

HETKIÄ HISTORIASSA

HETKIÄ HISTORIASSA

Toimittanut Henri Terho

Cultural History – Kulttuurihistoria 2
Turku

CULTURAL HISTORY – KULTTUURIHISTORIA 2

ISBN 951-29-2299-1

ISSN 1458-1949

Kulttuurihistoria

20014 Turun yliopisto

<http://www.utu.fi/hum/historia/kh/>

© kirjoittajat

Kannen suunnittelu Maija Mäkikalli

Taitto Henri Terho

Painettu Karisto Oy:n kirjapainossa Hämeenlinnassa 2002

SISÄLLYS

Lukijalle	7
HANNU SALMI "Metsässä syntyneet" ja silva Hercynia. Germaaninen metsä tasavallan ajan lopun ja keisariajan alun klassisessa kirjallisuudessa	9
ISTO VATANEN Viili luonto vastaan kesytetty puutarha: roomalaisen maisemaihanteen ruumiinrakenne keisariajan alkuvuosina	23
TEEMU IMMONEN Ruumis ja sielu varhaiskeskiaikaisessa luostariudessa	43
LEENA ROSSI Keskiajan taiteen alastonkammo – harhaluulo	57
ANU KORHONEN Etiopialaiset pesulla: mustan ihon merkitykset uuden ajan alun Englannissa	91
RIINA TAMMI Äidinrakkautta uuden ajan alun Englannissa.....	117
LIISA LAGERSTAM Aristokraattinen maailmankirja. Opintomatkat osana 1600-luvun ruotsalaista aateliskasvatusta	145
KARI KALLIONIEMI Tutkimusmatkailijoita, dandyjä ja visionäärejä – eksentrisyys modernin ajan kynnyksellä	159
ANNE OLLILA Maallistuva aika: aikakäsitys 1800-luvun lopussa	181

HANNA JÄRVINEN Kitsch ja korkeakulttuuri: Vaslav Nijinskyn tähtikultista	199
MAARIT LESKELÄ-KÄRKI Aune Krohnin kristillinen ja kirjoittava elämä. Tulkintoja 1900-luvun alun naisten uskonnollisuudesta	221
HANNE KOIVISTO Intellektuelli modernina yksilönä – vasemmistoälymystön omakuva 1930-luvun Suomessa	257
MAIJA MÄKIKALLI Carl-Johan Bomanin ‘tilaasäästävä tuoli’ 1930-luvun alun taideteollisuusesineenä	271
MARJO KAARTINEN Orientin lumo – Itä toisena	291
SAKARI PESOLA Kun suomalaiset äänestivät jaloillaan. Toisen maailmansodan tanssikiellosta tanssilavojen kukoistukseen	309
KARI IMMONEN Suuresta desilluusiosta kulttuurin markkinoille Suomen kulttuurisen kentän muuttuminen sodan jälkeen	330
KALLE PIHLAINEN Kaunokirjallisen tiedon käyttö historiantutkimuksessa – esimerkkinä Josef Skvoreckýn <i>Ihmismielten insinööri</i>	345
MERJA LIND Savivarpaita vai cityihmisiä? Image-julkaisussa 1980-luvun loppupuolella muotoiltu suomalaisuus ja kansainvälisyys	372
RIITTA LAITINEN Itsemääräämisen ja oman perinnön puolesta – Yhdysvaltain intiaanien uusi asema 1900-luvun lopulla	388
Kirjallisuutta	411

LUKIJALLE

Hetkiä historiassa tarjoaa kulttuurihistorian tutkimukseen monipuolisen näköalan — monipuolisen niin kuin teoksen tuottanut Turun yliopiston kulttuurihistorian oppiainekin on. *Hetkiä historiassa* on suunniteltu johdatukseksi kulttuurihistorian opintoihin niin perustutkinto-opiskelijoiden kuin myös avoimen yliopiston opiskelijoiden käyttöön.

Kirjassa on sekä aikaisemmin julkaistuja että tätä teosta varten kirjoitettuja artikkeleja. Teemat kattavat kulttuurihistorian tutkimuksen painoaloja. Artikkeleissa pohditaan muun muassa sukupuolisuutta, toiseutta, ruumiillisuutta, ihmisen maisemasuhdetta, uskonnon merkitystä arjessa, ajan muuttuvaa olemusta, eksentrikkoja ja tähtikultteja sekä kulttuurin laajoja kehityslinjoja niin modernin kuin postmodernin näkökulmista. Käsiteltävät aikakaudet ulottuvat ajanlaskua edeltävästä antiikista 2000-luvulle.

Vuosi 2002 on kulttuurihistorian 30-vuotisjuhlavuosi. Oppiaineen juhlapäivän yleisötilaisuutena järjestettiin koko päivän esitelmäsarja, jossa oli mukana vuosilukuun sopivasti noin 30 puheenvuoroa. Esitelmät on julkaistu Internetissä kulttuurihistorian www-sivuilla osoitteessa <http://www.utu.fi/hum/historia/kh/Arkisto/tapahtumat/juhlakirja/> ja teos julkaistaan myöhemmin tänä vuonna myös kirjana.

Antoisia lukuhetkiä historiaan!

Turussa 6.8.2002

Henri Terho

”METSÄSSÄ SYNTYNEET” JA SILVA HERCYNIA
Germaaninen metsä tasavallan ajan lopun ja keisariajan alun
klassisessa kirjallisuudessa

Hannu Salmi

”Maa on yleensä hirvittävän metsäinen tai inhottavan suoperäinen.”¹ Näin kuvasi Cornelius Tacitus Germaniata Trajanuksen toisella konsulikaudella vuonna 98 kirjoittamassaan teoksessa *Germania*.² Vain hieman aikaisemmin Domitianuksen aikana (keisarina 81–96) Reinin ja Tonavan yläjuoksujen rajoittama alue oli erotettu Germaniasta rajavallin (*limes*) avulla. Tacitukselle germaanisen kulttuurin vierautta tai toiseutta symboloivat tiheät metsät, jotka tarjosivat piilopaikkoja viholliselle ja joiden pimennossa roomalaisten sotataidot joutuivat koetukselle. On muistettava, että antiikin aikana Germanian metsät olivat huomattavasti runsaammat kuin meidän aikanamme, ja laajoilta alueilta puus-toa tuhottiin vasta 1100- ja 1200-luvuilla.³

Roomalaisessa kulttuurissa metsät olivat ennen kaikkea kaupunkien tukialue ja suoja paikka. Caesar kertoo *Gallian sodassaan*, miten hän ensimmäisen kerran Reinin ylitettyään yritti valloittaa sveebien kaupungin, mutta kaupunkilaiset olivat saaneet viestin ”kehoittaen kaikkia siirtymään pois kaupungistaan ja viemään lapsensa, vaimonsa ja kaiken omaisuutensa metsien kätköön”.⁴ Galliassa oli useita kaupunkeja, mutta Reinin yli siirryttäessä taajamien määrä väheni. Tacitus toteaa ”ettei-

vät germaanikansat asu kaupungeissa eivätkä edes hyväksy toisiinsa liittyviä asumuksia”. Germaaneja ei puhutellut ihmisyyhteisö vaan luonto: ”He elävät hajallaan eri puolilla sen mukaan, miten jokin lähde, tasanko tai metsikkö heitä miellyttää.”⁵ Barbaarien elämäntapa näyttää olleen Tacitukselle monessa suhteessa vastavoima, roomalaisen elämänmuodon käänteiskuva. Germaniassa ”*diem noctemque continuare potando nulli probrum*”, kenellekään ei ole häpeä jatkaa juopottelua läpi vuorokauden.⁶ Toisaalta germaanit olivat viattoman tietämättömiä kirjailijan oman elämänpiirin paheista:

Eivät mitkään näytäntöjen houkutukset eivätkä mitkään vieraspitojen viettelykset ole heitä turmelleet. Salaisia rakkauskirjeitä eivät enempää miehet kuin naisetkaan tunne. Suureen väkilukuun nähden aviorikokset ovat erittäin harvinaisia.⁷

Primitiivisiä germaaneja pelättiin, mutta heidän elämässään oli säilynyt jotain, jonka sivistys oli Roomasta kadottanut: ”Joka talossa lapset kasvavat alastomina ja likaisina saaden sellaiset jäsenet ja sellaisen ruumiinrakenteen, jota me ihailimme.”⁸ Kuten historioitsija Simon Schama toteaa teoksessaan *Landscape and Memory* (1995), Tacituksen ajattelu on hyvin dikotomista, vastakohtien varaan rakennettua. Perusoppositioita ovat marmori vastaan puu, kaupunki vastaan metsä, sivistys vastaan barbaria.⁹ Epäilemättä tällaisena maailma saattoikin näyttäytyä kirjailijalle, joka eli keisariajan Roomassa. Augustus oli aloittanut suurisuuntaisen rakennustoiminnan: kun tasavallan aikana marmoria oli käytetty vain pienehköissä yksityiskohdissa, nyt kallis materiaali löi leimansa valtakunnan pääkaupunkiin.¹⁰ Sivistyneen marmoriluomuksen vastakuvaksi nousi barbaarinen, pelottava metsä. Mutta toisin kuin Schama olettaa, metsä ei ollut vain pelon lähde: Tacitukselle se oli myös viaton, turmeltumaton — aivan kuin roomalaisen kulttuurin oma, unohtunut ”metsäinen” menneisyys.

Hercynian metsän arvoitus

Jo ennen Tacitusta monet kirjailijat, ennen kaikkea luonnontieteilijät, olivat yrittäneet hahmottaa germaanisen metsän rajoja. Tunnetuin

nimitys tälle tuuhealle, läpitunkemattomalle alueelle oli *silva Hercynia*, joka käsitteenä juontaa juurensa kelttiläiseen sanaan *Ercynion* ja goottiläiseen sanaan *fairguni*.¹¹ Metsän vierautta kuvastaa hyvin tosiasia, että antiikin kirjallisuudessa käsitettä käytettiin horjuvasti: alueen rajat jäivät usein epätarkoiksi, tuntemattomiksi. Toisinaan Hercynian metsä sijoitettiin Thüringeniin ja Böömiin¹², toisinaan alueelle, joka ulottui Schwarzwaldista Karpaateille asti.¹³ Myös tutkijoiden käsitykset vaihtelevat. Simon Schama määrittelee Hercynian metsäksi Harzin, Bayerischer Waldin ja Schwarzwaldin.¹⁴ Eltonin mukaan tavallisin raja-alue on Schwarzwald, mutta termi saattoi kattaa myös Harzin, Westfalenin ja Nassaun metsät.¹⁵

Varhaisimmissa antiikin ajalta säilyneissä kirjallisissa tiedoissa Hercynian metsä saatettiin sijoittaa lähelle Pyreneiden vuoristoa tai kelttiläisten asuinsijoille.¹⁶ Jo Aristoteles neljännellä esikristillisellä vuosisadalla mainitsee, että Hercynian vuorilta saa alkunsa joukko suuria jokia, jotka virtaavat kohti pohjoista.¹⁷ Plinius vanhempi (23–79 jKr.) seuraa teoksessaan *Historia naturalis* Aristoteleen tulkintaa. Plinius mainitsee pohjoiseen mereen laskevat joet. Pohjoisella valtamerellä kreikkalaiset ja roomalaiset tarkoittivat sekä Pohjanmerta että Itämerä, sillä Skandinaviaa pidettiin saarena. Plinius toteaa: ”Valtamereen laskevia huomattavia jokia ovat Guthalus, Visculus tai Vista, Albis, Visurgis, Amisis, Rhenus ja Mosa. Niiden välissä levittäytyvät Hercynian vuoret, joille ei suurenmoisuudessa ole vertaa.”¹⁸ Mainitut joet olivat todennäköisesti Oder, Vistula, Elbe, Weser, Ems, Rein ja Mosel. Pliniuksen tärkeä lähde on Aristoteleen ohella ollut Strabonin (64 eKr.–21 jKr.) mittava *Geografia*, jossa todetaan:

Hercynian metsä ei ole vain sangen tiheä vaan siellä on myös suuria puita. Se muodostaa laajan kehän alueiden ympärille, joita luonto siis suojaa. Metsän keskellä on maa, joka tarjoaa mitä parhaimmat elinmahdollisuudet. Ja sen lähellä ovat sekä Isterin että Rhenuksen lähteet, ja näiden lähteiden välissä myös järvi sekä suot, joiden halki Rhenus virtaa – – Tämä järvi on Isterin lähteen eteläpuolella, niin kuin on myös Hercynian metsä, joten mentäessä kelttien alueilta Hercynian metsään on ensin ylitettävä järvi ja sen jälkeen Ister, ja tämän jälkeen matka jatkuu helppokulkuisemman seudun, tasankojen kautta, uudelleen metsiin.¹⁹

Strabonin mainitsema järvi on todennäköisesti Bodensee. Tässä kuvauksessa Hercynian metsä tarkoittaa lähinnä Schwarzwaldin vuoristoista metsäaluetta. Tästä huolimatta metsän todennäköisesti katsottiin jatkuvan pitkälle itään päin.

Yksi roomalaisen kirjallisuuden tunnetuimmista germaanisen metsän kuvauksista löytyy Gaius Julius Caesarin (100–44 eKr.) teoksesta *Gallician sota* (De bello Gallica). Caesar toteaa, miten vaikeaa metsän mittasuhteita on määrittellä, sillä yksikään roomalainen ei ole sen halki kulkenut eivätkä germaaneilta saadut tiedot vastaa roomalaisten käsityksiä:

Hercynian metsän läpi kevyttämieinen matkamies pääsee yhdeksässä päivässä; ei näet voi toisin määrittellä sitä alaa, koska germanit eivät tunne matkanmittojamme. Metsä alkaa helvetialaisten, nemetien ja raurakien alueelta ja ulottuu samansuuntaisesti Tonavan kanssa dakien ja anartien alueille. Täällä se kääntyy joesta vasemmalle, samalla poiketen siitä eri suuntiin, ja koskettaa, laaja kun on, monien heimojen alueita.

Kukaan tästä Germanian osasta kotoisin oleva ei voi väittää päässeensä sen metsän päähän edes 60 päivän matkan jälkeen, ei myöskään saaneensa selville sen alkupään.²⁰

Caesarin määrittelyssä yhtenäisen metsäalue ulottui Tonavan myötä pitkälle itään. Saksan alue oli kaksi vuosituhatta sitten olennaisesti metsäisempi kuin nykyään, mutta todennäköisesti Schwarzwaldista itään kulkevan vuoristoisen metsäalueen pohjoispuolella oli tasaisempi, puuttomampi vyöhyke, jonne kulkija saapui vaellettuaan yhdeksän päivää tiheän Hercynian metsän uumenissa. Puuttoman alueen pohjoispuolella alkoivat metsät uudelleen, mihin jo Strabonkin viittasi. Reinin itäpuolella tämä alue ulottui Teutoburgin metsästä Thüringeniin asti.

Caesarin kuvauksessa germaaninen metsä oli paitsi läpituokematon myös salaperäinen. Siellä saattoi törmätä outoihin eläimiin, joita ei muualla tapaa. Metsän siimeksessä eli Caesarin mukaan

hirvenmuotoinen härkäeläin, jonka otsan keskikohdalta korvien välistä pistää esiin vain yksi sarvi, kaikkia tuntemiamme sarvia korkeampi ja suurempi. Sen yläosasta leviää laajalti kämmenien ja oksien tapaisia haarautumia. Naaras ja uros ovat samanlaiset ulkomuodoltaan, ja sama on sarvien kasvu ja suuruus.²¹

On arveltu kuvauksen viittaavan poroihin, joita eli Helvetiassa vielä ennen ajanlaskun alkua. Arvoitukseksi kuitenkin jää, oliko poroja seudulla vielä Caesarin aikaan.²² Todennäköisesti Caesar oli tutustunut aikaisempiin teksteihin ja ammentanut sieltä käsityksiä mystisen metsän eläinkunnasta.

Germaanisessa metsässä liikkui paljon myös hirviä, jotka muistuttivat ”muodoltaan ja vaihtelevanväriseltä turkiltaan vuohia, mutta ovat hiukan kookkaampia”. Niiden sarvet olivat tylpät ja ”koivet kyhmyttömät ja nivelettömät”. Caesar toteaa edelleen, etteivät nämä eläimet kyenneet laskeutumaan maahan vaan nukkuivat puuta vasten nojaimalla. Jos ne onnettomuuden kohtaamina kaatuivat, kohottautuminen pystyyn oli mahdotonta. Tätä tietoa germaanimetsästäjät käyttivät hyväkseen:

Kun metsästäjät niiden jäljistä ovat huomanneet, minne niiden on tapa vetäytyä, niin he joko uurtavat kaikki puut juuriltaan tai tekevät niihin leikkauksia vain niin syvään, että ne yhä näyttäivät pystyssä olevilta. Hirvet tapansa mukaan nojautuessaan niihin sysäävät painollaan puut maahan ja kaatuvat kumoon niiden mukana.²³

Kolmantena germaanisten metsien lajina Caesar mainitsee ”alkuhärkäin (urus) nimellä käyvät eläimet, jotka ovat suuruudeltaan hiukan norsuja pienemmät, mutta härän näköiset, väriset ja muotoiset”. Näitä jyrkeviä eläimiä metsässä vaeltajan oli syytä varoa, sillä ”ne ovat voimakkaita ja nopeita eivätkä säästä ihmistä tai eläintä, jonka kerran ovat huomanneet”. Germaanit kuitenkin vangitsivat niitä kuoppiin ja osoittivat urheuttaan panemalla härän sarvet julkisesti nähtäviksi. Sarvia käytettiin myös ”juomasarvina hopealla reunoistaan silattuina mitä loisteliaimmissa pidoissa”.²⁴

Germaanivaara

Rooman valtakunnan laajetessa pohjoiseen välimerellinen kulttuuri joutui ennen pitkää kohtaamaan myös germaanit. Roomalaisten intressi oli kuitenkin pitkään lähinnä Gallian ja Britannian suunnalla, sillä Reinin itäpuolinen, tuntematon alue ei tuntunut houkuttelevalta.

Roomalaisen käsityksen mukaan germaanien mailla ei ollut sellaisia rikkauksia, että aluetta olisi kannattanut valloittaa.²⁵ Tämä oli myös Caesarin ajatus. Silti germaanit olivat uhkatekijä, joka voisi aiheuttaa levottomuuksia. Plutarkhos (n. 50–125 jKr.) totesikin myöhemmin *Kuuluisien miesten elämäkerroissaan* (Bíoi parállēloi), että Caesarin oli pakko tunkeutua Reinin yli germaanien alueelle, sillä

germaanit olivat hänen hallintansa alla olevien kansojen kannalta sietämättömiä naapureita ja oli odotettavissa, etteivät he ajan mittaan pysyisi aloillaan, vaan sopivan tilaisuuden tullen lähtisivät liikkeelle ja yrittäisivät anastaa Gallian.²⁶

Plutarkhos kertoo edelleen, miten kaikki pohjoisen valtameren rannalla asuneet heimot laskivat taistelutta aseensa, vain belgien ”hurjinta ja sotaisinta heimoa” nervejä vastaan Caesarin oli lähdeittävä sotaretkelle. Nervit käyttivät metsiä tietoisesti hyväkseen, sillä tiettömät, synkät taipaleet tarjosivat tuen roomalaisia vastaan. ”He olivat vetäytyneet tiheisiin metsikköihin ja vieneet perheensä ja omaisuutensa syviin metsiin vihollisilta suojaan”, toteaa Plutarkhos.²⁷

Kun nervit oli lyöty, Caesar tunkeutui Reinin yli, epäilemättä tietäen, ettei kovin pitkälle tuntemattomalle seudulle voisi edetä:

Hän vei joukkonsa yli, eikä kukaan uskaltanut käydä vastarintaan. Jopa sveebitkin, germaaneista mahtavimmat, olivat vetäytyneet tiheisiin metsiinsä ja kaukaisiin rotkoihinsa. Hävitettyään tulella ja miekalla vihollisten alueita ja herätettyään roomalaisille uskollisina pysyneissä heimoissa luottamusta Rooman voimaan hän palasi kahdeksantoista päivää Germaaniassa viivyttyään takaisin Galliaan.²⁸

Plutarkhos toistaa tässä oikeastaan juuri sen, minkä Caesar itse kertoi *Gallian sodassa*: sveebit olivat piilottaneet lapsensa, vaimonsa ja omaisuutensa metsien suojaan.²⁹ Plutarkhoksen kuvauksessa — niin kuin Caesarinkin — metsän merkitys nousee tavan takaa esiin. Roomalaiset hävittivät ”tulella ja miekalla” germaanien alueita. He eivät lyöneet vihollista, mutta vakuuttivat nämä roomalaisten voimasta. ”Tiheät metsät” ja ”kaukaiset rotkot” tarjosivat piilopaikkoja siinä määrin, ettei germaanien järjestelmällinen voittaminen tuntunut edes mahdolliselta. Niin kuin Tacitus totesi, germaanit eivät asuneet kaupungeissa, ja jos

asuivatkin, he saattoivat yhtäkkiä kadota metsän suojiin, joista heitä ei enää löytänyt.

Sekä Caesarin että Plutarkhoksen kuvauksessa metsä on germaanien voima. Tosin näyttää siltä, että Plutarkhoksen Caesar-elämäkerrassa metsä on astetta uhkaavampi kuin Caesarin omassa kuvauksessa, jossa germaanien suhde metsään vaikuttaa lähinnä käytännölliseltä. Caesar oli sotilas, eikä hänen tavoitteenaan *Gallian sotaa* kirjoittaessa ollut politisoida Germanian kysymystä. Sen sijaan Plutarkhoksen kuvaus muistuttaa Tacituksen *Germanian* metsiä; ne ovat tunnistamattomia, kaukaisia, synkkiä.

Kreikkalainen Plutarkhos oli Tacituksen aikalainen ja kirjoitti tilanteesta, jolloin germaanivaara oli uudelleen ajankohtaistumassa. Vuonna 9 jKr. goottijohtaja Arminiuksen (17 eKr.–21 jKr.) joukot olivat lyöneet roomalaiset Teutoburgin metsässä, taistelussa, jossa germaatit hyödynsivät roomalaisten tottumattomuutta metsäiseen maastoon. Tämän jälkeen seurasi rauhallinen, ehkä puolentoista vuosisadan pituinen jakso, jolloin Rooman valtakunta ei osoittanut merkittäviä laajenemishaluja Germaniaan. Rajalinja, *limes*, oli pysähdyksen merkinä, ja rajantakaisia, roomalaisille suopeita kuninkaita tuettiin avokätisesti.³⁰ Toisen vuosisadan alussa tilanne oli kuitenkin muuttumassa. *Germaniassa* Tacitus kommentoi kheruskeja, jotka nimenomaan olivat kunnostautuneet Teutoburgin taistelussa. Hän toteaa kheruskien eläneet ”liian pitkään veltostavassa rauhantilassa – – sillä vallanhimoisten ja vahvojen välissä on itsepetosta jäädä lepäämään”.³¹ Epäilemättä tähän huomioon liittyi uhkakuva siitä, ettei veltostava joutenolo jatkuisi enää pitkään. *Germania* on kuitenkin kirjallisena teoksena hyvin lakoninen, eikä tulkintojen tekeminen Tacituksen tarkoituksista ole helppoa.

Taistelua germaaneja — ja heidän metsäänsä — vastaan Tacitus kuvasi myöhemmässä teoksessaan *Keisarillisen Rooman historia* (*Annales*), joka valmistui todennäköisesti vuosien 110–120 jKr. tienoilla.³² Teoksen alussa hän kertoo Teutoburgin taistelun jälkimainingeista. Taistelun jälkeen gootteja vastaan lähti Germanicus, jota Tacitus kuvaillee suurena sankarina, ihanteellisena heeroksena. Germanicus ymmärsi, että roomalaisten joukkojen taistelumenetelmät eivät sopineet tiheisiin metsiin. On muistettava, ettei Tacituksen teos ole historiankirjoitusta modernissa mielessä.³³ Tacitus rakentaa kaunopuheisen kohtauksen,

jossa Germanicus itse puhuu joukoilleen ja kertoo, miten barbaareja vastaan tuli taistella:

”Eivät ainoastaan avoimet kentät ole roomalaisille sotilaille sopivaa taistelumaastoa”, hän sanoi, ”vaan myös metsät ja metsäiset kukkulat, jos toimitaan järkevästi. Barbaarien tavattoman suuria kilpiä ja suunnattomia keihäitä ei ole yhtä helppo käsitellä puunrunkojen ja pensaiden keskellä kuin roomalaisten keihäitä, miekkoja ja ruumiinmukaista haarniskaa. Teidän täytyy iskeä tiheässä tahdissa ja suunnata iskunne vihollisen kasvoihin. Germaaneilla ei ole panssaripaitaa eikä kypärää.”³⁴

Uuden, metsään soveltuvan taistelutekniikan turvin roomalaisten joukot lähtivät kukistamaan kapinoivia germaaneja. Tacitus kuvaa tätä uhkarohkeaa tunkeutumista metsään seikkaperäisen kuvailevasti:

Germaanit eivät olleet kaukana. Meidän toimettemuutemme Augustuksen suruajan ja myöhemmin kapinoiden vuoksi oli aiheuttanut heille paljon iloa. Roomalainen armeija marssi nopeasti Caesian metsän ja Tiberiuksen alullepaneman rajalinjan poikki. Germanicus pystytti leirin rajalinjalle ja suojasi sen edestä ja takaa maavallein, sivuilta estemurroksin. Sitten hän tunkeutui synkkiin metsiin. Valittavana oli kaksi tietä, toinen lyhyt ja käytetty, toinen niin vaikeakulkuinen ja harvoin kuljettu, etteivät viholliset sitä vartioineet. Neuvottelun jälkeen valittiin pitempi tie. Marssi sujui nopeasti, sillä tiedustelijat olivat ilmoittaneet germaanien sinä yönä syövän juhlapäivällistä ja viettävän juhlakisoja. Caesinalle annettiin määräys kulkea edellä kevytaseisten osastojen mukana ja raivata tie metsän halki. Legioonat seurasivat jonkin matkaa jäljessään.³⁵

Tähtikirkas yö auttoi roomalaisia, eikä pimeä metsä estänyt etenemistä. Lopulta roomalaisten joukot saavuttivat germaanien kylät ja saartoivat ne. Tacitus ei malta olla kuvaamatta barbaarien huoletonta elämäntapaa, sillä juuri tämä huolettomuus koitui tappioksi. Roomalaisten joukot iskivät silloin, kun germaanit olivat haavoittuvia, humalaansa sammuneita ja kykenemättömiä pakenemaan metsän suojaan:

Germaanit makasivat yhä vielä vuoteissaan tai lojuivat pöytien vieressä. He eivät pelänneet mitään eivätkä olleet asettaneet yöksi vartijoita. Kaikkialla vallitsi huoleton epäjärjestys. He eivät pelänneet sotaa, ja

heidän rauhantoimensakin olivat hillitöntä ja huoletonta juopottelua. Germanicus jakoi sotaintoiset joukkonsa neljäksi kiilaksi, jotta hävitys ulottuisi laajemmalle alueelle. He tuhosivat maata tulella ja miekalla 50 roomalaisen peninkulman laajuudelta. Sukupuoli ja ikä eivät herättäneet sääliä – – Sotilaat eivät edes haavoittuneet surmatessaan unenhorsteessa olevia, aseettomia tai yksinään harhailevia vihollisia.³⁶

Roomalaiset maksimoivat hävityksen eivätkä tunteneet armoa. Toisaalta he tiesivät myös, että yllätys oli paras ase metsässä taistelemaan tottuneita germaaneja vastaan. Germanicuksen säälimätön operaatio sai kuitenkin liikkeelle naapuriheimot, jotka ”miehittivät metsän, jonka kautta roomalaisten armeijan oli määrä palata”. Germaanit odottivat, kunnes kaikki roomalaisten marssirivistöt olivat levittäytyneet metsän sisään. Sitten he tekivät valehyökkäyksen etujoukkoja ja sivustoja vastaan. Päähyökkäys kohdistui jälkijoukkoihin. Tacitus toteaa lyhyesti: ”Germaanien tiheät laumat saivat kevyet kohortit epäjärjestykseen.”³⁷ Tämä lause kuvastaa hyvin Tacituksen kontrastista ajattelutapaa: roomalaisten ”kevyiden kohorttien” vastavoimana olivat barbaarien ”tiheät laumat”, jotka loivat kaaosta, muuttivat kulttuuria luonnoksi. ”Tiheidän laumojen” tyyssijana olivat ”tiheät metsät”, kun taas roomalaisten ”kevyiden kohorttien” koti oli itse Rooma, kaupunkien kaupunki, sivistyksen korkein symboli. Oikeastaan Tacituksen tapa kuvata germaaneja merkitsee kulttuurin ja luonnon välisen eron osoittamista: metsä on kulttuurin vastakohta.

Germanicuksen sotaretki päättyi lopulta (roomalaisten kannalta) onnellisesti. Germaanit olivat hyökänneet jälkijoukkojen kimppuun, mutta samaan aikaan etujoukot ehtivät ulos metsästä ja pystyttivät leirin, jonka suojiin myös jälkijoukot lopulta ehtivät. Kun roomalaiset olivat päässeet ulos tiheiköstä, he olivat jälleen turvassa. Germaanit ilman metsää eivät enää olleet vaaraksi!

Silvanuksen perilliset

Tacitus kuvasi germaanien asuinsijoja kesyttömänä, uhkaavana luontona. Roomalaisten vihollisia eivät olleet vain barbaarit vaan myös luonto, metsä, joka levittäytyi pimeänä ja tuuheana Rooman rajojen

pohjoispuolella. Metsällä oli kuitenkin sijansa roomalaisten omassakin tarinaperinteessä, sillä Rooma itse oli syntynyt metsästä. Romulus ja Remus olivat erämaan lapsia, suden kasvattamia. Troijasta Italiaan siirtyneen Aeneaan poika Ascanius oli yksi Rooman tarunomaisista hallitsijoista. Hänen poikansa oli nimeltään Silvius, ”metsässä syntynyt”. Titus Livius (59 eKr.–17 jKr.) kirjoittaa teoksessaan *Rooman synty* (Ab urbe condita):

Hänen poikansa oli Aeneas Silvius. Tämän poika Latinus Silvius perusti eräitä siirtokuntia – – Kaikilla Alban kuninkailta oli siitä pitäen lisänimenä Silvius.³⁸

Alkuvaiheessa Rooma oli puusta rakennettu kylä, joka vasta vähitellen kasvoi loistoonsa. Puisen kaupungin silvaanisuuutta, metsäsyntyisyyttä, korosti hallitsijoiden lisänimi, joka periytyi isältä pojalle. Se, että Alban kuninkaiden alkuperä oli metsässä, ei ollut häpeä vaan kunnia.

Niin kreikkalaisille kuin roomalaisillekin metsä oli myös uskonnollisessa mielessä tärkeä. Kreikkalaisilla oli omat pyhät lehtonsa, jotka oli nimetty jumaluuksien mukaan. Tragediassaan *Ifigeneia Auliissa* Euripides mainitsee Artemiin pyhän lehdon, jossa Agamemnon aikoo uhrauttaa oman tyttärensä Ifigeneian.³⁹ Myös roomalaiset kunnioittivat metsiä: puiden siimeksessä nähtiin metsänjumala Silvanuksen suojeluksessa metsän henkiä ja taruolentoja, jotka pitivät huolta kulkijasta ja jotka maagisilla kyvyillään saattoivat auttaa metsässä vaeltajaa.⁴⁰ Titus Livius kertoo edelleen, miten Rooman viidennen kuninkaan Tarquinius Priscuksen poika Arruns Tarquinius sai taistelussa etruskeja vastaan apua itseltään metsänjumala Silvanukselta:

Kerrotaan näet, että seuraavana yönä hiljaisuuden keskellä kuului Arsia-metsästä mahtava ääni — Silvanuksen ääni, kuten uskottiin —; se sanoi, että taistelussa oli etruskeja kaatunut yksi enemmän ja että roomalaiset olivat sodan voittajia. Roomalaiset joka tapauksessa poistuivat sieltä voittajina ja etruskit hävinneinä, sillä aamun sarastaessa ei näkynyt ainuttakaan vihollista.⁴¹

Metsän jumala siis tuki roomalaisia taistelussa vihollista vastaan, aivan niin kuin germaanit myöhemmin katsoivat saavansa omilta metsähaltioiltaan apua roomalaisia vastaan. Ehkä tässä onkin roomalaisten kir-

jailijoiden ambivalenssi suhteessa metsään: germaaninen metsä ei ollut vain mystisen tuntematon, vieraan kulttuurin tyyssija, vaan se merkitsi ylipäätään metsän uudelleenkohtaamista. Metsällä oli ollut tärkeä rooli roomalaisten myyttisessä historiassa, ja juuri tästä menneisyydestä Titus Livius oli kirjoittanut ennen Tacitusta. Merkitsikö germaaninen metsä myös rajankäyntiä suhteessa roomalaisen kulttuurin omiin, silvaanisiin juuriin?

Kreikkalaisten ja roomalaisten tapaan myös germaaneilla oli omat pyhät lehtonsa. Näistä lehdoista roomalaiset kirjailijat olivat epäilemättä tietoisia. Tacitus kirjoittaa *Germaniassa* semnonien pyhästä metsästä, jota kunnioitettiin ihmisuhrein:

Semnonit sanovat itseään sveebeistä vanhimmiksi ja jalosukuisimmiksi. Heidän vanhan alkuperänsä vahvistaa eräs uskonnollinen tapa. Määräajoin kokoontuvat kaikki veriheimouden yhdistämät kansat lähetystöjen edustamina pyhään metsään, jonka esi-isät ovat vihkineet ja jota on ikivanhoista ajoista pelätty, ja toimittamalla yhteisönsä puolesta ihmisuhrin he aloittavat kammottavin menoin barbaarisen rituaalinsa.

Lehtoa kunnioitetaan toisellakin tavalla. Kukaan ei astu sinne muuten kuin kahlehdittuna, mikä on merkki siitä, että hän on alamainen ja tunnustaa jumalan mahdin. Jos hän sattuu kaatumaan, häntä ei saa nostaa eikä hän saa nousta pystyyn: maata pitkin sieltä kierittää pois. Koko tämä taikausko perustuu käsitykseen, että siitä lehdestä on heimo saanut alkunsa ja siellä on kaikkivaltias jumala, jolle kaikki muu on alistettua ja kuuliaista.⁴²

Taistellessaan germaaneja vastaan roomalaiset muistivat häväistä vihollisensa pyhiä paikkoja. *Keisarillisen Rooman historiassa* Tacitus, kertoessaan Germanicuksen tuhoretkestä, toteaa, että roomalaiset ”hävittivät perustuksiaan myöten maalliset samoin kuin uskonnollisetkin rakennukset, myös tuon heimon kuuluisimman pyhän paikan, Tanfanan lehdon”.⁴³

Hävittivätkö Germanicuksen joukot samalla myös omaa identiteettiään, omaa uskoaan pyhiin lehtoihin? Olivatko Silvanuksen jälkeläiset, roomalaiset itse, marmorisen Rooman loistossa unohtaneet omat juurensa? Tällainen tulkinta olisi ehkä liiankin rohkea, sillä vihollisten uskonnollisten rakennusten ja pyhien paikkojen tuhoaminen oli osa

sodankäynnin perinnettä, eikä vihollisen kohtaamisessa välttämättä käyty omaan identiteettiin liittyvää pohdiskelua. Kokonaan toinen kysymys on, miksi Tacitus ylipäätään kuvaa germaanisista metsiä niin voimakkaasti kuin kuvaa Tacitus — sen paremmin kuin Caesar tai Plutarkhoskaan — ei kerro vain menneisyyden tapahtumista vaan omasta suhtautumisestaan. Simon Schama on nähnyt Tacituksen maailmankuvan, erityisesti *Germaniassa*, dikotomisena, sivistyksen ja barbarian, marmorin ja puun vastakkainasetteluna. Itse asiassa Schama väittää jopa, että Tacituksen teos, joka on olennaisesti muokannut myöhempien kirjailijoiden käsityksiä saksalaisesta metsästä, loi konfliktin, jonka seuraukset ovat ulottuneet päättyneelle vuosituhannelle asti. *Keisarillisen Rooman historiassa* Tacitus loi roomalaisen sankarin, Germanicuksen, ohella myös germaanisen sankarin, Arminiuksen, josta myöhemmin tuli ”Hermann der Deutsche”, saksalainen *Urbeld*, metsien valtiast — ja samalla uhka sille eurooppalaiselle sivistykselle, jota antiikin kulttuuri edusti.⁴⁴

FT Hannu Salmi toimii kulttuurihistorian professorina Turun yliopistossa ja on erikoistunut elokuvan, musiikin, tunteiden ja aistien historiaan. Hänen tuoreimmat teoksensa ovat *Vuosisadan lapset. 1800-luvun kulttuurihistoria* (2002) ja *Kadonnut perintö. Näytelmäelokuvan synty Suomessa 1907–1916* (SKS, 2002).

Viitteet

- ¹ Tacitus, *Germania* 5, 1. Olen käyttänyt teoksen kaksikielistä, suomalais-latinalaista laitosta Tacitus, *Germania*. Latinan kielestä kääntänyt ja lyhyesti selittänyt Tuomo Pekkanen. Toinen painos. Helsinki 1988.
- ² Ajoitus perustuu Tacituksen omaan viittaukseen, ks. Tacitus, *Germania* 37, 2. Ks. myös Syme 1958, 46.
- ³ Ks. lähemmin Tuomo Pekkanen kommentti teoksessa Tacitus 1988, 86.
- ⁴ Caesar, *De bello Gallica* IV, 19. Olen käyttänyt teoksen suomennosta Gaius Julius Caesar, *Gallian sota*. Suomentanut Gunnar Rancken. Kolmas painos. Hämeenlinna 1988.
- ⁵ Tacitus, *Germania* 16, 1.
- ⁶ Tacitus, *Germania* 22, 1.
- ⁷ Tacitus, *Germania* 19, 1.
- ⁸ Tacitus, *Germania* 20, 1.
- ⁹ Schama 1995, 87.
- ¹⁰ Hedman 1998, 4.
- ¹¹ *Paulus Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 1912, 614–615.
- ¹² *The Oxford Classical Dictionary* 1996, 688.
- ¹³ Ks. hakemisto teoksessa Tacitus 1988, 122. Ks. myös Posidonius, *The Fragments*. Volume I. Edited by L. Edelstein and I.G. Kidd. Cambridge 1972, 272:36.
- ¹⁴ Schama 1995, 120.
- ¹⁵ Eltonia siteerataan teoksessa *The Geography of Strabo* 1924. Ks. erityisesti Strabon, *Geografia* 7, 1, 3, viite 5.
- ¹⁶ Pyreneille Hercynian metsän sijoittaa Dionysius teoksessa *Periegeta* ja kelttiläisten keskuuteen Apollonius Rhodius. Ks. lähemmin *The Oxford Classical Dictionary* 1996, 688.
- ¹⁷ Aristoteles, *Meteorologia* I, 13.
- ¹⁸ Plinius, *Historia naturalis* IV, 100.
- ¹⁹ Strabon, *Geografia* 7, 1, 5.
- ²⁰ Caesar, *De bello Gallica* VI, 25.
- ²¹ Caesar, *De bello Gallica* VI, 26.
- ²² Ks. lähemmin Gunnar Ranckenin kommentti teoksessa Caesar 1988, 464.
- ²³ Caesar, *De bello Gallica* VI, 27.
- ²⁴ Caesar, *De bello Gallica* VI, 28.
- ²⁵ Heather 1996, 30–31.
- ²⁶ Plutarkhos, *Caesar* XVIII, 5–6. Ks. myös teoksen suomennosta Plutarkhos 1989, 215. Suomennoksessa ei ole mainittu alkuteoksen viitenumeroita.
- ²⁷ Plutarkhos, *Caesar* XX, 4–10; Plutarkhos 1989, 217. Huom. Suomentaja Kalle Suuronen kutsuu ”belgejä” belgialaisiksi.
- ²⁸ Plutarkhos, *Caesar* XXII, 5–7, XXIII, 1; Plutarkhos 1989, 220.
- ²⁹ Caesar, *De bello Gallica* IV, 19.
- ³⁰ Heather 1996, 30–31.
- ³¹ Tacitus, *Germania* 36, 1.

- ³² *Hauptwerke der Geschichtsschreibung* 1997, 619.
- ³³ Vrt. Auerbach 1992, 53–57.
- ³⁴ Tacitus, *Annales* II, 14. Olen käyttänyt teoksen suomennosta Tacitus: *Keisarillisen Rooman historia*. Suomentanut Iiro Kajanto. Toinen painos. Juva 1990.
- ³⁵ Tacitus, *Annales* I, 50.
- ³⁶ Tacitus, *Annales* I, 51.
- ³⁷ Tacitus, *Annales* I, 51.
- ³⁸ Titus Livius, *Ab urbe condita* I, 3. Olen käyttänyt teoksen kahden ensimmäisen kirjan suomennosta Titus Livius, *Rooman synty*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Juva 1994.
- ³⁹ Euripides, *Medeia*. *Ifigeneia Auliissa*. Suomentaneet Otto Manninen ja K.V.L. Jalkanen. Johdannon kirjoittanut Päivö Oksala. Toinen painos. Porvoo 1998, 70.
- ⁴⁰ Mannhardt 1905, 200–208.
- ⁴¹ Titus Livius, *Ab urbe condita* II, 7.
- ⁴² Tacitus, *Germania* 39, 1–2.
- ⁴³ Tacitus, *Annales* I, 51.
- ⁴⁴ Schama 1995, 87.

VILLI LUONTO VASTAAN KESYTETTY PUUTARHA:
ROOMALAISEN MAISEMAIHANTEEN RUUMIINRAKENNE
KEISARIAJAN ALKUVUOSINA

Isto Vatanen

G. K. Chesterton, eräs 1900-luvun alkupuolen tunnetuimmista britti-kirjailijoista, kirjoitti kerran Rooman kaupungin suuruudesta: ”Ihmiset eivät rakasta Roomaa siksi, että Rooma on suurenmoinen, vaan Rooma on suurenmoinen siksi, että sitä ovat ihmiset rakastaneet.”¹ Chesterton oli päivänselvästi ihastunut Rooman kaupunkiin, joka yhä hänen aikaan, kuten toki nykyäänkin, oli paljossa antiikin roomalainen kaupunki. Nykyinen Rooma on yhä sama klassillisen Rooman perillinen ja vuosisatojen muuttamanakin Ciceron ja Augustuksen kaupungin tärkein jälkipolville välittynyt kaupunkimaisema.

Lausahduksesta kuultaa ennen kaikkea kirjailijan ihastus Ikuisen kaupungin ikuisuuteen. Sen lisäksi lainaus sisältää kuitenkin myös syvällisemmän oivalluksen, joka kuvastaa verrattoman hyvin antiikin roomalaisten suhdetta omaan kaupunkiinsa ja laajemmin maisemaan sen muurien ulkopuolella. Rooma oli ja on edelleen ennen muuta sitä kaikkea mitä eri ihmiset olivat kaupunkiin tuoneet ja rakentaneet vuosisatojen aikana. Jo antiikissa sinne matkustettiin katsomaan nimenomaan pääkaupungin ihmeitä, Rooman lukemattomista taruista ja kertomuksista kuuluisia paikkoja ja monumentteja.

Roomaa on rakennettu viimeisten kahden vuosituhannen aikana vähintään yhtä paljon kuin kaikkina aikaisempina vuosisatoina. Kaupunki on Pietarinkirkkoineen ja Piazza Veneziaineen hyvin toisen näköinen kuin Augustuksen aikana. Muuttumattomana on säilynyt oikeastaan vain se, mikä on tehnyt Rooman kaupunkimaisemasta kiehtovan. Maiseman viehätyks on edelleen paljolti siinä, missä roomalaisen ympäristön ihanne oli jo ajanlaskumme alussa. Rooman estetiikka on ja oli rakennetun, hoidetun ja tarkasti suunnitellun ympäristön estetiikkaa.

Rakennetun ympäristön estetisoinnin ymmärtäminen on välttämätöntä sen ymmärtämiselle, mitä roomalainen maisema oli ja mitä se merkitsi roomalaisille itselleen ajanlaskumme alussa. Kysymys saattaa kuulostaa verrattain tyhjänpäiväiseltä suhteessa koko roomalaisen kulttuurin mittakaavaan, mutta todellisuudessa vastaus siihen voi selittää aikansa ihmisten tekemisiä, tulemisia ja menemisiä paljon pelkkää ympäristöä ja maisemaa laajemmin. Laajemman katsantokannan huomioonottaen erityisen mielenkiintoinen kysymys on esteettisen arvostuksen suhde toimintaan ja käytännölliseen arvostukseen. Kysymys kietoutuu teoriaan siitä, miten paljon runoilijat kirjoittivat maisemasta maanviljelijän, kalastajan tai merenkulkijan silmin ja miten paljon miellyttäväksi koettiin se, mikä oli välttämätöntä.

Roomalaisen maiseman ymmärtäminen on keskeistä, jotta voi ymmärtää, mitä roomalaiset ajattelivat arkkitehtuurista, elinkeinoista, matkustamisesta ja välimatkoista mutta myös muista ihmisistä. Nähdyn tai muulla tavoin aistitun maiseman ja toiminnallisena tilana käsitetyn ympäristön arvostus ja merkitykset muodostuivat samalla tapaa kuin ympäristöajattelu rakentui laajemmassa perspektiivissä. Erilaisista ympäristöistä ajateltiin eri tavoin, mutta ne tekijät, jotka muuttivat ihmisten suhdetta tilaan, sekä maantieteelliseen ympäristöön että kulttuurimaisemaan, vaikuttivat kaikkeen ympäröivään maailmaan pohjimmiltaan samalla tavalla.

Rakennetun maiseman estetiikkaa

Nykyajan liikaurbaniksi soimattua x-sukupolvea varmasti lohduttaa

tieto, että jo pari vuosituhatta sitten monen Gaiuksen ja Tituksen isoisä puisteli päätänsä katsellessaan aikansa nuorison kaupunkilaistumista. Vanha polvi peräänkuulutti jo tuolloin vanhoja talonpoikaisia hyveitä ja iloja, joita ihminen voi saada yksinkertaisesta elämästä ja fyysisestä työstä. Siitä huolimatta, että roomalaisista suuri osa asui maaseudulla kaupunkien ulkopuolella, kaupunkilaisuudella ja kaupunkielämällä oli suuri rooli roomalaisen kulttuurin rakentajana. Vaikka vain harva roomalainen ajatteli aktiivisesti olevansa roomalainen kaupunkilaisuutensa kautta, kaupungit olivat kulttuurirajan toiselta puolelta ehkä jopa näkyvin ero roomalaisen maailman ja niin sanottujen barbaarien välillä.² Roomalainen kaupunki oli legioonien ohella jotakin, mitä sellaisen ensimmäisen kerran nähnyt germaani tai galli todennäköisesti piti vaikuttavimpana osoituksena roomalaisuuden voimasta.

Vaikka ajanlaskumme alun roomalainen viihtyi rakennetussa ja ihmisen kaunistamassa maisemassa, ei ihanteellinen rakennettu maisema ollut välttämättä suurkaupunki, jollaiset koettiin usein epäterveellisiksi ja varsinkin kesäaikaan epämukavan kuumiksi. Sekä asuminen että vapaa-ajanvietto oli miellyttävämpää vähän ydinkeskustan ulkopuolella, mutta silti riittävän lähellä tapahtumien keskikipistettä. Kritiikkiä huonoa kaupunki-ilmaa kohtaan esittivät niin runoilija Horatius, kuin hanakasti roomalaisen yhteiskunnan ilmiöihin ja koomisiin yksityiskohtiin tarttunut hupinäytelmiä kirjoittanut näytelmäkirjailija Marcialis.³

Amoenus?

Vaikka kaupunkeja saatettiin halveksua ruuhkaisuudesta, huonosta ilmasta ja kuumuudesta, ei miellyttävä maisema silti saanut olla luonnontilaista. Ydinkeskustan ulkopuolellakaan ympäristö ei saanut olla kesyttämätöntä. Sekä puistojen, puutarhojen että viljelysten piti olla tarkkaan harkiten järjestettyjä isäntänsä mielen mukaisesti.

Roomalainen järjestelynhalu ei rajoittunut käyttömaahan. Myös sen ulkopuolisen luonnon piti olla järjestyksessä, jotta se olisi voinut olla kaunis. Kaunistaja ja miellyttävää oli ympäristön luonteen tasaisuus, maiseman lempeys ja leuto ilmanala, jotka vain harvoin saattoi yhdistää

alkuperäiseen luontoon. Nykyajan ympäristökeskusteluun verrattuna suurin ero roomalaisissa arvostuksissa olikin juuri tämä suhde niin sanottuun villiin ja alkuperäiseen.⁴ Luonnon kuviteltu alkuperäisyys ja villiys itsessään on vasta modernina aikana syntynyt myytti,⁵ mutta sen synnyttänyt uljaan ja vapaan luonnon ihailukin hiipi länsimaiseen ajatteluun vasta romantiikan myötä 1700-luvun lopulla.⁶

Toisin kuin historian ilmiöitä yleensä roomalaista maisema-ajattelua voi kuvata verrattain hyvin yhdellä ainoalla sanalla. Tämä toki edellyttää sitä, että ymmärtää mitä tällä sanalla menneisyydessä tarkalleen ottaen tarkoitettiin. John D'Arms totesi aikanaan, että roomalaiset kuvasivat lähes kliseenomaisesti kirjallisen ja esteettisen ympäristösuhteensa miellyttävyyttä latinan sanalla *amoenus*, jonka sanakirja⁷ määrittelee luonnon yhteydessä ihanaksi, kauniiksi ja miellyttäväksi.⁸

Mary Beagon on sittemmin tutkittuaan roomalaisen Plinius vanhemman kirjoituksia luonnosta, maisemasta ja ympäristöstä löytänyt tukun lisäesimerkkejä⁹ ja analysoinut ansiokkaasti sitä, mitä tämä tuntemamme laajimmin luonnosta ja ympäristöstä kirjoittanut roomalainen käsitteellä ymmärsi ja miten hän käytti sitä kirjoittaessaan. Periaatteessa mikä tahansa fyysinen ympäristö tai maisema saattoi olla *amoenus*. Sellaiseksi voitiin kuvata niin rannikkoa, jokea kuin huvilaakin. *Amoenus* maisema *par excellence*, oli kirjallisen merkityksen monissa yhteyksissä runsaasta viljelystä huolimatta kuitenkin maalaismaisema, jolla oli monta ylistäjää roomalaisten kirjoittajien joukossa. Yksi innokkaimmista puolestapuhujista oli ajanlaskumme alun tienoilla tilallaan Sabiinilaisvuorilla viihtynyt Horatius, joka ylisti maaseutua niin kirjeisään kuin runoissaankin.¹⁰

Jaakko Suolahti on selittänyt antiikissa tyypillistä maaseutumaiseman ihannointia traditionaalisten elinkeinojen ja ympäristösuhteen suhteellisella pitkäkestoisuudella, historiallisella hitaudella, jonka vuoksi viljelty maaseutu olisi edustanut korkeinta maisemaihannetta.¹¹ Ajatuksessa on perää ainakin siltä osin, kun ihannointi perustui perinteisiin vetoavaan ajatteluun ja traditionaalisiin arvoihin. Ainoa selitys se ei kuitenkaan ole, koska joutilaisuuteen maalle vetäytyneitä aristokraatteja veti sinne myös varmasti monet ajankohtaisemmat mielenkiinnon kohteet kuin pelkkä romanttinen paluu talonpoikaiseen onnelaan tai vuosisataiset käsitykset siitä, minkä kuului olla miellyttävää.

Vahvasta mielihyväväritteisyydestä huolimatta ympäristön *amoenitas* ei ollut vain esteettinen tapa kuvata maiseman miellyttävyyttä. Se mikä oli *amoenus* ei ollut välttämättä vain esteettisesti hyvää, vaan sen oletettiin olevan myös hyödyllistä. Jos joki oli purjehduskelpoinen, *navigabilis*, peltomaa hedelmällinen, *fructuosus*, tai terveellinen, *saluber*, se oli paljon parempi kuin ilman näitä erityisiä edullisiksi katsottavia ominaisuuksia.¹² Maisema menetti osan miellyttävyydestään, jos se oli *amoenus* vain esteettisesti ilman, että kauneuteen saattoi yhdistää käytännöllisiä näkökohtia.

Tavallisesti käytännöllisyys merkitsi tuottavia peltoja tai maaperän rikkauksia, mutta tuottavuus saattoi myös olla laadultaan vain henkistä. Esimerkkinä tästä nuorempi Plinius kertoo kirjeessään ystävälleen Julius Nasolle Laurentumin huvilansa olleen Etrurian huviloita koetelleiden raemyrskyjen jälkeen hänen ainoa hyötyä tuottava *villansa*. Laurentumin villaan ei kuulunut peltoja, mutta se oli omistajansa mukaan tuottoisa, koska siellä oli hyvä tehdä kirjallisia töitä.¹³ Käsitys miellyttävästä ympäristöstä osoittaa selvästi sen, että esteettisyys ei ollut roomalaiselle vain silmin nähtävää. Se oli yhtä lailla mahdollisuutta painaa kätensä multaun ja kasvattaa pelloilla runsas sato tai perustaa kalliorinteeseen tuottava louhos. Ihmisen tuli saada nauttia luonnon antimista ja ottaa oppia sen antamista moraalisisista esimerkeistä.

Maiseman, erityisesti menneen maiseman, lähestyminen on vaikeaa nykyhetkestä käsin. Roomalaista maisemaa voi kuitenkin yrittää hieman Simon Schaman tapaan lähestyä myös katsomalla nykyistä maisemaa.¹⁴ Katseen tavoittaminen vaatii, että yrittää etsiä tietä sen läpi ja ymmärtää, mikä maisemassa on syntynyt milläkin aikakaudella ja mikä siitä on kadonnut.

Roomalainen *amoenitas* ei ole kadonnut kokonaan Välimeren maisemasta. Tämän voi nähdä vertaamalla nykymaisemaa tuntemiimme roomalaisiin seinämaalauksiin, joita on säilynyt erityisesti Pompejissa ja Herculaneumissa sekä lähistön huviloissa, muun muassa kuuluisassa Villa Oplontiksessa. Tätä modernin ja antiikin maiseman mosaiikkia täydentää vanhemman Pliniuksen teksti, jossa hän lausuu ylistäviä sanoja Augustuksen ajan kuuluisasta maisemamaalarista Spurius¹⁵ Tadiuksesta, joka

ensimmäisenä maalasi seinille kuvia huviloista ja katetuista pylväskäy-

tävistä, maisemapuistoista, lehdoista, metsistä, kukkuloista, lammista, kanavista, joista, rannikoista ja mistä tahansa aiheista mistä kukaan saattoi maalauksia toivoa. Hän maalasi maisemia, joissa ihmiset ovat kävelyllä, purjehtivat veneellä tai ovat maalla matkalla huvilalle ratsastaen aasilla tai ajaen vaunuilla. Tämä maalasi kuvia maisemiin myös ihmisistä, jotka kalastavat ja linnustavat, metsästävät, tai keräävät viinisatoa. Hänen töidensä joukossa on kuvia upeista huviloista, joita miehet lähestyvät teitä pitkin vapisten ja kuljettaen mukanaan naisia olkapäillään myytäväksi, sekä muita tämän kaltaisia humoristisia piirroksia, jotka ovat äärimmäisen taitavasti suunniteltuja. Hän keksi myös maalata merenrantakaupunkien kuvia koristamaan kattamattomia terasseja. Tällaiset maisemat kun luovat mitä miellyttävimmän vaikutelman paljon vähemmällä rahan tuhlauksella, mitä huvilan hankkiminen tällaisen kaupungin lähistöltä vaatisi.¹⁶

Plinius kuvaa yhtäaikaa omana aikanaan kauniina pidettyä maisemaa ja roomalaisten arvostamaa maisemamaalausta, jotka yhdistyvät lähes epäuskottavan hyvin kaivauksissa paljastuneissa huviloiden seinämaalauksissa. Maalaukset todistavat Pliniuksen kuvauksen ajanlaskumme alun tienoon roomalaisesta taideihanteesta hyvin eläväksi ja onnistu-



Keisari Tiberiuksen ensimmäisen vuosisadan alussa rakennuttama huvila Sperlongassa Roomasta etelään. Valokuva: Isto Vatanen.



Muiden muassa Caesarilla ja keisari Caligulalla oli kesäpalatsi Albanovuorilla Roomasta etelään sijaitsevan Nemi-järven rannalla. Valokuva: Isto Vatanen.

neeksi. Vaikka työt luultavimmin eivät ole mainitun maalarin kädenjälkeä, on tyyli ja ennen kaikkea henki, joka maalauksista välittyy, samasta Plinius kirjoittaa. Samaa henkeä voi osittain yhä edelleen tavoittaa roomalaisten huviloiden raunioilla. Pylväskäytävät, varjoiset puistot, näkymät kirkkaalle merelle tai vuorille, ovat kaaret Baiassa, Sperlongassa, Nemi-järvellä tai Licenzassa yhä kuin ne olisi rakennettu Spurius Tadiuksen maalausten mukaan. Maisemaan kuuluvat yhä edelleen veneet ja laivat, rantakaupunkien siluetit ja ihmiset. Suurin myönnitys, jonka nykymaisema tekee vuosituhantisen maiseman edessä lienee se, että monet kulkuvälineet ja osa rakennuksista eroaa siitä, mitä ne olivat kaksi vuosituhatta sitten. Enää tuskin kukaan liikkuu aasilla, vaunuilla saati roomalaisella sotalaivalla. Toisaalta esimerkiksi kalastajavenet ja yllättävän harva ympäristön syvämpi peruselementti on muuttunut maisemassa aivan täydellisesti.

Maisemia, maalauksia ja kuvauksia vertailemalla saattaa löytää siis jotakin olennaista. Toisaalta samalla tutkimusotteella eksyy helposti kuvittelemaan sellaista, mitä ei ole eikä ole ollut. Ajatusleikki harjoittaa

kuitenkin tarkkaavaista ja harkitsevaa katsetta ja auttaa havaitsemaan olennaisen maisemassa. Erityisesti se harjoittaa huomaamaan sen, mikä saattaisi olla olennaista ja mistä maiseman oletettuja arvoja, merkityksiä ja arvostuksia voisi etsiä.

Vertailemalla huomaa nopeasti ainakin sen, että roomalaiselle maiseman estetiikka oli ympäristön kulttuuripiirteissä. Luonnontilainen maisema saattoi olla roomalaiseen silmään *amoenus* ilman, että ihmiskäsi oli sitä koskenut, mutta ilman ihmistä se ei voinut kohota täydellisyteen. Maiseman miellyttävyys koettiin kulttuuripiirteiden, ihmisen työn tulosten, huviloiden, peltojen ja teiden kautta. Luonto toi toisinaan ihmisen työn tuloksiin oman parantavan lisänsä mutta saattoi olla vain poikkeustapauksissa miellyttävä yksinään.¹⁷ Kun Donald Hughes kirjoittaa, että kreikkalaiset ja roomalaiset nauttivat Välimeren villoista, viljellyistä ja kesytetyistä maisemista,¹⁸ hänkään ei viitannut villillä mai-

Oletettu Horatiuksen huvila (Villa d’Orazio) nykyisen Licenzan lähellä Sabiinilaisvuorilla Roomasta kaakkoon. Valokuva: Isto Vatanen.



semalla erämaaromanttiseen villiyyteen, vaan tarkoittaa sillä yleisemmin ei-rakennettua maisemaa, sellaista, jota roomalainen piti villinä.

Luonto ja sen arvo

Täysin päinvastoin kuin ajattemme nykyään, oli luonnossa todella arvokasta vain se, mikä oli ihmisen rakentamaa. Koska ympäristön ajateltiin paranevan ihmistoiminnan kautta, ei luonnontilaisella maisemalla ollut ymmärrettävästi paljon omaa arvoa. Ympäristön hävittämistä kohtaan saatettiin esittää kritiikkiä, mutta vain siinä näkyvien ihmisen aikaansaannosten, peltojen, rakennusten ja teiden tuhoaminen oli tuhlausta ja väärin. Käsitykset luonnonympäristön tuhoamisesta ja luonnonsuojelusta olivat vieraita roomalaisille. Ihmisen oli hyödyllisempää suojella luontoa siltä itseltään pitämällä se vapaana pedoista, tuholaisista ja rikkakasveista kuin toisten ihmisten tekemisiltä.

Roomalaisen kulttuurin ympäristösuhdetta hallitsi ajatus, jonka mukaan maailma oli luotu ihmiselle. Ihmisen tehtävänä oli hoitaa häntä varten luotua luontoa ja olla ympäristönsä puutarhuri. Luontoa ei saanut saastuttaa kylpemällä juomavesilähteessä, eikä peltoa ollut lupa jättää huonolle hoidolle. Ympäristöä kuului hoitaa hyvin ja muokata ihmiselle paremmin sopivaksi. Suuret rakennushankkeet ja maansiirtotyöt saattoivat olla paheksuttavia kustannustensa vuoksi, mutta eivät siksi, että ne muuttivat tai hävittivät luonnontilaista ympäristöä.¹⁹ Antiikissa ihminen oli luonnon isäntä, jonka tuli kantaa vastuu omasta puutarhastaan, mutta jolla samalla oli lupa tehdä siitä itselleen miellyttävämpi ja tuottavampi kuin mitä se oli luonnostaan.

Vaikka antiikin tyyppillinen ympäristökuvakin oli vahvasti ihmiskeskeinen, roomalaisilla oli ympäristöongelmia, joita myös he itse pitivät ongelmina. Ongelmien ydin ei kuitenkaan ollut luonnollisen ympäristön tuhoutuminen, vaan sen muuttuminen ihmisen kannalta epäsuotuisammaksi. Eroosio oli roomalaiselle ympäristöongelma, koska se mataloitti satamia ja synnytti suuria vaikeakulkuisia kosteikkoja esimerkiksi marmoristaan kuuluisassa Lunassa, nykyisessä Carrarassa, ja Rooman satamakaupungissa Ostiassa.²⁰

Laiduntamisen lisäksi eroosion vaikutusta pahensivat hakkuut.

Paljon parjattu laivanrakennus, mutta erityisesti polttopuiden kaataminen kiihdyttivät metsien katoamista myös roomalaisaikana. Hakkuiden yhteyttä eroosioon tuolloin tuskin huomattiin, eivätkä ne toki olleetkaan ainoa tai edes tärkein eroosion syy. Russell Meiggs on todennut, että puunsaantivaikeudet tai liikahakkuu jäivät ongelmina korkeintaan paikallisiksi.²¹ Tässä yhteydessä on silti mahdotonta olla viittaamatta antiikin filosofien käsitykseen siitä, että mäntypuiden laskeminen veteen ja purjehtiminen kohti kaukaisia rantoja päätti ihmisten ajan onnellisen ajan. Ajatus ei ollut vallan kaukana totuudesta, vaikka sen todellista osuvuutta ei aikanaan ymmärretty.²² Ympäristön muuttuminen oli roomalaisille arkipäivää. Muutoksia pidettiin toisinaan huolestuttavina, mutta silti vain liioittelija yrittäisi väittää, että roomalaisilla olisi ollut mitään nykyiseen verrattavissa olevaa ympäristötietoisuutta.

Ajatus luonnollisesta järjestyksestä ei silti ollut ajanlaskumme alussa täysin vieras. Tämän johdonmukaisesti uskonnollisfilosofisen käsityksen valossa luonnollisella viitattiin järjestykseen, joka oli jumalten tai jumalallisen hengen, ei luonnon, aikaansaannosta. Erityisesti kreikkalaisessa kulttuuripiirissä ympäristön peukaloimista pidettiin Zeuksen ylpeänä haastamisena ja sellaisen yrittämisenä, mikä oli ihmisiltä kielletty. Tällaisiksi teoiksi katsottiin esimerkiksi knidoslaisten yritys kaivaa kanava Korintin kannaksen läpi ja Kserkseen laivasilta Hellespontoksen yli.²³ Niin kreikkalaisessa kuin roomalaisessakin maailmassa vaikutti kaksi ajattelutapaa. Samalla kun maiseman puutarhuroiminen oli sallittua, piti muistaa kohtuus, joka oli ennen kaikkea jumalainen ja myyttinen hyve.

Mystinen luontosuhde

Kreikkalaisen lisäksi myös roomalaisessa kulttuurissa vaikutti käsitys ympäristöstä ja maailmasta, jota tutkijat ovat nimittäneet pyhitetyksi tai myyttiseksi.²⁴ Se oli lähempänä arkaisten kulttuurien luonnollista vuorovaikutusta ympäristön kanssa verrattuna myöhempään teknokraattisempaan tapaan mieltää ympäristö resurssiksi. Rooma eli näiden kahden käsityksen rajalla. Ympäristöä arvostettiin sen tuottavuuden

perusteella, mutta pohjimmiltaan se oli vielä henkien ja jumalten pyhitetty valtakunta.

Luonnollinen järjestys perustui perinnäiseen käsitykseen luonnosta jumalten asuttamana pyhänä paikkana. Niin kreikkalaisten kuin roomalaisten varhaisessa uskonossa jumaluudet olivat personoituja luonnonvoimia, *numina*, joiden vaikutus näkyi luonnonilmiöissä ja erityisesti luonnonmullistuksissa.²⁵ Uskonto oli sidoksissa ympäristöön ja paikkaan, ja ympäristökäsitykset uskontoon. Jumaluuksien ajateltiin asuvan tietyissä lähteissä, metsissä, vuorilla, joissa ja järvissä, ja niin myös jumalten palvonta keskittyi erityisiin paikkoihin maisemassa. Ihminen hahmotti luonnon jumalten ja uskonnon kautta. Kuten Peregrine Horden ja Nicholas Purcell ovat kirjoittaneet, ei Välimeren uskonto ole sidottu maantieteeseen vaan maantiede uskontoon.²⁶ Aikojen kuluessa uskonto alkoi menettää paikkasidostaan, mutta roomalaisten vaalimien arkaaisten rituaalien muodoissa paikkojen merkitys säilyi aina keskiajalle saakka. Viitteitä siitä on vielä omankin aikamme uskonnonollisuudessa, tuntemuksissa sekä käsityksissä kirkkojen ja muiden pyhien tilojen arkkitehtuurista.

Luontosuhteen läheisyyttä ja ihmisen ykseyttä ympäröivän luonnon kanssa korostettiin klassillisena aikana mysteeriuskonnoissa. Ideali paluusta välittömään paratiisinomaiseen tilaan ja luontosuhteeseen oli keskeinen ajatus erityisesti tarusankari Orfeuksen legendan ympärille syntyneessä orfilaisuudessa, mutta se vaikutti oletettavasti myös kuuluisassa, mutta huonosti tunnetussa Eleusiin mysteerikultissa. Antiikin kulttuurissa kuta kuinkin äärimmäistä suhtautumista edustaneet orfilaisen maailmankuvan omaksuneet pythagoralaiset kielsivät eläinten ja kasvien tappamisen ravinnoksi ja tyytyivät käyttämään vain sellaista ravintoa, jota oli mahdollista kerätä ilman, että sen tuottanut kasvi tai eläin kuolee.²⁷ Vaikka orfilaisuuden tapa suhtautua luontoon oli aikansa ihmisille poikkeuksellisen radikaali, ei sama perusfilosofinen tapa suhtautua luontoon ollut silti äärettömän kaukana esimerkiksi stoalaisuudesta, joka korosti ihmisen asemaa luonnon puutarhurina.

Stoalaisen puutarhurin vastuuta luonnosta edellytti filosofian perusajatus, joka korosti koko maailman jumalallista luonnetta. Maailma oli *numen*, tulkinnasta riippuen joko jumala itse tai paikka, jossa jumalallinen voima vaikutti. Stoalainen oli fyysisen luonnonympäristön yläpuo-

lella toisin kuin mysteerikot tai orfilaiset, mutta luonnolla katsottiin olevan ihmiselle siitä huolimatta tärkeää moraalista opetettavaa.²⁸ Mysteeriuskontojen ja stoalaisuuden merkittävin ero suhteessa pyhään luontoon oli siinä hierarkiassa, mihin ihminen itsensä sijoitti suhteessa luontoon. Orfilainen halusi olla puutarhurina yhtä luonnon kanssa, joka oli *amoenus*. Stoalainen sijoitti itsensä ympäristönsä yläpuolelle, mutta katsoi silti velvollisuudekseen hoitaa luontoa niin kuin parhaiten osasi, jotta siitä tulisi *amoenus*.

Stoalaisuus oli keisariajan roomalaisessa filosofisessa ajattelussa toinen valtasuuntaus ihmisen oikeuksia ja valtaa yli maiseman vielä enemmän korostaneen epikurolaisuuden rinnalla. Tunnetuimpien roomalaisten stoalaisten, kuten ensimmäisellä vuosisadalla vaikuttaneen filosofi Senecan ja satakunta vuotta myöhemmin hallinneen filosofikeisariksi kutsutun Marcus Aureliuksen lisäksi stoalaisia vaikutteita voi löytää suuresta osasta roomalaista moralisoivaa kirjallisuutta.²⁹ Vaikutus oli jopa niin silmiinpistävää, että stoalaista filosofiaa voi puolivakavissaan kutsua yhdeksi keisariajan alkupuolen roomalaisen vakavamielisyyden henkiseksi lähteeksi.

Säilyneistä epikurolaisista ympäristöä ja luontoa käsittelevistä teksteistä mielenkiintoisin on viimeisen esikristillisen vuosisadan ensimmäisellä puoliskolla eläneen runoilija Lucretiuksen³⁰ teos *De rerum natura*, Maailmankaikkeudesta. Sen jälkivaikutus on osittain kiistanalainen. Cicero ei tiettävästi viittaa teokseen kertaakaan filosofisissa teksteissään. Sen sijaan stoalainen filosofi Seneca ja Plinius vanhempi ovat selvästi saaneet vaikutteita Lucretiukselta, jonka edustama epikurolaisuus korosti hyvän elämän merkitystä yli stoalaisen asketismin. Pohjimmiltaan molempien ympäristöajattelu muistutti toisiaan paljon. Merkittävin ero oli stoalaisuuden hienovireinen keskittyminen ihmisen vastuuseen verrattuna epikurolaiseen, joka muistutti ennen kaikkea ihmisen oikeuksista.

Villi ja kesytetty

Vaikka filosofiset suuntaukset tunnustivat luontoykseyden enemmän tai vähemmän jyrkässä hengessä, ei luonto merkinnyt edes orfilaisille koko

fyysistä ympäristöä. On vaikea kuvitella, että pythagoralainen filosofi olisi tuntenut suurta sympatiaa pohjoisen Germanian synkkiä korpi-maita kohtaan. Villi luonto oli *solitudo*, yksinäisyys ja autius. Villi oli paikka, jossa ei ollut ihmisiä ja joka oli varattu jumalille.³¹ Luonnon epämiellyttävyyden, vaarat ja ympäristön kesyttämättömyyden pelko yhdistettiin tuntemattomuuteen ja koskemattomuuteen.

Villin epämiellyttävyyden oli pelottavuudesta huolimatta hyvin kaksinaista. Vaikka villi oli epämiellyttävää, se oli yhtäaikaan kiehtovaa. Eriyisesti luonnonmullistukset ja ympäristössä nähdyt ihmeet, *miraculae natura*, herättivät pelon lisäksi loputtomasti kiinnostusta. Niin Messinansalmessa asuneiksi väitetyjä hirviöitä Skyllaa ja Kharybdista kuin Etnan tai Olympoksen kaltaisia kuuluisia vuoria matkattiin katsomaan kaukaa.³² Matkustaminen merenkululle vaarallisen karikon luo katsomaan jyliä rantakallioita ja aaltojen pauhua oli jännittävää. Vaikka mullistukset haluttiin kiertää fyysisesti kaukaa, niitä matkattiin katsomaan innokkaasti jos vain oli mahdollista nähdä ihme joutumatta todelliseen vaaraan. Niin kauan kuin luonto oli katseluetäisyydellä, se oli *miracula natura*, kuten myrskyvä meri oli rannalta sitä katselleelle Lucretiukselle:

Kun tuulten raivo nostaa tyrskyt ulapalle,
on mieluisaa kovalta maalta katsoa toisen työtä ja vaivaa;
ei siksi että toisen kärsimys olisi huvi,
vaan huomatakseen miltä pahalta itse on säästynyt.³³

Tekstin ehkä suurin merkitys on sen suhde kahteen päinvastaiseen tapaan katsoa maisemaa. Maisema muutti muotoaan ja merkitystään vasta silloin, kun katsojasta tuli kokija — tai kokijasta katsoja.

Villi luonto ja lempeä sivistynyt maisema olivat kaikessa kiehtovuudessaan hyvin paradoksaalisia rakennelmia suhteessa ympäristön fyysiseen todellisuuteen. Roomalaisen ymmärtämiä käsitteitä sekä inhimillistä maisemaa että ajatusta villistä luonnosta on pidettävä lähinnä ajattelun muotoina, joiden löytäminen luonnosta riippui paljon katsojasta. Välimerellinen ympäristö ei ollut enää roomalaisaikaan luonnon-tilaista.³⁴ Ihmisen käsi oli jo tuhansia vuosia muuttanut maisemaa ja suuri osa siitä, mikä roomalaiselle oli villiä, oli ollut jossakin historian vaiheessa ihmisen toiminnan kohteena.



Näkymä Pozzuolinlahdelle Baiaen (nyk. Baia) keisari­palatsilta. Valokuva: Isto Vatanen.

Maailma, vihreä puutarha

Roomalaisen maiseman tiivistäminen käsitteelliseksi kokonaisuudeksi kaikessa moninaisuudessaan on työlästä. Jos sen kaikesta huolimatta haluaa tehdä, on syytä palata Chestertonin Roomaan ja kaupungin antiikin aikaisiin puutarhoihin, joita ei enää ole. Selvimmin aikakauden villiyttä karttanut ja ennen kaikkea kulttuuripiirteissään maisemaa arvostanut luontoajattelu näkyi roomalaisessa puutarhassa. Puutarha oli ja on yhä osa luontoa, jonka ihminen on voinut rakentaa kuta kuinkin ihanteidensa mukaiseksi. Siinä maisema saattoi täydellistyä sekä fyysisenä ympäristönä että kulttuurin luomana henkisenä muotona.

Puutarha ja oma maapalsta olivat olleet osa roomalaista arkipäivää jo paljon ennen Rooman suurten puutarhojen perustamista. Keittiöpuutarha oli Italian esiroomalaisissa kulttuureissa varhaisista ajoista lähtien kodin tärkeä osa, ja se kuului perheen omistuksessa olleeseen *herediumiin*, sukutilaan.³⁵ Roomalaisten asenteet olivat olleet puutarhanhoito- ja maanviljelymyönteisiä. Pieni perheen elannon taannut

puutarha tai maatila oli usean roomalaisen kirjoittajan mielestä kaikki, mitä oikea roomalainen tarvitsi ollakseen onnellinen.³⁶ Ensimmäisellä vuosisadalla ennen ajanlaskumme alkua Roomassa entisestään vahvistunut hellenistis-etruskilainen kulttuurivaikutus ei sekään vähentänyt perinteisen puutarhan arvostusta ja merkitystä, vaikka kulttuurin kreikkalaistumisen myötä roomalaistaloon kuuluneen keittiöpuutarhan korvasi yhä useammin sikäläiseen tyyliin rakennettu puutarhaksi muutettu pylväin ympäröity niin sanottu peristyyliipiha.³⁷

Klassisen muotoinen peristyyliipiha ei kuitenkaan säilynyt muodissa erityisen pitkään.³⁸ Jo ennen Vesuviuksen kuuluisaa purkausta Pompejiin oli rakennettu taloja, joissa huoneet saattoivat avautua suoraan puutarhaan ilman erillistä koko ulkotilaa ympäröivää pylväskäytävää. Samalla roomalaistalo alkoi avautua myös ulospäin hyläten vanhan peruskaavan, joka käänsi selkänsä maailmalle.³⁹ Myös Rooman kaupungissa uusien puutarhojen rakentamisessa kyse oli hyvin ilmeisesti enemmän puutarhan roolin muuttumisesta kuin siitä, että puutarhan perustaminen sinänsä olisi ollut jotakin uutta tai erikoista.

Roomalaisen puutarhatutkimuksen auktoriteettia Pierre Grimalia on kritisoitu viime vuosina liiallisesta tarkoitushakuisuudesta suhteessa tämän lausuntoihin puutarhaideaalin kehittymisestä. Arkeologinen aineisto ja viime vuosina kaivetut puutarhat ovat paljastaneet paljon aiemmin oletettua monipuolisemman ja monimutkaisemman puutarhamuotojen kirjon.⁴⁰ Grimalin ja yleensä koko puutarha-luonto-dualismin merkittävintä ajatusta niiden keskinäisestä heijastumisesta tämä kritiikki ei kuitenkaan pysty horjuttamaan. Puutarha-arkkitehtuuri muuttui ajan kuluessa, ja se peilasi, jos ei suoraan niin vähintäänkin välillisesti, sitä ideaalikäsitystä, joka ihmisillä oli omasta ympäristöstään.

Roomalainen puutarha-arkkitehtuuri täydellistyi sulkemaan sisälleen koko olennaisen luonnon vasta keisariajan alkupuolella. Roomalaiset puutarhat, *par excellence*, olivat suuria keisariaikaisia puistopuutarhoja, *horti*,⁴¹ joilla viitattiin puutarhaan merkityksellisesti enemmän puutarhanomaisena tilana kuin kasvitarhana. Ne olivat aina itsenäinen kokonaisuus, joka ei ollut osa maatilaa, domusta tai palatsia. *Horti* olivat yhdessä talon ja sen rakennetun ympäristön kanssa puutarhamaailma, ei vain ympäröivä viheralue. Ensimmäiset *horti* perustettiin Roomaan

tasavallan loppuvuosina. Ajanlaskumme alussa puutarhoja rakennettiin nopeassa tahdissa, niin että kaupunkia ympäröi ensimmäisen vuosisadan loppuun mennessä valtaviin puistojen peittämä vihreä esikaupunkivyöhyke. Jokainen näistä puutarhoista oli ulkomaailmalta suljettu tarkasti rakennettu vihreä maailma, jonka oli tarkoitus olla pienoiskoossa maiseman ja luonnon ideaalimalli. Puutarhassa yhdistettiin kaupungin sivistys maaseudun rauhaan. Siellä saattoi tuntea luonnon kauneuden ilman sen vaaroja.⁴² Puutarha oli samalla roomalaisen luontokäsityksen korkeimman ideaalin todellistuma. *Horti* olivat luonto, jonka roomalainen olisi mielellään halunnut nähdä kaikkialla maailmassa.

Mahtavimmat *horti* ympäröivät aikanaan keskellä Roomaa keisari Neron kultaista taloa, Domus Aureaa.⁴³ Suuri puisto levittäytyi Palatium-kukkulalta alas laaksoon paikalle, johon Colosseum rakennettiin myöhemmin. *Horti* ulottuivat naapurikukkuloille ja muodostivat oman suljetun vihreän maailmansa. Vaikka ei ole täysin väärin sanoa, että *horti* ympäröivät palatsia, ei Domus Aurea kuitenkaan ensisijaisesti ollut puutarhan ympäröimä keisarillinen palatsi, vaan puisto, joka itse oli palatsi.

Maisema ja maisemat

Vaikka roomalainen maisema voidaan jäljittää rakennettuun ympäristöön ja puutarhaan, yhtenäisen roomalaisen ympäristöajattelun hahmottamisen vaikeutta korostaa kysymys siitä, kenen maisemasta lähteissä on kyse. Ympäristön moniselitteisiä merkityksiä ehkä vielä enemmän kuvaa hämärtää nykyaikaan saakka säilyneiden roomalaisten kirjoitusten, kuvallisten lähteiden ja esineiden alkuperä. Tunnettujen roomalaisten kirjoittajien tapa nähdä maailmaa vaihtelee kaikesta mahdollisesta ja mahdottomasta kiinnostuneiden kirjoittajien ajattelutavasta maatilallaan kirjoittamassa viihtyneiden kaupunkilaisten maailmankuvaan. Samalla käsityksiin luonnosta ja omasta ympäristöstään vaikutti monimutkainen sekoitus uutta ja vanhaa filosofiaa sekä arkaaista uskomusmaailmaa.

Monitasoiseen maisemaan yhdistyi henkilökohtaisia intohimoja,

yhteisöllisiä päämääriä ja myös ainakin joissakin suhteissa vallitseva käsitys siitä, että ympäristö vaikutti myös eri kansojen luonteeseen, kulttuuriin, henkisiin ominaisuuksiin ja samalla ihmiskunnan historian kulkuun. Luonto oli roomalaiselle suuri puutarha, jonka jumalat olivat luoneet ihmiselle viljeltäväksi ja kesytettäväksi. Maiseman pyhyys tunnustettiin, mutta pyhyydenkin tuli taipua ihmisten mieltymyksiin. Kulttuuripiirteet antoivat luonnolle sillä olevan arvon. Kaikki muu maisemassa oli kiinnostavaa vain niin kauan kuin se ei uhannut ihmistä eikä ollut yksinäinen erämaa.

FM Isto Vatanen on keskittynyt tutkimuksessaan erityisesti antiikin historiaan. Erityisinä kiinnostuksen kohteina ovat olleet akkulturaatioon, kulttuuriin merkityksiin ja fyysiseen ympäristöön liittyvät kysymykset. Hän valmistelee parastaikaa jatkotutkimustaan antiikin roomalaisten suhteesta mereen ja merenkulkuun.

Viitteet

- ¹ Gilbert K. Chesterton, *Orthodoxy*, London and New York 1922, 121.
- ² Andrea Giardina, *Luomo romano*. — *Luomo romano*, Roma e Bari 2001, xi–xii.
- ³ esim. Hor. epist. 1.7.10–13; Mart. 12.57.4–6. Antiikin lähteisiin on viitattu antiikintutkimuksen piirissä yleistä käytäntöä noudattaen Thesaurus Linguae Latinae -tesaurusin mukaisilla lyhenteillä. Kaikki tekstiviitteet ovat The Loeb Classical Libraryssa julkaistuista editioista.
- ⁴ Jaakko Suolahti, *Antiikin ihmisen ympäristöetiikka*. — *Antiikin estetiikka*. Toim. Aarne Kinnunen ja Teivas Oksala. Porvoo 1977, 203.
- ⁵ William Cronon, *The Trouble with the Wilderness; or Getting Back to the Wrong Nature*, *Environmental History* 1(1) 1996; lisää ks. myös Riitta Laitinen, *Kulttuurihistoria kohtaa ympäristöhistorian*. — *Kulttuurihistoria*, Helsinki 2001, 402–417.
- ⁶ ks. Simon Schama, *Landscape and Memory*, London 1995.
- ⁷ Lewis & Short, *A Latin Dictionary*, Oxford (1879) 1951.
- ⁸ John D'Arms, *The Romans in the Bay of Naples*. Cambridge, Mass. 1969, ks. erit. 45–48.
- ⁹ Mary Beagon, *Nature and views of her landscapes in Pliny the Elder*. — *Human Landscapes in Classical Antiquity — Environment and Culture*, Ed. by Graham

Shiple y and John Salmon, London 1996.

- ¹⁰ Ks. esim. Hor. epist. 1.8; 1.10; 1.14; Hor. sat. 2.7.
- ¹¹ Suolahti 1977, 195.
- ¹² Beagon 1996, 286–288; Nicholas Purcell, Rome and the management of water: environment, culture and power. — *Human Landscapes in Classical Antiquity — Environment and Culture*, Ed. by Graham Shipley and John Salmon, London 1996, 183; French, Roger, *Ancient Natural History*, London 1994, 205.
- ¹³ Plin. epist. 4.6.
- ¹⁴ Schama 1995, erit. luku 2.
- ¹⁵ Tai mahdollisesti Studius tai Ludius. Nootti b/347 (Warmington).
- ¹⁶ Plin. nat. 35.37; käännökset ovat tekijän, ellei niiden yhteydessä toisin mainita.
- ¹⁷ Hannu Laaksonen, Pyhitetty maisema. — *Ympäristö ja aika*. Historian ja yhteiskuntaopin opettajien vuosikirja XX. Toim. Vuokko Aromaa, Jouni Ekonen, Miika Huhta, Kari Immonen, Mika Kantola ja Leena Puhakainen, Jyväskylä 1991, 52–54; Beagon 1996, 289–290; Purcell 1996, 197–200; J. Donald Hughes, *Pan's travail — Environmental Problems of the Ancient Greeks and Romans*, Baltimore and London 1994, 68; Hughes (1994, 56) kirjoittaa, että on kreikkalaiset ja roomalaiset nauttivat Välimeren villoista, viljellyistä ja kesytestyistä maisemista. Hughes ei viittaa villillä maisemalla erämaaromantiikkaan, vaan tarkoittaa sillä mitä tahansa ei-rakennettua maisemaa.
- ¹⁸ Hughes 1994, 56.
- ¹⁹ Beagon 1996, 293–294, 299, 306–309; saastuttamisesta ja luonnon huonosta hoitamisesta Hughes 1994, 52, 69; merenkulku vaikutti ympäristön hoidon arvostelemiseen epäsuorasti, koska laivanrakennus tuhosi metsiä jo antiikin aikana (Hughes 1994, 73); luontokäsityksen taustalla vaikutti Lucretiuksen kautta opitun stoalaisuuden lisäksi Aristoteleen hierarkinen käsitys ihmisten, eläinten ja kasvien suhteesta ja epikurolainen antroposentrinen hedonismi (Hughes 1994, 60–61).
- ²⁰ Ostia ks. Raymond Chevallier, *Ostie antique — ville et port*, Paris 1986, 117; Luna ja muu Italia ks. Catherine Delano Smith, Where was the 'wilderness' in Roman times?. — *Human Landscapes in Classical Antiquity — Environment and Culture*. Ed. by Graham Shipley and John Salmon. Routledge. London 1996, 155–158.
- ²¹ Russell Meiggs, *Trees and timber in the Ancient Mediterranean World*, Oxford 1982, 377.
- ²² Pietro Janni, *Il mare degli Antichi*, Bari 1996, 66–67.
- ²³ Hughes 1994, 51.
- ²⁴ Laaksonen 1991, 49–51.
- ²⁵ Hughes 1994, 45–46, 52–53.
- ²⁶ Peregrine Horden and Nicholas Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Oxford 2000, 459.
- ²⁷ Hom. hymnus ad Cererem; Hughes 1994, 53–56.
- ²⁸ Pliniuksen ja stooikkojen ajattelusta ks. French 1994, 198–206.
- ²⁹ Hyvänä esimerkkinä on kirjoittajien suhde merenkulkuun ks. Isto Vatanen,

- Meri ja merenkulku keisariajan alun roomalaisessa ajattelussa.* Julkaisematon pro gradu -työ. Turun yliopisto 2001.
- ³⁰ Titus Lucretius Carus n. 98–55 eaa.
- ³¹ Hughes 1994, 50.
- ³² Beagon 1996, 300; ks. myös Suolahti 1977, 185, poikkeuksellisen kiinnostavuudesta s. 192; Hughes (1994, 58) mainitsee monet kirjalliset kuvaukset eri ihmisten kapuamisista vuorten laelle. Heistä keisari Hadrianus lienee ollut ahkerin; Meren vaarat kauhistuttivat ja kiehtoivat jo arkaaisella ajalla (Bruno d'Agostino & Luca Cerchiali, *Ila mare, la morte, l'amore — gli Etruschi, i Greci e l'immagine*, Roma 1999, 73).
- ³³ Lucr. 2.2.1; koko teos on julkaistu suomeksi nimellä *Maailmankaikkeudesta* (suomennos Paavo Numminen, Antiikin klassikot, Porvoo 1965).
- ³⁴ Delano Smith 1996, 176–177.
- ³⁵ Wilhelmina F. Jashemski, *The Gardens of Pompeii — Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesuvius*, New Rochelle (New York) 1979, 16. Pompejissa ja 200-luvun eaa. latinalaiskolonioissa (Cosa, Fregellae) noin puolet tonttimaasta oli varattu puutarhalle. Andrew Wallace-Hadrill, *Horti and Hellenization*. — Horti romani: Atti del convegno internazionale Roma 4–6 maggio 1995. A cura di Maddalena Cima ed Eugenio La Rocca. *Bullettina della Commissione archeologica comunale di Roma. Supplementi* 6, Roma 1998, 7.
- ³⁶ Ks. esim. Plin. nat. 19.19, Tib. 1.1.41–44. Wallace-Hadrillin mielestä villan omistaminen olikin jotakin sellaista, mikä oli aristokraatille lähes pakollista. Ks. Wallace-Hadrill 1998, 2.
- ³⁷ J. B. Ward-Perkins, *Architecture in Rome and Italy from Augustus to the Mid Third Century*. — Boëthius, Axel, Ward-Perkins, J. B., *Etruscan and Roman Architecture*, Harmondsworth 1970, 312; Jashemski 1979, 16–17; Linda Farrar, *Gardens of Italy and the Western Provinces of the Roman Empire*, BAR International Series. Oxford 1996, 5.
- ³⁸ Todettakoon, että puutarhan- ja talonrakennustyylien vaihdokset ovat, kuten yleensä, tässä hyvin yleistäviä. Poikkeukset olivat käytännössä enemmän kuin sääntö ja varhaisemmat tyyliä olivat aina ilmeisen elinvoimaisia. Domuksiin kuului aivan varmasti edelleen puutarhoja, vaikka niitä kovin harvoin teksteissä mainitaankaan ja myös maaseutuvillat olivat varmasti monille roomalaisille edelleen tärkeitä.
- ³⁹ Ward-Perkins 1970, 314, 319.
- ⁴⁰ ks. esim. Farrar 1996.
- ⁴¹ Yks. *hortus*; Erotuksena esim. peristyylistä, *villasta* jne. Mm. Plinius määritteli *horti*-termiä (Plin. nat. 19.19), joskin tähän määrittelyyn on aiheellista suhtautua tietyin varauksin.
- ⁴² Palatiumin puutarhakaupungin muutos ensimmäisellä vuosisadalla (Emanuele Papi, *Domus est quae nulli villarum mearum cedat*” (Cic. Fam. 6.18.5) — *osservazioni sulle residenze del Palatino alla metà del I secolo A. C.* — Horti romani: Atti del convegno internazionale Roma 4–6 maggio 1995. A cura di Maddalena Cima ed Eugenio La Rocca. *Bullettina della Commissione archeologica comu-*

nale di Roma. Supplementi 6, Roma 1998, 46,-66-67); *horti*-puistojen merkityksistä Wallace-Hadrill 1998, Grimal 2001. Laaksosen (Laaksonen 1991, 52) mukaan roomalainen ihannemaisema oli viljelty maaseutu. *Horti*-puutarhoja voidaan pitää tämän maaseudun kultivoituna huippuna; puutarhoista antiikissa ks. myös Hughes 1994, 177–179.

⁴³ Pierre Grimal, *I giardini di Roma antica*, Alkuteos: Les jardins romains. Trad. Vincenzo Abrate, s. l. 2000, 341–343, 159–161.

RUUMIS JA SIELU VARHAISKESKIAIKAISESSA LUOSTARIUDESSA

Teemu Immonen

Lihan pyrkimykset tuottavat kuoleman, hengen pyrkimykset elämän ja rauhan. (Room. 8:6)

Luostarit olivat varhaiskeskiajan kristillisen kulttuurin tärkeimpiä sivistyksellisiä keskuksia. Varhaiskeskiaikainen teologia ja sen myötä koko yhteiskunnan hengellisyys perustui niiden tapaan ymmärtää ja selittää sekä pyhiä tekstejä, että tekstien valossa maailmaa. Länsi-Euroopassa miltei kaikilla ajan oppineilla oli luostaritausta. Luostarit olivatkin ainoita paikkoja, joissa saattoi saada korkeampaa koulutusta. Samoin monet piispat olivat alkujaan munkkeja. Heidän kauttaan luostarien hengellisyys levisi ympäröivään yhteiskuntaan. Bysanttilaisessa idässä luostarien ulkopuolinen koulutus säilyi paremmin, mutta sielläkin käsitykset teologisista totuuksista perustuivat ennen kaikkea munkkien näkemyksiin.¹ Samoin munkin elämäntapaa pidettiin hengellisen elämän ihanteena niin idässä kuin lännessäkin.²

Varhaiskeskiaikainen, luostarihengellisyyteen pohjaava kristillisyyden oli teosentristä. Luostarihengellisyyden keskeinen aspekti oli Jumalan etsiminen. Jumalassa oli kaikki hyvä, häneen ihminen suuntasi katseensa ja toivonsa pelastuksesta. Ajattelun lähtökohtana oli, että luotu oli erossa luojastaan. Munkille tosi elämä ei ollut tässä maailmassa tai

ajassa vaan niiden ulkopuolisessa todellisuudessa — voi sanoa jumaluudessa — jonka munkki pyrki saavuttamaan. Keskeinen kysymys munkeille oli, miten ihminen saattoi yhtyä jumaluuteen, johon Herran tiellä kulkeminen johti.³ Käsittelemäni artikkelissani niitä vastauksia, joita munkit tähän kysymykseen antoivat. Lähestyn ongelmaa pohtimalla, millä tavoin ihmisen pyhittyminen, hänen yhtymisensä jumaluuteen, liittyi munkkien mukaan sielun ja ruumiin väliseen suhteeseen. Varhaiskeskiaikaisessa ajattelussa ihminen oli sielun ja ruumiin muodostama erottamaton kokonaisuus. Sielu ja ruumis olivat toisistaan riippuvaisia, toista ei ollut ilman toista.⁴

Kuitenkin sielu ja ruumis palvelivat ihmistä eri tavoin hänen pyrkimyksessään yhtyä jumaluuteen. Tässä elämässä vain sielu saattoi konkreettisesti saavuttaa kosketuksen Luojaansa. Ruumis puolestaan toimi sekä esteenä pelastuksen tiellä että pyhittymisen välineenä. Kysynkin, missä määrin pelastuksen teot olivat ruumiin tekoja ja millaisen merkityksen munkit antoivat sielulle pelastuksen tavoittelussa. Käsittelemäni keskeisimpiä ruumiin kuolettamiseen liittyviä ajatusmalleja. Lopuksi tarkastelen sielun osuutta luostarihengellisyyden pelastusopissa.

Lähden liikkeelle kuvaamalla lyhyesti varhaiskeskiaikaista maailmankuvaa, joka perustui kirkkoisien opetukseen. Luostarihengellisyyden käsitykset ihmisestä, hänen ruumiistaan ja sielustaan nousevat kirkkoisien ajatusten luomasta taustasta ja ovat ymmärrettäviä vain tuota taustaa vasten.

Patristinen perinteen maailmankuva

Nimitystä kirkkoisia käytetään sellaisista apostolisen ajan jälkeen eläneistä, pyhiksi julistetuista henkilöistä, joiden kirjallinen tuotanto ja opetus ovat vaikuttaneet kirkon hengelliseen elämään. Kirkkoisien jälkeensä jättämää kirjallista ja hengellistä perintöä kutsutaan patristiseksi perinnöksi. Lännen kirkolla on neljä kirkkoisää, Ambrosius (k. 397), Hieronymus (k. 419), Augustinus (k. 430) ja Gregorius Suuri (k. 604). Bysanttilaisessa perinteessä kirkkoisia on useampia. Jotkut bysanttilaisen kirkon isistä ovat eläneet 600-luvulla tai sen jälkeenkin, mutta pääpiirteissään patristinen perintö muovautui 300–500-luvuilla.⁵

Useimmat kirkkoisät olivat jossain vaiheessa elämäänsä munkkeja ja monet elivät luostareissa kuolemaansa asti. Tämä kertoo omalta osaltaan siitä, kuinka tärkeä rooli luostareilla oli varhaiskeskiaikaisessa hengellisessä ajattelussa.

Patristisen perinteen kosmologiassa maailmankaikkeus jakautui kahteen piiriin. Kirkkoisät jakoivat maailmaan inhimilliseen, muuttuvaan todellisuuteen ja jumalaiseen, muuttumattomaan, varsinaiseen todellisuuteen. Pyhä, muuttumaton todellisuuden ulottuvuus sisälsi esikuvan kaikelle sille, mitä ihmiselle näkyvässä, muuttuvassa todellisuudessa oli. Jumaluus sisällytti itsensä jokaisen ilmiön todellisen olemuksen. Ajallisen todellisuuden ilmiöt olivat vain ajattoman, alkuperäisen ideansa ilmentymiä. Augustinus kirjoitti, että kaikki näkyvän maailman ilmiöt oli tehty jumalaisen viisauden, *verbum*, mukaan. Bysanttilaisen kirkon isät käyttivät vastaavasti jumalaisesta viisaudesta termiä *logos*. Näkyvän maailman kautta Jumala oli läsnä ajassa. Hän lähetti ihmisille viestejä tulevasta esimerkiksi tähtien, näkyjen ja ihmeiden kautta. Näin näkyvä maailma oli kirja, jonka jokainen merkki viittasi Jumalaan, lopulliseen totuuteen. Kirja aukeni sille, joka osasi lukea. Luonnon kirjaa ei voinut lukea ilman uskoa, koska asioiden merkityksen voi ymmärtää vain ilmoituksena saadun uskon kautta.⁶ Todellinen tieto oli pyhää, se kuului taivaalliseen, ei maalliseen todellisuuteen.

Tosi viisaus oli Jumalan tahto. Se ilmeni kaikessa olevassa, mutta sen perusta löytyi pyhästä kirjoituksesta. Pyhä kirjoitus piti sisällään Raamatun ja pyhien kirjojen kaanonin. Niistä löytyivät oikeat esikuvat, säännöt, joita piti noudattaa. Kirjoituksen säännöt opastivat uskovaa Herran tiellä. Herran tie puolestaan johti ihmisen yhtymään siihen viisauteen, jonka mukaan hänet oli kerran tehty. Näin ihminen saavutti todellisen, ikuisen luontonsa. Tämä saavuttaminen näyttäytyi päämääränä, johon Herran tie johti. Herran tiellä kulkeminen oli prosessi, matka. Se oli pyhittymistä, kuten se patristisessa perinteessä ymmärrettiin. Pyhittyminen merkitsi siirtymistä inhimillisestä kohti jumalaista, maasta kohti taivasta, materiaasta kohti henkeä.⁷

Pyhän kirjoituksen ohjeet

Munkeille Raamatun ja muun pyhän kirjallisuuden merkitys perustui keskeisesti niihin sääntöihin, jotka pyhään kirjoitukseen sisältyivät. Raamatun käskyjen tunteminen ja noudattaminen muodostivat ikään kuin tikapuut taivaaseen. Jokainen hyve oli askelma näillä tikkailla. Tämä tapa tulkita Raamattua oli oleellinen koko keskiajan kaikissa luostareissa ja pitkälti myös niiden ulkopuolisessa maailmassa. Tulkintatapa kutsuttiin moraalin tai tropologian eli tapaopin tasoksi. Moraalin korostaminen kuului luostarihengellisyyden perinteeseen. Kirkkoisista Gregorius Suuri oli pohtinut moraalin merkitystä *Moralia in Iob* -teoksessaan. Patristisessa perinteessä pyhä kirjoitus nähtiin peilinä, johon uskovan oli itseään verrattava. Eräs karolinkiajan oppinut munkki, Smaragdus Saintmihieliläinen (k. n. 817), kirjoitti: ”Jos munkki etsii sääntöjä elääkseen hyvin ja oppiakseen, kuinka kulkea hyvien töiden askelmia hengellisen elämän tiellä, löytää hän pyhästä kirjoituksesta sitä enemmän, mitä pidemmälle hän edistyy.”⁸ Samoin Benedictus Nursialainen (k. n. 547), jota kutsutaan läntisen luostarilaitoksen isäksi, kehotti säännössään munkkeja etenemään hyviä töitä tekemällä evankeliumin johdolla Herran tietä taivaaseen.⁹

Hyvät teot olivat siis tärkeitä pelastuksen kannalta. Tekemällä oikeita tekoja ihminen eteni tiellä kohti Luojaansa. Teko puolestaan konkretisoitui suhteessa siihen asemaan, joka ruumiilla oli keskiaikaisessa hengellisyydessä. Ihminen oli ruumiin ja sielun muodostama kokonaisuus. Sisäinen ja ulkoinen olivat dialektisessa suhteessa keskenään. Teoissa kokonaisuuden dialektiikka inkarnoitui. Kristitylle ruumis oli sekä hyvä että paha. Se oli taakka pelastuksen tiellä, mutta toisaalta ruumiin teot saattoivat olla myös pelastuksen tekoja.¹⁰ Ihmisen, joka oli synnin tahraama, oli mahdollista lepyttää Jumalaa teoilla, erilaisilla katumus-harjoituksilla. Jokaisella ihmisen teolla oli moraalinen aspektinsa. Juuri siksi munkkien teot luostareissa olivat tarkoin säänneltyjä.¹¹

Ruumiin teot

Mitä ja minkälaisia sitten olivat teot, jotka johtivat munkin pelastuk-

seen? Benedictus varoitti säännössään, että tie Herran luo oli kapea ja siksi ohjeet saattoivat olla koviakin.¹² Luostarilaitoksessa keskeinen ruumiin teko oli askeesi, joka kattoi moraaliset ja ruumiilliset harjoitukset. Askeesin tavoitteena oli saavuttaa ruumiin täydellinen hallinta ja erottaa sielu lihan sitoumuksista.¹³ Askeesin takana oli kaksi läheisesti toisiinsa liittyvää tekijää, joita voi käsitellä myös erillään. Ensinnäkin askeesi ymmärrettiin osallistumiseksi taisteluun paholaista vastaan ja toisaalta se ymmärrettiin Kristuksen imitoinniksi.

Kristinuskoon oli jo varhain kuulunut ajatus elämästä taisteluna hyvän puolesta pahaan vastaan. Tämä ei ollut kaukana dualismista, ajatuksesta, jonka mukaan eri jumaluudet olivat luoneet hyvän ja pahan. Kristinuskoon vaikuttivat monet Välimeren alueen uskonnolliset suuntauokset, joissa maailmaa lähestyttiin voimakkaan dualistisesti hyvän ja pahan taistelun kautta. Dualistisen ajattelun mukaan materia, erityisesti ruumis, oli perusolemukseltaan paha. Sielu oli olemukseltaan hyvä, mutta se oli suljettu ruumiin vankilaan. Dualistisessa ajattelussa pelastus merkitsi sielun pelastusta ruumiista. Monissa Raamatunkin teksteissä näkyvät dualistiset ideat hyvän ja pahan taistelusta, jonka hyvä lopulta voittaa.¹⁴

Opillisesti kristinuskon, sellaisena kuin esimerkiksi Augustinus sen määritteli, ei ollut dualistista. Kirkko opetti, että kaikki luotu, myös materia, oli Jumalan luomaa ja sellaisena olemukseltaan hyvää. Kuitenkin kaikkea luotua, niin henkistä kuin materiaalista, saattoi käyttää sekä hyvään että pahaan. Pahuus oli seurausta siitä, että luotua käytettiin toisella tavalla kuin Jumala oli tarkoittanut. Tällöin luotu ei toiminut sen pyhään todellisuuteen kuuluvan esikuvan, oikean ideansa, mukaan, jolta se oli saanut luontonsa.¹⁵

Dualistisilla käsityksillä oli suuri vaikutus varhaiskeskiaikaiseen uskonnollisuuteen, vaikka kirkkoisät taistelivat voimakkaasti niitä vastaan. Lännen kirkon perinteessä paholaisesta käytettiin usein nimeä *Adversarius* eli vihollinen. Kristus puolestaan oli *Victor*, voittaja ja kirkko *vitrix Dei Ecclesia*, voittoa Jumalan kirkko.¹⁶ Dualistiset ajatustavat näkyvät selkeästi myös luostarihengellisyydessä. Luostarien perinteessä ajatus elämästä taisteluna Kristuksen joukoissa paholaista vastaan sai vankan sijan. Luostarien kielenkäytössä munkin elämää kutsuttiin jo

Benediktuksen säännössä *militiaksi*, sotilaspalveluksi, ja tämä termi jäi käyttöön pysyvästi.

Taistelu paholaista vastaan merkitsi munkeille usein taistelua lihan kiusauksia vastaan. Sellaisena se liittyi läheisesti ruumiin toimiin. Esimerkiksi Benediktuksen säännössä määriteltiin munkin hyveet ja niitä vastaavat paheet. Karolinkiaikana 800-luvulla oppia kehitettiin edelleen. Tuolloin katsottiin, että paheet voitettiin niitä vastaavilla hyveillä. Rabanus Maurus (k. 856), eräs ajan oppineista, kirjoitti, että hyveitä johtaa ylin hyve ja jokaista pahetta seuraa uusi pahe. Hänelle munkkien taistelu paholaista ja paheita vastaan merkitsi jatkuvaa askeesia. Askeesin avulla paheet voitiin lyödä yksi toisensa jälkeen. Näin munkin taistelu edistyi asteittain päämääränään kaikkien paheiden sammuttaminen.¹⁷

Paheiden sammuttaminen tarkoitti munkeille sitä, että nämä askeesilla pyrkivät hallitsemaan ruumistaan ja erottamaan sielunsa lihan sitoumuksista.¹⁸ Munkit tiedostivat, ettei ruumiin vaatimuksista voinut täydellisesti vapautua tässä maailmassa, sillä elääkseen ihmisen oli annettava periksi tietyille perustarpeille. Erityisesti ravinnon ja unen tarve sitoivat munkin maailmaan.¹⁹ Vaikkei näitä perustarpeita voinut täysin voittaa, oli niiden mahdollisimman täydellinen tukahduttaminen tavoitteena monissa varhaiskeskiajan luostarikokemuksissa. Kerran toisensa jälkeen pyhinä pidettyjen munkkien elämäkerroissa ylistettiin sitä hartautta, jolla nämä olivat eläessään paneutuneet askeesin kolmeen tärkeimpään muotoon, paastoon, valvomiseen ja rukoilemiseen.

Rukoilu askeesin muotona liittyi munkin pyrkimykseen kohota kohti Jumalaa kahdella tavalla, sekä meditaationa että ruumiin tekona. Meditaatiota käsittelemme myöhemmin. Ruumiillisena katumusharjoituksena rukoilu oli aidosti raskas teko, kun se yhdistettiin paastoamiseen ja valvomiseen. Eteläitalialaisen, bysantilaiseen kirkkoon kuuluneen erakon Nilus Rossanolaisen (k. 1004) elämäkerrassa kuvataan, kuinka tämä ”alisti lihansa hengelle sitoen sen monin laein ja pakottaen sen kovaan palveluun, teki siitä kuuliaisien ja helposti käskijän tahtoon mukautuvan.”²⁰ Elämäkerturin mukaan Nilus totutteli syömään vain joka toinen, kolmas, neljäs tai viides päivä, tällöinkin lähinnä keittämättömiä vihanneksia. Nilus myös pysytteli monia öitä valveilla, laulaen psalmeja jalkeilla tai polvillaan.²¹ Tällainen polvistumisia ja pitkäkes-

toista jaloillaan pysyttelemistä vaatinut rukous oli ruumiillisesti hyvin raskasta paaston ja valvomisen näännyttämälle keholle.

Paaston, valvomisen ja rukouksen nostaminen keskeiselle sijalle askeettisina harjoituksina periytyi jo ensimmäisiltä kristillisiltä munkkeilta Egyptistä 300-luvulta. Antoniuksen elämäkerrassa kerrotaan, kuinka tämä varhainen erämaaisä voitti paholaisen lähettämät lihan kiusaukset rukouksilla ja paastolla.²² Saman teoksen toisessa kohdassa kuvataan, kuinka ”Antonius kesti nälkää ja valvomista niin suuresti, että hänen voimiaan pidettiin uskomattomina. Usein hän vietti koko yön rukoillen ja söi vain kerran päivässä, auringonlaskun jälkeen. Toisinaan hän jatkoi paastoamista kaksi tai kolme päivää keskeytyksettä ja nautti virkistystä vasta neljäntenä päivänä.”²³

Askeesin perusta

Mihin askeesin teot sitten perustuivat? Mistä kärsimyksen esikuvat luostarihengellisyyteen tulivat? Varhaisimmat munkit Egyptissä näyttävät lähestyneen askeesin tekoja pitkälti Välimeren alueen yleisen kulttuuriperinnön pohjalta. Kärsimys oli armahtava voima monissa Välimeren alueen uskonnoissa. Kärsimys itsessään oli taistelua pelastumisen puolesta. Tässä ajattelussa näkyy erityisesti stoalaisten vaikutus.²⁴ Toisaalta ruumiillisen kärsimyksen korostaminen kristillisessä kirkossa palautui Kristuksen kärsimyksen imitointiin. Jo alkukirkossa viittaus Jeesuksen haavoihin oli ymmärretty vaatimukseksi kärsiä Kristuksen lailla, jotta voisi hänen laillaan tulla myös valaistuksi ja saavuttaa jumaluuden. Tuolloin marttyyrius oli nähty täydellisimpänä imitaaion muotona. Marttyyriudessa realisoitui se uhrivalmius ja kuuliaisuus, jota Kristus oli osoittanut alistuessaan Isän tahtoon.²⁵ ”Sillä mitä muuta marttyyri on – – kuin Kristuksen imitoija? Katoavan himon voittaja, kiihkeän halun tukahduttaja ja kuoleman kandidaatti”, kirjoitti munkki Vitricius 300-luvun puolivälissä.²⁶

Vainojen kauden päätyttyä 300-luvulla luostarilaitos peri tämän ajattelun. Luostarien kielenkäytössä marttyyri tuli merkitsemään munkkia. Munkit katsoivat, että koska ulkoisia vainoajia ei enää ollut, oli uskovan itsensä astuttava vainoajan paikalle. Siten monille luostari-

teologian perinnettä muokanneille kirjoittajille, kuten Origeneelle (k. 254) ja Augustinukselle, luostarielämän perimmäinen motiivi oli halu kuolla Kristuksen vuoksi osallistumalla tämän kärsimyksen. Jeesuksen kärsimyksen imitointi oli valmistautumista ylösnousemukseen.²⁷

Yksi kiihkeimmistä tunnetuista Kristuksen kärsimyksen korostajista oli 1000-luvulla elänyt Petrus Damianus (k. 1072). Damianukselta on säilynyt paljon kirjoituksia, joista monissa ylistetään lihan kuoletusta Kristuksen imitointina. Kuvattuaan munkki Leo Sitrialaisen kovaa askeesia Damianus kysyi: ”Mitä muuta voimme sanoa tästä miehestä? Näemme, että hän on kuollut maailmalle ja että hänet on Kristuksen kanssa ristiinnaulittu.”²⁸ Damianus katsoi, ettei Kristusta ollut antanut kuoleman käsiin yksin Juudas vaan myös Kristus itse ja vielä Isäkin. Siksi Damianus ei karttanut kärsimyksen metsästyksessä äärimäisiä-kään keinoja.²⁹

Toisaalta äärimmäisessä askeesissa piili aina itsekkyden ja ylpeyden vaara. Kilvoittelu saattoi muuttua kilpailuksi. Esimerkiksi ranskalaisen tutkijan André Vauchez’n mukaan feodaaliaikana *vita christianan* ideaali oli usein sankarillinen elämä, jota karakterisoivat hurjat ponnistukset ja saavutusten metsästys.³⁰ Tämä nosti säännöt kilvoittelussa keskeisiksi. Itsekkään kilpailun välttämiseksi tiukimmatkin askeesin puolestapuhujat vaativat, että lihan kuoletuksen oli seurattava sääntöjä pikemmin kuin yksilön haluja. Esimerkiksi Damianuksen ja Nilus Rossanolaisen elämäkerroissa käsitellään tätä ongelmaa. Damianuksen mukaan sääntö muodosti perustan, jolle munkin kulku kohti Luojaansa rakentui. Henkilökohtaiset lisäykset katumusharjoituksiin saattoivat antaa vain pienen lisän tähän, mutta yksinään, ilman säännön noudatusta, niistä ei ollut hyötyä uskovan sielulle.³¹ Niluksen elämäkerrassa puolestaan kuvataan, kuinka vanhempi erakko opasti Nilusta, miten välttää ylpeyden synty taistelemalla pyhien jättämien esimerkkien mukaisesti.³² Teoksen toisessa kohdassa puhutaan Niluksen seuraajilleen määräämistä harjoituksista. Kirjoittaja kertoo Niluksen valvoneen tarkasti, etteivät munkit tehneet enempää kuin heille oli määrätty, koska myös hyvissä töissä piili paholaisen viettelyn vaara.³³

Vaikka teot olivat tärkeitä, olivat ne kuitenkin vain askelmia, välietappeja, matkalla kohti jumaluuteen yhtymistä. Ruumiin teot eivät vieneet sielua perille asti. Ne olivat vain ensimmäinen askel Herran

tiellä. Lopullinen Jumalan tunteminen ja tähän yhtyminen liittyi toisenlaiseen totuuden lähestymiseen.

Sielun matka jumalaan

Varhaiskeskiajan kristityt kirjoittajat katsoivat, että jumaluus itsessään, lopullinen totuus, oli mystinen, tiedostavan mielen tavoittamattomissa. Tässä elämässä sen saattoi tavoittaa vain vilaukselta mystisessä kokemuksessa. Mystisessä kokemuksessa sielu avautui tuntemaan Luojaansa. Tämän käsityksen jakoivat miltei kaikki kirkkoisät ja munkkien ajattelussa se oli keskeisellä sijalla luostarilaitoksen alkuvuosista lähtien. Kenties tärkein varhaiskeskiaikaista mystiikan teoriaa muovannut teos oli 400-luvulla eläneen bysanttilaisen kirkon oppineen Dionysios Pseudo-Areopagitan kirjoittama ”Mystisestä teologiasta”. Nimi Pseudo-Areopagita tulee siitä, että myöhemmin Dionysios sekoitettiin Ateenan ensimmäiseen piispaan, joka mainitaan Raamatussa apostolien teoissa.³⁴

Dionysioksen mukaan Luojaansa etsivän ihmisen oli kuljettava matka, joka jakautui kolmeen tasoon, puhdistautumiseen, valaistumiseen ja yhtymiseen. Näistä ensimmäinen, puhdistautuminen liittyi ruumiin tekoihin ja moraaliin, jota on käsitelty edellä. Dionysioksen mukaan ensimmäinen taso kattoi moraalisen itsekurin, paheiden poistamisen ja niiden korvaamisen hyveillä. Ihminen, luostarissa munkki, alisti ruumiinsa ja mielensä täysin Jumalan tahdolle, noudatti täydellisesti Hänen käskyjään. Näin tehdessään ihminen puhdistautui.³⁵

Toisella, valaistumisen tasolla Jumala valaisi asteittain Hänen totuuttaan etsivää mystikkoo. Kun munkki oli nöyrytmällä puhdistanut sielunsa, saattoi hän keskittää mielensä Jumalaan, kontemplotoida Hänen totuuttaan. Luostarien kielenkäytössä kontemplaatio tarkoitti Jumalan sisäistä katselua. Munkki eteni kontemplaatioissa Jumalan valaistessa hänelle yhä uusia puolia totuudestaan. Kolmannella tasolla ihminen viimein mystisessä yhtymisessä sai tuntea Jumalansa. Tämä ohikiitävä hetki oli esimakua siitä autuudesta, josta sielu kuoleman jälkeen saisi ikuisesti nauttia ollessaan yhteydessä Luojaansa.³⁶

Dionysioksen ajattelussa ei sinänsä ollut mitään vallankumouksel-

lista. Läntisessä kirkossa esimerkiksi Augustinus oli käsitellyt mystiikkaa tavalla, joka oli hyvin lähellä Dionysioksen näkemyksiä.³⁷ Molempien näkemykset perustuivat patristisen perinteen ajatukseen, jonka mukaan jokainen olio oli luotu jumalaisen viisauden mukaan. Jokaisella oliolla oli ikuisessa todellisuudessa muuttumaton esikuvansa, tosiluontonsa, johon se pyrki palaamaan. Tämä palaaminen tai pyhittyminen saattoi tapahtua tässä ajassa kontemplaation kautta mystisessä kokemuksessa tai tulevassa ajassa, kun sielu kuoleman jälkeen palasi Luojaansa.

