussa metaforille annetuista poliittisista merkityksistä. Estääkseen ajattelunsa lukemisen poliittisenä ajatteluna Schlegel piiloutuu kuuluisan romanttisen ironiansa ja perusteellista tulkintaa vaativien metaforien taakse. Ironia hämärtää lukijoiden suhdetta siihen, mikä tekstissä on tarkoitettu kirjaimellisesti vakavasti otettavaksi ja mikä on pelkkää leikkiä. Rungas metaforien käyttö on vastaava hermeneuttinen keino. Kuten Paul Ricœur on huomauttanut, metafora ei ole sanatason vaan lausetason ilmiö, ja se on olemassa vain sen tulkinta-aktin tuloksena, joka predikoidessaan kaksi sanaa yhteen lauseeksi havaitsee kirjaimellisen lukutavan johtavan

<sup>59</sup> KFSa II, 364.

<sup>60</sup> Reinhart Koselleckin mukaan 1700-luvun absolutistisessa valtiossa, jossa ei ollut modernin demokratian sanan- ja kokoontumisen vapautta tai puoluelaitosta, vapaamuurariudella oli erilainen merkitys kuin myöhemmin. Mysteerit ja vaihtelovalat suojelivat porvariston yhteiskunnallista toimintaa piilottaen sen valtiolta ja näin porvaristo saattoi toteuttaa kansalaisvapautta salassa. Lisäksi jakobiini-puolue hyödynsi vapaamuurarien sosiaalisia kanavia vallankumouksen toteuttamiseen. Koselleck 1988 (1959), 62, 64, 71–75, 80, 83, 85–89. Ks. myös Stockinger 1988, 187–188.

mielettömyyteen.<sup>61</sup> Schlegelille metaforinen kirjoittaminen oli välttämätön poliittinen strategia. Tekstien sisältöä koskevan vastuun sysääminen niiden tulkitsijalle mahdollisti poliittisen kirjoittamisen. Schlegel myöntääkin suoraan suunnitelmansa kirjeessään veljelleen August Wilhelmille: ”Abstraktin metafysiikan omituisuus tulee suojelemaan minua, ja jos kirjoittaa pelkästään filosoifeille, voi olla hämmästyttävän uskalias ennen kuin joku ⟨poliiseista⟩ tekee tästä muistiinpanoja tai edes ymmärtää mitään asian uskaliaisuudesta.”<sup>62</sup> Schlegel voi myöntää yksityisissä kirjeissään tämän hermeneuttisen strategiansa suoraan. Sensuurin alla julkaistuja teoksia tulkittaessa yksityisen kirjeenvaihdon vertaaminen julkaistujen tekstien käsityksiin tarjoaakin kulttuurihistoriallisen menetelmän päästä käsiksi kirjoittajan tapoihin kiertää sensuuria ja etsiä teksteistä lukijoille osoitettuja vihjeitä.

Demokraattisten käsitysten löytäminen *Athenäum*-lehdestä ei ollut sikäli yllättävää, että aiemmin 1790-luvulla Schlegel oli julkaissut myös suuremmin yhteiskuntafilosofisen tekstin *Versuch über den Begriff des Republikanismus* (*Tutkielma tasavallan käsitteestä*, 1796). Tutkielmassaan Schlegel kritisoi Kantin tasavallan määritelmää väittäen, että tasavallan on välttämättä oltava demokraattinen eikä valistuneen itsevaltiaan johtama. Itse asiassa Schlegel vaikuttaa jopa puolustavan jakobiini-puolueen kaltaisen väliaikaisen vallankumousohallinnon oikeutusta, mikäli sitä tarvitaan demokraattiseen valtiomuotoon siirtymiseksi.<sup>63</sup> Teksti julkaistiin berliiniläisessä *Deutschland*-lehdessä, joka jouduttiinkin lakkauttamaan sensuurivaikeuksien takia.<sup>64</sup> Schlegel kommentoi tekstin uskaliaisuutta kirjeessään kälylleen Caroline Schlegelille: ”Tasavaltaisuus[tutkielma] livahti onneksi sensuurin läpi.”<sup>65</sup> Schlegel-veljesten toimittama *Athenäum*-lehti ilmestyi myös Berliinissä, joten näistä kokemuksista viisastuneina he varmasti halusivat pitää

<sup>61</sup> Ricœur 2000 (1976), 89–90.

<sup>62</sup> Friedrich Schlegel August Wilhelm Schlegelille 19.1.1796, KFSÄ XXIII, 275. Nro. 137. Kulmasulkeiden väliin merkityn ilmauksen ”poliiseista” Schlegel on kirjoittanut kirjeen reunaan tai rivien väliin. Schlegelin kirjeiden toimituskäytännöstä ks. KFSÄ XXIV, lii.

<sup>63</sup> KFSÄ VII, 15, 17, 20. Schlegelin poliittisista käsityksistä ks. erit. Beiser 1992, 250–251; Behler 1989, 265–271.

<sup>64</sup> Behler 1993, 38.

<sup>65</sup> Friedrich Schlegel Caroline Schlegelille 9.8.1796, KFSÄ XXIII, 328. Nro 165.

varansa sensoreiden suhteen lehden julkaisemisen jatkamiseksi. Tässä suhteessa *Käsittämättömyydestä*-esseen painaminen nimenomaan *Athenäumin* viimeisenä tekstinä oli mahdollisesti tarkoituksellinen valinta.

## Metaforat historian esittämisessä

Edellä avasin romantiikan aikaa kulttuurihistoriallisesti tarkastelemalla silloin käytettyjä metaforia. Metaforinen esitystapa ei kuitenkaan ole vain menneisyyttä vaan myös välttämätön osa nykyistä kieltä. Hans Blumenbergin mukaan maailman tulkitseminen ei voi koskaan perustua puhtaan käsitteelliselle kielelle, vaan myös oman aikamme ajattelulle on välttämätöntä tukeutua aisteihin pohjautuviin metaforiin.<sup>66</sup> Nykykeskustelussa on puhuttu runsaasti siitä, missä määrin jokainen historiallinen esitys on eräänlainen kertomus.<sup>67</sup> Historiaa koskevat metaforat liittyvät tähän yleisempään kysymykseen historian kielellisen kuvaamisen luonteesta.<sup>68</sup> Siksi on myös aiheellista pohtia alustavasti kysymystä siitä, millaisiin metaforiin historiallisen tiedon kielellisen esittämisen on välttämättä nojauduttava.

Historiallisen esityksen tukeutuminen metaforiin ei merkitse totuudellisuudesta luopumista. Paul Ricœur on painottanut sitä, kuinka metafora esittää oman totuusvaateensa. Metafora voidaan ymmärtää Ricœurin seuraten tapana tehdä todellisuutta merkitykselliseksi esillä kaltaisuuksia erilaisten asioiden välillä. Metafora rakentaa asioiden välille heuristisia malleja, jotka avaavat ajattelulle uusia mahdollisuuksia

<sup>66</sup> Blumenberg 1998 (1960), 10–13. Hartwig Frank puhuu metaforatutkimuksen paradigman muutoksesta: enää ei oleteta, että järjen valon kaltaisia filosofian metaforia voitaisiin korvata muilla ilmauksilla. Frank 2006, 126. Nykyisestä kiinnostuksesta filosofian edellyttämiin metaforiin kertoo myös Ralf Konersmannin toimittama filosofisten metaforien sanakirja *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* (2007) sekä *Niin & Näin* -lehden metaforaa käsittelevä teemanumero 2/2009.

<sup>67</sup> Paul Ricœurin mukaan juonellistaminen on välttämätön inhimilliselle maailman merkityksellistämiseksi. Ricœurin mukaan ”kertomuksen funktio on artikuloida kokemustamme ajasta.” Ricœur 2005 (1990), 164. Kertomus ei kuitenkaan koskaan kykene ylittämään kokonaan ajallisuuden kokemukseen liittyvää hajanaisuutta. Ricœur 1984, 42.

<sup>68</sup> Metaforan ja kertomuksen välisestä suhteesta ks. Ricœur 1984, ix.

nähdä vastaavuuksia todellisuuden eri aluiden välillä. Siten metaforassa ei ole kysymys pelkistä sanojen emotionaalisista konnotaatioista, vaan ne tuottavat uusia kognitiivisia ja semanttisia sisältöjä kieleen.<sup>69</sup> Metaforat voivat tietenkin esittää enemmän tai vähemmän osuvia malleja. Koska voidaan kuitenkin puhua ontuvista ja paikkansa pitämättömistä metaforista, tämä juuri osoittaa epäsuorasti metaforien totuusvaateen.

Tietyllä tavalla myös luonnontieteet joutuvat käyttämään metaforista kieltä tehdessään tutkimustuloksiaan inhimillisesti ymmärrettäviksi. Esimerkiksi atomin kielellisessä kuvaamisessa ei voida välttää metaforisten mallien rakentamista: puhutaan atomin ytimestä ja ytimen ympärillä olevasta ”elektroniverhosta”. Tällainen metaforinen puhe ydintä ”verhoavista” elektroneista on välttämätöntä asian esittämiseksi, mutta se ei tee fysiikasta epätieteellistä runoutta. Vastaavasti puhuesaan esimerkiksi ”lähteistä” historiantutkija ei ole erämaassa etsimässä vettä, vaan viittaa metaforisesti tiedon alkuperän varmistamisen keskeisyyteen. Tiedon lähteen metafora kuvaa kielellisesti alkuperäislähteiden itseensä viittaavaa luonnetta: historiallisen tiedon varmentaminen tukeutuu lähteisiin, eikä ennakkokäsityksemme jostakin aikakaudesta tai tapahtumasta voi kumota lähteen todistusta, vaan päinvastoin lähteistä ilmenneet uudet asiat pakottavat meitä korjaamaan käsityksiämme menneisyydestä. Tässä mielessä lähteen metafora viittaa paitsi menneisyyttä koskevan tiedon alkuperäisyyteen, myös sen itsereferentiaaliseen luonteeseen. Mikäli joku epäilee historiallisen esityksen luonnetta, hänen on perustettava kritiikkinsä joko toisille lähteille tai samojen lähteiden toisenlaiselle tulkinnalle. Kielen metaforisuus ei siten ole merkki sen epätotuudellisuudesta.

Leibnizin utopiaa epätarkat luonnolliset kielet korvaavasta maattaisen tarkasta yleiskielestä ei olla kyetty toteuttamaan.<sup>70</sup> Mikäli historiallinen esitys olisi rakennettu metaforista puhdistetulle kielelle, sen tulisi luopua sen kaltaisista ilmauksista kuten ”lähdemateriaali” ja korvata ne formaalilla matematisoidulla kielellä. Mikäli lähde-metafora korvataan puolestaan esimerkiksi sanalla ”todiste”, siirrytään vain käyttämään oikeudenkäynnistä lainattua metaforiikkaa.<sup>71</sup> Kuten Hans

<sup>69</sup> Ricœur 2000 (1976), 82–115; Lakoff & Johnson 1980, 195–6.

<sup>70</sup> Chaouli 2002, 9.

<sup>71</sup> Historiatieteen käyttämistä juridisista metaforista ks. Burke 2002, 23–24.

Blumenberg painottaa, uuden ajan yritys tehdä kielestä matemaattisen eksaktia ei ole onnistunut. Siksi myös metaforat ovat filosofisen tiedon esittämisessä edelleen välttämättömiä. Blumenberg kutsuu tällaisia käsitteelliseen kieleen palautumattomia metaforia absoluuttisiksi metaforiksi, joilla on historia vielä radikaalimmassa mielessä kuin käsitteillä.<sup>72</sup> Saman täytyy päteä myös historiatieteen käyttämään kieleen, ellei oleteta historian kykenevän esittämään inhimillisiä tapahtumia, käsityksiä, kokemuksia ja tuntemuksia aisteista ja metaforista puhdistetulla, matemaattisen tarkalla kielellä. Tässä suhteessa varhaisromantiikan kulttuurihistoriallisella tutkimuksella on kahtalainen tavoite: toisaalta romantikkojen erilaiset historiaa kuvaavat metaforat ovat kulttuurihistorian tutkimuskohde ja toisaalta romantikkojen ajatukset historiaa koskevan kielen metaforisuudesta tarjoavat sulateltavaa myös nykyisille historioitsijoille.

<sup>72</sup> Blumenberg 1998 (1960), 7, 10–13.



Surullinen ja peloissaan  
MITEN KIRJOITTA MELANKOLIAN KULTTUURIHISTORIAA?

Kirsi Tuohela

When I lie waking all alone,  
Recounting what I have ill done,  
My thoughts on me then tyrannize,  
Fear and sorrow me surprise,  
Whether I tarry still or go,  
Methinks the time moves very slow,  
All my griefs to this are jolly,  
Naught so sad as melancholy.<sup>1</sup>

Englantilainen pappi, kirjastonhoitaja ja oppinut Robert Burton (1577–1640) kysyi 1600-luvulla, mitä on melankolia, ja kirjoitti vastaukseksi oudon, nokkelan ja oppineen teoksen *The Anatomy of Melancholy* (1621). Teoksen alkuun tekijä on laatinut runomuotoisen abstraktin, jonka kertosaikeissa melankolian luonne paljastuu alati vaihtelevaksi: se on suloista ja katkeraa, raukeaa ja repivää, jumalaista ja kirottua. Burtonin runossa melankolia on myös sisäänpäin kääntynyttä tutkiskelua, omien ajatusten ja tekojen pohdintaa, syyllisyyttä, pelkoja ja surua.

<sup>1</sup> Burton 1977 (1621), 11. Ks. myös Foucault 1988 (1961), 121; Porter 2002, 52.

Burtonin teoksen ilmestyessä melankoliasta oli keskusteltu ja kirjoitettu jo paljon. Melankoliaa tutkiessaan Burtonilla oli käytössään kattava kirjasto, ja hän viittaa laajasti niin antiikin teksteihin kuin oman aikansa lääketieteen käsityksiin. Yksimielisyyttä melankoliasta hän ei löytänyt sen paremmin taudin esiintymismuotojen, syiden kuin sopivan hoidonkaan suhteen, mutta perusteellinen asioiden läpikäyminen ja toisaalta melankolian omakohtainen pohtiminen ovat tehneet Burtonin teoksesta melankolia-kirjallisuuden klassikon.<sup>2</sup>

Melankolian keskeisinä oireina on pidetty surua ja pelkoa, siis oireita, joihin myös Burton viittaa. Hän toteaa, että ”yleinen tapa on määrittää se eräänlaiseksi höperrydeksi ilman kuumetta, seuranaan pelko ja suru, joilla ei ole ilmeistä syytä”. Nämä oireet erottavat melankolian selvimmin ”hulluudesta”, ja täsmennys ”ilman syytä” erottaa sen kaikista muista tavallisista tunteista, passioista.<sup>3</sup> Vaikka melankoliaan mielen sairautena voidaan liittää melko selkeä sisältö, kuten raskasmielisyys, ahdistus ja pelot ilman kiinnekohtaa, on melankolia käsitteenä myös laaja ja monitulkintainen. Se voi olla sekä sairaus että tunne, sekä psykiatrinen diagnoosi että menetyksen tunteelle annettu nimitys, kuten Sigmund Freud esitti. Freud ajatteli, että sekä murhe että melankolia ovat reaktioita menetykseen. Melankolikko ei kuitenkaan tiedä mitä oikeastaan on menettänyt, ja tässä hän poikkeaa normaalimuotoisesta surevasta, jolla on käsitys siitä, mitä menetystä hän suree. Freud toteaa, että melankoliaan liittyy itsetunnon voimakas lasku ja se tekee melankolikon minän tyhjäksi ja arvottomaksi. Hän kutsuu melankoliaa sen vuoksi myös moraaliseksi pienuusharhaksi.<sup>4</sup> Vaikka Freud pohtii murheen ja melankolian eroa, hän näkee niissä myös paljon samaa.

Artikkelissani ”melankolia” viittaa kaikkiin termin käyttöyhteyksiin tunteista sairauksiin ja niiden väliseen harmaaseen alueeseen. Tarkoitukseni on pohtia, mitä melankolia käsitteenä ja tutkimuskohteena kulttuurihistorialle on. Miten ihmisen oireileva keho, psyykinen kipu ja niiden kielelliset esitykset olisi asetettava aikaan ja paikkaan, ihmisten elämismaailman ja sen jatkuvan muutosprosessin osaksi?

<sup>2</sup> Burtonista tarkemmin ks. Babb 1959 ja Gowland 2006.

<sup>3</sup> Burton 1977 (1621), 170. Suom. K.T. Ks. myös Horwitz & Wakefield 2007, 64; Johannisson 2009, 32–33.

<sup>4</sup> Freud 2005 (1917), 160–161; Johannisson 2009, 30.

## Melankolian pitkä historia: patologisen ja kulttuurisen yhteinen matka

Melankolialla on rikas ja näkyvä historia. Sitä potevista henkilöistä on kuvauksia antiikista alkaen, ja sen olemus on askarruttanut niin lääkäreitä, filosofeja, teologeja kuin maallikoitakin. Melankolian historia voidaan kirjoittaa joko lääketieteen ja psykiatrian kehityksen sisäisenä tarinana tai tarkastella sitä osana laajempaa kulttuurista tunnepuhetta.<sup>5</sup>

Melankolian pitkä historia voidaan jäsentää jaksoihin suhteuttaen se esimerkiksi sellaiseen suureen tulkinnalliseen kokonaisuuteen kuin *moderni*. Ruotsalainen aatehistorioitsija Karin Johannisson kirjoittaa melankolian historiasta kolmen vaiheen jatkumona ja suhteessa juuri moderniin. Hän erottaa toisistaan esimodernin ”mustan melankolian”, modernin ”harmaan melankolian” ja myöhäismodernin ”valkoisen melankolian”. Antiikista 1700-luvulle ulottuvassa traditiossa melankolia ymmärrettiin Johannissonin mukaan katkeruutena ja raskasmielisyytenä, haluttomuutena ja synkkyyttenä, tilana, joka aiheutui ruumiin-nesteiden epätasapainosta, mustan sapen (*melaina chole*) liiallisuudesta kehossa. Melankolia oli oireiltaan tunnistettava, selkeästi ruumiillinen sairaus. Antiikista juontaa kuitenkin myös melankolian tunnepuhe, romantisointi ja glorifiointi, sen kytkeminen älylliseen ja henkiseen suuruuteen. Aristoteles ja Platon tekivät molemmat tämän kytköksen, ja renessanssioppineet puhalsivat ajatuksen liekkeihin edesauttaen melankolian nousua muoti-ilmiöksi 1600-luvulla.<sup>6</sup> Kirjallisuus ja näytelmät alkoivat vilistä ihmisvihaajia, hypokondriikkoja, pessimistejä ja itsemurhaan ajautuvia rakastajia. 1700-luvun hypokondrikot kuuluvat Johannissonin jäsenyydessä vielä esimoderniin mustaan melankoliaan. Heille oli tunnusomaista pakonomainen itsetarkkailu, tuska ja pelot, mutta myös villiys, mania. Esimodernit melankolikot (tai hypokondrikot) saattoivat muuttua susiksi, yksinäisiksi, traagisiksi ja villeiksi eläimiksi, joilla oli loputon nälkä. ”Susimies” oli paitsi kirjallinen hahmo myös 1700-luvun lääketieteen diagnoosi, melankolian erityistapaus. Kaiken kaikkiaan esimoderni melankolia oli Johannissonin mukaan

<sup>5</sup> Ks. esim. Jackson 1986, 3.

<sup>6</sup> Johannisson 2009, 31–34; ks. myös Gowland 2006, 1–2. Antiikin melankoliasta ks. Demont 2006.

tila, joka sisälsi vastakohtansa, manian. Se oli luonteeltaan kahtalainen ja äärimmäisyydet sisältävä: siihen kuului sekä yliherkkyyttä että tunteettomuutta, sekä mykkyyttä että puhetulvaa, sekä apatiaa että raivoa.<sup>7</sup>

Moderni melankolia muotoutui Johannissonin mukaan romantiikan myötä 1700- ja 1800-lukujen taitteessa. Melankolikokokema voimakas draama seestyi osaksi sensibiliateettiä ja ainutkertaisen minän ideaa. Melankolia kukoisti taiteilija-identiteetissä mutta myös eliitin ja porvariston itsedokumentaatiossa: kirjeissä ja päiväkirjoissa. Johannissonin mukaan melankoliassa näkyi nyt paljon reflektoidumpi ulkopuolisuus, joka ei ollut enää ”traagista sulkemista inhimillisen ulkopuolelle, vaan tietoista vapautumista konventioiden terroristista”.<sup>8</sup>

Myöhäismoderni melankolia on Johannissonin analyysissä valkoista ja tyhjää. Tämän aikakauden ihminen on menettänyt illuusionsa ja täyttää tyhjiyttään kuluttamalla. Sisällöksi ja tyhjiyden täytteeksi sopivat väkivaltafantasiat, kuolema ja pakeneminen, surun kuvaukset, sairastaminen ja itsensä vahingoittaminen, nostalgia ja virtuaaliset maailmat. Kaiken tämän kääntöpuolena melankolinen poseeraaminen ja irrallisuus sisältävät kuitenkin myös mahdollisuuden kuvitella, luoda mielikuvissa omasta maailmastaan mitä tahansa ja muokata itsensä keneksi hyvänsä. Johannissonin mukaan myöhäismoderni melankolia on kaikkien ulottuvilla, ja se on siis demokratisoitunut ilmiö.<sup>9</sup> Käsitteenä melankolia on kuitenkin hävinnyt myöhäismodernista puheesta depressiopuheen astuttua sen tilalle. Depressio on terminä melankoliaa selvästi köyhempi, sillä siitä puuttuu melankolian eksistentiaalinen ulottuvuus: depressiosta on muodostunut vain sairaus sairauksien joukossa. Melankolian kaksiteräisyys on hävinnyt ja pitkä kytkös tuskan ja murheen tuottavaan potentiaaliin on Johannissonin mukaan kadotettu kulttuurissa, jossa melankoliapuheesta on siirrytty depressiopuheeseen. Moderni psykiatria on arkipäiväistänyt sielun synkkyydet tunnistetta-

<sup>7</sup> Johannisson 2009, 31–38.

<sup>8</sup> Johannisson 2009, 46–48.

<sup>9</sup> Depressiosta keskustellaan mm. lääketieteen sosiologiassa vilkkaasti. Sen yleistymisestä ja tavallisuudesta kertovat esimerkiksi lääketilastot. Yhdysvalloissa masennuslääkkeet ovat eniten määrätty lääke; niitä on määrätty vuonna 2000 310–390 ihmiselle 1000:sta, kun seuraavina tulevien astmalääkkeiden kohdalla luvut ovat 278/1000 ja verenpainelääkkeiden kohdalla 242/1000. Shorter 2009, 169.

viksi, tavanomaisiksi ja hoidettaviksi sairauksiksi – mutta samalla niistä on tullut yhtä merkityksellisiä kuin ihottuma tai flunssa, kirjoittaa Johannisson.<sup>10</sup>

Melankolian historiaa on kirjoitettu myös toisista lähtökohdista. Sitä on hahmotettu lääketieteen ja psykiatrian kehityksen valossa ja tieteenhistoriallisena ilmiönä. Silloinkin sen tarina on pitkä ja juuret antiikissa. Kliinisenä syndroomana melankoliaa ja sen historiaa on tarkastellut psykiatri ja historioitsija Stanley Jackson. Hän on jäljittänyt tämän sairauden kuvaa ja sen muutoksia kahden ja puolen tuhannen vuoden kuluessa ja toteaa, että muutoksen ja variaatioiden rinnalla voidaan nähdä merkittävää pysyvyyttä ja perusoireiden samankaltaisuutta. Siinä missä melankoliaa kuten muitakin mielen sairauksia selittämään pyrkiviä teorioita on tullut ja mennyt, on oireissa nähtävissä jatkuvuutta. Hoidon historia on oma kiinnostava tarinansa, ja Jackson on hahmottanut myös sen muutoksen keskeisiä vaiheita.<sup>11</sup>

Jacksonin tapa kirjoittaa melankolian historia on tiivistäen sanottuna muutosten ja variaatioiden seuraamista hämmästyttävän yhtenäisestä ilmiöstä. Hänen lähtökohtansa on, että melankolinen ja masentunut ihminen ei välttämättä ole mieleltään sairas eikä hänen tilansa aina ole patologinen. Ainoastaan silloin, kun tila on vakava ja kestää kauan, voidaan masentuneisuutta tarkastella sairautena, patologisena ilmiönä. Jackson haluaa rajata tarkastelunsa tähän: melankoliaan patologiassa, kliinisenä tilana. Hän sivuaa murheen, surun, kärsimyksen ja epätoivon tunnetiloja ja pohtii esimerkiksi keskiajan kohdalla *acedian*, surumielisyyden, kristillistä kontekstia, mutta haluaa kuitenkin pääosin pitäytyä lääketieteellis-historiallisessa tarkastelussa.<sup>12</sup>

Lähes kaikkien melankoliaa koskevien esitysten tavoin Jackson käy läpi melankolian käsittehistoriaa ja termin juuria kreikan ja latinan kielissä. Sana tulee kreikasta *melaina chole*, josta tämä mustaa sappea tarkoittava termi kääntyi latinaksi *atra bilis* ja englanniksi *black bile*. 1300-luvun myötä englannin kielessä alkoivat yleistyä monet variaatiot termistä – *malencoley*, *melancholie*, *melancholy* – ja lääketieteeseen vakiintui vähitellen muoto *melancholia*. *Depressio* on terminä paljon

<sup>10</sup> Johannisson 2009, 61–67.

<sup>11</sup> Jackson 1986, 1–2.

<sup>12</sup> Jackson 1986, 3–4.

myöhempi tulokas. Se esiintyy sanana 1600-luvulla tarkoittaen alas painumista (lat. *de* (alas) *premere* (painaa)). Sitä alettiin käyttää mielialaa koskevassa puheessa, ja 1700-luvulla se alkoi esiintyä myös melankoliaa koskevassa keskustelussa. 1800-luvulla depression käyttö tunteita ja mielialaa kuvaavana adjektiivina lisääntyi, ja myös psykiatrit ottivat sen käyttöön. Muiden muassa saksalaisen psykiatrian isähahmot Wilhelm Griesinger ja Emil Kraepelin käyttivät sitä: ensimmäinen esimerkiksi muodossa *die psychischen Depressionzustände* ja jälkimmäinen muodossa *depressive Wahnsinn*. Muodollisena diagnostisena kategoriana depressio kuitenkin vakiintui vasta 1900-luvun psykiatriassa.<sup>13</sup>

Musta sappi melankolian aiheuttajana on kiinnostava monestakin syystä. Sillä on ollut selitysvoimaa kaksi vuosituhatta eikä vain melankolian vaan muidenkin sairauksien synnyssä. Musta sappi on ruumiin nesteitä eli humoraaleja koskevan (humoraali)opin mukaan yksi ruumiin neljästä perusnesteestä. Niiden tasapainon tai häiriintymisen on katsottu olevan yhteydessä terveyteen ja sairauteen. Tämä viidenneltä vuosisadalta eKr. aina 1700-luvulle asti ulottuva ajatteluperinne on muuntunut vuosisatojen myötä mutta ollut myös kestävä selityspästä melankolialle. Mustan sappen erityisyys on siinä, että toisin kuin muita ruumiinnesteitä eli verta, limaa ja (keltaista) sappea sitä ei varsinaisesti erity missään kehon osassa. Esi-hippokraattisissa teksteissä sitä ei alun perin mainittukaan tai se oli (maksan erittämän, keltaisen) sappen pilaantunut, myrkyttynyt muoto. Myöhemmin 500-luvulla eKr. musta sappi kuitenkin vakiintui yhdeksi humoralismin perusnesteistä ja ajatus eli lääketieteen teksteissä pari vuosituhatta. Antiikin teksteissä musta sappi saattoi muodostua paitsi pilaantumalla myös verestä jäähtymisen kautta. Saatettiin myös yleisemmin ajatella, että kutakin luonnollista nestettä vastasi myös luonnon, korruptoitunut ja pilaantunut oma musta nesteensä, joka synnytti sairauksia.<sup>14</sup>

Karin Johannisson kirjoittaa, että melankolia ymmärrettiin humoralismin kautta selkeästi ruumiillisena sairautena ja siksi selityspästäkin oli kehossa.<sup>15</sup> Michel Foucault puolestaan kuitenkin vihjaa, että musta sappi on monelta osin symbolinen ilmaus. Hän kirjoittaa klas-

<sup>13</sup> Jackson 1986, 5–6; ks. myös Horwitz & Wakefield 2007, 66.

<sup>14</sup> Jackson 1986, 7–10.

<sup>15</sup> Johannisson 2009, 31–32.

sisesta, 1500-luvulta 1800-luvulle ulottuvasta melankoliasta, että sen yhteydessä toki pohdittiin sekä synnynnäistä temperamenttia että ruumiin nesteitä tai niistä muodostuvia höyryjä melankolian syinä. Puhe oli kuitenkin enemmän symbolista kuin tarkkoihin havaintoihin perustuvaa.<sup>16</sup>

Klassisella kaudella siirryttiin muutenkin määrittelemään melankoliaa enenevästi sairauden oireiden, ei syiden tai syntymekanismin kautta. Oireet ja melankolian ilmiasu saivat tilaa selityksissä, ja oisittaisen hulluuden sijaan melankolia nähtiin yhä enemmän suruna, katkeruutena, yksinäisyyteen vetäytymisenä ja hitautena. Englantilainen Robert James kirjoitti 1740-luvulla melankolikoista, että ”he välttävät seuraa, suosivat yksinäisiä paikkoja ja vaeltelevat tietämättä, minne ovat menossa, heidän ihonsa on kellertävä, suu kuiva kuten hyvin janoisilla ihmisillä, heidän silmänsä ovat kuivat, ontot eivätkä ne koskaan kostu kyynelistä, heidän koko kehonsa on kuiva ja polttavan kuuma, kasvonsa tummat ilmaisten ainoastaan kauhua ja surua”.<sup>17</sup> Melankolia ei määritynyt enää niinkään kehon tapahtumien kautta vaan paljolti melankolisen kokemuksen fenomenologiana, kirjoittaa Foucault.<sup>18</sup>

## Kulttuurihistoriallinen näkökulma

Mitä melankolia tutkimuskohteena tarkoittaa nykyään kulttuurihistoriallisen tutkimuksen kehyksessä? Onko se tieteen kulttuurihistoriaa? Onko se melankoliaa representoivan kirjallisuuden, kuvataiteen ja elokuvien analyysia? Onko se sosiaalishistoriallisen ja potilaan näkökulmaa korostavan tutkimuslinjan jatkamista? Onko se hulluuden ja rationaliteetin kulttuurisen rajan etsimistä eri aikakausista ja tilanteista? Onko se kriittistä, psykiatristen instituutioiden ja hoivaavan vallan mekanismien analyysia? Se voi olla kaikkia näitä: valikoima, yhdistelmä tai muunnos näistä.

<sup>16</sup> Foucault 1988 (1961), 124.

<sup>17</sup> Robert James: *A medicinal dictionary: including physic, surgery, anatomy, chymistry, and botany* (1743), ranskaksi 1746. Sit. Foucault 1988 (1961), 125. Suom. K.T.

<sup>18</sup> Foucault 1988 (1961), 117–135.

Hulluuden historiaa ja kulttuurihistoriaa ovat kirjoittaneet muun muassa Michel Foucault Ranskassa ja Andrew Scull Englannissa nous-  
ten urauurtavilla tutkimuksillaan klassikoiksi. Molempien ansio on  
laajojen muutoslinjojen näkeminen ja kontekstuaalinen lähestymistä-  
pa.<sup>19</sup> Melankolia ei ole heidän tarkastelujensa keskiössä, mutta erityisesti  
Foucault käsittelee sitä melko laajasti. Kiinnostavaa on, että hulluuden  
medikalisoituminen asettuu näissä tarkasteluissa monipuolisesti sosiaa-  
liseen kontekstiinsa ja tieteen toimintaan liitetään myös neuvottelun ja  
inhimillisen epäröinnin aspekti. Anti kulttuurihistorialle on eittämättä  
kontekstualisoinnissa ja rohkeiden synteettisten tulkintojen tarjoami-  
sessa.

Suurten tarinoiden rinnalla hulluuden ja psykiatrian kulttuurihis-  
toria tarjoaa myös lähikuvia yksittäisistä sairastamisen muodoista. Ian  
Hackingin *Mad Travelers* (1998) on eräs tällainen; se on analyysi vuonna  
1887 psykiatrian tieteellisen tiedon piiriin nousseesta ”hullun kulkijan  
syndroomasta”, pakkovaelluksesta. Saksassa tämä pakonomainen käve-  
leminen ja kulkeminen sai nimen *Wandertrieb* ja sitä kutsuttiin myös  
*dromomaniaksi*. Hacking ei ota pääasialliseksi tehtäväkseen pakkova-  
elluksen kontekstualisointia ja historiallistamista, sillä hän identifioi  
itsensä analyttiseksi filosofiksi. Hän käyttää pakkovaellusta esimerk-  
kinä sairaudesta, jonka luonne on hämärä: emme osaa päättää tai saa  
selville, onko se ”todellinen” sairaus vai kulttuurinen konstruktio. Hän  
kuitenkin asettaa tämän sairauden, sen leviämisen ja katoamisen kult-  
tuuriseen kontekstiin ja osoittaa, että vain sieltä käsin vaivojen ja diag-  
noosien ilmaantuminen ja häviäminen selittyvät. Hackingin pohdinta  
”todellisen” ja ”kulttuurisen” rajasta on tärkeä. Hän analysoi aikamme  
länsimaisen kulttuurin sairauspuhetta todeten, että ollakseen ”todelli-  
nen” sairaudella on oltava jokin vastaavuus kehossa, jokin biokemial-  
linen, neurologinen, orgaaninen perusta, joka voidaan eristää ja saada  
näkyviin laboratoriossa tai jollain muulla teknologialla. Jos mitään  
”todellista” ei löydy, sairaus on vain nimitys oireille ja tuntemuksille,  
epämääräinen ja ”kulttuurinen”. Sillä, onko sairaus ”todellinen” vai  
”kulttuurinen”, on moraalisia seurauksia: vain todellinen sairaus oikeut-

<sup>19</sup> Foucault 1988 (1961); Scull 1979.



taa sairaan statukseen ja vaikkapa sairauslomaan ja vakuutuskorvaukseen.<sup>20</sup>

Janet Oppenheimin *Shattered Nerves* (1991) on tutkimus, joka psykiatrian ja hulluuden historiassa tarkentuu ennen muuta melankolian ja depression historiaan. Hauraat hermot sijoittuvat viktoriaaniseen Englantiin, ja Oppenheimin rikas ja monipuolinen teos katsoo depressiivisyyttä sekä lääketieteen että potilaiden näkökulmasta. Tutkimuksen lähtökohta on hermoromahdus (*nervous breakdown*), joka Hackingin vaelluspakon tavoin on epäselvä diagnoosi tai sairastumisen määre. Oppenheim tarkastelee lääkäreitä ja potilaita jaetun merkityks maailman jäsenenä ja toteaa, että määriykset eivät tieteenkään ole puhtaan objektiivisia ja vapaita epäsuorista moraalisisista kannanotoista. Erityisesti 1800-luvun psykiatristen sairauksien kohdalla, joissa tarkkaa ja varmaa tietoa niiden syistä ja synnystä ei ollut, kulttuuriset tulkinnat kulkeutuvat niitä koskevaan puheeseen. Oppenheim korostaa tutkimuksellista lähtökohtaa ajatella, että sairaus (*illness*) syntyy biologisen todellisuuden ja vaihtelevien kulttuuristen tilanteiden välisestä vuorovaikutuksesta. Hänestä on yhtä väärin pitää sairautta muusta maailmasta irrallisena kuin ajatella, että yksikään sairaus syntyisi vain kulttuurisena konstruktiona ilman kosketusta kipuun ja kehollisiin tuntemuksiin.<sup>21</sup>

Myös kulttuurihistorioitsijoita paljon kiinnostanut psyykinen poikkeavuus (neuroosi) on hysteria. Sen ylistetty ja tärkeä tutkija on Mark Micale, jonka *Approaching Hysteria. Disease and Its Interpretations* ilmestyi 1995. Micale toteaa tutkimuksensa alussa hysteria-tutkimuksen olevan ”toivottoman muodikasta” ja näkee syyksi sen, että aihe tarjoaa vastustamattoman sekoituksen tiedettä, seksuaalisuutta ja sensaatioita. Hänen oma tutkimuksensa on tietosisällöltään poikkeuksellisen rikas. Se sisältää hienoja oivalluksia ja myös ehdotuksen siitä, miten hysterian, mutta yhtä hyvin koko lääketieteen kulttuurihistoriaa tulisi tarkastella. Micalen mukaan sairaus ilmaantuu kulttuuriseen keskusteluun monessa kohdin, ja on turhaa yrittää etsiä selkeitä yksittäisiä vaikutusyhteyksiä. Sen sijaan olisi nähtävä, miten vaikutteet kulkevat kehämäisesti. Visuaaliset, draamalliset, tieteelliset teoriat ja kuvat kohtaavat toisensa monin tavoin ja mieluummin kehässä kuin lineaarisesti tai kahdenväli-

<sup>20</sup> Hacking 1998, 1–14.

<sup>21</sup> Oppenheim 1991, 4–5.

sesti. Ideoiden, tiedon ja assosiaatioiden risteymistä syntyy sosiaalinen ja kulttuurinen miljö, josta sekä maallikot että tieteen ja taiteen tekijät voivat ammentaa. Micalen mukaan 1800-luvun Ranskassa hysteria kukoisti ensisijaisesti lääketieteellisessä, kirjallisessa ja uskonnollisessa kulttuurissa, ja sen pohtiminen yhdellä alueella rikasti sen kuvauksia muilla. Siksi on syytä välttää näiden diskurssien tiukkaa rajaamista toisistaan erillisiksi ja sen sijaan yrittää nähdä niiden vuorovaikutus.<sup>22</sup> Micalen viesti on oiva ohjenuora myös melankolian kulttuurihistorian tutkimukseen.

Karin Johannissonin *Melankoliska rum* (2009) on paitsi melankolian pitkän historian jäsenys myös manifesti melankolian kulttuurihistorian tutkimustavasta. Kulttuurit monikossa ja eri diskurssien vuorovaikutus, joista Micalekin kirjoittaa, ovat Johannissonin tutkijanotteen perusta. Lääketieteen tekstien, romaanien, runojen ja omaelämäkerrallisten tekstien äänistä rakentuu hänen käsissään kuoro, joka on kulttuurin kuvana ja tulkintana rikas ja puhutteleva. Johannissonin esseistinen tyyli ja syntetisoiva tarinointi viehättävät mutta myös kiukuttavat tarkempaa kontekstia kaipaavaa tutkijaa. Hän kirjoittaa esimerkiksi melankolian ja sukupuolen suhteesta: ”melankolian historiallinen stereotyyppi on valittu mies [den utvalda mannen]”.<sup>23</sup> Mutta missä ja milloin siis? Historiassa. On pakko kysyä, eikö kontekstia voisi esittää hieman täsmällisemmin.

## Melankolian sukupuoli

”Valittu mies” melankolian stereotyyppinä saa Johannissonilla seurakseen modernin depression stereotyyppin, nimettömän naisen. Myöhäismodernin melankolian muotoutumisessa ei hänen mukaansa ole kysymys vain siitä, miten melankolia muuttui depressioksi, vaan myös siitä, miten miehinen melankolia muuttui naisten depressioksi.<sup>24</sup> Tämä kysymys sisältää vahvan taustaoletuksen, että melankolia oli määritelmällisesti miehinen ja vasta muuttuessaan depressioksi 1800- ja

<sup>22</sup> Micalé 1995, 238–239.

<sup>23</sup> Johannisson 2009, 67.

<sup>24</sup> Johannisson 2009, 67.

1900-luvuilla se muuttui myös feminiiniseksi. Tämä yleistys on laajalti viljelty, vaikka se on myös kiistanalainen.

Feministisen psykologian piirissä on pohdittu samaa muutosta ja kysytty, miten naisten yliedustus depression sairastavuustilastoissa tulisi selittää. Johtuuko kaksikertainen sairastavuus siitä, että naiset ovat alttiimpia depressoille? Tunnistetaanko heidän sairautensa paremmin vai etsiytyvätkö he helpommin hoidon piiriin? Mistä lähtien tilanne on ollut tällainen ja miksi?

Kontekstualisoiva psykologia ei ole tieteenalansa ytimessä vaan pikemminkin marginaalissa, mutta kulttuurihistorioitsijasta sen tapa korostaa kontekstin merkitystä myös psyykkisen sairastamisen yhteydessä tuntuu läheiseltä. Feministisesti suuntautuneet psykologit Janet Stoppard ja Linda McMullen ovat inspiroituneet kontekstualisoivasta otteesta naisten depressoita tutkiessaan. Sen lisäksi, että he kysyvät, miksi naiset masentuvat (miehiä enemmän), he ovat kiinnostuneita siitä, millaisissa tilanteissa ja olosuhteissa naiset masentuvat.<sup>25</sup> Omaelämäkerrallista aineistoa tutkimalla psykologi Dana Jack on tullut siihen tulokseen, että masentuessaan naiset hiljentävät itsensä, tukahduttavat pyrkimyksensä ja oman äänensä. He tekevät sen säilyttääkseen tärkeät läheissuhteensa.<sup>26</sup> Hyvin samanhenkisesti tulkitsee Karin Johannisson modernin ajan massiivista dokumentaatiota naisten sisäänpäin kääntyneisyydestä, väheksynnästä ja kaipauksesta. 1800-luvun keskiluokkaisten naisten historian läpi kulkee hänen mukaansa kärsimyksen (*leda*), eksistentiaalisen ahtauden ja tyhjyyden tuntemuksen säie, joka jatkuu vielä pitkälle 1900-luvulle. Johannisson ehdottaa, että depressoista on tullut naisten sopeutumisstrategia, heittäytymistä siihen, mitä heiltä oikeastaan odotetaan koko ajan: passiivisuutta, hiljaisuutta ja itsen väheksyntää.<sup>27</sup> Tämä tuskin selittää melankolian feminisoitumista täysin, mutta lähtee selvästi ja rohkeasti siitä, että kulttuurisilla malleilla ja sosiaalisilla odotuksilla on yhteytensä mieleemme ja lopulta myös kehoomme.

Ajanjakso, joka sisälsi paljon Johannissonin mainitsemia naisten dokumentointia tyhjyyden tunteista ja alakuloisesta sisäisyydestä, on

<sup>25</sup> Stoppard & McMullen 2003, 4–12.

<sup>26</sup> Jack 1991.

<sup>27</sup> Johannisson 2009, 67–71.

modernin murrokseksi kutsuttu kausi, 1800-luvun viimeiset vuosikymmenet. Naisten melankolian kulttuurihistoriaa koskeva oma tutkimukseni *Huhtikuun tekstit. Kolmen naisen koettu ja kirjoitettu melankolia 1870–1900* (2008) kartoittaa tuota aikaa naisten oma/elämäkerrallisten tekstien kautta. Samalla kun seuraan, miten melankolinen kokemus kulkeutui teksteihin, miten se jäsenyi oman itsen, oman ajan naisten tai oman ajan ongelmaksi, katson myös sukupuolen ulottuvuutta aineistossani.

Rajaus kirjoittaviin naisiin tarkoittaa, että tutkittavakseni piirtyy juuri naisten kokemuksia alakulosta ja sukupuolesta. Monessa kohdin viihtyminen siinä oli heille vaikeaa. Sukupuoli merkitsi ristiriitoja, torjuntajoja ja ahtautta, ja tekstuaalistetuissa kokemuksissa nämä negatiivisuudet usein latistivat ja masensivat heitä. Esimerkiksi ruotsalainen Victoria Benedictsson (1850–1888) kirjoitti helmikuussa 1887 päiväkirjassaan:

Suren sitä, että olen nainen. Naisesta ei voi koskaan tulla ensiluokkaista taiteilijaa. Niin sanotaan. Niin kai se on.

Haluaisin rauhaa. Yksinäisyyttä. Haluaisin olla kuollut. Nirvana – siinä suuri onni.

Jos meillä naisilla on päätä, niin me olemme vain suurten miesten leikkikaluja; tämä on se, mitä etevimmät meistä saavuttavat. –

En kelpaa mihinkään. Työni ei ole minkään arvoista. Jos tosiaan on niin, silloin haluan kuolla.<sup>28</sup>

Benedictsson jatkoi päiväkirjaansa paria päivää myöhemmin kirjoittaen syvästä yksinäisyydestä, autiudesta ja pimeydestä. Hän etsi surunsa ja elämäntuskansa syytä jälleen sukupuolestaan:

Minä olen nainen. Pidän sitä pahimpana onnettomuutena, siksi että se on ollut minussa aina eikä se lopu koskaan.

Aion pyrkiä taiteilijuuteen väsymättömällä tahdonvoimalla, ja kuitenkin tulen tietämään, että en voi koskaan sitä saavuttaa – siksi, että en ole mies, siksi, että voimani voivat määrätä vain naisen aivoja. Naisena olemisen yllä on kirous, kun on saanut miehen aivot!<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Benedictsson 1985 (1887), 233. Suom. K.T.

<sup>29</sup> Benedictsson 1985 (1887), 234. Suom. K.T. Ks. myös Tuohela 2008, 122–123.

Benedictssonin kokema ristiriita merkitsi, että hänen sosiaalinen sukupuolensa (naisuus) esti häntä elämästä todeksi sitä älyllistä ja taiteellista kutsumusta, jota hän tunsu. Hän koki omaavansa naisen luonnon, biologian ja sosiaalisen aseman, mutta myös taiteilijakutsumuksen ja sitä kautta ”miehen aivot”.

Monien aikansa kirjoittavien naisten tavoin Victoria Benedictsson analysoi myös ympäröivää kulttuuria ja yhteiskuntaa. Hän kirjoitti novellissaan ”Ur mörkret” (1888), miten naisten epäitsenäisyys, lemmikkikaniin vertautuva lisääntymistehtävä ja riippuvuus muista muodostivat heidän asemansa ja kuvansa kulttuurissa. Tähän kuvaan kuului, että heitä myös halveksittiin. Novellin naispäähenkilö Nina imee kulttuurista tämän naisvihan osaksi itseään ja löytämättä tietä ulos jää pimeyden ja eräänlaisen ei-olemassaolon vangiksi. Naisen alakulo kuvataan siis yksilön ja kulttuurin vuorovaikutuksen tuloksena niin, että nainen on mutkikkaasti sekä naista alentavien käytäntöjen ja puheen uhri että niiden omaksuja ja toistaja.<sup>30</sup>

Aikakauden kirjoittavissa naisissa oli myös niitä, jotka havaittuaan ympäristönsä täyttyvän masentuneista, itseensä vaipuneista ja surumielisistä naisista, halusivat korjata tilanteen. Norjalainen Amalie Skram (1846–1905) käytti naturalistista kieltään ja naiselämän kuvauksiaan näyttääkseen, miten naiset kärsivät ja mistä syistä. Skramin esikoisromaani *Constance Ring* (1885) on avioliittokuvaus ja naisen kehitystarina, mutta negatiivisessa mielessä siten, että se on naispäähenkilönsä matka tuhoon. Teosta voi lukea analyysinä ja puheenvuorona siitä, miten naisen elämänilo murenee ja muuttuu elämäntuskaksi 1800-luvun lopun kulttuurissa. Sen voi toki sijoittaa naisten itsemurhaan päätyvien juonikuvioiden seuraan *Rouva Bovaryn*, *Neiti Julien* ja *Anna Kareninan* kanssa. Se on (melo)dramaattisuutensa ohella voimakasta yhteiskuntakritiikkiä ja 1800-luvun lopulla vallinneen seksuaalimoraalin tuhoisien seurauksien osoittamista. *Constance Ringissä* kuolee sekä vietelty alemman luokan nainen että porvarisluokan valheisiin vangittu, tukahdutettu ja yksilönä sivuutettu aviovaimo. Tarinan lopussa ja kuoleman kynnyksellä tämä porvariston tytär ja vaimo näkee kirkkaasti ja ymmärtää, mistä kaikki johtuu. Constancen kaikkien suurin synti on ollut pyrkimys rikkoa

<sup>30</sup> Tuohela 2008, 141–144.

naiseuden kulttuurinen konventio, pyrkimys löytää oma tiensä. ”Itsekkyys” on ollut hänelle kohtalokas valinta:

Riuduttava elämänväsymys otti hänet valtaansa. Poissa olivat viha, kosto-  
tohimu, kipu. Hänen sisälleen oli tullut niin rauhallista, niin tyhjää  
ja niin kuollutta. Hän tajusi, ettei jaksaisi enää elää. Hän sanoi sen  
itselleen hitaalla, rauhallisella äänellä. Nyt oli jäljellä vain yksi: kuolla.  
Uskalsiko hän? Kyllä, se oli ainoa johtopäätös, ainoa, joka toi levon.  
– – Kyllä, se oli totta. Hän oli ollut ylenpalttisen itsekäs. Hän näki sen  
selvästi sillä hetkellä. Se oli hänen elämänsä suuri synty.<sup>31</sup>

Skramin pessimististä kuvaa pehmittää vain vaivoin tunnistettavissa oleva ironia.

Viha, katkeruus ja sääli eivät olleet ainoita reaktioita, vaan esimerkiksi Laura Marholm-Hansson (1854–1928) halusi ulkoisten olosuhteiden sijaan analysoida naissielua ja ryhtyä muuttamaan sitä. Hän esitti analyyseissaan, että näiden naisten psyykkinen vamma oli kyvyttömyys rakastaa. Hän ylisti lihallista rakkautta ja nosti naiseuden – aidon, toden ja miestä rakastavan naisolemuksen – onnen avaimeksi ja miltei juhlinnan kohteeksi. Marholm halusi nähdä tien ulos pessimistisestä, degeneroituneesta ajastaan ja kirjoitti, että tulevasta 1900-luvusta tulisi naisten vuosisata. Hänen ajatuksensa naisen tehtävästä oli varsin toisenlainen kuin naisasialiikkeen ja hän olikin sen epäsuosiossa. Hän kuitenkin visioi reitin ulos pessimismistä ja naisten alakulosta ja näki muutoksessa suuren historiallisen käänteen.<sup>32</sup>

## Historian melankolisuus

Myös Robert Burtonin melankoliaa koskeva ajattelu versoi häntä tutkineen Gowlandin mukaan koko aikakautta koskevasta huolesta. Kun *The Anatomy of Melancholy* asetetaan aikansa maailmankuvalliseen kontekstiin, voidaan se nähdä Burtonin vastauksena Euroopan kristillisen yhtenäisyyden hajoamiseen. Teoksessaan Burton työsti kristillisen humanismin visiota, jonka uskottavuutta reformaation ja vastarefor-

<sup>31</sup> Sit. Tuohela 2008, 171–181.

<sup>32</sup> Tuohela 2008, 253–331.

maation poliittiset ja uskonnolliset seuraukset murensivat. Burton kirjoitti tilanteessa, jossa idea harmonisesta, poliittisesti yhtenäisestä ja henkisesti jalosta Euroopasta näytti yhä toivottomammalta saavuttaa. Niinpä Burton kirjoitti ajastaan ”in our miserable times” ja oli yksi monista, jotka diagnosoivat melankolian yleisyyden.<sup>33</sup>

Monet 1600-luvun oppineista näkivät melankolian ominaisena omalle ajalleen ja jotkut, kuten Burton, pitivät itseään melankolisina.<sup>34</sup> Vaikka Burton kirjoitti osittain helpottaakseen omaa melankolista tuskaansa, ei hänen *Anatomy*-teoksensa ole itseanalyysia. Se on ensyklopedinen tutkielma aikakaudesta, melankolian erilaisten esiintymismuotojen tarkastelua 1600-luvun maailmassa. Sen myötä ja siihen kulminoituen vuosisata onkin nähty aikakautena, jolloin melankoliasta tuli ensimmäistä kertaa laajamittaisesti yhteisön, aikakauden ja ympäröivän maailman määrite.

Aikakauden ja ajan ymmärtämisen muutokseen melankolia kytkeytyy myöhemminkin. 1800-luvulla siitä tuli historiaan syvästi kiinnittyvä piirre. Peter Fritzsche kirjoittaa teoksessaan *Stranded in the Present. Modern Time and the Melancholy of History* (2004), että 1800- ja 1900-lukujen historiallinen maailmankuva on luonteeltaan melankolinen. Tällöin syntynyt historiallinen ajattelutapa loi meille mielikuvituksekkaita tarinoita kansallisista menneisyyksistä, menetetyistä lapsuudesta ja synnytti meissä intohimoisen kaipauksen menetettyyn maailmaan. Fritzschen eräs esimerkki on rakennusten jäänteet, jotka muuttuivat 1800-luvun romantikkojen ajattelussa kivikasoista mielikuvitusta ruokkiviksi raunioiksi. Hän kirjoittaa, että nopeasti eteenpäin kulkeva moderni aika, jota leimasivat tiede, rationaalisuus ja teknologiset uutuudet, ei totellut ainoastaan nykyaikansa imperatiivia, vaan sisälsi myös halun tutkia vierasta ja kaukaista menneisyyttä.

Fritzschen mukaan Ranskan vallankumouksella ja sitä seuranneilla vuosikymmenillä oli ratkaiseva merkitys uudenlaisen aikaa koskevan kokemuksen synnyssä. Ihmiset vieraantuivat muistetusta menneisyydestä, *ancien régime* hylättiin, sodan jälkeinen liikkuvuus irrotti ihmiset paikoiltaan ja teollistuminen kiihdytti ja nopeutti elämää. Näiden muutosten seurauksena nykyisyydestä tuli kiireistä, menneisyydestä vierasta,

<sup>33</sup> Gowland 2006, 1–2, 31–32.

<sup>34</sup> Babb 1959, 13–15.

ja samalla syntyi mahdollisuus maagiseen kohtaamiseen nykyisyyden ja menneisyyden välille. Fritzschen oivallus ja väite on, että 1800-luvun alun tapahtumien jälkeen olemme haaksirikkoutuneet nykyisyyteen, sen vankeja (siitä kirjan nimi *Stranded in the Present*). Ajatus ajasta toistumattomana ja peruuttamattomana vangitsee meidät nykyisyyteen. Hänen sävähdyttävä analyysinsa koskee sitä, miten joskus ongelmattomana ymmärretty käsitteemme ”mennyt” tai ”menneisyys” (*past*) onkin tuotettu ja historiallinen. Hän päätyy tarkastelemaan historian keksimistä vuoden 1800 tienoilla ja sitä, millainen ”keijukais(tarinoiden) maailma” (*fairy world*) sen kautta moderniin maailmaan avautui.<sup>35</sup>

Melankoliaan Fritzschen ajatus liittyy menetyksen näkökulmasta. Hän kirjoittaa, että 1800-luvulla, joka oli kyllästetty historialla, lapsuus sai saman romanttisen statuksen kuin linnojen rauniot, ja molempiin sijoitettiin ”vanhat hyvät ajat”. Molemmissa kultaiset vuodet oli menetetty ja yhteys niihin kadotettu. Samalla kun mennyt oli kadotettu, muodostui siitä kuitenkin alue, joka voitiin luoda uudelleen mielikuvituksen ja muistamisen avulla: lauluin, tarinoin, muisteluin ja matkustamalla historiallisiin kohteisiin. Koko 1800-luvun ajan menneisyys oli Fritzschen mukaan sekä menetys ja surun kohde että kaivattu ja tuotettu, halun kohde.<sup>36</sup>

Menneisyys menetettynä maailmana ja menetyksen peruuttamattomuus tekevät historiasta melankolisen. Kuitenkin tieto menetyksistä on jaettava, joten ihmiset voivat sitoa omia menetyksen tarinoitaan suurempiin sosiaalisiin kertomuksiin. Historia tarjoaa katkeransuloisia todistuksia menetyksistä, mutta myös organisoii ja järjestää niitä, jotta yksilölliset tarinat voivat kiinnittyä niihin. Historiallinen maailmankuva rakentuu siis myös myönteiseksi ilmiöksi, sillä se rikastaa ja monipuolistaa niin kansakuntien kuin yksilöidenkin mahdollisuuksia rakentaa subjektiutta. Jokaiselle avautuu mahdollisuus kuvitella oma historiansa, tutkia sitä, kirjoittaa siitä niin yksilönä, perheenä, sukuna kuin kansakuntanakin.<sup>37</sup> Fritzsche muistuttaa vielä, että historia tie-

<sup>35</sup> Fritzsche 2004, 1–10; ks. myös Hunt 2008, 73–86.

<sup>36</sup> Fritzsche 2004, 4.

<sup>37</sup> Myös Elizabeth Deeds Ermath kirjoittaa, että olemme kaikki historioitsijoita. Hän muistuttaa, että historiallinen ajattelutapamme, ”tavanomainen historiallisuus” näyttäytyy meille luonnollisena, mutta on oikeastaan diskursiivinen käytäntö. Ermath 2007, 51–52.



donalana paisui ja pirstaloitui, kun ihmiset alkoivat nähdä itsensä historiallisina. Samalla kuitenkin myös poliittisen toimijuuden mahdollisuus avautui yhä useammalle. Mikä oli historiallista eli sosiaalisesti rakentunutta, oli muutettavissa. Modernin maailman osana historiallisella maailmankuvalla onkin Fritzschen mukaan yhtä perustava merkitys kuin yksilöllisyyden kasvulla.<sup>38</sup>

Fritzscheläisessä modernin kehyksessä historia on loputonta uuden toistoa. Laajalti omaksutun läntisen aikakäsityksemme mukaan mikään entinen ei palaa, kaikki muuttuu – toistuvasti ja loputtomasti. Tämä vaikuttaa pessimistiseltä visiolta, mutta historia ei lopulta ole myöskään Fritzschelle lohduton käytäntö, päinvastoin. Vaikka olemme aikakäsityksemme seurauksena haaksirikkoutuneet nykyisyyteen, pelastus on ulottuvillamme: historiassa – ja vain siinä – piilee viime kädessä myös pakotie, reitti ulos nykyisyyden vankilasta. Historia on melankolista, mutta se sisältää kuvittelun kautta myös lääkkeitä menetyksen aiheuttamaan suruun.

<sup>38</sup> Fritzsche 2004, 8–10.

## Kirjoittamisen julkiset ja yksityiset maailmat NAISTEN KIRJOITTAMISEN KULTTUURIHISTORIASTA

Ritva Hapuli & Maarit Leskelä-Kärki

On hätkähdyttävää lukea ranskalaisen kirjailija ja elokuvaohjaaja Virginie Despentesin luonnehdintaa naiskirjailijan asemasta. Tällä vuosituhannella hän voi julistaa, että kirjoittamisessa ja prostituutiossa on jotain samaa. Hän puhuu sekä kirjailijan asemasta että kirjoittamisesta tekona.

Despentes provosoi, mutta hän pysähdyttää ajattelemaan ennen kaikkea kirjoittavan naisen ja julkisuuden suhdetta. Julkisuus nostaa naisen esiin yksityisyydestä, miehen varjosta. Kirjoittaessaan kirjoittaja vapautuu, tekee jotain sellaista mitä ei kuuluisi tehdä, paljastaa sisimpäänsä, asettuu alttiiksi kaikkien arvostelulle. Hän joutuu kenen tahansa luettavaksi, puhuu sellaista minkä pitäisi pysyä salassa, ja kenties näkyy lehtien sivuilla. Kirjoittaminen merkitsee heittäytymistä muiden inhon ja ihastuksen kohteeksi, ”helpon rahan ansaitsijaksi”, mistä syntyvä julkinen häpeä on sama kuin prostituoidulla. Despentes näkee yhtäläisyyksiä prostituutioon myös kirjailijan ja lukijan välisessä suhteessa. Tässä yhteydessä yhtäläisyydet näyttäytyvät positiivisilta. Prostituoidun tavoin kirjailija tarjoaa helpotusta, pitää seuraa niille joita muut hyljeksivät, uskoutuu tuntemattomille sekä hyväksyy avoimesti erilaisia mielihaluja.

Hätkähdyttävintä on, että Despentees siteeraa Virginia Woolfia, jonka mukaan ”kodinhengettä”, ”kodin enkelin” tappaminen on osa naiskirjailijan työtä. Se on jopa veristä kamppailua, jota hänen on käytävä kyetäkseen kirjoittamaan. Enkeli on naisten sisäistämä säätelyjärjestelmä, muistutus naisen oikeasta paikasta. Woolfin mukaan se lehahtaa kynän ja paperin väliin silloin kun nainen ryhtyy kirjoittamaan. Se on tuhattava, sillä muuten se tuhoaa kirjoittajan. Woolf esitelti kodin enkelin vuonna 1931 esseessään ”Professions for Women”<sup>1</sup>, Despentees esittää näkemyksensä vuonna 2006 julkaisemassaan, kaksi vuotta myöhemmin suomeksi ilmestyneessä omaelämäkerrallisessa, feministisessä esseeteoksessa *King Kong -tyttö*.<sup>2</sup> Onko todellakin niin, ettei Woolfin ja Despenteesin kirjoitusten välissä olevien vuosikymmenten aikana mikään ole sittenkään muuttunut?

## Kirjoittamisen kulttuuri

Olemme lähestyneet Woolfia merkittävänä edelläkävijänä ja esikuvana pohtiessamme, mitä kirjoittamisen kulttuurihistoria voi tarkoittaa.<sup>3</sup> Woolf hahmotteli erityisesti 1928 julkaisemassaan teoksessa *Oma huone* terävänäköisesti naiskirjailijoiden luovuuden ehtoja ja esteitä. Merkittävää on, että hän kiinnitti huomiota sekä henkisiin että aineellisiin ehtoihin. Oma huone tarkoittaa siten sekä henkistä että konkreettista omaa tilaa. Woolf korosti kirjoittamisen edellyttävän suotuisaa, tyyntä mielentilaa. Hän oli sitä mieltä, että sukupuolisesta eriarvoisuudesta nouseva viha ja katkeruus näkyvät naiskirjailijan tekstissä tietynlaisena

<sup>1</sup> Woolf 1993 (1931), 4–7. Ks. myös Koli 1993, 8–15.

<sup>2</sup> Despentees 2008 (2006), 87–88, 137. Despenteesin tuotannosta ks. Mäkirinta 2008, 288–299. On huomionarvoista, että myös Margaret Atwood kirjoittaa rahaan liittyvästä häpeästä. Atwood 2002, 62–66.

<sup>3</sup> Hapuli & Leskelä-Kärki 2005, 68–80. Artikkelimme perustuu pitkälti aiemmin Suomen Akatemian rahoittaman *Kirjoittamisen maailmat. Naisten kirjoittamisen kulttuurihistoriaa 1880–1950* -projektin puitteissa käytyihin keskusteluihin ja julkaistuihin teksteihin. Meidän lisäksemme projektiin osallistuivat Kirsi Tuohela ja Kaisa Vehkalahti. Ks. myös Hapuli 2005, 317–324.

nykimisenä ja rikkonaisuutena, kuten hänen mukaansa tapahtuu Charlotte Brontën *Kotiopettajattaren romaanissa* (1847).

Woolf puhui oman rahan merkityksestä, sen suomasta itsenäisyydestä, turvasta ja arvostuksesta. Hän huomautti rahan tuovan lisäarvostusta sellaiselle, jota ilmaisena voitaisiin pitää kevytmielisenä. Hän kirjoitti siitä, miten eri tavoin julkisuus kohtelee mies- ja naiskirjailijoita sekä miten kirjallisuuden eri aiheita arvotetaan. Ärhäkästi hän kysyi, miksi kohtaus taistelukentällä olisi merkittävämpi kuvauskohde kuin kohtaus kaupassa. Woolf esitti näin yhden modernin kirjallisuuden ihanteen pienten, arkipäiväisten tapahtumien merkityksellisyydestä. Hän korosti naisten kirjallisen perinteen tärkeyttä sekä halusi rohkaista naisia kirjoittamaan kirjallisuuden eri lajeissa.<sup>4</sup> Nämä ovat havaintoja, joita olemme halunneet työstää eteenpäin.

Jo edellä esitetyn perusteella on ilmeistä, etteivät kirjoittaminen ja kirjallisuus ole mitenkään viattomia, vaan niissä on kyse hierarkisoinnista, kaanonista ja marginaaleista sekä merkittävästi myös luokka- ja sukupuolieroista. Oikeus ja mahdollisuudet kirjoittaa eivät ole lainkaan itsestään selviä, saati tekstien julkaiseminen. Itseoppineiden, työväenluokasta nousseiden kirjoittajien tie julkisuuteen saattaa olla hyvin erilainen kuin sivistyneistötaustasta tulevien. Jälkimmäisillä voi olla ”sosiaalista pääomaa”, hyvät suhteet ja verkostot oikeisiin tahoihin.<sup>5</sup> Aineistojen kohdalla on kyse myös historiallisesta muistista, siitä millainen kirjoittaminen ja millainen kirjallisuus, ketkä kirjoittajat muistetaan ja millä tavoin. Kirjallisuuden lajien arvostus ja sukupuoli liittyvät yhteen, mistä on hyvä esimerkki lasten- ja uskonnollisen kirjallisuuden arvostus. Niiden kirjoittajien enemmistö oli 1800–1900-lukujen vaihteessa naisia ja molemmat lajit sijoittuivat kirjallisuuden hierarkian

<sup>4</sup> Woolf 1980 (1928), passim. Ks. myös Hapuli & Leskelä-Kärki 2005, 69–80. Modernin kirjallisuuden ihanteista ks. esim. Auerbach 1992 (1946), 557–587.