Dionysioksen ja Augustinuksen perinteen mukaisesti mystiikka oli osa inhimillistä mieltä. Se oli tiedostavan mielen tavoittamattomissa, mutta se ei ollut järjen vastainen. Päin vastoin, mystisessä kokemuksessa äly oli kirkkaimmillaan. Kuvatessaan mystistä kokemusta Augustinus oli kirjoittanut:

Sitten tämä minussa oleva järki, joka itsekin näki olevansa muuttuvainen, kohosi itseänsä käsittämään. Se irrottautui totunnaisesta ajattelemisestaan, ristiriitaisten valhekuvienvälikuvien joukosta löytääkseen sen valon lähteen, joka oli sen täyttänyt silloin, kun se vapaana kaikesta epäilyksestä saattoi päättää, että muuttumaton oli enemmän kuin muuttuvainen, ja saattoi myös tietää, mitä tuo muuttumaton oli. Sillä jos ei se sitä jollakin tavoin tietäisi, ei se myöskään voisi mitenkään niin varmasti asettaa sitä muuttuvaisen edelle. Se sai nähdä vilahduksen todellisesta olevasta.³⁸

Tämän kaltaisella mystiikalla oli erittäin vahva jalansija varhaiskeskiajan luostarihengellisyydessä. Esimerkiksi Benedictuksen säännössä augustinolainen ajatus Jumalaan liittymisen mahdollisuudesta jo tässä elämässä on selvästi läsnä. Esipuheen lopussa Benedictus kirjoitti, että kun munkki edistyi hengen ja uskon tiellä, hänen sydämensä laajeni rakkauden sanattomasta suloisuudesta, *inerrabili dilectionis dulcedine*.³⁹ Luostarihengellisyyden traditiossa ajateltiin, että kaiken Raamatun opiskelun, *lecturan*, oli löydettävä täyttymyksensä mystisessä kontemplaatiossa. Enemmän kuin intellektuaalista, oli *lectio* sielun ja hengen avaamista meditaatioon.⁴⁰

Kirkon oppineet olivat alkuvuosisadoista lähtien nähneet sydämen puhtauden älyä tärkeämpänä.⁴¹ Kuitenkin moraalialia ja mystiikkaa arvostettiin eri tavoin eri aikoina. Karolinkiajalla 800-luvulla kristillisyyden perustui enemmän moraalisiin kuin mystiikkaan, kun taas 900- ja

1000-luvuilla mystiikka nousi kristillisen hengellisyyden keskiöön. 1000-luvulla lännessä vaikutti yhä voimakkaampana augustinolaisuuteen perustuva mystiikka. Sen suuria nimiä oli Damianuksen lisäksi Johannes Fecampilainen (k. 1078), jonka tunnetuimmat teokset käsitelivät meditaation teoriaa ja käytäntöä. Johannekselle meditatiivinen rukous merkitsi antautumista näkymättömän vietäväksi ja tätä tietä mystiseen kokemukseen pääsemistä. Augustinuksen tavoin Johannes näki mystisen kokemuksen mielen laajentumisena, älyn kirkastumana.⁴²

Munkkien elämäkertoissa kuvataan mystisiä kokemuksia monin tavoin. Italialaisen munkin Dominicus Soralaisen elämäkerrassa kuvataan, kuinka tämä yöllä rukoillessaan nousi ekstaasiin. Teoksen tekijä kirjoitti:

Toisen kerran, kun hän erakon sellissä mietti hartaasti taivaallisia asioita, hän katsoi ympärilleen ja näki äärettömän ihmeellisen valon loistavan korkeudesta; hän näki tämän verrattomaksi sanotun valon sisällä olevan kolme tulista pylvästä; näiden huipulle hänet asetettiin ekstaasissa, hän nousi pilvien yläpuolelle, ihmeellisellä ja hämmästyttävällä tavalla hän katseli maailman piiriä jumalaisen valon ympäröimänä. Pienen hetken kuluttua hän palasi itseensä.⁴³

Tähän luostarihengellisyys pyrki, ruumiin kahleiden voittamiseen, jumalaiseen valaistumiseen ja ihmisen liittymiseen luojaansa. Matka sieluun alkoi ruumiista. Askeesissa ruumis alistettiin sen omilla teoilla, paastolla, valvomisella ja rukouksella. Nämä teot olivat sinällään hyödyllisiä tekijälleen. Niissä inkarnoitui Jumalan sotajoukkoon kuuluvan taistelu paholaista vastaan ja uskovan pyrkimys imitaation kautta päästä osalliseksi Kristuksen kirkkaudesta. Kuitenkin ruumiin kuolettaminen oli vain lähtökohta. Todellinen uskonnollinen elämä oli ruumiin ulkopuolisessa todellisuudessa, sielussa. Sielussa tapahtuva kommunikaatio todellisen olevan kanssa oli päämäärä, jota ruumiin kuoletus palveli. Ajatus kiteytyy 800-luvulla kirjoitetussa säännössä erakoille. Siinä tekijä, munkki Grimlaicus, toteaa Augustinusta ja Dionysios Pseudo-Areopagitaa mukaillen aktiivisen elämän, eli hyvien töiden suorittamisen, alkavan ja päättyvän ruumiissa, mutta kontemplatiivisen elämän alkavan tässä maailmassa ja päättyvän tulevassa.⁴⁴

FM Teemu Immonen tekee väitöskirjatutkimusta erakkomunkkiudesta Italiassa ensimmäisen ja toisen kristillisen vuosituhannen vaihteessa. Tutkimus keskittyy erakkomunkkien ja heitä ympäröivän yhteiskunnan väliseen vuorovaikutukseen. Tämä artikkeli perustuu ”Kutsumus, ruumis, kokemus – puheenvuoroja uskonnosta ja sukupuolesta” -seminaarissa 8.3.2002. pidettyyn esitelmään.

Viitteet

- ¹ Lännen luostarilaitoksen merkityksestä ks. Claudio Leonardi, La teologia monastica. *Lo spazio letterario nel Medioevo. 1. Il Medioevo latino. Volume I. La produzione del testo. Tomo I.* Direttori: Guglielmo Cavallo, Claudio Leonardi, Enrico Menestò. Roma 1995, 302–303. Idän luostarilaitoksen merkityksestä ks. Meyendorff, John: *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes.* New York 1983, 6, 51; Marcia L. Colish, *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400–1400.* New Haven and London 1998, 115.
- ² Colish 1998, 115;
- ³ Claudio Leonardi, La spiritualità monastica dal IV al XII secolo. *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante.* prefazione di Giovanni Pugliese. Milano 1987, 184; Leonardi 1995, 314.
- ⁴ Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336.* New York 1995, 11.
- ⁵ Arkkimandriitta Arseni, *Ortodoksinen sanasto.* Helsinki 1999, 150; Colish 1998, 16–17.
- ⁶ André Vauchez, *La spiritualità dell'occidente medioevale, secoli VII–XII.* Milano 1978, 69–70; Meyendorff 1983, 14–16; Giles Constable, *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. The Interpretation of Mary and Martha. The Ideal of the Imitation of Christ. The Orders of Society.* Cambridge 1995, 267; Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri & Massimo Parodi, *Storia della filosofia medievale.* Bari 1996, 39–40.
- ⁷ Leonardi 1987, 184.
- ⁸ Smaragdus Saint-Mihieliläinen Pierre Richén mukaan. Pierre Riché, Strumenti di lavoro e metodi dell'esegeta in epoca carolingia. *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino.* Pierre Riché, Jean Châtillon, Jacques Verger. Edizione italiana a cura di Bruno Chiesa. Brescia 1989, 37.
- ⁹ Benedictus, *Regula*, Gregorio Magno: Vita di san Benedetto e la Regola. Introduzione di Atilio Stendardi. Roma 1995, 109. Lännessä oli monia luostareita jo ennen Benedictuksen aikaa. Silti häntä kutsutaan läntisen luostarilaitoksen isäksi, koska hänen kirjoittamaansa sääntöä noudatettiin erittäin yleisesti keskiaikaisissa luostareissa. Benedictuksesta ks. esim. C. H. Lawrence, *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the*

- Middle Ages*. New York 1993, 19–20, 34–39.
- ¹⁰ Jean-Claude Schmitt, *Il gesto nel Medioevo*. Bari 1991, 6–8; Bynum 1995, 11.
- ¹¹ Vauchez 1978, 68; Schmitt 1991, 6–8, 57–58.
- ¹² Benedictus, *Regula*, 111.
- ¹³ Marcel Pacaut, *Monaci e religiosi nel Medioevo*. Bologna 1989, 10.
- ¹⁴ Reginald Gregoire, Eseggesi biblica e “militia Christi”. “*Militia Christi*” e crociata nei secoli XI–XII. Milano 1992, 24–26; Colish 1998, 8–10, 27.
- ¹⁵ Colish 1998, 28.
- ¹⁶ Gregoire 1992, 34.
- ¹⁷ Gregoire 1992, 29, 35–39.
- ¹⁸ Pacaut 1989, 10.
- ¹⁹ Ks. esim. Peter Brown, *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York 1988, 219.
- ²⁰ *Vita di Nilo di Rossano*. Versione e note a cura dello Jeromonaco Germano Giovannelli. Badia di Grottaferrata 1966, 31.
- ²¹ *Vita di Nilo di Rossano*, 22.
- ²² Athanasius, *Life of Anthony*. Early Christian Lives. Translated, Edited and with Introductions by Carolinne White, England 1998, 11–12. Ks. myös esim. Eusebiuksen Kirkkohistoriaa jossa kuvataan Origeneen filosofista elämää Egyptissä. Tähän kuului paasto, valvominen ja lukeminen. Eusebius, *Kirkkohistoria*. Kreikan kielestä kääntänyt sekä johdannolla ja selityksillä varustanut Ivar A. Heikel. Keuruu 1997, 289.
- ²³ Athanasius, *Life of Anthony*, 13.
- ²⁴ Gregoire 1992, 45; Constable 1995, 246.
- ²⁵ Constable 1995, 163, 165, 195.
- ²⁶ Vitricius Constablen mukaan. Constable 1995, 149.
- ²⁷ Constable 1995, 150.
- ²⁸ Petrus Damianus, *Della vita eremitica*. Scritti monastici. A cura di P.D.B. Ignesti Camaldolese O.S.B., Siena 1994, 205
- ²⁹ Constable 1995, 201–202.
- ³⁰ Vauchez 1978, 66.
- ³¹ Giovanni di Lodi, *Vita di san Pier Damiani*. Traduzione e introduzione a cura di Roberto Cicalla e Valerio Rossi. Roma 1993, 54.
- ³² *Vita di s. Nilo di Rossano*, 29.
- ³³ *Vita di s. Nilo di Rossano*, 31.
- ³⁴ Colish 1998, 70, 119.
- ³⁵ Colish 1998, 119. Puhdistautumisesta ks. Leonardi 1987, 188. Oman tahdon ymmärtämisestä negatiivisesti ks. Brown 1988, 226.
- ³⁶ Colish 1998, 119–120. Kontemplaatiosta ks. esim. Leonardi 1995, 304–305.
- ³⁷ Augustinuksesta ks. esim. Colleen McDannell & Bernhard Lang, *Heaven. A History*. New Haven and London 1990, 58.
- ³⁸ Augustinus, *Tunnustukset*. Latinasta suomentanut Otto Lakka. Suomennoksen tarkistanut Yrjö-Otto Lakka. Toimittanut Simo Kiviranta. Jyväskylä 1981, 198.

- ³⁹ Benedictus, *Regula*, prologus, 112.
- ⁴⁰ Pierre Riché & Guy Lobrichon, Introduzione. Lo studio della Bibbia nel Medioevo. *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*. Pierre Riché, Jean Châtillon, Jacques Verger. Edizione italiana a cura di Bruno Chiesa. Brescia 1989, 11; Riché 1989, 37.
- ⁴¹ Riché & Lobrichon 1989, 11–12. Riché ja Lobrichon ottavat esimerkeiksi Casianuksen ja Benediktuksen.
- ⁴² Fumagalli Beonio Brocchieri 1996, 121–122.
- ⁴³ Johannes, *Vita et Miracula B. Dominici de Sora*. Analecta Bollandiana 1 (1882), 283–284.
- ⁴⁴ Grimlaicus Constablen mukaan. Constable 1995, 28.

KESKIAJAN TAITEEN ALASTONKAMMO – HARHALUULO

Leena Rossi

Useat taiteentutkijat ovat esittäneet, että fyysinen kauneus hävisi taiteesta kristinuskon myötä, vaikka myöntävät, että antiikin klassisen kaunis alastonkuva oli poissa muodista jo uuden uskon syntyessä. He ovat myös todenneet, että keskiajan taiteilijat karttoivat tai jopa kamosivat alastoman ihmisen kuvaamista. — Tämä ei pidä paikkaansa, sillä keskiajan taiteesta löytyy paljon erilaisia alastomia tai vain niukasti verhottuja hahmoja. Kuvien kauneus taas on historiallinen asia, siis sidoksissa aikaan, paikkaan ja yhteisöön.

Mitä nämä keskiajan kristillisessä taiteessa kuvatut alastomat ihmis-hahmot olivat? Olivatko ne kristillisiä vai oliko niissä myös maallisia ja pakanallisia hahmoja? Muuttuivatko ne keskiajan myötä? Oliko niillä yhteisiä piirteitä? Kuvattiinko ihmisiä alasti alastomuuden itsensä vuoksi? Mitä kuvat viestivät ja miten alastomuus voidaan tulkita?

Tarkastelen tässä artikkelissani Länsi-Euroopan kristillisen taiteen alastonhahmoja 300-luvun hautataiteesta 1400-luvun maalaus- ja veistotaiteeseen sekä kirjankuvitukseen asti. Käsittelem aluksi lyhyesti Vanhan testamentin kuvakieltoa, jonka on oletettu estäneen kristittyjä tekemästä taidetta, sekä tutkimukseni lähteitä. Selostan sitten taidehistorioitsija Kenneth Clarkin käsityksiä länsimaisen taiteen alastonkuvista ja George Fergussonin luonnehtimia erilaisia alastomuuden käsitteitä,



Kristittyjen on oletettu suhtautuneen yleensä ihmisruumiiseen ja erityisesti alastomaan ruumiiseen hyvin kielteisesti. Sen mukaisesti kristillisen taiteen on sanottu kammonneen vaatteettomien ihmisten kuvaamista. Ravennan areiolaisen kastekappelin kupolimosaiikin Jeesusta 400–500-luvulta on sanottu yhdeksi antiikin viimeisistä kauniista alastonkuvista. — Kuvassa Jordan-joen henkilöitymä istuu vasemmalla rantakalliolla ja Johannes Kastaja seisoo oikealla rannassa pyhän hengen kyyhkysen leijaillessa Jeesuksen yläpuolella. — Battisteri degli Ariani, Ravenna, Italia.

ennen kuin ryhdyn tarkastelemaan kristillisen taiteen kuvarunsautta ja niitä lukuisia alastonhahmoja, joita tuhatvuotisen keskiajan kuluessa tehtiin. Eniten huomiota kiinnitän Aadamin ja Eevan sekä Jeesuksen Kristuksen kuviin, jotka nousevat taiteessa kaikkein keskeisimmiksi.

Vanhan testamentin kuvakielto

Tutkijat, jotka väittävät alastonkuvien katoavan taiteesta kristinuskon myötä, tukevat väitettään juutalaisessa sekä myöhäisantiikin pakanallisessa ajattelussa esiintyneellä käsityksellä, että ruumis on jotakin alhaista ja hävettävää. Usein he myös viittaavat Vanhan testamentin kuvakieltoon: ”Älä tee itsellesi patsasta äläkä muutakaan kuvaa, älä siitä, mikä on ylhäällä taivaassa, älä siitä, mikä on alhaalla maan päällä, äläkä siitä, mikä on vesissä maan alla.” (2. Moos. 20:4)

Tutkijat ovat myös olettaneet, että kristityt liittivät alastomuuteen paheellisen merkityksen sen vuoksi, että heidän ympärillään roomalaisessa kulttuurissa oli nähtävinä runsaasti ihmishahmoisia ja usein

alastomia pakanallisia jumalankuvia. Jotkut alkukirkon kristityt torjuivatkin kuvien tekemisen, mutta useimmat lukivat myös kuvakieltoa seuraavan jakeen: ”Älä kumarra äläkä palvele niitä” (2. Moos. 20:5) ja tulkitsivat taiteen sallituksi, kun sitä ei palvota. Niin tekivät monet juutalaisetkin. Heidän suopeasta asenteestaan taidetta kohtaan todistavat Rooman katakombien hautafreskot 100–200-luvulta alkaen sekä Lähi-idästä löydetty 200-luvulla rakennettu synagoga, jonka seinät ovat täynnä ihmishahmoja.

Bysantissa idän kirkon piirissä 700- ja 800-luvuilla vallinnut kuva-riita pohjautui Raamatun kuvakieltoon, mutta kiista ei vaikuttanut läntisen Euroopan taiteeseen eikä hävittänyt kaikkia kuvia idän kirkostaan.

Lähteinä kuvat ja tekstit

Kun alkaa tutkia keskiajan kristillistä taidetta, hämmästyy meidän aikoihimme asti säilyneiden kuvien valtavaa määrää. Jo yksi laaja taidehistorian yleisesitys antaa hyvän käsityksen tästä kuvarunsaudesta, vaikka se ei välttämättä kerro paljon alastonhahmoista. Analyysiani varten olen perehtynyt kymmeneen taideteokseen ja niiden ikonografiaa esitteleviin julkaisuihin, jotka kattavat keskiajan vuosisadat. Olen tutustunut myös useiden museoiden kokoelmiin ja monien kirkkojen taiteeseen. Varhaiskristillisen ajan kannalta tärkeitä ovat Rooman maanlaiset katakombit sekä Vatikaanin *Museo Pio Christianon* laaja kiviarkkujen kokoelma.

Miniatyyri- ja -kuvataide on tutkimuksessani tärkeä koko keskiajan osalta. Alkuperäisiä kirjankuvituksia on vaikea päästä näkemään kirjastoissa ja museoissa. Onneksi aihepiiristä on laadittu monia julkaisuja ja upeimmista käsikirjoituksista on otettu faksimilepainoksia. Kaikkein näyttävimpiä keskiaikaisia käsikirjoituksia ovat italialainen Viscontien rukouskirja sekä ranskalainen Berryn herttuan Jeanin *Très Riches Heures* -rukouskirja. Viscontien teoksen kuvittivat Giovanni dei Grassi 1390-luvulla ja Belbello da Pavia vuosien 1412–1435 välillä. Teoksen kaikkiaan 166 kuvasta 15:ssä on alastomia ihmisiä. Berryn rukouskirjan kuvittamisen aloittivat Limbourgin veljekset Pol, Herman ja Jean,

mutta työ jäi heiltä kesken vuonna 1416. Sen viimeisteli Jean Colombe 1480-luvulla. Kirjassa on kaikkiaan 130 miniatyyriä, joista peräti 39:ssä on alastonhahmoja.¹

Kuvalähteiden lisäksi kristillisen taiteen henkilöhahmojen tunnistamisessa tarvitaan ikonografisia viitetekstejä, joista Raamattu on tärkein. Myös Uuden testamentin kaanonin ulkopuolelle jääneet apokryfievankeliumit, pyhimyslegendat sekä mysteeri- ja hartauskirjallisuus antavat arvokkaita vihjeitä tunnistamiseen. Apua on lisäksi antiikin ja Keski-Euroopan pakanallisesta perinteestä sekä maallisesta kirjallisuudesta.

Alastomat ja riisutut

Kenneth Clarkin teos *The Nude: A Study in Ideal Form* on muodostunut klassikoksi. Siinä Clark erottaa käsitteet 'nude' ja 'naked'. Hänen sanassaan 'nude' tarkoittaa ihanteellisen kaunista ihmisruumiin kuvaa, joka heijastaa tasapainoa, itsevarmuutta ja hyvinvointia. 'Naked' taas on ei-ihannoitu kuva riisutusta, tilaansa häpeilevästä ihmisestä. Keskiajan taiteen 'riisutut' ihmiset ovat Clarkin mielestä vastenmielisiä ja surkeita:

Maasta kiskotut juuret ja mukulat synnyttävät hetkellisen häpeän tunteen. Ne ovat kalpeita ja avuttomia. Niissä on suojatun ja tukahdutetun elämän muodottomuutta. Niiden hidas biologinen hapuilu pimeässä on tehnyt niistä pöhöttyneitä, hinteliä ja epämääräisiä. – – Kun katsoo jonkin goottilaisen maalauksen tai miniatyyrin alastonhahmoja, kokee saman tunteen. Sipulimaiset naiset ja juurimaiset miehet näyttävät siltä, kuin ne olisi kiskottu ulos tuhatvuotisesta pimeästä kätköstä.²

Tutkimuksessaan Clark ei pohdi sitä, onko kuvattu alastomuus luonnollista ja tilanteeseen kuuluvaa tai sopivaa, eikä hän huomioi sitä, miten ihmiset yleensä pukeutuivat kuvien syntyalueen kulttuurissa, ts. vaatiko esimerkiksi seudun ilmasto tai vuodenaikojen vaihtelu vaate- tusta. Lasten kuvia Clark ei analysoi lainkaan.

Muodin ja vaatetuksen tutkija Anne Hollander toteaa teoksessaan *Seeing Through Clothes*, että 'naked'- ja 'nude'-käsitteiden erottelusta on hyötyä, kun tarkastellaan alastoman vartalon suhdetta puuttuviin puki-

miin. Hollander tulkitsee Clarkin käsitteet niin, että 'naked' viittaa ommeltuihin vaatekappaleisiin ja 'nude' taas kietaisuasuihin. Suomen kielen sanat 'alaston' ja 'riisuttu' käynevät hyvin Clarkin termien vastineiksi.³

Kenneth Clark löytää länsimaisesta taiteesta 1) ihanteellisen kauniita miehiä ja naisia, 'Apolloja' ja 'Venuksia', 2) 'energisiä' sankareita ja atleetteja, 3) tappion kärsineitä, 'pateettisia' yksilöitä ja 4) jonkin irrationalisen voiman haltioittamia, 'ekstaattisia' hahmoja. Hän sivuuttaa varhaiskristillisen taiteen, mutta etsii kategorioittensa edustajia myöhemmän keskiajan taiteesta arvioiden tätä klassisen mittapuun mukaan.

Ihanteellisen kauniita alastomia ei keskiajan taiteessa Clarkin mielestä ollut: "vasta Italian renessanssin selittämätön ihme salli taas kuvataiteessa kauniin ihmisruumiin silmän iloksi". Näin väittäessään Clark ei huomioi niitä alastonveistoksia, joita ranskalaiset ja saksalaiset taiteilijat tekivät jo 1200-luvulla. Kuvat eivät vastaa antiikin fyysisestä kauneusihannetta, mutta aikalaiset ovat hyvinkin voineet pitää niitä kauniina.

Goottilaisista maalauksista Clark löytää lukuisia alastomia, joita hän nimittää 'vaihtoehtoiseksi muodoksi', (the alternative convention), koska hän olettaa aikalaisen tarkoittaneen ne kauniiksi. 'Energisiä' alastomia hän löytää keskiajalta yhden eli Simsonin mutta 'pateettisia' hahmoja varsin paljon: syntiin langenneen Aadamin ja Eevan sekä Kristuksen kärsimyshistoriansa eri vaiheissa.⁴

Toisin kuin Clark olettaa Anne Hollander, että kristityt perivät Välimeren kulttuureista ehkä kielteisiä asenteita, mutta he perivät niistä myös fyysisen kauneuden ihannoimisen. Kahtalaisen tradition pohjalta he muovasivat oman käsityksensä ihanteellisen kauniista alastomuudesta, joka ei riippunut ihmisruumiin fyysisestä miellyttävyydestä vaan sen luonnollisuudesta ja hauraudesta.⁵

Koska länsimaisessa kulttuurissa ihmiset ovat yleensä muiden seurassa vaateetettuja, käyttävät taiteilijat alastomuutta jossakin tarkoituksessa tai jokin yleisesti ymmärretty merkitys mielessään. Keskiajan kuluessa kuvataiteeseen kiteytyi neljä vertauskuvallista alastontyyppiä, joita George Ferguson luonnehtii teoksessaan *Signs & Symbols in Christian Art*: 'nuditas naturalis', 'nuditas temporalis', 'nuditas virtualis' ja 'nuditas criminalis'.

Nuditas naturalis eli luonnollinen alastomuus on se tila, jossa ihminen syntyy, ja tämän tilan tunnistamisen pitäisi johdattaa ihminen oikeudenmukaisuuden, jumalanpelon, uskon, rakkauden, kärsivällisyyden ja nöyryyden poluille. *Nuditas temporalis* eli ajallinen alastomuus taas ilmaisee kaiken maallisen puuttumista. Tämäkin on luonnollinen tila, mutta se voi johtua myös köyhyydestä. Maallisen omaisuuden puuttuminen voi olla myös vapaaehtoista ja ”Jumalan kunniaksi” tapahtunutta luopumista. *Nuditas virtualis* eli hyveellinen alastomuus symboloi puhtautta ja viattomuutta ja edustaa korkealaatuista tavoiteltavaa elämää. *Nuditas criminalis* eli rikollinen alastomuus on hyveellisen alastomuuden vastakohta, joka tarkoittaa himoa, turhamaisuutta ja kaikkien hyveiden puuttumista. Rikollinen alastomuus kuvaa katoavaisen onnen tavoittelua, hyveellinen alastomuus taas ikuisen autuuden etsimistä.⁶

Jo antiikin taiteilijat käyttivät alastomuutta vertauskuvallisesti, mutta Ferguson ei tätä mainitse. Hän ei huomioi myöskään sitä, että kristilliset taiteilijat omaksuivat antiikista alastomuuden symbolisen käytön, kuten he omaksuivat muitakin taiteen käytänteitä, jotka säilyivät pitkälle keskiaikaan ja sen ylikin.

Uuden uskon kuvat

Kristillinen taide oli aluksi hautataidetta, ts. hautafreskoja ja kivisarkofagien reliefejä, mutta 400-luvulta lähtien siitä tuli ennen kaikkea kirkkotaidetta. Vähitellen ruvettiin luomaan taidetta myös yksityishenkilöille. Taiteilijat tekivät kirkkoihin seinämaalauksia ja -mosaiikkeja, muovasivat norsunluisia, puisia, kivisiä ja pronssisia korkokuvia, tekivät emaloituja metallitöitä, kuvittivat käsikirjoituksia, kutoivat ja ompelivat tekstiilejä sekä muotoilivat veistoksia ja maalasivat erillisiä alttaritauluja ja -kaappeja, joissa he kuvasivat kristinuskon keskeistä sanomaa.

Vastoin eräiden tutkijoiden väitteitä kristinuskoko ei tyrehtyttänyt kuvataiteita, vaan 100-luvulta alkaen kristityt loivat oman taiteensa ikonografisen perustan Rooman katakombeissa jatkaessaan vallinnutta pakanallista tapaa koristaa vainajan viimeinen lepopaikka. Ilmaisukeinoiltaan ja tyyliltään varhaiskristillinen hautataide kuului vielä myö-

häisantiikin maailmaan, jonka valmiita malleja kristityt hyödynsivät omiin tarkoituksiinsa.

Kristinusko saarnasi pelastussanomaa, joka näkyi myös taiteessa. Siinä kuvattiin aluksi Vanhan testamentin ja evankeliumien keskeisiä henkilöitä ja tapahtumia, jotka kertoivat Jumalan pelastustöistä ja Jeesuksen ihmeistä. Tilan puutteessa kuvailmaisu pelkistettiin ja monimutkaisetkin tapahtumaketjut tiivistettiin useimmiten yhteen ainoaan kuvaan. Kuvat olivat kuin koodikieltä, jonka hallitseville yksikin hahmo palautti mieleen kokonaisen tarinan.

Varhaiskristillinen taide puki useimmat henkilöt väliin aikalaisasuihin, toogaan tai tunikaan, mutta esitti eräät hahmot yleensä vaatteitta. Jokainen Raamattunsa lukenut löytää jo alkukirkon hautataiteesta useita alastomia henkilöihahmoja, joiden määrä vain kasvoi keskiajan kuluessa. Kaikkiaan niitä oli Vanhasta testamentista toistakymmentä ja Uudesta testamentista lähes kymmenen. Keskiajan loppupuolella kristilliseen taiteeseen tuli myös suuri joukko nimettömiä henkilöitä, viimeiselle tuomiolle nousevia sekä kiirastulella tai helvetissä kärsiviä ihmisiä. Kuvavalikoimaan lisättiin vielä marttyyrien ja muiden pyhien kuvia.

Useimmat alastonhahmot olivat miehiä, mutta myös naisia sekä lapsiakin kuvattiin. Vuosisatojen kuluessa eräät henkilöt väistyivät syrjemmälle, toiset taas nousivat keskeisiksi, kuten alaston Jeesus kärsimyshistoriansa eri vaiheissa. Myös eräiden hahmojen olemus muuttui. Varhaiskristillisen taiteen hahmot ovat tyyniä ja rauhallisia, ja niistä on vaikea havaita mitään tunteita. Vasta keskiajan lopulla ilmeettömyys alkoi väistyä, ja varsinkin Aadamin ja Eevan sekä Jeesuksen Kristuksen hahmoista näkyi voimakkaita tunteita, Kenneth Clarkin termein ilmaistuna pateettisuutta.

Taiteen tekninen laatukin parani pian. Suurin osa kristillisestä kuten muustakin myöhäisantiikin hautataiteesta oli vaatimatonta — voisi sanoa tusinatuotantoa — vaikka korkeatasoisia taideteoksia oli yhä kaikkialla esillä. Ilmeisesti kaikilla kristityillä ei yksinkertaisesti ollut varaa ostaa hyvin taitavien maalarien tai veistäjien töitä. Useimmat joutuivat tyytymään massatuotteisiin. Silti pyrkimystä kauneuteen ei liene tilaajilta eikä tekijöiltä puuttunut.

Kristillisen hautataiteen tärkein viesti ei sisällynyt kuvien ulko-

asuun vaan niiden välittämään hengelliseen sanomaan. Tämän kristitty katsoja ymmärsi heti kuvien taiteellisesta tasosta huolimatta. Mutta nopeasti vaurastuva kirkko ja varakkaat seurakuntalaiset saattoivat pian palkata myös aikansa parhaita taiteilijoita. Joka tapauksessa kristilliset taiteilijat tekivät työnsä Jumalan kunniaksi.

Aadam ja Eeva

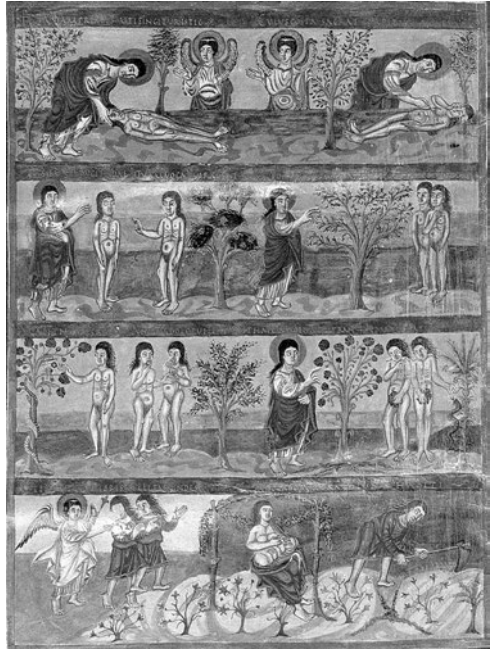
Koko keskiajan Aadam ja Eeva olivat kristillisen taiteen keskeisiä hahmoja, joiden avulla korostettiin Jeesuksen ristinkuoleman merkitystä ihmiskunnan perisynnistä vapauttajana. Heitä kuvattiin kaikin mahdollisin keinoin: varhaiskristillisenä aikana hautataiteen freskoissa ja sarkofageissa sekä 400-luvulta alkaen mosaiikeissa, seinämaalauksissa, reliefeissä, veistoksissa, tekstiileissä sekä miniatyyri- ja taulumaalauksissa.

Osa Aadamin ja Eevan kuvista edellytti alastoman mies- ja naisvartalon esittämistä, sillä Raamatun luomiskertomuksen mukaan ensimmäiset ihmiset olivat alastomia. He alkoivat peitellä itseään vasta langettuaan syntiin, ja kun Jumala karkotti heidät paratiisista, hän puki heidät nahkavaatteisiin. — Tästä yksityiskohdasta kaikki taiteilijat eivät piitanneet, vaan kuvasivat paratiisista karkotetutkin lehuihin verhoutuviksi tai aivan alastomiksi.

Aadam ja Eeva olivat varhaiskristillisessä taiteessa usein kuvattuja hahmoja, jotka esitettiin luomis- ja syntiinlankeemuskertomusten mukaisesti vaatteettomina tai itseään lehvillä peittelevinä. Heidän kuviaan maalattiin hautafreskoihin ja veistettiin kivisarkofageihin 100-luvun lopulta 400-luvulle. — Junius Basuksen (k. 359) sarkofagi; Museo Pio Cristiano, Rooma Vatikaani; hahmojen korkeus n. 40 cm.



Useat käsikirjoitusten kuvittajat maalasivat ihmisen luomisen ja syntiinlankeamisen laajoina kuvasarjoina. Vuosina 834–843 Toursissa tehty Raamattu sisältää mm. tämän koko sivun miniatyyrin. — Moutier-Grandvalin Raamattu; British Library, Lontoo; sivun koko noin 23.5 x 17 cm.



Varhaiskristillisessä taiteessa luomiskertomus ja syntiinlankeemus kiteytettiin yhteen ainoaan kuvaan, jossa Eeva luodaan tai Aadam ja Eeva seisovat paratiisin puun molemmin puolin häpyään peitellen. Myöhemmistä taideteoksista olen löytänyt erillisinä tai yhdistettyinä seuraavat episodit, jotka vastaavat Genesisin tarinaa ja joissa Aadam ja Eeva kuvataan täysin tai lähes alastomina: 1) Jumala luo ihmisen, 2) Jumala kieltää ihmistä nauttimasta hyvän ja pahan tiedon puusta, 3) Jumala luo eläinkunnan ja antaa sen ihmiselle, 4) Jumala luo naisen ja 5) antaa hänet miehelle puolisoksi, 6) mies ja nainen oleilevat paratiisissa häpeää tuntematta, 7) käärme houkuttelee naista, 8) nainen poimii hedelmän hyvän ja pahan tiedon puusta ja 9) antaa sen miehelleen, 10) joka syö sen, 11) mies ja nainen huomaavat olevansa alasti ja verhoutuvat viikunanlehtiin, 12) mies ja nainen piileskelevät, 13) Jumala puhuttelee heitä, 14) mies osoittaa syyttävästi naista ja 15) tämä taas käärmettä, 16) Jumala karkottaa Aadamin ja Eevan paratiisista tehtyään heille nahasta vaatteet ja määrättyään heille työksi maan vil-

jelemisen, 17) Aadam ja Eeva poistuvat paratiisista, 18) karkotuksen jälkeen Eeva kehää lankaa tai imettää lastaan Aadamin muokatessa maata.

Näiden kuvien lisäksi tehtiin paljon sellaisia kuvia, joissa Aadam ja Eeva tai vain jompikumpi esitetään Uuden testamentin henkilöiden ja tapahtumien rinnalla, useimmiten Marian ilmestyksen, Jeesuksen syntymän tai Vapahtajan ristinkuoleman yhteydessä.

Kuvanveistäjät tyytyivät varhaiskristillisen vaiheen jälkeenkin tavallisesti yhteen kuvaan, jossa Aadam ja Eeva huomaavat olevansa alasti ja peittelevät itseään. Pienessä vuoden 400 tienoilta peräisin olevassa norsunluulaatassa Aadam istuu kuitenkin yksin luomakunnan keskellä. Taidehistorioitsija H. W. Janson pitää tätä kuvaa viimeisenä yrityksenä säilyttää kreikkalainen kauneusihanne kristillisessä kontekstissa, mutta katsoo klassisesta muodosta tulleen jo pelkän kuoren. Hän toteaa myöskin yllättäen ja perustelematta, että kaikki 800–1400 tehdyt alastomat ihmishahmot ovat suoraan tai epäsuorasti klassisesta lähteestä johdettuja, vaikka tämä näyttäisi miten epätodennäköiseltä.⁷ Tätä Jansonin väitettä on jokseenkin mahdotonta vahvistaa tai kumota.

Läntisen kirkon piirissä on säilynyt 1000-luvulta lukuisia Aadamia ja Eevaa esittäviä veistoksia, joiden roomalaisten ja varhaisgoottilaisten veistäjien Kenneth Clark väittää käsitelleen Eevan ruumista ”esihistoriallisen brutaalisti”, mutta hän ei osoita tästä esimerkkejä vaan poikkeuksia, joita hän löytää Hildesheimin, Modenan ja Autunin katedraaleista. Noita hahmoja katsellessa Jansonin väite klassisista esikuvista tuntuu haetulta.

Hildesheimin Pyhän Mikaelin kirkon ovien pronssireliefeissä (1008–1015) Aadam ja Eeva ovat ilmeikkäitä, Kenneth Clarkin sanoin ”huikean dramaattisia”, ja taiteilija lieneekin saanut vaikutteita käsikirjoitusten kuvituksista. Wiligelmuksen kivireliefeissä Modenan katedraalin länsisivulla (noin 1106–1120) on taas ”koskettavaa vakavuutta ja syvällisyyttä”. Eevasta, jonka Gislebertus veisti Autunin katedraaliin (1125–1135), ovat taidehistorioitsijat eri mieltä. Kenneth Clark sanoo, että Eeva on kaunis, mutta että hänen vartalonsa on kova, litteä ja luisuva kuin puun runko, ”an unfortunate accident of her human condition”. Thomas Hovingin mielestä taas Eeva on sekä seksuaalinen että katuva.

Viimeistään 1200-luvulla alettiin veistää luonnollisen kokoisia Aadamin ja Eevan kuvia. Näistä varhaisimmat säilyneet veistokset ovat Bambergista (1230–1240), Bourges'sta (noin 1250) ja Naumburgista (1250–60-luku) sekä Aadamin kuva Pariisin Nôtre-Damesta (1260-luku). Keskiajan ja ehkä nykyajankin ihmiset olisivat eri mieltä kuin Kenneth Clark, jonka mukaan noissa veistoksissa ei ole mitään aistillista, vaan niissä näkyy kristillisen tradition ankaruus. Mutta koska niissä on ”synkkää jaloutta ja arkkitehtonista täydellisyyttä”, hän luokittelee ne ’alastomiksi’ eli ihanteellisen kauniiksi, ei ’riisutuiksi’.⁸

Keskiajan myötä kirjankuvitusta alettiin harrastaa yhä enemmän. Miniatyyreissä Aadamin ja Eevan tarinasta esitettiin vain pari kolme episodtia, useimmiten Eevan luominen, syntyinlankeemus ja paratiisista karkottaminen, joihin Adam saatiin mukaan. Myös pitkiä kuvasarjoja tehtiin, esim. Moutier-Gravalin Raamatun ja Bambergin Raamatun ranskalaiset kuvittajat sijoittivat 800-luvun alkupuolella peräti yhdeksän episodtia vaakasuriin sarjoihin. — Vielä vuoden 1200 tienoilla Venetsian Pyhän Markuksen kirkon kupolimosaiikin tekijä järjesti kuvat samaan tapaan. — Myöhemmät miniatyristit valitsivat ja sijoittivat episodit hyvin yksilöllisesti koristeellisten alkukirjainten koukeroihin,

Gislebertus veisti vuosina 1125–1135 Autunin katedraalin sisäänkäyntien sivuille ja yläpuolelle runsaasti reliefejä, mm. pensaikossa piileskelevän Eevan. — Musée Rolin, Autun, Ranska; reliefin koko noin 70 x 120 cm.



medaljonkeihin, rinnakkain, alakkain, ruudukoiksi tai erillisiksi maalauksiksi. Kaikissa kuvissa itse hahmot olivat pieniä, koska suurimpienkin kirjojen sivut olivat korkeintaan 50 cm:n korkuisia.

Osittain keskeneräisenäkin yksi keskiajan vaikuttavimmista Aadam ja Eevan kuvauksista on Limbourgin veljesten paratiisi-miniatyyri 1410-luvulta Berryn herttuan *Très Riches Heures* -rukouskirjassa. Kuva täyttää koko sivun. Aadam ja Eeva on kuvattu neljään episodiin: Eeva ottaa hedelmän käärmeeltä, antaa sen Aadamille, Jumala puhuttelee syntiinlangenneita ja nämä poistuvat puutarhan portista lehtiin suojaan.

Kenneth Clarkin mielestä Limbourgin veljesten Eeva on ”naked as a shrimp” ja hänen vartalonsa venytetty, vatsansa kaareva, lantionsa leveä, rintansa kapea ja vyötärönsä korkealla; mutta juuri sellaisena hän tyydytti aikalaisten makua. Polvistuvan Aadamin kuvan Clark näkee jäljittelevän voitettua persialaista tai gallialaista esittävää antiikin veistosta. Ehkä näin on, mutta katsoja voi nähdä Aadaminkin varsin 1400-lukulaisena. Clark, joka löytää mielellään antiikin vaikutteita kaikkialta, olettaa, että Limbourgin veljekset arvostivat fyysisen kauneuden klassista ihannetta ja osasivat halutessaan tehdä sitä vastaavan kuvan, kuten he Aadamissa tekivät. Hän ei kuitenkaan selitä, miksi veljekset eivät tehneet Eevasta klassista.⁹

Luonnollisen kokoiset alastomat Aadam ja Eeva tulivat maalauksiin lähes 200 vuotta myöhemmin kuin veistoksiin. 1400-luvun taulumaalareista Jan van Eyck maalasi heidän kuvansa Gentin alttarikaappiin (1425–1432), jonka hän teki yhdessä veljensä Hubertin kanssa. Aadam ja Eeva seisovat kaapin avautuessa vastakkaisilla puolilla ikään kuin arkkitehtonisissa syvennyksissä ympäristöstään erillään ja itseään vaivihkaa peitellen. Runsaasti vaatetettujen henkilöiden rinnalla nämä alastomat hahmot osuvat suoraan katsojan silmään.

H. W. Janson toteaa Jan van Eyckin löytäneen alttarikaapissaan uudelleen vaatettamattoman ihmisruumiin kauneuden. Hänkään ei huomioi 1200-luvun veistoksia väittäessään, että van Eyckin Aadam ja Eeva olivat keskiajan taiteen ensimmäiset monumentaaliset alastomat, joilla ei ollut edeltäjiä antiikin eikä keskiajan taiteessa. Janson luonnehtii van Eyckin hahmoja hiljaisen yleviksi ja sanoo heidän muistuttavan katsojaa pikemminkin Jumalan luomistyöstä kuin perisyynnistä, johon



Jan ja Hubert van Eyck tekivät vuosina 1425–1432 Gentin katedraalin alttarikaapin. Oletetaan, että nimenomaan Jan maalasi Aadamin ja Eevan kuvat, jotka kuuluvat vaikuttavimpiin keskiajan taiteen alastonkuviiin. — Gent, Belgia; öljyväri, 350 x 360 cm.

heidän kuvansa yleensä viittaa. Hän toteaa myös, että van Eyckin hahmojen luonnollinen olotila on vaateetettu.

1400-luvun alussa myös Massaccio maalasi täysikokoisen Aadamin ja Eevan Firenzen Santa Maria del Carminen kirkkoon. *Paratiisista karkotus* -freskossa (1427) langenneet ”esivanhempamme” poistuvat Eeedenin puutarhasta murheissaan. He näyttävät voimakkain ilmein ja elein pettymystään ja epätoivoaan. Jansonin mielestä Massaccion hahmot ovat ”hätkähdyttävä esimerkki alastoman ihmishahmon kauneudesta ja voimasta”.¹⁰

Toisin kuin van Eyckin ja Massaccion kuvat edustavat Hugo van der Goesin (ennen v. 1470) maalaamat Adam ja Eeva ns. goottilaisista vaihtoehtoista muotoa. Pienehköt jäntevät hoikat hahmot seisovat dip-tyyksissä rinnatusten paratiisin puun alla. Clarkin mielestä Eevan epä-

atleettisen vartalon suhteet vastaavat keskiajan makua: Eeva on ”lempeä esiäiti, lättäjalkainen kodinhoitaja ja lapsensynnyttäjä”.

Clark ei pysty näkemään goottilaisia Eevoja realistisina, raikkaina, vilpittöminä eikä viehättävinä. Hänen mielestään ne ovat pikemminkin orgaanisia, sipulimaisia. Antiikin naisveistosten rytmiä hallitsee hänen mukaansa energinen, kontrolloitu lantion kaari, mutta keskiajan naiskuvia dominoi painava, rento, pehmeä, kaareutuva vatsa, joka on kuin kasvis ja jota muovaa sama tiedostamaton biologinen prosessi kuin kasviksia. Clark näkee jopa goottilaisen arkkitehtuurin suippokaaren Eevan vatsan venytetyssä kaaressa. — Aatamin muotoja vastaavia rakennuselementtejä hän ei edes etsi.¹¹

Anne Hollanderin pohdinnat alastonhahmojen ja vaatetuksen yhteydestä ilmestyivät vasta paljon Kenneth Clarkin alastontutkimuksen jälkeen, mutta jo Clark katsoo goottilaisen alastoman vihjaavan siihen, että se on tavallisesti vaateetettu. Clark on kuitenkin liiaksi sipuli-, juures- ja suippokaari-mielikuviansa lumoissa kehitelläkseen ajatusta pidemmälle. Hollanderille asia on selvä: 1200-luvun lopulta eli varsinaisen eurooppalaisen muodin syntyajoista asti taiteen alastomat ihmiset ovat kantaneet yllään ”riisuttujen vaatteiden haamuja”. Kunkin aikakauden Aadamit ja Eevat näyttävät siis juuri sellaisilta, millaisen vartalon voi kuvitella piilleen ajan vaatteissa. Hollander selittää goottilaisen Eevan pullean vatsan muotipuvulla, jonka vyötärö oli korkealla.

Vanhan testamentin henkilöistä mm. Joonaa kuvattiin hautataiteessa alastomana. Hänen kuviensa taiteelliset mallit löytyvät antiikin taiteen Dionysoksista. — Roomalaisen sarkofagin kansi 300-luvulta; Museo Pio Cristiano, Rooma, Vatikaani.



Pyöreä vatsa antaa toki vaikutelman raskaudentilasta, mutta Hollander ei usko Limbourgin veljesten ja van Eyckin erityisesti pyrkineen antamaan sitä vaikutelmaa. Voidaan silti olettaa, etteivät he pyrkineet tätä vaikutelmaa myöskään välttämään.¹²

Vanhan testamentin viattomat ja pelastetut

Aadamin ja Eevan lisäksi varhaiskristillisessä taiteessa kuvattiin Vanhasta testamentista vain Daniel, Joonan ja Simson alastomiksi. Heistä Daniel ja Joonan sekä Iisak, Mooses, Daavid, Susanna* ja kolme hebrealaista nuorukaista tulisessa uunissa mainittiin Jumalan ihmeellisen pelastuksen kohteina vanhoissa juutalaisissa ja kristillisissä rukouksissa. Toisaalta rukouksissa mainittua Jobia ei kuvattu vielä lainkaan, eikä Nooa kuvattu alastomaksi. Vasta myöhemmin taiteeseen ilmestyivät alastomina Job sekä Kain ja Abel, Iisak, Joosef, Mooses pikkulapsena, Daavid, Juudan kuningas Hiskia, spitaalista parantunut sotapäällikkö Naaman sekä Daavidin himoitsema Batseba ja vanhojen miesten käsistä pelastunut Susanna. Nimettömiä aikuisia ja lapsia esitettiin vaatteettomina vedenpaisumuksen ja Kaislameren ylityksen kuvauksissa.

Tarkastelen tässä näitä Vanhan testamentin hahmoja siinä aikajärjestyksessä, missä ne ilmestyvät keskiajan taiteeseen. *Daniel*, joka pelastui leijonien luolasta, oli jo hautataiteessa hyvin suosittu aihe. Sekä 200–300-luvun freskoissa että sarkofageissa hän seisoi leijonien välissä alastomana kuin antiikin jumala. Keskiajan myötä hän sai vaatteet ylleen ja hänen kuvansa harvinaistui.

Joonan tarinaa kuvattiin hautataiteessa ja jopa varhaisissa pienoisteoksissa useana episodina. Valaan vatsasta pelastuneen ja kurpitsapuun alla lepäävän Joonan esikuvat otettiin suoraan antiikin taiteen Dionysoksen kuvista. Joonan hahmo väistyi kuitenkin pian syrjemälle, mutta putkahti esille silloin tällöin. Esimerkiksi Klosterneuburgin luostarikirkon kullatun emalikoristeisen alttarin (1181) yhdessä osassa laivamiehet heittävät Joonan päätä edellä valaan kitaan. — Altтарin

* Luterilaisen nyky-Raamatun Danielin kirjasta puuttuvat ne säkeet, joissa kerrotaan Susannasta.

kuvat toteutti Verdunin Nicolas. Kuvista 45 on alkuperäistä ja 6 vuonna 1331 lisättyä. Alttarin laatoissa myös Egyptistä pakenevien ja Kaislamertha ylittävien israelilaisten lapset ovat ilkosen alasti.

Simson oli viides hautataiteessa alastomana kuvattu Vanhan testamentin hahmo. Häneen voitiin luontevasti liittää pakanallisen Herakleen (Hermeksen) uroteot, ja hänet kuvattiin esikuviensa mukaisesti vain liehuva villieläimen talja harteillaan. Simsonin alastomana taisteleva hahmo säilyi koko keskiajan, ja erityisen suosittu se oli italialaisessa taiteessa. 1100-luvun toscanalaisessa reliefissä alaston Simson kamppailee leijonan kanssa, ja Simsoniksi voidaan tulkita myös Viscontin rukouskirjan reunuskuvan pikkupoika, joka voittaa leijonan.

Kristillisen taiteen ”noustua maanpinnalle” alettiin pian kuvata muitakin Vanhan testamentin henkilöitä alastomiksi. Eräässä 600-luvun ilmeisesti italialaisessa Raamatussa istuu paiseiden runtelema *Job* pelkissä alushousuissaan jätekasassa, ja aivan alastomiakin Jobeja löytyy myöhemmästä taiteesta. Berryn herttuan rukouskirjan miniatyyrissä *Job* seisoo lähes napaansa asti tunkiossa (Jean Colombe 1480-luku). Samassa kirjassa on myös ainutlaatuinen kuva Juudan kuningas Hiskiasta kiitospsalmin yhteydessä: Tuonelan porteilta pelastunut kuningas piiloutuu alastomana kivilouhikkoon pakoillen helvetin tulenlieskoja. — Myös Suomen 1400-luvun puuveistoksissa on joitakin Jobin kuvia.

Kun alkuaikojen tiivistetyt vedenpaisumuksen kuvaukset monipuo-



Kuvittaessaan eräitä Jeesuksen ihmetekojä taiteilijat esittivät parantuneet tai pelastuneet alastomiksi. Spitaalista Jordan-joessa puhdistuva sotapäällikkö Naaman on kuvattu emalilaattaan, joka on peräisin 1140-luvulta Saint-Denisin luostarikirkosta. — British Museum, Lontoo.

listuivat, alettiin niihin lisätä *hukkuvia* alastomia, siis syntisiä, ihmisiä, mistä Wienin Genesis 500-luvulta ja Ashburnhamin Pentateukin kuva 600-luvulta ovat hyviä esimerkkejä. Alastomia hukkuvia maalattiin myös eräisiin ilmestyskirjan kuvituksiin 1000-luvulla.

Viimeistään 1100-luvulla miniatyyritaitelijat ottivat alastonhahmovalikoimaansa Aadamın ja Eevan pojat *Kainin ja Abelin*, joita kuvattiin sylilapsina niin, että toinen istui maassa äitinsä helmoissa ja toinen imi äitinsä rintaa, tai nuorukaisina painiskelemassa keskenään vain pienet viitat harteillaan.

Syyrialainen sotapäällikkö *Naaman* oli Vanhan testamentin sivuhenkilöitä, mutta häntäkin kuvattiin, sillä hän sai kokea ihmeen: hän parani spitaalista puhdistauduttuaan Jordanissa. Naaman löytyy mm. 1100-luvun puolivälissä tehdystä emaloidusta metallilaatasta sekä eräästä flaamilaisesta rukouskirjasta (1400-luvun loppu) vieressään Kristus kasteessa. Näitä kuvia on kiintoisaa verrata: Jumalan poika kuvataan ajattomassa maisemassa lannevaatteessa, mutta tavallinen ihminen aikalaisympäristössä alushousuissa.

Joosefia, joka pelastui kuin ihmeen kautta syvästä kaivosta, kuvattiin harvoin ja vielä harvemmin alastomana. Näistä kuvista on kiintoisa esimerkki Klosterneuburgin luostarikirkon alttarista (1181), jossa Raamatun tekstin mukaisesti Joosefin veljet ”riisuivat häneltä hänen pitkän värikkään pukunsa ja heittivät hänet kaivoon”.

Kuvatessaan *Mooses-lasta* taiteilijat joutuivat käyttämään mielikuvitustaan, eihän Exoduksen teksti kerro poikasen asusta mitään. Keski-Euroopan taiteilijat tulkitsivatkin asun oman kulttuurinsa perusteella kapaloksi. Sitä vastoin Viscontin rukouskirjan kuvittaja, joka oli Välimeren kulttuuripiiristä, kuvasi 1300-luvun lopulla Mooseksen ilman vaatteita.

Iisak, jonka hänen isänsä Abraham aikoi uhrata Herran käskyn mukaan, kuvattiin hautataiteessa aina vaatteet päällä, mutta keskiajan lopulla varsinkin italialaiset taiteilijat alkoivat kuvata häntä myös alastomana. Lorenzo Ghiberti muotoili (1401–1402) Iisakin pronssireliefin polvilleen suoraan kohti katsojaa. Miniatyristi Belbello puolestaan maalasi (1420–30-luku) Viscontin rukouskirjaan Iisakin selälleen ritilälle liekkien keskelle. Kuva muistuttaa samoihin aikoihin tehtyjä *Pyhän Laurentiuksen* marttyyrikuoleman kuvauksia.

Daavid, joka nujersi Goljatin, kuuluu Vanhan testamentin voittoisiin hahmoihin. Hänet kuvattiin aina puettuna, kunnes Donatello teki (1430–1432) Daavidinsa, jolla on yllään vain hattu ja saappaat. Teos lienee ensimmäinen vapaasti seisova patsas sitten antiikin. H. W. Jansonin mielestä tämä keskenkasvuisen nuorukaisen kuva oli kumouksellinen saavutus — ilmeisesti sitä edeltäneeseen keskiajan taiteeseen verrattuna.

Kolmen hebrealaisen miehen pelastaminen tulisesta uunista kuuluu Vanhan testamentin ihmeisiin, jota kuvattiin jo hautataiteessa Raamatun tekstin mukaisesti: miehillä oli takki ja housut yllään ja päähine päässään. Yleensä nuorukaiset kuvattiin myöhemminkin puettuina, mutta Limbourgin veljesten maalaamassa kuvassa (1410-luku) he ovat alastomia.

Vanhoissa rukouksissa mainittu *Susanna*-neitsyt pelastui himokkaiden vanhojen miesten käsistä, jotka tirkistelivät häntä kylvyssä. On kiintoisaa, että hänen alastonkuviaan ilmestyi raamattujen ja rukouskirjojen miniatyyreihin keskiajalla 1300- ja 1400-luvuilla. Alaston *Batseba* taas ilmestyi 1400-luvulla taulumaalaukseen sekä rukouskirjoihin Daavidin katumuspsalmien kuvitukseen. Kuningas Daavid näet otti Batseban rakastetukseen, kun oli nähnyt hänet kylvyssä, ja tapatti hänen miehensä sotaretkellä, mutta katui myöhemmin tekoaan. Susannassa ja Batsebassa keskiajan taiteilijat saivat uusia mahdollisuuksia alastoman ihmisen kuvaamiseen, ja he myös käyttivät niitä hyväkseen.

Uuden testamentin hahmot

Varhaiskristillisessä taiteessa Uuden testamentin henkilöistä kuvattiin alastomana vain Jeesus kasteessa, mutta myös tavallinen kastettava eli katekumeeni voitiin hahmotella hautafreskoon ilman vaatteita — tosin ilman pyhän hengen kyyhkystä — sillä alkukirkossa käännyttäiset kastettiin alastomina. Myöhemmin alettiin kuvata alastomina myös vastasyntynyt ja kastettava Johannes Kastaja, Betlehemin murhatut poikalapset sekä Jeesuksen ihmetekojen kohteet tai Jeesuksen eräiden vertausten henkilöt: parantuneet spitaaliset, rampa, pahan hengen riivaama poika, laupiaan samarialaisen pelastama mies ja Nainin lesken

Alaston Susanna kylvyssä esiintyy monissa keskiaikaisissa miniatyyreissä, joita maalattiin yksityisiin rukouskirjoihin. Tämä noin 1420–1425 Reinin alajuoksulla tehty kuva lienee alunperin kuulunut Clevesin herttuattaren Marian omistamaan kirjaan. — British Library, Lontoo; sivun koko 24 x 17 cm.



poika sekä kuolleista heräävä Jairoksen tytär ja Lasarus. Myös Jeesuksen kanssa ristiinnaulitut pahantekijät, viimeiselle tuomiolle nousevat ruumiit sekä Jeesus Kristus kärsimyshistoriansa eri vaiheissa esitettiin yhä useammassa kuvassa alasti.

— Käsittelen tässä luvussa Uuden testamentin alastonhahmoja siinä järjestyksessä, missä ne esiintyvät Raamatussa. Ajallisestikin kuvat ilmestyvät taiteeseen jokseenkin samassa järjestyksessä. Jeesuksen kuvat jätän omaan lukuunsa.

Johannes Kastajaa kuvattiin eräissä käsikirjoituksissa alastomana pikku poikana samassa kuvassa Jeesus-lapsen kanssa sekä kasteessa joko yksin tai niin, että rinnakkaisessa kuvassa oli Jeesuksen kaste.

Betlehemin lastenmurhan uhreja kuvattiin 400-luvulta lähtien norsunluureliefeissä sekä myöhemmin kivireliefeissä, miniatyyreissä ja taulumaalauksissa. Aluksi pojat olivat puettuja mutta keskiajan lopulla ilman vaatteita. Eräissä kuvissa äideilläkin oli yläruumis paljaana. — *Muitakin lapsia* kuvattiin usein alastomina.

Jeesuksen ihmeitä illustroitiin jo 500-luvulla miniatyyreissä: *laupias samarialainen* kuvattiin Rossanon evankeliumissa Kristukseksi, joka hoitaa alastonta miestä. *Lasarus* kuolleista herättäminen oli kuitenkin suosituin aihe ja sitä kuvattiin jo hautataiteessa. Aluksi Lasarus oli tiukasti käärinliinoissa, mutta vähitellen kääreet höllenivät, kunnes keskiajan lopulla häntä kuvattiin jokseenkin alasti, kuten mm. Limbourgin veljekset tekivät maalatessaan hänet Berryn herttuan *Très Riches Heures*-kirjaan (1410-luku). Muita edellä mainittuja Jeesuksen ihmeparannuksia kuvattiin miniatyyreissä, mutta varsin harvoin. (Berry)

Viimeisen tuomion kuvausten ilmestymisen on taiteen sosiaalishisto-



Betlehemin lasten murhan kuvauksissa pikku pojat ovat useimmiten alastomia kuten De Lislen Psaltrarin miniatyyrissä noin vuodelta 1308. — British Library, Lontoo; kuvan koko 34 x 22.5 cm.

rioijsija Arnold Hauser tulkinnut liittyväksi maailmanlopun odotukseen, joka levisi laajalle ensimmäisen vuosituhannen täytyessä. Hänen mukaansa viimeinen tuomio oli ”vuoden 1000 psykoosin tuote”, Kenneth Clarkin mielestä taas ”helvetillinen kaatopaikka”. Joka tapauksessa taiteilijat saivat siinä taas mahdollisuuden kuvata sekä rumia että kauniita alastomia ihmisiä.

Pelkästään kuolleitten haudoista ylösnousemusta esittävät 1000-luvun miniatyyrit henkivät rauhallista toiveikkuutta, mutta pian niihin ilmestyi ammottava helvetin kita kadotettuine sieluineen. Helvetissä saattaa kyyristellä alastomana Jeesuksen pettänyt Juudas ja harhaoppiseksi tuomittu Areios edustaen kaikkia kadotukseen joutuvia. 1000-luvulla käsikirjoituksissa yleistyvät myös kuvat, joissa Kristus käy ennen ylösnousemistaan noutamassa helvetistä Aadamin ja Eevan. Nämä kuvataan aina alastomina. Tällaisia kuvia tehtiin keskiajan loppuun saakka erilaisin taiteen keinoin.

Viimeisen tuomion kuvauksista tuli romaanisessa kirkkotaiteessa 1100-luvulla suorastaan muoti-ilmiö, ja taiteilijat veistivät Kristuksen majesteetissaan ”tuomitsemaan eläviä ja kuolleita” kirkkojen ovien yläpuolelle pyörökaaren rajaamaan kenttään eli *tympanoniin*. Autunin katedraalin *Viimeiseen tuomioon* Gislebertus veisti (1120–1135) kaikki

Sielut nousevat viimeiselle tuomiolle alastomina sekä keskiaikaisissa veistoksissa että maalauksissa. Tämä lasimaalaus on sijainnut alkuaan Nôtre-Dame de Paris'ssa. — Musée de Cluny, Pariisi.



ylösnousseet ruumiit samanlaisiksi riippumatta siitä, päätyvätkö he taivaaseen vai helvettiin. Useat taiteilijat taas kuvasivat alastomiksi vain kadotukseen tuomitut ja puetuiksi vain pelastuvat sielut.

Bourges'n katedraalin *Viimeisen tuomion* korkokuvista (1270–1280) Kenneth Clark löytää keskiajan ensimmäisen alastoman naisvartalon, joka uhkuu itseluottamusta. Yleensäkin pelastuvat alettiin pian kuvata iloisiksi ja vapautuneiksi, kadotukseen joutuvat taas surkeiksi ja tuskaisiksi. Jotkut taiteilijat kuvasivat jopa tuomituille langetettuja sadistisia rangaistuksia: Giotto ripusti Padovan Arena-kappelin (1303–1310) kuvassa synnintekijät alastomina siitä ruumiinosasta, joka oli heidät syntiin houkutelut.

Kenneth Clark toteaa, että vasta Lorenzo Maitani näki ihmisruumiin sellaisena, että siinä voi olla sielu, kun hän veisti Orvieton katedraalin fasadiin (1320) alastonfiguureita. Clarkin mielestä tuollaisia teoksia voi tehdä vain henkilö, joka rakastaa ihmisruumista. — Mutta mitä saman taiteilijan ihmisrakkaudesta kertoo se, että hän kuvaa tuskasta väänteleviä ja rumia kadotettuja? Entä miten olisi arvioitava Stephan Lochneria, joka alttaritaulussaan (1435–1440) marssittaa lihavia miehiä helvettiin? Ainakin hän on tietoinen ahneuden synnistä. — Mielestäni vain täydellisen kauneuden hyväksyminen osoittaa

suvaitsemattomuutta, mutta epätäydellisten, rujojen ja kärsivien ihmisruumiiden kuvaaminen taas myötäelämisen kykyä ja elämän monimuotoisuuden hyväksymistä.

Varsinkin eräät keskiajan loppupuolen maalaukset viimeisestä tuomiosta painottuivat helvetin kauhuihin, samoin kuin Firenzen kastekapelin 1200-luvulla tehty helvetti-mosaiikki kymmenine alastomineen. Varsinkin Dante Alighierin (k. 1321) kirjottama *Divina Commedia* innoitti monia taiteilijoita helvetin ja kiirastulen kuvauksiin, ja uudet aiheet liitettiin pian rukouskirjoihin vainajien palveluksen yhteyteen. Berryn herttuan *Très Riches Heures* sisältää koko sivun miniatyyreinä Limbourgin veljesten maalaaman helvetin (1410-luku) ja Jean Colomben kiirastulen (1480-luku), joissa alastomia on suorastaan kasapäin.

Alaston Jumala

Keskiajan taiteilijat eivät todellakaan piitanneet Vanhan testamentin kuvakiellosta, ja se näkyy erityisesti siinä Jeesuksen alastonkuvien valtavassa määrässä, mikä läntisessä kristikunnassa tuotettiin. Jeesusta kuvattiin vastasyntyneestä aina taivaaseen ylösnousevaan Kristukseen



Madonna ja lapsi lienee ollut keskiajan taiteen suosituin aihe. Hyvin monissa näistä kuvista Jeesus-lapsi oli ilkokosen alaston. — Saksalainen puupiirros vuosilta 1440–1450; Bibliothèque Nationale, Pariisi.

Hubert ja/tai Jan van Eyckin vuosina 1420–1425 tekemässä ristinnaulitsemista esittävässä maalauksessa Jeesus Kristus on kuvattu täysin alastomaksi. Viereisillä risteillä riippuvilla pahantekijöillä on sitä vastoin yllään jonkinlaiset alushousut. Ns. ilmaperspektiivin käytön vuoksi kuvan tarkkuus vähennee kaukaisuutta kohti. — The Metropolitan Museum of Art, New York; alkuaan puulevyllä pingotettu kangas; noin 56 x 19 cm.



saakka. Tarkastelen tässä näitä kuvia Jeesuksen elämänvaiheiden mukaisessa järjestyksessä.

Varhaisimmassa hautataiteessa *Jeesus-lapsi* istui aina puettuna äitinsä Marian sylissä. Vähitellen häntä ruvettiin kuvaamaan yhä useammin myös alastomana joko äitinsä syliin,

seimeen tai maahan makaamaan. Jo eräissä 600–700-luvun kreikkalaisissa käsikirjoituksissa kuvattiin alastoman pikku Jeesuksen kylvettämistä, vaikkei Raamatun kaanoniin kuuluvissa evankeliumeissa mainita hänen pesemistään. Vastaavia kuvia tehtiin ainakin 800-luvulta lähtien latinankielistenkin tekstien miniatyyreihin sekä muihin maalauksiin.

Ympärileikattava Jeesus kuvattiin alasti viimeistään 1100-luvulla. Klosterneuburgin alttarissa (1181) on ainutlaatuinen kokonaisuus: siinä kuvataan Jeesuksen, Iisakin ja Simsonin ympärileikkaus. Lisäksi Jeesus-lapsi kuvattiin usein alasti myös pyhän perheen paetessa Egyptiin. Keskiajan loppupuolella, kun sekä maalattuja että veistettyjä Madonnan kuvia tehtiin kristillisessä taiteessa ehkä enemmän kuin milloinkaan muulloin, Jeesus-lapsi kuvattiin niistä varsin monissa äitinsä käsivarsilla alastomana.

Alkukirkon hautataiteessa *kastettava Jeesus* oli aina alaston nuoru-



Pietà- eli Vesperbild-kuvissa Kristus lepää äitinsä Marian sylissä. Kuvatyyppi kehittyi 1300-luvun alkupuolella kuvista, joissa esitettiin Kristuksen ristiltä alasottoa. — Böömiläinen kalkkikiviveistos vuoden 1400 tienoilta; Cloisters, The Metropolitan Museum of Arts, New York, kuvan korkeus noin 38 cm.

kainen, jonka yllä leijaili pyhän hengen kyyhkynen. Myös lukemattomissa keskiajan mittaan tehdyissä mosaiikeissa ja miniatyyreissä hänet kuvattiin vaatteitta, mutta lantiolle saakka ulottuvassa läpikuultavassa vedessä seisomassa. — Vuoden 500 tienoilla tehty Ravennan Areiolaiskappelin mosaiikkia, jossa Jeesus on kuvattu juuri näin, on sanottu antiikin viimeiseksi kauniiksi alastonkuvaksi. — Myöhemmissä kivi-, luu- ja metallireliefeissä vesi oli näpinäkymätöntä, mutta maalauksissa vesi yleensä kuului läpi. Kun Jeesus kuvattiin matalaan veteen, joka ulottui vain hänen sääriinsä, hänet verhottiin lannevaatteeseen.

Kärsimyshistorian vaiheet — ruoskiminen, ristiinnaulitseminen, ristiltä alas ottaminen, ruumiin voiteleminen, hautaan laskeminen, ylösnouseminen — antoivat monia mahdollisuuksia kuvata Kristus riisuttuna, ja taiteilijat hyödynsivät niitä keskiajan myötä yhä enemmän. Ensimmäiset ristiinnaulitun kuvat ovat peräisin 400-luvulta roomalaisesta luorelifistä sekä Santa Sabinan kirkon puuoven korkokuvista. Niissä alaston elävä Jumala seisoj vain kapea lannevaate yllään tynnenä ja silmät avoimina. Varhaiskeskiajalla esiintyi myös pitkätunikainen Kristus-tyyppi, joka olisi Kenneth Clarkin mielestä sopinut paremmin alastomuutta kammoavaan kristillisyyteen. Kuitenkin niukasti verhottu tyyppi syrjäytti sen.

Miniatyyreissä ja muissa maalauksissa *ristiinnaulitsemista* kuvattiin paljon. Yleensä sekä Kristuksella että pahantekijöillä oli jotakin verhoonaa, mutta esimerkiksi Jan van Eyck rohkeni kuvata Kristuksen aivan paljaana (1420–1425).

Ristiinnaulitun veistetyt kuvat olivat pitkään reliefejä, joissa Jeesuksen molemmin puolin seiso kaksi pahantekijää. Ristiinnaulittujen kuvaaminen jatkui koko keskiajan, mutta ilmeisesti joskus 900-luvulla kehitettiin kolmiulotteinen krusifiksi, jossa kuvattiin yksin Kristusta ristillä riippumassa. Siinä aikaisemmin niin tyyne Jumalan tilalle tuli vähitellen syvästi kärsivä inhimillinen hahmo, ja 1100–1200-lukujen vaihteesta lähtien ristillä riippui yhä useammin silmänsä sulkenut kuollut Jumala. 1300-luvulla ristiinnaulitut kuvattiin yhä tuskaisempina ja kärsivämpinä. Kenneth Clarkin mielestä krusifiksi sai saksalaisella alueella ”hulluuden rajoja hipovan järkyttävyyden”.¹³

Mystikkojen visionäärit kuvaukset, mysteerinäytelmät sekä hartauskirjat antoivat 1100-luvulta lähtien lisäaineksia Jeesuksen kärsimys historian ikonografiaan. Vuoden 1300 tienoilla niiden pohjalta luotiin maalauksiin ja veistoksiin *pietä* (saks. Vesperbild) eli Marian sylissä istuva tai makaava kuolonkankea Kristus, joka voi olla aikuisen tai lapsen kokoinen. Ensi sijassa miniatyyreihin ja suurempiin maalauksiin tuli myös *pyhä kolminaisuus* eli *armonistuin*, kuva, jossa Jumala-isä kannattelee ristillä riippuvaa poikaansa käsissään pyhän hengen kyyhkysen leijaillessa yläpuolella. Vielä yksi keskiajan lopun uutuus oli arkussa tai arkun kannella lepäävä luonnollisen kokoinen Kristus verihaavoissaan. Myös Suomessa on säilynyt 1300- ja 1400-luvuilta armonistumia, pietä-veistoksia ja arkku-Kristuksia.

Kärsivän Kristuksen lannevaate oli maalauksissa useimmiten peittävä, mutta 1300-luvun lopulta lähtien monet maalarit verhosivat ristillä riippuvan tai ristiltä otetun Vapahtajan yhä läpikuultavampaan vaatteeseen ja 1400-luvulla muutamat taiteilijat kuvasivat kuolleen Kristuksen ilman rihman kiertämää.

Yleensä ristiinnaulittujen kuvissa näkyy pyhän ja profaanin ero siinä, että Jeesuksella on lannevaate, mutta pahantekijöillä pienet housut, jotka saavat heidän alastomuutensa näyttämään hämmästyttävän eroottiselta, kuten Anne Hollander toteaa. Hänen mukaansa vaatteeton vartalo välittää aina seksuaalisen viestin, jota puettujen hahmojen läsnäolo vielä voimistaa, koska puettut ovat yleensä tietoisia alastomasta ja alaston taas on tietoinen toisten vaatetuksesta. Hollander on hieman ristiriitainen, kun hän sanoo, että Kristuksen kuvien eroottinen lataus lisää harrasta vaikutelmaa, mutta toteaa toisaalta, että Kristuksen ruu-

miin ihanteellinen kauneus muuttaa paljouden epäeroottiseksi ja että useimmissa kuvissa eroottinen tasapaino säilytetään kuvaamalla ympärillä oleville ihmisille kietaitut vaatteet.

Hollander ei puutu lainkaan ”rumiin” Kristuksiin, mutta tuskin hänkään voisi pitää niitä eroottisina. Hän ei myöskään kerro, tekeekö hän päätelmänsä omista vaikutelmistaan vai keskiajan katsojien oletuksista tai dokumentoiduista tuntemuksista. Historioitsijanhan on joka tapauksessa muistettava, että hänen lähtökohtanaan on hänen oma kulttuurinsa, eikä hän milloinkaan eläytyessäänkään voi täysin tukahduttaa itsestään oman aikansa henkeä. Pelkästään kuvia katselemalla tutkijakaan ei voi tietää, miten keskiajan ihminen koki uskonnolliset figuurit; hän voi vain arvella ja olettaa.¹⁴

Marttyyrit ja muut pyhät

Pyhimysten ja marttyyrien kuvat yleistyivät keskiajan loppua kohti. Jacopos Voraginen kokoaman *Legenda Aurean* leviäminen laajalle 1290-luvulta lähtien kasvatti taiteessakin heidän suosiotaan, joka oli huipussaan 1400-luvulla. Useimmat pyhät kuvattiin täysissä pukeissa, mutta ainakin Pyhä Andreas, Bartolomeus, Erasmus, Hippolytos, Laurentius, Sebastianus ja Stefanus sekä Barbara ja Katarina ikuistettiin alasti tai varsin vähissä vaatteissa erilaisiin maalauksiin ja veistoksiin.

Marttyyrien kuvissa taiteilijat esittivät alastoman tai puolialastoman miehen tai naisen kiduttamista lukemattomin keinoin. San Benetton kirkosta Mallesista on 800-luvulta peräisin fresko, jossa kahta maassa makaavaa tunnistamatonta riisuttua miesmarttyyriä ruoskitaan. San Vincenzon oratoriossa Voltornossa taas on 1000-luvulla maalattu fresko, jossa *Pyhää Laurentiusta* kärvennetään ritilällä. 1100-luvulla rakennetun Autunin katedraalin eräessä pylväänpäässä puolestaan kivetetään alastonta *Pyhää Stefanusta*, jonka alastoman sielun enkelit nostavat taivaaseen. Lukuisissa maalauksissa ja veistoksissa *Pyhää Sebastianusta* ammutaan nuolilla niin, että hän on piikkinen kuin siili.

Varsinkin muutamia 1400-luvun kuvat tuntuvat erityisen sadistisilta, vaikkakin marttyyrit itse näyttävät tyytyvän rauhallisesti osaansa. Stephan Lochner kuvasi 1435–1440) *Pyhän Bartholomeuksen* nylkemi-

sen ja Dieric Bouts maalasi (1470-luku) kuvan, jossa *Pyhäältä Erasmuksesta* kiskotaan suolia ulos. Eräässä *Pyhän Hippolytoksen* kuvassa taas neljä hevosta kiskoo pyhää miestä raajoista kappaleiksi.

1400-luvun taide tuntuu suorastaan tulvivan riisuttujen marttyyrien kuvia. Näistä erityisen suosittuja olivat pyhän Sebastianuksen kuvat, ilmeisesti sen vuoksi, että hänen uskottiin suojelevan rutolta ja kulkutaudeilta. Huolimatta siitä, että sotilasmarttyyri kuoli täydessä miehen iässä, hänet kuvattiin maalauksissa ja veistoksissa nuoreksi.

Keskiaikaisia vähäpukaisia pyhimysten kuvia on Suomessakin paljon. Niistä vaikuttavimpia on saksalaisen mestarin Franken maalaama Kalannin kirkon alttaritaulu *Pyhän Barbaran* kidutuksesta (1410–1420-luvulta). Mynämäen kirkon *Pyhän Laurin* alttarin etumuksessa eli *antemensalessa* on kotimaisen tai ruotsalaisen taiteilijan veistämä puureliefi Pyhän Laurentiuksen ruoskimisesta (1400-luvun alku) ja Kalannin kirkon seinällä on Pietari Henrikinpojan maalaama kuva *Pyhästä Erasmuksesta* (noin 1470). Sitä paitsi useita Sebastianuksia ja Stefanuksia on siirretty eri kirkoista museoihin.

Viattomien marttyyrien lisäksi alastomiksi kuvattiin myös muita pyhiä, kuten kuolinvuoteellaan kristinuskoon kääntynyt Konstantinus Suuri ja kirkkoisä Augustinus. Koska heitä ei kidutettu, heitä kuvattiin alastomina kastealtaaseen upotettuina mutta arvonsa mukaisessa päähi-



Pyhä Sebastianus kuului niihin katolisen kirkon pyhimyksiin, joita kuvattiin keskiajan taiteessa yleensä hyvin niukasti vaatetettuna. — Miniattyri Bretagnen herttuattaren Marguerite de Foixin rukouskirjasta vuosilta 1470–1480; Victoria and Albert Museum, Lontoo; sivun koko 17.6 x 10 cm.



Saksalainen Mestari Francke maalasi vuosina 1410–1415 Kalannin kirkkoon kahdeksanosaisen siipialttarin, joka esittää Pyhän Barbaran legenda. Kahdessa kuvassa puolialastonta Barbaraa kidutetaan. — Suomen Kansallismuseo, Helsinki; temperavärit ja lehtikulta puupinnalla; kuvien koko 90 x 54 cm.

nessä, esim. Konstantinus kruunu päässä Kölnin tuomiokirkon seinämaalauksessa (1320-luku) ja Augustinus piispanhiippa päässään Berryn herttuan *Très Riches Heures* -rukouskirjassa (1410-luku).

Useat taidehistorioitsijat ovat kiinnittäneet huomiota marttyyrien kuvien eroottisuuteen. John Harthan toteaa Sebastianuksen kuviin viitaten, että taiteilijat saattoivat tietyissä aiheissa aivan luvallisesti antaa katsojille lievää eroottista väristystä. Anne Hollanderkin mainitsee tässä yhteydessä vain miesmarttyyrien kuvat, koska hän ei ehkä tunne naismarttyyrien kuvia, joista esimerkiksi Berryn herttuan *Belles Heures* -rukouskirjassa (1408–1410) enkelien hoivaama lantiolle saakka alaston pyhä *Katarina* on varsin sulokas kuten myös Kalannin alttaritaulun pyhä Barbara.¹⁵

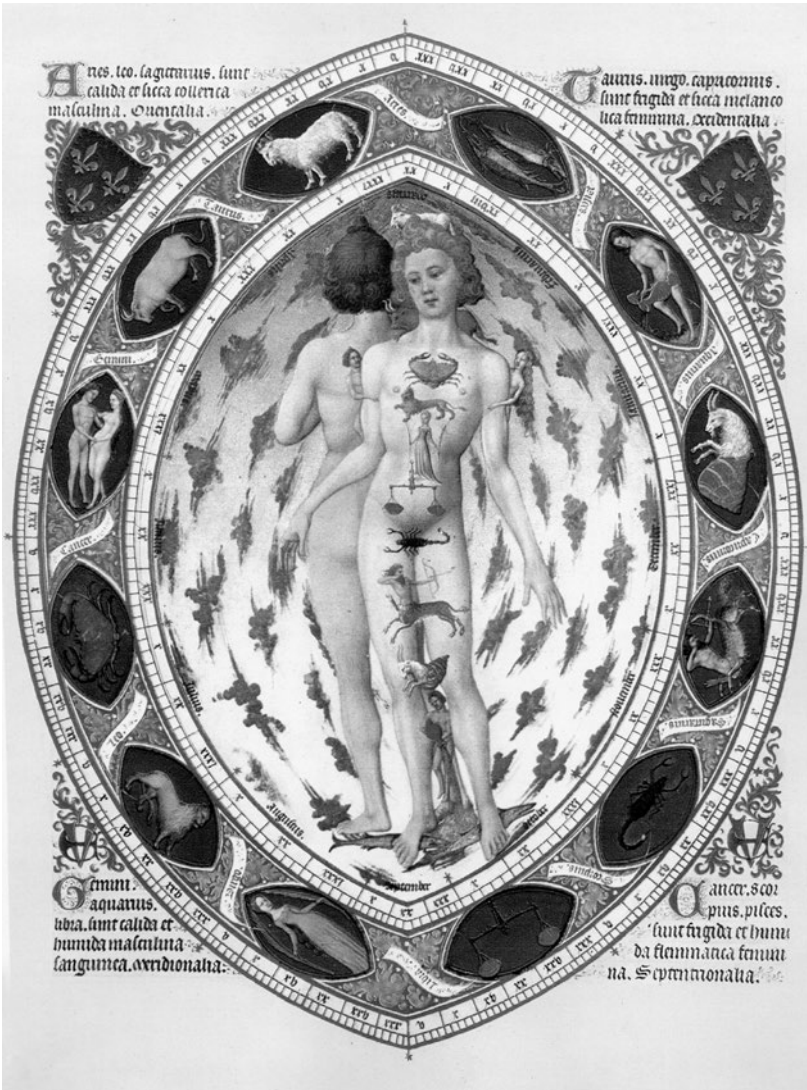
Pahat ja pakanalliset

Uskonnollisten aiheiden kanssa sulassa sovussa kristillisessä taiteessa esiintyi pitkin keskiaikaa myös vähäpukeisia tai alastomia *antiikin mytologian hahmoja*, jotka olivat muuttuneet lähinnä koristuksiksi: voitonenkeleitä, kentaureja sekä vuodenaikojen ja luonnon osien henkilöitymiä. Kirjojen alkukirjaimista ja reunuksista sekä kirkkojen koristelusta löytyy myös Keski-Euroopan pakanallisen perinteen hahmoja, jotka yllättävät karkealla huumorillaan ja avoimella eroottisuudellaan.

Antiikin perinteen mukaisesti myös *hyveiden ja pabeiden henkilöitymiä* kuvattiin alastonhahmoina keskiajallakin. Ranskalainen veistäjä muotoili Auxerren katedraalin yhteen pylväänpäähän *Luxurian* (ylellisyys) vuohen selkään (1200-luvun jälkipuoli) ja Giovanni Pisano veisti Pisan katedraaliin *siveyden* vertauskuvan (1303–1312), joka tuo mieleen keskiaikaiset Eevat mutta myös antiikin naisveistokset. Ranskalainen taiteilija puolestaan halusi muistuttaa katsojaa kaiken katoavaisuudesta pienellä (kork. 14,5 cm) norsunluuveistoksella (1400-luvun puoliväli), jossa alaston nainen kantaa päässään muotipäähinettä ja verhoaa itseään vain kapealla liinalla, kun maahan polvistuva luuranko kohottaa häntä kohti krusifiksia.

Keskiajan kristillisestä taiteesta löytyy jopa alastomien *epäjumalien kuvia*, jotka kuitenkin kuuluvat asiayhteyteen. Niitä on mm. pyhän perheen pakoa Egyptiin esittämissä kuvissa Laonin katedraalin ja Pariisin Nôtre-Damen lasimaalauksissa kuten myös Amienin katedraalin kivirelieffissä (1200-luvun alku). Nikodemuksen apokryfievankeliumin mukaan jumalien patsaat näet sortuivat, kun Jeesus-lapsi kulki niiden ohitse. Limbourgin veljekset puolestaan sijoittivat neljä kultaista jumalankuvaa Rooman rakennusten koristeiksi Gregorius Suuren ruttokulkuksen kuvaan (1410-luku).

Hyvin kiintoisa kristilliseen taiteeseen sisällytetty maallinen alastonfiguuri on *astrologinen mies*, jonka paljaalla vartalolla ovat eläinradan merkit. Miestä kuvataan nimenomaan yksityisten rukouskirjojen kalenteriosassa. Tunnetuin tällainen kuva on Berryn herttuan *Très Riches Heures* -rukouskirjassa (1410-luku). Koko sivun miniatyyriässä vaalea nuorukainen seisoo päin katsojaa verhonaan ja ympärillään eläinradan merkit ja hänen kanssaan seläkkäin seisoo toinen alaston mies. Eläinra-



Limbourgin veljekset Pol, Jehanquin ja Herman maalasivat vuosina 1413–1416 astrologisen miehen Berryn herttuan Jeanin upeimman rukouskirjan kalenteriosaan. — *Très Riches Heures du Duc de Berry*; Musée Conde, Chantilly, Ranska; sivun koko noin 23 x 20 cm.

dan merkeistä vesimies ja kaksoset ovat alastomia. Vesimies kaataa vettä ruukusta ja kaksoset, mies ja nainen, syleilevät toisiaan. Myös eräässä 1400-luvun flaamilaisessa kalenterissa eri sukupuolta olevat kaksoset syleilevät toisiaan, mutta vesimies on kuvattu pitkätukkaiseksi naiseksi.

Ruma ruumis

Ruman kuolevan ruumiin kuvaaminen taiteessa oli keskiajan innovaatio. Juuri henkensä heittäneen tai jo lahoavan ruumiin kuvat lienevät herättäneet aikalaisissa voimakkaita tunteita ja pakottaneet heidät — usein sanallisten huomautusten saattelemina — ajattelemaan kaiken katoavuutta ja omaa tulevaa kohtaloa. Alastonfiguureja tutkinut Kenneth Clark ei kuitenkaan huomioi niitä lainkaan, vaikka ne sijoittuisivat luontevasti hänen pateettinen-kategoriaansa.

”Kuoleman voittokulku” — kuolevien ihmisten ja kuoleman kuvien yhtäkkinen lisääntyminen — liitetään yleensä mustan surman aalloittaiseen leviämiseen vuodesta 1347 lähtien. Rumia ruumiita, jotka viittasivat tiettyyn henkilöön, ikuistettiin silloin jokseenkin kaikkiin kuvataiteen muotoihin, mutta ranskalaisten taiteilijoiden veistämät hautamonumentit olivat ehkä hätkähdyttävimpiä. Niissä muistomerkkiin tehtiin kaksi hahmoa: ylempi esitti vainajan kukkeimmillaan ja alempi alastomana jo mätänevänä ruumiina.

Rumat ruumiit löysivät pian paikkansa myös rukouskirjoista. ”Maasta olet tullut ja maaksi olet jälleen tuleva”, muistutti kuolemaksi kuvattu kruunupäinen Anjoun René omassa rukouskirjassaan vainajienpalveluksen yhteydessä. Kirja oli tehty Renén syntymän aikoihin (1409–1410), mutta kuningas lisäytti siihen 1430-luvulla mm. tämän *roi-le-mort*-miniatyyrin. Hieman myöhemmin kuvitetussa Rohanin rukouskirjassa alaston kuoleva makaa maassa pääkallojen ja luiden keskellä Jumalan tai Jeesuksen katsellessa odottaen, miten hänen sielunsa käy, kun paholainen ja arkkienkeli Mikael taistelevat siitä.

Vastaavia kuvia oli monissa muissakin rukouskirjoissa vainajienpalveluksen yhteydessä. Niissä kuoleva henkilö kuitenkin makasi alastomana vuoteessaan ja taistelu hänen sielustaan käytiin vuoteen yläpuolella. Kuva-aihe lienee omaksuttu käsinmaalattuihin rukouskir-

joihin 1400-jälkipuoliskon painetuista *Ars Moriendi* -teoksista, jotka opastivat ihmisiä valmistautumaan kuolemaan oikealla tavalla.

Kuolemantanssissa esitettiin vielä yksi ruman ruumiin muoto. Siinä eri asemissa ja ammateissa toimivat ihmiset tanssivat piirileikkiä oman kuolleen hahmonsansa kanssa, joka kuvattiin usein suorastaan luurangoksi. *Dance macabre* -aiheita maalattiin keskiajan lopulla hautausmaiden ja kirkkojen seinille sekä käsikirjoituksiin, ei kuitenkaan rukouskirjojen miniatyyreihin. Niistä tehtiin myös piirroksin kuvitettuja painettuja erillisiä kirjoja. — Suomessa on yksi kuolemantanssin kuvaus Inkoon keskiaikaisen kirkon seinällä. — Erilaisten rumien ruumiiden esittäminen keskiajan taiteessa osuu samoihin aikoihin rumien ja kärsivien Kristuksen kuvien kanssa.

Jumalan kunniaksi

On totta, että keskiajan taiteessa kuvatuista ihmishahmoista suurin osa oli puettuja, mutta myös alastomia hahmoja oli paljon. Näistä osa saatiin Vanhasta ja osa Uudesta testamentista sekä muista pyhistä kirjoituksista, kuten apokryfievankeliumeista ja pyhimyslegendoista.

Kristillinen taide muuttui keskiajan kuluessa monella tavalla. Ensimmäkin alastomien ihmishahmojen määrä kasvoi, kun taidetta tehtiin entistä enemmän kristinuskon levitessä yhä laajemmalle alueelle. Eräästä varhaiskristillisessä taiteessa hyvin suositut hahmot väistyivät syrjemälle kuten Daniel, Joonas ja Simson, mutta sekä Vanhasta että Uudesta testamentista etsittiin uusia hahmoja, jotka voitiin kuvata alastomiksi. Keskiajan loppua kohden myös Raamatun ulkopuolisista teksteistä omaksuttiin uusia kuvattavia kuten pyhimykset. Näyttää siltä, että yhä useampia pyhiä ja maallisia henkilöitä ja erityisesti Jeesusta alettiin kuvata yhä useammassa yhteyksissä ja yhä rohkeammin alastomiksi.

Myös tunteiden ilmaiseminen kuvissa ja tunteisiin vetoaminen kuvilla lisääntyi keskiajan loppua kohti. Varhaiskristilliset hahmot olivat pelkästään tyyriä ja rauhallisia, mutta lisäksi alettiin kuvata yhä useampia pateettisia hahmoja, esim. paratiisista karkotettua murheelista Aadamia ja Eevaa sekä tuskien raastamaa Kristusta. Yleensäkin

Jeesuksen kuvaaminen riisuttuna kärsimyshistorian eri vaiheissa tuli yhä keskeisemmäksi.

Lähes kaikki alastomiksi kuvatut hahmot olivat viattomia, pelastettuja tai hyveellisiä, muutamat tosin rikollisiakin. Kaikkien alastomuutta voidaan silti pitää luonnollisena, vaikkakaan ei ehkä kuvattuun tilanteeseen sopivana. Alastomuus kuitenkin viesti katsojalle ennen kaikkea kuvattavan moraalista tilaa, jonka kirkon opetuksia ja pyhiä kirjoituksia tunteva pystyi heti päättämään.

Taiteentutkijat ovat väittäneet, etteivät keskiajan taiteilijat kuvanneet — ainakaan klassisen ihanteen tai meidän makumme mukaan — kauniita alastomia ihmisiä. Kuitenkin taiteilijat lienevät tehneet aivan tietoisesti itseään ja aikalaisiaan viehättäviä tai suorastaan eroottisesti houkuttavia niistä alastomista, joiden heidän mielestään kuuluikin olla kauniita. Aina ei alastonhahmojen esittäminen viehättävinä ollut paikallaan; vaikkapa tunkiolla istuva kaunis Job ei olisi vaikuttanut uskottavalta.

Alastomiksi kuvattujen hahmojen määrä lisääntyi keskiajan mittaan. Näyttää siltä, että taiteilijat lopulta käyttivät hyväkseen kaikki mahdollisuudet riisuttujen hahmojen kuvaamiseen. Nimenomaan yksityisissä rukouskirjoissa he saattoivat kirkonmiesten mahdollisesta paheksunnasta välittämättä kuvata tilaajan toivomuksesta ja aivan tarkoituksellisesti kauniita, jopa eroottisia alastonhahmoja — kuitenkin edellyttäen, että vaatteettomuus kuului jollakin tavalla asiaan.

Suurin osa kristillisen taiteen alastonhahmoista liittyi kristinuskoon, mutta koko keskiajan esiintyi myös antiikista omaksuttuja hahmoja, jotka koettiin lähinnä koristeellisiksi, ei niinkään pakanallisiksi. Keskiajan kristilliset taiteilijat tekivät taidetta ja myös alastonkuvia ennen kaikkea Jumalan kunniaksi.

KK, FL Leena Rossi on tutkinut mm. varhaiskristillisen taiteen, koulutuksen, yhdistystoiminnan ja arkielämän kulttuurihistoriaa. Hän on perehtynyt erityisesti kulttuurihistoriallisen muistitiedon käyttöön. Tämä artikkeli on kauttaaltaan uusittu versio artikkelista ”Rumat ja riisutut”, joka ilmestyi vuonna 1993 professori Veikko Litzénin juhla kirjassa *Keskusteluja professorin kanssa*.

Viitteet

- ¹ Millard Meiss & Edith W. Kirsch, *The Vicenti Hours*. Bibliotheca Nationale, Florence. Thames & Hudson, London 1972; *The Très Riches Heures of Jean, Duke of Berry*. Georges Braziller, New York 1969.
- ² Kenneth Clark, *The Nude: A Study in Ideal Form*. Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York 1956, 400. Käännös kirjoittajan.
- ³ Anne Hollander, *Seeing Through Clothes*. Avon, New York 1980, 157.
- ⁴ Clark 1956, erit. 89, 255, 312–316, 400–434.
- ⁵ Hollander 1980, 84, 87.
- ⁶ George Ferguson, *Signs & Symbols in Christian Art with Illustrations of Renaissance Art*. Oxford University Press, London 1954, 67–68.
- ⁷ H. W. Janson, & Dora Jane Janson, *A History of the Visual Art. A Survey of the Visual Arts from the Dawn of History to the Present*. New revised and enlarged edition. Thames & Hudson, London 1977, 386.
- ⁸ Clark 1956, 402–403, 404, 406.
- ⁹ Clark 1956, 410–412.
- ¹⁰ Janson & Janson 1977, 395; ks. myös Clark 1956, 312.
- ¹¹ Clark 1956, 413, 415.
- ¹² Hollander 1980, 86.
- ¹³ Clark 1956, 309.
- ¹⁴ Hollander 1980, 181–182.
- ¹⁵ Harthan 1977, 124.

ETIOPIALAISET PESULLA: MUSTAN IHON MERKITYKSET UUDEN AJAN ALUN ENGLANNISSA

Anu Korhonen

Artikkelini otsikko perustuu renessanssin Englannissa hyvin tunnettuun sananparteen ”To wash an Ethiopian white, is to labour in vain”. Sitä toistettiin lukemattomissa 1500- ja 1600-luvun teksteissä — itse asiassa niin usein, että se kävi ymmärrettäväksi, vaikka jompikumpi sanonnan puoliskoista olisi puuttunut. Se näyttäytyi jopa kapakoiden kylteissä. Usein se rinnastettiin raamatullisiin viitteisiin leopardeista, jotka eivät pääsisi eroon pilkuistaan sen enempää kuin mustat ihostaan. Tällaisissa lausumissa ihonväriin liitettiin selvä moraalinen sanoma. Uuden ajan alun valkoisten englantilaisten mielestä mustasta ei saanut kaunista, eikä mustaihoisten ihmisten moraalittomuutta ja lukuisia vikoja käynyt kieltäminen. Etiopialaisten mahdottomat pesutehtävät alkoivat merkitä mitä tahansa tilannetta, jossa muutosta pidettiin mahdottomana tai turhanpäiväisenä.

Tarkastelen tässä artikkelissani niitä kulttuurisia merkityksiä, joita mustalle iholle uuden ajan alun Englannissa annettiin. Uuden ajan alkua on perinteisesti pidetty maailman ja maailmankuvan laajentumisen kautena, aikana jolloin eurooppalaiset avasivat silmänsä perinteisten horisonttiansa ylitse Uuteen Maailmaan, Aasiaan ja tietenkin myös entistä useammin ja entistä kauemmas Afrikkaan. Näillä kaukaisilla

alueilla asuvat ihmiset tulivat heille myös jossain määrin tutuiksi. Englannissakin oli opittava näkemään värillisiä ihmisiä — joko aivan todellisia ihmisiä, joskus heidän kuviaan tai yhä useammin kirjallisia esityksiä, joita ihmiset sitten mielikuvituksessaan ja tietojensa pohjalta visualisoivat. Mitä he tällöin oikeastaan näkivät? Teemaani ihonvärin merkityksistä voi tietenkin lähestyä monelta kannalta, mutta keskityn tässä ennen kaikkea käsityksiin kauneudesta ja rumuudesta sekä kysymykseen siitä, mitä näiden arvotusten kautta voi päätellä mustan ihonvärin kulttuurisista sidonnaisuuksista.

Vaikka 1500-luvun Englannissa voidaankin sanoa olleen jonkinlainen musta asujaimisto, mustat afrikkalaiset eivät olleet esimerkiksi Lontoon kaduilla mikään tavallinen näky. Jotkin aatelistoloudet olivat hankkineet mustaihoisia palvelijoita ja orjia, itse asiassa jopa niin paljon, että asia kiinnitti kuningatar Elisabetin huomiota vuonna 1596. Hän ehdotti, että kaikki Englannissa asuvat mustat tulisi luovuttaa alankomaalaiselle kauppiaille Caspar van Sendenille vastikkeeksi monista englantilaisista vangeista, joita tämä oli vapauttanut mannermaalta. Asiakirjassa mainitaan mustien lukumääräksi 89, mutta on selvää, että afrikkalaista alkuperää olevia ihmisiä asui maassa paljon enemmänkin, ehkä jopa useita satoja.¹ Verrattuna Keski- ja Etelä-Euroopan maihin jälkimmäinenkin luku on kuitenkin häviävän pieni.

Myös lähteitä, jotka kertoisivat mustista tai mustiin kohdistuvista asenteista, on olemassa varsin vähän. Lienee itsestään selvää, että todellisia mustia ääniä 1500-luvun lähteistä on turha hakea. Kaikki asiaa käsittelevät tekstit ovat valkoisten — ja yleensä miesten — kirjoittamia, joten oikeastaan voimme tarkastella ainoastaan mustan ihonvärin valkoisia konstruktioita. Englantilaiset matkajaajat olivat käyneet Afrikan rannikoilla verraten säännöllisesti 1500-luvun puolivälistä alkaen, mutta muihin Euroopan merivaltoihin verrattuna ajankohta on varsin myöhäinen. On kuitenkin huomattava, että englantilaisten Afrikassa harjoittama orjakauppa alkoi lähes yhtä varhain kuin vierailut Afrikan mantereella.²

Maantiede ja kaukaiset maat herättivät 1500-luvulla paljon mielenkiintoa, ja kirjapainot pyrkivät tyydyttämään tuota tiedonjanoa tuottamalla kasvavan määrän kirjoja, usein käännöksiä, joissa Afrikkaan liitettyjä teemoja käsiteltiin. Maantieteellisen tiedon ohella näissä teks-

teissä tuotiin esiin käsityksiä kaukaisten kansojen ulkonäöstä, tavoista ja elämästä, sillä kauppiaat ja matkustavaiset tarvitsivat tietysti sellaista tietoa. Usein nämä maininnat olivat kuitenkin stereotyyppisiä ja vanhemmista lähteistä poimittuja, joskus selvästi mielikuvituksellisia ja epätosiakin. Musta ihonväri mainittiin erittäin yleisesti mutta vain lyhyesti ja ikään kuin mekaanisesti toistaen. Afrikan rannikolla käyneet kertoivat kuuliaisesti, että heidän tapaamillaan ihmisillä oli musta iho, ja muistuttivat muista tyyppillisiksi koetuista ulkonäön piirteistä, pohtimatta kuitenkaan näitä sen tarkemmin.³ Sisemmällä Afrikan mantereella englantilaiset matkaajat eivät tässä vaiheessa käyneetkään. Ihonväriin ja tapainkuvauksiin ladattiin aimo annos kummastelua ja hieman pelokkaaltakin vaikuttavaa kauhistelua. Musta ihonväri oli näin yhtäaikaan afrikkalaisen ulkonäön itsestäänselvyys, mutta myös omituinen poikkeama kauniin valkoisuuden normista, ja sellaisena outo ja salaperäinen ilmiö.

Saharan eteläpuolinen Afrikka, joka Englannissa tunnettiin ”Nekeroiden maana” (Land of Negroes), oli siis yhä salaperäinen manner, jota asuttivat mustan ihon luonnehtimat tuntemattomat kansat. Kun näitä ihmisiä kuljetettiin Englantiin — jotkut 1500-luvun matkaajat halusivat tuoda heitä kotimaahan näyttille tai orjiksi — he säilyttivät yhä mysteerinsä varsinkin erilaisen ulkonäkönsä perusteella. He ruumiillistivat ja konkretisoivat Afrikkaan ja yleensäkin kaukomaihin liitettyjä mielikuvituksellisia tarinoita, jotka olivat tuttuja esimerkiksi *Mandevil-len matkoista*, myöhäiskeskiajan ja uuden ajan alun tunnetuimmasta matkakirjasta, jossa esiteltiin niin päättömiä kuin jalattomiakin kaukaisia kansoja.⁴

Palaan toteamaan, että läheskään kaikki englantilaiset eivät eläissään olleet nähneet mustaihaisia ihmisiä, ja Afrikan-kävijöidenkin tiedot matkakohteestaan olivat varsin rajallisia. Monet mustista kirjoittaneet tai heitä koskevia tekstejä vieraista kielistä kääntäneet eivät olleet erityisiä asiantuntijoita. Vaikka varsinaisia silminnäkökertomuksia onkin englantilaisissa lähteissä todella vähän, mainintoja mustista ja mustasta ihosta on kuitenkin siroteltu eri puolille renessanssin kirjallista kenttää. Ensi näkemältä näistä lyhyistä ja kummallisistakin maininnoista on varsin vaikeaa muodostaa loogista kuvaa, mutta tarkemmin katsoen niistä nousee esiin muutamia tulkintalinjoja, joissa musta ihonväri saa

merkityksensä sen läheisyydessä esiintyvien kulttuuristen arvostelmien kautta. Näitä ovat erityisesti rumuus, ruumiillisuus, järjettömyys ja mustan ihon mysteeriluonne.

Musta ja valkoinen, ruma ja kaunis

Uuden ajan alun ajatteluun kuului olennaisena piirteenä kaipuu järjestykseen ja ”sisäisen” ja ”ulkoisen” välille oletettuun yhteyteen. Kulttuuri muotoutui ajan ihmisten mielessä hyvin järjestetyksi hierarkkisten suhteiden säännönmukaiseksi kokonaisuudeksi, jossa kullekin ihmiselle ja ilmiölle ajateltiin löytyvän luonnollinen, Jumalan säättämä paikka. Tähän järjestyksen periaatteeseen liittyi myös tuntuma siitä, että se, mitä nähtiin jonkin ihmisen ulkoisessa olemuksessa, oli heijastumaa hänen sisäisestä olemuksestaan. Ulkonäkö ei ollut koskaan erillään sielusta ja ihmislousteesta, vaikka säännön vahvistavia poikkeuksiakin toki löytyi.

Mustan ihonvärin leimaamaa ulkonäköä tulkittiin tämän saman yhteyden kautta. Vain hieman oikaisten voi sanoa, että englantilaisessa renessanssikulttuurissa musta merkitsi aina rumuutta. Ihonvärin ja kasvonpiirteiden avulla asetettiin vastakkain kauneuden ja rumuuden stereotyyppiset kuvat.⁵ Kaunista ulkonäköä merkitsevä sana ’fair’ merkitsi myös vaaleaa. Ruma, ’foul’, oli siis kauniin vastakohta, mutta assosioitui samalla myös vaalean vastakohtaksi, tummaksi tai mustaksi. Tältä pohjalta voitiin esimerkiksi moraalioppaissa kärjistäen muistuttaa, että hiljainen, hyveellinen, siveä ja tottelevainen nainen oli aina kaunis, muistuttipa hän ulkoisesti sitten vaikka etiopialaista.⁶ Joseph Hall taas saattoi tuomita hiuksiaan alati kampaavat ja kihartavat sekä peruukkeja käyttävät turhamaiset naiset ansaitsemaansa rangaistukseen: heidän pitäisi palaa syntiensä tähden ja heidän valkoisen ihonsa tulisi rumentua auringon poltteessa mustaksi kuin murjaaneilla.⁷ Synnin piti palaman helvetin tulessa; kauneuden tavoittelun palkaksi piti tuleman samainen tulinen rumuuden pätsi. Toinen tapa lähestyä asiaa oli sanoa yksinkertaisesti Juan Luis Vivesin tavoin, että Etiopiassa musta väri ei ollut rumaa (eivätkä pygmit pitäneet pahana lyhytkasvuisuutta).⁸ Englannissa ja Pohjois-Euroopassa se kuitenkin selvästi sitä oli.

Tällainen ”ruma” ei kuitenkaan ollut vain esteettinen määre. Eräs- säkin ihmisen älykkyyttä käsittelevässä kirjassa järkeiltiin Aristoteleen tukeutuen, että hyvin kuumaa ja kuivaa temperamenttia edustavat ihmiset ovat rumia ja vastenmielisen muotoisia, ja esimerkkinä tällaisista käytettiin polttavan auringon alla asuvia mustia etiopialaisia. Näin saatettiin kääntäen edetä siihen, että kauniit ihmiset taas eivät olleet ruumiiltaan kovin kuumia — eivätkä siis mustia.⁹ Ruumiiseen ja sen ulkonäköön projisoitiin monenlaisia merkityksiä, ja kulttuurisia hierarkioita perusteltiin viittaamalla ulkonäköön ja fyysisten ominaisuuksien samanlaisuuteen tai erilaisuuteen. Valkoisen ihonvärin esteettinen sisältö assosioitiin sen moraaliseen sisältöön eli hyveeseen, kun taas mustaan ihoon liitettiin viittauksia erilaisista paheen ja hyveen puutteen muodoista.

Afrikkalaisen ulkonäön rumuuteen kuului ihonvärin ohella stereotypia paksuista huulista, isosta tylpistä nenästä ja mustista kiharista hiuksista. Kaikki nämä koettiin rumaksi; itse asiassa niitä saatettiin käyttää todentamaan mustien itsestään selvää rumuutta sen enempää selittämättä.¹⁰ Ajan runoudessa, jossa musta iho tai tummuus yleensäkin koettiin valkoisen kauneusihanteen vastakohdaksi, nenään, huuliin ja hiuksiin kiinnitettiin erityistä huomiota. Esimerkiksi skotlantilaisen hovimiehen William Dunbarin satiirisessa — tai jopa julman rasistisessa — runossa *Of ane blak-moir* kuvattavan ”kauniin” mustan naisen huulet olivat paksut kuin apinalla, hänen nenänsä pysty kuin kissalla ja hänen ihonsa kirkas kuin tervatynnyri.¹¹ Luonnontieteilijä John Bulwerin 1600-luvun puoliväliin sijoittuvan ”leikillisen” huomautuksen mukaan tataarien, kiinalaisten ja etiopialaisten tylpän nenän ”alkuperä oli apinassa” eikä se koskaan ”pukisi oikeaa ihmistä”.¹² Tällaisia piirteitä käytettiin hyväksi myös teatterissa ja hovibaleteissa, joissa valkoiset esittivät mustia hahmoja.¹³ Ihonvärin havaitseminen edellytti näin aina ainakin implisiittistä tulkintaa kauneudesta ja myös valkoisuudesta. Musta tai mustuus oli läsnä myös arkipäivässä: ’rodullistava’¹⁴ katse mustaan afrikkalaisuuteen oli merkityksen antamista suoralle havainnolle, mustan näkemiselle.

Näkeminen ei tietenkään koskaan ole neutraalia, vaan se sisältää aina tiedollisen, tulkinnallisen prosessin. Näin lähteissä esiintyvät lyhyetkin maininnat joko todellisen tai kuvitellun ”nähdyn” henkilön mustasta

väristä edellyttävät historiantutkijalta ääneen lausumattoman kulttuurisen kontekstin rekonstruoinnista ennen kuin minkäänlainen ymmärtäminen on mahdollista.¹⁵ Tässä tapauksessa tuo konteksti sanelee, että musta ei voinut olla kaunista, sen enempää fyysisessä kuin metaforisessa mielessä. Tällainen esioletus antaa tietenkin ajan paradokseja rakastaville kirjoittajille myös mahdollisuuden leikkiä vastakkaisiin suuntiin vetävillä tulkintoilla, kuten Dunbar edellä mainitussa runossaan tekee. Jos, ja kun, mustaan väriin liitettiin myös positiivisia merkityksiä, ne saivat roolin ihonvärin merkitysten neuvottelussa juuri sen kautta, että tulkinta mustan alemmuudesta oli ensisijainen.

Tässä tulkintakaavassa ihonväri nähtiin melkein pä absoluuttisena ominaisuutena, voittamattomana ja voimallisesti määrittelevänä ominaislaatuna, vaikka kirjoittajat pyrkivätkin vakuuttamaan lukijoitaan siitä, että afrikkalaistenkin mustassa ihonvärissä voitiin havaita erilaisia asteita ja sävyjä. Mainitsin jo sananlaskuissa esiintyneen ajatuksen, ettei ihon mustuutta voinut pestä pois eikä puhdistaa eikä siitä voinut saada vapahdusta.¹⁶ Samaan tapaan irrallisena sananpartena käytettiin kielikuvaa mustasta, joka kutsui itseään valkoiseksi vain koska hänellä oli valkoiset hampaat. Tälläkin metaforalla viitattiin suhteellisuudenta-
jun puutteeseen ja mielettömyyteen.¹⁷ Mikään muu osa ihmisen ulkonäöstä ei voinut pyyhkiä pois mustan ihon antamaa leimaa. Näin musta ihonväri sulautui niihin negatiivisiin laatumääreisiin ja epäluuloisiin asenteisiin, joita valkoiset eurooppalaiset elättelivät mustia afrikkalaisia kohtaan.

Mustavalkoinen seksuaalisuus

Mustan ihon uskottuun rumuuteen liitettiin usein vihjaus elämellisyydestä. Tämän tulkinnan voi osittain kaivaa esiin suorista lausumista-kin, mutta ennen kaikkea se näkyy niissä yhteyksissä, joissa ihonväri mainittiin. Huomasimme jo, miten mustat kasvot saatettiin ainakin satiirisessa kielenkäytössä leimata suorastaan apinamaisiksi. Afrikasta kirjoittaneet matkailijat ja kauppiat taas kuvasivat ulkonäköön liittyviä afrikkalaisia tapoja: mantereella pukeuduttiin eläimen nahkoihin eikä kunnan vaatteisiin ja jätettiin vielä joitakin ruumiinosia peittämättä.

Afrikkalaiset koristelivat tai maalasivat ruumistaan, tai he venyttivät huuliaan näyttääkseen pelottavan eläimen kaltaiselta.¹⁸ Samanlaiset asenteet tulevat esiin myös niiden mustien kohdalla, joita tavattiin Englannissa: kuningas Jaakko I:n pojan ristiäisissä 1600-luvun alussa upeasti puettu musta ”blackmoor” asetettiin kultakäädyn valjastettuna vetämään triumfikärryjä — musta palveluspoika sai näin korvata alun perin toimeen ajatellun elävän leijonan, koska sitä pidettiin liian vaarallisenä.¹⁹

Ei mustia tietenkään suorastaan eläiminä pidetty. He olivat kuitenkin kaukana siitä jumalallis-inhimillisestä sielun ja ruumiin jaloudesta, joka ymmärrettiin valkoisten ominaislaaduksi. Vaikka mustien ihmisten yhteydessä viitattiin eläimellisyyteen tai eläimen kaltaisuuteen vain harvoin aivan suoraan, eläinkunta vaanii teksteissä ihonvärin mainitsemisen välittömässä yhteydessä. Ne käyttöyhteydet, joissa mustia ihmisiä nähtiin tai joissa heistä kerrottiin, ovat selkeitä osoituksia tällaisen merkitysyhteyden olemassaolosta.

On kuitenkin huomattava, ettei uuden ajan alun ajattelussa voi nähdä ajatusta todellisesta jatkumosta eläinten ja ihmisten välillä; raja näiden kahden välillä oli aina selvä. Myöskään mustien ja valkoisten ihmisten välillä oleva ero ei ollut historialliselle akselille sijoitettu kehitysaste-ero, sillä niin ihmiset kuin eläimetkin olivat Jumalan luomina täydellisiä ja muuttumattomia. Eläimellisyys toimiikin mustien kuvauksissa lähinnä metaforana, jonka kautta mustaa alemmuutta ja toiseutta voitiin konstruoida. Valkoisesta normista poikkeava ulkonäkö synnytti eläimellisen assosiaation, mutta mustan ihmisen tulkittamisesta suoranaisesti eläinkuntaan kuuluvaksi ei ollut kysymys.

Musta iho kantoi myös muassaan mielle yhtymää ylettömään seksuaalisuuteen ja ruumiillisuuteen. John Poryn laatimassa käännökessä Leo Africanuksen *Afrikan maantieteellisestä historiasta*, joka julkaistiin vuonna 1600 ja jota englantilaiset pitivät innoittavana lukemisenä, todettiin afrikkalaisten olevan taipuvaisempia seksuaalisiin rikkomuksiin ja kohtuuttomuuksiin kuin minkään muun maailman ’kansan’.²⁰ Englantilaiset kirjoittajat omaksuivat tämän tulkinnan kritiikittä, joskin hitaanpuoleisesti. Useimmiten uskomukset mustasta seksuaalisuudesta nousevat suoraan ulkonäköä koskevista arvioista ja havainnoista. Esimerkiksi skotti William Dunbarin jo mainitussa runossa päädytään

mustan naisen ulkonäkökuvauksesta suoraan hänen seksuaaliseen saataavuuteensa: paksuhuulinen ja saippuoidun lailla loistava neito saa ritarin ”todistamaan kykynsä taistelukentällä” ja ryöstämään hänet suuteloihin käsivarsilleen. Tämän varsin fyysiseksi esitetyn rakkauden jälkeen ritari ei enää muita nautintoja kaipaakaan.²¹ Mitä kauemmas 1600-luvulle tultiin, sitä tiiviimmin aiheeseen viitattiin ja sitä tylympiä maininnat olivat. Richard Bromen vuonna 1659 julkaistussa näytelmässä *The English Moor, or The Mock Marriage* teema näkyy jo varsin kirkkaassa muodossa. Kun näytelmän päähenkilö maalaa valkoisen vaimonsa kasvat mustalla maalilla, hänet tulkitaan automaattisesti naiseksi, jonka suhteen sopii ottaa seksuaalisia vapauksia. Aviomiehen ystävinä esiintyvät himokkaat hupiveikot alkavat kouria häntä pimeissä nurkissa ja latelevat vitsejä hänen ”barbaarinpakaroistaan”.²²

Vaikkei teatterin lavalla mustaksi maalattu valkoinen iho tietenkään ole sama asia kuin afrikkalainen musta iho, kohtauksen tarkoituksena on uskotella miesten tulkinneen naisen afrikkalaissyntyiseksi. Heidän fiktiivisen reaktionsa tulkintatapojen voi arvella ulottuneen näytelmän ulkopuolellekin — tai ainakin niiden oli oltava katsojista ymmärrettäviä. On hyvä huomata, että näytelmän nainen muuttuu mustaksi vain ihomaalin avulla, ainoastaan ulkonäköä muuttamalla. Mitään muita ’rodullisia’ elementtejä tai ominaisuuksia ei tarvita. Naisen musta iho näyttää merkinneen sekä tietoisesti miellettyä houkutusta että seksuaalista lupaa ja oikeutusta, riippumatta hänen omista haluistaan.

Mutta miten tämä kauneuden, rumuuden ja seksuaalisuuden trianngeli oikeastaan toimi? Tarkastellaanpa kauneuden ja himon suhteita hieman tarkemmin. Renessanssin tunneteoreetikot uskoivat, että naisten ’kauneus’ tuotti katsojissa eli miehissä ’rakkautta’ (ja myös toisin päin, muutamien sukupuolistunein varauksin).²³ Tässä tulkinnessa tunne oli reaktio johonkin ulkopuoliseen ärsykkeeseen, joka havaittiin inhimillisten aistien avulla. Rakkaus oli affekti, jota valkoinen mies tunsi katsoessaan kaunista valkoista naista. Mihin siis tässä skeemassa sijoittuu musta ja rumuus?

Valkoisissa naisissa todellinen kauneus yhdistettiin hyveeseen, vaikka kauneus — ja varsinkin keinotekoinen ”maalattu” kauneus — toisaalta viittasikin myös moraalittomuuteen ja turhamaisuuteen. Raja hyveellisen ja paheellisen kauneuden välillä oli hiuksenhieno ja sijoittui ennen

kaikkea seksuaalisuuden alueelle. Siinä missä valkoinen kauneus parhaimmillaan siis kutsui esiin rakkautta, tunnetta, jossa himo kääntyi ihailuksi ja seksuaalisuus muuntui kontrolloitujen tunteiden kultiksi, musta rumuus herätti vastaavan tuntemuksen ilman rakkauden ylentävää voimaa. Ei siis rakkautta — vaan alhaista himoa. Musta nainen nähtiin rumana, mutta myös seksuaalisesti kutsuvana, seksuaaliselle lähentelylle alttiina ja samalla himokkaana itsekin. Mustan rumuuden näkemisen uskottiin tuottavan epäpuhtaita passioita, syntistä, demonisoitua ja alentavaa halua. Tällainen rumuus on tietenkin aivan eri asia kuin se, mitä me rumuudella arkipuheessamme ymmärrämme. Rumuus oli kauneuden vastakohta, mutta kauneudeksi ymmärrettiin ylevä ja ylentäviä elämyksiä tuottava. Rumuutta taas oli se, mikä vei pois Jumalasta ja hyveestä.

Kun kerran lähes kaikki ajan lähteet ovat miehisen katseen läpi kirjoitettuja, on selvää, että musta nainen näkyy niissä kaksinkertaisesti toisena — siis ensiksikin naisena, mutta toiseksi vielä mustana. Kun tämä himokkaan katseen kohde varsinkin 1600-luvun teksteissä voimakkaasti seksuaalistettiin, kohtaamme uuden ajan alun valkoisen miehisen seksuaalisuuden ongelman: kuinka käsitellä tuota osittain väääräksi ymmärrettyä ja hävettävää halua, joka mustien naisten yhteydessä näyttäytyi normaaliakin hankalampana.²⁴ Niin kristilliseen patriarkaaliseen miesihanteeseen kuin valkoiseen ylemmyyteenkin kuului itsekontrollin vaatimus, joka sisälsi myös käsitteelliset edellytykset isän ja isännän vallan perustelemiseen. Miehen tuli hallita naista ja valkoisen mustaa. Kumpikaan tavoite ei aina näyttänyt toteutuvan, eikä mies aina hallinnut itseäänkään mustan naisen nähdessään. Tässä kontekstissa niin pelko kuin halukin toimivat mustaa naista ”toiseuttamalla”: samalla kun hänet esitetään seksuaalisen halun kohteena, hänet käsitteellistetään toiseksi, alemmaksi olennoksi, jonka osa on tulla kontrolloiduksi. Musta seksuaalisuus oli kaksinkertainen uhka verrattuna valkoiseen seksuaalisuuteen, joka jo sinänsä oli uuden ajan alun kristillisessä kulttuurissa kyllin kuuma peruna.

Seksuaalisuus on tärkeä kysymys myös renessanssin draamassa esitetyissä mustien miesten ja valkoisten naisten välisissä liitoissa. Näitä itse asiassa löytyykin lähteistä enemmän. Tällaisissa liitoissa syntiset konnotaatiot ympäröivät myös valkoisen naisen — mikä ei sinänsä

ole yllättävää, koska naisen seksuaalisuutta pidettiin joka tapauksessa ongelmallisena.²⁵ Näytelmäteksteissä mustan miehen himo valkoista naista kohtaan saa useimmiten tuhoisan lopun, sillä jopa enemmän kuin seksuaalisuudesta tällaisissa suhteissa näyttäisi olevan kysymys vallanhimosta. Mustien henkilöhahmojen esitettiin ryhtyvän luvattomiin suhteisiin korkea-arvoisten valkoisten naisten kanssa voidakseen kiivetä sosiaalisella asteikolla. Naiset antautuivat tällöin eläimellisten himojensa vietäväksi ja tuhoutuivat, kun taas miesten kerrottiin hyvässä asemassaankin katkeroituneina kadehtivan valkoisuutta ja siihen liittyvää ylemmyyttä. Tämä kateus lopulta sinkosi heidätkin kohti välttämätöntä tuhoa: mustista kiipijöistä, kuten *Lust's Dominion* -näytelmän Eleazarista tai *Titus Andronicuksen* Aaronista, tuli säälimättömiä tyraneja, jotka asetettiin niin psykologisesti kuin sosiaalisestikin eristyksiin. Mustien hallitsijahahmojen tuhoisa itsesäili ja kateus valkoisuutta kohtaan sisälsi aina myös oletuksen valkoisen ylemmyyden hyväksymisestä. Oikeaksi koettu jumalallinen sosiaalinen hierarkia ei sallinut mustan nousevan ansaitusti valtaan missään muualla kuin omalla marginaalisella maallaan, Afrikassa.

Tätä taustaa vasten voisi ehkä pitää lievästi yllättävänä sitä, että muissa kuin fiktiivisissä lähteissä mustan ja valkoisen välisiä liittoja ei pidetty mitenkään tavattomina tai ylettömän kauhistuttavina. Esimerkiksi matkakirjailija George Best kertoo täysin kiihkottomasti erään hiilenmustan Lontoossa asuvan etiopialaismiehen naiseen valkoisen englantilaisnaisen ja pohtii vain sitä, mistä heidän lapsensa musta ihonväri mahtoi tarkalleen ottaen johtua.²⁶ Anthony Copley taas julkaisi kaskukirjassaan anekdootin, jossa eräs ”murjaanikuningas” joutui torjuttuksi ranskalaista naista piirittäessään, koska nainen ei voinut kuvitella rakastavansa niin rumaa miestä. Kuningas totesi osuvasti, että nainen oli väärässä: tämän alhainen mieli vain oli niin likainen peili, ettei hänen kauneuttaan saattanut siinä nähdä.²⁷ Tällaiset esimerkit eivät kuitenkaan ole erityisen tyypillisiä.

Kun renessanssidraaman ehdottomalla huipulla eli Shakespearen *Othellossa* on pääroolissa valkoisen naisen aviomieheksi päätenyt uljas ja jalo tummaihoisen soturi,²⁸ joka on vielä saavuttanut huomattavan aseman eurooppalaisessa sosiaalisessa järjestelmässä, joku voisi väittää, että teatterissa nähdyt ”rotujenväliset” avioliitot ovat hyvä lähtökohta

myös mustiin kohdistuvien positiivisempien asenteiden etsimiselle. Othellon valkoinen vaimo Desdemona näyttäytykin palkintona Othellon ”henkisestä valkoisuudesta”. Othellon ajattelemattomuus, äkkipikaisuus, hyväuskoisuus, mustasukkaisuus, väkivaltaisuus ja lopulta murhanhimo eivät kuitenkaan kerro vain pelkkää hyvää hänen luonteestaan, joskaan niiden ei suoranaisesti esitetä johtuvan hänen ihonväristään.²⁹ Tällaisissa tilanteissa on kysymys kontrastoinnista: mustan ihon ja valkoisen sielun asettamisesta vastakkain. Othello on musta *mutta* jalo siinä missä vaikkapa Raamatun Laulujen laulun morsiankin on musta *mutta* kaunis.

Ihonväri ei suinkaan sulkenut pois muita mahdollisia ominaisuuksia ja kvaliteetteja, vaan juuri vastakohtilla ja kontrasteilla leikkiminen oli yksi uuden ajan alun ajattelun tyypillisimpiä piirteitä. Ihonväriä ei käynyt muuttaminen eikä sitä voinut jättää huomiotta; ja Othellon jalot piirteet ovat erityisen yllättäviä ja huomattavia juuri siksi, että hän on musta. Ihonväri on tällöinkin merkityksellistä, eikä suinkaan sattumaa. Valkoiset hyvät ominaisuudet eivät näy mustan ihon kautta, vaan sitä vasten.

Paholaisen järjettömät jälkeläiset?

Kun kerran mustat afrikkalaiset nähtiin eläimellisinä ja seksuaalisina jo fyysisten attribuuttiansa perusteella, ei liene yllättävää, että heitä pidettiin myös väkivaltaisina. Afrikan kuvauksissa tämäkin tyypillinen motiivi sidotaan ulkonäköön käsittelemällä teemoja lähekkäin ja limittein. Afrikkalaiset esitettiin varastelevana orjakauppiasjoukkona tai sotilaina, taukoamatta taistelevina ja uhkarohkeina barbaareina. Tiettyjen heimojen yhteydessä kannibalismi ja muut kauhistuttavat tavat mainittiin aina. Tällaisia kauhukuvia luotaessa afrikkalaisten pelottava ulkoasu tai ulkonäkö, ’look’, oli aivan keskeinen elementti. Esimerkiksi *Giachaksi* tai *Agagiksi* kutsuttua kansaa kuvattiin aina heidän ”hirveään ja paholaismaiseen” näköönsä eli epämuodostuneiksi tulkittuihin kasvopiirteisiinsä vedoten ja asettaen kauhuefektin kaltaisesti vastakkain heidän hehkuvat valkoiset silmänsä ja täydellisen syvänmusta ihonsa.³⁰

Järjetön väkivaltaisuus ulottui sekini myös Englannissa ja Euroopassa

asuvien afrikkalaisten tulkitsemiseen. Erityisen hyvä esimerkki tästä on arkkiveisu *A Lamentable Ballad of the Tragical End of A Gallant Lord and Virtuous Lady*, jossa kuvataan pitkästi keskiaikaisessa roomalaisympäristössä tapahtuvaa tragediaa: ylvään ylimysperheen musta palvelija saa tarpeekseen isäntänsä asenteista ja ottaa koko perheen isää lukuun ottamatta vangiksi, kiduttaa kaikkia, raiskaa vaimon ja tappaa sitten kaiken kansan nähden vallihaudan takana sijaitsevan linnan tornissa ensin perheen lapset ja sitten talon rouvan. Ylimys kuolee kaiken tämän nähdessään kauhuun, ja lopuksi musta palvelijakin heittäytyy tornista alas kuolemaansa.³¹ Se, että murhamies on juuri musta, ei suinkaan ole sattumaa. Arkkiveisun päähenkilö oli ”heathenish and blood-thirsty Blackamoor”, joka ei karttanut seksuaalista tai muuta-kaan kauhistuttavaa väkivaltaa, ei kunnioittanut sosiaalista hierarkiaa eikä tuntenut sääliä ketään kohtaan. Pakanallisuus ja julmuus eivät tuntuneet ajan lukijoista mustaan ihoon liitettyinä lainkaan yllättäviä ominaisuuksilta. Mustasta palvelijasta tehdään arkkiveisussa paholainen, kaiken pahan ruumiillistuma. On tietenkin selvää, että tällaiseen kuvastoon liittyi suoraviivaista pelkoa tuntematonta kohtaan, mutta mustan herättämällä kauhulla oli myös kristillinen tausta.

Mustan ihon demonisointia auttoi kristinuskossa pitkään ja voimakkaasti vaikuttanut traditio kuvata demoneja ja paholaista itseään mustaihoisina ja näin syntiä symboloivina.³² Synnin väri oli musta ja hyveen väri valkoinen; ruumis oli musta ja pelastettu sielu valkoinen. Laulujen laulun kommentaareissa toistettiin aina ajatusta siitä, miten mustaihoiseksi itseään kutsuva morsian symboloi synnissä eläviä ihmisiä ja hänen sisäinen valkeutensa sielun kirkkautta sekä kirkon ja seurakunnan tarjoamaa pelastusta — ”Thus was she *black* in herself, but comely in Christ”, kuten Henry Ainsworth asian muotoili.³³ Monissa renessanssin teksteissä mustista suorastaan puhutaan ”paholaisina”, jolloin linkki mustan ihon, paheen ja synnin välillä tulee visuaalisestikin esiin.³⁴ Näyttämöllä tällainen traditio löytyy jo keskiaikaisista mysteerinäytelmistä, joissa Lucifer ja hänen langenneet enkelikumppaninsa muuttuivat syntinsä merkkinä mustiksi.³⁵ Näissäkin tapauksissa mustan värin merkitykset näyttäytyivät niin tuttuina ja voimakkaina, ettei niitä tarvinnut erikseen selittää tai pidemmin kuvata.

Kauneus ja rumuus suhteutuivat renessanssin ajattelussa myös jär-

keen ja älykkyyteen. Kuten kaikki oliot, joita ajoivat niiden ruumiilliset halut, mustat nähtiin ”tyhminä”. Afrikassa tämän oletettiin näkyvän eurooppalaisten taitojen ja käytänteiden puutteena. Paikallisilla asukkailla saattoi olla jonkinlaista ”maalaisjärkeä” (native intelligence), jonka saattoi havaita erityisesti sotataidoissa ja neuvokkaassa kaupankäynnissä. Kuitenkin esimerkiksi Leo Africanus, joka itse oli mauri ja asunut pitkään Pohjois-Afrikan sivistyneessä ympäristössä, kirjoitti:

The Negroes likewise leade a beastly kind of life, being vtterly destitute of the vse of reason, of dexteritie of wit, and of all artes.³⁶

Englantilaiset kirjoittajat seurasivat Leon esimerkkiä ja ymmärsivät afrikkalaiset älyltään eläinten tasolle, järjettömiksi, ymmärtämättömiksi ja älyn lentoa vailla oleviksi.³⁷ Eurooppalainen järki ja järjestys liittyivät yhteen; afrikkalaiset taas kuvattiin järjestäytymättömyyden ja kaaoksen kautta, korostamalla niin sosiaalisen kuin sukupuoleenkin perustuvan järjestyksen puutetta.³⁸ Järjestys nähtiin ajattelun perusrakenteena; ajattelu loi järjestystä.

Eurooppalaisessa kontekstissa tämä tuli ymmärrettäväksi sen perusteella, että ulkonäön ajateltiin ylipäänsäkin paljastavan ihmisen sisäiset voimavarat, ei vain mustien vaan kaikkien ihmisten kohdalla. 1400-luvun lopun muotioppi fysonomia esimerkiksi selitti, että riippuvat huulet ja suuri nenä, jotka mustaan ihonväriin usein assosioitiin, merkitsivät tyhmyyttä.³⁹ Vaikka fysonomia olikin merkkijärjestelmä, jonka tavoitteena oli luokitella ennen kaikkea valkoista ulkonäköä, on järkevää olettaa, että sen käsitteitä ja tulkintatapoja saattoi soveltaa myös muunlaisiin ihmisiin. Se ainakin on selvää, että fysonomia oli loistava työkalu toiseuden tuottamiseen: sen lähtökohtana oli nimen omaan määritellä norminmukainen ja näin sisäisestä tasapainosta kertova ulkonäkö ja asettaa samalla tulkinnan alle kaikki tästä normista poikkeava.

Fysonomia ja sen tulkintatavat kuuluvat renessanssiin, ei niinkään enää 1600-luvulle, mutta arki ajattelussa sisäisen ja ulkoisen väliltä löytyi tällöinkin aina vastaavuutta tai ainakin läheisyyttä: groteskit, eläimellisiksi mielletyt piirteet saattoivat vain ani harvoin kätkeä sisäänsä viisautta tai järkeä. Mustan tulkitseminen toimi peilaamalla ulkoista

värillisyyttä ja sisäistä järkeä jatkuvasti vastakkain ja rakentamalla näiden välille jokaisella yksittäisellä tulkintakerralla ristiriita.

Värillisyyden visuaalinen voima

Valkoinen edusti siis alkuperää tai normia; musta merkitsi poikkeavuutta. Valkoiset uskoivat kantavansa kasvoillaan ja kehollaan Jumalan kuvaa, kun taas mustien ajateltiin ruumiillistavan syntiä ja jopa paholaisen voimia, koska heidän ruumiistaan puuttui tämä valkoisen Jumalan fyysinen heijastuma — päinvastoin, hehän kantoivat olemuksessaan sen konkreettista vastakohtaa. Englantilaisissa teksteissä pidetään itsestään selvänä, että kaikki ihmiset haluavat olla valkoisia. Musta ihonväri oli kirous, koettelemus, heikkous ja tahra.⁴⁰

Voin liikkua hieman heikolla maaperällä väittäessäni, että musta ihonväri saatettiin kokea jopa liaksi, mutta jos palaamme vielä kerran alussa esitettyyn etiopialaisten pesemistä koskevaan sanaparteen, tulkinta ei kuulosta kovin kaukaa haetulta. Voimme ainakin kysyä, eikö se, mikä tarvitsee pesua, ole likaista. Usein, sekä metaforisesti ilmaistuna että populaarin teorian mukaan, musta iho ymmärrettiin auringon kärventämäksi ja tummentamaksi — afrikkalaisten iho oli hiilenmustaa, palanutta. Musta edusti siis poikkeamaa ja muutosta, valkoinen taas alkuperäistä ja muuttumatonta. Joskus tumma iho kuviteltiin naamiksi tai hunnuksi, jonka takana oli piilossa valkoinen ihminen, kuten John Weeverin eroottisessa epigrammissa *In Byrrham*, jossa jälleen leikittiin mustan ja valkoisen, ruman ja kauniin ristiriidalla.⁴¹ Musta iho saattoi jopa vertautua maaliin, ja jonkun kasvojen maalaaminen mustaksi asettui yhtäläiseksi ”kauneuden murhaamisen” kanssa.⁴² Vaikka uuden ajan alun englantilaiset ymmärsivätkin mustan ihon todelliseksi ominaisuudeksi, sen ajateltiin olevan turmeltunut versio siitä alkupe-
räisestä ihonväristä, jota he itse edustivat. Näin musta iho sai merkityksensä vain suhteessa valkoiseen ihoon, ja valkoinen taas säilytti kauneutensa mustaan vertautumalla.

Musta korosti valkoista; rumuus korosti kauneutta. Hoviesitysten arvokkaassa ja loisteliaassa kontekstissa palvelusväkeen kuuluneet mustaihoiset ihmiset, erityisesti nuoret pojat, puettiin valkoisiin ja kultaisiin

vaatteisiin ja asetettiin näin hyvin konkreettisessa mielessä merkitsemään ylevän ja alhaisen, rumuuden ja kauneuden vastakohtapareja. Heidän vaatteidensa kauneutta käytettiin korostamaan heidän epäsuhtaisen erilaista ihonväriään ja niin muodoin myös heidän epäinhimillistä ulkonäköään. Kun Skotlannin Jaakko IV valmistautui hurmaamaan morsiamensa Tanskan prinsessan Annen sukulaiset, hän huvitti heitä joukolla mustia poikia, jotka tanssivat alasti lumessa. Mikä uskomaton ja nautittavan erikoinen näky! Pojat kuolivat pian tämän jälkeen keuhkokuumeeseen.⁴³

Kuten huomaamme, värillisyyks ei ollut vain visuaalista, se oli myös performatiivista. Tudor- ja Stuart-hovien juhlallisuuksien tilinpidossa nuoret afrikkalaiset huvittajat mainitaan kääpiöiden, narrien ja lemmikkieläinten rinnalla.⁴⁴ Musta iho havaittiin speaktaakkelina, näkynä, erityisesti silloin kun se rinnastui johonkin valkoiseen, kauniiseen tai kallisarvoiseen, hopeaan, kultaan tai jalokiviin. ”Musta naama valkoisessa vaatteessa on kuin maitotilkkaan hukunut karpänen”, totesi kirjainpainaja Nicholas Ling sananparsikokoelmassaan,⁴⁵ ja tämä efekti näyttää tosiaan olleen hovin juhlia järjestäneiden ja katselleiden mielessä.

Yksittäiset mustat esiintyjät esiteltiin keräilyharvinaisuuksina, ja monimutkaiset käsikirjoitetut hovibaletit, joissa hovinaiset itse esiintyivät mustiksi maalattuina, loivat tyylliteltyjä näyttämötauluja värikoodattuine symboliikkoineen.⁴⁶ Musta näytti eksoottiselta ja eroottiselta, ja sen näkeminen tuotti aisti-iloja, joissa nautinto sekaantui kauhuun ja halu vastenmielisyyteen. Itse asiassa 1500-luvun ja 1600-luvun alun englantilaisten perheiden varhaiset mustat orjat palvelivat vähintään yhtä paljon speaktaakkelinnälkää kuin taloudellisia tai sosiaalisia pyyteitä. Aristokraattien juhlat paljastavat mustan ihon esteettisen käyttöarvon, mutta tässä esteettisessä, symbolisessa maailmassa tulkinnan valta oli aina valkoisella subjektilla, ja tuo valkoinen katse ei ollut vain dikotomisoiva, se oli myös hierarkisoiva.

Toiseuden tiede

Pelkästään mustien *kuvaileminen* ei kuitenkaan tyydyttänyt uuden ajan

alun ajattelijoita, ja itse asiassa englantilaiset kirjoittajat vain todella harvoin oikeastaan kuvaavat, miltä musta iho näytti. Ihonvärin syntyprosessi vaikutti paljon mielenkiintoisemmalta. Mistä tämä inhimillisen ulkonäön variaatio oikein johtui? Tieteellisessä kontekstissa keskusteltiin ennen kaikkea kahdesta suuresta teoriasta — ja molemmista löydettiin puutteita.

Näistä ensimmäinen, ilmastoteoria, oletti, että aurinko poltti kauna etelässä asuvien ihon mustaksi. Kun Afrikassa elävien eurooppalaisten ihonväri ei tuntunut juuri tummentuvan, kun Euroopassa elävät afrikkalaiset eivät juuri kaunistuneet ja koska afrikkalaisetkin vielä edustivat useita mustan sävyjä, teoriassa havaittiin vakavia aukkoja.⁴⁷ Erityisen kiinnostavaksi tulkintayritykseksi ilmastoteorian tekee kuitenkin se, että vastoin ajan arkiajattelua se ei oleta ihonväriä absoluuttiseksi suureeksi. Ennemmin se näkee ihonvärin jatkumona, vähäisten erojen sarjana.⁴⁸ Jos tarkastelemme ajan kauneusteorioita, voimme löytää samantapaisen asteittaisen jatkumon: mitä tummempi iho, sitä vähemmän kaunis ihminen. Absoluuttista mustuutta sen enempiä kuin absoluuttista rumuutta ei tältä asteikolta löydy. Ihmiset eivät ole täydellisen rumia, vaan eri matkojen päässä kauneuden normista, siis vähemmän kauniita. Tällaisen variaation mainitsemiseen liittyi usein myös kiinnostava suhteellistava huomio siitä, että iholtaan tietyn sävyiset ihmiset pitivät viehättävimpinä muita samansävyisiä.⁴⁹

Vaikka tällaiset maininnat kuulostavat enemmän hieman ylimieliseltä ja huvittuneelta päivittelyltä kuin etnisten arvojärjestelmien tunnistamiselta ja kunnioittamiselta, ne joka tapauksessa näyttävät ihon kauneuden ja rumuuden varsin monivivahteisena. Itse asiassa ilmastoteorian voi nähdä loogisesti johtavan ihonvärin, moraalin ja ihmisarvon yksinkertaisen yhteispelin kyseenalaistamiseen. Voisi ehkä ajatella, että osittain juuri tästä syystä siitä pitikin luopua! Ilmastoteorian korvasi 1600- ja 1700-lukujen kuluessa rotuajattelua kohti kuljettaessa paljon suoraviivaisempi, eurooppalaisia ajatellen poliittisesti tarkoituksenmukaisempi sekä mustan ja valkoisen välille rakennetusta yksinkertaisesta dikotomiasta riippuvaisempi ajatusmalli.

Ilmastoteorian aukkoja pyrittiin usein korjaamaan viittaamalla sen ohella perinnöllisyyteen liittyviin selityksiin. Jo aiemmin mainittu George Best esimerkiksi pohti, miksi mustan isän ja valkoisen äidin lap-

sista tuli mustia silloinkin, kun perhe asui Englannissa. Tämä herätti tietenkin kysymyksiä ilmastoteorian paikkansapitävyydestä.⁵⁰ Löytyisikö periytymisestä selitys myös ihonvärin variaation syntyyn? Tärkeällä sijalla perinnöllisyystulkinnoissa oli ajatus siitä, että äidillä ja tämän mielikuvituksella oli suuri valta syntymättömän lapsen muovautumiseen: jos tämä hedelmöittymishetkellä ajatteli tai näki jotakin voimallista tai järkyttävää, lapsi saisi tämän kokemuksen yhteydessä syntyneitä piirteitä. Yksinkertaisimmillaan tämä saattoi johtaa tilanteeseen, jossa äiti ajatteli kriittisellä hetkellä oman valkoisen aviomiehensä sijasta mustaa ihmistä, ja lapsi saikin näin mustan ihon. Niinpä mustan ihon ajateltiin mahdollisesti syntyneen jossakin historian vaiheessa hedelmöittymishetkellä tapahtuneen ”mutaation” yhteydessä, vaikka tällöin ongelmaksi tulikin se, mistä se ensimmäinen idea mustasta ihosta siis saattoi olla peräisin.⁵¹ Puhtaana tällainen tulkinta saikin ehkä enemmän suosiota kaunokirjallisuuden kuin tieteellisen ajattelun puolella, mutta ihonvärin periytymisestä sinänsä tietenkin keskusteltiin paljon tulevana vuosisatoina.

Toinen ihonväriteoria, josta uuden ajan alkaessa keskusteltiin, pyöri Haamin, Nooan pojan, raamatullisen kirouksen ympärillä. Tämän syntykertomuksen mukaan Haam ja hänen vaimonsa rikkoiivat vedenpaisumuksen aikaan arkissa siveyskäskyä vastaan, ja rangaistukseksi tästä Jumala kiroi Haamin ja hänen jälkeläisensä ikuisiksi ajoiksi ja muutti heidät mustiksi. Kun maanpiiri sitten jaettiin vedenpaisumuksen jälkeen Nooan jälkeläisille, musta Haam sai haltuunsa ne maantieteelliset alueet, joilla mustia sittemmin asui. Tämäkin teoria todettiin hyvin ongelmalliseksi, sillä se sisälsi useita sisäisiä ristiriitoja ja käytännössä havaittuja hämmennystä aiheuttavia seikkoja. Suurta epäselvyyttä valitsi esimerkiksi siitä, kenestä eri kansat itse asiassa olivat polveutuneet ja kenelle Jumalan kirous loppujen lopuksi langetettiin. Thomas Browne kysyi lisäksi, mikä kirous sellainen on, jota sen kantajat itse eivät kirouksena lainkaan edes pidä!⁵²

Silti esimerkiksi George Best saattoi kirousta selittäessään kutsua mustaa ihoa ”tottelemattomuuden speaktaakkeliiksi”, synnin lähtemättömäksi visuaaliseksi merkiksi, joka kaikkien oli tarkoitus nähdä.⁵³ Kiistettiinpä kirousteoria kuinka kiivaasti tahansa, sitä toisteltiin vielä läpi koko 1600-luvun, ja uskoivatpa ihmiset sitten kiroukseen tai eivät,

mustan ihon assosiointi irstauteen, himoon ja tottelemattomuuteen sai siitä voimaa. Uuden ajan alun arkitietoa käsittelevää mielenlaatua voisi kuvata keräilyksi ja luovaksi assosioinniksi, ja juuri tällä menetelmällä syntyivät myös populaarit kuvat mustasta ihonväristä. Niissä asetettiin limittäin ja lomittain, päällekkäin ja rinnakkain mitä moninaisimmista lähteistä tulevia tiedonriippusia, joista useimmat sisälsivät viittauksia kristilliseen moraalioppiin ja synninteon järjestelmään. Niinpä tuloksena oli tiedollinen tilkkutäkki, *bricolage*, jossa paholaismaiset ja synnilliset kuvat olivat kokonaisuuden kannalta ratkaisevampia.

Kaiken kaikkiaan voi kuitenkin sanoa, että renessanssin englantilaisille ihonväri oli tavallaan avoin kysymys. Siihen assosioitiin moraalisia ominaisuuksia ja siihen projisoitiin arvolutauksia: musta oli rumaa ja valkoinen kaunista. Tämä oli selvää. Mutta kaikelta tältä puuttui perimmäinen syy. Mustien suhteen vallitsi siis käytännön tietoon perustuva *teoriaton tila*, suorastaan tietämättömyyden tila. Tätä pidettiin suurena ongelmana. Monet kirjoittajat valittivat suoraan, kuinka vaikea kysymykseen ihonvärin syystä ja synnystä oli vastata ja kuinka tärkeä tuo kysymys kuitenkin oli. Myös aiempien kirjoittajien asian tiimoilta esittämiä ”vulgaareja virheitä” pidettiin onnettomina sattumuksina.⁵⁴ Mustat nähtiin toisina, jotka tuli selittää. Selittäjä oli eurooppalainen. Ja selittämällä asioita tietenkin hallitaan. Luonnontieteilijä Abraham Hartwell kirjoitti käännöksessään Eduardo Lopezin kirjasta *A Report of the Kingdome of Congo* näin:

This I write of purpose, to aduise and moue the *Philosophers* and such as search the effects of nature, that they would fall into their deepe contemplation and speculation, & therevpon teach vs, whether this blacke colour be occasioned by the *Sunne*, or by any other secrete and vnknowne cause: Which question I for this time doe meane to leaue vndecided.⁵⁵

Ihonvärin variaatiot selittävää teoriaa oli tarpeen väsymättä etsiä, ja Hartwellkin kehotti luonnonfilosofeja kiinnittämään syvällistä huomiota tähän ongelmaan. Tulkinta mustasta ihonväristä ei perustunut tietoon sen syistä ja luonteesta, vaan käytännön havaintoihin. Mustien ja mustan ihonvärin kohtaaminen sijoittui valtavaan kulttuuriseen jännitteeseen, jonka loi 1400-luvun lopulla alkanut eurooppalainen

maailmanvalloitus, mutta jonka ratkaisu ei vielä 1600-luvullakaan ollut tiedossa. Tuo tieto luotiin vasta myöhemmin. 1500-luvulla ja 1600-luvun alussa ihonväriä ja sen luomaa kulttuurista hierarkiaa järjestävää periaatetta vasta etsittiin, ja sen paikalla oli kysymys. Kuten Kim Hall on osoittanut, tällainen teoreettinen tyhjiö ei korostanut vain mustan ihonvärin salaisuutta vaan koko mustan Afrikan mysteeriä.⁵⁶

Katsoimmepa asiaa miltä kannalta tahansa, mustan ihonvärin eurooppalaiset merkitykset rakentuivat valkoisen katseen varaan mustan afrikkalaisuuden toiseutta korostamalla. On kuitenkin tarpeen tunnustaa, että mustan narratiivin kertomiselle on ollut monia tapoja. Kun tarkastelemme uuden ajan alun mustia koskevia diskursseja, tulemme ottaneeksi etäisyyttä rodun käsitteeseen: mustan ihon tulkinnat asetuvat erilleen rotuopista ja sen tuottamasta rasismista, sillä tällaista aatejärjestelmää ei uuden ajan alussa vielä ollut. Samalla kuitenkin huomaamme, että vaikka mustan ihon toiseksi tekemisen teoreettiset perustelut olivat erilaisia, myös tuo rodun käsitettä edeltävä aatejärjestelmä käytti hyväkseen samoja tai ainakin samansuuntaisia kulttuurisia viitteitä ja päätelmiä kuin sitä seuraava oppijärjestelmä. Molemmat ovat yhtä lailla kulttuurisia narratiiveja, joiden tuottaminen on kiinni eurooppalaisesta tulkintaotteesta. Ehkä on kuitenkin syytä osoittaa somella niitä *erilaisia* fiktioita, joita kulttuurimme on tuottanut, jotta voisimme näitä rodun fiktioita purkaa.

Olen edellä pohtinut, missä mielessä ihonväri oli kulttuurista paikkaa osoittava merkki tilanteessa, jossa rotuteoriaa ei vielä ollut. Uuden ajan alku oli visuaalisesti merkitsevä kulttuuri, jossa mustasta ihonväristä itsestään tuli ”teoreettinen” kategoria — identiteettiä leimaava, moraalisesti määrittävä, toiseutta rakentava ajattelun malli, joka monessa mielessä toimi analogisesti samoin kuin myöhempi rodun kategoria. Väittäisinkin, että valkoisen/mustan visuaalinen luokitteluperuste oli se tulkinnallinen karttapohja, jolle aseteltiin ne teologiset, moraaliset, maantieteelliset ja monet muut arvottavat päätelmät, joita uudelleen käyttäen ja yhdistellen mustan toiseuden kategoriaa rakennettiin. Ehkä ihonväri ei ollut renessanssin Englannissa ”kaikkein tärkein toiseutta rakentava malli”, kuten Lynda Boose on muistuttanut,⁵⁷ ja varmasti voimme löytää muitakin tapoja toimittaa sosiaaliseen yhteisöön sisällyttämisen ja siitä pois sulkemisen riittejä, mutta mustien afrikkalaisten

kohtaamiselle ja selittämislle ihonväri oli varmasti keskeinen väline. Vaikka rodun tai rodullistamisen käsitteitä ei ehkä kannata lainkaan käyttää uuden ajan alkua tarkasteltaessa, ne tulkintamallit, joita tarvittiin afrikkalaisten ihmisten näkemiseen valkoisia alempina, olivat renessanssin englantilaisten hallussa. Nämä tulkintamallit perustuivat mustan ihon visuaalisesti todennettuun ja kulttuurisesti rakennettuun rumuuteen.

FT Anu Korhonen on erikoistunut uuden ajan alun kulttuurihistoriaan ja tutkii tällä hetkellä ulkonäön merkityksiä ja kauneuden käytäntöjä 1500-luvun Englannissa.

Viitteet

- ¹ Eldred Jones, *Othello's Countrymen. The African in English Renaissance Drama*, London 1965, 12–13; Ruth Cowhig, Blacks in English Renaissance drama and the role of Shakespeare's Othello, teoksessa David Dabydeen (toim.), *The Black Presence in English Literature*, Manchester 1985, 5–7. Ensikäden lähteiden puutteesta ks. myös Kim F. Hall, *Things of Darkness. Economies of Race and Gender in Early Modern England*, Ithaca & London 1995, 11. Cowhig arvelee, että Englannissa asuneiden mustien lukumäärä oli huomattavasti suurempi kuin on oletettu ja uskoo, että jos mustaihoisia ihmisiä saattoi näin nähdä arkipäivän ympäristössä, heidän eksoottisuutensa ja samalla heihin kohdistuvat negatiiviset asenteet olisivat vähentyneet. On tietenkin selvää, että pelkkä Toiseuden kohtaaminen kadulla ei vielä pehmennä asenteita ja tee vieraasta helpommin nieltävää — päin vastoin vieraaksi koetun asettuminen tuttuun ympäristöön saattaa jopa jyrkentää ennakkoluuloja.
- ² Varhaisesta englantilaisesta orjakaupasta kertoo hyvin Sir Richard Hawkinsin kuvaus hänen omasta vuonna 1567–1568 tehdystä vaivalloisesta kauppamatkastaan, ks. Richard Hawkins, *Declaration of the Troublesome Voyage of Sir John Hawkins to Guynea and the West Indies*, Amsterdam 1569/1973, sig. A2v-A4. Kuitenkin esimerkiksi Richard Jobson saattoi vielä vuonna 1623 päivitellä afrikkalaisten orjakäytäntöjä. Hän kertoo vastanneensa ylpeästi paikalliselle rikkaalle kauppiaille Buckor Sanolle, joka tarjosi hänelle nuoria orjia, etteivät englantilaiset käyneet kauppaa tällaisella tavaramalla eivätkä sen enempää myyneet kuin ostaneetkaan toisia ihmisiä. Lienee mahdotonta päätellä, oliko kysymys tietämättömyydestä ja hyväuskoisuudesta vai suoranaisesta valehtelusta. Richard Jobson, *The Golden Trade*, London 1623, 88–89.
- ³ Ks. esim. Richard Edenin Afrikan-kuvaus, Thomas Windhamin matka Beniniin ja Guineaan, John Locken ja William Towrsonin matkat Guineaan, teoksessa

- Richard Hakluyt, *The Principal Navigations* vol. 2, London 1599, 10, 12, 19–21, 25, 30–31, 39; Jobson 1623, 27–30, and passim.
- ⁴ Mandevillen matkakirjasta julkaistiin uuden ajan alussa useampikin editio, ks. esim. John Mandeville, *The Voiage and Travayle of Syr John Mandeville*, London 1568. Kirjan merkityksestä afrikkalaisen toiseuden konstruoinnille ja afrikkalaisten kuljettamisesta Englantiin varhaisilla Afrikan-matkoilla ks. Jones 1965, 5–6, 12–13.
- ⁵ Kim Hall on huomauttanut, että ”mustan” vastakohta uuden ajan alun kielenkäytössä ei useinkaan edes ollut ”valkoinen” vaan ”kaunis”. Hall 1995, 9. Tämä tietenkin edellyttää ajatusta ”valkoisesta kauniina” ja sitä täydentävää vastakohtaa ”mustasta rumana”.
- ⁶ *The Jewel of Joye*, London 1553, sig. I7-I7v.
- ⁷ Joseph Hall, *The Loathsomnesse of Long Haire*, London 1653, 123.
- ⁸ Juan Luis Vives, *The Passions of the Soul*, Lewiston 1538/1990, 113.
- ⁹ Juan de Dios Huarte Navarro, *The Examination of mens Wits*, London 1594, 281.
- ¹⁰ Ks. esim. Eduardo Lopez, *A Report of the Kingdome of Congo*, London 1597, 71–86; Samuel Purchas, *Purchas his Pilgrimage*, London 1614, 649, 688–689; John Bulwer, *Anthropometamorphosis*, London 1650, 81–91. Lopezin englanninkielinen käännös sisältää myös puupiirroksia, joissa mustia kuvataan, joskaan kuvien yhteyttä edes tuon ajan ymmärtämään mustaan ulkonäköön on vaikea havaita. Bulwer taas huomauttaa, että paikalliset ihmiset tapasivat pitää juuri näitä eurooppalaisten halveksimia piirteitä kauniina. Kovin ymmärtäväiseksi tätä huomiota ei kannata katsoa, sillä pian tämän jälkeen hän toteaa nenärenkainta pitävistä afrikkalaisista, että nämä noudattavat Englannista käsin katsoen ”sikojen kauneuslakeja”.
- ¹¹ *Of ane blak-moir* löytyy teoksesta *The Poems of William Dunbar*, London 1970, 66.
- ¹² Bulwer 1650, 86.
- ¹³ Jones 1965, 123.
- ¹⁴ Palaan myöhemmin kysymykseen rodun käsitteen ongelmallisuudesta uuden ajan alusta puhuttaessa.
- ¹⁵ Jeffrey Jerome Cohen on tiivistänyt tässä esittämäni näkemyksen hyvin todeksaan, ettei ihonväri ole koskaan pelkkä fakta. Aina, kun eroa pigmenteissä ehdotetaan, ihonvärin käsite antautuu myös sellaisiin erotteluihin, joissa rotu limittyy uskontoon, paikkaan, luokkaan, kieleen, ulkoiseen olemukseen ja käytökseen sekä anatomiaan, fysiologiaan ja muihin ruumiillisen toiminnan lääketieteellisiin luonnontieteellisiin diskursseihin. Myöskään tämä artikkelini ei tietenkään voi asettua erilleen näistä diskursiivisista kentistä nykypäivän kulttuurissa. Jeffrey Jerome Cohen, On Saracen Enjoyment: Some Fantasies of Race in Late Medieval France and England. *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31:1, 2001, 116.
- ¹⁶ Stephen Gosson, *The Ephemerides of Phialo*, London 1586, fol. 62-62v; Arthur Dent, *The Plaine Mans Path-way to Heaven*, London 1601/1974, 156; Maurice

Palmer Tilley, *A Dictionary of the Proverbs in England in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Ann Arbor 1966, 31. Carolyn Pragerin mukaan sananpartta käytettiin renessanssin näytelmäkirjallisuudessa peräti 17:ssä eri teoksessa, puhumattakaan sen yleisyydestä muissa kirjoittamisen genreissä. Prager uskoo, että 1500-luvulla tämä motiivi muuttui vähitellen ”rodullisesti neutraalista etnisesti ladatuksi”. Mieluummin väittäisin, ettei sanonta koskaan ole ollut neutraali, joskin sen negatiiviset merkitykset varmasti 1500-luvun kuluessa voimistuivat. Pragerin kiinnostavin kontribuutio onkin sen pohtiminen, miten sananlaskun ’merkitys’ vähitellen jäi sen ’muodon’ varjoon: etiopialaisten mustuudesta tuli sananparren merkitysvaramonossa tärkeämpää kuin niiden töiden ja toimien turhanpäiväisyydestä, joihin sanonnalla oli tarkoitus viitata! Tässä mielessä sanonnan etnistä latausta selvästi muotoiltiin uudelleen. Carolyn Prager, ”If I be Devil”: English Renaissance response to the proverbial and ecumenical Ethiopian. *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 17:2, 1987, 258, 264.

¹⁷ Ks. George Pettie, *A petite Pallace, of Pettie his pleasure*, London 1578, 66; Dent 1601, 44.

¹⁸ William Pratt, *The Discription of the Countrey of Aphrique*, London 1554, sig. D8; Leo Africanus, *A Geographical Historie of Africa*, London 1600/1969, 36, 42; Purchas 1614, 645, 688. Afrikan eläimet kyllä näyttäytyvät matkakertomuksissa muutenkin paljon. Richard Jobson kertoo kirjassaan aivan hulvattoman ihonväriin liittyvän eläintarinan: matkatessaan pitkin Gamba-jokea hän oli palkannut tulkeikseen, kantajikseen ja soutajikseen joukon mustia afrikkalaisia. Valkoiset matkaaajat kärsivät kovasti kuumuudesta ja halusivat uida joessa. Paikalliset varoittivat heitä eivätkä itse suostuneet uimaan, sillä he pelkäsivät joessa asustavia ”bumboja”, krokotiileja. Kun valkoiset kuitenkin uskaltautuivat uintirekelle, mustat seurasivat pian perästä. Kysyttäessä, miksi he muuttivat mielensä, he vastasivat arvelleensa, että valkoinen iho loistaisi joessakin niin kirkkaasti, että krokotiilit varmasti söisivät vieraat ensin. Jobson 1623, 17–18.

¹⁹ Hall 1995, 23–24. Juuri Stuart-kuninkaiden hovi oli paikka, jossa tyylyteltyä mustan ideaa innokkaimmin ja visuaalisimmin rakennettiin. Hovin suuri kiinnostus näyttäviä speaktaakkeleja ja juhlamenoja kohtaan liittyi yhteen paisuvan orjakaupan tuottamien voittojen kanssa ja muodosti henkisen ilmapiirin, joka oli erityisen otollinen mustien ja värillisyyden hyväksikäytölle.

²⁰ Leo Africanus 1600, 37–38, 284–285. Samoista ajatuksista keskiaikaisessa eurooppalaisessa ajattelussa ks. Thomas Hahn, *The Difference the Middle Ages Makes: Color and Race before the Modern World*. *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31:1, 2001, 23–25.

²¹ Dunbar 1970, 66–67.

²² Richard Brome, *The English Moor, or The Mock-Marriage*, London 1659, 60–61. Jo aiemmin 1600-luvulla hovimies Dudley Carleton kommentoi Ben Jonsonin laatimaa ihonväri-aihetta käsittelevää hovibalettia *The Masque of Blackness* paheksuen sitä, että näytöksessä esiintyneet hovinaiset oli maalattu mustaihoisiksi ja puettu ”kurtisaanimaisesti”. Carletonin mielestä tämä oli pöyristyttävää irstailua. Ks. esim. Jones 1965, 33; Hall 1995, 130; Mary Floyd-

Wilson, Temperature, Temperance, and Racial Difference in Ben Jonson's *The Masque of Blackness*. *English Literary Renaissance* 28:2, 195.

- ²³ Ks. esim. Baldassare Castiglione, *The Book of the Courtier*, London 1561/1974, 303–304; William Painter, *The Palace of Pleasure*, London 1566, fol. 29; John Northbrooke, *Spiritus est vicarius Christi*, London 1579, 123; Annibale Romei, *The Courtiers Academie*, London 1598, 6. Uuden ajan alun affektiteoriasta ks. myös Jukka Sarjala, *Music, Morals, and the Body*, Helsinki 2001, 83–91.
- ²⁴ Hall 1995, 205; Joyce E. Chaplin, *Subject Matter. Technology, the Body, and Science on the Anglo-American Frontier, 1500–1676*, Cambridge 2001, 191–193; toiseuden seksuaalisen diskurssin liittymisestä nautinnolliseen kuvitteluun ja laajemmin ottaen kirjalliseen nautintoon ks. myös Cohen 2001, 124–125.
- ²⁵ Lynda E. Boose, "The Getting of a Lawful Race". Racial discourse in early modern England and the unrepresentable black woman, teoksessa Margo Hendricks & Patricia Parker (toim.), *Women, "Race," and Writing in the Early Modern Period*, London & New York 1994, 42.
- ²⁶ George Bestin matkakertomus teoksessa Richard Hakluyt, *The Principal Navigations* vol. 5, London 1578/1927, 180. Myös toisenlaisia esimerkkejä toki löytyy: Heywoodin *Fair Maid of the West* -näytelmässä valkoista puhtautta edustava mutta hyveen polulta tavan takaa poikkeava Bess Bridges kohtaa maurikuningas Mullishegin, ja näyttämöllä nähdään näiden kahden värin kohtaaminen suudelmassa. Tumman maurin seksuaalinen hurjastelu ja valkoisen naisen antautuminen hänen houkutuksilleen tarjoaa näytelmän valkoisille miehille kauhun hetkiä, mutta lopussa Bess pelastetaan kunnon naimisiin. Jean Howard on nähnyt tässä kuviossa sekä rotu- että sukupuolihierarkiaan kohdistuvien uhkien esittämisen tarjoavan välineitä värillisen toiseuden konstruoinnille englantilaisen nationalismin kontekstissa. Ks. Jean E. Howard, *An English Lass amid the Moors*, teoksessa Margo Hendricks & Patricia Parker (toim.), *Women, "Race," and Writing in the Early Modern Period*, London & New York 1994, 116–117.
- ²⁷ Anthony Copley, *Wits, Fits, and Fancies*, London 1614, 13.
- ²⁸ Othellon etnisestä alkuperästä on käyty keskustelua, sillä englantilaisessa kielenkäytössä sanan 'moor' merkitys ei ollut selvä. Sitä käytettiin varsinkin maureista, mutta melko usein myös mustista.
- ²⁹ Othellon luonteenpiirteiden liittymisestä suoraan mustista esitettyihin ajan populaarikäsityksiin ja näiden juurtumisesta kolonialistisen diskurssin peruskavastoksi ks. Ania Loomba, *Gender, Race, Renaissance Drama*, Delhi 1989, 49–52.
- ³⁰ Ks. esim. John Poryn teksti hänen käännöksessään teoksesta Leo Africanus 1600, 31; Bulwer 1650, 70.
- ³¹ *A Lamentable Ballad of the Tragical End of A Gallant Lord and Virtuous Lady Together with the Untimely Death of their two Children, Wickedly performed by a heathenish and blood-thirsty Blackamoor, their servant, The like of which Cruelty and Murder was never before heard of*; ROX.III.465–699, s.a.
- ³² Ks. esim. Dorothy Hoogland Verkerk, *Black Servant, Black Demon: Color Ide-*

- ology in the Ashburnham Pentateuch. *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31:1, 2001, 60–64. Tällaista tulkintaa vahvisti edelleen englantilaisten tutkimusmatkojen luoma yhteys mustan ihon ja pakanallisuuden, kristinuskon puutteen, välille. Ks. Hall 1995, 103.
- ³³ William Baldwin, *The Canticles or Balades of Salomon*, London 1549, sig. A3v; Antonio Brucioli, *A Commentary vpon the Canticle of Canticles*, London 1598, sig. B2v-B3v; Henry Ainsworth, *Solomons Song of Songs*, London 1623, sig. B4v-C1; ks. myös Edwards 1992, 14.
- ³⁴ Ks. esim. Christopher Marlowe/Thomas Dekker (?), *Lust's Dominion*, London 1657, sig. B5, C8v, C9v, D11, E4v, E6v etc.; Bulwer 1650, 108.
- ³⁵ Anthony Gerard Barthelemy, *Black Face, Maligned Race*, Baton Rouge & London 1987, 3–4.
- ³⁶ Leo Africanus 1600, 42.
- ³⁷ Ks. esim. John Locken matkakuvauksessa Hakluyt vol. 2, 1599, 19.
- ³⁸ Hall 1995, 38, 44.
- ³⁹ *The Gouvernaunce of Prynces*, London 1422/1898, 233–235; Bartholomeus Cocles, *Le compendion et brief enseignement de Physiognomie et Chiromancie*, Paris 1550, sig. B4-B4v; Joannes Indagine, *Chiromantia*, 1558, sig. H2-H4v; ks. myös Juliana Schiesari, The Face of Domestication. Physiognomy, gender politics, and humanism's others, teoksessa Margo Hendricks & Patricia Parker (toim.), *Women, "Race," and Writing in the Early Modern Period*, London & New York 1994, 61–62. Eileen Grubb on espanjalaisia sananparsia, 'refrènjaja', tutkiessaan huomannut, että mustien suhde narreihin ja muihin naurattajahahmoihin on niissä hyvin selvä. Mustiin liitetään hellyttävän naiivi yksinkertaisuus mutta myös kyky sattuviin ja pilkallisiin sanaleikkeihin. Ks. Eileen E. McGrath Grubb, Attitudes Towards Black Africans in Imperial Spain. *Legon Journal of the Humanities* 1/1974, 82. Englantilaisista varhaisista kaskukirjoista mustia hahmoja ei juuri löydy, mutta hieman samaan voisi ajatella viittaavaan uskonnollisten näytelmien koomisten vice- ja paholaishahmojen. Viimeistään 1700-luvulla samankaltaisia ominaisuuksia voidaan havaita liitettävän myös varsinaisiin mustaihosiin ihmisiin. Ks. David Dabydeen, The role of Black people in William Hogarth's criticism of eighteenth-century English culture and society, teoksessa Jagdish S. Gundara & Ian Duffield (toim.), *Essays on the History of Blacks in Britain*, Aldershot 1992, 35–39.
- ⁴⁰ Ks. esim. Joseph Hall, *Salomons Diuine Arts*, London 1609, 4–5; Baldwin 1549, sig. A3v-A4; Brucioli 1598, sig. B3-B4; Ainsworth 1623, sig. C1v. Muissa Euroopan maissa, myös esimerkiksi Espanjassa ja Portugalissa, joissa mustia asui huomattavasti enemmän, nämä kristillisperäiset määreet olivat yhtä keskeisiä. Ks. Grubb 1974, 78–79.
- ⁴¹ John Weever, *Epigrammes in the Oldest Cut and Newest Fashion*, London 1599/1911, 56.
- ⁴² Brome 1659, 37.
- ⁴³ Hall 1995, 128.
- ⁴⁴ Ks. Charlotte Carmichael Stopes, Elizabeth's Fools and Dwarfs. *Athenaeum* no.

4477, 1913, 160; Paul Edwards, *The Early African presence in the British Isles*, teoksessa Jagdish S. Gundara & Ian Duffield (toim.), *Essays on the History of Blacks in Britain*, Aldershot 1992, 15–20.

⁴⁵ Nicholas Ling, *Politeuphuia*, London 1597, fol. 28v.

⁴⁶ Paras esimerkki mustan ihonvärin symbolisesta ja fyysisestä käytöstä hovin juh-
lallisuuksissa on aiemminkin mainittu kuningatar Annen itsensä ehdottama ja
tilaama sekä Ben Jonsonin ja Inigo Jonesin laatima hovibaletti *The Masque of
Blackness* vuodelta 1604.

⁴⁷ Ilmastoteorian herättämistä kysymyksistä ks. esim. Poryn teksti teoksessa Leo
Africanus 1600, 36, 44–45; Purchas 1614, 655; Thomas Browne, *Pseudodoxia
Epidemica*, London 1646, 322–324.

⁴⁸ Mary Floyd-Wilson väittää, että Englannin varsin marginaalinen maantieteel-
linen sijainti suhteessa ilmastoteorian arvostamaan Etelä-Eurooppaan ja myös
englantilaisten äärimmäinen valkoisuus, jota ilmastoteoria piti suorastaan epä-
terveenä, pakottivat englantilaiset asiaa kommentoineet kirjoittajat haastamaan
koko teorian ja keskittymään mustan ja valkoisen kaksinapaiseen vastakohtaan.
Ks. Floyd-Wilson 1998, 185–186. Lynda Boose, analysoidessaan samoin Eng-
lannin maantieteellistä eristyneisyyttä, huomauttaa kiinnostavasti, että kaikista
”Euroopan” maista juuri englantilaisille afrikkalaiset olivat kaikkein vieraim-
pia ja oudoimpia, ja juuri siksi, että Englanti sijaitsee maailmankartalla niin
marginaalisessa asemassa. Boose 1994, 36. Pohjoismaisena tutkijana voin kyllä
tuntea lievää vahingoniloa todetessani, että Boosenkin oletetun kriittinen pers-
pektiivi on mitä mainioin esimerkki etnosentrisyydestä: renessanssin aikana-
kaan Eurooppa ei päättynyt Itämeren etelärannalle ja Englannin eristyneisyys
oli hyvin suhteellista.

⁴⁹ Tommaso Buoni, *Problemes of Beautie and All Humane Affections*, London 1606,
26. Monet muutkin uuden ajan alun kirjoittajat huomauttivat, että mustan ihon
rumuus oli suhteellista ja kulttuurisidonnaista: siinä missä ”me” näemme val-
koisen kauniina, esimerkiksi maurit arvostavat tummempia sävyjä. Ks. esim.
Vives 1538/1990, 113; Browne 1646, 332–333; Anthony Gibson, *A Womans
Woorth*, London 1599, fol. 57-57v. Thomas Hahn on löytänyt saman asenteen
myös keskiaikaisista lähteistä, ks. Hahn 2001, 18–19.

⁵⁰ Ks. Best/Hakluyt 1578/1927, 180.

⁵¹ Ks. esim. Thomas Lupton *A Thousand Notable Things*, London 1579, 156–157;
Purchas 1614, 655; Browne 1646, 327–328; Bulwer 1650, 253; Chaplin 2001,
138–141. Kaunokirjallisessa muodossa idea näkyy esimerkiksi Heliodoruksen
etiopialaisessa romanssissa ja sen myöhemmissä versioissa, ks. Heliodorus, *An
Æthiopian Historie*, London [1569?], fol. 52v-53; William Lisle, *The Faire
Æthiopian*, London 1631, 182.

⁵² Leo Africanus 1600, 6; Browne 1646, 330–337. Haamin kirouksen aiheuttama
ongelmallinen tulkintatraditio on jatkunut eri muodoissaan aina näihin päi-
viin asti. Benjamin Braude asettaa tämän kyseenalaisen tutkimustradition suu-
rennuslasin alle paljastavassa artikkelissaan, jossa hän osoittaa meille tuttuun
vanhatestamentilliseen Nooa-traditioon liittyvät maantieteelliset käsitykset sir-

paleisiksi ja epäjohdonmukaisiksi sekä usein anakronistisesti argumentoituiksi. Käsitystämme siitä, mitä Haamin kirouksella oikein on eri aikoina ymmärretty, on selvästi syytä tarkentaa. Renessanssin kaudella ei esimerkiksi ollut olemassakaan meille itsestään selvää globaalia maanosajakoa, joten maanpiirin jakaminen Nooan pojille näyttyy kiisteltyä ja epäjohdonmukaisena fantasiaa. Ainakaan uuden ajan alun ihmiset eivät ymmärtäneet maanosiksi niitä samoja maantieteellisiä alueita, jotka me niiksi miellämme. Lisäksi ei ole lainkaan selvää, kenen Nooan kolmesta pojasta kulloinkin katsotaan saaneen perinnökseen mitään maanosia. Myöskään rotuopin määrittelemää tieteelliseksi ajateltua jakoa mustaksi (eli haamilaiseksi) ja muiksi roduiksi maantieteelliseen asuinpaikkaoletukseen ei ollut olemassa. Kun yhdistämme nämä, Haamin kiroukseen perustuva tulkintatraditiomme näyttyykin siis keksittyä ja aikojen kuluessa huoletta täydennettynä anakronismina, jonka projektio uuden ajan alkuun on aiheuttanut paljon väärinkäsityksiä, vaikka kirous kuuluiikin tuon ajan tulkinnalliseen arsenaaliin. Braude kuvaa tradition kehitystä näppärästi ilmaisulla ”a process of unnatural selection”. Benjamin Braude, *The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods. The William and Mary Quarterly* 54:1, 1997, passim.

⁵³ Best/Hakluyt 1578/1927, 182.

⁵⁴ Ks. esim. Purchas 1614, 655; Browne 1646, 322–323; Bulwer 1650, 253–255.

⁵⁵ Abraham Hartwell käänöksessään teoksesta Lopez 1597, 188.

⁵⁶ Hall 1995, 42; samankaltaisesta tilanteesta Amerikassa ks. Chaplin 2001, 52, 139, 160. Judith Modell on esittänyt kiinnostavalla tavalla, että eurooppalaisten etnografoiden eli toiseuden kohtaamistilanteiden tyypillinen piirre on tuon vieraan vieraaksi jättäminen: mitä tahansa eurooppalainen tuolle toisellelleen tekeekin ja kuinka eurooppalaiseen yhteiskuntaan sopeutuneita nuo toiset ikinä ovatkaan, vieraus ja mysteeri pysyvät niihin suhtautumisen tärkeimpänä fokuksena. Tämä on myös avain eurooppalaisten etnisten valloitusten ja siirtomaavallan ymmärtämiseen, sillä useimmille eurooppalaisten valloittamista kulttuureista on ollut ominaista aivan toisentyppinen toiseuden kohtaamistapa, tai kuten Modell asian ilmaisisi, etnografia. Judith Modell, *From Ethnographies to Encounters: Differences and Others. Journal of Interdisciplinary History* 27:3, 1997, 489–490.

⁵⁷ Lynda Boose esittää tämän muotoilun kysyessään, pitäisikö ihonväriin ylipääntään kiinnittää suurta huomiota renessanssin Englannin ”rodullistamista” tarkasteltaessa. Ks. Boose 1994, 35–36.

ÄIDINRAKKAUS UUDEN AJAN ALUN ENGLANNISSA¹

Riina Tammi

Uuden ajan alun Englannissa äitien rakkautta lapsiinsa pidettiin Jumalan asettamana itsestään selvänä luonnonlakina.² Äitiä, joka ei rakastanut lastaan, pidettiin luonnottomana ja mielenvikaisena. Äidin ja lapsen välisen kiinteän suhteen nähtiin alkavan jo odotusaikana. Esimerkiksi Dorothy Leigh kysyi kirjassaan *The Mothers Blessing*, oliko äidin mitenkään mahdollista unohtaa lapsi, jota hän oli kantanut kohdussaan sekä tuskalla ja vaivalla synnyttänyt ('Can a mother forget the child of her wombe?').³

1600-luvun alussa lääkärinä toimineen Richard Napierin⁴ mukaan se, ettei äiti kyennyt rakastamaan lastaan, oli merkki hulluudesta. Napierin säilyneiden potilaskertomusten mukaan noin kaksikymmentä hänen potilaanaan ollutta naista oli kertonut halustaan tappaa lapsensa tai sekä itsensä ja lapsensa. Oman lapsen kuoleman toivominen oli ollut useimmille naisille kuitenkin niin kauhistuttava ajatus, että he olivat selittäneet lääkäriilleen toiveidensa olevan peräisin paholaiselta tai joh tuneen siitä, että joku heille paha toivonut ihminen oli noitunut heidät.⁵ Tavallisesti syynä naisten epätoivoisiin toiveisiin olivat ehkä kuitenkin heidän kokemansa masennus, jonka syynä saattoi olla köyhyys, aviottoman lapsen synnyttäminen tai myös nykyään synnytyksen jälkeisenä masennuksena tunnettu syndrooma. Tapahtuneiden lapsen-

tappojen syynä oli yleensä kuitenkin aviottomana syntynyt lapsi, jonka köyhä äiti yksin tai jonkun avustuksella otti hengiltä heti synnytyksen jälkeen. Tällä äiti halusi tavallisesti lopettaa sekä oman että lapsensa kurjuuden.⁶

On syytä korostaa, että 1600-luvun Englannissa äidit erittäin harvoin tappoivat lapsiaan. Sitä vastoin usein aviottoman lapsen synnyttäneen tai taloudellisessa ahdingossa olleen äidin viimeinen toivo taata lapselleen edes hiukan paremmat elinolot oli hylätä vauva kirkon tai jonkin varakkaan talon ovelle.⁷ Toisaalta uuden ajan alussa ei myöskään mitenkään ihmetelty sitä, jos juuri lapsensa menettänyt sureva äiti toivoi omaa kuolemaansa. Äitien tiedettiin jopa kuolleen pelkästään lapsensa kuolemasta johtuneeseen voimakkaaseen suruun.⁸

Äidinrakkaus tutkimuskohteena

Äidinrakkaus nousi 1600-luvulla reformaation myötä Englannissa julkisen keskustelun aiheeksi. Äidinrakkauden määrittelijöitä olivat tuolloin puritaanien miesoppineiden ohella myöskin kirjoitustaitoiset yläluokan naiset.⁹ Tarkoitukseni on pohtia tässä artikkelissa, miten erityisesti aikakauden naiset määrittelivät äidinrakkauden ja miten sitä voitiin heidän mielestään ilmaista. Tarkastelen myös sitä, miten naisten ja miesten käsitykset äidinrakkaudesta mahdollisesti erosivat toisistaan. Samalla tuon esille, miten äidinrakkaus sellaisten uuden ajan alun oppineiden miesten kuten Juan Luis Vivesin,¹⁰ puritaanipappi William Gougen¹¹ ja filosofi John Locken¹² määrittelemänä kytkeytyi käsityksiin naisesta ja naisellisesta sekä naisen vallasta ja ideaalista äitiydestä.

Tarkastelen naisten määritelmiä äidinrakkaudesta kahden erilaisen kirjallisen lähderyhmän kautta. Ensimmäisenä lähderyhmänäni ovat ns. äidin neuvot -kirjat.¹³ Nämä kirjat olivat äitien lapsilleen kirjoittamia ja omistamia erilaisia kasvatuksellisia neuvoja sisältäneitä kirjoja.¹⁴ Käytän tässä neljää äidin neuvot -kirjallisuuteen kuulunutta kirjaa: Elizabeth Grymestonin *Miscelanea Meditationes Memoratives* (1604), Dorothy Leigh'n *The Mothers Blessing* (1607)¹⁵, Elizabeth Jocelinin *The Mothers Legacy to Her Unborn Child* (1622)¹⁶ ja Lincolnin kreivittären Elizabeth Clintonin *The Countesse of Lincolnes Nurserie* (1622)¹⁷.

Toisen naisten kirjoittaman lähderyhmän artikkelissani muodostavat elämäkerrat. 1600-luvulla englantilaisen eliitin naiset kirjoittivat tavallisesti joko omien aviomiestensä elämäkertoja tai sitten lyhyitä omaelämäkertoja.¹⁸ Newcastle'n herttuatar Margaret Cavendish (1624–73) oli yksi niistä harvoista 1600-luvun englantilaisista naisista, joka jo elässään julkaisi sekä aviomiehensä elämäkerran että omaelämäkertansa.¹⁹ Newcastle'n herttuattaren omaelämäkerta innoitti ilmeisesti myös Warwickin kreivitärtä Mary Richiä laatimaan lyhyen omaelämäkerran vuosien 1671–74 välisenä aikana, mutta sitä ei kuitenkaan tuolloin painettu kirjaksi.²⁰ Anne Halkettin (1622–99) ja Lucy Hutchinsonin (1620–?) myöskin aiemmin julkaisemattomat omaelämäkerrat ovat löytyneet ja julkaistu vasta myöhemmin 1800- ja 1900-luvuilla.²¹ Ann Fanshawe (1625–80) kirjoitti edesmenneen aviomiehensä Richard Fanshawen muistelmat vuonna 1676 heidän ainoalle elossa olevalle pojalleen. Muistelmat oli kirjoitettu hyvin paljon Annin omasta näkökulmasta, joten siinä on tietoa myös hänen omasta elämästään.²²

Äitiyden historian tutkimusta hallitsi pitkään hyvin negatiivinen kuva naisista äiteinä. Ranskalainen annalistien koulukuntaan kuulunut Phillipe Ariés (1914–1984) esitti vuonna 1960 ilmestyneessä lapsuudenhistoriaa käsittelevässä teoksessaan *Centuries of Childhood*, että lapsuus ajateltiin erilliseksi elämänvaiheeksi vasta 1600-luvulla. Tämä näkemys on vaikuttanut siihen historioitsijoiden käsitykseen, että äidinrakkaus on ollut historiallisen kehityksen tulosta ja sen varsinainen syntyäika olisi ollut uuden ajan alussa.²³ Ariés'n tulkintoja seuraten 1970-luvulla mm. Randolph Trumbach kirjoitti, että ylhäisönaiset kiinnostuivat vasta 1700-luvun kuluessa olemaan enemmän äitejä kuin vaimoja.²⁴ Vielä myöhemminkin tutkijat ovat pohtineet, miten intensiivisesti uuden ajan alun aristokraattiäidit omistautuivat äitiydelle ja sitä kautta lastensa hoivaamiseen.²⁵ 1990-luvulta lähtien äitiyden kurjuushistorian tilalle on tullut kuitenkin sekä uusia näkökulmia että uusi lähteitä, joiden kautta äitiyden historiaa on ryhdytty tarkastelemaan esimerkiksi osana menneisyyden sukupuoli- ja valtajärjestelmiä mutta myöskin ainutlaatuisena, naisen yksilöllisenä kokemuksena.²⁶

Mielestäni äidinrakkauden määrää tai äitiyden intensiivisyyttä on mahdotonta tutkia, sillä kyseessä eivät ole mitkään määrälliset ominaisuudet. Kaikkina aikoina on ollut sekä lapsilleen omistautuneita äitejä

että lapsistaan piittaamattomia äitejä. Enemmistö äideistä lienee kuitenkin ollut aina jossain näiden välimaastossa. Artikkelini lopussa tarkastelen äitiyttä osana aristokraattisen naisen arkea lady Anne Cliffordin päiväkirjamerkintöjen pohjalta. Sitä kautta pohdin, miten Anne Cliffordin kirjoittamat lyhyet päiväkirjamerkinnät lapsen hoitoon ja kehitykseen liittyvistä asioista on mahdollista tulkita äidillisen rakkauden konkreettisina ilmaisuina. Tutkijan tulkintoja äidinrakkauden ilmaisutavoista uuden ajan alussa rajoittavat joissain määrin alkuperäislähteiden luonne ja sisältö. Vaikka monet naisten kirjoittamat päiväkirjat, kirjeet ja elämäkerrat ovat paikoin hyvinkin intiimejä, ovat niiden kirjoittajat ottaneet aina huomioon mahdollisen ulkopuolisen lukijan. Tästä syystä lähteet vaikenevat monesta äitiyteenkin liittyneestä asiasta. Toisaalta äitiys oli myös niin arkipäiväinen asia, että esimerkiksi päiväkirjoihin naiset merkitsivät vain tuosta arjesta jotenkin poikkeavat tai merkitykselliset tapahtumat.

Äidinrakkauden sallitut ilmaisutavat

Äidin neuvot ja ohjeet

Naisten kirjoittamiseen ja erityisesti heidän kirjojensa julkaisuun suhtauduttiin uuden ajan alun Englannissa hyvin negatiivisesti. Naisten ei ensinnäkään sopinut tuhlata kallista aikaansa itsekkääseen kirjoittamiseen, joka vei heidän huomionsa pois heille paljon tärkeämmistä asioista kuten kodin ja lasten hoidosta. Toiseksi koska kirjojen julkaisu haluttiin määritellä miesten hallitsemaan julkiseen elämänpiiriin kuuluvaksi, astuivat kirjoja kirjoittaneet naiset heiltä kielletylle alueelle. Kirjoja julkaisseita naisia verrattiin prostituoituihin, jotka häpeällisesti asettivat itsensä julkisesti esille ja myyntiin.²⁷

1600-luvulla äitiys tarjosi kuitenkin naisille yhden ja lähes kunniallisen tilaisuuden kirjoittaa ja jopa julkaista kirjoja. Nämä ns. äidin neuvot -kirjallisuuteen kuuluneet teokset poikkesivat toisistaan hieman tyyliältään ja sisällöltään. Elizabeth Jocelinen *The Mother's Legacy to Her Unborn Child* ja Dorothy Leigh'n *Mothers Blessing* olivat ehkä selkeimmin äitien lapsilleen kirjoittamia kasvatussoppaita. Elizabeth Grymestonin *Miscelanea Meditationes Memoratives* painotti henkisiä ja

uskonnollisia neuvoja. Elizabeth Clintonin pienen *The Nurserie* -teoksen sanoma oli valistaa tulevia nuoria aristokraattiaiteja itse imettämään vauvojaan. Äidin neuvot -kirjoista löytyi silti muutamia hyvin oleellisia yhdistäviä piirteitä. Ensinnäkin ne kaikki olivat äitien omille lapsilleen kirjoittamia ja omistamia kirjoja. Toiseksi jokainen kirjoittaja puolusti kirjoittamistaan ja kirjansa julkaisua vetoamalla asemaansa ja velvollisuuteensa äitinä neuvoa ja kasvattaa lapsiaan. Kolmanneksi naiset perustelivat kirjoittamistaan vetoamalla äidinrakkauteen, jota jokainen nainen tunsi lapsiaan kohtaan. Neljänneksi äidit kirjoittivat kirjansa varautuessaan omaan kuolemaansa, ja kirjat julkaistiinkin aina vasta heidän kuolemansa jälkeen. Täten kirjat toimivat eräänlaisina äitien testamentteina lapsille. Ne sisälsivät hengellisiä ja uskonnollisia neuvoja siitä, miten äidit toivoivat lastensa elävän ja toimivan tullakseen kunnan kristityiksi.²⁸

Äidin neuvot -kirjoissa äidit kuvasivat äidinrakkautta voimakkaana tunteena ja kiintymyksenä lapsiinsa. Elizabeth Grymestonin mielestä maailmasta ei löytynyt voimallisempaa rakkauden tunnetta kuin äidin hellä, omaa lastaan kohtaan tuntema rakkaus ('There is no love so forcible as the love of an affectionate mother to her naturall childe').²⁹ Äidinrakkaus oli kirjoittajien mukaan luonnollinen, lähes villi vietti, joka ohjasi heitä ajattelemaan vain lastensa parasta. Sen johdosta äiti saattoi tyystin unohtaa itsensä, ja hän oli valmis uhmaamaan vaikka koko maailmaa vain ja ainoastaan lastensa tähden.³⁰ Dorothy Leigh kirjoitti:

— and will not a mother venter to offend the world for her children's sake? Therefore let no man blame a mother, though she something excede in writing to her children, since every man knows, that the love of a mother to her children, is hardly contained within the bounds of reason — —³¹

Leigh'stä äidinrakkaus ei kerta kaikkiaan mahtunut järjen määrittämiin rajoihin, minkä johdosta naiset saattoivatkin tehdä jotain heille täysin sopimattomaksi katsottua kuten kirjoittaa ja julkaista kirjan. Dorothy Leigh'n mielestä kukaan ei missään nimessä saanut tuomita äitiä, joka oli mennyt julkaisemaan kirjan omien lastensa tähden. Äidin neuvot -kirjoja kirjoittaneiden mielestä heidän teoksensa olivat todel-

lisiä ja konkreettisia äidinrakkauden ilmaisuja, jotka jäivät elämään vielä heidän kuoltuaankin.³² Esikoistaan odottanut 27-vuotias Elizabeth Joceline kirjoitti *The Mother's Legacy to Her Unborn Child* -kirjan pelätessään kuolevansa kohta edessään olevaan synnytykseen. Elizabeth pyysi tässä vielä syntymättömälle lapselleen omistamassaan kirjassaan, että lapsi lukisi kirjan sivuilta oman edesmenneen äitinsä häntä kohtaan tuntemaan äidinrakkauden ('Therefore, deare childe, reade here my love, and if God take mee from thee').³³

Elizabeth Grymestonin mielestä äiti ei voinut ilmaista lapsiaan kohtaan tuntemaansa rakkautta paremmin kuin neuvomalla heitä omien kokemusten pohjalta, ja se kävi syyksi hänelle kokonaisen neuvoja sisältävän kirjan laatimiseen.³⁴ Erityisesti naisten tuntema pelko kuolla synnytyksessä sai heidät varautumaan siihen kirjoittamalla aviomiehille ja lapsille niin kirjeitä kuin erilaisia kasvatuksellisia testamenttejakin. Niihin äidit kirjoittivat toiveensa ja ohjeensa lapsiensa tulevasta hoidosta ja kasvatuksesta.³⁵ Kirjojensa ja kirjeidensä kautta äidit toivoivat tavallaan voivansa olla ja toimia äiteinä vielä kuoltuaankin. Ne kertoivat myös, että oman kuolemansa edessä naisten suurimpia huolenaiheita olivat usein heidän pienet orvoksi jäävät lapsensa.

Oman lapsen imettäminen

Uuden ajan alun oppineiden miesten ja erityisesti kirkonmiesten ylläpitämä puritaaninen ihannekuva äidistä oli nainen, joka lempeästi sylissänsä pitäen imetti rinnoillaan omaa lastaan. Tässä ihannekuvassa konkretisoituivat kaikki ne naisen hyveet, jotka jo humanistit Juan Luis Vives ja Erasmus Rotterdamilainen olivat esittäneet 1500-luvulla. Tämä lastaan imettävän naisen ihannekuva kertoi humanistien mukaan lapselleen omistautuneesta kodikkaasta perheenäidistä.³⁶ Erasmus Rotterdamilainen muotoili ajatuksensa humanistisesta äiti-ihanteesta 'Uusi äiti'³⁷ -colloquiassaan eli keskustelun muotoon kirjoitetussa opillisessa tekstissään. Siinä hän painotti, ettei naisen pelastus ollut yksinomaan kiinni lasten synnyttämisestä, vaan myöskin hänen velvollisuudestaan äitinä itse ruokkia lastaan niin ruumiillaan kuin hengelläänkin. Jumala oli asettanut kaikkien äitien pyhäksi velvollisuudeksi imettää lapsiaan omilla rinnoillaan.³⁸

1500-luvun humanistien ajatukset vaikuttivat myös 1600-luvun

englantilaisten puritaanisiin käsityksiin äitiydestä. Erityisesti 'Uusi äiti' -colloquian myötä virisi keskustelu, joka liittyi äidin velvollisuuteen itse imettää lastaan sekä yläluokassa hyvin laajalle levinneeseen tapaan palkata lasta varten oma imettäjä.³⁹ Erasmusen 'Uusi äiti' -colloquiaan olivat tutustuneet myös äidin neuvot -teostenkin kirjoittajat.⁴⁰ Yksi heistä oli Lincolnin kreivitär Elizabeth Clinton, joka kirjassaan *The Nurserie* yritti vakuuttaa yläluokan äitejä imettämisen ihanuudesta sekä imettäjien palkkaamisen paheellisuudesta. Toisin kuin katoliset, protestantit ja puritaanit vastustivat yläluokan ikivanhaa tapaa antaa vauvat imettäjille hoitoon. He vetosivat tässä äidinrakkauteen, jota jokainen äiti saattoi todella osoittaa lapselleen vain itse imettämällä tätä.⁴¹ Elizabeth Clinton omisti *The Nurserie* -kirjansa miniälleen Brigetille, jota hän kehotti yhä jatkamaan tuota äidillisen rakkauden suurinta tehtävää eli lastensa imettämistä (' – doe goe on with that loving act of a loving mother; in giving the sweete milke of youre owne breasts, to your owne childe').⁴² Briget oli hänen mukaansa jo tuohon mennessä esimerkillisesti tarjonnut omien rintojensa suloista maitoa jokaiselle lapselleen.

Imettämisen uskottiin myös lähentävän äidin ja hänen lapsensa välistä suhdetta. Puritaanipappi William Gougen mukaan kokemus oli osoittanut, että lastaan itse imettäneet naiset olivat paljon kiintyneempiä lapseensa kuin ne äidit, joiden lasta imettäjä oli ruokkinut ('for daily experience sheweth that mothers love those children best to whom they themselves give sucke').⁴³ Clinton kirjoitti, ettei ventovieras ihminen koskaan voinut rakastaa hoitamaansa lasta niin paljon kuin lapsen oma äiti, jolla oli Jumalan antama luonnollinen kutsumus rakastaa tätä. Hänen mukaansa imettäjät vain teeskentelivät olevansa lasta kohtaan kilttejä ja valppaita ja valehtelivat, että heillä olisi riittävästi maitoa hoidokilleen.⁴⁴ Naisten elämäkerroista ja päiväkirjoista käy ilmi, että uuden ajan alussa lastaan itse imettäviä aristokraattiaitejä arvostettiin. Lucy Hutchinsonin ja Ann Fanshawen elämäkerroissa korostuu eritoten ajatus imettämisestä äidinrakkauden ilmaisuna ja äidin tärkeänä uhrauksena lapselleen. Kummankin näiden eliittiin kuuluneen naisen elämäkertaan liittyi lyhyt, omaan lapsuuteen sijoittunut tarina, jossa kerrottiin, miten heidän äitinsä olivat imettäneet tyttäriään itse. Tällä tavoin Lucy ja Ann halusivat kertoa lukijoilleen olleensa erityisen tärkeitä ja läheisiä omille äideilleen.⁴⁵

Kaunis ja hyveellinen äiti

Oman äidin lempeydestä ja hyvydestä kertominen oli eräs tyypillinen 1600-luvun naisten kirjoittamiin elämäkertoihin kuulunut konventio.⁴⁶ Elämäkerroissaan tyttäret aina nimittäin kuvailivat äitinsä kaikki naiselliset hyveet omanneeksi täydelliseksi äidiksi. Äidit olivat aina osoittaneet lapsilleen hellää hoivaa ja rakkautta.⁴⁷ Margaret Cavendish kertoi edesmenneen äitinsä olleen rakastava äiti, joka oli kasvattanut kaikki lapsensa ahkeralla hoivaamisella ja hellällä rakkaudellaan (‘– she was an affectionate mother, breeding her children with most industrious care, and tender love’).⁴⁸ Margaretin äidin hyvyttä täydensi vielä se, että vaikka hän toisinaan oli saattanut olla vihainen, ei hän koskaan ollut vihastunut lapsilleen. Jo vilauskin omista lapsista oli tyynnyttänyt äidin mielen.⁴⁹

Äitien hyvyys ja rakkaus olivat ulottuneet aina heidän ulkonäköönsä asti. Tyttäret kuvailivat äitinsä kaunottariksi, joiden vertaista ei tuohon aikaan muita ollut. Lucy Hutchinson kertoi, että hänen oma äitinsä oli ollut nuorena niin kaunis, että sen seurauksena kateelliset sisarukset olivat kiusanneet tätä. Lopulta Lucyn äidin oli kiusaamisen vuoksi pitänyt matkustaa pois omasta lapsuudenkodistaan.⁵⁰ Margaret Cavendishin äidin kauneutta ei taas edes aika ollut pystynyt tuhoamaan (‘– also her beauty was beyond the ruin of Time, for she had well-favoured loveliness in her face’).⁵¹ Margaretin äidin kauneus oli periytynyt myös hänen lapsilleen. Yksikään hänen kahdeksasta lapsestaan ei nimittäin ollut mitenkään ”epämuodostunut”, vaikka heidän kauneutensa ei tosin ollut osoittautunutkaan yhtä kestäväksi kuin heidän äitinsä.⁵² Uuden ajan alussa ulkoisen kauneuden ajateltiin kertovan ihmisen sisäisestä kauneudesta.⁵³ Täten siis kauniiksi kuvattua äitiä pidettiin luonteeltaankin hyvänä, ja hänen hyvien piirteidensä ajateltiin periytyvän hänen lapsilleen.

Myöskin äitien lastaan koskevat teot, valinnat ja määräykset olivat tyttärien mukaan olleet aina oikeita, ja he kertoivat aina kunnioittaneensa äitejään. Elämäkertakirjoittajien määrittelemänä äidinrakkaus oli äidin eräs luonteenpiirre, jonka kautta koko hänen sisäinen hyvytensä oli tullut esille. Äidin rakkaus lapsiinsa näytti monesti todellisuudessaakin kestäneen monenlaisia kolhuja ja jopa vakaviakin riitoja.⁵⁴ Elämäkertojen kirjoittajat halusivat vaikeuksista ja riidoista huolimatta

esittää oman äitinsä aina hyveellisenä ja oikeudenmukaisena naisena. Omasta äidistä ei ollut soveliaista kirjoittaa negatiivisesti. Tässä on hyvä muistaa, että naiset eivät yleensä 1600-luvulla tarkoittaneet omaelämäkertojaan julkaistaviksi, vaan he kirjoittivat muistelmat omien lastensa ja sukunsa luettavaksi. Jälkipolville haluttiin kuitenkin jättää hyvä kuva omista esiäideistä.

Äidin rakkautta lapsiinsa pidettiin niin itsestään selvänä äitiyteen kuuluvana luonnonlakina, ettei sitä sopinut kenenkään epäillä. Tämä tulee ilmi siinä suhtautumistavassa, jonka perusteella lapset ja samoin myös äidit itsekin harvoin pitivät äitiä syyllisenä lasten ja äidin välisiin erimielisyyksiin. Esimerkiksi Anne Halkett antoi ymmärtää, että hänen ja äidin lähes vuoden verran kestänyt riita ei ollut johtunut hänen äidistään. Anne kirjoitti elämäkerrassaan, että tuo riita oli tosin ollut ensimmäinen kerta, kun hän koskaan oli tehnyt vastoin äitinsä tahtoa. Äitinsä kielloista huolimatta Anne oli salaa tavannut Thomas Howardia, nuorta miestä, jota äiti ei ollut laisinkaan pitänyt hyvänä sulhas ehdokkaana tyttärelleen.⁵⁵ Lastensa ja lastenlastensa kanssa riidoissa ollut Malborough'n herttuatar Sarah taas oli ollut selkeästi sitä mieltä, etteivät hänen huonot välinsä kahteen jo aikuiseen tyttäreeseen johtuneet hänestä itsestään vaan kiittämättömistä tyttäristä. Sarahista hän ei ollut mikään hyökkääjä vaan äiti, joka jo pitkään oli ollut lapsiaan kohtaan kärsivällinen:

It is not my fault, I was not the aggressor, & am the mother, & by the long patience which I have had I have shewn that nothing but what human nature neither can nor ought to bear could have made me complain of children to any body but a friend in private.⁵⁶

Omista lapsistaan paha puhuvaa äitiä ei myöskään arvostettu, mistä syystä Sarahkin toteaa kertoneensa vaikeuksistaan vain lähemmille ystävilleen.⁵⁷

Äidin hoiva ja kasvatus

Uuden ajan alussa äidinrakkaus rinnastettiin lapsen saamaan hyvään hoivaan. Lastenhoidon katsottiin ilmentävän konkreettisesti äidin rakkautta lapseensa. Hyvän ja onnistuneen lastenhoidon nähtiin vaativan pyyteetöntä äidinrakkautta, jota lasta hoitanut nainen tunsi hoidok-

kiaan kohtaan. Tähän tunteeseen vetosivat jo edellä mainitut puritaanitkin vaatiessaan naisia itse imettämään lapsiaan. Lapsen hoitaminen oli äidillisen rakkauden tunteen ilmaisemista, mutta sen ajateltiin olevan mahdollista myös muillekin lasta hoitaneille naisille kuin vain lapsen omalle äidille. Monet naiset ja miehet muistelivat lämmöllä lempeitä sijaisäitejään tai äitipuoliaan, jotka olivat hoitaneet ja rakastaneet heitä kuin omia lapsiaan. Kun Mary Richin äiti kuoli tytön ollessa kolmivuotias, lähetti isä hänet lady Claytonin ja tämän perheen luo.⁵⁸ Kasvatusäiti oli hoivannut Marya tämän omien sanojen mukaan kuin oma äiti. Lady Clayton oli nähnyt paljon vaivaa myös Maryn kasvatuksessa. Kun isä Maryn ollessa yksitoistavuotias kutsui tyttärensä takaisin kotiin, kertoi Mary olleensa onneton, koska hän oli ollut hyvin kiintynyt sijaisäitiinsä:

– – take so much of me as if she had been an own mother to me, and took great care to have me soberly educated. – – and then my father called me from thence (much to my dissatisfaction, for I was very fond of that, to me, kind mother).⁵⁹

Aikuisena Marysta itsestäänkin tuli aviomiehensä veljen kolmen orvon tyttären sijaisäiti. Elämäkerrassaan hän kertoi hoitaneensa heitä kuin omia lapsiaan ('I took them home to me, with the same care bred those three ladies, who were all left to my care young, as I could have done if they had been my own children').⁶⁰ Myös Lucy Hutchinson kirjoitti muistelmissaan, että kun hänen äitinsä oli jäänyt orvoksi, oli äidin sedän vaimo aikoinaan kohdellut häntä äidillisen hellästi. Samoin Lucyn aviomiehen Johnin täti oli osoittanut kasvattilastaan kohtaan äidillistä rakkautta, ja John oli hänen hoivassaan kasvanut hyvin.⁶¹

Kasvattiäidin tai äitipuolen ei aina ollut kuitenkaan helppo kiintyä tai tuntea rakkautta hänelle täysin vierasta lasta kohtaan. Ilkeitä äitipuolia ei esiintynyt ainoastaan uuden ajan alun englantilaisissa tarinoissa ja näytelmissä vaan myös elävässä elämässä. William Gouge oli havainnut, että varsin monet isä- ja äitipuolet yrittivät tahallaan pilata lapsipuolensa ja tämän biologisen vanhemman välit. Lucy Hutchinson kertoi, että hänen äitinsä isän uusi vaimo oli aikanaan ollut niin pahan-suopa ja kateellinen, että hänen tekemänsä julmuudet Lucyn äidille olivat ylittäneet kaikki äitipuolista kerrotut tarinat.⁶²

Naisten elämäkertojen mukaan äitien tärkeimpiä rakkaudenosoituksia oli ollut lastensa kasvatuksessa ja kouluttamisessa näkemä vaiva. Erityisesti tyttäret olivat ihailleet leskiäitejään, jotka vaikeuksistaan huolimatta olivat onnistuneet antamaan lapsilleen laadukkaan ja heidän yhteiskunnallisen asemansa mukaisen kasvatuksen sekä ylellisen elämän.⁶³ Anne Halkettin mukaan hänen äitinsä ei ollut säästellyt varojaan tarjotessaan tyttärilleen mitä sopivimman kasvatuksen. Näin ollen oli hänen oma vikansa, ellei hän ollut osannut hyödyntää samaansa kasvatusta. Äitiä, joka suurella vaivalla oli palkannut kotiopettajia, ei voitu siitä todellakaan syyttää.⁶⁴

Vaarallinen äidinrakkaus

Äidin valta kasvattajana

Lastaan kohtaan osoittamansa rakkauden ja hoivan kautta naiset saivat myös valtaa. Tämä oli seikka johon miesoppineetkin kiinnittivät huomiota kirjoituksissaan. Koska pienen, alle kouluikäisen lapsen hoito kuului äidille, nähtiin että juuri äidillä oli mahdollisuus vaikuttaa lapseen tämän herkimmissä iässä. Lisäksi lapsi luonnollisesti kiintyivät häntä hoitaneeseen äitiin. William Gouge totesi, että lapset seurasivat ja tottelivat yleensä aina äitiään, koska hän oli se henkilö, jonka seurassa he suurimman osan aikaansa viettivät. Äideiltään lapset oppivat jo varhain puhumansa kielen. Lapset tavallisesti omaksuivat myös äitinsä uskonnon ja tavat. Äideillä oli yleensäkin tilaisuus vaikuttaa lapsiinsa juuri niin kuin halusivat. Eli sen mitä lapset oppivat varhaisessa iässä, he oppivat sen äideiltään. Äidit pystyivät taivuttamaan lapsensa niin hyvää kuin pahaan ('— and she hath the best opportunity to perswade them to what she liketh best: so as what they learne in their younger yeares, commonly they learne of their mothers').⁶⁵ Juan Luis Vives totesi, että äideillä, joiden luokse lapset juoksivat kysymään neuvoa kaikissa mieltään askarruttavissa asioissa, oli valta opettaa lapsilleen, mikä oli hyvää ja oikeaa, mikä taas paha ja väärää. Oli siis täysin äitien vallassa, tuliko heidän lapsistaan hyviä vai pahoja.⁶⁶

Lasten kasvatuksesta ja hoidosta uuden ajan alussa kirjoittaneiden oppineiden humanistien ja puritaanien mukaan rajoittamattomassa

äidinrakkaudessa piili vaaroja. Äidit nimittäin saattoivat rakastaa lapsiaan liikaa. Gougen mukaan äidit näkivät lapsissaan vain hyvää, koska olivat suurella vaivalla nämä synnyttäneet ja hoitaneet, eivätkä he siksi halunneet vaivojensa olevan turhia. Siksi äidit eivät myöskään tahtoneet rajoituksilla ja rangaistuksilla pahoittaa lastensa mieltä.⁶⁷

Erasmuksen, Juan Luis Vivesin, John Locken ja Gougen mukaan lasten hemmotteluun saattoivat syyllistyä sekä isät että äidit, mutta erityisen ominaista se oli äideille. Äidit syöttivät lapsilleen liikaa herkkuja, pukivat heidät liian koreasti, antoivat viettää turhan paljon aikaa leikkien ja ylipäättään vain hellivät ja lellittelivät lapsiaan liiaksi.⁶⁸ Lapsettoman ja naimattoman Locken mielestä lasten hemmottelu oli pahasta ja suoranaiseksi tuhoksi lapsen kehitykselle. Hän neuvoi *Muutamia mietteitä kasvatuksesta* -kirjassaan karaisemaan lasta oikealla tavalla, jotta tämä tottuisi todelliseen maailmaan. Hänen mukaansa ylihuolehtivat äidit pelkäsivät turhaan näiden karaisumenetelmien suorastaan tappavan heidän pienokaisensa. Yksi äitejä eniten kauhistuttanut Locken esimerkki oli lasten jalkojen peseminen talvisin jääkylmällä vedellä.⁶⁹ Gouge taas kirjoitti, että liiallinen hoivaaminen esti lapsen kasvun ja teki hänestä yliherkän ('Tending children too cockishly maketh them too long children, and too tender: and ost altereth good constitution of body').⁷⁰ Liiallisen hoivaamisen vaikutukset näkyivät lisäksi lapsen ruumiinrakenteen muutoksina. Oppineiden ajatukset lapsen fyysisestä karaisemisesta liittyivät yleiseen näkemykseen lapsen kehon muokattavuudesta, joka alkoi jo pienen vauvan pukemisella kapaloihin. Äidit olivat näin ollen hoivaajan tehtävässään ristiriitaisessa asemassa. Toisaalta heidän oli luonnollisen kutsumuksensa vuoksi rakastettava ja hoidettava lapsiaan, jotka eivät muuten selviytyisi elämästä. Toisaalta taas heidän oli varottava rakastamasta lapsiaan liikaa, jotteivät olisi hemmottelleet näitä pilalle.

Pienten lasten kohdalla liiallinen äidinrakkaus oli hemmottelua. Aikuisten lasten kohdalla negatiivinen äidinrakkaus oli taas henkisesti tukahduttavaa. Se esti lasta kasvamasta aikuiseksi ja elämään aikuisen elämää. William Shakespearen näytelmiä ja Juan Luis Vivesin tekstejä tutkineen Mary Beth Rosen mukaan renessanssiajan Englannissa paras äiti oli se, joka oli joko kuollut tai poissa lapsensa luota. Sekä Vivesillä että Shakespearella kyse oli tavallisesti aikuisen miehen ja hänen äitinsä

suhteesta. Vives ylisti omaa äitiään siitä, ettei tämä ollut koskaan erehtynyt näyttämään kiintymystään ja rakkauttaan häntä kohtaan. Vivesin oppineen ystävän äiti taas oli tehnyt pojalleen palveluksen kuoleamalla jo varhain. Äidin kuoleman vuoksi ystävä oli voinut lähteä maailmalle, eikä hänen ollut tarvinnut jäädä kotiinsa, kuten hän olisi tehnyt äidin eläessä. Ero äidistä tulkittiin uuden ajan alussa siirtymiseksi pois lapsuudesta aikuisten elämään.⁷¹

Äidit puuttuivat myös useimmista Shakespearen näytelmistä, etenkin komedioista. Draamoissa äitien roolit olivat näkyvämpiä. Rose liittyy hyviin äiteihin myös äidin neuvot -kirjojen kirjoittajat, joiden oma kuolema oli tärkein syy siihen, miksi heidän teoksensa ylipäättään julkaistiin.⁷² Kuolleena äiti edusti vain hyvää, koska hän ei enää ollut aktiivinen toimija ja näin uhka vallitsevalle valtajärjestelmälle. Kuolema pyhitti äidin ja hänen tekonsa. Itse asiassa kuolleena naisella olikin enemmän valtaa kuin elävänä, sillä hän saattoi silloin esiintyä kirjansa kautta julkisesti auktoriteettina antamassa neuvoja muille.

Tutkimissani teksteissä naiset, äidit ja tyttäret eivät kertaakaan tuo esille negatiivisia ajatuksia äidinrakkaudesta. Äidinrakkaus oli monille naisille läpi elämän kantanut voima, joka yhdisti heitä tyttärinä omiin äiteihinsä ja vastavuoroisesti taas äiteinä omiin lapsiinsa. Eikä heistä kukaan pitänyt äidin kuolemaa hyvänä lapsen kannalta, päinvastoin. Miesoppineiden huoli liiallisesta äidinrakkaudesta voidaankin nähdä osana uuden ajan alun Englannissa äitien vallasta käytyä keskustelua. Erityisesti juuri äidinrakkauteen vetoamalla puritaanit yrittivät saada aristokraattinaisetkin esimerkiksi imettämään lapsiaan. Toisaalta se, että miesoppineet määrittivät äidinrakkauden hallitsemattomaksi ja lasta kohtaan jopa haitalliseksi tunteeksi, antoi heille syyn rajoittaa naisten äitiyden kautta saamaa valtaa ja auktoriteettiasemaa. Kasvatuksesta kirjoittaneiden miesten tavoitteena oli myös hallita lasten kasvua humanististen ja kristillisten ihanteiden mukaisesti. Heidän ehdottamansa karaisevat kasvatusmenetelmät saattoivatkin toisinaan olla kaukana arkielämästä, jossa naiset olivat todellisia lastenhoidon ammattilaisia.

Naisen valta synnyttäjänä

Hedelmöittyminen, raskaus, synnytys ja lastenhoito olivat asioita, jotka yhdessä eri tavoin ilmensivät uuden ajan alun yhteiskunnassa sekä äitien

vallan puutetta että pelkoa siitä, että heillä oli liikaa valtaa.⁷³ Naisten kyky synnyttää ja luoda uutta elämää oli tavallaan miehille uhka, koska heidän hallintavaltansa ei voinut koskaan täysin ulottua niihin. Uuden ajan alussa antiikista periytyneet myyttiset tarinat amatsonista heijastivat tuota miesten äidinvaltaa kohtaan tuntemaa pelkoa. Tarujen mukaan lasten hankkiminen oli täysin amatsoninaisten omassa vallassa. Kun amatsoni halusi tulla raskaaksi, hän vieraili naapurin mieskansan luona. Amatsoni ei välittänyt, kuka oli tulevan lapsen isä, ja raskaaksi tultuaan hän palasi takaisin oman kansansa keskuuteen synnyttämään. Joissakin tarinoissa kerrottiin, että nämä julmat ja sotaisat äidit surmasivat kaikki synnyttämänsä poikalapset.⁷⁴ Filosof Thomas Hobbesin mielestä muinaiset amatsonit symboloivat sitä luonnonlakia, jonka mukaan lopulta vain naisella oli valta tietää ja myös julkisesti nimetä synnyttämänsä lapsen isä.⁷⁵

Susan Staubin mukaan samaan aikaan kun 1600-luvulla ryhdyttiin erilaisissa opas- ja ohjekirjoissa määrittelemään yhä tarkemmin äidin roolia, ilmestyi populaareihin draamoihin ja pamfletteihin toistuvasti äitihahmo, joka oli murhannut lapsensa. Pamfletit suhtautuivat murhaajäiteihin kuitenkin yllättävän empaattisesti. Epätoivoisen teon syyksi tulkittiin naisen luonteen heikkous, mutta varsinaisena syyllisenä nähtiin aviomies. Pamflettien mukaan aviomiehet olivat laiminlyöneet tehtävänsä perheensä ja vaimonsa johtajana, minkä vuoksi äidit päätyivät käyttämään valtaansa väärin ja murhaamaan lapsensa.⁷⁶

Villin ja pahan äidin piirteet löytyivät myös uuden ajan alun englantilaisista noitina pidetyistä naisista. Deborah Willisin tutkimuksista on käynyt ilmi, että noituusrikokset kuvailtiin usein äitiyteen liittyvin termein. Noituudesta syytettiin yleensä vanhempaa, hedelmällisen ikänsä ohittanutta köyhää naista. Noidan voimat olivat peräisin hänen äidillisen hoivansa mukanaan tuomasta vallasta, jota hän oli aikaisemmin käyttänyt omien lastensa hoitamisessa. Noitana naisen sanottiin ruokivan ja hoivaavan omia pikkupaholaisiaan. Kirouksillaan ja taioillaan vanha noita tuotti kuolemaa ja sairauksia naapuriensa nuorille äideille, joilla oli lapsia ja perhe.⁷⁷ Noita oli siis petturiäiti, joka oli päättänyt kääntyä tavallaan omiaan eli äitejä vastaan.

Aristokraattiäidin arkea 1600-luvulla — merkintöjä lady Anne Cliffordin päiväkirjassa

Uuden ajan alun oppineille äidinrakkaus oli määriteltävissä käytännön elämän avulla. Äidinrakkaus oli tekoja. Äideille kyse oli usein myös tunteesta, jota oli vaikea kuvata. Etsiessäni historiantutkijana naisten kirjoittamista kirjeistä ja päiväkirjoista todisteita ja merkkejä äitien lapsiaan kohtaan tuntemasta kiintymyksestä ja rakkaudesta minunkin on ollut usein pakko tyytyä tulkitsemaan vain konkreettiset ja hyvin arkipäiväiset teot merkeiksi äidinrakkauden tunteesta. Tarkastelen seuraavassa, miten lady Anne Clifford osoitti äidillistä rakkauttaan esikoistytärtälleen Margaretille. Lähteenäni on Annen vuosien 1616–1619 aikana pitämä päiväkirja, josta on säilynyt Annen lyhyet, yleensä noin yhden tai korkeintaan viiden lauseen pituiset merkinnät lähes jokaiselta päivältä tai viikolta tuona aikana.

Lady Anne Cliffordin päiväkirja kertoo monella tavalla uuden ajan alun englantilaiseen eliittiin kuuluneen äidin ja hänen lapsensa välisestä suhteesta. Siitä käy ilmi esimerkiksi Annen läheinen suhde omaan äitiinsä Margaret Cliffordiin sekä pieneen, vuonna 1614 syntyneeseen tyttärensä, joka kasteessa sai nimensä isoäitinsä mukaan. Vuosien 1616–19 aikana Anne merkitsi päiväkirjaansa tyttärensä Margaretin kasvuun ja kehitykseen liittyneitä vaiheita.⁷⁸ Päiväkirjan lukija voi siis seurata Margaretin kasvua aina vauvasta viisivuotiaaksi asti.

Kirjeissä äidilleen Margaret Cliffordille Anne näyttäisi kuvailleen yksityiskohtaisimmin lapsensa terveyteen ja elämään liittyviä asioita. Päiväkirjaan hän merkitsi vain lyhyesti lapsensa kehityksessä tapahtuneet tärkeät muutokset tai normaalista poikkeavat tapahtumat. Esimerkiksi Margaretille yhden ja kolmen ikävuoden aikana puhjenneet hampaat olivat Annelle sekä huolen että ilon aiheita. Huhtikuussa 1617 äiti laski kolmivuotiaalla Margaretilla olevan jo kahdeksantoista hammasta.⁷⁹ Tämä oli tärkeä huomio, koska uuden ajan alussa hampaiden puhkeamista pidettiin lapsen kehityksessä kriittisenä vaiheena ja jopa sairautena, johon lapsi saattoi kuolla.⁸⁰

Vuonna 1616 Annen kirjoittamat päiväkirjamerkinnät, joissa kaksivuotias Margaretkin mainittiin, liittyivät hyvin paljon Annen ja hänen aviomiehensä Richard Sackvillen väliseen suhteeseen. Heidän avioliit-

tonsa ei tuohon aikaa ollut onnellinen, ja riidoissa ollut pariskunta asui paljon erossa toisistaan. Annen oli nyt taivuttava aviomiehensä tahtoon, kun tämä määräsi, missä heidän tyttärensä oli milloinkin asuttava. Esimerkiksi keväällä 1616 Annen oli miehensä tahdon mukaisesti lähetettävä Margaret pois luotaan maaseudulta isänsä luokse Lontooseen. Anne kirjoitti päiväkirjaansa, että vaikka Margaretin pois lähettäminen teki hänet surulliseksi, hän katsoi, että pyynnön vastustaminen ei olisi ollut hyväksi lapselle. Anne toimi kuten kuuliaisen ja tottelevaisen vaimon kuuluikin.⁸¹ Mutta samalla hän toimi oman lapsensa hyvää ajatelleena äitinä. Päätettyään lähettää lapsen aviomiehensä luo Anne kertoo itkeneensä katkerasti.

Upon the 3th came Baskett down from London & brought me a Letter from my Lord by which I might see it as his pleasure that the Child should go to the next day to London, which at first was somewhat grievous to me, but when I considered that it would both make my Lord more angry with me & be worse for the Child, I resolved to let her go. After, – – [I] wept bitterly.⁸²

Lain mukaan äidillä ei ollut uuden ajan alussa mitään oikeuksia lapsiinsa, vaan vain isällä oli määräysvalta heihin. Isällä oli esimerkiksi täysi oikeus määrätä, missä alaikäinen lapsi asui ja millaisen koulutuksen tämä sai. Hänellä oli myös oikeus päättää äidin tapaamisoikeudesta, ja hän saattoi halutessaan estää lapsen ja äidin välisen suullisen ja kirjallisenkin yhteydenpidon. Isän ei tarvinnut kysyä lapsen äidin mieli- pidettä missään lasta koskevassa päätöksessä.⁸³ Tästä syystä Annenkin oli pyydettyä aviomieheltään lupa päästäkseen katsomaan tyttärtään, ja noin viikon kuluttua hän lähettikin Richardille viestin, jossa hän pyysi saada seuraavalla viikolla matkustaa Horsleyhin tapaamaan Margaretia.⁸⁴

Vanhempien riita Margaretin hoidosta ja asuinpaikasta kertoi siitä, että kummatkin vanhemmat halusivat huolehtia lapsesta. Muutamat Annen päiväkirjamerkinnot kertovat silti, että päävastuu ja -huoli tyttären hoivasta näyttäisi silti olleen Annella. Kesäkuussa 1616 avioparin väliden hieman parannuttua Anne ja Richard pääsivät sopuun Margaretin hoitajan vaihdosta. Tämä päätös oli ilmeisen tärkeä Annelle, sillä he sopivat että uusi hoitaja olisi tehtävässään aina siihen asti, kunnes Anne

toisin päättäisi. Vaikka Anne näin tavallaan otti päävastuun tyttärensä hoidosta ja kasvatuksesta, hän tapasi Margaretin seuraavan kerran kesän jälkeen vasta joulukuussa samana vuonna. Äiti ja lapsi elivät erossa toisistaan lähes puoli vuotta. Anne kirjoitti joulukuussa hänelle tärkeästä tapahtumasta ('The Child was brought to me in the gallery, being the first time I had seen her since my Mother died').⁸⁵ Anne näki Margaretin nyt ensimmäistä kerta pitkään aikaan. Tilanteen tunteellisuutta lisäsi vielä se, ettei Anne ollut nähnyt lastaan oman äitinsä kuoleman jälkeen.

Annelle pienen tyttären kanssa vietetty aika oli päiväkirjassa toisinaan erityisen maininnan arvoinen asia. Huhtikuun 19. päivänä 1616 Anne kirjoitti, että St. Davidin piispan lisäksi myös Margaret oli tänä aamuna tuotu puhumaan hänen kanssaan ('This morning the Bishop of St. David's & my little Child were brought to speak to me').⁸⁶ Seuraavan vuoden huhtikuussa Anne mainitsi pyytäneensä lastenhoitajaa tuomaan lapsen huoneeseensa isänsä nähtäväksi, koska äreä aviomies ei itse suostunut menemään lastenhuoneeseen.⁸⁷ Vuonna 1617 Anne ja Margaret saivatkin jo asua samassa talossa. Lähtiessään matkalle, esimerkiksi Lontooseen, Anne piti huolen siitä, että Margaretilla oli hoitaja kotona.⁸⁸ Lastenhuoneessa Margaretista ja myöhemmin myös hänen pikkusiskostaan Isabellasta huolehti yleensä lastenhoitaja ja kolme palvelijaa. Tämän lisäksi Margaretilla oli myös aivan oma palvelusneito.⁸⁹

Vuonna 1617 tammi- ja helmikuun Annen päiväkirjamerkintöjä hallitsivat lyhyet ja huolestuneet maininnat kolmivuotiaan Margaretin sairaudesta. Tammikuun 25. päivänä Anne kertoi viettäneensä suurimman osan aikaansa käymällä jatkuvasti katsomassa lasta. Myöhemmin saman päivän iltana Margaret oli saanut kouristuskohtauksen, joka oli kestänyt lähes seitsemän tuntia ('Upon the 25th I spent most of my Time in working & in going up & down to see the Child. About 5 or 6 o'clock the Fit took her which lasted 6 or 7 hours').⁹⁰ Margaretin sairastelu ja kouristuskohtaukset jatkuivat aina helmikuun puoleenväliin asti, ja sinä aikana myös lääkäri kävi katsomassa häntä. Lopulta 21. helmikuuta, merkinä Margaretin parantumisesta, hänen huoneensa ikkunaverhot aukaistiin niiden oltua kiinni lähes kuukauden ajan.⁹¹ Uuden ajan alussa sairaan lapsen hoidon katsottiin yhteiskuntaluokasta riippumatta kuuluvan lapsen äidille. Itse asiassa aristokraattinaisen hyvei-

siin ja velvollisuuksiin kuului tarvittaessa huolehtia niin koko perheensä kuin palveluskuntansakin sairaanhoidosta. Yläluokan äidit joutuivatkin viettämään usein pitkiäkin aikoja lastensa sairastumisen äärellä, sillä lapset sairastelivat paljon. Äideille lasten sairastuminen merkitsi aina huolen ja murheen täyttämää aikaa. Koska lapsikuolleisuus oli korkea, olivat he aina varautuneita pahimpaan.⁹²

Anne seurasi päiväkirjassaan myös tyttärensä kasvun eri vaiheita. Keväällä 1617 Margaretin elämässä tapahtui monia muutoksia, joista hänen äitinsä kirjoitti. Erityisesti ensimmäinen päivä toukokuuta 1617 oli ollut tärkeä päivä kolmivuotiaalle Margaretille ja hänen äidilleen. Silloin Anne puki tyttarelleen ensimmäistä kertaa valaanluiset liivit⁹³ ja katkaisi juuri kävelemään oppineen tytön talutusnauhat⁹⁴ ('I cut the Child's strings off from her Coat ... so as she had 2 or 3 falls at first but no hurt with them').⁹⁵ Ilman vaatteen selkämykseen ommeltuja ohjausnauhoja ensi askeliaan ottanut Margaret oli aluksi kaatunut pari kertaa, muttei äitinsä helpotukseksi loukannut itseään. Seuraavana päivänä äiti puki Margaretille myös tämän ensimmäisen 'lyhyen mekon'. Kävelemään oppineen lapsen pukemista lyhyempään mekkoon kävelyn helpottamiseksi pidettiin yleisesti tärkeänä tapahtumana lapsen kasvussa.⁹⁶

Toisesta merkittävästä tapahtumasta kolmivuotiaan tyttärensä elämässä Anne kirjoitti 14. toukokuuta. Tuolloin Margaret nukkui ensimmäistä kertaa syntymänsä jälkeen yöllä oman äitinsä vieressä. Myöhemmin elokuussa Anne kirjoitti, että tytär oli nukkunut ensimmäistä kertaa molempien vanhempiensa vieressä.⁹⁷ Vauvaikäisinä imettäjän ja lastenhoitajan hoidossa olleet lapset nukkuivat tavallisesti hoitajansa kanssa lastenhuoneessa. Uuden ajan alussa, kun asunnot olivat kylmiä, oli hyvin yleistä että lapset nukkuivat vanhempiensa kanssa samassa vuoteessa. Ilmeisesti rintamaidosta vieroittamisen jälkeen aristokraattisissakin perheissä monet pikkulapset siirtyivät nukkumaan äitinsä viereen.⁹⁸ Margaretkaan ei enää nyt kolmivuotiaana herännyt öisin syömään. Lisäksi hän varmaan oli jo oppinut kuivaksi kapaloista, joten Annekaan ei tarvinnut lastenhoitajien apua öisin. Sitä että Margaret nukkui pienenä ollessaan yönsä äitinsä vieressä, voidaan pitää merkinä äidin ja lapsen välisestä läheisestä suhteesta. Lastenhoitajat eivät etäännyttäneet ainakaan Annea ja hänen tyttärtään toisistaan.

Annen päiväkirjamerkinnot ovat säilyneet vielä vuodelta 1619. Tuoloin toukokuussa juhlittiin viisi vuotta täyttävän Margaretin syntymäpäivää. Juhlan kunniaksi lordi Sackville määräsi koko talonväen juomaan tyttärensä kunniaksi. Vanhemmat näyttävät pitäneen viiden ikävuoden saavuttamista hyvin tärkeänä, sillä ensinnäkin tästä lähtien Anne alkoi kutsua tyttärtään päiväkirjassaan nimellä 'Lady Margaret' eikä enää pelkästään lapsena 'Child', kuten hän oli siihen asti tehnyt. Toiseksi myöhemmin toukokuun lopussa lady Margaret sai istua vanhempiansa palkkaaman taidemaalarin Vansommerin mallina.⁹⁹ Lapsen kasvusta ja itsenäistymisestä kertova kolmas maininta löytyy kesäkuun alusta, kun Anne kirjoitti, että lady Margaret oli nyt nukkunut ensimmäisen yönsä yksin omissa, lastenhoitaja Maryn sijaamassa vuoteessaan.¹⁰⁰

Kehittymisestään huolimatta viisivuotias tytär aiheutti Annelle yhä edelleen myös huolia. Syystalvella 1619 Anne totesi, että häntä suretti edes ajatella, kuinka helposti Margaret nykyään vilustui ja oli muutenkin huonolla tuulella. Lisäksi tyttö puhui niin epäselvästi, etteivät vieraat ymmärtäneet hänen puhettaan lainkaan. Anne uskoi, että nämä kaikki vaikeudet johtuivat olettavasti jostain vaivasta tyttären päässä.¹⁰¹

Anne Cliffordin päiväkirjojen erikoisin piirre löytyy hänen viimeisen elinvuotensa päiväkirjasta. Vuonna 1676, kun Anne oli jo 86-vuotias ja usean lapsenlapsen ja lapsenlapsenlapsen isoäiti, hän palasi ajatuksiinsa takaisin 1600-luvun alun tapahtumiin, aikaan jolloin hänen oma Margaret-tyttärensä oli vielä ollut vauva. Annen muistikuvat ja muistelmat tuolta ajalta ovat hyvin yhteneväiset hänen silloisen päiväkirjansa kanssa, jota hän ilmeisesti käytti muisteluidensa apuna. Äitiyden ajalla ja omalla pienellä tyttärellä oli siis ollut Annelle sellaista merkitystä, että hän vielä kuudenkymmenenkin vuoden jälkeen halusi palata muistonsaan noihin aikoihin ja tapahtumiin.¹⁰²

* * *

Uuden ajan alussa äidinrakkauden nähtiin kuuluvan jokaisen naisen ja erityisesti äidin luonnollisiin hyveisiin. Sitä pidettiin voimana, joka yhdisti äidin lapseensa. Äidinrakkaus ei ollut aikalaiden mielestä vain

tunne vaan myös teko. Lapsen hoivaaminen ja kasvattaminen olivat konkreettisia äidinrakkauden osoituksia lapselle. Mutta mitä lopulta on äidinrakkaus? Onko se lopulta edes historiantutkijan määriteltävissä? Omasta mielestäni äidinrakkaus voidaan määritellä sekä tunteeksi että tunteesta johtuvaksi teoksi, ja kuten edellä on tullut ilmi, siten näyttäsivät ajatelleen myös niin uuden ajan alun oppineet kuin itse äiditkin.

FM Riina Tammi on tutkinut uuden ajan alun äityttä kulttuurihistorian pro gradu -tutkielmassaan *Äitiys uuden ajan alun Englannissa* (2001). Tutkimuksen pääasiallisina lähteinä olivat 1600-luvun englantilaisen yläluokan naisten aikalaikirjoitukset.