<sup>5</sup> Ks. esim. Leskelä-Kärki 2006, 353–358. Itseoppineisiin kirjoittajiin ja etenkin heidän omaelämäkerrallisiin teksteihinsä kohdistuva tutkimus on tällä hetkellä vilkasta, ks. esim. Kuismin & Salmi-Niklander 2008; Lång 2008; Kauranen (toim.) 2009.

alapäähän.<sup>6</sup> Naisten teoksia on myös arvosteltu – ja yhä arvostellaan – tekijöiden sukupuolta korostaen.<sup>7</sup>

Woolfin lisäksi toinen merkittävä taustavaikuttajamme on ollut Richard R. Brodheadin teos *Cultures of Letters* (1993). Brodhead korostaa, ettei kukaan tule kirjailijaksi umpiossa, vaan se edellyttää tietoisuutta siitä, mitä kirjoittaminen ja kirjailijuus kulloinkin tarkoittavat. Ne ovat vuorostaan sidoksissa kulttuurisiin ja sosiaalisiin käsityksiin, joiden kanssa yksilö käy jatkuvaa dialogia ja tekee omia ratkaisujaan. Kirjoittaminen on siten tietoisista, harjoiteltavaa ja harjaannuttavaa toimintaa, joka tapahtuu kulttuurisessa ja historiallisessa ympäristössä, kirjallisilla näyttämöillä. Kirjallisia näyttämöitä on samanaikaisesti useita, joten kirjoittamista ei ole sinänsä itsenään, vaan jokaisella lajilla on omat niitä säätelevät tapansa sekä yleisönsä, kuvitteelliset lukijakunnat. Brodhead muistuttaa, että myös tekstit ja kontekstit ovat jatkuvassa vuorovaikutuksessa ja dialogissa keskenään.<sup>8</sup> Woolfin lailla Brodhead korostaa kirjoittamiseen liittyviä sosiaalisia ja taloudellisia, arkeen liittyviä puolia.

Kirjoittamisen kulttuurihistoriassa onkin osittain kyse kirjoittamisen arkipäiväistämisestä, ”maallistamisesta”, kuitenkin sivuuttamatta sitä, miten kirjailijat ovat omaa työtään ja luovuuttaan käsitteellistäneet sekä mitä kirjoittaminen on merkinnyt kirjoittajalle itselleen. Olisi ylimielistä sivuttaa esimerkiksi Aino Kallaksen näkemys osakseen langenneesta luovuuden Daimonista, josta hän kirjoitti vielä parisen vuotta ennen kuolemaansa seuraavasti:

Luomisen Daimon – sen tunnen syvästi – on orjuuttava minua loppuun saakka. Se on elämän osani – syntymähetkellä jo tähtiin kirjoitettu. – Voin vain nöyrästi, kapinoimatta, totella ja täyttää kuulemani käskyn.<sup>9</sup>

Toisaalta kirjoittaminen ei merkinnyt Kallakselle vain luovuuden inspiraatiota vaan hänelle oli ominaista ammattimaisuus ja päämäärätietoisuus. Hän kehitti kykyjään lukemalla, kirjoittamalla eri tekstilajeissa ja perehtymällä historiallisia aiheitaan koskevaan alkuperäisaineistoon ja

<sup>6</sup> Ks. esim. Leskelä-Kärki 2006, 166–172, 240–246.

<sup>7</sup> Ks. Lappalainen 1990, 71–95; Grönstrand 2005, 93–107.

<sup>8</sup> Brodhead 1993, 5–8, 86. Ks. myös Leskelä-Kärki 2006, 43–44.

<sup>9</sup> Kallas 1957, 363 (8.1.1954).

tutkimukseen.<sup>10</sup> Kallas on lisäksi itse arkistanut kirjoittamistaan todeksaan, että kirjailijan välttämättömiin varustuksiin kuuluu kynän ja musteen lisäksi myös paperikori. Samassa yhteydessä hän kuvasi, kuinka hän kesäpaikassaan, ”omassa huoneessaan” Kassarissa, kirjoitti niin innokkaasti, että hänen paperikorinsa oli tyhjennettävä kahdesti päivässä. Hylätyt paperit tulivat hyötykäyttöön, sillä Kallaksen palvelijatar Marie Vetsi sai niistä sytykkeitä kahvinkeittoon.<sup>11</sup>

Kirjoittamista koskevien pohdintojen yhtenä lähtökohtana voi pitää filosofien Hannah Arendtin ja Paul Ricœurin tapaa rinnastaa kirjoittaminen käsityöläisyyteen. Ajattelun todelliseksi muuntava käsityöläisyys muistuttaa kestäviä esineitä valmistavaa työtä. Kirjoittaminen on työtä, jolla on omat työprosessinsa, taitonsa, rytmensä ja välineensä. Kirjoitus auttaa tekemään kielestä erityistä käsityöläisyyden ainesta. Kirjoittamalla voi siirtää ajatukset, tunteet ja kokemukset itsensä ulkopuolelle. Kuten Ricœur huomauttaa, tekstin elinkaari pakenee tekijänsä elämän äärellisestä horisontista. Kirjoittamalla ihminen ymmärtää maailmaa, ja kirjoittamalla kiinnitetty ja siten säilytetty kokemus maailmasta on myös historiallinen tie menneen kulttuurin ymmärtämiseen.<sup>12</sup>

Emme käsittele tässä yhteydessä kirjojen, lukemisen ja lukijoiden historiaa, vaikka kirjojen tuotannon ja lukutapojen muutos on vaikuttanut tekstien ymmärtämiseen ja siten myös kirjoittamisen tapoihin.<sup>13</sup> Kirjoittamisen kulttuurihistorian nimekkeen alla tutkimme kirjoittamista prosessina, ammattina ja toimintana aikansa yhteiskunnassa. Emme liiku vain tekstien maailmassa, vaan olemme kiinnostuneita kirjoittajista ja erilaisista kirjoittamiseen vaikuttavista tekijöistä ja verkostoista. Haluamme nostaa esiin tutkimuksessa marginaaliin jääneitä kirjallisia lajeja ja aloja, kuten lehtikirjoittaminen, pakinointi, elämäkerrallinen ja uskonnollinen kirjoittaminen, automaattikirjoittaminen sekä kääntäminen.

Kirjoittamisen kulttuurihistoriaa voi lähestyä nostamalla julkaistujen tekstien rinnalle tasaveroisina yksityisessä elämänpöörissä kirjoitetut

<sup>10</sup> Kallaksen kirjailijudesta ja tuotannosta ks. Leskelä-Kärki & Melkas 2009, 11–46.

<sup>11</sup> Kallas 1957, 284 (20.6.1953).

<sup>12</sup> Arendt 2002 (1958), 169–176.; Ricœur 2000 (1976), 55–81.

<sup>13</sup> Katsaus kirjahistoriaan ks. esim. Laine 2006; Tunturi, 1997, 160–176; ks. myös Linkinen 2005, 50–66.

tekstit. Näitä aineistoja ei käsitellä vain sisällöllisinä dokumentteina vaan tematisoinnin kohteena on myös itse kirjoittaminen eri lajeineen. Tutkimus ei kohdistu vain siihen mitä sanotaan vaan myös missä, miten ja kenelle se sanotaan. Erilaisilla teksteillä on omat perinteensä, historiansa ja konventionsa, joihin suhteessa ja niitä muovaten kirjoittajat kirjoittavat. Pohdimme sitä, millaisin kysymyksin näitä erilaisia tekstejä voi lähestyä. Keskeinen kysymys kuuluu, miten teksteissä näkyvät ja risteytyvät kirjoittamisen kulttuurisesti opitut konventiot. Toisin sanoen, kirjoittamisen eri muotoja ei oteta annettuina, vaan huomio kiinnitetään myös kirjoittamisen lajiin, sen ehtoihin ja historiaan sekä siihen, miten kirjoittaja toimii suhteessa niihin ja asettuu osaksi kirjallista jatkumoa.

Olemme pohtineet myös kirjallisuudentutkijoita askarruttanutta ja askarruttavaa kysymystä erilaisten fiktiivisten ja dokumentaaristen tekstien suhteesta sekä niiden väliin vedetyn rajan luonteesta. Rajaa vedettäessä on erottavaksi tekijäksi määrittynyt tekstien referentiaalisuus, viittaussuhde todellisuuteen. Kysymys nousee esiin esimerkiksi Kirsi Tuohelan kirjallisten naisten melankoliaa käsittelevässä tutkimuksessa *Huhtikuun tekstit* (2008), jossa hän tulkitsee myös kaunokirjallisuutta omaelämäkerrallisesta näkökulmasta. Fiktio ja omaelämäkerran, eletyn ja kerrotun, ”todellisuuden” ja representaation väliset rajat osoittautuvat häilyviksi ja suhteellisiksi. Oleellista ei välttämättä olekaan kaunokirjallisen ja dokumentaarisen tekstin suhde todellisuuteen, vaan sen huomaaminen, ettei mikään teksti ole täydellisesti fiktiivinen tai täydellisesti dokumentaarinen. Mikään teksti ei ole yhtäältä vailla viitauksia todellisuuteen eikä toisaalta myöskään vailla juonellistamisen tai kerronnallistamisen keinoja.<sup>14</sup>

Kirjallisuudentutkija Kukku Melkas on Aino Kallasta koskevassa tutkimuksessaan *Historia, halu ja tiedon käärme* (2006) tulkinut kaunokirjallisuutta naisen tiedon haltuunoton ja uudelleen tuottamisen paikkana. Hän erittelee romaanien tuottamaa tietoa, niiden mahdollisuuksia neuvotella ajassa vallitsevien käsitysten kanssa ja nyrjäyttää vakaita, yksimielisinä pidettyjä ”totuuksia”. Hän korostaa, että fanta-

<sup>14</sup> Tuohela 2008, passim, erit. 42–45. Ks. myös Stanley 1992, 59–88; Leskelä-Kärki 2008.

sian keinoin voi käsitellä hankaliakin yhteiskunnallisia kysymyksiä ja samalla tuottaa kuvitelmia uudesta.<sup>15</sup>

Jatkamme pohtimalla omaelämäkerrallista kirjoittamista, erityisesti kahta yksityisintä lajia: päiväkirjoja ja kirjeitä. Tosin rajat yksityisen ja julkisen kohdalla ovat osoittautuneet liukuviksi. Historioitsija Alain Corbin on muistuttanut, että kirjoittajan ympäristö ja yhteiskunta ovat aina läsnä, vaikkapa vain mykkänä haamuna.<sup>16</sup> Corbinin ”mykkää haamua” voinee pitää Woolfin ”kodin enkeliin” rinnastuvana mutta sitä maltillisempänä vertauskuvana. Nykyisen virtuaalisen kirjoittamisen maailmassa rajat yksityisen ja julkisen välillä liikkuvat pois sijoiltaan, ja monet tässä esittämistämme kysymyksistä tulee esittää aivan toisesta näkökulmasta. Tässä artikkelissa liikumme meille tutuimmassa aikakaudessa, 1800–1900-lukujen vaihteesta vuosisadan puoliväliin ja aineistonamme ovat ensisijaisesti naisten kirjoittamat tekstit.

Olemme siis sukupuolittaneet kirjoittamisen kulttuurihistorian naisten kirjoittamiseksi. Silloin kun puhutaan ”omasta huoneesta” – kirjoittamisen henkisistä ja aineellisista ehdoista – on sukupuolten kirjoittamisen historia hyvin erilainen. Mutta millaiselta sukupuoliero näyttää vai voiko se jopa hävitä, kun kirjoittamista tarkastellaan eri lajien konventioiden ja sääntöjen kannalta? Kysymys jää nyt avoimeksi, mutta on ehdottomasti tutkimisen arvoinen. Sukupuoli saattaa myös osoittautua toissijaiseksi merkitykseltään, kun kirjoittamista tarkastellaan luokan ja sosiaalisen aseman näkökulmasta.

## Oman elämän kirjoituksia

Omaelämäkerrallisen kirjoittamisen kysymykset koskevat tahtoa ja tarvetta esittää itseään kirjallisesti. Se on tapa pohtia, kuka minä olen ja mitä olen ollut. Päiväkirjat ja myös kirjeet sellaisina intiimin kirjoittamisen muotoina kuin me sen nykyisin ymmärrämme, olivat iduillaan jo 1600-luvulla, mutta vasta 1800-luvun kuluessa kirjoittajat alkoivat enenevässä määrin keskittyä itsensä pohdintaan.

<sup>15</sup> Melkas 2006, passim.

<sup>16</sup> Corbin 1990, 497–506.



Kuten esimerkiksi Alain Corbin ja Patrick Hutton ovat huomauttaneet,<sup>17</sup> omaelämäkerrallisen kirjoittamisen lisääntyminen kytkeytyy muistamisen privatisoitumiseen ja uuteen tapaan katsella maailmaa. Se kertoo lisääntyneestä kiinnostuksesta yksilöihin, heidän kohtaloihinsa, tunteisiinsa, odotuksiinsa ja itsetutkiskeluihinsa. Se myös kertoo käsityksistä, että muistoilla, elämän tärkeillä hetkillä, on merkitystä yksilön kehityksen kannalta, joten ne ovat arvokkaita ja siten myös tutkimuksen arvoisia. Yksilöihin kohdistuvan kiinnostuksen kasvusta kertoo myös se, että tutkimuksessa ovat julkisuuden henkilöiden rinnalle nousseet ns. tavallisten ihmisten omaelämäkerrat.

On toisaalta huomattava, että omaelämäkerrallisen kirjoittamisen muodoille on mahdollista löytää pitkä historia, kuten Päivi Kosonen antiikin omaelämäkerrallisuutta tutkiessaan osoittaa. Aiemmin vahvasti omaelämäkerrallisen kukoistuskautena nähty 1700-luku onkin tällöin vain yksi käännekohta omaelämäkertakirjoittamisen pitkässä historiassa, jonka juuret löytyvät antiikista. Vaikka ensimmäisten omaelämäkertojen – siis tekstien, jotka on kirjoitettu nimenomaan itsenäisiksi, kirjoittajansa elämästä kertoviksi teoksiksi – syntyajankohta on varsin myöhään 300–400-luvuilla, oli sitä ennen olemassa laaja kirjoittamisen perinne, jota Kosonen nimittää omaelämäkerralliseksi tai autobiografiseksi kirjallisuudeksi.<sup>18</sup>

Kysymys totuudellisuudesta on omaelämäkerrallisen tutkimuksen avainkysymyksiä. Tutkimus pitää merkittävänä Philippe Lejeunen esittämää ajatusta ”omaelämäkerrallisesta sopimuksesta”. Se tarkoittaa tekijän tekstissään tekemää sitoutumista kertoa totuuden hengessä oma elämänsä tai jokin sen vaihe. Lukijalle pitäisi olla selvää, että tekijä, kertoja ja päähenkilö viittaavat kaikki samaan henkilöön.<sup>19</sup> Ruotsalainen kirjallisuudentutkija Lisbeth Larsson kiinnittää huomion siihen, kuinka kaikki elämäkerrallinen aineisto pitää sisällään sekä ”totuuden että seurausten”. Ne ovat aina rakennelmia, koska ne sisältävät valintoja, sanontoja ja tulkintoja, jotka käyttävät oman aikansa normeja ja oletuksia sekä voimassaolevia diskursseja. Muutoin ne eivät olisi kertomuksia.

<sup>17</sup> Corbin 1990, 457–547; Hutton 1999, 69–90. Ks. myös Sjöblad 2009, 339–341.

<sup>18</sup> Kosonen 2007, passim.

<sup>19</sup> Ks. esim. Kosonen 2007, 20–21; Stanley 1992, 60–62.

Erityistä niissä on se, että näiden dokumenttien kirjoittajat tekevät lukijoidensa kanssa juuri totuudellisuuspauksen, ja siten ne ovat olemassa ”todellisena puheena” riippumatta siitä pystytäänkö niiden sisältö osoittamaan todeksi vai ei.<sup>20</sup>

Nobelilla palkittu kirjailija Doris Lessing ottaa muistelijan roolissa kantaa totuudellisuuden ongelmaan omaelämäkertansa ensimmäisessä osassa *Under my Skin* (suom. *Ihon alla*, 2008). Sen julkistamisen aikoina 1994 Lessing oli 75-vuotias, mikä näkyy hänen tulkinnassaan. Hän pitää perspektiivien muutosta totuudellisuutta koskevaa ongelmaa merkittävämpänä. Hän muistuttaa, että ihminen näkee elämänsä sen eri vaiheissa eri tavoin, jolloin myös totuudellisuuden ongelma näyttäytyy erilaisena. Elämä on kuin vuorelle kiipeämistä. Kiivetessä ei muutu ainoastaan perspektiivi vaan myös se, mitä näkee. Kirjoittamiseen liittyvät kysymykset koskevat siten myös muistia, miksi kirjoittaja muistaa tämän eikä tuota, sekä voidaanko muistissa säilynyttä pitää ehdoitta unohtunutta tärkeämpänä.<sup>21</sup>

Sopimus-ajatus viittaa siihen, että kirjoitus on aina suunnattu jollekulle, vastaanottajalle, olkoonpa se sitten kirjoittaja itse. Vastaanottajia koskeva kysymys synnyttää tärkeän eron julkaistun omaelämäkerran, kirjeen ja päiväkirjan välille. Julkaistavaksi tarkoitetut omaelämäkerrat on suunnattu tuntemattomalle lukijakunnalle, jota kirjoittaja toivoo puhuttelevansa. Kirjoittaja ja tuntemattomat lukijat voivat silti jakaa yhteisiä kokemuksia.

Kirjailijan ja lukijoiden suhdetta on pohtinut Simone de Beauvoir alun perin Japanissa vuonna 1966 pitämässään puheessa ”Kokemuskistani kirjailijana”, joka sisältyy teokseen *Onko Sade poltettava* (2007). Hän erittelee siinä omaelämäkertansa kirjoittamista sekä korostaa kirjallisuuden ja kirjoittamisen yhteisöllisyyttä. Hän toteaa, että kirjoittaessaan kaikkein yksityisimmästä hän on saavuttanut kaikkein yleisimmän ja koskettanut lukijoitaan syvimmin. Hyvinkin henkilökohtaisista kokemuksista, kuten yksinäisyydestä ja ahdistuksesta, kirjoittaminen on tapa lähestyä toisia, auttaa toinen toistamme:

[K]un ihminen käy läpi tuskallisen kokemuksen, hän kärsii kahdella tavalla. Hän kärsii kohtalonsa kovuudesta, mutta myös siksi, että tuska

<sup>20</sup> Larsson 2001, 16; ks. myös Leskelä-Kärki 2006, erit. 73–74.

<sup>21</sup> Lessing 2008 (1994), 23–25.

myös eristää hänet. Hän on erillään muista, koska on onneton. Jos hän kykenee kirjoittamaan, kirjoittaminen itsessään murtaa tämän eristyisyyden. Kirjailijat kuvaavat usein tuskallisia kokemuksia, mutta pyrkimyksenä ei tällöin ole alistaa kaikkea mahdollista kirjallisuuden käyttöön tai rienata, kuten joskus väitetään. Kyse on pikimminkin siitä, että tuskasta, ahdistuksesta ja surusta puhuminen auttaa kirjailijaa pääsemään näiden tunteiden yli. Vastaavasti ihmiset lukiessaan kestävät paremmin surunsa ja ahdistuksensa, koska eivät enää koe olevansa eristyksissä.<sup>22</sup>

Julkaistessaan omia päiväkirjojaan 1950–1970-luvuilta Aila Meriluoto viittasi omaan ”kirjalliseen ohjelmaansa”: yksityisten tekstien yleispätevyyteen. Hänelle kirjailijan tärkein tehtävä on todistuksen antaminen oman itsen läpi. Erityisesti päiväkirjan muoto antoi tähän todistamiseen mahdollisuuden: ”Päiväkirja, jos se on spontaani ja alkuperäinen on äärimmäisessä subjektiivisuudessaankin ja nimenomaan siinä yleispätevää todistusta ajastaan – myös ihmisten kokemisesta sinänsä.” Kyseinen päiväkirja sisälsi ”yleisyyteen yltävää tietoa etenkin naisten kokemismekanismeista tunteen alueella”, mikä antoi Meriluodon mielestä varsinkin naislukijoille mahdollisuuden samastua.<sup>23</sup>

### Keskusteluja itsensä kanssa

Niin päiväkirjojen kuin kirjeidenkin kirjoittaminen on opittua. Sitä ohjaavat perinteet, tavat, mallit ja sopimukset. Kirjoittaminen tarjoaa foorumin tunteiden kielellisille ilmaisuille, jotka ovat historiallisesti muuttuvia ja joilla on kontekstisidonnainen tunteiden koodisto. Ilmaisut kertovat siitä, mitä kulloinkin on pidetty ”luonnollisena ja normaalina”. Tosin tutkija ei voi olla täysin varma siitä, kuinka paljon on kyse vain tästä, joten hän joutuu pohtimaan yleisen ja yksityisen rajankäyntiä.

Päiväkirjoille ja kirjeille katsotaan olevan ominaista spontaanisuus, ne kirjoitetaan tässä hetkessä ja niiden näkökulmasta tulevaisuus on vielä avoin. Rakenteeltaan päiväkirja on episodinen ja pirstaleinen. Sille

<sup>22</sup> de Beauvoir 2007 (1966), 129.

<sup>23</sup> Meriluoto 1996, 9–10.

ovat tyypillisiä toistot, aukot ja jopa ristiriitaisuudet. Se pyrkii kuvaamaan tapahtumia niin kuin ne tapahtuivat eikä niinkään yritä valita ja koota niitä yhtenäiseksi kertomukseksi. Omaelämäkerrat sen sijaan katsovat taaksepäin ajallisesti etäämmälle ja pyrkivät luomaan menneisyyden sirpaleista yhtenäistä kertomusta. Päiväkirjaa on pidetty (oma) elämäkertaa totuudellisempänä, ja autenttisuuden kriteerinä juuri välittömyyttä, jäsentymättömyyttä ja toistoja.

Päiväkirjaa pidetään kirjoittamisen intiimeimpänä muotona, sillä kirjoittajan, kertojan, päähenkilön ja lukijan ajatellaan olevan sama. Se pyrkii minimoimaan kirjoittavan minän ja kirjoitetun minän välistä etäisyyttä. Tosin, kuten kirjallisuudentutkija Arne Melberg muistuttaa, päiväkirjassa kirjoittava minä oudolla tavalla kahdentuu. Minä kahdentuu siksi minäksi, joka kirjoittaa, reflektoi minää ja siksi, joka elää ja on elänyt, eli siis siksi, josta kirjoitetaan. Kirjoitettu, kuvattu minä on usein keskeneräinen, kirjoittava tätä valmiimpi ja hänellä voi olla selkeä näkemys siitä kuinka tähän on päästy. Kirjoittavan minän tulkinnat ja selitykset eivät kuitenkaan voi olla lopullisia ja selkeitä, sillä jo seuraava päivä kokemuksineen voi muuttaa paljon. Lisäksi kirjoittaminen sinänsä johtaa löytöihin, oivalluksiin ja jopa tulkintaongelmiin.<sup>24</sup>

Päiväkirjalla on useita muotoja ja tehtäviä, joiden merkitykset voivat vaihdella kirjoittajan elämäntilanteesta johtuen.<sup>25</sup> Päiväkirjoiksi voivat muotoutua myös luonnoskirjat, almanakat, kalenterit ja unipäiväkirjat. Juuri niiden vapaamuotoisuus voikin rohkaista kirjoittamaan. Kirjoittamalla on mahdollista analysoida omia tekoja, tunteita, haaveita, unia, pelkoja ja käytännön ongelmia. Päiväkirja voi olla ilmaus kirjoittamisen ilosta, luovasta tarpeesta ja se voi korvata muita kirjoittamisen muotoja. Se voi yksinkertaisesti vain tyydyttää tarpeen dokumentoida tapahtunutta. Se voi kertoa rituaalisesta pakosta. Kuten on jo tullut esille, kirjoittamista pidetään tervehdyttävänä ja vapauttavana, keinona murtaa eristyneisyyttä ja siten korvata elämän puutteita. Näin se tarjoaa ulospääsyn epätydyttävästä tilanteesta. Se voi tyydyttää kommunikaation

<sup>24</sup> Melberg 2008, 17–22.

<sup>25</sup> Seuraavat kaksi kappaletta ovat koosteita usealta eri tutkijalta. Ks. esim. Larsson 2001, 217–237; Makkonen 1993, 360–376; Jokinen 2006, 118–140; Tuohela 2008, 40–42, 57–150; Sjöblad 2009, erit. 7–37. Kirjoittamisen terapeuttisesta merkityksestä ja kirjoittamisterapiasta ks. *Sanat että hoitaisimme* (2009).

tarvetta, jolloin päiväkirja toimii keskustelukumppanina ja suo kirjoittajalle mahdollisuuden nähdä itsensä, hankkia tietoa itsestään kerronnan avulla. Erityisesti se nykyisin ymmärretäänkin itseymmärryksen välineenä ja minän esittämisen muotojen testaamisena.

Päiväkirja on myös sisäisen kurinalaistamisen muoto, omien syyllisyyksien ja epäonnistumisten tunnistamisen ja tunnustamisen muoto. Kuten Eeva Jokinen tiivistää, päiväkirja on kertomus eletävästä elämästä sekä siitä miten elämä pitäisi elää ja kuinka elämä on eletävissä. Siten se on kertomus eettisen itseyyden etsinnästä ja elämän taitojen opettelusta.<sup>26</sup> Päiväkirja on myös ilmausta kirjoittajan itsetunnosta, koska hän katsoo elämässään olevan jotain muistamisen arvoista. Kirjoittaminen toimii kirjoittajan olemassaolon takeena, antaa hänen kokemuksilleen auktoriteetin ja merkityksen. Siten kirjoittaja ei esimerkiksi ole vain olosuhteidensa uhri vaan se, jolla on kyky kertoa. Kyse voi olla halusta tavoitella kuolemattomuutta, sillä ulottuvathan kirjoituksen jäljet ruumiin elämän ulkopuolelle.

Nuoren, pian 22 vuotta täyttävän, Aino Kallaksen päiväkirjamerkintä 8.7.1900 kertoo siitä, miten vahvaksi hän jo tuolloin arvioi kirjoittamisen merkityksen elämässään, oman identiteettinsä keskeisenä osana:

Ei mikään muu suo minulle tyydytystä, tuota levollista onnellista tunnetta, joka vakuuttaa, ettei turhan vuoksi ole maailmaan syntynyt – kuin kirjoittaminen. Kaikki muut työt ovat vain joko täytymystä tai pelkkää huvia; ne tehtyä tuntuu tyhjältä, ne eivät riitä täyttämään elämäni. Kirjoittaminen antaa minulle rohkeutta ja halua elää; se on sisäinen voima, kuten rakkauskin.<sup>27</sup>

Myös yli seitsemänkymmentä matkapäiväkirjaa kirjoittaneen suomentaja ja kirjailija Kyllikki Villan päiväkirjojen kokonaisuus on oiva esimerkki edellä mainituista kirjoittamisen monista tehtävistä. Villaa itseään voi luonnehtia ”kirjoittamalla sanovaksi”, ja matkapäiväkirjat

<sup>26</sup> Jokinen 2006, 120.

<sup>27</sup> Kallas 1953, 229 (8.7.1900). Ks. myös Leskelä-Kärki 2006. Leskelä-Kärki huomauttaa, että avioliiton ja äitiyden myötä Kallaksen päiväkirjasta tuli oman tilan ja halujen hahmottamisen paikka mutta samalla myös kirjallisten aiheiden muistikirja. Leskelä-Kärki 2006, 374.

ovatkin vain osa hänen päiväkirjoistaan.<sup>28</sup> Matkapäiväkirjoja voi pitää päiväkirjallisuuden alalajina. Päiväkirjoja voi luonnehtia kirjoittajan kirjeinä hänelle itselleen toisena, joten matkapäiväkirjat ovat näin ymmärrettyinä erityisoloista kirjoitettuja viestejä kirjoittajalle itselleen. Niihin tallentuu selkeästi rajautunut vaihe kirjoittajansa elämästä, tai tästäkin vaiheesta vain valikoituneita hetkiä. Ne päättyvät saavuttaessa takaisin kotiin, tai joskus matka oikeastaan päättyy vasta silloin, kun se kirjoitetaan kotona päättyneeksi.

Matkapäiväkirjoja kirjoittaessaan Villa on koonnut itselleen – ja mahdollisille muille lukijoille – muistojen kirjaa ja siten mahdollistanut paluun omaan historiaansa. Matkoilla päiväkirjat ovat toimineet useissa rooleissa. Päiväkirjat ovat dokumentoineet matkoilla tapahtunutta, koettua ja nähtyä. Villa on toisaalta surrut sitä, ettei kaikki nähty ja koettu suinkaan käänny kirjoitukseksi. Merkinnät voivat olla pitkiä pohdintoja elämästä ja matkustamisesta tai vaihtoehtoisesti vain lyhyitä havaintoja säästä.

Päiväkirjojen kirjoittaminen on tarjonnut turvan oudoissa oloissa ja Villa on maininnut tarkasti paikat, joissa hän on kirjoittanut. Kirjoittaminen on pitänyt matkajaa tietoisena ajankulusta, erityisesti rahtilaivojen hieman ajattomassa tilassa. Päiväkirjat ovat olleet keskustelukumppaneita, joiden kanssa Villa on voinut neuvotella mm. jatko- ja paluureiteistä. Ne ovat toimineet myös kirjanpitovihkoina ja työkirjoina, sillä Villa on kirjannut tarkasti ylös kulunsa ja suomentamiansa liuskojen määrät. Kirjoittaminen on ollut myös väline oman itsen tarkkailuun, ja Villa on kirjoittanut muistiin myös uniaan. On merkille pantavaa, että kirjoittajan sisäänpäin kääntyminen voimistuu sitä mukaa kun hän alkaa enenevästi matkustaa yksin – varhaisempien päiväkirjojen ”me” ja toisten tekemisten seuraaminen muuttuvat minäksi ja itsetutkiskeluksi. Päiväkirjoihin ovat kirjautuneet matkoihin liittynyt jännitys, yksinäisyys, läheisten ja läheisyyden kaipuu sekä vanhenemisen mukanaan tuomat psyykkiset ja fyysiset haasteet.

<sup>28</sup> Villan ensimmäinen matkapäiväkirja on vuodelta 1952 ja ne jatkuvat 2000-luvulle asti. Hänen henkilökohtaisemmat päiväkirjansa ovat Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkistossa ja ne on suljettu vuoteen 2030 asti. Tässä esitetyt havainnot ovat peräisin Ritva Hapulin teoksesta *Matkalla kotona. Kyllikki Villan päiväkirjoista*, 2008, erit. 22–34.

Kyllikki Villan matkapäiväkirjoista on ajoittain luettavissa syvää alakuloisuutta, ajatuksia siitä, ettei kukaan kaipaa häntä eikä tarvitse hänen kirjoituksiaan. Näistä tunteista huolimatta hän on ponnistautunut kirjoittamaan. Hänen kohdallaan näyttää pätevän se, mitä Claudio Magris toteaa kirjoittamisen merkityksestä kirjassaan *Tonava* (2000). Teos on matkakirja, joka kuljettaa lukijaa pitkin Tonavaa ja samalla johdattelee eurooppalaiseen kulttuurihistoriaan. Magris pysähtyy hetkeksi pohtimaan, kykeneekö kirjoitus ilmaisemaan elämän ehdotonta lohduttomuutta ja hetkiä, jolloin se tuntuu vain tyhjyydeltä, puutteelta ja kauhulta. Hän epäilee sitä, sillä kirjoittaminen jo itsessään auttaa täyttämään tuota tyhjiötä. Se antaa tyhjyydelle muodon, välittää sen tuotaman kauhun ja samalla päihittää sen, vaikkapa vain rinnanmitalla. Magris lisää, että silloin kun epätietoinen ja -varma matkailija jälkikäteen tarttuu matkansa muistiinpanoihin, hän yllättyy. Kummastukseensa hän saa huomata olleensa hilpeämpi ja rauhallisempi mutta ennen kaikkea lujaluonteisempi ja päättäväisempi kuin oli matkalla kuvitellut. Hän huomaa kaikesta huolimatta antaneensa selkeitä vastauksia itsensä piinanneisiin kysymyksiin.<sup>29</sup>

## Kirjallista vuoropuhelua

Ennako-oletuksen mukaan päiväkirjan vastaanottajana pidetään yhtä eli kirjoittajaa itseään, kirjeenvaihdossa heitä sitä vastoin on vähintään kaksi. Niinkin myöhään kuin 1984 julkaistussa populaarissa teoksessa *Joku odottaa kirjettäsi* kirjeenvaihtoa luonnehditaan läheisyyttä ylläpitäväksi kaukoseurusteluksi.<sup>30</sup> Dialogisuus onkin tärkein kirjeitä luonnehtiva piirre. Ne ovat kirjallisia viestejä ihmiseltä toiselle. Kirjeiden kirjoittaminen on pitkäikäisempiä ja maantieteellisesti levinneimpiä inhimillisen toiminnan muotoja. Niiden historia liittyy kiinteästi muiden kommunikaatiojärjestelmien kehitykseen. Lähes kaikki voidaan pukea kirjeen muotoon, kaupankäynti, käskyt ja henkilökohtaiset kokemukset.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Magris 2000, 129.

<sup>30</sup> Lappalainen 1984, 12.

<sup>31</sup> Ks. *Letter writing as a social practice* 2000, passim; *Brevkonst* 2003, passim.

*Joku odottaa kirjettäsi* korostaa kirjeenvaihtoa kahden välisenä intiiminä läheisyytenä, lahjana ihmiseltä toiselle. Ajatus kirjeistä lahjana viittaa niiden vastavuoroisuuteen, odotukseen vastalahjasta ja kenties jopa sen velvoitteesta.<sup>32</sup> Teoksen toimittajan Irja Lappalaisen tiivistyksestä käy ilmi mitä kirjeenvaihdossa lopultakin vaihdetaan. On myös merkillepantavaa, että hän kutsuu kirjoittamista sorvaamiseksi, ja siten rinnastaa sen käsityöläisyyteen:

[T]ärkeintä joka tapauksessa on että muistamme. Kirjoituskonetta käytämme jos olemme siihen tottuneet, muuten sorvaamme viestimme käsin. Ja silloin kun meillä siihen todella on aikaa. Silloin voimme hetkeksi istahtaa kirjoittamaan kynä kädessä ja hiljaisuudessa lahjoittaa läheisellemme osan itsestämme: sitähan kirjeen kirjoittaminen parhaimmillaan on. Käytämme ajan omaa itseämme varten – kirjeessä hän saamme nimenomaan kertoa omasta itsestämme ja kokemistamme – mutta myös tuota toista varten, ja näin välillemme rakentuu merkittävä ajatusten silta, yhteys joka saattaa olla fyysisistä läheisyyttä todellisempi.<sup>33</sup>

Kirjeiden etikettioppaana *Joku odottaa kirjettäsi* voidaan liittää 1700-luvulla yleistyneiden opaskirjojen jatkumoon, joka kertoo kirjeiden kulttuurisidonnaisuudesta. Roger Chartier on huomauttanut, että 1700-luvun yläluokan kulttuurissa kirjeiden kirjoittaminen oli olennainen osa oman itsen etsimistä ja ilmaisemista, mutta siihen liittyi myös vahva kasvatuksellinen elementti. Se liittyi myös silloiseen kirjekulttuurin julkisuuteen: kirjeitä luettiin ääneen, ne olivat eräänlaista käsikirjoitettua kirjallisuutta, jonka kirjoittajien tuli tuntee pelin säännöt, jotta heidän ei olisi tarvinnut hävetä ilmaisujaan.<sup>34</sup> Seuraavalla vuosisadalla kirjeiden kirjoittaminen alkoi levitä muiden kansankerrosten keskuuteen ja kirjeitä käytettiin osana kirjoitus- ja lukutaidon opetusta. Opaskirjat ja opetus kertovat siitä ristiriidasta, että kirjeiden kirjoittamista pidetään spontaanina ja ”luonnollisena”, jopa tienä kirjoittajan ”aitoon” sisimpään, mutta silti sitä ohjaavat kohteliaisuuden ja soveliaisuuden

<sup>32</sup> Ks. Mauss 1999 (1950), passim, erit. 112–137; Stanley 2004, 212.

<sup>33</sup> Lappalainen 1984, 25.

<sup>34</sup> Chartier 1997, 1–3; Ulvros 1996, 23–28.



säännöt. Päiväkirjan ja kirjeiden kirjoittamiseen on lasten kohdalla liittynyt vahva kasvatuksellinen elementti.<sup>35</sup>

Kirjoittamista ohjailevien sääntöjen tunnistaminen sallii toisaalta niiden rikkomisen sekä tuo itsevarmuutta, jota myös kirjeen laatiminen edellyttää. Niinpä sääntöjä ei pidä arvioida vain yksilöllistä vapautta tukahduttavina. Yleistäen on siis mahdollista sanoa, että kirjeet kantavat historiallisten käytäntöjen jälkiä, jokainen kirje on maailman merkitsemä ja sinne lähetetty. Ne avaavat näkymiä siihen, mitä tiettyssä historiallisessa tilanteessa on ollut mahdollista ajatella ja sanoa.

Kuvaavan esimerkin ”luonnollisuuden”-koodiston muutoksesta tarjoaa Salme Setälän vuonna 1966 julkaisema teos *Levoton veri*, joka kertoo hänen vanhemmistaan E. N. Setälästä ja Helmi Krohnista. Setälä on pitänyt tarpeellisenä selittää äitinsä ja tämän nuoruuden ystävän Maila Winterin (myöh. Talvio) kirjeiden seitsemänkymmenen vuoden takaisia tunnelmaisuja. Setälä kirjoittaa:

Kirjeenvaihto on täynnä lämpimiä syleilyjä ja suukkoja ja molemminpuolisia rakkautta vakuutteluita. Ne tuntuvat nykyaikana hiukan hassahtavilta, mutta kuuluvat aikansa tyyliin. Samat kiihkeät ystävyysden säilymisen vakuuttelut sykehdyttävät molempien kirjeitä. Olen jättänyt kaikki nämä ylimääräiset vuodattelut omaan arvoonsa, jotta nykyaikainen tervemielinen lukija ei ehkä tuodittautuisi väärään käsitykseen näistä tyttöjen välisistä ystävyys-suhteista. – – Jokin lukija saataisi ehkä kuvitella näissä hupsuissa vuodatuksissa piilevän jonkinlaista kieroä eroottista suuntautumista, ehkäpä vallan lesbolaisuutta – mutta sitä siinä varmasti ei ole: se on jonkinlaista leikkimielä sitä oikeaa vaimoisesti kaivatessa ja odotellessa.<sup>36</sup>

Setälä halusi vakuuttaa lukijalle, että tyttöjen kirjeet olivat luettavissa tuolloin naisille ainoan tarjolla olleen elämänkulun ja sen päämäärän odotuksessa: tytöt odottelivat oikean miehen ilmaantumista. Hän ilmaisee huolensa hyvin suorapuheisesti. Hänellä oli jo käytössään seksologian tuottama käsite, jolla nimetä ja leimata naisten väliset lähei-

<sup>35</sup> Vehkalahti 2008, erit. 163–227. Vehkalahti tutkii kirjeiden kirjoittamisen ja tarkkailun käytäntöjä Vuorelan koulukodissa. Koulukotiin sijoitettujen tyttöjen kehitystä tulkittiin myös heidän kirjeidensä pohjalta. Päiväkirjojen osalta ks. Makkonen 1993, 374.

<sup>36</sup> Setälä 1966, 316.

set suhteet. Hän pelkäsi kirjeiden leimaavan hänen äitinsä lesboksi, jota *Levottoman veren* julkaisuaikana pidettiin syntinä ja sairautena ja joka oli rikos aina vuoteen 1971 saakka. Aikanaan hyväksytyt tunneilmaisut olivat siis saaneet ylleen epäilyn varjon.

Kirjettä lajina pohtivat kirjallisuudentutkija Margaretta Jolly ja omaelämäkertatutkija, sosiologi Liz Stanley korostavat sen määrittelyn vaikeutta. Kirjeiden ja muiden kirjoittamisen muotojen väliset rajat ovat liukuvia. He nostavat esiin myös totuudellisuutta koskevan sopimuksen ja toteavat sen olevan kirjeessä ristiriitaisempi kuin elämäkerrassa tai päiväkirjassa. Päiväkirjaltakin lukija odottaa totuudellisuutta, ainakin fiktiiviseen päiväkirjaan verrattuna. Kirjeiden kirjoittaja sen sijaan lupaa vain kommunikoidensa lukijan kanssa, joten totuudellisuus määrittyy suhteessa, suhteellisena. Henkilökohtaisuuden, autenttisuuden ja läheisyyden merkitykset koskevat vain vastaanottajaa. Kirjeiden kirjoittamisen ”totuus” on siten pikemminkin suhteessa kuin sen aiheessa, mikä ei kuitenkaan tarkoita kirjeille mahdollisen referentiaalisuuden kiistämistä.<sup>37</sup>

Kirjallisuudentutkija Mihail Bahtinia mukailleen voi todeta kirjeiden dialogisuuden aiheuttavan sen, että ne ovat aina puoliksi jonkun toisen. Kirjoittamalla toisillemme luomme identiteettiämme yhä uudelleen ja näytämme muille millaisia olemme tai haluaisimme olla. Kirjeenvaihtoon liittyy vähintään kaksi osapuolta, jotka kertovat ja lukevat mahdollisesti eri tarinoita, kaksi ääntä, joiden kautta itseä ja toista määritellään jatkuvasti. Kirjoittajan ja lukijan roolit tietenkin vaihtelevat.<sup>38</sup> Kirjettä voi pitää erityisenä ”minän näyttämönä”. Kirjoittaja esittää itseään suhteessa vastaanottajaan, pyrkii miellyttämään ja ennakoimaan tämän reaktiot. Käytettäessä kirjeaineistoa yksittäisen ihmisen elämänhistorian tarkastelussa onkin syytä kiinnittää huomiota siihen, miten eri tavoilla kirjeitä voidaan eri ihmisille kirjoittaa. Läheiselle perheenjäsenelle kirjoitettu kirjemateriaali voi tuottaa aivan erilaisen kuvan kuin esimerkiksi hyvälle ystävälle laaditut kirjeet, mihin myös ajatus kirjeiden näyttämöllisyydestä viittaa.

Kirjeiden dialogisuuteen sisältyy myös vahva fiktion, kertomuksellisuuden ajatus. Pitkäaikaiset kirjeenvaihtosuhteet edellyttävät tiettyjen

<sup>37</sup> Jolly & Stanley 2005, 91–118.

<sup>38</sup> Bahtin 1981; Leskelä-Kärki 2006, 70.

roolien muotoutumista suhteessa toiseen sekä kirjeisiin syntyvää juonellisuutta. Kirjeen kirjoittaja rakentaa itsestään pakostakin kirjeminän. Sama tapahtuu toisinpäin, myös kirjeiden vastaanottajasta rakennetaan persoona, ja näiden kirjepersonien välille rakentuvat juonet. Siten yksityistä, alkuperäistä kirjeenvaihtoa voi lukea kuin fiktiota, sillä se käyttää monia fiktion ja tarinan kertomisen muotoja. Samalla se on fiktiota epävakaaampi, sillä kirjeissä maailma luodaan koko ajan uudestaan, prosessi on dynaaminen ja päättymätön.<sup>39</sup> Oleellista dialogisuudessa onkin kirjeiden sisään rakentuva maailma ja se, kuinka kirjeet luovat eivätkä vain toista jo valmista ihmisten välistä suhdetta. Kirjoitetun sanan avulla oli esimerkiksi 1800-luvulla mahdollista kehittää kahdenkeskistä suhdetta huomattavasti syvemmin ja suorapuheisemmin kuin kasvotusten tapaamisissa. Kirjeenvaihto tarjosi väylän ylläpitää ja lujittaa läheisyyttä esimerkiksi kihlousaikana, jolloin kahdenkeskiset tapaamiset olivat sivistyneistökulttuurissa tiukan säädeltyjä.<sup>40</sup>

Pohtiessaan puheen ja kirjoittamisen suhdetta Jacques Derrida esittää, että kirjoittaminen on lisäys, täydennys, puheen tekemistä läsnä olevaksi, vaikka se todellisuudessa on poissa. Kirjoitus ilmaisee halua hallita poissaoloa ja palauttaa subjektin läsnäolo. Täyttääksemme poissaolon turvaudumme kirjoitukseen.<sup>41</sup> Ajatus läsnäolon turvaamisesta kirjoittamalla soveltuu hyvin kirjeisiin, sillä onhan poissaolo niiden edellytys. Poissaolo voi tehdä myös sanomisen helpommaksi. Kirjeet saattavat tuntua helpommalta ja luontevammalta ilmaisumuodolta, minkä Aune Krohn ilmaisi elokuussa 1946 kirjoittaessaan sisarelleen Aino Kallakselle: ”Vaikka minä puolestani olen oikeastaan kirjeissä enemmän oma itseni ja välittömämpi ja saan paremmin ilmaistuksi itseäni kuin silmätyksin.”<sup>42</sup> Sama ajatus kirjeistä fyysisistä läheisyyttä todellisempaan yhteyteenä on luettavissa aikaisemmin esillä olleessa *Joku odottaa kirjettäsi* -teoksesta peräisin olevassa sitaatissa. Tällaista yhteyttä kutsutaan siinä ”merkilliseksi ajatusten sillaksi”.

<sup>39</sup> MacArthur 1990, 119.

<sup>40</sup> Häggman 1994, 29.

<sup>41</sup> Derrida 2003, 27–57. Derrida tulkitsee Rousseauin tekstejä artikkelissaan ”Vaarallinen täydennys” (1967). Derrida on käsitellyt kirjoituksen asemaa myös Platonin ja Freudin tuotannossa. Ks. toimittajien Teemu Iksen ja Janne Porttikiven kirjoittama johdanto, Derrida 2003, 7–20.

<sup>42</sup> Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 25.8.1946, SKS Kia.

Parhaimmassa tapauksessa tutkijalle avautuu mahdollisuus päästä yhden ihmisen kokonaisen kirjekokoelman äärelle. Liz Stanley on *epistolarium*-käsitettä käyttäen hahmotellut ajatusta yhdestä kokonaisesta kirjekokoelmasta. Hän antaa sille neljä eri merkitystä. Ensinnäkin se voi olla yhdeltä ihmiseltä säilyneen kirjemateriaalin muodostama kokonaisuus. Toiseksi, se voi merkitä yhden ihmisen tuottamaa kirjeenvaihtomateriaalia, joka sisältää kaiken postikorteista ja lapuista kirjeisiin, niin jäljellä olevat kuin unohtuneetkin. Kolmanneksi sen voi ajatella sisältävän lisäksi yhden ihmisen saamat vastauskirjeet. Neljänneksi sen voi ajatella sisältävän myös kirjeenvaihdon synnyttämät myöhemmät aineistot, kuten esimerkiksi toimitetut kokoelmat. Ajatus *epistolariumista* voi olla hyödyllinen, kun tarkastelun kohteena on yksittäisen ihmisen laaja kirjekokoelma tai kirjeenvaihto. Se auttaa myös näkemään kirjemateriaalin ominaispiirteitä ja rajallisuutta.<sup>43</sup>

On silti aina pidettävä mielessä myös kokoelmien puutteellisuus; kaikki ei ole missään nimessä tallentunut arkistoihin, joten kirjeenvaihdon aukkoja on syytä pohtia. Katarina Eskola onkin huomauttanut, että tärkein voi joskus piillä juuri puuttuvissa kirjeissä.<sup>44</sup> Samoin kirjeistä saattaa täysin puuttua jokin meistä olennaisen tärkeältä tuntuva asia, mikä aiheuttaa tutkimukseemme pakottavia rajauksia. Esimerkiksi Kai Häggmanin 1800-luvun sivistyneistöperheen elämäntapaa käsittelevässä tutkimuksessa tällaiseksi osoittautuivat sukupuolielämä ja seksuaalisuus, jotka kaikki Waseniuksen perhekirjeenvaihdon osalliset ”unohtivat”. Niistä ei ollut soveliasta kirjoittaa.<sup>45</sup>

Tutkija joutuu ottamaan huomioon sen, että kirjeiden sisäinen maailma on hänelle vieras. Dialogisuus vaatii kirjeiden myöhemmältä, ulkopuoliselta lukijalta monen seikan huomioon ottamista. Tulkintojemme rajat syntyvät kirjeiden intertekstuaalisuudesta eli viittaamisesta yhtäältä kirjeissä puhuttuun, toisaalta kirjeiden ulkopuoliseen maailmaan. Monet asiat, kuten henkilöiden nimet ja heidän kohtalonsa, saattavat

<sup>43</sup> Stanley on itse tehnyt uraauurtavaa työtä 1900-luvun taitteessa eläneen, Etelä-Afrikassa vaikuttaneen feministikirjailija Olive Schreinerin kirjeiden parissa ja muotoillut monia tärkeitä metodologisia ja teoreettisia käsityksiä kirjeiden tutkimisesta. Hänen laajaan Schreiner-hankkeeseen voi tutustua osoitteessa: <http://www.oliveschreinerletters.ed.ac.uk/index.html/>

<sup>44</sup> Eskola 2003, 490.

<sup>45</sup> Häggman 1994.

jäädä ikuisiksi arvoituksiksi, joihin vain kirjeiden kirjoittajat tietäisivät vastauksen.<sup>46</sup>

## Aineistojen äärellä

Mitä me teemme näillä tiedoilla, kun historioitsijoina asetumme arkistoituneiden aineistojen ääreen ja kohtaamme päiväkirjat ja kirjeet aineellisinä esineinä? Ensikosketus voi vietellä unohtamaan, että kirjoitettu kokemus ei ole täysin yhteneväinen koetun kanssa, vaan kirjoittaminen on valikointia, tulkintaa ja käsitteellistämistä. Käsien kosketeltavuus houkuttelee pitämään niitä välittöminä tekijänsä ilmaisuina, ikään kuin vastaansanomattomina dokumentteina. Sitä tukevat hänen jälkensä: käsiala vaihteluineen; korjaukset ja reunamerkinnyt; paperin laatu; säilyntyneet tuoksut; kirjeiden seasta ja päiväkirjojen sivujen väleistä löytyvät liput, laput ja kuvat luovat erityisen läsnäolon tunnun.

Materiaalisuuteen liittyvät myös kysymykset siitä, miten kirjeitä on välitetty eteenpäin, miten kulkuvälineet ja postilaitos ovat kehittyneet ja missä ajassa kirjeet ovat kulkeneet paikasta tai maasta toiseen. Merkittävä on ollut siirtymä käsinkirjoitetuista kirjeistä koneella kirjoitetuihin; esimerkiksi Aune Krohn 1920-luvulla alkoi vähitellen kirjoittaa kirjeitä myös koneella, minkä hän tosin epäili johtavan siihen, että kirjeiden persoonallinen sävy katoaa.<sup>47</sup> Toisaalta kirjailijat Selma Lagerlöf ja Sophie Elkan pohtivat konekirjoitukseen siirtyessään sitä, kuinka paljon helpompaa tulevien tutkijoiden onkaan lukea heidän keskinäistä kirjeenvaihtoaan. Tämä hyvää tarkoittanut ele on osoittautunut erheelliseksi. Heidän kirjeenvaihtoaan tutkinut Eva Helen Ulvros on huomauttanut, että monet heidän koneella kirjoittamistaan kirjeistä ovat lukukelvottomia toisin kuin lyijykynällä laaditut.<sup>48</sup>

Lagerlöfin ja Elkanin luottamus siihen, että heidän kirjeillään tulee olemaan tutkimuksellista arvoa, avaa uuden näkökulman etenkin tunnettujen ihmisten tekstien tarkastelemiseen: kuinka tietoisia esimerkiksi kirjailijat ovat olleet mahdollisista tulevista lukijoista? Onko

<sup>46</sup> Stanley 2004, 213; Leskelä-Kärki 2006, 72.

<sup>47</sup> Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 4.1.1925, SKS Kia.

<sup>48</sup> Ulvros 2001, 158–164.

kirjeitä välillä kirjoitettu yhtä lailla jälkipolville kuin kirjekumppanillekin? Miten tämä tulevan lukijan mahdollisuus on vaikuttanut itse kirjeenkirjoittamisen prosessiin? Samoja kysymyksiä voidaan esittää myös päiväkirjoja tutkittaessa.

Olemme edellä viitanneet omaelämäkertojen ja kirjeiden sekä niiden lukijoiden välisiin sopimuksiin. Paul Ricœur on vuorostaan pohtinut historioitsijan ja lukijoiden välistä sopimusta, ja siinä tavoiteltua yksimielisyyttä. Yksimielisyys liittyy siihen, että historioitsija käsittelee lähteitään jälkinä menneisyydestä ja eletystä elämästä. Hän käsittelee tapahtumia ja tilanteita sekä niihin liittyneitä ihmisiä, jotka ovat todella olleet olemassa. Ne ovat olleet olemassa ennen kuin niitä tai heitä koskeva kertomus luotiin. Ricœurin mukaan lukijan kiinnostus ja lukunautinto tulevat ylimääräisenä lisänä.<sup>49</sup> Miten historioitsija vastaa lukijan odotuksiin ja täyttää antamansa lupauksen?

Aiemmin nostimme esiin kysymyksen tekstien ja kokemusten välisestä suhteesta fiktion ja omaelämäkerran välillä. Kysymyksen voi kääntää myös toisin päin: koska kirjeet samoin kuin päiväkirjatkin ovat diskursiivisia luonteeltaan, kenenkään ei ole mahdollista vetäytyä kirjallisen instituution ja kirjallisten konventioiden ulkopuolelle. Erityisesti tämä koskettaa ammatikseen kirjoittavia. Kuten Lynn Z. Bloom on kärjistetysti sanonut: kenelläkään ammattikirjailijalla ei ole yksityisiä tekstejä. Kirjailija on aina suuntautunut lukijaa kohti, hän haluaa kertoa hyvän tarinan, kiinnittää huomiota tekstin rytmiin ja sointuun sekä tarjota tarpeeksi yksityiskohtia ymmärretyksi tullakseen.<sup>50</sup> Siten yksityisen ja julkisen, elämän ja fiktion välinen raja on aina veteen piirretty viiva. Vaikka nämä kysymykset ovat kirjailijan kohdalla erityisiä, niitä on syytä pohtia myös ns. tavallisen kirjoittajan aineiston äärellä: millainen tietoisuus lukijasta – ja kenestä – tekstien kirjoittajalla on ollut? Miten hän tiedostaa oman paikkansa ja tekstinsä sijainnin kulttuurissa?

Päiväkirjat ja kirjeet voivat avata täysin uudenlaisen näkökulman menneeseen, nostaa esiin yksityisen ihmisen kokemuksen, joka yhtä aikaa on oleellisella tavalla sidoksissa aikansa kulttuuriin. Päiväkirjat ja kirjeet ovat paikkoja, joissa tunteet elävät ja tulevat ilmaistuksi. Silti on muistettava, että vaikka ne voivatkin tarjota hyvin autenttisen

<sup>49</sup> Ricœur 2005, 26, 350.

<sup>50</sup> Bloom 1997, 24–25; ks. myös Makkonen 1999, 421, 423.

tunteen pääsystä yksilöiden kokemusmaailmaan, ne eivät välttämättä kerro tunteista ja kokemuksista suoraan.<sup>51</sup> Yksityiset tekstit eivät kuitenkaan saisi toimia pelkästään historiantutkimuksen kuvittajina ja elävöittäjinä, vaan niiden erityinen tekstuaalinen luonne pitäisi ottaa tarkastelun kohteeksi. Kuten olemme jo esittäneet, kirjeet ja päiväkirjat ovat monella tapaa ehdollistettuja lähteitä. Ne saattavat hämätä huomattavasti myöhempiä lukijaansa intiimiydellään ja tarjotessaan samastumisen paikkoja sekä näyttäessään ihmisen suoran kokemuksen tulkeilta. Kirjoittaessamme kokemuksiamme päiväkirjaan tai kirjeeseen astumme kuitenkin tiettyjen kulttuuristen käytäntöjen alueelle, joka määrittää meidän kirjoittamistamme. Jäsenämme, karsimme, poistamme ja lisäämme, ja pyrimme luomaan kokemastamme niin itselle kuin toiselle ymmärrettävän tarinan.

Kokemuksen ja kirjoittamisen välinen suhde tulee keskeiseksi juuri erilaisten omaelämäkerrallisten tekstien äärellä. Tavallisten ihmisten omaelämäkertoja tutkinut Tuija Saresma uskoo kokemuksen ja kertomuksen väliseen yhteyteen ja luonnehtii sitä omaelämäkertatutkijan kohdalla lähestulkoon runollisesti:

Yhteys tiivistyy mielikuvaan kirjoittajasta, joka pitelee kädessään kynää ja kirjoittaa sillä tekstin paperille. Ajatus kynää pitelevästä kädestä korostaa kokemuksen diskursiivisuutta ja kuvaa sitä, että tekstuaalinen ja ruumiillinen eivät ole erotettavissa. Paperiin merkintöjä piirtävän käden kautta ruumiilliset ihmiset ovat omaelämäkerroissa läsnä. Lukija voi kurottautua kynää liikuttavaa kättä kohti – sitä ei voi suoraan koskettaa, mutta sitä voi tavoitella kirjoitustyylin perusteella.<sup>52</sup>

Omaelämäkerrallinen aineisto johdattaa tutkijansa eläneen ihmisen ääreen. Tavoitteena on ymmärtää elettyä elämää sekä luoda suhde kuolleen ja elävän ihmisen välille. Voi sanoa, että lopullinen pyrkimys on ymmärtää mitä ihminen ja ihmisen elämä ovat. Kuten esimerkiksi Lisbeth Larsson on todennut, kertomalla jonkun elämäkerran me luomme hänet uudelleen kerta kerralta, määrittelemme hänet, teemme hänet ja samalla myös itsemme ymmärrettäviksi. Samalla tavoitamme jonkin-

<sup>51</sup> Stanley 2004, 210, 223.

<sup>52</sup> Saresma 2007, 93. Saresma pohtii laajasti omaelämäkerran ja kokemuksen välistä suhdetta ja käy runsaasti läpi etenkin feminististä keskustelua aiheesta. Ks. Saresma 2007, 88–103.

laisen yksimielisyyden siitä, mitä ihmisen pitäisi olla. Elämäkerta on laji, jossa tavoitamme ihmisten näkemyksiä ihmisyydestä, ja samalla itsestämme.<sup>53</sup>

Tutkijat, julkaistut tutkimukset sekä julkisuuteen toimitetut päiväkirjat ja kirjeet osallistuvat prosessiin, jossa niiden alkuperäinen, kenties hyvinkin rajallinen ellei jopa yksikölinen, lukijakunta monistuu, kuten kanadalainen kirjailija Margaret Atwood asian ilmaisee.<sup>54</sup> Tässä ”monistusprosessissa” on tärkeää pohtia, onko kirjoittaja tietoisesti halunnut jättää itsestään jäljen, vai teemmekö me tutkijoina päätöksen hänen julkituomisestaan. Entä miten käsittelemme häntä, millaisin perustein ja seurauksin? Yksityisten elämäkerrallisten aineistojen kulttuurihistoriallinen tutkiminen johtaa siis väistämättä tutkimuseettisiin kysymyksiin siitä, mikä oikeus tutkijalla on tulkita ja esittää tulkintoja toisesta, jolla ei enää ole puheoikeutta.

<sup>53</sup> Larsson 2007, 51. Ks. myös Hinkkanen 1997, 123–132 ja Leskelä-Kärki 2006, 631–639.

<sup>54</sup> Atwood 2002, 123–151.



# VALOKUVAT MIKROHISTORIALLISEN TUTKIMUKSEN LÄHTEINÄ

## Katseita ja yksityiskohtia - näkymättömän tavoittelua

Mervi Autti

Valokuva on teknis-kemiallinen esitys kohteesta, kameran objektii-  
vin kautta tapahtunut valonsäteiden piirtämä kuvajainen valoherkässä  
materiaalissa. Kuva on täynnä kohteensa tunnusmerkkejä, kuvaushetki-  
sen todellisuuden jälkiä.<sup>1</sup> Mustavalkoiset<sup>2</sup> kaksikulotteiset valokuvat eivät  
kuitenkaan varsinaisesti dokumentoi mennyttä todellisuutta, vaan ne  
ovat kamerasta, kuvaajan valinnoista ja kuvattavien tarpeista riippuvia  
representaatioita, eri diskursseihin sidottuja esityksiä todellisuudesta.  
Valokuvissa on asioita, jotka joko tunnistamme tai ne jäävät vieraiksi,  
sillä ne ovat vahvasti sidoksissa kontekstiinsa.

1900-luvun alussa valokuvat eivät Suomessa olleet enää harvinaisia,  
vaikka yksityiselle ihmiselle kuvassakäynti ateljeessa sitä saattoi-  
kin olla. Esimerkiksi käyntikorttikuvan kahdeksan tai kuusi valotusta  
samalle negatiiville mahdollisti 1910-luvulta lähtien myös taloudelli-  
sesti huonompisoaisten kuvassakäynnin.<sup>3</sup> Suhteellisesta yleisyydestään

<sup>1</sup> Saraste 1996, 138. Käyttämällä sanaa ”kuvajainen” viitataan Leena Sarasteen  
kirjan nimeen *Valokuva – Pakenevan todellisuuden kuvajainen* (1980).

<sup>2</sup> Käsittelem valokuvaa ennen värivalokuvan keksimistä ja digitaalista tekniik-  
kaa.

<sup>3</sup> Ijäs 2009, 93.

huolimatta valokuva ei historiantutkimuksessa ole kuitenkaan ollut lähteen vaan lähinnä kuvittajan roolissa. Valokuvaa käytetään usein lukukokemusta keventävänä illustraationa, ja kuvan ja tekstin suhde voi jäädä pinnalliseksi.<sup>4</sup> Suhdetta kuviin on leimannut yleensäkin tietämättömyys huolimatta esimerkiksi taidehistorian pitkästä kuvatutkimusperinteestä. Viime vuosikymmenien aikana kehittynyt visuaalisen kulttuurin tutkimus on tavallaan reaktio tähän tietämättömyyteen.<sup>5</sup>

Valokuvat kuuluvat mikrohistorian esiin nostamiin uusiin aineistoihin, ja valokuvia historiantutkimuksen lähteenä on alettu käyttää 1960-luvulta lähtien.<sup>6</sup> Valokuvien suljinaikaan sidottu hetkellisyys, hetkeen pysäytetyt kuvat, kiinnittyvät hyvin konkreettisesti braudelaiseen lyhytkestoisuuden ajatukseen. Mikrohistorian uranuurtaja Carlo Ginzburg pohtii mikro- ja makrohistoriaa lähikuvien ja panorointien edestakaisena liikkeenä. Näennäisten poikkeusten ja lyhyen keston tarkastelusta voidaan toistuvasti palata historiallisen prosessin kokonaisvaltaiseen näkemykseen.<sup>7</sup> Pieni voi avata laajoja näkymiä. Erityisesti valokuvien kautta tapahtuvassa tulkinnassa vuoropuhelu mikro- ja makrotason välillä vaatii kontekstualisointia suhteessa tarkasteltavaan ajanjaksoon sekä valitun näkökulman valaisemista lukijalle. Mikrohistoriassa kontekstin painottaminen on irralliseen fragmenttiin tujottamisen vastakohta.<sup>8</sup>

Tässä artikkelissa pohdin valokuvien merkitystä mikrohistoriallisen tutkimuksen lähdeaineistona.<sup>9</sup> Miten valokuvia voi tulkita? Mitä uutta niiden tarkastelu voi tarjota historiantutkimukselle? Kiinnitän kuvatulkintani mikrohistorian näkökulmaan, feministiseen tutkimukseen sekä osin myös semiotiikkaan, eritoten sen valokuvatulkintaa selventävään käsitteistöön.<sup>10</sup> Tarkastelen valokuvien käyttöä tutkimusaiheeni 1900-luvun alun ”neitien ajassa”, jota albumikuvista katson.

<sup>4</sup> Keskinen 2003.

<sup>5</sup> Rossi & Seppä 2007, 9.

<sup>6</sup> Burke 2001, 10.

<sup>7</sup> Ginzburg 1996, 186. Ginzburg viittaa Marc Blochin teoksessaan *Société féodale (1939–1940)* esittämään ajatukseen.

<sup>8</sup> Ginzburg 1996, 193.

<sup>9</sup> Artikkelini perustuu tulevan väitöskirjani käsikirjoitukseen *Etsimässä neitinkulttuuri. 1900-luvun alun valokuvaaajajaisia Rovaniemellä* (2010).

<sup>10</sup> Ks. myös Burke 2001, 169.

## Etäisen lumous

Lyyli Autti (1898–1950) oli 18-vuotias, kun hän aloitti liiketoiminnan valokuvaajana Rovaniemellä pikkusisar Hanna (1901–1996) apunaan.<sup>11</sup> Heidän työnsä painottui muotokuvien ottamiseen, mutta myös monenlaiset tilaustyöt häistä hautajaisten kuvaamiseen täyttivät heidän työpäivänsä. Neidit eivät toimineet pelkästään ateljeekuvaajina suurikokoisen studiokameran takana, vaan he näppäilivät harrastukseksi kuvia toisistaan, ystävättäristään, sukulaisistaan ja perheestään. Väliin kameran suljinta painoi joku muu, kuten seuraavaa kuvaa ottaessa tapahtui.



Lyyli ja Hanna Autti kamarinsa ikkunalla 2.9.1929, Rovaniemi. Rovaniemen valokuvaamo. Lapin maakuntamuseo (LMM), Rovaniemi.

<sup>11</sup> KA. PRH no 113284. Rovaniemen Valokuvaamo.

Maanantaina<sup>12</sup> syyskuun 2. päivänä vuonna 1929 otetussa valokuvassa tallentuu kypsä myöhäiskesän hetki. Neidit, vasemmalla Lyyli<sup>13</sup> ja oikealla Hanna, istuvat kotitalonsa ikkunalla. He katsovat hymyillen suoraan kameraan. Talon vierustalla on aidattu kukkamaa, jonka monenlaiset kukat ovat loistossaan. Varmaankin runsaskasvuinen ylöskipuava humala ja asterit, orvokit, syysleimut, akileijjat, tatariat ja karhunköynnökset olivat yksi syy kuvanottoon. Olihan kukkamaa Lyylin ylpeys.<sup>14</sup> Ehkä kuva otettiin myös erikoisen päivämäärän 2.9.1929 takia. Siihen viittaavat pyhäpuvut ja juhlava kuvaan asettautuminen, vaikka olikin arkipäivä.

Kuvaa katsoessani tunnistan siinä olevan auran, josta Walter Benjamin kirjoittaa. Hänen mukaansa aura tarkoittaa tilan ja ajan erikoista kietoutumaa, ainutkertaista kaukaisuuden tuntua huolimatta kohteen läheisyydestä.<sup>15</sup> Vaikka Benjamin puhuukin uniikeista muotokuvavalokuvista, jotka olivat hänen mukaansa viimeinen esimerkki auraattisesta, rituaalinomaisesta taiteesta ennen kuin monistettava valokuva arkipäiväisesti taiteen, on aura – läsnäolon ja poissaolon dynamiikka<sup>16</sup> – mielestäni koettavissa historiallisissa valokuvissa.

Monitasoisessa valokuvassa Auttin neidit ovat asettautuneet esille, ikkunaan, josta he katsovat ulos. He ovat itse kasvattamansa luonnon, kukkamaan ja köynnösten ympäröimiä. He ovat yhtä aikaa sisällä ja ulkona, yksityisen ja julkisen rajalla. Valokuva rakentuu neitien katseiden varaan, katseisiin naisten tilasta, menneestä. Kohtaamme katsoamalla. Hermeneuttisen käsityksen mukaan tulkinnassa tekstin – tässä tapauksessa kuvan – maailma ja tulkitsijan maailma asettuvat toisiaan vasten: kohtaamisessa voi tapahtua horisonttien sulautuminen. Se ei kuitenkaan tarkoita, että nykyhorisontti ja menneisyyden horisontti muuttuisivat identtisiksi, vaan tapahtumassa ymmärretään niiden

<sup>12</sup> Helsingin Yliopiston almanakat.

<http://almanakka.helsinki.fi/arkisto/192909.gif>. Haettu 16.1.2009.

<sup>13</sup> Olen tietoinen etunimien käytöstä johtuvista sukupuolittavista konnotaatioista. Käytän etunimiä ilman sukunimeä tekstin sujuvuuden takia. Ks. esim. Leskelä-Kärki 2006, 20.

<sup>14</sup> Kukkien tunnistamisessa auttoi puutarhuri Airi Tuomivaara, haastattelu 24.6.2003; Marjatta Aution haastattelu 9.3.2001.

<sup>15</sup> Benjamin 1989 (1931, 1936), 130, 145.

<sup>16</sup> Palin 1993, 16.

yhteenkuuluvuus, joka sisältää samuuden lisäksi niiden erilaisuuden. Kysymys ei ole salaperäisestä sielujen välisestä yhteydestä vaan osallisuudesta yhteiseen merkitykseen.<sup>17</sup>

Kun tavoittelen menneessä eläneiden valokuvaajasisarten elämää, ovat omat kokemukseni saman ammatin harjoittajana, valokuvaajana, perustavanlaatuisia osallisuudessa ”yhteiseen merkitykseen”. Valokuvauksen opintojeni alussa vuonna 1974 valokuvat tehtiin vielä kuitupohjaiselle paperille.<sup>18</sup> Omissa muistiinpanoissani kirjoitan:

Minäkin tiedän miltä tuntuu, kun kylmä vesi hohkaa ja käsiä palelee kuvia kehittäessä; tiedän pimiön epätodellisuuden, joka muodostuu hämärästä valosta. Tiedän miltä tuntuu, kun kemikaalien myrkyt imeytyvät ihohuokosiin ja kun kehitteen maku tuntuu suussa. Tiedän kuinka negatiivi taittuu kehitealtaassa positiiviksi; tiedän miltä tuntuu jännittää, onnistuiko kuva. Tiedän sen hurmion onnistumisesta, kun silmien edessä kehittyy hyvä kuva.

Valokuvien tulkinta perustuu dialogiin minun ja Auttin neitien, nykyisyyden ja menneisyyden välillä. Ajallista etäisyyttä ei tarvitse ylittää vaan tunnistaa se ”ymmärtämisen positiiviseksi ja tuotteliaaksi mahdollisuudeksi.”<sup>19</sup> Ajallinen välimatka on tuottavaa ja uutta ymmärrystä luovaa;<sup>20</sup> etäisen lumous, samoin kuten valokuvien suurentamisen teknologia, antavat tulkintaan mahdollisuuksia, joita aikoinaan ei ollut.

### Yksityinen ja julkinen albumikuva

Rovaniemeläisen Oskari Klemetin äidillä oli vuodesta 1908 lähtien valokuva-albumi, jota säilytettiin vierashuoneessa, salissa, olevan piirongin laatikossa. Albumissa oli pääasiassa muualla asuvien sukulaisten kuvia. Valokuvia oli myös piirongin päällä ja kehystettyinä vieraskamarin seinällä, muistelee Klemetti Kansallismuseon Kansatieteellisen

<sup>17</sup> Gadamer 2002 (1959), 66; Nikander 2002, 64.

<sup>18</sup> Muovipohjainen, nopeammin työstettävä valokuvapaperi syrjäytti kuitupohjaisen paperin.

<sup>19</sup> Gadamer 2004, 37.

<sup>20</sup> Gadamer 2004, 37; ks. Ollitervo 2003.

osaston kyselyssä valokuvasta ja valokuvaajista.<sup>21</sup> Kyselyyn vastasi myös S. Tolonen:

Alpunit minä muistan yli 50 vuotta ja luulen toisilla olleen jo 70 v. sitten, oikein vanhat olivat kauniisti helotettu nahka kansilla ja lukoilla. Niissä oli moninkertaiset lehdet, joitten väliin asetettiin ne paksut pahvikuvat ja olipa se hyvin arvokkaan näköinen laite.<sup>22</sup>

Ensimmäiset valokuva-albumit olivatkin arvostettuja saliin, porvariskodin julkisimpaan tilaan sijoitettuja kirjoja. Albumi, joka oli myös vieraiden selattavissa, esitti kuvastona, eräänlaisena matrikkelinä perheen sukulais- ja tuttavuussuhteita. Valokuvien käyttö ei rajoittunut pelkästään perhepiiriin, vaan kuvakokoelman avulla voitiin osoittaa perheen asema paikkakunnan sosiaalisessa arvoasteikossa. Myös hallitsijat saattoivat kuulua kuvastoon: esimerkiksi Englannissa albumin ensimmäiset sivut oli varattu hallitsijaperheen jäsenten käyntikorttikuville. Suomessakin myytiin tsaariperheen kuvia, mutta ne eivät olleet yhtä suosittuja.<sup>23</sup> Kansallismuseon kyselyssä Juho Lantto muistelee, kuinka autonomian ajalla kaupattiin Aleksanteri I:n ja II:n sekä Nikolai II:n kuvia ”hovinaiseen”, samoin kenraalikuvernööri Bobrikovin mutta myös Suomen historian tunnetuimman poliittisen murhan tehneen Eugen Schaumanin valokuvia.<sup>24</sup>

Varhaiset henkilöitä esittävät valokuvat noudattivat muotokuva-maalauksen vakiintuneita konventioita, kirjoittaa Tutta Palin. Hovi-muotokuvissa kuvattavat esitettiin ennen muuta asemansa ja säätyensä edustajina eikä intiimisti yksityishenkilöinä. Yleistäen voidaan sanoa, että ensimmäisissä valokuvissa kuvattavat näyttävät lähes aina porvaristolta, myös rahvas, jos sillä oli mahdollisuus mennä ateljeehen tai kiertävän valokuvaajan kameran eteen. Statusta voitiin viestiä myös sen kautta, miten kuvassa sijoitaututtiin: esimerkiksi ryhmäkuvassa keskellä oleminen kertoo korkeasta asemasta. Vähitellen tuttavallisuuden, intiimiyden aste kasvaa siirryttäessä kokovartalokuvasta polvikuvaan ja siitä rintakuvaan. Muotokuvan perustyyppit vakiintuivat nopeasti

<sup>21</sup> MV: K 18: 1–35, *Valokuvasta ja valokuvaajista*. Oskari Klemetti, Rovaniemi. Kysely tehtiin vuonna 1971.

<sup>22</sup> MV: K 18: 1–35, S. Tolonen, Rovaniemi.

<sup>23</sup> Palin 1992, 359; Saraste 1980, 63.

<sup>24</sup> MV: K 18: 1–35, Juho Lantto, Rovaniemi.

ja pysyivät varsin pitkään muuttumattomina.<sup>25</sup> Valokuvaustekniikka ja kuvausedellytykset ovat kuitenkin vaikuttaneet siihen, minkälaisia valokuvamuotokuvia otettiin. Rippikuvissa, ylioppilaskuvissa, hääkuvissa ja syntymäpäiväkuviissa on dokumentoitu elämän muutoskohtia ja siirtymäriittejä suunnilleen nykyisenkaltaisina 1890-luvun valokuva-muotokuvista lähtien.<sup>26</sup> Varhaisten valokuvamuotokuvien kompositio ja visuaalinen rakenne ovat nykykuvisakin selvästi havaittavissa.

Valokuva-albumi sukuloi julkisen ja yksityisen välillä. *Yksityisen* albumista tekee sen perin juurin henkilökohtainen sisältö. Kuvissa on tärkeitä ihmisiä ja paikkoja, joihin voi liittyä koskettavia muistoja. Valokuva-albumi on kuin kuvapäiväkirja, jonka kuvat eivät tässä mielessä avaudu muille. Se pitää sisällään omat, salaisetkin merkityksensä. Olen ollut monesti vaikuttunut siitä, miten voimakkaita latauksia ulkopuoliseen hyvinkin tavanomaisilta ja viattomilta näyttävät kuvat pitävät sisälleen.<sup>27</sup> *Julkinen* albumi taas on siinä mielessä, että siinä olevat kuvat ovat tarkoitettu näytettäväksi myös vieraille ihmisille. Laitettaessa valokuvia albumiin on mielen taka-alalla valvova katse: kuvissa olevien edustavuus on tavallaan julkista esittämistä, poseeraamista, joka arkikielessä *Uuden sivistyssanakirjan* mukaan paljastavasti merkitsee ”olla olevinaan, tekeytyä tärkeäksi”.<sup>28</sup>

Valokuvamuotokuvilla on merkitystä erityisenä sosiaalisen kehityksen näyttämönä, joka liittyy keskiluokan aikaisempaa suurempaan sosiaaliseen, taloudelliseen ja poliittiseen vaikuttavuuteen.<sup>29</sup> Yhtenä syynä kuvien suureen suosioon lienee niiden mahdollistama sosiaalisen nousun osoittaminen. Muotokuvan koko historiaa määrittelee olen- naisesti se, kuka katsotaan kuvaamisen arvoiseksi.<sup>30</sup> Valokuvakeksintöä ja sen suosiota on perusteltu porvarillisen identiteetin ja perheen kunnii-

<sup>25</sup> Palin 1992, 356–361; Sinisalo 1995, 73.

<sup>26</sup> Ks. esim. Ijäs 2009, 93; Palin 1997, 256.

<sup>27</sup> Olen ohjannut lukuisia muistelutyöseminaareja ja työpajoja, joissa albumikuvia on käytetty muistojen stimulanssina. Ks. Autti 1996; Autti 2003, 13–14; ks. myös Holland 1991, 3.

<sup>28</sup> Suomen kielen sanakirjat, *Uusi sivistyssanakirja* 1981.

<sup>29</sup> Tagg 1995, 37.

<sup>30</sup> Palin 1992, 358.

oitusrituaalin kautta.<sup>31</sup> Palin puhuu perheyhteyttä luovan, rakastavan ja vaalivan katseen voimasta.<sup>32</sup>

Siitä huolimatta, että albumikuvat määritellään perhevalokuvan lajityyppiin,<sup>33</sup> en halua korostaa perhe-käsitettä ainakaan sen ydinperhe-merkityksessä, vaikka perheen kuvaaminen ja kuvien laittaminen albumiin onkin yksi valokuvauksen historiaan ja nykyisyyteen liittyvistä totaliteeteista. Esimerkiksi Auttin neitien valokuva-aineistossa on paljon kuvia myös heidän ystävättäristään.

Albumikuvat voivat olla merkityksellisiä, vaikka niitä ei enää olekaan. Taidehistorioitsija Tuija Hautala-Hirvioja on kirjoittanut tuhoutuneisiin valokuviiin liittyvästä erikoisesta muistostaan. Se oli jatkoa hänen isovanhempiansa ja vanhempiansa tarinoille talvi- ja jatkosodasta ja evakosta hänelle itselleen, joka ei ollut kokenut sotaa. Teini-iässä Hautala-Hirvioja oli nähnyt unen, jossa evakkoon lähtö tapahtui kaikesta varautumisesta huolimatta yllätyksenä:

Hetken ihmettelin, mikä olisi minulle tärkeintä. Heitin viltin harjeilleni ja liityin evakkojen loputtoman pitkään ja hiljaiseen jonoon kantaen mukani valokuva-albumeja. Herättyäni ratkaisu tuntui järjettömältä. Sitten muistin, ettei isästäni ollut säilynyt yhtään lapsuus- tai nuoruusajan kuvaa. Ne olivat ehkä palaneet hänen kotitalonsa mukana jo talvisodan aikana tai kadonneet Lapin sodan pyörteissä.<sup>34</sup>

Unessa todentuu ajatus valokuvan merkityksestä ”kunnioittaa perhettä”. Toisen vaikuttavan hävinneiden valokuvien tarinan kuulin, kun ensimmäinen opettajani Kaija Kähkönen kertoi perheensä albumien hävinneen evakkomatalla. Myöhemmin hän keräsi sukulaisilta ja ystäviltä mahdollisimman paljon kuvia ja teetti niistä kopiot omaan ”jälleenrakennusalbumiinsa”.<sup>35</sup> Näin hän rakensi lähtökohtiansa ja menneisyyttänsä takaisin.

<sup>31</sup> Ks. Bourdieu 1990, 19.

<sup>32</sup> Palin 2009a, 15.

<sup>33</sup> Ks. Ulkuniemi 2005, 22. Ulkuniemi käyttää perhevalokuva-käsitettä väitöstutkimuksessaan, jossa hän pohtii rakentamiensa tilateosten kautta perhevalokuvan lajityyppiä.

<sup>34</sup> Hautala-Hirvioja 2001, 265.

<sup>35</sup> Kaija Kähkösen haastattelu 24.4.2003.



## Valokuvien todenkaltaisuudesta ja representaatioluonteesta

Valokuvan pintailmiö haastaa ajattelemaan, tuntemaan ja vaistoamaan, mitä sen takana on. Millainen todellisuus on, jos se tuolta näyttää?<sup>36</sup> Ovathan kaksiulotteisen valokuvan representaatio ja kolmiulotteinen maailma perustavanlaatuisesti erilaisia; niiden välillä on ontologinen ero. On olemassa ikään kuin sanaton sopimus siitä, että katsoja samastaa kuvan ja kohteen, hän uskoo samalla kun ei usko.<sup>37</sup> Toisaalta valokuvat ovat materiaalisia, esineellisiä todellisuuden palasia – tosia omassa itsessään.

Historioitsija Matti Peltonen siteeraa Walter Benjaminia, joka on nostanut esiin tahattoman muistin tai muistamisen käsitteen. Se on muisti, johon tallentuu usein paljon tarkoituksetonta ja huomaamatonta. Samoin tapahtuu valokuvassa. Kun kuvataan jokin juhlatilanne, voidaan samalla tallentaa ympäröivää miljöötä tai sisustusta. ”Valokuvasta menneisyys todella katsoo meitä. Se on ollut siellä säilössä odottamassa katseitamme kohtaamista, ikään kuin koteloituneena menneisyyden palasena.”<sup>38</sup> Kun valokuvia käytetään todisteina menneestä, voidaan niistä puhua materiaalisen kulttuurin jälkinä.<sup>39</sup>

Kuinka pitkälle valokuva voi sitten todistaa, että kuvassa nähty asia on todella ollut olemassa? Esimerkiksi indeksisessä semioottisessa tarkastelussa merkki ja kohde ovat kytkeytyneet toisiinsa, ja valokuvan oletetaan olevan todiste kohteiden olemassaolosta.<sup>40</sup> Tutta Palinin mukaan muotokuva-valokuvaan ankkuroituva kuvamystiikka edellyttää indeksisyyden kokemusta, mielikuvaa siitä, että kuvan ja kohteen välillä on kausaalinen yhteys. Samankaltaisuudessa eli näköisyydessä kohteen ja kuvan välillä on taas kyse ikonista, jolloin merkki muistuttaa kohdet-

<sup>36</sup> Sontag 1984, 28.

<sup>37</sup> Palin 1993, 16.

<sup>38</sup> Peltonen viittaa Benjaminiin, joka nosti esiin Proustin *mémoire involontaire* -käsitteen ja Freudin tahdottoman tai tahattoman muistamisen, jonka jokin asia laukaisee. Peltonen itse käyttää tahdottoman muistin käsitettä. Mielestäni käsite ”tahaton muisti” liittyy paremmin valokuvaan. Peltonen 1999, 91; ks. Benjamin 1989 (1929), 68.

<sup>39</sup> Ks. myös Kalela 2000, 96. Burken mukaan kuvat ovat materiaalisen kulttuurin todistajia. Hän kärjistää: ”Materiaalisen kulttuurin historia on mahdotonta ilman kuvien todistusvoimaa.” Burke 2001, 9, 25. Suom. M.A.

<sup>40</sup> Ks. Fiske 1992, 70.

taan. Olettamusta indeksisyydestä voidaan pitää keskeisimpänä muotokuvan määreenä, sillä tuotantotavan mekaanisuus ikään kuin takaa valokuvan autenttisuuden. Toisaalta käsitykset kuvan indeksisyydestä ja ikonisuudesta saattavat lomittua ja vahvistaa toinen toisiaan.<sup>41</sup> Valokuvaukseen linssin voidaan olettaa toimivan objektiivisena silmänä.

Roland Barthesin tunnetun – ja kiistanalaisen – väittämän mukaan valokuvan kohteesta voidaan sanoa: ”Tämä-on-ollut”. Valokuvan voi sanoa myös toistavan mekaanisesti sellaista, joka ei voi enää koskaan eksistentiaalisesti toistua.<sup>42</sup> Toisaalta antiessentialistisen käsityksen mukaan ”valokuvaa ei ole”, kuten visuaalisen kulttuurin tutkija Janne Seppänen on väitöskirjansakin nimennyt. Hän alleviivaa valokuvien merkitysten rakentumista kulttuurisissa käytännöissä, joissa niitä katsotaan, käytetään ja tulkitaan.<sup>43</sup>

Valokuvat ovat representaatioita, jotka ovat sidoksissa aikaan: sekä aikakauteen että silmänräpäykseen<sup>44</sup> ajassa. Valokuvat kiinnittyvät myös paikkaan sekä historialliseen ja kulttuuriseen kontekstiin. Kuvaaminen on monissa tilanteissa niin itsestään selvää, että sekä kuvanotto-tilanteista että kuvassa olemisesta tulee ajassa olemisen tapoja. Seppänen näkee representaatiot inhimillisen kulttuurin yhteisesti jaettuna rakennusaineena ja myös niiden tulkinnan kulttuurisidonnaisena. Representaation käsite on vakiintunut osaksi visuaalisen kulttuurin tutkimuksen käsitteistöä, ja sen avulla tutkimus voidaan kytkeä osaksi laajempia teoreettisia pohdintoja esimerkiksi subjektiudesta, sukupuolesta ja ideologiasta.<sup>45</sup>

Jos kysymme vastaako representaatio todellisuutta, on lähtökohdamme refleksiivinen. Intentionaalisessa näkökulmassa kiinnitetään huomio tekijään, siihen mitä hän haluaa representaatiollaan sanoa. Konstruktivistisen lähtökohdan kautta taas voidaan kysyä, millaisen todellisuuden esitys tuottaa. Millaisilla keinoilla se todellisuutta

<sup>41</sup> Palin 1993, 11–12. Vaikka Palin käsitteleeikin muotokuva-valokuvaa, ovat hänen pohdintansa ikonisuudesta ja indeksisyydestä laajennettavissa yleisesti valokuvaan.

<sup>42</sup> Barthes 1985, 82–83.

<sup>43</sup> Seppänen 2001, 8.

<sup>44</sup> Tällä tarkoitan suljinaikaan viittaavaa hetkellisyyttä. Varsinkin historiallisissa valokuvissa suljinaika saattoi toki olla silmänräpäystä pitempi.

<sup>45</sup> Seppänen 2005, 77, 82; ks. Hall 1997, 16–21.

tuottaa?<sup>46</sup> Auttin neitien kuvien osalta intentionaalinen näkökulma on perustavanlaatuisin. He ottivat paljon valokuvia itsestään joko kuvaten toisiaan tai pyytäen jonkun muun ottamaan heistä kuvan.

Mistä muusta kuin tekijälähtöisyydestä nämä omakuviksi luokitellut valokuvat Lyylistä ja Hannasta kertovat? Siihen voidaan vastata konstruktivistisen näkökulman kautta tarkastelemalla esimerkiksi sitä, *miten* sukupuolta tuotetaan.<sup>47</sup> Silloin otetaan etäisyyttä yksityiseen ja katsotaan kuvista 1900-luvun alun naiseuden esittämisen tapoja, huomio kiinnitetään yksityisen ja yleisen suhteeseen. Kun pohditaan yksittäisten ihmisten rakentumista sukupuoleensa, voidaan nähdä niitä rakenteita, joissa menneisyyden ihmiset elivät.

Valokuvia tulkittaessa konstruktivistinen näkökulma on mitä mielenkiintoisin, sillä kuvat voivat haastaa purkamaan myös vääristyneitä näkemyksiä. Näyttäessäni 18-vuotiaalle tyttärelleni erästä hauskanrohkeaa ryhmäkuvaa Auttin neideistä ja heidän ystävättäristään, se vaikutti voimakkaasti hänen näkemykseensä Rovaniemen historiasta. Ennen havahtumistaan kuvan äärelle hän oli kokenut sodassa tuhoutuneen kotikaupunkinsa menneisyyden ankeana, vakavana ja harmaana. Aikaisemmin nähdyt valokuvat Lapin sodan tuhoamasta kaupungista olivat jääneet hänen mieleensä edustamaan mennyttä Rovaniemeä. Tyttäreni kokemuksessa todentui Chris Vosin väittämä siitä, että kuvista voi muodostua jopa historiaa muuttavia ikonisia kliseitä. Tällaiset usein shokeeraavat valo- tai elokuvat voivat kontrolloida suhtautumistamme kuvattuun asiaan myöhempinä aikoina, sillä kuvat entisajasta hahmottavat ja antavat historialle sen visuaalista muotoa.<sup>48</sup> Voimakkaasti vaikuttavat kuvat voivat peittää alleen muut, erilaiset kuvat, ja niiden sanoman.

<sup>46</sup> Stuart Hallin mukaan representaatiot voidaan ymmärtää refleksiivisesti eli heijastavina, intentionaalisesti tai konstruktivistisesti. Hall 1997, 24–25. Vaikka Hall puhuukin kielen kautta määrittävistä representaatioiden tavoista, sovelletaan käsitettä myös valokuviiin. Ks. myös Seppänen 2005, 94.

<sup>47</sup> Ks. esim. Scott 1999 (1988), xi.

<sup>48</sup> Vos 2005. Sana klisee on tässä yhteydessä hieman ongelmallinen jo senkin takia, että monet ikoneiksi nousseet kuvat ovat sisällöltään traagisia inhimillisen kärsimyksen kuvia. Vos tosin painottaa sanan tässä tapauksessa tarkoittavan yleisesti tunnettua kuvaa, josta on tullut käsite jollekin asialle.

Jopa kuvat itsessään voivat muodostua menneisyydeksi. Elokuva-tutkija Anu Koivunen toteaa *Niskavuori*-elokuvista, kuinka niistä on ahkeran toiston ja siteerauksen<sup>49</sup> tuloksena tullut niin menneisyyden kuvitusta kuin menneisyydestä tietämisen lähde. ”Niskavuorismit” eli tarinan keskeiset teemat – perheen ja kansakunnan kytkös, halun ja velvollisuuden ristiriita, sosiaalisia rajoja uhmaavan seksuaalisuuden ja poliittisen vastarinnan liitto, avioliiton ja romanssin vastakkaisuus sekä erityisesti ”vahvan naisen” ja ”heikon miehen” kuvat – elävät kulttuurisina jäsenystapoina yli ja ohi elokuvien ja teatterin maailmojen. Historiallisuus kirjautuu kuviin, mutta se on myös tuottava voima – elokuvien fiktiivisyydestä huolimatta.<sup>50</sup>

Tyttäreni ”muistikuvat” tuhoutuneesta synnyinkaupungista saivat aineksia myös sukupolvelta toiselle välittyneestä rakennetusta tai jälkikäteen luodusta muistista (*post-memory*), jota Marianne Hirsch on määritellyt. Post-muistin erottaa varsinaisesta muistista sukupolvien välinen etäisyys. Etäisyys varsinaisista tapahtumista tekee sen erityiseksi muistamisen tavaksi, sillä tapahtumaa ei ole eletty henkilökohtaisesti, vaan se on koettu kokonaan kertomusten ja mielikuvituksen – tai valokuvien kautta. Ne ovat tyyppillisiä sukupolville, jotka ovat kasvaneet syntymäänsä edeltävien traumaattisten tapahtumien, esimerkiksi sotien ja niistä kerrottujen kertomusten varjossa.<sup>51</sup> Tällainen jälkikäteen luotu muistaminenhan todentui myös Tuija Hautala-Hirviojan unessa. Tyttäreni mummon eli oman äitini tarinarepertuaariin kuuluu tunteella kerrottu tarina evakkoon lähdöstä: valokuvamaisen tarkka kuvaus viimeisestä silmäyksestä ilta-auringossa hehkuvaan punamullalla maalattuun kotitaloon sekä kertomus paluusta raunioiden keskelle. Vain tytön, äitini, leikkimökki oli jäänyt jäljelle.

<sup>49</sup> Siteerauksella Koivunen viittaa tässä *Niskavuori*-elokuvien käyttöön aikakauden kuvituksena, keskeisenä historiallisen kerronnan referenttinä esim. YLE:n ohjelmissa. Koivunen 2005, 51.

<sup>50</sup> Koivunen 2005, 51; Koivunen 2003, 319; Koivunen Sukupuolijärjestelmä-tutkijakoulun [www-sivuilla](http://www.helsinki.fi/hilma/tutkijakoulu/vaikkaarit.htm) <http://www.helsinki.fi/hilma/tutkijakoulu/vaikkaarit.htm>. Haettu 1.2.2009.

<sup>51</sup> Hirsch 1997, 55.

## Yksityiskohdat johtolankoina

Aurinko paistaa ennen sotia otetussa valokuvassa ikkunalla istuvista Lyyli ja Hanna Auttista. Neidit poseeraavat edukseen, ja kuva on teknisesti moitteeton, terävä ja sävykäs. Kopioita oli annettu ystäville ja sukulaisille, niitä oli laitettu albumeihin, ja valokuva oli myös suurennettu, kehystetty ja laitettu oman kodin seinälle katseltavaksi ja ihailtavaksi. Kuvassa toteutuu hyvän valokuvan ihanne. Valokuvassa voikin, kuten Roland Barthes kirjoittaa, olla yhteisen kulttuurin pohjalta nouseva kiinnostavuus, eräänlainen ”yleinen sitoutuminen” ja valokuvaajan pyrkimysten kohtaaminen, *studium*.<sup>52</sup>



Osasuurennoksia. Vasemmalla Lyyli ja oikealla Hanna Autti. Rovaniemen valokuvaamo. Lapin maakuntamuseo (LMM), Rovaniemi.

Toisaalta hyvään valokuvaan voi liittyä henkilökohtaisesti hätkähdyttävä ja valppauden herättävä yksityiskohta, studiumin harmoniaa häiritsevä *punctum*, joka nousee kuvasta kuin nuoli ja pistää. Tämän jonkin jättämän jäljen ansiosta valokuva ei ole enää ”mitä tahansa”. Yksityiskohdan vaikutus voi olla jopa niin voimakas, että se paradoksaalisesti täyttää koko kuvan.<sup>53</sup> Tämä tapahtuu esimerkiksi hautajaiskuvissa, joissa vainajan kasvot ovat näkyvissä. Myös valokuviin liittyvän ajan merkitys on yksityiskohtiin vertautuva *punctum*, toinen ”stigma”,

<sup>52</sup> Barthes 1985, 32.

<sup>53</sup> Barthes 1985, 32–55; ks. myös Peltonen 1999, 129.

sillä se, mitä kuvassa on, ei enää ole: ”tuo on kuollut”.<sup>54</sup> *Auttin neidit ikkunalla* -kuvan ja minun, katsojan, välillä on kahdeksankymmentä vuotta. Ajatus siitä, että kuvassa olevia ihmisiä ei enää ole, on vääjäämätön.

Studium ja punctum antavat lähtökohtia valokuvan tulkintaan. Kun ajatellaan albumiin laitettavia valokuvia, ne pyrkivät sovinnaisuudessaan studiumia kohti – sisältäähän se myös ”yleisen, kohteliaan kiinnostuksen”.<sup>55</sup> Albumikuvassa voi toteutua yritys täyttää yhteiskunnan ja kulttuurin normi, *oikein oleminen*, lähtien kuvassa olevien asennoista, ilmeistä ja vaatetuksesta. Valokuvissa tunnistuu pyrkimys ideaaliminään. Johanna Frigård painottaa sitä, kuinka ideaalit muokkaavat käsityksiä siitä, mikä on arvostettavaa, hyvää ja toivottavaa. Valokuvallisten representaatioiden ansiona on niiden kyky tuottaa todentuntuisia ihannekuvia, valokuvien todellisuusefekti tarjoaa fantasian todesta. Ideaalit valokuvissa ovat ideologisesti merkityksellisiä.<sup>56</sup>

Valokuvan kulttuurista tuottamista tukee vielä se, että valokuvaajan persoonaa tekijänä ei yleensä nosteta esiin. Albumikuvien ottaja signeeraa harvoin kuvansa verrattuna esimerkiksi taidemaalareihin. Valokuva-ateljeessa tai studiossa otetut valokuvat taas signeerataan usein valokuvaamon nimellä, jolloin instituutio edustaa persoonan sijaan tekijyyttä. Tekijän poissaolo tulee esiin myös satunnaisesti kuvaavien ja harrastelijoiden näppäilykuvissa.<sup>57</sup> Abigail Solomon-Godeau mukaan sulkimen napsahtaessa pyyhkiytyvät pois kaikki jäljet kuvan teosta ja tekijästä. Valokuva näyttää itsestään syntyneeltä, ikään kuin se olisi itse luonut itsensä. Valokuvalla on puhtaan läsnäolon ominaisuus, ja näin sen voi tulkita luonnolliseksi ja viattomaksi.<sup>58</sup> Tämä pätee nimenomaan albumikuviin.

Valokuvan olemukseen liittyvät tarkkuus, yksityiskohtaisuus ja suurennettavuus houkuttelevat tarkastelemaan Roland Barthesin esiin nostamia punctumeja. Ihmettely ja kysymykset voivat nousta juuri

<sup>54</sup> Barthes 1985, 102.

<sup>55</sup> Barthes 1985, 33.

<sup>56</sup> Frigård 2008, 27.

<sup>57</sup> Ajatus valokuvaajan persoonan ”häviämisestä” koskee albumikuvien kuvaajia mutta ei yleensä esimerkiksi lehtikuvaajia tai omaa ilmaisuaan painottavia taidevalokuvaajia.

<sup>58</sup> Solomon-Godeau 1991, 39; ks. myös Tagg 1995, 188.

niistä, silmiinpistävistä yksityiskohdista. Irrottaudun kuitenkin Barthesin näkemyksestä punctumeista ei-diskursiivisina, sillä näen henkilökohtaisestakin kumpuavat yksityiskohdat kulttuurisesta nousevina ja sosiaalisesti käsitettävänä.<sup>59</sup> Barthesille myöskään mitkä tahansa yksityiskohdat eivät ole punctumeita, ja hän luokittelee järjestäytyneet ja ”kesyt” yksityiskohdat studiumin alaisuuteen.<sup>60</sup> Valokuvien tulkinnassa olen kiinnostunut näistä tavallista tavallisimmistakin yksityiskohdista, itsestäänselvyyksistä, jotka voivat avata uusia näkökulmia ja uutta tietoa tarkasteltavaan asiaan tai ajankohtaan.

Suurennan valokuvaa *Auttin neidit ikkunalla* tietokoneen näytöllä 200 prosenttia. Ensimmäiseksi etsin Lyylin ja Hannan katsetta. Lyylin katse on suora, Hanna katsoo hieman sivuun ilmeisesti kuvaajan vieressä olevaa henkilöä. Hannan otsalla on kauneuskiehkura. Hänen jakauksella olevat hiuksensa ovat lyhyet kuten myös Lyyllillä. Verhojen säännöllinen pitsikuvio erottuu hyvin. Tarkastelen neitien vaatteita, olkapäät paljastavia kesäpukuja ja samanlaisia pitkiä helminauhoja. Ehkä he olivat ostaneet ne Pariisista, jossa he olivat käyneet edellisenä vuonna.<sup>61</sup> Hannalla on rintamuksessaan kukka, vaalean hameen helmaa hän on laskostanut ikkunalaudalle. Kierrän ja kaarran valokuvaa. Näkymä täyttyy kukista, kasvien lehdistä, ja taas kukista.

Yksityiskohtien lukemisessa on olennaista tunnustaa niille suotu valta, uudenlainen näkyvyys ja ääni.<sup>62</sup> Silloin yksityiskohdat ovat toisinkatsomisen välineenä, vastastrategiana; varsinkin detaljin negatiiviset assosiaatiot ja epäsystemaattisuus voivat feministisen politiikan kannalta olla käyttökelpoisia.<sup>63</sup> Yksityiskohtiin paneutuvaa, ei-systemaattista, haltuunoton ja kategorisoinnit kieltävää otetta on jopa pidetty kokonaistulkintoja poliittisesti korrekimpänä feministisenä tutkimus-taktiikkana, kiteyttää Katve-Kaisa Kontturi.<sup>64</sup> Myös Carlo Ginzburgin johtolankametsodi houkuttelee tutkimaan yksityiskohtia. Aineistosta

<sup>59</sup> Barthesin mukaan studium on aina koodattu, punctum taas ei. Barthes 1985, 57. Ks. Farran 1990, 267.

<sup>60</sup> Ks. Palin 2004, 51.

<sup>61</sup> Neidit olivat tuoneet sisarentyttäreilleen Marjatalle, pikkutytylle turkoosin väriset helmet Pariisista. Marjatta Aution haastattelu 9.3.2001.

<sup>62</sup> Kortelainen 2002, 55.

<sup>63</sup> Palin 2004, 41.

<sup>64</sup> Kontturi 2006, 16.

löytyvien pienten vihjeiden, avulla pyritään pääsemään suurempien kokonaisuuksien jäljille.<sup>65</sup>

Ennen digitaalitekniikkaa historialliset valokuvat ensin reprovattiin, filmi kehitettiin ja negatiivista tehtiin vedos, suurennos. Valokuvauksen teknologisen kehityksen seurauksena voidaan valokuvan yksityiskohtia tarkasteltaessa ottaa käyttöön kuvankäsittelyohjelman digitaalinen suurennuslasi. Digitaalisuus tekee suurentamisen helpommaksi ja vaivattommaksi kuin vanhat menetelmät, luuppi tai suurennus(!)kone valokuvaboratoriossa. Digitaalisuus edellyttää kuitenkin ammattitaisoista kuvankäsittelyä sävykorjailuineen ja terävöityksineen. Lisäksi kuvan tiedostokoon ja sävyalan on oltava riittävän suuri.<sup>66</sup> Muussa tapauksessa kuvasta ei suurennettaessa erota uusia, merkittäviä yksityiskohtia. Kun tekniikka hallitaan, voi kuvaa katsoa aivan erilailla kuin aikalaiset.

Kun pieni 6 x 9 senttimetrin tai postikortin kokoinen albumikuva suurennetaan A4:n kokoiseksi tai vieläkin isommaksi, kuvan funktio voi laajeta tai jopa muuttua. Valokuva lakkaa olemasta albumikuva sen alkuperäisessä – toiminnallisessa ja konkreettisesti, kommunikatiivisessa<sup>67</sup> – merkityksessä, vaikka toisaalta sen välitila-olemus, yksityisen ja julkisen välinen rajankäynti säilyy. Kuvan ikonisuus ja indeksisyys,

<sup>65</sup> Ginzburg 1996, 50. Lisää yksityiskohtien merkittävytydestä Ginzburg 1996; ks. myös Burke 2001, 32–33; Benjamin 1989 (1931), 123. Taidehistoriassa mm. Palin 2004 ja Kortelainen 2002. Varsinkin taidehistoriassa yksityiskohdista on teoretisoitu laajalti. Ks. Palin 2004, 38–43. Ginzburg on kirjoittanut johtolankametodinsa yhteydestä taidehistoriaan ja ns. Morellin metodiin. Giovanni Morellin mukaan varmin johtolanka taiteilijan yksilöllisyyteen on hänen maalaamissaan tahattomissa merkeissä, mitättömissä yksityiskohdissa. Ginzburg 1996, 37–45, 67.

<sup>66</sup> Lapin maakuntamuseon valokuvaajan Jukka Suvilehdon haastattelu 5.3.2008. Valokuvan kevät 2009 -seminaarin puheenvuoroissa tuli voimakkaasti esiin digitaalisuuden aiheuttaman helppouden aikaansaama professionaalisuuden liudentuminen suhteessa valokuvaajan ammattitaitoon. ”Kuka hyvänsä” ei kuitenkaan kykene valokuvien ottamiseen. Myös vanhan valokuvan skannaaminen ja käsittely vaativat ammattitaitoa ja ymmärrystä tavoiteltavasta lopputuloksesta. Ks. Valokuvan kevät 2009 <http://www.lamk.fi/mi/haku.html?action=nayta&kurssiid=2836>. Haettu 3.6.2009.

<sup>67</sup> Vrt. Ulkuniemi 2005, tiivistelmä. Seija Ulkuniemi pitää kommunikaatiota keskeisenä perhevalokuvan lajityyppiin kuuluvana tekijänä.



*ikuistamisen ja säilyttämisen* funktiot nousevat esiin. Valokuva muuttuu tutkijan lähteeksi, menneisyyden kuvaksi kaikkine yksityiskohtineen, joita kuvan ottaja ei välttämättä tiennyt tai huomannut kuvaavansa.

Tarkastellessani kuvan yksityiskohtia päällimmäisiksi johtolangoiksi nousevat neitien katseet ja heidän leikkotukkansa. Katseeseen ja katsomiseen liittyvä problematiikka ja ristiriitoja aiheuttaneet naisten lyhyet hiukset ovat kiinnostavia. Merkittäviä yksityiskohtia voisivat olla myös neitien samanlaiset helmet tai ikkunaverhojen pitsikudos, joka Auttin neitien kamarissa on tehdastekoinen. Verhoja ”avaamalla” voitaisiin tarkastella naisten käsityöläisyyttä, sen arvostusta ja siihen liittyviä muutoksia. Kontekstualisoidut yksityiskohdat voidaan laajentaa teemoiksi, joiden kautta käsitykset tuolloin eläneiden naisten elämästä syvenevät. Näin tutkittavan valokuvan funktio muuttuu *stimuloivaksi*. Niihin kysymyksiin, minkälaista todellisuutta kuva rakentaa ja mitä Auttin neidit halusivat valokuvansa kautta kertoa, saan vastauksia tarkastelemalla teemoja myös muita ajankuvia ja aikaisempaa tutkimusta vasten.

Menneisyydessä kuvaaja ja kuvattavat ovat jakaneet saman ajan ja tilan ja myös samat kulttuuriset ja kognitiiviset ”suotimet”. Tutkijalla on siitä representaatio, valokuva. Hän voi nähdä ja tietää enemmän kuin kuvaaja ja kuvattava aikoinaan, myös sen, mitä kuvanottohetken jälkeen tapahtui. Sekin vaikuttaa katsomiseen ja tulkintaan.<sup>68</sup> Toisaalta tutkija ei voi tietää mitä kuvaushetkellä ”todella” tapahtui. Vaarana voi olla anakronistinen, oman aikakautemme väärin valottama näkemys kuvan esittämästä asiasta. Sitä voi välttää pyrkimällä tutkittavan aikakauden ja sen kulttuurin syvälliseen ymmärtämiseen.<sup>69</sup>

Matti Peltosen mukaan tutkijan määritellesä, mitkä pienet yksityiskohdat ovat johtolankoja tai vihjeitä, tämän koko aiemmasta elämästä tulee merkityksellinen.<sup>70</sup> Näkemyksiin vaikuttaa myös se, mitä tutkija silloisesta ajasta jo tietää ja kuinka hyvin hän tuntee tutkimuksensa kohteet. Tulkinta, jossa valokuvat ovat lähteenä, liittyy nykyhetkessä tapahtuvaan katsomiskokemukseen. Tutkijana etsin ja huomioin detalleja, myös oman subjektiivisuuteni ja intuitioni tunnustaen ja tunnistuen.

<sup>68</sup> Uimaniemi 2002; ks. Sinisalo 2005, 211.

<sup>69</sup> Ks. myös Sinisalo 2005, 210; Burke 2001, 187.

<sup>70</sup> Peltonen 1999, 63.

## Katseita itseen ja ulospäin



Valokuvat Lyylistä ja Hannasta on kuvattu samassa paikassa valokuvaamon edessä vuosien 1926–1929 aikana. Yksityisarkistot, Lapin maakuntamuseo (LMM), Rovaniemi.

Myöhäiskesän hetkestä vuonna 1929 on säilynyt toinenkin Auttin talon pihamaalla otettu valokuva, joka on oheisen kuvasarjan suurin. Siinä Hanna istuu aidalla ja Lyyli seisoo sen takana. Kukkien paljous täyttää tämänkin kuvan, ja talon seinällä erottuu valokuvaamon kyltti. Oletan, että kuvan tilanne ja kompositio on neitien rakentama – ja kuva siten heidän omakuvansa – sillä muutamaa vuotta aikaisemmin, vuonna 1926, Lyyli oli ottanut samantyyppisen tutkielman ikkunalla istuvasta Hannasta.

1800-luvun lopun käyntikortti- ja kabinettikuvissa<sup>71</sup> naimattomien tyttöjen katse suuntautuu usein muualle kuin kameraan. Valokuvista

<sup>71</sup> Käyntikuvakorttien koko aluspahveineen on noin 100 x 62 mm. Kabinettikuvien koko on oleellisesti suurempi, noin 165 x 105 mm. Hirn 1977, 11.

voi aistia kuvien intertekstuaalisen pakottavuuden – ne kantavat aiemmin nähtyjä kuvia itsessään.<sup>72</sup> Nämä Tutta Palinin luonnehdinnat tulevat mieleen katsoessa tätä vuosina 1926–1929 otettua kuvasarjaa, jossa Lyyli ja Hanna poseeraavat valokuvaamon ja kamarinsa edessä olevalla kukkamaalla.

Konkreettinen katseiden suunta alkaa voimakkaasti vaikuttaa kuvien sanomaan. Kahdessa rullafilmi-kameralla otetussa kuvassa naiset katsovat kainosti ja hauraan oloisesti alaspäin. Esimerkiksi kuvassa, jossa neidit istuvat aidalla ja kerivät lankaa, välittyy ”sisäisyys”. He ovat ikään kuin syventyneet itseensä, omiin ajatuksiinsa ja toimiinsa, niin kuin mikään ulkopuolinen ei voisi heitä häiritä.<sup>73</sup> Toisaalta kuvassa toimitaan, tehdään käsitöitä. Samaan aikaan otetussa valokuvassa ikkunalla istuvan Hannan katse on suora, kohti kameraa, kuten on myös Lyylin katse seuraavana kesänä otetussa kuvassa. Pienissä valokuvissa ikään kuin luonnostellaan tulossa olevaa *Auttin neidit ikkunalla* -valokuvaa ja samaan aikaan valokuvaamokyltin alla otettua kuvaa. Puhun luonnostelemisesta, vaikka kuvaamishetket eivät välttämättä tähdänneetkään tulevaan. Ne saattoivat hyvinkin vaikuttaa stimuloivina tai taustoittavina tutkielmina nyt-hetken 2.9.1929.

Roland Barthes kuvaa osuvasti, kuinka hän tuntiessaan itseänsä tarkkailtavan objektiivin läpi asettautuu heti poseerausasentoon: ”[M]uodostan välittömästi itselleni toisen ruumiin, muutun etukäteen kuvaksi.” Toisin sanoen ”subjekti tuntee muuttuvansa objektiksi”.<sup>74</sup> Kuvaamislanteissa tapahtuu feministisen tutkimuksen esiinnostama katse (*gaze*). Nicholas Mirzoeffin mukaan minkään muun käsitteen kehittäminen ei vuosikymmeniin ole ollut yhtä tärkeä visuaalisen kulttuurin tutkimuksessa. Katse johtaa katsomisen määrittelyyn nimenomaan yhtenä sukupuolittuneen vallan muodoista.<sup>75</sup> Oletamme kameran edustavan eräänlaista kaikkialla läsnä olevaa ja herättävää persoonatonta Katsetta,

<sup>72</sup> Palin 1992, 360; Palin 2009b.

<sup>73</sup> Palin viittaa Rudolf Zeitleriin, joka on luonnehtinut termillä ”sisäisyys” (*Innerlichkeit*) eräiden 1800-luvun alkupuolen taidemaalareiden muotokuvia. Palin 1992, 360.

<sup>74</sup> Barthes 1985, 16, 19.

<sup>75</sup> Mirzoeff 1998, 391.

joka kohdistuu meihin ja jonka katsottaviksi asetumme.<sup>76</sup> Tunnistaessamme katseen, kun olemme kuvattavina, meidät ikään kuin rajataan.<sup>77</sup>

Tarkasteltavana olevassa kuvasarjassa Auttin neideistä välittyy katseen alaisuus, esittäminen. Niistä puuttuu näppäilykuvien viattomuus, kuten valokuvaaja Lisette Model on *snapshot*-valokuvia määritellyt. Hänen mukaansa ammattivalokuvaajat eivät kykene irtautumaan kokemuksen kautta tulleista visuaalisista näkemyksistä.<sup>78</sup> Samaa ”viattomuuden” häviämistä olen valokuvia ottaessani itsekin kokenut. Vaikka Lyyli ja Hanna näppäilivät kuvia, sekin tapahtui harkiten.

### Sukupuolen tuottamista ja toistamista

Valokuvissa Auttin neidit ovat asettuneet konventionaalisiin, oikeiksi koettuihin neidon asentoihin. Ne ilmentävät kulttuuristen merkitysten piirtymistä tai kirjoittautumista ruumiiseen,<sup>79</sup> siihen kuvautumista. Michel Foucault puhuu valtasuhteiden muovaamisesta, hyödyllisistä ja tottelevaisista ”kuuliaisista ruumiista”.<sup>80</sup> Kuvissa nuoret naiset ikään kuin suorittavat sukupuoltaan toistamalla kainoja, sisäänpäin kääntyneitä eleitä. Judith Butlerin mukaan sukupuolta voidaan esittää (*perform*) kulttuurisesti vakiintuneen, toistettavissa olevan eleistön ja rituaalien kautta. Se, mitä pidämme olemuksenamme, onkin jotain, mitä ennakoimme ja tuotamme ruumiillisilla teoilla.<sup>81</sup> Leena-Maija Rossi painottaa ruumiillisesti elettyjä sukupuolia esittämisenä, toistuvana ja muuntuvana sukupuoliperformanssina – tavallaan elävinä kuvina.<sup>82</sup>

Valokuvassa oleminen asettuu mutkattomasti performatiivisuuden ylläpitäjäksi, sillä jo valokuvien ottaminen on monesti rituaali. Kuvissa ollaan tietyissä ja tunnistettavissa, rituaalinomaisissa – ennalta kuvitelluissa – asennoissa. Lisäksi valokuviin on sisäänrakentunut monis-

<sup>76</sup> Rossi 2003, 21. Näin Rossi kiteyttää Silvermanin (1996) teorian katseesta.

<sup>77</sup> Silverman 1996, 135.

<sup>78</sup> Nickel 1998, 14.

<sup>79</sup> Ks. Palin 1992, 237.

<sup>80</sup> Foucault 1980, 156–158.

<sup>81</sup> Butler 2006, 10, 25; ks. myös Rossi 2004, 52.

<sup>82</sup> Rossi 1999, 55.

tettavuus, negatiiveistahan saa lukemattomia kopioita, mikä tavallaan moninkertaistaa toiston kautta esitetyn sukupuolen ideaa. Visuaaliset representaatiot eivät siis ainoastaan heijasta todellisuutta, vaan ne myös tuottavat sitä.

Valokuva teknologisenä keksintönä kuljettaa niin naisen kuin miehenkin ideaalikuvaan tehokkaasti eteenpäin. Mainonnassa heteroseksuaalisuuden kuvallista tuotantoa ja ylläpitoa voidaan hahmottaa jo 1920-luvulta lähtien, jolloin esimerkiksi kosmetiikkamainoksissa alettiin tuottaa naisten ulkomuotoa jalostavaa kuvastoa. Toisaalta niin media- kuin arkipuheessakin kauneus sukupuolittuu edelleen pitkälti samalla tavoin kuin 1800-luvun käsityksissä, jotka korostivat kauneuden ja naisfeminiinisuuden ”luonnollista” yhteen nivoutumista.<sup>83</sup> Sukupuoli rakentuu erilaisissa sukupuoliteknologioissa. Teresa de Lauretiksien mukaan sukupuoli rakentuu erilaisissa sukupuoliteknologioissa. ”Sukupuoli on sekä representaationa että itserepresentaationa erilaisten yhteiskunnallisten teknologioiden, esimerkiksi elokuvan, ja institutionalisoituneiden diskurssien, tietoteorioiden ja kriittisten käytäntöjen samoin kuin jokapäiväisen elämän käytäntöjen tuote.”<sup>84</sup>

Neidit kuvasivat paljon toisiaan ja ystävätärpiiriään, helposti mukana kulkeva ja näppärä rullafilmi-kamera ison ateljeekameran rinnalla oli ahkerassa käytössä. *Auttin neidit ikkunalla* -valokuvassa kuin myös monissa muissa heistä otetuissa kuvissa toistuu sama itserepresentaation, omakuvan idea. Feministisen valokuvatutkimuksen kysymykset ”kuka kuvaa?”, ”kuka omistaa?”, ”kuka on katseen kohteena?” avautuvat neitien kuvissa kiinnostavina, sillä kuvissaan he loivat itsensä omien katseidensa, mielikuviansa ja kulttuurisen ympäristönsä kautta. Representaation keinot olivat ainakin välineen, kameran ja sen hallinnan osalta heidän omiaan.<sup>85</sup> Neidit loivat itseensä 1900-luvun alun kulttuurisen katseen, eikä tämä katse ollut itsestään selvä. Kun tarkastelee aiemmin esiteltyä kuvasarjaa, on katsottavana olemisen tie ollut hapuilevaa mutta myös kokeilevaa.<sup>86</sup> Tarkoituksellako he asettuivat ”kauniiksi kukiksi” kukkien joukkoon? Esittämisen muodot eivät ole

<sup>83</sup> Hovi 1990, 259; Rossi 2003, 24, 36.

<sup>84</sup> Lauretis 2005, 35–76, ks. erit. 37.

<sup>85</sup> Ks. Solomon-Godeau 1991, 37.

<sup>86</sup> Ks. Ijäs 2008.

lukkoon lyötyjä, ja niihin voi sisältyä ristiriitaisuuksia, myös uutta tuotavia vastakatseita.<sup>87</sup>

Lyyli ja Hanna Autti olivat oppineet ottamaan kuvia muista, jotka halusivat itsestään hyvän kuvan. Pitkän valokuvaajan uransa perusteella neideillä oli vuonna 1929 ikkunalla istuessaan ja kuvaa otettaessa oikein olemisen taito. Näyttää siltä, että Auttin neidit ovat konkreettisesti omakuvassaan tietoisia itsestään ja myös ympäristöstään, jota he tuntevat hallitsevan. He olivat taloudellisesti riippumattomia naimattomia naisia: *Auttin neidit ikkunalla* -kuvassa korostuu heidän itsellisyytensä, jonka taika yltää näihin päiviin asti. He eivät asetu katseen kohteeksi sen alistavassa merkityksessä. Päinvastoin, he vaikuttavat tuottavan niin sanotun uuden naisen merkityksiä päättäväisesti.

### Kehyksiä valokuvatulkintaan

Mikrohistoriallisen tutkimuksen lähteiksi valokuvat, eritoten albumikuvat – materiaaliset menneisyyden palaset – sopivat jo mikrohistorian ajatukseen liittyvän konkreettisuudenkin takia. Albumikuvat voivat toimia todellisuutta heijastavina tai rakentavina, myös intentionaalisina representaatioina. Albumikuvarepresentaatioiden luonne on toiminnallinen. Niitä tuotetaan, käytetään, kulutetaan, tulkitaan: niiden kautta kommunikoidaan.<sup>88</sup> Valokuvia vaihdetaan ja annetaan toisille. Valokuvia katsellaan ja tutkitaan, kuvissa olevista keskustellaan ja heitä muistellaan – tai ahdistutaan kuvista kumpuavista muistoista. Albumikuvissa voidaan kohdata yhdessä jaettuja merkityksiä.

Valokuvauskameroita saatettiin 1900-luvun alussa kutsua jäljentäjiksi tai ikuistajiksi.<sup>89</sup> Albumikuvan perustavanlaatuisia tehtäviä ja lähtökohtia ovatkin todistaminen, ikuistaminen eli säilyttäminen sekä edustaminen, esittäminen. Todistaminen liittyy esimerkiksi valokuvanottohetken rituaalisuuteen. Jotta tapahtuma tulisi todeksi tai täydelliseksi, se täytyy kuvata.<sup>90</sup> Esimerkiksi ylioppilaaksi tulo tai nai-

<sup>87</sup> Ks. Hooks 1995.

<sup>88</sup> Seppänen 2005, 84; ks. Ulkuniemi 2005, 50–51; Ijäs 2009, 104–110.

<sup>89</sup> MV: K 18: 1–35, Juho Lantto, Rovaniemi.

<sup>90</sup> Ks. Tagg 1995, 34.

misiinmeno vaatii tulla valokuvatuiksi. Suvun merkitykset ovat aikojen kuluessa muuttuneet, mutta kaikuja niistä on ikuistettu valokuviin. Myös ikuistamiseen liittyvä ikonisuus ja indeksisyys, kohteen näköisyys ja todenkaltaisuus kiinnostavat meitä – tutkijat mukaan lukien – selatessamme vanhoja albumeita.

Kun pohditaan valokuvien käyttöä lähteinä mikrohistoriallisessa tutkimuksessa, ulottuu mielenkiinto kuvien taakse, niiden konteksteihin ja mahdollisiin sosiaalisiin suhteisiin.<sup>91</sup> Valokuvan performatiivisuuteen liittyvä esittäminen voi kertoa valokuvissa olevien ideaaliminästä, arvostuksista, tavoitteista ja pyrkimyksistä: kulloiseenkin aikakauteen ja kulttuuriin liittyvistä ideoista. Lisäksi olen kiinnostunut valokuvista tekijöidensä intentionaalisesti tuottamina ja todellisuutta rakentavina representaatioina.

Lähteistä voidaan puhua myös silloin, kun valokuvat nostetaan esiin kulttuurin tuottamina, vielä tulkitsemattomina ”näkymättöminä” kuvina, tai kun valokuvat toimivat todellisuutta vääristävien peilien tavoin.<sup>92</sup> Näin valokuva-lähteiden kautta voidaan lähestyä aikakausien ja paikkojen mentaliteetteja, ideologioita ja tuolloin eläneiden ihmisten identiteettejä, menneisyyden erilaisia sävyjä.

Kulttuurihistoriallisessa tarkastelussa menneisyyttä kutsutaan esiin, yritetään löytää se, mitä ei enää ole siitä, mitä kuvassa *näkyi*. Puhun mieluummin valokuvassa olevan sijaan siinä näkyvästä, koska katson valokuvaa kulttuuristen kehysten kautta. Valokuvassa on sekä näkyvä että näkymätön. Mielestäni tämä ontologinen ristiriita muodostaa valokuvan voiman. Todenkaltaisuutta (näkyvää) ja sen representaatioluonnetta, esittämistä (näkymätöntä) voidaan tarkastella samasta kuvasta. Väliin näkyvä ja näkymätön limittyvät jopa kiusaavalla tavalla, kutkuttaen.

Valokuvaa suurennettaessa esiin tulee yksityiskohtia, joita aikalaiset eivät kuvasta välttämättä erottaneet tai jotka eivät olleet heille merkityksellisiä: valokuvan tahatonta muistia. Niitä tarkasteltaessa valokuvan alkuperäinen funktio voi muuttua, sillä yksityiskohdat voivat toimia johtolankoina nostaen uudenlaisia teemoja suurennuslasin alle. Yksityiskohdat antavat vihjeitä esimerkiksi kulttuuristen itsestäänselvyysien

<sup>91</sup> Tuomisto & Uusikylä 1995, 12.

<sup>92</sup> Ks. Burke 2001, 31.

havaitsemiseen, niiden aiheuttaman näkymättömyyden paljastamiseen. Detaljit voivat antaa myös faktuaalista tietoa, vahvistaa tai kumota oletuksia.

Feministisessä tutkimuksessa ollaan kiinnostuneita siitä, miten sukupuolta tuotetaan. Sukupuolen ilmentäminen tapahtuu usein stereotyyppisesti ja konventionaalisesti – jopa kliseiden kautta. Liz Stanleyn mukaan tiedonhaluiselle, analyttiselle feminismille valekuvat (*false representations*) voivat olla yhtä kiinnostavia kuin ”todet” – lisäksi varsinkin niiden yhteenkietoutumista on syytä pohtia.<sup>93</sup> Lähtökohtaisestihan valokuvat ajoilta, jolloin valotusajat olivat niin pitkiä, että kuvattavien piti olla pitkään hiljaa vakavina paikoillaan, voivat vaikuttaa meihin ikonisten kliseiden tavoin tuottaen mielikuvaa ilottomasta menneisyydestä. Toisaalta esimerkiksi 1910- ja 1920-luvulla otetut kuvat Auttin neideistä ja heidän ystävättäristään purkavat näkemyksiä ankeasta harmaudesta näyttämällä, millaista elämä ennen sotaa saattoi olla. Niissä(kin) valokuvissa tapahtuu Judith Butlerin esiin nostama performatiivinen toistaminen, joka avaa näkemyksiä tuolloin eläneiden nuorten naisten elämään.

Auttin neitien katseet johdattivat minut pohtimaan katseen kohteena olemisen problematiikkaa. Feministisen naiskuva-analyysin lähtökohdana on tietoisuus representaatioiden – ja siten myös valokuvien – poliittisuudesta. Sillä, millaisina naiset esitetään, on merkitystä sekä kulttuuriselle naiskuvalle (millaisina naiset nähdään) että naisten omakuvalle eli millaisina naiset näkevät itsensä.<sup>94</sup> Albumikuvien viattomuus voi paljastaa oikein olemisen muotoja, kulttuurista ajankuvaa. Kuvien voimasta kertoo se, että ne voivat myös *tuottaa* menneisyyttä. Jos kuvat ovat emotionaalisesti voimakkaita tai jos niitä toistetaan tarpeeksi usein, ne alkavat muuttua historiaksi. Ehkä olen itsekin tekemässä samaa nosttaessani monissa yhteyksissä esiin yksittäistä valokuvaa *Auttin neidit ikkunalla*. Ainakin paikallishistorian kontekstissa kuva on alkanut merkitä naisen vapautumista. Toisaalta se voi peittää alleen 1920-luvun sosiaalista epätasa-arvoa ja luokka-asetmaltaan alempana olevien kurjia elinolosuhteita.

<sup>93</sup> Stanley 1992, 31.

<sup>94</sup> Ks. Koivunen 1995, 25.



Valokuvan lumo saattaa meidät ehkä tekstejä helpommin dialogiin tutkimamme aikakauden ja silloin eläneiden ihmisten kanssa. Ilman kontekstia kuvat eivät kuitenkaan johda mihinkään: Susan Sontagin mukaan valokuva on vain paperinpalanen silloin, kun sen kiinnikkeet yhteyksiinsä ovat irronneet ja henkilöiden nimet ja kuvauspaikat ovat unohtuneet. Menneistä ajoista kertova valokuva voi ajelehtia ”pehmeään ja epätarkkaan menneisyyteen, joka sallii kaikki mahdolliset tulkinnat”.<sup>95</sup> Kulttuurihistoriallisessa tutkimuksessa palautetaan unohtuneita kiinnikkeitä, liitetään kuva paikalleen omaan aikakauteensa ja täydennetään aikakauden kuvaa valokuvaa tulkitsemalla.<sup>96</sup> Liike on kahdensuuntaista, sillä myös valokuva täydentyy ja saa merkityksensä, kun se liitetään takaisin osaksi historiallista prosessia.

Valokuvantarkat kuvat voivat lähikatsannossa paljastaa aukkoja ja säröjä, jotka avaavat uusia ikkunoita menneisyyteen. Mikrohistoriallisen tutkimuksen lähteenä yksityiset mutta kuitenkin julkisesti katsottaviksi tarkoitettut albumikuvat valottavat jo implisiittisten ominaisuuksiensa takia, minkälaisia eri yhteiskunnat, kulttuurit ja aikakaudet ovat olleet. Se, mitä kuvista saamme selville, riippuu niistä kysymyksistä, joita niille osamme esittää.<sup>97</sup>

<sup>95</sup> Sontag 1984, 71.

<sup>96</sup> Tämä oivallus on peräisin Eveliina Olssonilta keskustellessamme valokuvien merkityksestä historian tutkimuksessa.

<sup>97</sup> Kiitän kirjan toimittajien lisäksi dosentti Leena-Majja Rossia kuvatulkintani kehittelystä sekä FT Tutta Palinia ja dosentti Ritva Hapulia arvokkaista kommentteista.



## MAHDOLLINEN HISTORIA



Missä maanpiiri päättyy?

## POHJOISEN KULTTUURIHISTORIAN PAIKAT JA HAASTEET

Marja Tuominen

Pohjoisella kulttuurihistorialla voidaan tarkoittaa ainakin kolmea asiaa: sitä, että pohjoisessa opetetaan ja tutkitaan kulttuurihistoriaa; toiseksi sitä, että opetetaan ja tutkitaan nimenomaan pohjoisen kulttuurihistoriaa; ja vielä sitä, että kulttuurihistorian tulkintoihin tuodaan niistä usein puuttuva pohjoinen näkökulma.

Suomessa on kulttuurihistorian itsenäinen oppiaine Turun ja Lapin yliopistossa. Pohjoisessa siis opetetaan ja tutkitaan kulttuurihistoriaa, ymmärrettiinpä sana ”pohjoinen” sen laajassa kansainvälisessä tai suppeammassa kansallisessa kontekstissa.

Lapin yliopisto on Suomen ja Euroopan unionin pohjoisin yliopisto. Siksi on luonnollista, että kulttuurihistoria kohdistaa siellä erityisen kiinnostuksensa pohjoiseen yhteiskuntaan: menneisyyden, nykyisyyden ja tulevaisuuden, pohjoisen luonnon ja ihmisen, kulttuuristen, kielellisten ja etnisten yhteisöjen ja lopulta myös pohjoisen ja etelän väliseen vuorovaikutukseen.

Pohjoisen kulttuurihistorian kasvualustana Suomessa on historiallisesti, metodologisesti ja ideologisestikin ollut pyrkimys monitieteiseen yhteistyöhön, jossa läpikäyvä ja yhteisesti hyväksyttyinä periaatteena on ollut synkronisen ja diakronisen tarkastelun vuoropuhelu ja jaettu

ymmärrys historian läsnäolosta.<sup>1</sup> Sen suhde pohjoiseen arkeen ja yhteiskuntaan on aktiivinen ja keskustelua herättävä.<sup>2</sup> Tästä luonnollisesti seuraa pyrkimys tuoda pohjoista kokemis- ja elämismaailmaa mukaan niihin menneisyyttä ja siten myös nykyisyyttä koskeviin kokonaistulokintoihin, joista se joko tarkoituksellisesti tai silkasta tottumuksesta on jätetty pois. Tämä tendenssi liittyy laajemminkin ns. uusien historioiden lähtökohtiin, jotka vaativat omaa tilaa maantieteelliseen, yhteiskunnalliseen ja mentaaliseen marginaaliin joutuneille.

Muistin ja unohtamisen politiikan ohella ja siihen liittyen pyrin käsittelemään ja käsitteellistämään pohjoista kulttuurihistoriaa etnosentrismien, essentiaalistamisen, projektiivisen katseen ja ikonisen kliseen sekä kulttuurisen käännöksen näkökulmasta. Etsin siis vaihtoehtoisia tai rinnakkaisia käsitteellistämisen tapoja sille jälkikolonialiselle diskurssille, jonka keskiössä ovat pitkään olleet muun muassa orientalismin, identiteetin ja toiseuden käsitteet. Lopulta nousee esiin myös kysymys kontekstuaalisuuden tai situaalisuuden ja ylikulttuurisen teorianmuodostuksen välisestä jännitteestä, kun tutkimuksen kohteena on kulttuurisesti ja alueellisesti omaperäinen, moniääninen, monikerroksinen ja monietninen menneisyyden kokemismaailma.