Viitteet

- ¹ Haluan kiittää Anu Korhosta ja Marjo Kaartista, jotka ehdottivat tämän artikkelin kirjoittamista sekä kannustivat minua uuden ajan alun äityttä koskevassa tutkimustyössäni.
- ² Elizabeth Clintonin mukaan luonnonlakien vuokien jokainen äiti tunsi rakkautta lapseensa. Countess of Lincoln, Clinton Elizabeth, *The Countess of Lincolnes Nurserie*. The English experience. Number 720. Theatrum orbis terrarum, Amsterdam (1628) 1975, 8. William Gougen mukaan ilman vanhempiensa rakkautta lapset eivät selviäsi elämästä. William Gouge, *Of Domesticall Duties*. The English experience. Number 803. Theatrum orbis terrarum, Amsterdam (1622) 1976, 498–9.
- ³ Dorothy Leigh, *Mother's Blessing. The Godly Counsaile of a Gentle-Woman Not Long Since Deceased, Left Behind Her for Her Children: Containing Many Good Exhortations, and Godly Admonitions, Profitable for All Parents to Leave as a Legacy to Their Children, But Especially for Those, Who by Reason of Their Young Yeere Stand Most in Need of Instruction*. John Budge, London (1607) 1616, 9–10.
- ⁴ Richard Napier hoiti vuosien 1597 ja 1634 välisenä tuhansia erilaisista mielenterveyden häiriöistä kärsiviä ihmisiä. Michael Macdonald, *Mystical Bedlam: Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England*. Cambridge University Press, Cambridge 1981, passim.
- ⁵ Macdonald 1981, 83–4.
- ⁶ Macdonald 1981, 83–4; Laura Gowing, Secret Births and Infanticide in Seventeenth-century England. *Past & Present. A Journal of Historical Studies*, nro.156. 1997, passim; Susan B. Staub, Early Modern Medea: Representation of Child

- Murder in the Street Literature of Seventeenth-Century England. *Maternal Measures. Figuring Caregiving in the Early Modern Period*. Edited by Naomi J. Miller & Naomi Yavneh. Ashgate, Aldershot and Burlington 2000, 335, 340–2; Marjo Kaartinen, Lapsen kuolema – suru uuden ajan alussa, julkaisematon 2001, 13.
- ⁷ Valerie Fildes, Maternal Feeling Re-Assessed: Child Abandonment and Neglect in London and Westminster, 1550-1800. *Women as Mother's in Pre-industrial England*. Edited by Valerie Fildes. Routledge, London and New York 1990, 152–5.
- ⁸ Cavendish (1656) 1814, 16,17; Macdonald 1981, 82–3; Marjo Kaartinen 2001, 2.
- ⁹ Katso esim. Riina Tammi, *Äitiys uuden ajan alun Englannissa*, pro gradu -tutkielma, Turun yliopisto 2001, passim 48–90.
- ¹⁰ Juan Luis Vives oli espanjalainen oppinut, jonka Englannin kuningatar ja Henrik VIII:n ensimmäinen vaimo Katariina Aragonlainen palkkasi tyttärensä Marian opettajaksi 1523. Vives kirjoitti Mariaa varten tyttöjen kasvatusta käsitelleen teoksensa *Education of a Christian Woman* 1529. Hilda L. Smith, Humanist Education and the Renaissance Concept of Woman. *Women and Literature in Britain 1500–1700*. Edited by Helen Wilcox, Cambridge University Press. Cambridge 1996, 11; Alison Weir, *Children of England. The Heirs of King Henry VIII*. Pimlico. London 1996, 3.
- ¹¹ William Gouge oli englantilainen puritaani pappi, joka julkaisi vuonna 1622 laajan kristillistä perhe-elämää koskevan opaskirjan *Of Domesticall Duties*.
- ¹² John Locke oli englantilainen filosofi, joka kirjoitti myös lasten kasvatuksesta ja opetuksesta vuonna 1692 ilmestyneessä kirjassaan *Some Thoughts Concerning Education*.
- ¹³ Patricia Crawfordin mukaan *mother's advice*. Patricia Crawford, Women's Published Writings 1600–1700. *Women in English Society 1500–1800*. Edited by Mary Prior. Methuen, London 1986, 221.
- ¹⁴ Äidin neuvot -kirjoja ilmestyi 1600-luvulla määrällisesti vähän. Crawford on luokitellut tähän genreen kuuluvaksi vain seitsemän kirjaa. Kirjat olivat erittäin suosittuja, ja niistä otettiin muuhun aikakauden naiskirjallisuuteen verrattuna paljon uusintapainoksia koko vuosisadan ajan. Äidin neuvot -kirjojen kulta-aikaa oli 1620-luku. Silloin ilmestyi peräti kolme uutta äitien kirjoittamaan kirjaa sekä otettiin kymmenen uusintapainosta joko niistä tai muista vastaavista teoksista. Kirjoista otettiin yhä lisäpainoksia vielä 1600-luvun lopulla. Crawford 1986, 221–2, 269. Esimerkiksi Elizabeth Joceline kirjasta otettiin 1600-luvulla yhteensä 11 uusintapainosta sekä vielä 12. painos vuonna 1724. Randall T. Roffen, Introduction. Elizabeth Joceline: *The Mothers Legacy to Her Unborn Child*. 1622. Reprinted from the 6th impression with an introduction by the Lord Bishop of Rochester. Reprinted from 1632 edition. Macmillan, London 1894, xi.
- ¹⁵ Tässä on käytetty Dorothy Leigh'n teoksen vuoden 1616 painosta, joka oli sen ensimmäinen uusintapainos, katso Crawford 1986, 250.

- ¹⁶ Tässä on käytetty Elizabeth Jocelinen teoksen vuoden 1894 uusintapainosta, joka taas on näköispainos kirjan vuoden 1632 kuudennesta uusintapainoksesta.
- ¹⁷ Tässä on käytetty Elizabeth Clintonin teoksen näköispainosta vuoden 1628 painoksesta. Kirjasta käytetään myös lyhennystä *The Nurserie*.
- ¹⁸ Naiset kirjoittivat elämäkertansa harvoin julkaistavaksi. Usein ne oli tarkoitettu vain sukulaisten luettavaksi. Englantilaisten aristokraattinaisten omaelämäkertoja on myöhemmin löydetty sukujen arkistoista. Monesti ne ovat olleet keskeneräisiä tai sensuroituja. Sarah Mendelson, *Stuart Women's Diaries and Occasional Memoirs. Women in English Society 1500–1800*. Edited by Mary Prior. Methuen, London 1986, passim. Katso myös Tammi 2001, 7, 9–10, 12.
- ¹⁹ Tässä on käytetty Newcastle'n herttuattaren omaelämäkerrasta otettua uusintapainosta vuodelta 1814. Alunperin elämäkerta ilmestyi hänen *Nature's Pictures*-teoksensa yhteydessä 1656. Duchess of Newcastle Margaret Cavendish, *A True Relation of the Birth, Breeding, and Life of Margaret Cavendish Duchess of Newcastle Written by Herself*. With a critical preface by Sir Egerton Brydges. Johnson and Warwick, Kent (1656) 1814.
- ²⁰ Sarah Mendelsonin mukaan Mary Rich teki ilmeisesti varsinaisen päätöksen kirjoittamisesta vuonna 1672. Sarah Mendelson, *The Mental World of Stuart Women. Three Studies*. The Harvest Press, Sussex 1988, 110. T. Crofton Croker taas arvelee, että elämäkerta olisi kirjoitettu vuosien 1671–74 välisenä aikana. T. Crofton Croker, Preface. Countess of Warwick, Mary Rich, *Autobiography of Mary countess of Warwick*. The Percy Society Edited from original manuscripts and scarce publications. Vol. XXI. Richards, London 1848, vii.
- ²¹ Lucy Hutchinsonin lyhyt elämäkerta on julkaistu hänen itsensä aviomiehestään kirjoittamansa elämäkerran yhteydessä otsikolla: *The Life of Mrs. Lucy Hutchinson Written by Herself. A Fragment*. Lucy Hutchinson, *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson. With the Fragment of an Autobiography of Mrs. Hutchinson*. Edited with an Introduction by James Sutherland. Oxford University Press, New York (1664–71) 1973, 278–89; Anne Halkett, *The Autobiography of Anne Lady Halkett*. Edited by John Gough Nichols. Printed for Camden Society by Nichols and sons, Westminster (s.a.) 1875.
- ²² Ann Fanshawe, *Memoirs of Lady Fanshawe Wife of Sir Richard Fanshawe, Bart. Ambassador from Charles the Second to the Court of Portugal and Madrid. Written by Herself. With Extracts from the Correspondence of Sir Richard Fanshawe*. Henry Colburn and Richard Bentley, London 1830, v.
- ²³ Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*. Alkuperäisteos: L'enfant et la vie familiale sous l'ancien regime. Pimlico, London (1960) 1996, 45.
- ²⁴ Randolph Trumbachista, katso Patricia Crawford, The Construction and Experience of Maternity in Seventeenth-century England. *Women as Mother's in Pre-industrial England*. Edited by Valerie Fildes. Routledge, London and New York 1990, 4.
- ²⁵ O'Dayn mukaan äitiys ei ollut uuden ajan alussa yhtä intensiivistä kuin nykypäivänä. Rosemary O'Day, *The Family and Family Relationships, 1500–1900. England, France & United State of America*. Macmillan, London 1994, 169. Setä-

län mukaan monilla äideillä ei ollut keskiajalla aikaa keskittyä pelkästään äitiyteen. Päivi Setälä, ”Tyttöjä ne on pienet pojatkin”. *Naisen elämä. Mistä on pienet tytöt tehty, mistä tyttöjen äidit*. Toimittanut Kari Immonen. Otava, Helsinki 1994, 77.

- ²⁶ Ariesta ovat kritisoineet mm. Linda Pollock, *Forgotten Children. Parent-Child Relations from 1500 to 1900*. Cambridge University Press, Cambridge 1983, passim; Barbara Hanawalt, *Growing Up in Medieval London. The Experience of Childhood in History*. Oxford University Press, New York and Oxford 1993, 7–9. Äitiyden historian uusista näkökulmista katso esim. Crawford 1990, 4–5. Uusia näkemyksiä äitiyden historian tutkimukseen ovat tuoneet myös keskiajan äitiyttä tutkinut Clarissa Atkinson ja uuden ajan äitiyttä tutkineet Patricia Crawford, Toni Bowers ja Naomi Miller. Patricia Crawford, *The Construction and Experience of Maternity in Seventeenth-century England. Women as Mother's in Pre-industrial England*. Edited by Valerie Fildes. Routledge, London and New York 1990, passim; Clarissa W. Atkinson, *The Oldest Vocation. Christian Motherhood in the Middle Ages*. Cornell University Press, Ithaca and London 1991, passim; Toni Bowers, *The Politics of Motherhood. British Writing and Culture 1680–1760*. Cambridge University Press. Cambridge 1996, passim; Naomi J. Miller, *Mothering Others: Caregiving as Spectrum and Spectacle in the Early Modern Period. Maternal Measures. Figuring Caregiving in the Early Modern Period*. Edited by Naomi J. Miller & Naomi Yavneh. Ashgate Publishing Limited. Aldershot and Burlington 2000, passim.
- ²⁷ Crawford 1986, 211, 216; Mendelson 1988, 1. Katso tarkemmin renessanssiajan käsityksistä naisista kirjailijoina, Margaret W. Ferguson, *Renaissance Concepts of the 'Women Writer'*. *Women and Literature in Britain 1500–1700*. Edited by Helen Wilcox. Cambridge University Press, Cambridge 1996, passim.
- ²⁸ Lisää tietoja äidin neuvot -kirjoista, katso Betty S. Travitsky, *The New Mother of English Renaissance: Her writings on Motherhood. The Lost Tradition. Mothers and Daughters in Literature*. Edited by Cathy N. Davidson and E.M. Broner. Frederik Ungar, New York 1980 passim; Elaine V. Beilin, *Redeeming Eve. Women Writers of the English Renaissance*. Princeton University Press, Princeton 1987, 266–85; Valerie Wayne, *Advice for Women from Mothers and Patriarchs. Women and Literature in Britain 1500–1700*. Edited by Helen Wilcox. Cambridge University Press, Cambridge 1996, passim; Edith Snook, ”His open side our book”: Meditation and Education in Elizabeth Grymeston's *Miscelanea Meditations Memoratives. Maternal Measures. Figuring Caregiving in the Early Modern Period*. Edited by Naomi J. Miller & Naomi Yavneh. Ashgate Publishing Limited. Aldershot and Burlington 2000, passim; Tammi 2001, passim.
- ²⁹ Elizabeth Grymeston, *Miscelanea, Meditations, Memoratives*. The English experience. Number 933. *Theatrum orbis terrarum*, Amsterdam (1604) 1979, sig.A3r.
- ³⁰ ”...which made me now (as it often hath done heretofore) forget my selfe in regard of you”. Leigh 1616, 11, 12.
- ³¹ Leigh 1616, 4.

- ³² Grymeston (1604) 1979, sig.A3r; "... so that heerein I may shew my self a loving Mother, and the dutifull wife". Leigh 1616, omistuskirjoituksessa pojilleen Georgelle, Johnille ja Williamille.
- ³³ Joceline (1622) 1894, 11,12.
- ³⁴ "There is no mother can either more affectionately shew her nature, or more naturally manifest her affection, than in advisinig her children out of her owne experience". Grymeston (1604) 1979, sig.A3r.
- ³⁵ Margaret Godolphin, joka kuoli synnytykseen vuonna 1678 oli odotusaikanaan kirjoittanut kasvatuseuvoja lapselleen. Sarah Mendelson & Patricia Crawford, *Women in Early Modern England 1550–1720*. Clarendon Press, Oxford 1998, 196. Myös Sarah Meadows jätti ennen kuolemaansa 1688 lapsilleen kasvatuksellisen testamentin katso (Edgar Taylor, *The Suffolk Bartholomeans: a Memoir... of John Meadows*, London, Pickering, 1840) *Women's worlds Worlds in Seventeenth-Century England. A Sourcebook*. Edited by Patricia Crawford and Laura Gowing. Routledge, London and New York 2000, 200–1. Anne Spencer oli kirjoittanut jo kymmenen vuotta ennen kuolemaansa 1716 aviomiehelleen kirjeen, jossa hän esitti pyyntönsä sitä, miten hän toivoi heidän lapsiaan kasvatettavan jos hän kuolisi. Gladys Scott Thomson, *Letters of a Grandmother 1732-1735. Being the Correspondence of Sarah, Duchess of Marlborough with Her Granddaughter Diana, Duchess of Bedford*. Jonathan Cape, London, 1943, 11.
- ³⁶ Beilin 1987, 280. Lastaan itse imettävä äiti oli ollut oppineiden ihanteena itse asiassa jo keskiajallakin, josta ihanne siirtyi uudelle ajalle. Katso esim. Shulamith Shahar, *Childhood in the Middle Ages*. Routledge, London and New York 1990, 55, 62, 80.
- ³⁷ Betty S. Travitsky otti ensimmäisenä tutkimuksessa käyttöönsä käsitteen "The New Mother" kuvaamaan uuden ajan alun uutta äiti-käsitystä. Hän sai käsitteen Craig Thompsonin englanniksi kääntämästä *The colloquies of Erasmus* -teoksesta, jossa tämä oli kääntänyt *Puerpera* -nimisen keskustelun "The New Mother". Erasmus Rotterdamilainen: *The Colloquies of Erasmus*. Alkuperäisteos: *Colloquia familiaria*. Kääntänyt englanniksi Craig R. Thompson. The University of Chicago Press, Chicago and London (1524)1965, 267; Travitsky 1980, 34, 41. Katso termin käytöstä ja merkityksestä myös Gail Kern Paster, *The Body Embarrassed. Drama and the Disciplines of Shame in Early Modern England*. Cornell University Press, New York 1993, 198; Wayne 1996, 61.
- ³⁸ Erasmus Rotterdamilainen, *Colloquia Familiaria. 1524, 1526*. Nidetiedot puuttuvat (s.a.). Säilytyspaikka Turun yliopiston kirjaston kokoelmat, *Puerpera*, 265-81.
- ³⁹ Valerie Fildes, *Breast, Bottles and Babies. A History of Infant Feeding*. Edinburgh University Press, Edinburgh 1986, 153-5; Wayne 1996, 61.
- ⁴⁰ Wayne 1996, 61.
- ⁴¹ "How can a mother better expresse her love to her young babe, then by letting it sucke of her owne breast? As this is a testimony of love". Gouge (1622) 1976, 509.
- ⁴² Clinton (1628) 1975, sig. A2.

- ⁴³ Gouge (1622) 1976, 509.
- ⁴⁴ Clinton (1628) 1975, 16, 18. Fiona Newallin tutkimus on kuitenkin osoittanut, että esimerkiksi Aldemhamissa imettäjillä hoidossa olleiden lasten kuolleisuus oli suhteessa koko lapsikuolleisuuteen hyvin alhainen. Imettäjien perheet olivat tavallisesti melko hyvin toimeentulevia, joka oli ilmeisesti eräs tärkeä syy siihen, ettei hoitoon otettuja lapsia kohdeltu huonosti. Fiona Newall, *Wet Nursing and Child Care in Aldenham, Hertfordshire, 1595–1726: Some Evidence on the Circumstances and Effects of Seventeenth-Century Child Rearing Practices. Women as Mother's in Pre-industrial England*. Edited by Valerie Fildes. Routledge, London and New York, 128–9.
- ⁴⁵ Tammi 2001, 54–5.
- ⁴⁶ Peter Earle, *The Making of the English Middle class. Business, Society and Family Life in London 1660–1730*. Methuen, London 1989, 237.
- ⁴⁷ Fanshawe 1676 (1830), 52; Hutchinsonon 1664–71 (1973), miehensä hellästä äidistä 17–18, omasta hellästä äidistään 287. Alice Thornton (*Autobiography* post 1668), *Her own Life. Autobiographical Writings by Seventeenth-Century English Women*. Edited by Elspeth Graham, Hilary Hinds, Elaine Hobby & Helen Wilcox. Routledge, London and New York 1989, 151. Esimerkillisen ja ideaalin naisen luonteenpiirteistä katso Suzanne Trill, Religion and the Construction of Femininity. *Women and Literature in Britain 1500–1700*. Edited by Helen Wilcox. Cambridge University Press, Cambridge 1996, 33.
- ⁴⁸ Cavendish (1656) 1814,15.
- ⁴⁹ *Ibid.*, 16.
- ⁵⁰ Hutchinsonon (1664–71) 1973, 284.
- ⁵¹ Cavendish (1656) 1814, 14,15.
- ⁵² *Ibid.*, 15.
- ⁵³ Antonia Fraser, *The Weaker Vessel. Women's Lot in Seventeenth-Century England*. Weidenfeld and Nicolson, London 1984, 101–2.
- ⁵⁴ Äitien ja lasten välisistä konflikteista katso esim. Tammi 2001, 109–10, 125–7.
- ⁵⁵ Halkett (s.a.) 1875, 2–3.
- ⁵⁶ Green 1967, 233.
- ⁵⁷ *The Letters of a Grandmother 1732–1735. Being the Correspondence of Sarah, Duchess of Marlborough with Her Granddaughter Diana, Duchess of Bedford*. Edited by Gladys Scott Thomson. Jonathan Cape, London 1943, 96; David Green, *Sarah Duchess of Marlborough*. Collins, London 1967, passim; Tammi 2001, 125–7.
- ⁵⁸ Alle kouluikäisten lasten sekä kaiken ikäisten tyttöjen kasvatusta katsottiin kuuluvan naisille. Tästä syystä myös Mary Richin isä lähetti hänet pois kotoa. Usein leskimiehet ratkaisivat lastenhoito-ongelmansa avioitumalla pikaisesti uudelleen. Katso tyttöjen kasvatuksesta sekä sijaisäideistä tyttöjen kasvattajina uuden ajan alussa Tammi 2001, 91, 93, 124.
- ⁵⁹ Rich (1671–74) 1848, 1–2.
- ⁶⁰ *Ibid.*, 27.
- ⁶¹ ”... and my uncle's wife, who had a mother's kindness for her”. Hutchinsonon

- (1664–71) 1973, 284. "His aunt had such a motherly tenderness for him that he grew and prosper'd in her care". Hutchinson (1664–71) 1973, 21.
- ⁶² Gouge 1622 (1976), 581-2. "...that her cruelties to my mother exceeded the stories of stepmothers". Hutchinson 1664–71 (1973), 284.
- ⁶³ Margaret Cavandish kirjoitti ylpeänä, että hänen leskeksi jäänyt äitinsä oli kasvattanut hänet oman syntyperänsä ja sukupuolensa mukaisesti. "As for my breeding, it was according to my birth, and the nature of my sex; for my birth was not lost in breeding." Kasvatus ei millään muodoin ollut pilannut hänen syntyperäänsä. Cavendish (1656)1814, 3. Pienten lasten yksinhuoltajaksi jäänyt Anne Halkettin äiti ei ollut säästellyt kuluja taatessaan kaikille lapsilleen hyvän kasvatuksen. Myös Lucy Hutchinson kehui omaa leskiäitiään, jonka tärkein tehtävä oli ollut lasten kasvatus ja Jumalan palveleminen. Halkett (s.a.) 1875, 2; Hutchinson (1664–71)1973, 286–7. Mary Richin, Anne Fanshawn ja Lucy Hutchinsonin elämäkertoissa suvun isoäideistä, joista mainitsemisen arvoisena ansiona pidettiin sitä, että he olivat leskeksi jäätyään kasvattaneen yksin lapsensa. Fanshawe (1676) 1830, 59; Rich (1671–74) 1848, 1; Hutchinson (1664–71) 1973, 282.
- ⁶⁴ "my mother ... who spared noe expence in educating all her children in the most suitable way to improve them, and if I made not the advantage I might have done it was my own fault, and not my mother's who paid masters for teaching my sister and mee". Halkett (s.a.) 1875, 2, 3.
- ⁶⁵ Gouge (1622) 1979, 546.
- ⁶⁶ Juan Luis Vivesin ajatuksia äidin vaikutusvallasta katso Mary Beth Rose, Where Are the Mothers in Shakespeare? Options for Gender Representation in the English Renaissance. *Shakespeare Quarterly*. The Folger Shakespeare Library Vol. 42. 1991, 300; Snook 2000, 163.
- ⁶⁷ "2. Mothers may be more borne with herein because with long trouble they did beare, and with great travel bring forth their children. *Answ.* That may be a good motive for them to seeke the true good of their children, that so their trouble and travel may not be in vaine: but not to uphold them in the broad way that leadeth to destruction". Gouge (1622) 1979, 557–8.
- ⁶⁸ Gouge (1622) 1979, 501, 527–8, 557; John Locke, *Muutamia mietteitä kasvatuksesta*. Alkuperäisteos: Some Thoughts Concerning Education. Suomentanut J.V. Lehtonen. SKS, Helsinki (1692) 12, 19. Vivesistä, katso Rose 1991, 301. Moralistien ajatuksia lasten hemmottelusta yleensä, katso Keith Thomas, Children in Early Modern England. *Children and their books. A Celebration of Work of Iona and Peter Opie*. Edited by Gillian Avery and Julia Briggs. Clarendon Press, Oxford 1990, 46.
- ⁶⁹ Locke 1914, 12.
- ⁷⁰ Gouge (1622) 1979, 528.
- ⁷¹ Rose 1991, 301.
- ⁷² *Ibid.*, 301–5, 311–2. Äideistä Shakespearen näytelmissä katso myös Deborah Willis, *Malevolent Nurture. Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*. Cornell University Press, Ithaca and London 1995, 6.

- ⁷³ Kathryn Schwarz, *Mother Love: Clichés and Amazones in Early Modern England. Maternal Measures. Figuring Caregiving in the Early Modern Period*. Edited by Naomi J. Miller & Naomi Yavneh. Ashgate, Aldershot and Burlington 2000, 294; Frances E. Dolan, *Marian Devotion and Maternal Authority in Seventeenth-Century England. Maternal Measures. Figuring Caregiving in the Early Modern Period*. Edited by Naomi J. Miller & Naomi Yavneh. Ashgate, Aldershot and Burlington 2000, 283.
- ⁷⁴ Schwarz 2000, 296–303.
- ⁷⁵ Ote Thomas Hobbesin *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, katso Rosemary Agonito, *History of Ideas on Women. A Source Book*. A Perigee Book, New York 1977, 99–100.
- ⁷⁶ Staub 2000, 333, 340.
- ⁷⁷ Aristokraattipiireissä noitiin ei liitetty yhtä paljon pahan äidin piirteitä kuin alempien luokkien keskuudessa. Nainen nähtiin ennemminkin valtion ja Jumalan vihollisena. Willis 1995, ix, 15, 17, 33–5, 48, 76–7.
- ⁷⁸ Tämä ”The Knole Diaryksi” nimetty päiväkirja kattaa Anne Cliffordin elämästä vuodet 1603–19, *The Diaries of Lady Anne Clifford* Edited by D. J. H. Clifford. Sutton, Gloucestershire 1996, 21–82.
- ⁷⁹ Anne Clifford 11. maaliskuuta 1617, *The Diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 50. Anne kirjoitti Margaretin hampaiden puhkeamisesta myös äidilleen jo vuonna 1615, katso Linda Pollock *Parents and Children over Three Centuries*. Fourth estate, London 1987, 72.
- ⁸⁰ Ilmeisesti hampaiden puhkeamisen yhdistäminen lapsen kuolemaan liittyi vieroittamiseen rintamaidosta ja sen aiheuttamiin vaikutuksiin. Rintamaidosta vieroitettaessa lapsi menetti luonnollisen immuniteettisuojaan ja monipuolisia ravintoaineita sisältävän ravinnon. Fildes 1986, 390–1. Katso vieroittamisesta tarkemmin Tammi 2001, 80–2.
- ⁸¹ Anne ja Richard Sackevillen avioliitosta, katso myös Anthony Fletcher: *Gender, Sex and Subordination in England 1500–1800*. Yale University Press, New Haven and London 1995, 166–8.
- ⁸² Anne Clifford 3. toukokuuta 1616, *The Diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 32.
- ⁸³ Uuden ajan alun Englanti oli ainoa protestanttinen maa missä yhä edelleen säilyi katolisen kirkon avioerokiello. Viralliset avioerot olivat harvinaisia aina 1650-luvulle asti. Lawrence Stone: *Road to Divorce: England 1530–1987*. Oxford University Press, Oxford 1990, 5, 7, 13, 170.
- ⁸⁴ ”Upon the 10th, early in the morning I wrote a very earnest letter to beseech him that I might not go to the little House that was appointed for me, but that I might go to Horsley and sojour with my Child...”. Anne Clifford 10. toukokuuta 1616, *The Diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 33.
- ⁸⁵ Anne Clifford 11. joulukuuta 1616, *The Diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 42.
- ⁸⁶ Anne Clifford 19. huhtikuuta 1616, *The Diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 31.
- ⁸⁷ Anne Clifford 6. huhtikuuta 1617, *The Diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 53.
- ⁸⁸ Anne Clifford marraskuussa 1617, *The Diaries of Lady Anne Clifforsd* 1996, 64.
- ⁸⁹ Anne Cliffordin mainitsee Knolen kartanon henkilökunnan luettelossa nurse

- Carpenterin, joka ilmeisesti toimi lastenhoitaja ja hänen apunaan olleet Jane Sisley, Dorothy Pickenden ja leski Benin. Clifford 1996, Appendix 1.
- ⁹⁰ Anne Clifford 25. tammikuuta 1617, *The diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 47.
- ⁹¹ Anne Clifford 6., 12., 21. helmikuuta 1617, *The diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 48–50.
- ⁹² Crawford 1986, 40; Tammi 2001, 86–8.
- ⁹³ Eng. *bodice*, tarkoitti lapsen puvun alle puettua liiviä tai korsettia. Anne Buck: *Clothes and the Child. A Handbook of Children's Dress in England 1500-1900*. Holmes & Meier, New York 1996, 74–5. Jo 28. huhtikuuta 1617 Annen päiväkirjassa merkintä siitä, että hän oli yrittänyt pukea Margaretille liivit mutta se ei ollut jostain syystä onnistunut, *The Diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 55.
- ⁹⁴ Eng. *leading strings*, talutusohjokset olivat joko erilliset tai lapsen vaatteisiin kiinni ommellut kangasnauhat, joilla ohjattiin kävelemään opettelevaa lasta. Buck 1996, 64–6.
- ⁹⁵ Anne Clifford 1. toukokuuta 1617, *The Diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 55.
- ⁹⁶ Samuel Pepys kirjoitti käyneensä katsomassa ensimmäiseen lyhyeen mekkoonsa puettua kummilastaan, katso Buck 1996, 59. Lapsen pukeutuminen kertoi konkreettisesti lapsen eri ikäkausista. Ensin lapsi siirtyi kapaloista pitkään hameeseen ja sitten kävelemään oppiessaan lyhyempään mekkoon. Poikalapsille tärkeä siirtymävaihe oli pukeutuminen pitkiin housuihin ja tytöille valaanluisiin liiveihin. Buck 1996, 59, 81, 150; Mendelson & Crawford 1998, 89.
- ⁹⁷ Anne Clifford 14. toukokuuta ja 3. elokuuta 1617, *The Diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 55, 60.
- ⁹⁸ Anne Halkettin pikkusisko nukkui samassa huoneessa äitinsä kanssa. Halkett (s.a.) 1875, 12.
- ⁹⁹ Anne Clifford 2. ja 22. heinäkuuta 1619, *The Diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 78.
- ¹⁰⁰ Anne Clifford 4. kesäkuuta 1619, *The Diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 76.
- ¹⁰¹ ”All this Winter my Lady Margaret’s speech was very ill so as strangers cannot understand her. Besides she is so apt to take a cold, an so out of temper that it grieved me to think of it. I verily believe all these conveniences proceed from some Distemper in her Head”. Anne Clifford 28. marraskuuta 1619, *The Diaries of Lady Anne Clifford* 1996, 81.
- ¹⁰² Anne Clifford 1676, *The Diaries of Lady Anne Clifford* 1996, passim; D. J. H. Clifford: *The Diaries of Lady Anne Clifford*. Sutton, Gloucestershire 1996, 229, 269.

ARISTOKRAATTINEN MAAILMANKIRJA Opintomatkat osana 1600-luvun ruotsalaista aateliskasvatusta

Liisa Lagerstam

1600-luvun ihminen mielsi opinnot ulkomailla suurena maailmankirjana, josta ammennettiin kokemuksia vieraiden maiden elämästä ja kulttuurista.¹ Aatelisnuorison laajat opintomatkat ovat Euroopan kulttuurihistoriassa keskeisesti juuri uuden ajan alun ilmiö. Ne juonsivat juurensa säädyn pyrkimyksestä säilyttää uhanalainen eliittiasemansa muuttuvassa maailmassa, jossa toimiminen edellytti yhä monipuolisempaa tietotaitoa ja kokemusta kansainvälisistä olosuhteista. Juuri pitkäaikaisen oleskelun vieraissa maissa katsottiin oikealla tavalla laajentavan aatelisnuorison maailmankuvaa ja tarjoavan näin aikuisuudessa paremmat mahdollisuudet tarkkaan ja avoimeen päättelykykyyn. Samalla opintomatalla oli mahdollisuus omaksua tietty keskustelu- ja käytösnormisto, jonka hallinta oli kansainvälisen korkean tason sosiaalisen kommunikaation edellytys.

Uuden ajan alun yhteiskunnassa vaikuttavat muutoksen tuulet eivät olleet laimeimpia tuoreessa Ruotsin² kuningaskunnassa, joka kasvoi jokseenkin vähävaraisesta syrjäseudusta eurooppalaiseksi suurvallaksi 1600-luvun alkupuoliskolla. Nousu Itämeren alueen protestanttiseksi voimahahmoksi oli edellyttänyt modernin eli keskitetyn valtiokoneiston tehokasta rakennustyötä. Kyse oli ajallisista ja paikallisista eroista

huolimatta yleiseurooppalaisesta vallan keskittämiseen tähtäävästä prosessista. Vahvistuvat kuningashuoneet loivat ympärilleen uusia hallintokoneistoja, joiden avulla maallinen valta pystyi ennennäkemättömän tehokkaasti valvomaan ja verottamaan alamaisiaan.³ Yhteiskuntakäsitys perustettiin ajatukselle Jumalan maan päälle luomasta täydellisestä hierarkkisesta järjestyksestä, jossa jokaisella oli omat sosiaalisen aseman ja sukupuolen mukaan määritellyt oikeutensa ja velvollisuutensa. Vahva velvollisuusmoraali, joka valjasti säädyt ja yksilöt toimimaan kuninkaahan ja isänmaan edun mukaisesti, kukoisti erityisesti protestanttisessa Pohjolassa, jossa sitä levitettiin niin painetun sanan välityksellä kuin saarnastuoleistakin.⁴

Ruotsin aatelisto, jonka voimavarat eivät riittäneet kasvavan kuningasvallan murtamiseen, oli alusta asti mukana luomassa uutta virkakoneistoa ja tehokasta sotalaitosta. Näin aatelisto sai yksinoikeuden kaikkiin korkeisiin valtion virkoihin, ja vanhan vauraan ylhäisaateliston onnistui säilyttää perinteinen eliittiasemansa aina 1600-luvun lopulle saakka. Aatelistolta siirtymä vapaasta ritarista valtion palvelijaksi edellytti muutosta säädyn ihanteissa ja omakuvassa. Samalla myös aatelikoulutus jouduttiin rakentamaan uudelta perustalta. Uutta ihannetta aatelismiehestä, joka tunsi sota- ja valtiomiestaidon salaisuudet mutta hallitsi myös maailmanmiehen elkein hienostuneen hovikulttuurin vivahteet, voitiin tavoitella vain todella pitkäjänteisen koulutuksen kautta.⁵ Näin ollen aatelisnuorten kasvatusohjelmat koottiin toisiaan täydentävistä vaiheista, joiden aikana muuttuivat niin miljööt kuin kasvattajat.

Artikkelissani luotaan ensin lyhyesti uuden koulutusohjelman kahta ensimmäistä vaihetta eli alkeiskasvatusta ja akateemisia opintoja. Näemme, kuinka keskiajalla ja vielä pitkälle 1500-luvulle ylemmydentuntoisesti oppineisuuteen suhtautunut aatelissäätö oli omaksunut kirjallisen sivistyksen yhdeksi keskeiseksi hyveekseen. Tämän jälkeen siirryn pohtimaan lähemmin koulutusohjelman kolmannen vaiheen, ulkomaan opintojen, sisältöä ja merkitystä. Tämä rakenne oli luotu nimenomaan poikien koulutukseen ja vastasi ajan kulttuurin miehelle toiminnalle asettamiin vaatimuksiin.⁶ Lienee myös syytä tähdentää, että koulutus oli sidottu sukupuolen ja säädyn ohella jokaisen yksittäisen perheen asemaan. Aatelissäätö ei ollut homogeeninen ryhmittymä,

vaan sen sisällä vaikuttivat hierarkiatasot samalla tavoin kuin ajan sääty-yhteiskunnassa. Vain säädyn vauraimmalla ja itsetietoisimmalla ryhmällä — vanhalla ylhäisaatelistolla — oli resursseja ja sosiaalinen tarve ihanteellisen opinto-ohjelman läpikäymiseen ensin kotona, sitten yliopistossa ja lopulta ulkomailla.

Alkeisopinnoista akatemiaan

Poikien alkeiskoulutus aloitettiin jo varhaisessa lapsuudessa. Tänä aikana lapset tutustuivat yksityisopettajien johdolla grammatiikan ja kristinopin perusteisiin. Tiukan tapakasvatuksen avulla lapsesta haluttiin karsia pois viettien ohjaama ”eläimellinen” käytös ja luoda näin mahdollisimman hyvä pohja myöhemmälle koulutukselle.⁷ Noin seitsemän vuoden iässä opinto-ohjelmaan lisättiin aritmetiikan, latinan ja ehkä saksan tai ranskan kielten opintoja.

Pelkän kotiopetuksen ei enää katsottu riittävän monipuolisen koulutusohjelman läpikäymiseen, joten nuoret siirtyivät yleensä noin 12 vuoden iässä yliopistoon. Aateliskoulutuksen keskus Ruotsissa oli Upsalan yliopisto, joka oli 1620-luvulla uudistettu vastaamaan paremmin nimenomaan aatelis- ja virkamieskoulutuksen tarpeita. Aatelispojat opiskelivat yliopistossa maksuttomien julkisten luentojen ohella yksityisesti vanhempien opiskelijoiden ohjauksessa ja professorien maksullisissa kollegioissa.⁸

Yliopisto-opintojen peruspilareita olivat klassinen humanismi ja latinan kielen opinnot. Opintojen klassisen painotuksen taustalla vaikuttivat koulutus uudistusta ohjanneet ja motivoineet renessanssihumanismin aatteet. Humanistipedagogit, jotka etsivät antiikin kirjallisuuslähteiltä hyvän yksilöllisen ja yhteisöllisen elämän ohjeita, olivat halunneet siirtää koulutuksen painopisteen teologiasta antiikin kirjallisuuteen.⁹ Klassisten mestareiden esimerkkien inspiroimana opiskelijoiden sielunelämän, ja myös käytännön suullisen ja kirjallisen ilmaisutaidon, toivottiin jalostuvan uudelle tasolle.

Eri tilanteisiin arvokasta ja miehekästä puhetaitoa opiskeltiin muun muassa Cicerolta ja Plutarkhokselta. Moraalifilosofian auktoriteetteja olivat Seneca ja Epiktetos, kun taas politiikan oppeihin perehdyttiin

erityisesti Aristoteleen teosten pohjalta. Historiaa pidettiin elämän oppimestarina, ja esimerkkejä elämän eri tilanteisiin kerättiin antiikin suurten auktoreiden teoksista. Kunniallisen elämän ohjenuora oli järjenmukainen toiminta isänmaan, kuninkaan ja kaikkivaltiaan Jumalan palveluksessa. Jokaisen opiskelijan tuli myös sisäistää oma säätyarvonsa ja siihen liittyvät hyvän elämän eettiset ohjeet. Keskeisiä aatelismiehen moraalisia ohjenuoria eli hyveitä olivat viisaus, hurskaus, kohtuullisuus, kuuliaisuus, oikeudenmukaisuus, mielenlujuus, itsehillintä ja rohkeus.¹⁰

Aatelisnuorten opintosuunnitelmat olivat kokonaisvaltaisia. Niihin kuului muun muassa teologiaa, filosofiaa, retoriikkaa, matematiikkaa, maantiedettä, historiaa, valtio-oppia, oikeustiedettä ja kansankielten opintoja. Tämän lisäksi yritettiin mahdollisuuksien mukaan pitää huolta nuorten fyysisestä kehityksestä ja järjestää heille tilaisuuksia harrastaa pallopelejä, ratsastusta, tanssia ja asetaitoja.¹¹ Opintosuunnitelmat, joita kasvavien ammatillisten paineiden alla pyrittiin muokkaamaan käytännönläheisempään suuntaan, vaikuttavat hyvin kunnianhimoisilta — varsinkin, kun on tunnettua, että aatelisnuoret yliopiston omanarvontuntoisena eliittinä osallistuivat antaumuksella moniin vapaa-ajan rien-toihin.

Todellisuudessa keskiverto-opiskelijan tietopohja saattoi jäädä jokseenkin pinnalliseksi, vaikka ihanteena oli kirjoista kumpuavan viisau-den sisäistäminen. Täytyy kuitenkin pitää mielessä, että varsinainen oppineisuus ei edes kuulunut ylhäisön opintojen tavoitteisiin. Virallisten akateemisten tutkintojen suorittamista ei pidetty tarpeellisena, eikä edes välttämättä säädyn arvolle sopivana. Myöskään koulinta kriittiseen ajatteluun ei kuulunut uuden ajan alun yliopisto-opintojen tavoitteisiin. Uusi sukupolvi piti kouluttaa ymmärtämään ja hyväksymään vallitseva ajatusmaailma, ei asettamaan sitä kyseenalaiseksi.¹² Akateemisten opintojen aikana omaksutun elämäkatsomuksen kestävyys joutui koetukselle koulutuksen viimeisessä vaiheessa, kun ulkomaanopintomatka toi nuoret kosketuksiin vieraiden kulttuuriympäristöjen kanssa.

Kohti peregrinaatiota

Nopeatahtista kiertomatkatyypistä ulkomaanopintomatkaa kutsuttiin peregrinaatioksi. Aateliskoulutuksen täydellistävät ulkomaanopinnot eivät enää 1600-luvun puolivälissä suuntautuneet ensisijaisesti mannermaisiin yliopistoihin, koska Ruotsin oma yliopistolaitos oli saavuttanut varsin hyvän eurooppalaisen tason. Akateemisten opintojen sijaan nuoret saattoivat nyt keskittyä opiskelemaan ritarillisia taitoja, sotatieteitä, kansankieliä ja muodinmukaisen tapakulttuurin sääntöjä sekä keräämään kokemuksia eri maiden paikallisista olosuhteista ja erityispiirteistä.¹³

Matkasuunnitelmat laadittiin jo kotimaassa. Johtotähtinä suunnittelussa toimivat opintojen maksimaalinen hyöty tulevaisuuden uraa silmällä pitäen, ajan muoti matkailussa ja sukulaisten matkakokemukset. Matkareitit laadittiin kulkemaan yleensä Saksan läpi Alankomaihin, josta oli sitten tarkoitus jatkaa Englannin kautta ainakin Ranskaan ja rahojen vielä riittäessä antiikin kulttuurin kehtoon Italiaan. Matkalla oli tarkoitus viipyä muutamia vuosia, joten tarvittiin myös kiinnostavia pitempiaikaista oleskelua varten. Tyypillisiä kiinnostavia ruotsalaisille opintomatkaille olivat Alankomaiden tasavallan yliopistokaupunki Leiden, Loire-joen rantakaupunkien kuuluisat aatelisakatemit¹⁴ ja tapakulttuurin keskus Pariisi.¹⁵

Kotona laaditut suunnitelmat toteutuivat harvoin täydellisinä. Käytännössä arkipäivän sattuma ja paikalliset olosuhteet määrittivät, kuinka hyvin — tai huonosti — matkalle asetetut tavoitteet saavutettiin. Nuorelta itseltään odotettiin ennen kaikkea aikalaisten suuresti arvostamaa kykyä sopeutua ja sulautua vaivattomasti uusiin kulttuuriympäristöihin. Kohtelias, älykäs ja kaikissa tilanteissa säädynmukainen käyttäytyminen oli ensiarvoisen tärkeä valtti maailmalla. Opintomatkalaisella täytyi olla myös käytössään toimiva suhdeverkosto.¹⁶ Ilman arvovaltaisten henkilöiden antamia vakuuksia ja suosituksia hyvästä maineesta ovet eurooppalaisiin hovipiireihin eivät auenneet. Uuden ajan alun sosiaalista kanssakäymistä ja kommunikaatiota määrittivät pitkälle juuri henkilökohtaiset epäviralliset suhdeverkostot. Yleensä aristokraattinen syntyperä toi jo verenperintönä kansainvälisen suhde-

verkoston, jota nuoret sitten hyödynsivät, ylläpitivät ja laajensivat matkustaessaan ulkomailla.¹⁷

Ennen matkalle lähtöään nuoria evästettiin vielä moninaisilla ohjeilla ja varoituksilla. Opintoja ei pitänyt laiminlyödä. Kunniallisiin seurapiireihin piti omanarvontuntoisesti hakeutua. Uusia tuttavuussuhteita, jotka saattaisivat osoittautua myöhemmin hyödyllisiksi myös koko sukupiirille, tuli pyrkiä solmimaan kaikissa tilanteissa. Umpimielisyys piti unohtaa ja vieraiden maiden erilaisiin tapoihin piti pyrkiä sopeutumaan. Ennen kaikkea piti kuitenkin muistaa, että matkalaisen hyveistä tärkein oli kohtuullisuus. Ei ollut suinkaan salaisuus, että peregrinaatio oli tie, jonka varrella oli monia kasvattavia kokemuksia mutta myös joukoittain houkutusia. Nuoria varoitettiin ankarasti pysymään erossa juomingeista, kaksintaisteluista, tuhlailusta, laiskottelusta ja erityisesti lankeamasta huonomaineisten naisten pauloihin.¹⁸ Aivan toinen asia oli, seurasivatko nuoret saamiaan ohjeita. Ei ollut suinkaan harvinaista, että vapauden huumassa kotona vakuuteltu palava kuuliaisuuden halu ja velvollisuudentunne unohtuivat ja paheen houkutukset osoittautuivat ylivoimaisiksi.

Ritarillisia harjoituksia, kansankieliä ja sotatieteitä

Itse opintomatkaan kuului käytännöllinen harjoitusohjelma, jonka ensimmäinen osa koostui ritarillisten eli fyysisten taitojen harjoittelusta. Aateliskasvatuksen perustana oli jo antiikin pedagogeilta periytyvä ajatus sielun ja ruumiin välisestä harmoniasta, jossa fyysiset harjoitukset toimivat sielunkasvatuksen vastapainona. Keskiajan ritarikoulutuksessa fyysiset harjoitukset olivat olleet koko kasvatuksen perusta, ja yhä 1600-luvulla aatelismiehen piti hallita ainakin ritarillisten taitojen ydinkolmikko — ratsastus, miekkailu ja tanssi. Ratsastukseen kuuluvien vaikeiden ja raskaiden manööverien sanottiin olevan tehokkain keino vartalon muovaamiseksi kevytliikkeiseksi ja notkeaksi. Tanssin ja miekkailun hallittujen liikesarjojen katsottiin taas kehittävän erinomaisesti vartalon ja liikkeiden hallintaa.

Uuden ajan alun kulttuurissa ajateltiin, että ihmisen ulkomuoto ja elekieli ilmentävät hänen sosiaalista asemaansa. Näin ollen aatelismie-

het pyrkivät erilaisten harjoitusten avulla jalostamaan fyysisestä olemuksestaan ja liikkeistään yhä kauniimpia ja hallitumpia. Tärkeää oli, että käytöksessä tai olemuksessa nämä vuosikausien ponnistelut eivät saaneet näkyä, vaan kaiken tuli vaikuttaa ulospäin luonnollisen vaivattomalta.¹⁹ Ihanteelliseksi kouluttu fyysinen olemus ja liikehdintä toimivat varsin tehokkaana ylhäisaateliston sosiaalisen eriytymisen välineenä. Niitä kun ei voinut vain ostaa kuten muodinmukaista asukokonaisuutta, vaan aristokraattisen ruumiinkielen omaksumiseen tarvittiin vuosikausien pitkäjännitteistä harjoittelua.

Aatelispojat tulisivat tulevaisuudessa virkatehtävissään tarvitsemaan laajaa kielitaitoa. Kansankielten opiskelusta oli kansainvälistymisen myötä tullut merkittävä osa peregrinaation harjoitusohjelmaa. Ranska oli 1600-luvun puoliväliin mennessä vakiinnuttamassa asemaansa yleiseurooppalaisena hovikelpoisuuden ja eliitin kanssakäymisen kielenä. Myös Ruotsin ylhäisaatelistolle sujuva ranskan kielen taito näyttää olleen sekä korkean aseman edellytys että sen merkki.²⁰ Kohtuullisen sujuva ranskan kielen taito ei todelliselle kavaljeerille riittänyt, sillä vasta keskustelutaidon hienostuneimpien nyanssien hallinta kertoi puhujan korkeasta asemasta. Puhtaan ääntämyksen ja intonaation ohella hänen äänensä tuli olla ajan vaatimusten mukaan selkeä muttei käheä eikä liian kova tai hiljainen. Käytettyjen sanojen ja sanontojen piti olla kohteliaita, älykkäitä ja yleisesti käytössä. Ne eivät kuitenkaan saaneet olla niin tavallisia, että ne olisivat vaikuttaneet maalaismaaisilta tai niin harvinaisia, ettei kukaan ymmärtäisi niitä.²¹

Koska suuri enemmistö aatelisnuorista haaveili upseerin urasta, he pyrkivät osana harjoitusohjelmaansa terävöittämään tietojaan sotatieteissä. Niihin saattoi paneutua mannermaisten yliopistojen järjestämällä erityiskursseilla, aatelisakatemoissa tai palkkaamalla yksityisopettajakseen alan asiantuntijan. Sotatieteiden teoreettisista opinnoista oli tullut ansio upseerille sotalaitoksen uudistumisen myötä. Tarvittiin enemmän hyvin koulutettuja upseereita, jotka pystyisivät itsenäisesti hyödyntämään erikoistunutta sotateknologiaa ja liikkuvaa taktiikkaa. Teoria ei kuitenkaan voinut korvata käytännön taistelukokemuksen merkitystä, joten sadat aatelisnuoret päättivät sotilaskoulutuksensa karaisemalla luontoaan vapaaehtoisina Euroopan taistelukentillä.²²

Hovipiirien keskustelu- ja tapakulttuuria

Omat vaatimuksensa opintomatkoille asetti eliitin tapa- ja keskustelukulttuurin yksityiskohtaistuminen ja yhdenmukaistuminen. Yhteinen tapakulttuuri vahvisti eurooppalaisen aristokratian yhteenkuuluvuuden tunnetta yli kansallisten ja uskonnollisten rajojen. Samalla se pyrki osaltaan eriyttämään eliitin muista yhteiskuntaryhmistä.²³ Kotona tapakasvatusoppaita lukemalla itsestään ei pystynyt muovaamaan luontevan kohteliaasta hovimestä. Ylhäisöpiirien kanssakäymistä ja kommunikaatiota tarkasti määrittelevän etiketin säännösten omaksuminen edellytti pitempiaikaista oleskelua jossain hienostuneen mannermaisen tapakulttuurin metropolissa. Opintomatkalaiset hankkivat viimeisen silauksen tapa- ja keskustelukulttuuriin tavallisesti Pariisissa, jonka seurapiirit olivat pikku hiljaa saavuttaneet edelläkävijän aseman pukeutumis-, käytös- ja puhenormistoissa.²⁴ Oli kuitenkin mahdollista perehtyä tapakulttuurin saloihin myös Ranskan ulkopuolella. Esimerkiksi Espanjan Alankomaiden (vastaa nykyistä Belgian aluetta) pääkaupungissa Brysselissä matkalainen saattoi oikeiden tuttavien avulla päästä osalliseksi kaupungin hyvin muodikkaasta salonkikulttuurista.

Tapa- ja keskustelukulttuuria opittiin näin luontevasti tanssiaisten, näytelmien seuraamisen ja huviretkien lomassa. Osa nuorista on painottanut nimen omaan keskustelujen jalosukuisten ja henkevien naisten kanssa muokanneen heistä päteviä elämään ja keskustelemaan älykkäästi ylhäisöpiireissä. Vaikka ajan naisihanteen mukaan myös korkea-arvoisten daamien tuli julkisesti puhuessaan olla pidättyväisiä ja sovinnollisia, salongeissa heidän panoksensa tapojen ja keskustelutaidon kehitykseen oli keskeinen.²⁵

Menestyäkseen hoveissa ja salongeissa opiskelijalla täytyi olla aikaisten suuresti arvostama kyky vaihtaa tyyliä keskustelukumppanin luonteen ja aseman mukaan. Tämä taas edellytti eri keskustelutyylin vankkaa hallintaa ja hyvää ihmistuntemusta ja arvostelukykyä. Sanalliset kyvyt olivat muutenkin arvossaan aristokraattisissa seurapiireissä.²⁶ Kavaljeerin piti osata esimerkiksi kertoa pieniä huvittavia tarinoita ja arvoituksia, joiden rakennusaineeksi hän tarvitsi ajan allegorisen kielen ja sen sisältämien monisärmäisten merkitysten tuntemusta.

Ulkomailla matkustaessaan aatelismiehen tuli siis elää oikeissa pii-

reissä. Säädynmukainen seuraelämä edellytti korkean aseman mukaista varakkuutta ja sen osoittamista ulospäin. Ilman asianmukaista vaate-tusta, asuinpaikkaa tai palveluskuntaa oli turha odottaa sisäänpääsyä eliittipiireihin.²⁷ Vaikka elämä ylhäisöpiireissä edellytti määrättyä ulkoisen statuksen säilyttämistä kaikissa olosuhteissa, ylilyönteihin ei kuitenkaan saanut langeta. Opintomatkoille lähteviä nuoria aatelisia varoitettiin joutumasta liiallisen ylellisen elämän pauloihin, sillä tämä johti lähes väistämättä taloudellisiin ongelmiin ja velkaantumiseen. Usein varoitukset näyttävät kuitenkin kaikuneen kuuroille korville, sillä peregrinanttien kotiin kirjoittamien kirjeiden yleisimpänä motiivina oli akuutti rahapula.

Historioitsijoiden esittämät näkemykset Ruotsin 1600-luvun aateliston ylellisyyskulutuksesta ovat hyvä esimerkki tulkintamallien muutoksesta tutkimuskentällä. Vanhempi historiankirjoitus tulkitsi ylhäisaateliston vuosisadan jälkipuoliskolla tuhlanneen maaomaisuudesta ja virkapalkkioistaan kertyneet rikkautensa järjettömään ylellisyyteen. Erityisenä syynä tähän moraaliseen rappioon nähtiin opintomatkojen myötä lisääntyneet kosketukset ulkomaiden pröystäilevään elämäntapaan. Nykytutkimus näkee tämän kieltämättä varsin suurisuuntaisen ylellisyyskulutuksen pohjautuvan ensisijaisesti niin sanottuun eriyttävään kulutusmalliin.²⁸ Ylellisyyskulutus, kuten myös hienostunut ruumiinkieli tai keskustelukulttuuri, oli keino, jonka avulla vanha eliitti pyrki osoittamaan erityisyytensä ja säilyttämään sosiaalisen, poliittisen ja taloudellisen valta-asemansa muuttuvassa uuden ajan alun yhteiskunnassa.

Harvinaisuuksien ja taiteen maailmassa

Kolmas keskeinen osa-alue peregrinaatioiden opinto-ohjelmissa oli liikuminen vieraissa maissa puhtaasti matkailijana. Opintomatkalaiset eivät varsinaisesti ottaneet aktiivisesti osaa tapahtumiin vaan keräsivät vaikutteita ja tekivät muistiinpanoja näkemistään ja kuulemistaan asioista.²⁹ Kaiken kaikkiaanhan oleskelun vieraissa maissa toivottiin kokemusmaailmaa laajentamalla lisäävän ymmärrystä vieraiden maiden elämästä ja kulttuurista.

Eri maiden nähtävyyksien ja olosuhteiden tarkkailun ohella pidettiin tärkeänä, että nuoret keskustelisivat paikallisten asukkaiden kanssa. Näin he saivat laajemman kuvan ihmisten tavoista ja ajatuksista kuin liikkueessaan aristokraattisissa seurapiireissä. Matkavaunujen ja jokilaivojen pienissä matkaseurueissa tai yöpyessään majataloissa nuorille avautui erinomainen mahdollisuus vaihtaa ajatuksia sosiaalisilta ja kulttuurisilta taustoiltaan hyvin erilaisien ihmisten kanssa. Jotta keskustelut olisivat sujuneet ystävällisissä merkeissä, korostettiin opintomatkalaisien ohjeissa, ettei paikallisia tapoja tai uskomuksia ollut sopivaa kritisoida ainakaan julkisesti.³⁰

Yksi leimallisimpia piirteitä 1600-luvun opintomatoille oli intohimo mitä moninaisimmissa muodoissa esiintyviin harvinaisuuksiin, kiinnostus kaikkeen eriskummalliseen ja ennen näkemättömään. Harvinaisuuksiin oli käteväntä tutustua erityisissä kuriositeettikamareissa. Nykyihmisen maailmankäsityksen pohjalta harvinaisuuskamareiden oudot kalat, kotilot, eläimet, kasvit, kivet, luurangot, mekaaniset keksinnöt ja taideteokset oli pantu esille ilman mitään järkevää luokittelujärjestelmää. Kyse ei kuitenkaan ollut vain sattumanvaraisesti järjestettyjen eriskummallisuuksien sekamelskoista. Harvinaisuuskokoelmat olivat ikään kuin maailmankamareita, joissa esineet ja niiden esillepano ilmensivät oman aikansa käsitystä maailmasta ja sitä hallitsevasta järjestyksestä.³¹

Nähdäkseen harvinaisia esineitä tai kuullakseen mielenkiintoisia tarinoita opintomatkalaisen ei tarvinnut päästä suljettuihin kokoelmiin. Riitti, että hän piti silmänsä ja korvansa auki matkan varrella. Esineistä näyttää tehneen aikalaisten silmissä harvinaisuuksia niiden materiaallinen arvo, taidokas työstö, tekninen uudenaikaisuus, poikkeuksellinen koko tai eksoottinen alkuperä, mutta mieleenpainuvien harvinaisuuksien ei kuitenkaan tarvinnut olla ulkoiselta olemukseltaan huomiota herättäviä. Yhtä tärkeitä olivat niistä kerrotut tarinat, joissa fakta ja fiktio sekoittuivat matkalaista kiinnostavalla tavalla. Yksi erityisryhmä harvinaisuuksien joukossa olivatkin uskonnolliset pyhäinjäännökset ja niihin liittyvät legendat.³² Vaikka pyhimyskultti oli luterilaisen ortodoksian nimeen vannovassa Ruotsissa lakkautettu, pyhäinjäännökset kiinnostivat myös ruotsalaisia matkalaisia — olivathan pyhimyslegendat osa yhteistä kristillistä perinnettä.

Uuden ajan alun kulttuurissa raja-aidat kuriositeettien ja taideteosten tai taiteilijoiden ja käsityöläisten välillä eivät olleet samalla tavalla määriteltyjä kuin meidän aikanamme. 1600-luvulla taiteesta keskusteleminen ja sen parissa eläminen olivat osa Euroopan ylhäisön arkea, mutta usein mieltymys loisteliaisuuteen ja kallisarvoisiin materiaaleihin jätti yhä perinteiseen tapaan taiteen muut laatuominaisuudet varjoonsa.³³ Tämä jokseenkin ambivalentti, henkilökohtaisista mieltymyksistä kumpuava taidesuhde erottaa 1600-luvun opintomatkat seuraavan vuosisadan opintomatoista, joiden perustavoite oli nimenomaan nuoren eliitin taidemaun kultivoiminen.

Barokin hovikulttuurissa, joka huipentui 1600-luvun lopulla Versailles'ssa, taiteen eri osa-alueet oli valjastettu ennennäkemättömän tehokkaasti toimimaan hallitsijan vallan ja vaurauden symboleina. Antiikin harmonisiin suhdeteorioihin perustuva hoviarkkitehtuuri loi soveliaan taustan aristokraattiselle elämäntavalle. Ranskalaisesta klassismista, kuten hienostuneen hovimiehen olemuksesta, oli pyritty eliminoidaan kaikki impulsiiviset elementit. Opintomatkojen ohjelmissa sama kulttuurinen viehtymys täydellisesti hallittuihin geometrisiin kuvioihin leimasi ritarillisten harjoitusten koreografioita sekä tapa- ja keskustelukulttuurin kontrolloituja maneereja.³⁴

Maailmankirjan sulkeuduttua

Kokonaisuudessaan opintomatka näyttää todella olleen lähes kaikki elämän eri osa-alueet kattava maailmankirja, joka muovasi nuorten käsitystä maailmasta ja ihmisluonnosta. Kohdatessaan vieraita kulttuureja ja ympäristöjä nuorten maailmankuva laajeni, ja he oppivat arvioimaan paremmin myös omia henkilökohtaisia ja kansallisia vahvuuksiaan ja heikkouksiaan. Tämä suuria odotuksia mukanaan kantanut itsenäistymisen ja vapauden elämänmatka merkitsi samalla myös päätöstä nuoruuden opintovuosille. Kotimaassa odotti vastuullinen aikuisuus, jota piti ryhtyä rakentamaan monivaiheisen koulutuksen aikana omaksuttujen tietojen ja taitojen avulla.

FM Liisa Lagerstamin erityisala on uuden ajan alun aateliskulttuuri. Yksilön kokemusmaailman suhde ympäröivään kulttuuriin on peruslähtökohta Lagerstamin väitöskirjatyössä, joka kohdistuu 1600-luvun ruotsalaisen aristokraatin Gabriel Kurckin elämäntilanteeseen.

Viitteet

- ¹ Ks. esim. Mark Motley, *Becoming a French Aristocrat. The Education of the Court Nobility 1580–1715*, Princeton, 1990, 189.
- ² Uuden ajan alun Ruotsin valtakunnan kaksi maantieteellistä keskusaluetta muodostivat nykyiset Ruotsi ja Suomi. Tässä artikkelissa ei tehdä eroa ”suomalaisen” ja ”ruotsalaisen” ylhäisaateliston välillä. Jaon tekeminen on ongelmallista, koska kyse oli tiukasti avioliittojen yhteen sitomasta sukuverkostosta, johon kuului perheitä Pohjanlahden molemmilta puolilta.
- ³ Ks. esim. Petri Karonen, *Pohjoinen Suurvalta. Ruotsi ja Suomi 1512–1809*, Juva, 1999, 185–206, 230–234.
- ⁴ Peter Englund, *Det Hotade Huset. Adliga föreställningar om sambället under stormaktstiden*. Stockholm, 1994 (1989), 25–48.
- ⁵ Jussi Nuorteva, *Suomalaisten ulkomainen opinkäynti ennen Turun akatemian perustamista 1640*, Helsinki, 1997, 382–386; J. H. Hexter, *Reappraisals in History*, London, 1967, 66–69.
- ⁶ Maskuliinisuudesta, se muodoista ja merkityksestä uuden ajan alun kulttuurissa, ks. esim. Elisabeth A. Foyster, *Manhood in Early Modern England. Honour, Sex and Marriage*, London, 1999.
- ⁷ Pitkäjänteiseen lasten ja nuorten tapakasvatukseen oli ryhdytty määrätietoisesti panostamaan uuden ajan alussa. Tälle ns. siviliteettikirjallisuudelle ja -kasvatukselle voidaan asettaa lähtökohta Erasmus Rotterdamilaisen teoksen *De civilitate morum puerilium* julkaisemisesta vuonna 1530. Tämä ulkoasultaan varsin vaatimaton lapsille kaikkiin sosiaalisiin tilanteisiin ohjeeksi tarkoitettu kirjanen vaikutti valtavien painoksiensa ja käännöstensä ansioista lähes kaikkeen tapakasvatuskirjallisuuteen seuraavien kolmensadan vuoden aikana. Ks. Jacques Revel, ”The Uses of Civility” *A History of Private Life. Passions of the Renaissance*, Cambridge — London, (1986) 1989, 168–173.
- ⁸ Kotiopetuksesta ks. Motley 1990, 36–58; Upsalan yliopistosta, ks. Sten Lindroth, *Svensk lärdomshistoria II. Stormaktstiden*, Stockholm, (1975) 1997, 18–35.
- ⁹ John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance*, London, (1993) 1994, 194–200.
- ¹⁰ Liisa Lagerstam, Early Modern Man of Honour. *Time Frames. Negotiating Cultural History*, Turku, 2002, 20–23; Englund 1994, 83–89.
- ¹¹ Erinomainen kokonaisuus ylhäisaatelisten nuoren akateemisista opinnoista, Leif Åslund, *Magnus Gabriel De la Gardie och vältaligheten*, Uppsala, 1992,

25–69.

- ¹² Esim. Lindroth 1997, 32–34, 38.
- ¹³ Olen itse perehtynyt nimenomaan kiertomatkatyyppeihin opintomatkoihin pro gradu -tutkielmassani *Gabriel Kurckin peregrinaatio. Nuoren aatelmiehen opintomatka Euroopassa 1653–1655* (Turun yliopisto, kulttuurihistoria, 1999).
- ¹⁴ 1500-luvulta lähtien Eurooppaan oli perustettu ns. aatelis- tai ritariakatemioita, joiden opetuksessa oli pyritty yhdistämään nimenomaan aatelistolle hyödylliset teoreettiset opinnot fyysisiin harjoituksiin. Ranskalaisten aatelisakatemioiden suosioon pohjoismaisten matkalaisten keskuudessa vaikutti niiden panostus perinteisiin ritarillisiin taitoihin opinto-ohjelmissa. Ks. Göran Göransson, *Virtus Militaris. Officerideal i Sverige 1560–1718*, Lund, 1990, 74–75.
- ¹⁵ Keskeisiä tutkimuksia pohjoismaisista opintomatkoista 1600-luvulla: Lars Nilén, *Peregrinatio academica. Det svenska sambället och utrikesresorna under 1600-talet*, Lund 1983; Vello Helk, *Dansk-norske studierejser fra reformationen til enevældens 1536–1660*, Odense, 1987; Nuorteva 1997.
- ¹⁶ Matkalla luotiin monenmoisia henkilösuhteita, joista osa solmittiin tulevaisuutta silmällä pitäen kansainväliseksi kontaktiverkostoksi. Suurin osa matkan henkilösuhteista syntyi kuitenkin juuri sen hetken tarpeista ja uudet tuttavat jäivät matkan jatkuessa unohtuiksi. Ulkomailla nuoret onnistuivat kuitenkin myös solmimaan aikalaisten suuresti arvostamia lämpimiä ystävyysuhteita, joita myöhemmin pidettiin yllä kirjeenvaihdon välityksellä.
- ¹⁷ Tätä uuden ajan sosiaalista kommunikaatiota säädellyttä mekanisme kutsutaan patronaattijärjestelmäksi. Prosessi perustuu vallan kiertokulkuun, jossa osallistujien (patronus, välittäjä, klientti) tarkoituksena saada lisää valtaa tai säilyttää jo olemassa oleva valtansa. Ks. esim. Mario Biagioli, *Galileo, Courtier The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago — London, 1993, 19–30.
- ¹⁸ Matkaohjeista, ks. esim. Antoni Maczak, *Travel in Early Modern Europe*, Cambridge, 1995 (1978), 152–157; Helk 1987, 36–37.
- ¹⁹ Ritariillisista harjoituksista ja niiden merkityksestä, ks. esim. Motley 1990, 140–150; Gabriel Kurck, *Lefnadsminnen*, Helsingfors, 1906 (n. 1705), 39, 70–71, 74.
- ²⁰ Ks. esim. Nuorteva 1997, 416–417, 424–425.
- ²¹ Lainaus ranskalaisen hovikappalaisen Antoine Maletin selvityksestä (1621) hienostuneen kielitaidon nyansseista, ks. Motley 1990, 71–72.
- ²² Esim. Göransson, 1990, 91–97, 100–102; ks. myös Kurck 1906, 32–37.
- ²³ Muutosta uuden ajan tapakulttuurissa on tarkasteltu ns. sivilisaatioprosessina, näkökulman perusteos on Norbert Elias, *Civilizing Process. The History of Manners*, Oxford, 1978 (1939).
- ²⁴ Revel 1989, 190–199.
- ²⁵ Opintomatkalaisen kokemuksista Brysselin salongeissa, ks. Kurck 1906 31, 37–39; Uuden ajan alun naisihanteesta erinomainen artikkeli Barbro Bergner, *Dygden som levnadskonst. Kvinnliga dygdeideal under stormaktstiden. Jämmerdal och fröjdesal. Kvinnor i stormaktstidens Sverige*, Stockholm 1997.
- ²⁶ Renessanssin usein juuri älykkääseen dialogimuotoon kirjoitetut etikettioppaat

- korostivat keskustelutaidon merkitystä hovimiehelle, ks. esim. Baldassar Castiglione, *Hovimies*, Porvoo — Helsinki, 1957 (1528), 136–137.
- ²⁷ Englund 1994, 70–76; Maczak 1995, 83–84, 93–94.
- ²⁸ Ylellisyyskulttuurin ympärillä käydystä keskustelusta, ks. esim. Margareta Revera, *En barock historia. Om den svenska 1600-talslyxen och dess plats i samhällsomvandling. Tre Karlar. Karl X Gustaf Karl XI Karl XII*, Stockholm, 113–129
- ²⁹ Helk 1987, 34–35, 105–106. Nuoret ikuistivat matkakokemuksiaan matkapäiväkirjojen ohella ns. muistokirjoihin, ks. Jussi Nuorteva, *Suomalaiset muistokirjat ja muistokirjamerkinnot ennen isovihaa*, Helsinki, 1983, 23–32.
- ³⁰ Esim. Maczak 1995, 39–40, 120–124, 136–140, 157.
- ³¹ Harvinaisuuskokoelmista, ks. esim. Paula Findlen, *Possessing Nature. Museums, Collecting and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley — Los Angeles — London, 1996, 50–57.
- ³² Gabriel Kurckin moninaisia mainintoja erityyppisistä matkalla kohdatuista harvinaisuuksista, ks. Kurck 1906, 22, 23–24, 30, 42, 47–48, 51–52, 54, 59, 72–73, 77–78.
- ³³ Esim. Maczak 1995, 205–208; Hale 1994, 392–413.
- ³⁴ Norbert Elias, *Court Society*, 1983 (1969), Oxford, 111–112; Hale 1994, 400–404; Arne Losman, *Carl Gustaf Wrangel och Europa. Studier i kulturförbindelser krig en 1600-talsmagnat*, Stockholm, 1980, 46.

TUTKIMUSMATKAILIJOITA, DANDYJÄ JA VISIONÄÄREJÄ — EKSENTRISYYS MODERNIN AJAN KYNNYKSELLÄ

Kari Kallioniemi

Johdanto: Mitä eksentrisyys on?

That so few now dare to be eccentric, marks the chief danger of our time. (John Stuart Mill, *On Liberty*, 1859)

Jokaisella lienee arkinen käsitys siitä, mitä eksentrisyys tarkoittaa. Sanakirjaa vilkaistessa esiin tulee juuri tämä käsitys. Eksenttrinen henkilö on poikkeava tai ”outo”. Termille annetaan myös sellaisia lisämerkityksiä kuin leikkisyys ja ennakoimattomuus.

Juuri impulsiivinen ja lapsenomainen leikkisyys sekä ”keppostelevuus” yhdistyvät arkitajunnassa eksentrisyyteen. *Helsingin Sanomissa* julkaistu pikku-uutinen vahvistaa juuri näitä käsityksiä. Siinä kerrottiin vuoden 2001 Britannian parhaan eksentrikon tittelistä kilpailevista ihmisistä. Eräs kilpailija purjehti Thames-jokea pitkin kelluvalla kolmipyöräisellä polkupyörällä. Hän oli myös rakentanut itselleen punotun koriauton. Kapteeni Papuna tunnettu mies taas käytti oranssia

uimalakkia näyttääkseen enemmän keitetyltä pavulta. Muita yrittäjiä olivat muun muassa mies, joka tunki taloonsa yli sata postilaatikkoa ja nainen, jonka pihalla on maailman suurin puutarhatonttujen rauhoitusalue.¹

Tällaiset hauskat ja hupaiset tarinat eksentrikkojen touhuista eivät ehkä kuitenkaan vastaa täysin termin sisältöä. Synonymisanakirja *Roget's Thesaurus of English Words and Phrases* yhdistää eksentrisyyden hulluuteen ja uskonnolliseen ja fundamentalistiseen yksioikoisuuteen sekä asioihin intohimoisesti suhtautuvaan persoonallisuuteen.²

Eksentrisyys voi täten olla äärikäyttäytymistä niin harmittomassa kuin uhkaavassa muodossa. Kysynkin tässä artikkelissa, miten eksentrisyys on nähty kulttuurissamme ja erityisesti 1700- ja 1800-lukujen ilmiönä.

Länsimainen modernisaatio on lisännyt tarvetta niin yksilöllisyyden kuin marginaalisuuden ymmärtämiseen. Tällöin eksentrisyyden määrittely lähestyy myös psykohistorian tai marginaalihistorian näkökulmia. Eksentrisin yksilöllisyys on edustanut tietynlaista sopeutumattomuutta, johon yhteisön sopeuttavat paineet kohdistuvat. Yksilöllisyys on tällöin jotain luovuttamatonta, jokaisen yksilön ainutlaatuinen ominaisuus, joka on itsessään arvokasta. Siksi eksentrisyys voi pitää sisällään jopa vastakkaisia ja ristiriitaisia elementtejä — energisyyttä ja luovaa laiskuutta, leikkisyyttä ja kurinalaisuutta, mielikuvitusta ja realismia, ulos- ja sisäänpäinsuuntautuneisuutta. Kaikki tavalla tai toisella eksentrisyyden tunnusmerkkejä.

Usein esitetty kysymys on, mikä erottaa eksentrisyyden tämän päivän julkkiskulttuurista tai vaikkapa tavallisista huuliveikoista ja kylähulluista. David Weeks ja Jamie James esittelevät kirjassaan *Eccentrics* joukon nykyajan eksentrikkoja, jotka mahtuvat heidän tieteelliseen määritelmäänsä ilmiöstä.

Heidän vuodesta 1984 jatkunut eksentrisyyden tutkimusprojekti on pitänyt sisällään noin 1000 haastattelua. Lajissaan työ on mahdollisesti tähän päivään asti ainoa systemaattinen ja tieteellisyyteen pyrkivä kartoitus aiheesta. Weeks on ammatiltaan neuropsykologi ja toiminut viimeiset 20 vuotta Edinburghin kuninkaallisessa sairaalassa. Yhdessä teksasilaisen journalistin Jamie Jamesin kanssa hän kokosi työnsä tulokset kirjaksi vuonna 1995.³

Toiveikkuuden esiintuominen on David Weeksin mukaan yksi eksentrisyyden silmiinpistävin universaali piirre. Hänen yhtenä haasteltavana on tohtori Patch Adams, ”klovnitohtori”, joka on kuin koulu-esimerkki positiivisesta eksentrisyydestä.

Adamsissa ei yhdisty pelkästään toiveikkuus vaan myös idealismi ja ihmisrakkaus tavalla, jossa on melkein messiaanisia piirteitä. Hän perusti 1971 Gesundheit-instituutin luonnonkauniiseen Pocahontas Countyyn, Yhdysvaltain Länsi-Virginiaan. Adams uskoo, että huumori näyttelee tärkeää osaa ihmisten parantumisessa, ja siksi hän ajoittain pukeutuu klovnin asuun ottaessaan potilaita vastaan. Hän on myös sitä mieltä, että raha ja lääketeollisuus ovat korruptoineet lääketieteen, ja ei siksi suostu ottamaan palkkioita potilailtaan. Adams rakensi teoksen kirjoittamisajankohtana 90-luvun puolivälissä instituuttiinsa vuodeosastoa, johon tulisi tilaa musiikin, teatterin ja keramiikan harrastamiselle sekä salakäytäviä, liukuovia ja puu- ja kasvihuoneita — lasten seikkailupuiston tyyliin.⁴

Idealismi, toiveikkuus, sinnikkyys ja onnen tavoittelu ovat piirteitä, jotka liitetään eksentrisyyteen sitä käsittelevissä kirjoissa ja artikkeleissa. Onnellisuuden idea lähentää eksentrisyyttä myös psykohistorian lähtökohtiin.

Juha Siltalan mukaan psykohistorian kaksi keskeistä lähtökohtaa ovat: Mitä yksilöllisyys loppujen lopuksi merkitsee? Miten erilaisten mahdollisuuksien toteutumisen virrasta, mahdollisuuksien, jotka aika ajoin ”tärvellään”, voitaisiin nousta kohti onnellisempaa elämää?⁵

Psykohistoria tarjoaakin mahdollisuuden tarkastella eksentristen pyrkimysten lisääntymistä yksilöllistymiskehityksen historiassa sekä näitä pyrkimyksiä tukahduttavia toimia. Yksilöllisyyden sietokyky on myös Siltalan kysymyksenasettelun keskiössä. Siksi hän on kertonut, kuinka hänet vei psykohistorian tutkimuksen pariin kysymys siitä, kuinka yksilöinä erottuvien nöyryyttäminen on tapahtunut suomalaisessa kulttuurissa. Tästä syystä Siltala kertoo ryhtyneensä kirjoittamaan eräänlaista länsimaisen individualismin kulttuurihistoriaa Suomessa ja suomalaisen modernisaation historiaa. Hänen peruslähtökohtansa on se, että suomalainen mentaliteetti noudattelee tietyllä viiveellä länsimaista modernisaatio- ja yksilöitymiskehitystä.

Siltala olettaa psykohistoriallisesti, että ihmiset ovat tähänastisessa

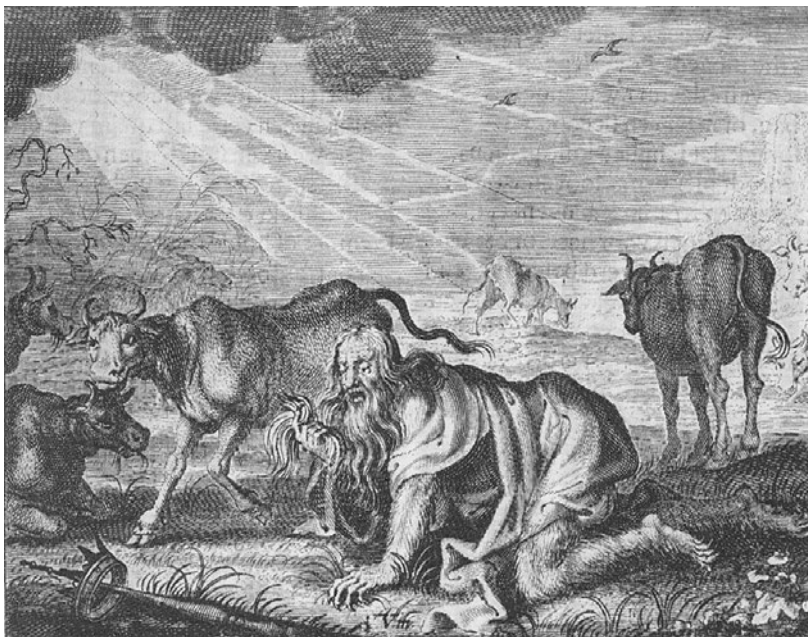
historiassa useammin jääneet psyykkiseltä syntymältään puolitiehen kuin yksilöityneet loppuun saakka. Tämä on johtunut niin puutteesta, sodista, kulkutaudeista kuin äkkikuolemista. Tällaisessa maailmassa lapsista on tullut vain vanhempiensa kuvia. Modernisaatio laukaisi kuitenkin tilanteen, jossa täytyi ryhtyä vastaamaan perimmäiseen kysymykseen: millainen minä olen ja saanko minä elää sellaisena kuin olen. Tämä on johtanut toisaalta yksilöllistymiskehitykseen ja toisaalta totalitaarisuuden lisääntymiseen.⁶

Eksentrisen toiveikkuuden ja siihen liittyvän intohimoisuuden voi myös ymmärtää eräänlaisena positiivisena narsismina, jossa intohimoinen ja eksentrisen kiinnittyminen omaan persoonaan toimii kulttuurista uusintavana voimana.⁷ Helsingin yliopiston neurologian professori Jorma Palo viittasi *Helsingin Sanomien Kuukausiliihteen* artikkelissa Onnettomat onnelliset ajatukseen siitä, että nykyinen individualismi ei ole kuitenkaan sama asia kuin yksilöllisen eksentrisyyden onnellistuttava vaikutus:

Onnen ydin näyttää lopulta olevan paneutuminen johonkin hyvin kiihkeästi. Onnellisimpia ovat eksentrikot, tavallisuudesta poikkeavalla tavalla elävät ja käyttäytyvät, eräänlaiset kylähullut. Poikkeavuus voi olla mitä tahansa, joka valtaa mielen kokonaan ja saa ihmisen lopettamaan vertaamisen muihin.⁸

Palon huomio eksentrisyyden positiivisesta voimasta lähtee ajatuksesta, jonka mukaan jatkuvasti lisääntyvä materiaallinen ja taloudellinen vauraus ei millään lailla takaa onnellisuuden lisääntymistä.

Se on modernisaation taloudellista puolta kritisoiva näkemys, johon myös David Weeks yhtyy. Weeksin mukaan on tärkeää olla sekoittamatta eksentrisiä persoonallisuuksia yleisen media- ja julkkiskulttuurin eksentrisyyteen sekä materialismia ruokkivaan massakulttuuriin. Hän on tutkimuksessaan määritellyt eksentrisyyden tyypillisimmät piirteet. Weeksin mukaan eksentrikot ovat erittäin älykkäitä erittäin epätavallisella ja ainutlaatuisella tavalla. He tapaavat olla joko perheen ainoita tai vanhimpia lapsia. Lisäksi eksentrisyys ei ole sukupuoleen sidottua. Niin historia kuin nykypäivä tuntee yhtä lailla nais- kuin mies-eksentrikkoja, jopa siinä määrin, että naisilla on tuntuva edustus tässä ”ryhmässä” jo 1700-luvulta alkaen ennen varsinaisen naisemansipaation alkua.



Vanhempien aikojen eksentrisyyttä ja hulluutta on vaikea erottaa toisistaan. Vanhan testamentin Babylonian kuningas Nebukadnessar tuli ”hulluksi” ylpeän käytöksen vuoksi.

Weeksin mukaan, mikä lienee myös selviö, eksentrikot ovat usein poikkeuksellisen luovia. Tämä tulee ilmi niin perinteisenä taiteellisenä toimintana kuin ”keksintöinä”, jotka voivat olla erikoisia laitteita, rakennuksia tai yleensä teknologisia innovaatioita.

Weeksille hänen tutkimuksensa tärkein johtopäätös oli se, että hän havaitsi eksentrikkojen olevan poikkeuksellisen terveitä. He kävivät lääkärillä noin 20 kertaa vähemmän kuin keskimäärin muut ihmiset. Weeksille vastaus tähän löytyy neurokemiallisista reaktioista. Koska eksentrikot eivät ole kiinnostuneita sopeutumisesta, he eivät ole yhtä alttiita stressille kuin muut ihmiset. Ja koska heidän huumorintajunsa lisää heidän onnellisuuttaan, heillä on myös taipumus elää poikkeuksellisen pitkään.⁹

Mutta miksi heitä on niin harvassa? Weeks kertoo, että aloittaes-

saan tutkimuksensa hän kävi läpi valtaisan määrän erilaista psykologista kirjallisuutta etsiessään eksentrisyydelle tieteellistä määritelmää. Hän hämmästyí, koska aiheesta ei löytynyt mitään. Syykin selvisi pian. Koska eksentrikot ovat poikkeuksellisen terveitä, he harvoin päätyvät psykiatrien tai lääkärien pakeille. Lääkärit taas eivät ole kiinnostuneita henkilöistä, jotka eivät hakeudu psyykkisen tai lääketieteellisen avun ääreen.

Neljástä tunnetuimmasta psykologian oppikirjasta vain yksi mainitsi eksentrisyyden. Tämä määritteli sen ”passiiviseksi psykoottisuudeksi, jota on oireiden vuoksi vaikea erottaa skitsofreniasta”.¹⁰ Kaiken lisäksi tämä määritelmä ei perustu minkäänlaiseen empiiriseen tutkimukseen eikä potilasdiagnooseihin.

Koska tieteellinen tieto eksentrisyydestä oli olematonta, helpointa oli tällöin määritellä se sanomalla mitä se ei ole. Se ei ole lievä mielenhäiriö, ei neuroosi eikä psykoosi. Eksentrisyys voi kuitenkin matkia tiettyjä persoonallisuuden häiriötiloja, esimerkiksi hysteerisyyttä ja pakkomielleisyyttä. Tästä huolimatta eksentrikoilla on Weeksín mukaan parempi mielen tasapaino kuin koko väestöllä yleensä. Eksentrikot myös nauttivat ”löytämisen ilosta”. Siksi he ovat usein keräilijöitä, mutta tavalla, joka levittää iloa ihmisten keskuuteen toisin kuin skitsofreeniset ja pakkomielleiset keräilijät.

Weeks ilmoittaaikin tutkimuksensa keskeiseksi lähtökohdaksi eräänlaisen psykologian kritiikin. Hänen mielestään se tarkastelee metodejaan turhan dogmaattisesti ja tiukasti, eikä ole kiinnostunut sellaisista ihmismielen ilmiöistä, joita ei voi suoraan diagnosoida häiriötiloiksi tai sairauksiksi.

Lopuksi Weeks toteaaikin suurieleisesti, että eksentrisyyttä tarvitaan ja eksentrisyyttä pitää tutkia, koska ihmisen evoluutio tarvitsee eksentrisyyttä. Samaten se tarjoaa kehittyville ihmistieteille uusia kysymyksenasetteluja.¹¹

Lisäksi aikana, jolloin yhteiskunta painostaa ihmisiä yhä suuremman sopeutuvaisuuteen ja pyrkii standardoimaan ja kontrolloimaan inhimillistä käyttäytymistä, tarvitaan yhä enemmän eksentrikkojen kaltaisia ihmisiä, joiden kautta valottuu inhimillisen kulttuurin koko kirjo.

Eksentrisyys historiallisena ilmiönä

Eksentrisyyttä käsittelevä kirjallisuus on monilla tavoin kiinnostunut historiallisista eksentrikoista ja esittelee vuolaasti kuriositeetin omaisia esimerkkejä heistä. Se kuitenkin harvoin pysähtyy kysymään, missä määrin erilainen äärikäyttäytyminen heijastaa laajemmin aikansa kulttuuria tai missä määrin kulloinkin kulttuuri määrittelee eksentrisyyttä.

Eksentrisyyttä käsitellään ehkä useimmin historiallisen kronikan muodossa. BBC:n veteraanitoimittajan John Timpsonin laajat englantilaisen eksentrisyyden kronikat ovat tästä hyvä esimerkki.¹²

Timpsonille eksentrisyys on ylihistoriallinen ilmiö, jonka aikalais-esimerkit kertovat vähän syntyajankohdastaan, mutta tässä tapauksessa sitä enemmän niiden kansallisesta luonteesta. Eksentrisyys on Timpsonille brittiläinen idiomi, joka laajenee universaaliksi brittiläisen imperiumin historian ja laajuuden kautta. Englantilainen omahyväisyys on aitoa ja alkuperäistä englantilaista eksentrisyyttä ja neroutta — oli sitten kyse romantiikan ajan keksijästä, viktoriaanisesta tutkimusmatkailijasta tai viime vuosikymmenten rock-tähdestä.

Edith Sitwell, yhden kuuluisimmista eksentrisyyttä käsittelevän kirjan kirjoittaja, liittyy myös tähän seuraan.¹³ Edith Sitwell (1887–1964) oli englantilainen kirjailija ja runoilija, tunnetun aristokraattisuvun jäsen, jonka kasvatti hänen isänsä paroni Sir George Sitwell, itsekin kuuluisa eksentrikko.

Sitwell jätti sisarusparvensa kanssa jälkensä Lontoon 1920-luvun tiukkapipoiseen moderniin taide-elämään, jossa hän kunnostautui erilaisilla oman aikansa eksentrisillä performansseilla.¹⁴ *The English Eccentrics* teoksen esipuheessa hän kirjoittaa:

Etsiessämme parannuslääkettä melankoliaamme, voimme löytää historian roskaläjästä erinomaisen mentaliteetin, joka suhtautuu tietyllä tiukalla ylenkatseella niin kuolemaa kohtaan kuin liioitellen niihin käsityksiin, jotka liittyvät itsessään elämään. Tämä asenne — tiukkuus, protesti tai ajatusmalli — on tulkittu eksentrisyydeksi niiltä tahoilta, joiden luut ovat joustavia ja lisäksi ymmärryksellä varustettuja. Mutta eksentrisyys on ominaista erityisesti englantilaisille, ja osaksi siksi, luulisin, koska heidän erikoinen ja tyydyttävä kykynsä

pystyä olemaan erehtymättömiä, on samalla myös Britannian tunnusmerkki ja sen synnyinlahja.¹⁵

Tässä nurkkapatrioottisessa ajattelussa vain englantilainen voi olla eksentrikko. Eksentrisyys edustaa täten kansallisia arvoja folklorismin hengessä. Sen avulla pidetään yllä jatkuvuuden tunnetta ja pyritään säilyttämään modernina aikana yhteys esiteollisen ajan identiteettiin. Timpsonille niin yläluokkaiset erikoisuudet kuin viihteellinen kansanperinne voivat edustaa eksentrisyyttä. Sitwellin eksentrisyys on taas itsetyytyväistä protestia niin puritaanisuutta kuin ”jäykän ylähuulen” englantilaista korkeakulttuuria kohtaan.

Tässä yhteydessä eksentrikko voi siis tavallaan nykyajassa edustaa esi-teollisen ajan kadonneita, kadonneeksi luultuja tai katoamassa olevia (englantilaisia) arvoja. Samalla eksentrikko voi olla myös peribrittiläisen teollis-teknisen edistyksen edustaja: ”hullu tiedemies”, keksijä ja teknologinen innovaattori.

Timpsonin teos kategorisoi eksentrikot seuraaviin ryhmiin: eläintenystävät, urheiluhullut, papiston jäsenet, erakot ja surkimukset, dandyt, tutkimusmatkailijat, pyhiinvaeltajat, keräilijät, patriootit, monumenttien rakentajat, hullut tiedemiehet ja kulinaristit.

Kronikointi keskittyy erityisesti 1700- ja 1800-lukuihin. Sieltä Timpson noukkii esiin hahmoja kuten Daniel Dancerin, ”Harrow Wealdin surkimuksen”, maalaisaatelin edustajan, joka oli perinyt vauraan maatilaa, mutta päätti asua puisessa röttelössä. Saituus on keskeinen eksentrinen piirre näissä kansantarinoita ja moraaliteetteja muistuttavissa kuvauksissa. Dancer jopa lämmitti ruokansa istumalla sen päällä, koska halusi säästää polttopuita.¹⁶

Timpson esittelee myös kissansilmän keksijän, erikoisen kulinaristin, joka erikoistui siileistä tehtyihin ruokiin. Timpsonin tapa kuvata kohteitaan on sydämellinen, mutta se tekee kuitenkin samalla eksentrikoista enemmän tai vähemmän ”harmittomia kylähulluja”.

Weeksin ja Jamesin tieteellisyyteen pyrkivä kirja eksentrisyydestä jaottelee ilmiötä tarkemmin välttämättä kansatieteellistä ja viihteellistä lähestymistapaa. He keskittyvät erityisesti kysymykseen siitä, millaiseksi ihmisen (eksentrinen) identiteetti muotoutuu erilaisissa olosuh-

teissa. Tätä kautta Weeks & James joutuvat alati pohtimaan myös eksentrisyyden historiallista olemusta.

He jakavat eksentriset henkilöt seuraaviin ryhmiin: historialliset eksentrikot; taiteilijat; tiedemiehet; kadonneitten mantereitten, mytologisten maailmojen ja kulta-aikojen etsijät; lapsieksentrikot; eksentriset naiset ja seksuaalisesti poikkeavat eksentrikot.

Weeks ja James käsittelevät myös laajasti eksentristä persoonallisuutta ja eksentrikon niin fyysistä kuin mielen terveyttä. Lisäksi he ovat tehneet tutkimalleen ryhmälle psykologivertaisesta analyysistä, jonka avulla he ovat selvittäneet kielellisen lahjakkuuden merkitystä eksentrisyyden määrittelyssä. Kaikki koeryhmän eksentrikot olivat tämän perusteella kielellisesti lahjakkaita.¹⁷

Miten eksentrisyyttä voi sitten lähestyä historiallisena ilmiönä? Millaiset lähteet kertovat siitä? Onko olemassa joitain erityisiä historian ajanjaksoja, jolloin eksentrisyys on ollut yleistä? Miten mikro- ja marginaalihistorian lähtökohtia voi käyttää hyväksi eksentrisyyden tutkimisessa?

Koska eksentrisyyttä pidetään nimenomaan uuden ajan ilmiönä, sitä vaikeampaa on annetun materiaalin puitteissa päättää, onko sitä edeltävän ajan äärikäyttäytyminen eksentrisyyttä, taikauskkoa, seniiliyttä vai hulluutta. Mitä kauemmaksi historiaan menemme, sitä eksoottisemmaksi se muuttuu, ja sitä vaikeampi on erottaa eksentrisyyttä yleisestä mytologisesta ja tarunomaisesta materiaalista.¹⁸

Siksi eksentrisyyttä käsittelevästä kirjallisuudesta on rajattu pois esimerkit mahdollisista keskiajan tai vanhempien aikojen eksentrikoista. Tämä ei tarkoita sitä, etteikö heitä olisi, mutta nähtävästi sitä, että esimerkiksi keskiajan pyhimykset tai vanhan testamentin uskonnolliset visionäärit nähdään oman aikansa uskonnollisen maailmankuvan tuotteina. Tällöin heihin on vaikea soveltaa eksentrisyyden käsitettä. Tässä eksentrisyyden määrittely lähestyy myös hulluuden historiallista määrittelyä. Antiikin filosofiat määrittelivät hulluuden rationaalisiin ja luonnontieteellisiin perustein, kun taas kristillisen tulkinnan mukaan hullut olivat joko demonin vallassa tai uskonnollisen inspiraation kourissa.¹⁹

Yksi tapa lähestyä eksentrisyyttä on kaivaa esiin kunkin aikakauden lakijärjestelmä, joka tavalla tai toisella heijastaa ajan normaaliuden määrittelmää. Tätä vasten myös eksentrisyyttä voi arvioida. Viikinki-

ajan Islannissa oli rikos kirjoittaa yli nelirivisiä runoja, vaikka kuinka ystävällisiä, toisesta henkilöstä. 1300-luvun englantilainen talonpoika ei saanut omistaa koiraa tai lähettää poikaansa kouluun. 1600-luvun Massachusettsissa normaalin käyttäytymisen koodi oli eräänlainen uskonnollinen massahysteria — jokainen, joka pyrki hillittyyn ja humaaniin käytökseen oli epänormaali, eksentriin.²⁰

Monen antiikin ja keskiajan henkilön äärikäyttäytymisestä on historiankirjoitus kiistellyt loputtomiin. Oliko keisari Nero juuri sellainen hullu, jollaiseksi Tacitus hänet kuvaa, vai vääriinymmärretty, eksentriin taiteilijapersoonana? Emme voi lopulta tietää, koska lähteet ovat riittämättömät ja hyvin ristiriitaiset.²¹

Taikausko on myös seikka, joka estää aina 1800-luvulle asti selkeän eksentrisyyden määrittelyn. Vielä 1800-luvun alkuun asti eksentrisyyden käsite sisälsi mm. fyysiset poikkeavuudet eli ”kummajaiset”, pitkäikäisyyden sekä ihmiset, jotka selvisivät hengissä erilaisista onnettomuuksista!

Sirkuskummajaisten ja eksentrisyyden sekoittaminen oli ominaista juuri 1800-luvulle. Kuitenkin niinkin myöhään kuin 1930-luvulla, jolloin psykologista tietoa persoonallisuuden muodostumisesta oli jo paljon, kummajaiset ja eksentrikot sekoitettiin toisiinsa. Esimerkiksi Edith Sitwell sekoittaa sirkus-erakot, kummajaiset ja erilaiset huijarit varsinaisiin eksentrikoihin.²²

Eksentrisyydestä kertovia lähteitä voi löytyä hyvin erilaisista yhteyksistä. Oikeusdokumentit, kirkonkirjat, paikallishistoriikit, vanhat sanomalehdet, aikakauslehdet ja vanhat ensyklopediat tarjoavat runsaasti aikalaismateriaalia eksentrisestä käyttäytymisestä. Poikkeavuudesta on tietenkin myös enemmän dokumentteja kuin nk. normaaliudesta, esimerkiksi kärjäpöytäkirjojen jäljiltä.

Eksentrisyyden esiinkaivaminen muistuttaakin mikrohistorioitsijan työtä. Johtolankaparadigman seuraaminen, kertomuksen ja fiktion suhteuttaminen historialliseen tietoon ja mentaliteettien tutkimus antavat lähtökohtia myös eksentrisyyden kulttuurihistorialle.

Hyvä esimerkki on Carlo Ginzburgin klassikko *Juusto ja madot (Il formaggio e i vermi, 1976)*, jossa Ginzburg tutki 1500-luvulla eläneen friulilaisen harhaoppisen mylläriin Menocchion eriskummallisia maail-

mankaikkeuden olemukseen liittyviä ajatuksia, joita tuo kiehtova mutta ristiriitainen henkilö oli tuottanut.²³

Menocchiosta kertova tutkimus tuo esiin ongelman, joka liittyy myös eksentrisyyden kulttuurihistoriaan. Mikrohistorian kriitikoille kaikki ”eriskummalliset” ja ”ristiriitaiset” henkilöt, joille mikrohistorialliset tutkimukset osoittavat kohtuuttomasti huomiota, ovat vain epätyypillisiä. Miten tuolla tavalla paljastettu yksityinen maailma voi kertoa yhteiskunnan tai sosiaaliluokan laajemmasta mentaalisestä maailmasta?

Matti Peltonen on huomauttanut, että mikrohistorian kriitikoilla on taipumus nähdä historia ikään kuin sovittuna järjestelmänä, josta ei voi eikä tarvitse saada uutta tietoa uusien näkökulmien kautta. Sama koskee myös marginaalihistoriaa. Mikrohistorian tavoin se haluaa välttää tilannetta, jossa suuriin henkilöaineistoihin keskittyvä tutkimus tekee tavallisista tai poikkeavista ihmisistä tilastotapauksia eli kasvotonta massaa.²⁴

Marginaalihistoria näkeekin uuden ajan historian usein prosessina, jossa aiemmin yhteiskuntaan kuuluneita ryhmiä on alettu sulkea sen ulkopuolelle. Suhtautuminen mielisairaisiin ja poikkeaviin kiristyi uuden ajan alussa ja näitä ryhmiä alettiin laajamittaisesti sulkea laitoksiin. 1600-luvun uskonnollinen kuohunta synnytti noitavainot, joissa erityiskykyjä omaavat ihmiset olivat sananmukaisesti tulilinjalla. Rotuhygienian antoi 1800-luvulla nousevana tieteenalana taas oikeuden erilaisuuden syrjimiseen, kun tavoitteena oli terve, elinvoimainen yhteiskunta, josta poikkeavuus ja vajavaisuus olisi lopullisesti eliminoitu.

Marginaalihistorian eksentrisyyden historiaa lähestyvä emansipatorinen näkökulma tulee myös esiin sen 1900-luvun alussa alkaneessa suuntauksessa, jota on kutsuttu ulkopuolisuuden historiaksi. Tämän suuntauksen mukaan marginaalin ujuttaminen historiankirjoihin valaisee samalla valtaväestön pyrkimyksiä, pelkoja ja olosuhteita. Amerikkalaisten sosiologien tutkimuksissa 1900-luvun alussa kiinnostuttiin antropologisessa mielessä siirtolaisista ja mustista amerikkalaisessa yhteiskunnassa. Myöhemmin mukaan tulivat myös nuorisorikollisuus, vangit, irtolaiset, jengit, ”paheet”, itsemurhat, ”hulluus” ja myös uskonnolliset lahkot. Tällöin lanseerattiin myös käsite marginaalieläjä, joka viitoitti tietä ”normaalin” ja ”poikkeavan” määrittelyille ihmistieteissä.

Eksentrisyyden kulttuurihistoria lähestyy samaan tapaan inhimillisen käyttäytymisen eri ulottuvuuksia. Eksentrisyys rinnastuu sovittuihin käsityksiin inhimillisestä toiminnasta ja siihen mihin suuntaan se milläkin toimenpiteillä ja minäkin aikana kehittyy.

1700-luvun ja viktoriaanisen ajan eksentrisyys

The past is a foreign country; they do things differently there. (L. P. Hartley, *The Go-Between*, 1953)

David Weeks ja Jamie James sijoittavat historialliset eksentrikot vuosien 1551 ja 1950 välille. Varhaisimmat löytyvät Englannin elisabetiaaniselta ajalta ja myöhäisin, eksentriin miljonääri Howard Hughes, 1940- ja 50-lukujen Yhdysvalloista.

Eksentrisyys lisääntyi käytettävien lähteiden perusteella, kun siirryttiin renessanssiajalta vastauskonpuhdistukseen. Uskon- ja vastauskonpuhdistuksen uskonnollinen toimija kuului jo eksentrisyyden käsitteen alle, koska hän tavallaan risteili maallistuvan ja uskontoon kiinnittyvän kulttuurin murtumapisteessä. 1600-luvun yksilö joutui jo toden teolla painiskelemaan sellaisten kysymysten äärellä kuin: Kuka minä olen? Olenko minä pelastettu?

1600- ja 1700-lukujen protestanttisten lakkojen perustajat ja johtajat, shakerseistä kveekareihin ja myöhemmin 1800-luvulla mormoneista jehovan todistajiin, kuuluivat usein myös vastaaviin eksentrisiin uskonnollisiin visionääreihin. Eksentrikko onkin tässä ”kahden maailman” tai ”kahden aikakauden” kansalainen, murrosajan ihminen, jossa yhdistyy niin tulevaisuuteen kuin menneeseen katsominen. Hän voi olla samanaikaisesti konservatiivi ja radikaali uudistaja sekä äärimmäisen sopeutumaton ja autoritaarinen.

Jos renessanssin henki edusti uuden hakemista ja tutkimista (kiinnostus löytöretkiin vaikutti luonnontieteiden ja tähtitieteen harrastuksen kasvuun), niin 1600-luvun maailmankuva luonnontieteiden edistymisestä huolimatta katsoi takaisin kohti uskontoa, taikauskkoa ja yliluonnollista. 1500-luvun kopernikaanisen maailmankuvan murros oli horjuttanut keskiajan näkemystä siitä, että maailmankaikkeuden hui-

1800-luvun ensimmäiset naisasianaiset olivat usein puhtasverisiä eksentrikkoja. Thomas Nast teki pilakuvan amerikkalaisesta varhaisesta feminististä Victoria Claflin Woodhullista. Woodhull oli vapaan rakkauden kannattaja ja ensimmäinen nainen, joka asettui USA:ssa presidenttiehdokkaaksi.



pulla on Jumala ja perustana maa sekä ihmiset ja enkelit näiden välissä. Kristillisen kirkon oppien ja kirkonmenojen hajaantuminen aiheuttivat jännitteitä, mikä johti yhä laajenevaan pohdintaan yhteiskunnan hallinnasta.

Tässä yhteydessä Ginzburg on puhunut kielletyn tiedon teemasta 1500- ja 1600-luvuilla.

Hän tarkoittaa, että uskonnollinen perintö niin katolisten kuin protestanttien puolella pyrki ylläpitämään sellaista sosiaalista ja poliittista hierarkiaa, joka tuomitsi ne kumoukselliset poliittiset ja uskonnolliset ajattelijat, jotka pyrkivät tavalla tai toisella tunkeutumaan valtion ja erityisesti kirkon mysteereihin.²⁵

Tietyin rajauksin voidaan sanoa, että 1500- ja 1600-lukujen eksentrisyydelle oli ominaista juuri kiinnittyminen tähän kielletyn tiedon teemaan. Monet aikakauden eksentrikot olivat löytöretkeilijöitä tai alkemisteja, uskonnollisia militanttijohtajia tai visionäärisiä runoilijoita, jotka John Miltonin tapaan kuvittelivat Kristuksen ukkosenjumalana ja Jumalan nuolikotelolla, jousella, salamoilla ja sotavaunuilla varustetuna taistelemassa uskottomia vastaan²⁶.

Siirryttäessä 1700- ja 1800-luvuille eksentrisyys muutti muotoaan ja uskonnon rinnalle alkoi tulla uusia äärikäyttätymisen muotoja. Weeks & James päätyvät eksentrisyyttä käsittelevässä historiallisessa katsauksessaan siihen, että noin vuoden 1725 paikkeilla eksentriset persoonallisuudet alkoivat yleistyä muodostaen tilastollisen piikin 1700-luvun viimeiselle neljännekselle.²⁷

Tähän oli olemassa useita syitä. Yhteiskunnallis-taloudellisen kehityksen myötä elinolosuhteet alkoivat vakiintua ja parantua. 1700-luvun kahtiajakautuminen valistus-rationalismiin ja romanttiseen visionäärisyyteen synnytti myös uudentyyppeistä äärikäyttämistä.

Vaikka valistus palvoi järkeä ja vastusti uskontoa, esiromantiikan hengen mukaisesti valistuksen taustalla vaikuttivat myös uskonnolliset vastavirtaukset — katolisen kirkon parissa jansenismi ja kvietismi ja protestanttisuuden parissa pietismi, perussävyltään vahvasti mystinen herätysliike, joka vaikutti metodismin syntyyn 1730-luvun Englannissa.

Mystiikka ja tiedeusko yhdistyivät erityisesti eksentristen tiedemiesten toiminnassa. Erityisesti kemian ja fysiikan kehitys nosti esiin monia humpuukimaakareita ja tempuntekijöitä mutta myös tiedemiehiä, jotka olivat tyyppillisesti eksentrisiä.

Franz Anton Mesmer (1734–1815) oli tiedemies, jonka maailmankuvassa tiede, mystiikka ja uskonto kohtasivat. 1700-luvun lääketiede etsi fysiikasta syitä erilaisille taudeille, ja Mesmer uskoi löytäneensä magnetismin avulla keinon parantaa ihmisiä.

Mesmer kiersi ahkerasti Euroopan hoveja ja teki temppujaan hyväuskoisen hoviväen parissa. Eksentriseen tapaan hän omisti koko elämänsä magnetismista lähteville kokeille, mutta häntä on vaikea pitää pelkästään huijarina, koska hän eksentrikoille ominaisella tavalla, sovinaisuussäännöistä piittaamatta, optimistisesti pyrki päämääräänsä.

Mesmerin mukaan jokaisessa elävässä oliossa on magneettinen neste, jonka on oltava tasapainossa universumin magneettisuuden kanssa. Jos tasapaino järkkyy, se voidaan palauttaa Mesmerin luomilla magneettisilla ”kylvyillä”. Mesmerin esiintymiset muuttuivat ajan myötä yhä teatraalisemmiksi, muistuttaen välillä spiritistisiä istuntoja, mikä sai muun lääkärikunnan syyttämään häntä huijariksi. Mesmerin karismaattinen persoonallisuus roihusi täydessä liekissä hänen esiintyessään violetin värisessä viitassaan, mikä lienee myös lisännyt kateutta häntä kohtaan.²⁸

Vaikka mesmerismi on sanana liitetty monesti erilaisiin huijauksiin (hänen magnetismiin liittyvä teoriansa on osoittautunut katteettomaksi), on Mesmer silti hyvä esimerkki eksentrikosta, joka touhujensa oheistuotteena keksi myös jotain, joka jäi elämään tieteellisessä mielessä

hänen jälkeensä. Mesmer on hypnotismin keksijä, menetelmän joka on edelleen tänäkin päivänä käytössä koululääketieteessä.²⁹

Romantiikan aatevirtaukseen liittyi muodinmukaisesti tunteellisuus ja erilaisten sensibiliateettien kokeminen, mikä auttoi myös Mesmerin menestystä. Valistuksen ja romantiikan jakoviivalla toimi monia henkilöitä, joita voi pitää eksentris-romanttisina visionääreinä. Englantilainen runoilija-aidemaalari William Blake (1757–1827) oli heistä mitä tyyppillisin. Blake on kiehtovan ristiriitaisella tavalla taiteilija, joka seisoo kahden aikakauden rajalla: uskonnollista maailmaa edustavan menneen ja teknis-taloudellista edistystä edustavan tulevan.

Blake oli intohimoinen teollisen vallankumouksen vastustaja, jonka runous käsitteli usein myös epähumaania sotaa ja konekulttuuria. Eksentrikolle tyyppilliseen tapaan hänellä ei ollut omakohtaisia kokemuksia koneista ja teollisuudesta, koska hän asui koko ikänsä Lontoossa, eikä vierailut koskaan pohjois-Englannin teollisuusalueilla.³⁰ Silti hän tuki aktiivisesti luddiitteja, koneenrikkooja, ja pohjusti täten yleisiä tunteita vieraita ja pelottavia uutuuksia kohtaan — kokemistapa, joka oli hyvin tyyppinen edistystä vieroksuville viktoriaanisen ajan eksentrikoille.

Toisaalta Blake oli lapsenkaltainen ihminen, josta kaikilla aikalaisilla on ollut vain hyvää sanottavaa. Hän loi oman visuaalisen tyylinsä piirtämällä luonaan vierailleita erilaisia henkiolentoja. Blakella oli selvästi nk. eideettinen mielikuvitus: kyky valokuvamuistin kaltaisesti siirtää mielikuvansa piirustukseksi. Tätä kautta Blake loi oman uskonnollis-mytologisen maailmansa, jonka hän asetti vasten aikansa teollista ja yhteiskunnallista murrosta. Tässä mielessä Blake oli tyyppinen eksentrikko. Lontoo oli hänelle kuin spirituaalinen organismi, joka tasoittaisi tietä uuden Jerusalemin synnylle ja joka loisi yhteyden kadonneeseen muinaisuuteen ja sen spirituaalisuuteen. Tästä syystä Blake on myös ensimmäisiä henkilöitä, jotka olivat valistuksen jälkeen palaamassa väheksytyyn keskiajan kulttuurin pariin.³¹

Vallankumouksen ja romantiikan aikakauden eksentrikko-tyyppi oli myös dandy, joka raivasi tietä uudentyypilliselle yksilöllisyydelle 1800-luvun Euroopassa. Dandy asetti itsensä vasten porvarillista normatiivisuutta porvariston vallan kasvaessa. Samalla kuitenkin dandy tavallaan pilkkasi pukeutumisellaan ja liioitelluilla eleillään aristokraat-

tista teennäisyyttä. Täten dandy poliittisessa mielessä vetosi sekä taantumuksellisiin että vallankumouksellisiin ollen niin menneisyyden kuin tulevaisuuden mies.³²

Dandy oli romanttinen sankari, jonka prototyyppi oli George Gordon eli lordi Byron. Hän oli traaginen, yksinäinen ja nerokas — kuin luonnonvoima — joka loi tyyliinsä eksentrikon yksioikoisuudella loppuun asti. Byron kirjoitti suosittuja sankarirunoelmia, jotka ovat tänään unohtuneet. Hänen historiallinen merkityksensä on kuitenkin muualla. Byronia voi pitää ensimmäisenä modernina mediamanipulaattorina, jonka esiintymisiä ja sanomisia seurattiin kiihkeästi.

Leo Braudyn mukaan lordi Byron oli tyyppillinen vallankumousajan sankari, joka vastasi etäisiä kuninkaita ja monarkkeja ja jonka suuri yleisö näki edustamassa demokraattista, kollektiivista minäänsä. Siksi hän oli niiden uusien romanttis-demokraattisten tunteiden tulkki, joiden mukaan jokaisella ihmisellä olisi mahdollisuus ja oikeus itsensä toteuttamiseen.³³

Byron toimi 1811–16 aktiivisesti politiikassa vastustaen uutta teknologis-taloudellista kehitystä ja antaen Blaken tapan tukensa luddiiteille. Hän oli harvoja parlamentin jäseniä, jotka puolustivat koneenrikköjä.³⁴



Lady Hester Stanhope (1776–1839) teki laajoja matkoja Lähi-idässä pukeutuneena aina paikallisiin asuihin. Aikalaiset kuvailivat tätä erikoista naista ”poikkeuksellisen älykkääksi henkilöksi, jolla oli taipumus liian satiiriseen huumoriin jota hän ei saanut pidettyä kurissa”. (Jolliffe 2001, 96.)

Häntä pidettiin myös seksuaalisesti epäilyttävänä henkilönä, joka harastustensa vuoksi joutui pakenemaan mannermaalle.

On mielenkiintoista spekuloida valistusfilosofian ja vallankumousooppien vaikutusta eksentrisyyden lisääntymiseen, mutta Weeks ja Jamesin mukaan vain harvat eksentrikot suoranaisesti osallistuivat tähän toimintaan. Poikkeuksia kuitenkin oli, erityisesti ne, jotka osallistuivat Amerikan vapautumiseen johtaneeseen liikehdintään 1700-luvun lopulla.³⁵

Suurin osa 1700-luvun eksentrikoista oli kuitenkin konservatiiveja ja muukalaisvihamielisiä, ja monet olivat äärimmäisyyksiin asti poliittisesti naiiveja. Vanha maaseutuaristokratia mm. kutsui nuorempiaan eksentrisiksi, koska ei voinut ymmärtää muuttuneita tapoja tai koska heitä pidettiin vanhan kaartin parissa sosiaalisina kiipijöinä.³⁶

On myös hyvä muistaa, että vielä 1600- ja 1700-luvuilla alemmista yhteiskuntaluokista tulevat mielenvikaiset päätyivät paljon varmemmin mielisairaaloihin tai eristyslaitoksiin kuin keski- tai yläluokasta. Jälkimmäiset saivat useimmiten sairastaa kotona, mikä tekee vaikeaksi määrittellä eroa eksentrikkojen ja hullujen välillä.

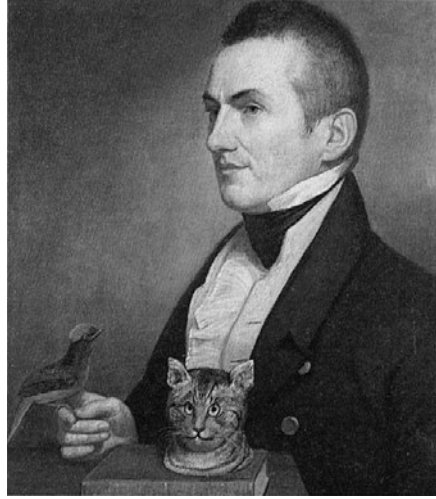
Tätä kautta 1700-luku oli eksentrisyyden kulta-aikaa erityisesti Britannian aristokratian ja maa-aatelin parissa. Heidän paristaan löytyykin eniten dokumentteja eksentrisestä käyttäytymisestä, vaikka Weeks ja Jamesin tutkimus paljastaa, että eksentrisuus oli samalla myös hyvin yleistä ylempien keskiluokan parissa. Oikeansuuntaisesti he myös päättelevät, että aina 1800-luvun puoliväliin asti eksentrisuus oli myös silmiinpistävästi yläluokan (papisto, aatelisto, maanomistajat) etuoikeus. Heillä oli aikaa ja rahaa päänäpistöjensä ja addiktioidensa toteuttamiseen, mikä tuli esiin mm. mielettömien monumenttien rakentamisena ja intohimoisena keräilyinä.

Varhaisen viktoriaanisen ajan eksentrisuus kumpuaa erityisesti tutkimusmatkailijoiden parista, joihin lukeutui myös naisia. Lady Hester Stanhope (1776–1839) oli ylhäisöperheen tytär, joka orpona oli kokenut tyrannimaisen kasvatuksen. Tämä teki selvästi hänestä aikansa kapinallisen, josta tuli myös varhaisen emansipaation esitaistelija. Hän teki laajoja matkoja Lähi-idässä ja kirjoitti niistä matkakuvauksia, joita luetaan edelleen.³⁷

Weeks ja Jamesin analyysin mukaan naiseksentrikot tulivat

Charles Waterton kuvattuna ”perinteisten” lemmikkiensä parissa.