Lapin ja lannan raja, saati sitten pohjoisen ja etelän raja, on kaikkea muuta kuin helposti osoitettavissa. Kun tässä artikkelissa käytän adjek-

<sup>1</sup> Lapin yliopistossa kulttuurihistorian opetus aloitettiin syksyllä 1996. Alkuvaiheessaan oppiaine otti vetovastuun laajasta tutkijaverkostosta sekä tutkimus- ja julkaisuhankkeesta *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit*, joka toi aktiivisesti akateemisen ja yhteiskunnallisen keskustelun piiriin erilaisia pohjoiseen historiaan, kulttuuriin ja yhteiskuntaan kohdistuvia tutkimusteemoja. Kulttuurihistorian ja muiden historiatieteiden ohella mukana ovat olleet mm. uusi saamentutkimus, maantiede, uskontotiede ja teologia, taitteen- ja kielentutkimus, sosiologia, antropologia ja kansatiede, politiikan- ja kirjallisuudentutkimus, arkeologia, arkkitehtuuri, filosofia, kasvatustiede ja lääketiede. Tuominen, Tuulentie, Lehtola & Autti 1999a ja 1999b; Tuulentie & Tuominen 1999. Ks. myös esim. Lehtola V-P. 1997a; Hautala-Hirvioja 1999; Saarinen J. 2001; Suopajarvi 2001; Tuulentie 2001; Saarinen S. 2005; Ridanpää 2005; Rantala 2009; Linjakumpu & Suopajarvi 2003; Suopajarvi ja Valkonen 2003; Autti & Tuominen 2005. Historian läsnäolosta ks. Immonen 1996.

<sup>2</sup> Ks. esim. Tuominen 2005b; Tuominen 2007; Immonen 2007; Järvinen 2007.

tiiviattribuuttia ”pohjoinen”, viitataan Kalottialueeseen, ja puhuessani Lapista, ellei toisin mainita, tarkoitan Suomen Lappia.<sup>3</sup>

## Pohjoinen eurooppalaisen katseen kohteena

Pohjoinen elämäntapa on muotoutunut vuosisatojen, jopa vuosituhansien kuluessa ihmisen vastauksina luonnon, ilmaston ja toimeentulon asettamiin haasteisiin.<sup>4</sup> Etäisyys Euroopan mentaalisten karttojen keskipisteistä ja vanhoista kulttuurikeskuksista, lyhyt valoisa kesä, pitkä, kylmä ja pimeä talvi, monietnisyys ja harva asutus ovat tuoneet ja edelleen tuovat pohjoiseen arkeen kansallisista valtakulttuureista poikkeavia ominaispiirteitä. Näillä olosuhteilla on aina ollut oma vaikutuksensa paitsi asumiseen, pukeutumiseen, elinkeinoihin ja liikkumiseen myös ihmisten sosiaaliseen kanssakäymiseen, fysiologisiin ja mentaalisiin toimintoihin.

Publius Cornelius Tacituksen vuonna 98 jKr. valmistuneessa kirjassessa *Germania* olettamuksiin perustuvalla kuvauksella maailman laidalla elävistä *fenneistä*, jotka tavanomaisimmin on yhdistetty suomalaisten ja/tai saamelaisten kantaisiin<sup>5</sup>, ovat tehneet seuraan ne monet keski- ja eteläeurooppalaiset tiedemiehet ja taiteilijat, jotka 1600–1800-luvulla kiinnostuivat keskijön auringon maasta. Samoin kuin vieraista mantereista ja eksoottisesta idästä julkaistiin Lapin luonnosta, ihmisistä ja

<sup>3</sup> Kiitän lämpimästi artikkeliani koskevista asiantuntevista ja oivaltavista kommentteista FL Sakari Ollitervoa, professori Veli-Pekka Lehtola ja dosentti Ritva Hapulia.

<sup>4</sup> Kulttuurista ihmisen vastauksena ympäristön asettamiin haasteisiin ks. esim. Litzén 1979, 104. Ks. myös Virtanen 1987, 26.

<sup>5</sup> Kuvaus on klassinen esimerkki – ja samalla historiallinen esimerkki monelle myöhäisemmälle Lapin kuvaajalle – kirjoittajan projektiivisen katseen (ks. alaviite 10) tuottamasta etnosentrisestä konstruktiosta: siinä oman sivilisaation ilmiöille rakennetaan vastakuvaa viattomista villoista, jotka toisaalta ovat alkeellisessa elämänmuodossaan tietämättään toteuttaneet stoalaisen ihanteen. Tacitus 2004 (1904), 41–42. Veli-Pekka Lehtola on kiinnittänyt huomionsa myös siihen, miten jo Tacitus luo myöhemmän saamelaiskirjoittelun peruselementit käyttämällä negatiivisuuden logiikkaa: *ei ole aseita eikä hevosia eikä asuntoja; ainoa toivo on nuolissa, joihin ei ole käytettävissä rautaa, ja lapsillakaan ei ole muuta suojaa kuin oksista punottu katos*. Lehtola V-P. 1999, 15–16.

heidän eriskummallisina pidetyistä tavoistaan vauhdikkaita kuvia ja kuvauksia erikielisissä julkaisuissa ympäri Eurooppaa.<sup>6</sup> Monet näistä ovat olleet luomassa käsitystä Pohjolasta monoliittina, johon essentiaalisesti liittyvät sellaiset toisarvoisuutta ilmentävät ominaisuudet kuin kaukaisuus, periferia, marginaali, takapajuisuus ja eksotiikka.

Tacituksen ohella monien kirjoittajien alkuperäisenä innoittajana oli uppsalalaisen oppineen Johannes Schefferuksen vuonna 1673 julkaisema teos *Lapponia*, jossa esitellään perusteellisesti ja monipuolisesti Lappia ja lappilaisten ihmisten elämää ja tapoja.<sup>7</sup> Joillekin tuo teos toimi jopa enemmän kuin innoittajana; Jean-François Regnardin postuumisti vuonna 1731 ilmestynyttä matkakuvausta<sup>8</sup> *Voyage de Laponnie* on hyvällä syyllä luonnehdittu eräänlaiseksi Schefferuksen *Lapponian* kansanpainokseksi<sup>9</sup> – tosin kuitenkin vain asiallisimmilta osiltaan. Paikoitellen Regnard antaa täyden vallan omalle mielikuvitukselleen, toisin paikoin arrogantille etnosentrismille. Konkreettisia esimerkkejä vieraan projektiivisesta katseesta<sup>10</sup> ovat hänen tunnetut saamelaiskuvauksensa:

Nämä olivat ensimmäiset näkemämme lappalaiset, ja heidän ulkonäkönsä huvitti meitä suuresti. He olivat tulleet vaihtamaan kalaa tupak-

<sup>6</sup> Aiheesta erityisesti esim. Ruiu 2007; Pihlaja 2009; Pihlaja 2005; Pitkänen 2008; Pekonen 2009a. Ks. myös Laestadius 2000 (1840), 21–39; Lehtola V-P. 1997, 48–53; Pihlaja 2003, 68–69.

<sup>7</sup> Schefferus 1963 (1673).

<sup>8</sup> Regnard teki runsaan kuukauden kestäneen matkansa Tornion Lappiin loppukesästä 1681. Regnard 1982 (1731); Itkonen-Kaila 1982.

<sup>9</sup> Itkonen-Kaila 1982, 7–8. Ilmaisu on armelias, sillä myös plagiaatista voitaisiin puhua. Tämän Regnardkin lienee jossain vaiheessa tiedostanut jättäessään itse – vastoin alkuperäisiä aikomuksiaan – tekstinsä julkaisematta. Ks. Itkonen-Kaila 1982, 8–9.

<sup>10</sup> *Projektiivisen katseen* käsite lähestyy tässä etnosentrisen ja ”toiseuttavan” tarkastelutavan problematiikkaa mutta yleisemmällä, psykohistoriallisella tasolla. Tarkoiton käsitteellä mielen- tai kulttuurinsisäisten ristiriitojen ja ahdistavien tai epävarmuutta aiheuttavien piirteiden sisäistämisen ja käsittelemisen sijasta niiden ulkoistamista, so. sijoittamista itsen/oman kulttuurin tai etnisen ryhmän ulkopuolelle ja näin ollen myös kokemustodellisuuden jakautumista hyvään itseän ja ei-hyvään toiseen (*splii*). Projektiosta ks. esim. Laplanche & Pontalis 1988 (1967), 350, laajemmin 349–356. (Vrt. alaviite 5.) *Katseen* käsitteestä ks. esim. Pihlaja 2009, 24: ”Matkailijan katse pohjautuu stereotyyppioihin, jotka hänen kulttuurissaan käydyt keskustelut ovat ikään kuin institutionalisoineet. Turismintutkimuksessa on puhuttu ulkopuolisen turistikatseesta (*gaze*), jota ohjaa matkailijan omasta kulttuu-



kaan. Tarkastelimme heitä kiireestä kantapäähän ja totesimme, että nämä ihmiset on tehty toisella lailla kuin muut. Kookkaimmattaan heistä eivät olleet kolmea kyynärää pitempiä, enkä ole hullunkurisempia olentoja nähnyt. Heillä oli iso pää, leveät ja litteät kasvot, litistynyt nenä, pienet silmät, leveä suu ja vatsalle asti roikkuva tuuhea parta. Heidän kaikki jäsenensä ovat suhteessa vartalon pienuuteen, sääret ovat hoikat, käsivarret pitkät, ja koko tämä pieni koneisto näyttää liikkuvan joustimilla. Heidän talviasunaan<sup>11</sup> on polviin asti ulottuva säkkimäinen porontalja. Se on lanteilta kurottu kiinni nahkavyöllä, joka on koristeltu pienillä hopealaatoilla. Myös kengät, saappaat ja kintaat ovat poronnahkaa, ja tämä on saanut useat historioitsijat kertomaan pohjossa asuvista ihmisistä, jotka ovat karvaisia kuin eläimet eivätkä käytä muita vaatteita kuin niitä jotka luonto on heille suonut. – –

Olen nyt kuvannut tätä pientä oliota, jota nimitetään lappalaiseksi. Voi sanoa, että se muistuttaa ihmistä enemmän kuin mikään muu apinan jälkeen.<sup>12</sup>

Varsin bisarri esimerkki Regnardin miestapaisesta etnosentrismistä ovat hänen vauhdikkaat toisen käden lähteisiin<sup>13</sup> tai todennäköisimmin tarinoihin ja mielikuvitukseen perustuvat kertomuksensa lappalaisten eroottisesta villielämästä ja seksuaalisesta vieraanvaraisuudesta. Näissä nainen on kolmikertaisesti *toinen ja vieras*: pohjoinen kummajainen, lappalainen ja sukupuolensa vuoksi esineellistetty objekti<sup>14</sup> – ja siis myös arvioivan katseen kohde:

ritaustasta periytynyt painolasti. Tällaisena se heijastelee tulkitsemiseen ja arvottamiseen liittyvää valta-asetelmaa.” Ks. myös Pihlaja 2009, alaviite 70; Urry 1990.

<sup>11</sup> Regnard oli liikkeellä heinäkuussa, joten hänen kuvauksensa talviasusta tuskin perustuu omaan havaintoihin.

<sup>12</sup> Regnard 1982 (1731), 34–35.

<sup>13</sup> Regnard tekee alleviivatusti selväksi, ettei hän itse ole tullut osalliseksi tällaisesta vieraanvaraisuudesta vaan perustaa kertomuksensa Sappavaaran kaivoksilla tapaamansa anonymiksi jäävän mutta ”vilpittömän ranskalaismiehen” vakuutteluille. Regnard 1982 (1731), 40–42.

<sup>14</sup> Ks. myös Pitkänen 2008, 52: ”Seksualisoiminen on tapa eläimellistää nainen ja asettaa hänet alempiarvoiseksi passioidensa orjaksi, joka kuitenkin myös samalla näyttäytyy (valkoiselle) miehelle mahdollisuutena, houkuttelevana nautintona. Länsimaisen miehen tapa hahmottaa kaukaisempien kulttuurien naiset himokkaina omaakin pitkät juuret. Ensinnäkin kysymys

Suloisuudesta puheen ollen, arvoisa herra, olette ehkä utelias kuulemaan, onko olemassa kauniita lappalaisnaisia. Tähän vastaisin, että luonto, joka on nähnyt hyväksi synnyttää näihin pohjoisiin, auringosta kaikkein kauimpana sijaitseviin seutuihin<sup>15</sup> hopea- ja muita metallikavoksia, on silloin tällöin huvikseen muovannut myös kaunottaria, joita voi pitää joltisinakin näillä seuduilla. Aina kuitenkin pitää paikkansa se, että nämä muita kauniimmat tytöt ovat nimenomaan lappalaiskaunottaria, joita ei voitaisi pitää kauniina muualla kuin Lapissa. Yleisesti ottaen täytyy todeta, että kaikki Lapin miehet ja naiset ovat erittäin rumia ja muistuttavat apinoita; osuvampaa vertausta ei voisi esittää.<sup>16</sup>

Regnardin kertoma tarina on Schefferus-lainojen, tulevan komediakirjailijan mielikuvituksen ja vahvojen ennakoasenteiden, mahdollisesti myös Tacitukselta saatujen vaikutteiden yhteisluomusta, joka tuottaa myös kiinnostavia paradokseja. ”Ensin totean yleisesti, että kaikki näiden seutujen asukkaat ovat luonnostaan veltoja ja laiskoja”, Regnard aloittaa ja jatkaa: ”Vain nälkä ja puute ajavat heidät ulos kodastaan ja pakottavat työhön. Saattaisin väittää tämän yleisen paheen johtuvan raa’asta ilmastosta, joka tekee ulkoilmassa oleskelun hankalaksi, ellen olisi nähnyt heidän olevan kesälläkin yhtä laiskoja kuin talvella.”<sup>17</sup> Viimeinen huomautus jää vaille evidenssiä, koska se perustuu kirjoittajan vain kesäaikaan tekemiin havaintoihin. Kommenttia saattelee pitkä ja polveileva kuvaus työtappoihin, työkaluihin, metsästys- ja kulkuvälineisiin, ravinnon hankintaan ja muuhun jokapäiväiseen elämään liittyvistä askareista ja taidoista, joiden haasteellisuus olisi epäilemättä nujertanut velton ja laiskan populaation perikatoon.<sup>18</sup>

On kiinnostavaa, miten määrätietoisesti Regnard paitsi alentaa myös homogenisoi vieraan suhteessa itseän. Usein toistuvat sanat ”aina” ja ”kaikki”, ”yleinen/yleisin” ja ”luonnostaan” pyrkivät vakuuttamaan

on naisesta, joka miellettiin miestä heikommaksi niin älyllisesti kuin tunteidensa kontrolloinnissa. Kaukana elävien naisten kulttuuri on lisäksi vieras – he ovat siis moninkertaisesti ’toisia’.” Ks. myös Hapuli 2005.

<sup>15</sup> Luonnehdinta on sikäli yllättävä, että Regnard teki matkansa kesällä.

<sup>16</sup> Regnard 1982 (1731), 94.

<sup>17</sup> Regnard 1982 (1731), 84.

<sup>18</sup> Regnard 1982 (1731), 81–86.

lukijan siitä, ettei pienikään samankaltaisuus itsen ja essentiaalisti toisen välillä tule kysymykseen, eikä sekoittumisen vaaraa<sup>19</sup> ole olemassa.

Löydettyään muutamia suopeita informantteja Regnard alkaa puhua ”omista lappalaisistamme”<sup>20</sup> ikään kuin hän seurueineen olisi saanut jonkinlaisen kiinnityksen näiden subjektiviteettiin – mukaan lukien heidän maailmankuvaa ja yhteisöä koossa pitävät sakraalit ja rituaaliset esineensä:

Vaikka lappalaiset kuinka yrittivät selitellä ja estää meitä viemästä mukanaamme jumalia me pienensimme Seidan perhettä ja otimme jokainen yhden sen lapsista. Emme välittäneet heidän uhkauksistaan ja kirouksista joita he syytivät päällemme väittäen, että retkemme päättyisi onnettomasti, jos nostattaisimme heidän jumalansa vihan. Jos Seita itse ei olisi ollut niin rasvainen ja painava, olisin vienyt sen lapsineen päivineen.<sup>21</sup>

Toisaalla kirjoittaja ylpeilee sillä, miten hän seurueineen juotti hyväuskaisen tietäjän tai sellaiseksi tekeytyneen tukkihumalaan ja tätä tilaa hyväksi käyttäen ”meidän oli helppo anastaa kaikki hänen noitakalunsa”.<sup>22</sup>

## Puolittaista olemattomuutta ja epäaitoa olemista

1830-luvun lopulla ranskalainen kirjallisuusmies, tutkimusmatkailija ja akateemikko Xavier Marmier matkusti Ruijan rannoilta alas kohti Torniota ja siitä edelleen etelään. Vieras kuvaa seurueensa kohtaamista lappalaisten kanssa erämaassa:

Kodassa asui kaksi perhettä, jotka olivat yhdistäneet porolaumansa oltuaan Norjan rannikolla kalastamassa ja olivat nyt hiljakseen palai-

<sup>19</sup> Puhtauden erottumisen strategioista ks. Douglas 2000 (1966).

<sup>20</sup> Regnard 1982 (1731), 88, 90.

<sup>21</sup> Regnard 1982 (1731), 78. Tosiasiassahan matka saikin nolon lopun, kun Regnard plagiaattisyytösten aiheellisessa pelossa ei voinutkaan julkaista kertomustaan matkasta, joka hänen omien sanojensa mukaan oli ”merkittävä mitä milloinkaan on tehty”. Regnard 1982 (1731), 123.

<sup>22</sup> Ks. esim. Regnard 1982 (1731), 93. Aiheesta laajemmin kriittisesti ks. esim. Laestadius 2000 (1840 ja 1845), 7–43 ja passim.

lemassa talveksi Koutokeinon lähistölle. Molemmilla miehillä oli likainen ja repaleinen poronnahka-asu, eivätkä naiset olleet sen tyylikkäämpiä ja siistimpiä. Kodassa, joka oli kaikkien lappalaiskotien tapaan kyhätty riukujen päälle levitetyistä villakankaan riekaleista, oli vain pari kolme puuastiaa, tulella oleva pata sekä kätkyt.<sup>23</sup>

Matkallaan Venäjän Lapin<sup>24</sup> kautta Käsivarren poikki Norjan Koutokeinosta Ruotsin Karesuvantoon Marmier'n seurue pysähtyi Syväjärvellä: ”Vanha vaimo vei meidät pimeään tupaan, jossa oli lattialla lojuvien kalastajansaappaiden ja vaateryysyjen seassa riippumassa savustettuja kaloja. Pyysimme maitoa, ja sitä tuotiin niin likaisessa astiassa, ettei kukaan meistä uskaltanut koskea siihen huulillaan.”<sup>25</sup>

Karesuvantoon päästyään seurue leiriytyi kirkkoherra Lars Levi Laestadiuksen pappilaan, jonka pienessä ja pimeässä pirtissä kaiken erämaassa koetun jälkeen suhteellinen vaatimattomuus kääntyi suhteelliseksi ylellisyydeksi:

Ensimmäisen kerran moneen viikkoon olimme taas tekemisissä oikeiden talousesineidenkin kanssa. Ryhtyessämme aterioimaan istuimme pöytään, söimme lautasilta ja joimme laseista; ei Sèvresin posliiniastiasto eikä mikään hopeinen pöytäkalusto ole tuottanut meille sellaista iloa kuin Kaaresuvannon pappilan karkeat maalatut saviastiat ja rautahaarukat.<sup>26</sup>

Ranskalaiselle akateemikolle *oikea* talousesine on se, joka muistuttaa – joskin hieman huvittavalla tavalla – eniten hänen *omaansa*. Omissa olosuhteissaan mitä tarkoituksenmukaisin ”kodansistustukseen” ei tunnu oikealta tai riittävältä.

Marmier'n kuvaus Tornion kaupungista<sup>27</sup> on musertavuudessaan klassikko, mutta jo vuonna 1799, kun Suomen Lappi vielä kuului Ruotsiin eikä Venäjään, englantilainen Edward Daniel Clarke suuntasi matkansa pohjoiseen ja totesi haluavansa antaa täsmällisemmän kuvauksen ”niin vähän tunnetusta kaupungista kuin Tornio”:

<sup>23</sup> Marmier 1999 (1843), 38.

<sup>24</sup> So. nykyinen Suomen Lappi.

<sup>25</sup> Marmier 1999 (1843), 45.

<sup>26</sup> Marmier 1999 (1843), 51.

<sup>27</sup> Marmier 1999 (1843), 74.

Kaupungissa on kaksi huomattavampaa katua, miltei puoli Englannin mailia kumpikin.

Kaikki talot on rakennettu puusta. Sen jälkeen mitä on sanottu Tornion sivistyneestä ulkonäöstä, voitaisiin kertoa, että ulkonäöltään se on vähemmän barbaarinen, mitä pohjoisen Ruotsin kaupungit yleensä. Tästä ei kuitenkaan pidä tulla sellaiseen johtopäätökseen, että tämän paikan ja jonkun englantilaisen kaupungin välillä olisi olemassa pienimmässäkään määrässä jotakin samankaltaisuutta. Jos olisi mahdollista kiikuttaa lukija keskelle Tornion kaupunkia, olisi ensimmäinen hänen mieleensä tullut ajatus se, että hän on paremminkin joutunut keskelle laivaraantaan kasattuja vitsakimppuja ja tukkipinoja, kuin asuttuja rakennuksia.<sup>28</sup>

Sen sijaan että pysähtyisi pohtimaan tarkastelukohteensa suhdetta kontekstiin eli rakentajalle tarjolla oleviin luonnonvaroihin vieras nytkin paitsi projisoi myös dekontekstualisoi, rekontekstualisoi ja *kääntää*<sup>29</sup> näkemänsä oman keskieurooppalaisen normistonsa kielelle. Myös Clarke tuntuu pitävän tärkeänä – lipsautettuaan ensin ikään kuin vahingossa sanan ”sivistynyt” – vakuuttaa lukijansa siitä, ettei pienäkään samankaltaisuuden ja sekoittumisen mahdollisuutta oman ja vieraan välillä voida osoittaa. Tosiasiassa ”niin vähän tunnettu kaupunki kuin Tornio” oli tuossa vaiheessa erinäisten matkakuvausten myötä tullut jo varsin tunnetuksi Keski-Euroopassa. Ei siis liene mikään sattuma, että myös Clarke halusi laatia siitä oman kuvauksensa.

Tornion kuvauksensa esittivät aikanaan Regnardin, Clarcken ja Marmier’n lisäksi myös abbé Réginald Outhier, italialainen herras-

<sup>28</sup> Clarke 1997 (1819), 205.

<sup>29</sup> Kulttuurisen käännöksen (*cultural translation*) käsite on otettu käyttöön antropologian piirissä kuvaamaan ja selittämään, mitä tapahtuu kun eri osapuolet kulttuurien kohdatessa pyrkivät ”tolkullistamaan” (*make sense*) itselleen toisen osapuolen tekoja ja niiden motiiveja. Peter Burke korostaa myös historiantulkinnan olevan aina käännöstyötä menneisyyden, so. vieraan ajan kieleltä oman aikamme kielelle. Kulttuurisen käännöksen sekä dekontekstualisoinnin ja rekontekstualisoinnin käsitteestä ks. esim. Burke 2007a, 10 ja passim. Ks. myös Burke 2007b, 133 ja passim.

mies Giuseppe Acerbi ja moni muu.<sup>30</sup> Ranskan valistuksen äänitorvena pidetty *Encyclopédie* omisti lyhyet artikkelit muun muassa porolle, Lapille, Torniolle ja muille matkakuvauksista tutuille paikkakunnille.<sup>31</sup> Pohjoisen valloituksesta, tulkinnoista ja tuntemuksesta tuli myös eurooppalaisen intelligentsian kamppailun kohde. Tunnetuin esimerkki lienee Voltairen (joka itse ei koskaan matkustanut Lappiin) raju hyökitys Maupertuis'n tulkintoja, elämäntyötä ja persoonaa kohtaan.<sup>32</sup>

Pappi, kirjailija, etnografi ja luonnontutkija Lars Levi Laestadius puolestaan otti kitkerästi kantaa Lappia ja sen asukkaita koskevien tulkintojen kirjavuuteen. Schefferus sai armon osakseen, mutta ”[k]uinka paljon vähemmän on luottamista sellaisiin kirjoittajiin, jotka muukalaisina, valmiine käsityksineen ja ennakkoluuloineen ovat vierailleet Lapissa”, hän harmitteli. ”Vähämielistä Acerbia” ja ”hänen kaltaisiaan” Laestadiusen mielestä ei maksanut vaivaa edes mainita.<sup>33</sup>

Regnardinsa, Marmier'nsa ja ehkä jopa Clarkensa lienee lukenut myös ranskalainen runoilija Charles Baudelaire, jonka vuonna 1869 postuumisti ilmestyneeseen kokoelmaan *Petit poëms en prose* sisältyy poikkeuksellisesti englanninkielisen nimen saanut proosaruno *Any where out of the world*. Siinä runoilija keskustelee ”poloisen, kylmettyneen” mielensä kanssa siitä, miten aina tuntuisi paremmalta olla siellä missä ei ole. Hän ehdottaa ensin asettumista veden äärelle lämpöiseen ja valoisaan Lissaboniin, mutta mieli vaikenee. Seuraavaksi hän ehdottaa onnelliseksi tekevää Hollantia, mutta mieli pysyy mykkänä. Myöskään trooppinen Batavia ei saa runoilijan mieltä innostumaan. Vihdoin hän tuskastuu ja kysyy:

Oletko jo siinä määrin turta, ettet viihdy enää muualla kuin omassa tuskassasi? Jos niin on, niin paetkaamme kohti Kuoleman kaltaisia maita. Nytpä tiedän, mitä teemme, poloinen mieleni!

<sup>30</sup> Aiemmin mainittujen lisäksi ks. esim. Outhier 1975 (1744) ja Acerbi 1963 (1803). Myös tutkimusmatkailainen Pierre-Louis Moreau de Maupertuis kuvasi Tornion kaupunkia eräässä aiemmin julkaisemattomassa yksityiskirjeessään. Ks. Pekonen 2009b. Ks. myös Pihlaja 2009, 40–44, 75–82; Annanpalo 2000, 6–56.

<sup>31</sup> Ks. esim. Pihlaja 2003; Pihlaja 2005.

<sup>32</sup> Ks. esim. Pihlaja 2009, 114–115.

<sup>33</sup> Laestadius 2000 (1840 ja 1845), 22–33.

Pakkaamme matkalaukut ja lähdemme Tornioon. Menkäämme vielä kauemmaksi Jäämeren perille; vielä kauemmaksi elämästä, mikäli mahdollista; asettukaamme pohjoisnavalle. Siellä aurinko hipaisee vain vinosti maata ja hitaat valon ja yön vuoroteltut poistavat vaihtelevuuden ja lisäävät yksitoikkoisuutta, puollitaista olemattomuutta. Siellä voimme ottaa pitkiä pimeyden kylpyjä revontulien sinkauttaessa aika ajoin virkistykseksemme punertavat tulipatsaansa kuin heijastukset Helvetin ilotulituksesta. Vihdoinkin mieleni räjähtää, ja viisaudessaan se huutaa minulle: Minne tahansa! kunhan vain pois tästä maailmasta!<sup>34</sup>

1600–1800-luvun eurooppalaiset matkakuvaukset Lapista on nähtävä omassa historiallisessa ja kulttuurisessa kontekstissaan, osana aikansa matkailun ja matkakirjallisuuden kulttuurihistoriaa, jollaisena ne ovat olleet luomassa myös matkakirjallisuuden mentaalista maantiedettä.<sup>35</sup> Mutta eivät suomalaisetkaan skribentit, taiteilijat<sup>36</sup> ja tutkimusmatkailijat ole kätkeneet projektiivista katsettaan sen enempi akateemisille kuin kaunokirjallisille tai kuvataiteellisille intresseille perustuvissa kuvauksissaan ja tulkinnoissaan.

Kaarlo Castrénin pohdinnat lestadiolaisuuden leviämisen syistä saamelaiden keskuudessa perustuvat pitkälti essentiaaliseen oletukseen näiden ailahtelevasta, säilystä ja arvaamattomasta perusluonteesta. Samoin käy Aapeli Saarisalon Laestadius-elämäkerrassa.<sup>37</sup> Kirjailija Ernst Lampén on kuvannut vuonna 1920 tekemäänsä pyhiinvaellusmatkaa ”aitojen lappalaisten” pariin Inariin ja kertonut, miten oppaaksi palkattu lappalaispoika Sammeli Morottaja alkoi keskellä jänkkää rallatella aivan epäaitoja ”kontinentaalaisia renkutuksia”, kappaleita *Iloisesta leskestä* ja muista kevytmielisistä opereteista. Kävi ilmi, kertoo Lampén, että tämä oli oppinut ne matkaillaan nk. saamelaiskaravaanien kanssa Keski-Euroopassa. Veli-Pekka Lehtola on osoittanut, että tarina ei pidä paikkansa; ilmeisesti Lampén on siinä yhdistänyt kuulemansa kertomukset lappalaiskaravaaneista väärään henkilöön. Tosi tai ei, kertomus

<sup>34</sup> Ranskaksi ks. esim Baudelaire 1973 (1869). Käytän tässä Väinö Kirstinän ja Eila Kostamon suomennosta, Baudelaire 1982.

<sup>35</sup> Ks. esim. Pihlaja 2009; Pihlaja 2005; Varpio 2005; Hapuli 2005; Pitkänen 2008; Ruii 2007; Ks. myös Elsner & Rubiés 1999.

<sup>36</sup> Hautala-Hirvioja 1999a.

<sup>37</sup> Ks. Ihonen 2004, 85.

liittyy valaisevalla tavalla häkellyttävään historialliseen tosiseikkaan. 1800-luvun puolivälistä 1930-luvulle ainakin 30 saamelaisryhmän tiedetään kiertäneen näytillä Euroopassa ja Yhdysvalloissa saakka. Karavaanit kuuluivat niiden näyttelyiden sarjaan, joissa maailman luonnonkansoja ja ”alempia kulttuureja” esiteltiin Euroopan suurten kaupunkien huvipuistoissa, sirkuksissa ja erityisesti eläintarhoissa.<sup>38</sup>

Koululaisille tarkoitetussa *Kotimaan kirjassa* Salme Setälä paheksui Norjan saamelaisia, jotka lapinpuku päällään ajoivat julkisesti polkupyörällä. Utsjoen nimismies, valtakulttuurin virkamiehistön edustaja E. N. Manninen kommentoi vuonna 1934 saamelaista ystäväänsä: ”Skaitihan ei olekaan oikea lapinmies: hän on kerran Helsingissä käynyt ja herrain kanssa Fennia-hotellissa kahvelilla syönyt.”<sup>39</sup>

### Kliseitä ja unohduksia

Kolmannen vuosituhannen alussa – varsinkin kaupallisessa tarkoituksessa ja populaarikulttuurissa – Lappia ja lappilaista kulttuuria saavat edelleen usein edustaa sellaiset epiteetit kuin periferia ja marginaali tai erilaiset ikoniset kliseet<sup>40</sup> kuten joulupukki, revontulet tai värikkäisiin juhla-asuihinsa puetut saamelaiset poroineen. Helsingin kauppatorilla saakka matkamuistokojujen hyllyt täyttyvät Itä-Aasiassa valmistetuista lapinnukeista. Toisen mielestä harmiton rihkama voi toiselle näyttäytyä todisteena räikeästä etnisestä ryöstöviljelystä.<sup>41</sup> Historian tuotteistamisen<sup>42</sup> nimissä tapahtuvan keinotodellisuuden rakentamisessa lappilaiset itse eivät suinkaan ole jääneet toimettomiksi.<sup>43</sup>

<sup>38</sup> Lehtola V-P. 2009.

<sup>39</sup> Lehtola V-P. 1999, 20; ks. myös Lehtola 1995, 241; Manninen 1998 (1934).

<sup>40</sup> Kuva joka vakiintuu tulkinnaksi historiallisesta todellisuudesta ja peittää alleen muut, vaihtoehtoiset kuvat ja tulkinnat. Ikonisen kliseen käsitteestä ks. esim. Voss 2002; Autti 2003, 117–118.

<sup>41</sup> Ks. esim. Aikio 1999; Saarinen J. 1999.

<sup>42</sup> Ks. esim. Salmi 2001.

<sup>43</sup> Ks. esim. Saarinen J. 1999; Varanka 2001.





Katseen kohteena katsojan katse. Katsojan kohteena ovat saamelaisperheen äiti Auli Aikio ja hänen lapsensa Anne Kirste Aikio ja Torste Samuli Aikio Enontekiön Hetassa Marianpäivillä maaliskuussa 1996. Kuva Jukka Suvilehto / Lapin maakuntamuseo.

Eksotisoiva ja etnosentrinen asenne sivuuttavat helposti arkisen lappilaisuuden moniäänisyyden. Tämä kävi kiinnostavalla tavalla ilmi siitä vastaanotosta, jonka Lapin yliopiston *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit* -tutkimusprojektin vuonna 1999 tuottamat kaksi julkaisua saivat osakseen. Projektin ja julkaisujen tavoitteena oli nimenomaan tuoda esille *arkista arktista* kaikessa moniäänisyydessään. Kuitenkin kirjarvioissa kiinnostuttiin lähes yksinomaan saamelaisuudesta, joka edusti poikkeusta, eksotiikkaa ja ristiriitoja, sekä konflikteista ja ääri-ilmiöistä kuten uskonnollisesta levottomuudesta ja ympäristöriidoista.<sup>44</sup>

Samaan stereotyyppioiden sarjaan kuuluu, että kaikki lappilaiset ovat vanhoillislestadiolaisia<sup>45</sup> – tai sitten juoppoja, ainakin saamelaiset ja tai-

<sup>44</sup> Tuulentie & Tuominen 1999.

<sup>45</sup> Tämä näkemys tuli varsin selkeästi esiin, kun sanomalehti Lapin Kansan päätoimittajaksi valittu Johanna Korhonen lokakuussa 2008 irtisanottiin tehtävästään ennen kuin se oli ehtinyt alkaakaan. Vaikka päätös tehtiin mediakonserni Alma Median helsinkiläisessä johdossa, laajassa julkisessa ja monissa yksityisissä keskusteluissa tuotiin esiin näkemys, että irtisanomisen

teilijat.<sup>46</sup> He kaikki äänestävät keskustapuoluetta ja puhuvat hassusti ”hoon päältä” kaikki samaa murretta. Toisaalta lappilaisten kuva etelästä voi olla myös hyvin yksioikoinen ja projisoiva. Leena Suopajärvi on tutkinut Vuotos- ja Ounasjokikamppailujen konfliktirintamia, käytettyjä strategioita ja argumentteja lähteenään mm. lappilainen sanomalehtikeskustelu ja haastattelut ja pohtinut myös sitä, millaisia ihmisiä lappilaisten mielestä elää etelässä:

Etelä on siitä omituinen paikka, että siellä asuu vain herroja, miehiä ja muita päättäjiä. Etelän herrat tekevät päätökset ja lukevat meille lappilaisille lakia maittemme ja vesioikeuksiemme käytöstä. Etelän mies kosiskelee Lapin luonnonvaroja, ja hyöty menee aina etelän miehen pitkään ja leveään pöytään. Etelän herrat haluavat tehdä Lapista luonnonsuojelureviirin, ja heitä odotetaan ihailemaan esimerkiksi suojeltua Suvannon kylää. Joka tapauksessa etelän herroilla on hauskaa. – –

Etelässä ei asu köyhiä eikä lapsia, harvat naiset ovat neuvoksittaria tai itseensäytykästyneitä lenita-airistoja.<sup>47</sup>

Todellisuudessa Lappi ei tietenkään ole vain yksi, kompakti ja homogeeninen kulttuurialue pienine värikkäine erikoisuuksineen. Arkisia Lappeja on monta, kuten on monta etelää, Suomea ja Eurooppaa. Suomen Lapin alueelta löytyy kolme puhuttua saamen kieltä, erilaisia suomen kielen murteita ja alueellisia identiteettejä, perheen- ja paikannimistöjä, erilaisia painotuksia elinkeinoissa, uskonnoissa, esinekulttuurissa ja rakennusperinteessä.<sup>48</sup>

olivat aiheuttaneet lappilaiset so. lestadiolaiset, joilla ei ollut asian kanssa mitään tekemistä. Pohjoiseen lestadiolaisuuteen kohdistuvasta etnosentrismistä ks. myös Ihonen 2003.

<sup>46</sup> Ks. esim. Orjasniemi & Tiuraniemi 2009. Viittaa tässä myös 1990-luvun lopulla julkisuudessa käytyyn keskusteluun, joka sai alkunsa jo vuonna 1987 television *Hymyhuulet*-viihdeohjelmaan ilmestyneistä ”saamelaisahmoista” Naima-Aslakka ja Soihkiapä (Pirkka-Pekka Petelius ja Aake Kalliala). Myöhemmin samat viinaan menevät, harvahampaiset nokinaamat valjastettiin myös mainostamaan kiviuneja ja kodinkoneita. Ks. esim. Lehtola J. 2000, 235–236.

<sup>47</sup> Suopajärvi 1999, 19. Ks. myös Suopajärvi 2001.

<sup>48</sup> Tuominen, Tuulentie, Lehtola & Autti 1999a ja 1999b.

## Lapin taivas ja maa

Kun keskustellaan nykyisen Suomen kristillistämisestä ja saattamisesta latinalaisen kulttuurin piiriin, unohdetaan historian kokonaistulkinnosta helposti se seikka, että pohjoisin Suomi saatettiin kristillisen kulttuurin piiriin hitaasti ja vaihteittain vuosisatojen kuluessa sekä idän että lännen suunnasta. On olemassa selkeitä viitteitä ortodoksisuudesta Kemin Lapin alueella ennen 1600-lukua, jolloin luterilainen käännästyö virisi vahvana Lapinmaissa. Ortodoksisuuden leviämisen pelon onkin arveltu olleen yhtenä motiivina sille lähetykselle, joka toteutui viimekädessä Ruotsin protestanttisen keskushallinnon mahtikäskyllä. Tämä prosessi nivoutui muun muassa Ruotsin kuninkaan Jäämerenpolitiikkaan ja Lapin asuttamispolitiikkaan, joka kosketti monikerroksisin tavoin sekä alueen alkuperäisväestöjä että sinne muuttaneita uudisasukkaita, heidän maailmankuvaansa, elinkeinojaan, elintapojaan ja yhteisöjen sosiaalisia rakenteita.<sup>49</sup> Seuraukset elävät vahvasti myös tämän päivän pohjoisen ihmisten arjessa.

Erityisesti saamelaisen maailmankuvan ytimessä on ollut perinteinen luonnonuskonto, johon kuului yhteisölle tärkeä tietäjä-instituutio (*noaidi*). Kohtaaminen pappien ja uudisasukkaiden kanssa oli enimmäkseen rauhanomainen mutta ei aina vastaanottavalle osapuolelle mieluista. Sen myötä paljon saamelaista kulttuuria, muun muassa joiku-perinnettä tyrehtyi, samoin katosivat suuret noidat ja heidän tärkeimmät rituaaliesineensä rummut. Luonnonuskontoon kuuluva noita-instituutio oli kristityille kauhistus, ja kristitty papisto osallistui sen systemaattiseen hävittämiseen.<sup>50</sup>

Saamelaisalueella kohtaavat tänäkin päivänä kaksi kristinuskon haaraa, protestanttisuus ja ortodoksisuus, joka levisi Petsamoon 1500-luvulla. Vuonna 1920 solmitussa Tarton rauhassa Petsamosta ortodoksiluostareineen tuli osa Suomea, ja toisen maailmansodan loppuvaiheessa sen ortodoksinen kolttaväestö samoin kuin luostari irtaimistoinen evakuoitiin Suomeen. Suurin osa koltista asutettiin Inarin kuntaan Sevettjärvelle ja Nellimiin. Saamelaisvähemmistönkin

<sup>49</sup> Enbuske 2008, 83–86, 154–170; vrt. Laestadius 2000 (1840 ja 1845), 21–22.

<sup>50</sup> Pappien ylilyönneistä kriittisesti ks. esim. Laestadius 2000 (1840 ja 1845), 21–22; Pentikäinen 1995, 159–193.

joukossa koltat ovat olleet uskonnollinen ja kielivähemmistö, jonka valtakulttuuri onnistui aktiivisen unohtamisen politiikallaan lähestulkoon tuhoamaan sodan jälkeisinä vuosikymmeninä.<sup>51</sup> Petsamon kolttasaa-melaisten ohella pohjoisessa vaikuttaneita ja vaikuttavia ortodoksiyh-teisiä ovat olleet Tornion venäläisen varuskuntakirkon piiriin kuuluneet papit, sotilait ja siviilit sekä 1920-luvun alussa Tarton rauhan rajan ylit-täneet Vienan Karjalan pakolaiset.<sup>52</sup>

1800-luvulla ja 1900-luvun alussa Pohjois-Suomessa nousi kes-keiseen asemaan lestadiolainen herätysliike. Lars Levi Laestadius oli Luulajan Lapissa syntynyt, verenperimältään, kulttuuritaustaltaan ja äidinkieleltään saamelainen. Karesuvannon papiksi tullessaan hän joutui opettelemaan saarnakielekseen suomen – rehevän ja tarvittaessa ronskinkin rahvaankielen, joka tavoitti kuulijansa aivan eri tavalla kuin ”etelän pappien” saarnat.<sup>53</sup>

Vuonna 1844 Laestadiukselta ilmestyi saameksi teos *Vanhoja ker-tomuksia Jumalasta ja ihmisistä*, vapaasti kerrottu *Vanhan testamentin* tulkinta, josta tuli suosittua luettavaa saamelaisalueilla.<sup>54</sup> Esipuheessaan Laestadius viittasi siihen, miten vaikeaa porosaamelaisten oli kuljettaa mukanaan iso *Raamattua* jutamakeinoillaan Norjaan, ja puolusteli näin uskaltautumistaan tällaiseen ”ensi kokeiluun”.<sup>55</sup> Kirjallisuuden-tutkija Kari Sallamaa löytää kirjan julkaisemiselle myös etnisen syyn: Hurjat veriset kertomukset ovat juutalaisten, toisen syrjäkansan myto-

<sup>51</sup> Ks. esim. Tuominen 2005c, 13–19.

<sup>52</sup> Erityisesti Oulun läänin koillis- ja pohjoisosissa sekä Lapin läänin lounais-osissa. Ks. esim. Tuominen 2005c, 49–61; Tasihiin 1981; Pentikäinen 1971; Rytkölä 1988.

<sup>53</sup> Laestadius 1984 (s.a.); Laestadius 2003 (s.a.).

<sup>54</sup> Alkusanansa *Muistutus Lapinmaan arvoisalle papistolle!* Laestadius, ”Kaa-resuvannon seurakunnan kirkkoherra ja rovasti, kuninkaallisen Ranskan kunnialegioonan ritari, kuninkaallisen Upsalan tieteellisen seuran jäsen, Tukholman metsästäjäliiton jäsen ja Edinburghin kaupungin kasvitieteel-lisen seuran jäsen Englannissa”, päättää vetoomukseen: ”Tämän meidän Ruotsin valtakuntamme kuningas on lappalaisia ajatellen maksanut työn hänelle, joka on julkaissut kirjan painoasussa. Miehen nimi on Öhrling Härnosandin kaupungissa. Mutta kuningas haluaa saada rahansa takaisin. Sen vuoksi lappalaiset ostakoot tätä kirjaa ja ahkerasti lukekoot sitä.” Laes-tadius 1978 (1844), 42–43.

<sup>55</sup> Laestadius 1978 (1844), 41.

logiaa, saamelaisilla oli omansa. Palestiinalainen paimentolaiselämä oli tunturisaamelaisille kuitenkin tutun oloista.<sup>56</sup> Kertoessaan Abrahamista ja Lootista Laestadius selitti, miten nämä pitivät erotiuksen, kun molempien tokalle ei riittänyt syötävää. Niinpä Loot lähti uusille laiturille ja pystytti kotansa Sodomian liepeille.<sup>57</sup> Laestadiusuksen elämänläheistä retoriikkaa tässä kuten laajemminkin hänen saarnakielessään voidaan tarkastella paitsi nokkelana pedagogisena operaationa ja kulttuurisena kääntämisenä, ”tolkulliseksi tekemisenä”, myös oman fyysisen ja henkisen tilan emansipatorisena haltuunottona.

Kalottialueelle levitessään lestadiolaisuus ei sellaisenaan hyväksynyt valtionkirkon virallista asemaa ja opetusta vaan korosti henkilökohtaisen uskonkokemuksen merkitystä, mikä alkuvaiheessa herätti vahvaa epäluuloa alueen papistossa ja hiippakunnan johdossa.<sup>58</sup> Liike on myöhemmin jakaantunut moneen eri haaraan, joista Lapissa vaikuttavat mm. vanhoillislestadiolaisuus, ns. uusherännäisyys ja ”pikkuesikoisuus” eli rauhansanalaisuus. Näistä vanhoillinen suuntaus on kirkon suhteen kriittisin mutta toimii silti Suomen valtionkirkon sisällä. Lappilaisessa kulttuurissa ja yhteiskunnassa, jopa politiikassa lestadiolaisuus eri muodoissaan on yhä vahva – mutta ei ainoa – vaikuttaja.<sup>59</sup>

Ensimmäisen suuren skisman jälkeen uusherännäinen suuntaus juurtui vauraamman talonpoikaisväestön keskuuteen, eikä se joka suhteessa ole ollut yhtä ehdoton kuin vanhoillislestadiolaisuus, joka alkuvaiheessaan vetosi enemmän maattomaan maaseutuväestöön. Ennen kaikkea maattoman väestön ja joidenkin saamelaisyhteisöjen parissa liike siitä irtautuneine fraktioineen sai aikojen saatossa radikaaleja, jopa militantteja piirteitä, joilla oli yhteneväisyyksiä yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden kokemukseen, etelästä tuotetun virkamiesvalan (johon kirkon papistokin laskettiin kuuluvaksi) vastustamiseen.<sup>60</sup>

<sup>56</sup> Sallamaa 2007.

<sup>57</sup> Laestadius 1978 (1844), 50.

<sup>58</sup> Ks. esim. Mustakallio 2009, 288–296; Tuominen 1999; Ihonen 2004, 93–98. Ks. myös Ruskomaa 1930.

<sup>59</sup> Talonen 1988; Ihonen 2004; Linjakumpu 2000a; Linjakumpu 2000b.

<sup>60</sup> Ks. esim. Lehtola V-P. 1997b, 40–41; Tuominen 1999, 48–56; Pursiainen 1999.

Edelleenkin tornionlaaksolaisessa kodissa voi toisinaan nähdä seinällä rinnatusten Laestadiuksen ja Leninin kuvat.<sup>61</sup>

Saamenkulttuurin professori ja pohjoisen kulttuurihistorian dosentti Veli-Pekka Lehtola on norjalaiseen lestadiolaisuuden tutkijaan Roald E. Kristianseniin viitaten ehdottanut pohjoisen uskonnollisuuden tutkimukseen uudenlaista näkökulmaa, jota hän kutsuu hengelliseksi ekologiaksi. Kristiansenin mukaan tutkijoiden pitäisi nähdä nykyistä rohkeammin pohjoisuuden kokemus erityisenä henkisenä ilmiönä, jolla on oma erityinen vaikutuksensa pohjoiseen ihmiseen ja yhteiskuntaan. Lehtolan mukaan Kristiansen on pyrkinyt ”pukemaan sanoiksi, miten ihminen ja luonto kietoutuvat yhteen monimutkaisessa olemassaolon verkostossa ja miten ne luovat läheisen suhteen luonnon sekä kulttuurisen ja mentaalisen maiseman välille”. Lehtolan mukaan kulttuurintutkijan tulisi suhtautua vakavasti uskoon ja vakaumukseen siitä, että on olemassa muutakin kuin se, mikä on tässä:

Kriittisenkään tutkijan ei pitäisi unohtaa, että ihmisenä oleminen pohjoisessa merkitsee yhä monelle transsendentin kohtaamista. Se tarkoittaa kokemusta siitä, että elämä annetaan ja otetaan. Ihminen ei itse pysty olemaan elämänsä hallitsija. Niinpä ihminen pyrkii rakentamaan identiteettiään siten, että keskeltä arkea löytyy paikka tai tila, joka ylläpitää sidettä sanattomaan ja selittämättömään.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Vanhoillislestadiolaisessa kuolinilmoituksessa edelleenkin kuoleman eufemismina käytetään ilmaisua ”nukkui (ikiuneen) uskossa turvaten Vapahtajaansa”. Valokuvaaja Jaakko Heikkilä, joka vuosien ajan on haastatellut ja kuvannut Tornionlaakson meänkielistä rahvasta, on kertonut ystävästään Lennart Liljebrandtista, joka asuu Pissiniemessä Muonion ja Pajalan välissä ja on piinkova kommunisti. Vaimon kuoltua Liljebrandt laittoi paikallislehteen ilmoituksen: ”Kuoli ikuisessa uskossa sosialistisen työväenliikkeen tulevaisuuteen.” Heikkilä, suullinen tiedonanto. Ks. myös Talonen 1988, 129–138, 334; Heikkilä & Pohjanen 1992; Heikkilä 1997.

<sup>62</sup> Lehtola V-P. 2007.

## Lapissakin on asuttu ja luettu

Me asumme Euroopassa, ja meidän kotomaamme nimi on **Suomenmaa**, jonka itä- ja etelä-puolella on Wenäjänmaa, länsipuolella Ruot-sinmaa ja pohjois-puolella Norjanmaa ja leivätön-lappi.<sup>63</sup>

Tällaisia koordinaatteja tarjosi J. Suomelan *Lasten lukuoppi eli Uusi aapinen* vuonna 1869 suomalaislasten kulttuuri-identiteetin rakennus-töihin. Tuohon aikaan leivättömässä Lapissakin luettiin aapiskirjaa. Harvaan asutulla alueella oli luotu hyvin toimiva katekeettakoulujär-jestelmä, ja vuosi *Lasten lukuopin* ilmestymisen jälkeen Rovaniemellä avattiin kansakoulu.<sup>64</sup> Lappilaiset olivat samojen lakien alaisia, maksoi-ivat veroa ja tottelivat kykynsä ja harkintansa mukaan samaa esivaltaa kuin muutkin Suomen autonomisen suuriruhtinaskunnan alamaiset, ja heillä oli oma edustuksensa säätövaltiopäivillä.

Kun selaan omaa kouluaikaista historiankartastoani, joka julkaistiin lähes sata vuotta *Lasten lukuoppia* myöhemmin,<sup>65</sup> panen merkille saman seikan: tarkasteltaessa Suomen asutushistoriaa kivikaudelta ja prons-sikaudelta 1600-luvulle saakka kartat näyttävät Suomen puolikkailta. Lappia ei näy näissä kartoissa, vaikka opetustilanteessa oli kysymys koko nykyisen Suomen asutushistoriasta. Tämä ei johdu siitä, ettei Lapissa 1600-luvulle saakka olisi ollut asutusta vaan todennäköisemmin siitä, ettei pohjoisen asukkaiden eränkäyntiin ja paimentolaisuuteen perustu-va elämäntapaa 1960-luvun alussakaan pidetty asutuksena.

Myöhemmin on käynyt selväksi, että pohjoinen asutus, ymmärret-tiinpä se miten tahansa, on ollut huomattavasti luultuakin vanhempaa ja vireämpää ja ulottunut huomattavasti oletettua pohjoisemmaksi. Lappia on asuttu viimeisen jääkauden jälkeiseltä ajalta lähtien. Van-himmat tunnetut asutuskeskittymät Jäämeren rannalla nykyisessä Poh-jois-Norjassa lienevät noin 11 000–7 000 vuoden takaa. Niin sanotun komsa-kulttuurin ulottumisesta myös Inariin lähes 10 000 vuotta sitten on todennäköisiä todisteita. Pohjois-Suomen asutus jakautui ajanlas-kumme alussa eri murteita tai kieliä puhuviin saamelaisperäisiin kult-

<sup>63</sup> Suomela 1869, 17.

<sup>64</sup> Kuikka 1995; Lassila 2001.

<sup>65</sup> WSOY:n Historian kartasto 1963, 10, 18.

tuurialueisiin, joiden yhteydet naapurikulttuureihin lännessä, idässä ja etelässä olivat vilkkaat. Ei-saamelaiset erätalonpojat loivat asutuskeskitymiä viikinkiajalla ensimmäisen vuosituhannen loppupuolella Tornion- ja Kemijoen laaksoon Rovaniemen korkeudelle saakka.<sup>66</sup>

Toinen syy Lapin puuttumiseen koulukartastoista löytynee laajemminkin vakiintuneesta asenteesta: Lappia ei historiallisesti ole koettu täysivaltaiseksi osaksi valtakuntaa. Se on ollut villiä erämaata tai kehittymätöntä takamaata. Siellä on tiedetty asustavan metsästyksellä, kalastuksella, peuranpyynnillä ja poronhoidolla eläviä saamelaisia ja myöhemmin myös kitukasvuista peltoaan viljeleviä suomalaisia. Heiltä on kerätty veroa ja heitä on käännytetty oikeaan uskoon, mutta heitä ei ole voitu laskea kuuluvaksi sivilisaation piiriin.

Valtakunnan rajat eivät myöskään ole aina halkoneet pohjoisinta Fennoskandiaa kuten nykyisin. 1800-luvulle saakka Norjan, Ruotsin, Suomen ja Venäjän välillä ei pohjoisessa kulkenut vakiintuneita rajoja. Porojensa kanssa sisämaasta Jäämeren rannikolle ja takaisin jutavien paimentolaisten, metsästävien ja kalastavien saamelaisten, suomalaisten, norjalaisten, ruotsalaisten ja venäläisten liikkuminen alueella oli vapaata. Myös verottajia tuli sinne monesta suunnasta. Etelämpää siirtyi väestöä milloin nälänhädän, milloin muiden ongelmien tai unelmien ajamana Jäämeren rannikolle kalastajiksi. Yhdet tulivat idästä tai etelästä tekemään kauppaa, toiset aloittamaan uutta elämää ja jotkut vain koettamaan onnea. Tavarat ja niiden käyttötavat kulkivat tulijoiden mukana. Kyseessä oli vuosisatojen aikana muotoutunut monietninen, monikielinen ja lopulta monikansallinenkin ja sellaisena hyvin omaleimainen kulttuuriviyöhyke, joka kehitti myös omat ja omintakeiset selviytymisstrategiansa ja toimintaverkostonsa. Se myös poikkesi selkeästi emämaiden eteläisistä valtakulttuureista. Muutos alkoi tapahtua 1700- ja 1800-luvun aikana, ja sen seurauksena Maria Lähteenmäen mukaan geopolittisessä merkityksessä varsinaisesti syntyi ”Suomen Lappi”.<sup>67</sup>

Konkreettinen ja raju murros koettiin, kun Suomi liitettiin Venäjään vuonna 1809 ja raja vedettiin kulkemaan pitkin Tornionjokea keskelle kielellisesti ja kulttuurisesti yhtenäistä suomalaisaluetta. Tästä

<sup>66</sup> Ks. esim. Enbuske 2004; Enbuske 2008b; Rankama & Kankaanpää 2008; Kotivuori 1999; Julku 1985.

<sup>67</sup> Lähteenmäki 2004; Lähteenmäki 2003; Lähteenmäki 2005.



huolimatta muun muassa meänkieli (Suomen puolella Tornionlaakson murre), perinteinen tornionlaaksolainen kansanhuonekalu ja sen omintakeinen koristelutapa sekä laajemminkin rakennus- ja sisustuskulttuuri elävät vahvoina edelleen molemmin puolin jokea.<sup>68</sup> Kiinnostava esimerkki muistin ja unohtamisen politiikasta liittyy juuri Haminan rauhan rajaan. Sota aiheutti raskaita siviili- ja sotilasvelvoitteita Tornionlaakson väestölle, ja sodan kintereillä tulivat nälkä, taudit ja murskaava väestökatastrofi, joita suomalainen historiantutkimus ei harvaa poikkeusta<sup>69</sup> lukuun ottamatta ole käsitellyt. Niistä ei puhuttu myöskään Suomen ja Ruotsin yhteisen ”merkkivuoden” juhlallisuuksissa,<sup>70</sup> joita vietettiin vuonna 2009 mittavin menoin mm. Tukholmassa ja Porvoossa.

Suomalaisen sotilas-, kulttuuri- ja poliittisen eliitin näkökulmasta aihetta on tutkittu ansiokkaasti. Miten nämä tapahtumat koskettivat niitä Tornionlaakson pieneläjiä, joiden arjessa ne kaikkein konkreettisimmin aktualisoituivat, on jäänyt niin historiantutkimuksen kuin ”merkkivuoden” juhlallisuuksien marginaaliin. Myöskään Ruotsin puolelle jääneessä suomenkielisessä Tornionlaaksossa harjoitettu aggressiivinen kielipolitiikka<sup>71</sup> ei ole saanut osakseen samanlaista huomiota kuin

<sup>68</sup> Ks. esim. Hautala-Hirvioja 1999b; Heikkilä & Pohjanen 1992; Heikkilä 1997.

<sup>69</sup> Ks. esim. Lähteenmäki 2004, 15–78.

<sup>70</sup> Poikkeuksista voidaan mainita meänkielisen tutkijan, kirjailijan ja meänkielen kielioopin laatineen Bengt Pohjosen kirjoittama ja Kaj Chydeniuksen säveltämä *Sota*-ooppera, joka sai kantaesityksensä Haaparannassa 26.6.2009. Ooppera ei edusta ns. virallista historiantulkintaa vaan populaaria historiakulttuuria ja sellaisena myös pohjoista historiapolitiikkaa.

<sup>71</sup> Ks. esim. Kontio 1999; Kontio 2003. Pajalalaisen kirjailijan Mikael Niemen romaanin päähenkilö Matti pohtii tilannetta, jossa sukupolvi yrittää rakentaa identiteettiään kielletyn ja vaaditun välissä: ”Ajan myötä meille selvisi, ettei kotiseutumme itse asiassa oikeastaan kuulunut Ruotsiin. Me olimme liittyneet siihen aivan sattumalta. – – Kasvoimme puutteen keskellä. Emme aineellisen puutteen, siinä suhteessa meillä ei ollut hätää, vaan identiteetin puutteen. Me emme olleet mitään. Vanhempamme eivät olleet mitään. Esi-isämme eivät olleet hetkautaneet Ruotsin historiaa suuntaan eikä toiseen. Ne harvat sijaisopettajat, jotka hakeutuivat kouluihimme etelästä, oikeasta Ruotsista, eivät kyenneet kirjoittamaan saatikka sitten lausumaan meidän sukunimiämme. Kukaan meistä ei kehdannut kirjoittaa radion nuortenohjelmaan, koska sen juontaja olisi luullut meitä suomalaisiksi. Kotikylämme

Etelä-Ruotsin kaupunkien suomalaisten siirtolaisten ja heidän jälkeläistensä kielioikeudet. Ensin mainitut unohtuivat myös tasavallan presidentiltä hänen ottaessaan kantaa jälkimmäisten puolesta Tukholmassa ”merkkivuoden” juhlallisuuksien yhteydessä tammikuussa 2009.<sup>72</sup>

Myöhemmin rajankäynnit Suomen ja Norjan/Ruotsin sekä Suomen ja Neuvostoliiton välillä sulkiivat jutavien saamelaisten kulkureitit ja jakoivat ennen suhteellisesti yhtenäisen ja omaehtoisen saamelaisalueen emävaltakuntien reuna-alueiksi. Tornionlaakson tavoin Pohjois-, Koillis- ja Käsivarren Lapissa jopa perhe- ja sukukuntia pirstoutui osaksi eri kansallisuuksia. Näin siis myös rauhanomaiset rajankäynnit vaikuttivat väkivaltaisesti Lapin ihmisten jokapäiväiseen elämään.<sup>73</sup> Tästä muistuttaa edelleen saamelainen toteamus: suku yhdistää, valtio erottaa.

Samalla käynnistyi reuna-alueiden integroiminen osaksi kansallisvaltiota ja sen edustamaa yhtenäiskulttuuria. Suomen itsenäistyttyä vuonna 1917 tämä kehitys entisestään vahvistui, kun nuoren kansakunnan omaa yhtenäistä ja keskusjohtoista identiteettiä luotiin ja tuettiin kaikin mahdollisin tavoin.

## Materiaalinen ja mentaalinen hävitys

Vuosisatojen kuluessa Lapissa on kehittynyt omaleimaisia rakennuskulttuureja – lapinkyliä, peräpohjalaisia pihapiirejä, kyläyhteisöjä, markkinapaikkoja, kauppakeskittyymiä, taajamia, sahoja ja myllyjä, joista on valitettavan vähän säilynyt meidän päiviimme. Lapissa rakennettiin toiseen maailmansotaan asti enimmäkseen puusta, ja vanhin rakennuskanta on aikojen saatossa tuhoutunut.

Toisen maailmansodan loppuvaiheessa syksyllä 1944, kun muuta Suomea jo alettiin jälleenrakentaa ja harva tuntui edes tajuavan, että

olivat niin pieniä, etteivät ne näkyneet kartoilla. – – Me mursimme suomalaisittain olematta suomalaisia, me mursimme ruotsalaisittain olematta ruotsalaisia. Me emme olleet mitään.” Niemi 2001, 53–54.

<sup>72</sup> Tasavallan presidentin Tarja Halosen haastattelu YLE TV1:n uutisissa 15.1.2009.

<sup>73</sup> Lähteenmäki 2004.

Lapissa käytiin edelleen täysimittaista sotaa,<sup>74</sup> Lappi koki kollektiivisesti materiaalsen, henkisen ja kulttuurisen katastrofin, kun saksalaiset sotajoukot suomalaisten takaa ajamina tuhosivat käytännöllisesti katsoen koko maakunnan rakennuskannan. Poltetuiksi tulivat niin yksityiset kodit kuin julkiset rakennukset ja kirkot. Samalla hävitettiin ja/tai miinoitettiin suuri osa teistä, silloista ja rautateistä.<sup>75</sup> Lappiin oli uudenaikaisen talvi- ja luontomatkailun myötä nopeasti kohonnut suuri joukko matkailurakennuksia, autiotupia, retkeilymajoja ja moderneja hotelleja, joista nyt oli jäljellä enää tuhkaa ja miinoitettuja raunioita.<sup>76</sup>

Pohjois-Suomen tuhoalueella oli vuoteen 1953 mennessä rakennettu tai korjattu yhteensä noin 21 600 rakennusta, joista maaseudulla 76 prosenttia oli uudisrakennuksia. Suunnitteluorganisaatio laati talotyypit maaseutua ja asutuskeskuksia varten.<sup>77</sup> Massiivinen rakennuskannan uusiminen ankaran materiaalipulan vallitessa lyhyellä aikavälillä, standardiperiaatteella ja projektiluontoisesti hallinnoituna ja toteutettuna muutti kovakouraisesti lappilaista taajama- ja maalaismaisemaa – ja mielenmaisemaa.

Hävityksen aikana Lapin väestö – yli 100 000 ihmistä – oli evakuoituna Pohjois-Ruotsiin ja eteläisempään Suomeen, ja paluu kotiseudulle merkitsi paluuta materiaaliseen nollapisteeseen. Evakkoon voitiin ottaa mukaan vain pieni määrä kodin irtainta omaisuutta, eikä kotiin jätettyä välttämättä ehditty tai jaksettu huolella piilottaa. Monihan lähti kotoaan varmana siitä, että neuvostomiehittäjä olisi sen tuleva asukas. Niinpä kotien mukana tuhoutuivat usein myös huonekalut, tekstiilit, valaisimet, astiat, kotitalous-, maataloustyö- ja poronhoitovälineet, pitovaatteet, vuodevaatteet, kirjat, valokuvat, leikkikalut...<sup>78</sup>

Kulttuurishokki oli suurin pääasiassa Keski-Pohjanmaalle evakuoituille saamelaisille, joita myös menehtyi evakossa suhteellisesti suomalaisia enemmän. Pahiten sodan jälkinäytös kohteli Petsamon

<sup>74</sup> Suomalaisten historiapuheessa elää vakiintunut käsite ”talvi- ja jatkosota”, joka rajaa Lapin sodan toista maailmansotaa koskevan kansallisen muistin ulkopuolelle. Ks. esim. Tuominen 2003, 102–103.

<sup>75</sup> Ursin 1980, 14–176; Tuominen 2001b; Tuominen 2003.

<sup>76</sup> Hautajärvi 1995.

<sup>77</sup> Ursin 1980, 181–367.

<sup>78</sup> Ursin 1980, 29–32, 41–63; Tuominen 2001b; Tuominen 2003; Lähtenmäki 1999, 176–219.

koltia, joiden evakkomatka venyi elämänikäiseksi. Evakosta palaavilla saamelaisilla olivat tuomisinaan myös monet uudet tavat, vaatetus- ja esinekulttuuri. Ikäikäiseen jatkumoon oli tullut ennennäkemättömän radikaali murtuma.<sup>79</sup>

Kodin ja sen irtaimiston tuhoutuminen merkitsi monelle sen identiteetille tärkeän menneisyysuhteen menetystä, joka syntyy ja elää muistoja ja tunnekokemuksia kantavissa esineissä, paikoissa, tiloissa ja maisemissa.<sup>80</sup> Sodan tuholla ja sitä seuranneella jälleenrakennuksella oli laaja-alainen, kulttuuria syvältä koskettava ja ajassa kertautuva vaikutuksensa myös lappilaiseen lapsuuteen, kotiin, maisemaan ja mielenmaisemaan.