1700- ja 1800-luvuilla lähes pelkästään ylimmistä yhteiskuntaluokista. Heille oli myös erityistä se, että yksikään heistä ei päätynyt erakoksi, vaan kaikki olivat aktiivisia yhteiskunnallisia toimijoita. Erityisesti amerikkalaiset nais-eksentrikot kunnostautuivat 1800-luvulla niin sukupuolien tasa-arvon kuin vapaan rakkauden julistajina.³⁸



Charles Waterton (1782–1865) oli aikanaan tunnettu eläinten ja niihin liittyvien tutkimusmatkojen ystävä, joka edusti myös eksentristä luovaa kekseliäisyyttä. Hänessä tiivistyivät useat eksentrisyyden piirteet. Waterton viihdytti usein paikallisen hullujenhuoneen asukkaita kutsumalla heitä kartanoonsa vierailulle. Hän kiipesi puihin vielä 83-vuotiaana, koska oli erinomaisessa kunnossa erikoisen dieettinsä ja päivärytmensä vuoksi (herätys 3.30, tunti kappelissa rukoilemassa, aamiainen ja töihin). Eläintieteilijänä hän taltutti käsin elävän krokotiilin Tarzan-tyyliin ja nautti lepakonpuremista osana tieteellisiä kokeita. Hän keräsi kartanoonsa yksityisen eläintarhan, jossa hänen erityisenä hupinaan oli matkia niiden ääniä.³⁹

Watertonin ylittämätön erikoisuus oli rakennella eri eläinten osista uusia lajeja, joita hän täytettynä säilytti kartanossaan. Yksi näistä oli Noctifer-niminen lintu, jolle hän rakensi ”katseen kuin Martin Lutherilla hänen lankeemuksensa jälkeen”. Lintu symboloi hänelle Britannian siirtymistä ”pimeään aikakauteen” uskonpuhdistuksen jälkeen.⁴⁰ Vaikka Waterton oli selvästi etevä luonnontieteilijä, hän oli myös fanaattinen katolinen, jolle uskonto merkitsi yhtä paljon kuin hänen tutkimusmatkansa.

Köyhemmillä kansalaisilla lähes koko elämä kului olemassaolon taisteluun, eikä heillä ollut mahdollisuuksia tällaisten eksentrisyyksien

toteuttamiselle. Todennäköisimmin ne myös heillä tulkittiin mielenterveyden häiriöiksi. Poikkeuksena tässä olivat amerikkalaiset ”vapaustaiste-lijat” tai ”kansansankarit” sekä uskonnollisten, lähinnä protestanttisten, lahkosten johtajat, saarnamiehet, profeetat ja visionäärit.

1700-luvun lopun lähestyessä eksentrisen käyttäytyminen yleistyi myös uudella mantereella. Samaan tapaan kuin ankeat olot alemmissa kansanluokissa, rajaseutujen raivaaja-elämä ei ollut aluksi kovin otollista eksentrisyyden kukinnalle. Monet nuoren kansakunnan perustajista olivat eittämättä eksentrikkoja. Benjamin Franklin, ukkosenjohdattimen keksijä ja yksi Yhdysvaltain perustajista, oli osa-aikanudisti, joka kutsui harrastustaan ”ilmakylpemiseksi”.

Kaikista eksentrisin oli John Chapman (1768–1847) eli Johnny Appleseed. Hän omisti koko elämänsä omenille ja kulki ympäri Yhdysvaltoja istuttaen omenapuita. Eräs aikalainen kuvaili häntä pitkäpartaiseksi ja kiiluvasilmäiseksi mieheksi, joka oli pukeutunut vanhaan kahvisäkkiin ja kulki paljain jaloin. Intiaanit pitivät häntä pyhänä miehenä, jota ohjasivat pyhät henget. Tämä äärimmäisen monomaaninen intohimo omenoita kohtaan sai hänet omistamaan elämänsä myös omenan arvonpalautukselle. Hän ei uskonut Aadamin ja Eevan maistaneen omenaa paratiisissa, koska raamatussa mainitaan omena 11 kertaa hyvässä merkityksessä, ja etsi jatkuvasti todisteita syntiinlankeemustarinan kumoamiseksi.⁴¹

Eksentrisyyden voi 1800-luvulla nähdä laajemmassa mielessä eräänlaisena yksilöllisyyden ja liberalismiin puolustuksena:

Eccentricity has abounded when and where strength of character has abounded; and the amount of eccentricity in a society has generally been proportional to the amount of genius, mental vigour and moral courage which it contained. (John Stuart Mill, *On Liberty*, 1859)

Tämä sitaatti liberalismiin oppi-isältä kuvaa hyvin sitä suhtautumista-paa yksilöllisyyteen, joka tuli esiin 1800-luvun viktoriaanisessa kulttuurissa. Poliittiseen kiistelyyn on aina liittynyt jossain määrin keskustelu siitä, miten yksilön vapaus voitaisiin sovittaa yhteen muiden ihmisten vapauden ja yhteiskunnan hyvinvoinnin kanssa. John Stuart Mill (1806–1873) oli erityisesti kiinnostunut tästä ongelmasta, ja siksi häntä voidaankin pitää yhtenä modernin liberalismiin keskushahmoista.

Millin käsityksen mukaan yksilön etu ja onni oli otettava lähtökohdaksi kaikista valtiosta ja yhteiskuntaan liittyvistä asioista päätettäessä.

Millin ajattelulle oli ominaista se, että yksilöllisyyttä oli alituisen uhkaamassa valtiovalta ja ”kanssa”. Yksilön vapautta valtiovalta uhkaa silloin, kun sillä on taipumus käyttää liikaa valtaa oman asemansa suojelemiseen. Vapautta voi uhata myös se, että valtiovalta haluaa täyttää kansan toivomukset. Mill oli sitä mieltä, että uhkana voi olla suuren yleisen mielipiteen esiintulo, mikä pahimmassa tapauksessa saattaa rajoittaa yksilöllisyyttä. Tästä syystä Mill puolusti eräänlaista ”eksentristä yksilöllisyyttä”, joka tulee hyvin esiin mm. Charles Dickensin romaanien sankareissa ja keskushahmoissa.

”Eksentristä yksilöllisyyttä” viktoriaanisella ajalla uhkasi erityisesti nk. evankelinen viktoriaanisuus. Richard D. Altick esittää teoksessaan *Victorian People and Ideas* (1973), että viktoriaaninen uskonnollinen tekopyhyys, sopeutumispakko ja ”auttamisella sanktioimisen kulttuuri” (raittiusliike, pelastusarmeija, urheiluseurat, partioliike jne) olivat suuri uhka eksentriselle yksilöllisyydelle.⁴² Siksi Altickin mielestä Charles Dickensin romaanien eksentriset henkilöt ja heidän edustamansa viktoriaaninen yhteiskunta puolusti evankeliselle suuntaukselle vastakkaista eksentristä, mutta samalla suvaitsevaista, yksilöllisyyttä.

Voidaankin ajatella, että John Stuart Mill oli filosofinen radikaali ja Dickens sentimentaalinen radikaali. Dickensin hahmojen sentimentaalisuus on myös positiivista eksentrisyyttä parhaimmillaan. Hyvät ovat eksentrisiä ja pahat ”goottilaisia julmureita”. Pickwick-kerhon ihmisluonnon tarkkailijat ja David Copperfieldin lapsekas ja hyväntahtoinen ”aikamiespoikafilosofi” Mr. Dick ovat piirtyneet lähtemättömästi osaksi populaaria kollektiivitajuntaa ja sen käsitystä eksentrisyydestä.⁴³

Viktoriaanisen ajan eksentrisyyttä luonnehti tavallaan kolme perustyyppiä: tutkimusmatkailijat ja tiedemiehet, dickensiläinen ”paha” (joka määritteli myös ihmisten suhtautumista orientalistiseen toiseuteen) sekä vuosisadan lopun naisemansipaation esiinmarssi. Tavallaan Dickensin kirjailijapersoona ja hänen hahmonsensa ovat variaatioita eksentrisyyden peruspiirteistä: lapsenomaisuudesta, idealismista, toiveikkoudesta, pyyteettömyydestä ja sinnikkyydestä.

FT Kari Kallioniemi on populaarikulttuurin historian dosentti ja kulttuurihistorian lehtori. Hän on tutkimuksissaan erikoistunut erityisesti brittiläiseen populaarikulttuuriin.

Viitteet

- ¹ *Helsingin Sanomat*, Omituisten olympialaiset, 27.10.2001.
- ² *Roget's Thesaurus*. New edition prepared by Betty Kirkpatrick, London, 1998, 873.
- ³ David Weeks & Jamie James, *Eccentrics*, London, 1995.
- ⁴ Weeks & James 1995, 23–24.
- ⁵ Ks. mm. Juha Siltala, *Psykohistorian metodologisia kysymyksiä*. Teoksessa *Kulttuurihistoria — Johdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen ja Maarit Leskelä-Kärki, Hämeenlinna 2001, 107–196.
- ⁶ Siltala 2001, *ibid*.
- ⁷ Ks.lisää: Johan Fornäs, *Kulttuuriteoria. Myöhäismodernin ulottuvuuksia*, Tampere, 1998, 311–331.
- ⁸ Jorma Palo, *Onnettomat onnelliset. Varallisuus kasvaa, tyytyväisyys ei*. *Helsingin Sanomat*, *Kuukausiliite 1/2000*, 78 (78–79).
- ⁹ Weeks & James 1995, 13–26.
- ¹⁰ Weeks & James 1995, 5.
- ¹¹ Weeks & James 1995, 12.
- ¹² Ks.esimerkiksi John Timpson, *English Eccentrics*, 1991, Norwich.
- ¹³ Edith Sitwell, *English Eccentrics. A Gallery of Weird and Wonderful Men and Women*, 1971, alkuperäinen 1933, St.Ives.
- ¹⁴ Philip Core, *Camp. The Lie That Tells the Truth*. Foreword by George Melly, 1984, New York, 170–72.
- ¹⁵ Sitwell 1971, 3.
- ¹⁶ Timpson 1991, 70–72. Myös Weeks & James päätyivät tutkimuksessaan siihen, että eksentrisille henkilöille on ominaista kulkea rääsyissä ja omata erikoisia ruokailutottumuksia.
- ¹⁷ Weeks & James 1995, 139–148.
- ¹⁸ Ks. mm. Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe*, Aldershot, 1988.
- ¹⁹ Ks. Roy Porter, *Madness. A Brief History*, Oxford University Press, 2002.
- ²⁰ Weeks & James 1995, 28.
- ²¹ Miranda Twiss, *The Most Evil Men and Women in History*, Frome, 2002, 21–30.
- ²² Sitwell 1971, *passim*.
- ²³ Ks. lisää Matti Peltonen, *Carlo Ginzburg ja mikrobistorian ajatus*. Teoksessa *Johdantolankoja. Kirjoituksia mikrobistoriasta ja historiallisesta metodista*. Carlo Ginzburg, Tampere, 1996, 8.

- ²⁴ Ks. lisää Jarmo Peltola & Pirjo Markkola (toim.), *Kuokkavieraiden pidot. Historian marginaalista marginaalihistoriaan*, Tampere, 1996, 10.
- ²⁵ Ginzburg 1996, 81.
- ²⁶ Egon Friedell, *Uuden ajan kulttuurihistoria 2*, Juva, 1989, 64.
- ²⁷ Weeks & James 1995, 32.
- ²⁸ Weeks & James 1995, 76–79. Robert Darnton, *Mesmerism and the end of the Enlightenment in France*, Harvard University Press, 1968.
- ²⁹ Daniel Pick, *Svengali's Web. The Alien Enchanter in Modern Culture*, Suffolk, 2000, 44–67.
- ³⁰ Salmi 1996, 99–100. J Bronowski, *William Blake and the Age of Revolution*. London, 1972.
- ³¹ Ks. lisää Weeks & James 1995, 52–54. John Jolliffe: *Eccentrics*, London, 2001, 67–78.
- ³² Ellen Moers, *Dandy. Brummell to Beerbohm*. New York, 1960, 13.
- ³³ Leo Braudy, *The Frenzy of Renown - Fame and its history*, New York, 1986, 401–416.
- ³⁴ Salmi 1996, 101.
- ³⁵ Weeks & James 1995, 36–37.
- ³⁶ Weeks & James 1995, 32.
- ³⁷ Jolliffe 2001, 93–120.
- ³⁸ Weeks & James 1995, 37–39.
- ³⁹ Jolliffe 2001, 17–22. Weeks & James 1995, 21. Richard D. Altick, *Victorian People and Ideas*, New York, 1973, 186.
- ⁴⁰ Timpson 1991, 16.
- ⁴¹ Weeks & James mainitsevat myös toisen amerikkalaisen kansansankarin, Davy Crockettin, täyttävän eksentrikon piirteet. Hän oli lapsen kaltainen, jolla oli naisen kasvot ja tytön elkeet, mutta silti hän taisteli raivopäisästi. Weeks & James 1995, 36–37.
- ⁴² Richard D. Altick, *Victorian People and Ideas*, London, 1973, 185–86.
- ⁴³ Ks. lisää Peter Ackroyd, *Dickens. Public Life and Private Passion*, London, 2002; Braudy 1986, 449, 483–89; Altick 1973, 186.

MAALLISTUVA AIKA: AIKAKÄSITYS 1800-LUVUN LOPUSSA

Anne Ollila

Aika oli asettumassa uuteen uomaan 1800-luvun lopussa. Muutos ilmeni monin tavoin: teollistuminen ja kaupungistuminen muuttivat käsitystä sekä ajasta että tilasta. Tehtaan pilli alkoi määrittää ihmisten elämää, se loi päivärytmin jakamalla ajan työaikaan ja vapaa-aikaan. Uudet matkustustavat lisäsivät liikkumista, mutta samalla höyrylaiva-liikenteen ja rautateiden kasvu edellytti entistä tarkempia aikatauluja.

Tarkastelen aikakäsityksen muuttumista kolmen keskeisen teeman kautta. Ajan yhtenäistämistä tuli kiistakysymys 1800-luvun lopussa, koska kaikki eivät hyväksyneet uusia aikavyöhykkeitä ja käsitystä yhteisestä ajasta. Toisaalta entistä tarkemmat aikataulut herättivät hämmennystä, ja myöhästymisen pelko oli uusi kokemus matkustajille. Kolmas tärkeä tekijä 1800-luvun lopun aikakäsityksessä oli uskonnollinen tulkinta ajasta ja ajallisuuden luonteesta. Lyhyesti sanottuna kyse oli siitä, miten uskonnollinen näkemys ikuisuudesta ja ikuisen elämän tavoittelusta alkoi väistyä ja sen tilalle muotoutui maallistunut käsitys, jossa ikuisuudelle ei enää ollut tilaa.

Ajan yhtenäistäminen

Liikenteen kasvun myötä 1800-luvun lopussa ryhdyttiin vaatimaan ajan yhtenäistämistä. Se merkitsi paikallisajasta luopumista, joka oli ollut vallitsevana käytäntönä tuohon asti. Paikallisaika tarkoitti sitä, että eri paikkakunnilla kellonaika määriteltiin auringon mukaan, joten kello oli näyttänyt samalla hetkellä eri aikaa. Silloin kun kello oli Hangossa ollut tasan 12.00, Helsingissä se oli ollut noin 12.05 ja Viipurissa 12.15. Kellot pidettiin aurinkoajassa siten, että kun aurinko oli korkeimmillaan ja suoraan etelässä, kello oli tasan 12. Tarkkuus riitti hyvin tuon ajan vaatimuksiin.¹ Raatihuoneen tai kirkon kello kertoi paikallisen ajan.

Rautatie ja lennätin muuttivat paikalliseen aikaan perustuvan järjestelmän. Nämä kaksi uutta keksintöä levisivät 1800-luvun puolivälistä lähtien, kun tärkeimmät kaupungit haluttiin yhdistää niiden avulla. Suomessa ensimmäinen rautatie avattiin Helsingistä Hämeenlinnaan vuonna 1862. Tällöin otettiin käyttöön minuuttiaikataulu, minkä vuoksi kaikkien kellojen piti radan varrella näyttää samaa aikaa. Rautateiden virallisena aikana käytettiin Helsingin paikallisaikaa.² Muualla



Taskukellot alkoivat yleistyä 1600-luvulla varakkaan porvariston keskuudessa, mutta niitä pidettiin edelleen harvinaisina ylellisyysesineinä. Taskukellojen määrä lisääntyi 1800-luvun lopussa ja kellon käyttö mahdollisti entistä tarkemmat ajankääritykset. Silti kellot olivat arvoesineitä vielä 1900-luvun alussakin, ja Suomessa taskukelloa voitiin kutsua hevoskelloksi, millä viitattiin kellon hintaan: hyvä kello maksoi yhtä paljon kuin hevonen.

Suomessa siirryttiin sitä mukaa noudattamaan Helsingin aikaa, kun rautatietä laajennettiin. Rautateiden aikataulut vaikuttivat muihinkin matkustusvälineisiin, sillä niiden oli sovittava omat aikataulunsa yhteensopiviksi junien kanssa.

Liikenteen vilkastuessa paikallisaikajärjestelmä kävi ongelmalliseksi, ja se aiheutti myös vaaratilanteita rautateillä. Suomessa tilanne oli silti yksinkertainen verrattuna Keski-Eurooppaan ja Yhdysvaltoihin. Siellä saattoi rautateillä olla käytössä kymmeniä eri paikallisaikoja ja joillakin asemilla oli useita kelloja, jotka näyttivät aikoja eri rataosuuksilla. Monimutkaista järjestelmää ryhdyttiin yksinkertaistamaan aikavyöhykkeiden avulla. Amerikkalaiset sopivat vuonna 1872 neljän aikavyöhykkeen käyttöönotosta. Kun viidenkymmenen paikallisajan sijasta päästiin neljään aikaan, rautateiden aikataulut saatiin huomattavasti selkeämmiksi. Muualla maailmassa haluttiin päästä samanlaiseen ratkaisuun. Vuonna 1884 järjestettiin Washingtonissa kansainvälinen kokous, jossa sovittiin nykyisistä aikavyöhykkeistä.³

Vyöhykeajan periaatteesta päästiin helposti yksimielisyyteen, mutta kiistoja syntyi nollavyöhykkeen sijainnista. Nollavyöhykkeeksi määriteltiin Greenwichin kuninkaallinen observatorio Englannissa, mutta kaikki eivät aluksi hyväksyneet tätä ratkaisua. Vastustajien joukossa olivat mm. Ranska ja Saksa. Saksassa uusi aikajärjestelmä hyväksyttiin vuonna 1893, mutta Ranskassa se otettiin käyttöön vasta vuonna 1911.⁴

Ajan yhtenäistäminen oli tärkeä uudistus 1800-luvun lopussa, koska se merkitsi lineaarisen ajan korostumista. Sen myötä kello ja erilaiset aikataulut alkoivat entistä enemmän ohjata ihmisten elämää. Toisaalta ajan yhtenäistäminen teki ihmiset entistä tietoisemmiksi aikaan liittyvistä kysymyksistä, sillä yhtenäiseen aikaan siirtyminen herätti kiivasta keskustelua ja myös vastustusta. Eri alojen tutkijat, filosofit ja taiteilijat korostivat lineaarisen ajan sijasta ajan subjektiivisuutta sekä moninaisuutta. Heidän mukaansa aikaa ei voitu määritellä pelkästään kellon mukaan, vaan he tulkitsivat aikakäsityksen paljon monivivahteisemmaksi ilmiöksi.⁵ Tämän näkemyksen mukaan aika sai eri tilanteissa erilaisia merkityksiä, sillä esimerkiksi kiire, odotus ja muistot vaikuttavat siihen, miten aika koetaan ja ymmärretään tietyissä tilanteissa.

Ajan yhtenäistäminen oli ensisijaisesti hallinnollinen toimenpide,

jota perusteltiin turvallisuussyillä ja monimutkaisen paikallisaikajärjestelmän selkiinnyttämisellä. Paikallisan noudattamisesta tuli liikenteen kasvun myötä turvallisuusriski, koska aikataulujen laatiminen ja noudattaminen kävi rautateillä monimutkaiseksi. Tarkalle ajanlaskulle ei aikaisemmin ollut tarvetta, kun aikataulut olivat olleet väljiä eikä ollut syytä laatia minuuttiaikatauluja. Ajan yhtenäistäminen oli hallinnollinen kysymys siinäkin mielessä, että se korosti pääkaupungin ja keskushallinnon asemaa — saihan muu Suomi sopeutua Helsingin aikaan. Monissa muissakin maissa määriteltiin pääkaupungin aika viralliseksi ajaksi.

Samalla ajan yhtenäistäminen osoittaa, että erilaiset ajanlaskujärjestelmät ovat sopimuksenvaraisia. Yhteiskunnassa ja yhteisössä noudetaan sellaista ajanlaskutapaa, joka sopii niiden toimintaan ja palvelee niiden tarpeita. Kun toiminnat muuttuvat, ajanlaskutapaakin voidaan muuttaa. 1800-luvun maatalousvaltaisessa yhteiskunnassa ei ollut tarvetta kovin tarkkaan ajanmittaukseen, vaan aika voitiin määritellä valon tai työtehtävien mukaan. Rautateiden ja lennättimen rakentaminen edellytti ajanlaskun tarkentamista, mutta muutos ei aluksi koskenut kaikkia ihmisiä eikä kaikkia alueita. Syrjäseuduilla jatkettiin paikallisen ajan noudattamista ja kiireetöntä elämäntapaa, jossa kellolla ei ollut paljonkaan käyttöä. Vastaavalla tavalla eri kulttuureissa noudatetaan erilaisia ajanlaskutapoja, jotka sopivat paikallisiin tarpeisiin.

1860-luvulta alkanut ajan yhtenäistäminen oli Suomessa useita vuosikymmeniä kestänyt prosessi. Lopullinen päätös ajan yhtenäistämisestä voitiin tehdä Suomen itsenäistymisen jälkeen. Päätöksen mukaisesti Suomi siirtyi käyttämään Itä-Euroopan vyöhykeaikaa, joka oli kaksi tuntia edellä nollavyöhykkeen eli Greenwichin aikaa. Muutos toteutettiin vappuyönä vuonna 1921, jolloin kelloja siirrettiin 20 minuuttia eteenpäin.⁶

Myöhästymisen pelko

Tarkat aikataulut loivat uudenlaista jännitystä matkustamiseen. Minuuttiaikataulut saivat ihmiset hätäilemään ja hermoilemaan junaan tai laivaan ehtimistä, mutta toisaalta matkustamiseen liittyi paljon odotusta.

Kiire ja odotus vuorottelivat matkan aikana. Siten matkustajat tulivat uudella tavalla tietoisiksi ajan kulusta ja sen merkityksestä. Myöhästymisen pelko siivitti matkalle lähtijöitä.

Matkalle lähtö merkitsi aina jonkinlaista kiirettä pakkaamisen ja muun lähtötohinan vuoksi. Tarkkoihin aikatauluihin tottuminen näyttää kuitenkin asettaneen ihmiset erityisen kovalle koetukselle, mitä tietysti lisäsi uudenlaisen junamatkustamisen jännitys.

Zachris Topelius on esittänyt humoristisen kuvauksen junamatkan hermoja koettelevasta vaikutuksesta kertomuksessaan Suomen ensimmäisestä rautatiestä. Tarinassa helsinkiläinen virkamiesperhe rohkaistuu kokeilemaan uutta matkustustapaa ja matkasta muodostuukin unohtumaton kokemus kaikkine vaiheineen. Koska perhe pelkäsi myöhästävänsä junasta, he saapuivat asemalle jo ennen kuutta — vaikka he olivat tietoisia, että juna lähtee vasta kahdeksalta. Sen tiedon he olivat joka päivä monen kuukauden ajan lukeneet lehdestä.⁷

Perhe pääsi istumaan aseman odotussaliin, ja siitä alkoi odottamisen piina. Tunnin odottamisen jälkeen tilanne sai uuden dramaattisen käänteen, kun perheen isä huomasi unohtaneensa tärkeän kirjeen kirjoituspöydälleen, ja hän lähti noutamaan sitä. Nyt alkoi jännitys, ehtisikö perheen isä palata ajoissa takaisin asemalle, vai kävisikö niin, että he sittenkin myöhästyisivät junasta kuten äiti oli kaiken aikaa pelännyt.⁸ Hetkeä aikaisemmin kello oli tuntunut käyvän toivottoman hitaasti, mutta nyt se näyttikin kulkevan liian nopeasti.

Perhe pääsi lopulta onnellisesti matkaan, mutta Topelius on osuvasti kuvannut niitä odotuksen ja jännityksen tunteita, joita matkalle lähtö herätti. Matkajännitys ei päättynyt tähän vaan junaan pääsy toi uusia asioita hämmästeltyväksi. Junan kulku ja vauhdin nopeus tuntuivat huumaavilta: ”Kummallinen kulku, vähäinen tärinä jalkojen alla, vaunujen ratina, hallainen aamuilma, pimeys ja ikkunan ulkopuolella lentelevät tulikipinät, lamppu sisällä, yksinäisyys pyörillä vierivässä kamarissamme — kaikki se vaikutti meihin alussa huumaavasti. Meistä tuntui kuin olisimme nopeasti myrskyn siivillä rientäneet eteenpäin kohti tuntemattomia vaiheita.”⁹

Vauhdikas matkanteko herätti myös pelkoa, sillä se muistutti onnettomuuden mahdollisuudesta: ”Me muistelimme kaikkia hirveitä sanomalehtien kertomuksia, miten junia oli törmännyt vastakkain tai

suistunut radalta, miten vaunuja oli syöksynyt syvyyksiin ja miten ihmisiltä oli musertunut jäseniä ja moni oli kuollutkin.”¹⁰

Vaikka juna tuntui pelottavan nopealta kulkuvälilineeltä, aikatauluun oli silti varattu varsin pitkiä pysähdyksiä väliasemilla. Hyvinkään asemalla juna odotti viisitoista minuuttia, jolloin matkustajat ehtivät rynnätä asemaravintolaan hakemaan syötävää ja virvokkeita.¹¹ Jos matkustaja jäi junaan istumaan välipysähdyksen ajaksi, varttitunti saattoi tuntua pitkältä ajalta. Mutta asemaravintolaan menneet joutuivat puolestaan kiirehtimään saadakseen virvokkeita ja päästäkseen taas takaisin vaunuunsa. Tai jos matkan aikana joutui vaihtamaan junaa, odotus väliasemalla saattoi muodostua pitkäksi.

Matkustaminen koostui ristiriitaisista elementeistä. Tarkat aikataulut toivat kiireen ja odotuksen matkustamiseen. Nämä vastakkaiset elementit vuorottelivat matkan aikana, ja ne muodostivat olennaisen osan matkakokemuksesta.

Matkakuvauksessaan Topelius kertoi, millaisia pelkoja, jännityksiä ja innostuksentunteita uusi matkustustapa herätti. Virkamiesperheen jäsenten erilaiset suhtautumistavat käyvät myös selväksi: perheen isä kuului rautatien jyrkimpiin vastustajiin ja äiti ennusti uuden kuluneuvon tuottavan mitä hirveimpiä onnettomuuksia, mutta silti rautatie herätti heissä myös uteliaisuutta. Tarinan kertojana on perheen tytär, joka kommentoi vanhempiansa pelkoja nokkelasti ja pikkuvanhasta, jolloin tarina saa koomisen sävyn. Eri henkilöiden ajatuksia kuvaamalla Topelius on tuonut esille joitakin mahdollisia ja tyypillisiä reagointitapoja, miten ihmiset suhtautuivat rautatiehen. Topelius loi kertomuksessaan tulkinnan, jota hänen lukijansa vertasivat omiin kokemuksiinsa sekä muihin lukemiinsa ja kuulemiinsa matkakertomuksiin. Nekin, jotka eivät olleet vielä ehtineet kokeilla junaa, saivat ennakkokäsityksen asiasta.

Täsmällisyyteen ja tarkkoihin aikatauluihin tottuminen oli pitkäläinen prosessi, johon ihmisiä kouluttiin monin keinoin. Koulunkäynti oli tärkeä keino opettaa lapsille ajankäyttöä. Koulun lukujärjestys tuntijakoineen noudatti kellon aikaa, joten se edellytti kellon seuraamista ja tuntemista.¹² Myöhästymisen pelko iskostettiin ihmisten mieliin jo koulussa, koska myöhästymisestä rangaistiin.

Vastaavalla tavalla virka-aika perustui tarkkoihin aikatauluihin.

Sanomalehdissä ilmoitettiin sekä höyrylaivojen että junien aikataulut. Karjalatar-lehden etusivun (vuodelta 1888) reunassa oleva 'Päivälista' kertoi myös postin kulun ja virastojen sekä pankkien aukioloajat.

Virka-aikaa noudatettiin esimerkiksi postikonttoreissa siten, että yleisöä palveltiin tiettyinä kellonajoina. Senaatti antoi vuonna 1845 tarkat määräykset postien tulo- ja lähtöajoista.¹³ Paikallisissa sanomalehdissä kerrottiin postikonttorin aukioloajat ja muutamien muidenkin virastojen tai konttoreiden palveluajat.

Virka-ajan noudattamisella oli kaksijakoiset seuraukset. Toisaalta viranhaltijoiden piti toteuttaa sen edellyttämää järjestystä ja kurinalaisuutta viranhoidossaan. Samalla yleisön täytyi sopeutua virka-aikojen noudattamiseen, jos he halusivat käyttää virastojen ja konttoreiden palveluja. Tarkka sääntöjen seuraaminen antoi virkamieskunnalle mahdollisuuden osoittaa valtaansa ojentamalla niitä, jotka eivät osanneet toimia määräysten mukaisesti. Pedanti virkamiesten kurinalaisti sekä virkamiesten että yleisön käytöstä.

Virka-ajan noudattaminen ja aikataulujen seuraaminen toivat mukanaan kiireen, koska täsmällisyyttä pidettiin tärkeänä. Näin kello alkoi ohjata ihmisten elämää ja ihmiset tulivat tietoisiksi kellon tärkeydestä sekä aikataulujen merkityksestä. Kun koulussa oli opittu lukujärjestys ja sen mukaisesti tietty tapa jäsentää aikaa, sama malli siirrettiin muihinkin toimintoihin.

Aikataulut loivat sosiaalista järjestystä, mutta silti ne olivat sopimuksenvaraisia. Virka-asema velvoitti viranhaltijat noudattamaan aikatauluja. Niiden avulla he määrittelivät, millaisia sääntöjä yhteiskunnassa piti noudattaa. Viranhaltijat järjestivät yhteiskunnan ja yhteisön toimintoja osittamalla aikaa sekä laatimalla aikatauluja, joita muidenkin



tuli noudattaa. Tällä tavalla ajan säästämisestä ja sen tehokkaasta käytöstä tehtiin hyve. Menestyksen ehdoksi ja yhteiskuntakelpoisen ihmisen mittapuuksi tulivat täsmällisyys ja tehokkuus.

Aika ja ajallisuus

Tähänastinen tutkimus on korostanut tulkintaa, jonka mukaan lineaarisesta ajasta on tullut hallitseva aikakäsitys 1800-luvulta lähtien. Tässä tulkinnassa tärkeimmäksi muutostekijäksi on nähty maatalousvaltaisen yhteiskunnan väistyminen teollistumisen ja kaupungistumisen myötä. Se on samalla merkinnyt siirtymistä syklisestä — vuodenaikojen kiertoon perustuvasta aikakäsityksestä — lineaariseen aikaan, jossa kello ja erilaiset aikataulut ohjaavat ihmisten elämää. Tätä muutosta vauhdittivat tieteelliset ja tekniset innovaatiot.

Samaan aikaa tapahtui toinen ajatustapoja koskenut muutos, joka oli toisaalta merkittävämpi mutta samalla huomaamattomampi kuin edellä analysoimani muutosprosessi. Tällä tarkoitetaan muutosta, joka koski käsitteitä ikuisuudesta ja sitä miten uskonnollinen tulkinta ikuisen elämän tavoittelusta alkoi väistyä. Muutoksen keskeinen moottori oli maallistumisprosessi, joka tuli voimakkaasti esille 1800-luvun lopussa. Eräs olennainen osa maallistumisprosessia on, kuinka se on vaikuttanut ihmisten aikakäsitykseen.

1800-luvun lopussa uskonto hallitsi vielä monin tavoin ihmisten elämää. Uskonnolliseen ajatteluun sisältyi tietty tulkinta ajasta ja ajallisuuden luonteesta. 1800-luvun lopun tilanteen tekee kuitenkin erityisen kiinnostavaksi se, että samaan aikaan maallistuminen oli voimistumassa. Siten muutoksen merkit olivat jo olemassa ja toisenlainen tulkinta oli muotoutumassa, vaikka uskonnollisuus olikin vielä hallitseva ajattelutapa.

Minkälaiseen aikakäsitykseen kristillinen traditio perustui ja mitä uskonnollisuus merkitsi 1800-luvun lopussa? Olennaista oli se kristillinen tulkinta ja uskomus, että kuoleman jälkeen on odotettavissa toinen, parempi elämä ikuisuudessa. Tällöin maanpäällinen elämä tulkittiin vain välivaiheeksi kohti tuonpuoleista elämää, jota pidettiin arvokkaampana ja tärkeämpänä näistä kahdesta. Käytännössä se tarkoitti sitä, että

ihmisen piti elää elämänsä siten, että hän oli kelvollinen ikuisuuteen. Jokaisen velvollisuus oli lunastaa paikkansa ikuisessa elämässä, minkä vuoksi maanpäällinen elämä oli pyhitettävä uskonnolle.

Vielä 1800-luvun lopussa valtaosa ihmisistä uskoi, että ihmisellä on sielu, joka täytyy pelastaa. Sielun pelastus pyrittiin takaamaan kilvoittelulla ja uskonnollisilla rituaaleilla. Näin ikuisen elämään valmistautumisesta tehtiin osa jokapäiväistä elämää ja kristillisyyden tuli ilmetä ihmisten toiminnassa. Kristillisyyden tunnusmerkkeinä pidettiin esimerkiksi lähimmäisenrakkautta ja taitoa keskustella uskonasioista. Rukoilu ja raamatunluku toimivat arkipäivän uskonnollisina rituaaleina, jotka virittivät mielen pohtimaan uskonasioita.¹⁴ Tämän mukaisesti kristitty ei voinut olla tuomatta julki uskonnollista elämäänsä eikä yksityiskristillisyyttä pidetty mahdollisena.

Uskonto tarjosi lohdutusta ja tukea vaikeissa elämäntilanteissa, mutta siihen sisältyi myös ristiriitaisia elementtejä. Sairaudet, läheisten kuolema sekä muut surut ja tuskat asettivat uskonnollisuuden koetukselle. Tällaisissa tilanteissa vakuuteltiin, että mitään ei voinut tapahtua Jumalan tietämättä, vaan kärsimyksilläänkin oli tietty tarkoitus.¹⁵ Ne tulkittiin Jumalan johdatukseksi, sillä Jumalan ajateltiin määräävän ihmisten koettelemusten määrän ja keston. Koska ihminen ei voinut tietää Jumalan tarkoitusta, hänen oli alistuttava kärsimykseen, vaikka se ei aina ollut helppoa. Tässä oli kyse kaitselmususkosta, jota sävytti luja luottamus Jumalan viisauteen ja kaikkivoipaisuuteen. Siihen sisältyi ajatus, että kaikki asiat — myös surut ja koettelemukset — kääntyivät lopulta aina parhain päin, koska Jumala johdattaa ihmisiä ja kaikella on tarkoituksensa.¹⁶

Kaitselmususko tuli selkeästi esille esimerkiksi Zachris Topeliuksen ajattelutavassa. Topelius toi kaitselmusajatuksen esille monissa tarinoissaan, ja *Välskärin kertomuksissa* hän rakensi kuvauksen Suomen historiallisista vaiheista kaitselmusaatteen varaan. Topelius tulkitsi Jumalan johtaneen Suomen kansaa pimeydestä valoon. Sen mukaisesti historian kulku oli jumalallisen järjen johtamaa, sillä kaitselmus kuljetti Suomen kansan kärsimysten kautta kohti parempaa tulevaisuutta. Samalla Topelius korosti, että mikään ei tapahtunut sattumalta vaan korkeamman voiman tahdosta ja Suomen onneksi. Myöhemmällä iällä kaitselmusaate tuli entistä voimakkaammin esille Topeliuksen teksteissä — jopa

siihen mittaan että hän uskoi suomalaisten olevan juutalaisten rinnalla toinen ”Jumalan valittu kansa”.¹⁷

Kristilliseen traditioon sisältyvä aikakäsitys kristallisoitui kuolemaa koskeissa uskomuksissa. 1800-luvulla kuolema oli monin tavoin läsnä ihmisten elämässä. Korkea lapsikuolleisuus ja toistuvat epidemiat muistuttivat elämän lyhyydestä. Lisäksi ihmiset kuolivat tavallisesti kotonaan, jolloin läheisten tehtävä oli valvoa kuolevan rinnalla ja valmistaa hänet kuolemaan. Tässä yhteydessä tehtiin kuitenkin selväksi, että kristityllä ei ollut mitään syytä pelätä kuolemaa. Kristillisen näkemyksen mukaan kuolema merkitsi voittoa ja vapautusta, sillä kristitty saattoi olla varma kuolemanjälkeisestä ikuisesta elämästä.

Käsitys kuolemanjälkeisestä ikuisesta elämästä tulee esille monissa 1800-luvun lopun kuolinilmoituksissa. Niissä toistui usein ilmaisu, että vainaja oli vaipunut rauhallisesti kuoleman uneen. Siten korostettiin näkemystä, että kuolema olikin vain unta, josta vainajat aikanaan herätetään. Näkemys perustui Uuden testamentin tulkintaan viimeisestä tuomiosta, joka koskee sekä eläviä että kuolleita. Sen mukaan kuolleet eivät nouse ylös välittömästi, kun elintoiminnot ovat lakanneet ja sielu on erkaantunut ruumiista, vaan he nukkuvat viimeiseen päivään asti. Näin syntyi oppi kuolemanjälkeisestä välitilasta, jolloin kuolleiden uskottiin nukkuvan herätäkseen uudestaan tuomiopäivänä.¹⁸ Kristillisen näkemyksen mukaan kuolema katkaisi maanpäällisen elämän, mutta sen jälkeen oli luvassa parempi, ikuinen elämä.

Lisäksi 1800-luvun lopun kuolinilmoituksissa oli tapana ilmoittaa vainajan elinikä päivän tarkkuudella. Kuolinilmoituksessa voitiin esimerkiksi todeta että ”rakas tyttäreemme nukkui rauhallisesti kuoleman uneen 36 vuoden, 11 kuukauden ja 26 päivän iässä”. Vainajan elinikä kerrottiin, koska haluttiin muistuttaa, kuinka pitkän ajan Jumala oli antanut kullekin. Elämän mitta tulkittiin Jumalan säättämäksi ja määräämäksi ajaksi.¹⁹ Kuoleman kohdatessa määräaika täyttyi ja Jumala kutsui kuolevan pois. Tässä yhteydessä ihmisen elämää verrattiin tiimalasiin, jonka hiekka oli juossut loppuun.

Ikuisuuden odotus

Olennaista tässä uskonnollisessa ajattelussa oli käsitys, että parempi elämä koittaisi vasta kuoleman jälkeen. Maanpäällinen elämä sai arvonsa siitä, että se antoi mahdollisuuden valmistautua tuonpuoleiseen elämään. Ikuisuuden mittakaavassa maallinen vaellus oli vain lyhyt välivaihe. Ihmisiä muistutettiin monin tavoin elämän lyhyydestä. Kristityillä oli velvollisuus elää siten, että he olivat aina valmiita tilintekoon Jumalan edessä. Kuolema ei saanut tulla yllätyksenä, vaan siihen piti olla valmis koska tahansa. Katoavaisuudesta muistuttivat esimerkiksi syksyn tulo ja kuolleet lehdet, mutta samalla niihin liitettiin lupaus uudestisyntymästä.

Katoavaisuuden korostus on tullut kiinnostavasti esille esimerkiksi kuvataiteessa. Maalaustaiteessa suosittiin erityisesti 1600- ja 1700-luvuilla vanitas-aiheisia asetelmia, joissa tarkoin valitut esineet symboloivat ihmiselämän lyhyyttä, ajan peruuttamattomuutta ja maallisten nautintojen sekä vallan katovaisuutta. Kuoleman tunnusmerkkejä olivat esimerkiksi tiimalasi, viikate, pääkallo ja kruunu.²⁰ Lisäksi tiimalasit olivat näkyvästi esillä kirkkoissa. Tiimalaseilla mitattiin saarnan pituus, mutta samalla ne muistuttivat katoavaisuudesta sekä ylösnousemuksesta. Tiimalasissa hiekka juoksi määrätyn aikansa, minkä jälkeen lasi käännettiin. Hiekan loppuminen ja lasin kääntäminen symboloivat myös ylösnousemusta. Tiimalasi ei siis ollut pelkkä ajanmittausväline, vaan siihen liitettiin symbolisia tulkintoja, joissa korostettiin uskonnollista käsitystä kuolemasta ja ylösnousemuksesta.

Kristillisessä traditiossa eräs tärkeä tekijä on eskatologinen ajattelu, jossa määritellään ajallisuuden luonne. Kristillinen eskatologia esittää maailman ajallisen järjestyksen, joka oli saanut alkunsa luomisesta ja joka tulisi päätymään maailmanloppuun ja viimeiseen tuomioon. Eskatologia on oppi ihmistä ja maailmaa koskevista viimeisistä tapahtumista. Kristillinen eskatologia korostaa lineaarisesta aikakäsityksestä, koska siinä aika tulkitaan tieksi kohti lopullista tarkoitusta, joka on Jumalan valtakunta. Kristityt omaksuivat eskatologisen ajattelun juutalaisilta, sillä hekin korostivat ajan lineaarisuutta, historiallista ainutkertaisuutta ja uskoivat tulevaisuudessa tapahtuvaan maailmanloppuun.

Eskatologinen ajattelu on noussut esille tietyissä tilanteissa. Käsityk-



Tiimalasit ovat yhä esillä vanhoissa kirkkoissa. Kuvan tiimalasi löytyy Korppoon kirkosta.

siin maailman kestosta on liittynyt sitä koskevia laskelmia ja ennustuksia maailmanlopusta. Näitä laskelmia ja ennustuksia ovat erityisesti tehneet millenaristit eli tuhatvuotisen valtakunnan odottajat, jotka ovat valmistautuneet Kristuksen toiseen tulemiseen. Kristillinen kirkko oli jo varhaisessa vaiheessa hylännyt ajatuksen tuhatvuotisesta valtakunnasta ja maailmanlopusta. Usko tuhatvuotiseen valtakuntaan ei kuitenkaan kokonaan hävinnyt, vaikka kirkko pitikin sitä harhaoppina.

Se jäi protestivoimana kytemään uskonnollisten ja sosiaalisten vähemmistöjen piirissä. Ajoittain millenarismi on saanut enemmän kannatusta. Näin kävi erityisesti vuoden 1000 tienoilla, jolloin oli kulunut täysi vuosituhat Kristuksen ensimmäisestä tulemisesta. Toinen millenarismien nousukausi alkoi 1300-luvun lopussa, jolloin maailmanlopun pelkoa lietsoi joukko yhteiskunnallisia, poliittisia ja uskonnollisia kriisejä: ilmaston kylmeneminen, katovuodet, musta surma, satavuotinen sota, katolisen kirkon sisäiset kiistat sekä lopuksi uskonpuhdistus ja uskonsodat. Toistuvat ja osittain samanaikaiset kriisit järkyttivät sosiaalista järjestystä herättäen epävarmuutta ja pelkoa. 1300-luvulla alkanut pelon aalto kesti 1600-luvulle saakka, mutta senkin jälkeen millenarismi on välillä saanut kannatusta.²¹ Erityisesti vuosisadan tai vuosituhannen vaihtuminen ovat olleet sellaisia ajankohtia, jolloin maailmanlopun ennustajat ovat nousseet esille ja saaneet kannatustakin.

Kristillisessä eskatologiassa olennaista on ajallisuuden korostus. Kun maailma määriteltiin ajalliseksi järjestelmäksi, jolla oli tietty kesto, ajallisuuden vastapainona oli uskomus, että aika lakkaa joskus olemasta

ja kristityt pääsevät silloin ikuisuuteen. 1800-luvun lopussa maailmanloppua ei erityisesti manattu eikä odotettu, mutta perusajatus oli silti säilynyt samana: uskonnollinen näkemys korosti sielun pelastamista kuoleman kautta ikuisuuteen. Usko ikuiseen elämään oli ratkaisevan tärkeä aikakäsityksen kannalta. Maallinen elämä tulkittiin vain pieneksi alkusoitoksi sille, mitä seurasi kuoleman jälkeen. Sen mukaisesti tärkeintä oli varmistaa sielun kuolemattomuus ja pääsy ikuisuuteen.

Uudet tulkinnat sielusta ja ruumiista

Kiinnostava kysymys on, mitä tapahtui, kun portti taivaaseen alkoi sulkeutua ja usko ikuiseen elämään menetti merkitystään. Miten maallistuminen muutti käsitystä ajasta?

Uskonto menetti merkitystään 1800-luvun kuluessa ja maallistuminen voimistui vuosisadan lopussa. Maallistuminen ja uskonnollinen epäily lähti liikkeelle nimenomaan sivistyneistön piirissä. Siihen vaikutti perehtyminen uusiin luonnontieteellisiin teorioihin ja materialismia korostavaan maailmankatsomukseen. Charles Darwinin *Lajien synty* ilmestyi vuonna 1859, ja suomalainen sivistyneistö oli jo 1860-luvulla perillä Darwinin kehitysopillisista ajatuksista. Vielä 1860-luvulla uskonnollinen epäily esiintyi vain pienen sisäpiirin keskinäisessä kirjeenvaihdossa eikä sitä tuotu julkisuuteen. 1870-luvulla alkoi esiintyä julkista kritiikkiä ja keskustelua uskonasioista. 1880-luvulla uskontoon kohdistuva kritiikki tuli entistä voimakkaammaksi. Samalla jumalanpalvelukseen, ehtoolliselle ja uskonnollisiin opetustilaisuuksiin osallistuminen alkoi vähentyä. Ensin tämä muutos tapahtui kaupungeissa 1860- ja 1870-luvulla, mutta vuosisadan lopulla se näkyi myös maaseudulla. Näin ollen aktiivisten kirkkokristittyjen ja kirkosta vieraantuneiden ero korostui.²²

Luonnontieteen merkitys käy ilmi erityisesti siinä, miten luotiin uusia tulkintoja mieli–ruumis-jaottelusta. Kun uskonto menetti merkitystään, kehitettiin uusi järjestelmä, jonka puitteissa voitiin käsitellä jaottelua sieluun ja ruumiiseen. Tärkeä muutos tapahtui siinä, kuinka huomio alkoi kääntyä sielusta ruumiiseen. Aikaisemmin papit olivat määritelleet, mikä on oikea ja hyvä tapa elää. Sen mukaisesti tärkeintä

oli ollut huoli sielun pelastumisesta, ja uskonto oli hallinnut ihmisten elämää. 1800-luvun lopulta lähtien lääkäreistä muodostui uusi ammattiauttajien ryhmä, joka ohjasi neuvoillaan ja määräyksillään ihmisten elämää. Näin elämäntavan määrittelyvalta alkoi siirtyä papeilta lääkäreille. Toisaalta lääketieteen nimissä voitiin kommentoida yhteiskuntaa ja kulttuuria sekä ihmisten ominaisuuksia ja käytöstä. Kyse oli medikalisaatiosta, joka merkitsi yhteiskunnallisten ilmiöiden selittämistä lääketieteellisten mallien avulla.

Lääketieteessä tapahtui merkittävä käännekohta, kun se luonnontieteellistyi. Samaan aikaan kun lääketieteen malliksi omaksuttiin kokeellisen luonnontieteen mukainen paradigma, lääketieteen ja lääkärin ammatin yhteiskunnallinen status kohosi. Lisäksi 1800-luvun viimeisinä vuosikymmeninä käynnistettiin terveystiedotuskampanja ja hygieniaprojekti, joiden tarkoituksena oli tehdä terveystietoisuudesta tiedosta ja

Katoavaisuutta korostavissa vanitas-asetelmissä tarkoin valitut esineet symboloivat ihmiselämän lyhyttä ja ajan peruuttamattomuutta. Perhonen on antiikista lähtien symboloinut sielua, joten perhosen kuoriutumisen elämään vertautui sielun ylösnousemukseen. Kukat symboloivat elämän kauneutta ja katoavaisuutta. Kuvassa B. Brüningin (n. 1725–1778) vanitas-asetelma.



lääkärien palveluista koko kansan omaisuutta.²³ Näin pyrittiin tuottamaan entistä tarkempaa tietoa ihmisruumiin toiminnasta ja sairauksista, mutta se ei yksin riittänyt vaan ihmiset haluttiin saada tietoisiksi lääketieteen uusista saavutuksista. Niinpä heitä kehoitettiin muuttamaan elämäntapojaan uusien oppien mukaisesti. Terveysvalistus ja hygieniakampanja asettivat ihmisille uusia vaatimuksia, joissa ruumiillinen hyvinvointi ja siitä huolehtiminen määriteltiin hyvän elämän perustaksi. Monet kansanvalistusjärjestöt ryhtyivät kampanjoimaan uuden hygieniakäsityksen puolesta, joten hygienian korostaminen sai keskeisen roolin sivistyneistön kansanvalistusprojektissa.

Kun ruumis tuli entistä enemmän huomion kohteeksi, pyrittiin sielukin määrittelemään uudella tavalla. Lääketieteen kehitystä ohjannut luonnontieteellinen tutkimusparadigma vaikutti myös psykologian muotoutumiseen 1800-luvulla. Psykologian eriytyminen omaksi tieteenalaksi liittyy siihen, että lääketieteen sisällä syntyi erilaisia tulkintoja mielen toimintojen tutkimisesta. Osa lääkäreistä pyrki rajaamaan sielua koskevat kysymykset luonnontieteen ulkopuolelle. Toisena vaihtoehtona oli oletus, että myös sielun toimintoja voidaan tarkastella fysiologian puitteissa. Tämän fysiologisen tulkinnan vastineeksi luotiin ns. sielutiede eli psykologia, jonka tehtävänä oli tutkia mielen toimintoja toisin keinoin.

Psykologian kehkeytyminen oli monimutkainen ja mosaiikkimainen prosessi, jossa nivoutuivat yhteen lääketiede, filosofia ja kasvatustiede. Itsenäiseksi tieteenalaksi psykologia määriteltiin 1800-luvun lopulla Saksassa. Keskeinen henkilö tässä prosessissa oli Wilhelm Wundt, joka perusti vuonna 1879 tutkimuslaboratorion Leipzigiin ja josta tuli kokeellisen psykologian pioneeri.²⁴ Wundtia kuuluisammaksi tuli kuitenkin hänen itävaltalainen kollegansa Sigmund Freud, joka herätti huomiota korostamalla neuroosien seksuaalista alkuperää.

Lääketiede ja psykologia tarkastelivat mielen ja ruumiin suhdetta erilaisista näkökulmista sekä vaihtelevin painoituksin. Silti näissä moderneissa tulkintoissa uusinnettiin vanha jaottelu sieluun ja ruumiiseen. Luonnontieteeseen pohjautuva tulkinta hylkäsi kristillisen käsityksen sielusta, mutta se ei kuitenkaan kyseenalaistanut dualistista sielu-ruumis-jaottelua sinänsä vaan se pyrki paikallistamaan ja määrittelemään sielun uudella tavalla. Neurologit pyrkivät paikallistamaan sielun

yhdeksi aivotoiminnan osa-alueeksi,²⁵ mutta tämäkään tulkinta ei tyydyttänyt kaikkia vaan ihmismielen analysoimiseksi luotiin uusia tutkimusaloja. Niistä muotoutui psykologian, psykiatrian ja psykoanalyysin sisällä erilaisia koulukuntia, joiden tehtäväksi tuli tutkia niitä mielentointoja, jotka eivät sopineet biologispainotteiseen lääketieteeseen.

Uudet käsitykset sielusta merkitsivät huomattavaa muutosta aikaisempaan verrattuna. Kristillinen tulkinta sielun pelastamisesta ja ikuisesta elämästä alkoi menettää merkityksensä. Maallistuvassa yhteiskunnassa uskonto muuttui yhä enemmän yksityisasiaksi. Tietysti maallistuminen oli pitkä ja monivivahteinen prosessi, jota voi hahmottaa useasta näkökulmasta. Keskeinen muutos on tapahtunut siinä, miten huomio kääntyi ruumiiseen ja ruumiillisen hyvinvoinnin vaalimiseen. Viime vuosina uskontotieteilijät ja kulttuurintutkijat ovatkin kiinnostavasti pohtineet ja analysoineet sitä, miten nyky-yhteiskunnassa ruumiista voidaan rakentaa pyhättö, jonka vaalimiseen kiinnitetään erityistä huomiota. Kehonrakennus on yksi esimerkki tästä ilmiöstä.

Terveys- ja hygieniakampanja toivat uuden lääketieteellisen tietämyksen kaiken kansan tietoisuuteen. Sen sijaan psykologisten tulkintojen läpimurto oli huomattavasti hitaampi prosessi. Psykologisten tulkintojen siirtyminen asiantuntijoiden ja tutkijoiden erikoisalasta laajempien kansankerrosten tietoisuuteen edellytti uskonnollisen ajattelutavan väistymistä: sitten kun sielua ei enää ymmärretty kristillisen tradition mukaisesti, voitiin hyväksyä uusi psykologinen näkemys mieli–ruumis-jaottelusta. Suomessa psykologian läpimurto alkoi tapahtua vasta 1950- ja 1960-luvuilla. Kulttuurin psykologisoituminen on yksi keskeinen ilmiö modernin yhteiskunnan analysoimisessa. Kulttuurin psykologisoituminen ei tarkoita niinkään psykologisten teorioiden tuntemista ja niiden tietoista käyttöönottoa vaan sitä prosessia, miten psykologinen sanasto on siirtynyt vähitellen arkikieleen ja kuinka ihmisten toimintaa, tunteita, reaktioita ja luonteenpiirteitä on ryhdytty selittämään psykologisten mallien ja käsitteiden avulla.

Ennen kaikkea uusi tulkinta sielu–ruumis-jaottelusta on merkinnyt ruumiillisuuden korostumista. Kun uskonnollinen näkemys sielun pelastamisesta kuoleman kautta ikuisuuteen on muuttunut kaukaiseksi, sen myötä on kadonnut tapa ja käsitteistö puhua näistä asioista. Samalla kuolemasta on tullut tabu, jota se ei ollut vielä sata vuotta sitten.

Aikakäsityksen kannalta maallistumisprosessi ja siihen liittyvät muutokset merkitsivät yhden aikatason katoamista. Sen jälkeen ei ole enää ikuisuutta, johon pitäisi pyrkiä ja jota varten pitäisi kilvoitella. Maallistuneessa yhteiskunnassa hyvän elämän ehtona pidetään suunnittelua, ennakointia ja tulevaisuuteen valmistautumista. Samalla vastuu onnistumisesta on siirtynyt ihmisille itselleen. Näin jokaisen velvollisuudeksi on tullut rakentaa itse elämänsä ja samalla on pyrittävä saavuttamaan mahdollisimman paljon. Näin ikuisuusperspektiivi on kadonnut ihmisten elämästä ja tämä ajattelutapoja koskeva muutos on todella radikaali. Sen myötä maailma on alkanut näyttää täysin toisenlaiselta kuin aikaisemmin.

FT Anne Ollila on kulttuurihistorian dosentti ja yliassistentti. Anne Ollila väitteli kulttuurihistoriassa vuonna 1993 tutkimuksellaan *Suomen kotien päivä valkenee... Marttajärjestö suomalaisessa yhteiskunnassa vuoteen 1939*. Hän on tutkinut erityisesti sukupuolihistoriaa ja arkipäivän historiaa ja julkaissut näistä teemoista useita artikkeleita. Suomalaista sukupuolijärjestelmää ja elämäntapaa Ollila on analysoinut teoksissa *Jalo velvollisuus. Virkanaisena 1800-luvun lopun suomessa* (1998) ja *Aika ja elämä. Aikakäsitys 1800-luvun lopussa* (2000). Tällä hetkellä Ollila kirjoittaa teoreettismetodologista artikkelikokoelmaa *Kirjoituksia kulttuurista, sukupuolesta ja historiasta*.

Viitteet

- ¹ Heikki Oja, *Aikakirja*. Helsinki 1999, 79, 81.
- ² Oja 1999, 81–82.
- ³ Stephen Kern, *The Culture of Time and Space 1880–1918*. Cambridge, Mass. 1983, 12; Oja 1999, 83.
- ⁴ Kern 1983, 12–13; Lennart Lundmark, *Tiden är bara ett ord*. Om klockornas makt och hur man bryter den. Stockholm 1993, 82–94.
- ⁵ Kern 1983, 16–34; Georges Gurvitch, The Problem of Time. Teoksessa *The Sociology of Time*. Ed. by John Hassard. London 1990, 38–41.
- ⁶ Tapio Markkanen, Ajanlaskun historiaa. Teoksessa *Aika ja sen ankaruus*. Toim. Pirkko Heiskanen. Helsinki 1989, 170; Oja 1999, 87.
- ⁷ Zachris Topelius, *Talvi-iltain tarinoita*. Suomentanut Ilmari Jäämaa. 8. painos.

- Alkuperäisteokset vuosilta 1850–1879. Helsinki 1992, 680.
- ⁸ Topelius 1992, 680–681.
- ⁹ Topelius 1992, 685–686.
- ¹⁰ Topelius 1992, 685. Onnettomuuksien pelosta ks. myös Wolfgang Schivelbusch, *Junamatkan historia*. Saksankielinen alkuteos vuodelta 1977. Suomentanut Margit Heinämäki. Tampere 1996, 103–147.
- ¹¹ Topelius 1992, 689.
- ¹² Koulunkäynnin vaikutuksesta aikakäsitykseen ks. Anne Ollila, *Aika ja elämä*. Aikakäsitys 1800-luvun lopussa. Helsinki 2000, 33–37.
- ¹³ Yrjö Nurmio, Suomen postilaitos vuosina 1808–1870. Osa II. *Suomen postilaitoksen historia 1638–1938, I–III*. Helsinki 1938, 134–135; Jukka-Pekka Pietiäinen, *Suomen postin historia I*. Helsinki 1988, 242, 298.
- ¹⁴ Kilvoittelusta ja 1800-luvun uskonnollisuudesta ks. Anne Ollila, *Jalo velvollisuus*. Virkanaisena 1800-luvun lopun Suomessa. Helsinki 1998, 147–164; Ollila 2000, 99–102.
- ¹⁵ Ollila 1998, 162–163.
- ¹⁶ Ollila 2000, 103–104.
- ¹⁷ Mauri Noro, *Kaitselmusaate Topeliuksen historianfilosofiassa*. Porvoo 1968, 92–101; Matti Klinge, *Idylli ja ubka*. Topeliuksen aatteita ja politiikkaa. Helsinki 1998, 33–34.
- ¹⁸ Ollila 2000, 100.
- ¹⁹ Ollila 2000, 101.
- ²⁰ Maalaustaiteesta ks. Annika Waenerberg, Kuoleman muotokuva taiteessa. Teoksessa *Kun aika loppuu*. Kuolema historiassa. Toim. Eero Kuparinen. Turku 1999, 242–245; Minerva Keltanen, Aika pakenee palaamatta. Teoksessa *Yhdestoista hetki — ajasta kiinni*. Ulkomaisen taiteen museon julkaisuja. s.l. 1999, 94–99.
- ²¹ Jean Delumeau, *La Peur en Occident (XIVe - XVIIe siècles)*. Une cité assiégée. Paris 1978, 197–231 passim; Matti Männikkö, Onnen odotusta ja pahan pelkoa. Maailmanlopun idea länsimaisessa tulevaisuusajattelussa. Teoksessa *Lopun alku*. Katastrofien historiaa ja nykypäivää. Toim. Hannu Salmi. Turku 1996, 156–157.
- ²² Mikko Juva, *Rajuilman alla*. Suomalaisen kahdeksankymmenluvun synty. Helsinki 1956, passim; Jouko Aho, *Sieluun piirretty viiva*. Psykologisia perinteitä suomenmielisestä sielutieteestä kokeelliseen kasvatusoppiin. 1993, 70; Simo Heininen – Markku Heikkilä, *Suomen kirkkohistoria*. Helsinki 1996, 209.
- ²³ Minna Uimonen, *Hermostumisen aikakausi*. Neuroosit 1800- ja 1900-lukujen vaihteen suomalaisessa lääketieteessä. Helsinki 1999, 9, 36–37.
- ²⁴ Jouko Aho, *Käsityksiä sielusta ja sielutieteestä*. Psykologia ja psykologinen ihminen Suomessa 1800-luvun jälkipuoliskolla. Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisuja no. 3/1989, 4–6; Aho 1993, 78.
- ²⁵ 1800-luvun neurologiasta ja aivotutkimuksesta ks. Aho 1993, 89–93; Torbjörn Gustafsson, *Själens biologi*. Medicinen, kulturen och naturens ordning 1850–1920. Stockholm 1996, 13–26, 79–95; Uimonen 1999, 44–52.

KITSCH JA KORKEAKULTTUURI: VASLAV NIJINSKYN TÄHTIKULTISTA

Hanna Järvinen

Miksi joku 50 vuotta sitten kuollut mies pukeutuneena ruusun terälehtiin on ikoni, jonka kaikki tuntevat? Entä kuka haluaa taidenäyttelyn, jonka kaikkien teosten aiheena on juuri tuo henkilö? Ja onko baletissa nauraminen pyhäinhävääistystä vai tervettä järkeä? Tässä artikkelissa pohdin tanssimaailmassa jatkuvaa Nijinsky-villitystä, nijinskymaniaa.

Kuningas on kuollut — eläköön kuningas!

Aikalaistensa 'tanssin jumalaksi' tituleeraaman Vaslav Nijinskyn (1889–1950) ura päättyi traagisesti tanssijan mielisairauteen vuonna 1919. Kaikki tämän venäläisen vasta 29-vuotiaan neron nimeen liitetty muuttui välittömästi pyhäinjäännökseksi. Kun legendan kuolemasta tuli kuluneeksi uuden vuosituhannen vaihteessa sopivasti 50 vuotta, tätä juhlistettiin mm. Tukholman Tanssimuseossa, Hampurin Taide-teollisuusmuseossa ja Pariisin Musée d'Orsayssa järjestetyllä, liki vuoden esillä olleella näyttelyllä.¹

Uusimmassa Nijinsky-näyttelyssä oli esillä pieni osa yhden Nijinskyfanin, amerikkalaissyntyisen Hampurin baletin koreografin, John Neu-

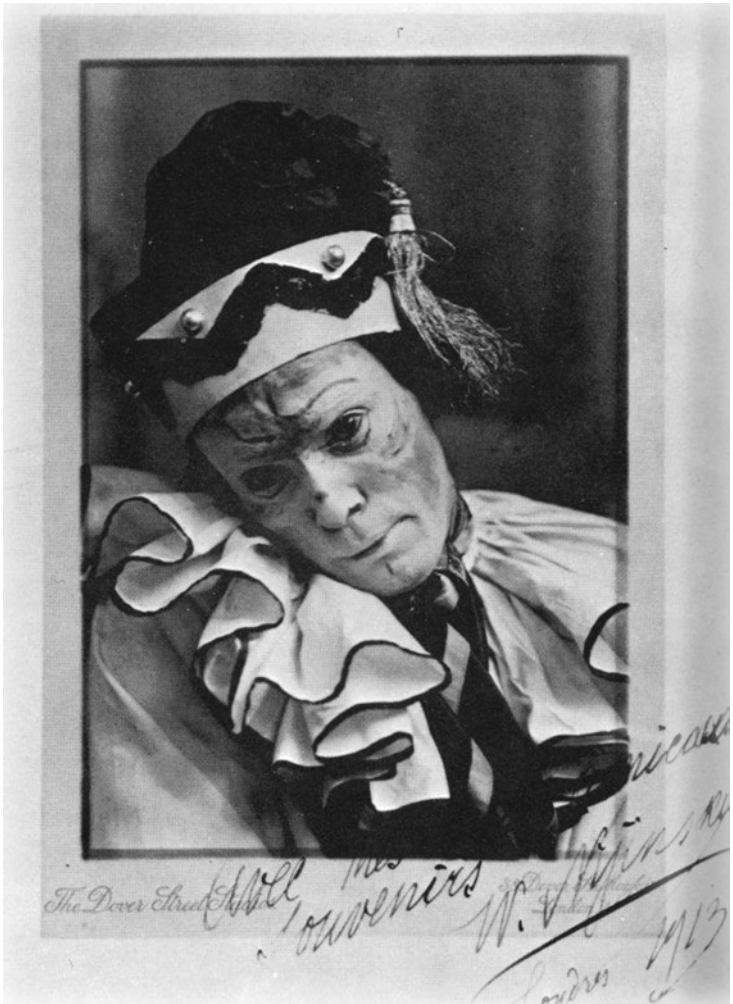
meierin maailman suurimmasta Nijinsky-kokoelmasta. Neumeier on kerännyt Nijinsky-palapeliiän yli neljännesvuosisadan, muttei tätä aiemmin ollut päästänyt ainuttakaan esinettä lainaan kotinsa ulkopuolelle. Kun näyttelyn pienempi versio oli esillä Hampurissa, sen ensi-iltaa säesti Neumeierin uusimman Nijinsky-aiheisen koreografian ensi-ilta.² Samoin maaliskuussa Tukholmassa Kuninkaallisen baletin tanssijat esittivät näyttelytilassa Nijinskyn inspiroimia uusia koreografioita, ja myös Suomen Kansallisbaletti juhlisti vuotta Sampo Kivelän ohjaamalla Nijinsky-aiheisella draamalla toukokuussa.

Kaikkien näiden Nijinskyjen keskellä tutkijalle tulee kuitenkin orpo olo. 1900-luvun aikana olemme nähneet, kuinka taide muuttuu simulacrumiksi, tilaksi, jossa median, taiteen ja reaali­maailman ero katoaa. Taide on nyt nerouden kierrättämistä aina Duchampin L.H.O.O.Q:sta Warholin Marilyneihin. Samanaikaisesti ei-tieteellinen maailma takeruu vanhaan ajatusmalliin: etsimään loistavia yksilöitä ja perinteisiä taiteen tekemisen muotoja, pysyvyyttä muutoksen keskellä. Ajatus 'tekijän kuolemasta' ja uudet historian- ja kulttuurintutkimuksen suunnat ovat vieneet pohjan nerouden tarvitsemilta 'suurilta kertomuksilta' tieteen tekemisen kentällä. Samanaikaisesti ne ovat kuitenkin luoneet tilan, jossa on olemassa vain ikuinen tulkinta ja uudelleentulkinta.³

Simulacrumissa kaikki on sallittua ja kierrätettävää, mutta myös nerouden edellytyksenä romantiikan ajalta alkaen ollut omaperäisyys ja uuden keksiminen muuttuvat yhä keskeisemmiksi. Neroja siis palvotaan yhä, ja tanssin maailmassa Nijinskyn kaltaisia superyksilöitä on harvassa. Silti kaikissa Nijinsky-aiheisissa teoksissa nerous tuntuu katoavan juuri aiheen moninaisuuteen: ikuinen toisto tekeekin aiheesta kliseen, taideteokseksi tarkoitettusta kitschiä. Teos itse ei enää ole tärkeä, ainoastaan se, ketä se esittää. Tärkeintä on, että Nijinsky oli nero.

Tuotteistettu ikoni

Tarinan voisi alkaa myös toisin: Nijinsky on aina ollut kitsch. Jo aktiivuiransa aikana Nijinsky tuotteistettiin ennennäkemättömällä tavalla: häntä kuvasivat kaikki kynnelle kykenevät taiteilijat Auguste Rodinista ja Adolf de Meyeristä aina Marc Chagalliin ja Gustav Klimtiin. Tai-



deteosten mekaanisen jäljentämisen aikakaudella valokuvat, lehtijutut ja ennen kaikkea koko Ballets Russes'n ilmiöön liitetty elitismi tekivät Nijinskystä nimen, jonka tunsivat myös ne, jotka eivät olleet nähneet hänen tanssivan.

Nijinskystä kerrottiin uskomattomia tarinoita, joilla pyrittiin kuvaamaan tähden yksityiselämää, hänen ihailijansa metsästivät nimikirjoi-

tuksia (ja joskus muutakin), ja tanssijan osakseen saama julkisuus oli muutenkin vertaansa vailla. Esimerkiksi ensimmäinen Nijinsky-aiheinen taidenäyttely järjestettiin jo vuonna 1914, johon mennessä tähdestä oli kirjoitettu kirjoja ja häntä kuvaavia taideteoksia oli myös julkaistu kirjojen muodossa. Tähtien tapaaminen sai eroottisävyisiä palvonnan piirteitä. Oskar Kokoscha muistelee:

Minut kutsuttiin päivälliselle Diaghilevin ryhmän kanssa ja asetettiin istumaan Nijinskyyn viereen, koska pyrin tutkimaan häntä läheltä. Hänen kasvonsa olivat yhä miltei lapsenomaiset, ja hänen yläruumiinsa viehättävä kuin efebun. Pudotin tarkoituksella lautasliinani, ja sitä nosttaessani kosketin hänen reittään; saatoin hyvin uskoa sen kuuluvan kentaurille miehen sijaan, sillä hänen lihaksensa olivat terästä. Mutta edes tämä ei riittänyt selittämään hänen salattua olemustaan; se ei paljastanut sen painottoman ihmisolennon salaisuutta, jota olin katsellut hänen työssään.⁴

Ballets Russes on yhä keskeinen osa länsimaiden korkeakulttuuriperintöä tällä vuosisadalla. Siihen liittyvä kirjallisuus rypee historiallisten merkkihenkilöiden nimissä ikään kuin näiden henkilöiden maine oikeuttaisi myös tutkimuksen. Voidaankin sanoa, että kaikki ne ajatusmallit, joita Nijinsky-tutkimus toistaa, kaikki ne esittämisen tavat, joihin Nijinsky-elämäkerrat, -tanssiteokset ja -elokuvat pohjaavat antavat hyvin yksipuolisen kuvan koko ilmiöstä.

Vähemmälle huomiolle on jäänyt esimerkiksi se valtaisa populaarikulttuurin sarka, jossa Nijinskyä ja Ballets Russes'n estetiikkaa parodioitiin — ja mitä ilkeämmin, sen parempi! Kriitikot satirisoivat jopa Nijinskyyn pahastusta koreografoidensa saamasta vastaanotosta esimerkiksi runossa, jonka ensimmäinen säkeistö kuuluu:

Nijinsky, on sieluja
sokeampia kauneudelle kuin kanat,
jotka järkkymättä kiepsahduksistasi
kaikissa muissa balettirooleissasi
suuttuvat 'Tenniksestäsi'.⁵

Korkeakulttuuri ei siis yksinään tehnyt Ballets Russes'tä erään aikakauden symbolia. Aiheen popularisointi esimerkiksi kuvalehdissä (esim. *Le Monde Illustré*, *Illustrated London News*), ns. naistenlehdissä (*Femina*,

The Lady) tai satiirisissa julkaisuissa (*The Punch*) osoittaa paljon selkeämmin ilmiön olleen aikalaisilleen merkityksellinen kuin muutaman intellektuellin yksityiset muistiinpanot tai kirjeet, joihin aiemmassa tutkimuksessa on kiinnitetty paljon huomiota. Charles Chaplin taisi jäädä viimeiseksi, joka pelleili Nijinskyn koreografoilla, mutta Nijinskyn aktiivisen uran aikana hänestä tehtiin pilaa niin vaudevillessa kuin yksityiskutsuillakin.⁶

Nijinskyn kohtalon traagisuus karkotti parodiat, mutta Nijinskyn hahmo muuttui kuolemattomaksi ja nimenomaan siksi tavallaan myös kitschiksi. Nijinsky on tanssimaailman Elvis, mutta koska kyseessä on Suuri Taiteilija, kukaan ei uskalla nauraa pyhiinvaeltajille, jotka vierailvat Gracelandin sijaan Montmartrella. Silti kaikkea posliiniesineistä postikortteihin on saatavilla Nijinskyn kuvilla varustettuna, ja vilkkaakaapa vain, kuinka moni tanssija yhä nimeää Nijinskyn idolikseen leh-tihaastatteluissa tai internetsivuilla! Kaikki nämä ihmiset tietävät fanin absoluuttisella varmuudella juuri millainen tämä Suuri Taiteilija oli, mitä hän oli mieltä mistäkin asiasta. Foucault'laisessa viitekehyses-säni kutsun tätä hegemoniseksi diskurssiksi eli vallitsevaksi tulkinnaksi Nijinskystä.⁷

Muistelmat, legendan innoittamat taideteokset ja näihin 'silmin-näkijähavaintoihin' pohjaavat tutkimukset loivat perustan nykyiselle ymmärryksellemme Nijinskystä. Niinsanotussa kanonisaatioprosessissa, jossa taide määritellään mestariteoksien kautta näennäiseksi jatkumoksi, Nijinskystä sanottu on asetettu suhteeseen tanssitaiteen muun kehityksen kanssa. Koska kanonisaatio tapahtuu auktoriteettien ehdoilla ja nämä tanssin auktoriteetit olivat pitkälti juuri edellä mainittuja silmin-näkijöitä, historiatieteen lähdekriittinen katse jätettiin (osin tietoisesti) syrjään. Ketään ei kiinnostanut penkoa vanhoja sanomalehtiä arkistojen kätköistä saati kyseenalaistaa sitä, mitä ihmiset sanoivat muistavansa.

Historiallisen arkiston unohtaminen mahdollisti totuuden luovan tulkinnan, ja esimerkiksi Nijinskyn vaimo Romola vääristeli tietoisesti maailmalle antamaansa kuvaa miehestään. Sinällään moisessa ei ollut mitään uutta, sillä näin oli tehty ennenkin, Nijinskyn impressaari (ja rakastaja) Sergei Diaghilev etunenässä. Nijinskyn mielisairauden sul-jettua hänet kertojien kehän ulkopuolelle hänestä kuitenkin saatettiin sanoa mitä tahansa. Erityisesti Diaghilevin kuoltua kaikki Nijinskyn

koskaan tavanneet halusivat kertoa maailmalle 'totuuden' tästä 'ystäväs-tään'.

Nämä tarinat saivat totuusarvonsa kertojansa asemasta, joka määrit-tyi suhteessa muihin merkittäviin henkilöihin taiteen kentällä. Kerrotut tarinat siis myös loivat kertojilleen auktoriteettiaseman. Koska aito nerous vaatii aina taiteen kentän auktoriteettien hyväksynnän, nerou-den tunnistaja asettuu portinvartijan asemaan: määrittämällä neron, hän määrittää paitsi mitä on taide, myös itsensä tavallisten kuolevais-ten yläpuolelle. 1900-luvun alkupuolella todellisen nerouden tunnistami-sen uskottiin vaadittavan aito, synnynnäinen esteetikon kyky nähdä taidemuodon tulevaisuuteen. Näin nerouden tunnistaja oli likimain yhtä nerokas kuin löytönsäkin ja sai osansa neron sädekehästä.⁸

Onkin selvää, että suuri osa Nijinskystä kirjoittaneista auktoritee-teista vääristeli sanomaansa omaksi edukseen. Esimerkiksi Jean Coc-teau ei vielä vuonna 1913 ollut lainkaan niin läheinen Diaghilevin sisäpiirille kuin antoi myöhemmin ymmärtää, ja unohtamalla, että Nijinsky oli *Jeux*-baletissaan (1913) jo hyödyntänyt seksuaalisuuden ja urheilun symboliarvoa nykypäivän kuvastajina, Cocteau saattoi muo-dostaa omasta *Le Train Bleu* -baletin (1924) käsikirjoituksestaan ainut-laatuisen ja avantgardistisen.⁹

Nykytutkijalle jonkin tarinan todeksi tai valheeksi todentaminen on sinällään merkityksetöntä — itse tarina kun jää joka tapauksessa osaksi Nijinsky-legendaa. Tärkeämpää onkin kysyä, *miksi* näitä kertomuksia luodaan ja toistetaan kuin mitä niissä kerrotaan.

Nerouden ehdot

Kanonisaatio on aina jälkipolvien tehtävä, mutta aikalaiset luovat edel-lytykset sille kertomukselle, jota kaanon toistaa. Ei suinkaan ollut sat-tumaa, että Alexandre Benois muisteli:

Pariisissa kävi ilmi, miten tärkeässä asemassa Nijinsky tulisi olemaan kaikissa toimissamme ja missä määrin ”johtaja” oli ihestunut häneen. Diaghilev aloitti heti mainoskampanjan tuntematonta taiteilijaa varten, ja ennen ensimmäistäkään esitystä pariisilaisystävänä sanoivat minulle: ”Näyttää, että teillä on tanssijoidenne joukossa luonnonlahjakkuus,

ihailtavan lahjakas nuorukainen.” Kaikki tämä puhe koski tietysti Nijinskyä. Kukaan ei kysynyt mitään Pavlovasta, jonka kuvia oli ympäri Pariisia [Serovin piirtämässä sesongin mainosjulisteesta], eikä kukaan puhunut samalla tavoin Fokinesta.¹⁰

Jos Diaghilev ja hänen PR-koneistonsa levittivät Nijinskyn mainetta ennen kuin tanssija oli ilmaantunut ensimmäistäkään kertaa länsimaiselle näyttämölle, he myös loivat tuota kuvaa huolellisesti valikoiden ja tavalla, joka on hallinnut balettimaailmaa siitä lähtien. Jopa Benois'n teksti on osoitus tästä imagonrakennuksesta. Nijinsky ei suinkaan ollut tuntematon suuruus Venäjällä, päinvastoin: jo 1905 *Slovo*-lehden kriitikko vertasi tuolloin 16-vuotiasta Nijinskyä tämän eduksi Keisarillisen baletin ”hervittävän raskaisiin kavaljeereihin”.¹¹

Asiaan vihkiytyneenä ’balletomanina’ Benois oli toki tietoinen, että Nijinsky oli superlahjakkuus, joka vuoteen 1909 mennessä oli jo tanssinut kaikkien Venäjän huippuballerinojen kanssa. Edellä siteeratussa hän siis selvästikin halusi johdatella lukijaa. Unohtamalla Nijinskyn maineen Venäjällä Benois saa tämän näyttämään Diaghilevin löydöltä, joka siten korostaa Diaghilevin nerokkuutta Nijinskyn sijaan. Kun Benois sitten tekee itsestään Diaghilevin opettajan, hänestä tulee itsestään kertomuksensa sankari.

Ballets Russes'stä jälkipolville annetussa kuvassa tällainen venäläisen kulttuurikontekstin vääristely toimii monella tasolla. Esimerkiksi Keisarilliset Teatterit on esitetty muumioituneena ja uudistuksille vihamielisenä instituutiona, vaikka kyseiset teatterit olivat, osin kruunun tuen tähden, ensimmäisiä uutta näyttämöteknologiaa hyödyntäneitä ryhmiä Venäjällä.¹² Tämä myös vääristää Diaghilevin ryhmän ominaisuutta. Diaghilevin 1909 ja 1910 Pariisiin tuoman Keisarillisen baletin esiintymiset olivat nimittäin puhdasta propagandaa, jatkoa Diaghilevin johtamalle venäläisen taiteen vientikampanjalle, jonka tarkoituksena oli täyttää Nikolai II:n Japanin sodassa tyhjentynyttä valtionkassaa länsimaisilla lainoilla. Nijinskyllä ei ensimmäisenä Pariisin-sesonkina ollut ikiomaa pääroolia, mutta eipä Anna Pavlovankaan ollut tarkoitus moista saada, sillä baletin tähtenä piti olla hänen armonsä *prima ballerina assoluta*, Mathilda Kchessinska, Keisarillisten Teattereiden johtava tanssijatar, joka oli ollut Nikolain rakastajatar tämän ollessa vielä kruununprinssi.¹³

Venäläiset pilapiirtäjät pistivät kuitenkin Diaghilevin kantamaan häkkipilintunaan Pariisiin juuri nuoret lahjakkuudet Pavlovan ja Nijinskyn,¹⁴ sillä Ballets Russes oli myös venäläisessä kontekstissa ennennäkemätön ilmiö. Vaikka venäläisiä tanssijoita oli esiintynyt länsimaissa, kukaan ei koskaan ollut muodostanut ryhmää, joka kooltaan vastasi edes likimain Keisarillisten Teattereiden valtaisia speaktaakkeleita. Samaan aikaan Diaghilevin ryhmä kuitenkin asettui niin sanotun 'uuden baletin' puolelle Keisarillisten Teattereiden perinteitä vastaan. Ryhmän ohjelmisto saikin venäläiskriitikoiden parissa aikaan sekä ihastusta että vihastusta. Baletti kun oli Venäjällä hovin taidemuoto, korkean sivistyksen ja Venäjän länsimaalaisuuden symboli, mutta Diaghilevin ryhmän suosio perustui venäläisten esittämiseen parhaimmillaankin aidosti itämaisina, Euroopan viimeisinä barbaareina.¹⁵

Diaghilevin propagandan ansiosta Nijinskystä tuli tanssitaiteen ensimmäinen nero, koska hän täytti neroudelle tuolloin määritetyt kriteerit. Näistä keskeisin oli ainutlaatuisuus, jota korostettiin nimenomaan puhumalla Nijinskystä tuntemattomana nuorena 'luonnonlahjakkuutena', jolle länsimaista ei löytynyt vertaista. Tällainen ainutlaatuisuuden status olisi ollut mahdoton Venäjällä, jossa miestenssin perinne ei länsimaiden tapaan ollut vaipunut aallonpohjaan. Vaikka Nijinskyä arvostettiinkin ylitse kaikkien muiden kollegojensa, venäläiskriitikot naureskelivat Nijinskyn saamaa asemaa — osin, koska tiesivät tanssijan suhteen Diaghilevin kanssa olevan paljon intiimimpi kuin julkisuudessa oli lupa sanoa.¹⁶

Länsimaissa Nijinsky oli siis *erehtymätön*, kun taas venäläiset kirjoittajat arvostelivat usein hyvinkin rajusti hänen esiintymisiään. Ero johtui osittain siitä, että ajan länsimaiset kriitikot eivät olleet tanssin asiantuntijoita. Baletin jäätyä sivuun aikalaiskeskustelusta 1850-luvun jälkeen syntyi tilanne, jossa Diaghilevin Venäläinen baletti saattoi näyttäytyä aivan uudenaikaisena taiteena. Baletin kokonaistaideteoksessa kuvataide, musiikki ja liike muodostivat yhteisen kokonaisuuden, mutta niin ajatus kokonaistaideteoksesta kuin baletin esteettinen sisältökin perustuivat 1800-luvun viimeisten vuosikymmenten perintöön. Näyttämötilassa esitettiin menneen ajan sadunomaisia tai eroottisia itämaisia juonikuvioita tanssin keinoin. Kriitikoiden huomio keskittyi juonen, musiikin, pukujen ja lavasteiden kuvaamiseen — itse tanssista ei sanottu paljoa-

kaan. Osin tämä johtui aikalaisten tavasta samastaa venäläiset tanssijat esittämiinsä rooleihin: kaikki idästä tullut oli itämaista, fantastista ja biologisin perustein 'luonnollisesti' seksiin ja tanssiin taipuvaista.¹⁷

Nijinskyn sukupuoli ja seksuaalisuus olivat olennainen osa hänen nerokulttiaan. Nainen ei voinut olla nero, sen esti nerouden retoriikassa hänen biologiansa, mutta naiselliset piirteet kuten intuitio ja mielikuvitus, jotka tavallisessa kuolevaisessa olivat heikkouden merkkejä, saivat nerossa ympärilleen ylimaallisen hohdon. Jopa homoseksuaalisuus tai sukupuolien roolijakoa ja piirteitä sotkeva androgynia olivat hyväksyttäviä vain nerossa, koska nero oli kaikin tavoin tavallisen miehen yläpuolella (naisista puhumattakaan). Lisäksi homoseksuaalisuudesta saattoi 'parantua', kuten Nijinskykin oikeaoppisesti teki löydettyään 'elämänsä rakkauden' Romola de Pulzskyn.¹⁸

Nijinsky on mielenkiintoinen hahmo, koska hän satoi nerouden ensi kertaa ruumiiseen — tanssijan kehoon taiteen tekemisen välineenä. Aiemmin nerous oli ollut henkinen suure, Nijinskyn muodossa siitä tuli fyysinen toiminto tavalla, joka muistuttaa likimain samanaikaisesti syntyneitä elokuvanäyttelijöiden tähtikulttia ja myöhemmin kuvataiteissa (esimerkiksi abstraktissa ekspressionismissä) esiintynyttä taiteen tekemisen aktin korostamista.

Tanssijana Nijinskystä puhuttiin samanaikaisesti taiteensa instrumenttina ja luovana yksilönä — oletettiin, että Nijinsky loi roolit, joissa hän esiintyi. Toisin kuin nykyään ajan tiedotusvälineitä kiinnostivat koreografien sijaan tanssija-tähdet. Tapahtunut muutos näkyy esimerkiksi siinä, ettei Nijinskyn edeltäjää Diaghilevin koreografina, Mikhail Fokinea, koskaan haastateltu tanssin tähtien tavoin eikä hänen merkitystään tanssiteoksen synnyssä juurikaan analysoitu. Fokinen koreografioissa tapahtumien juoni oli keskeisellä sijalla, ja kriitikoiden kirjoittelussa tanssista sanottu keskittyikin juonikuvaukseen.

Väitän, että Nijinsky aiheutti muutoksen, joka johti nykyiseen tapaamme keskustella koreografista tanssin tekijänä ja koreografiasta ikään kuin mallina, jota tanssija toteuttaa enemmän tai vähemmän teoksen tekijän (eli koreografin) ohjauksessa. Nijinsky nimittäin pakotti kriitikot katsomaan itse liikettä — sitä, *miten* tanssijat tanssivat. Hänen baleteissaan ei ollut juonta vaan yksinkertainen aihe, jota ilmaistiin arkipäiväisen liikkeen avulla ilman perinteistä mimiikkaa tai loisteliaita

hyppyjä. Tämä pakotti kriitikot täyttämään arvostelupalstansa jollain muulla — esimerkiksi haukkumalla Nijinskyä yleisön pitämisestä pilkkanaan:

Eikö tämä ole yleisön pilkkaamista? Nämä ovat luonnottomia ja sairaalloisia ajatuksia, jotka hajottavat osiinsa jopa tanssijattaren liikkeet jähmettääkseen hänet liikkumattomaksi hetkellä, jolloin hän on kömpelöimmillään, kun hänen on vaikeinta säilyttää liike, jota hän on toteuttamassa, eikä herra Nijinskyllä koreografina näytä olevan muuta mielessään.¹⁹

Hämmentävää kyllä, kriitikkojen raivo osui oikeaan. Nuoren koreografin päässä pyöri ajatus 'tanssista ilman liikettä':

[Petrushka] kosketti yleisöään sen kautta mitä yleisö tunsi häntä kohtaan, ei niinkään sen kautta mitä se näki hänen tekevän. Miksei siis edetä kohti balettia, joka olisi entistä enemmän riippuvainen tästä liikkumattomasta esityksestä, balettiin, joka ei olisi täynnä dynaamista painotusta, balettiin melkein — ääriesimerkkiä käyttäksemme — ilman liikettä?²⁰

Moiset radikaalit ajatukset hukkuivat kuitenkin yleisön raivokkaan keskustelun alle — Nijinskyn baletit aiheuttivat länsimaisessa tanssitaiteessa ennen näkemättömän vyöryn tekstejä puolesta ja vastaan.

Koska nerouteen liitettiin olennaisesti ajatus siitä, etteivät tavalliset ihmiset saattaneet arvostaa neron tuotteita, Nijinskyä puolustettiin ja vastustettiin samoilla väitteillä. Nijinskyn vastustajat syyttivät tämän puolustajia muodin perässä juoksijoiksi, joille mikä tahansa porvarillista moraalialla järkyttävä oli ainutlaatuista taidetta ja joilta puuttui kyky tunnistaa todellinen nerous. Nijinskyn puolustajille taas koreografioiden aiheuttamat skandaalit olivat osoitus hänen ylimaallisuudestaan todellisenä nerona, ja vastustajat leimattiin konservatiiveiksi, joilta puuttui kyky tunnistaa todellinen nerous.

Koska tällainen argumentointi pohjasi 1890-luvulta tuttuun esteettiseen malliin, ei ole merkityksetöntä, että Diaghilevin lähipiiriin kuuluivat sellaiset Oscar Wildeäkin seuranneet hahmot kuin Robert de Montesquiou tai Lady de Grey, Riponin markiisitar, jolle Wilde oli omistanut yhden näytelmistään. Nämä olivat omiaan esittämään itsensä kaiken uuden puolestapuhujina, ja he tukivat Nijinskyn radikalismia

vääristämällä tämän käsitystä yleisön mausta.²¹ Nijinskyn *L'Après-midi d'un Faunen* aiheuttaman skandaalin jälkeen he asettivat tämän 'vääriymmärretyn neron' rooliin, mikä hyödytti heidän omaa mainettaan nerouden ymmärtäjinä, asetti heidät historiankirjoihin samalla tavoin erityislaatuisina kuin nero itse oli.

Nerouteen liitettiin olennaisesti myös hulluus, ja monille Nijinskyn mielisairaus tavallaan todisti tämän olleen todellinen nero. Henkilökohdaisen tragedian myötä Nijinskyn koreografiat kuitenkin unohtuivat, ja uudet sukupolvet alkoivat järkyttää tätä uskoa neroon. Paradoksaalisesti syy oli Nijinskyssä itsessään. Koska Nijinsky oli koreografoidensa erilaisuudella kiinnittänyt kriitikoiden huomion siihen, mitä koreografi tanssiesityksessä teki, koreografista oli tullut tanssitaiteen auktoriteetti ja tanssin tekijä.

Koreografioissaan Nijinsky karsi teoksesta koko joukon aiemmin olennaisina pidettyjä elementtejä teoksen juonesta tanssijoiden elehdintään ja painotti näiden sijaan ihmiskehon pieniä ja yksinkertaisia liikkeitä kuten kävelyä tai pään asentoa, epäsymmetristä liikettä tai jopa liikkeen pysähtymistä kokonaan. Vaikka olisi liioiteltua puhua Nijinskyn teoksista abstrakteina baletteina, Nijinsky muutti tanssille olennaisina pidettyjä piirteitä, siten kiistäen tavan, jolla 'tanssi' määritettiin. Menetelmä oli tuttu muista ajan taidemuodoista. Eräässäkin haastattelussa Nijinsky vertasi koreografin työtä musiikin säveltämiseen:

Ennen on uskottu, että taiteilija koostaa väreistä paletin, muusikko muodostaa äänistä partituurin ja tämän kaksinkertaisen tekstin pinnalla elehditään, hypitään, tanssitaan. Tässä valssin rytmi, tuossa markkinahumua tai murha; kun pasuunat ulvovat, verentahraamat rosvoit tempaavat mukaansa vallattomat naiset; mutta koskaan ei ole rohjettu uskoa, että ihmiskeho sisältää itsessään äänien paletin ja värien orkesterin. Pakotan siis itseni vaatimaan 'liikkeiden partituuria', johon järjestän instrumenttini — jotka ovat ihmiskehoja — tavalla, joka on rinnasteinen Bakstin valkean täplän tai Debussyn viuluryhmän kanssa. Sävellykseni on vain vähemmän helppoa, koska ihmiskehossa ei ole vain neljää kieltä vaan ääretön määrä havaittavissa olevia ja ilmaisevia elementtejä. Kun kirjoitan tätä 'liikkeen partituuria', en viittaa sillä vain baletin taivutuksiin, hyppyihin tai käännöksiin, vaan myös jokaiseen pään kallistukseen, jokaiseen sormien taivutukseen, sanalla sanoen

kaikkiin variaatioihin — joita on loputtomasti — tässä liian usein ylenkatsotussa muotokielessä.²²

Tästä niin sanotusta formalistisesta, muotoseikkoihin perustuvasta ja tanssitaiteen sisäisillä kriteereillä tapahtuvasta arvostelutavasta tuli 1920-luvulta alkaen keskeisin tapa puhua tanssista. Nijinskyn vastustajat saattoivat kuitenkin käyttää sitä koreografia vastaan — formalistinen perustelu nimittäin olennaisesti vaatii teoksen läsnäoloa analyysin kohteena, koska se nojaa arvioijan saamaan käsitykseen esitetyistä liikkeistä.

Formalismissa tekijän nerouden arviointiin tarvittiin sarja teoksia, joissa nerous näkyi tekijän itsensä ollessa poissa. Kun tanssijasta tuli teoksen tekemisessä alisteinen koreografille, maine tanssijana ei enää riittänyt nerouden ehdoksi. Tämä selittää sekä, miksi Nijinskyn teokset ja hänen sanomansa katosivat (osin hänen omaa etuansa ajavien aika-laistensa myyräntöyden seurauksena) että, miksi Nijinskyn mainetta ylivertaisena tanssijana ei ollut tarpeen kiistää. Näin Nijinsky, joka oli ensimmäinen teoskeskeisen lähestymistavan puolesta puhunut tanssija, aloitti perinteen, jonka seurauksena hänen koreografioistaan puhuttiin vuosikymmeniä taiteellisina umpikujina.

Rekonstruoitu nerous

Nijinskyn maineen alasajossa hänen myöhempi hulluutensa samastettiin hänen koreografoidensa liikekieleen, ja vaiennettu tekijä taidemuodon äänettömyyteen. Nijinskyn hahmoon liitettiin hiljaisuus, myytti nerosta, joka ilmaisi itseään alitajuisen pakon sanelemana ja joka ei koskaan ollutkaan osannut puhua ymmärrettävästi.²³ Nijinskystä tehtiin taidemuotonsa kaltainen — äänetön kuin tanssija näyttämöllä. Samalla kun hänen koreografiansa leimattiin hullun houreiksi, hänen tanssijanuralleen luotiin sädekehä, jota mikään mahti maailmassa ei onnistunut naarmuttamaan.

Yrittäjiä ei toki puuttunut. Koska Nijinsky oli ainoa suuren yleisön tuntema miestanssija, hänestä muodostui populaari sankari. Aivan kuten nerous oli riippuvainen nerouden tunnistajasta, populaari toimi

korkeakulttuurin vastapuolena. Korkean ja matalan ero oli määrittelykysymys, jossa teoksen ja tekijän suhteen kaanoniin määritteli aina ulkopuolinen taho — auktoriteetti eli portinvartija. Tanssin pyrkiessä oikeuttamaan asemaansa korkeakulttuurina, todellinen asiantuntija saattoi osoittaa asiantuntijuutensa vain kiistämällä populaarin tulkinnan: ”niin harva ihminen, suhteellisesti ottaen, näki koskaan Nijinskyn tanssivan, että mikäli hänen maineensa pohjaisi hänen todellisiin esiintymisiinsä yleisön edessä, hänet olisi nykyisin jo täysin unohdettu”²⁴.

Formalismen jatkuvan voittokulun tähden 1980-luvulta alkaen Nijinskyn arvoa koreografina on nostettu rekonstruoinnin eli uudelleenluomisen myötä. Rekonstruktiossa teos palautetaan näyttämölle milloin mistäkin lähteistä kokoon kursittuna, jotta yleisö voisi arvioida sen uudelleen. Kiinnostus Nijinskyn koreografista neroutta kohtaan pohjaa taidehistorian muutokseen, jossa teoskeskeisyyden rinnalle nostettiin muita taiteen selitysmalleja. Vähitellen Nijinskystä alkoi ilmaantua uutta lähdeaineistoa esimerkiksi säveltäjä Igor Stravinskyn pyörrettyä aiemmat Nijinskyä arvostelleet puheensa vuonna 1967. Jotkut arvostetut auktoriteetit, etunenässä New York City Ballet’n perustaja Lincoln Kirstein, ryhtyivät äänekkäästi tulkitsemaan Nijinskyn koreografiat tanssin historiallisen kehityksen merkittäväksi virstanpylvääksi.²⁵ Ilman teoksia nämä kuitenkin jäivät yksittäisiksi mielipiteiksi.

1980-luvulle tultaessa tanssista tuli akateeminen ala, jossa kuitenkin käytännön hyöty tanssin tekemisen näkökannalta asetettiin ensisijaiseksi. Nijinsky oli siirtänyt yleisön katseen tanssijasta koreografiin, mutta teoskeskeisyyden tähden tanssitaiteen jatkuvaa nijinskymaniaa piti pönkittää Nijinskyn tekemien koreografioiden neroudella. 1970-luvun lopulta alkaen amerikkalainen tanssija Millicent Hodson ja englantilainen taidehistorioitsija Kenneth Archer keräsivät materiaalia Nijinskyn teoksista. Tämän pohjalta he loivat uudelleen alkuperäiseksi kutsumansa teokset — ensin *Le Sacre du Printemps*’n (1987), sitten *Till Eulenspiegeln* (1994) ja lopuksi *Jeux*’n (1996). Rekonstruointien myötä suuri kertomus Nijinskystä on kuitenkin vain saanut uuden luvun, jota ei kritisoida ja jossa esitetyt tulkinnat noudattavat samaa vanhaa kaavaa. Nijinsky hiljennetään yhä, hänen sanomaansa ei tutkita omassa aikalaisyhteydessään ja arkisto pölyttyy tutkijoiden keskittyessä muutamiiin yleisesti tunnettuihin lähteisiin. Millicent Hodsonista on tullut

uusi Nijinsky-auktoriteetti, vaikka lähempää katsottuna hänen akateemisina esitettyjen mielipiteidensä tieteellisyys on vähintäänkin kyseenalaista.²⁶

Rekonstruktioiden erityinen merkitys tanssitaiteen tutkimuksessa ja arvioinnissa johtuu taidemuodon erityisluonteesta. Tanssi määritellään yleensä aina sen katoavuuden kautta — teatteritilassa tapahtuva esitys katoaa joka hetki, jokainen esitys on erilainen, eikä taltiointi koskaan vastaa kokemuksta teatterissa. Samaan aikaan tanssin taideteokset määritetään traditioksi, joka siirtyy sukupolvelta toiselle koreografin luodessa teoksensa uudelleen uudelle ryhmälle tai tanssijan opettaessa toista. Vaikka tanssista on olemassa notaatio- eli muistiin kirjoittamisjärjestelmiä, minkään niistä ei katsota olevan aukoton, joten varmin tapa on luottaa tanssin tekijöiden, tanssijoiden ja koreografien, muistiin.

Tämä johtaa argumenttiin, jonka mukaan tanssi on samanaikaisesti aina erilaista ja ikuisesti alkuperäistä. Usko alkuperäisteokseen vaatii järkkymätöntä uskoa muistin erehtymättömyyteen. Kokemuksesta jokainen tietänee, ettei ihmismuisti suinkaan ole aukoton, ja jopa aidosti tosiksi muistamamme kokemukset saattavat dokumenttien valossa osoittautua virheellisiksi tai kokonaan epätosiksi. Siksiköhän tanssihistorian kirjoittajat ovat kovin huolimattomia mitä tulee historiankirjoituksen keskeisiin menetelmiin, alkuperäislähteiden lukemiseen ja lähdekritiikkiin? Vai onko kenties kyseessä vain pelko siitä, että myyttien alta paljastuukin aivan muuta kuin itse itsensä asiantuntijoiksi nimittäneet auktoriteetit antavat uskoa?

Rekonstruktiot eivät kuitenkaan ole edes alkuperäisen esityksen uudelleenharjoitettuja kopioita vaan kokonaan tämän päivän lähtökohdista rakennettuja käsityksiä siitä, millainen alkuperäinen olisi *saattanut* olla. Joan Acocellan kritiikkiä lainatakseen: jos Leonardon *Mona Lisa* olisi tuhoutunut ennen kuin ensimmäistäkään kopiota oli tehty ja sinulle annettaisiin tehtäväksi maalata teos uudelleen aikalaismomenttien perusteella, *kuinka lähellä alkuperäistä* Mona Lisaa olisi *maalaaamasi teos*?²⁷ Jos vielä muistetaan, että historialliset kommentit Leonardon maalauksesta — esimerkiksi Walter Paterin ”She is older than the rocks among which she sits” — antavat usein vähintäänkin oudon käsityksen teoksen ulkonäöstä, voidaan hyvällä syyllä kysyä, miten paljon

historiallisilla liikkeen kuvauksilla on tekemistä näyttämöllä esitetyn kanssa:

Koko *Kevätubrissa* ei ole ainuttakaan muotoa, ainoankaan hahmon ainuttakaan liikettä, jossa olisi sulouden, eleganssin, keveyden, ylevyyden, kauneuden tai ilmaisevuuden hiventä: kaikki on rumaa, kankeasti, tyhjänpäiväisesti ja johdonmukaisesti rumaa. Tanssijat ja tanssijattaret, miltei aina puseruneina sakeiksi ja tiiviiksi ryhmiksi, pysyvät toisiinsa pakkautuneina eivätkä tee kuin kömpelöitä, katkottuja, rajoitettuja ja ahtaita eleitä, tasapainohäiriöisten ja vammaisten eleitä. He liikuttavat käsivarsiaan kuin oksantynkiä ja jalkojaan kuin ne olisi tehty puusta. He eivät koskaan tanssi: he vain hypähtävät pystyyn, tömistävät jaloillaan, polkevat maata ja vapisevat kouristuksenomaisesti paikallaan; ja kun he aloittavat jonkin liikkeen, he toistavat sitä loputtomasti, kyllästymiseen asti, ikävystymiseen asti, ärtymykseen asti, kiukkuun asti.²⁸

Adjektiivitulvasta päätellen kiukku ei selvästikään ollut koreografin tai tanssijoiden vaan kriitikon itsensä aikaansaamaa.

Nijinsky selvästikin harkitsi kysymystä teostensa säilyvyydestä, koska hän kehitteli oman notaatiojärjestelmänsä, jolla kirjoittaa muistiin ihmiskehon liikettä aivan samoin kuin säveltäjä musiikkia. Tämä järjestelmä unohtui kuitenkin koreografin mielisairauden myötä, ja sen perusteet selvitettiin vasta 1980-luvun lopulla Ann Hutchinson Guestin ja Claudia Jeschken pitkällisen työn tuloksena. Vuonna 1915 Nijinsky ennätti kirjata ylös ensimmäisen koreografiansa, *L'Après-midi d'un Faunen*, jonka Guest ja Jeschke harjoittivat uudelleen notaation perusteella 1989.²⁹ Tämäkään teos ei kuitenkaan ole sama kuin alkuperäinen balettiesitys, vaikka se mahdollistaa teoskeskeisen tulkinnan paremmin kuin satunnaisista palasista koottu rekonstruktio.

Keskeinen kritiikkini teoskeskeistä tulkintamallia kohtaan kohdistuu nimittäin siihen, ettei nykypäivän katsoja voi tavoittaa toisen ajan aikalaiskokemusta. Nykykatsojalle *Le Spectre de la Rose* olisi naurettava, vaikka siinä tanssisivat Nijinsky ja Tamara Karsavina, koska olettamuksemme siitä, millainen teoksen tulisi olla ovat muuttuneet ajan myötä. Formalismiin pohjaavat rekonstruktiot olettavat, että esteettiset kriteerit ovat muuttumattomia, että kaikki aina ja kaikkialla arvioivat taidetta samalla tavoin ja että siksi pystymme saamaan teosten avulla kiinni menneen kokemuksesta. Vaikka siis kuinka tekisi mieli nauraa

lavalla sätkiville primitiiveille, Hodsonin — anteeksi, *Nijinskyn!* — *Le Sacre du Printemps*'n yleisö istuu kuin temppelissä ja kriitikot ylistävät kuorossa teosta ikään kuin tässä nyt olisi se aito ja alkuperäinen modernin tanssin syntykohta.³⁰

Pyhimyskuva

Vuosien vieressä Nijinskyn on liitetty kaikki ne ominaisuudet, jotka yleisö satuprinssiltä haluaa. Käsityksemme Nijinskystä ei kuitenkaan pohjaa historiallisiin dokumentteihin eikä Nijinskyn jälkeensä jättämään aineistoon vaan muistelmiin, toiveisiin ja oletuksiin. Nijinskyn legendan hyväksymiseen vaaditaan suurta halukkuutta naiiviin innostukseen, jossa tämän esseen kaltainen kriittinen katse jää syrjään. Puhunkin mielelläni nijinskymaniasta hagiografiana eli pyhimyselämäkertana, koska pyhäinkuvaa ei kritisoida.

Uusimpana tulokkaana tähän pyhänjäännöskokoelmaan on liitetty alussa mainitussa Tukholman Tanssimuseon näyttelyssä esillä olleet Nijinskyn piirroksat. Kun nijinskymaniaa on puolusteltu niin tanssijan neroudella kuin koreografian innovaatioillakin, aika on selvästi kypsä luomaan Nijinskystä myös Suuren Taiteilijan tanssin ulkopuolella. Hulluudesta halutaan eron keinolla millä hyvänsä: vaikkapa osoittamalla kuinka samannäköisiä Nijinskyn tekemät kuvat tai *Päiväkirjan* kirjoitustapa ovat ajan modernistien kokeilujen kanssa. Harva tieteellinen lukija voi ottaa todesta Nijinsky-näyttelyluetteloiden tekstejä, joissa täysin vakavalla naamalla verrataan Nijinskyn piirroksia Kandinskyyn ja hänen kirjoituksiaan Joyceen, Woolfiin, Artaud'hon ja Whitmaniin!³¹ Kaiken tämän perustelun taustalla häämöttää kuitenkin kirjoittajien itsensä himoitsema nerous, säteily, jota Nijinskyn oletetaan yhä vuodattavan hänet 'oikealla tavalla' tuntevien auktoriteettien ylle.

Koska Nijinsky on harvoja suuren yleisön tuntemia tanssinimiä, hänestä julkisesti kirjoittavalla on aina vastuu myös koko tanssihistoriankirjoituksen maineesta. Mikäli vallitsevaa kirjoitustapaa tarkastellaan akateemisen historiografian perspektiivistä, arvio ei ole kovin korkea, joskin merkkejä muutoksesta on nähtävissä.³² Kysymykseksi jääkin, eikö Nijinskyä kohtaan tehdyllä diskursiivisella väkivallalla —

Nijinskyn sanoman, aikalaislähteiden ja kulttuurikontekstin laiminlyönnillä — ole myös negatiivisia seurauksia koko tanssitaiteen tutkimukselle? Hurmoksellinen asenne Nijinskyn legendan kohdalla ja hänen hahmoaan mystifioivat kommentit ovat omiaan vahvistamaan länsimaisessa tieteen tekemisen traditiossa yhä voimakasta ruumista syrjivää retoriikkaa ja siten voimistamaan käsitystä tanssin tutkimuksesta jotenkin ’luonnollisesti’ epätieteellisenä.

Omassa tutkimuksessani pyrin antamaan Nijinskystä uudenlaisen kuvan. En väitä, että tämä kuva olisi oikea, mutta ainakin siinä annetaan Nijinskylle mahdollisuus puhua säilyneiden lähteiden kautta. Näistä lähteistä paljastuu toki paljon, mutta aivan kaikkea emme voi tavoittaa. Historioitsijan on ajoittain alistuttava sille tosiseikalle, ettei kaikkiin kysymyksiin löydy vastauksia säilyneistä lähteistä. Tällöin on kuitenkin paras jättää arvailut ja menneisyyden uudelleenluominen sikseen. Historiatieteen keskeinen periaate, lähteiden kriittinen tarkastelu, ei ole pelkkää lähteiden lukemista omista lähtökohdistamme vaan ennen kaikkea niiden kuuntelemista oman aikansa viitekehyksessä. Vain kuuntelemalla, mitä menneisyydellä on sanottavaa, voimme kirjoittaa nykypäivän lukijalle merkityksellistä historiaa.

Hanna Järvinen, FM, tutkii venäläisen tanssijan ja koreografin Vaslav Nijinskyn (1889–1950) uraa ja asemaa tanssitaiteen kaanonissa Michel Foucault’n poststrukturalistisesta näkökulmasta.

Viitteet

- ¹ Näyttely oli esillä ensin Tukholmassa (Dansmuseet) 3.3.–21.5.2000, sitten Hampurissa (Museum für Kunst und Gewerbe) 2.7.–27.8.2000, ja viimein Pariisissa (Musée d’Orsay) 23.10.2000–15.2.2001.
- ² Tämä oli Neumeierin toinen Nijinsky-aiheinen baletti. John Neumeier, *Haastattelu*. Dansmuseet, Stockholm 2.3.2000; Angela Dauber – Telse Hahmann (toim.): *Programmbuch der 26. Hamburger Ballett-Tage vom 2.7.–16.7.2000*. Hamburg, 2000.
- ³ Michel Foucault, *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Foucault 1954–1984, vol. 2*. James D. Faubion (toim.) The New Press, New York 1998, 41–107.
- ⁴ Oscar Kokoscha kirjeessä Romola Nijinskylle 30.11.1973 siteerattu teoksessa

- Jean-Michel Nectoux, "Portrait of the Artist as a Faun." Ss. 7–53 Jean Michel Nectoux (ed.), *Nijinsky. Prélude à l'Après-midi d'un Faune*. Thames and Hudson, London 1990 (1989), 44. — "I was invited to dinner with the Diaghilev company, and was seated next to Nijinsky because I sought to study him closely. His face was still almost childlike, and his upper body as graceful as that of an *ephebe*. I deliberately dropped my napkin, and in retrieving it touched his thigh; I could well believe that it belonged to a centaur rather than a man, for he had muscles of steel. But even that fell short of explaining the hidden essence of his being; it did not unravel the secret of the weightless human being I had watched at his work." — Vuonna 1913 Nijinsky-aiheinen näyttely toteutettiin Lontoossa The Fine Arts Societyn tiloissa ja Nijinsky-kirjojen listaan kuuluvat mm. Jean Cocteau – Paul Iribe, *Vaslav Nijinsky. Six vers de Jean Cocteau, six dessins de Paul Iribe*. Société Générale d'Impression. Paris 1910; George Barbier – Frances Miomandre, *Nijinsky*. Designs by George Barbier, Foreword by Frances Miomandre transl. C.W. Beaumont, C.W. Beaumont & co., London 1913; Robert Montenegro, *Vaslav Nijinsky. An Artistic Interpretation of His Work in Black, White and Gold by Robert Montenegro with a note of introduction by C.W. Beaumont*. C.W. Beaumont & co, London [1913]; Geoffrey Whitworth, *The Art of Nijinsky*. Chatto & Windus, London 1913.
- ⁵ *The Punch* 6.7.1913. — "Nijinsky, there are certain souls / More blind to beauty than a hen is, / Who, jarred not by the caracoles / In all your other ballet roles / Take umbrage at your 'Tennis'."
- ⁶ Chaplin sisällytti elokuvaansa *Sunnyside* (1919) parodian Nijinskyn *L'Après-midi d'un Faunesta* ja muutenkin viihdytti vieraitaan studiolla Nijinsky-imitaatioilla. David Robinson, *Chaplin. His Life and Art*. Collins, London 1985, 250. Chaplinista 1992 tehdyssä elämäkertaelokuvassa Chaplin-hahmo puolustaa Kulkurin äänettömyyttä mainiolla parodiolla siitä, kuinka Nijinsky olisi pilannut tanssinsa, jos olisi ryhtynyt puhumaan lavalla. Nijinsky-parodioita julkaisi erityisen ahkerasti pilalehti *The Punch* (esim. 26.3.1913, 16.7.1913, 30.7.1913, 27.8.1913, 11.3.1914), mutta myös esim. *The Bystander* 26.2.1913, 12.3.1913; *The Graphic* 31.5.1913; *The Sketch* 2.7.1913; Korkean ja matalan suhteesta ks. Lawrence W. Levine, *Highbrow/Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, England, 1988.
- ⁷ Diskurssin ja hegemonian käsitteistä ks. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. Pantheon Books, New York 1972 (1969).
- ⁸ Tästä mallista ks. artikkelini Hanna Järvinen, "Yleisön katse neromyytin luoja." Ss. 44–79 Kari Immonen, Ritva Hapuli, et al. (toim.): *Modernin Lumo ja Pelko*. SKS, Helsinki 2000. Ks. myös viite 21 alla.
- ⁹ Tämä on oma päätelmäni. Vuonna 1913 Cocteau ei ollut yhtä läheinen Diaghilevin sisäpiirille kuin antoi myöhemmin ymmärtää ja hänen esteettiset asenteensa edustivat kaikkea sitä, josta Nijinsky halusi teoksissaan eroon. Cocteau ei myöskään pitänyt Bronislava Nijinskan koreografiasta *Le Train Bleu*’hön. Eric Aschengreen, *Jean Cocteau and the Dance*. Transl. by Patricia McAndrew

- and Per Avsum. Gyldendal, København 1986, *passim*. erit. 12–14: Cocteau ”greatly contributed to [the impetus to] renew the ballet vocabulary, to break the classical mold, and expand the possibilities of dance. Through him, for instance, commonplace movements took their place on the ballet stage”, 30–33, 54–55, 118–132; myös Francis Steegmuller, *Cocteau. A Biography*. Constable, London 1986 (1970), 72–90, 330–331; vrt. Kenneth E. Silver, *Espirit de Corps. The Art of the Parisian Avant-Garde and the First World War, 1914–1925*. Princeton University Press, USA, Thames and Hudson, London 1989, *passim*., erit. 43, 51, 115.
- ¹⁰ Alexandre Benois, *Reminiscences of the Russian Ballet*. Transl. by Mary Britnieva. Putnam, London 1945 (1941), 288. — ”In Paris it became plain what an important place Nijinsky was to occupy in all our enterprises and to what extent the ’director’ was infatuated with him. Diaghilev at once instituted an advertising campaign for the unknown artist and, before there had been any performance, my Paris friends used to say to me: ’Il parait que vous avez parmi vos danseurs un prodige, un garçon d’un talent formidable.’ This talk was of course about Nijinsky. Nobody asked anything about Pavlova, whose portraits were displayed all over Paris [in Serov’s poster advertising the season], nor did anyone inquire in the same vein about Fokine.”
- ¹¹ Vera Krasovskaya, *Nijinsky*. Transl. and annot. J.E. Bowl. Dance Horizons, New York 1979 (1974), 52.
- ¹² Spektaakkelit, joita esimerkiksi Prince Peter Lieven, *The Birth of the Ballets Russes*. Dover, London 1973 (1936), 66–73 pilkkaa, eivät olisi olleet mahdollisia ilman uusinta näyttämötekniikkaa. Ks. Marc Slonim, *Russian Theater. From the Empire to the Soviets*. Methuen, London 1963, 95–97.
- ¹³ Nijinska 1992, *passim*., erit. 229. Hierarkian noudattaminen roolijaossa oli tärkeää, koska Keisarillisen baletin vierailu oli puhdasta propagandaa, jonka tehtävä oli täyttää Nikolai II:n tyhjää kassaa länsimaisilla lainoilla. Ilman Kchessinskalta saamiaan rooleja myös Pavlova olisi tähdittänyt ainoastaan uudelleennimettyä *Chopiniana* (*Les Sylphides*), jossa Nijinskylä oli ainoa miesrooli. Ks. esim. Richard Buckle, *Nijinsky*. 3rd, rev.ed., London 1998 (1971), 71–119. Keisarillisen hallinnon kuuluisa inho Diaghilevia kohtaan on todellisuuden väristelyä — Diaghilevin potkut Keisarillisista Teattereista jäivät lyhytaikaisiksi: hän sai välittömästi nimellisen eläkeviran hoviministeriöstä ja tämän viran palkkaa maksettiin hänelle säännöllisesti aina vuoteen 1917 asti. Lisäksi Keisarillinen hallintokoneisto auttoi häntä niin henkisesti kuin aineellisestikin aina kesään 1909 asti kattaen mm. 1906 näyttelyn huikeat 275 000 ruplan tappiot. John E. Bowl, *The Silver Age. Russian Art of the Early Twentieth Century and the ’World of Art’ Group*. Oriental Research Partners Studies in Russian Art History. 2nd, rev. ed., Oriental Research Partners, Newtonville, Mass. 1982 (1979), 160; Garafola 1992, 165–168, 171–173; Lieven 1973, 116.
- ¹⁴ Kuva on reproduoitu teoksessa Erik Näslund (toim.), *Nijinsky. Legend and Modernist—The Dancer Who Changed the World*. Dansmuseet, Stockholm 2000, 14.