Historiantutkija Maria Lähtenmäki on vaatinut Lapin sotaa ja maakunnan tuhoamista koskevien tulkintojen palauttamista niihin poliittisiin ratkaisuihin, joita tehtiin jo syksyllä 1940 sallimalla saksalaisille joukoille kauttakulku, sekä kesällä 1940 solmittuun yhteistyösopimukseen Saksan kanssa. Lähtenmäen mielestä olisi naïivia ajatella, että pohjoisen ihmisiltä jäi huomaamatta sodan kokonaisasetelma: Lappi jätettiin saksalaisten sotilaiden toiminta-alueeksi, jotta muu maa ja Karjala säilyisivät. Jo talvisodan rauhanneuvotteluissa maaliskuussa 1940 tuli esille valmius luovuttaa napapiirin takainen Lappi Neuvostoliitolle, jos näin saataisiin Karjala säästetyksi. Myös syksyllä 1940 myönnetyn kauttakulkuluvan taustavaikuttimeksi ja tärkeimmäksi tavoitteeksi koko jatkosodan ajan Lähtenmäki näkee ajatuksen Karjalan palauttamisesta ja vertaa asetelmaa tilanteeseen, jossa vanhemmat luopuvat nuoremasta lapsestaan jotta saisivat pitää vanhemman lapsensa: ”Kun vanhempi ja rakkaampi kuitenkin vietiin vastoin vanhempien toivomusta, otettiin henkisesti ja fyysisesti nujerrettu nuorempi takaisin perheenjäseneksi.”<sup>81</sup>

Karjalaisen kansallismaiseman rinnalla köyhä ja etäinen Lappi oli jäänyt ”varsinaisen Suomen” ihmisille vieraaksi ja merkitykseltään häilyväksi. Myös lappilainen sotakokemus oli muotoutunut perusteellisesti toisenlaiseksi kuin kollektiiviseksi ajateltu suomalainen sotakokemus. Jälkimmäinen jätti huomiotta ensin mainitun, joka kätki sisäänsä

<sup>79</sup> Lehtola V-P. 1994; Tuominen 2001; Tuominen 2003.

<sup>80</sup> Tuominen 2003; Tuominen 2001b; Lähtenmäki 1999, 210–221.

<sup>81</sup> Lähtenmäki 1999, 224–225.

vahvan eriarvoisuuden tunteen. Sama toistui jälleenrakennuksen aikana laina- ja korvauserusteita arvioitaessa: joskus syystä, joskus syyttäkin lappilaiset kokivat joutuvansa muita autettavia – siirtokarjalaisia ja etelän rintamamiehiä – huonompaan asemaan.<sup>82</sup> Tässä asetelmassa kaikkein kehnoin osa lankesi Petsamon koltille.

Julma esimerkki suomalaisen lähihistorian unohtamisen politiikasta liittyy niin sanottuihin partisaani-iskuihin. Suomalaiset viranomaiset kieltäytyivät evakuoimasta ajoissa itäisen Lapin ja Koillismaan asukkaita näiden ilmeisestä hengenvaarasta huolimatta. Perustelut olivat sotilaallisia ja poliittisia, eikä niissä otettu huomioon mahdollisten siviiliuhrien turvallisuutta. Syrjäkyltien naiset, lapset ja vanhukset joutuivat toisaalta kilveksi venäläisiä vastaan, toisaalta estämään tyhjiötä, jonka saksalaiset olisivat voineet täyttää.<sup>83</sup> Tämä maksoi monen siviilin hengen, terveyden ja perheen, tuhosi tasapainoisen kasvamisen edellytykset, elämän jatkuvuuden kokemuksen ja uskon hyvään maailmaan.<sup>84</sup> Asiaa ei ole auttanut yli vuosituhannen vaihteen jatkunut kollektiivinen vaikeneminen, jonka syyt niin ikään ovat olleet poliittiset. Vasta kuusikymmentä vuotta partisaani-iskuiksi kutsuttujen siviilimurhien jälkeen Suomen hallitus virallisesti tunnisti ja tunnusti tapahtumat tehdessään periaatepäätöksen kertaluontoisesta korvauksesta niille, joiden sairauden synty liittyy pohjoisella rajaseudulla koettuun tragediaan.<sup>85</sup>

Mutta kollektiivinen trauma ei uhkaa ainoastaan yksilön vaan myös yhteisön ja kulttuurin jatkuvuuden tunnetta. ”Myös kulttuurin elämänviiva katkeaa, jos traumaattinen tapahtuma paljastaa liian nopeasti liian paljon arvokasta ja itsestään selvää peruuttamattomasti menetetyksi”, Soili Hautamäki toteaa teoksessaan *Ydintrauma – Ihminen Hiroshiman jälkeen*.<sup>86</sup> Lapin sodan aiheuttaman tuhon voidaan sanoa tietyssä mielessä katkaisseen lappilaisen kulttuurin elämänviivan paljastaessaan maakunnan asukkaille hyvin nopeasti hyvin paljon ja itsestään selvää menetetyksi: materiaalisen ja sosiaalisen hävityksen ohella tuhoja koki

<sup>82</sup> Tuominen 2001b; Tuominen 2003; Lähtenmäki 1999, 225–226; Massa 1994, 200–266.

<sup>83</sup> Ks. esim. Lähtenmäki 1999, 143–145.

<sup>84</sup> Tuominen 2001a; Tuominen 2005a. Teoreettisesti ks. myös Hautamäki 1988; Siltala 1992, 11–24.

<sup>85</sup> Ks. esim. Tuomaala 2008, 148–158.

<sup>86</sup> Hautamäki 1988, 78.

myös kollektiivinen itsetunto ja usko kansalliseen yhdenvertaisuuteen, joiden jälleenrakentaminen on työlästä ja etenee kaikkein hitaimmin.

## Pohjoinen kulttuurihistoria ja kulttuurin narsistinen tasapaino

Pohjoisen kulttuurihistorian voidaan nähdä omalla tavallaan tulleen osaksi Lapin mentaalista jälleenrakennusta, jolle edelleen näyttäisi olevan tarvetta. Se etsii vaihtoehtoisia artikuloimisen tasoja ja tapoja, vanhoista tutkimusasetelmista siirtymä- ja murtumakohtia sekä uusia asemoitumisen ja asentojen<sup>87</sup> mahdollisuuksia. Pohjoisen kulttuurihistorian opetuksessa ja tutkimushankkeissa pyritään tietoisesti purkamaan valmiina annettua keskusta–periferia-dikotomiaa ja etsimään uudenlaista, emansipatorista tutkimusotetta ikonisten kliseiden toistamisen sijaan – liittyivätpä ne eksotisoivaan saamelais-käsitykseen, muihin lappilaisia koskeviin stereotyyppioihin, Lapin-matkailuun tai muuttoliikettä ja Lapin tyhjenemistä koskevan keskustelun kurjuus-tematiikkaan.<sup>88</sup>

Kari Immonen on pohjoiseen kulttuurihistoriaan liittyen todennut, että periferia on olemassa ainoastaan ihmisen korvien välissä.<sup>89</sup> Ajatus voi tuntua kohtuuttomalta lappilaisesta, joka on vuosikymmenien ajan odotellut pääsyä radion kuuntelu- ja television katselualueelle kanava kerrallaan, joka ei edelleenkään kuulu matkapuhelinverkon kantoalueelle, vaikka lankapuhelinverkkoa puretaan, ja joka joutuu synnyttämään lapsensa satojen kilometrien päässä kotoaan. Toisaalta, kuten tässäkin artikkelissa olen pyrkinyt osoittamaan, perifeerisyys ei todellakaan *ole*, vaan se *tehdään*. Sopii myös kysyä, kenen korvien välissä

<sup>87</sup> Asennon käsitteestä asemoitumisen tai position sijaan ks. esim. Saarinen S. 2005, 40–41. Lappilaisessa arkipuheessa sanalla asento on myös oma ikiaikainen merkityksensä, joka sopii metaforaksi myös tässä yhteydessä. Asento tarkoittaa metsätöissä, metsällä, kalassa ja marjassa asettumispaikkaa, jossa ”tulistellaan”, so. tehdään tulet, kahvitellaan ja syödään eväät: pysähdytään pohtimaan.

<sup>88</sup> Ks. esim. Tuominen 2004.

<sup>89</sup> ”Kulttuurihistoria ei Immosen mukaan ole periferiaa vaan keskuksia. Muutoinkaan keskusta ja toisaalta periferia eivät ole olemuksellisia asioita vaan ihmisen korvien välissä, sinne rakennettuja ajattelumuotoja.” Järvinen 2007. Lehtiartikkeli referoi Immosen 11.5.2007 Lapin yliopiston kulttuurihistorian oppiaineen 10-vuotisjuhlassa pitämää esitelmää. Immonen 2007.

ajatus pohjoisesta periferiana on syntynyt. Eivät lappilaiset, silloin kun ”sivilisaatio löysi” heidät, tienneet elävänsä periferiassa, jossa ”maanpiiri päättyy”, kuten Jean-François Regnard asian ilmaisi,<sup>90</sup> ennen kuin etelästä tultiin kertomaan se heille.

Jos sanaa ”periferia” pohjoisessa kulttuurihistoriassa enää laisinkaan käytetään, sitä tarkastellaan pikemminkin etnosentrisenä työkaluna kuin valmiiksi annettuna toiseuden tilana – mielessä Giovanni Levin muistutus siitä, miten paljon merkittäviä asioita tapahtuu silloinkin, kun toisaalta katsoen näyttäisi siltä, että ei tapahdu yhtään mitään.<sup>91</sup>

Tänä päivänä saamelaisten pyrkimys etniseen erottautumiseen on luonnollista ja vähemmistökuulttuurin selviytymisen kannalta jopa välttämätöntä. Keskieurooppalaisten ja suomalaisten kulttuurimatkaileijoiden avoimen etnosentrismin ja perinteisen, hyväntahtoisesti ymmärtävän lappologian<sup>92</sup> tilalle tullut ja yhä vahvemmin saamelaisten itsensä haltuun ottama saamentutkimus kysyy, miten vaalia ja ”neuvotella” erityisyyttä, joka perinteisesti on vastaanotettu stereotyyppinä, ikonisina kliseinä, toiseutena ja eksotiikkana.<sup>93</sup> Tämä koskee laajemminkin pohjoisen kulttuurin ja yhteiskunnan tutkimusta: miten nostaa esille, tutkittavaksi ja käsitteellistettäväksi se moniääninen arkinen pohjoinen todellisuus, jonka eri väestöryhmät Lapissa ovat jakaneet ja jakavat ja joka niin tutkimuksessa kuin populaarijulkisuudessa on tullut mitätöidyksi, sivuutetuksi ja unohdetuksi tai tehty naurunalaiseksi?

Pohjoisen arjen tutkimuksella on monta haastetta vastattavanaan. Tulevaisuusbarometrit, demografiset selvitykset, tuotanto- ja jatkojalostusteollisuuden alasarjat tai siirtäminen Etelä-Suomeen ja ulkomaille ovat osoittaneet, että kehityssuunta on monessa suhteessa pulmallinen, ja odotettavissa on lisää ongelmia. Suomalainen kehitysaluepolitiikka sodanjälkeisessä merkityksessään ei enää ole käytännön realismia, mutta sen verran sitkeästi kehitysalueajattelu näyttää juurtuneen kansalliseen mentaliteettiin, ettei Suomella edelleenkään ole sellaista määrätietoista niin menneisyyteen, nykyhetkeen kuin tulevaisuuteen katsovaa omien pohjoisten alueiden politiikkaa, johon mm. Norjassa on havahduttu.

<sup>90</sup> Regnard 1982 (1731), 57–58.

<sup>91</sup> Levi 1992, 23. Ks. myös Tuominen 1999.

<sup>92</sup> Mathisen 1994; Pentikäinen 1995, 38–59; Pulkkinen 2005, 189–190; Lehtola 2008, 139–142.

<sup>93</sup> Ks. esim. Aikio 1999; Lehtola V-P. 1997b; Lehtola V-P. 2005.

Tässä tilanteessa mahdollisuudet voivat nousta lappilaisten ihmisten omasta elämänotteesta, jonka edellytyksenä on kulttuurin narsistinen tasapaino: selkeä tietoisuus siitä, että pohjoisella menneisyydellä ja elämänarjella on oma erityislaatunsa, josta nousee myös kulttuurinen elinvoima, kokemus elämäntunteen jatkuvuudesta ja elämän jatkuvuuden tunteesta<sup>94</sup>. Tähän tarvitaan pohjoista kulttuurihistoriaa.

Pentti Renvall on teoksessaan *Nykyajan historiantutkimus* todennut kulttuurin ensisijaisesti tarkoittavan sitä, että menneisyys elää meissä.<sup>95</sup> Tämä ei voi tarkoittaa yksinomaan sitä, että menneisyys vaikuttaa nykyisyyteemme – puhumattakaan siitä, että me eläisimme menneisyydessä. Se tarkoittaa myös sitä, että me tiedostamme sen ja otamme selvää siitä, miten ja miksi menneisyys vaikuttaa nykyisyyteemme.<sup>96</sup> Muuten emme voi purkaa niitä mentaalisia ja sosiaalisia rakenteita, jotka vuosisatojen ajan ovat määrittäneet periferiaa ja keskustaa, objektia ja subjektia, muistamisen arvoista ja unohdukseen joutavaa. Myös siihen tarvitaan pohjoista kulttuurihistoriaa.

Kalottialueella on pitkään käyty keskustelua Lapin kolonisaatiosta. Suurimmat erimielisyydet niin tutkimuksen kuin politiikan forumeilla ovat liittyneet kysymykseen Lapin saattamisesta uudisasutuksen piiriin ja sen myötä vanhojen lapinkylien, porosaamelaisten ja uudisasukkaiden maankäyttöön ja maanomistukseen sekä elinkeinojen harjoittamiseen liittyvistä oikeuksista. Historia on vahvasti läsnä ja monenlaisten intohimojen generaattori sekä tieteellisessä että muussa julkisessa keskustelussa ja poliittisessa päätöksenteossa.<sup>97</sup> On myös esitetty, että eurooppalaista jälkikoloniaalista teoriaa olisi tarkoitushakuisesti ja pakottamalla sovitettu pohjoisen historian tutkimukseen, ja näin teoria olisi alkanut tuottaa historiantulkintaa, jolla ei ole mitään tekemistä sen

<sup>94</sup> Käsitteestä yleisemmin ks. Hautamäki 1988, 77–78; Siltala 1992, 11–24; Tuominen 2001a; Tuominen 2005a; Tuominen 2005b.

<sup>95</sup> Renvall 1983 (1965), 400. Renvall viitaa tässä opettajaansa Eino Kailaan, jolle hän on omistanut teoksensa. Ks. Kaila 1992, 427.

<sup>96</sup> Tuominen 2005b.

<sup>97</sup> Ks. esim. Tuominen 2005d. Tämä kävi selkeästi ilmi myös FT Matti Enbusken väitöskirjan tarkastustilaisuudessa Oulun yliopistossa 14.6.2008, jossa yleisön joukosta OTT Kaisa Korpijaakko ja Saamelaiskäräjien puheenjohtaja Klemetti Näkkälärvi esittivät varsin voimakasta kritiikkiä väitöskirjaa ja sen etnopolitiittisiksi arvioituja motiiveja kohtaan.



pohjoisen todellisuuden kanssa, josta asiakirjalähteet antavat todisteita.<sup>98</sup>

Nämä spekulatiot ovat herättäneet ja herättävät varmasti jatkosakin tarpeellista keskustelua, joka liittyy ainakin kahteen suureen kysymysryppäeseen: Millainen on ollut pohjoisimman Suomen etnisten ryhmien välinen suhde toisiinsa, suomalaiseseen virkavaltaan ja sen vallankäyttöön; millaiset historiapolitiittiset intressit vaikuttavat toisistaan eriäviin tulkintoihin ja millaisin välinein historiapolitiittisia intressejä voidaan tehdä näkyviksi; millaista (piilo)kolonialismia Lapin turismiteollisuus edelleen tuottaa ja miten sen strategioita voitaisiin tutkimuksen keinoin purkaa? Ja toisaalta, miten hyvin esimerkiksi jälkikoloniaalinen orientalmi-diskurssi<sup>99</sup> auttaa käsittämään ja käsitteellistämään Kalottialueen etnisten ja muiden yhteiskuntaryhmien kohtaamisia, alistamis- ja eloonjäämisstrategioita; mikä ylipäätään on tai tulisi olla teorian rooli tulkittaessa jopa alueellisesti ja paikallisesti moniäänisten ja monietnisten yhteisöjen menneitä ja nykyisiä maailmassaolon ja kohtaamisen kokemuksia, jotka tuskin ovat noudattaneet universaaleiksi työkaluiksi tarkoitettuja teoreettisia skeemoja?

Alistamisen, unohtamisen ja emansipaation strategioita pohdittaessa pohjoisen kulttuurihistorian on joka tapauksessa syytä kiinnittää huomionsa ulottuvuuteen, jota maanomistus- ja maankäyttöoikeuksia tutkiva asutus- tai oikeushistorioitsija ei välttämättä havaitse eikä edes etsi asiakirjoistaan: mielen – ja historian – kolonisaatioon.

<sup>98</sup> Enbuske 2008a.

<sup>99</sup> Jälkikoloniaalisen orientalmi-tutkimuksen ”itä” ja ”länttä” blokittavasta eroja yhteen niputtavasta dualismista kriittisesti ks. esim. Varpio 2005.

## KULTTUURIHISTORIA, MAHDOLLINEN JA RUNSAUDEN PERIAATE

Hannu Salmi

Kirjailija Connie Willis julkaisi vuonna 1987 novellin ”The Schwarzschild Radius”, joka on sittemmin ilmestynyt myös kokoelmassa *Impossible Things*. Tarinan päähenkilö on fyysikko ja matemaatikko Karl Schwarzschild (1873–1916), joka on ensimmäisen maailmansodan keskellä päätyneet saksalaisten joukkojen mukana itärintamalle. Saksalainen joukko-osasto joutuu tilanteeseen, jossa se ei enää pysty lähettämään viestejä ulkomaailmaan. Schwarzschild, joka tunnetaan mustan aukon teoreettisena perustelijana, saa kirjeen Albert Einsteinilta, mutta ei itse pysty lähettämään viestejä. Hyinen itärintama on kuin musta aukko, joka nielee kaiken mutta pysyy itse näkymättömänä. Willisin tarina edustaa menneisyyteen sijoittuvaa tieteiskirjallisuutta, virtuaaliliistoriaa, joka erkaneet tutkimuksen tarjoamista faktoista, heittäytyy spekuloidaan ja esittää *mahdollisen* menneisyyden. Kertomus vihjaa Schwarzschildin saaneet inspiraatiota teoreettiselle työlleen juuri siitä historian luomasta mustasta aukosta, johon hän oli rintamatovereineen joutunut.<sup>1</sup> Fyysikot ja kosmologit tuntevat käsitteen ”Schwarzschildin säde”, johon novellin nimikin viittaa. Säde tarkoittaa sellaista etäisyyttä

<sup>1</sup> Willis 1993, 90–114. ”Schwarzschild Radius” ilmestyi alun perin Byron Preissin toimittamassa ja Bantam Booksin julkaisemassa kokoelmassa *The Universe* (1987).

mustan aukon ytimestä, jonka jälkeen energia ei enää irtaannu aukon painovoimakentästä.<sup>2</sup> Kaikki palaa syöveriin, jonka läsnäolon voi päätellä vain välillisesti, ympäröivän avaruuden perusteella.

Vaikka Willisin tarkoituksena on ollut spekuloida teoreettisen oivaluksen mahdollisella historiallisella taustalla, kertomus saa pohtimaan historian – ja historian tutkimuksen – luonnetta laajemmin. Millä ehdoin tiedämme historiasta? Lähettääkö menneisyys meille viestejä? Onko olemassa tilanteita, aikoja ja paikkoja, joissa menneisyys on jättänyt viestejä jälkeensä, mutta ne eivät vain ole yltäneet aika-avaruuden läpi nykypäivään vaan ovat jääneet historiallisen Schwarzschildin säteen, tapahtumahorisontin, tuolle puolen. Myös historiassa on kohteita, joiden painovoima vetää puoleensa siinä määrin, ettei yksikään viesti siirry eteenpäin. Historioitsijat ovat tottuneet tarkastelemaan kohteitaan retrospektiivisesti, tästä päivästä käsin, sirpaleina, jotka selitykseen vaativat menneisyyden konstruktion tai joiden avulla tietoa menneisyydestä uutetaan. Mutta asetelman voi nähdä myös päinvastoin: on mahdollista pohtia, miten menneisyys tietoisesti puhuttelee tulevaa, tai miten se on kenties puhuttelematta, miten menneisyyden nykyisyys vaientaa itsensä tai millaiset tekijät menneisyydessä vaikuttavat siihen, että viestit, aineelliset ja aineettomat, hylkivät pysyvyyttä ja haihtuvat jättämättä jälkiä aktiiviseen muistiin.

Historian mustilla aukoilla on monta syntytarinaa. Vanhemman historian harrastajat tietävät, miten vähän heillä on aineistoa käytettävissään myöhempien aikojen tutkijoihin verrattuna. Jo ajallinen etäisyys tekee vaikeaksi kuvata menneisyyttä kaikessa rikkaudessaan. Selvää on myös, että monet nykypäivään säilyneet menneisyyden viestit on tehty kestävämpään aikaan, muistuttamaan jälkipolvia olemassaolostaan. Ne kertovat paitsi ajastaan myös siitä, mitä on pidetty säilyttämisen arvoisena ja mitä jälkipolvet ovat arvostaneet menneisyyden tulkina. Hetkelliseksi mielletty, tässä ja nyt oleva, jää näkymättömäksi. Herodotos kirjoitti *Historiateoksensa* 400-luvulla eKr., etteivät ”ihmisten toimet aikojen kuluessa hälväisi”.<sup>3</sup> Mutta kirjallisuus ei taannut muiston pysyvyyttä. Käsityksemme kreikkalaisesta tragediasta – ja pitkälti myös käsityksemme hellenien maailmankuvasta – perustuu vain

<sup>2</sup> Ks. esim. Earman 1995, 5–6; Lidsey 2002, 100.

<sup>3</sup> Herodotos: *Historiateos*, I: 1.

murto-osaan siitä kirjallisuudesta, joka aikanaan syntyi. Aiskhyloksen 82 näytelmästä vain seitsemän on säilynyt tähän päivään, Sofokleen 123 tragediasta niin ikään seitsemän.<sup>4</sup> Aukollisuus ei koske vain kaukaista menneisyyttä: vaikka 1900-luvun historiaa pidetään hyvin dokumentoituna, on arvioitu, että esimerkiksi Yhdysvalloissa tuotetuista elokuvanimikkeistä puolet on kadonnut.<sup>5</sup> Suomalaisista autonomian ajan näytelmäelokuvista yhtään ei ole säilynyt tähän päivään.<sup>6</sup> Aikalaiset eivät pitäneet populaarikulttuurin tuotteita säilyttämisen arvoisina, monumentteina, jotka olisi pitänyt lahjoittaa jälkipolville.

Kysymys historian ”aukollisuudesta” ei ole vain heuristinen, vaan se on myös ontologinen siinä mielessä, että oleminen sisältää aina kysymyksen poissaolosta. Silvia Montiglio on tutkimuksessaan *Silence in the Land of Logos* (2000) analysoinut hiljaisuuden merkitystä kreikkalaisessa kulttuurissa, joka arvosti sanaa ja puhetta. Hiljaisuuden tutkimus on samanaikaista läsnäolon ja poissaolon tutkimusta.<sup>7</sup> Vaikka Aiskhyloksen kaikki tragediat olisivatkin säilyneet, menneisyyden maailma, sen oleminen kaikessa rikkaudessaan – äänekkyydessään ja vaitiolossaan – on silti kadonnut.

Historiantutkimus on usein ymmärretty menneiden tekojen, *res gestae*, tutkimukseksi.<sup>8</sup> Nykykäsityksen mukaan historiankirjoituksen tehtävä on laajempi kuin *historia rerum gestarum*. Toisaalta, vaikka menneisyys nähtäisiinkin tekoina ja historiankirjoitus menneistä teoista kirjoittamisena, on mahdollista esittää kysymys siitä, tutkitaanko tekoja aktuaalisina vai myös potentiaalisina. Menneisyyttä ei silloin nähdä vain ”tapahtuneena” vaan myös mahdollisuuksien maailmana. Tämän artikkelin perusajatuksena onkin pohtia menneisyyden potentiaalisuutta. Kulttuurihistoriallinen tutkimus on tietoisesti haastanut ”historiallisen realismin”, historian näkemisen aktuaalisina tekoina, ja korostanut ajatusten, tunteiden ja representaatioiden historiallista tärkeyttä.<sup>9</sup> Artikkelin tavoitteena on pohtia, miten kulttuurihistoriallinen tutkimus on

<sup>4</sup> Rehm 1994, 22.

<sup>5</sup> Salmi 1993, 56–57.

<sup>6</sup> Salmi 2002, 14.

<sup>7</sup> Montiglio 2000, 3–6.

<sup>8</sup> Kelley 2000, 53.

<sup>9</sup> Ks. esim. Burke 2004, 49–73, 103–112; Arcangeli 2007, 52–59; Ory 2008, 13–22; Green 2008, 64–81.

lähestynyt – usein implisiittisesti ja artikuloimatta – kysymystä mahdollisen historiasta ja millaisia metodisia ja teoreettisia vaikutuksia tällä tavoitteella on.

Kysymys mahdollisuudesta on historiantutkimuksessa läsnä moninkertaisesti. On tärkeää tehdä erottelu eri mahdollisuuden tasojen välillä. Tarkoitetaanko, mitä mahdollisuuksia historioitsijalla on tietää menneestä – mihin metafora musta aukosta viittaa – vai tarkoitetaanko, millaisia mahdollisuuksia menneisyyden ihmisen edessä avautui tai millaisia mahdollisuuksia menneisyyden ihminen itse näki edessään – siinäkin tapauksessa, että tutkijan näkökulmasta ne näyttäisivät mahdolltomilta. Kahden viimeksi mainitun näkökulman välinen ero on merkityksellinen, sillä menneisyyden ihminen näki edessään mahdollisuuksien kirjon, joka nykypäivän tutkijan retrospektiivisestä näkökulmasta katsottuna saattaa sisältää myös sellaista, joka – tutkimustiedon valossa – olisi ollut mahdotonta. Ja päinvastoin, myöhemmästä näkökulmasta voi nähdä menneitä mahdollisuuksia, joita aikalaiset eivät havainneet tai pitäneet mahdollisina.

Keskityn aluksi ensimmäiseen merkitystasoon, tutkijan mahdollisuuteen tietää tilanteessa, jossa aineisto vaikenee. Tässä kysymys mahdollisuudesta ei liity menneisyyden toteutumattoman asiointilan tutkimukseen vaan tilanteeseen, jossa kohde on näkymätön ja siinä mielessä jää nykypäivän tutkijalle mahdolliseksi. Käytännön tutkimuksessa tasot kuitenkin limittyvät, sillä pohtiessaan omia tietämisen mahdollisuuksiaan tutkijan on analysoitava myös sitä, millaisia mahdollisuuksia menneisyyden maailmassa oli läsnä. Tutkija lähtee oletuksesta, että näkymätön mutta toteutunut ilmiö on yksi kartoitettavissa olevista mahdollisuuksista.

## Mahdollinen historia

Historiallisten ja kosmisten ilmiöiden rinnastusta voi jatkaa Connie Willisin hengessä pohtimalla niitä metodologisia keinoja, joilla näkymättömästä ilmiöstä voi saada tietoa. Miten todentaa sellaisen kohteen olemassaolo, josta ei ole suoraa evidenssiä? Mustan aukon tutkimus lähti liikkeelle teoreettisena kysymyksenä: Karl Schwarzschild loi tutki-

mukselle matemaattisen ja fysikaalisen perustan yhdessä Albert Einsteinin kanssa. Kohdetta, joka nieli kaiken ympärillään liikkuvan aineen ja energian, ei voinut havaita, mutta sen olemassaolo voitiin teoreettisesti päätellä. Sittemmin tähtitieteilijät ovat tehneet mustista aukoista myös empiirisiä havaintoja, mutta eivät suoraan vaan tulkitsemalla ympäristöä. Empiirisen tutkimuksen pohjana on ollut käsitys kohteen olemassaolosta: tämän jälkeen kysymys mahdollisuudesta koskee mahdollisuuttamme tietää.

Kun menneisyys vaikenee, myös historioitsijan on mietittävä niitä keinoja, joilla tietoa voi ammentaa näkymättömästä. Jos mustan aukon tutkijoiden täytyy vertailla ympäröivästä kosmoksesta saatavia tietoja, historioitsijan on käytettävä laajaa aineistoa, vertailtava tietoja keskenään ja lopulta kokonaisvaltaisen tulkinnan avulla tehtävä päätelmiä kohteesta. Vertailun merkitykseen viittaa Natalie Zemon Davis teoksessaan *Martin Guerren paluu* (1982), jossa kirjoittaja jäljittää aikalaisia kuohuttaneen kolmiodraaman merkityksiä. Ranskalaisen maaseudun tunnemaailmaan on vaikea päästä käsiksi, vaikka Martin Guerren tarinasta muutoin paljon kirjoitettiinkin. Davis toteaa kirjansa alussa:

Silloin kun en onnistunut tavoittamaan etsimääni yksittäistä miestä tai naista Hedayesta, Artigat’sta, Sajasista tai Burgosista, tein parhaani käyttämällä muita saman ajan ja paikan lähteitä tavoittaakseni sen maailman, jonka he olivat nähneet, ja ne reaktiot, joita he olisivat voineet kokea. Lukijalle esittämäni tarina on siis osaksi omaa luomustani, jota menneisyyden äänet tosin tiukasti vartioivat.<sup>10</sup>

Ranskalainen historioitsija Alain Corbin on niin ikään useissa tutkimuksissaan kohdistanut katseensa näkymättömään, hetkelliseen ja katoavaan. Corbinin tutkimukset *Le miasme et la jonquille: L’odorat et l’imaginaire social, XVIIIe-XIXe siècles* (1982) ja *Le cloches de la terre: Paysage sonore et culture sensible dans les campagnes au XIXe siècle* (1994) ovat luoneet perustaa aistien historialle. Miten tutkia tuoksua, joiden moninaisuus ei yksinkertaisesti ole voinut taltioitua aikalaislähteisiin?<sup>11</sup> Miten tavoittaa 1800-luvun maaseudun äänimaisema, jonka kaiut ovat

<sup>10</sup> Davis 2001 (1982), 18.

<sup>11</sup> Corbin 1986, 4–5. Corbinin tutkimuksista ks. lähemmin Jütte 2000, 225–229; Poirrier 2004, 189–192.

jo kauan sitten kiirineet olemattomiin?<sup>12</sup> Aistien historian tutkija kohtaa kysymyksen mahdollisuudesta siinä mielessä, ettei menneisyyden aktuaalisuudesta ole välttämättä jäänyt jälkeä lähteisiin vaan menneisyyden ilmiö pitää päätellä muun evidenssin varassa. Kyse ei ole siitä, että historioitsija yrittäisi tavoittaa esimerkiksi keskiaikaisten kirkonkellojen kumua tai 1700-luvun Pariisin katuojista nousutta löyhkää sinänsä, vaan pikemminkin siitä, että aistimaailman ilmiöt ovat arkipäiväisyydessään jääneet artikuloimatta ja siksi niiden olemassaolo ei ilmene säilyneessä lähdeaineistossa.<sup>13</sup>

Teoksessaan *Le Monde retrouvé de Louis-François Pinagot. Sur les traces d'un inconnu (1798–1876)* (1998) Corbin ilmaisee historian epäoikeudenmukaisuuden selkeästi. Käsityksemme menneisyydestä perustuu pääasiassa pienen eliitin tutkimukselle. Siksi Corbin onkin ottanut tavoitteekseen pyrkimyksen ”korjata historioitsijoiden välinpitämättömyys kaikkea sellaista kohtaan, jota on pidetty unholaan painuneena”.<sup>14</sup> Corbinin tutkimuksessa 1800-luvun alun ranskalaisen puukengäntekijän elämästä korostuu historioitsijan hybris. Tavoitteena on tutkia, mitä historian tutkijan taidoilla voi saada selville henkilöstä, joka ei osannut lukea eikä kirjoittaa, ”ei koskaan osallistunut mihinkään merkittävään tapahtumaan”, ei kuulunut poliittiseen liikkeeseen eikä jättänyt jälkeensä kuolemattomia dokumentteja.<sup>15</sup> Corbin jopa kutsuu työtään ”virtuaaliseksi historiaksi”<sup>16</sup>: teos kuvaa enemmän sitä, mikä oli mahdollista kuin sitä, mitä tapahtui. Tässä ei sinänsä ole mitään epätavallista. Monet sosiaalishistorioitsijat ovat yrittäneet katsoa marginaaleihin ja kuvata unohdettuja menneisyyden maailmoja kaikessa rikkaudessaan.

Corbinin teoksen alussa metodologiset ratkaisut on eksplikoitu, vaikkakin lyhyesti, toisin kuin esimerkiksi Davisin *Martin Guerrren paluu* -teoksessa, jossa historiallisen ja virtuaalisen raja jää lukijan pääteltäväksi. Corbinin tutkimus on metodologinen harjoitus, jossa tutkimuskohde on tietoisesti valittu. Corbin kirjoittaa:

<sup>12</sup> Ks. esim. Corbin 1998, 95–158.

<sup>13</sup> Salmi 2000, 52–75.

<sup>14</sup> Corbin 2001, ix. Teoksen vastaanotosta ks. esim. Weber 2002, 950–951.

<sup>15</sup> Corbin 2001, vii.

<sup>16</sup> Corbin 2001, ix.

Oli välttämätöntä valita satunnaisesti identtisten sosiaalisten atomien joukko. Ei ollut muuta tapaa muistaa ja kunnioittaa anonyymien massan joukossa elävää ainutkertaista yksilöä. Jokainen, jonka kohtalo oli jollakin tapaa epätavallinen ja jättänyt jälkeensä epätavallisia aineistoja, oli eliminointava pois. Jokainen, joka ei ollut täydellisen unohdettu, jopa jälkeläistensä muistissa, oli siirrettävä syrjään.<sup>17</sup>

Corbin kuvaa käyttäneensä aluksi sellaisia dokumentteja, jotka olivat syntyneet ilman, että niiden olemassaoloon sisältyi mitään intressiä itse kohteeseen. Ne olivat olemassa kohteestaan riippumatta. Tämän jälkeen hän pyrki määrittelemään kaiken sen tiedon, joka voitiin varmuudella sanoa. Seuraavaksi tieto oli asetettava kontekstiin kuvaamalla mahdollisimman ”täydesti” kaikki se, mikä muodosti valitun henkilön arkipäivän. Tavoitteena oli antaa lukijalle tarpeeksi tietoa mahdollisen ja todennäköisen hahmottamiseen. Kun tämä kehys olisi rakennettu, historioitsija voisi spekuloida ”hypoteettisilla tunteilla ja keskustelujen katkelmilla” ja kuvitella ”miltä yhteiskunnan hierarkia näytti alhaalta päin”.<sup>18</sup>

Eriytyisen kiinnostava on jakso, jossa Corbin pohtii päähenkilönsä Louis-François Pinagot’n historiallista ajattelua. Hänellä ei ole käytettävissään ainoatakaan lähdettä, jossa Pinagot kertoisi historiakäsityksestään, tai lähdettään, joka edes viittaisi nimenomaan Pinagot’n menneisyysuhteeseen. Luvun alussa Corbin ei edes puhu *tietämisestä*. Hän kysyy: miten voimme *kuvitella*, miten Pinagot hahmotti mennyttä?<sup>19</sup> Lähtökohtana on, että historiallisen ajattelun täytyi olla maantieteellisesti määrittynyttä. Tämän lisäksi Corbin pohtii, miten syvälle menneisyyden ajattelemisen saattoi ulottua. Koska suoraa lähteisiin perustuvaa tietoa Pinagot’n historiakäsityksestä ei ole, Corbin analysoi päähenkilönsä sukuhistoriaa, sillä luku- ja kirjoitustaidottomalle puukengäntekijälle suullinen tieto oli olennaista. Corbinin arvion mukaan Pinagot’n lähipiirissä oli ihmisiä, jotka olivat lapsuudessaan kuulleet silminnäkijähavaintoja 1640-luvun tapahtumista.<sup>20</sup>

<sup>17</sup> Corbin 2001, ix. Suom. H.S.

<sup>18</sup> Corbin 2001, ix. Corbinin metodologisista ratkaisuista ks. myös Poirrier 2004, 271–272.

<sup>19</sup> Corbin 2001, 127.

<sup>20</sup> Corbin 2001, 129.



Pinagot'n historiakäsityksen analyysissä Corbin toteaa välttämättömäksi lähteä liikkeelle tutkijan omista tiedoista: millaisista historiallisista tapahtumista ja ilmiöistä Pinagot oli todennäköisesti kuullut siitä päätellen, mitä tutkija on kohteestaan oppinut. Näitä tapahtumia Corbin kuvaa todennäköisyysjärjestyksessä. Samalla – kuten kirjoittaja toteaa historistista ajattelua implisiittisesti kommentoiden – historioitsijan on välttämätöntä arvioida omaa historiakäsitystään ja paradoksaalisesti pyrittävä unohtamaan historioitsijoiden myöhempiä käsitteitä ja kategorisointeja, jotta Pinagot'n käsityksiä voisi ymmärtää, mutta toisaalta unohtaminen on mahdotonta – ja oikeastaan ei-toivottavaa – koska tutkija tarvitsee juuri omaa ajatteluaan ja muistiaan voidakseen nähdä Pinagot'n historiakäsityksen toiseuden.<sup>21</sup> Tämä refleksio on välttämätöntä, jotta mahdollisena ei näyttäytyisi vain se, joka on myöhemmän tutkimuksen näkökulmasta todennäköistä. Mahdollista voi olla myös epätodennäköinen.

Tuoreesta tutkimuksesta voi mainita myös Natalie Zemon Davisin teoksen *Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds* (2006), joka kuvaa Granadassa 1400-luvun lopulla syntyneen matkailijan ja diplomaatin al-Hasan al-Wazzanin<sup>22</sup> eli Leo Africanuksen elämää Välimeren maailmassa. Louis-François Pinagot'hon verrattuna Leo Africanus on tunnettu henkilö. Hänestä on julkaistu useita tutkimuksia ja myös fiktiivisiä teoksia, joista Amin Maaloufin romaani *Léon L'Africain* (1986) on kenties tunnetuin. Silti Leo Africanus on monin tavoin arvoituksellinen hahmo. Davis kuvaa kirjansa johdannossa strategiaansa: hän aloittaa tutkimuksensa henkilöillä, paikoilla ja teksteillä, ja näiden perusteella on mahdollista hahmottaa, mitä Leo ”todennäköisesti näki, kuuli, luki tai teki”. Läpi kirjan Davis käyttää konditionaalia ja spekulatiivisia ehkä-sanoja. Hän toteaakin kirjoittaneensa aikalaisaineistojen avulla ”uskottavan ja todennäköisen” elämäntarinan.<sup>23</sup> Leo Africanuksen kohdalla tilanne on Pinagot'ta parempi, koska kohdehenkilö oli kirjoitettava ihminen, mutta viime kädessä on kyse siitä,

<sup>21</sup> Corbin 2001, 128–129.

<sup>22</sup> Tämä on Natalie Zemon Davisin teoksessaan käyttämä nimi. Leo Africanus ilmaisi itse arabiankielisen nimensä useilla eri tavoilla. Varhaisimmassa säilyneessä nimikirjoituksessaan hän käytti muotoa al-Hasan b. Muhammad al-Fasi. Ks. lähemmin Masonen 2002, 115–143.

<sup>23</sup> Davis 2007, 13.

millaisesta Leo Africanuksesta tutkija on kiinnostunut. Vaikka kirjallista aineistoa onkin, Leon kokemus maailmastaan on historian musta aukko, josta voi saada tietoa vain välillisesti tai spekulatiivisesti, mielikuvituksen avulla.

Davisin teos sai arvosteluissa ristiriitaisen vastaanoton. Osa kriitikoista tulkitsi, ettei teos oikeastaan kerro mitään uutta Leo Africanuksesta. *The Guardian* -lehden kriitikko James Buchan tulkitsi teoksen historian sijasta ”alaviitteillä ladatuksi romanssiksi”, postmoderniksi teokseksi, jossa toden ja epätoden raja hämärtyy.<sup>24</sup> Samaan aikaan *History Workshop Journalin* arvostelussa Maxine Berg piti teosta päinvastoin innovatiivisena kokeiluna, jossa historioitsija onnistuu laajalla kontekstuaalisella otteellaan täyttämään kohdat, joissa lähdeaineisto vaikenee. ”Hiljaisuuksien historian” tutkimukseen tarvitaan laaja lähteistö ja monipuolinen tutkimuskirjallisuus.<sup>25</sup> Siellä, missä Leo Africanuksen elämästä oli mahdotonta sanoa mitään tarkkaa, historioitsija saattoi esittää arveluja siitä, millainen hänen elämänsä todennäköisesti oli. Epäilemättä tämä lähtökohta on vaikuttanut vastaanoton kaksijakoisuuteen. Voi esittää väitteen, ettei *Trickster Travels* oikeastaan ole tutkimus Leo Africanuksesta vaan siitä, millaisten ehtojen rajoissa kristillisen ja islamilaisen maailman kohtaaminen oli mahdollista.

Davisin kirjan herättämän vastakkainasettelun voi liittää laajempaan kysymykseen historiantutkimuksen – ja historiatieteen – asemasta. John R. Hinde on esittänyt kirjassaan *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity* (2000) kiinnostavan tulkinnan tieteellisen historiankirjoituksen synnystä 1800-luvulla. Hinden mukaan olennaista ei ollut vain näkemys siitä, että historiantutkimus tavoitteli todellista tietoa (*wahre Erkenntnis*), vastakohtana todennäköiselle tiedolle (*wahrscheinliche Erkenntnis*), vaan ajatus siitä, että *wahre Erkenntnis* menneisyydestä oli ylipäätään mahdollista.<sup>26</sup> Leopold von Ranken päivästä lähtien

<sup>24</sup> Buchan, James: Search for a legend. James Buchan struggles to find the facts amid the speculation of Natalie Zemon Davis’s biography of Leo Africanus, *Trickster Travels*. *The Guardian* 13.1.2007. Buchan kirjoittaa: ”In other words, this is not history but a sort of romance laden with footnotes, a novel dragging an academic ball and chain.”

<sup>25</sup> Berg 2008, 230–232. Ks. myös Burke III 2007, 372–374. Berkey 2007, 459–461.

<sup>26</sup> Hinde 2000, 146.

akateemisen historiankirjoituksen keskiössä on ollut kysymys historian-tutkimuksesta tieteenä. Ajatus mahdollisuudesta, ja todennäköisestä tiedosta, haastaa sen perustan, josta tieteellinen historiankirjoitus on syntynyt. Toisaalta: 1800-luvun historiankirjoitukseen liittyi vahvasti historiallinen realismi, pyrkimys kuvata elämää ”sellaisena kuin se oli”. Voi esittää kysymyksen, miksi realismi tarkoittaisi vain tapahtunutta, faktuaalista. Se voisi merkitä myös menneisyyden näkemistä mahdollisuuksien maailmana. Silloin historia ei ole suljettu kokonaisuus vaan avoin, potentiaalinen.

Filosofi Edith Wyschogrod on kirjassaan *An Ethics of Remembering: History, Heterology, and the Nameless Others* (1998) kuvannut kahta historiankirjoittajaa, realistia ja antirealistia. Kun realisti esittää menneisyyteen liittyvän proposition, toteaa tosiasian, antirealisti näkee samassa lauseessa kontrafaktuaalisen kääntöpuolen: ”Jos sanomme, että jotakin oli, sellaisena kuin oli, kertomus sulkeistaa kontrafaktuaalisen, sen, että jotakin saattoi olla mutta ei ollut.”<sup>27</sup> Menneisyyteen liittyvän tosiasian toteaminen viittaa väistämättä moniin hylättyihin mahdollisuuksiin.

## Runsauden periaate

Kysymys potentiaalisuudesta on askarruttanut oppineita ja tutkijoita antiikista lähtien. Aristoteles totesi *Runousopissaan* historian kuvaavan sitä, mitä on tapahtunut, runouden sitä, mitä voisi tapahtua: ”[R]unoilijan tehtävänä ei ole kertoa, mitä on tapahtunut, vaan puhua siitä, mitä voi tapahtua ja mikä on mahdollista todennäköisyyden tai välttämättömyyden perusteella.”<sup>28</sup> Aristoteleen mukaan runous käsittelee ”yleisiä totuuksia”, kun taas historia tarkastelee ”yksittäistapauksia”.<sup>29</sup> Runous ja historia punoutuvat yhteen siinä mielessä, että vaikka runous käsittelee sitä, mitä voi tapahtua, siis mahdollista, myös se on mahdollista, mitä on jo tapahtunut. Tapahtuman ”tapahtuneisuus” on merkki siitä, ettei se ole ollut mahdotonta. Runoilijakin viittaa historiaan, erityisesti tragediassa. Aristoteles kirjoittaa: ”Tragediassa runoilijat pitävät kiinni

<sup>27</sup> Wyschogrod 1998, 167. Suom. H.S.

<sup>28</sup> Aristoteles: *Runousoppi* 1451a 36–38.

<sup>29</sup> Aristoteles: *Runousoppi* 1451b 7–8.

menneen ajan henkilöiden nimistä. Syynä on se, että mahdollinen on uskottavaa. Emme nimittäin usko sellaisen olevan mahdollista, mikä ei ole tapahtunut, mutta tapahtunut on selvästikin mahdollista, sillä se ei olisi tapahtunut, jos se olisi ollut mahdotonta.”<sup>30</sup>

Aristoteles tekee eron runouden ja historian välillä. Vaikka *Runousopin* ajatuksista on kulunut kaksi vuosituhatta, voi kuitenkin kysyä, eikö tämän päivän historioitsijakin yritä rakentaa työssään yhteyttä ”yksittäistapauksien” ja ”yleisten totuuksien”, yksityisen ja yleisen välille. Nykypäivän tieteellä on monia tapoja lähestyä ”yleisiä totuuksia”, kontekstia ja synteettisiä näkemyksiä, mutta silti historioitsijakin käyttää runouden keinoja – kenties kaikessa, mutta ainakin pyrkiessään kuvaamaan tapahtunutta ja kytkemään sen yleiseen. Se, että osa kriitikoista näki Natalie Zemon Davisin *Trickster Travels* -teoksen otteeltaan kaukokirjallisena, saattaa osua oikeaan siinä mielessä, että kirjalliset keinot ovat historioitsijalle strategia irrottautua yksittäistapauksesta ja asettaa se laajempaan kehykseen. Historiallisen kontekstin rakentaminen on tutkijan pyrkimystä ymmärtää, mikä teki kohteen mahdolliseksi, eikä vastaus tähän mahdollisuuteen löydy pelkästään yksittäistapausta tutkimalla.

Selvittäessään Leo Africanuksen aikaa ja kulttuuria Davis fokusoi niihin mahdollisuuksiin, joiden sisällä Leo toimi. Samaan tapaan Corbin – pohtiessaan Pinagot’n historiallista ajattelua – tutki nimenomaan niitä yleisiä rakennuspuita, joiden sisällä puukengäntekijän ajattelu tuli mahdolliseksi. Corbin ei kiistä, etteikö tuo ajattelu itsessään olisi ollut menneisyyden toteutunut ilmiö, vaikka lopulta jääkin arvoitukseksi, mitkä piirteet olivat toteutuneita ja mitkä sellaisia mahdollisuuksia, jotka olivat Pinagot’n aikalaismaailmassa läsnä mutta eivät toteutuneet hänen kohdallaan. Kaikki historiallinen tapahtuminen on tulemisen tilassa: siksi kysymys mahdollisuudesta on läsnä kaikessa, eikä menneisyyttä tutkittaessa voi varmuudella sanoa, mitkä tutkijan päättämät mahdollisuudet oikeastaan realisoituivat. Toisaalta, vaikka tällaisia johtopäätöksiä ei pystyisikään tekemään, historioitsija tavoittaa reaalisien ja imaginäärisien, toteutuneen ja mahdollisen olennaisen liitoksen.

<sup>30</sup> Aristoteles: *Runousoppi* 1451b 14–19.

Aristoteleen ajattelussa mahdollisen ja tapahtuneen suhde oli läheinen: se, mikä voi tapahtua, myös tapahtuu. Tässä kohtaa on paikallaan palata moderniin fysiikkaan ja mustan aukon teoriaan. Fysikaalisen ajattelun mukaan luonnonlait säätelevät sitä, mikä on mahdollista. Jos jokin kuviteltavissa oleva ilmiö sotii luonnonlakeja vastaan, sitä voi pitää mahdottomana. Tästä on osoituksena Raimo Keskinen ja Heikki Ojan vuonna 1977 julkaisema teos *Mustaa aukkoa etsimässä*, jossa kirjoittajat esittelevät mustan aukon kosmologisia perusteita. Keskinen ja Oja epäilevät, että esitetyt näkökohdat saattavat tuntua lukijasta ”suoraan tietekirjallisuuden sivuilta poimitulta fantasiaalta, mutta kaikki modernin fysiikan ja tähtitieteen tulokset viittaavat siihen, että [mustia aukkoja] on todella olemassa”. Samalla Keskinen ja Oja päätyvät lähes aristoteeliseen johtopäätökseen, joka perustelee suhteellisuusteorian seurauksilla spekuloinnin: ”Yleensä jos jokin on luonnon lakien mukaan mahdollista tapahtua, niin kyllä se joskus jossain tapahtuu.”<sup>31</sup>

Historioitsija voi jatkaa spekulointia siitä, mikä on mahdollisen ja imaginäärisen suhde. Voimme kuvitella asioita, jotka eivät ole mahdollisia. Menneisyyden maailmassa voitiin kuvitella mahdottomia, ja nämä mahdottomat mahdollisuudet olivat itsessään tosia menneisyyden ilmiöitä. Ne puolestaan vaikuttivat siihen, mihin aikalaiskäsitys sijoitti mahdollisen ja mahdottoman välisen rajan. Retrospektiivisestä näkökulmasta raja saattaisi olla eri paikassa kuin aikalaisten näkökulmasta: käsitys mahdollisesta on historiallisesti ehdollistunut. Välttämättä tilanne luonnontieteissä ei ole erilainen siinä mielessä, että ”mahdottomat mahdollisuudet” vaikuttavat siihen mielikuvitukseen, jonka avulla luonnonlakien seurauksia pohditaan ja käsitys mahdollisesta täsmentyy.

Kysymys mahdollisesta oli klassisen ja keskiaikaisen metafysiikan keskeisiä teemoja jo pelkästään siitä syystä, että Aristoteleen filosofian vaikutus oli voimakasta. Myös Platon käsitteli kysymystä dialogissaan *Timaios*, jonka mukaan demiurgi loi maailman täydelliseksi ja kauniiksi.<sup>32</sup> Koska maailma oli ”täysi”, demiurgi oli jo luonut kaikki kuviteltavissa olevat mahdollisuudet.<sup>33</sup> Tämä viehätti sittemmin kristillisiä teologeja: oli luontevaa ajatella, että myös Jumala oli luomistyös-

<sup>31</sup> Keskinen & Oja 1977, 96.

<sup>32</sup> Platon: *Timaios* 28a–30d.

<sup>33</sup> Platon: *Timaios* 31a.

sään tehnyt maailman valmiiksi. Teoksessaan *The Great Chain of Being* (1936) Arthur O. Lovejoy kiteytti klassisen metafysiikan perinnön ajatuksen ”runsauden periaatteesta” (*principle of plenitude*). Ajatuksen mukaan maailmankaikkeus on *plenum formarum*: se sisältää olemassaolon maksimaalisen rikkauden siten, että kaikki mahdolliset olemassaolon muodot myös toteutuvat. Luonto on tuhlaavainen, mutta yksikään aito olemassaolon mahdollisuus ei jää toteutumatta.<sup>34</sup> Klassiseen ajatteluun sisältyi näkemys ”olevaisen suuresta ketjusta” (*great chain of being*), ajatus kaiken olemassa olevan liittymisestä yhteen. Kun maailmankaikkeus nähtiin ikuisena, oli loogista ajatella, että kaikki olemassaolon mahdollisuudet oli luotu jo aikojen alussa.

Uuden ajan alussa vahvistui ajatus maailmankaikkeuden ajallisuudesta. Heräsi kysymys siitä, ovatko ”olevaisen ketjun” osat olemassa yhtäaikaaisesti vai voivatko ne muodostaa ajallisen ketjun, prosessin, jossa luominen on jatkuvasti käynnissä. Arthur O. Lovejoy kiinnittää huomiota ennen kaikkea saksalaisen filosofin Gottfried Wilhelm Leibnizin ajatteluun. Leibniz piti 1600- ja 1700-lukujen taitteessa kiinni maailman staattisuudesta mutta toisaalta näki myös muutoksen. Hän esitti kysymyksen: onko luonto aina, eri ajankohtina, yhtä täydellinen vai lisääntyykö luonnon täydellisyys aikojen saatossa?<sup>35</sup>

Runsauden periaatteen ja historiankirjoituksen asettaminen rinnakkain tuntuu voimakkaalta, mutta juuri Leibniz toimii linkkinä klassisen ajattelun ja modernin tieteen välillä. Ratkaisuksi runsauden periaatteen ja ajallisen muutoksen välille Leibniz kehitti monaditeoriaansa. Monadi oli Leibnizin mukaan universumin perusyksikkö, individuaalinen, itse-riittävä ja koherentti.<sup>36</sup> Jokainen monadi oli maailman totaliteetin aspekti; monadi ei ollut vain universumin fragmentti niin kuin atomi, vaan kukin monadi *oli* universumi tietystä perspektiivistä katsottuna.<sup>37</sup> Monadologia vaikutti saksalaiseen *Aufklärungin*, joka sovelsi sitä myös kulttuurien tarkasteluun: saksalaiset valistuskirjailijat näkivät epookit

<sup>34</sup> Lovejoy 1936, 52. Ks. myös Hintikka 1973, 95.

<sup>35</sup> Lovejoy 1936, 255–256.

<sup>36</sup> Leibniz 1986 (1714), 13.

<sup>37</sup> Leibniz 1986 (1714), 13–35. Ks. myös Krieger 1986, 249–252; Cassirer 1932, 32.

ja kulttuurit historian perspektiiveinä, ainutkertaisina tasoina menneen ja tulevan välillä.<sup>38</sup>

Peter Hanns Reillin mukaan monaditeorian pohjalta lähtevällä ajattelutavalla oli se etu, että se näki historialliset aikakaudet koherentteina kokonaisuuksina, joita voitiin selittää. Menneisyyden tapahtumille voitiin löytää mieli, järki, ja menneisyyttä voitiin ymmärtää *sen omasta kulttuurisesta viitekehystä käsin*. Kun Voltaire kirjoitti eksoottisista kulttuureista tai menneistä aikakausista, hänen näkökulmansa oli aina selvästi pariisilaisen kyynikon. Ranskalainen valistus uskoi järjen universaaliuteen. Kun sen sijaan saksalainen Johann Jakob Bodmer paneutui keskiajan kulttuuriin, hän otti lähtökohdakseen tarkasteltavan aikakauden oman käsitejärjestelmän.<sup>39</sup>

Peter Hanns Reillin teesi on, että 1800-luvun tieteellinen historiankirjoitus oli paljon velkaa Leibnizille ja että historistinen maksimi menneisyyden ymmärtämisestä sen omista lähtökohdista oli läheistä sukua *Aufklärungin* historialliselle ajattelulle. Näkemys epookeista, aikakausista, on monadiajattelun sukulainen. Leibnizilainen perintö kuvastuu myös Leopold von Ranken teoksen *Über die Epochen der neueren Geschichte* (1854) kuuluisissa sanoissa: ”Mutta minä väitän: jokainen aikakausi on välittömässä suhteessa Jumalaan, eikä sen arvo ole siinä, mitä siitä on lähtöisin, vaan sen olemassaolossa itsessään, sen omassa olemuksessa.”<sup>40</sup> Rankelle jokainen aikakausi on ainutlaatuinen kokonaisuus, joka ansaitsi tulla tutkituksi oman itsensä tähden eikä tulla nykypäivän arvioimaksi tai tuomitsemaksi.<sup>41</sup> Samalla Ranken tulkinta sisälsi runsauden periaatteen siinä mielessä, että jokainen aikakausi oli itsessään täydellinen ja toteutti potentiansa. Tieteellisen historiankirjoituksen puolestapuhujana Rankelle totuus oli kuitenkin mahdollisuuksia tärkeämpää. Olennainen löytyi yksityiskohdista, ”loppu on Jumalan käsissä”.<sup>42</sup>

Ranken johtopäätös runsauden periaatteesta, mahdollisuuksien täyteydestä, kulki kohti ajatusta kehityksen vääjäämättömyydestä. Jos kaikki mahdollisuudet toteutuivat, tapahtumien kululla ei olisi voinut

<sup>38</sup> Reill 1975, 215.

<sup>39</sup> Reill 1975, 215.

<sup>40</sup> Ranke 1971 (1854), 59–60. Suom. H.S.

<sup>41</sup> Rösen 1990, 191.

<sup>42</sup> Sit. Rösen 1990, 192.

olla muuta vaihtoehtoa, siksi myöskään toteutumattomien kehityskulkujen pohtiminen ei ole mielekäästä. Epäilemättä on kyse kristillisestä aikakäsityksestä, joka ei salli tulkita historiaa oikukkaana, lukemattomien haarautuvien polkujen, umpikujien ja katkenneiden mahdollisuuksien maailmana.

Jos Ranke toi akateemiseen historiankirjoitukseen klassisen runsauden ajatuksen, 1900-luvun historiankirjoitus on tarvinnut runsautta kokonaan toisessa merkityksessä. Runsaus ei tarkoita vaihtoehtojen rajallisuutta vaan sitä, että tutkijan on pyrittävä tavoittamaan menneiden mahdollisuuksien moninaisuus. Ranke oli kiinnostunut yksityiskohdista – ja historian totuudesta. Edith Wyschogrod on tiivistänyt nykyhistorioitsijan tavoitteen toisin: intohimona ei useinkaan ole menneisyys sinänsä vaan menneisyyden ihminen.<sup>43</sup> Menneiden mahdollisuuksien tutkimuksessa on olennaista, kenen tai minkä perspektiivistä on kyse. Ajatus runsaudesta asettuu toisin, jos näkökulmana onkin menneisyyden yksilö. Kun menneisyyttä tarkastelee ihmisen muotoisena, kuten Corbinin tai Davisin kaltaiset historioitsijat tekevät, silloin on olennaista tavoitella myös niitä mahdollisuuksia, joiden edessä menneisyyden ihminen eli, sekä niitä mahdollisia tilanteita, joihin hän joutui, vaikka aineisto ei niihin suoraan viittaisikaan, mutta joiden läsnäolosta menneisyyden runsauden tavoittamiseksi on välttämätöntä spekuloida. Tutkija pyrkii – Stephen Greenblattia siteeraten – antamaan työnsä ”todellisuuden kosketuksen”<sup>44</sup> jäljittämällä niitä tilanteita, tunteita ja reaktioita, jotka olivat aikalaiselle mahdollisia, vaikka niiden olemassaoloa ei voikaan lähteistä suoraan osoittaa. Aivan oma kysymyksensä on, mitä aikalaiset pitivät mahdollisena. Entä jos se ”todellisuuden kosketus”, jonka tutkija antaa, ei otakaan riittävästi huomioon, mitä aikalaiset pitivät todellisena. Tämä kysymys on ajankohtainen erityisesti silloin, kun tutkimuskohteesta on vain niukasti lähdeaineistoa ja johdopäätökset perustuvat epäsuoraan päättelyyn. Miten argumentoimme sen, millainen mahdollisen, mahdottoman, välttämättömän ja todennäköisen suhde on menneisyyden pohjimmitaan vieraassa maailmassa?

Natalie Zemon Davis artikuloi *Martin Guerren paluussa* mahdollisuuksien tutkimuksen – ja samalla ”todellisuuden kosketuksen” tavoit-

<sup>43</sup> Wyschogrod 1998, 38.

<sup>44</sup> Greenblatt 1999, 14.



telun – vaikeuden. Teos syntyi, kuten tiedetään, läheisessä yhteydessä Jean-Claude Carrièren ja Daniel Vignen elokuvaan *Le retour de Martin Guerre* (1982). Davis toteaa, että kuvaustilanne oli hänelle kuin historiallinen laboratorio, joka ”ei tuottanutkaan todisteita vaan historiallisia mahdollisuuksia”.<sup>45</sup> Kysymys mahdollisuuksista liittyy läheisesti kysymykseen kerronnan keinoista: ranskalaisilla elokuvantekijöillä oli draaman vapaus kokeilla sellaisiakin mahdollisuuksia, joille historiallinen aineisto ei antanut katetta. Vaikka Davis toteaa ”historiallisen laboratorionsa” merkityksen, hän suhtautuu siihen ambivalentisti. ”Kaunis ja vaikuttava” elokuva luomus ei antanut sijaa ”epävarmuuden ilmauksille, niille ’ehkä’ ja ’saattaa olla’ -ilmauksille, joihin historian tutkija turvautuu, kun aineisto on puutteellinen tai hämmäntävä”.<sup>46</sup> Davis käyttää – kuten myöhemmin *Trickster Travels* -teoksessakin – paljon konditionaalia pohtiessaan sellaisia mahdollisuuksia, joita performatiivinen kertomus, siis elokuva, ei voinut käsitellä. Paradoksi on kuitenkin siinä, että Davisin versio Martin Gueren tarinasta sai niin ikään kritiikkiä fiktionaalisuudestaan.

Teoksessa *The New Cultural History* antropologi Aletta Biersack kutsuu Davisin teosta ”itsetietoiseksi romaanimaistamiseksi”.<sup>47</sup> Davis myöntää, että tarina on monilta osin ”hänen omansa”, eikä hän varmaankaan tarkoita vain sitä, että historioitsijan kertomus on aina hänen omaa luomustaan. Hän painottaa omaa haluaan kuvitella, millaisia vaihtoehtoja menneisyydessä oli. Biersackin mainitsema ”romaanimaistaminen” puolestaan korostaa sitä tosiasiaa, ettei mahdollisuuksien spekuloinnissa juurikaan pysähdytä pohtimaan niitä ehtoja, joiden varassa mahdollisuuksien päättely tapahtuu. Jos Davis olisi tehnyt näin, teos olisi laajuudeltaan moninkertainen. Jos Carrière ja Vigne yksinkertaistivatkin tarinaansa, sitä on tehnyt myös Davis. On kuitenkin tärkeää miettiä, millä perusteilla ja tavoilla mahdollisuuksien artikulointi tutkimuksessa tapahtuu. Näin on jo pelkästään siitä syystä, että tutkimuksessa on aina tietoja ja näkemyksiä, jotka eivät perustu empiriaan. Humanistisessa tutkimuksessa esitetään aina väitteitä ja lähtökohtaisia oletuksia, joilla ei ole katetta empiriassa. Puolalainen historioitsija Jerzy

<sup>45</sup> Davis 2001 (1982), 8.

<sup>46</sup> Davis 2001 (1982), 8.

<sup>47</sup> Biersack 1989, 77.

Topolski on kutsunut tätä ”lähteisiin perustumattomaksi tiedoksi” (*non-source-based knowledge*),<sup>48</sup> mihin voi kuulua vaikkapa ihmiskäsitys – millaisena näemme esimerkiksi menneisyyden ihmisen tunteet. Mahdollisuuksien pohdiskelussa, ainakin Davisin tapauksessa, lukijan on luotettava tutkijan kokemukseen ja laajaan aineiston tuntemukseen, sillä tulkintoja ei useinkaan voi perustella yksittäisen tai välttämättä edes laajemman aineiston avulla.

Epäilemättä *Martin Guerren paluun* tapa käsitellä mahdollisuuksia ja antaa tilaa spekulatioille on syntynyt pyrkimyksestä runsauteen, halusta näyttää menneisyyden moninaisuus, jonka lukija mieltäisi kokonaisuutena ja siten uskottavana kuvauksena. Mutta rikkaus ei ole vain päämäärä: se on myös välttämätöntä, jotta ylipäättään voidaan arvioida, mikä menneisyyden ajassa ja paikassa oli mahdollista. Jotta mahdollisuuksien spekulointi olisi mahdollista, on pystyttävä rakentamaan runsas, monihaarainen ja kokonaisvaltainen kuva menneestä. Tämä vastaa Edith Wyschogrodin havaintoa siitä, miten antirealisti historioitsija katsoo kertomuksensa olevan suhteessa ”johonkin mahdolliseen menneisyyteen, historiaan *in the making*”. Jotta tavoite onnistuisi, historioitsijan on kirjoitettava ”aivan kuin pitäisi edessään ei ainoastaan sitä, mitä oli, vaan myös sitä mitä olisi voinut olla”.<sup>49</sup>

Arthur O. Lovejoy viittasi ”runsaudella” antiikin ja keskiajan metafysiikan ajatukseen siitä, että kaikki, mikä oli mahdollista, myös realisoitui. Natalie Zemon Davisin tai Alain Corbinin tutkimusten ”runsauteen” verrattuna tämä ajatus tuntuu ensi silmäyksellä vieraalta, sillä moderni historiankirjoitus näkee ajan monihaaraisena ja vaihtoehtoisena: Runsaus on tuhlattujen, kadonneiden vaihtoehtojen maailma, jossa tapahtunut kehitys ei ole ainoa mahdollisuus. Esimodernin ajattelun voi silti väittää kuuluvan läpi, jos tutkimuksessa aikakauden kulttuuri määritellään koherentiksi kontekstiksi, joka tarjoaa ne mahdollisuudet, joiden sisällä tutkimusten päähenkilöt toimivat. Eikö Alain Corbinin päättelyn uskottavuus perustu siihen, että hänellä on perinpohjainen käsitys tutkimastaan aikakaudesta, epookista ja sen sisäisestä logiikasta, ja siksi Pinagot’n historiallisen ajattelun ”täytyy” olla sen mukaista? Tässä tulkinnassa Pinagot’lle ei avaudu mitään sellaista

<sup>48</sup> Topolski 1976, 423. Ks. myös Tannenbaum 1979, 245.

<sup>49</sup> Wyschogrod 1998, 167.

mahdollisuutta, jota ei olisi ollut olemassa häntä ympäröivässä maailmassa. Heuristisen tilanteen vuoksi tällaista mahdollisuutta ei voi edes avautua, tai emme voi sitä tietää, koska yhtään lähdettä ei ole säilynyt. Corbin tosin käyttää – huomattavasti Davisia enemmän – aikaa ja tilaa sen pohtimiseen, miten todennäköisiä eri mahdollisuudet olivat. Runsauden periaate olisi lähellä, jos tutkija vain kartoittaisi mahdollisuudet, mutta ei päättelisi, miten todennäköisiä ne olivat. Erityisesti silloin kun tutkimuskohde on syystä tai toisesta näkymätön, menneisyydessä mahdollistuneen asian tai ilmiön tutkimus pysähtyy, jos mahdollisuuksien kirjoa ei pyritä kartoittamaan. Tulevaisuuden tutkijat puhuvat usein vaihtoehtoisista tulevaisuuksista<sup>50</sup>, mutta myös vaihtoehtoisten menneisyyksien tutkimus on välttämätöntä.

### Kulttuurin käsite ja mahdollisuuksien sfääri

Lopuksi on syytä tarkastella mahdollisia menneisyyksiä ja menneitä mahdollisuuksia suhteessa kulttuurin käsitteeseen – jo pelkästään siitä syystä, että mahdollisuuksilla spekulointi on liittynyt erityisesti kulttuurihistorialliseen tutkimukseen. Kun tavoitteena on kirjoittaa historiaa menneisyyden ihmisen näkökulmasta, *ihmisen muotoisena historiana*, on välttämätöntä pohtia niitä haarautuvia polkuja, jonka edessä menneisyyden ihminen eli. Samalla keskiöön nousee, millaisessa vuorovaikutuksessa ihminen oli – ja on – ympäristönsä kanssa; mitä yhteisö ja ympäröivä luonto merkitsivät esimerkiksi Alain Corbinin tutkimalle ranskalaiselle puukengäntekijälle, miten hän sitä merkityksellisesti ja millaisia reittejä hänen omalle toiminnalleen, ajatuksilleen ja tunteilleen avautui. Haasteelliseksi kysymyksen tekee se, että itse tutkimuksen kohde, Louis-François Pinagot, on näkymätön. Hän on mustan aukon pimeässä keskipesteessä, kykenemättä enää lähettämään meille viestejä. Tällaisessa tapauksessa tutkijan katse kohdistuu väistämättä ympäröivään kosmokseen, siihen kulttuuriin ja niihin mahdollisuuksiin, joiden keskellä hän toimi.

Tilanteessa, jossa menneisyys on – Connie Willisiin viitaten – musta aukko, tietäminen on luonteeltaan epäsuoraa. Historiassa vallitsee kui-

<sup>50</sup> Paalumäki 2001.

tenkin aina vuorovaikutus tekstin ja kontekstin, kohteen ja ympäristön, yksilön ja yhteisön välillä. Se, mitä on mustan aukon ytimessä, rakentaa sitä, mitä on ympärillä. Näkymätön vaikuttaa siihen, mikä on mahdollista. Tämän arviointiin on kuitenkin vaikea päästä käsiksi tilanteessa, jossa primääriaineisto on kadonnut historian mustaan aukkoon. Kun kohde on näkymätön, tutkijan haasteellinen tehtävä on konstruoida tutkimuskohteensa. Itse asiassa jo Leopold von Ranke totesi, että historiantutkijan työ on aina luomista: ”Historia on keräämisen, löytämisen ja suodattamisen tiedettä, mutta se on myös taidetta [*Kunst*], koska se luo uudelleen ja esittää sen mitä on löytänyt ja tunnistanut. – Historia edellyttää kykyä herättää henkiin.”<sup>51</sup>

Historioitsija luo tutkimuskohdettaan, mutta jos suoraa evidenssiä ei ole, hänen on tukeuduttava siihen, millaista tietoa ympäristö tarjoaa. Kriittinen momentti on siinä, ettei kohde itse voi tällöin avartaa käsitystämme siitä, mikä on mahdollista. Aristoteelista ajatusta seuraten: tapahtunut on todiste siitä, mikä on mahdollista, tai olisi, jos siitä voisi saada tietoa. Viime kädessä tutkija joutuu arvioimaan mahdollisuuksia sen varassa, minkä hän jo tietää mahdolliseksi. Herää kysymys: eikö tämä itse asiassa jäykistä kuvaa kulttuurista rajattuna mahdollisuuksien sfäärinä, ja eikö tämä samalla korosta determinististä tulkintaa, jossa ympäristö, kulttuuri, tuottaa kohteen? Tilanteessa, jossa historia on musta aukko, toteutuu runsauden periaate siten, ettei aukon ytimessä voi nähdä mitään sellaista, joka sotisi ympäröivän kosmoksen tarjoamaa tietoa vastaan. Kaikki mahdollisuudet ovat jo läsnä.

Kulttuurin käsite on monin tavoin määrittelyjä pakeneva, ja sen kautta luonnehditaan usein hyvinkin ristiriitaisia ilmiöitä. Kulttuuria kuvataan alati muuttuvaksi virraksi, jossa sama konstellaatio ei koskaan toteudu kahta kertaa, mutta samaan aikaan käsitettä käytetään hyvin stabiilissa merkityksessä. Davis käyttää *Trickster Travels* -kirjassa kulttuurin käsitettä monenlaisiin ilmiöihin. Hän kirjoittaa muslimikulttuurista, arabikulttuurista, kirjallisesta kulttuurista, poliittisesta kulttuurista.<sup>52</sup> Vaikka kulttuurisen käänteen jälkeen on tullut tavaksi nähdä kulttuuri jatkuvana prosessina, se samanaikaisesti hylkii muutosta ja jäykistyy entiteeteiksi. Leopold von Ranken monadistinen epookki-

<sup>51</sup> Sit. Rüsen 1990, 193. Suom. H.S.

<sup>52</sup> Davis 2007, 17, 99, 124, 141, 205.

käsitys näkyy yhä edelleen siinä tavassa, jolla kulttuurin käsitettä käytetään: puhumme renessanssikulttuurista, islamilaisesta kulttuurista ja 1700-luvun kulttuurista ikään kuin ne olisivat omia, itsenäisiä kokonaisuuksiaan. Kaiken lisäksi ajattelutapaan liittyy – Leibnizin hengessä – ajatus ”monadien” täydellisyydestä siinä mielessä, ettei tutkijan tehtävä ole arvottaa kulttuureja vaan nähdä ne omana itsenään, erityisinä historian vaiheina ja ilmiöinä. Tässä mielessä jokainen kulttuuri on ”runsas” ja ”täysi”.

Kulttuurin käsitteen jäykkyyteen on osaltaan vaikuttanut 1960-luvulla syntynyt semioottinen kulttuurikäsitte. Vaikutusvaltaisen määrittelyn kulttuurille antoi yhdysvaltalainen antropologi Clifford Geertz teoksessaan *Interpretation of Cultures* vuonna 1973. Geertzin mukaan kulttuuri on verkko, jonka ihminen on itse ympärilleen punonut.<sup>53</sup> Määrittelyn ongelma on siinä, että se objektivoi kulttuurin, siirtää sen ihmisen ulkopuolelle. Verkko-metafora kuvaa sinänsä hyvin kulttuurin moninaisuutta ja odottamattomien asioiden yhteyttä, mutta toisaalta sana ”verkko” pysäyttää liikkeen ja saa unohtamaan, ettei verkko ole ihmisen ulkopuolella tai ympärillä. Merkitys ei myöskään ole verkon solmu tai lanka, vaan se on pikemminkin suhde. Siksi merkityksiä ei voi irrottaa menneisyyden ihmisestä ja hänen kulttuurintuotteistaan.

Geertziläistä vaikutusta voi nähdä Carlo Ginzburgin klassisessa teoksessa *Juusto ja madot. 1500-luvun myllärin maailmankuva* (1976). Kirjailija kutsuu kulttuuria ”näkymättömäksi häkiksi”, joka ihmistä ympäröi. Ginzburgin mukaan kulttuuri tarjoaa ihmiselle ”latenttien mahdollisuuksien horisontin” – joustavan ja näkymättömän häkin, jonka sisällä ihminen ”voi harjoittaa ehdollista vapauttaan”.<sup>54</sup> Ihmisen ympärillä on aina joukko piileviä mahdollisuuksia, jotka ovat tavoitettavissa: ne ovat horisontissa siten, että ne voi saavuttaa. Vastaavasti osa mahdollisuuksista on horisontin tuolla puolen, eikä aikalainen voi niitä nähdä.

Ginzburgin näkemyksessä näkymätön häkki estää ylittämästä mahdollisen raja; mahdoton ei voi toteutua. Mieleen tulee tutkimus *Le Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle: La Religion de Rabelais* (1942), jossa annalistien pioneereihin kuulunut Lucien Febvre pyrki osoittamaan,

<sup>53</sup> Geertz 1973, 5.

<sup>54</sup> Ginzburg 2007 (1976), 35–36.

ettei François Rabelais voinut olla ateisti. Febvren perusteet ovat kiel-  
tämättä vahvat, mutta tutkijan intressi on viime kädessä haasteellinen,  
mahdottoman mahdollisuuden osoittaminen. Febvre näkee paljon  
vaivaa todistaakseen, että ateismi oli Rabelais'ta ympäröivän ”näky-  
mättömän häkin” ulottumattomissa.

Febvren ja Ginzburgin teoksia lukiessa tuntuu siltä, että kulttuuri-  
historian ytimessä on aina ja väistämättä kysymys yksilön vapaudesta.  
Niin rankelaisen epookkiajatuksen kuin geertziläisen merkitysverkon  
ongelma on niiden jähmeydessä. Kulttuuri asetetaan ihmisen ulkopuo-  
lelle, rajoittavaksi, ehdollistavaksi – ja mahdollistavaksi – rakenteeksi.  
Silti yksilö aina neuvottelee ja luo omia rajojaan, ja kulttuurin käsitteen  
täytyy pitää sisällään se vuorovaikutus, jota yksilö käy ympäristönsä  
kanssa. Vain tätä kautta historian ja kulttuurin muutos tulee ymmär-  
rettäväksi. Mahdollisen käsite on kulttuurihistorioitsijalle haaste, sillä  
se asettaa yksilön ja ympäristön vuorovaikutuksen aikaulottuvuudelle.

Uusi kulttuurihistoria on toisinaan nähty menneisyyteen kohdis-  
tuvaksi kulttuurintutkimukseksi. Silti tuntuu, että kulttuurihistori-  
allinen katse menneisyyteen on usein synkronista, vaikka sen pitäisi  
samanaikaisesti olla diakronista silloinkin, kun tutkija on jo omaksu-  
nut kiintopisteen menneisyydestä ja valmistautuu katsomaan enemmän  
ympärilleen kuin eteen ja taakse. Menneisyyden ihminen eli ajan vir-  
rassa, tuntemattomien, haarautuvien polkujen edessä. Näiden mahdol-  
lisuuksien tavoittamiseksi kulttuurihistorioitsija tarvitsee runsauden  
periaatetta, ei suljettuna metafysisenä selityksenä vaan avoimena,  
menneisyyden ihmisen ja hänen elämismaailmansa tutkimuksen perus-  
asenteena.

## Epilogi

Tämä artikkeli lähti liikkeelle historian mustasta aukosta, mahdollisesta  
historiasta, josta on vain vaikea uuttaa tietoa. Carlo Ginzburgin *Juusto ja  
madot* antaa vaikutelman, että tutkija on todella käynyt mustan aukon  
painovoimakentässä. Samalla kun kirjoittaja on erottavinaan yksilön  
ympäriellä leijuva ”näkyttömyyden häkin”, hän huomaamattaan purkaa  
sitä. Ginzburgin tutkimuksen paradokseihin kuuluu se, että jos mylläri

Menocchion ajatusmaailmasta kertovaa erikoislaatuista aineistoa ei olisi säilynyt ja tutkijan tehtävä olisikin ollut selvittää juuri tuota näkymätöntä häkkiä ja sen perusteella arvella anonyymien myllärien mielenliikkeitä, hän ei olisi tavoittanut hämmentäviä tuloksiaan. *Juusto ja madot* on kuin mustasta aukosta ihmeen kaupalla pelastunut viesti. Tiettävästi mikään muu tutkimus ei ole vahvistanut mylläri Menocchion kaltaista ajattelutapaa 1500-luvun Italiassa.<sup>55</sup> Ne, jotka ovat lukeneet Ginzburgin teoksen, voisivat väittää, että mitä mielikuvituksellisimmat maailmankuvat olivat sittenkin mahdollisia tuolloisessa Italiassa, eikä ”näkymätön häkki” ehkä sittenkään ole karsina, josta menneisyyden ihminen ei olisi omin voimin voinut vapautua.

Aivan kirjansa viimeisillä riveillä Ginzburg viittaa lähteistä löytyvään mystiseen hahmoon, Marcatoon tai Marcoon, jonka mukaan ”ruumiin kuoltua kuolee sielukin”. Ginzburg lopettaa kirjansa mustan aukon partaalle: ”Tästä Marcatosta tai Marcosta – ja monista muista hänen kaltaisistaan, jotka ovat eläneet ja kuolleet jälkiä jättämättä – emme tiedä mitään.”<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Peltonen 2007, 9–20.

<sup>56</sup> Ginzburg 2007, 219.

# LÄHDELUETTELOT

SAKARI OLLITERVO & HELI RANTALA

Johdanto

## Kirjallisuus

- Avaintekstejä kulttuurihistoriaan.* Toim. Hanna Järvinen & Kimi Kärki. Cultural History – Kulttuurihistoria 6. k&h, Turku 2005.
- Caygill, Howard: Walter Benjamin's concept of cultural history. *The Cambridge Companion to Walter Benjamin.* Ed. David S. Ferris. Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Culler, Jonathan: *Ferdinand Saussure.* Suom. Risto Heiskala. Turkijaliitto, Helsinki 1994 (1986).
- Ekström, Anders: *Representation och materialitet. Introduktioner till kulturbistorien.* Nya Doxa, Nora 2009.
- Foucault, Michel: *Tiedon Arkeologia.* Alkuteos: L'archéologie du savoir (1969). Suom. Tapani Kilpeläinen. Vastapaino, Tampere 2005.
- Gadamer, Hans-Georg: Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz. *Gesammelte Werke Bd. 2. Hermeneutik II. Wahrheit und Methode.* Unveränd. Taschenbuchausg. J. C. B. Mohr, Tübingen 1999 (1965).
- Immonen, Kari: Uusi kulttuurihistoria. *Kulttuurihistoria. Jobdatus tutkimukseen.* Toim. Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki. Tietolipas 175. SKS, Helsinki 2001.
- Kaartinen, Marjo & Korhonen, Anu: *Historian kirjoittamisesta.* Kirja-Aurora, Turku 2005.
- Konersmann, Ralf: *Kulturelle Tatsachen.* Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.
- Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers.* Hg. Hans Jörg Sandkühler & Detlev Pätzold. J. B. Metzler, Stuttgart 2003.
- Rubin, Miri: What is Cultural History Now? *What is History Now?* Ed. David Cannadine. Palgrave Macmillan, Houndmills & New York 2002.
- Virtanen, Keijo: *Kulttuurihistoria - tie kokonaisvaltaiseen historiaan.* Turun yliopiston julkaisu C 60. Turku 1987.
- Virtanen, Keijo: Kulttuurihistoria humanistisena tieteenä. *Metodikirja. Näkökulmia kulttuurihistorian tutkimukseen.* Toim. Marjo Kaartinen, Katriina Mäkinen, Leena Rossi & Toti Tuhkanen. Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskus, Turku 1993.

## MIKÄ KULTTUURI?

HELI RANTALA

Kulttuurin juurilla: kulttuurin käsite varhaisessa suomalaiskeskustelussa

## Lähteet

Arwidsson, Adolf Ivar: Om nationalitet och national anda. *Åbo Morgonblad* 7/1821, 49–55.



- Herder, J. G.: This Too a Philosophy of History for the Formation of Humanity. Alkuteos: Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit (1774). *Philosophical Writings*. Transl. and ed. Michael N. Forster. Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Linsén, Johan Gabriel: Om Finsk nationaliter. *Mnemosyne* 60/1819, 237–244.
- Snellman, Johan Vilhelm: *Kootut teokset* 1–24 (1826–1881). Päätoim. Raimo Savolainen. Opetusministeriö, Helsinki 2000–2005. (KT)
- Snellman, Johan Vilhelm: *Samlade arbeten* I–XII (1826–1881). Redaktion, Kari Selén et al. (I–V) och Raimo Savolainen et al. (VI–XII). Statsrådets kansli, Helsingfors 1992–1998.
- Tengström, Johan Jakob: Muutamista Suomen kirjallisuuden ja kulttuurin esteistä. Suom. E. V. I. Karjalainen. *Suomen kansalliskirjallisuus* VII. Toim. E. N. Setälä et al. Otava, Helsinki 1931.
- Tengström, Johan Jakob: Om några hinder för Finlands litteratur och cultur I–II. *Aura*. Första häftet 1817, andra häftet 1818.

## Tutkimuskirjallisuus

- Ahtiainen, Pekka: *Kulttuuri, yhteisö, yhteiskunta. Gunnar Suolahti historiantutkijana*. Historiallisia Tutkimuksia 162. SHS, Helsinki 1991.
- Beiser, Frederick C.: *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2006.
- Berlin, Isaiah: *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. Chatto & Windus, London 1980.
- Bollenbeck, Georg: *Bildung und Kultur. Glanz und Elend eines deutschen Deutungsmusters*. Insel Verlag, Frankfurt am Main 1994.
- Burke, Peter: *Varieties of Cultural History*. Polity Press, Cambridge 1997.
- Elias, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976 (1939).
- Fisch, Jörg: Zivilisation, Kultur. *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 7. Hg. Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1992, 679–774.
- Geuss, Raymond: Kultur, Bildung, Geist. *History and Theory*, Vol 35, Nr 2, 1996, 151–164.
- Haapala, Pertti: *Kulturgeschichte i den finländska historieskrivningen. Den dubbla blicken. Historia i de nordiska sambällena kring sekelskiftet 1900*. Red. Harald Gustafsson et al. Sekel, Lund 2007, 51–61.
- Hatavara, Mari: *Historia ja poietikka Fredrika Runebergin ja Zacharias Topeliuksen historiallisissa romaaneissa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1128. SKS, Helsinki 2007.
- Henningsson, Bengt: *Geijer som historiker*. Scandinavian university books, Stockholm 1961.
- Hokkinen, Mika: Kommentarer till Samlade arbeten. *J. V. Samlade arbeten IV 1844–1845*. Statsrådets kansli, Helsingfors 1994.
- Hyrkkänen, Markku: *Aatehistorian mieli*. Vastapaino, Tampere 2002.
- Häkkinen, Kaisa: *Nykysuomen etymologinen sanakirja*. Toim. Kalevi Koukkunen & Vuokko Hosia. WSOY, Helsinki 2004.
- Immonen, Kari: Uusi kulttuurihistoria. *Kulttuurihistoria – Johdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki. Tietolipas 175. SKS, Helsinki 2001, 11–25.
- Jalava, Marja: *Minä ja maailmanhenki. Moderni subjekti kristillis-idealisisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914*. Bibliotheca Historica 98. SKS, Helsinki 2005.
- Karkama, Pertti: Herderin kieliteoria ja sen jälkiä Suomessa – Porthanin ajasta 1840-luvulle. *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo & Kari Immonen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1060. SKS, Helsinki 2006, 356–393.
- Klinge, Matti: Gunnar Suolahti epookkia ja tyyppiä etsimässä. Jälkikirjoitus teoksessa Gunnar Suolahti: *Vuosisatain takaa. Kulttuurihistoriallisia kuvauksia 1500–1800-luvuilta*. Toim. Matti Klinge. SKS, Helsinki 1993, 465–480.

- Klinge, Matti: *Idylli ja ubka. Topeliuksen aatteita ja politiikkaa*. WSOY, Helsinki 1998.
- Koselleck, Reinhart: Einleitung – Zur anthropologischen und semantischen Struktur der Bildung. *Industrielle Welt. Bd 41: Bildungsbürgertum im 19. Jahrhundert. Teil II: Bildungsgüter und Bildungswissen*. Hg. Reinhart Koselleck. Klett-Cotta, Stuttgart 1990, 11–46.
- Litzen Veikko: Kulttuurihistoria – historiaa vai kirjallisuutta? *Keskusteluja professorin kanssa. Veikko Litzen 60 vuotta 1.12.1993*. Toim. Totti Tuhkanen et al. Turun yliopisto, Historian laitoksen julkaisuja N:o 28, 1993, 26–32. Kirjoitus on alun perin ilmestynyt teoksessa *Talous, kulttuuri ja kansainväliset suhteet*. Toim. Kari Immonen. Historian perintö 6, Turun historian laitoksen julkaisuja, 1981.
- Lehtonen, Mikko: *Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600–1900-lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa*. Vastapaino, Tampere 1994.
- Lempa, Heikki: Mitä on sivistys? *Historian alku: historianfilosofia, aatehistoria, maailmanhistoria*. Toim. Tuomas Seppä et al. Turkijaliitto, Helsinki 1993, 179–193.
- Manninen, Juha: *Miten tulkitta J. V. Snellmania? Kirjoituksia J. V. Snellmanin ajattelun kehitymisestä ja taustoista*. Snellman-instituutin julkaisuja 5. Kuopio 1987.
- Mikkola, Kati: Suomen kehkeytyminen omaksi itseksen – Herder ja Topeliuksen *Maamme kirja*. Herder, Suomi, Eurooppa. Toim. Sakari Ollitervo & Kari Immonen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1060. SKS, Helsinki 2006, 414–444.
- Pulkkinen, Tuija: *Valtio ja vapaus*. Turkijaliitto, Jyväskylä 1989.
- Riikonen, H. K.: Porthan klassillisen filologian, poetiikan ja estetiikan tutkijana. *Porthanin monet kasvot. Kirjoituksia humanistisen tieteen monitaiturista*. Toim. Juha Manninen. Historiallinen Arkisto 114. SKS, Helsinki 2000, 39–60.
- Saarelainen, Juhana: *Tieto ja runous: Elias Lönnrotin ajattelun suhteet saksalaiseen filosofiaan*. Kulttuuri-historian julkaisematon pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto, Historian laitos 2009.
- Wassholm, Johanna: *Svenskt, finskt och ryskt: nationens, språkets och historiens dimensioner hos E. G. Ehrström 1808–1835*. Åbo Akademi, Åbo 2008. Verkkojulkaisu. Haettu 1.10.2009.
- Virtanen, Keijo: *Kulttuurihistoria - tie kokonaisvaltaiseen historiaan*. Turun yliopiston julkaisuja C 60. Turku 1987.

## KARI KALLIONIEMI & KIMI KÄRKI

Hegemonian ja marginaalin jäljillä: kulttuurihistoria ja *Cultural Studies*

## Kirjallisuus

- Adorno, Theodor W.: *The Culture Industry. Selected Essays on Mass Culture*. Ed. and with an introd. by J. M. Bernstein. Routledge, London 1991.
- Bennett, Tony: Popular Culture and Hegemony in Post-War Britain. *Popular Culture*. The Open University Papers. Politics, Ideology and Popular Culture 1. Milton Keynes 1982.
- Carey, John: *The Intellectuals and the Masses. Pride and Prejudice among the Literary Intelligentsia, 1880–1939*. Faber & Faber, London 2002.
- Cultural elite express opposition to Birmingham closure. *The Guardian* 18.7.2002.
- Easthope, Anthony: But what is Cultural Studies? *Studying British Culture. An Introduction*. Ed. Susan Bassnet. Routledge, London 1997.
- Easthope, Anthony: *Englishness and National Culture*. Routledge, London 1999.
- Gilbert, Jeremy: Plenary 2. *Cultural Studies Now* conference keynote transcript. 2007, 8–14. <http://www.uel.ac.uk/ccsr/documents/ccsrtranscripttalk.doc>
- Gilroy, Paul: *There Ain't No Black in the Union Jack*. Routledge, London 1992 (1987).

- Gray, Ann & McGuigan, Jim (Eds.): *Studying Culture. An Introductory Reader*. Originally Publis. Edward Arnold, London 1993.
- Gorak, Jan: *The Alien Mind of Raymond Williams*. University of Missouri Press, Columbia 1988.
- Grossberg, Lawrence: *Mielihyvän kytkennät. Risteilyjä populaarikulttuurissa*. Suom. ja toim. Juha Koivisto et al. Vastapaino, Tampere 1995.
- Hall, Stuart: The Great Moving Right Show. *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*. Verso, London 1988. (1988a)
- Hall, Stuart: Introduction: Thatcherism and the Crisis of the Left. *The Hard Road to Renewal. Thatcherism and the Crisis of the Left*. Verso, London 1988. (1988b)
- Hall, Stuart: *Identiteetti*. Suom. ja toim. Mikko Lehtonen & Juha Herkman. Vastapaino, Tampere 1999.
- Hall Stuart: Plenary 2. *Cultural Studies Now* conference keynote transcript. 2007, 14–22. <http://www.uel.ac.uk/ccsr/documents/ccsrtranscripttalk.doc>
- Haseler, Stephen: *The English Tribe*. Palgrave MacMillan, Basingstoke 1996.
- Hebdige, Dick: *Subculture. The Meaning of Style*. Methuen, London & New York 1983 (1979).
- Hoggart, Richard: *The Uses of Literacy*. Penguin, London 1958.
- Immonen, Kari: *Historian läsnäolo*. Turun yliopiston historian laitos, Turku 1996.
- Immonen, Kari: Uusi kulttuurihistoria. *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki. Tietolipas 175. SKS, Helsinki 2001, 11–25.
- Jacques, Martin: The Melting Pot That is Born-Again Britannia. *The Observer* 28.12 1997, 14–15.
- Jaggi, Maya: The Guardian Profile: Stuart Hall. *The Guardian Saturday Review*, July 8, 2000, 19.
- Kallioniemi, Kari: Järki ja tunteet. Populaarikulttuurintutkimus katsoo itseään peiliin. *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki. Tietolipas 175. SKS, Helsinki 2001, 91–106.
- Lehtonen, Mikko: Kulttuurintutkimus modernin kritiikkinä. *Niin & Näin* 1/1994, 13–19. Myös verkossa [http://www.netn.fi/194/netn\\_194\\_leht.html](http://www.netn.fi/194/netn_194_leht.html)
- Lehtonen, Mikko: Spaces and Places of Cultural Studies. *Culture Unbound*, Vol I, 2009, 67–81. Hosted by Linköping University Press. <http://www.cultureunbound.liu.se/>
- Massey, Doreen: Plenary 2. *Cultural Studies Now* conference keynote transcript. 2007, 4–8. <http://www.uel.ac.uk/ccsr/documents/ccsrtranscripttalk.doc>
- McGuigan, Jim: *Cultural Populism*. Routledge, London 1992.
- McRobbie, Angela: *Feminism and Youth Culture. From Jackie to Just Seventeen*. Macmillan, Houndmills & London 1991.
- McRobbie, Angela: *Postmodernism and Popular Culture*. Routledge, London 1994.
- Negus, Keith: *Popular Music in Theory. An Introduction*. Polity Press, Cambridge & Oxford 1996.
- Oswell, David: *Culture and Society: An Introduction to Cultural Studies*. Sage, London 2006.
- Peltonen, Matti: Kuka kelpaa historiaan. *Historiallinen aikakauskirja* 3/1990.
- Peltonen, Matti: *Matala Katse. Kirjoituksia mentaliteettien historiasta*. Hanki & Jää, Helsinki 1992.
- Peltonen, Matti: E. P. Thompson historiantutkijana. E. P. Thompson: *Herrojen valta ja rabvaan kulttuuri*. Suom. Tuomas Lehtonen. Esipuhe Matti Peltonen. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Richards, Jeffrey: *Films and British National Identity. From Dickens to Dad's Army*. Studies in Popular Culture. Manchester University Press, Manchester 1997.
- Russell, Lewis: *Margaret Thatcher*. Routledge, London 1975.
- Rustin, Mike: Plenary 2. *Cultural Studies Now* conference keynote transcript. 2007, 1–4. <http://www.uel.ac.uk/ccsr/documents/ccsrtranscripttalk.doc>
- Schiachi, Morag: *Discourse on Popular Culture. Class, Gender and History in Cultural Analysis, 1730 to the Present*. Polity, Oxford 1989.
- Storey, John: *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*. Harvester Wheatsheaf, New York 1993.
- Turner, Graeme: *British Cultural Studies – An Introduction*. 2nd Edition. Routledge, London & New York 1996.
- Waites, B. A., Bennett, Tony & Martin, Graham: Introduction. *Popular Culture: Past and Present*. Ed. Bernard Waites, Tony Bennett & Graham Martin. Routledge, London 1989 (1982).

- Williams, Raymond: *Culture and Society 1780–1950*. Penguin Books, Edinburgh 1961 (1958).
- Williams, Raymond: *The Long Revolution*. Penguin Books, London 1965 (1961).
- Williams, Raymond: *The Country and the City*. Oxford University Press, Oxford 1973.
- Williams, Raymond: *Culture*. Fontana, Glasgow 1981.
- Williams, Raymond: *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*. Revised and Expanded Version. Fontana Press, London 1988.
- Williams, Raymond: Culture is Ordinary. *Studying Culture. An Introductory Reader*. Ed. Ann Gray & Jim McGuigan. Originally Published in N. McKenzie (ed.): *Convictions* (McGibbon and Kee, 1958). Edward Arnold, London 1993.

## ANNE OLLILA

Yksilö ja yhteisö: kiista kontekstualisoimisesta

## Kirjallisuus

- Ago, Renata: From the Archives to the Library and Back: Culture and Microhistory. *Between Sociology and History. Essays on Microhistory, Collective Action, and Nation-Building*. Ed. Anna-Maija Castren, Markku Lonkila & Matti Peltonen. *Studia Historica* 70. Finnish Literature Society, Helsinki 2004.
- Ahvenisto, Inkeri: *Tehdas yhdistää ja erottaa Verlassa 1880-luvulta 1960-luvulle*. Bibliotheca Historica 118. SKS, Helsinki 2008.
- Aronsson, Peter: *Historiebruk - att använda det förflutna*. Studentlitteratur, Lund 2004.
- Burke, Peter: *What is Cultural History?* Polity Press, Cambridge 2006 (2004).
- Certeau, Michel de: The practice of everyday life: "making do": uses and tactics. *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*. Ed. Gabrielle M. Spiegel. Routledge, New York & London 2005.
- Cerutti, Simona: Microhistory: Social relations versus cultural models? *Between Sociology and History. Essays on Microhistory, Collective Action, and Nation-Building*. Ed. Anna-Maija Castren, Markku Lonkila & Matti Peltonen. *Studia Historica* 70. Finnish Literature Society, Helsinki 2004.
- Davis, Natalie Zemon: Sosiaalhistorian haasteet. Suom. Jyri Kokkonen & Marjatta Rahikainen. *Matkoja moderniin. Lähikuvia suomalaisten elämästä*. Toim. Marjatta Rahikainen. Historiallinen Arkisto 107. SHS, Helsinki 1996.
- Davis, Natalie Zemon: Who Owns History? *Historical Perspectives on Memory*. Ed. Anne Ollila. *Studia Historica* 61. SHS, Helsinki 1999.
- Dirks, Nicholas B.: Is Vice Versa? Historical Anthropologies and Anthropological Histories. *The Historic Turn in the Human Sciences*. Ed. Terrence J. McDonald. University of Michigan Press, Ann Arbor 1999.
- Elomaa, Hanna: *Idylliä etsimässä. Identifikaatiot ja itseymmärrys tammisaarelaisessa sivistyneistöperheessä 1880-luvulta 1930-luvulle*. k&h, Turku 2006.
- Eriksen, Thomas Hylland & Nielsen, Finn Sivert: *A History of Anthropology*. Pluto, London 2001.
- Eriksen, Thomas Hylland: *Toista maata? Jobdatus antropologiaan*. Suom. Maarit Forde & Anna-Maria Tapaninen. Gaudeamus, Helsinki 2004.
- Fulbrook, Mary: *Historical Theory*. Routledge, London & New York 2002.
- Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofassa*. Valikoinut ja suom. Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere 2004.
- Gallagher, Catherine & Greenblatt, Stephen: *Practicing New Historicism*. University of Chicago Press, Chicago & London 2000.
- Ginzburg, Carlo: *Osten och maskarna. En 1500-talsmjölnares tankar om skapelsen*. Alkuteos: *Il formaggio e i vermi* (1976). Övers. Lars Lindmark. Prisma, Stockholm 1988.

- Halminen, Kaisa: Branderien kuusi sisarta: 1800-luvun lopun tyttöjen haaveet ja elämä. *Rakkautta, ihanteita ja todellisuutta. Retkiä suomalaisen mikrohistoriaan*. Toim. Katriina Mäkinen & Leena Rossi. Turun yliopiston täydennyskoulutuskeskuksen julkaisuja A 42. Turku 1995.
- Heidegger, Martin: *Oleminen ja aika*. Alkuteos: Sein und Zeit (1927). Suom. Reijo Kupiainen. Vastapaino, Tampere 2000.
- Heiskala, Risto: Sosiaalinen konstruktionismi. *Sosiologisen teorian nykysuuntauksia*. Toim. Risto Heiskala. Gaudeamus, Helsinki 1995.
- Jokinen, Arja: Diskurssianalyysin suhde sukulaistraditioihin. *Diskurssianalyysi liikkeessä*. Toim. Arja Jokinen, Kirsi Juhila & Eero Suoninen. Vastapaino, Tampere 1999.
- Kalela, Jorma: *Historiantutkimus ja historia*. Gaudeamus, Helsinki 2000.
- Koivunen, Anu & Liljeström, Marianne: Paikantuminen. *Avainsanat. 10 askelta feministiseen tutkimukseen*. Toim. Anu Koivunen & Marianne Liljeström. Vastapaino, Tampere 1996.
- Koselleck, Reinhart: *The Practice of Conceptual History. Timing History, Spacing Concepts*. Transl. Todd Samuel Presner et al. Stanford University Press, Stanford 2002.
- Kulttuurihistoria. Jobdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki. Tietolipas 175. SKS, Helsinki 2001.
- Lahtinen, Anu: *Sopeutuvat, neuvottelevat, kapinalliset. Naiset toimijoina Flemingin sukupiirissä 1470–1620*. Bibliotheca Historica 168. SKS, Helsinki 2007.
- Leskelä-Kärki, Maarit: *Kirjoittajan maailmassa. Krohmin sisaret ja kirjallinen elämä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1085. SKS, Helsinki 2006.
- Lorenz, Chris: Towards a Theoretical Framework for Comparing Historiographies: Some Preliminary Considerations. *Theorizing Historical Consciousness*. Ed. Peter Seixas. University of Toronto Press, Toronto 2004.
- Löfström, Jan & Hakkari, Johanna: Kohti antropologista historiandidaktiikkaa. *Historiallinen Aikakauskirja* 2/2003.
- Manifestos for History*. Ed. Keith Jenkins, Sue Morgan & Alun Munslow. Routledge, London & New York 2007.
- Mäkelä, Klaus (toim.): *Kvalitatiivisen aineiston analyysi ja tulkinta*. Gaudeamus, Helsinki 1990.
- Niiniluoto, Ilkka: Historia tiedeyhteisössä. *Historiallinen Aikakauskirja* 1/2003.
- Ollila, Anne: *Jalo velvollisuus. Virkanaisena 1800-luvun lopun Suomessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 711. SKS, Helsinki 1998.
- Ollila, Anne: *Aika ja elämä. Aikakäsitys 1800-luvun lopussa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 795. SKS, Helsinki 2000.
- Ollila, Anne: Norbert Elias ja tapojen historiallistaminen. *Avaintekstejä kulttuurihistoriaan*. Toim. Hanna Järvinen & Kimi Kärki. Cultural History – Kulttuurihistoria 6. k&th, Turku 2005.
- Peltonen, Matti: Carlo Ginzburg ja mikrohistorian ajatus. Esipuhe teokseen Carlo Ginzburg: *Jobtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Suom. Aulikki Vuola. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Peltonen, Matti: Marc Bloch, tyypillinen poikkeus. Esipuhe teokseen Marc Bloch: *Historian puolustus*. Suom. Ossi Lehtiö, Elina Suolahti & Martti Berger. Artemisia, Helsinki 2003 (1993).
- Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*. Ed. Gabrielle M. Spiegel. Routledge, New York & London 2005.
- Rahikainen, Marjatta: Kasvot väkijoukossa. Historian kirjurit ja toimijat. *Matkoja moderniin. Lähikuvia suomalaisten elämästä*. Toim. Marjatta Rahikainen. Historiallinen Arkisto 107. SHS, Helsinki 1996.
- Sarjala, Jukka: *Miten tutkia musiikin historiaa?* Johdatus näkökulmiin ja menetelmiin. Tietolipas 188. SKS, Helsinki 2002.
- Southgate, Beverley: *Why Bother with History? Ancient, modern, and postmodern motivations*. Longman, Harlow 2000.
- Spiegel, Gabrielle M.: Saving the Phenomenological: Historical Writing Twenty-Five Years after the Linguistic Turn. Esitelmä *History in Words and Images* -konferenssissa Turun yliopistossa 6.9.2002.
- Spiegel, Gabrielle M. (ed.): *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*. Routledge, New York & London 2005.

- Taira, Teemu: Nykyaikaa tutkimassa. *Tutkijan kirja*. Toim. Kirsti Lempiäinen, Olli Löytty & Merja Kinnunen. Vastapaino, Tampere 2008.
- Tuohela, Kirsi: *Huhtikuun tekstit. Kolmen naisen koettu ja kirjoitettu melankolia 1870–1900*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1161, Tiede. SKS, Helsinki 2008.
- Vesterinen, Ilmari: Mitä kulttuuriantropologia on? *Kulttuurin muuttuvat kasvot. Jobdatusta etnologia-tieteisiin*. Toim. Bo Lönnqvist, Elina Kiuru & Eeva Uusitalo. Tietolipas 155. SKS, Helsinki 1999.
- Virtanen, Keijo: *Kulttuurihistoria - tie kokonaisvaltaiseen historiaan*. Turun yliopiston julkaisu C 60. Turku 1987.
- Zambelli, Paola: From Menocchio to Piero della Francesca: The Work of Carlo Ginzburg. *The Historical Journal* Vol 28, Nr 4, 1985.

## HARRI KIISKINEN

Talous, käytänte ja kvantitatiivinen analyysi kulttuurihistoriallisesti suuntautuneessa tutkimuksessa

## Lähteet

- M. Porcius Cato de agri cultura. Porcius Cato: and Varro on Agriculture. Ed. W. D. Hooper & H. B. Ash. Loeb Classical Library. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1934.

## Tutkimuskirjallisuus

- Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns. Neuorientierung in den Kulturwissenschaften*. Rowohlt Verlag, Reinbek bei Hamburg 2006.
- Barnes, Trevor J.: Rethorizing Economic Geography: From the Quantitative Revolution to the "Cultural Turn". *Annals of the Association of American Geographers* Vol 91, Nr 3, 2001, 546–565.
- Biernacki, Richard: Language and the Shift from Signs to Practices in Cultural Inquiry. *History & Theory* Vol 39, Nr 3, 2000, 289–311.
- Castree, Noel: Economy and culture are dead! Long live economy and culture. *Progress in Human Geography* 28, 2004, 204.
- Darnton, Robert: *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*. Penguin Books, London 1984.
- Ginzburg, Carlo: *Juusto ja madot. 1500-luvun myllärin maailmankuva*. Alkuteos: Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un magnato del '500 (1976). Suom. Aulikki Vuola. Esipuhe Matti Peltonen. Gaudeamus, Helsinki 2007.
- Hudson, Ray: *Economic Geographies. Circuits, Flows and Spaces*. Sage, London 2005.
- Immonen, Kari: Uusi Kulttuurihistoria. *Kulttuurihistoria. Jobdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki. Tietolipas 175. SKS, Helsinki 2001, 11–25.
- Ricœur, Paul: The hermeneutical function of distanciation. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on language, action and interpretation*. Ed. and transl. John B. Thompson. Cambridge University Press, Cambridge 1981, 201–215.
- Scott, Joan Wallach: *Gender and the Politics of History*. Revised edition. Columbia University Press, New York 1999 (1988).

- Sewell Jr., William H.: The Concept(s) of Culture. *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. Ed. Victoria E. Bonnell & Lynn Hunt. University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London 1999, 35–61.
- Sewell Jr., William H.: *Logics of History. Social Theory and Social Transformation*. University of Chicago Press, Chicago & London 2005.
- Yeung, Henry Wai-chung: Practicing new economic geographies: A methodological examination. *Annals of the Association of American Geographers* Vol 93, Nr 2, 2003, 442–462.
- Zoepffel, Renate: *Aristoteles Oikonomika. Schriften zu Hauswirtschaft und Finanzwesen*. Bd. 10. Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung II. Akademie Verlag, Berlin 2006.

## RIITTA LAITINEN

Kokeva ihminen käytäntöjen maailmassa

## Kirjallisuus

- Appleby, Joyce, Hunt, Lynn & Jacobs, Margaret: *Telling the Truth about History*. W. W. Norton & Company, New York & London 1994.
- Arnade, Peter, Howell, Martha C. & Simons, Walter: Fertile Spaces: The Productivity of Urban Space in Northern Europe. *Journal of Interdisciplinary History* Vol 32, Nr 4, 2002, 515–548.
- Biernacki, Richard: Language and the Shift from Signs to Practices in Cultural Inquiry. *History and Theory* Vol 39, Nr 3, 2000, 289–310.
- Brewer, Daniel: Lights in Space. *Eighteenth-Century Studies* Vol 37, Nr 2, 2004, 171–186.
- Canning, Kathleen: Feminist history after the linguistic turn: historicizing discourse and experience. *Signs* Vol 19, Nr 2, 1994, 368–404.
- de Certeau, Michel: *The Practice of Everyday Life*. Alkuteos: Arts de faire (1974). Transl. Steven Rendall. University of California Press, Berkeley 1984.
- Chartier, Roger: *On the Edge of the Cliff. History, Language, and Practice*. Transl. Lydia G. Cochrane. The Johns Hopkins University Press, Baltimore & London 1997.
- Coster, Will & Spicer, Andrew: Introduction: The Dimensions of Sacred Space in Reformation Europe. *Sacred Space in Early Modern Europe*. Ed. Will Coster & Andrew Spicer. Cambridge University Press, Cambridge 2005, 1–16.
- Dewald, Jonathan: Roger Chartier and the Fate of Cultural History. *French Historical Studies* Vol 21, Nr 2, 1998, 221–240.
- Dürr, Renate: Kirchenräume. Eine Einführung. *Kirchen, Märkte und Tavernen. Erfahrungs- und Handlungsräume in der Frühen Neuzeit*. Hg. Renate Dürr & Gerd Scwerhoff. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005, 451–458.
- Editorial. *Journal of Material Culture* 1/1996, 5–14.
- Harvey, Karen: Introduction: Practical Matters. *History and Material Culture. A Student's Guide to Approaching Alternative Sources*. Ed. Karen Harvey. Routledge, London & New York 2009, 1–23.
- Heal, Bridget: Sacred Image and Sacred Space in Lutheran Germany. *Sacred Space in Early Modern Europe*. Ed. Will Coster & Andrew Spicer. Cambridge University Press, Cambridge 2005, 39–59.
- Jay, Martin: *Cultural Semantics. Keywords of our Time*. University of Massachusetts Press, Amherst 1998.
- Kaartinen, Marjo & Korhonen, Anu: *Historian Kirjoittamisesta*. Kirja-Aurora, Turku 2005.
- Kivimäki, Ville: Sodan kokemushistoria. Uusi saksalainen sotahistoria ja kokemushistorian sovellusmahdollisuudet Suomessa. *Ihminen sodassa. Suomalaisten kokemuksia talvi- ja jatkosodasta*. Toim. Tiina Kinnunen & Ville Kivimäki. Minerva, Helsinki & Jyväskylä 2006.

- Korhonen, Anu & Tuohela, Kirsi: Introduction: Decoding Chronologies. *Time Frames. Negotiating Cultural History*. Ed. Anu Korhonen & Kirsi Tuohela. Cultural History – Kulttuurihistoria 1. Department of Cultural History, University of Turku, Turku 2002, 1–12.
- Lehtonen, Turo-Kimmo: *Aineellinen yhteisö*. Tutkijaliitto, Helsinki 2008.
- Löw, Martina: Vor Ort - im Raum. Ein Kommentar. *Kirchen, Märkte und Tavernen. Erfahrungs- und Handelsräume in der Frühen Neuzeit*. Hg. Renate Dürr & Gerd Scwerhoff. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005, 445–449.
- Madej-Andersson, Agnieszka: Leib, Bild, Raum – zum ”erlebten Kirchenraum” zur Zeit der Konfessionbildung. Testfall Marienkirche in Krakau. *Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit*. Hg. Susanne Wegman & Gabriele Wimböck. Didymos-Verlag, Korb 2007, 285–303.
- Matikainen, Ulla-Maija: Ruumiillisten kokemusten etsiminen – Maurice Merleau-Pontyn ruumiifilosofian kulttuurihistoriallisen tutkimuksen perustana. *Kohaanajassa. Kulttuurihistoria ja tulkinna teoria*. Toim. Sakari Ollitervo, Jussi Parikka & Timo Väntsi. Cultural History – Kulttuurihistoria 3. k&h, Turku 2003, 186–205.
- Reckwitz, Andreas: Toward a theory of social practices: a development in culturalist theorizing. *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*. Ed. Gabrielle M. Spiegel. Routledge, New York & London 2005, 245–263.
- Rubin, Miri: What is Cultural History Now? *What is History Now?* Ed. David Cannadine. Palgrave, London 2002, 80–94.
- Schatzki, Theodore: Introduction to Practice Theory. *Practice Turn in Contemporary Theory*. Routledge, New York 2001, 10–23.
- Scott, Joan: The Evidence of Experience. *Practicing History. New Directions in Historical Writing after the Linguistic Turn*. Ed. Gabrielle M. Spiegel. Routledge, New York 2005 (1991), 199–216.
- Scribner, Robert: Symbolic Boundaries: Defining Social Space in the Daily Life of Early Modern Germany. *Symbole des Alltags – Alltag der Symbole. Festschrift Für Harry Kühnel Zum 65. Geburtstag*. Hg. Gertrud Blaschitz, Helmut Hundsichler, Gerhard Jaritz & Elisabeth Vavra. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz 1992, 821–841.
- Sewell Jr, William H.: Language and Practice in Cultural History: Backing Away from the Edge of the Cliff. *French Historical Studies* Vol 21, Nr 2, 1998, 241–254.
- Sewell Jr, William H.: The Concept(s) of Culture. *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*. University of California Press, Berkeley 1999, 35–61.
- Signori, Gabriela: Einheit in der Vielfalt? Annäherungen an den ”vorreformatrischen” Kirchenraum. *Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit*. Hg. Susanne Wegman & Gabriele Wimböck. Didymos-Verlag, Korb 2007, 215–234.
- Shank, Barry: Conjuring Evidence for Experience: Imagining a Post-Structuralist History. *American Studies* Vol 36, Nr 1, 1995, 81–92.
- Smith, Jay M.: Between *Discourse* and *Experience*: Agency and Ideas in the French Pre-Revolution. *History and Theory* Vol 40, Nr 4, 2001, 116–142.
- Spiegel, Gabrielle M.: Introduction. *Practicing History. New Directions in Historical Writing After the Linguistic Turn*, Ed. Gabrielle M. Spiegel. Routledge, New York 2005, 1–32.
- Tuohela, Kirsi: *Huhtikuun tekstiit. Kolmen naisen koettu ja kirjoitettu melankolia 1870–1900*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1161, Tiede. SKS, Helsinki 2008.
- Wetter, Evelin: Formierung des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa. Einführung. *Formierung des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, Hg. Evelin Wetter. Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2008, 9–24.
- Virtanen, Keijo: *Kulttuurihistoria - tie kokonaisvaltaiseen historiaan*. Turun yliopiston julkaisu C 60. Turku 1987.



## RISTIRIITAINEN IHMISYYS

MARJO KAARTINEN

Rintasyöpä ja sukupuoliattoman ruumiin mahdollisuus - abjekti historiantutkimuksessa

## Lähteet

- An Account of the causes of some particular rebellious distempers viz. the scurvey, cancers in women's breasts, &c. vapours, and melancholy, &c. weaknesses in women, &c. gout, fistula in ano, dropsy, agues, &c.* [London?] 1670.
- Astruc, John: *Diseases of women; in which it is attempted to join a just theory to the most safe and approved practice.* Vol. III. London 1767.
- Banister, John: *A needefull, new, and necessarie treatise of chyrurgerie briefly comprehending the generall and particuler curation of vlcers, drawn forth of sundrie worthy wryters, but especially of Antonius Calmeteus Vergesatus, and Ioannes Tagaltius. ... Hereunto is annexed certaine experiments of mine ovvne inuention, truly tried, and daily of me practiced.* London 1575.
- Banister, John: *An antidotarie chyrurgicall containing great varietie and choice of all sorts of medicines that commonly fal into the chyrurgions vse: partlie taken out of authors, olde and new, printed or written: partlie obtained by free gifte of sundrie worthie men of this profession within this land.* London 1589.
- Barbe, Simon: *The French Perfumer. Teaching the severall ways of Extracting the Odours of Drugs and Flowers, and Making all the Compositions of Perfumes for Powder, Wash-balls, Essences, Oyls, Was, Pomatum, Paste, Queene of Hungary's Rosa Solis, and other Sweet Waters. The manner of Preparing Sweet Toilets, Boxes &c. with the Preparations and Use of Perfumes of all kinds whatsoever. Also How to Colour and Scent Gloves and Fans. Together with the Secret of Cleansing Tobacco, and Perfuming it for all sorts of Snuff. Spanish, Roman, &c.* London 1696.
- Bartholomaeus, Anglicus: *Batman vppon Bartholome his booke De proprietatibus rerum, newly corrected, enlarged and amended: with such additions as are requisite, vnto euery seuerall booke: taken forth of the most approued authors, the like heretofore not translated in English. Profitable for all estates, as well for the benefite of the mind as the bodie.* 1582., London : Imprinted by Thomas East, dwelling by Paules wharfe. London 1582.
- Baxter, Richard: *Additions to the poetical fragments of Rich. Baxter written for himself and communicated to such as are more for serious verse than smooth.* London 1683.
- Bayfield, Robert: *Enchiridion medicum: containing the causes, signs, and cures of all those diseases, that do chiefly affect the body of man: divided into three books. With alphabetical tables of such matters as are therein contained. Whereunto is added a treatise, De facultatibus medicamentorum compositorum, & dosibus. / By Robert Bayfield.* London 1655.
- Beckett, William: *New discoveries relating to the cure of cancers. Wherein the painful methods of cutting them off, and consuming them by causticks are rejected, and that of dissolving the cancerous substance is recommended, with various instances of the author's success in such practice, on PERSONS reputed incurable; In a Letter to a friend to which is added, A solution of some curious problems, concerning the same disease.* The Second Edition, with Additions. London 1712.
- Bright, Timothie: *A treatise, vwherein is declared the sufficiencie of English medicines, for cure of all diseases, cured with medicines. Whereunto is added a collection of medicines growing (for the most part) within our English climat, approued and experimented against the iaundise, dropsie, stone, falling-sickness, pestilence.* London 1615.
- Brookes, Richard: *The general practice of physic; extracted chiefly from the writings of the most celebrated practical physicians, and the medical essays, transactions, journals, and literary correspondence of the learned societies in Europe. In two volumes. The second edition with improvements.* Vol. 2. London 1754.

- Coles, Elisha: *An English dictionary explaining the difficult terms that are used in divinity, husbandry, physick, philosophy, law, navigation, mathematicks, and other arts and sciences, containing many thousands of hard words, and proper names of places, more than are in any other English dictionary or expositor.* London 1677.
- Deshaies-Gendron, Claude: *Enquiries into the nature, knowledge, and cure of cancers.* By Mr. Deshaies Gendron, Doctor of Physick in the University of Montpellier. Done out of French. London 1701.
- Goodman, Godfrey: *The fall of man, or the corruption of nature, proued by the light of our naturall reason Which being the first ground and occasion of our Christian faith and religion, may likewise serue for the first step and degree of the naturall mans conuersion. First preached in a sermon, since enlarged, reduced to the forme of a treatise, and dedicated to the Queenes most excellent Maiestie.* London 1616.
- Ewart, John: *The history of two cases of ulcerated cancer of the mamma; one of which has been cured, the other much relieved, by a new method of applying carbonic acid air; illustrated by a copper-plate; with observations.* By John Ewart, M.D. One of the physicians of the Bath City Infirmary and Dispensary. Bath 1794.
- Gooch, Benjamin: *Cases and practical remarks in surgery. With sketches of machines, of simple construction, easy application, and approved use.* London 1758.
- Gooch, Benjamin: *The chirurgical works of Benjamin Gooch, Surgeon; a new edition, with his last corrections and additions.* Vol. 3. London 1792.
- Guy, Richard: *An essay on scirrhus tumours, and cancers.* By Richard Guy, Surgeon, in London. To which are added, the histories of cases cured by the author, by means of Mr. Plunkett's medicine. London 1759.
- The lives of those eminent antiquaries Elias Ashmole, Esquire, and Mr. William Lilly, written by themselves; containing, first, William Lilly's History of his life and times, with notes, by Mr. Ashmole: secondly, Lilly's life and death of Charles the first: and lastly, The life of Elias Ashmole, Esquire. By way of diary. With several occasional letters, by Charles Burman, Esquire.* London 1774.
- Medical observations and inquiries.* By a Society of physicians in London. Vol. 4. London 1772.
- Motteville, Françoise de: *Memoirs for the history of Anne of Austria, wife to Lewis XIII. King of France, and Regent of that Kingdom during the Minority of Lewis XIV. Translated from the original French of Madame de Motteville.* Vol. 5. London 1725.
- Nisbet, William: *The clinical guide; or, a concise view of the leading facts on the history, nature, and cure of diseases; to which is subjoined, a practical pharmacopoeia, in three parts.* Edinburgh 1793.
- Nisbet, William: *An inquiry into the history, nature, causes, and different modes of treatment hitherto pursued, in the cure of scrophula and cancer.* Edinburgh 1795.
- The modern family physician, or the art of healing made easy; being a plain description of diseases to which persons of every age are most liable, with the methods of cure.* London 1775.
- Obituary notices of the nuns of the English Benedictine Abbey of Ghent in Flanders 1627-1811.* Publications of the Catholic Record Society Vol XIX. Miscellanea XI. London, Catholic Record Society 1917.
- Pearson, John: *Principles of surgery, for the use of chirurgical students. Part the first.* By John Pearson, surgeon to the Lock Hospital, and to the Public Dispensary. London 1788.
- Peyrilhe, Bernard: *A dissertation on cancerous diseases.* By Ber. Peyrilhe, M.D., regius professor of surgery. Translated from the Latin, with notes. London 1778.
- Robinson, Lewis: *Every patient his own doctor; or, The sick man's triumph over death and the grave. Containing, the most approved methods of curing every disease incident to the human body.* London [1785?].
- Temple, Richard: *Practice of physic: wherein is attempted a concise exposition of the characters, symptoms, causes of diseases, and method of cure, with formula.* London 1792.
- Wecker, Johann Jacob: *A compendious chyrurgerie: gathered, & translated (especially) out of Wecker, at the request of certaine, but encreased and enlightened with certaine annotations, resolutions & supplies, not impertinent to this treatise, nor vnprofitable to the reader: published for the benefite of all his countrymen.* London 1585.

## Tutkimuskirjallisuus

- Anttonen, Veikko & Viljanen, Anna Maria: Mary Douglas ja ajattelun yhteisöllisyys. Esipuhe teokseen Mary Douglas: *Pubtaus ja vaara. Rituaalisten rajanvedon analyysi*. Suom. Virpi Blom & Kaarina Hazard. Vastapaino, Tampere 2000.
- Berry, Helen: Prudent Luxury: The Metropolitan Tastes of Judith Baker, Durham Gentlewoman. *Women and Urban Life in Eighteenth-Century England*. Ed. Rosemary Sweet & Penelope Lane. Ashgate, Aldershot & Burlington 2003, 131–155.
- Biernoff, Suzannah: *Sight and Embodiment in the Middle Ages*. Palgrave, Basingstoke & New York 2002.
- Bordo, Susan: *Unbearable Weight. Feminism, Western Culture, and the Body*. Tenth Anniversary Edition. University of California Press, Berkeley, Los Angeles & London 2003 (1993).
- Butler, Judith: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. 10th Anniversary Edition. Routledge, New York & London 1999 (1990).
- Butler, Judith: *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge, New York & London 1993.
- Butler, Judith: *Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous*. Alkuteos: Gender Trouble (1990). Suom. Tuija Pulkkinen & Leena-Maija Rossi. Gaudeamus, Helsinki 2006.
- Classen, Constance & Howes, David & Synnott, Anthony: *Aroma. The Cultural History of Smell*. Routledge, London & New York 1994.
- Douglas, Mary: *Pubtaus ja vaara. Rituaalisten rajanvedon analyysi*. Alkuteos: Purity and Danger (1966). Suom. Virpi Blom & Kaarina Hazard. Vastapaino, Tampere 2000.
- Douglas, Mary: *Purity and Danger. An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. With a new preface by the author. London & New York 2002 (1966).
- Honkanen, Katriina: *Historicizing as a Feminist Practice. The Places of History in Judith Butler's Constructivist Theories*. Åbo Akademi, Åbo 2004.
- Kay, Sarah & Rubin, Miri (eds.): *Framing Medieval Bodies*. Manchester University Press, Manchester 1994.
- Kekki, Lasse: Pervot pidot. Johdanto homo-, lesbo- ja queer-kirjallisuudentutkimukseen. *Pervot pidot. Homo-, lesbo- ja queer-näkökulmia kirjallisuudentutkimukseen*. Toim. Lasse Kekki & Kaisa Ilmonen. Like, Helsinki 2004, 13–45.
- Koivunen, Anu: Mihin katse kohdistuu? Feministisen elokuvatutkijan metodologinen itsereflektio. *Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta*. Toim. Marianne Liljeström. Vastapaino, Tampere 2004, 228–251.
- Korhonen, Anu: *Silmän ilot. Kauneuden kulttuuristoriaa uuden ajan alussa*. Atena, Jyväskylä 2005.
- Kristeva, Julia: *Powers of Horror. An Essay on Abjection*. Alkuteos: Pouvoirs de l'horreur (1980). Transl. Leon S. Roudiez. Columbia University Press, New York 1982.
- Payne, Linda: *With Words and Knives. Learning Medical Dispassion in Early Modern England*. Ashgate, Aldershot & Burlington 2007.
- Porter, Roy: *Flesh in the Age of Reason*. Penguin, London 2003.
- Pulkkinen, Tuija: Judith Butler – Sukupuolen suorittamisen teoreetikko. *Feministejä – Aikamme ajattelijoita*. Toim. Anneli Anttonen, Kirsti Lempiäinen & Marianne Liljeström. Vastapaino, Tampere 2000, 43–60.
- Richter, Simon: *Missing the Breast. Gender, Fantasy, and the Body in the German Enlightenment*. University of Washington Press, Seattle & London 2006.
- Shorter, Edward: *Women's Bodies. A Social History of Women's Encounter with Health, Ill-Health, and Medicine*. With a new introduction by the author. Transaction Publishers, New Brunswick & London 1997 (1991).
- Wear, Andrew: *Knowledge & Practice in English Medicine, 1550–1680*. Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Yalom, Marilyn: *A History of the Breast*. HarperCollins, London 1997.
- Young, Iris Marion: *On Female Body Experience. "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. Oxford University Press, Oxford & New York 2005.

Zimmerman, Susan: Leprosy in the Medieval Imaginary. *Journal of Medieval and Early Modern Studies* Vol 38, Nr 3, 2008, 559–587.

## MAIJA VAN DER KOOIJ

Moraali kulttuurihistoriallisena kysymyksenä. *Le nozze di Figaro* ja moraalin ongelma

## Lähteet

- Beaumarchais, de Pierre Augustin Caron: *Le Mariage de Figaro*. 32. edition. Librairie Larousse s.a.  
 Descartes, René: *Sielun liikutukset*. Alkuteos: Les passions de l'âme (1649). *Teokset IV* (1646–1650).  
 Suom. ja selitykset laatineet Timo Kaitaro, Mikko Yrjönsuuri, Markku Roinila & Tuomo Aho.  
 Johdannon kirjoittanut Martina Reuter. Gaudeamus, Helsinki 2005.  
 Diderot, Denis. *Le neveu de Rameau* (1761) Suivi de *Lettre sur les aveugles* (1749) Gallimard, Paris 1966.  
 Diderot, Dennis: *Political writings*. Alkuteos: Histoire des Deux Index (1783). Transl. and ed. John  
 Hope Mason & Robert Wokler. Cambridge University Press, Cambridge 1992.  
 Eco, Umberto: *Kunigatar Loanan arvoituksellinen liekki*. Alkuteos: La misteriosa fiamma della regina  
 Loana (2004). Suom. Helinä Kangas. WSOY, Helsinki 2005.  
 Mozart, Wolfgang Amadeus: *Le nozze di Figaro* (1786). Wiener Philharmoniker. Dirigent Herbert von  
 Karajan. EMI Records Ltd. 1999.  
 Muratori, Lodovico Antonio: *Opere* (1735) A cura di Giorgio Falco e Fiorenzo Forti. Milano 1964.

## Tutkimuskirjallisuus

- Bacon, Henry: *Oopperan historia*. 2. korj. p. Otava, Helsinki 2001 (1995).  
 Blanning, T. C. W.: *The Culture of Power and the Power of Culture. Old Regime Europe 1660–1789*.  
 Oxford University Press, Oxford 2002.  
 Carlson, Marvin: *Theories of the Theatre. A Historical and Critical Survey from the Greeks to the Present*.  
 Cornell University Press, Ithaca 1989.  
 Carter, Tim: Da Ponte, Lorenzo. *The new Grove Dictionary of Opera*. Ed. Stanley Sadie. Macmillan  
 Press, London 1992.  
 Cassirer, Ernst: *Die Philosophie der Aufklärung*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1932.  
 Cody, Richard: *The Landscape of the Mind. Pastoralism and Platonic Theory in Tasso's Aminta and Shake-  
 speare's Early Comedies*. Clarendon Press, London 1969.  
 Crocker, Lester G.: *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment*. Johns Hopkins  
 Press, Baltimore 1963.  
 Davis, Peter, G.: Goldoni *The new Grove Dictionary of Opera*. Ed. Stanley Sadie. Macmillan Press,  
 London 1992.  
 Delumeau, Jean: *History of Paradise. The Garden of Eden in Myth and Tradition*. Alkuteos: Une Historie  
 du Paradis: Le Jardin des délices (1992). Transl. Matthew O'Connell. Continuum, New York 1995.  
 Elias, Norbert: *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*.  
*Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes*. Verlag Haus zum Falken,  
 Basel 1939.  
 Gallarati, Paolo: *Mozart and Eighteenth-Century Comedy. Opera buffa in Mozart's Vienna*. Ed. Mary  
 Hunter & James Webster. Cambridge University Press, Cambridge 1997.