- ¹⁵ Esim. 17.5./31.5.1909 *Teatr i iskusstvo* -lehden kriitikko valitti, ettei löytänyt ainuttakaan ranskalaista arvostelua, jossa venäläisistä tanssijoista ei olisi puhuttu eksoottisina villeinä tai barbaareina. Saman huomioi mm. Nikolay Minsky *Utro Rossii* -lehdessä 30.5./12.6.1913.
- ¹⁶ Nijinskystä tehtiin kykenemätön erehtymiseen, hänen jokainen esityksensä oli täydellinen — vastaavasti venäläisessä lehdistössä häntä saatettiin haukkua tavalla, jota lännessä ei koskaan tapahtunut. Ks. esim. Krasovskaya 1979, 126–127; Roland John Wiley, "About Nijinsky's Dismissal." Ss. 176–177, 183, 243–245 *Dancing Times*, December 1979/January 1980; Hanna Järvinen, "Sukupuoliroolit ja venäläinen tanssiperinne Ballets Russes'n versiossa baletista *Giselle*." Ss. 69–107 Anu Lahtinen (toim.): *Tanssiva Mies, Pakinoiva Nainen. Sukupuolten historiaa*. Historia mirabilis 1, Turun historiallinen yhdistys, Turku 2001.
- ¹⁷ Ks. esim. Abel Bonnard -lehdessä *Le Figaro* 18.6.1910; *The Graphic* 17.6. 1911; Järvinen 2000, 61–62.
- ¹⁸ Nerouden retoriikasta ja sukupuolesta ks. Bram Dijkstra, *Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture*. Oxford University Press, Oxford 1986, 160–169, 220, 236–240, 252–292, 351; Christina Battersby, *Gender and Genius. Towards a Feminist Aesthetics*. The Women's Press, London 1994 (1989), *passim.*, erit. 4–12, 19–20, 151–180; Shearer West, *Fin de Siècle. Art and Society in an Age of Uncertainty*. Bloomsbury, London 1993, 26–28, 61–84; Richard Dyer, *The Matter of Images. Essays on Representations*. Routledge, London and New York 1993, 25–27.
- ¹⁹ Adolphe Jullien *Journal des Débats* -lehdessä 8.6.1913. "N'est-ce pas là se moquer du public? Ce sont des idées biscornues et malades que de décomposer ainsi les mouvements d'une danseuse pour l'immobiliser juste au point le plus disgracieux, le plus difficile à conserver du mouvement qu'elle exécute, et M. Nijinsky, comme chorégraphe, ne paraît pas avoir autre chose en tête."
- ²⁰ H.T. Parker *Boston Evening Transcript* -lehdessä 9.11.1916. — "[Petrouchka] touched his audience by what it felt about him rather than by what it merely saw him do. Why not, then, go forward to a ballet that should depend much more upon this static suggestion, a ballet that should not be full of dynamic emphasis, a ballet almost—to put an extreme example—without movement?"
- ²¹ Nijinskyn usko omaan työhönsä järkkyy vasta Diaghilevin kääntäessä takkinsa. Bronislava Nijinska, *Early Memoirs*. Transl. and ed. by Irina Nijinska and Jean Rawlinson. Duke University Press, Durham and London 1992 (1981), 472–475, 482; Lynn Garafola, *Diaghilev's Ballets Russes*. Oxford University Press, New York and London 1992 (1989), 202–205.
- ²² Nijinsky Hector Cahusacin mukaan *Le Figaro* 14.5.1913. — "Il était convenu jadis que le compositeur constituait une palette de couleurs, que le musicien composait une partition de sons, et sur ce double texte on mimait, on sautait, on dansait. Ici un rythme de valse, là une scène de foire ou assassinat; quand les trombones hurlaient, des brigands ensanglantés entraînaient des femmes échevelées; mais jamais on ne s'est avisé que le corps humain recèle à lui seul

- un palette de sons et un orchestre de couleurs. Je m'efforce donc de crier une 'partition de mouvements' où je dispose mes instruments - qui sont les corps humains - de manière qu'ils soient en accord absolu avec une tache blanche de Bakst ou un groupe de violons de Debussy. Ma composition est d'autant moins aisée que le corps humain ne possède pas seulement quatre cordes, mais une infinie multitude d'éléments sensibles et expressifs. Lorsque j'écrirai cette 'partition des mouvements' je n'y indiquerai pas uniquement les pliés, les bonds ou les tours, mais aussi chaque inflexion de la tête, chaque courbure des doigts, en un mot toutes les variations - infinies - de cette plastique trop souvent négligée."
- ²³ Benois 1945, 289; Lieven 1973, 322–323; Lydia Sokolova, *Dancing for Diaghilev. The Memoirs of Lydia Sokolova*. Ed. by Richard Buckle, John Murray, London 1960, 91; Nesta Macdonald, *Diaghilev Observed by Critics in England and the United States 1911–1929*. Dance Horizons, New York & Dance Books, London 1975, 169–170; vrt. Nijinska 1992, 226, 306–307; John Drummond, *Speaking of Diaghilev*. Faber and Faber, London and Boston 1997, 115 (Rambertin haastattelu).
- ²⁴ Anatole Chujoy – P. W. Manchester (toim.), *The Dance Encyclopedia*. Rev. and enl. ed., Simon and Schuster, New York 1967 (1949), 670. — "so few people, comparatively speaking, ever saw Nijinsky dance, that if his fame were based on his actual appearances before the public, he would now have been completely forgotten."
- ²⁵ Ks. esim. Vera Stravinsky – Robert Craft, *Stravinsky in Pictures and Documents*. Simon and Schuster, New York 1978; Robert Craft, "The Rite of Spring. Genesis of a Masterpiece." ss. xv–xxv Igor Stravinsky: *The Rite of Spring - Le Sacre du Printemps. Sketches 1911–1913*. Facsimile, Bosen & Hawkes, s.l. (printed in France) 1969; Lincoln Kirstein, *Nijinsky Dancing*. Alfred A. Knopf, New York 1975; Lincoln Kirstein, *Dance. A Short History of Classic Theatrical Dance*. Dance Horizons, Princeton, New Jersey 1987 (1935 (rev.ed. 1942)), *passim*, erit. 283–284, 353.
- ²⁶ Viitteissään Millicent Hodson, "Flesh as Stone. Nijinsky's Choreography." Ss. 102–119 Erik Näslund (toim.), *Nijinsky. Legend and Modernist—The Dancer Who Changed the World*. Dansmuseet, Stockholm 2000(a), 118 perustelee Nijinskyn koreografioiden formaalisia piirteitä omilla keskusteluillaan Robert Joffreyn kanssa tai viittaamalla kirjaansa (Millicent Hodson, *Nijinsky's Crime Against Grace. Reconstruction Score of the Original Choreography for Le Sacre du Printemps*. Dance and Music Series No.8, Pendragon Press, Stuyvesant, New York 1996, 168), jossa hän kuitenkin siteeraa Bronislava Nijinskaa täysin irrallaan kontekstista: vrt. Nijinska 1992, 459–460 nimenomaan sanoo kyseessä olleen ensimmäisen näytöksen harjoitukset, joissa hän itse ei tanssinut. Kyseessä ei siis voinut olla Valitun neidon liikesarja.
- ²⁷ Joan Acocella, "Nijinsky/Nijinska Revivals: The Rite Stuff." Ss. 128–137, 167, 169, 171 *Art in America*, October 1991, 169.
- ²⁸ Pierre Lalo *Le Temps* -lehdessä 3.6.1913. — "Il n'y a pas, dans tout le Sacre

du printemps, une seule ligne, un seul mouvement d'un seul personnage qui ait une apparence de grâce, d'élégance, de légèreté, de noblesse, de l'éloquence et d'expression: tout est laid, lourdement, platement et uniformément laid. Danseurs et danseuses, presque toujours serrés en groupes épais et compacts, demeurent tassés sur eux-mêmes, ne faisant que des gestes maladroits, raccourcis, rétrécis, étriqués, des gestes d'infirmités et d'ataxiques. Ils agitent leurs bras comme des moignons, et leurs jambes comme si elles étaient en bois. Ils ne dansent jamais: ils ne font que tressauter, trépigner, piétiner et trembloter convulsivement sur place; et lorsqu'ils ont commencé de faire un mouvement quelconque, ils le répètent indéfiniment, jusqu'à la satiété, jusqu'à l'ennui, jusqu'à l'agacement, jusqu'à l'irritation."

²⁹ Ann Hutchinson Guest – Claudia Jeschke, *Nijinsky's Faune Restored. A Study of Vaslav Nijinsky's 1915 Dance Score and his Dance Notation System*. Gordon and Breach, Philadelphia 1991. Ensiesityksen ja notaation välillä kului kolme vuotta, ja tällä välin Nijinsky saattoi monimutkaistaa koreografiaansa. Paras-kaan notaatio ei milloinkaan tavoita kaikkia esityksen piirteitä, ja kuluneiden vuosikymmenten aikana esimerkiksi tanssijoiden ruumiinrakenne on muuttunut uusien harjoittelumenetelmien, ammattilaiskriteereiden ja kauneusihanteiden vaihduttua.

³⁰ Tästä esimerkkeinä Mindy Aloff, "On Death and the Maiden and Diligence: Sacre Reconstructed for the Joffrey." Ss. 69–74 *Ballet Review* Summer 1987; William Anthony, "Vaslav Nijinsky." Ss. 44–46 *Dance Magazine* July 2000; Dawn Lille Horwitz, "Sacre at the Joffrey." Ss. 67–69 *Ballet Review* Fall 1987.

³¹ Millicent Hodson, "Two Halves Do Not Make A Whole" Ss. 68–85 Erik Näslund (toim.), *Nijinsky. Legend and Modernist—The Dancer Who Changed the World*. Dansmuseet, Stockholm 2000(b), 77–78; Hodson 2000(a), 113; William A. Emboden, "The Drawings of Vaslav Nijinsky." Ss. 120–129 *op.cit.*, 127.

³² Tästä erinomaisena esimerkkinä Mark Franko, *Dancing Modernism/Performing Politics*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1995.

AUNE KROHNIN KRISTILLINEN JA KIRJOITTAVA ELÄMÄ Tulkintoja 1900-luvun alun naisten uskonnollisuudesta

Maarit Leskelä-Kärki

Isoäitini sisarpuolista Aune Krohn jäi taka-alalle. Vaikka hän oli kummitätini, muistan nähneeni hänet vain kerran. Hän eli Parolassa pienessä perinnöllään ostamassaan omakotitalossa ystävättärensä kanssa, täysin maailmasta syrjään vetäytyneenä. Hän sai pientä orvoneläkettä, minkä lisäksi hän antoi pianotunteja ja kirjoitti uskonnollisia runoja. Hän oli pieni, vaatimaton nainen, joka oli piirteiltään varsin kaunis, mutta kutistui täysin upean Aino-sisarensa rinnalla. Hänen kohtalonsa oli traaginen, täysin kohtuuton.¹

Näin muistelee Helmi Krohnin tyttärentytär Anna-Liisa Rekola isoäitinsä sisarpuolta, suomentaja-kirjailija Aune Krohnia (1881–1967). Lähes samat sanat toistuvat useissa sukulaisten muistelmissa ja myös aikalaiskirjeissä, joissa Aune Krohnista puhutaan. Kuvaukset herättivät kiinnostukseni tähän menneisyyden naiseen tutkittuani pidempään Krohnin suvun naisia. Olen lähtenyt etsimään toisenlaista tarinaa hänen elämästään. Kenenkään elämäntarina kun ei ole avattavissa vain yhdestä näkökulmasta käsin. Tämän artikkelin kannalta on tärkeää, että Aune Krohnin ”kohtuuton kohtalo” avaa kiehtovan näköalan nimenomaan naisten uskonnollisuuden tarkastelulle. Hän oli yksi niistä

monista 1900-luvun alun sivistyneistönaisista, joiden elämää määrittä kristillinen vakaumus. Tavoitteenani on osoittaa, että syvästi uskonnollisen naisen elämä saattoi olla aktiivista ja naisten elämämpiiriä avartavaa.

Uskonnon monet merkitykset naisten historiassa

Naishistoriallisesta näkökulmasta tarkasteltuna uskonto ja uskonnollisuus sisältää ristiriitaisia elementtejä. Useissa tutkimuksissa toistuu ajatus siitä, kuinka uskontoa voi naisten toiminnan kannalta tarkastella yhtäältä kahlitsevana, mutta toisaalta toiminnan ja itsen erittelyn kenttiä avanneena tilana. Uskonnon alue näyttäytyy kiinnostavana suhteessa naistutkimuksessa pitkään pohdittuun yksityinen–julkisen-jaotteluun. Uskonnollinen kokemus voidaankin samaan aikaan nähdä hyvin intiiminä ja hyvin julkisena. Uskonnolliset naiset ovat toimineet monilla julkisilla ja puolijulkisiksi luonnehdittavilla alueilla, puhuneet, kirjoittaneet, olleet osallisina uskonnollisissa rituaaleissa ja yhteisöissä sekä vaikuttaneet toisin kuin ehkä muilla elämäalueilla on ollut mahdollista.²

Niin kristillinen traditio kuin siihen kohdistunut tutkimuskin kirkkohistorian, teologian ja laajemmin historiantutkimuksen piirissä on pitkään ollut miehistä, mikä on tarkoittanut sitä, että uskonto ja uskonnollisuus on liitetty elämän julkiseen puoleen, valtaan, valtioon ja kirkkoon. Näin naisten uskonnollinen toiminta on usein esitetty näkyvämmänä ja epävirallisena.³ Sosiaali- tai mentaalihistorialliset kysymyksenasettelut ovat saaneet odottaa pitkään. Vasta aivan viime aikoina kulttuurihistoriallisen analyysin kohteiksi on noussut arkipäivän uskonnollinen kokemus sekä tavallisten ihmisten asenteet ja käytännöt.⁴ Tämä on tarkoittanut samalla sitä, että uskontoon on vasta viimeisen parinkymmenen vuoden aikana alettu kiinnittää huomiota sukupuolinäkökulmasta, ennen muuta keskiajan ja uuden ajan alun naisia tutkittaessa.⁵ Samalla myös miesten uskonnollisuuteen on tartuttu sukupuoliherkällä tutkimusotteella.⁶ Sen sijaan uudemman ajan, etenkin 1800-luvun ja 1900-luvun, sukupuolihistoriallinen (kuten muukin) tutkimus on pitkään sivuuttanut kysymyksen uskonnon merkityksestä ihmisten

elämässä ja kulttuurisissa prosesseissa. 1800-lukua on enemmän painotettu maallistumisen vuosisatana, jolloin uskonnollista kulttuuria mursi yhtenäiskulttuurin hajoaminen ja uudenlaisten yhteiskunnallisten liikkeiden esiinnousu. Modernin yksilön elämään ei uskonnollisuus ole tutkijoiden tulkinnoissa liittynyt.

Kansainvälisessä tutkimuksessa kiinnostus modernin ajan naisten uskonnollisuuteen alkoi näkyä 1980-luvun loppupuolella. Pohjoismaisessa naishistoriantutkimuksessa tämä on tullut esiin vasta viime vuosien kuluessa. Suomessa jonkinlaisia pioneereja 1800–1900-luvun naisten ja uskonnon välisen suhteen pohtimisessa ovat olleet kirkkohistorioitsijat Maija Rajainen ja Ruth Franzén sekä kirkkososiologi Eila Helander.⁷ 1990-luvun puolimaissa ja sen jälkeen tähän teemaan ovat tarttuneet historiantutkimuksen puolella Irma Sulkunen ja Anne Ollila etenkin muutamien 1800-luvulla eläneiden naisten elämäkertojen kautta.⁸ Ruotsissa vuonna 1999 ilmestynyt Inger Hammarin tutkimus ruotsalaisen varhaisen naisasialiikkeen ja uskonnon välisistä suhteista on merkittävällä tavalla avannut tutkimuskenttää. Hammar huomioi, kuinka sukupuolihistoriaa on vaivannut uskontosokeus siinä missä aiempaa historiantutkimusta sukupuolisokeus. Hän haluaa analyysillään naisliikkeen ja uskonnon välisistä suhteista osoittaa, että luterilainen sukupuolikäsitys oli olennainen 1800-luvun Ruotsissa ja että se leimasi voimallisesti myös monien ensimmäisen sukupolven naisasialiikkeen aktivistien ajattelua ja toimintaa. Aiemmassa naisasialiiketutkimuksessa naisten vapautuminen on hänen mukaansa ennen muuta kytketty maallistumisprosessiin.⁹ Vuonna 2000 ilmestyneessä Pirjo Markkolan toimittamassa teoksessa *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830–1940* luodataan ensimmäistä kertaa pohjoismaisten naisten sosiaali- ja kulttuurihistoriaa uskonnon näkökulmasta. Nämä tutkimukset näyttävät konkreettisesti, miten monenlaisia merkityksiä ja tiloja uskonto on naisille tarjonnut. Uskonto on voinut toimia naisille niin vapautumisen ja tasa-arvon puolustuspuheena kuin sen esteenä.

Tutkimuskohteena yhden naisen uskonnollinen elämä

Artikkelillani osallistun keskusteluun naisten ja uskonnon välisistä suhteista tarkastelemalla teemaa yksittäisen elämän kautta. Yhden naisen elämänhistoriasta pyrin nostamaan esiin elementtejä, jotka olivat olennaisia ja merkityksellisiä uskonnollisen naisen elämässä. Tarkastelen Aune Krohnin uskonnollisuutta ennen kaikkea siitä näkökulmasta, minkälaisia toiminnan muotoja se hänelle avasi sekä miten hän eli aktiivisesti ja moninaisesti uskonnon eri kentillä. Yksittäisen ihmisen ratkaisut ja valinnat kertovat samalla laajemmin uskonnon ja naisten välisestä moninaisesta suhteesta 1900-luvun alussa.

Tarkasteluni pohjana on Aune Krohnin laaja arkistomateriaali, joka käsittää hänen kirjeensä sisarilleen Aino Kallakselle ja Helmi Krohnille sekä mittavan määrän hänen käsikirjoituksiaan, puheitaan, muistiinpanojaan ja muuta biografista materiaalia.¹⁰ Koska yhtenä lähtökohtanani on purkaa Aunesta luotua kuvaa, kommentoin artikkelissani myös muiden hänestä kirjoittamia kuvauksia. Anna-Liisa Rekolan lisäksi Aunesta on aiemmin kirjoittanut Aino Kallas muistelmateoksessaan *Kolmas saattue kansavaeltajia ja ohikulkijoita* (1947), jossa hän on omistanut sisarelleen luvun ”Eräs kaunis ihmissielu”. Salme Setälän teoksesta *Levoton veri* (1966), jossa hän tarkastelee äitinsä Helmi Krohnin ja isänsä E. N. Setälän elämää ja heidän sukutaustaansa, löytyy useita mainintoja myös Helmi Krohnin nuorimmasta sisaresta.

Sukulaisten muistelmista avautuva kuva Aune Krohnista kertoo osuvasti siitä, miten uskonnolliseen naiseen ja kristilliseen toimintaan on suhtauduttu. Kallaksen kuvaus sisarestaan on lämmin, ehkä siinä on aistittavissa huonoa omaatuntoakin Aunen kohtalosta perheessä. Artikkelin aluksi lainattu Rekolan luonnehdinta on empaattinen, mutta avaa vain yhden näköalan Aunen elämäntarinaa. Setälä sen sijaan valottaa Aunen persoonaa monitahoisemmin ja tarkkanäköisemmin, joskin vain muutaman kerran ja lyhyesti. Hän esimerkiksi puhuu arvostavasti Aunen työhalusta, jossa oli hänen mukaansa selvää krohnilaista otetta elämään ja huomioi ne toiveet, joita Aunella kenties elämänsä suhteen oli, mutta jotka eivät koskaan päässeet toteutumaan.

Näitä muistelmia lukiessa päättyy kuitenkin kysymään, onko niin, että uskonnollisuuteen pohjautuvalla toiminnalla ei ole nähty laajempaa

Aune Krohn 1920-luvulla. SKS



merkitystä ja tarkoitusta, vaan Aunea on lähinnä tulkittu yksinäisenä, syrjäänvetäytyneenä ja onnettomana naisena. Vaikka uskonnollisuus sinänsä on ollut hyväksyttävää aikalaisten silmissä, on toimintaa uskonnon kentillä ollut ilmeisen vaikea tarkastella merkityksellisenä suhteessa yhteiskuntaan, puhumattaan julkisena tai naisen aktiivisuuteen ja vapautumiseen liittyvänä. Tarkastelemalla yhtä uskonnollista naista voimme siis tavoittaa jotain laajempia merkityksiä ja käsityksiä siitä, millaisena naisten uskonnollinen toiminta on näyttäytynyt.

Näin ollen artikkelillani on kaksitahoinen tehtävä: yhtäältä tarkastella naisen ja uskonnon välistä suhdetta ja toisaalta purkaa sitä biografista kuvaa, joka Aune Krohnista on syntynyt. En kuitenkaan halua kirjoittaa ”kurjuushistoriallista”¹¹ katsausta unohtetun ja syrjäytetyn naisen elämään tai luoda myöskään sankaritarinaa. Pyrin lähestymään Aune Krohnin uskonnollisuutta hänen omasta itseymmärryksestään käsin, ja silloin siihen olennaisesti kuuluvat myös elämän vaikeat puolet, hiljaisuuden, masentuneisuuden ja epäilyn hetket, jotka hänen elämänsä määrittivät.

Uskonnollisuudella tarkoitan syvää hengellistä vakaumusta, joka määrittää ihmisen elämäntapaa kokonaisuudessaan. Tällöin uskonto ei ole irrallaan muista arkipäivän käytännöistä, vaan se kietoutuu jokapäiväiseen elämään ja muotoutuu elämän käytännöissä. Tällainen lähestymistapa on nostettu esiin David Hallin toimittamassa artikkelikokoelmassa *Lived Religion* (1997). Käsitteellä ”eletty uskonto” teoksen kirjoittajat korostavat uskontoa osana jokapäiväistä elämää, jolloin tavoitteena on ottaa vakavasti ihmisten arkinen itseymmärrys ja kokemus. Kirjoittajat painottavat tarkastelevansa uskontoa sellaisena kuin se muotoutuu ja koetaan jokapäiväisessä elämässä erilaisten käytänteiden ja ihmisten vuorovaikutuksessa. Tutkimusote tulee näin hyvin lähelle kulttuurihistoriallista ymmärrystä yksilön sijoittumisesta historiallisiin

prosesseihin. Kiinnostus kohdistuu tällöin uskonnollisiin käytänteisiin, jotka tulevat ymmärrettäviksi vain kiinnittämällä ne niihin merkityksiin, joita ihmiset itse ovat niille antaneet.¹²

En lähde tavoittelemaan kokonaisymmärrystä Aune Krohnin ”todellisista” uskonnollisista kokemuksista, vaan tavoitteenani on hahmottaa niitä merkityksiä, joita hän itse antoi uskonnollisuudelleen ja toiminnalleen eri teksteissään. Kun asetan lähtökohdakseni naisten kokemusten vakavasti ottamisen, pyrin olemaan herkkä naisten uskonnollisuudelle ja heidän tavoilleen ”elää uskonto”.¹³ Haluan tuoda esiin monivivahteisen kuvan uskonnollisen naisen elämästä, jolloin tärkeää on elämätavan ja uskonnollisuuden näkeminen kulttuurihistoriallisina — Aune Krohn eli ajassaan ja tarttui omalla tavallaan niihin aikansa kysymyksiin, jotka katsoi tärkeiksi.

Sivistyneistöperheen tytär

Aune Krohn oli nuorin kansanrunouden professorin, suomalaisuusmies ja runoilija Julius Krohnin lapsista. Krohnien suku oli tullut Suomeen 1800-luvun alkupuolella, jolloin Julius Krohnin isä Leopold Krohn, alun perin saksalaista sukua, siirtyi Suomeen Pietarista. Krohnit olivat osa suomalaista 1800-luvun lopun fennomaanista sivistyneistöä, jolle kansallisen identiteetin luominen oman työn ja toiminnan kautta oli tärkeää. He kuuluivat Helsingin pieneen kulttuurisivistyneistön yhteisöön, jonka elämänpiiri koostui yliopistomaailmasta, kirjallisesta ja teatterimaailmasta sekä seurustelusta muiden kulttuurisukujen kuten Järnefeltien kanssa. Talvet he asuivat Helsingissä ja kesät maalla suvun huviloilla.¹⁴

Julius Krohn avioitui 1862 ruotsalaisen sivistyneistöperheen suomenmielisen tyttären Emma Nybergin kanssa. He saivat kolme lasta, Kaarlen, Ilmarin ja Helmin. Perhe koki raskaan iskun, kun Emma Krohn kuoli 37-vuotiaana 1875. Julius avioitui seuraavana vuonna uudestaan Suomalaisen tyttökoulun ensimmäisen johtajattaren, opettaja ja lastenkirjailija Minna Lindroosin kanssa. Perheeseen syntyi vielä kaksi tyttöä Aino ja Aune. Perheen elämää järkytti isän kuolema 1888 purjeveneonnettomuudessa. Aino ja Aune menettivät isänsä lähes yhtä

varhain kuin Helmi oli menettänyt äitinsä. Vanhemmista veljistä tuli isän korvikkeita, etenkin kun Minna Krohn, joka jo aiemmin oli ollut sairaalloinen, menetti elämänhalunsa eikä koskaan toipunut miehensä kuolemasta. 1900-luvun taitteesta kuolemaansa 1917 asti hän sairasti vakavaa hermotautia ja raskasmielisyyttä¹⁵. Aino ja Aune menettivät siis pitkälti myös äitinsä ja turvallisen lapsuuden ja nuoruuden.

Perheen lapset kasvoivat nuoresta pitäen kirjalliseen kulttuuriin, suomenmielisyyteen ja samalla kansainvälisyyteen — he osasivat kotikielensä suomen lisäksi ruotsia, saksaa, ranskaa ja englantia. Lapset valitsivat myös ammattinsa kirjallisen ja älyllisen kulttuurin kasvatteina. On syytä huomioida, että paitsi perheen isä myös molemmat äidit olivat koulutettuja ja kirjallisia ihmisiä. Pojista tuli yliopistomiehiä, mutta tytöt päätyivät epävarmemmille aloille eri tavoin kirjoittavina naisina. He kävivät suomenkielistä tyttökoulua, mutta kukaan heistä ei ylioppilaaksi asti, mikä olisikin ollut tuona aikana vielä harvinaista. Helmi kävi talous- ja käsityökoulua; hänen roolinsa vanhimpana tyttärenä oli olla apuna kotona. Aino lopetti koulunkäynnin vuotta ennen viimeistä luokkaa; päätökseen vaikutti paitsi halu kirjalliselle uralle myös vakava sairastuminen. Aune suoritti ainoana tyttökoulun jatkoluokat. Kaarle seurasi isänsä jalanjalkia kansanrunouden tutkijana ja toimi professorina sekä merkittävänä tieteenalansa kehittäjänä 1900-luvun alun Suomessa. Ilmari työskenteli musiikkitieteen professorina ja oli myös säveltäjä. Aune Krohn oli ainoa sisaruksista, joka ei avioitunut¹⁶ — hänen elämänsä kulki muutenkin hyvin erilaisia polkuja kuin muiden sisarusten.

Aunen uskonnollinen herääminen

Aune Krohn poikkesi sisaristaan siinä, ettei hän nuoresta lähtien haaveillut kirjoittamisesta tai kirjailijan ammatista. Sen sijaan, kuten Aino Kallas pienessä sisarestaan kirjoittamassaan muotokuvassa toteaa, Aunen kiinnostus kohdistui Ilmari-veljen tapaan musiikkiin ja soittamiseen. Kirjoittamisen roolista Aunen elämässä kertovat myös hänen omat luonnehdintansa. Tehdessään jo aktiivisesti työtä kirjallisuuden parissa runoilijana ja kääntäjänä Aune kirjoitti Ainolle kaipaavansa

yhtä ehyttä, ristiriidatonta elämäntehtävää ja olevansa tästä syystä jopa valmis uhraamaan kirjalliset työnsä.¹⁷

Jo aivan nuorena Aune näki persoonansa ja mahdollisen tulevan elämäntehtävänsä hyvin erilaisena kuin sisartensa elämänsfäärin. Hän oli syrjäänvetäytyvä, hiljaista elämää kaipaava, jopa pelkäsi sisariaan silloin kun nämä näyttäytyivät julkisemmassa roolissaan: ”Sinä ja Aino, te olitte kauniita ja lahjakkaita, te osasitte olla ja käyttäytyä. Kun minä teitä katselin, sulivat minun vähäisetkin taitoni.”¹⁸ Aunen haaveet ammatista kytkeytyivät toisten auttamiseen ja kristilliseen työhön, hän haaveili diakonissan tai sairaanhoitajan työstä. Diakonissan työstä olikin 1800-luvun mittaan tullut yksi varteenotettava mahdollisuus nuorille naisille, jotka halusivat sitoutua toisten ja Jumalan palvelemiseen. Se oli ensimmäinen virka, mikä naisille suotiin kirkon piirissä. Diakonissakoulutus antoi naisille mahdollisuuden myös jonkinlaiseen teologiseen koulutukseen, mihin muuten ei ollut mahdollisuutta. Diakonissaksi pyrkijän oli kuitenkin vakuutettava oman kutsumuksensa vakavuus ja aitous koulun johtajattarelle, kevyin perustein sinne ei pääsyt.¹⁹ Aunen kohdalla haave toisten ihmisten auttamisesta liittyi sosiaaliseen heräämiseen, vähempiosaisten tilanteen ymmärtämiseen, jonka Aune sanoo kokeneensa alle parikymmenvuotiaana ja leimanneen olemistaan. Aune toteutti tätä katsomustaan toimimalla muun muassa köyhien äitien ja kodittomien hyväksi järjestettävässä toiminnassa Helsingissä.²⁰ Tällä sosiaalisen tilanteen ymmärtämisellä oli Aunen mukaan suuri merkitys hänen aikuisiällä tapahtuneelle uskonnolliselle heräämiselle. Sillä oli myös keskeinen merkitys Aunen näkemykselle hyvästä uskonnollisuudesta.²¹

Aune Krohnin uskonnollisuuden perustaa voi hahmottaa lapsuudesta asti. Hän oli kristillisiä kasvatuseriaatteita edustaneen sivistyneistöperheen tytär. Kuten Anne Ollila on tutkimuksissaan huomoinut, perustui lasten kasvatukseen 1800-luvulla kolmelle kasvatuseriaattele: säädynmukaisuudelle, sukupuolenmukaisuudelle ja uskonnollisuudelle. Uskonnollisuus liittyi vahvasti etenkin tyttöjen kasvatukseen, sillä he olivat pidempään kotona saamassa oppia äidiltä. Uskonnollisen kasvatuksen peruspilareiksi nostettiin kuuliaisuus ja nöyryys, Jumala nähtiin niin turvana ja lohtuna kuin ankarana valvojana. Ollilan mukaan nais-

ten uskonnollisuus perustui nimenomaan tälle tradition siirtymiselle äideiltä tyttärille.²²

Tutkijan olisi helppo tulkita Aunen uskonnollisuutta tältä samalta pohjalta. Minna Krohn (samoin kuin Emma Krohn) kasvatti tyttärensä 1800-luvun tyttöjen kasvatuksen mukaisesti kristillisesti. Myös Julius Krohn oli uskonnollinen, vakaumus liittyi olennaisesti hänen fenomaaniseen maailmankatsomukseensa.²³ Yhtälailla kuin Aune myös Aino ja Helmi pohtivat nuoruudessaan paljon uskonnollisia kysymyksiä.²⁴ Uskonto olikin useimmiten itsestäänselvä osa sivistyneistötyttöjen elämää.

Aunen uskonnollinen herääminen näyttäytyy kuitenkin vahvasti omana valintana, ei itsestäänselvyytensä, vaan jonain, mikä löydettiin itse. Vanhuuden kirjeissään hän muutaman kerran palaa uskonnollisuutensa varhaisiin heräämishetkiin, joissa äidillä ei hänen mukaansa suinkaan ollut merkittävää roolia. Aune sanoo olleensa jo lapsena uskonnollinen erityisesti vanhan keittäjän kanssa käymiensä keskustelujen johdosta: ”Katrina oli aito. Häneltä minä imin sieluuni Jumalanikävää. Istuin keittiössä ja luin hänelle hänen evankeelisia lehtiään ja Taavetin huoneen herraa ja lauloin Siionin kannelta (ei Siionin virsiä, joka on heränneitten).”²⁵ Äitinsä uskonnollisuudesta Aune ei sano tietäneensä juuri mitään, ja hän pohti sitä vasta vanhuuden kirjeissään: ”Hänen uskonnollisuutensa ei ollut ’expressing’. Ei hän koskaan keskustellut, ei kysellyt.”²⁶

Minna Krohn ei siis puhunut omasta uskonnollisuudestaan lastensa kanssa eikä tuonut julki omia ajatuksiaan, vaikka kyllä antoi tyttäreilleen Raamatun, mikä kuului sivistyneistötyttöjen lukemistoon lähes automaattisesti. Tyttäreille äidin uskonnollisuus avautui vasta muutamien äidiltä jääneiden teosten sekä runojen kautta. Niistä Aune päätteli äidillä olleen myös vahvemman uskonnollisuuden kautensa ja toteaa tämän seurustelleen vapaakirkollisten kanssa, mistä ei tyttären mukaan kuitenkaan äidin mielialueissa ja kasvatuskäytännöissä ollut havaittavissa kaikuja.²⁷ Siinä, miten voimakkaasti Aune erotti itsensä ja oman henkisen kehityksensä äidistä, voi havaita vaikutusta vaikeasta suhteesta psyykkisesti sairaaseen äitiin. Kirjeistä on luettavissa ristiriitainen ja käsittelemätön suhde omaan äitiin. Äiti jäi pitkälti vieraaksi ja tunteuttomaksi tyttäreilleen.

Aunen aikuisiän uskonnollinen etsintä sijoittui äidin sairastumisen kynnykselle. Minkälaista Aunen uskonnollisuus sitten oli? Onko hänen uskonnollista heräämistään mahdollista paikantaa johonkin tiettyyn uskonnolliseen liikkeeseen tai käytäntöihin? Vastaus ei ole yksiselkoinen, ja haen sitä koko artikkelin mittaan. Vaikka Aunen uskonnollisuus kytkeytyi luterilaiseen kirkkoon ja hän painotti myöhemmissä teksteissään aktiivista seurakuntalaisuutta, kertoo hän varhaisen hengellisen kehityksensä kulkeneen irrallaan kirkosta. Kirjeissään Ainolle Aune kertoo omasta etsimisen ajastaan: hän kuvailee eksymistään kadulta metodistien kokoushuoneeseen kuulemaan puhetta sekä osallistumistaan Nuorten Naisten Kristillisen Yhdistyksen (NNKY) kuoroon vailla sitä uskonnollista vakaumusta, mikä muilla jäsenillä oli. Aunen mukaan hänen etsintänsä päättyi 1908, kun hän ollessaan Keuruulla parantolassa eksyi lestadiolaisten seuroihin. Kuultuaan yksinkertaisen maallikkosaarnan hän koki löytäneensä sen, mitä oli etsinyt:

Tämä oli minulle vuosikautisen etsinnän löytöhetki. En vieläkään ymmärrä paljoa, mutta siitä alkoi tämä uusi taival. Tulin tätä tietä saamaan, mitä kirkon dogmit julistavat. Kukaan ei ollut mukana, kukaan ei pakottanut koskaan, ei kysynyt mitä ajattelen. Kaikki aukeni sisäلتäpäin etsivälle ja kolkuttavalle.²⁸

Aunen muutamit kirjeet Ainolle vuodelta 1945 ovat lähestulkoon ainoita lähteitä, joista voi lukea Aunen varhaisen uskonnollisen kehityksen piirteitä. On tärkeää ottaa huomioon, että nämä ovat vanhenevan naisen muistelua, jossa oma uskonnollinen herääminen asetetaan tiettyyn kontekstiin ja siitä luodaan tietty tarina. Se, miten kaikki todellisuudessa tapahtui nuoren Aune Krohnin elämässä, mitä hän tunsu, ajatteli ja etsi, jää peittoon, ja tulkintani muotoutuu näiden Aunen sanojen pohjalta.

Tämän kertomuksen kautta vaikuttaa siltä, että Aunen uskonnollisen heräämisen pohja siis löytyikin muualta kuin suoranaisesti kristillisen kasvatuksen ja kirkon ohjauksesta. Hän ei epäröinyt hakea virikkeitä uskonnolliselle etsinnälleen luterilaisen kirkon ulkopuolelta. Aunelle uskonnolla tuli olemaan merkityksellisempi rooli kuin mitä sille 1800-luvun lopun sivistyneistöperheessä yleensä tarjottiin. Tässä mielessä Aunen uskonnollisessa heräämisessä oli piirteitä herätysliik-

keille ominaisesta uskonnollisuudesta, jossa usko tuli itse löytää. Se oli henkilökohtainen päätös, joka määrittäi koko elämäntapaa. Kuitenkin Aune aina erotti itsensä herännäisliikkeille ominaisesta tunnepitoisesta hurmuksesta, ekstaattisuudesta, johon myös nationalistinen liike 1800-luvun mittaan Suomessa teki pesäeroa. Luterilaisen kirkon rooli kansakunnan synnyttämisessä ja kansalaisten kasvattamisessa oli keskeinen, eikä siihen sopinut hallitsematon hengellinen käytös.²⁹ Aunenkin uskonnollinen herääminen ja toiminta on syytä nähdä suhteessa kansalliseen luterilaisuuteen. Hän oli fennomaanisessa ympäristössä kasvanut ja toteutti myös omassa elämässään kansanvalistuksen ihan-teita uskonnollisuutensa kautta.

Uskonto näyttäytyy Aunen elämässä ennen muuta intellektuaalisena etsimisellä ja pohdintana. Tähän liittyi Aunelle ominainen maallikkouden arvostaminen, joka piti sisällään dogmaatikkojen ja tieteellisten teosten lukemisen, uskonnon tarkastelemisen älyllisesti. Aunelle uskonto ei ollut ”pelkkää uskonnollista tunnelmointia ja hartautta”.³⁰ Tämä ei kuitenkaan tarkoita sitä, etteikö usko olisi hallinnut myös tunnetasolla hänen elämäänsä, siitä löytyi turva elämän vaikeina hetkinä ja usein myös selitykset elämän käsittämättömiltä tuntuviin ulottuvuuksiin.

Aunen kokemus lapsuuden kodin ulkokohtainen uskonnollisuus ja äidin oman uskonnollisuuden näkymättömyys olivat vaikuttamassa siihen, miksi Aune ei katsonut löytävänsä perheestään aikuisena kaikkupohjaa uskonnollisille pohdinnoilleen. Hän tunsi eron lapsuudenperheeseensä uskonsa voimakkuudessa ja kokonaisvaltaisuudessa eikä löytänyt kaipaamaansa keskustelukumppania. Uskonnollisuus synnytti etäisyyttä suhteessa sisäriin, vaikka välit olivat läheiset. Aune koki eroavansa liiaksi sisartensa ajatusmaailmasta. Useista 1910-luvun kirjeistä käy ilmi, että hän myös koetti todistaa uskostaan, julistaa sisarilleen ja saada heidät löytämään elämäänsä uskon. Helmille kirjoittamassaan kirjeessä hän pohtii:

Sitten kysyt uskontoasiasta. Niin, en minä sinua ateistiksi ole arvellut, toiselta puolen en ole tiennyt, miten paljon olit todella ajatellut ja taistellut, miten syvät juuret oli vakaumuksellasi. En voi kuitenkaan kieltää, että se kysymys on tehnyt minut ehkä hiukan jäykäksi, ei siksi, että olisin Sinua tuominnut, vaan siksi, että minusta tuntui, että minun

vakaumustani pidettiin halpana, huonompana, tuhmana. Ja minä en mielelläni olisi tahtonut, että Sinä olisit pitänyt minua ja minunlaisiani ylen ahtaina, ihmisiä ja elämää käsittämättöminä. Ja niin minä sitten pelkään sinun seurassasi rohkeuden puutteesta antavani perään siinä, missä minun ei olisi tullut, ja minun oli paha olla. Mutta sehän ei ollut sinun syysi, vaan minun vakaumukseni tai käsitykseni epäselvyyden ja epävarmuuden, sillä luja, iloinen vakaumus on rohkea eikä pelkää. Se tietää myös mitä tahtoo ja käsittelee rohkeasti elämää ja maailmaa ilmiöineen omalta kannaltaan.³¹

Aunen ankaruus itseään ja uskonnollista vakaumustaan kohtaan käy tästä kuten monista myöhempienkin vuosien teksteistä ilmi. Hän ei kokenut saavuttaneensa oikeaa, hyväksyttävää uskonnollisuutta. Ihanteet olivat korkeat, ne loivat eroa muiden läheisten ajatusmaailmaan mutta yhtälailla aiheuttivat alemmuudentunnetta Aunelle itselleen. Usko ei ollut helppoa tai itsestäänselvää, se kaipasi tukea ja hyväksyntää. Kotonaan Aune tunsii olevansa vakaumuksensa kanssa yksin. Hän olisi halunnut jakaa ajatuksiaan läheisimpiensä kanssa, mutta katsoi, että ”minä ainakaan en ole missään niin halpana pidetty kuin siellä, missä on lähin työmaani — omassa kodissani”³².

Kiinnostavaa kuitenkin on, että uskonto näyttää olleen tärkeä elementti kaikille Krohnnin sisaruksille. Perheen pojista varsinkin Ilmari oli hyvin uskonnollinen, Aune näki tämän uskon vahvuuden jopa ihmeteltävänä — Aunen omaan uskoon kun kuuluivat myös epäilyn vaikeat hetket. Ilmari myös avioitui vahvasti uskonnollisen Hilja Haahdin kanssa. Kaarlessa oli Aunen sanojen mukaan lämmin uskonnollinen puoli. Helmi taas löysi vanhuudessaan väylän elämänsä spiritualismista. Aion kohdalla uskonnolliset näkemykset näkyvät ennemminkin luonnon ja rakkauden pyhittämisessä sekä hänen teostensa symboliikassa ja raamatullisessa kielessä. Samanlaisessa aatteellisessa ympäristössä lapsuutensa viettäneet siis muokkasivat elämänsä hyvin eri suuntiin. Yhteiseksi piirteeksi voi nostaa vakaumusten ja elämäntapojen ehdottomuuden, oman tehtävän hakemisen, joka heidän kaikkien elämää leimasi. Tutkijan huomiota kuitenkin herättää se eron ja poikkeavuuden tunne, joka Aunen uskonnollisuuteen olennaisesti liittyi.

Elämän syrjässä

Aune tuli toteuttaneeksi haavettaan muiden auttamisesta hyvin eri tavalla kuin olisi voinut kuvitella. Aunen täysi-ikäistyessä ja äidin tilan huonontuessa muut sisarukset Kaarle-veljen johdolla päättivät, että Aunen tulisi naimattomana — ja ilmeisesti muutenkin luonteeltaan ja elämänkatsomukseltaan ”sopivana” — jäädä kotiin hoitamaan sairasta äitiä.³³ Sisaret ja veljet olivat tässä vaiheessa jo tahoillaan naimisissa. Aune sitoutui kotiin ja äitiinsä lähes parikymmeneksi vuodeksi — samanlaisia kohtaloita ja ratkaisuja löytyy 1800-luvulta useita³⁴. Aunen elämä määrittyi äidin hoivaamisen ja vähitellen elannon tueksi löytyvän kirjallisen työn puitteisiin. Aune elätti itseään ja osin myös äitiään ennen kaikkea kirjojen kääntämisellä sekä lasten- ja nuortenkirjojen ja runojen kirjoittamisella taloudellisesti ahtaassa tilanteessa. Tänä aikana Aune myös opiskeli ja oli töissä: saatuaan opettajan pätevyyden tyttökoulun jälkeisestä kaksivuotisesta jatko-opistosta hän toimi 1900-luvun alkuvuosina uskonnonopettajana Alli Nissisen valmistavassa koulussa, Sörnäisten kristillisessä opistossa, lastentarhaopettajaseminaarissa sekä Lähetysseuran naislähettikoulussa. Myöhemmin vuosina hän opetti yksityisoppilaille useita eri aineita.³⁵

Elämän moninaisten tehtävien yhteensovittaminen ja äidin hoitamisen raskaus tulevat esille Aunen kirjeistä. Sävyt ovat usein yksinäisiä ja itseä moittivia; Aune toivoi voivansa valita äidin ja kodinhoidon tai kodin ulkopuolisen työn välillä, jotta taakka helpottuisi.³⁶ Tehtävän raskaus käy viimeistään ilmi, kun Aune kesän 1916 alussa asettui lepäämään ja hoitamaan hermojaan Nummelan parantolaan. Aune viipyi Nummelassa seuraavaan kevääseen asti. Elämän järjestelyt saivat käänteen, kun Minna Krohn kuoli maaliskuussa 1917 eikä Aunen tarvinnut palata äitinsä hoitajaksi.

Pienellä perintösummalla Aune toteutti haaveensa ja osti itselleen talon Hattulan Parolasta, maaseudulta, jonne oli kaivannut. Juhannuksena 1917 Aune kertoi riemuissaan kirjeessä omistavansa ”huvilan”, Toivola nimeltään.³⁷ Kiintoisaa tässä käänteessä on paitsi se, että Aune vetäytyi hyvin syrjäiseen paikkaan elämään, myös se, että hän muutti sinne hyvän ystävänsä Liisa Tarvon kanssa. Aune ja Liisa olivat tutustuneet NNKY:n toiminnassa vuoden 1913 aikana. Liisa toimi jonkin

aikaa yhdistyksen sihteerinä. Raumalta kotoisin ollut Liisa Tarvo oli ilmeisen eteenpäinpyrkivä nainen; hän opiskeli yliopistossa, mutta maisterintutkinto jäi suorittamatta, kun hän sairastui keuhkotautiin. Liisa oleili Nummelan parantolassa samaan aikaan kuin Aune, joten ystävättäret tukivat toisiaan sairastumisen keskellä. Osin Liisan sairaudesta johtuen Aunen oli helppo tehdä päätös maalle muuttamisesta ja Liisan kutsumisesta asuintoveriksi. Toivolan ilmasto oli ajan lääketieteellisten käsitysten mukaan suotuisa — männyt raikastivat ilman keuhkotautipotilaalle parhaaksi mahdolliseksi. Tavallaan Aune siis jatkoi hoivaajan rooliaan suhteessa Liisaan, vaikka ennen muuta Liisa oli aktiivinen ja Aunea ihmisten pariin vetävä henkilö, johon tämä tukeutui.

Aune oli jo varhaisissa kirjeissään puhunut kaipuustaan hiljaiseen, syrjäiseen elämään ja nimenomaan luonnon keskelle. Hän näyttää viihtyneen maalla, ja kirjeissään hän seuraa vuodenaikojen vaihtelua sekä kirjaa ylös luonnon tapahtumia.³⁸ Voidaan myös pohtia mikä merkitys Aunen uskonnollisuudella oli tälle maailmasta vetäytymisen kaipuulle. Uskonnollinen kutsumus ja vakaumus on usein määrittynyt nimenomaan tämän kautta, luostarilaitoksen elämäntapa sen huipentumana.³⁹ Aunen uskonnollisuudelle näyttäisi vetäytyminen ja itsekseen oleminen olleen oleellista. Aunen ratkaisua voi tulkita myös siltä pohjalta, miten hän koki vakaumuksensa lapsuudenkodissaan. Kuten edellä on käynyt ilmi, Aune kaipasi kotiinsa uskonsa mukaista henkeä sekä samoin ajattelevia ihmisiä, joiden kanssa olisi voinut jakaa omia ajatuksiaan. Toivolan rakennuttaminen kertoo itsensä näköisen kodin luomisen tarpeesta, kodin rakentamisesta omaan identiteettiin ”sopivaksi”. Pohdiskelu ja itsensä analysointi, jota Aune usein kirjeissään harrasti, vaativat rauhaa ympärilleen. Erottautuminen muiden ihmisten elämäntavasta ja tyylistä on usein toistuva teema: ”Minä luulen, näet, että meidän [Helmin ja hänen] maailmamme ovat niin etäällä toisistaan – – Minun maailmani on yleensäkin niin etäällä ihmisistä, tavallisesta ihmiselämästä.”⁴⁰ Kuitenkin kun Toivolan elämää katsoo tarkemmin, huomaa, etteivät Aune ja Liisa suinkaan eläneet pelkästään yksinäisessä hiljaisuudessa.

Elämän rakentaminen Toivolaan merkitsi Aunelle elämän muotoutumista entistä enemmän uskonnon ympärille. Parikymmentä vuotta kestänyt yhteiselämä samanhenkisen Liisan kanssa tiivisti elämänpiiriä, joka Aunelle oli kehittynyt nuoruudesta lähtien toiminnassa uskonnol-

lisissa järjestöissä sekä kirjoittamisen ja suomentamisen saroilla. Aune Krohnin uskonnollisen elämäntavan voi ajatella määrittyneen ja muotoutuneen usealla elämäalueella, jotka toki kaikki linkittyivät yhteen. Hänen uskonnollisuutensa rakentui yhteisöllisyyden, järjestötyön ja puhumisen sekä kirjoittamisen kautta.

Yhteisöllinen usko

Aunen uskonnollisuus muotoutui niin yksinäisyudessa kuin suhteessa muihin ihmisiin. Kuten edellä on tullut ilmi, Aune näki elämänsä mielekkääksi hiljaisuudessa ja syrjäisyydessä, lähestulkoon erakkoudessa. Kuitenkin hänen uskonelämänsä ja vakaumustaan määritti vahvasti myös yhteisöllisyys, joka näyttäytyi niin järjestötyössä kuin Toivolan elämänpiirissäkin. Jo nuorena koululaisena ja myöhemmin opettajana Aune oli ollut mukana kristillisessä ylioppilasliitossa, NNKY:ssä, Lähetysseurassa sekä jonkin aikaa Hilja Haahdin johtamassa kristillisessä taideyhdistyksessä Kolmisoinnussa. Kahdenkeskinen elämä äidin kanssa sai Aunen hakemaan kontakteja ulkomaailmasta ja sopivaksi foorumiksi muotoutuivat nämä järjestöt, joista osa oli kristillis-siveellisiä naisjärjestöjä, osa taas miesjohtoisia järjestöjä.

Saavuttuaan Parolaan Aune aloitti aktiivisen toiminnan Hattulan seurakunnan kristillisessä työssä. Hän oli myös kansakoulun johtokunnan jäsen ja mukana Hattulan kunnan kantakirjaston johtokunnassa.⁴¹ Aunelle elämän syrjäisyys ei siis merkinnyt syrjäänvetäytymistä yhteisten asioiden hoidosta, hän halusi ottaa osaa ja näki itsellään tehtävän maaseudun elämänpiirissä, nimenomaan kirkon ja seurakunnan yhteydessä.

Toivolan talo näyttäytyy 1920- ja 30-luvuilla eräänlaisena Parolan hengellisen elämän keskuksena, jossa kokoonnuttiin niin kirjallisuuspiireihin, raamattupiireihin, keskustelutuokioihin kuin talvisodan aikana rintamamiehille pidettyihin hartaustilaisuuksiinkin. Yksi mielenkiintoisimmista naisten välisestä uskonnollisesta yhteisöllisyydestä kertovista materiaaleista koostuu kolmesta mustasta, ns. Muukalaisten kirjasta 1930-luvulta. Nämä vihkot koostuvat Liisan ja Aunen perustaman hengellisiä asioita pohtineen naispiirin keskusteluista. Vihkoa lähetettiin

toinen toiselleen ja kukin kirjoitti siihen itseään askarruttaneita kysymyksiä. Ensimmäisessä kiertävässä vihkossa oli mukana Aunen ja Liisan lisäksi viisi naista: papin rouvia, opettajia ja konttoristi Helsingistä. Vihkot alkavat 5.3.1933. Vuosien mittaan mustakantisia vihkoja täytyi vajaa kolme, ja keskustelu jatkui vaihtelevalla kokoonpanolla viisi vuotta.

Idea oli Liisan, joka kertoo ensimmäisen vihkon alkusanoissa jo kauemmin pohtineensa tämänkaltaisen piirin perustamista viitaten apostoli Pietarin kirjeisiin, joita tämä kirjoitti valituille muukalaisille mm. Galateaan. Liisalle maaseudun yksinäisyydessä elävät uskonnolliset naiset olivat samanlaisia ”valittuja muukalaisia”, joiden tuli virkistää toisiaan hengellisesti yhteisillä pohdintoilla. Vihkon alkulauseissa hän toteaa: ”Eiköhän liene nykyäänkin muukalaisia ei vain Parolassa vaan myös Ritvalassa, Karhunkankaalla ym., jotka toisinaan kaipaavat vaihtaa ajatuksiaan hengellisissä mutkissa ja pulmissa. Yritetäänpäs tällaista kirjallista keskustelua!”⁴²

Vihkot kertovat naisista, jotka kokivat tärkeäksi ja mielekkääksi hengellisten asioiden ja teologisten kysymysten pohtimisen. He tekivät eroa ympäristöönsä korottamalla itsensä valituiksi ja näkemällä itsensä muukalaisina aikansa yhteisössä. Usko yhdisti näitä naisia, mutta samalla sen avulla tehtiin eroa muihin ihmisiin ja sulkeuduttiin omaan piiriin. He näkivät itsellään oikeuden pohtimiseen, jopa valistamiseen ja julistamiseenkin — teksteissään he hakivat oikeanlaista uskonnollisuuden pohjaa ja valistivat siten myös toisiaan. Tätä erottautumista ja itsensä korottamistakin voi hyvin verrata esimerkiksi naisasianaisten keskusteluihin, joissa luotiin selkeitä eroja naisten välille ja asetettiin itse valistajan asemaan. Aunen fennomaaninen tausta on tässä yhteydessä myös syytä huomioida. Kuten toiminta Hattulan yhteisössä jo osoittaa, oli hän omaksunut kansanvalistusaatteen, joka ilmeni hänen uskonnollisessa toiminnassaan. Liisan tausta oli keskiluokkaisempi kuin Aunen, mutta hänkin oli kouluttanut itseään ja näki itsellään valistajan tehtävän.⁴³

Näiden vihkojen taustalla ovat yksinäisiksi itsensä uskossaan tuntevat syrjäisillä paikkakunnilla asuvat naiset, jotka kaipasivat yhteisöllisyyttä uskossaan. Monesti teksteillä näyttää olleen terapeutista merkitystä. Naiset myös suomivat itseään siitä, etteivät osaa pohtia

asioita niin kuin pitäisi tai ilmaista itseään uskonnollisissa kysymyksissä. Naiset kirjoittivat kaipaavansa uskollen vahvistusta ja puhuivat ympäristöstään, jonka kokivat liaksi vieraantuneen uskonnollisuudesta. Vihkoissa pohditaan mm. uskontoon liittyviä eettisiä ja moraalisia kysymyksiä, käydään läpi ajankohtaista uskonnollista kirjallisuutta sekä mietitään käytännön elämään liittyviä asioita ja nyky maailman menoa, jossa uskonnollisuudelle ei ole tarjolla tilaa. ”Muukalaisten piirin” naiset kantoivat paljon huolta siitä, miten saada nuoria, niin tyttöjä kuin poikia, mukaan seurakunnan toimintaan ja miten levittää sanaa.

Uskonnollisuus antaa näin myös välineitä naisten välisten erojen ja keskinäisen vallan pohtimiseen. ”Muukalaisten kirjan” naiset olivat vaatimattomia teksteissään ja ankaria itselleen suomissaan omaa tietämättömyyttään, mutta heitä voi myös tulkita vallankäytön näkökulmasta. Uskonto oli keino vaikuttaa ja saada tila omalle äänelle. Näille naisille uskonto oli jokapäiväisessä elämässä läsnäolevaa, mutta myös sellaista, jota tuli pohtia ja analysoida. He asettivat itselleen ja toisilleen vaatimuksia, jotka usein kävivät liiankin vaikeiksi täyttää — monesti naiset kirjoittivat pelkästään kirjoittamisen ja pohtimisen vaikeudesta.

Se, että ainakin Aune näki naisten teksteillä laajempaa merkitystä ja vaikuttamisen mahdollisuutta, näkyy siinä, että Liisan kuoleman jälkeen hän halusi julkaista osan teksteistä kirjana. Aune kuitenkin valikoi vain hänen ja Liisan väliset tekstit, jolloin ”muukalaisten piirin” idea sai toisen luonteen. *Matkamiehiä ja muukalaisia — muuan kirjeenvaihto 1933–1938* jäsentyy kahden naisen väliseksi kirjeenvaihdoksi. Kirjeissään Helmille Aune mainitsee kirjan julkaisemisen motiiveiksi toiveen saada heidän ajatuksensa julki ja etenkin tehdä Liisaa tunnetummaksi. Kirjan julkaiseminen näyttäytyy Aunelle elintärkeänä kysymyksenä 1940-luvun alussa:

Kuule, kun lehdessä oli Söderströmin nyt julkaistuiksi aiotut kirjat, myös uskonnolliset lueteltu, ei siinä joukossa ollut minun kirjaani, vaikka Jäntti lupasi. Katsos, vaikka minulle nyt tällä kertaa se rahakin oli tarpeen, en minä rahan vuoksi ole sitä aikonut enkä tahtonut julkaista. Aluksi en rahaa ajatellutkaan, kun ei ollut tarvis, vaan motiivini olivat toisaalta se, että tahdoin Liisaakin hiukan nostaa näkyviin ja toinen se, että haluan ne ajatuksemme julkisuuteen. Ja se on minulle vieläkin pääasia. – – tämän kirjan viipyminen suoraan tekee kipeää. Olin siitä jo niin iloinnut, että se viimeinkin tulee. Tiedän varmasti,

että se menisi kaupaksi. Jo uteliaisuudesta ihmiset ostaisivat tällaisen ”kirjekokoelman”. Ja onhan minulla paljon tuttavvia ja ystäviä, jotka sen hankkisivat, niin ettei Yhtiö tappioille joutuisi.⁴⁴

Viimeinen virke kertoo siitä, että Aune näki heidän työnsä ja ajattelunsa merkittävänä. Yhteisöllisyys tulee konkreettisesti esiin, kun Aune viittaa niihin moniin ”tuttaviin ja ystäviin”, jotka varmasti olisivat kiinnostuneita kirjasta ja ostaisivat sen. Kirjan julkaisemisen taustalla olivat ajatukset siitä, että naisten tuli olla osallisia hengellisten asioiden pohdinnassa. Tähän viittaa myös katkelma eräästä Aunen tekstistä ”Muukalaisten kirjassa”, jossa hän kommentoi *Kotimaa*-lehdessä käytyä keskustelua siitä, miksi seurakuntajulistus- ja työ ei saavuta miehiä. Lehtikeskustelussa oli todettu, että työ uskonnon parissa tarjoaisi valmiiksi pureskeltua, naisille sopivaa toimintaa, kun taas miehet kaipaisivat kysymysten ja ongelmien selvittelyä. Aune kommentoi seuraavasti:

Lienee kyllä myönnettävä, että naiset yleensä ovat enemmän tunneihmisiä, kenties naisten enemmistökin. Mutta varmaa on, että naistenkin joukossa on niitä, jotka kaipaavat juuri noita vastauksia kysymyksiin ja enemmän ravintoa ajatuksilleen. Jos siis on syytä syissä, lienee sepissäkin. Ei ole yritystäkään kehittää naista ajattelevammaksi, etsivämmäksi, kysyvämmäksi. Mutta eiköhän ihminen kehittyne päämääriensä mukaan? Kuta korkeampia niitä asetetaan sitä enemmän sisäistä ponnistusta se panee liikkeelle. Panisikohan vaativampi, ajatusta kysyvä julistus naisissakin jotain liikkeelle? Ja voisikohan tehdä mitään, jotta naisetkin saataisiin lukemaan ”vahvempaa” hengellistä lukemista? Uskon, että se asianseikka, että naiset usein joutuvat tunnepitoisen lahkolaisjulistuksen lumoamiksi, jolta usein puuttuu selvä opillinen runko, johtuu liian heikosta ajattelun kehittämisestä. En puhu naisasianaisten kannalta, vaan meidän naisten sielua ja hengellistä elämää ajatellen.⁴⁵

Aune siis näki, että vakavan, älyllisen hengellisen pohdinnan tuli saavuttaa myös naiset. Hän erotti toisistaan ”tunnepitoisen” lahkolaisuuden, johon naiset usein kääntyivät edustamastaan opillisesta ja älyllisemmästä uskonelämästä, joka oli tavoiteltavaa. Aunen edustama uskonnollisuus oli ”oikeaa”, ja siihen hänen mielestään muitakin naisia tuli ohjata. Hän halusi irrottautua naisellisesta hurmoksellisuuteen lankeavasta hengellisyydestä. Teksti kertoo siitä, että Aune pohti uskonnolli-

suuttaan myös naiseuteen liittyvänä kysymyksenä. Hän irrotti itsensä naisasianaisista, millä hän ilmeisesti tarkoitti naisasialiikkeen yhteiskunnallista puolta, mutta hän asettui puolustamaan naisten oikeutta sielun ja hengen kehittämiseen.⁴⁶ Aune loi eroja naisten välille, ja asettui itse osaksi sellaisten naisten joukkoa, jossa ”kaivataan enemmän ravintoa ajatuksille”. Hän myös näki itsensä tuon henkisen ravinnon tarjoajana julistajan roolissaan.

Julistava uskonnollisuus

Kuten jo edellä on käynyt ilmi, oli tunteen ja järjen välinen dialogi ja nimenomaan älyllisen uskonnollisuuden painottaminen keskeinen osa Aunen uskonnollia pohdintoja. Useista Aunen teksteistä on löydettävissä hänelle ominainen ajatus, että uskomisen tuli merkitä nimenomaan opillista syventymistä ja että tunnepitoinen uskonnollisuus sisälsi vaaransa, jotka voivat johtaa harhaan uskonopeista.⁴⁷ Jumalaa tuli Aunen mukaan rakastaa ei vain sydäimestä (tunne) vaan ennen muuta voimasta (tahto) ja mielestä (ajatus). Tunteiden ahtaassa aallokossa keinahtelevan uskonnollisuuden suurimpana vaarana hän näki epävarmuuden aiheutumisen ja käsitteellisen epäselvyyden.⁴⁸ Tämä näkemys oli tärkeä osa hänen julistajan- ja puhujantyötään.

Aunen jäämistö sisältää kymmenittäin pitkiä koneella kirjoitettuja puheiden käsikirjoituksia. Suurin osa jäljellä olevasta materiaalista sijoittuu 1930-luvulle, joten on syytä olettaa, että tämä oli Aunen julistavan uskonnollisuuden kannalta erityisen merkityksellistä ja toimeliasta aikaa. Hän piti puheita niin seuroissa, raamattupiireissä, NNKY:n kokouksissa kuin muidenkin kristillisten järjestöjen tilaisuuksissa. Nämä uskonnolliset puheet eivät kerro itseään väheksyvistä ja hiljaisesta naisesta, vaan naisesta, jolle omasta uskosta kertominen oli tärkeää ja joka halusi puhua siitä myös julkisesti.

Järjestötyön kautta Aune loi oman verkostonsa, joka toi hänelle runsaasti puhetilaisuuksia. Puheessa ”Uskonnollinen harrastelu ja elävä kristillisuus” tulee kiinnostavasti esiin Aunen kiihkeäksikin luonnehdittava näkemys uskonnon asemasta ihmisen elämässä:

Niin luvallinen kuin tällainen harrastelu on muilla aloilla, jopa suota-

vaakin sekä yksilön itsensä katsoen hänen omana virkistysenään että myös toisten ihmisten ilon ja hyödyn kannalta, yhtä turmiollinen on harrastelun siirtäminen uskonnon alueelle.

Kysymme miksi — ja vastaamme: yksinkertaisesti siksi, että uskonossa ei ole kysymys niistä näistä enemmän tai vähemmän tärkeistä asioista, joita vaillakin voimme olla, ei mistään, jota voisimme elämämme rikastuttamiseksi ja virkistykseksi harrastaa, kuka enemmän, kuka vähemmän, ja silloin kun itse haluamme, ei ole kysymys mistään, joka voisi milloinkaan tyytyä olemaan sivuasiana ihmiselle. Uskonossa on kysymys ratkaisusta, jolla on täysin keskeinen asema ihmisen elämässä, ratkaisusta, joka on ääsiisyydenvakava asia, on kysymys elävästä pyhästä Jumalasta ja ihmisen suhteesta häneen. Ja jos niin on, ymmärrämme kaikki, ettei voi olla kysymys mistään tilapäisestä harrastelusta, vaan itse asiassa ihminen jo sillä, että tahtoo vain ”harrastaa” uskonnollisia asioita, ratkaisee suhteensa Jumalaan kielteisesti ja nurjasti, kun hän näet pitää tätä asiaa niin halpana, että sen rinnalla monet muut asiat ovat hänen elämässään eri sijalla ja etualalla.⁴⁹

Vakaumuksessaan Aune ei siis suinkaan ollut puolalainen. Hänelle uskonto merkitsi koko elämään kietoutuvaa vakaumusta, jota ei voinut irrottaa muusta ajattelusta ja toiminnasta kuten harrastusta. Puheista on mahdollista lukea esiin nainen, jolla oli jopa papilliseksi luonnehdittava kutsumus. Aune ei kuitenkaan suoranaisesti kommentoi naisen mahdollisuuksia uskonnolliseksi johtajaksi tai julistajaksi eikä kommentoi naispappeus-keskustelua, jota kuitenkin käytiin jo 1800-luvun puolella.⁵⁰ Aunen toiminta kertoo kenties enemmän kuin hänen sanansa siitä, mitä hän ajatteli naisen sopivuudesta puhujan rooliin.

Kirjoituksissaan Aune kertoi näkemyksistään, miten Jumalan sana tuli julistaa ja minkälaisena hän näki julistajan roolin. Ensimmäisestään hän painotti sisäistynyttä, elettyä ja koettua uskonnollisuutta. Jokaisen seurakunnan piirissä toimivan tuli omata aito hengellinen herätys. Toisaalta hän painotti julistajan roolia tavallisena ihmisenä, ”josta kuulija tuntee, että hän elää parastaikaa uskoaan valoisine ja pimeine päivineen, kiusauksineen, horjumisineen, synteineen, kaikkineen”. Aunelle Jumalan asettama ”puhujan virka” oli luonteva ja tärkeä osa uskonnollisuutta, tehtävän tärkeys ylitti ujouden, jonka hän kuitenkin näki määrittävän luonnettaan.⁵¹

Aunen toiminta uskonnollisena julistajana niin puhumisen kuin kir-

joittamisen saralla on tärkeää nähdä suhteessa 1900-luvun alun naisten mahdollisuuksiin uskonnollisena toimijana. Luterilaisen kirkon piirissä naisilla ei ollut mahdollisuutta toimia kirkon viroissa eikä heillä ollut oikeutta saarnaamiseen tai julistamiseen. Diakoniatyön lisäksi naisille voitiin vuodesta 1906 eteenpäin tarjota kirkon piirissä lähetystyöntekijän toimea,⁵² ja siihen sisältyi ajatus naisen hyväksymisestä julistajaksi. Vaikka naisen tehtävät olivat virallisen kirkon parissa rajoitetut, ei se tarkoita, etteikö uskonto olisi monine erilaisine, puolijulkisine tiloineen tarjonnut naisille erilaisia julkisen puhumisen väyliä.⁵³ Usein uskonnolliset tilaisuudet asettuvatkin kiinnostavaan puolijulkiseen tilaan, jossa nainen puhujana ei välttämättä ollut erikoisuus. Näitä olivat mm. kristillis-siveelliset järjestöt, erilaiset raamattuseurat ja kodeissa kokoontuvat piirit, joissa puhumisen sukupuolittuneisuus ei ollut niin selkeää. Monesti niissä oli kyse naisten yhteisöistä, joissa naiset olivat itseoikeutettuja auktoriteetteja.⁵⁴ Tällaisena Aunenkin puhujan roolin voi nähdä. Julistajan roolissaan Aune asettuu myös osaksi kansanvalistusaatteen traditiota, opettajana ja puhujana hän levitti sanomaansa ja näki sen selkeästi rooliinsa kuuluvaksi.

Kirjoittaminen uskonnollisuuden purkuväylänä

Aunen elämäntavaksi muodostui kirjoittavan ihmisen toiminta. Jo äitinsä kanssa eläessään hän sai suurimmat tulonsa suomennoksista ja kirjoitti muutamia uskonnollisten runojen kokoelmia. Suurin osa Aunen kirjallisesta tuotannosta koostuu hänen lehtikirjoituksistaan: hän kirjoitti kirja-arvosteluja, kertomuksia ja runoja lastenlehtiin, kolumneja ja mielipidekirjoituksia. Etupäässä foorumina olivat uskonnolliset lehdet kuten *Herättäjä*, *Raittiuden ystävä* ja *Kotimaa* sekä lastenlehdet *Pääskynen* ja *Sirkka*. Aunen kirjallista toimintaa määräitti hänen vakaumusensa, joka näkyi paitsi kirjoitusten aiheissa ja lehtien valinnoissa myös siinä, ettei hän halunnut suomentaa sellaista tekstiä, joka ei olisi ollut moraalisesti ja kristillisesti hänen hyväksyttävissään. Tämä käy ilmi useasti kun sisaret keskusteleivat töistään: ”Jos joskus annat mulle jotain suomennettavia, niin kai sinä sitten annat sellaista, mistä varmaan

tiedät, että Mallusi sen voi tehdä joutumatta ristiriitaan omantuntonsa kanssa? Mutta tunnethan sinä minut ja tiedät mitä ajattelen...”⁵⁵

Suomennokset tulivat usein Suomen Lähetysseuran tai NNKY:n kautta. Aunella oli myös yhteyksiä pappispiireihin, joten hän oli mukana joissakin teologien käännöshankkeissa. Verkostot olivat laajoja, vaikka usein työnsaanti olikin kamppailun takana. Sekä Aune että Helmi toimivat koko ikänsä vapaan kirjoittajan ammatissa, he saivat ja löysivät töitä oman aktiivisuutensa ja omien verkostojensa kautta. Tosin Aunella esimerkiksi oli monikymmenvuotinen työsuhte Werner Söderströmin kustannusyhtiön kanssa, mistä hän sai käännöksiä, mikäli niitä liikenä. Suhteet kustantamoon johtui Kaarle Krohnin kiinteästä yhteydestä yhtiön toimintaan. Söderströmin aloittaessa kustannustoimintaansa 1880-luvulla sekä Julius että Kaarle Krohn toimivat Werner Söderströmin läheisinä neuvonantajina ja avustajina. Kun osakeyhtiö perustettiin 1904, Kaarle Krohnista tuli yksi sen omistajista ja johtokunnan jäsen. Tästä asemasta hänen oli helppo välittää sisarelleen käännöksiä.⁵⁶

Vaikka Aunen oma kirjallinen tuotanto on pieni ja hyvin hajanainen, hänen kirjallisuusluettelonsa samoin kuin lehtikirjoitusten määrä on vaikuttava. Mittavimman työn hän teki suomentajana. Kaiken kaikkiaan Aune Krohn suomensi noin 110 teosta, enimmäkseen uskonnollista proosaa, muistelmia ja runoutta sekä jonkin verran lastenkirjallisuutta, mm. Grimmin satuja. Aune julkaisi itse yhdeksän teosta, joista kaksi on runokokoelmia (*Jumalan teillä*, 1918; *Jumalan varpunen*, 1945), yksi muistelmateos (*Menneitten aikojen tarinaa*, 1955), kolme kokoelmaa lasten satuja ja tarinoita (toimitettu teos *Tarinoita lapsille*, 1905; *Sadun ja toden mailla*, 1915; *Paarmalinnun pesä*, 1956), yksi ohjekirja raamatupiiirejä varten (*Pyhiä hetkiä*, 1924), yksi valikoima hartauspuheita, mietekirjoitelmia ja runoja (*Ennen kuin hopealanka katkeaa...*, 1951) sekä jo mainittu kirjekokoelma *Matkamiehiä ja muukalaisia* (1943).

Niin Aune Krohnin suomentamat kuin kirjoittamatkin teokset asettuvat marginaaliin monin tavoin. Uskonnolliset runot, mietelmäkirjat tai lastenkirjat eivät ole kuuluneet kirjalliseen kaanoniin. Monet teoksista ovat lisäksi vaikeasti määriteltäviä. Esimerkiksi *Ennen kuin hopealanka katkeaa...* on kokoelma Aunen lehtiin kirjoittamia juttuja ja artikkeleita, jotka käsittelevät mitä moninaisimpia aiheita seurakuntalaisuudesta mielenterveyspotilaiden asemaan, kärsimyksen merkityk-

sestä ystävyyteen.⁵⁷ Monista aiheista Aune kirjoitti omakohtaisesti, minkä ymmärtää, jos on lukenut hänen yksityistä arkistomateriaaliaan. Kirjoitukset eivät ole suoraan omaelämäkerrallisia, mutta niiden sisältämät ajatukset ja viittaukset toistuvat Aunen kirjeissä. Hänellä oli tarve purkaa itselleen tärkeitä kysymyksiä myös julkisesti ja pyrkiä vaikuttamaan niihin.

Aunen kirjoitukset ovat kiinnostavia juuri niiden marginaalisuuden kannalta. Kirjoittavana naisena hän tarjoaa monenlaisia näkökulmia esimerkiksi naisten asemaan miehisessä kustannusmaailmassa, jossa läheisten miesten yhteydet vaikuttivat työsaantiin. Aunen kirjoittava elämä valottaa erilaisia kirjallisia kenttiä ja kertoo naisten moninaisesta toiminnasta varhaisissa suomalaisissa kirjallisissa instituutioissa. Kirjoittaminen on aina kulttuurihistoriallinen prosessi ja sidottu tiettyihin käytänteisiin, jotka vaihtelevat erilaisten kirjallisten olosuhteiden mukaan. Erilaisilla kirjoittamisen näyttämöillä on omat kirjallisen tuotannon tapansa, oma sosiaalinen todellisuutensa.⁵⁸ Juuri marginaalin kautta on mahdollista tarttua laajemmin kirjoittamisen tapojen muotoutumiseen ja kirjallisten hierarkioiden syntymiseen. Aune valitsi tietyn kirjallisen uran, joka suuntautui suhteellisen tiukasti rajatulle yleisölle. Huomionarvoista on se, miten hän näki itsensä kirjoittavana naisena. Useimmiten hän erottautui varsinaisesta kirjailijan ammatista ja näki itsensä suomentajana, omat kirjalliset tuotteensa hän pisti lainausmerkkeihin ja näki niiden syntyneen lähes huomaamatta:

Minäkin olen muka saanut ”kirjan” julkaistuksi, pienen raamatun-lukuoppaan. Jokohan nyt se jäänee viimeiseksi, minä kun aina tuumin, etten mitään enää kirjoita, ja melkein puolivahingossahan minun kirjani ovat syntyneetkin, itse aikomattani. Enkä minä koskaan itseäni ”kirjailijaksi” tunne, vaikka minulle se titteli joskus pistetään, ja itsekin toisinaan muun puutteessa johonkin allekirjoitukseen pistän, kun se ”neiti” on niin köyhä ja tyhjänaikainen.⁵⁹

Sen sijaan suomentajana Aunella oli kunnianhimoa ja tarve kohottaa suomentajan arvoa lukijoiden silmissä, tehdä näkymättömästä työstä näkyvää. Tästä kertoo lehtiartikkeli *Hämeen Sanomissa* 1955, jossa hän selostaa suomentajan työn monia vaatimuksia ja toivoo lukijoiden huomaavan kääntäjän työn vaativuuden.⁶⁰

Kirjoittaminen on aina sidottu myös arkielämän käytänteisiin ja

suoraan materiaaliin kysymyksiin.⁶¹ Aunen kirjeiden kautta luettuna kirjoittaminen liittyy olennaisesti elannon hankkimiseen, arkielämän ratkaisuihin ja se on usein taisteluakin. Kaarle Krohnin lisäksi Helmi toimi eräänlaisena Aunen kirjallisena agenttina Helsingissä, koska Aune ei juuri halunnut Helsingissä vierailla ja mitä ilmeisemmin arasteli ottaa yhteyttä kustantajiin tai oli ainakin sitä mieltä, että ”ne [WSOY:n miehet] eivät pane mitään huomiota minun kirjeisiin”⁶². Helmi välitti Aunen viestejä kustantamoon ja piti huolta Aunen raha-asioista Helsingin pankeissa. Usein kirjeet täyttyivät Aunen tarkoista laskelmista rahatilanteestaan, ja Helmi puolestaan piti Aunen tietoja ajan tasalla. Taistelu leivän hankkimisesta kääntämällä ja kirjoittamalla näyttäytyy Aunen kohdalla ankarana, usein sanoissa on katkeruuttakin, kun sopiva käännöstyö meni toiselle kääntäjälle.⁶³ Aune jatkoi suomennostyötään viimeisiin elinvuosiinsa asti. Suurena syynä tähän oli taloudellinen tilanne, Aunen eläke ei ollut suuri ja käännöstöiden hankkiminen sekä yksityisoppilaiden pitäminen olivat keino tulla toimeen.

Aunen ja Liisan hengellinen ystävyys

Aunen elämän kenties merkityksellisin vaikutin oli ystävyys Liisa Tarvon kanssa, tähän ystävyyteen kietoutui myös pitkälti Aunen uskonnollisuus. Aunea ja Liisaa yhdisti samanlainen elämäkatsomus ja sen pohjalle rakentuva työ, kuten Aune 40-luvulla kirjeissään pohti. Liisan maaliskuussa 1938 tapahtuneen kuoleman jälkeen Aune palasi useissa kirjeissään Liisan ja hänen ystävyyteen ja analysoi sen merkitystä itselleen. Nämä pohdinnat johtuivat myös siitä, että osa Aunen omaisista ei täysin ymmärtänyt kahden naisen ylläpitämää kotia ja yhteistä elämää. Aune koki, ettei Liisaa ollut arvostettu tarpeeksi eikä nähty hänen tärkeää rooliaan Aunen elämän pelastajana ja tukijana äidin kuoleman jälkeen.⁶⁴ Näin hän ystävyyttään luonnehtii:

Sehän oli Liisan ja minun ystävyuden perusta: yhteinen koti. Ei se ollut tavallinen ”naisystävyyss”. Siinä ei ollut mitään tunteenomaista ja hempeää. Ei se kuulunut kummankaan luonteeseen. Minulle ovat kaikki hyväilyt esim. olleet aina vasten luontoa. Se perustui siihen toisaalta, että löysimme toisemme Jumalan työssä ja jatkoimme sitä tässä kodissa

vuosikaudet ulospäin, toisiin ihmisiin suunnattuna, joille avasimme kotimme. Toisaalta se perustui tähän yhteiseen kotiin meille molemmille elämän murjomille orvoille. Ja kolmanneksi me korvasimme toisillemme äidin. Minulla ei tavallaan ollut koskaan ollut äitiä, sillä mamma-raukka pohjimmalta murtui jo papan kuollessa ja teki enää, ”mitä voi”. Mutta sinin oli särkynyt; sitä hän ei enää voinut antaa. Ja olinhan vain 19-vuotias, kun kaikki meni. Liisa taas oli opiskellut voidakseen valmistaa suuresti rakastamalleen äidille valoisamman tulevaisuuden. Mutta kun syksyllä Liisan kaikki toiveet juuri maisteriksi tulon kynnyksellä särkyivät lopullisesti, kuoli hänen äitinsä keväällä... Meidän ystävyyskuntamme oli kaunis ja puhdas suhde, josta kauniit kirjeemme antavat selkeän kuvan. Raamattu puhuu kaunein sanoin juuri ”ystävyydestä”, ja ankara Kierkegaard samoin teoksessaan ”Rakkauden teot”, jossa hän teroittaa muille elämisen velvollisuutta, puhuu tällaisen yleisluontoisen rakkauden ja erikoissuhteiden, avioliiton ja ystävyyskunnan, suhteesta tähän yleiseen rakkauden velvollisuuteen. Minun ymmärtääkseni on ystävyys onnellisessa avioliitossakin sen hienoin, kestävin ja parhain osa, ystävyys, kahden sielun yhteisymmärrys ja sydämellinen, hieno hellyys toisia kohtaan.⁶⁵

Ystävyys muotoutui Jumalan, kodin ja orpouden kokemusten kautta. Aune koki tässä naisten välisessä yhteisyydessä löytävänsä elämälleen mielekkyyden. Kuten yllä olevasta sitaatistakin käy ilmi, rinnasti Aune suhteensa avioliittoon — elämä Liisan kanssa edusti avioliiton parhaita puolia, kumppanuutta, yhteisen kodin ja yhteisten aatteitten jakamista sekä ystävyyttä. Vain muutamia viitteitä löytyy siitä, miksi Aune ei aikanaan ollut päätenyt naimisiin. Osin syynä oli tietysti konkreettinen

Aune Krohn ja Liisa Tarvo
Parolan Toivolassa 1920-
luvulla. SKS.



tilanne, äidin hoivaaminen ei tarjonnut tilaa ja aikaa miesten tapaamiselle ja suhteiden synnyttämiseksi. Eräässä kirjeessään Aune myös sanoo, ettei hän olisi koskaan kyennyt ketään tekemään onnelliseksi, olemaan tasapainoinen perheenemäntä.⁶⁶ Tästä ilmenee, että suhteessa Liisaan Aunella ei ollut samanlaisia paineita onnistumiseen kuin mitä hän olisi suhteessa mieheen kokenut. Liisa tarjosi hänelle rakkautta ja turvaa vailla vastaodotuksia, heidän suhteensa näyttäytyy pyyteettömänä, mitä Aune ei kenties uskonut suhteen mieheen voivan olla. Kovin ”miehetömässä” elämäntavassa Jumala kenties edusti ainoana mieheyttä, vai edustiko? Ehkä Jumala ja uskonnollisuus kietoutuikin läheisemmin juuri tähän naisten väliseen yhteyteen, sisaruuteen, jossa Jumala näyttyi ennemmin jonain muuna kuin miehenä tai isänä.

Liisan merkitys Aunen elämäntavalle ja uskonnollisuudelle näkyi erityisesti tämän kuoleman kautta. Se vaikutti musertavasti Auneen, hänen mielentilansa vaihteli ja hän sairasteli usean vuoden ajan. Liisan lähtö jätti pysyvän aukon Aunen elämään, ja hänen elämänsä näyttää lähteiden perusteella hiljentyneen paljon 1930-luvun vuosista. Liisan kuolema aiheutti myös epäilyn omaa vakaumusta ja koko uskonnollista työtä kohtaan, Aune ei enää kokenut voivansa olla vaikuttaja tai puhuja, kun oma elämä tuntui pirstaloituvan. Liisan poismeno horjutti Aunen uskoa — hän koki Jumalan hylänneen, vaikka yhä etsikin lohtua tästä:

Ennen vanhaan minua kannatti juuri usko Jumalaan, mutta kun hän tuiki peitti minulta kasvonsa — on taisteluni toisinaan ylivoimaista kamppailua sielun terveydestä. En tiedä, milloin Jumala uudelleen kirjastaa kasvonsa minulle raukalle.⁶⁷

1800-luvun loppupuolen ja 1900-luvun alun naisten kirjoittamat omaelämäkerralliset tekstit ja monet kaunokirjalliset kuvaukset⁶⁸ tulvivat kuvauksia läheisistä, intiimeistä naisten välisistä suhteista. Naiset elivät tiiviisti yhteisöissään esimerkiksi opiskellessaan. Uudenlaiset naisen elämän mahdollisuudet ja tilat saivat etsimään muita samanhenkisiä, hakemaan läheisyyttä ja tukea naisystävyyksistä sekä esikuvia. Toisaalta ajassa liikkui myös vahva erottautumisen problematiikka, monet poikkeuksellisen uran valinneet naiset saattoivat myös karttaa naisseuraa; he hakivat älyllistä inspiraatiota ja suuria tunteita ennen kaikkea miehistä ja kirjoittivat itseään miesten kautta.⁶⁹ Aunen ja Liisan ystävyys asettuu

monenlaisiin naisten välisten ystävyksien traditioihin, ja se pakottaa siten myös kysymään enemmän suhteen luonteesta ja sen merkityksistä näille naisille.

Kuten Aune ylläolevassa kirjeessä — ja monissa samanlaisissa pohdinnoissaan — kertoo, merkitsi ystävyys Liisan kanssa äidin löytämistä, oman, yhteisen kodin perustamista sekä ennen muuta työn sovittamista yhteen läheisimmän ihmisen ja arkielämän kanssa. Aunen ja Liisan ystävyys tuntuu kietoutuneen niin konkreettisella arkipäivän kuin abstraktilla merkitysten tasolla heidän uskonnolliseen vakaumukseensa ja elämänkatsomukseensa. Pitkälti tästä johtuen on heidän kohdallaan vaikea asettua pohtimaan kysymystä lesbolaisesta suhteesta — naisten ystävyksiä on paljon varsinkin 1980-luvun tutkimuksessa näin tulkittu, mutta historioitsijan on kyettävä monivivahteisimpiin tulkin-toihin.

Kysymys lesbolaisuudesta, naisten tietoisuudesta sen suhteen ja sen olemassaolosta naisten elämässä on monitahoinen; naisten läheisyyttä ei ole tulkittu homoeroottiseksi yhtä herkästi kuin miesten. Naisille tärkeä ystävyys on ollut sallittua ja ehkä jopa vaadittua. Se kuului 1800-luvulla kulttuurisiin sääntöihin, jotka konkretisoituivat esimerkiksi kirjeiden kirjoittamisen tavoissa ja tunneilmaisuuksissa, jotka nykypäivän lukija saattaa helposti tulkita eroottisen rakkauden osoitukseksi. Edellä lainatussa kirjeenpätkässä Aune erottaa itsensä selkeästi ”naisellisesta ystävydestä”, johon kuuluu hellyydenosoituksia ja fyysistä läheisyyttä — ilmeisesti hän erotti itsensä näin siitä naisten ystävyksien traditiosta, jonka on tulkittu olleen etenkin 1800-luvun romanttiselle ystävyydelle ominaista. Tällaisen ystävyuden muodon on tulkittu katkenneen 1900-luvun puolella, jolloin luonteenomaisemmaksi on nostettu toverillinen ja samanhenkinen ystävyys.⁷⁰

Aunen ja Liisan suhde saakin Aunen puheissa ennen muuta toverillisen, syvän kumppanuuden luonteen. Myös Aunen ja Liisan uskonnollinen vakaumus saattaa epäilemään heidän suhteensa fyysisyyttä, seksuaalisuudesta irrottautuminen oli useimmiten osa uskonnollisten naisten elämäntapaa.⁷¹ Syytä on myös esittää kysymys, miksi näiden ystävyksien luonnetta ja laatua olisi tarpeen niin tiukasti luokitella — merkitykset löytyvät muualta kuin luokittelusta. Aunen ja Liisan ystävyys kertoo naisten ystävyksien moninaisesta historiasta, jota ei

voi rajata tietyn lesbolaisuuden historian alle. Seksuaalinen ystävyys on ollut vain yksi osa naisten (ja miesten) välistä ystävyyttä. Tämän ymmärtääkseen on otettava vakavasti naisten omat puheet ja määrittelyt ystävyyden luonteesta, ainakin silloin, kun tätä puhetta on tarjolla niin-kin paljon kuin Aunen kohdalla.⁷² Konservatiivisesti ja rajoittuneesti muiden mielestä elänyt Aune näyttäytyykin itse asiassa poikkeuksellisenä, moderninkin valittuaan tällaisen elämäntavan ja irrottauduttuaan porvarillisesta perheihanteesta. Hänelle valinta elämisestä Liisan kanssa oli luonteva ja aiheutti päänvaivaa korkeintaan silloin, kun lähiympäristö ei ollut valmis hyväksymään ja ymmärtämään heidän elämäntapansa arvoa.

Jälkipolvien kuva ja tutkijan tulkinta

Alun perin kiinnostukseni Aune Krohniin lähti siitä, miksi kuva hänestä oli rakentunut sellaiseksi kuin se Helmin ja Ainon välisissä kirjeissä tai myöhemmissä muistelmissa muotoutui. Sisaret eivät juuri keskustele Aunen työstä ja toiminnasta, kirjeiden perusteella voisi ajatella, että Aune on täysin vetäytynyt ulkoisesta maailmasta.⁷³ Ainon ja muiden sukulaisten kirjoittamat muistelmat luonnehtivat Aunea empaattisesti mutta kovin vähäpätöisesti. Uskonnollisuus ei heidän silmissään näytä tarjonneen Aunelle toiminnan ja aktiivisen minuuden rakentamisen kenttää, ”harras uskonnollisuus” on lähinnä ollut henkisenä tukena, kuten Salme Setälä luonnehtii.⁷⁴ Tällaiset kuvat jäävät kaipaamaan Aunen omaa ääntä. Aunen elämän kuitenkin täytti hyvin toimelias työnteko erilaisilla yhteiskunnan alueilla. Näissä töissään hän ei näyttäyty passiivisenä, yksityiseen kiinnittyvänä, vaan uskonnon voi nähdä antaneen hänelle tilan ja mahdollisuuden toimia sekä äänen myös julkisuudessa puhumiseen.

Tätä muiden antamaa kuvaa on mahdollista tulkita silläkin tavoin, että laajemmilla, kansainvälisilläkin kirjoittamisen ja vaikuttamisen alueilla toimineiden sisarten Ainon ja Helmin oli vaikea nähdä, että elämä suomalaisella maaseudulla voisi olla tärkeää ja aktiivista. Työ uskonnon parissa, mikäli se ei ollut virallista kirkon ja papin työtä, ehkä myös näyttäytyi ”naisten puuhasteluna”, jolla ei nähty olevan sen suu-

rempaa merkitystä naisten itsensä tai ympäröivän yhteiskunnan suhteen, vaikka se hyväksyttyä toimintaa muuten olikin. Naisten uskonnollisuutta ei ole nähty niinkään rationaalisenä toimintana, älyllisenä työnä, mitä se kuitenkin teologisia kysymyksiä pohtineille ja henkisesti aktiivisille naisille merkitsi.

Siinä missä esimerkiksi Aino Kallaksen kohdalla voidaan puhua modernisoituvasta, individualisoituvasta naisesta,⁷⁵ voi Aunea tulkita naisena, jonka työ ja ideaalit olivat lähempänä 1800-lukulaista yhteisen hyvän ja yhteisen toiminnan ideaalia. Vertailu Juha Siltalan tulkintaan 1800-luvun fennomaanimiehistä ja -naisista, jotka elivät ja tekivät työtään suhteessa muihin ihmisiin ja yhteisen hyvän nimissä, tuntuu hedelmälliseltä. Siltala on muutamien fennomaaninaisista tehtyjen tutkimusten pohjalta tulkinnut, että yhteisöllisyys ja yksilöllisyys lomittuivat hedelmällisesti näiden ihmisten toimissa ja että ”parhaat hetkensä he elivät silti toimiessaan yhteisen asian hyväksi toisten kanssa”. Voimakas kiinnittyminen yhteen asiaan, vakaumuksen omaaminen sekä yhteyden löytäminen toiseen naiseen tarjosi mahdollisuuden uudenlaisen identiteetin muovaamiseen.⁷⁶

Uskonto kietoutui Aunen elämään moninaisin tavoin. Se oli elämäntavan ja läheisten ihmissuhteiden määrittäjä sekä työntekoa. Aunen uskonnollisuudessa näkyvät kuitenkin yhtäläillä yksinäisyyden, epäilyn, masennuksen ja epäuskon hetket. Aunelle usko kietoutui kirjoittamiseen ja toimintaan yhteiskunnassa. Kääntäminen ja kirjoittaminen toimivat uskonnollisuuden purkuväylinä ja vaikuttamisen keinoina. Uskonto toimi eräänlaisena legitimoijana omalle työlle, ajatuksille ja puheelle. Oma vakaumusta ei sinänsä ollut tarpeen kyseenalaistaa, vaikka usko koetukselle joutuikin varsinkin Liisan kuoleman jälkeen. Aunelle uskonto muotoutui toiminnassa ja keskustelussa muiden samanhenkisten kanssa, ja syvimmän olemuksensa se sai elämässä Liisan kanssa. Aunen uskonnollisen elämän tarkastelu tarjoaa kiehtovan ja yllättävänkin näköalan kahden naisen erityislaatuiseen ja voimakkaaseen ystävytyteen sekä laajemminkin naisten toiminnan yhteisöllisyyteen. Toisaalta uskonnollisuus merkitsi Aunelle myös irrottautumista muista ihmisistä, etenkin jos he eivät jakaneet samanlaista vakaumusta hänen kanssaan. Uskonnollisuus loi yhteyttä muihin naisiin, Liisaan ja ”muu-

kalaisiin”. Identiteetti rakentui suhteessa heihin, mutta samalla uskonnollisuus merkitsi maailmasta vetäytymistä, erottautumista muista.

Uskonnon voi ajatella olleen Aunelle vapauttavaa siinä mielessä, että se tarjosi hänelle välineen muovata elämäntapaansa ja löytää itselleen merkityksellisiä toiminnan kanavia. Vaikkei Aune varsinaisen poliittisen naisasian puolesta puhunutkaan, hänen uskonnollisuudestaan on löydettävissä vivahteita, jotka kertovat erityisestä huomiosta naisten uskonnollisuuden suhteen. Elämäntavallaan Aune loi erilaisia toiminnan malleja. Samoin kuin sisarensa Helmi ja Aino hän oli avartamassa naisena olemisen ja toimimisen väyliä.

Aunelle elämä uskonnon yhteydessä ei tuonut helppoa ja itsestään selvää elämää, uskonto oli jatkuvan muutoksen tiellä olemista ja kilvoittelua, siihen sisältyi niin työtä kuin epäilyä. Uskonnon syvin olemus löytyi persoonallisesta, sisäisestä uskosta sekä intellektuaalisesta pohdinnasta, joiden puolesta Aune puhui niin esitelmissään, kirjoissaan kuin lehtien palstoilla. Aunen omat sanat kertovat uskoon liittyneestä kunnianhimmasta ja tietoisesta henkisestä elämästä:

Puhut muutaman sanan minun uskonnollisuudestani. Niin, katsos, en ole kulkenut lainkaan suoraa ja mutkatonta tietä pelkän uskonnollisuuden varassa. Päinvastoin on tieni vienyt hitaasti epäilysten ja taistelujen halki, eivätkä ne ole vielääkään päättyneet. Minulle on usko kilvoitusta ja elävää kasvua.⁷⁷

FL Maarit Leskelä-Kärki tekee väitöskirjaa 1900-luvun alun naisten kirjoittamisen kulttuurihistoriasta esimerkkitapauksinaan Helmi Krohn-Setälä, Aune Krohn ja Aino Kallas. Väitöskirjassa yhdistyy kiinnostus paitsi kirjoittamisen kulttuurihistoriaan ja uskontoon myös yksityisiin lähteisiin sekä elämäkertatutkimukseen. Artikkelin aikaisempi versio on julkaistu teoksessa *Tanssiva mies, pakinoiva nainen. Sukupuolten historiaa. Toim. Anu Lahtinen. Historia Mirabilis 1. Turun historiallinen yhdistys, Turku 2002.*

Viitteet

- ¹ Anna-Liisa Rekola, *Miksi elämä erottaa? Vanhempieni tarina*, Helsinki 1997, 116.
- ² Ks. naistutkimuksessa keskustellusta yksityinen–julkinen-jaottelusta esim. Jane Rendall, "Women and the Public Sphere." *Gender and History*, Vol. 11 No. 3 1999, passim ja erit. 481–483. Susan Hill Lindley pyrkii tutkimuksellaan uskonnon ja naisten välisestä suhteesta Amerikan historiassa valottamaan sitä kaksijakoisuutta, jossa yhtäällä ovat radikaalit, rooleistaan ulos astuneet uskonnolliset naiset ja toisaalla "tavalliset" uskonnolliset naiset, jotka ovat arkielämän toiminnallaan yksityisesti osallistuneet uskonnollisuuden määrittelyyn ja luoneet sille merkityksiä. Susan Hill Lindley, *You have stept out of your place". History of Women and Religion in America*, U.S, 1996, x ja passim.
- ³ Tuija Hovi, "Johdanto: sukupuolen esityksiä." *Uskonto ja sukupuoli*. Toim. Tuija Hovi et. al., Helsinki, 1999, 12.
- ⁴ Marjo Kaartinen, *Spiritual Eunuchs. Religious People in English Culture of the Early Sixteenth Century*. Turku 1999, 17. Kaartinen viittaa erityisesti annalistien ja uuden sosiaalishistorian (esim. Natalie Zemon Davis) esiin nostamiin haasteisiin. Myös Lehmijoki-Gardner viittaa siihen, kuinka naisten aktiivista uskonnollista elämää koskeva tutkimus on vieläkin pitkälti tutkimatonta. Maiju Lehmijoki-Gardner, *Worldly Saints. Social Interaction of Dominican Penitent Women in Italy, 1200–1500*, Helsinki, 1999, 17. Ks. myös David Hall, "Introduction." *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, ed. by David Hall, New Jersey, 1997, vii.
- ⁵ Suomalaisesta tuoreesta tutkimuksesta ks. erityisesti Kaartinen 1999; Lehmijoki-Gardner 1999; Meri Heinonen, *Sukupuoli ja sukupuolisuus sydänkeskiajan kristillisessä mystiikassa – Hadewijch, Mechthild Magdeburgiläinen ja Heinrich Seuse*, Turun yliopisto, 2000 (a); Meri Heinonen (toim.), *Ikuisuuden odotus. Uskonto keskiajan kulttuurissa*, Helsinki, 2000 (b).
- ⁶ Ks. esim. Heinonen 2000a.
- ⁷ Ks. Maija Rajainen, "Maamme varhaisimman järjestäytyneen naisliikkeen suhtautumisista kirkollisiin kysymyksiin" *Aate ja yhteiskunta. Mikko Juvalla omistettuja tutkielmia*, Helsinki, 1978; Eila Helander, *Naiset eivät vaienneet. Naissevankeistainstituutio Suomen helluntailiikkeessä*, Helsinki, 1987; Ruth Franzén, "Kvinnoperspektiv på kyrkohistorisk forskning." *Kirkko ja politiikka. Juhlakirja professori Eino Murtorinteen täyttässä 60 vuotta*, Helsinki, 1990.
- ⁸ Irma Sulkunen, *Mandi Granfelt ja kutsumusten ristiriita*, Helsinki 1995; Irma Sulkunen, *Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700–1800-luvulla*, Helsinki 1999; Anne Ollila, *Jalo velvollisuus. Virkanaisena 1800-luvun lopun Suomessa*, Helsinki, 1998; Anne Ollila, *Aika ja elämä. Aikakäsitys 1800-luvun lopussa*, Helsinki, 2000.
- ⁹ Inger Hammar, *Emancipation och religion. Den svenska kvinnorörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860–1900*, Bjärnum 1999, passim ja erit. 32–43. Ks. myös Pirjo Markkola, "Introduction: The Lutheran Context of Nordic

Women's History." *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940*. Ed. by Pirjo Markkola, Helsinki, 2000, passim. Tosin Suomessa Maija Rajainen analysoi artikkelissaan jo 1978 naisialiliikkeen sisällä ilmenneitä erilaisia näkemyksiä naisasian suhteesta uskontoon ja kirkkoon. Rajainen kävi myös läpi keskustelua, jota 1800-luvun lopulla käytiin naisen asemasta kirkon sisällä ja kirkollisissa viroissa. Rajainen 1978, passim. Vuonna 1999 järjestetty Pohjoismainen naishistoriatapaaminen keskittyi uskontoon, ja konferenssista tehtiin myös julkaisu, ks. Anette Warring (red.), *Kon, religion og kvinder i bevaegelse. Konferencerapport fra det VI Nordiske kvindehistorikermøde*, Tisvildejele, 12.–15. august 1999.

¹⁰ Aineisto on Aune Krohnin kuoleman jälkeen talletettu Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran arkistoon. Se on osa tavattoman laajaa arkistossa säilytettävää Krohn-sukua koskevaa aineistoa.

¹¹ Naishistoriatutkimuksen alkuvaihetta 1970- ja 80-luvun vaihdetta on luonnehdittu kurjuushistorialliseksi, millä tarkoitettiin naisten marginaalisuuden, huonon aseman ja kurjien olosuhteiden korostamista. Sen rinnalla eli myös ”suurnaistutkimus”, joka taas korosti harvojen historian kuluessa valtaan päässeiden naisten saavutuksia miehisessä maailmassa. Sittenmin naishistoriassa on pyritty avarampaan lähestymistapaan, jolloin tarkastelun kohteeksi ovat tulleet erilaisten naisten olosuhteet historiassa sekä naisten väliset erot, mikä on avannut moninaisemman ja ristiriitaisemman kuvan myös naisten menneisyydestä.

¹² Hall 1997, passim; Robert Orsi, ”Everyday Miracles – The Study of Lived Religion.” *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, ed. by David Hall, New Jersey 1997, 7–10 ja 16–17. Vrt. Lehmijoen käsitys uskonnon luonteesta ja merkityksestä keskiajan ihmisen elämässä. Uskonto muovasi keskeisesti ihmisten ymmärrystä sosiaalisista suhteista ja yksilöllisistä onnesta. Maiju Lehmijoki-Gardner, ”Johdanto: Uskonto keskiajan kulttuurissa.” *Ikuisuuden odotus. Uskonto keskiajan kulttuurissa*. Toim. Meri Heinonen, Helsinki, 2000, 17.

¹³ Sekä Pirjo Markkola ja Margaret van Die puhuvat voimakkaasti naisten omien tekstien lukemisen puolesta ja sitä kautta tavoitteesta tulkita naisten omaa ymmärrystä itsestään ja uskostaan. Pirjo Markkola, ”The Calling of Women – Gender, Religion and Social Reform in Finland, 1860-1920.” *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940.*, ed. by Pirjo Markkola, Helsinki, 2000, 114; Margaret Van Die, ”’A Woman’s Awakening’: Evangelical Belief and Female Spirituality in Mid-Nineteenth-Century Canada.” *Canadian Women – A Reader*, ed. by Wendy Mitchinson et al., Toronto, 1996, erit. 50 ja 65.

¹⁴ Ks. tarkemmin Krohnin suvun vaiheista ja Julius Krohnin perheestä esim. Helmi Krohn, *Isäni Julius Krohn ja hänen sukunsa*, Helsinki, 1942, passim; Salme Setälä, *Levoton veri. Kertoelma isäni E. N. Setälän ja äitini Helmi Krohnin nuoruudesta, esivanhemmista ja lapsuuteni kodista*, Helsinki, 1966, 109–236.

¹⁵ Tätä määrittelyä perhe itse käytti äidin sairaudesta. Sen voi nähdä osana 1800-luvun lopun lääketieteellistä keskustelua, jota käytiin erityisen paljon naisiin liittyen. Hermotauti, hysteria ja erilaiset mielialanvaihdoksiin liittyvät nais-

- ten sairaudet olivat lääketieteellisen kiinnostuksen kohteena, ja ajan diskurssissa ne määrittyivät myös erityisesti naisten sairauksiksi. Ks. tarkemmin esim. Kirsi Tuohela, ”Naiseus ja sairaus 1800-luvun lopulla. Naiskirjailija kivun ja kirjoittamisen kentässä.” *Lähikuvassa nainen. Näköaloja 1800-luvun kirjalliseen kulttuuriin*. Toim. Lappalainen et. al., Helsinki, 2001, passim; Minna Uimonen, *Hermostumisen aikakausi. Neuroosit 1800–1900-lukujen vaihteen suomalaisessa lääketieteessä*, Helsinki, 1999, passim. Nykymäärittelyin luonnehtisimme Minna Krohnin sairautta mitä ilmeisimmin vakavaksi depressioksi.
- ¹⁶ Kaarle avioitui Helena Cleven kanssa ja Ilmari ensin Emilie von Dittmanin kanssa ja tämän kuoltua kirjailija Hilja Haahdin kanssa. Tytöistä Helmi avioitui 1891 kielitieteilijä E. N. Setälän kanssa ja sai neljä lasta. Hän toimi suomentajana, kirjailijana, toimittajana ja kriitikkona. Pariskunta kuitenkin erosi 1913. Helmi jäi lastensa yksinhuoltajaksi ja elätti perheensä kirjallisella työllään. Aino avioitui 1900 virolaisen kansanrunouden tutkijan, Kaarle Krohnin oppilaan Oskar Kallaksen kanssa, sai viisi lasta, loi ammatin kirjailijana ja sai sisarista eniten tunnustusta urallaan.
- ¹⁷ Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 28.4.1914, SKS.
- ¹⁸ Aune Krohnin kirje Helmi Krohnille 11.9.1907, SKS.
- ¹⁹ Ks. diakonissan työstä ja vakaumuksesta tarkemmin mm. Lindley 1996, 128–134; Ulla-Maija Kauppinen-Perттtula, ”Fulfilled by Vocation of Exploited by it? Women’s ’Content with Weakness’ Discourse under the Pressures of Idealized Deaconess Vocation.” *Norsk Teologisk Tidsskrift* 100, 1999, passim; Markkola 2000b, 118–123.
- ²⁰ Tästä Aune kertoo mm. kirjeessään Aino Kallakselle 13.11.1914, SKS.
- ²¹ Ks. esim. Aune Krohnin kirjeet Aino Kallakselle 9.12.1925, 7.4.1929 ja 3.11.1946, SKS. Kiinnostavasti Aune toteaa saaneensa sosiaalisen herätyksen Maila Talvion pienoisromaanin *Aili* (1897) innoittamana. Siinä nuori sivistyneistönainen herää yhteiskunnalliseen epäoikeudenmukaisuuteen ja haluun toimia kansan hyväksi omassa kotikylässään.
- ²² Ollila 1998, 16–33, erit. 18–21.
- ²³ Julius Krohnin uskonnollisuudesta löytyy viitteitä Helmi Krohnin muistelmateoksesta, joskin on syytä muistaa, että teosta sävyttää Helmin vanhemmalla iällä löytynyt spiritualistinen vakaumus, joka vaikutti myös siihen, miten hän isäänsä käsitteli. Ks. Krohn Helmi 1942, esim. 66–67, 95, 97.
- ²⁴ Ilona Pikkanen, *Helmi Krohnin kaksi maailmaa. Henkilöhistoriallinen tutkimus*, Helsingin yliopisto, 2001, 34–35.
- ²⁵ Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 18.11.1945, SKS.
- ²⁶ Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 23.12.1945, SKS.
- ²⁷ Ks. tarkemmin Aune Krohnin kirjeet Aino Kallakselle 22.11.1945 ja 16.12.1945, SKS. Minna Krohn oli muun muassa tuntenut hyvin vapaakirkollisen Emma Åhmanin. Ks. tarkemmin hänestä Markkola 2000b, 123–131.
- ²⁸ Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 16.12.1945, SKS.
- ²⁹ Sulkunen 1999, 91–95, 134–135.
- ³⁰ Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 16.12.1945, SKS.

- ³¹ Aune Krohnin kirje Helmi Krohnille 11.9.1907, SKS.
- ³² Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 13.3.1916, SKS.
- ³³ Tästä perheen sisäisestä päätöksestä kertovat mm. Aino Kallas, ”Eräs kaunis ihmissielu”. *Kolmas saattue kansavaeltajia ja obikulkijoita. Muistelmia ja muotokuvia*, Helsinki, 1947, 204 ja Salme Setälä 1966, 238. Molemmat toteavat ratkaisun kohtuuttomuuden Aunen nuoruuden vuoksi, Kallaksen näkökulmassa voi havaita huonoa omaatuntoakin siitä, ettei hän tuolloin täysin ymmärtänyt mitä päätös merkitsi.
- ³⁴ Mm. Anne Ollilan tutkimat Hällströmin sisarukset sitoutuivat äitinsä hoitamiseen pitkäksi aikaa. Ks. Ollila 1998, 90.
- ³⁵ Aune Krohnin ansioluettelo v. 1948, Aune Krohnin papereita, laatikko II, SKS.
- ³⁶ Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 28.4.1914, SKS.
- ³⁷ Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle Juhannuksena 1917, SKS.
- ³⁸ Ks. esim. Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 4.1.1914, SKS.
- ³⁹ Ks. tästä mm. W. Clark Gilpinin artikkeli, missä hän tarkastelee yksinäisyyden teologiaa 1800–1900-lukujen Uudessa Englannissa. W. Clark Gilpin, ”The Theology of Solitude: Edwards, Emerson, Dickinson.” *Spiritus* 1/2001, passim.
- ⁴⁰ Aune Krohnin kirje Helmi Krohnille 17.7.1907, SKS.
- ⁴¹ Ansioluettelo v. 1948, Aune Krohnin papereita, laatikko II, SKS.
- ⁴² Aune Krohnin papereita, käsikirjoituslaatikko V, SKS; Liisa Tarvo & Aune Krohn, *Matkamiehiä ja muukalaisia. Muuan kirjeenvaihto 1933–38*, Helsinki, 1943, 7.
- ⁴³ Ylipäätään uskonnollisiin yhteisöihin liittyä ajatus hierarkiasta ja eron tekemisestä, joka on johtanut yhtenäisyyden vaatimukseen. Tästä hyvänä esimerkkinä toimivat muun muassa diakonissojen ankarat vaatimukset yhtenäisyydestä ja samanlaisesta uskosta, jotka loivat hierarkian ja aiheuttivat sen, että osa naisista (toisin käyttäytyvistä ja ajattelevista) hiljennettiin, tehtiin toisiksi. Ks. Kauppinen-Perttula 1999, 13.
- ⁴⁴ Aune Krohnin kirje Helmi Krohnille 27.9.1942, SKS.
- ⁴⁵ Aune Krohnin papereita, käsikirjoituslaatikko V, SKS.
- ⁴⁶ Viitteitä Aunen näkemyksiin naisen asemasta saa myös hänen 1910-luvun alussa kirjoittamastaan arvostelusta John Stuart Millin suomennetusta kirjasta *Naisen asema*. Siinä Aune viittaa keskustelun tärkeyteen ja siihen, kuinka monet naiset eivät vieläkään olleet tietoisia uudistusten tarpeellisuudesta, joten kirja oli siis yhä tärkeä puheenvuoro. Aune Krohnin leikekokoelma, SKS.
- ⁴⁷ Tarvo & Krohn 1943, 17 ja 54–55.
- ⁴⁸ Tarvo & Krohn 1943, 54–55.
- ⁴⁹ Aune Krohnin puhe Viipurissa v. 1933, Aune Krohnin papereita, käsikirjoituslaatikko III, SKS.
- ⁵⁰ Naispappeuskeskustelusta ks. esim. Rajainen 1978, 319–323.
- ⁵¹ Krohn, Aune 1951, 13–16 ja 20–23; Tarvo & Krohn 1943, 54–55; Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 20.6.1926, SKS.
- ⁵² Ensimmäiset suomalaiset naimattomat naiset pääsivät lähtemään lähetystyöntekijöiksi Ambomaalle vuonna 1898, sitä ennen naisia oli toki ollut lähety-

- työntekijöiden vaimoina tekemässä hengellistä työtä. Vuonna 1906 Helsinkiin perustettiin naislähettikoulu, joka mahdollisti ammatin valinnan nuorille naisille. Kirsti Kenan tuore tutkimus kertoo laajasti suomalaisten naislähettien historiasta vuosina 1870–1945. Kirsti Kena, *Eevat apostolien askelissa. Läbettinaiset Suomen Lähetysseuran työssä 1870–1945*, Helsinki 2000, 110–132.
- ⁵³ Naisten puhumisen ja julistamisen traditiolla on merkittäviä juuria muissa uskonnollissa yhteisöissä. 1700–1800-lukujen herätysliikkeet tarjosivat myös naisille tilaa saarnaajan tehtävissä, vaikka mahdollisuudet vähenivätkin liikkeiden organisoituessa. 1800-luvun lopulla Suomeen saapuneet anglo-amerikkalaiset uskonnolliset liikkeet sen sijaan korostivat maallikkosaarnaamisen osuutta, jolloin saarnaajan tehtävät olivat avoimina niin miehille kuin naisille. Ks. Helander 1987, 29–35. Herätysaarnaajista ks. myös Sulkunen 1999, passim ja erit. 64–134.
- ⁵⁴ Ks. tarkemmin Helander 1987, 31–33. Puhumisen oikeuden teemasta ks. myös Bjørg Seland, ”’Called by the Lord’ – Women’s Place in the Norwegian Missionary Movement.” *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830–1940*, ed. by Pirjo Markkola, Helsinki 2000, passim ja erit. 78–80.
- ⁵⁵ Aune Krohnin kirje Helmi Krohnille, päivämätön (ilm. v. 1920), SKS.
- ⁵⁶ Ks. esim. Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 15.12.1926 (SKS), jossa hän kertoo Kaarlen ilmoittaneen hänen saavan pian käännöstyötä WSOY:ltä. Julius ja Kaarle Krohnin toiminnasta WSOY:ssä ks. Kai Häggman, *Piispankadulta Bulevardille. Werner Söderström Osakeyhtiö 1878–1939*, Helsinki 2001, 35–36, 163–164, 169–170, 223–225, 290–291.
- ⁵⁷ Aune Krohn, *Ennen kuin hopealanka katkeaa...*, Helsinki 1951, passim.
- ⁵⁸ Vrt. Richard Broadhead, *Cultures of Letters. Scenes of Reading and Writing in Nineteenth Century America*, Chicago and London 1993, 5, 8–9.
- ⁵⁹ Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 17.5.1924, SKS.
- ⁶⁰ ”Pakina kirjailijoista, arvostelijoista ja suomentajista”, *Hämeen Sanomat* 1955. Aune Krohnin leikekokoelma, SKS.
- ⁶¹ Ks. tällaisesta lähestymistavasta kirjoittamisen historiaan esim. Broadhead 1993, passim.
- ⁶² Aune Krohnin kirje Helmi Krohnille 27.9.1942.
- ⁶³ Ks. esim. Aune Krohnin kirje Helmi Krohnille 27.9.1942, SKS.
- ⁶⁴ Hän koki erityisen raskaasti veljensä vaimon Hilja Haahdin, veljensä pojan Eino Kurki-Suonion ja tämän vaimon Aino Kurki-Suonion suhtautumisen, joilta ei kokenut saavansa sellaista ymmärrystä ja tukea kuin olisi odottanut Liisan kuoleman jälkeen. Aune tunsu itsensä loukatuksi, ja 1940-luvun alun kirjeet täyttyivät monesti tuskaisesta asian pohdinnasta, mikä tuntuu kertovan myös Aunen oman mielen järkkymisestä raskaiden koettelemusten jälkeen. Ks. esim. Aunen kirjeet Helmille 6.3.1941, päivämätön v. 1942, 3.6.1941, 4.6.1942, 5.6.1942, SKS.
- ⁶⁵ Aune Krohnin kirje Helmi Krohnille 22.8.1942, SKS.
- ⁶⁶ Aune Krohnin kirje Aino Kallakselle 19.8.1945, SKS.