- Gier, Albert: *Das Libretto. Theorie und Geschichte einer musikoliterarischen Gattung*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1988.
- Gier, Albert: Armida in der Oper zwischen Gluck und Rossini. *Torquato Tasso in Deutschland. Seine Wirkung in Literatur, Kunst und Musik seit der Mitte des 18. Jahrhunderts*. Hg. von Achim Aurnhammer. Walter de Gruyter, Berlin 1995.
- Habermaas, Jürgen: *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Luchterhand, Neuwied am Rhein 1968.
- Hardin, Richard: *Love in a Green Shad. Idyllic Romances Ancient to Modern*. University of Nebraska Press, Lincoln 2000.
- Heartz, Daniel: Goldoni, Opera buffa and Mozart's Advent in Vienna. *Opera buffa in Mozart's Vienna*. Ed. Mary Hunter & James Webster. Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- Heumarkers, Arnold: De Sade a Pessimistic Libertine. *From Sapho to De Sade. Moments in the History of Sexuality*. Ed. Jan Bremmer. Routledge, London 1991.
- Hildesheimer, Wolfgang: *Mozart*. Alkuteos: Mozart (1977). Suom. Seppo ja Päivi Heikinheimo. Otava, Helsinki 2002.
- Hunter, Mary: *The Culture of Opera Buffa in Mozart's Vienna. A Poetics of Entertainment*. Princeton University Press, Princeton 1999.
- Hölter, Achim: Tasso-Bestände in Dichterbibliotheken der Goethezeit. *Torquato Tasso in Deutschland. Seine Wirkung in Literatur, Kunst und Musik seit der Mitte des 18. Jahrhunderts*. Hg. von Achim Aurnhammer. Walter de Gruyter, Berlin 1995.
- Kerman, Joseph: *Opera as Drama*. Faber & Faber, London 1989 (1956).
- Koselleck, Reinhart: *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Alkuteos: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (1959). Berg, Oxford 1988.
- Landon, Howard Chandler Robbins: *Mozart. The Golden Years 1781–1791*. Thames & Hudson, London 1989.
- MacIntyre, Alasdair: *Hyveiden jäljillä. Moraaliteoreettinen tutkimus*. Alkuteos: After Virtue: A Study in Moral Theory (1981/1985). Suom. Niko Nojonen. Gaudeamus, Helsinki 2004.
- Neville, Don: Metastasio. *The new Grove Dictionary of Opera*. Ed. Stanley Sadie. Macmillan Press, London 1992.
- Poggioli, Renato: *The Oaten Flute: Essays on Pastoral Poetry and the Pastoral Ideal*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975.
- Reitala, Heta & Heinonen, Timo: *Dramaturgioita. Näkökulmia draamateorian, dramaturgian ja draama-analyysin ongelmiin*. Toim. Heta Reitala ja Timo Heinonen. Palmenia, Helsinki 2001.
- Rushton, Julian: Mozart. *The new Grove Dictionary of Opera*. Ed. Stanley Sadie. Macmillan Press, London 1992.
- Saariluoma, Liisa: 1700-luku Exemplum-ajattelun historiallisena takarajana: Wielandin *Agathon tarina*, Goethen *Wilhelm Meisterin oppivuodet*. *Esimerkin voima. Exemplum ja esimerkillisyys antiikin retoriikasta nykypäivän naistenlehtiin*. Toim. Liisa Saariluoma. Kirja-Aurora, Turku 2001.
- Schroeder, David P.: *Mozart in Revolt: Strategies of Resistance, Mischief and Deception*. Yale University Press, New Haven 1999.
- Sarjala, Jukka: *Music, Morals and the Body: An Academic issue in Turku 1653–1808*. Finnish Literature Society, Helsinki 2001.
- Seul, Arnold: *Absolutismus, Aufklärung und die Entstehung des bürgerlichen Schauspiels. Eine sozial- und literaturgeschichtliche Darstellung der Verbürgerlichung von Drama und Theater im 18. Jahrhundert*. Mertloch/Kreis Mayen, Berlin 1983.
- Till, Nicholas: *Mozart and the Enlightenment. Truth, Virtue and Beauty in Mozart's Operas*. Faber and Faber, London 1992.
- Wickham, Glynne: *Teatterihistoria*. Alkuteos: A History of the Theatre (1985). Suom. Kalevi Nyytäjä. Painatuskeskus, Helsinki 1995.

## HANNE KOIVISTO

Taiteilijat ja intellektuellit kommunistisessa liikkeessä - keskustelua individualismin ja kollektiivisuuden jännitteestä

## Lähteet

- Blok, Alexander: *Catilina*. (1918) *Sydämellä vallankumousta kuunnellen. Lokakuun vallankumouksen ensi vuosien kuvataidetta*. Toim. Mihail German. Runosuomennokset Armas Äikiä, Natalia Bashcmakoff, Raija Rymin & Anna-Maija Raittila. Aurora-kustantamo Leningrad – Kansankulttuuri, Helsinki 1978. (1978a)
- Blok, Alexander: *Älymystö ja taide*. (1918) *Sydämellä vallankumousta kuunnellen. Lokakuun vallankumouksen ensi vuosien kuvataidetta*. Toim. Mihail German. Runosuomennokset Armas Äikiä, Natalia Bashcmakoff, Raija Rymin & Anna-Maija Raittila. Aurora-kustantamo Leningrad – Kansankulttuuri, Helsinki 1978. (1978b)
- Kamenski, Vasili: Julistus aitakirjoituksista, katujen koristamisesta, musiikkiparvekkeista, taiteen karnevaaleista. (1921) *Sydämellä vallankumousta kuunnellen. Lokakuun vallankumouksen ensi vuosien kuvataidetta*. Runosuomennokset Armas Äikiä, Natalia Bashcmakoff, Raija Rymin & Anna-Maija Raittila. Aurora-kustantamo Leningrad – Kansankulttuuri, Helsinki 1978.
- Lessing, Doris: *Myrskyn jälkeen*. Alkuteos: A ripple from the storm (1958). Suom. Heidi Järvenpää. Otava, Helsinki 1980.
- Lessing, Doris: *Ihon alla. Omaelämäkerran ensimmäinen osa 1919–1949*. Alkuteos: Under my skin. Volume one of My Autobiography, to 1949 (1994). Suom. Eva Siikarla. Otava, Helsinki 2008.
- Majakovski, Vladimir: *Valitut runot*. Suom. Arvo Turtiainen. Tammi. Helsinki 1984.
- Malraux, André: *Toivo*. Alkuteos: L'Espoir (1937). Suom. Väinö Kirstinä. Tammi, Helsinki 1983.
- Nietzsche, Friedrich: *Epäjumalten hämärä eli miten vasaralla filosofoidaan*. Alkuteos: Götzen-Dämmerung (1889). Suom. Markku Saarinen. Unio Mystica, Hämeenlinna 1995. (1995a)
- Nietzsche, Friedrich: *Näin puhui Zarathustra. Kirja kaikille eikä kenellekään*. Alkuteos: Also sprach Zarathustra: ein Buch für Alle und Keinen (1883–1885). Suom. J. A. Hollo. Otava, Helsinki 1995. (1995b)

## Tutkimuskirjallisuus

- Almond, Mark: *Vallankumous. 500 vuotta taistelua muutoksen puolesta*. Suom. Kaarina Turtia. Otava, Helsinki 1999.
- Bar-Tal, Daniel: Group Beliefs as an Expression of Social Identity. *Social Identity. International Perspectives*. Ed. Stephen Worchel et al. Sage, London 1998, 93–113.
- Bashcmakoff, Natalia, Pesonen, Pekka & Rymin, Raija: Johdatukseksi. *Neuvostolyriikkaa I*. Tammi, Helsinki 1975.
- Bashcmakoff, Natalia, Pesonen, Pekka & Rymin, Raija: Johdatukseksi. *Neuvostolyriikkaa II*. Tammi, Helsinki 1977.
- Bowra, M.: *Poetry & Politics 1900–1960*. Cambridge University Press, Cambridge 1966.
- Brown, Rupert: *Group Processes*. Blackwell, Oxford 2000.
- Collier, Peter: Dreams of a revolutionary culture: Gramsci, Trotsky and Breton. *Visions and Blueprints. Avant-garde culture and radical politics in early twentieth-century Europe*. Ed. Edward Timms & Peter Collier. Manchester University Press, Manchester 1988, 33–51.

- Courtois, Stéphane: Kommunismien rikokset. Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Packowski, Karél Bartosek & Jean-Louis Margolin: *Kommunismien musta kirja. Rikokset, terrori, sorto*. Alkuteos: Le livre noir de communisme. Crime, terreur et répression (1997) Suom. Kaarina Turtia, Matti Brotherus & Heikki Eskelinen. WSOY, Helsinki 2003, 19–51.
- Deschamps, Jean-Claude & Devos, Thierry: Regarding the Relationship Between Social Identity and Personal Identity. *Social identity. International Perspectives*. Ed. Stephen Worchel et al. Sage, London 1998.
- Dzeverin, I.: Alkusanat. V. I. Lenin: *Kirjallisuudesta ja taiteesta*. Kokoelma. Alkuteos: O literature i iskusvtve (1973). Tieteellisen sosialismin kirjasto. Kustannusliike Edistys, Moskova 1973.
- Hautamäki, Irmeli: Avantgarden suhde taiteen instituutioihin ja politiikkaan. *Kirjallisuuden avantgarde ja kokeellisuus*. Toim. Sakari Katajamäki & Harri Veivo. Gaudeamus, Helsinki University Press, Helsinki 2007, 21–42.
- Hobsbawm, Eric: *Äärimmäisyyksien aika. Lyhyt 1900-luku* (1914–1991). Alkuteos: The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991 (1994). Suom. Pasi Junila. Vastapaino, Tampere 2000.
- Härmänmaa, Marja: Kulttuurianarkiaa 1900-luvun alun Italiassa. *Anarkismi, avantgarde, terrorismi. Muutamia strategioita järjestyksen sotkemiseksi*. Toim. Marja Härmänmaa & Markku Mattila. Gaudeamus, Helsinki University Press, Helsinki 2007, 101–128.
- Jangfeldt, Bengt: *Panoksena elämä. Vladimir Majakovski ja hänen piirinsä*. Alkuteos: Med livet som insats. Berättelsen om Vladimir Majakovski och hans krets (2007). Suom. Juhani Lindholm. WSOY, Helsinki 2008.
- Marques, José M., Páez, Dario & Abrams, Dominic: Social Identity and Intragroup Differentiation as Subjective Social Control. *Social Identity. International Perspectives*. Ed. Stephen Worchel et al. Sage. London 1998, 124–141.
- Niemistö, Raimo: *Ryhmän luovuus ja kehitysehdot*. Palmenia-kustannus, Helsinki 2002.
- Parekh, Bikku: *New Politics of Identity. Political Principles for an Interdependent World*. Palgrave Macmillan, New York 2008.
- Pennington, Donald C.: *Pienryhmän sosiaalipsykologia*. Gaudeamus, Helsinki University Press, Helsinki 2005.
- Raymond, Gino: The poetry of protest: Auden, Aragon and Éluouard. *Visions and Blueprints. Avantgarde culture and radical politics in early twentieth-century Europe*. Ed. Edward Timms & Peter Collier. Manchester University Press, Manchester 1988, 159–176.
- Serino, Carmencita: The Personal – Social Interplay: Social-Cognitive Prospects on Identity and Self-Others Comparisons. *Social Identity. International Perspectives*. Ed. Stephen Worchel et al. Sage, London 1998, 24–43.
- Stenius, Yrsa: *Elämäni mies*. Alkuteos: Mannen i mitt liv (1998). Suom. Risto Hannula. WSOY, Helsinki 1998.
- Timms, Edward: Treason of the intellectuals? Benda, Benn and Brecht. *Visions and Blueprints. Avantgarde culture and radical politics in early twentieth-century Europe*. Ed. Edward Timms & Peter Collier. Manchester University Press, Manchester 1988, 18–32.
- Timms, Edward & Collier, Peter: Preface. *Visions and Blueprints. Avantgarde culture and radical politics in early twentieth-century Europe*. Manchester University Press, Manchester 1988, IX–XII.
- Vihanta, Ulla: Surrealismin anarkistiset taustat ja tavoitteet. *Anarkismi, avantgarde, terrorismi. Muutamia strategioita järjestyksen sotkemiseksi*. Toim. Marja Härmänmaa & Markku Mattila. Gaudeamus, Helsinki University Press, Helsinki 2007, 129–152.
- Werth, Nicolas: Valtio sodassa omaa kansaansa vastaan. Väkivaltaa, sortotoimia, terroria Neuvostoliitossa. Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Packowski, Karél Bartosek, Jean-Louis Margolin: *Kommunismien musta kirja. Rikokset, terrori, sorto*. Alkuteos: Le livre noire du communisme. Crimes, terreur et répression (1997). Suom. Kaarina Turtia, Matti Brotherus & Heikki Eskelinen. WSOY, Helsinki 2003, 53–300.
- Vertainen, Tuija: *Ranskan kirjallisuuden historiaa. Esiromantiikasta postmoderniin*. Finn Lectura, Yliopistopaino, Helsinki 1998.

- Williams, Raymond: Introduction: the politics of the avant-garde. *Visions and Blueprints. Avant-garde culture and radical politics in early twentieth-century Europe*. Ed. Edward Timms & Peter Collier. Manchester University Press, Manchester 1988, 1–17.
- Worchel, Stephen: A Developmental View of the Search for Group Identity. *Social Identity. International Perspectives*. Ed. Stephen Worchel et al. Sage, London 1998, 53–74.

## PÄLVI RANTALA

Aikalaiset eivät häntä ymmärtäneet. Tulkintoja ”Kalkkimaan papista”

## Arkistolähteet

Alatornion seurakunnan arkisto (ASA), Tornio

Rippikirjat v. 1830–1885.

Syntyneet ja kastetut v. 1824–1844.

Rippilapset v. 1840–1865.

Kuolleet v. 1824–1885.

Hc: 1, 2. Kirja II. Rikoluettelot vuosilta 1849–1918.

Köyhäinhoidon asiakirjoja.

Kansallisarkisto (KA), Helsinki

Tornion tuomiokunta, Alatornio: Käräjäpöytäkirjat (sakkoluettelot) vuosilta 1845–1885.

Tornionlaakson maakuntamuseo (TLMM), Äänitearkisto

Äänite 261, 280, 478. Jalmari Puoskarin esitelmä. Ajasta ja paikasta ei tietoa.

Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Kansanrunousarkisto (SKS KRA), Helsinki

Pertti Vuennon sitomaton aineisto 5, v. 1994–1995. Sisältää Jalmari Puoskarin esitelmiä, hänelle lähetettyjä kirjeitä koskien Kalkkimaan papin runoja sekä muuta Puoskarin kokoamaa materiaalia.

Hammassjärvi, Otto KRK 243: 80. 1935. Tervola.

Arvola, Oiva. TK 8: 4. 1961. Ylitornio.

Niemi, Charles H. KT 222: 7–9, 11. 1936–1938. Kemi.

SKS, KRA äänitearkisto (SKSÄ)

819/ 1–40. 1958. Tervola. Elli-Kaija Köngäs. Haastateltava nainen, s. 1869.

A 819/ 56–76. 1958. Tervola. Elli-Kaija Köngäs. Haastateltava mies, s. 1876.

SKSÄ 31. 1973. Alatornio. Aarre Nyman. Haastateltava mies, s. 1898.

SKSÄ 237. 1973. Alatornio. Ilkka Kolehmainen ja Aarre Nyman. Haastateltava mies, s. 1898.

SKSÄ 244. 1973. Alatornio. Ilkka Kolehmainen ja Aarre Nyman. Haastateltava mies, s. 1884.

Nordkalottens kultur- och forskningscentrum (NKFC), Övertorneå, Ruotsi

NKFC 1-00231 Ragnar Lassinantti -kokoelma. Ragnar Lassinantti haastattelee Jalmari Puoskaria.

## Kirjalliset tiedonannot

Toimittaja Pirkko Puoskarin sähköpostiviesti Päivi Rantalalle 5.2.2009.



## Julkaistut lähteet

Puoskari, Pirkko: Totuuden puhujalla ei ole yösjäa. *Kaltio* Vol 41, nro 6, 1986, 282–283.  
 Staalo, Jemina: Kirjailija Jemina Staalon (oik. Satu Ylävaara) kirjoitus verkkosivulla: Meän verevät shamaanit. [Http://jeminaStaalo.suntuubi.com/?cat=10](http://jeminaStaalo.suntuubi.com/?cat=10). Haettu 2.8.2007.

## Tutkimuskirjallisuus

- Ahlbeck-Rehn, Jutta: *Diagnostisering och disciplinering. Medicinsk diskurs och kvinnligt vainsinne på Själö hospital 1889–1944*. Åbo Akademi University Press, Åbo 2006.
- Alapuro, Risto: *Akateeminen Karjala-Seura. Ylioppilasliike ja kansa 1920- ja 1930-luvulla*. WSOY, Porvoo & Helsinki 1973.
- Alkio, Santeri: *Nuorisoseurakirja. Kootut teokset X*. Toinen painos, ensimmäisen kerran julkaistu 1905. WSOY, Porvoo 1923 (1905).
- Anttila, Arne: *Elias Lönnrot*. 2. p. Tietolipas 2. SKS, Helsinki 1962.
- Castrén, Kaarlo Alarik [Linnanen]: Kalkkimaan pappi. *Suomen ylioppilaskunnan albumi Elias Lönnrotin kunniaksi, Hänen täyttäänsään kahdeksankymmentä vuotta*. SKS, Helsinki 1882. [Kirjoitus julkaistu nimimerkillä Linnanen.]
- Eriksson, Lars D. (toim.): *Pakkoauttajat*. Tammi, Helsinki 1967.
- Hekanaho, Pia Livia: Tove Jansson, Marguerite Yourcenar, Gertrude Stein ja naisneron paikka. *Kirjoituksia neroudesta. Myytit, kultit, persoonat*. Toim. Taava Koskinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1071. SKS, Helsinki 2006, 248–284.
- Hämäläinen, Johanna: Eroowaisuus riippui miehestä ja pullosta. Keskiuokan sosiaalisen rajanvedon ja kansankuvan tuottamisen keinot 1800-luvun jälkipuoliskon raittiuskirjallisuudessa. *Sietämättömät ja täydellinen maailma. Kirjoituksia suvaitsemattomuudesta*. Toim. Jari Eilola. Jyväskylän Historiallinen Arkisto vol. 6. Jyväskylä 2003, 265–310.
- Jalava, Marja: *Minä ja maailmanhenki. Moderni subjekti kristillis-idealisisessa kansallisajattelussa ja Rolf Lagerborgin kulttuuriradikalismissa n. 1800–1914*. Bibliotheca Historica 98. SKS, Helsinki 2005.
- Järvinen, Hanna: Sukupuoliroolit ja venäläinen tanssiperinne. Ballets Russes'n versiossa baletista Giselle 1910. *Tanssiva mies, pakinoiva nainen. Sukupuolten historiaa*. Toim. Anu Lahtinen. Historia Mirabilis 1. Turun historiallinen yhdistys, Turku 2003, 69–107.
- Kalkkimaan pappi. *Pohjolan Sanomat* (ilmestynyt Michiganissa) 22.1.1958.
- ”Kalkkimaan pappi”. Lisätietoja Pietari Abram Herajärven merkillisistä elämäntapaista. *Pohjois-Pohja* -lehden viikkoliite nro 33, 14.8.1938.
- Kallio, V. J.: *Fennica-kirjallisuuden salanimiä ja nimimerkkejä vuoteen 1885*. SKS, Helsinki 1939.
- Korolainen, Tuula & Tulusto, Riitta: *Monena mies eläänsänsä. Elias Lönnrotin rooleja ja elämänavaiheita*. WSOY, Helsinki 1985.
- Kortelainen, Anna: *Naisen tie – L. Onervan kapina*. Otava, Helsinki 2006.
- Koskinen, Taava: Neroiksi ei synnytä, neroiksi tullaan. *Kirjoituksia neroudesta. Myytit, kultit, persoonat*. Toim. Taava Koskinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1071. SKS, Helsinki 2006.
- Kuka kukin on* 1909. Helsinki 1908.
- Laaksonen, Pekka, Lahti, Pirkko & Piela, Ulla: *Hullun kirjoissa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 508. SKS, Helsinki 1990.
- Lähteenmäki, Maria: *Kalotin kansaa. Rajankäynnit ja vuorovaikutus Pohjoiskalotilla 1808–1889*. Historiallisia Tutkimuksia 220. SKS, Helsinki 2004.

- Molarius, Päivi: Fennomaanisen merkitysjärjestelmän muotoutuminen 1800-luvun Suomessa. *Kaksi tietä nykyisyyteen. Tutkimuksia kirjallisuuden, kansallisuuden ja kansallisten liikkeiden suhteista Suomessa ja Virossa*. Toim. Tero Koistinen et al. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 755. SKS, Helsinki 1999.
- Oukka, Arvid: *Tornionlaakson kansanperinnettä, osa II*. Omakustanne, Tornio 1974.
- Peräpohjolan Nuorisoseuran Keskuseuran 50-vuotisjulkaisu*. 1908–1958. Toim. Keskuseuran sihteeri. Peräpohjolan Nuorisoseurain Keskuseura, Kemi 1958.
- Peräpohjolan opiston julkakirja 1901–1981*. Kalottitarra Oy, Tornio 1981.
- Rantala, Päivi: *Kylähullut kertomuksissa. Mikrohistoriallinen näkökulma 1800–1900-luvun vaihteen kylien erikoispersooniin*. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja, sarja B: Tutkimusraportteja ja selvityksiä, nro 45. Lapin yliopisto, Rovaniemi 2003.
- Rantala, Päivi: Ammattina pilkkarunoilija. *Elore* 2/2006. Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura ry. [http://cc.joensuu.fi/~loristi/2\\_06/ran2\\_06.pdf](http://cc.joensuu.fi/~loristi/2_06/ran2_06.pdf).
- Rantala, Päivi: *Erilaisia tapoja käyttää kylähullua. Kalkkimaan pappi aatteiden ja mentaliteettien tulkina 1800-luvulta 2000-luvulle*. k&h, Turku 2009.
- Rantala, Päivi: *Kaiken mailman nainen. Matleena Herajärven elämä ja yhteisöt 1800-luvun Tornionlaaksossa*. Kulttuurihistorian laudaturtyö, käsikirjoitus. Lapin yliopisto, Rovaniemi 2010.
- Rantatupa Heikki: *Alatornion historia*. Tornion kaupunki, Tornio 1988.
- Saarinen, Tuija: Heikan Jussi. Katsaus kyläsuutarin huumoriin. *Naurava työläinen, naurettava työläinen. Näkökulmia työväen huumoriin*. Toim. Joni Krekola, Kirsti Salmi-Niklander & Johanna Valenius. Työväen historian ja perinteen tutkimuksen seura, Helsinki 2000.
- Saarinen, Tuija: *Poikkeusyksilö ja kyläyhteisö. Heikan Jussin (Juho Mäkäräisen) elämä ja huumori*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 917. SKS, Helsinki 2003.
- Sulkunen, Irma: *Raittius kansalaisuskontona. Raittiusliike ja järjestäytyminen 1970-luvulta suurlakon jälkeisiin vuosiin*. Historiallisia Tutkimuksia 134. SHS, Helsinki 1986.
- Suutela, Hanna 2006: Nerous, teatteri ja sukupuoli. Kansallisen tradition piirteitä Jouko Turkan julkisuuskuvassa. *Kirjoituksia neroudesta. Myytit, kultit, persoonat*. Toim. Taava Koskinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1071. SKS, Helsinki 2006.
- Tarkiainen, Viljo: *Aleksis Kivi. Elämä ja teokset*. WSOY, Porvoo 1984 (1915).
- Totro, Timo: *Uskontokasvatus kansalais- ja koti-opintoliikkeessa*. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja 112. Helsinki 1979.
- Tuominen, Marja: *”Me kaikki ollaan sotilaitten lapsia”. Sukupolvihegemonian kriisi 1960-luvun suomalaisessa kulttuurissa*. Otava, Helsinki 1991.
- Tuominen, Marja: ”Me kutsumme menneisyyttä nykyisyytemme tueksi.” Näkökulmia aikoihin ja niiden kokemiseen. Virkaanastujaisesityelmä Lapin yliopistossa 28.2.2005. <http://www.ulapland.fi/?deptid=18144>. Haettu 5.3.2007.
- Vadén, Tere: Nerous, yksilö, lahja. Huomioita nerosta ja vallasta. *Kirjoituksia neroudesta. Myytit, kultit, persoonat*. Toim. Taava Koskinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1071. SKS, Helsinki 2006.
- Virtanen, Matti: *Fennomanian perilliset. Poliittiset traditiot ja sukupolvien dynamiikka*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 831. SKS, Helsinki 2001.
- Åkesson, Lynn: *De ovanligas betydelse*. Carlsson, Stockholm 1991.
- Åkesson, Lynn: Original och obducenter. *Humor och kultur*. Ed. Ulf Palmenfelt. Nordic Institute of folklore, Åbo 1996.

## KUVVAUS JA KIRJOITUS

ASKO NIVALA

Kemiallinen aikakausi. Historian metaforinen kuvaaminen

## Lähteet

- Fichte, Johann Gottlieb: *Tiedeopin perusta*. Alkuteos: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794/1795). Suom. Ilmari Jauhiainen. Gaudeamus, Helsinki 2006.
- Goethe, Johann Wolfgang: *Faust I–II*. Alkuteos: Faust I–II (1832). Suom. Otto Manninen. Teoksessa *Valitut teokset I*. Otava, Helsinki 1956.
- Herder, Johann Gottfried: *Werke*. Hg. Wolfgang Pross. Bd. I. Hanser, München 1984.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan eli kirkollisen ja valtiollisen yhteiskunnan aines, muoto ja valta*. Alkuteos: Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Common-Wealth Ecclesiasticall and Civill (1651). Suom. Tuomo Aho. Vastapaino, Tampere 1999.
- Hölderlin, Friedrich: Urteil und Sein (post.). *Theorie der Romantik*. Hg. Herbert Uerlings. Reclam, Stuttgart 2000.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hg. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004 (1781/1787).
- Kant, Immanuel: *Prolegomena eli johdatus mihin tahansa metafysiikkaan, joka vastaisuudessa voi käydä tieteestä*. Alkuteos: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (1783). Suom. Vesa Oittinen. Gaudeamus, Helsinki 2005.
- Kant, Immanuel: *Käytännöllisen järjen kritiikki*. Alkuteos: Kritik der praktischen Vernunft (1788). Suom. J. E. Salomaa. Immanuel Kantin siveysopilliset pääteokset. WSOY, Porvoo 1931.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. Hg. Wilhelm Weischedel. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 2004 (1790).
- Kant, Immanuel: Edistyykö ihmissuku jatkuvasti kohti parempaa? Suom. Markku Mäki. *Mitä on valistus?* Toim. Juha Koivisto, Markku Mäki & Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 1995/2007 (1798).
- Novalis: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Band 2. Das philosophisch-theoretische Werk*. Hg. Hans-Joachim Mähl & Richard Samuel. Hanser, München & Wien 2005 (1978).
- Schlegel, Friedrich: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hg. Ernst Behler unter Mitw. v. Jean-Jacques Anstett, Hans Eichner und anderen Fachgelehrten. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, München, Wien & Zürich 1958–.

## Tutkimuskirjallisuus

- Balmes, Hans Jürgen: Kommentar zu Band 2. Novalis: *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Band 3. Kommentar*. Hg. Hans-Joachim Mähl & Richard Samuel. Hanser, München & Wien 2002 (1987).
- Behler, Ernst: *Unendliche Perfektibilität. Europäische Romantik und Französische Revolution*. Schöningh, Paderborn, München, Wien & Zürich 1989.
- Behler, Ernst: *German Romantic Literary Theory*. Cambridge University Press, Cambridge 1993.

- Behrens, Klaus: *Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie (1794–1808). Ein Beitrag zur Politischen Romantik*. Hg. Wilfried Barner, Richard Brinkmann & Friedrich Sengle. Studien zur deutschen Literatur. Niemeyer, Tübingen 1984.
- Beiser, Frederick C.: *Enlightenment, Revolution, and Romanticism : The Genesis of Modern German Political Thought, 1790–1800*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992.
- Best, Otto: *Der Witz als Erkenntnis kraft und Formprinzip*. Wissenschaftliches Buchgesellschaft, Darmstadt 1989.
- Blumenberg, Hans: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998 (1960).
- Burke, Peter: Western Historical Thinking in a Global Perspective. 10 Theses. *Western Historical Thinking: An Intercultural Debate*. Ed. Jörn Rüsen. Berghahn Books, New York. 2002.  
<http://quod.lib.umich.edu/cgi/t/text/text-idx?c=acls;idno=heb04917.0001.001>.
- Chaouli, Michel: *The Laboratory of Poetry. Chemistry and Poetics in the Work of Friedrich Schlegel*. The John Hopkins University Press, Baltimore & London 2002.
- Demandt, Alexander: *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken*. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1978.
- Derrida, Jacques: Platonin apteekki. Alkuteos: La pharmacie Platon (1968). Suom. Tiina Arppe. *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toim. Teemu Ikonen & Janne Porttikivi. Gaudeamus, Helsinki 2003, 102–208.
- Eichner, Hans: Einleitung. Friedrich Schlegel: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe II*. Hg. Hans Eichner. Verlag Ferdinand Schöningh, München 1967.
- Frank, Hartwig: Metaforat filosofisessa kielessä. Suom. Vesa Oittinen & Sakari Ollitervo. *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo & Kari Immonen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1060. SKS, Helsinki 2006, 126–140.
- Frank, Manfred: *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982.
- Frank, Manfred: *Einführung in die frühromantische Ästhetik. Vorlesungen*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1989.
- Frank, Manfred: »Unendliche Annäherung«: *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J. C. B. Mohr, Tübingen 1990 (1960).
- Irmscher, Hans Dietrich: *Johann Gottfried Herder*. Reclam, Stuttgart 2001.
- Kapitza, Peter: *Die frühromantische Theorie der Mischung. Über den Zusammenhang von romantischer Dichtungstheorie und zeitgenössischer Chemie*. Hueber, München 1968.
- Koselleck, Reinhart: *Critique and Crisis. Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*. Alkuteos: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt (1959). Berg, Oxford, New York & Hamburg 1988.
- Koselleck, Reinhart: *Futures Past. Vergangenes Zukunft* (1979). Transl. Keith Tribe. Columbia University Press, New York 2004.
- Lacoue-Labarthe, Philippe & Nancy, Jean-Luc: *The Literary Absolute. The Theory of Literature in German Romanticism*. Alkuteos: L'absolu littéraire (1978). Transl. Philip Barnard & Cheryl Lester. State University of New York Press, New York 1988.
- Lakoff, George & Johnson, Mark: *Metaphors We Live By*. University of Chicago Press, Chicago & London 1980.
- Leventhal, Robert: *The Disciplines of Interpretation: Lessing, Herder, Schlegel and Hermeneutics in Germany, 1750–1800*. European Cultures. Studies in Literature and the Arts, Walter de Gruyter, Berlin & New York 1994.
- Menninghaus, Winfried: Die frühromantische Theorie von Zeichen und Metapher. *The German Quarterly* Vol 62, Nr 1, 1989, 48–58.
- Millán-Zaibert, Elizabeth: *Friedrich Schlegel and the Emergence of Romantic Philosophy*. State University of New York Press, New York 2007.

- Nisbet, H. B.: Herder: Kansakunta historiassa. Suom. Hanna Meretoja. *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo & Kari Immonen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1060. SKS, Helsinki 2006, 90–113.
- Ricœur, Paul: *Time and narrative. Vol. 1*. Alkuteos: Temps et récit (1983). Transl. Kathleen McLaughlin & David Pellauer. University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Ricœur, Paul: *Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä*. Alkuteos: Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning (1976). Suom. Heikki Kujansivu. Tutkijaliitto, Helsinki 2000.
- Ricœur, Paul: Mimesis, viittaus ja uudelleenahmottuminen. Alkuteos: Mimesis, référence et refiguration (1990). Suom. Annti Kauppinen. *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Toim. Jarkko Tontti. Vastapaino, Tampere 2005.
- Saarinen, Veli-Matti: *The Daybreak and Nightfall of Literature. Friedrich Schlegel's Idea of Romantic Literature: Between Productive Fantasy and Reflection*. Peter Lang, Frankfurt a. M., Berlin, Bern, Bruxelles, New York, Oxford & Wien 2007.
- Schanze, Helmut: *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis*. Hans Carl, Nürnberg 1966.
- Stegmaier, Werner: Henki, Hegel, Nietzsche ja nykyisyys. *Niin & Näin* 2/1997. [http://www.netn.fi/297/netn\\_297\\_heg3.html](http://www.netn.fi/297/netn_297_heg3.html).
- Stockinger, Ludwig: Die Auseinandersetzung der Romantiker mit der Aufklärung. *Romantik-Handbuch*. Hg. Helmut Schanze. Kröner, Tübingen 2003.
- Stockinger, Ludwig: »Tropen und Rätselsprache«. Esoterik und Öffentlichkeit bei Friedrich von Hardenberg (Novalis). *Geschichtlichkeit und Aktualität*. Hg. Klaus-Detlef Müller, Gerhard Pasternack, Wulf Segebrecht & Ludwig Stockinger. Niemeyer, Tübingen 1988.
- Strauss, Leo: *Persecution and the Art of Writing*. University of Chicago Press, Chicago & London 1988 (1952).
- Tontti, Jarkko: Olemisen haaste. *Tulkinnasta toiseen. Esseitä hermeneutiikasta*. Toim. Jarkko Tontti. Vastapaino, Tampere 2005, 50–81.
- Turunen, Panu: Kantin ja Herderin erimielisyys. *Herder, Suomi, Eurooppa*. Toim. Sakari Ollitervo & Kari Immonen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1060. SKS, Helsinki 2006, 141–157.
- Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. Hg. Ralf Konersmann. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2007.

## KIRSI TUOHELA

Surullinen ja peloissaan. Miten kirjoittaa melankolian kulttuurihistoriaa?

## Kirjallisuus

- Babb, Lawrence: *Sanity in Bedlam: A Study of Robert Burton's Anatomy of Melancholy*. Michigan State University Press, East Lansing 1959.
- Benedictsson, Victoria: *Stora Boken och Dagboken. Volym III, Dagbok 1886–1888*. Utg. och kommenterad av Christina Sjöblad. LiberFörlag, Lund 1985.
- Burton, Robert: *The Anatomy of Melancholy. What it is, with all the kinds, causes, symptoms, prognosticks & severall cures of it* (1621). Ed. with an introd. by Holbrook Jackson. Reprint of the 1932 ed., J. M. Dent, London & Dutton New York. Vintage Books, New York 1977.
- Demont, Paul: Der antike Melancholiebegriff: von der Krankheit zum Temperament. *Melancholie. Genie und Wahnsinn in der Kunst*. Hg. Jean Clair. Hatje Cantz, Ostfildern-Ruit 2006.

- Ermath, Elizabeth Deeds: The closed space of choice. A manifesto on the future of history. *Manifestos for History*. Ed. Keith Jenkins, Sue Morgan & Alun Munslow. Routledge, London & New York 2007.
- Freud, Sigmund: Murhe ja melankolia. Alkuteos: Trauer und Melancholie (1917). Sigmund Freud: *Murhe ja melankolia sekä muita kirjoituksia*. Suom. Markus Läng. Vastapaino, Tampere 2005.
- Fritzsch, Peter: *Stranded in the Present. Modern Time and the Melancholy of History*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London 2004.
- Foucault, Michel: *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason* Alkuteos: *Folie et déraison; histoire de la folie* (1961). Transl. Richard Howard. Vintage Books, New York 1988.
- Gowland, Angus: *The Worlds of Renaissance Melancholy. Robert Burton in context*. Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Hacking, Ian: *Mad Travelers. Reflections on the Reality of Transient Mental Illness*. University Press of Virginia, Charlottesville & London 1998.
- Horwitz, Allan V. & Wakefield, Jerome: *The Loss of Sadness. How Psychiatry Transformed Normal Sorrow Into Depressive Disorder*. Oxford University Press, Oxford 2007.
- Hunt, Lynn: *Measuring Time, Making History*. Central European University Press, Budapest & New York 2008.
- Jack, Dana Crowley: *Silencing the Self. Women and Depression*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) & London 1991.
- Jackson, Stanley W.: *Melancholia and Depression. From Hippocratic Times to Modern Times*. Yale University Press, New Haven & London 1986.
- Johannisson, Karin: *Melankoliska rum. Om ångest, leda och sårbarhet i förfluten tid och nutid*. Albert Bonniers Förlag, Stockholm 2009.
- Micale, Mark S.: *Approaching Hysteria. Disease and Its Interpretations*. Princeton University Press, Princeton 1995.
- Oppenheim, Janet: *Shattered Nerves. Doctors, Patients, and Depression in Victorian England*. Oxford University Press, Oxford & London 1991.
- Scull, Andrew: *Museums of Madness. The Social Organization of Insanity in Nineteenth-Century England*. St. Martin's Press, New York 1979.
- Stoppard, Janet & McMullen, Linda: Introduction. *Situating Sadness. Women and Depression in Social Context*. Ed. Janet Stoppard & Linda McMullen. New York University Press, London & New York 2003.
- Tuohela, Kirsi: *Huhtikuun tekstit. Kolmen naisen koettu ja kirjoitettu melankolia 1870–1900*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1161, Tiede. SKS, Helsinki 2008.

## RITVA HAPULI & MAARIT LESKELÄ-KÄRKI

Kirjoittamisen julkiset ja yksityiset maailmat. Naisten kirjoittamisen kulttuurihistoriasta

## Arkistolähteet

Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Kirjallisuusarkisto (SKS Kia), Helsinki  
Aune Krohnin kirjeet Aino Kallakselle.

## Omaelämäkerrallinen kirjallisuus

- de Beauvoir, Simone: *Onko Sade poltettava ja muita esseitä*. Suom. Erika Ruonakoski. WSOY, Helsinki 2003.
- Despenstes, Virginia: *King Kong -tyttö*. Alkuteos: King Kong théorie (2006). Suom. Lotta Toivanen. Like, Helsinki 2008.
- Kallas, Aino: *Päiväkirja vuosilta 1897–1906*. Otava, Helsinki 1953.
- Kallas, Aino: *Vaeltava vuosikirja vuosilta 1946–1956*. Otava, Helsinki 1957.
- Lappalainen, Irja: Avausluku eli miten kirjoittaisimme kirjeen. *Joku odottaa kirjittäsi*. Toim. Irja Lappalainen. Kirjapaja, Helsinki 1984.
- Lessing, Doris: *Ihon alla. Omaelämäkerran ensimmäinen osa 1919–1949*. Alkuteos: Under my Skin. Volume one of My Autobiography, to 1949 (1994). Suom. Eva Siikarla. Otava, Helsinki 2008.
- Meriluoto, Aila: *Vaarallista kokea. Päiväkirja vuosilta 1953–1975*. WSOY, Helsinki 1996.
- Setälä, Salmel: *Levoton veri. Kertoelma isäni E. N. Setälän ja äitini Helmi Krohmin nuoruudesta, esivanhemmista ja lapsuuteni kodista*. WSOY, Porvoo & Helsinki 1966.
- Woolf, Virginia: *Oma huone*. Alkuteos: A Room of One's Own (1928). Suom. Kirsti Simonsuuri. Tammi, Helsinki 1980.
- Woolf, Virginia: *Naisellisia ammatteja*. Alkuteos: Professions for Women (1931). Suom. Raija Koli. *Naisutkimus–Kvinnoforskning* 1/1993, 4–7.

## Tutkimuskirjallisuus

- Arendt, Hannah: *Vita activa. Ihmisen olemisen ehdot*. Alkuteos: The Human Condition (1958). Useita suomentajia, suomennoston ohjaus Riitta Oittinen. Vastapaino, Tampere 2002.
- Atwood, Margaret: *Negotiating with the Dead. A Writer on Writing*. Anchor Books, New York 2002.
- Auerbach, Eric: *Mimesis. Todellisuuden kuvaus länsimaaisessa kirjallisuudessa*. Alkuteos: Mimesis – Darstellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (1946, 1949). Suom. Oili Suominen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 562. SKS, Helsinki 1992.
- Bahtin, Mihail: *The dialogic imagination. Four essays*. Ed. Michael Holquist. Transl. Caryl Emerson & Michael Holquist. University of Texas Press, Austin 1981.
- Bloom, Lynn Z.: ”I write for myself and Strangers”: Private Diaries as Public Documents. *Inscribing the Daily. Critical Essays on Women's Diaries*. Ed. Suzanne L. Bunkers & Cynthia A. Huff. University of Massachusetts Press, Amherst 1996.
- Brevkonst*. Red. Paulina Helgeson & Anna Nordenstam. Symposium, Stockholm 2003.
- Brodhead, Richard H.: *Cultures of Letters. Scenes of Reading and Writing in Nineteenth-Century America*. University of Chicago Press, Chicago & London 1994.
- Chartier, Roger: Introduction: An Ordinary Kind of Writing. Model letters and letter writing in ancient regime France. *Correspondence. Models of Letter-Writing from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Ed. Roger Chartier, Alain Boureau & Cécile Dauphin. Transl. Christopher Woodall. Polity Press, Cambridge 1997, 1–23.
- Corbin, Alain: The Secret of the Individual. *History of Private Life. IV. From the Fires of Revolution to the Great War*. Ed. Michelle Perrot. Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1990, 457–547.
- Derrida, Jacques: *Platonin apteekki ja muita kirjoituksia*. Toim. Teemu Ikonen & Janne Porttikivi. Gaudeamus, Helsinki 2003.
- Eskola, Katarina: *Autius lehtipuissa. Elsa Enäjärvi-Haavion ja Martti Haavion päiväkirjat ja kirjeet 1942–1951*. WSOY, Helsinki 2003.
- Hapuli, Ritva: Kirjoittamisen kulttuurihistoriasta. *Historiallinen aikakauskirja* 3/2005, 317–324.
- Hapuli, Ritva: *Matkalla kotona. Kyllikki Villan matkapäiväkirjoista*. Faros, Turku 2008.

- Hapuli, Ritva & Leskelä-Kärki, Maarit: Kirjallisia edelläkävijöitä. Virginia Woolf, oma huone ja naisen traditiot. *Avaintekstejä kulttuurihistoriaan*. Toim. Hanna Järvinen & Kimi Kärki. Cultural History – Kulttuurihistoria 6. k&h, Turku 2005, 69–80.
- Hinkkanen, Merja-Liisa: Oman elämänsä sankarit? Elämäkerrallisen tutkimuksen ongelmia. *Työkalut riiviin. Näkökulmia yleisen historian tutkimusmenetelmiin*. Toim. Eero Kuparinen. Turun yliopisto, Yleinen historia, Turku 1997, 123–132.
- Hutten, Patrick: Mentalities, Matrix of Memory. *Historical Perspectives on Memory*. Ed. Anne Ollila. Studia Historica 61. SHS, Helsinki 1999, 69–90.
- Häggman, Kai: *Perheen vuosisata. Perheen ihanne ja sivistyneistön elämäntapa 1800-luvun Suomessa*. Historiallisia Tutkimuksia 179. SHS, Helsinki 1994.
- Jokinen, Eeva: Päiväkirjat tiedon lajina. *Feministinen tietäminen. Keskustelua metodologiasta*. Toim. Marianne Liljeström. Vastapaino, Tampere 2006, 118–140.
- Jolly, Margaretta & Stanley, Liz: Letters as / not a genre. *LiveWriting* Vol 1, Nr 2, 2003, 91–118.
- Kauranen, Kaisa (toim.): *Työtä ja rakkautta. Kansanmiesten päiväkirjoja 1834–1937*. Kansanelämän kuvauksia 75. SKS, Helsinki 2009.
- Koli, Raija: Naisilta kielletty: Virginia Woolf ja naistekstin ongelmat. *Naistutkimus–Kvinnoforskning* 1/1993, 8–15.
- Kosonen, Päivi: *Isokrateesta Augustinukseen. Johdatus antiikin omaelämäkerralliseen kirjallisuuteen*. Atena, Jyväskylä 2007.
- Kuismin, Anna & Salmi-Niklander, Kirsti: Askelia kirjoituksen kentällä. *Kasvatus ja Aika* -verkko-lehti, 3/2008.
- Laine, Tuija: *Kolportöörejä ja kirjakauppiaita. Kirjojen hankinta ja levitys Suomessa vuoteen 1800*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1098. SKS, Helsinki 2006.
- Lappalainen, Päivi: Isän ääni: kirjallisuushistoriamme ja patriarkaalin ideologia. *Marginaalista muutokseen. Feminismi ja kirjallisuudentutkimus*. Toim. Pirjo Ahokas & Lea Rojola. Turun yliopisto, Taiteiden tutkimuksen laitos, sarja A, n:o 20. Turku 1990, 71–95.
- Larsson, Lisbeth: *Sanning och konsekvens. Marika Stiernstedt, Ludvig Nordström och de biografiska berättelserna*. Nordstedts, Stockholm 2001.
- Larsson, Lisbeth: Biografins återkomst. *Med livet som insats. Biografen som humanistisk genre*. Red. Henrik Rosengren & Johan Östling. Sekel, Lund 2007, 51–59.
- Leskelä-Kärki, Maarit: *Kirjoittaan maailmassa. Krohnin sisaret ja kirjallinen elämä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1085. SKS, Helsinki 2006.
- Leskelä-Kärki, Maarit: Narrating life-stories in-between the fictional and the autobiographical. *Qualitative Research* 8/2008, 325–332.
- Leskelä-Kärki, Maarit & Melkas, Kukku: Oudot naiset. *Aino Kallas. Tulkintoja elämästä ja tuotannosta*. Toim. Maarit Leskeä-Kärki, Kukku Melkas & Ritva Hapuli. BTJ, Helsinki 2009, 11–44.
- Letter Writing as a Social Practice*. Ed. David Barton & Nigel Hall. John Benjamins Publishing Company, Amsterdam & Philadelphia 2000.
- Linkinen, Tom: Robert Darntonin ”History of Reading” avaimena menneisyyden lukkoihin. *Avaintekstejä kulttuurihistoriaan*. Toim. Hanna Järvinen & Kimi Kärki. Cultural History – Kulttuurihistoria 6. k&h, Turku 2005, 50–66.
- Lång, Reija: Mäkitupalaisen tyttärestä kirjailijaksi. Matilda Roslin-Kalliola ja kansallisen kirjoittamisen monet muodot. *Kasvatus ja Aika* -verkkolehti, 3/2008. <http://www.kasvatus-ja-aika.fi/>
- MacArthur, Elizabeth J.: *Extravagant Narratives. Closures and Dynamics in the Epistolary Form*. Princeton University Press, New Jersey 1990.
- Magris, Claudio: *Tonava*. Alkuteos: Danubio (1986). Suom. Leena Taavitsainen-Petäjä. WSOY, Helsinki 2000.
- Makkonen, Anna: Valkoisen kirjan kutsu eli löytöretkellä päiväkirjojen maailmoissa. *Hiljaista vimmaa. Suomalaisen naisten päiväkirjatekstejä 1790-luvulta 1990-luvulle*. Toim. Suvi Ahola. Kirjayhtymä, Helsinki 1993, 360–376.
- Makkonen, Anna: ”My own novel, Yes, Really!” The Early Diary of Aino Kallas and Reading for the Plot. *Scandinavian Studies* Vol 71, Nr 4, 1999.



- Mauss, Marcel: *Lahja. Vaihdannan muodot ja periaatteet arkaaisissa yhteiskunnissa*. Alkuteos: Essai sur le don (1950). Suom. Jouko Nurminen & Jyrki Hakapää. Paradeigma-sarja. Tutkijaliiton julkaisu 94. Tutkijaliitto, Helsinki 1999.
- Melberg, Arne: *Själskrivet. Om självframställning i litteraturen*. Atlantis, Stockholm 2008.
- Melkas, Kukku: *Historia, halu ja tiedon käärme Aino Kallaksen tuotannossa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1063. SKS, Helsinki 2006.
- Mäkirinta, Päivi: Virginie Despentes – nainen, porno ja väkivalta. *Tarinoiden paluu. Esseitä ranskalaisesta nykykirjallisuudesta*. Toim. Päivi Kosonen, Hanna Meretoja & Päivi Mäkirinta. Avain, Helsinki 2008, 288–299.
- Ricœur, Paul: *Tulkinnan teoria. Diskurssi ja merkityksen lisä*. Alkuteos: Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning (1976). Suom. Heikki Kujansivu. Paradeigma-sarja. Tutkijaliiton julkaisu 98. Tutkijaliitto, Helsinki 2000.
- Ricœur, Paul: *Minne, historia, glömska*. Alkuteos: La mémoire, l'histoire, l'oubli (2000). Övers. Eva Backelin. Daidalos, Göteborg 2005.
- Sanat että hoitaisimme. Terapeuttinen kirjoittaminen*. Toim. Juhani Ihanus. Duodecim, Helsinki 2009.
- Saresma, Tuija: *Omaelämäkerran rajapinnoilla. Kuolema ja kirjoitus*. Nykykulttuurin tutkimuskeskusten tutkimuksia 92. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä 2007.
- Sjöblad, Christina: *Bläck, äntligen! kan jag skriva. En studie i kvinnors dagböcker från 1800-talet*. Carlssons, Stockholm 2009.
- Stanley, Liz: *The auto/biographical I. The theory and practice of feminist auto/biography*. Manchester University Press, Manchester & New York 1992.
- Stanley, Liz: The Epistolarium: On Theorizing Letters and Correspondences. *Auto/Biography* 12/2004.
- Tunturi, Janne: Vielä yksi vallankumous? Lukemisen historian tutkimuksen metodeista ja historiasta. *Työkalut riviin. Näkökulmia yleisen historian tutkimusmenetelmiin*. Toim. Eero Kuparinen. Turun yliopisto, Yleinen historia, Turku 1997, 160–176.
- Tuohela, Kirsi: *Huhtikuun tekstit. Kolmen naisen koettu ja kirjoitettu melankolia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1161, Tiede. SKS, Helsinki 2008.
- Työtä ja rakkautta. Kansanmiesten päiväkirjoja 1834–1937*. Toim. Kaisa Kauranen. SKS, Helsinki 2009.
- Ulvros, Eva-Helen: *Fruar och mamseller. Kvinnor i sydsvensk borgerlighet, 1780–1880*. Historiska Media, Lund 1996.
- Ulvros, Eva Helen: *Sophie Elkan. Hennes liv och vänskapen med Selma Lagerlöf*. Historiska media, Lund 2001.
- Vehkalahti, Kaisa: *Daughters of Penitence. Vuorela State Reform School and the Construction of Reformatory Identity, 1893–1923*. Cultural History, University of Turku, Turku 2008.

## MERVI AUTTI

Valokuvat mikrohistoriallisen tutkimuksen lähteinä.  
Katseita ja yksityiskohtia - näkymättömän tavoittelua

## Arkistolähteet

Kansallisarkisto (KA), Helsinki  
Patentti- ja rekisterihallituksen arkisto (PRH), lakanneet toiminimet.

Lapin maakuntamuseo (LMM), Rovaniemi  
[Artikkelin kuvat 1- 4.]

Museovirasto (MV), Helsinki  
K 18: 1–35, Valokuvasta ja valokuvaajista.

Yksityiset kuva-arkistot  
Maija-Liisa Kuusiniemi, Rovaniemi.  
Esko Autti, Elsa Turusen albumi, Helsinki.

## Haastattelut

Haastattelut on tehnyt Mervi Autti.

Marjatta Aution haastattelu 9.3.2001.  
Kaija Kähkösen haastattelu 24.4.2003.  
Jukka Suvilehdon haastattelu 5.3.2008.  
Airi Tuomivaaran haastattelu 24.6.2003.

## Tutkimuskirjallisuus

- Autti, Mervi: Muistelutyn kautta mielen omakuvaan. *Pulpetti ja Karttakeppi? Feministisen pedagogian kysymyksenasetteluja*. Toim. Päivi Naskali. Lapin yliopiston kasvatustieteellisiä julkaisuja C 14. Rovaniemi 1996, 97–86.
- Autti, Mervi: Katsele kuuntele valokuvaa. *Elämäntarina* 2/2003. Suomen Elämäntarinayhdistys ry. 13–14.
- Barthes, Roland: *Valoisa huone*. Suom. Martti Lintunen, Esa Sironen & Leevi Lehto. Suomen valokuvataiteen museon säätiö, Kansankulttuuri, Helsinki 1985.
- Benjamin, Walter: *Messiaanisen sirpaleita. Kirjoituksia kielestä, historiasta ja pelastuksesta*. Suom. Raija Sironen. Toim. Markku Koski, Keijo Rahkonen & Esa Sironen. Tutkijaliitto, KSL, Jyväskylä 1989 (1916–1940).
- Bourdieu, Pierre: *Photography. A Middle-brow Art*. Pierre Bourdieu with Luc Boltanski et al. Transl. Shaun Whiteside. Polity Press, Cambridge 1990.
- Butler, Judith: *Hankala sukupuoli. Feminismi ja identiteetin kumous*. Alkuteos: *Gender Trouble. Feminism, and the Subversion of Identity* (1990). Suom. Tuija Pulkkinen & Leena-Maija Rossi. Gaudeamus, Helsinki 2006.
- Burke, Peter: *Eyewitnessing. The Uses of Images as Historical Evidence*. Cornell University Press, Ithaca & New York 2001.
- Farran, Denise: Analysing a photograph of Marilyn Monroe. *Feminist Praxis. Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology*. Ed. Liz Stanley. Routledge, London 1990, 262–273.
- Fiske, John: *Merkkien kieli. Johdatus viestinnän tutkimiseen*. Suomeksi toimittaneet Veikko Pietilä, Risto Suikkanen & Timo Uusitupa. Vastapaino, Tampere 1992.
- Foucault, Michel: *Tarokkailla ja rangaista*. Alkuteos: *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (1975). Suom. Eevi Nivanka. Otava, Helsinki 1980.
- Frigård, Johanna: *Alastomuuden oikeutus. Julkistettujen alastonvalokuvien moderneja ideaaleja Suomessa 1900–1940*. Bibliotheca Historica 114, Suomen valokuvataiteen museon julkaisuja 23. SKS, Suomen valokuvataiteen museo, Helsinki 2008.
- Gadamer, Hans-Georg: Ymmärtämisen kehästä. Suom. Ismo Nikander. *Niin & Näin* 3/2002 (1959), 66–69.

- Gadamer, Hans-Georg: *Hermeneutiikka. Ymmärtäminen tieteissä ja filosofiassa*. Valikoinut ja suom. Ismo Nikander. Vastapaino, Tampere 2004.
- Ginzburg, Carlo: *Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Suom. Aulikki Vuola. Gaudeamus, Helsinki 1996.
- Hall, Stuart: *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. Sage, London 1997.
- Hautala-Hirvioja, Tuuja: Tuli käsky niin outo ja kumma, tuli lähtö kotoa pois. *Saatiin tämä vapaus pitää. Tutkija kohtaa rovaniemeläisveteraanin*. Toim. Heikki Annanpalo, Ritva Tuomaala & Marja Tuominen. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 21. Rovaniemen kaupunki, maalaiskunta ja seurakunta, Lapin yliopiston taiteiden tiedekunta, Rovaniemi 2001, 264–297.
- Helsingin Yliopiston almanakat*, almanakka-arkisto. <http://almanakka.helsinki.fi/arkisto/192909.gif>. Haettu 16.1.2009.
- Hirsch, Marianne: *Family Frames: Photography, Narrative, and Postmemory*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1997.
- Hirn, Sven: *Ateljeesta luontoon Valokuvaus ja valokuvaajat Suomessa 1871–1900*. Suomen valokuvataiteen museon säätiö, Helsinki 1977.
- Holland, Patricia: History, Memory and the Family Album. *Family Snaps. The Meanings of Domestic Photography*. Ed. Jo Spence & Patricia Holland. Virago Press, London 1991, 1–14.
- Hooks, Bell: Mustat naiskatsojat ja vastakats. *Kuva ja vastakuvat. Sukupuolen esittämisen ja katseen politiikkaa*. Toim. Leena-Maija Rossi. Gaudeamus, Helsinki 1995, 19–40.
- Hovi, Päivi: *Mainoskuva Suomessa. Kehitys ja vaikutteet 1890-luvulta 1930-luvun alkuun*. Taideteollisen korkeakoulun julkaisusarja A 8. Taideteollinen korkeakoulu, Helsinki 1990.
- Ijäs, Minna: Kuvitelu ja koettu ruumis valokuvamuotokuvassa. Uudenlaisia esittäytymisen tapoja käytännötkorttikuvissa 1910- ja 1920-luvulla. *Naistutkimus–Kvinnoforskning* 4/2008, 16–30.
- Ijäs, Minna: Esittää ja esittäytyä. Ihmisiä valokuvamuotokuvissa 1920-luvulla. *Välissä. Valokuvat ymmärtämisen välineinä*. Toim. Taina Erävaara & Ilona Tanskanen. Turun ammattikorkeakoulun oppimateriaaleja 43. Turun ammattikorkeakoulu, Turku 2009, 88–118.
- Kalela, Jorma: *Historiantutkimus ja historia*. Gaudeamus, Helsinki 2000.
- Keskinen, Jouni: *Valokuvan käyttö historiantutkimuksessa*, 2003.  
<http://www.uta.fi/laitokset/historia/sivut/esittelyt/kuvat/kuva-essee.pdf>. Haettu 5.11.2007.
- Koivunen, Anu: *Isänmaan moninaiset äidinkasvat. Sotavuosien suomalainen naisten elokuva sukupuoliteknologiana*. Suomen Elokuvatutkimuksen Seura, Turku 1995.
- Koivunen, Anu: *Performative Histories, Foundational Fictions. Gender and Sexuality in Niskavuori Films*. *Studia Fennica Historica* 7. Finnish Literature Society, Helsinki 2003.
- Koivunen, Anu: Tuntuuko historialliselta? *Lähikuva* 3/2005, 49–55.
- Koivunen, Anu: Sukupuolijärjestelmä-tutkijakoulu, väitöskirjat.  
<http://www.helsinki.fi/hilma/tutkijakoulu/vaikkaarit.htm>. Haettu 1.2.2009.
- Kontturi, Katve-Kaisa: *Feminismien ristiaallokossa. Keskusteluja taiteen ja teorian kytkennöistä*. Eetos, Turku 2006.
- Kortelainen, Anna: *Albert Edelfeltin fantasmagoria: nainen, ”Japani”, tavaratalo*. SKS, Helsinki 2002.
- Lauretis, Teresa de: *Itepäinen vietti. Kirjoituksia sukupuolesta, elokuvasta ja seksuaalisuudesta*. Toim. Anu Koivunen. Suom. Tutta Palin & Kaisa Sivenius. Vastapaino, Tampere 2005.
- Leskelä-Kärki, Maarit: *Kirjoittaan maailmassa. Krohnin sisaret ja kirjallinen elämä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 1085. SKS, Helsinki 2006.
- Mirzoeff, Nicholas: Introduction to Part Five. The gaze and sexuality. *The Visual Culture Reader*. Ed. Nicholas Mirzoeff. Routledge, London 1998, 391–397.
- Nickel, Douglas R.: *Snapshots. The Photography of Everyday Life 1888 to the Present*. San Francisco Museum of Modern Art, San Francisco 1998.
- Nikander, Ismo: Oikea tapa tulla kehään. Esipuhe Gadamer-suomennoksen. *Niin & Näin* 3/2002, 64–69.
- Ollitervo, Sakari: 1900-luvun fenomenologinen filosofia ja hermeneutiikka. *Menetelmätieteiden laitoksen luennot 25.–27.3.2003*, Lapin yliopisto 2003.

- Palin, Tutta: Muotokuvan vakiintuvat muodot. *Valokuvan taide. Suomalainen valokuva 1842–1992*. Toim. Jukka Kukkonen, Tuomo-Juhani Vuorenmaa & Jorma Hinkka. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 559. SKS, Helsinki 1992, 356–379.
- Palin, Tutta: Läsnaölon l moum ja etäisyöyden aura. Varhaisen ateljeemuotokuvan dynamiikka. *P:n tarina ja berra silinterissä*. Toim. Mika Ripatti. Valokuvataiteen Seura, Helsinki 1993, 9–24.
- Palin, Tutta: Kuvia menneisyydestä. *Aina uusi muisto*. Toim. Katarina Eskola & Eeva Peltonen. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 54. Jyväskylän yliopisto, Jyväskylä 1997, 254–268.
- Palin, Tutta: *Oireileva miljöömuotokuva. Yksityiskohdat sukupuoli- ja säätöhierarkian haastajina*. Kustannus Oy Taide, Helsinki 2004.
- Palin, Tutta: Valokuva tekstinä ja tunteita herättävänä esineenä. Esipuhe. *Välissä. Valokuvat ymmärtämisen välineinä*. Toim. Taina Erävaara & Ilona Tanskanen. Turun ammattikorkeakoulun oppimateriaaleja 43. Turun ammattikorkeakoulu, Turku 2009, 11–17. (2009a)
- Palin, Tutta: Feministisen kuvantulkinnan perusteita. Luento 4.5.2009 luentosarjassa *Kuva, sukupuoli, tulkinta 4.5.–11.5.2009*. Lapin yliopiston naistutkimusyksikkö, Menetelmätieteiden laitos ja Taiteiden tiedekunta, Lapin yliopisto 2009. (2009b)
- Peltonen, Matti: *Mikrohistoriasta*. Hanki & Jää, Gaudeamus, Helsinki 1999.
- Rossi, Leena-Maija: Vielä kerran jotain kuvista, puheesta, vallasta ja politiikasta – ja aikalaisuudesta. Väitöksen lektio. *Naistutkimus–Kvinnoforskning* 4/1999, 54–57.
- Rossi, Leena-Maija: *Heterotehdas. Televisiomainonta sukupuolituotantona*. Gaudeamus, Helsinki 2003.
- Rossi, Leena-Maija: Valtionainen – mahdollon vai mahdollinen figuuri politiikan kuvissa. *Naistutkimus–Kvinnoforskning* 4/2004, 52–56.
- Rossi, Leena-Maija & Seppä, Anita: *Tarkemmin katsoen. Visuaalisen kulttuurin lukukirja*. Gaudeamus, Helsinki 2007.
- Saraste, Leena: *Valokuva – Pakenevan todellisuuden kuvajainen*. Kirjayhtymä, Helsinki 1980.
- Saraste, Leena: *Valokuva tradition ja toden välissä*. Taideteollisen korkeakoulun julkaisusarja B 45. Musta Taide, Helsinki 1996.
- Scott, Joan Wallach: *Gender and the Politics of History*. Revised edition. Columbia University Press, New York 1999 (1988).
- Seppänen, Janne: *Valokuvaa ei ole*. Suomen valokuvataiteen museon julkaisuja 15. Musta Taide, Helsinki 2001.
- Seppänen, Janne: *Visuaalinen kulttuuri*. Vastapaino, Tampere 2005.
- Silverman, Kaja: *The Threshold of the Visible World*. Routledge, New York 1996.
- Sinisalo, Hannu: Kyläkuvaajien otokset kulttuurin kuvastajina. *Kuva, teksti ja kulttuurinen näkeminen*. Toim. Anja Tuomisto & Heli Uusitalo. SKS, Helsinki 1995, 62–92.
- Sinisalo, Hannu: Kuva tutkimuksen välineenä ja kohteena. *Polkuja etnogan menetelmiin*. Toim. Pirjo Korkiakangas, Pia Olsson & Helena Ruotsala. Ethnos ry, Helsinki 2005, 206–232.
- Solomon-Godeau, Abigail: Katseen politiikkaa. Sukupuolen, identiteetin ja subjektiivisuuden ongelmia valokuvauksessa. *Valokuvauksen vuosikirja 1991*. Suomen valokuvataiteen museon säätiö, Helsinki 1991, 36–47.
- Sontag, Susan: *Valokuvauksesta*. Suom. Kanerva Cederström & Pekka Virtanen. Love, Helsinki 1984.
- Stanley, Liz: *The auto/biographical I. The theory and practice of feminist auto/biography*. Manchester University Press, Manchester 1992.
- Suomen kielen sanakirjat. *Uusi sivistyssanakirja*. Otava, Helsinki 1981.
- Tagg, John: *Burden of Representation. Essays on Photographies and Histories*. University of Minnesota Press, Minneapolis 1995.
- Tuomisto, Anja & Uusitalo, Heli (toim.): *Kuva, teksti ja kulttuurinen näkeminen*. SKS, Helsinki 1995.
- Uimaniemi, Anu: *Katsetten vaihtoa. Valokuva kulttuurihistorian lähteenä*. Julkaisematon kulttuurihistorian pro seminaari -tutkielma, Lapin yliopisto 2002.
- Ulkuniemi, Seija: *Valotetut elämät. Perhevalokuvan lajityyppiä pohdivat tilateokset dialogissa katsojien kanssa*. Acta Universitatis Lapponiensis 80. Lapin yliopisto, Rovaniemi 2005.
- Valokuvan kevät 2009*. <http://www.lamk.fi/mi/haku.html?action=nayta&kurssiid=2836>. Haettu 3.6.2009.

Vos, Chris: The Past in Iconic Clishe's. War, pictures and the shaping of historical imagination: The case of "the girl between the doors of a cattle-wagon to Auschwitz". *History in Words and Images. Proceedings of the Conference on Historical Representation held at the University of Turku, Finland, 26–28 September 2002*. Ed. Hannu Salmi. University of Turku, Department of History, Turku 2005. <http://vanha.hum.utu.fi/historia/2002/>. Haettu 20.4.2005.