- ⁶⁷ Aune Krohnin kirje Helmi Krohnille 18.7.1939, SKS.
- ⁶⁸ Ks. kaunokirjallisuuden kuvauksista esim. Ritva Hapuli, *Naisia rakastavat naiset. Lesbolaisuuden ja siihen liittyneenä homoseksuaalisuuden määrittäminen Euroopassa vuosien 1880–1930 välisenä aikana*, Helsinki 1989, 46–61.
- ⁶⁹ Ks. esim. Maarit Leskelä, ”Kaipaava, haluava, seksuaalinen nainen Aino Kallaksen päiväkirjoissa.” *Modernin lumo ja pelko. 10 kirjoitusta 1800–1900-lukujen vaihteen sukupuolisuuudesta*, toim. Kari Immonen, Ritva Hapuli, Maarit Leskelä, Kaisa Vehkalahti. Helsinki 2000, passim.
- ⁷⁰ Ks. naisten välisten ystävyksien tulkinnoista esim. Lilian Faderman, *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love between Women from Renaissance to the Present*, New York 1981, passim (romanttisen ystävystradition katkeamisesta erit. 297–314); Hapuli 1989, erit. 46–80; Tuula Juvonen, *Sukupuoli ja halu Hilda Käkikosken kirjeenvaihdossa ja päiväkirjoissa*, Helsinki 1994, passim; Sul-kunen 1995, passim; Ollila 1998, 119–147.
- ⁷¹ Vrt. Ollila 1998, 133–135.
- ⁷² Liz Stanley tarkastelee tuoreesti naisten ystävyksien traditioita sekä ihmissuh-teiden ja verkostojen huomioonottamisen tärkeyttä elämäkertoja kirjoitettaessa. Hän huomauttaa, kuinka tärkeää on löytää erilaisia tulkitsemisen väyliä ystä-vyksien historiaa kirjoitettaessa. Liz Stanley, *The auto/biographical I. The theory and practise of feminist auto/biography*, Manchester and London 1992, 214–235.
- ⁷³ Ks. Ainin ja Helmin välisistä kirjeistä *Kolme naista, kolme kohtaloa. Aino Kal-laksen kirjeenvaihtoa Ilona Jalavan ja Helmi Krohnin kanssa vuosina 1884–1913*. Toim. Riitta Kallas. Helsinki 1988 ja *Kolme naista, kolme kohtaloa. Aino Kallak-sen kirjeenvaihtoa Ilona Jalavan ja Helmi Krohnin kanssa vuosina 1913–56*. Toim. Riitta Kallas. Helsinki 1989.
- ⁷⁴ Setälä 1966, 239.
- ⁷⁵ Ks. tällaisesta tulkinnasta esim. Maarit Leskelä, *Päiväkirjojen Aino Kallas. Nais-subjekti modernin murroksessa*, Turku, 1998, passim.
- ⁷⁶ Juha Siltala, ”Fennomaaninaisten siveellinen kilvoitus ja haudatut toiveet”. *Historiallinen aikakauskirja* 1996:1, passim ja 44. Ks. myös Juha Siltala, *Valkoi-sen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa*, Helsinki, 1999, passim.
- ⁷⁷ Aune Krohnin kirje Helmi Krohnille 10.3.1943, SKS.

INTELLEKTUELLI MODERNINA YKSILÖNÄ – VASEMMISTOÄLYMYSTÖN OMAKUVA 1930-LUVUN SUOMESSA

Hanne Koivisto

Tässä artikkelissani pohdin, miten intellektuellin käsite liittyy moderniin ihmiseen. Otan konkreettiseksi esimerkiksi suomalaisten 1930-luvun vasemmistoälymyksen luonnehdinnan itsestään aikakauden suomalaisena intelligentsiana. Nostan heidän määritelmästänsä tarkasteltavaksi piirteitä, jotka on totuttu yhdistämään länsimaiseen intellektuellin problematiikkaan, mutta jatkan ajatusta eteenpäin ja kysyn, missä määrin nämä ominaisuudet voi rinnastaa yleisemmin modernin ihmisen tunnusmerkkeihin tai jopa modernia aikaa kauemmaksi, länsimaisen ihmisen ominaisuuksiksi. Toinen keskeinen kysymys kohdistuu siihen, missä määrin suomalaisen vasemmistoälymyksen käsitys heistä itsestään voidaan ymmärtää nimenomaan omasta aikakaudestaan käsin, sotien välisen ajan henkisen ilmapiirin ja arvomaailman ilmauksena. Tavoitteeni on siis purkaa ja problematisoida vasemmistoälymyksen omakuvasta ajalliset kerrostumat. Aluksi sijoitan suomalaisen 30-luvun vasemmistoälymyksen historialliseen kontekstiinsa, jatkossa analysoin intellektuelliproblematiikkaa marxilaisen kirjallisuusteoreetikon ja -kriitikon Raoul Palmgrenin (1912–1995) omaelämäkerrallisen avainromaanin *30-luvun kuvat* (1953) avulla. Teos kertoo Palmgrenin ja hänen aatetovereidensa vaiheista 30-luvulla. Teoksen keskiössä on intellektuel-

linuorukaisen kehitystarina, mutta runsaasti tilaa annetaan myös koko lähipiirin kuvaukselle, joten romaania voikin pitää myös vasemmisto-älymystön aatteellisen etsinnän ja itsensä määrittämisen kuvauksena.

Julkinen mielipide oli 1930-luvun Suomessa oikeistosuuntautunut ja isänmaallinen. Erityisesti vuosikymmenen alku oli oikeistoradikalismien ja vasemmistovastaisuuden aikaa. Vuosikymmenen puolivälissä asenteet liberalisoituivat, mutta sodan uhka lisäsi uudelleen poliittisia jännitteitä. Koko vuosikymmenen ajan kommunistien toiminta oli kielletty ja vasemmistoliike kanavoitui maltillisen Sosialidemokraattisen Puolueen kautta. Radikaali, kommunistinen eliitti oli paennut kansalais sodan (1918) jälkeen Moskovaan. Uutta, seuraavaa sukupolvea edustavaa kommunistista johtoryhmää ei Suomessa muodostunut sotien välisenä aikana, sen sijaan ilmaantui pieniä vasemmistolaisesti suuntautuneita kulttuuriradikaaleja ryhmiä. Näillä ei ennen talvisotaa ollut mainittavia yhteyksiä maanalaiseen kommunistiseen puolueeseen, mutta sodan jälkeen jotkut mukana olleista alkoivat toimia aktiivisesti lainvoiman saaneessa Suomen Kommunistisessa Puolueessa. 30-luvulla vasemmistolaiset kulttuuriradikaalit kuuluivat Sosialidemokraattiseen Puolueeseen.¹

1930-luvun uutta vasemmistoälymystöä määrittivät seuraavat ominaisuudet: Ensinnäkin vasemmistoradikaalien yhdistysten ja järjestöjen, kuten Akateemisen sosialistiseuran, Tulenkantajien Seuran tai Kirjailijaryhmä Kiilan toiminta ei painottunut politiikkaan vaan kulttuurielämään. Toiseksi, mukana toiminnassa oli varsin pieni (20–30) aktiivien joukko, ja he kuuluivat useisiin lyhytikäisiin ryhmiin toimien järjestöjen ja yhdistysten johtotehtävissä, lehtien toimituskunnissa tai työväenteatterien ohjaajina. Kolmanneksi, vasemmistoälymystö oli ryhmänä yhtenäinen. Se oli selkeästi sukupolviryhmä, sillä useimmat ryhmän jäsenistä olivat syntyneet 1910-luvulla ja tulleet siis aikuisiksi 30-luvun alussa. Useat olivat lähtöisin keskiluokkaisista kodeista. Esimerkiksi Raoul Palmgren oli tuomarin poika ja hänen suvussa oli pappeja ja upseereja. Myös työläistäustasta tulleet radikaalit pitivät itseään sivistyneistöön kuuluvina, sillä he olivat ylioppilaita. Useimmilla oli ainakin muutamia vuosia yliopisto-opintoja, ja he tunnustautuivatkin nimen omaan akateemiseksi sosialisteiksi. Vastustajat — sekä

oikealta että vasemmalta — kutsuivat heitä vähättelevästi salonkikomunisteiksi.²

Neljäs ominaisuus, mikä nuoreen vasemmistoälymystöön liittyi, oli ryhmän tiiviys, voimakas yhteenkuuluvuuden tunne ja aktiivinen yhdessäolo. Sekä poliittinen että kulttuurinen toiminta oli vilkasta, tilaisuuksia oli useita viikossa ja vapaa-aikoinakin radikaalit hakeutuivat toistensa seuraan. Ystävyysuhteet olivat lujat ja paljon toimittiin paris-kunnittain. Viides ja ehkä kiinnostavin piirre vasemmistoälymystössä oli sen jäsenten voimakas pyrkimys määrittää itsensä intellektuelleiksi ja koko vasemmistoradikaalien ryhmä älymystöksi tai ”intelligentsijaksi”. He analysoivat itseään, omaa tehtäväänsä yhteiskunnassa ja kulttuurielämässä puheissaan, kirjeissään ja kirjoituksissaan. He ankkuroivat itsensä aikaisempien sukupolvien intellektuelleihin ja intellektuelliryhmiin, joista nostivat itselleen esikuvia ja samastumiskohteita. Vuosikymmenen päätyttyä he tilittivät kokemuksiaan kirjoituksissaan.³

Täsmällisimmin intelligentsijan määritteli Raoul Palmgren avainromaanissaan *30-luvun kuvat*. Luvussa ”Aikakausi ja sen ihmistyyppi” kerrotaan vuosien 1933–35 tapahtumista, jolloin kansanrintamaliikkeeksi kutsuttu kansainvälinen, radikaalipiirien yhteistyö rauhan ylläpitämiseksi ja sosialismin ajamiseksi oli myötauulessa, ja vasemmistolaisten keskuudessa elpyi usko edistykselliseen kehitykseen. Romaanissa kerrotaan, miten joukko radikaaleja oli kokoontunut istumaan iltaa ja tällöin eräs heistä totesi: ”Olen kysynyt itseltäni, keitä me oikeastaan olemme, ja vastaan: Olemme suomalaisen 30-luvun intelligentsija.” Toteamusta seurasi intellektuellin ja intelligentsijan määrittely, joka oli asetettu teoreettisiin kysymyksiin erikoistuneen Helmer Adlerin sanomaksi, mutta myös Raoul Palmgren ja koko ryhmä jakoivat saman käsityksen.

Romaanin määritelmän mukaan intelligentsija ei ole sama kuin sivistyneistö, sillä akateemiset oppiarvot eivät vielä tee kenestäkään intellektuellia. Intelligentsijan tehtävänä on kulkea kehityksen etujoukkona valtaeliitin ulkopuolella, vapaana sen siteistä ja velvollisuuksista. Ajatuksen vapaus on välttämätöntä älyllisen rehellisyyden saavuttamiseksi, sillä intelligentsija pyrkii aina totuuteen ja oikeudenmukaisuuteen. Ajattelun välineinä se käyttää teorioita ja dialektista ajattelutapaa marxilaisessa hengessä.⁴

Intellektuelli modernin ihmisen tiivistymänä

Raoul Palmgrenin romaanin intellektuellimääritelmä on kiinnostava monella tavalla. Sen ensimmäinen kohta, intelligentsija ei ole sama kuin sivistyneistö, kiinnittää intellektuellikysymyksen vahvasti modernin problematiikkaan ja sen ajallisen ja sisällöllisen määrittämisen eri tulkintoihin. Aivan samoin kuin modernille aikakaudelle on annettu erilaisia alkamisajankohtia renessanssin yksilöllistymisestä ja valtioajattelusta valistusajan yhteiskunnallisten aatteiden läpimurtoon tai 1800-luvun kapitalismiin tai industrialismiin,⁵ sijoittavat eri tutkijat länsimaisen intellektuellin syntymän eri vuosisadoille paljolti sen mukaan, mitä he käsitteillä intellektuelli, intelligentsija, älymystö ja sivistyneistö ymmärtävät. Jos näiden käsitteiden sisällöt nähdään paljolti yhtenevinä, intellektuellihistoriassa voidaan perustellusti vetää pitkä, jatkuvuutta painottava kehityskaari, kuten esimerkiksi Alvin Gouldner on tehnyt.

Gouldnerin mukaan renessanssiajan maallistumisprosessi vapautti henkisen työn tekijät kirkon auktoriteetista, suosi rationaalista ajattelutapaa ja edisti uudenlaisen keskustelukulttuurin syntyä. Keskusteluun osallistumista helpotti myös patronaattisuhteen purkautuminen valtaa pitäneen eliitin ja henkisen työn tekijöiden väliltä. Kontrolli väheni ja syntyi tilaus uusille kulttuurituotteille, jotka olivat yhteydessä taidekaupan syntyyn ja kirjapainotaidon myötä kehittyneeseen kirja- ja lehtikustantamiseen. Ne toivat tullessaan uusia työtilaisuuksia Euroopan sydänalueilla jo 1600-luvulla mutta 1700-luvulta alkaen myös Euroopan periferioissa. Intellektuellien vapautta edisti myös mahdollisuus siirtyä maasta toiseen, jos olot omassa maassa kävivät tukaliksi. Vähitellen muodostuikin Euroopan laajuinen, intellektuellien keskinäinen kommunikaatioverkko, joka saattoi synnyttää jäsenissään jopa kosmopoliittisia tuntemuksia. 1800-luvun loppupuolella intellektuellien määrä moninkertaistui koulutuksen lisääntymisen ja yhteiskunnan keskiluokkaistumisen myötä, toteaa Gouldner ja painottaa sitä, että intellektuellit useimmiten ovat tulleet juuri keskiluokkaisista perheistä. Heistä muodostui uusi yhteiskuntaluokka, joka katsoi olevansa vastuussa koko yhteiskunnasta ja edustavansa kansaa. He katsoivat itsellään olevan oikeuden ja velvollisuuden edustaa yleisiä arvoja.⁶

Ne tutkijat, jotka korostavat esimodernin ja modernin yhteiskunnan

välistä eroa, kuten esimerkiksi Anthony Giddens,⁷ näkevät modernisaation älymystön synnyn edellytyksenä. Näissä tulkinnoissa modernisaatio ymmärretään ennen kaikkea 1700-luvulta alkaneeksi yhteiskunnalliseksi, taloudelliseksi ja poliittiseksi prosessiksi, jossa yhteiskunnan ja kulttuurin alat eriytyivät toisistaan. Intellektuellien virittämä kulttuurikeskustelu kytkeytyi modernisaatioprosessiin kuuluvaan vieraantumiseen, millä tarkoitetaan ihmisen vieraantumista luonnosta mutta myös sitä kapitalismiin kuuluvaa prosessia, jossa elinympäristö ja työ menettävät mielekkyyttään niin paljon, että ne tulevat ihmiselle vieraiksi. Lopulta ihminen kokee vieraantuvansa jopa itsestään. Älymystöä askarrutti elämän tarkoitus ja ihmisen paikka yhteiskunnassa. 1800-luvun kuluessa se alkoi vetäytyä erilleen valtaa käyttävästä sivistyneistöstä ja vastustaa vallitsevia oloja.⁸

Suomen erityisessä historiallisessa tilanteessa autonomian ajan lopussa ja itsenäisyyden alussa suomalaisuusliike tarvitsi valtion muodostamiseen ja kansan kasvattamiseen paneutunutta sivistyneistöä, ja riippumaton älymystö jäi melko marginaaliseksi. Ensimmäisinä älymystöläisinä voidaan pitää muutamia 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa vaikuttaneita sivistyneistön valtioidea vastustaneita taitelijoita, kuten boheemivuosiansa Eino Leinoa ja L. Onervaa, jotka olivat viehättyneet nietscheläisestä filosofiasta ja joita 30-luvun nuori vasemmistoälymystö ihaili.

1900-luvun edetessä älymystö alkoi yhä enemmän kokea edustavansa työväkeä ja suuntautua kansainväliseen sosialismiin, kun taas kansallisuusliikettä ohjannut sivistyneistö katsoi edustavansa kansaa ja kannatti oikeistolaisia arvoja. Sanomattakin on selvää, että sekä sivistyneistö että älymystö tulivat pettymään kansasta ja työväestöstä muovaamiinsa idealisaatioihin.⁹ Kiinnostavaa on, että juuri edellä kuvattua eroa sivistyneistön ja intelligentsijan välillä korostettiin Raoul Palmgrenin romaanin katkelmassa. Suomalaisen vasemmistoälymystön käsitys intellektuellin tai älymystön yhteiskunnallisesta asemasta nivoutuikin edellä selostettuun Giddensin mukaiseen modernisaatiomääritelmään.

Palmgrenin romaanissa mainittiin myös intellektuellien tehtävä toimia kehityksen etujoukkona. Zygmunt Bauman on todennut, että intellektuellin perimmäinen tehtävä oli toimia kansakunnan henkisenä johtajana, intellektuellia tarvittiin niin kauan kuin oli ihmisiä, keitä opastaa.¹⁰ Suomen vasemmistoälymystö näki tehtävänään ajatussisäiltö-

jen tuottamisen, oikeudenmukaisuuden ja totuuden puolustamisen sekä henkisen johtajuuden tiellä sosialismiin.¹¹ Kaksi ensimmäistä tehtävää olivat vakiintuneet intellektuellien toimenkuvaan jo ennen vuosisadan vaihdetta. Erityisesti totuuden ja oikeudenmukaisuuden puolustajaksi oli noussut Emile Zola, jonka toiminnasta koko intellektuellin (intellectuel) käsite oli tullut tunnetuksi. Zola oli kumppaneineen edustanut vallankäytön ulkopuolella toimineita, vapaita, riippumattomia intellektuelleja ja sellaisista tuli intellektuellien ihanne useiksi vuosikymmeniksi.¹² Esimerkiksi Karl Mannheim ja Julien Benda painottivat näitä ominaisuuksia ja vastustivat intellektuellien sekaantumista vallan käyttöön. Myös Palmgrenin romaanista käy ilmi, että 1930-luvun suomalainen vasemmistoälymyystö koki olevansa Emile Zolan työn jatkaja. Romaanin korostama intellektuellimääritelmän jyrkkä marxilaisuus tuo kuitenkin ristiriidan vuosisadan alun intellektuellien puolueettomuuden ja vallankäytön ulkopuolisuuden tavoitteen kanssa. Sotien välisenä aikana keskustelun kohteeksi nousikin se, saattoiko intellektuelli olla poliittisesti leimautunut. Intellektuellien jatkuvasti kasvanut kiinnostus politiikkaa kohtaan oli kuitenkin tosiasia, sillä heille tarjoutui yhä enemmän tehtäviä yhteiskunnassa ja julkisuudessa, ja toiminnan väyläksi kanavoituivat äärimmäiset oikeisto- ja vasemmistopuolueet. Esimerkiksi V. I. Leniniä ihailtiin vasemmiston piirissä sekä poliittisena johtajana että marxilaisena ajattelijana.¹³

Intellektuellien politisoitumista selitettäessä on korostettu ideologioiden loisteliaita ja dynaamisia tulevaisuudenkuvia ja niiden merkitystä uskonnon korvaavina aaterakennelmina epävarmuudessa eläneille ihmisille. Margot Heinemann on kuitenkin esittänyt tulkinnan, joka lähenee suomalaisten 1930-luvun vasemmistoälymystöläisten ajatuksia. Hänen mukaansa sekä sosialismi että fasismi tarjosivat järjeställisen selityksen maailmasta, joka oli monessa suhteessa kauhistuttava. Aatteet antoivat nuorille maailmankatsomuksen perusteita ja tulevaisuuden toivoa.¹⁴ Juuri marxilaisen ajattelun tieteellisyyteen ja rationaalisuuteen Raoul Palmgren kumppaneineen usein vetosi, sillä usko Marxin talousopillisten ja filosofisten ajatusten paikkansapitävyyteen oli heidän keskuudessaan luja.¹⁵

Edellä käsitellyt seikat kiinnittävät suomalaisen vasemmistoälymystön tiukasti paitsi modernisaatioprosessin älymystöläisilmiöön myös

maailmansotien välisen ajan poliittisuuteen. Myös ne ominaisuudet, joilla Raoul Palmgrenin romaanissa luonnehditaan intellektuellia ihmisenä, liittävät hänet modernin ihmisen problematiikkaan. Intellektuellit näkivät itsensä älyllisesti virittäytyneinä ja moraaliltaan korkeina. He korostivat rationaalisuuttaan, loogisuuttaan, kriittisyyttään ja keskustelevuuttaan, pyrkimystään rehellisyyteen, totuuteen ja oikeudenmukaisuuteen senkin uhalla, että joutuivat luopumaan ihanteistaan ja jopa vaihtamaan poliittista kantaansa, kuten heidän ihailemansa André Gide oli tehnyt. He kokivat olevansa ”hengen aristokraatteja” ja siksi kykeneviä esittämään yhteiskuntakritiikkiä, jäsentämään menneisyyden ja nykyisyyden yhteiskunnallisia kehityskulkuja sekä näkemään tulevaisuuteen ennen muita ihmisiä.¹⁶

Intellektuellien omassakuvassa näyttäytyi, vaikkakin stereotyyppisesti, optimistinen käsitys modernin ihmisen mahdollisuuksista, länsimaisen ihmisen parhaista puolista. Tässä mielessä intellektuelleja voikin pitää modernin ihmisen prototyyppinä tai tiivistyminä. Tosin on huomattava, että tämä ihmiskuva oli sukupuoleltaan täysin miehinen, kyseessä olivat samat stereotypit, joilla on kautta länsimaisen historian luonnehdittu miestä. Moderniin naiseuteen liitetyt stereotypit, kuten irrationaalisuus, emotionaalisuus, ruumiillisuus, luonnonläheisyys, ovat vastakkaisia, intellektuellille sopimattomia piirteitä. Ajalle kuvaavaa onkin miestä ihmisen mittana korostavan ajattelutavan itsestäänselvyyttä siinä määrin, ettei missään keskusteluissa pohdittu intellektuelliproblematiikkaa sukupuolten näkökulmasta. Myös Raoul Palmgrenin romaanissa intellektuellit edustivat ajalle ominaista maskuliinista ihmistyyppiä, joka asetetaan edustamaan aikansa arvoja ja aatteita ja kuvataan yhteiskunnallisen tapahtumisen ilmentäjäksi ja niiden synnyttäjäksi — samalla tapaa kuin romaanihenkilö Glim Samkin vasemmistoradikaalien suuresti ihaileman Maxim Gorkin romaanissa *Glim Samkinin elämä*. Romaani kiinnosti siinä määrin Raoul Palmgreniä, että hän antoi sille varsin keskeisen aseman myöhemmässä Maxim Gorki -tutkimuksessaankin.¹⁷

Modernin ihmisen juuret ulottuvat kuitenkin kauemmaksi länsimaisen ihmisen historiaan kuin vain modernin ajanjakson alkuun tai Euroopan keskiaikaan. Jo antiikin aristoteelisen ihmisen tunnusmerkkeinä oli rationaalisuus, keskustelevuus, kriittisyys ja tietoisuus

itsestään. Ihanteisiin kuului myös pyrkimys hyvään, totuuteen ja kauneuteen. Intellektuellit jatkoivatkin länsimaista traditiota samastamalla länsimaisiin perusarvoihin ja ihmisihanteeseen. Tämäkin puoli tulee esille Palmgrenin romaanissa, suomalainen vasemmistoölymystö oli hyvin tietoinen kuulumisestaan länsimaisen historian pitkään ketjuun. Sittemmin toisen maailmansodan aiheuttama arvojen romahdus kyseenalaisti länsimaisten intellektuellien käsityksiä itselleen asetetuista vaatimuksista ja tehtävistä. Silti nykyäänkin esimerkiksi Edward Said on vaatinut intellektuellia kantamaan yhteiskunnallisen vastuunsa edeltäjiensä tavoin.¹⁸

Individualismi, kollektiivisuus ja intellektuellin yksinäisyys

Keskusteluissa modernin ja esimodernin rajoista on usein kiinnitetty huomiota yksilön ja yksilöllisyyden problematiikkaan. Modernin ajan ihmistä katsotaan leimaavan individualismi, pyrkimys itsensä toteuttamiseen. Renessanssin yksilökäsitystä ja Kantin vaatimuksia auktoriteeteista vapaasta, autonomisesta yksilöstä on pidetty modernin yksilöllisyyden lähtökohtina ja vastakohtaksi on asetettu esimodernin ajan ryhmisidonnainen, normien määräämä ihminen. Yksilöllisyydestään tietoisien ihmisen tunnusmerkkinä on pidetty jatkuvaa itsereflektiota, joka on saanut ilmaisuja tunnustuksissa ja omaelämäkertoissa. Ne kertovat siitä, että ihminen on kokenut elämänsä merkitykselliseksi, kertomisen arvoiseksi. Usein elämä on osoittautunut kuitenkin pettymysten ja ristiriitojen täyttämäksi.¹⁹ Kriisien ja traumojen on selitetty syntyvän yksilön pyrkimysten ja yhteiskunnan normien ja vaatimusten ristipaineessa, sillä kuten Michel Foucault on osoittanut, modernia yhteiskuntaa voi pitää normeiltaan jopa säädellympänä kuin esimodernia.²⁰ Myös Raoul Palmgrenin *30-luvun kuvia* leimaavat pettymykset ja identiteetikriisit, jotka koskivat niin aatteellista kuin seksuaalistakin etsintää. Freudin neuroosien sävyttämä ihmiskuva osoitti Palmgrenille kapitalistisen yhteiskunnan sairautta mutta sisälsi myös yleisemmällä tasolla avaimia ihmisen seksuaalisuuden ymmärtämiseen.²¹

Individuaalisuus nimenomaan modernin ihmisen tunnusmerkkinä on suhteellistunut, kun tarkasteltavaksi on otettu pidempi aikaväli.

Renessanssin yksilöihanteen on todettu olleen ryhmäsidonnainen, ryhmän etua palveleva. Eva Österberg onkin kiinnittänyt huomion keskiaikaisen ihmisen yksilöllisyyteen ja toisaalta modernin yhteiskunnan voimakkaaseen kollektiivisuuteen, sillä yksilöiden ja ryhmien välinen vuorovaikutus on ihmisenä olemisen edellytys myös modernissa yhteiskunnassa.²² Suomalaista 1930-luvun vasemmistoälymystötä tarkasteltaessa nouseekin esiin yksilöllisyyden ja kollektiivisuuden välinen monitasoinen jännitekenttä. Yksilöllisyyden toteuttaminen ja normien vastustaminen oli itsestään selvä lähtökohta intellektuellien tavassa elää. Epäsovinnaisuus ja yhteiskunnan marginaaliin asettautuminen, boheemi elämäntapa sekä seksuaalisen identiteetin löytäminen oli tärkeää. Tärkeää oli myös edetä ajattelussa rajoituksetta, älyllisen rehellisyyden vaatimusta noudattaen. Ensin mainitut tavoitteet johtivat konfliktiin yhteiskunnan kanssa, jälkimmäiset saattoivat aiheuttaa välikonon omassa ryhmässä. Raoul Palmgren kuvaakin vuosikymmentä romaanissaan ryhmän sisäisten valta- ja suuntataisteluiden kaudeksi, jolloin myös yksityiset ihmissuhteet olivat koetuksella.²³

Modernin individualistisuuden ilmeneminen suomalaisen vasemmistoälymystön keskuudessa tulee sitäkin kiinnostavammaksi, kun tiedetään, että marxilaisuus ei hyväksynyt individualismia — sitä pidettiin pikkuporvarillisen itsekkyyden ilmauksena ja vieraana sosialistiselle ihmisihanteelle. Aikakauden vasemmistoälymystön keskusteluissa individualismin vastakohtaksi asetettiinkin kollektiivisuus. Jälkimmäisen nähtiin edustavan ihmisen luontaisesta yhteisöllisyydestä kumpuavaa, vastuuntuntevaa ja eettisesti kehittynyttä elämänmuotoa, minkä tulisi toteutua yhteiskunnallisen toiminnan eri aloilla. Yhteisen edun tuli ohittaa yksilön etu; yhteisöllinen elämä ja työ yhteiskunnan hyväksi oli yksityiselämää arvokkaampaa.

Kollektiivisuutta painottaessaan vasemmistoälymystön käsitykset ovatkin ristiriidassa modernin arvomaailman kanssa ja herättävät mielleyhtymän varhaisempien ajanjaksojen vahvemmin kollektiivisesta elämänmuodosta.

Voimakas kollektiivisuus ja keskinäinen sitoutuneisuus näkyvät kuitenkin paitsi Palmgrenin romaanissa myös muissa lähteissä hyvin konkreettisesti vasemmistoälymystön toimintakyvyn perustana. Selitystä voimakkaaseen ryhmään kuulumisen tarpeeseen voidaan hakea

kahdesta suunnasta — toisaalta voimakkaasta vastakohta-asetelmasta suhteessa yhteiskunnan ja politiikan vallanpitäjiin, toisaalta älymystöläisten asemasta yhteiskuntaluokkien välissä. Vaikka 1930-luvun Suomessa toteutuivat demokratia ja ajatuksenvapaus, suhtautui yhteiskunta radikaaleihin vasemmistolaisiin niin torjuvasti, että vaati suurta paineensietokykyä leimautua yleisen mielipiteen tuomitseman ja halveksiman yhteiskuntamallin ja sen arvojen kannattajaksi.²⁴ Tällaisessa tilanteessa oma ryhmä antoi tukea ja uskoa siihen, että valittu sosialistinen suunta oli oikea.

Älymystöryhmä eli erillään, muiden yhteiskuntaluokkien ulkopuolella. Jokseenkin kaikki olivat jättäneet sen luokan, jonka piirissä he olivat syntyneet. Keskiluokan jättäneet olivat tehneet täyskäännöksen politiikkaa, uskontoa ja normeja koskevassa ajattelussaan. Työväenluokasta lähteneet olivat taas ylioppilaita ja kohonneet opintojensa vuoksi ”herroiksi” ja vieraantuneet lähtökohdistaan. Työväenluokan ja älymystön välillä olikin joidenkin tulkintojen mukaan toisinaan jännitettä ja vierauden tunnetta, vaikka älymystö nimenomaan katsoi edustavansa työväkeä ja ajavansa sen parasta. Niissä tilanteissa, joissa välit kärjistyivät, ”sivistyneistökäännynnäisten” nimellä itseään kutsuva älymystö saattoi luonnehtia työväestöä jopa vulgaariksi, tietämättömäksi ja henkisesti laiskaksi. Työväestö taas piti älymystöläisiä liian herraskaisina ja kykenemättöminä ymmärtämään työväestön asemaa. Nämä olivat heille ”rikkaitten mammojen ja pappojen lapsia”. Suhde Sosialidemokraattiseen Puolueeseen oli jännitteinen. Älymystö arvosteli puoluetta aatteen vesittämisestä ja periksiantamisesta, puolue älymystöä vaarallisesta radikaalisuudesta. Erityisesti puolueen toimitsijoita ja maltillista johtajaa Väinö Tanneria halveksittiin. Vuonna 1937 välirikko johtikin jyrkimpien jäsenten erottamiseen puolueesta.²⁵ Vasemmistoälymystö oli siis varsin yksin ja erillään yhteiskunnasta. Jaksakseen jatkaa toimintaa sen piti jatkuvasti määrittää itseään ja vakuuttua siitä, että oli oikeassa. Tilannetta kuvaa hyvin Zygmunt Baumanin toteamus; itsestä puhuminen intellektuellina on tulkittavissa avoimeksi kutsuksi liittyä jo hajaantuneisiin joukkoihin, sillä ryhmän kollektiivinen rooli koettiin voimakkaammaksi kuin sen yksittäisten jäsenten rooli.²⁶ Kansainvälinen yhteenkuuluvaisuuden tunne toisiin vasemmistoradikaaleihin oli tärkeämpi kuin tunne kuulumisesta Suomen kansaan.

Useiden Suomen vasemmistoälymystöön kuuluneiden yksinäisyys kulmineitui eurooppalaisten tovereiden tavoin vankilassa toisen maailmansodan aikana. Etsivä Keskuspoliisi, sittemmin Valtion Poliisi, oli seurannut radikaalien toimintaa koko sotien välisen ajan. Viimeistään jatkosodan alkaessa 1941 heitä vastaan oli kertynyt riittävästi todisteita kommunistisesta toiminnasta, valtion- ja maanpetoksista tai rintamarkarkuruudesta. Heidät tuomittiin useiden vuosien vankeusrangaistuksiin tai pidettäväksi turvasäilössä. Miehet sijoitettiin eri vankiloihin toisistaan erilleen, naiset päätyivät Hämeenlinnan naisvankilaan, jossa saattoivat olla yhteydessä toisiinsa. Älymystöläiset selvisivät vankilavuosien paineesta eri tavoin. Jotkut vahvistuivat ideologiassaan, jotkut kokivat syviä, mielenterveyteenkin vaikuttaneita kriisejä. Vangittujen älymystö- ja työläisnaisten välille syntyi keskinäistä sisaruutta, joka ensimmäisen kerran oli todella yhteiskuntaluokkien rajat ylittävää.²⁷ Sodan lopputulos koitui vasemmistoälymystön kunnian palauttajaksi. Älymystö vapautettiin vankilasta ja päästettiin mukaan poliittiseen toimintaan toteuttamaan ohjelmaansa muutamaksi vuodeksi, kunnes poliittiset olot tasoittuivat. Vastaperustettua Suomen Kommunistista Puoluetta alkoivat pian repiä johdon sisäiset riidat. 1930-luvulla muotoutuneesta radikaalien ryhmästä oli 1940-luvun lopulla jäljellä vain rippeet.²⁸

Vasemmistoälymystön historiallinen paikka

1930-luvun suomalaista vasemmistoälymystöä voi pitää vahvasti oman aikansa tuottamana, länsimaiden modernisaation ilmauksena, joka 30-luvun voimakkaan politisoituneessa ilmapiirissä sai marxilaista väriä. Vaikutussuhde ei tietenkään ollut yksisuuntainen, sillä vasemmistoälymystökin yritti puolestaan muokata aikakautta näköisekseen. Tulokset jäivät melko vähäisiksi. Kyseistä intellektuelliryhmää voi kaikesta poikkeuksellisuudestaan huolimatta pitää yhtenä ilmauksena modernisaatioon kuuluvasta älymystöläisilmästä. Ryhmän luomasta intellektuellin määritelmästä löytyivät myös modernin ihmisen tunnusmerkit, jotka eivät viitanneet vain 1700- tai 1800-luvuilla voimistuneeseen tulevaisuudenuskaiseen, parempaan yhteiskuntaan tähdänneeseen ihanteeseen

vaan ulottuivat kauemmaksi, antiikin aristoteeliseen ihmiskuvaan. Ajallisen monikerroksisuuden painoarvoa vielä lisäsi vasemmistoälymyyden tarve sijoittaa itse itsensä historian kehityskulkuun, paitsi yhteiskuntakriittisten intellektuellien, kuten Voltairen, Emile Zolan tai André Giden työn jatkajiksi, myös länsimaisen sivistyshistorian suurimpien mestareiden kuten Shakespearen, Cervantesin, Rabelais'n tai Victor Hugon kulttuurisen perinnön siirtäjiksi eteenpäin tulevaisuuden sukupolville. 1930-luvun suomalainen vasemmistoälymys kuului viimeiseen sukupolviryhmään, joka näin yksiselitteisesti määritteli tehtävänsä suhteessa yhteiskuntaan sekä tulevaisuuteen että menneisyyteen. Sotien jälkeisten intellektuellisukupolvien toiminnan perusteet ja käsitykset tehtävistään hahmottuivat eri lailla ennen kaikkea suhteessa länsimaisiin universaaliarvoihin, modernin problematiikkaan ja historialliseen jatkumoon.

FL Hanne Koivisto on kulttuurihistorian avoimen yliopisto-opetuksen lehtori. Hän valmistelee väitöskirjaa suomalaisista vasemmistointellektuelleista 1930–40-luvuilla.

Viitteet

- ¹ Kimmo Rentola, *Kenen joukoissa seisot? Suomalainen kommunismi ja sota 1937–1945*. (Porvoo 1994), passim; Erkki Sevänen, *Vapauden rajat. Kirjallisuuden tuotannon ja välityksen yhteiskunnallinen säätely Suomessa vuosina 1918–1939*. (Helsinki 1994), 100–123.
- ² Kalevi Kalemaa, *Raoul Palmgren. Suomalainen toisinajattelija*. (Helsinki 1984) 9–12, 33–38; Kari Sallamaa, *Kansanrintaman valo. Kirjailijaryhmä Kiilan maailmankatsomus ja esteettinen ohjelma vuosina 1933–1943*. (Helsinki 1994), 54.
- ³ Esimerkiksi Raoul Palmgren, Arvo Turtiainen, Kaisu-Mirjami Rydberg, Elvi Sinervo ja Jenny Pajunen julkaisivat omakohtaisia tilityksiä. Ks. myös Hanne Koivisto, ”Vaaksan verran ennen muuta ihmiskuntaa” - vasemmistointellektuellien käsityksiä tehtävästään ja asemastaan suomalaisella 1930-luvulla (teoksessa *Älymyyden jäljillä. Kirjoituksia suomalaisesta sivistyneistöstä ja älymyydestä*. toim. Pertti Karjama, Hanne Koivisto (Helsinki 1997)), 70–75.
- ⁴ R. Palomeri, *30-luvun kuvat*. (Helsinki 1953), 324–326.
- ⁵ Ks. esimerkiksi Eva Österberg, Trädar och Tillfällen. En dialogisk miniatyr om

- modernitet och gamla tider (teoksessa *Seendets pendel*. Red. Bo Isenberg och Frans Oddner. (Eslöv 1997)), 30.
- ⁶ Alvin Gouldner, *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class. A Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and an Historical Perspective on the Role of Intellectuals and Intelligentsia in the International Class Contest of the Modern Era* (London 1979), 1–3.
- ⁷ Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*. (Cambridge 1991), 100–101, 105.
- ⁸ Chris Jenks, *Culture* (London 1993), 6–23; Pertti Karkama, Modernismin haasteet. (teoksessa *Tutkielmia suomalaisesta modernismista*. toim. Tuija Hakala ja Juha Hyvärinen), 119–129; Pertti Karkama, *Kirjallisuus ja nykyaika. Suomalaisen sanataiteen teemoja ja tendenssejä* (Helsinki 1994), passim.
- ⁹ Pertti Karkama, Hanne Koivisto, Sivistyneistö ja älymystö Suomessa (teoksessa *Älymystön jäljillä. Kirjoituksia suomalaisesta sivistyneistöstä ja älymystöstä*. toim. Pertti Karkama ja Hanne Koivisto (Helsinki 1997)), 13–19.
- ¹⁰ Zygmunt Bauman, *Postmodernin lumo*. toim. Pirkko-Liisa Ahponen ja Timo Cantell (Tampere 1996), 120.
- ¹¹ Ks. myös Helmer Adler: Suomalaisten intellektuellien suhde työväenliikkeeseen. *Tulenkantajat* 27/1933.
- ¹² Christophe Charle, Intellectuals in France around 1900 in a Comparative Perspective. (teoksessa *Vanguards of Modernity. Society, Intellectual, and the University*. Ed. by Niilo Kauppi and Pekka Sulkunen (Jyväskylä 1992)), 19–29; Ron Eyerman, Intellectuals and the State: A Framework for Analysis, with Special Reference to the United States and Sweden. (teoksessa *Vanguards of Modernity. Society, Intellectual, and the University*. Ed. by Niilo Kauppi and Pekka Sulkunen (Jyväskylä 1992)), 62–63.
- ¹³ Christophe Charle 1992, 19–24; Neil Harding, Intellectuals and socialism: making and breaking the proletariat. (teoksessa *Intellectuals in Politics. From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie*. Ed. by Jeremy Jennings and Anthony Kemp-Welch (London 1997)), 198–212; Edward Timms, Treason of the Intellectuals? Benda, Benn and Brecht. *Visions and Blueprints. Avant-garde culture and radical politics in early twentieth century Europe*. Ed. by Edward Timms and Peter Collier with an introduction by Raymond Williams (New York 1988)), 19–23.
- ¹⁴ Margot Heinemann: Left review, new writing and the bread alliance against Fascism. (*Visions and Blueprints. Avant-garde culture and radical politics in early twentieth century Europe*. Ed. by Edward Timms and Peter Collier with an introduction by Raymond Williams. (New York 1988)), 113; vrt. Edward Timms 1988, 19.
- ¹⁵ Cay Sundström, Marxin taloudelliset opit. (Teoksessa *Marxilaisuus*. Akateeminen sosialistiseura (Helsinki 1937), passim.
- ¹⁶ Palomeri 1953, 324–326; ks. myös Koivisto 1997, 65, 77–78.
- ¹⁷ Ks. tarkemmin Raoul Palmgren, *Maksim Gorki. Elämä ja teokset*. Kansankulttuuri. Helsinki 1978.
- ¹⁸ Ks. esimerkiksi Edward Said, *Ajattelevan ihmisen vastuu*. Loki-kirjat, Helsinki

2001.

- ¹⁹ Georges Gusdorf, Conditions and limits of autobiography. (teoksessa *Autobiography. Essays theoretical and critical*. Ed by James Olney. (Princeton 1980) 29–30; Pertti Karkama, *Teos tekijäänsä kiittää. Kirjallisuuden teoriaa*. (Helsinki 1991), 144.
- ²⁰ Michel Foucault, *Seksuaalisuuden historia* (Tampere 1998), 39–40, 88–90.
- ²¹ Palomeri 1953, esim. 328–338; ks. myös Stephen Heat, *The Sexual Fix*. (Houndmills 1982), 61–79; Hanne Koivisto, Miesintellektuelli ja rakastamisen vaikeus. Raoul Palmgrenin tulkinta rakkauden mahdollisuuksista 1930-luvun Suomessa. (teoksessa *Modernin lumo ja pelko. Kymmenen kirjoitusta 1800–1900-lukujen vaihteen sukupuolisuudesta*. Toim. Kari Immonen, Ritva Hapuli, Maarit Leskelä ja Kaisa Vehkalahti. (Helsinki 2000), 290–293.
- ²² Eva Österberg, Individuen i historien. En (o)möjlighet mellan Sartre och Foucault. (teoksessa *Det rolliga börjar hela tiden* (Stockholm 1996) 321–333.
- ²³ Palomeri 1953, esim. 356–369.
- ²⁴ Esimerkiksi Raoul Palmgrenilla oli vaikeuksia viran saamisessa politiikasta eroon vetäytymisen jälkeenkin vasemmistosisidosten vuoksi.
- ²⁵ Älymystön ja työväestön väleistä saa tietoa lukemalla yksityisarkistojen kirjeitä tai Etsivän Keskuspoliisin muistioita. Ks. myös Sallamaa 1994, 284. SDP:stä erottamisen jälkeen Jarno Pennanen kirjoitti aiheesta perusteellisen artikkelin Työväenluokka, intelligenssi ja marxilaisuus, joka julkaistiin *Kirjallisuuslehden* eripainoksena 1937.
- ²⁶ Bauman 1996, 120, ks. myös Gouldner 1979, 81–82.
- ²⁷ Rentola 1994, esim. 287–291.
- ²⁸ Ks. esim. Raoul Palmgren, *Tekstejä Vapaan Sanan vuosikymmeneltä*. Lovekirjat, Helsinki 1981.

CARL-JOHAN BOMANIN 'TILAASÄÄSTÄVÄ TUOLI' 1930-LUVUN ALUN TAIDETEOLLISUUSESINEENÄ

Maija Mäkikalli

Vuonna 1933 turkulainen sisustusarkkitehti Carl-Johan Boman (1883–1969)¹ jätti patenttihakemuksen suunnittelemaansa tuolikeksinnölle, jonka erikoisuus piili sen varastoitavuudessa. Myöhemmin tuolin nimeksi tuli *Z*. Ylöspäin kääntyvä istuin ja rungon muoto mahdollistivat *Z*-tuolien asettamisen vaakasuunnassa limittäin, toinen toisensa jälkeen siten, että peräkkäin olevien tuolien väliin jäi mahdollisimman vähän tyhjää tilaa. Patenttiselitysluonnoksessa *Z*-tuolia kuvattiin seuraavasti: ”keksinnön tarkoitus on aikaansaada tuoli, joka säilytettäessä vaatii mahdollisimman vähän tilaa ja samalla on mukava, kevyt ja hieno ja joka voidaan tehdä yhtä hyvin metallista kuin puusta tai molempien yhdistelmästä”.² Jokainen tuoli oli lattialla omilla jaloillaan ja yhdelle neliömetrille saatiin tällä tavoin asettaen sopimaan 18–20 tuolia. Keksinnön puitteissa tuolista oli mahdollista suunnitella ja valmistaa erilaisia malleja. Patentti myönnettiinkin — ensin Suomessa ja sittemmin useissa muissa Euroopan maissa sekä Yhdysvalloissa.³

Seuraavassa Bomanin *Z*-tuolia tarkastellaan suhteessa ajatuksiin, joita esitettiin esineiden suunnittelusta suomalaisessa taideteollisuusjulkisuudessa 1930-luvun alussa. Tuolloin muotoilualan kansainväliseen modernismiin liittyviä ajatuksia ja esimerkkejä tunnettiin ja tehtiin

Feb. 14, 1939.

C. J. BOMAN

2,146,932

NESTABLE CHAIR, ARMCHAIR, AND THE LIKE

Filed Dec. 17, 1934

2 Sheets-Sheet 1

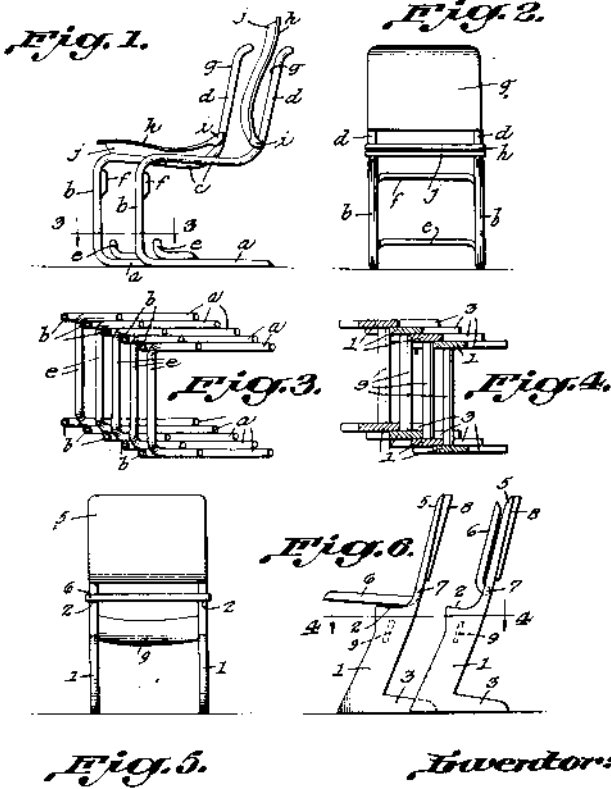


Fig. 5. *Inventor:*
Carl Johan Boman
By Ferd. Muech,
Attorney

Carl-Johan Bomanin Z-tuolin patenttipiirros. Keksinnölle myönnettiin patentti Suomessa vuonna 1933. Kuvan piirros on Yhdysvaltain patentista no 214 6932. Kaikki artikkelin kuvat, C-J Bomanin arkisto.

Suomessakin, ja suunnittelupiireissä nähtiin ylipäättään tarpeelliseksi etsiä uusia ratkaisuja tuon aikaisemmasta poikkeavaksi koetun oman ajan tarpeita vastaavien huonekalujen tekemiseksi. Menemättä taideteollisuuskeskusteluun osallistuneiden henkilöiden näkemyksiin ja niiden taustoihin syvemmin tässä artikkelissa tartutaan kahden näkyvän kirjoittajan, uutta kansainvälistä muotoiluajattelua Suomeen välittäneen arkkitehti Alvar Aallon ja sisustusarkkitehti Arttu Brummerin ajatuksiin huonekalujen suunnitteluperusteista 1930-luvun taitteen tuntumassa. Brummer oli Taideteollisuuskeskuskoulun legendaariseksi kuvattu opettaja ja suunnittelijoiden ammattijärjestön, Koristetaiteilijoiden Liitto Ornamon johtohahmo.⁴ Bomanin tuolikeksintöä tarkastellaan mm. suhteessa tuolloin esitettyihin näkemyksiin huonekalun taideluonteesta. Kysymys nousi vääjäämättä esiin, kun uuden etsinnässä jouduttiin puntaroimaan taideteollisuusesineiden valmistustapaa, kohderyhmää ja suunnittelijan roolia esineen syntyprosessissa.⁵ Ensin tutustutaan kuitenkin Carl-Johan Bomaniin ja hänen johtamaansa yritykseen ja artikkelin lopuksi luodaan epiloginomainen katsaus tuolikeksinnön myöhempiin vaiheisiin.

Carl-Johan Boman ja Bomanin huonekalutehdas

Carl-Johan Boman oli Suomen ensimmäisiä sisustusarkkitehteja. Ammattikunnan kouluttaminen kotimaassa alkoi vähitellen 1910-luvulla, mutta Boman oli opiskellut jo 1900-luvun alkuvuosina Berliinin kuninkaallisen taideteollisuusmuseon (Königliche Kunstgewerbemuseum) yhteydessä toimineessa taideteollisuuskoulussa sisustus- ja huonekalusuunnittelua ruotsalaissyntyisen arkkitehdin Alfred Grenanderin johdolla. Valmistuttuaan vuonna 1906 Boman asettui kotikaupunkiinsa Turkuun ja ryhtyi isänsä Nikolai Bomanin (1845–1923) vuonna 1871 perustaman ja sittemmin maan suurimmaksi kasvaneen huonekalutehtaan N. Bomans Ångsnickerin⁶ piirustuskonttorin johtajaksi. Tässä toimessa ja samalla tehtaan taiteellisena johtajana Carl-Johan toimi aina vuoteen 1919 asti, jolloin hän isänsä jälkeen otti vastaan tehtaan toimitusjohtajan tehtävät. Huonekaluja suunnitteleva toimitusjohtaja johti tehdasta aina vuoteen 1955 asti, jolloin tehdas

siirtyi laivanrakennusyhtiö Wärtsilä Oy:n omistukseen. Tehtaasta luovuttuaan Carl-Johan Boman perusti suunnittelutoimiston omalla nimellä ja jatkoi huonekalujen suunnittelua viimeisiin elinvuosiinsa asti.

Bomanin suvussa puuseppäperinteet ulottuivat sukupolvien taakse. Carl-Johan Bomanin isoisä oli kirkkosisustuksiin erikoistunut mestari J. A. Boman, jonka verstaassa alalle kouluttautui Carl-Johanin isä, Nikolai. Ruotsiin, Tanskaan, Saksaan ja Itävaltaan suuntautuneen kislivaelluksensa jälkeen Nikolai perusti kotimaassaan verstaan, jonka tuotteilla hän pystyi kilpailemaan ulkomaisen tuontitavaran kanssa huonekalumarkkinoiden vaativimmista asiakkaista. Bomanin verstaaseen asennettiin höyrykäyttöisiä puuntyöstökoneita, ja omistaja tuotti ulkomailta tehtaalleen koneiden käytön hallitsevia puuseppiä ja esimiehiä, jotka opettivat Bomanin suomalaiset puusepät käyttämään uutta tekniikkaa. Bomanin puuseppien ammattitaitoa arvostettiin yleisesti, ja tehtaan huonekalujen maine vakiintui varakkaiden virkamiesten ja vaurastuneen porvariston keskuudessa näiden panostaessa kotiensa sisustukseen vuosisadan vaihteen molemmin puolin. Kotimaan asiakaskunnan ohella vuosisadan vaihteen jälkeen aina vallankumousvuoteen asti myös Venäjä oli tärkeä markkina-alue. N. Bomanin puusepäntehtas oli kasvanut Suomen suurimmaksi huonekalutehtaaksi, ja sen tuotteet tunnustettiin myös useissa kansainvälisissä näyttelyissä ja kilpailuissa. Vuosikymmenten varrella Bomanin tehtaan tuotantopolitiikka pysyi keskeiseltä osaltaan samana. Huonekalujen korkea laatu oli yrityksen osaamisen erikoisalue, eikä siitä katsottu aiheelliseksi poiketa, vaikka 1930-luvun alkuun tultaessa yrityksen tuotanto-olosuhteet olivatkin monella tapaa muuttuneet Nikolai Bomanin ajoista.⁷

Boman ja huonekalutaiteen murros

Vaikka 1920-luvun lopullakin Bomanin puusepäntehtas oli maan suurimpia ja sen näyttelyhuoneisto Helsingin keskustassa kaupungin näyttävimpiä, oli Turussa — josta tuolloin, ennen kaikkea Aallon ja Erik Bryggmanin työskentelyn myötä oli tullut radikaali arkkitehtuurikaupunki — asuneen ja työskennelleen Carl-Johan Bomanin suhde pääkaupungin taideteollisuuspiireihin tietyllä tapaa etäinen. Sisustus-

arkkitehteja oli maassa vain kourallinen, ja muutakin kotimaista taideteollisuusväkeä yhdisti ennen kaikkea ulkomailla opiskelleelle Bomanille vieras Taideteollisuuskeskuskoulu. Koulun oppilaiden toimeenpanema suunnittelijoiden etujärjestö, Koristetaiteilijoiden Liitto Ornamo, oli perustettu jo vuonna 1911, ja vaikka Boman olikin aktiivinen suunnittelija ja osallistui muiden joukossa alan kotimaisiin ja ulkomaisiin näyttelyihin, liittyi hän Ornamon henkilöjäseneksi vasta toisen maailmansodan jälkeen. Suunnittelijana Bomanilla ei ollut huolta työnsaannista, päinvastoin sisustuksia ja huonekaluja valmistavan tehtaan johtajana hänellä oli yhteistyökontakteja toisiin suunnittelijoihin.⁸ 1920-luvun loppupuolella Oy N. Boman Ab oli muiden mukana esimerkiksi Aallon suunnitteleman Lounais-Suomen Maalaistentalon sisustustöissä Turussa (1927–28) ja toimitti huonekaluja toisen tunnetun uudistusmielisen arkkitehdin, P. E. Blomstedtin Liittopankki-rakennukseen Helsingissä (1927–29).⁹ Carl-Johan Boman ei osallistunut taideteollisuusyhteisön käymään julkiseen polemiikkiin huonekalutaitteen murroksesta, muuttuneista toimintaolosuhteista ja niihin liittyvistä uusista suunnitteluperiaatteista. Käytettävissä ei ole tuolta ajalta Bomanin yksityisluonteista kirjallista aineistoa, mikäli hän ylipäätään kirjoitti asiasta yksityisestikään. Mutta on kuitenkin selvää, että julkisuudessa tai yksityisestikin käytyjen keskustelujen, näyttelyissä näkemiensä esmerkien ja lehdissä julkaistujen kuvien vaikutuspiirissä Carl-Johan Bomanin toimi. Bomanin asennoitumista murroksen sisältämiin aspekteihin voidaan tulkita hänen käytännön toiminnastaan huonekalujen valmistajana ja suunnittelijana.

'Funktionalismi' oli 1920- ja 30-lukujen taitteessa — ja on tutkimuskäsitteenäkin — hankala sana, sillä sitä tulkittiin ja käytettiin eri tavoin eri yhteyksissä.¹⁰ Bomanin suhdetta termiin kuvaa seuraava: Vuoden 1930 alussa julkaistiin mainos,¹¹ jossa esiteltiin edellisen syksyn taideteollisuusnäyttelyssä nähty, ja mainoksen mukaan "funktionalistisen perusajatuksen" sisältävä Bomanin huonekaluryhmä. Kysymyksessä ei kuitenkaan ollut funktionalistien ajamien tavoitteiden ja menetelmien mukainen huonekalu. Suurena sarjana valmistetun, standardoidun tyyppikalusteen sijaan kyseessä oli perinteinen ruokasalin kokonaiskalusto, joka tosin oli ääriiviivoiltaan ja koristeaiheiltaan aikaisempiin nähden yksinkertaisempi ja suoraviivaisempi, mutta 'koristeltu'

yhtäkaikki. Kalustoa, samoin kuin mainoksessa mainittuja muitakin ”uusityylisiä” huonekaluja markkinoitiin uusiin asuntoihin, joissa oli perinteisestä porvariskodista tuttuja huonetiloja: ruokasaleja, kirjastoja tai herrainhuoneita. Sinänsä funktionalistien ajatuksia mukaileva uusien huonekalujen ”yllättävän huokea hinta” ei johtunut aikaisempaa tehokkaammasta tuotantomenetelmästä, vaan säästö saatiin aikaan mm. materiaalivalinnoilla: kalliisiin puumateriaaleihin yhdistettiin halvempia.

Funktionalistien metodien sijaan Bomanin suhde huonekalujen suunnittelun ja valmistuksen uudistumiseen olikin lähempänä Arttu Brummerin ajatuksia.¹² Brummer ei sinänsä vastustanut funktionalistien määrittelemää suunnittelijan tehtävää, mutta hänelle pelkästään teollisesti valmistettujen tyyppituotteiden suunnittelu näyttäytyi liian yksipuolisena työkenttänä. Brummer puolusti ja kannatti taidekäsi-työtä, joka antoi suunnittelijalle suuremmat mahdollisuudet toteuttaa itseään. Suunnittelija oli Brummerin ajattelussa ilman muuta ’taiteilija’, jonka tehtävänä oli tuoda valmistettaviin esineisiin se erityinen lisä, joka tarvittaisiin, jotta huonekalut voitiin mieltää taiteeksi. ”Vaikkemme saakaan tehdä sitä erehdystä, että laskisimme huonekaluteollisuuden vapaisiin taiteisiin kuuluvaksi ja unohtaisimme alan ehdottoman tarkoituksellisuuden, niin kuitenkin kaikista huolimatta huonekaluteollisuuskin liittyy osaltaan taiteen piiriin ja sillä, mikä siinä on niitten kanssa yhteistä, sillä on myös samat velvollisuudet kuvastaa varsin oma-laatuista aikakauttamme.”¹³

Brummer oli huolissaan oman aikansa huonekalujen taideluonteesta. Pyrkiessään Brummerin sanoin ”yksinkertaiseen” ja ”askeettiseen” ilmaisuun uudet huonekalut kuvasivat kylläkin osuvasti eletyn, työntäyteisen ja olosuhteiltaan ankaran ajan luonnetta. Mutta samalla uusi muotokieli oli ”köyhdyttänyt” ja osin myös vaatinut hylkäämään esimerkiksi sellaiset perinteiset huonekalutaiteilijan käyttämät ”taidekeinot” kuten koristeveiston tai muunlaisen puun muotoilun. ”Köyhdyttäessään taidekeinonsa on sen [huonekalutaiteen] ollut pakko korottaa vaatimuksiaan jäljelläoleviin harvoihin taidekeinoihin nähden säilyttääkseen sen rikkauden, mitä taidekäsite viimeiseen saakka yksinkertaistetussa käyttöesineessä edellyttää.”¹⁴ Brummer näkikin, että huonekalujen korkeatasoinen valmistus ja erityisesti puupintojen huolel-

linen viimeistely tarjosivat ikäänkuin viimeisiä oljenkorsia muodoiltaan yksinkertaistuneiden huonekalujen ”taide-esineelle ominaisen rikkau-
den” pelastajana.

Alvar Aallon elämäkertakirjoittaja Göran Schildt on käsitellyt ark-
kitehdin kriittistä suhdetta ’taiteen kategoriaan’ 1930-luvun taitteen
radikaaleina vuosinaan. Aalto tunsii Schildtin mukaan epäluuloa taiteel-
lisiä arvoja kohtaan, minkä asenteen hän oli omaksunut kansainväli-
sistä lähteistään: ”Kaikissa heissä oli *antitaiteellista paatosta* siten, että
he hylkäsivät aikaisemmat ’dekoratiiviset’ tai ’estetisoivat’ taidekriteerit
ja keskittyivät rakentamaan vain ’reaaliarkkitehtuuria’ – – ”¹⁵. Schildt
kirjoittaa myös, että Aallon kuten monien muidenkin tuon ajan moder-
nistien julkilausumat ja suunnittelutyöt olivat esteettisten näkökohtien
osalta helposti ristiriidassa keskenään ja että heillä oli erilaisia keinoja
selittää tuota ristiriitaa parhain päin. Viimeistään radikaalivuosiensa
jälkeen Aalto suhtautui myötämielisemmin oman työnsä taiteellisiin
aspekteihin.¹⁶

Aalto oli vuoden 1930 taideteollisuusnäyttelyn yhteydessä järjestetyn
pienasuntonäyttelyn komissaari ja kirjoitti sen näyttelyluettelon useasti
siteeratuissa lauseissaan, kuinka esineen muoto syntyi samanaikaisesti
tai seurasi läheisesti, ”orgaanisessa yhteydessään” esineen ”sisältöä”.¹⁷
Hän kirjoitti myös, ettei tuossa työssä ollut ”erilaisten ’persoonallisten’
koristemuotojen keksimisellä mitään sijaa.”¹⁸

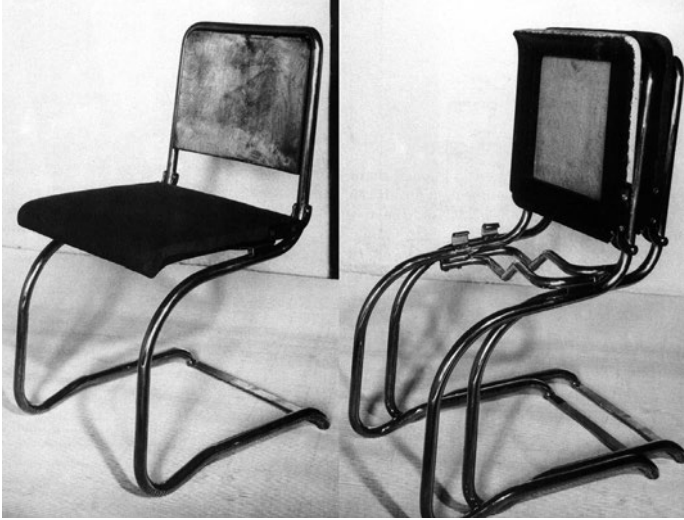
Siitä huolimatta, että Bomanin suhde funktionalismiin aikaisem-
min nähdyn mainosesimerkin valossa oli ’oppimaton’, tapaus osoittaa,
että samalla tavalla kuin funktionalistit tai Brummer, myös Bomanilla
oltiin 1930-luvun taitteessa kiinnostuneita uudesta huonekalusta, sen
etsinnästä, mitä ikinä se sitten tarkoittikin. Funktionalismi-sanaa ei
Bomanin mainoksissa toistamiseen nähty, vaikka ”nykyaikaisia” ja
”moderneja” huonekaluja markkinoitiinkin.¹⁹ Sen sijaan asiakkaistaan
riippuvaisen yrityksen suhde huonekalutaiteen uusiutumiseen oli mai-
nospuheessa melkein pä sovittelevaa, mikä ilmenee esimerkiksi *Koti-
liedessä* vuonna 1930 julkaistuista mainoksista: ”Vaikka uudenaikainen
kodinsisustustaide tavoitteleeekin suurempaa yksinkertaisuutta, rauhal-
lisempaa kauneutta, ei tällä alalla kuitenkaan ole mitään ehdottomia
sääntöjä.”²⁰ Toisessa mainoksessa esimerkkinä oli kuva ruokasalinkalus-
tosta, jonka kerrottiin edustavan ”modernisoitua italialaista renessans-

sia”. Mainosteksti jatkui seuraavasti: ”Kuva puhunee itse puolestaan. Kodinsisustustöissämme otamme huomioon sisustustaitteessa ilmenevät pyrkimykset suurempaan yksinkertaisuuteen ja asiallisuuteen. Mutta samalla pyrimme välttämään h e t k e n o i k k u j a, joihin kyllästyään helposti. Aistikkuus, kestävä hienous ovat meidän päämäärämme.”²¹

Suhteessaan huonekalutaiteen murrokseen Boman noudatteli siis läheisesti Arttu Brummerin ajattelua, jossa huonekalujen valmistuksen luonne ja käytetyt materiaalit nousivat tärkeiksi elementeiksi muotokieleltään yksinkertaistuneiden huonekalujen taideluonteen säilyttäjänä. Tässä yhteydessä on tärkeää huomata, että Aallon huonekalut olivat myös käsityötä ja tarkkaa materiaalinvalintaa sisältävinä mitä huolellisinta ’laatutyötä’.²² Toisin kuin Brummer, Aalto ei kuitenkaan kirjoituksissaan korostanut laatutyön merkitystä modernin huonekalun taidekeinona. Vuosikymmenten kuluessa valmistuksen laadusta oli muodostunut se ominaisuus, johon Bomanin huonekalujen maine ensisijaisesti perustui. 1930-luvun vaihteessa Bomanin tuotannossa kysymys oli perinteisten valmistusperiaatteiden mukaisesta yksilöllisestä huonekaluvalmistuksesta, ja tätä periaatetta noudatettiin muotokieleltään uudistuneidenkin huonekalujen kohdalla. Bomanin tuotannon yleislinja vaikuttaisi olleen lopultakin kaukana funktionalistien kaavalemista universaaleista tyyppihuonekaluista.

Poikkeuksellinen Z?

Monella tapaa Bomanin muusta tuonaikaisesta tuotannosta poikkeava huonekalu oli ’säilytettäessä tilaasäästävä’, limitettävä Z-tuoli, jota Carl-Johan Boman ryhtyi suunnittelemaan vuonna 1930.²³ Uudet, kansainvälisen modernismin hengessä suunnitellut ’standardimalliset’ tuolit olivat usein pinottavia. Esimerkiksi Saksan Stuttgartissa, Deutsche Werkkundan järjestämässä ”Der Stuhl” -näyttelyssä vuonna 1928 oli esitelty pinottavia tuolimalleja, joiden valmistusmateriaalina oli metalli.²⁴ Bomanin kotikaupungissa Turun messuilla kesällä 1929 oli ollut esillä Otto Korhosen ja Alvar Aallon yhteistyön tuloksena syntynyt tuolimalli, jonka jalat oli kiinnitetty istuimen sivuille siten, että tuoleja voitiin pinota päällekkäin. Korhonen sai tuolikeksinnölleen Suomessa



Z-tuolin metalliputkesta taivutettua mallia valmisti helsinkiläinen Heteka O.Y.

patentin, joskin myöhemmin osoittautui, että Englannissa keksintö oli tehty jo useasti aikaisemmin.²⁵ Korhosen ja Aallon hedelmällinen yhteistyö jatkui Huonekalu- ja Rakennustyötehtaassa, ja pian Aalto nousi henkilökohtaisten yhteyksiensä sekä vuoden 1933 Milanon taideteollisuusnäyttelyn että ennen kaikkea samanvuotisen Lontoon näyttelyn menestysten kautta kansainväliseen maineeseen huonekalusuunnittelijana. Korhosen, Aallon ja kuten Renja Suominen-Kokkonen on korostanut myös Aallon vaimon, Aino Marsio-Aallon yhteistyö tuotti noina vuosina useita pinottavia tuoli- ja pöytämalleja, joista ensimmäinen oli teräsputkirungon ja taivutetun vaneri-istuimen yhdistänyt ns. hybridi-tuoli ja eittämättä tunnetuin kolmijalkainen jakkara no. 60 vuodelta 1933.²⁶ Tunnettuja ulkomaisia pinotuoliesimerkkejä tuolta ajalta ovat Robert Mallet-Stevensin tuoli vuodelta 1928 ja Mart Stamin patentoima tuoli vuodelta 1932. Carl-Johan Bomanin mielessä olivat muiden mahdollisten lähteiden joukossa ehkäpä samassa kaupungissa työskennelleiden Korhosen ja Aallon esimerkit hänen innostuessaan pinottavan tuolin suunnittelusta. Mutta kiinnostavasti Boman lähti ratkaisemaan

säilytettäessä pieneen tilaan sopivan tuolin ongelmaa eri tavalla: päällekkäin pinoamisen sijaan Bomanin tuoli varastoitiin lattialle viistosti peräkkäin.

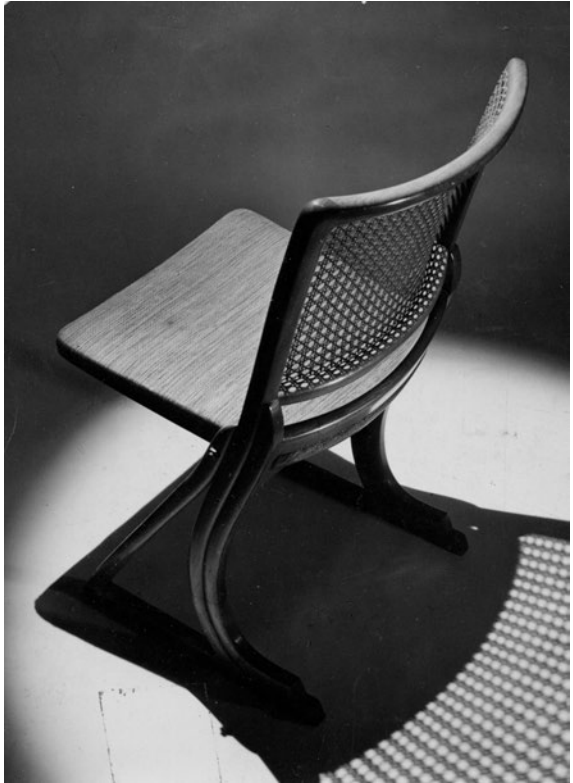
Ajatus peräkkäin limitettävästä tuolista ei ollut kuitenkaan tyystin ainutlaatuinen, minkä Boman saattoi todeta hakiessaan keksinnölleen patenttia eri maissa.²⁷ Limitettävyys liittyi ainakin amerikkalaisen Louis Dellertin vuonna 1932 patentoimaan tuoliin, jossa ylösnostettava istuin ja tuolin etuosaa kapeampi takaosa mahdollistivat tuolin limitettävyyden 'sylikkään'.²⁸ Mutta viistoon jonoon limittyvän Z-tuolin runko voitiin suunnitella vapaammin kuin Dellertin sylikkään pinottavat tuolit. Niinpä parannuksena aikaisempiin keksintöihin Z-tuolin patenttivaatimuksessa keskeiseksi väitteeksi nousikin, että tiiviin limitettävyyden lisäksi tuoli voitiin vapaasti muotoilla halutulla "taiteellisella" ja "viehättävällä" tavalla: "The present invention is directed to the provision of a form of a chair a plurality of which may be closely packed whilst still retaining any artistic and attractive design."²⁹

Z-tuoli voitiin valmistaa eri puumateriaaleista tai metallista sekä niiden yhdistelmistä. Istuin voitiin pehmustaa ja verhoilla tai säilyttää puupintaisena. Puusta valmistetun tuolin sivuosien paksuutta ja muotoa oli mahdollisuus (limitettävyyden sallimissa puitteissa) varioida, ja juuri rungon vahvuudesta riippui myös se, miten monta tuolia tiettyyn lattiapinta-alaan saatiin limitettäessä sopimaan. Kevyen, käsinojattoman



Tuolin ulkoasua saattoi varioida perusrakenteen pysyessä samana.

Tukholman kansallismuseon suomalaista taideteollisuutta esittelevässä näyttelyssä vuonna 1941 oli mukana rottinkiselkäinen Z.



pikkutuolin ohella keksintö voitiin valjastaa käsinjohtamiseen pehmustettuun nojatuoliin, jolloin istuimen tapaan myöskin käsinjohtajat olivat ylöskäännettävät. On syytä muistaa, että erilaisia muunnelmia yhdestä tuolimallista suunnitteli myöskin Alvar Aalto. Hän piirsi esimerkiksi useita erilaisia variaatioita edellä mainitusta hybridi-tuolista.³⁰ Bomanin tuolin variaointi erosi Aallon tuon ajan suunnitteluajattelusta nähdäkseni siinä, että Z:ssä muunneltavuuteen liittyi patentissa eritoten mainittu estetisoiva, kauniiksi tekemisen aspekti.

Uudet modernistiset huonekalut syntyivät usein julkisiin tiloihin.³¹ ”Kauniina” ja ”huolittuna” Z-tuoli todettiin sopivaksi kaikenlaisiin sisustuksiin. Mutta myös Z:n patenttiselityksissä huomiota kiinnitettiin nimenomaisesti tuolin käyttömahdollisuuksiin julkisissa tiloissa. Z:n

kerrottiin helpottavan käytännön tilanteita sellaisissa paikoissa, joissa tuoleja tarvittiin suuria määriä ja joissa niitä liikuteltiin ja varastoitiin: ravintoloissa, kahviloissa, kokoushuoneissa ja sairaaloissa. Tuolin ylöskäännettävä istuin oli puolestaan hyödyksi teatterien, luentosalien ja juhlasalien ahtaissa katsomoissa.³² Tuolin mainonnassakin Z:lle ominaisiksi kohteiksi mainittiin ensin ravintolat, kokoushuoneistot ja teatterit, mutta lopuksi myös kodit, erityisesti mainiten ”pienet nykyaikaiset huoneistot”.³³

Vuonna 1933 arkkitehti Gustaf Strengell julkaisi eräänlaisen kodin-sisustuksen osto-oppaan *Miten sisustan kotini kotimaisin esinein?*, jossa hän huonekalujen osalta totesi saman asian, mihin Z:n mainosesitteessäkin viitattiin: ”Nykyisten asuntojen ja asuinhuoneiden ahtaudesta on johtunut mahdollisimman vähän tilaa vievien ja samalla helposti siirrettävien huonekalujen tarve.”³⁴ Myös Alvar Aalto oli viitannut huonekalujen helppoon siirrettävyyteen niiden tärkeänä ominaisuutena tähdentäessään nykyaikaisen ihmisen liikunnallisuutta: asunnoissa suoritettavien ”koko perheen aamuvoimistelujen” ajaksi huonekaluja tuli voida vaivatta siirtää tyhjän lattiapinta-alan aikaansaamiseksi.³⁵ Vaikkakin Z:n suunnittelussa silmämääränä olivat ensisijaisesti muunlaiset tilat, oli se varsin sopiva keksintö myös koteja ajatellen. Pidettiinhan niiden keskeisenä sisustusongelmana pinta-alan pientenytymistä. Strengellin opaskirjan tarkoituksena oli olla apuna ”varsinkin maaseudun, maaseutukaupunkien ja tehdasyhdyskuntien suurille ostajapiireille”³⁶ kodin hankintoja tehtäessä, ja hän kiinnitti valinnoissaan huomiota myös huonekalujen hintaan.³⁷ Strengellin valitsemien pikkutuolien hinnat vaihtelivat 63 markasta 110 markkaan, joskaan kaikkien suositeltavien mallien hintatietoja ei ole kirjaan merkitty.³⁸ Vuonna 1935 Z-tuolin hinta oli puolestaan 95 markkaa³⁹ (174 mk vuonna 2001), joten ehkäpä Strengell ei olisi pitänyt Z-tuoliakaan liian kalliina suositeltavaksi ajattelemalleen kohderyhmälle.

Puurunkoista Z-tuolia valmistettiin Bomanin tehtaalla, ja metalliputkirunkoista versiota valmisti helsinkiläinen Heteka O.Y. On epäselvää, miten hyvin tuoli olisi voitu eri osiltaan standardoida ja sovittaa suurimittaiseen sarjavalmistukseen. Boman ei missään yhteydessä erityisesti puhu laajasta sarjatuotannosta Z:n valmistusmetodin, mutta hän totesi kylläkin tuolin valmistuskustannusten olevan edulliset.⁴⁰

Modernistien kansainvälisyysajatteluun sopien Carl-Johan Boman järjesteli aktiivisesti asioita Z-tuolin kansainvälisen tuotannon mahdollistamiseksi. Tuolin suojaaminen patenteilla eri maissa on jo itsessään viittaus tähän suuntaan. Boman oli yhteydessä useisiin pohjoismaisiin valmistajiin tuolin valmistamiseksi ja jälleenmyymiseksi paitsi näiden omilla, myös Euroopan ja Yhdysvaltain markkinoilla.⁴¹ Tuolia valmistettiin ilmeisesti jossain määrin ainakin Ruotsissa (Kooperativa Förbundet) ja Tanskassa (Fritz Hansen).⁴² Vuonna 1936 Carl-Johan Boman kirjoitti tuolia viedyn Englantiin ja Hollannistakin oli saatu tilaus.⁴³ Modernin huonekalun vastaanottoon liittyvien kansallisten erojen näkökulmasta katsoen on mielenkiintoista tietää, että Boman ajatteli Z-tuolin teräsputkimallin olevan tärkeämpi Saksassa, Ranskassa ja Yhdysvalloissa, kun taas koivusta valmistettu puuversio sopisi hänen mielestään paremmin Pohjoismaihin.⁴⁴

* * *

Carl-Johan Boman suunnitteli Z-tuolin aikana, jolloin huonekaluala Suomessa eli voimakkaasti tiedostettua murrosvaihetta. Carl-Johan Bomanille ja Bomanin huonekalutehtaalle huonekalujen perinteinen, pitkälti käsityöhön perustuva, teknistä taitoa ja tietoa edellyttämä laatuvalmistus oli osa vuosien varrella vakiintunutta identiteettiä, eikä funktionalistien edellyttämä mekaaninen joukkotuotanto suurina sarjoina tullut Bomanilla vielä 1930-luvun alussa kysymykseen.

Tarkoituksenmukaisuudessaan ja kansainvälisyydessään Z tuli kuitenkin Bomanin tuotannossa poikkeuksellisen lähelle oman aikansa radikaalifunktionalistien esittämiä esineiden suunnitteluperiaatteita. Tarkoituksena oli kehittää sellainen tuolityyppi, joka mahtuisi varastoitaessa pieneen tilaan. Z-tuolin innovatiivinen rakenne syntyi Bomanin etsiessä ratkaisua juuri tähän pinottavuuden tai limitettävyyden ongelmaan. Mutta mainittujen ominaisuuksien ohella on kiinnostavaa huomata, että tuolin patenti nimenomaisesti korosti sen esteettisen varioinnin mahdollisuutta. Niinpä Arttu Brummerin sanat vuodelta 1930 tulevat Z-tuolinkin kohdalla hyvin lähelle Carl-Johan Bomanin ajattelua: ”Esineen tarkoituksesta tulee ehdottomasti kasvaa ja kehittyä

sen muoto. Meidän aikamme on käytännöllisyyteen nähden – – asettanut paljon suuremmat vaatimukset kun ajat ennen meitä, ja niin on myös ensiksi esineelle löydettävä sen käytäntöä, sen funktiota vastaava muoto, ja tämän määräämän muodon saatamme sitten vasta tyyllisesti hioa.⁴⁵

30 vuotta myöhemmin — jopa satoja tuoleja neliömetrille!

1930- ja 1940-lukujen kuluessa Carl-Johan Boman suunnitteli ja valmisti *Z*-tuolistaan lukuisia erilaisia versioita. Vuonna 1941 Tukholman Kansallismuseossa suomalaista taideteollisuutta esittelevässä näyttelyssä *Z*-tuolista oli esillä malli, jonka runko oli puuta, selkänoja rottinkia ja istuin pehmustettu. Tuolista valmistettiin myös ns. terassimalli ulkokäyttöön, jolloin sen runko oli tavallista tukevampi. Pariisissa järjestetyissä keksintöjen kilpailuissa (Concours International d'Invention) vuosina 1951 ja 1952 tuoli palkittiin ensin hopea- ja sitten kultamitalilla. Vuoden 1954 Milanon X Triennalessa Boman esitti jälleen uuden version limituolistaan. *BZ*-tuoli poikkesi aikaisemmista limituoleista siten, että aikaisemman jalarakenteen sijaan *BZ*-tuolin etu- ja takajalat erkanivat tahoilleen ja myös alin vaakasuora poikkipuu oli poissa. Tuoli näytti erilaiselta, mutta limitettävyyden näkökulmasta se ei juurikaan poikennut aikaisemmista *Z*-tuoleista. Mutta lähes kolmekymmentä vuotta *Z*-tuolin patentoinnin jälkeen Boman tarttui jälleen uudella innolla tilaasäästävän tuolin kehittämiseen, ja vuonna 1960 hän jätti Suomen patentti- ja rekisterihallitukselle uuden anomuksen, jossa esiteltiin aikaisempaan nähden ratkaisevasti tehokkaammin limittyvä tuoli. Patentti numero 33 425, 'Vaakasuunnassa pinottavat tuolit – Horisontalt stapelbara stolar' julkaistiin 14.3.1964.⁴⁶

Bomanin uusi tuolipatentti erosi aikaisemmasta 1930-luvun *Z*-tuolista jalkarakenteen kohdalla. 1950-luvun *BZ*-tuolin tavoin uudessa tuolissa oli etu- ja takajalat, jotka yhdistyivät tuolin yläosassa kaartuen yhtenäisenä tuolin selkänojaksi. Uusi tuoli oli kuitenkin myös erilainen kuin *BZ*-tuoli, sillä sen etujalat jäivät leveysuunnassa takajalkojen sisäpuolelle siten, että limittäin asetettaessa tuolit voitiin asettaa suoraan jonoon aikaisemman viistottain etenevän jonon sijaan. Tuolien rungot



Milanon X Triennalella vuonna 1954 nähtiin Carl-Johan Bomanin uusi limituoli BZ.

saatiin näin niin tiiviisti toisiaan vasten, että jonossa ollessaan niiden väliin ei jäänyt patenttipiirustusten mukaan ollenkaan tyhjää tilaa.

Patentin pohjalta syntyi koivuvanerista taivutettu *Boman*-limituoli, jota valmisti Oy Wilhelm Schaumanin huonekalutehdas Jyväskylässä. Kun yhdelle neliometrille saatiin aikanaan mahtumaan 18–20 *Z*-tuolia, mahtui nyt *Boman*-tuoleja samaan tilaan lähes 50 kappaletta. Tuoli painoi vain 3,6 kiloa. Varastoitaessa tai kuljetettaessa tukevasti pakatut limitetyt tuolijonot voitiin pinota myös päällekkäin ohuiden välilevyjen avulla. Tällöin tuoleja saatiin sopimaan moninkertainen määrä samalle lattiapinta-alalle: kun 50 tuolia mahtui yhteen neliometriin, niin kolme kerrosta päällekkäin asetettuna samaiselle neliometrin lattiapinnalle saatiin sopimaan 150 tuolia. *Boman*-limituolia on käytetty mm. kirkoissa, museoissa ja konserttisaleissa.⁴⁷

Z-tuolin tapaan vuonna 1960 patentoidun tuolikeksinnön pohjalta oli mahdollista suunnitella erilaisia toteutuksia. Läpi koko 1960-luvun Boman suunnittelikin kymmeniä eri variaatioita limitettävästä tuolistaan. Hän suunnitteli eri muotoisia ja erilaisista materiaaleista toteutettuja selkänöjia ja istuimia erilaisine verhoilumateriaaleineen. Bomanin suunnitelmien mukaan tuolin runko voitiin valmistaa vanerin ohella myös metallista tai lasikuitumuovista. Teräsputkesta taivutettu tai ohuesta 5–9 mm:n metallilevystä leikattu tuolin runko saattoi olla entistäkin ohuempi, ja näin limitettynä tuolit mahtuivat entistäkin pie-



Kevyitä, koivuvanerista valmistettuja Boman-tuoleja mahtui neliömetrin alalle viisikymmentä. Tuolia valmisti Oy Wilh. Schaumanin huonekalutehdas Jyväskylässä.

nempään tilaan. Boman suunnitteli, että kevytmetallista, esim. alumiinista, tai vaihtoehtoisesti lasikuitumuovista valmistettua kevyttä muotoonpuristettua uuden patentin mukaista tuolia saataisiin sopimaan peräti 200 kappaletta neliömetrille. Kun näitä tuoleja pinottaisiin välilevyjen avulla päällekkäin, saataisiin samaan tilaan sopimaan 400 ja jopa 600 tuolia. Nämä huimat suunnitelmat jäivät kuitenkin paperille, sillä metalli- tai muovituolista ei Bomanin elinaikana ehditty valmistaa edes prototyyppejä.

FM Maija Mäkikalli valmistelee väitöskirjaa Bomanin huonekalutehtaan tuotannon modernisoitumisesta 1920- ja 1950-lukujen välisenä aikana. Uudelleenmuokattu artikkeli on julkaistu aikaisemmin otsikolla 'The problem of the nestable chair. From the Z chair to the *Boman chair*', *Scandinavian Journal of Design History*, Vol 6, Rhodos International Science and Art Publishers, Copenhagen 1996.

Viitteet

¹ Carl-Johan Bomania ja hänen tuolejaan koskevat tiedot perustuvat Bomanin henkilökohtaiseen arkistoon (CJBA), joka on järjestämättömänä, Bomanin suku-

laisten käyttöönantamana kirjoittajan hallussa. Tähän arkistoon nojaa myös artikkelissa monin paikoin erikseen viittaamatta hyödynnetty kirjoittajan pro gradu -tutkielma Maija Mäkikalli, *Traditio kohtaa modernin huonekalutaiteessa ja -teollisuudessa. Näkökulmana Bomanien perheyrittys ja Carl-Johan Bomanin huonekalut 1930–1938*, kulttuurihistoria, historian laitos, Turun yliopisto 1994.

² Tilaasäästävä tuoli. Luonnos patenttiselitykseksi s.a., Patentit, CJBA.

³ Patent no. 16 583 “Bakifrån inom varandra skjutbara stolar, länstolar o. dyl.” 14.6.1935. Patenttiaika laskettiin alkavaksi 16.12.1933, jolloin hakemus jätettiin Suomen patentti- ja rekisterihallitukselle. Lisäksi Carl-Johan Boman jätti tuolikeksinnölleen patenttihakemuksen vuoden 1934 loppuun mennessä ainakin Ruotsin, Tanskan, Englannin, Saksan, Ranskan, Itävallan ja Yhdysvaltojen patenttiviranomaisille. Bomanin arkistosta löytyvät Yhdysvaltain (pat. no. 2 146 932), Englannin (pat. no. 450 678) ja Ranskan (pat. no. 782 709) myöntämien patenttien asiakirjat. Säilynyt kirjeenvaihto Bomanin käyttämän patenttitoimiston Borenius & Co:n kanssa paljastaa, että patentit myönnettiin vuoteen 1937 mennessä tuolikeksinnölle myös Saksassa (pat. no. 651 193), Tanskassa (pat. no. 52 849) ja Itävallassa (pat. no. 149 818). Hakuprosessi Ruotsin patenttioikeuksien saamiseksi oli tuolloin vielä kesken. Patentit, CJBA.

⁴ 1920-luvun lopun ja 1930-luvun alun modernin taideteollisuuden murrosaikaa on käsitelty useissa tutkimuksissa. On puhuttu funktionalismin läpimurrosta ja suunnittelijoiden ristikkäisistä kannoista funktionalismin suhteen, sittemmin näitä näkemyksiä on kritisoitu funktionalismin yksipuolisesta painottamisesta ja lanseerattu ajatus modernismin monikasvoisuudesta. Ks. Leena Maunula, *Taideteollisuuden funktionalismin synty 1910–1940. ARS Suomen taide 5*. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 1990; Mäkikalli 1994; Marjo Wiberg, *The textile designer and the art of design: on the formation of a profession in Finland*. Publication series of the University of Art and Design Helsinki UIAH A 15, Helsinki 1996; Harri Kalha, *Muotupuolen merenneidon pauloissa. Suomen taideteollisuuden kultakausi: mielikuvat, markkinointi, diskurssit*. Apeiron, Suomen Historiallinen Seura ja Taideteollisuusmuseo, Helsinki 1997; *Finnish modern design: utopian ideals and everyday realities, 1930–1997*. Ed. by Marianne Aav and Nina Stritzler-Levine. The Brad Graduate Center for Studies in the Decorative Arts and Yale University Press, New Haven and London 1998; Pekka Suhonen, *Ei vain muodon vuoksi. Suomen taideteollisuusyhdistys 125*. Otava, Helsinki 2000. Ylivoimaisen laajasta Alvar Aaltoa koskevasta tutkimuksesta tässä on hyödynnetty seuraavia: *Alvar Aalto furniture*. Ed. by Juhani Pallasmaa. Museum of Finnish Architecture, Finnish Society of Crafts and Design and Artek, Helsinki 1984; Göran Schildt, *Nyky aika. Alvar Aallon tutustuminen funktionalismiin*. Otava, Helsinki 1985; Elina Standertskjöld, Alvar Aalto ja standardisointi. *The Art of Standards. Standardien taide*. Acanthus 1992, Museum of Finnish Architecture, Helsinki 1992 (myöh. Standertskjöld 1992a); Marjo-Riitta Simpanen, *Käsityö – Aalto. Inhimillinen tekijä*. Suomen käsityön museon julkaisuja 15, Jyväskylä 1998; Renja Suominen-Kokkonen, Aalto, Artek ja muotoilu. *Alvar Aalto ja Helsinki*. Toim. Eija Kämäräinen ja Arja Lehtonen. WSOY, Helsinki

- 1998 sekä *Alvar Aalto Designer*. Ed. by Pirkko Tuukkanen. Alvar Aalto Foundation and Alvar Aalto Museum, Jyväskylä 2002.
- ⁵ Tutkielmassani (Mäkikalli 1994) olen käsitellyt näitä teemoja Aallon, Brummerin sekä P. E. Blomstedtin 1920- ja 1930-lukujen taitteen kirjoitusten pohjalta. Lisäksi olen käyttänyt Göran Schildtin tulkintaa (Schildt 1985) Aallon suhteesta taiteeseen 1920-luvun ja 1930-luvun vaihteessa. Brummerin ajattelua ja roolia on käsitelty useissa edellisessä viitteessä mainituissa tutkimuksissa, ks. esim. Wiberg 1996, Kalha 1997 ja *Finnish modern design* 1998. Ks. myös *Arttu Brummer. Taideteollisuuden tulisielu*. Toim. Marianne Aav. VAPK-Kustannus, Taideteollisen korkeakoulun julkaisuja B 20, Helsinki 1991.
- ⁶ Vuosien varrella tehtaan nimi muuttui useaan kertaan: 1920-luvun alkupuolella A.B. N. Bomans Ångsnickeri O.Y. muuttui A/B N. Boman O/Y:ksi, sittemmin vuonna 1934 nimeksi tuli A.B N. Bomans Fabriker–O/Y N. Bomanin Tehtaat ja vuonna 1937 Oy Boman Ab.
- ⁷ Mäkikalli 1994. Ks. myös Paavo Susitaival, *Suomen puusepänteollisuuden vaihteita*. Suomen puusepänteollisuuden liiton julkaisu No 7, Lahti 1950, 160–171; Minna Sarantola-Weiss, *Kalusteita kaikille. Suomalaisen puusepänteollisuuden historia*. Puusepänteollisuuden liitto ry, Helsinki 1995, 39–40, 68–72. Vuoteen 1930 mennessä Bomanin tehdas osallistui huonekaluillaan hyvällä menestyksellä ainakin seuraaviin kansainvälisiin näyttelyihin: Kööpenhamina 1888, Pariisi 1889, Pariisi 1894, Nischni-Novgorod 1896, Pietari 1908, Monza 1925, Barcelona 1929. Vuonna 1925 yritykselle myönnettiin Ruotsin kuninkaallisen hovihankkijan arvonimi.
- ⁸ Ornamon syntytilanteesta ja tuolloisen Taideteollisuuskeskuskoulun suhteesta teollisuuteen ks. esim. Kerstin Smeds, Teollisuutta Suomeen! *Ateneum Maskerad. Taideteollisuuden muotoja ja murroksia. Taideteollinen korkeakoulu 130 vuotta*. Taideteollisen korkeakoulun julkaisuja B 62. Helsinki 1999, 93–94. Sisustusarkkitehdin ammattikunnan muotoutumisesta ks. Pekka Korvenmaa, Tilat ja tuolit. Näkökulmia suomalaiseen sisustusarkkitehtuuriin. *Yhteiset olohuoneet. Näkökulmia suomalaiseen sisustusarkkitehtuuriin 1949–1999*. Toim. Minna Sarantola-Weiss, Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 1999, 108, 118.
- ⁹ P. E. Blomstedt oli Aallon ohella toinen funktionalistiarkkitehti, joka kirjoitti innokkaasti myös taideteollisuudesta ko. vuosina. Boman valmisti Blomstedtin Liittopankkiin rakennuksen yläkerroksissa sijainneen Hotelli Carltonin sisustustöiden ohella myös Blomstedtin ”tyyppihuonekaluiksi” luonnehtimia huonekaluja. P. E. Blomstedt, Liittopankki. *Arkkitehti*, 2/1930. P. E. Blomstedtin suhteesta modernin arkkitehtuurin murrokseen ks. Elina Standertskjöld, *P. E. Blomstedt 1900–1935 Arkkitehti*. Abacus 6, Suomen rakennustaiteen museo, Helsinki 1996.
- ¹⁰ Ks. lähemmin Suhonen 2000, 128.
- ¹¹ Bomanin mainos, *Suomen Kuvalehti* 11/1930, 479.
- ¹² Brummerin ajattelusta ks. myös Wiberg 1996, 61–63; Kalha 1997, 198–201.
- ¹³ Petronius [Arttu Brummer], *Domus* 1/1933.
- ¹⁴ - r - [Arttu Brummer], Muodon yksinkertaistumisen vaara. *Domus* 1/1932, 16.

- ¹⁵ Schildt 1985, 195.
- ¹⁶ Schildt 1985, 195–202; Simpanen 1998, 41.
- ¹⁷ Alvar Aalto, Pienasunto? *Pienasunto?* Pienasuntojen rationalisoimisoston julkaisu taideteollisuusnäyttelyssä 1930 s.l. 1930, 22.
- ¹⁸ Aalto 1930, 24.
- ¹⁹ Ks. Bomanin mainokset *Domuksen* suomen- ja ruotsinkielisissä painoksissa. *Domus* 7/1931. Uuden muotokielen ohella tehtaalla valmistettiin asiakkaiden tilauksesta myös kertaustyylihuonekaluja.
- ²⁰ Bomanin mainos, *Kotiliesi* 4/1930, 158.
- ²¹ Bomanin mainos, *Kotiliesi* 9/1930, 368.
- ²² Ks. lähemmin Simpanen 1998, 21, 34–37.
- ²³ Carl-Johan Boman, Family chronicle, luonnos A, s.a. [1967–1968], CJBKirj., CJBA.
- ²⁴ Standertskjöld 1992, 96; *Svenskt möbellekikon III*. Red. av Ingegerd Henschen och Sten Blomberg. Malmö 1962, 597–598.
- ²⁵ Schildt 1985, 34–35.
- ²⁶ Suominen-Kokkonen 1998, 157, 163–168. Pinottava ominaisuus lisättiin hybridi-tuolin varhaisempaan versioon hieman myöhemmin koukistamalla teräsputkirungon alaosa. Göran Schildt, *The Decisive Years, Alvar Aalto Furniture* 1984, 70, 126–127. Ks. myös Elina Standertskjöld, Alvar Aallon standardipiirustukset 1929–1932. *The Art of Standards. Standardien taide*. Acanthus 1992, Museum of Finnish Architecture, Helsinki 1992 (myöh. Standertskjöld 1992b), 96–101.
- ²⁷ Patentointi ulkomailla edellytti tarkkoja tietoja vastaavanlaisista jo patentin suojaamista tuolimalleista. Puolustaessaan keksintöään Boman tutustui mm. edellä mainittuun Mart Stammin pinottavan teräsputkituolin Saksassa 24.7.1932 myönnettyyn patenttiin. Mart Stam kuului Bauhausin lähipiiriin ja yhdessä Marcel Breuerin ja Mies van der Rohen kanssa hän oli ensimmäisiä teräsputkihuonekalujen suunnittelijoita 1920-luvun puolivälissä ja heti sen jälkeen. Patentanmeldung A 7036 -34 Carl Johan Boman in Åbo. Vorschlag zur Erwiederung auf den Vorbescheid vom 1936. Neue Beschreibungseinleitung samt Patentansprüche. An das Patentamt in Wien Patentit, CJBA; Patentschrift nr 581 850, Mart Stam in Frankfurt a. M., Stuhl mit Stahlrohrgestell, Reichspatentamt, Deutsches Reich, 3.8.1933, Patentit, CJBA; Carl Mang, *Geschichte des modernen Möbels. Von der handwerklichen Fertigung zur industriellen Produktion*. Erweiterte Neuaufgabe. Stuttgart 1989 (1979), 101–104.
- ²⁸ U.S. Patent no. 1 897 126, 27.9.1932, Patentit, CJBA. Myöhemmin ainakin sveitsiläinen Armin Wirth suunnitteli alumiinirunkoisen (istuin- ja selkäosa olivat vaneria) vaakasuoraan limitettävän tuolin 1950-luvun alussa. *Contemporary Furniture. An International Review of Modern Furniture, 1950 to the Present*. Ed. by Klaus-Jürgen Sembach. London 1982, 64. Erittäin läheisesti Carl-Johan Bomanin Z-tuolia muistuttaa italialaisen, toisen maailmansodan jälkeen Brasiliaan muutaneen arkkitehdin Lina Bo Bardin (1914–1922) puinen terasseille ja kuisteille suunnittelema tuoli, jonka ideana on täysin Bomanin patentin mukai-

- sesti poikkipuulla, ylösnostettavalla istumella ja selkänojalla toisiinsa kiinnittävät sivujalakset. Mario Dal Fabbro, *Furniture for Modern Interiors*. New York 1954, 146.
- ²⁹ U.S. Patent no. 2 146 932, 14.2.1939, Patentit, CJBA.
- ³⁰ Standertskjöld 1992b, 97.
- ³¹ Ks. Penny Sparke, *Furniture. Twentieth-Century Design*. E. P. Dutton, New York 1986, 44; Standertskjöld 1992a, 85; Suhonen 2000, 127.
- ³² Tilaasäästävä tuoli. Luonnos patenttiselitykseksi s.a., Patentit, CJBA; ks. myös Z Fördelar. Muistiinpanoja tuolin ominaisuuksista s.a., Patentit, CJBA.
- ³³ “Nerokas äskettäin keksitty Z-tuoli (...)” irtomainos, Leikekokoelma, CJBA.
- ³⁴ Gustaf Strengell, *Miten sisustan kotini kotimaisin esinein? Käsikirja*. WSOY, Helsinki 1933, 62–63.
- ³⁵ Alvar Aalto, Asunomme-probleemina. *Domus* 8–10/1930, 176–177.
- ³⁶ Strengell 1933, 6.
- ³⁷ Strengell 1933, 63.
- ³⁸ Strengell 1933, 72–76.
- ³⁹ [Carl-Johan Boman] till Gemla Fabrikers Aktiebolag. Åbo, den 12 maj 1936, Kirjekokoelma, CJBA.
- ⁴⁰ [Carl-Johan Boman] till Verkställande Direktören för A.B. Svenska Möbelfabrikerna. Bodafors. Åbo den 9 april 1936, Kirjekokoelma, CJBA.
- ⁴¹ Ks. esim. Carl-Johan Boman till Verkställande Direktören för A.B Svenska Möbelfabrikerna 9.2.1936, Kirjekokoelma, CJBA; Produkter från Sverige–Products from Sweden till Carl-Johan Boman 5.7.1937, Kirjekokoelma, CJBA; Försäljningsförbindelse mellan Carl-Johan Boman och köpman Gustaf Anderson, Stockholm 16.4.1936, Sopimuskokoelma, CJBA; Kontrakt mellan fabrikant Carl-Johan Boman och O/Y Vilhelm Bork & Co. A/B 9.12.1935 (ei allekirjoitettu), Sopimuskokoelma, CJBA.
- ⁴² Carl-Johan Bomanin muistiinpanot Ulf Hård af Segerstadille lähettämäänsä kirjettä varten 19.1.1962, CJBA; O/Y Kloster A/B:n kirje Carl-Johan Bomanille 26.9.1938, CJBA.
- ⁴³ [Carl-Johan Boman] till Verkställande Direktören för A.B. Svenska Möbelfabrikerna 9.4.1936, Kirjekokoelma, CJBA.
- ⁴⁴ Carl-Johan Boman till A/B Swedish Invention Corporation 19.8.1935, Kirjekokoelma, CJBA.
- ⁴⁵ Arttu Brummer, Antikviteetit ja koti. *Domus* 3/1930.
- ⁴⁶ Suomen patentti- ja rekisterihallituksen patentti no. 33 425: “Vaakasuunnassa pinottavat tuolit–Horisontalt stapelbara stolar”, Patentit, CJBA. Samoin kuin Z-tuolillekin aikanaan, Boman haki patenttisuojan uudelle limituolikeksinnölleen myös muissa maissa. Tuoli patentoitiin Englannissa (no. 928,202), Italiassa (no. 654,580), Norjassa (104,720), Ranskassa (1,299,832), Ruotsissa (193,364), Yhdysvalloissa (3,087,755) ja Länsi-Saksassa (1,286,716). Suomen, Ruotsin, Yhdysvaltain, Saksan ja Italian patenttiasiakirjat, Patentit, CJBA; “Tuolihuoliako?” Boman limituolin esite, s.a. [1965], CJBA.
- ⁴⁷ “Tuolihuoliako?” Boman limituolin esite, s.a. [1965], CJBA.

ORIENTIN LUMO – ITÄ TOISENA

Marjo Kaartinen

Arabia – Isfahanin sametinmusta yö – Marrakeshin käärmeenlumoojat – Gizan pyramidit – Bosporin kultainen sarvi – kolme Itämaan tietäjää kamelien selässä hiekka-autiomaassa. Itämaisten mielikuvien lista jatkuisi pitkään. Tumma, salaperäinen, täynnä muinaisia mysteerejä, kulttuurimme kehto, vesipiipuntuoksuinen Itä — isolla alkukirjaimella puhuttaessa mielikuvien paikasta, pienellä puhuttaessa ilmansuunnasta — on kulttuurisessa kuvastossamme kohtalaisen yhtenäinen tuote vailla suurempia maantieteellisiä tai etnisiä eroavaisuuksia. Tämä kuvastomme, länsimaiset käsitykset Idästä, Orientista, kuuluu käsitteen *orientalism* alle.

Käsitteen lanseerasi Edward W. Said, 1935 Jerusalemissa syntynyt amerikkalainen kirjallisuudentutkija ja professori. Orientalismi on siitä mainio ’ismi’, että se on vinyt kulttuurintutkimusta huiman harppauksen eteenpäin. Nykyisin käsitettä ei voi ohittaa, jos ylipäättään haluaa lähestyä toiseuden ongelmaavyyhteä. Saidin kuuluisin tutkimus on *Orientalism. Western Conceptions of the Orient* (länsimaisia käsityksiä Orientista) vuodelta 1978; se on perusteos kolonialistisen diskursusin (diskurssi tarkoittaa tässä likipitään samaa kuin teksti tai puhe laajasti ymmärrettynä) pohdinnalle ja sopii sovellettavaksi monille tieteenaloille. Saidin lähtökohtana laajemminkin voidaan pitää hänen

myöhemmästä teoksestaan *Culture and Imperialism* löytyvää teesiään: ”meille muut maailman alueet ovat vailla mainitsemisenarvoista elämää, historiaa tai kulttuuria. Jos siellä jotain on, se on korruptoitunutta, takaperoista, toivotonta.”¹

Saidin orientalismi on kohtalaisen tarkkaan määritelty käsite, mutta sen lainalaisuuksia voidaan soveltaa muihinkin maanosiin kuin Orienttiin. Näin samankaltainen toiseuden näkökulma Afrikkaan voi olla *afrikanismia* ja samankaltainen näkökulma tropiikkiin *tropikalismia*. Vaikka termit kuulostavat kaikkineen ehkä väkisin muotoilluilta, ne ovat kuitenkin käyttökelpoisia apuvälineitä, kun halutaan puhua tietynlaisista toiseuksista ja erotella toiseuden tyyppejä.²

Orientti ja orientalistiikka

Ennen kuin katsomme tarkemmin, mitä Saidin ajatukset pitävät sisälleen, tirkistämme lyhyesti käsitteisiin Orientti ja orientalistiikka, jotta orientalismi hahmottuisi niistä erilliseksi ajatusrakennelmaksi. Orientti, Itä, määrittäyty eri näkökulmista eri tavalla. Ennen 1800-lukua eurooppalaiset yleensä määrittelivät Orientiksi Intian ja Raamatun maat, sitten mieluummin Lähi-idäksi; amerikkalaisille se mieltäyty enemmän Kaukoidäksi, lähinnä Kiinaksi ja Japaniksi.³ Suomalaisille Orientti epäilemättä tuo mieleen Istanbulin ja Tuhannen ja yhden yön tarinat, mikä liittyy suoraan eurooppalaiseen 1800-luvun romantiikan ideaaleihin. Kaj Öhrnberg kuvaa runollisesti Idän määrittymistä:

Romantiikan kauden eurooppalaiselle Idäksi vakiintui Lähi-idän islamilainen maailma. Tämä itä alkoi jo Euroopasta: yhdelle Venetsiasta, toiselle Balkanilta, ja se kattoi koko Välimeren eteläpuolisen alueen Marokosta Persiaan; hengeltään se oli Tuhannen ja yhden yön ja persialaisen runouden maailma, ulkonaisilta puitteiltaan taas Kairon ja Konstantinopolin eksoottisten kaupunkinäkökymien tai Arabian ja Saharan aavikoiden villinromanttisen luonnon maisema. Venäjällä romantikot löysivät oman Itänsä: Kaukasian, Keski-Aasia sekä ehkä hieman yllättäen Uralin takamaat.⁴

Romantiikan kaudella orientalistiikka näkyi Euroopassa ja myös Suomessa kansatieteellisissä kokoelmissa. Museoiden synnyn taustalla oli

kulttuuridarwinistinen ajattelu, joka erotteli kulttuurit toisistaan eriarvoisiksi. Huomattavaa on, että Orienttia pidettiin kuitenkin tärkeänä. Orientti, toisin kuin esimerkiksi Afrikka, ei ollut primitiivinen.⁵

Terminä Orientti juontaa juurensa latinasta; oriens merkitsee nousevaa — itä kun on suunta, josta aurinko nousee. Occidere tarkoittaa vastaavasti laskemista ja Oksidentti auringonlaskun maata. Näin itä ja länsi olivat vastakohtat. Maantieteellinen vastakohtaisuus muuttui pian ideologiseksi; maailma jaettiin oikeaan länteen ja kaikkiin puolin huonompaan muuhun maailmaan.⁶

Klassinen orientalistiikka puolestaan oli kielitiedettä, joka keskittyi itämaisten kielten, muun muassa sanskritin tutkimiseen, tekstien kääntämiseen ja tulkittamiseen. Esimerkiksi Upsalan yliopistossa saattoi opiskella jo 1600-luvulla itämaisia kieliä. Keskipisteessä oli Raamattu, joten kielivalikoimassa oli ennen kaikkea heprea, syyria, kaldea ja arabia.⁷

Öhrnberg katsoo, että ”lännen suhdetta itään määräsi 1700-luvun loppupuolelta lähtien kolme tekijää: lännen kaikenpuolista ylemmyyttä korostava imperialistinen aatemaailma, romanttinen eksotiikan kaipuu sekä vieraiden kulttuurien ja kielten tieteellinen tutkimus”. Näiden kolmen yhteisvaikutuksesta syntyi stereotypia itämaisista kulttuureista ja ihmisistä, jonka avulla selitettiin, miksi Itä oli erilainen.⁸

Öhrnberg toteaa edelleen, että Suomessa klassinen orientalistiikka on käytännössä yhtä kuin Georg August Wallin (1811–1852). Walli-



Georg August Wallin. Robert Wilhelm Ekman 1853. Öljy kankaalle. Helsingin yliopiston museo. Kuva Matti Ruotsalainen

nista löytyi romanttisen seikkailijan piirteitä: hän tekeytyi arabiksi arabien pariin, mutta kuten Öhrnberg toteaa, muuttui sitä kriittisemmäksi alueen asukkaita kohtaan mitä pidempään hän Lähi-idässä oli. Hän ei kuitenkaan erotellut alueen valtauskontojen harjoittajia toisistaan erityisillä laatuksiteereillä, vaan sekä kristityt, juutalaiset että muslimit saivat osansa hänen arvostelustaan. Wallin näki Orientin ihmiset kaikki epäluotettavina ja lapsina — eikä uskonto, jota he sattuiivat harjoittamaan, tehnyt tähän mitään merkittävää eroa.⁹

Otso Kantokorpi näkee Wallinin kauden romanttisen eskapismien ja eksotiikan korvautuvan 1900-luvun taitteen lähestyessä ajatuksella Orientista laboratoriona ja tutkimuskohteena ja katsoo syyn tähän olleen kolonialismi ja hyötyajattelun nousu.¹⁰ Miltei väistämättä Suomessakin orientalistiikan historiaan tuli kuvaan mukaan myös rotuajattelu. Esimerkiksi juutalaiskysymykselle haettiin vastausta Palestiinasta. Esimerkiksi professori Harri Holma (1886–1954) näyttäytyy tässä valossa selvästi aikansa lapsena. Öhrnberg korostaa, että Holman ajattelussa ”yhdistyvät – – rotuteoriat ja toisaalta ammatin mukanaan tuoma tietyllä tavalla kylmän reaali poliittinen asenne pahimmillaan erittäin arveluttavalla tavalla”. Holma oli kiinnostunut siitä, mistä tehtäisiin saataisiin raaka-aineet ja mistä saataisiin kuluttajia niiden tuotteille sekä mihin liikaväestö joutuisi sadan vuoden kuluttua. Hän totesi, että ”nykyaikaisen valtion välttämätön edellytys on kuten tunnettu juuri onnellinen siirtomaapolitiikka”.¹¹ Suomalaiset Holman tavoin eivät välttämättä kuitenkaan hyväksyneet kaikkien kolonisaatiopyrkimyksiä. Kun vaikkapa turkkilaisilla oli tällaisia hankkeita, niitä paheksuttiin.¹²

Turkki onkin ollut oma lukunsa länsimaisessa historiassa. Kun Soliman II Suuri joukkoineen kolkutteli Wienin porteilla 1529, Eurooppa koki yhden historiansa suurimmista säikähdyksistä. Hyvässä muistissa oli vielä traumaattinen Bysantin ja etenkin Konstantinopolin menetykset turkkilaisille 31.5.1453. Tämän jälkeen Osmanien valtakunta oli merkinnyt Euroopalle Suurta Vihollista, petojen valtakuntaa, pahuuden ja pakanuuden pesää. Tästä huolimatta Turkki ei kuitenkaan ollut irrallaan Euroopasta, sillä vaikutteet kulkivat suuntaan ja toiseen. Esimerkiksi ensimmäiset tiedot kahvilakulttuurista kuultiin Konstantinopolista aivan 1500-luvun alussa, ja sieltä tulivat uuden ajan alun merkittävät puutarhakukat kuten tulppaanit, narsissit, anemonet ja krookukset.¹³

Turkin romantisointi alkoi toden teolla 1700-luvulla. Tuolloin itämaisuus oli suurta huutoa niin pukumuodissa — naiset mm. suosivat päähineinään turbaaneja — kuin arkkitehtuurissa ja sisustuksessa. Kustaa III:n aikana Ruotsissa ja sitä kautta tietysti Suomessakin nähtiin turkkilaisuutia: divaaneja hankittiin, rakennettiin turkkilaisia kioskeja ja kuunneltiin oopperoita, joiden päähenkilöinä oli sulttaaneja ja seraljeja.¹⁴

Paluu orientalismiin

Seuraavaksi tarkastelen Saidin orientalisimia hieman tarkemmin. Hän hyväksyy *orientalistiksi* kenet tahansa, joka opettaa, kirjoittaa tai tutkii Orienttia. Se mitä tällainen ihminen tekee, on *orientalisimia*, vaikkakin nykyisin käytetään usein kiertoilmauksia kuten orienttitutkimus tai aluetutkimus jne.¹⁵ Tällaisessa määritelmässä jäädään siis lähelle sitä, mitä on edellä puheena ollut orientalistiikka.

Said antaa termilleen muitakin, kannaltamme keskeisempiä määritelmiä. Toiseksi lähtökohdakseen Said ottaa Orientin erityisaseman *läntisessä kokemuksessa*: Orientti ei ole vain maantieteellisesti liitoksissa Eurooppaan, vaan se on myös paikka, jossa sijaitsevat eurooppalaisten suurimmat, rikkaimmat ja vanhimmat siirtomaat. Se on myös paikka, jossa Euroopan sivilisaatioiden ja kielten lähteet tunnustetusti ovat; Orientti on lännen kulttuurinen kilpailija ja yksi läntisten ihmisten syvimmistä ja toistuvimmista toiseuden kuvista.¹⁶ Keskeistä tässä on Idän ja Lännen välinen ero, jonka läntiset ihmiset ovat hyväksyneet ja jota he ovat pitäneet itsestäänselvänä. Tämä orientalisimi lukee sisäänä niin Aiskhyloksen, Danten kuin Karl Marxinkin.¹⁷

Kolmanneksi orientalisimi on läntinen tapana hallita ja muotoilla Orienttia uudelleen. Tämä on kahta edellistä määrittystä enemmän historiallisesti ja materiaalisesti määrittävä; alkukohta voitaisiin nähdä 1700-luvun loppupuolella. Tämä tarkoittaa Idän kanssa toimeentulemistä, siitä lausuntojen ja päätelmien tekemistä, sen kuvailua ja sen opettamista.¹⁸

Orientalismin Orientti ei ole pelkästään imaginäärinen, mielikuivituksen tuote, vaan mitä suurimmassa määrin materiaallinen. Se on kes-

keinen osa eurooppalaisen sivilisaation ja kulttuurin aineistoa.¹⁹ Said korostaa kuitenkin, että Orientti ei ole sisäsyttyinen luonnonlaki. Se ei ole vain *siellä*, aivan kuten Oksidentti, Länsi, ei ole myöskään vain *täällä*. Said viittaa valistushistorioitsija Giambattista Vicoon, joka sanoi ihmisten tekevän itse historiansa. Ajatuksen voi laajentaa maantieteeseen: sellaiset paikat, alueet ja maantieteelliset sektorit, jotka ovat Oksidenttia tai Orienttia, ovat ihmisten laatimia. Aivan kuin Länsi, myös Itä on *aate*, jolla on historiansa ja ajatustraditionsa, kuvakielensä ja aakkosensa. Nämä kaksi maantieteellistä kokonaisuutta kannattelevat ja josain määrin myös heijastelevat toisiaan.²⁰ Said korostaa kuitenkin, että olisi väärin ajatella Orientin olevan olennaisesti aate tai luomus, jolla ei olisi vastaavaa todellisuutta olemassa, mutta itse hän kuitenkin keskittyy mielikuvaorienttiin, jolle todellinen itä ei ole keskeinen.²¹

Tästä mielikuva-Orienttiin keskittymisestä Saidia kritisoi mm. Tuula Sakaranaho, joka kirjoittaa, että orientalismin ei ole kiinnostunut siitä, mitä itä tai vaikkapa muslimi on. Hän näkee tällaisten toiseuden kuvien siirtävän toiseen kulttuuriin kuuluvat väistämättömään toiseuteen. Ne luovat pikemmin jämhäntäneitä kuvia kuin historiallisia tai yksilöä koskevia kertomuksia. Tästä seuraa, että Orientin ihmisillä ei ole ääntä orientalismin näyttämöllä.²²

Mielestäni orientalismin peruslähtökohta on kuitenkin se, että länsimaista katsetta itseään katsotaan kriittisesti sekä todetaan ne tekniikat ja tavat, joilla Itää tehdään toiseksi. Tämän jälkeen muille syntyy tietysti tilaisuus siirtyä Lännen katseen toiselle puolelle ja tarkastella sitä, mitä Orientti oikeasti on. Kysymys ei siis ole ollenkaan samoista asioista: toisessa on kyse Idän kuvasta, toisessa idästä. Mielestäni on selvää, että ennen kuin voimme oikeasti nähdä idän, meidän tulee tulla tietoisiksi niistä prosesseista, joilla siitä kuvaa luomme. Juuri tähän Saidin orientalismin tuo mahdollisuuden.