## MAHDOLLINEN HISTORIA

### MARJA TUOMINEN

Missä maanpiiri päättyy? Pohjoisen kulttuurihistorian paikat ja haasteet

## Lähteet ja tutkimuskirjallisuus

- Acerbi, Giuseppe: *Matka Lapissa vuonna 1799*. Suom. Kaarle Hirvonen. WSOY, Helsinki 1963 (1803).
- Aikio, Marjut: Saamelaiskulttuurin renessanssi ja ryöstöviljely. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 1: Outamaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja yhteiskuntatieteiden tiedekunnan julkaisuja C 33. Rovaniemi 1999.
- Annapalo, Heikki (toim.): *Aikain muistot. Lapin kuvauksia neljältä vuosisadalta*. Edita, Helsinki 2000.
- Autti, Mervi: Auttin neidit ikkunalla. Valokuvaajanaiset 1920-luvun Rovaniemellä. *Tuulia. Feministisiä näkökulmia lappilaiseen sukupuolikulttuuriin*. Toim. Päivi Naskali et al. Lapin yliopiston kasvatustieteellisiä julkaisuja 4. Rovaniemi 2003.
- Autti, Mervi & Tuominen, Marja (toim.): *Suuret herrat susia, pienet herrat piruja. Kahdeksan näkökulmaa elettyyn elämään*. Lapin yliopisto, taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 29. Rovaniemi 2005.
- Burke, Peter: Cultures of translation in early modern Europe. *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Ed. Peter Burke & R. Po-chia Hsia. Cambridge University Press, Cambridge 2007. (2007a)
- Burke, Peter: Translating histories. *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Ed. Peter Burke & R. Po-chia Hsia. Cambridge University Press, Cambridge 2007. (2007b)
- Clarke, Edward Daniel: *Matka Lapin perukoille 1799*. Toim. ja suom. Jorma Ojala. Idea Nuova, Piek-sämäki 1997 (1819).
- Douglas, Mary: *Puhtaus ja vaara. Rituaalisen rajanvedon analyysi*. Alkuteos: Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo (1966). Suom. Virpi Blom & Kaarina Hazard. Vastapaino, Tampere 2000.
- Elsner, Jas & Rubiés, Joan-Paul: *Voyages & Visions. Towards a Cultural History of Travel*. Reaktion Press, London 1999.
- Enbuske, Matti: Lapin asuttamisen historia. *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Toim. Ilmo Massa & Hanna Snellman. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 924. SKS, Helsinki 2003.
- Enbuske, Matti: *Tutkija ja Lapin historian erityiset piirteet*. Julkaisematon *lectio praecursoria* väitöstilaisuudessa 14.6.2008. Oulun yliopiston humanistinen tiedekunta. (2008a)
- Enbuske, Matti: *Vanhan Lapin valtamailla. Asutus ja maankäyttö Kemin Lapin ja Enontekiön alueella 1500-luvulta 1900-luvun alkuun*. Bibliotheca Historica 113. SKS, Helsinki 2008. (2008b)
- Hapuli, Ritva: Naiset ylittävät rajoja. Matkakirjallisuuden sukupuolistavista tulkinnoista. *Rajanylityksiä. Tutkimusreittejä Toiseuden tuolle puolen*. Toim. Olli Löytry. Gaudeamus, Helsinki 2005.
- Hautajärvi, Harri: *Lapin läänin matkailuarkkitehtuurin historia*. Lisensiaartityö, Oulun yliopisto, arkkitehtuurin osasto A 20. Oulu 1995.
- Hautala-Hirvioja, Tuija: *Lappi-kuvan muotoutuminen suomalaisessa kuvataiteessa ennen toista maailmansotaa*. Jyväskylä Studies in Arts 69. Jyväskylän yliopisto 1999. (1999a)

- Hautala-Hirvioja, Tuija: ”Minun tyär laitto toohliin parpin vaatheitaa!” *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 2: Tunturista tupaan*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja yhteiskuntatieteiden tiedekunnan julkaisuja C 33. Rovaniemi 1999. (1999b)
- Hautamäki, Soili: *Ydintrauma. Ihminen Hiroshiman jälkeen*. Pohjoinen, Oulu 1988.
- Historian kartasto*. Toim. Jarl Gustafson. WSOY, Helsinki 1963.
- Ihonen, Markku: Lestadiolaisuus – valtakulttuurin torjuttu yöpuoli? *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Toim. Ilmo Massa & Hanna Snellman. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 924. SKS, Helsinki 2003.
- Immonen, Kari: *Historian läsnäolo*. Turun yliopiston historian laitos, julkaisuja n:o 26. Turku 1996.
- Immonen, Kari: *Kulttuurihistoria ja periferia*. Julkaisematon esitelmä Lapin yliopiston kulttuurihistorian oppiaineen 10-vuotisjuhlassa. Lapin yliopisto, Rovaniemi 11.5.2007.
- Itkonen-Kaila, Marja: Johdantoluku teoksessa Jean-François Regnard: *Retki Lappiin*. Suom. sekä johdannolla ja selityksillä varustanut Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1982 (1731).
- Julku, Kyösti (toim.): *Faravidin maa*. Pohjois-Suomen historia. Pohjoinen, Oulu 1985.
- Kaila, Eino: Mitä on tieteellinen sivistys ja miten se hankitaan. Eino Kaila: *Valitut teokset 2*. Toim. Ilkka Niiniluoto. Otava, Helsinki 1992 (1948).
- Kontio, Riitta: Puolivälinilmiöitä Pohjoiskalotin kirjallisuudessa. Kirjailija keskustan ja marginaalisen sisä- ja ulkopuolella. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 2: Tunturista tupaan*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja yhteiskuntatieteiden tiedekunnan julkaisuja C 33. Rovaniemi 1999.
- Kontio, Riitta: Teemoja ja tendenssejä pohjoisessa kirjallisuudessa. *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Toim. Ilmo Massa & Hanna Snellman. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 924. SKS, Helsinki 2003.
- Kotivuori, Hannu: Kauppamiehiä ja kulkureita muinaisessa Lapissa. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 2: Tunturista tupaan*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja yhteiskuntatieteiden tiedekunnan julkaisuja C 33. Rovaniemi 1999.
- Kuikka, Matti: *Katekeetikoulu Suur-Sodankylässä 1837–1950*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 84–85/1994–1995.
- Laestadius, Lars Levi: *Vanhoja kertomuksia Jumalasta ja ihmisistä. Saamenkieliset saarnat ja kirjoitukset*. Suom. Lauri Mustakallio. Akateeminen kustannusliike, Helsinki 1978 (1844).
- Laestadius Lars Levi.: *Rovasti Lars Levi Laestadiusen saarnat pubtaina jotka vastoin niitten kavalotta väärentäjiä näinä lopun aikoina hajallaan olevista käsikirjoituksista kokoilivat Lauri Koistinen ja Hannu Viljakainen*. Sisälähetyksen kirjapaino Raamattutalo, Pieksämäki 1984 (s.a.).
- Laestadius, Lars Levi: *Lappalaisten mytologian katkelmia*. Toim. Juha Pentikäinen, suom. Risto Pulkkinen. Tietolipas 170. SKS, Helsinki 2000 (1840 ja 1845).
- Laestadius, Lars Levi.: *Puhtaat Saarnat 2 samoja periaatteita noudattaen kuin Puhtaat Saarnat 1984*. Toim. Lauri Koistinen, suom. Juha-Lassi Tast. Gummerus, Jyväskylä 2003 (s.a.).
- Lassila, Juhani: *Lapin koulutushistoria. Kirkollinen alkuopetus, kansa-, perus- ja oppikoulut*. Acta Universitatis Ouluensis, sarja E: 49. Oulu 2001.
- Laplanche, J. & Pontalis, J-B.: *The Language of Psycho-analysis*. Transl. Donald Nicholson-Smith. Karnac Books, London 1988 (1967).
- Lehtola, Jorma: *Lailasta Lailaan. Tarinoita elokuvien sitkeistä lappalaisista*. Kustannus-Puntsi, Inari 2000.
- Lehtola, Veli-Pekka: *Saamelainen evakko. Rauhan kansa sodan jaloissa*. City sämit, Vaasa 1994.
- Lehtola, Veli-Pekka: Alempi rotu, alempi kansa? Saamelaiset ja sosiaalidarwinismi 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa. *Faravid* 17/1993. Oulu 1995.
- Lehtola, Veli-Pekka: *Rajamaan identiteetti. Lappilaisuuden rakentuminen 1920- ja 1930-luvun kirjallisuudessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 665. SKS, Helsinki 1997. (1997a)
- Lehtola, Veli-Pekka: *Saamelaiset. Historia, yhteiskunta, taide*. Kustannus-Puntsi, Inari 1997. (1997b)

- Lehtola, Veli-Pekka: Aito lappalainen ei syö veitsellä ja haarukalla. Stereotypiat ja saamelainen kulttuurintutkimus. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 1: Outamaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja yhteiskuntatieteiden tiedekunnan julkaisuja C 33. Rovaniemi 1999.
- Lehtola, Veli-Pekka: Saamelaiset itse tutkimuksensa tekijöiksi. *Kaltio* 5/2005.
- Lehtola, Veli-Pekka: Risti ja noitarumpu pohjoisen uskonnollisessa maisemassa. *Kide* 1/2007.
- Lehtola, Veli-Pekka: Lappologi yhteiskunnallisena vaikuttajana: Maanmittaaja ja saamenystävä Karl Nickul tutkimuksen ja politiikan välimaastossa. *Puolesta bengen ja puolesta maan*. Toim. Harri Turunen. Scripta Historica 34. Oulun historias seura, Oulu 2008.
- Lehtola, Veli-Pekka: Lappalaiskaravaanit harhateillä, kulttuurilähettiläät kiertueella? Saamelaiset Euroopan näyttämöillä ja eläintarhoissa. *Faravid* 33/2009.
- Levi, Giovanni: Aineeton perintö. *Manaajapappi ja talonpoikais yhteisö 1600-luvun Italiassa*. Alkuteos: *Leredità immateriale* (1985). Suom. Kaisa Kinnunen & Elina Suolahti. Tutkijaliitto, Helsinki 1992.
- Linjakumpu, Aini: Uskonnolliset yhteisöt politiikan tekijöinä. Lestadiolaisuus suomalaisena ääriilikeenä? *Kaltio* 1/2000. (2000a)
- Linjakumpu, Aini: Lestadiolaisuuden poliittinen perintö. *Tornionlaakson vuosikirja / Tornedalens årsbok 2000*. (2000b)
- Linjakumpu, Aini & Suopajarvi, Leena (toim.): *Sellinen seutu ja sellainen maa. Erot, vastarinta ja uuden politiikan vaatimus Lapissa*. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja B 44. Rovaniemi 2003.
- Litzen, Veikko: Kansallinen ja ylikansallinen kulttuuri toisen maailmansodan jälkeen. *Talous, kulttuuri ja kansainväliset suhteet*. Toim. Kari Immonen. Historian perintö 5. Turun yliopisto, historian laitos. Turku 1979.
- Lähteenmäki, Maria. *Jänkkääkkäreitä ja parakkipiikojä. Lappilaisten sotakokemuksia 1939–1945*. Historiallisia Tutkimuksia 203. SHS, Helsinki 1999.
- Lähteenmäki, Maria: Jäämeren valloitus. Naparetkeilijöitä ja skippareita Euroopan pohjoisilla rannoilla. *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Toim. Ilmo Massa & Hanna Snellman. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 924. SKS, Helsinki 2003.
- Lähteenmäki, Maria: *Kalotin kansaa. Rajankäynnit ja vuorovaikutus Pohjoiskalotilla 1808–1889*. Historiallisia Tutkimuksia 220. SKS, Helsinki 2004.
- Lähteenmäki, Maria: The White Man's Burden? Settlers in Finnish Lapland in the nineteenth century. *The North Calotte. Perspectives on the Histories and Cultures of Northernmost Europe*. Ed. Maria Lähteenmäki & Päivi Maria Pihlaja. Publications of the Department of History, University of Helsinki, 18. Kustannus-Puntsi, Inari 2005.
- Manninen, E. N.: *Post-Ovula. Kahdentoista härjän raito*. Toim. Veli-Pekka Lehtola. Kustannus-Puntsi, Inari 1998 (1934).
- Marmier, Xavier: *Pohjoinen maa. 1800-luvun Lappia ja Suomea ranskalaisen silmin*. Suom. ja toim. Marja Itkonen-Kaila. SKS, Helsinki 1999 (1843).
- Massa, Ilmo: *Pohjoinen luonnonvalloitus. Suunnistus ympäristöhistoriaan Lapissa ja Suomessa*. Gaudeamus, Helsinki 1994.
- Mathisen, Stein R.: Etnisitet, nasjonalisme og modernitet. Norsk sameforskning i ”lappologens” periode. *Dugnad* 2/1994.
- Mustakallio, Hannu: *Pohjoinen hiippakunta. Kuopion–Oulun hiippakunnan historia 1850–1939*. Kirjapaja, Helsinki 2009.
- Outhier, Réginald: *Matka Pohjan perille 1736–1737*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1975 (1744).
- Pekonen, Osmo: *La rencontre des religions autour du voyage de l'abbé Réginald Outhier en Suède en 1736–1737*. Julkaisematon väitöskirja. Lapin yliopisto, matkailun ja liiketoiminnan tiedekunta. Rovaniemi 2009. (2009a)
- Pekonen, Osmo: Maupertuis'n kirjoitukset Lapista. *Bibliophilos* 3/2009. (2009b)
- Pentikäinen, Juh: *Maria Takalon uskonto*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 299. SKS, Helsinki 1971.

- Pentikäinen, Juha: *Saamelaiset. Pohjoisen kansan mytologia*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 596. SKS, Helsinki 1995.
- Pihlaja, Päivi: Valistuksen vapaa mutta valoton Lappi. *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Toim. Ilmo Massa & Hanna Snellman. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 924. SKS, Helsinki 2003.
- Pihlaja, Päivi Maria: The Study of the North in the 18th century. Knowledge of Lapland in Europe, and Its Significance for Foreign Scholars. *The North Calotte. Perspectives on the Histories and Cultures of Northernmost Europe*. Ed. Maria Lähteenmäki & Päivi Maria Pihlaja. Publications of the Department of History, University of Helsinki, 18. Kustannus-Puntsi, Inari 2005.
- Pihlaja, Päivi Maria: *Tiedettä Pohjantähden alla. Pohjoisen tiedeseurojen suhteet Ranskaan 1700-luvulla*. Societas Scientiarum Fennica. Bidrag till kännedom av Finlands natur och folk 181. Helsinki 2009.
- Pitkänen, Kati: *Kuvattu ja kohdattu pohjoinen. Pierre-Martin de la Martinièren matkakertomuksessa Voyage des pais septentrionaux*. Julkaisematon kulttuurihistorian pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto 2008.
- Pulkkinen, Risto: Lappology. *The Saami. A Cultural Encyclopedia*. Ed. Ulla-Maija Kulonen, Irja Seurujärvi & Risto Pulkkinen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 925. SKS, Helsinki 2005.
- Pursiainen, Ilpo: Paapelin portto ja paparazit. Korpelalaisuus ja kieltäminen. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 2: Tunturista tupaan*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja yhteiskuntatieteiden tiedekunnan julkaisuja C 33. Rovaniemi 1999.
- Rankama, Tuija & Kankaanpää, Jarmo: Eastern arrivals in post-glacial Lapland: the Sujala site 10 000 cal BP. *Antiquity* Vol 82, Nr 318, 2008.
- Rantala, Päivi: *Erilaisia tapoja käyttää kyläbulla. Kalkkimaan pappi aatteiden ja mentaliteettien tulkinta 1800-luvulta 2000-luvulle*. k&h, Turku 2009.
- Regnard, Jean-François: *Retki Lappiin*. Suom. sekä johdannolla ja selityksillä varustanut Marja Itkonen-Kaila. Otava, Helsinki 1982 (1731).
- Renvall, Pentti: *Nykyajan historiantutkimus*. WSOY, Helsinki 1983 (1965).
- Ridanpää, Juha: *Kuvitteellinen pohjoinen. Maantiede, kirjallisuus ja postkolonialinen kritiikki*. Nordia Geographical Publications 34:2. Oulu 2005.
- Ruii, Adina: *Les récits de voyage aux pays froids au XVIIe siècle: De l'expérience du voyageur à l'expérimentation scientifique*. Imaginaire/Nord, Montréal 2007.
- Ruskomaa, L.V.: *Piirteitä Kittilän seurakunnallisesta ja uskonnollisesta elämästä*. Pastoraalikirja, Oulu 1930.
- Rytkölä, Heikki: *Ristit tienvarsilla. Kainuun ortodoksien vaiheita*. Pohjoinen, Oulu 1988.
- Saari, Jarkko: Matkailu, paikallisuus ja alueen identiteetti. Näkökulmia Lapin matkailun etnisiin maisemiin. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 1: Oulumaalta tunturiin*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja yhteiskuntatieteiden tiedekunnan julkaisuja C 33. Rovaniemi 1999.
- Saari, Jarkko: *The Transformation of a Tourist Destination. Theory and Case Studies on the Production of Local Geographies in Tourism in Finnish Lapland*. Nordia Geographical Publications 30:1. The Geographical Society of Northern Finland, Oulu 2001.
- Saari, Satu: *"On sovelias ikeeni ja keveä on kuormani."* Naispastoreiden kokemuksia pappudestaan Oulun hiippakunnassa 1980-luvulta 2000-luvun alkuun. Acta Universitatis Lapponiensis 85. Kustannus-Puntsi, Inari 2005.
- Salmi, Hannu: Menneisyyskokemuksesta hyödykkeisiin – historiakulttuurin muodot. *Jokapäiväinen historia*. Toim. Jorma Kalela & Ilari Lindroos. Tietolipas 177. SKS, Helsinki 2001.
- Schefferus, Johannes: *Laponia*. Latinan kielestä suom. Tuomo Itkonen. Kariston klassillinen kirjasto n:o 70, Lapin tutkimusseuran Acta Lapponica n:o 2. Hämeenlinna 1963 (1673).
- Siltala, Juha: *Suomalainen abdistus. Huoli sielun pelastumisesta*. Otava, Helsinki 1992.
- Suomela, J.: *Lasten lukuoppi eli Usui aapinen. Koti-opetuksen, sunnuntai- ja kiertokouluin tarpeeksi lapsia opettaissansat*. Kuopiossa Paino-yhteyden kirjapainossa 1869.



- Suopajärvi, Leena: Lappi etelän peilissä. Lappilaisuuden rakentuminen Vuotos- ja Ounasjokikamppailussa. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 2: Tunturista tupaan*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja yhteiskuntatieteiden tiedekunnan julkaisuja C 33. Rovaniemi 1999.
- Suopajärvi, Leena: *Vuotos- ja Ounasjokikamppailujen kentät ja merkitykset Lapissa*. Acta Universitatis Lapponiensis 37. Rovaniemi 2001.
- Suopajärvi Leena & Valkonen, Jarno (toim.): *Pohjoinen luontosubde. Elämäntapa ja luonnon politisoituminen*. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja B 43. Rovaniemi 2003.
- Tacitus, Cornelius: *Germania*. Suom. K. J. Hildén. Roomalaisten ja kreikkalaisten kirjallijain teoksia I. Osakeyhtiö Weilin & Göös Aktiebolag, näköispainos vuodelta 1904. Kirja kerrallaan, Helsinki 2004 (1904).
- Talonen, Jouko: *Pohjois-Suomen lestadiolaisuuden poliittis-yhteiskunnallinen profiili 1905–1929*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 144. Jyväskylä 1988.
- Tasihin, Juhani: Tornion ortodoksinen Pietalin-Paavalin sotilaskirkko. *Faravid* 5/1981.
- Tuomaala, Ritva: ”Kyllähän nyt pitää olla jo semmonen aika, että pääsis niin kö keskustelemaan näistä asioista.” *Tutkimus lappilaisten huutolaisten, sotavankien ja partisaanien ubrien elämänkulusta, voimavaroista, terveydestä ja sairauksista*. Turun yliopiston julkaisuja C:274. Turku 2008.
- Tuominen, Marja: Onko Juntilasta lukkariksi? *Lääkäri, lukkari, talonpoika, duunari. Lukuja suomalaisten historiaan*. Toim. Vuokko Aromaa. Otava, Helsinki 1996.
- Tuominen, Marja: Lukkari poikineen. Mikrohistoriallinen katsaus Kittilän seurakunnan vaiheisiin. *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 2: Tunturista tupaan*. Toim. Marja Tuominen, Seija Tuulentie, Veli-Pekka Lehtola & Mervi Autti. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja yhteiskuntatieteiden tiedekunnan julkaisuja C 33. Rovaniemi 1999.
- Tuominen, Marja, Tuulentie, Seija, Lehtola, Veli-Pekka & Autti, Mervi (toim.): *Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 1: Oumamaalta tunturiin*. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja yhteiskuntatieteiden tiedekunnan julkaisuja C 33. Rovaniemi 1999. (1999a)
- Tuominen, Marja, Tuulentie, Seija, Lehtola, Veli-Pekka & Autti, Mervi (toim.): Pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit osa 2: Tunturista tupaan. Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 17 ja yhteiskuntatieteiden tiedekunnan julkaisuja C 33. Rovaniemi 1999. (1999b)
- Tuominen, Marja: Aika on heitellä kiviä ja aika kerätä kivet. *Saatiin tämä vapaus pitää. Tutkija kohtaa rovaniemäläisveteraanin*. Toim. Heikki Annanpalo, Ritva Tuomaala & Marja Tuominen. Rovaniemen kaupunki, maalaiskunta ja seurakunta, Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 21. Rovaniemi 2001. (2001a)
- Tuominen, Marja: Vaikka se tuntu pahaltaki, mutta sitten oli hyväki. *Saatiin tämä vapaus pitää. Tutkija kohtaa rovaniemäläisveteraanin*. Toim. Heikki Annanpalo, Ritva Tuomaala & Marja Tuominen. Rovaniemen kaupunki, maalaiskunta ja seurakunta, Lapin yliopiston taiteiden tiedekunnan julkaisuja C 21. Rovaniemi 2001. (2001b)
- Tuominen, Marja: Lapin sodan tuhot, materiaallinen ja mentaalinen jälle rakennus. *Lappi. Maa, kansat, kulttuurit*. Toim. Ilmo Massa & Hanna Snellman. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 924. SKS, Helsinki 2003.
- Tuominen, Marja: Pohjan tahto. *Kide* 4/2004.
- Tuominen, Marja: A good world after all? Recovery after the Lappish War. *The North Calotte. Perspectives on the Histories and Cultures of Northernmost Europe*. Ed. Maria Lähteenmäki & Päivi Maria Pihlaja. Publications of the Department of History, University of Helsinki, 18. Kustannus-Puntsi, Inari 2005. (2005a)
- Tuominen, Marja: *Me kutsumme menneisyyttä nykyisyytemme tueksi.* Näkökulmia aikoihin ja niiden kokemiseen. Virkaanastujaisesityelmä Lapin yliopistossa, Rovaniemi 28.2.2005. <http://www.ulapland.fi/?depid=18144>. Luettu 31.8.2009. (2005b)
- Tuominen, Marja: *Sinä vahvistit pohjoisen Kansan. Oulun ortodoksisen hiippakunnan synty ja historia*. Paimen-Sanomatt, Oulu 2005. (2005c)
- Tuominen, Marja: Suomen Lapin historiaa Pohjoiskalotin kontekstissa. *Historiallinen aikakauskirja* 3/2005. (2005d)

- Tuominen, Marja: *Pohjoinen, kulttuurihistoria*. Julkaisematon esitelmä Lapin yliopiston kulttuurihistorian oppiaineen 10-vuotisjuhlassa. Lapin yliopisto, Rovaniemi 11.5.2007.
- Tuulentie, Seija: *Meidän vähemmistömmä. Valtaväestön retoriikat saamelaisten oikeuksista käydyissä taisteluissa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 807. SKS, Helsinki 2001.
- Tuulentie, Seija & Tuominen, Marja: Arkista arktista etsimässä. *Lapin tutkimusseuran vuosikirja* XL. Rovaniemi 1999.
- Urry, John: *The tourist gaze. Leisure and travel in contemporary societies*. Sage, London 1990.
- Ursin, Martti: *Pohjois-Suomen tuhot ja jälleenrakennus saksalaissodan 1944–1945 jälkeen*. Pohjoinen, Oulu 1980.
- Varanka, Piia: *Lappi matkailun näyttämöllä. Saamelaiskulttuuri ja luonto matkailun kulisseina*. Lapin yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja B 35. Rovaniemi 2001.
- Varpio, Yrjö: Suomi keskustana ja periferiana. Matkakirjallisuuden myyttiset ilmansuunnat. *Rajanylityksiä. Tutkimusreittejä toiseuden tuolle puolen*. Toim. Olli Löytty. Gaudeamus, Helsinki 2005.
- Virtanen, Keijo: *Kulttuurihistoria – Tie kokonaisvaltaiseen historian*. Turun yliopiston julkaisuja C 60. Turku 1987.
- Vos, Chris: *The Past in Iconic Clisbés. War, pictures and the shaping of historical imagination: The case of "the girl between the doors of a cattle-wagon to Auschwitz"*. Esitelmä konferenssissa *History in Words and Images. Conference on Historical Representation* 26.–28.9.2002, Turun yliopisto.

## Sanomalehtiartikkelit

- Järvinen, Esa I.: Kulttuurihistoriaan myös pohjoinen näkökulma. *Lapin Kansa* 12.5.2007.
- Sallamaa, Kari: Saamelainen Laestadius teki aikansa bestsellerin. *Kaleva* 4.2.2007.

## Kaunokirjallisuus ja valokuvateokset

- Baudelaire, Charles: *Petit Poëms en prose. Le Spleen de Paris*. Gallimard, Paris 1973.
- Baudelaire, Charles: *Pariisin ikävä*. Suom. Väinö Kirstinä & Eila Kostamo. Karisto, Hämeenlinna 1982.
- Heikkilä, Jaakko: *Kirkas nöyryys*. Pohjoinen, Oulu 1997.
- Heikkilä, Jaakko & Pohjanen, Bengt: *Meänmaa*. Pohjoinen, Oulu 1992.
- Niemi, Mikael: *Populaarimusiikkia Vittulanjänkältä*. Suom. Outi Menna. Like, Helsinki 2001.

## Haastattelut ja suulliset tiedonannot

- Heikkilä, Jaakko: suullinen tiedonanto.
- Tasavallan presidentin Tarja Halosen haastattelu. YLE TV1:n uutiset 15.1.2009.

HANNU SALMI  
Kulttuurihistoria, mahdollinen ja runsauden periaate

## Kirjallisuus

- Arcangeli, Alessandro: *Che cos'è la storia culturale*. Carocci, Roma 2007.
- Aristoteles: *Retoriikka. Runousoppi*. Suom. Paavo Hohti & Päivi Myllykoski. Selitykset laatinnut Juha Sihvola. Gaudeamus, Helsinki 1997.
- Berg, Maxine: Crossing Boundaries. *History Workshop Journal* Vol 65, Nr 1, 2008.
- Berkey, Jonathan P.: Featured Review: Life of an Unknown. *American Historical Review* Vol 112, Nr 2, 2007, 459–461.
- Biersack, Aletta: Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond. *The New Cultural History*. Ed. and with an introd. by Lynn Hunt. University of California Press, Berkeley 1989.
- Burke III, Edmund: Review: Life of an Unknown. *Journal of World History* Vol 18, Nr 3, 2007.
- Burke, Peter: *What Is Cultural History?* Polity Press, Cambridge 2004.
- Cassirer, Ernst: *Philosophie der Aufklärung*. Mohr, Tübingen 1932.
- Corbin, Alain: *The Foul and the Fragrant. Odor and the French Social Imagination*. Transl. Miriam L. Kochan, Roy Porter & Christopher Prendergast. Berg, Leamington Spa 1986 (1982).
- Corbin, Alain: *Village Bells. Sound and Meaning in the 19th-Century French Countryside*. Transl. Martin Thom. Columbia University Press, New York 1998 (1994).
- Corbin, Alain: *The Life of an Unknown. The Rediscovered World of a Clog Maker in Nineteenth-Century France*. Transl. Arthur Goldhammer. Columbia University Press, New York 2001 (1998).
- Davis, Natalie Zemon: *Martin Gueren paluu*. Alkuteos: La retour de Martin Guerre (1982). Suom. Aulikki Vuola. Gaudeamus, Helsinki 2001.
- Davis, Natalie Zemon: *Trickster Travels. A Sixteenth-Century Muslim Between Worlds*. Faber & Faber, London 2007.
- Earman, John: *Bangs, Crunches, Whimpers, and Shrieks: Singularities and Acausality in Relativistic Spacetimes*. Oxford University Press, New York 1995.
- Febvre, Lucien: *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century. The Religion of Rabelais*. Transl. Beatrice Gottlieb. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1982 (1942).
- Geertz, Clifford: *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. Basic Books, New York 1973.
- Ginzburg, Carlo: *Justo ja madot. 1500-luvun myllärin maailmankuva*. Alkuteos: Il formaggio e i vermi: Il cosmo di un magnato del '500 (1976). Suom. Aulikki Vuola. Esipuhe Matti Peltonen. Gaudeamus, Helsinki 2007.
- Green, Anna: *Cultural History*. Palgrave Macmillan, Basingstoke 2008.
- Greenblatt, Stephen: The Touch of the Real. *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Ed. Sherry B. Ortner. University of California Press, Berkeley 1999.
- Herodotos: *Historiateos*. Kreikan kielestä suom. Edv. Rein. WSOY, Porvoo 1907.
- Hinde, John R.: *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity*. McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston 2000.
- Hintikka, Jaakko: *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Clarendon, Oxford 1973.
- Jütte, Robert: *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*. C. H. Beck, München 2000.
- Kelley, Donald R.: *Fortunes of History. Historical Inquiry from Herder to Huizinga*. Yale University Press, New Haven 2003.
- Keskinen, Raimo & Oja, Heikki: *Mustaa aukkoa etsimässä*. Tähtitieteellinen Ursa ry, Helsinki 1977.
- Krieger, Leonard: The Philosophical Bases of German Historicism: The Eighteenth Century. *Aufklärung und Geschichte. Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*. Hg. Hans Erich Bödeker, Georg G. Iggers, Jonathan B. Knudsen & Peter H. Reill. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 81. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986.

- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie*. Neu übersetzt, eingeleitet und erläutert von Hermann Glockner. Reclam, Stuttgart 1986 (1714).
- Lidsey, James E.: *The Bigger Bang*. Cambridge University Press, Cambridge 2002.
- Lovejoy, Arthur O.: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1936.
- Masonen, Pekka: Leo Africanus: The Man with Many Names. *Al-Andalus-Magreb. Revista de estudios árabes e islámicos* Vol VII–IX, fasc. 1, 2002.
- Montiglio, Silvia: *Silence in the Land of Logos*. Princeton University Press, Princeton 2000.
- Ory, Pascal: *La culture comme aventure. Treize exercices d'histoire culturelle*. Éditions Complexe, Paris 2008.
- Paalumäki, Heli: "Imagine a Good Day" – Bertrand de Jouvenel's Idea of Futuribles and the Fictitious Histories of the Future. *Nordisk idéhistorisk doktorandkonferens, Helsingfors 2001. Ennen ja nyt* 2/2001. <http://www.ennenjanyt.net/2-01/>
- Peltonen, Matti: Ginzburgin suodatin ja sorron arkistot. Carlo Ginzburg: *Juusto ja madot. 1500-luvun myllärin maailmankuva*. Suom. Aulikki Vuola. Esipuhe Matti Peltonen. Gaudeamus, Helsinki 2007.
- Platon: *Teokset. Viides osa: Sofisti, Valtiomies, Timaios, Kritias, Filebos*. Suom. Marja Irtkonen-Kaila, A. M. Anttila & Marianna Tyni. Otava, Helsinki 1999.
- Poirrier, Philippe: *Les enjeux de l'histoire culturelle*. Éditions du Seuil, Paris 2004.
- Ranke, Leopold von: *Über die Epochen der neueren Geschichte*. Historisch-kritische Ausgabe. Hg. Theodor Schieder & Helmut Berding. R. Oldenbourg, München 1971 (1854).
- Rehm, Rush: *Greek Tragic Theatre*. Routledge, London 1994.
- Reill, Peter Hanns: *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*. University of California Press, Berkeley 1975.
- Rüsen, Jörn: Rhetoric and Aesthetics of History: Leopold von Ranke. *History and Theory* Vol 29, Nr 2, 1990, 190–204.
- Salmi, Hannu: *Elokuva ja historia*. Painatuskeskus, Helsinki 1993.
- Salmi, Hannu: Onko tuoksulla ja äänillä menneisyys? Aistien historia tutkimuskohteena. *Tiede ja edistys* 1/2000.
- Salmi, Hannu: *Kadonnut perintö. Näytelmäelokuvan synty Suomessa 1907–1916*. Suomen elokuva-arkiston julkaisuja. SKS, Helsinki 2002.
- Tannenbaum, Edward R.: Review: Methodology of History. *History and Theory* Vol 18, Nr 2, 1979.
- Topolski, Jerzy: *Methodology of History*. Transl. Olgjerd Wojtasiewicz. Reidel, Dordrecht 1976.
- Weber, Eugen: The Life of an Unknown. *American Historical Review* Vol 107, Nr 3, 2002, 950–951.
- Willis, Connie: *Impossible Things*. Bantam Books, New York 1993.
- Wyschogrod, Edith: *An Ethics of Remembering: History, Heterology, and the Nameless Others*. University of Chicago Press, Chicago 1998.

## HENKILÖHAKEMISTO

Hakemistoon on koottu henkilöiden nimet, jotka esiintyvät pääteksissä.

- Acerbi, Giuseppe 317–318  
Aikio, Anne Kirste 321  
Aikio, Auli 321  
Aikio, Torste Samuli 321  
Aiskhylos 340  
al-Hasan al-Wazzani 345  
Aleksanteri I 286  
Aleksanteri II 286  
Alkio, Santeri 200–201  
Ang, Ien 58  
Anna Itävaltalainen 137–140  
Aragon, Louis 181–182  
Arendt, Hannah 262  
D'Argends, Jean-Baptiste de Boyer 152  
Aristoteles 147, 243, 347–349, 356  
Armade, Peter 113  
Arwidsson, Adolf Ivar 32  
Atwood, Margaret 280  
Autti, Hanna 12, 283–285, 291, 293–305  
Autti, Lyylä 12, 283–285, 291, 293–305  
Autti, Mervi 12
- Bacon, Henry 159  
Bahtin, Mihail 274  
Bar-Tal, Daniel 168, 182–183  
Barnes, Trevor 95  
Barrés, Maurice 172  
Barthes, Roland 106, 290, 293–295, 299  
Baudelaire, Charles 318–319  
Beaumarchais, Pierre Caron Augustin de 149–150, 153–154, 156–157  
Beauvoir, Simone de 266–267
- Benedictsson, Victoria 252–253  
Benjamin, Walter 14, 284, 289  
Benn, Gottfried 172  
Bennett, Tony 52  
Berg, Maxine 346  
Berry, Helen 130  
Biernacki, Richard 84–85, 101–102, 108  
Biernoff, Suzannah 124  
Biersack, Aletta 353  
Blake, William 49  
Blok, Aleksandr 174  
Bloom, Lynn Z. 278  
Blumenberg, Hans 225, 238–240  
Bobrikov, Nikolai 286  
Bodmer, Johann Jakob 351  
Bordo, Susan 142  
Braidotti, Rosi 58–59, 143, 162–163  
Braudel, Fernand 50  
Brecht, Bertolt 166  
Breton, André 10, 166, 181  
Brewer, Daniel 114–115, 261  
Brodhead, Richard R. 261  
Brown, Rupert 185  
Buchan, James 346  
Burckhardt, Jacob 14  
Burke, Peter 34  
Burton, Robert 241–242, 254–255  
Butler, Judith 9, 121–127, 130, 133, 140–141, 300, 304  
Bürger, Peter 172
- Canning, Kathleen 111  
Carrière, Jean-Claude 353

- Cassirer, Ernst 14, 150–151  
 Castree, Noel 83–84  
 Castrén, Kaarlo (ks. Linnanen) 319  
 Cato, vanhempi 53  
 Certeau, Michel de 104, 106  
 Cerutti, Simona 63–64, 66, 70–71  
 Chaouli, Michel 224–227  
 Chartier, Roger 103, 105–106, 272  
 Chen, Kuan-Hsing 58  
 Clarke, Daniel Edward 316–317  
 Cody, Richard 156, 160  
 Corbin, Alain 264–265, 342–345, 348, 352, 354–355  
 Courtois, Stéphane 185  
 Coster, Will 116–117  
 Crocker, Lester 151
- Da Ponte, Lorenzo 145, 149  
 Dante (Alighieri, Durante degli) 44, 162  
 Darnton, Robert 84, 88–90  
 Davis, Natalie Zemon 342–343, 345–346, 348, 352–356  
 Derrida, Jacques 275  
 Descartes, René 146–147  
 Desportes, Virginie 258–259  
 Dewald, Jonathan 103–104  
 Diderot, Denis 149–152, 161  
 Digby, Magdalen 134  
 Douglas, Mary 122–123, 127, 132–133  
 Dyer, Richard 48  
 Dyk, Johann 235–236
- Eco, Umberto 163  
 Ehrström, Eric (Erik) Gustaf 32  
 Einstein, Albert 338, 342  
 Ekström, Anders 15  
 Elias, Norbert 25–26  
 Elkan, Sophie 277  
 Éluard, Paul 181  
 Eskola, Katarina 276
- Febvre, Lucien 357–358  
 Feuerbach, Ludwig 181  
 Fichte, Johann Gottlieb 234–235  
 Foucault, Michel 14, 92, 106, 246–248, 300  
 Frank, Manfred 119, 222  
 Frederik II Suuri 221  
 Freud, Sigmund 242  
 Friedell, Egon 40  
 Frigård, Johanna 294  
 Fritzsche, Peter 255–257
- Gadamer, Hans-Georg 69
- Gallarati, Paolo 158  
 Geertz, Clifford 105, 357  
 Geijer, Erik Gustaf 34, 37  
 Gessner, Salomon 161  
 Gide, Andre 190  
 Gilbert, Jeremy 60  
 Gilroy, Paul 53–54  
 Ginzburg, Carlo 64–65, 84, 282, 295–296, 357–359  
 Gluck, Christoph Willibald von 162  
 Goethe, Johann Wolfgang von 161, 228–229, 234–235  
 Goldoni, Carlo 157  
 Gorki, Maksim 178, 180  
 Gowland, Angus 254–255  
 Gramsci, Antonio 51  
 Greenblatt, Stephen 352  
 Griesinger, Wilhelm 246  
 Grimm, Baron 153–154  
 Guerre, Martin 342, 352–356  
 Guizot, François 34, 37
- Haapala, Pertti 35  
 Hacking, Ian 248–249  
 Halberstam, Judith 58  
 Hall, Stuart 51–54, 58  
 Hapuli, Ritva 11, 16  
 Hardin, Richard 160  
 Harvey, Karen 112–113  
 Hautala-Hirvioja, Tuija 288, 292  
 Hautamäki, Soili 333  
 Haydn, Joseph 162  
 Hebdige, Dick 53, 55–56, 58  
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 175, 181, 223  
 Heidegger, Martin 70  
 Herajärvi, Matleena 197, 199  
 Herajärvi, Pietari (Petter), (Kalkkimaan pappi) 10, 194–214  
 Herder, Johann Gottfried 30, 32, 34, 37, 220, 228  
 Herodotos 339  
 Hinde, John R. 346  
 Hirsch, Marianne 292  
 Hitler, Adolf 192  
 Hobbes, Thomas 221  
 Hobsbawm, Eric 168, 173–174, 183, 188  
 Hoggart, Richard 46–48, 51, 56, 58  
 Honkanen, Katriina 126  
 Horatius 147  
 Howell, Martha 113  
 Hudson, Roy 81–82  
 Hunt, Lynn 13  
 Hunter, Mary 159

- Hutton, Patrick 265  
Häggman, Kai 276  
Härmänmaa, Marja 170  
Hölderlin, Friedrich 226
- Immonen, Kari 14, 35, 81, 334
- Jack, Dana 251  
Jackson, Stanley 245  
Jacques, Martin 53  
James, Robert 247  
Jangfeldt, Bengt 168, 171–172, 176–177  
Jay, Martin 114–115  
Johannisson, Karin 243–246, 250–251  
Jokinen, Eeva 269  
Jolly, Margaretta 274  
Jommelli, Nicolò 162  
Josef II 145  
Järvinen, Hanna 210
- Kaartinen, Marjo 9  
Kallas, Aino 261–263, 269, 275  
Kallioniemi, Kari 8  
Kamenski, Vasili 176  
Kant, Immanuel 24, 220–223, 230, 232  
Kapitza, Peter 225–227  
Keskinen, Raimo 349  
Kiiskinen, Harri 9  
Kivi, Aleksis 199  
Kivimäki, Ville 113  
Klemetti, Oskari 285–286  
Klinge, Matti 35, 38  
Koestler, Arthur 189  
Koivisto, Hanne 10  
Koivunen, Anu 292  
Kontturi, Katve-Kaisa 295  
Kooij, Maija van der 10  
Koselleck, Reinhart 154, 232  
Kosonen, Päivi 265  
Kraepelin, Emil 246  
Kristeva, Julia 122–124, 127–128, 133  
Kristiansen, Roald E. 326  
Krohn, Aune 275, 277  
Krohn, Helmi 273–274  
Kuhn, Thomas 105  
Kurtti, Antti 205  
Kustaa III 23  
Kähkönen, Kaija 288  
Kärki, Kimi 8
- Lacan, Jacques 106  
Laestadius, Lars Levi 316, 318, 324–326  
Lagerlöf, Selma 277
- Laitinen, Riitta 9  
Lampén, Ernst 319–320  
Lamprecht, Karl 35  
Lantto, Juho 286  
Lappalainen, Irja 272  
Larsson, Lisbeth 265, 279  
Lauretis, Teresa de 301  
Lawrence, D. H. 172  
Leavis, Frank Raymond 44–45  
Lehtola, Veli-Pekka 319–320, 326  
Lehtonen, Mikko 28, 57, 60–61  
Lehtonen, Turo-Kimmo 113  
Leibniz, Gottfried Wilhelm 224, 239, 350–351, 357  
Lejeune, Philippe 265  
Lenin, Vladimir Iljitš 176–178, 187, 189, 326  
Leo Africanus 345–346, 348  
Leskelä-Kärki, Maarit 11  
Lessing, Doris 10, 166–168, 183–190, 192, 266  
Levi, Giovanni 64, 335  
Lévi-Strauss, Claude 106  
Liakka, Niilo 202  
Liksom, Rosa 208  
Lilly, William 131  
Linnanen (oik. Kaarlo Alarik Castrén) 197–198, 209  
Linsén, Johan Gabriel 28, 32  
Litzen, Veikko 14, 40  
London, Jack 172  
Lovejoy, Arthur O. 350, 354  
Ludvig XIV 140  
Ludvig XVI 153  
Lunatsarski, V. A. 176, 178  
Lähteenmäki, Maria 332  
Lönnrot, Elias 32–33, 198–199
- Maalouf, Amin 345  
MacIntyre, Alasdair 143  
Madame de Motteville 137–139  
Magris, Claudio 271  
Majakovski, Vladimir 10, 166–167, 170–172, 175–180  
Malraux, André 10, 167, 172, 188, 190–191  
Mandela, Nelson 54  
Mann, Thomas 25  
Manninen, E. N. 320  
Marholm-Hansson, Laura 254  
Marmier, Xavier 315–316  
Marx, Karl 175, 181  
Massey, Doreen 58–59  
McMullen, Linda 251  
McRobbie, Angela 53, 56–57  
Melberg, Arne 268

- Melkas, Kukku 263–264  
 Menocchio (Domenico Scandella) 64–65, 358–359  
 Meriluoto, Aila 267  
 Metastasio, Pietro 147–148  
 Micale, Mark 249–250  
 Michelet, Jules 34  
 Mirzoeff, Nicholas 299  
 Model, Lisette 300  
 Montiglio, Silvia 340  
 Morottaja, Sammeli 319  
 Mozart, Wolfgang Amadeus 10, 144–145, 149, 155–159, 162  
 Muratori, Ludovico Antonio 145–148
- Newton, Isaac 224  
 Nietzsche, Friedrich 170–172  
 Nikolai II 286  
 Nilsson, Frans Gustav 203, 205–206  
 Nisbet, H. B. 220  
 Nivala, Asko 11  
 Novalis (Friedrich von Hardenberg) 224, 227
- O'Brien, Áine 58  
 Oja, Heikki 349  
 Ollila, Anne 8  
 Oppenheim, Janet 249  
 Orwell, George 45  
 Outhier, Réginald 317
- Palin, Tutta 286, 288–290, 399  
 Palsa, Kalervo 211  
 Parekh, Bhikhu 189, 192–193  
 Pasternak, Boris 180  
 Peltonen, Matti 289, 297  
 Peura, Maria 208  
 Pinagot, Louis-François 344–345, 348, 354–355  
 Platon 243, 349  
 Poggioli, Renato 160–161, 172–173  
 Porter, Roy 129, 132  
 Porthan, Henrik Gabriel 20  
 Proust, Marcel 45  
 Puoskari, Jalmari 195, 198–203, 207  
 Puoskari, Pirkko 195, 203–208
- Rabelais, François 358  
 Ranke, Leopold von 38, 346–347, 351–352, 356–357  
 Rantala, Heli 8  
 Rantala, Pälvi 10  
 Reagan, Ronald 54  
 Reckwitz, Andreas 100–101, 109, 111  
 Regnard, Jean-François 312–315, 335
- Reill, Peter Hans 351  
 Renvall, Pentti 211–212, 336  
 Ricœur, Paul 236–237, 238–239, 262, 278  
 Riikonen, H. K. 20  
 Rossi, Leena-Maija 300  
 Rousseau, Jean-Jacques 161  
 Rubin, Miri 13
- Saarisalo, Aapeli 319  
 Sade, Donatien Alphonse François de 152–153  
 Sahlins, Marshall 103, 107  
 Sallamaa, Kari 324–325  
 Salmi, Hannu 13, 16  
 Saresma, Tuija 279  
 Schatzki, Theodore R. 100  
 Schauman, Eugen 286  
 Schefferus, Johannes 312, 314, 318  
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 318  
 Schlegel, August Wilhelm 237  
 Schlegel, Caroline 237  
 Schlegel, Friedrich 217–238  
 Schleiermacher, Friedrich 234  
 Schwarzschild, Karl 338–339, 341–342  
 Scott, Joan 84–85, 110–111  
 Scribner, Robert 107  
 Scull, Andrew 248  
 Seppänen, Janne 290  
 Setälä, E. N. 273  
 Setälä, Salme 273–274, 320  
 Seulin, Arnold 145  
 Sewell, William H. 85, 92, 96–97, 105–108  
 Shakespeare, William 44  
 Shelley, Mary 229  
 Shelley, Percy 228  
 Simons, Walter 113  
 Skaiti 320  
 Skram, Amalie 253–254  
 Smith, Jay 109  
 Snellman, Johan Vilhelm 29–30, 33–38  
 Sofokles 340  
 Solomon-Godeau, Abigail 294  
 Sontag, Susan 305  
 Spicer, Andrew 116–117  
 Spiegel, Gabrielle 68, 75, 103, 110–111  
 Spinoza, Baruch de 226  
 Staalo, Jemina (oik. Anni Ylävaara) 195, 208–211  
 Stalin, Josif 178, 180, 192  
 Stanley, Liz 274, 276, 304  
 Stegmaier, Werner 222–223  
 Stoppard, Janet 251  
 Strauss, Leo 233  
 Suolahti, Gunnar 35



- Suomela, J. 327  
 Suopajärvi, Leena 322  
 Suvilehto, Jukka 321
- Tacitus, Publius Cornelius 311, 314  
 Tarkiainen, Viljo 199  
 Tasso, Torquato 160–162  
 Tengström, Johan Jakob 8, 19, 21–30, 32, 39  
 Terho, Henri 16  
 Thatcher, Margaret 52, 54  
 Thompson, Edvard Palmer 48–51  
 Till, Nicholas 162  
 Timms, Edward 166  
 Tolonen, S. 286  
 Topelius, Zacharias 38  
 Topolski, Jerzy 353–354  
 Trotski, Lev 178, 181  
 Tuohela, Kirsi 11, 16, 263  
 Tuominen, Marja 12, 211, 213  
 Turner, Graeme 43
- Ulvros, Eva Helen 277
- Vigne, Daniel 353  
 Vihanta, Ulla 181  
 Villa, Kyllikki 269–271  
 Virtanen, Keijo 14  
 Voltaire, François-Marie Arouet de 351  
 Vos, Chris 291
- Wetter, Evelin 116  
 Williams, Raymond 45–47, 51, 58, 62, 168, 173  
 Willis, Connie 338–339, 341, 355  
 Winter (myöh. Talvio), Maila 273  
 Woolf, Virginia 259–261, 264  
 Worchel, Stephen 168–169, 186, 188  
 Wyszogrod, Edith 347, 352, 354
- Zeno, Apostolo 147  
 Zola, Émile 169
- Yalom, Marilyn 140–141  
 Yeung, Henry W. 82, 96–97  
 Young, Iris Marion 141  
 Yrjö-Koskinen, Yrjö Sakari 38

## ASIAHAKEMISTO

Hakemistoon on koottu asiasanat, jotka esiintyvät päätekstissä.

- abjekti 121–125, 127–128, 132–133, 137–142  
acedia 245  
affekti 148–149, 164  
aika, ulottuvuudet (menneisyys, nykyisyys, tulevaisuus) 45, 162–164, 211–214, 220, 229–232, 255–257, 339–341, 347–349, 355, 357–359  
aikakausi 218, 227–232, 350–351  
aikakäsitys 255–257, 350, 354, 358  
aikakäsitys, kristillinen 351–352  
aistit 128–136, 138–140, 142, 342–343  
aktio 147  
alakulttuuri 55–57  
albumikuva 285–288, 294, 302, 305  
amerikanisaatio 42, 47–48  
anarkismi 170, 177, 180–182  
annalismi 50  
antiikki 243–244, 246  
antiikin Rooma 80, 91, 93–94  
antirealismi 347, 354  
antropologia 65, 70–72, 78  
arkeologia 93–94  
arkipäivän historia/Alltagsgeschichte 65, 72, 74–75, 110, 114–115, 343  
avantgarde 172–173
- Bildung 27–28, 30  
Birminghamin koulukunta 51–58  
bricolage 107  
Cool Britannia -ilmiö 58  
cultural studies 41–62  
culture and civilization -traditio 42–45
- demiurgi 349  
depressio 244–246, 250–251  
dialogi 69–70, 73, 274–275, 284–285, 305  
digitaalisuus 296  
diskurssi 98, 101, 103–105, 109–112, 115, 117, 130, 250, 265, 310  
draama 145, 149–150  
dromomania 258
- emic-, etic-näkökulma 71  
epookki 192, 350–351, 356–358  
esittäminen/edustaminen 284, 286–287, 291, 300–304  
Espanjan sisällissota 167, 188  
essentiaalistaminen/essentialismi 102, 110, 115, 125, 312, 315, 319  
etnisyys 51–56, 311, 322, 328, 337  
etnentrismi 311–313, 321, 335
- feminismi 56–57, 295, 301, 304  
feministinen psykologia 251  
feministinen teoria 121–125, 140–142, 295, 304  
fenomenologia 70, 141, 247  
filosofia 220, 222–227  
fragmentti/fragmentaarisuus 222–223, 229–231, 235  
Frankfurtin koulukunta 43–44  
futurismi, venäläinen 175–177, 180
- gender studies 56–57  
geometria 223–226  
girl-power 58

- haju 130–136, 138–139, 342–343  
 harmonia 149, 159, 162, 164  
 henki 27–29, 31–34, 39  
 hermeneutiikka 60, 69–70, 219, 224, 234, 236, 284–285  
 historia rerum gestarum 340  
 historiakäsitys 30, 33–38, 44, 48, 195, 211–214, 254–257, 339, 344–345  
 historiallinen realismi 340, 347  
 historianfilosofia 30–31, 220, 229–233  
 historiankirjoitus 33–38, 339–340, 347, 349, 351–354  
 history from below 50  
 homo economicus 51  
 humoraalioppi 246  
 humoraalipatologia 134  
 hypokondriikko 243  
 hysteria 249–250
- ideaali 39, 164, 294, 303  
 identiteetti (ks. ryhmä-, yksilöidentiteetti) 53–54, 56–57, 110, 127, 140–142, 157, 191–193, 264–266, 268–269  
 ikoni/ikoninen 289–290, 302  
 ikoninen klisee 291, 304, 320, 334  
 imaginäärinen 344, 348–349  
 indeksisyys/indeksinen 289–290, 302  
 individualismi 167, 170–172
- johtolanka 293–297, 303–305  
 jälki 94, 278, 289  
 jälkistrukturalismi 61, 104  
 järki 144, 146, 150–151, 163
- Kalottialue 311, 325, 336  
 kamera 299, 301  
 kansankulttuuri 64–65  
 kasvaimet 128–140  
 katse 284, 289, 297, 299–302, 304, 321  
 keinotekoinen/keinotekoisuus 152, 228–232  
 kielellinen käänne 99, 103, 108  
 kieli 44, 101–103, 114, 222–225, 229, 233, 236–240, 262  
 kirjalliset lähteet, kriittinen luenta 88–94  
 kirjeet 91, 237, 271–278  
 kirjoittaminen, naiset 258–280  
 kirjoittamisen kulttuurihistoria 258–280  
 kirurgia 131–136  
 kissat 88–90  
 kokemus 109–114, 278–279  
 kokonaisvaltaisuus 14–15, 68–69, 77, 115–117  
 kolonisaatio 336–337  
 kommunismi 165–193
- kommunistinen puolue 166–167, 181, 183, 186–189, 191  
 konstruktivismi 66–67, 248, 339, 356, 248–249, 291  
 konteksti 63–79, 144, 163, 219, 248, 251, 261, 267, 282, 304–305, 317, 319, 348  
 koominen 150, 156–158  
 kritiikki/kriittinen 61, 145, 154, 172–173, 204–207, 220, 237, 239  
 kulttuuri, eletty 46  
 kulttuuri, käsite 19–40, 45–48, 59–60, 69–70, 78, 81–84, 102–103, 107–108, 127, 219–220, 229–230, 326, 333–337, 355–359  
 kulttuuri, käytänteenä 86, 90–94, 96–97, 98–117  
 kulttuuri, merkitysjärjestelmänä 67, 69, 72, 76, 86–90, 99, 101–102, 108, 123, 357–358  
 kulttuuri, selektiivinen 46  
 kulttuuri, tallennettu 46  
 kulttuuri, tekstinä 44, 88, 90–91  
 kulttuurihegemonia 51–53  
 kulttuurintutkimus (ks. cultural studies) 67, 76  
 kulturalismi 42–44, 48, 51  
 kuva/kuvaaminen 281–305  
 kuvankäsittely 295–298, 303–304  
 kvantitatiivinen analyysi 94–97  
 kylähullu 196–198, 203, 207–208, 212  
 käsite/käsitteellistäminen 26–27, 69, 72–75, 111–112, 116, 191, 220–227, 238–240, 277  
 käytäntö/käytännö 66–67, 75, 86, 90–94, 96–97, 98–117  
 käytäntäteoria 98–101
- Lapin jälleenrakennus 330–334  
 Lapin sota 330–331  
 lappalaiset 312–319, 324  
 leavisläisyys 44–45  
 lestadiolaisuus 321–326  
 liha 124–126, 128–132, 141  
 liminaalisuus 61  
 luonnollinen/luonnollisuus 220–221, 228–232  
 luonnonlaki 144, 151, 163–164  
 lähihistoria 218, 332–334  
 lähteisiin perustumaton tieto 353–354
- mahdollinen/mahdollisuus 231–232, 338–361  
 makrohistoria 78, 282  
 mania 243–244  
 marginaali 49–51, 59, 62, 78, 310, 343  
 marxismi/marxilaisuus 41, 43–48, 50–51, 61, 86, 166, 173, 181  
 massakulttuurikritiikki 43–44  
 materiaalisuus 109, 112–115, 130–131, 277, 332

- matkakuvaukset 312–319  
 mekanistinen selitysmalli 105–106  
 melankolia 241–257  
 menneisyyskuva 195, 211–214  
 mentaliteetitutkimus 45–46, 74, 78, 87  
 merkitys 72, 76–77, 86–87, 92–93, 99  
 merkki 81, 86, 94, 99, 102, 108, 127, 289–290  
 metafora 217–240, 341, 357  
 metafora, kemiallinen 218–221, 225–233  
 metafora, matemaattinen 224, 226, 239–240  
 metafora, mekaaninen 218, 233  
 metafora, orgaaninen/organismi 27–28, 218–  
 221, 228–233  
 metodologia 63–64, 74–76, 96–97  
 mikrohistoria 46, 49, 63, 66, 75, 78, 95, 282,  
 295–296, 303  
 monarkia 220–221  
 monitieteisyys 59–61, 70, 76, 116, 192–193, 309  
 monumentti 340  
 moraali 143–164  
 muisti 50, 256, 265–266, 270, 289, 292, 303,  
 339  
 muistin ja unohtamisen politiikka 312, 324,  
 329, 333, 337  
 muistitieto/muistitietotutkimus 75  
 muotokuva 283–284, 286–287  
 musta aukko 338–342, 346, 349, 355–359  
 muutos 84–86, 143, 150, 158, 162–164, 232,  
 255–257  
  
 naiseus/nainen 140–142, 253, 291, 300–304  
 naistutkimus 57, 74  
 nietzscheläisyys 170–172  
 nihilismi 152–153  
 nokkeluus (Witz) 221–222, 227  
 nuorisokulttuuri 47, 51, 53–57  
 näppäily 283, 294, 300  
  
 oikein oleminen 294, 302  
 olevaisen suuri ketju 350  
 omaelämäkerrat/omaelämäkerrallisuus 167–168,  
 183–186, 252–253, 264–268, 279–280  
 omakuva 291, 298, 304  
 opera buffa 156–159  
 opera seria 156–157  
  
 passio 146–147  
 pastoraali 159–162  
 performatiivinen/performatiivisuus 107, 109,  
 126, 300, 303–305, 353  
 periferia 312, 320, 328, 334–336  
 pilkkarunoilija 197, 201, 204–206  
 pohjoinen kulttuurihistoria 309, 334–337  
  
 pohjoinen taiteilija 208–211  
 pohjoiset identiteetit ja mentaliteetit 310, 321,  
 334–337  
 politiikka/poliittisuus 145, 154, 165–193, 220–  
 221, 232–238, 335  
 populaarikulttuuri 41–62, 320  
 postkolonialismi/jälkikolonialinen diskurssi  
 51–54, 56, 59, 310, 336–337  
 postmodernismi 43, 57, 61  
 Preussi 220–221, 236–237  
 projektiivinen katse 312–313, 317, 319  
 psykoanalyysi 61, 123–124  
 punctum 293–295  
 punk 55–57  
 päiväkirjat 267–271  
  
 Ranskan suuri vallankumous 149, 154–155, 218,  
 227–238, 255  
 rasismi 54  
 realismi 340, 347  
 representaatio 85, 100–102, 108, 117, 247,  
 290–291, 294, 301, 303–304, 340  
 retrospektio 337, 340  
 rintasyöpä 121, 125–142  
 rituaali 78, 287, 300–302  
 romantiikka/varhaisromantiikka 217–240, 244  
 rotu 42, 51–54  
 runous 147–148, 347–348  
 runsauden periaate 350–355, 357–358  
 ruumiinfenomenologia 111  
 ruumis/ ruumiillisuus 109–111, 113–114, 121–  
 128, 130–133, 137–142, 299–300  
 ryhmäidentiteetti 167–169, 182–189, 192–193  
 ryhmäuskomus 168–169, 182–189, 192–193  
  
 saamelaiset 320, 323–325, 328, 330, 335  
 sairaus 125–127, 129, 131, 137, 142, 246–249  
 Schwarzschildin säde 338–339, 341–342  
 selitys ja kuvaus 97  
 semioottinen 56, 105–106, 108, 289–290, 357  
 semioottinen selitysmalli 105–107  
 sensuuri 153, 233–238  
 sivilisaatio 20, 25–26, 29–30  
 sivistys 19–40  
 The Smiths 48  
 sosiaalihistoria 48–51, 85, 110, 114, 116  
 sosiaalinen todellisuus 100–101, 106  
 sosialismi 175–178, 180  
 strategia 66, 78, 104  
 studium 293–294  
 subjektiivinen 257, 297  
 subjektiivisuus 51, 53, 56, 124–125, 127, 256,  
 290–299, 302

- sukupuoli 42, 52–53, 56–57, 75, 78, 124–126,  
137, 142, 250–254, 264, 299–302, 304  
sukupuolihistoria 57, 74  
Suomen Lappi 311, 322, 328, 333  
surrealistit 180–182  
symboli 70, 78, 86, 88, 142, 186  
syöpä 121, 125, 127–142
- taktiikka 67, 104  
talous 81–86, 93–94  
taloushistoria 91–93  
talous- ja sosiaalhistoria 85–87, 91, 95  
talousmaantiede, kulttuurinen käänne 82,  
95–97  
talousmaantiede, teoreettinen käänne 95  
tasavalta 237  
tekijyys 265, 290–291, 294  
teksti 90–93, 261–264, 278, 348  
teoria 64, 66, 73, 95, 111, 337  
tietäminen 341–347, 354–354, 358–359  
tila/tilallisuus 106, 113, 116–117  
todellisuuden kosketus 352–353  
todennäköisyys 344–346  
toimijuus/toimija 51, 53, 56, 65–67, 78, 102,  
108–109, 111  
toiminta 90, 100, 108, 111, 113  
toiseuden spektaakkeli 53  
toisinajattelija 51, 173, 191, 203–208  
Tornionlaakso 194, 205  
tragedia 339–340, 347–348  
tulkinta 69–70, 214, 219, 224, 233–234, 236,  
239, 284–285, 297, 305
- uuden ajan alku 116–117, 121, 124, 126, 128,  
133, 136–137, 141–142, 350  
uudet historiat 42, 74–75  
uusgramscilaisuus 51–52  
uusi kulttuurihistoria 99, 101–103, 358  
uusliberalismi 41, 58
- valistus/Aufklärung 23–24, 144–145, 150–155,  
163–164, 220, 228, 237, 318, 350–351  
vallankumous 166, 173–178, 217, 231–232  
valokuva/valokuvaus 281–305  
valta 41, 72, 76, 92, 103–106, 115, 145, 149,  
154–155, 169  
varhaisromantiikka 217–240  
vastarinta/vastustus 42, 46, 50–51, 72, 79,  
103–106  
virtuaalihistoria 338–343  
visuaalinen 116, 291, 290
- yhteiskunnallinen determinismi 109, 345
- yksilö 63–66, 77–79, 144, 163, 343, 358  
yksilöidentiteetti 162–163, 168–169, 189, 192  
yksityiskohta 293–297, 303–304  
yleistettävyys 88–90, 94–95

## KIRJOITTAJAT

Mervi Autti (YTM) työskentelee Lapin yliopiston naistutkimusyksikössä ja viimeistelee väitöskirjaansa 1900-luvun alun naimattomista valokuvaajanaisista Rovaniemellä.

Ritva Hapuli (FT), kulttuurihistorian dosentti, on tutkinut viime vuosina naisten kirjoittamaa matkakirjallisuutta. Hänen viimeisin tutkimuksensa on *Matkalla kotona. Kyllikki Villan matkapäiväkirjoista* (2008).

Marjo Kaartinen (FT) on dosentti ja kulttuurihistorian yliopistonlehtori Turun yliopistossa.

Kari Kallioniemi (FT) on kulttuurihistorian dosentti ja lehtori Turun yliopistossa. Hän on populaarikulttuurin historiaan erikoistunut tutkija, joka valmistelee parhaillaan tähteyden historiaan liittyvää teosta.

Harri Kiiskinen (FM) työskentelee kulttuurihistorian oppiaineessa Turussa ja valmistelee väitöskirjaa keramiikan tuotannon ja kaupan käytännöistä antiikin roomalaisessa Etruriassa.

Hanne Koivisto (FL) lehtori, avoin yliopisto-opetus. Valmisteilla väitöskirja suomalaisten vasemmistointellektuellien identiteetistä 1930–1950-luvuilla.

Maija van der Kooij (FM) valmistelee Turun yliopistossa väitöskirjaa *Moraali ja tunteet Mozartin oopperoissa*.

Kimi Kärki (FL) valmistelee väitöskirjaansa kulttuurihistorian oppiaineessa Turussa, aiheenaan angloamerikkalaisen lavasuunnittelun, stadionrocktähteyden ja teknologian suhde, ja toimii kansainvälisen maisteriohjelman European Heritage, Digital Media and the Information Society koordinaattorina.

Riitta Laitinen (FT) työskentelee yliopistonlehtorina kulttuurihistorian oppiaineessa Turussa ja tutkii 1600-luvun Turkuja ja paikkojen kokemista.

Maarit Leskelä-Kärki (FT) toimii tutkijatohtorina kulttuurihistorian oppiaineessa ja Turun yliopiston kollegiumissa. Hänen keskeisiä tutkimusalueitaan ovat naisten kirjoittamisen kulttuurihistoria ja (oma)elämäkerralliset aineistot.

Asko Nivala (FM) työskentelee tutkijana Turun yliopistossa, kulttuurihistorian oppiaineessa. Hän kirjoittaa väitöskirjaa Friedrich Schlegelin historianfilosofiasta.

Anne Ollila (FT) toimii kulttuurihistorian professorina Turussa ja hänen uusin tutkimuksensa *Kirjoituksia kulttuurista, sukupuolesta ja historiasta* ilmestyy talvella 2010.

Sakari Ollitervo (FL) on työskennellyt kulttuurihistorian oppiaineessa Turussa.

Heli Rantala (FM) valmistelee väitöskirjaa J. V. Snellmanin kulttuurikäsitteestä, ja toimii koordinaattorina Itämeren alueen integraation ja vuorovaikutuksen tutkijakoulussa kulttuurihistorian oppiaineessa Turussa.

Pälvi Rantala (FT) toimii Lapin yliopistossa tutkijan ja opettajan tehtävissä.

Hannu Salmi (FT) toimii kulttuurihistorian professorina Turun yliopistossa ja on erikoistunut 1800-luvun kulttuurihistoriaan sekä populaari- ja media-kulttuurin historiaan.

Kirsi Tuohela (FT) toimii tutkijana kulttuurihistorian oppiaineessa. Hänen väitöskirjansa (2008) koski naisten koettua ja kirjoitettua melankoliaa 1800-luvun lopulla. Hänen nykyisen post doc -tutkimuksensa aiheena on psyykinen sairastaminen modernisoituvan Suomen omaelämäkertoissa 1900–1950.

Marja Tuominen (FT) on kulttuurihistorian professori Lapin yliopistossa.