Reina Lewis huomauttaakin, että Saidille orientalismin ei koskaan ole viatonta. Päinvastoin, koska se oli tietoista ja tiedostettua, orientalismin tarjosi Lännelle mahdollisuuden laillistaa hallintonsa.²³ Orientalismiin liittyy siis myös aina valtasuhde, hallitsemisen ja monimutkaisen hegemonian suhde.²⁴ Reina Lewis viittaa (myös Saidin teoksessaan tarkastelemaan) Michel Foucault'hon ja toteaa, että valta on aina diskursiivista, keskustelevaa. Valta on tuottavaa eikä koskaan vain tukahduttavaa; se

ei vain laskeudu ylhäältä alas kieltojen varassa vaan pikemminkin siirtää ihmisiä erityisiin subjektin asemiin. Näin valta voidaan nähdä verkkona, jota kukaan ei erityisesti omista tai kontrolloi.²⁵

Tästä valtasuhteesta seuraa käytännössä kuitenkin, että Orientti nähdään aina erilaisena ja lopulta huonompana kuin Oksidentti. Orientalismi pyrkiikin osoittamaan, miten eurooppalainen kulttuuri vahvistui ja muodosti identiteettiään asettumalla Orientin vastakohtaksi.²⁶ Orienttia ei orientalisoitu vain, koska sen havaittiin olevan orientaali, vaan koska siitä pystyttiin tekemään sellainen.

Esimerkkinä orientalisaatiosta Said mainitsee, kirjallisuudentutkija kun on, Gustave Flaubert'n egyptiläisen kurtisaanin, josta tuli itämaisen naisen kuvauksessa hyvin keskeinen: tämä nainen ei koskaan puhunut itsestään, ei ilmaissut tunteitaan, läsnäoloaan tai historiaansa. Mies puhui hänen puolestaan ja edusti häntä. Mies oli Idässä vierasmaalainen, melko varakas, ja historialliset tosiasiat tekivät mahdolliseksi sen, että hän pystyi hallitsemaan naisen ruumista ja myös puhumaan hänen puolestaan, kertomaan, millä tavoin nainen oli itämainen. Saidin mielestä tämä suhde on tyypillinen ja toistuva Idän ja Lännen suhteiden verkossa.²⁷ Orientalismi liittyy saumattomasti Euroopan ideaan, ajatukseen siitä, että me olemme muiden vastakohta tai ainakin muita parempia.²⁸ Kyseessä on itsen määrittäminen toisen kautta.

Saidin kriitikot ja orientalismi

Saidin teoksen synnyttämä koulukunta on esittänyt myös kritiikkiä oppi-isäänsä kohtaan.²⁹ Näyttäisi siltä, että erityisesti feministiseen teoriaan painottuneet tutkijat ovat nähneet Saidin orientalismin yksitotisena, monoliittisena, ja esittäneet, että on olemassa monia erilaisia orientalismeja, jotka ovat sisäisesti monimuotoisia ja epävakaita.³⁰ Tämä heterogeenisuus voi heidän mukaansa ulottua jopa yhteen tekstiin, jonka sisällä voi esiintyä sen erilaisia muotoja. Lisa Lowe esittää, että esimerkiksi Saidin analysoima Flaubert'n orientalismi vaihtelee paljon hänen eri teoksissaan: se voi olla rodullista, sukupuolista, sentimentalistista, parodista tai se voi ilmentää romanttista halua. Yleisesti Lowe

katsoo tärkeäksi, että orientalismiin tuodaan mukaan käsitteet sukupuoli, rotu, kansallisuus ja luokka.³¹

Lisa Lowen tavoin myös Reina Lewis on kiinnostunut näistä käsitteistä. Lewisin pääargumentti on, että imperialismilla oli tärkeä rooli eurooppalaisten naisten ammatillisen luovuuden rakentumisessa. Hän haluaa osoittaa naisen katseen erityisyyden kritiikkinä Saidin orientalismille: hän näkee Saidin koloniaalisen kohteen yhteneväisenä ja lähtökohtaisesti miehisenä. Jos naisen katseen erityisyys tunnustetaan, orientalmi ei olekaan vain tarkoitushakuista ja monoliittista diskursusia, jonka kolonialistinen subjekti, yksimielinen mies julistaa. Lewis korostaa, että naisetkin tuottivat imperialistia kuvia ja että naisten kuvien tarkasteleminen voi avata kiintoisia näkymiä rodun ja sukupuolen ideologioihin.³²

Lewis toteaa kuitenkin perustellusti, että länsimaisten naisten orientalmi on ollut toisenlaista kuin miesten. Tämän väitteen hän pohjaa sille, että naisten pääsy miehiltä suljettuihin tiloihin — kuten haaremisiin — tuotti eroja Saidia vähemmän vähättelevästi ja vähemmän ehdottomasti erottelevan katseen kohti Orienttia ja kohti orientaloitua ”toista”. Lewis korostaa kuitenkin, että naiset eivät olleet rasmin tai kolonialismin vastustajia. Myös he hyötyivät suhteestaan Orienttiin.³³

Naiset nousivat tietysti kirjoittaessaan esimerkiksi matkakirjoja yli oman naisenroolinsa, mutta pitäytyivät tämän jälkeen tiukasti oman kulttuurinsa normeissa: kritisivat paikallisten tapoja, pukeutumista jne. He siis vahvistivat kolonialistisia sääntöjä siinä missä miehetkin. Naiset kuitenkin usein tunsivat sympatiaa sorrettuja kolonioiden naisia kohtaan ja katsoivat, että valkoisten naisten tuli auttaa vapauttamaan esimerkiksi intialaiset naiset miesten — ehkä tässä yhteydessä voitaisiin puhua jopa valkoisen naisen taakasta. Lewisin mielestä olisi väärin tulkita tämä feminismitiksi tai pyrkimykseksi minkäänlaiseen tasa-arvoon, sillä naisten(kin) sympatiaa rajoitti aina sitoumus olettamukseen valkoisen kulttuurin paremmuudesta ja ylemmyydestä.³⁴

Olkoon lähtökohtamme siis Said-kriitikkojen mukaisesti se, että orientalmiakin on lähestyttävä moniäänisenä ja heterogeenisenä. Tällöin voidaan etsiä todisteita johtoaseman vastaisista tai alistettujen ryhmien äänistä, jotka voivat kilpailla valtaapitävän diskurssin kanssa tai sitten uudistaa sen valtasuhteita.

Esimerkkinä siitä, millaisia eroja naisten ja miesten tuottamat tekstit sisältävät, Lisa Lowe esittää englantilaisen suurlähettilään rouvan Lady Mary Wortley Montagun *Kirjeet Turkin suurlähetystöstä (1717–1718)*.³⁵ Montagu erottautui edeltäjistään, miehistä jotka olivat kirjoittaneet Levantista; hän arvosteli perinnettä, jolla naisista, avioliitosta, seksuaalisuudesta ja turkkilaisista tavoista oli kirjoitettu. Montagu katsoi, että näitä asioita oli ymmärretty väärin, ja katsoo itse naisena saaneensa paremman kuvan asioista. Lowe näkee Montagun kirjeet ristiriitaisina: yhtäältä asemassaan suurlähettilään vaimona Lady Mary kirjoitti perinteen sisällä, näki Orientin eksoottisena, koristeellisena, salaperäisenä, mutta toisaalta, toisin kuin miehet ennen häntä, Montagu kirjoittaa ja vertaa turkkilaisten naisten elämää eurooppalaisiin naisiin. Kyseessä on samuuden ja eron retoriikka, kielelliset käytännöt: vertaillaessaan eurooppalaisia ja turkkilaisia naisia Montagu luottaa vakiintuneisiin kulttuurisiin käsityksiin Idän ja Lännen eroista ja asettaa ne vastakohdiksi.³⁶ Montagu kirjoittaa:

Minulle on erityinen ilo lukea matkoista Levanttiin. Ne ovat yleisesti ottaen niin kaukana totuudesta ja täynnä hupsuuksia, että olen erityisen huvittunut niistä. Aina miehet kertovat naisista, joita he eivät varmasti koskaan nähneet, ja puhuvat viisaasti miesten neroudesta, vaikkeivät koskaan ole päässeet heidän seuraansa. Ja usein he kuvaavat moskeijoita, joihin he eivät ole uskaltaneet kurkistaakaan.³⁷

Aiemmat kirjoittajat olivatkin innokkaasti kirjoittaneet melodramaattisia tarinoita turkkilaisten riistosta ja brutaalista kohtelusta, haaremeista, eunukkien julmuudesta ja orjatyttöjen rumuudesta. Kirjeissään Montagu kumoaa tällaiset väitteet ja esittää tuolloin uudenlaisen näkemyksen turkkilaisen naisen asemasta:

On helppoa nähdä, että turkkilaisilla naisilla on enemmän vapautta kuin meillä on, sillä kukaan nainen mistään säädystä ei koskaan mene kadulle ilman kahta liinaa, joista toinen peittää hänen kasvonsa (paitsi silmät) ja toinen peittää pään.

Nämä loppumattomat naamiaiset antavat heille pysyvän vapauden seurata päähänpistojaan tulematta keksityiksi. Heidän ei tarvitse myöskään pelätä aviomiestensä paheksuntaa, sillä naiset ovat rikkaita, ja heillä on oma omaisuutensa omissa käsissään, jonka he voivat ottaa

mukaansa avioerossa sen lisäksi, mitä aviomies on heille velvoitettu antamaan. Kaiken kaikkiaan katson turkkilaista naista imperiumin vapaana ihmisenä.³⁸

Uutta Montagun näkökulmassa oli se, että hänen mielestään aiemmin vankeutena nähdyt ilmiöt olivatkin vapautta. Hän jopa sanoi, että turkkilaiset olivat vapaampia kuin englantilaiset naiset. Hän myös näki haaremin varsin eri valossa kuin miehet. Ehkä miehinen katse liittyikin haaremin näkemiseen bordellina. Taidehistorioitsija Anna Tuovinen toteaa länsimaisten haaremikuvausten yleensäkin olleen bordelli-ilma-
piirin sävyttämiä:

Kuvatut interiöörit ovat voimakkaasti rajattuja ja eksoottisella rekvi-
siitalla ylellisen sensuelleiksi muurattuja naisten pesiä, jotka rinnastan
pariisilaisen kurtisaanin budoaariin. Kalleimmissa ja ylellisimmissä
pariisilaisissa bordelleissa oli usein myös ”itämainen” salonki – –³⁹

Muutamia sanoja matkakirjoittelusta

Lowe katsoo Euroopan paremmuuden osoittamisen olleen keskeinen syy kirjoittaa matkakirjoja. 1700-luvulta lähtien Orientti oli eksoottinen, sivistymätön Euroopan vastapaino ja alleviivasi näin Euroopan tietävyyttä, pystyvyyttä ja voimakkuutta, sanalla sanoen paremmuutta.⁴⁰ Toiseksi matkailijoiden kohtaamat oudot ja hämmentävät käytänteet ja tavat toimivat vertauskuvina siitä, miten vaikeaa oli ylläpitää kulttuurisia instituutioita ja samalla vastata toiseuden tarjoamiin haasteisiin. Vaikea oli myös imperialismin keskeinen haaste: miten kulttuurisia normeja voitaisiin järjestää, kun normi onkin erilaisuus.⁴¹

Kolmanneksi keskeiseksi matkakirjoittelun motiiviksi nousi selviytyminen Lännessä olevista sisäisistä haasteista, joita olivat ennen kaikkea sosiaaliset erot ja muutokset. Esimerkiksi Lowe antaa Englannin, jossa haasteena olivat uskonnolliset kiistat, kasvava parlamentarismi, nopeasti kehittyvä teollisuus ja alati kasvava työväenluokka, sekä Ranskan, jossa aristokratia heikkeni, tasavaltalaiset äänenpainot voimistuvat ja talonpoikaiskapinat rasittivat hallintoa. Näihin hallintokoneiston ongelmiin utooppinen kirjallisuus tarjosi mallin hegemonian ylläpitä-

miseksi.⁴² Toisen hallitseminen antoi siis mallin itsen hallitsemiseksi. Tähän liittyen Lowe toteaa, että matkakirjallisuus myös sääтели sosiaalisia riitoja, jotka vaivasivat vanhoja monarkioita siirtämällä sisäiset haasteet sosiaalisesta järjestyksestä fantasiaiksi ulkopuolisesta toiseudesta.⁴³ Matkakirjoja ei kirjoitettu tyhjiöön. Niillä oli poliittinen tehtävä.

Matkakirjoittelussa on nähtävissä ainakin kaksi keskeistä strategiaa, joita voidaan pitää ainakin jossakin määrin poliittisina. Poliittisuus näkyy viimeistään kolonialistisessa katseessa, toista luovassa tavassa katsoa ja hallita. Ensimmäinen näistä on toisen historiattomuus. Pratt toteaa, että postkolonialistiselle, siis kolonialismin jälkeisen kauden, matkailijalle ns. kolmas maailma näyttää yhä edelleen tyhjältä: kaikki on turhanpäiväistä, triviaalia, epäinhimillistä ja vääristynyttä.⁴⁴ Se mitä nähdään, ei sisällä mitään.

Toinen näkökulma on kaiken–näkemäni–hallitsija–asenne.⁴⁵ Siinä länsimainen katsoja katsoo toista, esimerkiksi maisemaa tai ihmistä kolonialistisesta herruuden ja hallitsemisen näkökulmasta. Usein tämä näkyy konkreettisestikin pyrkimyksissä nähdä suuria kokonaisuuksia, panoraamoja toisesta.

Katsotaan seuraavaksi joitakin esimerkkejä kolmesta suomalaisesta Orienttiin suuntaavasta matkakirjasta. Kyseessä on Egyptistä kertova kirjallisuus, ja vaikka kyseessä on Afrikan manner, miellämme Egyptin enemmän arabialaiseksi kuin afrikkalaiseksi, joten esimerkkinä lienevät kelvollisia orientalismin-kategoriaan.

Suomalaiset ja Egyptin mysteerit

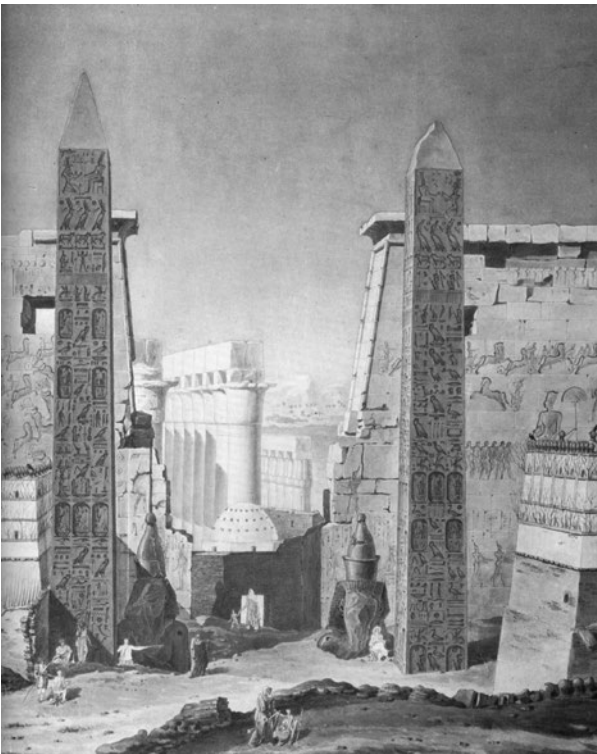
Eräs suomalaisten kestoosuusikkiromaaneista, Mika Waltarin *Sinuhe egyptiläinen* (1945), on mainio osoitus siitä, miten erityislaatuinen suhde suomalaisilla on Egyptiin ja erityisesti muinaiseen Egyptiin. Sinuhe, muinainen thebalainen lääkäri, on meille kuin seitsemän veljeksien kahdeksas veli. Mika Waltari pystyi romaanissaan luomaan aidontuntuisen Egyptin, vaikka hän ei itse koskaan käynyt Egyptissä. Omien sanojensa mukaan hän ei erityisemmin sinne kaivannutkaan, koska nykyinen maa oli tyystin erilainen kuin faraoiden ajan Egypti.

Mika Waltari ei ole suinkaan ainoa Egyptistä inspiraatiota saanut

taiteilija. Esim. Göran Schildt ja Alvar Aalto purjehtivat nuoruudessaan Daphnella ylös Niiliä, Anja Kauranen sijoitti matkaromaaninsa *Tushka* (1983) tapahtumat omakohtaisesti koettuun nykypäivän Egyptiin ja Heikki Partanen teki maineikkaan elokuvan *Ramses ja unet* (1982).

Se, että osaamme arvostaa Egyptin muinaisuutta niin paljon (ja nykypäivää huomattavasti vähemmän), on itse asiassa tulkittavissa yhdeksi kolonialismin piirteeksi: Toinen voidaan jopa nähdä Meidän historiamme tuhoajana, nähdäänhän Egyptin historia perinteisesti keskeisenä osana länsimaiden historiaa.

Tähän on olemassa vastaväitteitäkin. Jo aiemmin mainittu Georg August Wallin, ikioma arabian lawrencemme, oli tutkijana kiinnostunut



Luxorin temppeli
1800-luvun
lopulta.

nimenomaan elävistä, aikansa egyptiläisistä. Hän nautti istuskelusta kairolaisten parissa ja heidän tarinoistaan. Muinaismuistot eivät häntä niinkään kiehtoneet. Toukokuussa 1844 Wallin kirjoitti kuitenkin tajunneensa pyramidien mahtavuuden. Hän arveli, ettei hänen oma maailmansa pystyisi samanlaiseen taidonnäytteeseen, mutta realistisesti totesi, että ”kumminkin vetänee Lontoon tunneli suuruudessa vertoja” pyramideille.⁴⁶

Syyskuussa Wallin matkusti seurueineen Ylä-Egyptiin, mutta muinaisen Theban valtaiset Amonin temppelin rauniot eivät tehneet ensinäkemältä häneen suurta vaikutusta. Nämä Karnakin rauniot olivat hänen mielestään vain suuria kivikasoja, joissa oli ”vähän varsinaista kauneutta, ei ainakaan mitään ns. maalauksellista”. Kivet eivät olleet Wallinin mielestä mitään verrattuna kreikkalaisiin muinaismuistoihin; Karnakista ei löytynyt keveyttä, ilmavuutta eikä valkoista marmoria.⁴⁷

Kuin huomaamattaan Wallin kuitenkin lumoutui temppelin pylväistä, ja hän piti egyptiläisten kirjoitusta kauniina, todellisena maalaustaiteena. Luxorin temppeli puolestaan oli Wallinille ilmiselvä järkytys. Hän kirjoitti, että ”hävityksen kauhistus – on sydäntäsärkevä ja sapettava”. Hän paheksui temppelin raunioissa asuvien ihmisten kurjuutta, likaisuutta ja rääsyisyyttä; mikään arabialainen kylä ei ollut tuntunut hänestä niin inhottavalta kuin tuo raunioihin muodostunut ihmisyhteisö. Muinaiset haudatkaan eivät tehneet Walliniin toivotua vaikutusta: ne muistuttivat toinen toistaan, ja niiden kuvitus oli huvittavaa.⁴⁸ Wallinin reaktiot ovat mainio kuvaus ajasta, jolloin Egyptinromantiikka — orientalismin huippu, epäilemättä — ei ollut vielä lainkaan sellaisessa muodossa kuin se oli 1900-luvulla, etenkin vuosisadan alkupuolella Tutankhamonin haudan löydyttyä.

Hienoisista pettymyksistä huolimatta tutkimusmatkailijamme Wallin ihaili Kuninkaiden laakson vuorilta avautuvaa maisemaa:

Vaivan palkitsi kuitenkin täydellisesti omalla tavallaan kaunis näköala joka suunnalle ihmeteltävän suurenmoisten vuorimuodostumien yli, jotka kohosivat kaiken mahdollisen muotoisina, tornin, huipun ja kupolin, ja joita toisistaan erottivat ne tiet ja uomat, joita vuoripurot olivat kovertaneet itselleen irtokivien välissä. Äärettömän ihana oli näköala vuorelta, vaikka siltä puuttuikin sitä eloisuutta ja vaihtelua, jonka valtavat havumetsämme antavat meidän vuorillemme.⁴⁹

Tässä kohtaamme katseen kohti toista; Wallin kapuaa ylös ja näkee ihastuttavan maiseman. Toinen on kuitenkin puutteellinen, sillä vain kotoinen voi tarjota riittävästi vaihtelua.

Yli sata vuotta myöhemmin Aarne Haapakoski, Outsider, kapusi samoille vuorille ja näki saman maiseman:

Unohtumaton näky, miljoonien kaukokaipuuta potevien toiveuni! Elävä maalaus vuosituhansien taustasta. Ikuisuutta tavoitteleva kiviluomus jumalille ja suurille kuninkaille. Luxor ja Karnak, sfinksien kuja, satojen kivipilarien kolossit, kuvakirjoitusten täyttämät temppelien seinät ja melkein maan tasalle hajonneet Theben muurit.

Miten vähäpätöiseltä tuntuvatkaan kaiken tämän rinnalla Luxorin nykyaikaiset rakennukset, Winter Palace -hotellin palmutarha ja marmoriseinäiset kylpyhuoneet. Tuo Niilille ojentautuva miljoonikkojen terassi, jossa nykymaailman mahtavimmat yrittävät rahan voimalla eläytyä menneisyyden tunnelmiin, jossa valkofrakkinen neekeri tarjoilee kymmenen punnan hintaista iltapäiväteetä ja turbaanipäinen nubialainen kantaa janoisille lordeille ja amerikkalaisille miljoonikoille hyvinjäähdytettyä whiskeyä.⁵⁰

Menneisyys vie voiton nykypäivästä, joka on käytännössä turhanpäiväisyydessään mitätön. Outsider toteakin kirjassaan suoraan, että vain Egyptin muinaisuus on maassa merkittävää:

– – saatamme liioittelematta sanoa, että Egypti on maailman eniten mainostettu maa. Mutta tämä koskee vain menneisyyttä, vuosituhansien takaista elämää ja kansakunnan vaiheita. Nykypäivien Egypti on jäänyt historiansa varjoon. Se on vain maa, jota käydään katsomassa pyramidien, sfinksien ja kuningashautojen takia.⁵¹

Tällainen näkökulma kääntää toisen historiattomuuden ajatuksen tavallaan nurinniskoin mutta siirtää hänet kuitenkin irti historiastaan. Matkailija ottaa historian haltuun katseellaan, mielellään korkealle nousten, pyramideille tai vuorille, ja sysää nykypäivän syrjään.

Teoksessaan *Aurinkolaiva* (1957) Göran Schildt paljastaa samankaltaisen ajatusprosessin. Kairossa pyramidit tekevät häneen lähtemättömän vaikutuksen: ”Mutta kauimpana ja näiden näkymien yläpuolelle nousevat pyramidit ja tempelit, niin mahtavina, että kaikki muu vaipuu merkityksettömäksi.”⁵² Ja myöhemmin:

Silti elämys on valtava: nykyaikainen yliolkaisuutemme häviää jäljettömiin sen ehdottoman mahtavuuden, sen pelottavan majesteettisuuden edessä, joka henkii näistä kivivolyymeistä. Vain auringon ja varjojen vaellus ja äärettömän autiomaan yllä vyöryvät pilvet ovat mukana tässä pyramidinäytelmässä; alhaalla kiehuvat turistimarkkinat häviävät.⁵³

Irja Sievinen käy myös pyramideilla Afrikan ympäri suuntautuvan automatkansa alussa:

Pyramidit. Ne kohoavat jylhän mahtavina siluetteina taivaan rantaan vasten. Näky on selittämättömän tenhoava. Aavikon hiekka on yrittänyt haudata ne alleen, vuosituhannet ovat piirtäneet hieroglyfinsä niitten kupeisiin. Aika on koettanut tehdä kaikkensa niiden nujertamiseksi, mutta sittenkin ne seisovat yhä uljaina ja uhmaavina.

— —

Rosoisia kiviportaita myöten voidaan vaivalloisesti kavuta pyramidin huipulle. Sieltä avautuva näköala on laaja ja täynnä vastakohtia niin kuin koko Egypti. — — Pyramidien varjoon levittäytyy Kairo. Talot hohtavat valkeina vehreyden keskellä, pilvenpiirtäjät ja moskeijojen huiput nousevat puhdasviivaisina kohti korkeutta. Välimatka peittää armeliaasti lian ja kurjuuden. Täältä katsottuna on Kairo ainoastaan kaunis.⁵⁴

Edellä olevat esimerkit kertovat paitsi toisen historiattomuudesta, myös kaiken–näkemäni–herra-asenteesta. Suomalaiset aivan kuten muutkin turistit ovat mieluusti nousseet ylös parvekkeille, katoille, torneihin, huipuille ja vuorille nähdäkseen paremmin ja ottaakseen haltuunsa enemmän. Kaiken–näkemäni–herra-katsetta ei ole vaikea löytää.

Lopuksi palaamme vielä Winter Palace -hotelliin. Yllä jo näimme Outsiderin halveksunnan hotellin terassin yltiöpäisiä hintoja kohtaan. Se, että hän niin korostuneesti tuli kertoneeksi juuri tuosta hotellista, vaikkakin kriittisesti, osoittaa länsimaisuuden linnakkeen merkittävyyden Luxorin pikkukaupungissa.

Samaan hotelliin rantautui myös Göran Schildt *Daphnellaan*:

— — sivuutimme Luxorin temppelin ja tulimme rakennukselle, jonka fasadissa oli uljas nimi WINTER PALACE.

Saatoimmeko me, joiden ei tarvinnut maksaa kalliista hotelli-huoneista, valita satamaksemme muun kuin Luxorin hienoimman ja



Winter Palace — länsimainen tukikohta vieraassa Luxorissa. Kuva tekijän.

kuuluisimman hotellin! Laskimme monumentaalisten kiviportaiden viereen, nubialainen palvelija juoksutti paikalle mairinnousulankun, ja hypäsimme maihin syleilemään rakkaita ystäviämme — ⁵⁵

Paikalliset ihmiset määrittyvät sekä Outsiderilla että Schildtillä Winter Palacen nubialaisiksi palvelijoiksi. Egypti kiteytyy: se on upea hotelli lumoavan maiseman keskellä ja upea muinaisuus. Nykypäivän Egyptin asukkaat näyttäytyvät lähinnä meidän palvelijoinamme. Meille tarjoutuu hetkeksi tilaisuus herruuteen.

FT Marjo Kaartinen on erikoistunut uuden ajan alun kulttuurihistoriaan, mutta on perehtynyt jonkin verran myös toiseuden historian tutkimukseen.

Viitteet

- ¹ Edward Said, *Culture and Imperialism*. London 1994, xxi.
- ² Lyhyt johdatus toiseuden tutkimukseen, ks. Marjo Kaartinen, *Toinen – vieras. Näkökulmia kolonialistisen toiseuden tutkimukseen*. Kulttuurihistoria – Johdatus tutkimukseen. Toim. Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki. SKS, Helsinki 2001, 387–401. Tropikalismista ks. Marjo Kaartinen, *Tropiikki — helvetti ja paratiisi. Kenia maisemana suomalaisten silmin*. Ympäristöhistorian näkökulmia: piispan apajilta trooppiseen helvettiin. Toim. Timo Soikkanen. Turun yliopisto, Poliittisen historian tutkimuksia 14. Turku 1999, 166–188.
- ³ Edward Said, *Orientalism. Western Conception of the Orient*. London 1995, 1, 4.
- ⁴ Kaj Öhrnberg, Klassinen orientalistiikka: itä päiväunena. *Wallinista Wideriin. Suomalaisen kolmannen maailman tutkimuksen perinteistä*. Toim. Melasuo, Tuomo. Tampere 1984, 24.
- ⁵ Anne Aurasmaa, Espuhe. *Kultaa, mirhamia. 10 kirjoitusta taidehistoriasta*. Helsingin yliopiston taidehistorian laitoksen julkaisuja vol. XII. Toim. Ervamaa, Jukka. Helsinki 1993, 12.
- ⁶ Lisa Lowe, *Critical Terrains. French and British Orientalisms*. Ithaca 1991, 32.
- ⁷ Åsa Karlsson, Främling eller vän? Svenskar i Turkiet på 1700-talet. *Främlingar — ett historiskt perspektiv*. Opuscula Historica Upsaliensia vol. 19. Red. Florén, Anders & Karlsson, Åsa. Uppsala 1998, 80.
- ⁸ Öhrnberg 1984, 24.
- ⁹ Öhrnberg 1984, 33. Ks. myös Otso Kantokorpi, Klassinen orientalistiikka: itä objektina. *Wallinista Wideriin. Suomalaisen kolmannen maailman tutkimuksen perinteistä*. Toim. Melasuo, Tuomo. Tampere 1984, 57.
- ¹⁰ Kantokorpi 1984, 57.
- ¹¹ Öhrnberg 1984, 72.
- ¹² Ibid.
- ¹³ Gaëtane Lamarche-Vadel, *Jardins secrets de la Renaissance. Des astres, des simples et des prodiges*. Paris & Montréal 1997, 103.
- ¹⁴ Karlsson 1998, 85–6.
- ¹⁵ Said 1995, 2.
- ¹⁶ Ibid., 1–2.
- ¹⁷ Ibid., 2–3.
- ¹⁸ Ibid., 3.
- ¹⁹ Ibid., 1–2.
- ²⁰ Ibid., 4–5. Ks. myös David Arnold, *The Problem of Nature. Environment, Culture and European Expansion*. Oxford 1996, 141.
- ²¹ Said 1995, 5.
- ²² Tuula Sakaranaho, *The Complex Other. A Rhetorical Approach to Women, Islam and Ideologies in Turkey*. Comparative Religion vol. 4. Helsinki 1998, 30.
- ²³ Reina Lewis, *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*. London 1996, 16.
- ²⁴ Said 1995, 6. Ks. myös Lowe 1991, 11.

- ²⁵ Lewis 1996, 18–19, 237. Foucault'n valtakäsityksistä, ks. esim. Michel Foucault, *Tarkeilla ja rangaista*. Alkuteos Surveillir et punir. Suom. Eevi Nivanka. Helsinki 1980/2000 ja Michel Foucault, *Seksuaalisuuden historia*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki 1998.
- ²⁶ Said 1995, 3.
- ²⁷ Said 1995, 6.
- ²⁸ Said 1995, 7.
- ²⁹ Koulukunnan varhaisemmista vaiheista, ks. esim. Mikko Vehkavaara, Orientalismikritiikki — keidas vai kangastus? *Me ja muut. Kulttuuri, identiteetti, toiseus*. Toim. Kylmänen, Marjo. Tampere 1994, 155–175.
- ³⁰ Lowe 1991, ix, 5.
- ³¹ Ibid., 8–9.
- ³² Lewis 1996, 3–4.
- ³³ Ibid., 4, 21.
- ³⁴ Ibid., 22.
- ³⁵ Kirjeet löytyvät mm. teoksesta Lady Mary Wortley Montagu, *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*. Ed. by Robert Halsband. Vol. I: 1708–1720. Oxford 1965.
- ³⁶ Lowe 1991, 31–2.
- ³⁷ Sit. ibid., 30. Suomenkos kirjoittajan.
- ³⁸ Ibid., 43. Suomenkos kirjoittajan.
- ³⁹ Tuovinen 1995, viite 132.
- ⁴⁰ Lowe 1991, 30.
- ⁴¹ Ibid., 31.
- ⁴² Ibid.
- ⁴³ Ibid.
- ⁴⁴ Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London 1992, 217–220. Pratt analysoi Alberto Moravian ja Paul Theroux'n matkakirjoja.
- ⁴⁵ Pratt 1992, 216.
- ⁴⁶ Georg August Wallin, *Tutkimusmatkoilla arabien parissa. Otteita matkapäiväkirjoista ja kirjeistä*. Suom. toim. Jussi Aro ja Armas Salonen. Porvoo & Helsinki 1966, 61.
- ⁴⁷ Ibid., 97.
- ⁴⁸ Ibid.
- ⁴⁹ Ibid.
- ⁵⁰ Aarne Haapakoski, *Outsiderin mukana Egyptissä*. Helsinki 1954, 49–50.
- ⁵¹ Ibid., 9.
- ⁵² Göran Schildt, *Aurinkolaiva*. Suom. Eero Ahmavaara. Porvoo & Helsinki 1957, 78.
- ⁵³ Ibid., 85.
- ⁵⁴ Irja Sievinen, *Kalle, Adolf ja minä. Autolla halki Afrikan*. 2.p. Helsinki 1954, 38–39.
- ⁵⁵ Schildt 1957, 206–7.

KUN SUOMALAISET ÄÄNESTIVÄT JALOILLAAN –
Toisen maailmansodan tanssikiellosta
tanssilavojen kukoistukseen

Sakari Pesola

Toisen maailmansodan päättyminen merkitsi Suomessa ennen näkemättömän tanssi-innostuksen nousua. Tanssilavojen kukoistuskausi alkoi. Meikäläinen tanssikulttuuri ei kuitenkaan saanut kehittyä 1940-luvulla vapaasti, sillä valistukselliseksi luonnehdittava toiminta muovasi sitä merkittävästi. Valtiovalta pyrki sekä säätelemään ihmisten tanssihalua että hyötymään siitä. Sen toimista tärkeimpiä olivat sodan aikainen täydellinen *tanssikielto* ja sen melko hidas purkamisen sodan jälkeen sekä tanssi-iltamiin kohdistettu ankara *huviverotus*. Nuorisojärjestöt harjoittivat puolestaan *ideologista valistusta* tanssikysymyksen tiimoilta. Ohjelmallinen iltamakulttuuri säilyi merkittävänä osana huvielämää 1950-luvulle saakka juuri näiden ”ohjaavien” toimien ansiosta.

Iltamien juuret ulottuvat 1800-luvun jälkipuoliskolle, jolloin sen tyyppiset kansanjuhlat yleistyivät erilaisten aatteellisten joukkoliikkeitten kuten valistusseurojen, raittiusyhdistysten ja vapaapalokuntien toimesta. Vuosisadan lopulla erityisesti maaseudulle levinnyt nuorisoseuraliike sisällytti iltamanpidon toimintaansa. Työväenliike omaksui iltamien järjestämisen tavallaan valmiina perinteenä.¹ Iltamiin sisältyi

yleensä sekä yhteisöllinen juhla ohjelmaosuuksineen että erityisesti nuorten suosima tanssi. Tanssin osuus illasta vaihteli.

Ainakin vuodesta 1920 lähtien oli huvilainsäädännössä vedetty tanssi-iltamien ja ohjelmallisten iltamien välinen raja.² Tanssi-iltamilla, tanssiaisilla, tarkoitettiin huvitilaisuuksia, joiden ohjelmaan sisältyi yli tunti tanssia. Yleensä niissä ei muuta ohjelmaa ollutkaan. Ohjelmallisissa iltamissa taas lausunta, näytelmät, voimistelu-, laulu- ja soittoesitykset yms. muodostivat illan pääasiallisen ohjelman — lopuksi vasta raivattiin tuolit alta pois verotuskäytännön sallimaa tunnin tanssia varten. Aina ei edes tanssittu. Tanssi-iltamista joutui maksamaan leimaveroa, ohjelmalliset iltamat olivat joko kokonaan verosta vapaat tai pienemmän veron alaiset. Tämä vähensi haluja järjestää pelkkiä tanssiaisia.

Kielletty huvi

Suomi astui modernin populaarikulttuurin kauteen musiikin levittämiskanavien osalta vikkelin askelin. Vuonna 1925 ei ollut Yleisradiota, ei äänielokuvaa, eikä kotimaisia äänilevyjä ollut valmistettu vuoden 1914 jälkeen. Vuonna 1929 Suomessa koettiin jo gramofonikuume: maassamme myytiin äänilevyjä yli miljoona kappaletta, määrä, johon yllettiin uudestaan vasta 1960-luvulla. Suomalainen *iskelmä* löysi muotinsa ja yleisönsä lähinnä Dallapé-orkesterin ja Georg Malmsténin levytysten ja esiintymisten kautta. Ennen toista maailmansotaa olivat äänilevyt, elokuvat ja radio muodostuneet jo kiinteäksi osaksi suomalaista elämäntapaa.

Dallapé aloitti ensimmäisenä tanssimusiikkiorkesterina Suomessa vuonna 1932 jokakesäiset kiertueet ympäri maata. Sillä riitti suosiota ja jäljittelijöitä. Yhtyeen muusikoihin, lähinnä moninkertaiseen pohjoismaiden hanurimestariin Viljo Vesteriseen ja vuosikymmenen puolivälissä orkesterin kapellimestarina toimineeseen Georg Malmsténiin, kohdistui jopa orastavaa tähtikulttia. Aikakauden äänilevyillä soi miltei yksinomaan kevyt tanssi-iskelmämusiikki.³ Esimerkki oli annettu. Lapi-kasta lattiaan tanssipaikan nurkassa iskenyt oman kylän pelimanni ei riittänyt enää kaikille. Ihmiset halusivat yhä useammin tanssia orkes-

tereiden tahdittamina. 1930-luvulla tanssitilaisuuksien määrä lisääntyi sitä mukaa kun ihmisten toimeentulo parani.

Talvisodan sytyttyä astui täydellinen tanssikielto voimaan. Julkisina huveina sai järjestää ainoastaan teatteri- ja elokuvanäytäntöjä, konserteja sekä isänmaallisia juhlatilaisuuksia. Väli rauhan aikana tanssiminen oli sallittua, mutta jatkosodan alussa sisäasiainministeriö palautti tanssikieltopäätöksen.⁴ Tanssia ei kielletty täysin juuri missään muussa sotineessa maassa. Sota-ajan häissä sai hääpari tanssia yhden valssin, vieraitten piti tyytyä katselemiseen.⁵

Näin oli periaatteessa, käytäntö oli usein toinen. Nuoriso löysi tapoja iloita myös sotaoloissa. Luvattomat nurkka- ja latotanssit sekä kaupunkilaisten kotihipat yleistyivät. Järjestystä niissä pidettiin yllä tuskin millään tavoin. Helsingissä keksittiin järjestää tanssi-iltoja ”tanssikoulu”-nimikkeen alla.⁶ Monien aikaisten silmissä epäsiiveellinen elämä, runsas alkoholin käyttö ja maailmallinen meno tiivistyivät salatansseihin. Samaa todistivat myös valtion toimesta laaditut mielialakatsaukset kotirintamalta.⁷ Luvattomasta tanssimisesta jaettiin sakkoa kansalaisille ja siitä saattoi joutua jopa vankilaan.⁸ Olavi Paavolainen kirjoitti *Synkässä yksinpuhelussa*:

Illalla lämpenee. Kolmen tunnin pyöräily Vehmaskylään. Siellä näen repäisevän esimerkin sota-ajan tekemoraalista. Kylän varsin syrjässä sijaitsevan urheilukentän tanssilava on piikkilangalla jaoitettu suuriin ruutuihin, jottei kukaan vaan pääsisi pitämään täällä mitään nurkkatansseja. Voi Saamari!⁹

Vuonna 1943 salatanssien järjestämistä yritettiin vaikeuttaa asetuksella.¹⁰ Tanssikurssit tulkittiin julkisiksi huvitilaisuuksiksi, jos niissä esimerkiksi otettiin oppilaita kurssin kestäessä tai järjestettiin yli puoli tuntia päivässä yhteistä tanssia. Samaten koko joukko yksityisluontoisia tilaisuuksia, kuten liian monta vierasta käsittäneet kotikutsut, tulkittiin julkisiksi huveiksi. Asetuksen noudattamisen valvonta oli epäilemättä viranomaisille vaikeaa.

Talvisodan aikana tanssikielto ei ehtinyt herättää kovin suurta vastustusta, mutta mitä kauemmin jatkosota kesti, sitä voimakkaammin sen höllentämistä tai purkamista vaadittiin. Esimerkiksi helmikuussa 1943 Finlands Svenska Ungdomsförbund, Svenska Upplysningsbyrå ja

Suomen Sosialidemokraattinen Nuorisoliitto tekivät asiasta yhteisen anomuksen sisäministeri Horellille. Lokakuussa 1943 puolestaan Helsingin sosialidemokraattisten yhdistysten neuvottelukokous vetosi opetus- ja sisäministeriöön tanssin sallimiseksi, koska sen toivottiin kohottavan kansalaisten mielialaa. Papisto ja Suomen Nuorison Liitto (nuorisoseurojen keskusjärjestö) vastustivat kiellon kumoamista. Tanssin väitettiin muun muassa häiritsevän sankarivainajia ja herättävän paheksuntaa rintamalla. Kotirintaman moraalinvartijoiden mielestä ”naisylijäämä” ja julkiset hovit olivat vaarallinen yhdistelmä. Sanomalehtien yleisönosastoissa aiheesta väiteltiin kiihvaasti. Eräiden mielestä tanssi tuli sallia jermuille ja heidän daameilleen.¹¹

Protesteista huolimatta tanssikielto kesti sodan loppuun ja vähän siitä ylikin. Ilmeisesti valtiovalta katsoi, että tanssin salliminen vaikeuttaisi sodan ansiosta höltynyttä moraalista tilannetta entisestään. On vaikea sanoa olisiko tanssin salliminen julkisissa (ja valvotuissa) huveissa aiheuttanut vähemmän ”tapojen turmelusta” kuin laitton tanssiminen aiheutti. Koska tanssikieltoa ei rauhan tultua heti purettu, nurkkatansseja järjestettiin entistä suuremmalla innolla. Joskus niitä keskeytettiin turhankin kovin ottein kuten Vöyrissä syyskuun lopulla 1944. Poliisi tuli paikalle laittomiin nurkkatansseihin, ja väki yritti lähteä karkuun. Syntyneessä hässäkässä poliisi ampui yhtä paikalla ollutta vatsaan. Uhri kuoli myöhemmin vammoihinsa.¹²

Tanssikielto purkautuu

Marraskuun alussa 1944 sisäministeriö salli iltamissa tunnin tanssia varsinaisen ohjelman päätteeksi. Ravintoloissa tanssimista ei sallittu, eikä sitä myöskään saanut järjestää, jos ohjelmaan sisältyi poliittisia puheita tai esitelmiä.¹³ Välirauhan aikana oli ravintoloissa saanut tanssia samoin rajoituksin kuin muissakin huvipaikoissa eikä poliittisia puheita huvitilaisuuksissa ollut erikseen kielletty. Maan sisäpoliittinen sekä siveellis-moraalinen tila haluttiin pitää vakaana erilaisten säännösten ja rajoitusten avulla. Tanssi keräsi nuoria yhteen, joten huvitilaisuuksissa olisi voinut kiihottua poliittisestikin. Päätöksen terän katsottiin kohdistuvan erityisesti työväenjärjestöjen iltamia ja juhlia vastaan. Suomen

Sosialidemokraatissa pakinoineen Henrikin mielestä päädyttiin siihen, että ”ohjelma taatusti pysyy edelleen ’viihdytyshenkisenä’, tunnettuun asevelipropaganda- ja möttöstyylisiin”.¹⁴

Varmasti oli yhtä hankalaa valvoa sitä, mitä ohjelmaan merkitty puhe piti sisällään, kuin sitä, miten pitkään ihmiset illan mittaan tanssivat. Määräyksiä kierrettiin, ohjelma oli näennäistä. Poliisiratsioita tehtiin tanssitilaisuuksiin.¹⁵ Yleisö tiesi tuolloin mitä tehdä. Herrat ja daamit jakautuivat nopeasti eri puolille salia ja laulaja esitti yksinlaulua. Heti kun poliisi oli häipynyt, tanssi jatkui.

Tanssimisen täytteenä tuli niin aatteellisten kuin aatteettomienkin yhdistysten laatia ohjelmanumeroita. Helsingin Sanomissa pakinoineelle Arijoutsille tunti tanssia kuului samaan luokkaan kuin ”teelusikallinen päivässä” tai ”kaksi tippaa ruuan jälkeen”. Hän epäili tunnin tanssin Suomen ennätyksen ennen pitkää parantuvan huomattavasti: ”Omaltakin kohdaltamme muistamme näet rauhan ajoilta yhdet ilmat, joissa tunti tanssia kesti kello kymmenestä illalla puoli kolmeen yöllä, eikä se tainnut riittää edes piiriennätykseksi.” Arijoutsin laati myös ohjelman, jonka katsoi tyydyttävän vaativintakin iltamankävijää. Ohjelmanumerot täyttivät muodollisesti kaikki niiltä vaaditut piirteet, mutta käytännössä ne toimivat kulissina jatkuvalla tanssille:

Kansantanssijoukko: ”kisakakarain” voimisteluseuran tytöt ja pojat esittävät tanssiorkesterin säestyksellä suomalaisen jenkan. ”Kisakakaroihin” otetaan uusia jäseniä viisi minuuttia ennen kansantanssin esitystä (...) Juhlaesitelmä: kotitanssiaisten psykologinen vaikutus talonmiehen ja alakerrassa asuviin (valaistaan äänilevynäyttein ja kuvioharjoituksin).¹⁶

Tunnintanssi oli siirtymävaihe, väliaikaisratkaisu. Nuorten Demokraattien järjestö ry. vetosi sisäministeriöön marraskuussa 1944. Se ei pitänyt lokakuun lopussa tanssikieltoon tehtyä helpotusta riittävänä ja viittasi myös salatansseja harjoitettaessa tapahtuneisiin ihmishenkien menetyksiin.¹⁷ Rauman Kansanvaltaiset Nuoret jättivät 20. joulukuuta valtioneuvostolle kirjelmän, jossa he vaativat huvitilaisuuksien järjestämistä koskevien rajoitusten purkamista. He kritisoivat lisäksi poliittisten puheitten pitokieltoa tanssitilaisuuksissa.¹⁸ Vasemmistonuoret olivat asiassa aktiivisia.

Sisäasianministeriö vapautti yleiset tanssit 30. joulukuuta 1944. Poliittisia puheita sai taas pitää tanssien yhteydessä. Yksi kummajainen päätökseen vielä jäi: ravintoloissa ei saanut tanssia. Vasta syyskuussa 1948 sisäasiainministeri Aarre Simonen allekirjoitti päätöksen, jolla tanssikielto kumottiin niidenkin osalta.¹⁹ Koko illan tanssin salliminen ei poistanut salatansseja. Muun muassa Pyhäjärvellä järjestettiin tammikuussa 1945 nurkkatanssit Korholan autiotalossa. Perikansalliseen tyyliin syntyi yleinen tappelu, jonka seurauksena yksi henkilö sai surmansa.²⁰

Tanssikiellon purkaminen oli lähtölaukaus tanssilavakulttuurin ja ohjelmallisen iltamakulttuurin nousulle. Lavoja pystytettiin tiuhaan tahtiin joka puolella maata. Tansseja ryhtyivät järjestämään pääasiassa urheiluseurat, vapaapalokunnat, työväenyhdistykset, maamies- ja nuorisoseurat sekä pienviljelijäyhdistykset. Tanssien ja iltamien avulla hankitut varat olivat se moottori, jonka avulla kaikenlainen muikin järjestötoiminta vilkastui. Tansseja pidettiin talvisin seurain- ja työväentaloilla, kesäisin etupäässä lavoilla, jotka olivat usein kattamattomia. Kesän saapuminen toi vuonna 1945 maatalousväelle mahdollisuuden pieniin lisäansioihin: kesätanssipaikeista oli puutetta, joten kesän ajan joutavina olleet makasiinit ja puimahuoneet pääsivät kovaan käyttöön. Tuomo Väkevä on kirjannut Forssan Lehden tanssi-ilmoituksista vuodelta 1945 kaikkiaan 77 eri tanssipaiikkaa pelkästään Forssan lähistöltä. Tilapäistanssipaiikkoja (makasiineja, latoja yms.) oli kesällä 1945 peräti 28 kappaletta. Vesa Kurkelan mukaan Varkaudessa järjestettiin sodan jälkeen tanssi-iltamia kaksi kertaa ja ohjelmallisia iltamia tunnin tansseineen kolme kertaa niin paljon kuin ennen sotaa.²¹

Tanssi yli hautojen

Miesten kotiutumisen rintamalta ja viisi vuotta kestäneen sotajakson loppuminen vaikuttivat monella tasolla suomalaiseen yhteiskuntaan. Totuttelu arkielämään oli monille hankalaa. Rintamalta palanneet miehet etsivät menetettyä nuoruutta, unohdusta sekä vaimoa ja/tai seksuaalisia kokemuksia. Ensimmäistä kahta seikkaa todistivat ihmisten suuri huvitteluhalu, ennen näkemätön tanssi-into sekä väkevän viinan

kulutuksen kasvu, viimeksi mainittua taas solmittujen avioliittojen ja syntyneiden lasten lukuisuus sekä toisaalta miesten kupp- ja tippuri-tapausten määrän kolminkertaistuminen. Avioerojen määrässä syntyi uusi ennätys.

	1938	1944	1945	1948
Uusia avioliittoja	33 809	31 535	44 380	38 997
Elävänä syntyneitä	76 695	79 446	95 758	107 759
Laillisia avioeroja	1 784	3 246	5 605	4 170
Hoitamaton tippuri				
Miehet	ei tietoja	5 083	16 682	8 828
Naiset	ei tietoja	4 153	6 151	3 633
Hoitamaton kupp				
Miehet (I, II ja III aste)	ei tietoja	822	2 393	1 122
Naiset (I, II ja III aste)	ei tietoja	1 444	916	916
Myyty viina 1000 l	8 142	8 691	14 337	11 702
Poliisin tietoon tulleet rikokset	207 235	221 866	364 957	306 415
I oikeusasteen vapausrangaistukseen tuomitsemaa alkoholia nauttinutta				
miestä	2 326	1 228	5 478	4 723
naista	51	234	489	335

Lähteet: Suomen tilastollinen vuosikirja 1940, 1946–1947, 1948 ja 1952.

Alkoholimyymälöiden avautumista 7. joulukuuta 1944 seurasi Helsingin kaduilla useampia ampumisia ja puukotuksia. Rikollisuuden lisääntymistä ja pääkaupungin siveellistä tilaa murehdittiin lehdissä paitsi yleisönosastoilla, myös pääkirjoituksissa sekä pakinoitsijoiden toimesta.²² Uuden Suomen pakinoitsija Timo totesi: ”Ampuma-ase ei olennaisesti kuulu siviilivaatetukseen, vaikka tällä hetkellä lähdetään esim. tanssi-iltamiinkin kuin sotaretkelle.”²³

Tammikuun viidentenä päivänä 1945 ilmoitettiin sanomalehdissä ensimmäisistä kokoillan tansseista. Uuden Suomen artikkeli ”Helsinki tanssii” kertoi 9. tammikuuta kyseisen poikkeuksellisen vilkkaan viikonlopun tapahtumista:

Tanssitilaisuuksien lippuja jonotetaan melkeinpä kuin alkoholia täyskiellon kumouduttua ja enintään puolen tunnin kuluttua on säännöllisesti lappu luukulla ja toinen mokoma yleisöä saa kääntyä tyhjin

toimin takaisin lohduttautuakseen ehkä sillä, että johonkin muualle vielä mahtuisi, tai sillä että tansseja on joka ilta jossakin.

Kirjoittaja arvioi tanssitilaisuuksissa käyneen pelkästään Helsingissä lauantai-iltaisin pitkälle toistakymmentätuhatta henkeä. Tanssipaiikat täyttyivät muuallakin. Muillakaan tilaisuuksilla ei mennyt huonosti. Koko huvielämä — elokuvat, teatterit, kahvilat ja ravintolat — oli kansoitettu tiheästi. Paljon järjestettiin myös korkeakulttuurisia tilaisuuksia, työväen kulttuuritoiminta vilkastui ja kristilliset kulttuuririennot vetivät väkeä.

Sota jatkui syksyllä 1944 ja keväällä 1945 edelleen Lapissa. Lehtien sivuilta osuivat silmiin vieretysten kuolinilmoitukset ja lukuisten tanssitilaisuuksien mainokset. Tanssikysymys pysyi moralismin ja huvittelunhalun vastakkainasettelun ytimessä. Etenkin uskonnollinen argumentointi oli sen tiimoilta yleistä tyyliin ”Kristuksen omien kanta on ollut ja on jyrkästi tanssin vastainen”, ”yhteys 6. käskyn rikkomisen ja tanssin välillä” ja ”tanssiaisista helvettiin”.²⁴ Tanssin katsottiin usein olevan ”tanssia yli hautojen” Mika Waltarin tuoreen romaanin mukaan. Nimimerkki ”Paljon asiaa ajatellut” kiteytti tilanteen Uudessa Suomessa 13. tammikuuta 1945:

Nyt täytyy saada juoda ja tanssia. Kaikki pyhimät arvot poljetaan lokaan. Mitkä kasvaa ennennäkemättömäksi, moraalinen taso alenee huimaavasti. Mitkä ovat seuraukset? Rikollisuus lisääntyy, huliganismi kasvaa ennennäkemättömäksi, moraalinen taso alenee huimaavasti. Ei ole enää jumalaa – – on vain Bacchus ja oman ruumiin jumala, joita täytyy palvella – – Nykyinen kevytmielinen ilonpito on tanssia sankarihautoilla – – Turhako oli uhri (kysyvät talvisodan vainajat) kun kansa tanssii ja juo syösten tuhoon tämän maan?

Tanssikiellon osittain kumouduttua löivät uudet muotitanssit läpi. Erytisesti conga ja jitterbug olivat suosittuja. Ilmoituksissa ne mainittiin usein erikseen, lehtien yleisönosastoilla niitä sekä keuhuttiin että haukuttiin. Tanssien seksuaalinen lataus sai monet varpailleen. ”Neekerimusiikin” muotoja oli vastustettu aikaisemminkin, erityisesti jazzia eri muodoissaan sekä tangoa. Nämä musiikkityylit edustivat Vesa Kurkelan termein ”antimusiikkia”, joihin kansanvalistusihanne yli puoluerajo-

jen loi penseän katseensa sitä mukaa, kun ne maahamme rantautuivat.²⁵ Nimimerkki ”Tanssin ystävä” jitterbugista.²⁶

Mutta tämä korvia särkevä mielipuolinen, ulvova ja rämisevä bugifugi — voiko sitä enää tanssiksi kutsua? Ei, varmasti ei ja tuhatkertaa ei. Miksi ei sen tanssimista jo siveellisyys-syistä kielletä, viehän se jo rappeutuneen taiteilija-pitkätukkais-nuorison hurmahenkisen apinan asteelle, jota ihminen sitä tanssiessaan huolestuttavassa määrässä muistuttaa ja saattaa eteemme kysymyksen: Onko ihminen sittenkin polveutunut apinasta?

Huoli pääkaupungin siveellisestä tilasta askarrutti monia poliittisesta suuntautumisesta riippumatta. Toiset näkivät parannuskeinoina propagandan lehdistössä, toiset uskonnon. Jotkut näkivät ilmiön taustalla taloudellisia tekijöitä, joihin vaikuttamalla tilannetta voitaisiin parantaa. Maaltamuuton ja rikollisuuden yhteyttä tuumittiin lehtien pääkirjoituksissa tammikuun 1945 puolivälissä. Asuntokurjuutta pidettiin osasyynä nuorison villiintymiseen.²⁷ Pakinoitsija Ollikin otti kantaa: ”Kaupunkiin houkuttelevat myös kaupungissa tarjolla olevat monenlaiset huvitukset. Mitähän olisi, jos ainakin joksikin aikaa pahimman muuttotulvan alaisissa kaupungeissa säädettäisiin voimaan ankaranpuoleinen huvivero?”²⁸ Huviveron korottamista ehdoteltiin myös yleisönosastoilla, joissa toisaalla valiteltiin tanssipääsylippujen korkeita hintoja.

Huivivero kovenee

Haluan mainita, että maaseudullakin on sellaisia kyläkuntia, joissa myöskin halutaan nähdä joku ilonpilkahdus tässä murheen maailmassa, ja jos nyt tanssivero vielä korotetaan 40% 50%:een, niin silloin ei kannata julkisia tansseja enää pitää. Puolet kun otetaan valtiolle, sitten huomattavan suuri osa soittajille, valo ja muut kulut maksetaan, niin toimeenpanijoille ei jää enää toimipalkkiota, tai t.s. yhdistykselle ei mitään. Näinollen siis julkisten tanssien toimeenpano loppuu. Tästä on seurauksena (Keskustasta: Se on oikein). Te huudatte: ”se on oikein”, mutta te ette satu tietämään sitä, että ne ihmiset kuitenkin tanssivat ja nurkkatanssien luku lisääntyy ja millään poliisivoimalla te ette, kuul-

kaas hyvät herrat, voi sitä estää. (Keskustasta: Kyllä). No voi hyvänen aika (Eduskunnassa hilpeyttä). Minä toivon, että suuri valiokunta siirtää tämän asian entiselle linjalle, että onneton pimeä maaseutukin saisi edes kerran vuoteen toimeenpanna pienet lailliset tanssiaiset laittomien sijasta.²⁹

Näin puhui kansanedustaja Johan Tolonen (sd.) leimaveron korottamisesta tanssien osalta loppuvuonna 1945. Jos pahaa ei voitu tappa, sitä voitiin ainakin verottaa. Hallitus teki marraskuun alussa 1945 eduskunnalle esityksen leimaverolain muuttamisesta. Valtiovalta kantoi huolta siitä, että tanssiaiset yhä enenevässä määrin syrjäyttivät ”henkisesti rakentavampia” ohjelmallisia viihdytystilaisuuksia. Tarkoituksena oli paitsi kerätä valtiolle rahaa, myös tukea verotustoimenpitein ”rakentavampien” ohjelmallisten iltamien järjestämistä. Pelkkien tanssitilaisuuksien leimavero tuli nostaa 40 prosentista 50 prosenttiin pääsymaksusta.³⁰ Aatteellisten tai yleishyödyllisten yhdistysten ei samaan aikaan tarvinnut järjestämistään ohjelmallisista iltamista maksaa leimaveroa lainkaan. Tanssia sai näissä tosin järjestää ohjelman päätyttyä vain tunnin ajan.³¹

Hallituksen esityksen pohjalta käytyä keskustelua leimasivat eduskunnassa valistukselliset äänenpainot.³² Edustaja Viljo Rantalan (sd.) mukaan laista oli hyötyä valtion tulonsaannin ohella myös ”silmälläpitäen – – sitä suoranaista tanssivillitystä, joka nyt on vallannut maan ja jonka hillitsemiseksi siis olisi toivottava joitakin toimenpiteitä”. Tanssiaisten verotuksen korottaminen johti Rantalan mukaan siihen, että yhdistykset järjestäisivät yhä enemmän verosta vapaita ohjelmallisia iltamia. Tanssivero tulkittiin myös ylellisyysveroksi. Sitä tuli korottaa, koska tärkeitten kulutustavaroittenkin veroa oli korotettu. Penna Tervo (sd.) katsoi tanssiaisten olevan ”jokseenkin yksinomaan tanssiorkesterien liikehommaa”. Hänen mukaansa orkesterit olivat ostaneeet järjestöjen nimiä ja sitten niiden nimissä järjestäneet tanssi-iltamia antaen järjestölle pienen maksun. Veron korottaminen poistaisi orkesterien ”busineksen” alalta. Kansanedustaja, pappi Johannes Virtanen (kok.) totesi:

Mitä tulee täällä mainittuihin ”orkestereihin”, ne kulkevat maaseudullakin, niitä on allapeet ja dallapeet jos minkälaisia. Ne kulkevat maa-

seudulla tanssittamassa nuorisoa ja vetämässä tavattoman suuria tuloja. On aivan oikein, että ne saavat myös jotakin valtiolle maksaa.

Muusikko Olli Hämeen mukaan tanssimuusikoilla olikin sodan jälkeen taloudellisesti suotuisat ajat. Väärinkäytöksiä ilmeni, ja ne vaikeuttivat Hämeen mukaan tanssimusiikin asemaa ”vaativamman yleisön silmissä”. Samalla orkesterilla saattoi nimittäin olla jopa monta esiintymistä samana iltana ja *samanaikaisesti*. Varsinkin tunnin tanssien yhteydessä puuhailu oli ”liikemiesmäistä ja puolivalmista”.³³

Täysin yksimielisiä ei eduskunnassa oltu, mutta valistushengestä ei eriyissäkään mielipiteissä lipsuttu. Myös aatteelliset yhteisöt keräsivät rahaa toimintaansa varten pelkillä tansseilla. Jotkut edustajat pelkäsivät 50 % veron kuristavan erityisesti maaseudun aatteellisten yhdistysten rahankeruutoimintaa, niillä kun ei ollut käytettävissään yhtä suuria tiloja toimintaansa varten kuin kaupunkipaikkakunnilla. Valtion ei katsottu saavan lisätuloja, jos tanssiaisten järjestäminen tehtäisiin kerrasaan kannattamattomaksi.

Nurkkatanssien ja niihin liittyvien huonojen tapojen pelättiin yleis-

Ja tuuletus pelasi! Sodankylän nuoriso panee jalalla sievästi gramofonin säestyksellä.



tyvän veron korottamisen myötä. Vilho Lehtonen (skdl) olisi eräiden muiden kansanedustajien tapaan halunnut, että aatteellisten yhdistysten toimeenpanemien tanssien tanssiaikaa olisi lisätty yhdestä kahteen tuntiin. Tällä toimenpiteellä ”hillittäisiin valitettavasti liian kevytkenkäisen nuorisomme nykyistä tanssi-intoa ja samalla saatettaisiin se nykyisen tangotaudin lumouksista ja tanssin pyörteistä vakavampien harrastustenkin piiriin”. Lehosta tuntui huolettavan ohjelmallisten iltamien kilpailukyky tanssiaisiin verrattuna. Edustaja Heikki Simonen (sd.) epäili, että ”kaiken maailman kokoonhaalitulla ohjelmalla pyritään kiertämään tanssivero ja turmellaan ennen kaikkea nuorison ohjelmallinen maku”. Hyväksyessään lain eduskunta edellytti, että leimaveron kantamisen valvontaa tiukennettaisiin. Tietoon oli tullut, että tanssi- ja huvitilaisuuksista kannettavaa leimaveroa oli yritetty kiertää.³⁴

Iltamat vastaan tanssit

Huviverotuksen kiristymisen ansiosta kannatti periaatteessa järjestää ennemmin verottomia ohjelmatilaisuuksia lopputansseineen kuin maksaa puolet pääsylipputuloista verottajalle. Ohjelmalliset iltamat kokivatkin voimakkaan nousukauden sodan jälkeen. Varkautelaisia työväeniltamia tutkinut Vesa Kurkela näkee selityksenä tälle huviverotuksen ohella järjestötoiminnan vilkastumisen ja ohjelmantekopotentiaalın kasvamisen.³⁵ Yhdistysten ja järjestöjen historiikeissa puhutaan lähes poikkeuksetta suuresta innosta järjestötoimintaan sodan päätyttyä.

Tämä into saattoi kuitenkin nousta kiihkeimmän tanssi-innostuksen vetämänä, koska ohjelmallisten iltamien tunti tanssia ”oli sekın jotain”, ja laskea sen mukana, että ihmiset yhä useammin valitsivat pelkät tanssit. Kurkelan kuviosta voi nähdä, että ohjelmallisten iltamien osuus työväeniltamista Varkaudessa alkoi laskea 1940-luvun lopulla. Vuonna 1948 helpotettiin aatteellisten yhdistysten järjestämien tanssiiltamien huviverotusta, mikä oli omiaan tukemaan niiden jo alkanutta voittokulkua ja vaikuttamaan todennäköisesti ohjelmallisten iltamien suosion laskuun Varkaudessakin.

Ihmiset äänestivät tanssin puolesta sananmukaisesti jaloillaan. Ohjelman katselu tai notkuminen järjestötilon buffetissa tai portailla tanssi-

mista odotellessa ei jaksanut kiinnostaa. Koko illan tanssihuvituksesta oltiin valmiita maksamaan enemmän kuin ohjelmallisista iltamista, vaikka aika oli taloudellisesti kireätä. Tanssi-iltamien järjestäjät kiersivät lisäksi usein huviveroa. Leimaveropinnaus organisoitiin mm. siten, että ”luotettavilta iltamavierailta” jätettiin myyty pääsylippu sisääntulovaiheessa repimättä, jolloin viranomaisille voitiin verotilitysvaiheessa palauttaa enemmän ”myymättä jääneitä” verolippuja kuin iltamayleisön määrä olisi edellyttänyt.³⁶

Tanssiaisten verotus lieveni vuoden 1948 alussa. Eduskunnan valtiovarainvaliokunta ehdotti aatteellisten yhdistysten järjestämien tanssi-iltamien osalta 50 prosentin leimaveron alentamista 40 prosenttiin, mitä hallitus ei ollut alunperin edes esittänyt. Valiokunta katsoi 50 prosentin leimaveron haittaavan aatteellisten yhdistysten ja laitosten varojenkeruuta, nekin kun olivat toimeenpanneet runsaasti tanssiaisia verosta huolimatta.³⁷ Sellaisena ehdotus meni läpi, ja lisäksi aatteellisten ja yleishyödyllisten järjestöjen pitämien ohjelmallisten iltamien tanssiaikaa jatkettiin tunnista puoleentoista.³⁸ Tanssiaisvero jäi yhä korkealle tasolle, sillä ennen vuotta 1943 se oli ollut aatteellisilta yhdistyksiltä 30, muilta 40 prosenttia.

Eduskunnassa käydyssä keskustelussa Uuno Raatikainen (sd.) katsoi ohjelmakulttuurin monilla paikkakunnilla laskeneen, kevyen tanssihuvittelun lisääntyneen ja aatteellisten yhdistysten talouden heikentyneen. Raatikainen oli tehnyt helmikuussa 1947 lakialoitteen kahden tunnin tanssin sallimisesta ohjelmallisissa iltamissa. Hänen mukaansa ohjelmalliset iltamat eivät kiinnostaneet nuorisoa, joten aatteelliset järjestöt joutuivat järjestämään pääasiallisesti tanssitilaisuuksia. Tanssi-iltamiin pesiytyivät väkivalta ja alkoholin käyttö. Nuorison aatteellisen harrastuksen palauttamiseksi kahden tunnin tanssiaika ohjelmallisissa iltamissa olisi ollut tarpeen. Puolentoista tunnin tanssi oli tosin sekin Raatikaisen mielestä parannus.³⁹

Iltamien verovapaus edellytti mittavaa ohjelmaosuutta joka ilta, ja esiintyjistä oli krooninen pula. Ohjelmanpuutteen takia olivat ensimmäiset sodan jälkeiset vuodet Einari Kukkosen mukaan ”ennennäkemätöntä erilaisten kiertueiden kukoistusaikaa”.⁴⁰ Ohjelmat olivat usein nimellisiä, lain vaatimaksi silmänlumeeksi esitettyjä muutaman minuutin hupinumeroita. Sitä esittivät paljolti tanssiorkesterin jäsenet, kukin

parhaansa mukaan pelehtien. Paikalliset nimismiehet päättivät viime kädessä, oliko ohjelma tarpeeksi kulturellia eli maksettiinko huviveroa ja kuinka paljon. ”Kulttuuri” muodostui esiintyjille kirosanaksi. Viihdealan taiteilijoiden elämäkerrat sisältävät toinen toistaan ironisempia tarinoita tästä kaudesta. Toivo Kärki kertoo:

Jos ohjelma-anomuksessa luki Olavi Virta: Funi-culi-funi-cula, nimismies ajatteli: hienoa. Jos taas paperiin oli kirjoitettu Olavi Virta: Katupoikien laulu, niin sheriffi ajatteli: ei perkele mitään verotonta.⁴¹

Reino Helismaan kaltaiselle ohjelmanikkarille oli tällaisessa tilanteessa ilmeinen tilaus. Hän kierteli pian sodan jälkeen ympäri maata seurojentalolta toiselle esittäen humoristisia numeroita. Pian hän sai mainetakin J. Alfred Tannerin kuplettien esittäjänä. Vuodesta 1949 lähtien Helismaa ja Tapio Rautavaara kiertelivät ympäri maata ”Iloisina trubaduureina”. He hoitelivat iltamissa nimenomaan niiden ohjelmallisen osuuden. Tanssiorkesteri jatkoi, kun trubaduurien ohjelmaosuus päättyi. Syksyllä he ottivat mukaansa kiertuehanuristiksi, halvalla kun saivat, Esa Pakarisen. Eikä aikaakaan kun Pakarinen esitti iltamissa ”haetar-suololoeita” sekä pilahahmojaan Severi Suhosta ja Impi Umpilampea.⁴² Rillumareikulttuurin pohja muodostui siis ohjelmallisissa iltamissa, tavallisten ihmisten keskellä. Kärki, Helismaa, Pakarinen ja Rautavaara näkivät konkreettisesti, millaiset esitykset ja vitsit kansaan oikeasti vetosivat, ja heidän suosionsa loi edellytyksiä myös rillumarei-elokuvien menestykselle.

Tanssikysymys nuorisoseuroissa ja Suomen Demokraattisessa Nuorisoliitossa

Nuorisoseuraliike mielsi itsensä kansansivistystyön tekijäksi ja henkisten pääomien säilyttäjäksi. Tavoitteena oli hyvä ihminen ja kunnan kansalainen. Suomen Nuorison Liiton (SNL) vuosikokous paalutti lokakuussa 1944 toiminnan periaatteita: ”Tämän hetken nuorisoseurajulistuksena tulee olla taistelu siveellisten elämänarvojen puolesta, työn ja säästäväisyyden kirkastaminen, sosiaalisen mielen ja demokraattisen hengen lujittaminen.”⁴³ Nuorisoseurat kantoivat Kurkelan mukaan sel-

keimmin 1800-luvun lopun fennomaanista perintöä ja idealismin maailmankuvaa. Niiden sivistyspyrkimykset purkautuivat voimakkaasti turmiollisena pidettyjä tapoja vastaan.⁴⁴

Suomen Nuorison Liiton keskusseurojen sihteerien vuosikokouksessa marraskuussa 1944 käsiteltiin nuorisoseurojen suhtautumista tanssikysymykseen.⁴⁵ Tanssia ei normaaliaikoja ajatellen pidetty pahana, kunhan se rajoitettiin yhteen tuntiin ohjelmallisten iltamien lopussa. Tanssi-iltamien osalta todettiin, että niitä oli Suomen Nuorison Liiton taholta aina jyrkästi vastustettu ja tultaisiin edelleen vastustamaan. Nuorisoseurojen tärkeintä toimintaa olivat opintokerhot, näytelmä-, laulu-, lausunta- ja liikuntakasvatus jne. Nuorisoseurojen tuli koettaa, jos mahdollista, siirtää lain salliman tunnin tanssin liittämistä ohjelmistoonsa siihen asti kunnes (Lapin) sota olisi loppunut, sotasairaalat tyhjentyneet ja invalidit ehtineet mukautua elämäänsä. Helsingin Sanomien pakinoitsija Eero epäili tuoreeltaan rajoitussuosituksen järkevyyttä: ”Myös maaseudulla ilmestyy – – yrittäjiä – – ja vetävät nuorison puoleensa vakavan nuorisoharrastuksen piiristä.”⁴⁶ Vaatimusten tarkka täyttäminen olisikin vaatinut liian paljon aikaa. Iltamien järjestäminen ilman tanssia olisi ollut taloudellinen itsemurha.

Nuorisoseurojen ajatusmaailmassa raittius- ja sivistystyön suurimaksi uhaksi nousi kevyen huvittelun halu. Valistus tanssi-iltamia vastaan oli jatkuvaa. Sodan katsottiin tuoneen vieraita vaikutteita ja aiheuttaneen siveellisten käsitysten hölymistä. Siveellisten ongelmien lisäksi pelättiin nuorison itsekasvatuksen tyrehtymistä. Kaupunkikulttuurin koettiin olevan vaarallista ravintoloiheen, kahviloineen, tansseineen ja elokuvineen. Maaseudun nuorille ei tullut tarjota kaupunkielämän viettelyksiä ihannoivasti esitteleviä näytelmiä. Pelättiin jopa kaupunkikulttuuria jäljittelevän ”kirkonkyläkulttuurin” syntyä. Se käsitti esimerkkitapauksessa viikossa kolme elokuvailtaa, kaksi iltaa jollekin kiertueelle ja kahdet tanssiaiset, joihin kaikkiin riitti yleisöä. Seuratalolta oli vain kivenheitto kaappigramofonilla varustettuun ravintolaan.⁴⁷

Tanssi nuorisoseuroissa hyväksyttiin ohjelmallisten iltamien puitteissa. Ongelmaksi muodostui ajan mittaan se, että niissä ei käyty. Ohjelma ei kiinnostanut, lähellä järjestetyt tanssi-iltamat sen sijaan vetivät väkeä.⁴⁸ Joulukuussa 1951 SNL:n sihteerien neuvottelukokous

katsoi keskusseurojen velvollisuudeksi valvoa, että järjestöpäätöstä tanssilaisuuksien kieltämisestä noudatettaisiin. Pelkkiä tansseja järjestävän seuran ei katsottu ansaitsevan nuorisoseuran nimeä. Asiassa ei ilmeisesti edistytty, sillä marraskuussa 1952 sama ongelma oli esillä myös keskusseurojen toiminnanjohtajien kokouksessa.⁴⁹

Suomen Demokraattinen Nuorisoliitto (SDNL) syntyi vuonna 1945 kommunistien nuorisojärjestöksi, jonka oli tarkoitus SKDL:n tapaan houkutella riveihinsä sodan- ja fasisminvastaiset nuorisovoimat. SDNL oli poliittinen nuorisojärjestö, mutta sen kulttuuriharrastus oli voimakasta. Nuorisoliiton johtajat pyrkivät turvaamaan laajan joukkopohjan erityisesti ohjelmatoiminnan avulla. SDNL laajenikin 1940-luvun lopulla nopeasti. Vuonna 1949 siinä ilmoitettiin olevan 33 000 jäsentä.⁵⁰

SDNL oli aktiivinen tanssikysymyksessä. Selvimmin tämä ilmeni järjestön lehdessä, *Terässä*, käydyssä keskustelussa. *Terässä* esitetyt ajatukset vastasivat tanssikysymyksen osalta vasemmistonuorien valistajien ajatuksia yleisemminkin.⁵¹ SDNL:n valistajat kokivat sodan jälkeen, että suomalaiset työläisnuoret olivat vielä väärin aatteiden ja ihanteiden pauloissa. Tanssi-intoa haluttiin ohjata ”terveempään ja oikeampaan” suuntaan. Tanssi ei ollut syntiä, mutta sen tuli jalostua. Tanssia ei haluttu eikä voitu kieltää, se oli liian suosittua työväestön piirissä. Kesäkuussa 1945 haluttiin *Terän* lukijoita muistuttaa siitä, että alkoholi ja tanssi eivät sopineet yhteen. Vaarana nähtiin myös epäsiiveellisyys, etenkin nurkkatanssien yhteydessä. Esimerkkiä tuli ottaa Neuvostoliiton nuorisosta: ”Tansseissa täytyy antaa pääpaino sille, että ne ovat terveen iloisia ja nuorison liikuntatarvetta tyydyttäviä.” Kirjoittaja toivoi, että vanhemmatkin tanssilajit olisivat edustettuina yleisissä tanssiaisissa.⁵²

Vesa Kurkelan mielestä SDNL nojautui valistuksessaan porvarillisen kansanvalistuksen perinteeseen.⁵³ SDNL katsoi, samoin kuin nuorisoseuraliike, että nuorison tulee ennen kaikkea opiskella, kehittää itseään. ”Nuorison on valmistauduttava tulevaisuutta varten ja sellainen nuoriso, joka ei harrasta muuta kuin tanssia, ei voi, silloin kun aika tulee, olla valmis ja kykenevä ottamaan vastuuta kansamme ja maamme kohdalosta.”⁵⁴ Porvarillisen nuorisokasvatuksen katsottiin silti johtaneen nuorison rappeutumiseen. Nuoriso oli kyllästynyt sille pumpattuihin

katekismukseen ja ryssävihaan ja tunsi siksi vastenmielisyyttä, jos sille tarjottiin jotain arvokkaampaa. Nuorison ihannetyypiksi oli muodostunut hoilaava, ryyppäävä tanssisalisankari.⁵⁵ Yksityisyrittäjät käyttivät nuorisoa hyväkseen; nuorison rappion takasi yhteiskunnan taloudellinen epäoikeudenmukaisuus. SDNL reagoi voimakkaasti tanssikiellon purkautumiseen ravintoloissa vuonna 1948. Se katsoi toimenpiteen edistävän juopottelua ja epäsäännöllistä elämäntapaa nuorison keskuudessa.⁵⁶

Tanssimista itseään toivottiin voitavan jalostaa. Ilmiö muistutti kansanlaulujen ja kansantanssien siistimistendenssejä vuosisadan alussa, jolloin kansanlaulut muuttuivat koululauluiksi, kansantanssit tanhuiksi.⁵⁷ Oikea tanssi oli paikallaan, ”eivät rumbat ja muut sellaiset”. *Pyrkijässä* julkaistiin vuoden 1947 alussa runsaasti lukijoiden valikoituja kirjoituksia tanssista. Keskustelun lopuksi Arvo Kuivasto esitti tanssin jalostamista järjestämällä tansseissa esimerkiksi tanssikilpailuja. Parhaat parit palkittaisiin, samoin jaettaisiin kohteliaisuuspisteitä.⁵⁸ Terässä kannustettiin nuoria tanssikursseille ja julkaistiin juttuja salonkitanssien taitajista. Tanhusta tuli 1950-luvulla harrastus SDNL:n piirissä nuoroseurojen tapaan. Uusiin muotitansseihin suhtauduttiin sielläkin kriittisesti.⁵⁹

Eri nuorisojärjestöjen suhtautuminen tanssikysymykseen sodan jälkeen oli melko samankaltaista riippumatta niiden sijainnista poliittisessa kentässä. Nuorison huvittelunhalua ei katsottu suopeasti. Sitä haluttiin ohjata ”kehittävämpään” suuntaan. Opintokerhojen, harrastuspiirien, raittiuden, liikunnan ja huvittelumuodoista ohjelmallisten iltamien osuutta painotettiin. Valtion vuoden 1946 alussa tanssi-iltamille langettama 50 % huvivero istui järjestöjen valistukselliseen ideologiaan. Nuorison rappeutumiseen johtaneista syistä sen sijaan oltiin erimielisiä; vasemmistolaisten mielestä alkusyy oli lähinnä yhteiskunnassa ja sen taloudellisissa suhteissa, oikeistolaisempien mielestä pinnallisessa huvittelussa itsessään.

Valistus ja vastarinta

Tanssikiellosta kumpusi sodan jälkeinen valtaisa tanssi-innostus, jota

haluttiin rajoittaa paljolti moraalisten ja siveellisten syiden takia. Valtiovalta oli nuorisojärjestöjen kanssa samassa linjassa viivyttäessään tanssikiellon purkamista ja määrätessään tanssi-iltamille ankaran huviveron. Tästä taas seurasi ohjelmallisten iltamien ”ylikorostunut” asema 1940-luvun lopun huvielämässä sekä krooninen pula esiintyjistä. Rillumareikulttuurin tekijänimet kohosivat tästä maaperästä.

Iltamat menettivät verotuskäytännöstä ja valistuksesta huolimatta 1950-luvulle tultaessa asemaansa. Voidaan sanoa, että ihmiset äänestivät jaloillaan valistusta vastaan. Huveiksi valittiin entistä enemmän puhtaasti tanssiin keskittyviä tilaisuuksia. Mutta 1950-luvun alkupuolella edes tanssi-iltamien suosio ei ollut enää varmaa. Tähtikultti alkoi muodostua; orkestereilta ja solisteilta vaadittiin tunnettuutta. Lavan nurkassa soittanut kylän oma hanuristi ei enää riittänyt. Tanssilavakulttuuri keskittyi. Kulkuyhteydet parantuivat, ja suurimpiin tanssi-paikkoihin järjestettiin kuljetuksia. Vasta ravintolakulttuurin nousu 1960-luvulla antoi pienille tanssilavoille lopullisen kuoliniskun.

Tanssilavoilla ja ohjelmallisilla iltamilla oli laaja kulttuurinen ja sosiaalinen merkitys sodan jälkeisessä Suomessa. Moni avioliitto ja elämä sai alkunsa perikansallisesta tanssilavapapusikosta. Tärkeitä olivat varmasti muunkinlaiset elämykset ja tuntemukset, joita lavoilla sekä seurain- ja työväentaloilla koettiin; musiikki, jota niissä kuultiin; tapakulttuuri, yleinen kanssakäyminen jota opittiin sekä ehkä jopa jonkinlainen arvomaailma, joka sisäistettiin. Kansakunnan kollektiiviseen tajuntaan on iskostunut käsitys, jonka mukaan 1940- ja 50-lukujen tanssilavoihin kiteytyi jotain *erityistä* suomalaisuudesta.

Kirjoittaja tekee lisensiaattityötä suomalaisen iskelmän tuotantojulkisuudesta 1930-luvulla. Artikkelit on julkaistu aiemmin kirjassa *Rillumarei ja valistus*. Kulttuurikahakoita 1950-luvun Suomessa. Toim. Matti Peltonen. SHS 1996.

Viitteet

¹ Vesa Kurkela, *Taistojen tiellä soiteltiin — ja soiton tahdissa tanssittiin*. Varkaute-

- laiset työväenilmat ja niiden musiikki työväen osakulttuurin kaudella. Työväenmusiikki-instituutin julkaisuja n:o 2. Jyväskylä 1983, 48–49.
- ² Suomen asetuskokoelma (SAk) 334/1920.
- ³ Sakari Pesola, *Särkynyt onni*. Suomalainen kevyt musiikki ja tuotantojulkaisuina vuosina 1929–1938. Suomen historian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto. (painamaton) 1995, 37–41, 74–92. Muun kuin tanssimusiikin osuus kaikesta Suomessa levytetystä musiikista oli vuosina 1931–1937 kymmenen prosentin luokkaa. Taidemusiikin osuus oli likipitään olematon.
- ⁴ SAk 447/1937, 514/1941.
- ⁵ Maarit Niiniluoto, *On elon retki näin eli miten viihdestä tuli sodan voittaja*. Viihdytyskiertueita, kotirintaman kulttuuria vuosina 1939–45. Helsinki 1994, 40.
- ⁶ Stefan Backlund, *Swing i skuggan av krigs- och kristider*. Historisk tidskrift för Finland 4/1989, 638–639.
- ⁷ Martti Favorin – Jouko Heinonen, *Kotirintama 1941–1944*. Helsinki 1972, esim. 98.
- ⁸ Helsingin Sanomat (HS) 14.8.1943. Käkisalmen sotilashallintopiirin kenttäoikeus tuomitsi kaksi naista ehdottomaan vankeuteen; toisen luvattomasta tanssien järjestämisestä, toisen tanssimisesta.
- ⁹ Olavi Paavolainen, *Synkkä yksinpuhelu*. Porvoo 1946, 653.
- ¹⁰ SAk 683/1943.
- ¹¹ Yam 3/1943; Niiniluoto 1994, 41; Backlund 1989, 638–639.
- ¹² Suomen Sosialidemokraatti (SSd) 27.9., 18.11.1944.
- ¹³ SAk 764/1944.
- ¹⁴ SSd 3.11.1944. Toimitsija Olavi Lindblom esitti (SSd 23.11.1944) toivomuksen, että nuoris nauttisi tanssin lisäksi myös ohjelmallisesta osasta iltaa. ”Nuorten on muistettava, että esim. työväenjärjestöissä puhe työläisten omia mielipiteitä ja tarkoituksia ilmaisevana on hyvin tärkeä kohokohta ohjelmassa.” Poliittisia puheita epäilemättä pidettiin.
- ¹⁵ HS 17.12.1944.
- ¹⁶ HS 7.11.1944.
- ¹⁷ SSd 17.12.1944. Kenties ihmishenkien menetyksillä tarkoitettiin Vöyrin tapausta. Marraskuun lopulla Rantasalmella järjestetyissä nurkkatansseissa puukotettiin myös mies kuoliaaksi (US 28.11.1944).
- ¹⁸ Sisäministeriön anomusdiari 1944, n:o 2990/422.
- ¹⁹ SAk 1070/1944, 652/1948.
- ²⁰ Uusi Suomi (US) 9.1.1945.
- ²¹ Kurkela 1983, 66–70; Tuomo Väkevä, *Tanssien soittajista ja tanssipaikeista Lou-nais-Hämeessä 1917–1970*. Forssa 1983; 16–20.
- ²² Esim. US 4.12., 10.12., 15.12.1944; Ilta-Sanomat (IS) 9.12.1944; HS 21.12.1944.
- ²³ US 16.12.1944.
- ²⁴ US 21.11., 29.11.1944.
- ²⁵ Pekka Jalkanen, *Alaska, Bombay ja Billy Boy*. Jazzkulttuurin murros Helsingissä 1920-luvulla. Suomen etnomusikologisen seuran julkaisuja n:o 2. Helsinki

- 1989, 343–347; Vesa Kurkela, *Musiikkifolklorismi & järjestökulttuuri*. Kansanmusiikin ideologinen ja taiteellinen hyödyntäminen suomalaisissa musiikki- ja nuorisjärjestöissä. Suomen etnomusikologisen seuran julkaisuja n:o 3. Jyväskylä 1989, 234–251.
- ²⁶ HS 22.1.1945.
- ²⁷ Esim. HS 11.1.; US 10.1., 14.1.1945.
- ²⁸ US 14.1.1945.
- ²⁹ Vuoden 1945 valtiopäivät. Pöytäkirjat II, 1786–1787.
- ³⁰ Vuoden 1945 valtiopäivät. Asiakirjat III 1: n:o 96. Hallituksen esitys 1.11.1945.
- ³¹ SAK 662/1943.
- ³² Vuoden 1945 valtiopäivät. Pöytäkirjat II, 1784–1787, 1816–1823, 1866–1869.
- ³³ Olli Häme, *Rytmin voittokulku*. Kirja tanssimusiikista. Helsinki 1949, 163.
- ³⁴ SAK n:o 1/1946; vuoden 1945 valtiopäivät. Asiakirjat III:1, esitys n:o 96, eduskunnan vastaus.
- ³⁵ Kurkela 1983, 68–72.
- ³⁶ Kurkela 1983, 53.
- ³⁷ Vuoden 1947 valtiopäivät. Asiakirjat III 1, esitys n:o 144, valtiovarainvaliokunnan mietintö n:o 43.
- ³⁸ SAK 244/1948.
- ³⁹ Vuoden 1947 valtiopäivät. Pöytäkirjat IV, 3495–3497; liitteet IV:15, lakialoite n:o 55.
- ⁴⁰ Einari Kukkonen, *Hiljaa soivat balalaikat*. Suomalaisen levyiskelmän vaiheita 1945–49. Kustannuskolmio. Jyväskylä 1986, 19.
- ⁴¹ Maarit Niiniluoto, *Toivo Kärki. Siks oon mä suruinen*. Helsinki 1982, 122.
- ⁴² Jukka Pennanen & Kyösti Mutkala, *Reino Helismaa. Jätkäpoika ja runoilija*. Porvoo 1994, 82–101; Maarit Niiniluoto, *Esa Pakarinen. Hanuri ja hatu*. Porvoo 1980, 82–83.
- ⁴³ Pyrkijä 10/1944.
- ⁴⁴ Kurkela 1989, 159.
- ⁴⁵ Pyrkijä Joulunumero/1944; HS 6.11. 1944.
- ⁴⁶ HS 10.11. 1944.
- ⁴⁷ Pyrkijä 1/1945, 10/1946.
- ⁴⁸ Pyrkijä 9/1947.
- ⁴⁹ Pyrkijä 12/1951, 11/1952.
- ⁵⁰ Vesa Kurkela, *Tanhuten valistukseen*. Musiikkivalistus ja perinnettyö Suomen Demokraattisessa Nuorisoliitossa. Työväenmusiikki-instituutin julkaisuja n:o 5, Helsinki 1986, 62–66.
- ⁵¹ Sosialidemokraattisen nuorison äänitorvessa, Työläisnuorisossa, esitettiin tanssikysymyksen osalta pitkälti samoja ajatuksia kuin Terässä (esim. Työläisnuorisosta 27.2., 6.3.1946; 15.1., 2.4. ja 20.8.1947).
- ⁵² Terä 2/1945.
- ⁵³ Kurkela 1986, 88.
- ⁵⁴ Terä 3/1946.
- ⁵⁵ Terä 6 ja 8/1945.

⁵⁶ Terä 37/1948.

⁵⁷ Kurkela 1989, 186–209. Kansantanssien tuli olla enemmän reipasta liikuntaa kuin siveetöntä intohimotanssia. Kansanlaulujen sanoitukset olivat usein alunperin ”moraalisesti arveluttavia”. Musiikkikasvattajat ja valistajat, kuten Axel Törnudd ja Heikki Klemetti, katsoivat aiheelliseksi parannella näitä tekstejä tai sijoittaa vanhaan säveleeseen kokonaan uuden, ylevämmän tekstin (esim. J. H. Erkon runo *Olet maamme armahin Suomenmaa* liitettiin balladimelodiaan Kreivin sylissä istunut).

⁵⁸ Pyrkijä 1–3/1947.

⁵⁹ Terä 1/1948; Kurkela 1986, 88–95.

SUURESTA DESILLUUSIOSTA KULTTUURIN MARKKINOILLE Suomen kulttuurisen kentän muuttuminen sodan jälkeen

Kari Immonen

40-luvun perintö

Mika Waltari julkaisi vuonna 1945 romaanin *Sinuhe egyptiläinen*. Sitä on kuvattu suureksi desilluusioksi, jossa 1920-luvun nuorison idoli, 30-luvun painosten herra pakeni kaukaiseen menneisyyteen ”julistaen oman viiteryhmänsä pettymystä, ryhmän, jonka arvomaailma oli kadonnut hävittyyn sotaan”. Sinuhe tulkittiin myös ”pienen eurooppalaisen kansan dynaamiseksi protestiksi suurten maailmanvaltojen moraalitonta, häikäilemätöntä voima- ja pyydepolitiikkaa vastaan”.¹

Kirjallisuudentutkija Kauko Kare on arvioinut, että 40-luvun lopulla siirryttiin kirjallisuudessa objektiivisen todellisuuden kuvaamisesta subjektiivisen todellisuuden kuvaamiseen. Kysymys oli poliittiseen oikeistoon ja sitoutumattomaan porvarillisuuteen samaistuneen kulttuuriväen turhautumisesta ja paostakin. Muutos oli ollut liian suuri, ja Suomen valtiollinen ja kulttuurinen asema oli liian epävarma. Koettiin, että koko suomalaisuus oli uhattuna.²

40-luvun loppu olikin taistelua uuden kulttuurisen kentän herruu-

desta ja sisällöllisestä määrittelystä. Vastakkain olivat tulenkantajien perilliset, vasemmistoon suuntautuneet uuden yhteiskunnan rakentajat ja ne, jotka pyrkivät pitämään elossa mahdollisimman paljon siitä arvo- maailmasta ja asennekentästä, jolta oli ponnistettu ennen sotaa. Yksi kertomus tämän taistelun voittajista kirjattiin vuonna 1948 perustetun Suomen Akatemian pöytäkirjaan silloin, kun kolme suomalaisen kulttuurin Saksa-yhteyden keskeistä rakentajaa, kirjailija Veikko Antero Koskenniemi, säveltäjä Yrjö Kilpinen ja matemaatikko Rolf Nevanlinna, nimitettiin akateemikoiksi.³ Siis vaikka desilluusio kenties ahdistikin vanhan arvojärjestelmän kannattajia, se ei lamaannuttanut heitä. Päinvastoin, he pystyivät tehokkaaseen puolustukseen ja vastahyökkäykseenkin.

Modernismin haaste

1950-luvun näkyvin kulttuuritaistelu käytiin kirjallisuuden piirissä. Vuosikymmenen alkupuoliskon mittelo kulminoitui kysymykseen siitä, tuliko runon kulkea mitan mukaan, vai oliko sallittua sanan vapaampi liike. Modernismi ja mitattomuus ei astunut ensimmäistä kertaa suomalaiselle parnassolle. Erityisesti ruotsinkieliset runoilijat olivat jo 20-luvulla seuranneet tiiviisti kansainvälistä keskustelua, eikä se ollut täysin vierasta suomenkielisillekään. Nyt lähtökohdat olivat kuitenkin toiset. Taustalla oli sota, jonka monet runoilijat — siitä riippumatta, olivatko he olleet rintamalla vai eivät — olivat kokeneet elämysellisesti hyvin voimakkaasti. He vastustivat sotaa edeltäneitä ajattelutapoja ja asenteita. He halusivat irrottautua koko siitä kielen ja politiikan traditiosta, joka oli vienyt heidän nuoruutensa. Niinpä he käänsivät selkänsä yhteiskunnalle ja politiikalle. Heidän maailmassaan merkittävää oli vain ihmisen kokemus, arkipäivän havainto, ei se, minkälaisille jatkumoille tuo kokemus rakentui. Kokemuksen jäsentäjäksi ei tarvittu metafyyisistä käsitarsenaalia, ei kansakuntaa, isänmaata tai kotiseutua, ei äidinkieltä, vihollista tai Jumalaa. Kirjallisuuskriitikko Mirjam Polkunen kirjoitti, että tällaisten käsitteiden yleiskieli oli muuttunut yleisvalheeksi. Nyt isänmaa oli maa, jossa ihminen asui, ei enää kaksi- ja kolmekymmenlukuja isolla alkukirjaimella kirjoitettu juhlapuheiden

ja pönäkän kotiseutujuhlan Isänmaa. Kysymys oli siis irtiotosta, joka koski koko sitä topeliaanista, runebergiläistä ja snellmanilaista kansallisuusmytologiaa, jolla ”maa oli rakennettu”, mutta se koski myös vasemmiston yhteiskunnallisuutta ja poliittisuutta.⁴

Mutta modernismikaan ei ollut yhteiskunnallisesti ja poliittisesti merkityksetöntä. Päinvastoin, myös se oli kansallinen projekti. Sen avulla rakennettiin uutta identiteettiä aivan samoin kuin sitä oli rakennettu 1800-luvun ja vuosisadan vaihteen kansallisuusliikkeenkin avulla.⁵

Modernismin poliittinen potentiaali konkretisoitui enemmän vastustajien kuin modernistien itsensä puheenvuoroissa. Niille, jotka olivat olleet yhteiskunnallisessa ja esteettisessä hegemonia-asemassa ennen sotaa ja sen aikana — ja olivat sitä usein yhä edelleen — kirjallisuuden järjestelmän ja kielen rikkominen rikkoi myös kulttuurin kentän. Se merkitsi vaaraa kansallisille instituutioille ja koko yhteiskunnalle.⁶

Vasemmiston modernismi-kritiikin perusta oli toinen. Siellä kirjallisuuden arvon oli aina ratkaissut sisältö ja sen mahdollistajana oli ymmärrettävyys. Sisällön alistaminen kielelle vieraannutti kirjallisuuden perustehtävästään, yhteiskunnallisesti ja kulttuurisesti tärkeän informaation tuottamisesta.⁷

Myös modernistien vastakkainasettelu Väinö Linnan kanssa liittyi osittain tähän. Linna luotasi realistisen romaanin traditioon tukeutuen kansakunnan menneisyyttä tavalla, joka avarsi suomalaista itseymmärrystä, mutta joka modernisteille edusti taakse jäänyttä estetiikkaa. Heille Linna oli kaksinkertaisesti väärässä. Hän lähestyi nykyisyyttä menneen kautta, kun modernisteille todellista oli juuri nykyinen, joka ei oikeastaan sijainnut millään jatkumolla, vaan oli riittävä itsessään. Lisäksi Linna kirjoitti perinteistä realistista proosaa, kun modernisteille merkittävää oli kielellinen avantgarde ja lyriikka.

Oikealta Linnan kimppuun käytiin toisenlaisin ase-in. Häntä syytettiin kansallisen tradition hylkäämisestä sekä suomalaisen sotilaan ja lotan maineen tahraamisesta. Suurimman hälyn nostaneessa Toini Havun arvostelussa *Helsingin Sanomissa* kulttuurikonservatiivinen elitistisyys ja hierarkisuus oli konkreettisesti läsnä. Havun mukaan Linnan asiantuntemattomuus näkyi muun muassa siinä, että ”hän yleensä

katsoo tavallisen sotamiehen ymmärtävän sodankäynnistä enemmän kuin upseerien, ja sitä enemmän mitä korkeampi upseeri on”.⁸

1950-luvun kulttuurisessa kentässä oli siis ainakin neljä voimatekijää: perinteinen, oikeistolaisesti latautunut konservatismi, modernistinen kirkkaan älyn ja välittömän havainnon poetiikka, joka kääntyi elitismiksi, väinölinnamainen historian kautta tulevaisuuteen etenevä sosialidemokraattisesti varautunut realismi sekä radikaalin vasemmiston uudistus- ja muutostavoitteinen yhteiskuntakeskeisyys.

Vuosikymmenten erot

Usein ajatellaan, että 50- ja 60-luvut olivat niin erilaisia, että niitä voidaan pitää ikään kuin erillisinä historian jaksoina. Esimerkiksi Eila Penanen on todennut, että viisikymmenluku oli hänen muistissaan vielä sodan varjostamaa aikaa, ”mutta 60-luku toi uudet ajatukset, uuden aviomiehen ja uuden innostuksen kirjalliseen työhön”.

Mutta löytyy myös tulkintoja, joiden mukaan uudenaikaistumisprosessi eteni Suomessa suhteellisen tasaisena. Esimerkiksi Risto Alapuro katsoo, että 1960-luku oli ennemminkin jatkoa 1950-luvulle kuin sen jonkinlainen vastapooli.

Siitä riippumatta, tulkitaanko vuosikymmenien suhdetta jatkuvuuden vai katkoksen kautta, vuoden 1969 Suomi oli oleellisesti toinen kuin vuosikymmenen aloittanut Suomi. Voidaan puhua modernisaatioprosessin kypsymisestä. Prosessi oli lähtenyt varovasti liikkeelle joskus 1800-luvulla. 1920-luku oli modernistisen avantgarden aikaa. 60-luvulla tultiin perille ja periaatteessa kaikki olivat mukana.

Modernin mentaliteetin muotoutuminen

Louis Sparre ja Alfred Finch perustivat Porvooseen vuonna 1897 Iris-tehtaan tuottamaan suomalaisille esteettisesti miellyttäviä ja käytännöllisiä tuotteita, joiden hintataso oli kohtuullinen. Piirteensä Sparren ja Finchin modernistinen muotoilu haki klassisen tradition, nykyaikaisuuden ja käyttökelpoisuuden yhteensovittamisesta. Tuloksena oli muotokieli,

joka avautui vain harvoille. Iris-tehtaan aikalaisvastaanotto olikin tyly. Se meni konkurssiin vuonna 1902 eli viisi vuotta toiminnan aloittamisen jälkeen. Tuotteet eivät käyneet kaupaksi, koska ne koettiin liian moderneiksi ja epäkansallisiksi. Iris-esineistö tavoitti vain suhteellisen pienen ja etuoikeutetun asiakaspiirin, ja esineet päätyivät jo omana aikanaan taiteilijakollegoiden ja taidetta keräilevän eliitin koteihin.

Vaikka Iris kaatui moniin käytännön kysymyksiin ja talouteen, sitä voi tulkita myös mentaliteetti- ja modernisaatioproblematiikan näkökulmasta. Vielä vuosisadanvaihteessa moderniin kuuluva ajatus edistyksestä ja uutuudesta ei ollut läpäissyt suomalaista kulttuuria. Se oli korkeintaan hyvin kapean avantgardea edustavan taiteilija- ja teollisuusmiesjoukon omaisuutta. Se ei ulottunut laajemmin edes sivistyneistöön eli kulttuurin muutoksen kannalta johtavaan kerrokseen.⁹

Ne lähtöideat, joilta 20-luvun lopulla liikkeelle lähtenyt funkkis ponnisti, olivat monin tavoin samanlaiset kuin Iriksellä. Alvar Aalto sanoi vuonna 1928 eräässä haastattelussa näin: ”Näen hyvin myönteisenä kehityskulkuna sen, että taiteilija ikään kuin kieltää itsensä menemällä perinteellisen työkenttensä ulkopuolelle. Hän astuu näin kansan pariin auttaakseen intuitiivisilla ajatuksillaan luomaan harmonista elämää sen sijaan että pitäisi jäykkäniskaisesti yllä taiteen ja ei-taiteen vastakohtaisuutta.” Aalto katsoi, että kulttuuritajun oli oltava sosiaalisessa tasapainossa. Lisäksi hän etsi yksinkertaisuutta: ”On sittenkin myönteisintä kulttuuria se, joka kohta kohdalta pyrkii niin yksityisessä elämässä kuin yhteiskunnallisessakin yleiseen harmoniaan, ei koruesineitten ja koriste-
muotojen ympärilleen keräämiseen.”¹⁰

Kuten tiedämme, funkkis kelpasi jo kokonaan toisella tavoin kuin Iriksen modernistiset kokeilut. Esimerkiksi Alvar Aalto teki toisaalta suuria julkisia rakennuksia ja toisaalta tilauksesta esimerkiksi tehdasmiljöitä ja asuintalokokonaisuuksia. Tunnetuimpia esimerkkejä tältä alueelta ovat Sunilan tehtaat asuntoalueineen sekä Noormarkun Villa Mairea. Voimme sanoa, että modernin idea oli nyt läpäissyt merkittävän osan päätöksentekovastuussa olevaa yhteiskunnan eliittiä. Kun se halusi olla ajassa mukana ja korostaa omaa edistyksellistä, sosiaalista ja tulevaisuuteen suuntautunutta ajatteluaan, se toteutti myös muutokielellään tämän mukaisia ratkaisuja. Modernistinen idea oli siis nyt hyväksytty huomattavankin

laajasti, mutta se ei vielä ollut painunut mentaliteettiseen varjomaailmaan. Se oli tietoisesti nykyaikaista, tulevaisuuteen tähtäävää toimintaa.¹¹

Olavi Paavolainen on kuvannut tätä vaihetta eräässä tekstissään näin: ”Maailmansodan jälkeinen vuosikymmen rakasti kirpeitä vaikutelmia kaikissa muodoissa: niitä luonnehtimaan keksittiin yleisnimi ’moderni’, tai ’modernistinen’. Kaikki oli modernia — jazz-musiikki, amerikkalainen filmi, naisen poikatyttötyyppi, kosmetiikka ja eksoottiset pukukankaat, neekerikultti, autot ja urheilu, alastomuuskultti, ekspressionistinen draama- ja maalaustaide, vapaamittaiset runot.”¹²

Paavolainen kuvaa tässä vaihetta, jossa ajatus modernista oli tunkeutunut laajasti ihmisten tietoisuuteen. Tässä ajattelussa nykyaika ymmärrettiin voimakkaasti erilaiseksi suhteessa aikaisempaan ja samalla avaukseksi johonkin vielä enemmän uuteen, ainutlaatuiseen ja loistavaan. Jos tulkitsemme — niin kuin tässä teen — mentaliteetin sellaiseksi kulttuurin perusrakenteeksi, joka ensisijaisesti kuuluu tiedottoman alueelle, modernistinen ajattelu ei vielä kaksi- ja kolmekymmenluvulla ollut muuttunut mentaliteetiksi. Päinvastoin, se oli mitä voimakkaimmin tietoista ja ohjelmallistakin.

Vietin lapsuuteni ja nuoruuteni Voikkaalla, joka on kylä Pohjois-Kymenlaaksossa, Kuusankosken kaupungissa, Kymijoen kainalossa. Voikkaa elää paperista, ja sillä alalla viisi- ja kuusikymmenluvut olivat tunnetusti voimakkaan kehityksen aikaa. Paperityöläisten vaurastuminen näkyi myös kyläkuvassa siten, että vanhoja omakotitaloja korjailtiin ja uusia rakennettiin. Vanhojen talojen ikkunat olivat yleensä pystyssä olevan suorakaiteen muotoisia, ja ne koostuivat kahdesta pystyssä ja yhdestä vaakasuorassa olevasta pienemmästä ruudusta. Kun talossa tehtiin remontti, vanhat ikkunat korvattiin poikkeuksetta neliömäisellä, vaakatasossa olevalla ikkunalla, jossa oli ainoastaan yksi iso ruutu.

Minusta oli aina selvää, että uudet ikkunat pilasivat vanhan talon julkisivun. Niiden rytmi oli toinen kuin muun rakennuksen ja siihen hyvin istuneiden alkuperäisten ikkunoiden. Nämä muutokset olivat minulle alinomainen ihmettelyn kohde. Taisin itse asiassa ajatella, että ihmiset jotka niitä tekivät, olivat ymmärtämättömiä, ja miksei — tyhmiäkin. Tänäpä ymmärrän, että asia oli monimutkaisempi. Kysymys ei ollut yksittäisten ihmisten tyhmyydestä tai viisaudesta vaan mentaliteetista.

Se tuotti sellaisen tavan katsoa, jossa uudet, isoruutuiset ikkunat näyttivät uudenaikaisemmilta — ja ehkä kauniimmiltakin — kuin vanhat. Voimme puhua katsomistapaan liittyvästä nykyaikaisuutta ja modernia koskevasta ulottuvuudesta.

Mentaliteettinen modernisaatioprosessi kypsyi Suomessa laajasti ottaen vasta joskus viisi- ja kuusikymmenlukuilla. Kun voikkaalainen paperityölläinen vaihtoi pieniruutuiset ikkunansa isoihin, hän ei ajatellut toimivansa modernistisesti, hän toimi. Hänellä oli selvä käsitys siitä, mitä uudenaikaisuus oli ja miten se konkretisoitiin esimerkiksi talon julkisivussa. Hän oli ylpeä talonsa saamasta uudesta ilmeestä, ja hän piti sitä myös kauniimpana kuin aikaisempaa, vanhanaikaisin ikkunoin varustettua taloa. Verrattuna aikaisempaan hänen mentaliteettinsä oli muuttunut. Ikkunoiden uusiminen kertoo siitä, että vanha agraarinen mentaliteetti oli jäänyt taakse ja sen oli korvannut uusi, moderniin liittyvä mentaliteetti. Sen mukaisesti vanha pieniruutuinen ikkuna kertoi jälkeenjääneisyydestä ja myös talon omistajan heikosta menestyksestä. Suuriruutuinen ikkuna puolestaan kertoi siitä, että perheellä meni hyvin ja että perhe oli mukana siinä uudenlaisessa elämäntunnossa, jonka silmämääränä oli tulevaisuus. Nyt tulevaisuudesta ja uudenaikaisuudesta oli tullut paperiperheen maailman itsestään selvä perusmäärittäjä.¹³

Kuusikymmenluvulla Suomen talouden keskimääräinen kasvu oli voimakasta; 1962–63 puhuttiin lamasta, kun kasvu hidastui kolmeen prosenttiin. Suhdannevaihtelut olivat kuitenkin suuria. Näin yhteiskuntaan syntyi samaan aikaan sekä vahvaa optimismia että tietoisuus kriisiin ja laman mahdollisuudesta. Tämä ristiriita tuotti vahvan pyrkimyksen talouden ennakointiin ja yhteiskunnallisen muutosprosessin hallintaan. Kriisitietoisuuteen liittyi valmius radikaaliinkin yhteiskuntapolitiikkaan ja esimerkiksi alueellisen rakenteen muotoiluun. Hevosten katoaminen pelloilta kertoi siirtymisestä agraarisesta teolliseen Suomeen, mutta kysymys oli myös kulttuurisesta siirtymästä. Maaseudun ideaalinen voima alkoi ehtyä, ja kaupungista ja kaupunkimaisesta elämäntavasta tuli yhä tärkeämpi suomalaisen kulttuurin ja suomalaisuudenkin määrittäjä.

Nuorison vuosikymmen

Viisi- ja kuusikymmenlukujen murroksessa nuorison rooli oli keskeinen. Suurten ikäluokkien marssi läpi organisaatioiden alkoi. Se jätti jälkensä niistä jokaiseen. Nuoriso haki myös omia instituutioitaan ja toimintatapojaan. Kysymyksessä oli ensimmäinen sukupolvi, joka oli kasvanut maailmankylään, parantuneiden liikenneyhteyksien ja uuden viestintäteknologian muovaamaan globaaliin läheisyyden illuusion. Nuoret suuntautuivat kansainvälisesti tilanteessa, jossa kotimaiset rakenteet olivat hajoamassa ja näyttivät monin tavoin juuttuneen jo ohitettuihin historiallisiin vaiheisiin.

Nuorisokulttuurista Suomessa voi puhua vasta 50-luvun lopulta alkaen. Kysymys oli tietenkin kansainvälisestä ilmiöstä, eivätkä nuoret välttämättä olleet kaiken heidän nimissään tehdyn subjekteja; markkinamiehet olivat löytäneet nuorison ja tämä näkyi yhtä hyvin äänilevymerkkinoilla kuin elokuvatarjonnassakin. Amerikkalaisen nuorison tunnus oli jo 50-luvulla: ”älä luota kehenkään yli 30-vuotiaaseen”. Suomeen uusi nuorisokulttuuri — ja myös sen kokeminen uhaksi — tuli esimerkiksi *Rock around the clock* -elokuvan myötä syksyllä 1956. Helsingissä elokuva nostatti vain lievää hälyä, varmaan monien pettymykseksi. Turussa sen sijaan saatiin samana syksynä aikaan Suomen ensimmäinen rock’n’roll-mellakka — kotimaisten jazz-huippujen konsertissa! Poliisi vei joitain nuoria putkaan, ja poliisimestari sai aiheen kieltää rock’n’rollin esittämisen kaupungissa vähäksi aikaa.

Nuorison yhteiskunnallisen ja kulttuurisen roolin muutos ei näkynyt ainoastaan siinä, mitä on totuttu kutsumaan nuorisokulttuuriksi. Kuusikymmenlukua voidaan ylipäätään nimittää nuorison vuosikymmeneksi. Silloin aloite siirtyi perinteiseltä kulttuurieliitiltä nuorisolle, ja samalla aluksi sitoutumattoman, mutta myöhemmin yhä useammin myös sitoutuneen, vasemmiston kulttuuripoliittinen rooli korostui. Tästä näkökulmasta yhtenä 60-luvun henkisenä johtopäätöksenä näyttäytyi Kalevi Sorsan hallitus 70-luvun alussa, niin sanottu nappulaliiga, johon kuului esimerkiksi opetusministerinä 27-vuotias Ulf Sundqvist, 60-luvun nuorisopolitiikan keskeinen hahmo.

Kuusikymmenluvun konflikti

Suhde sotaan oli jäsentänyt nuoren älymystön asennoitumistapoja koko 50-luvun. Haluttiin tehdä selvä ero siihen maailmaan, joka oli ollut sodan taustalla. Seuraavalla vuosikymmenellä eron tekeminen jyrkkeni ja konkretisoitui hegemoniakriisiin suurten ikäluokkien ja heidän vanhempiansa välillä. Nuorille tarjottu kulttuuri-identiteetti perustui rai-vaamisen ja rakentamisen henkeen. Se liittyi myös sopeutumiseen ja sosiaalistamiseen, uusien ajatusten torjumiseen ja vanhemmilta saadun perinteen jatkamista koskevaan toivomukseen. Kaikesta tästä nuoret halusivat sanoutua irti. He halusivat katkaista napanuoransa vanhempiinsa ja heidän arvomaailmaansa löytääkseen oman maailmansa.¹⁴

Pentti Saarikoski oli tämän muutoksen henkilöitymä. Hän aloitti modernistien ryhmässä, siirtyi nopeasti osallistuvaan, vasemmistolaiseen ajatteluun ja sen mukaiseen estetiikkaan, liittyi kommunistiseen puolueeseen mutta oli jo 60-luvun lopussa jättämässä politiikan, kun se varsinaisesti vasta valtasi kentän. Vuonna 1961 hän astui ulos modernistien kielikeskeisestä havainnoinnista: ”Kieli muuttuu mielettömäksi, ellei turvaudu johonkin apukonstruktion.” Sellaisina hän piti ideologioita kuten marxismia ja konservatismia. Kieli oli sidoksissa ideologiaan, epäpoliittista kieltä ei ollut, ja kirjailijat, jotka eivät tätä ymmärtäneet, ”vaalivat kaiken ihailumme ansaitsevilla hellyydellä kelloa, joka ei käy enää”. Murrosprosessissa ei siis ollut kysymys ainoastaan esteettisen hahmottamisen uudelleen muotoilusta vaan koko arvomaailman ja elämäntavan uudistamisesta — tai taistelusta sen uudistamiseksi.¹⁵

Kuusikymmenluvun konflikti muuttui vähin erin yhä poliittisemmaksi ja myös puoluepoliittisemmaksi. Kehitys Yleisradion sisällä kuvaa hyvin tätä muutosta. Kirjallisuudentutkija ja esteetikko Eino S. Repo, presidentti Kekkosen luottomies, tuli Yleisradion pääjohtajaksi 1965. Hän haki esikuvansa lähinnä BBC:stä ja loi yhdessä eräiden tiedotustutkijoiden kanssa ohjelmapolitiikan, jonka tavoitteena oli ”oikeisiin tietoihin perustuvan maailmankuvan tarjoaminen”.

Käytännössä Repo antoi tilaa nuorelle ja radikaalille ohjelmantekijäjoukolle, joka tuli esimerkiksi Ylioppilasteatterin piiristä. Ylioppilasteatteri oli vaihtanut 50-luvun modernismin ja avantgarden kabareeseen,

joka oli usein lähellä journalistista pakinointia. Uuden ilmaisun prototyypiksi tulivat sekä teatterissa että radiossa Orvokki-kabareet. Niissä pilkan kohteena olivat kaikkinaisen tekouskonnollisuus ja hurraa-isänmaallisuus mutta myös esimerkiksi asuntokeinottelu, vakuutusyhtiöt, asevarustelu ja Vietnamin sota.

Osaltaan Repo kaatui näihin ”vasemmistolaisiin risupartoihin”. Kun hänet 1969 erotettiin ja tilalle, radion ’normalisojaksi’, otettiin sosialidemokraattien puoluesihteerin Erkki Raatikainen, presidentti Kekkonen kommentoi: ”Te olette siellä radiossa ottaneet kaksi askelta siinä, missä yksi olisi riittänyt, ja nyt saatte kestää seuraukset.” Kulttuurin kenttä oli siis muuttunut hitaammin kuin muuttajat olivat toivoneet ja myös olettaneet.¹⁶

Politiikkaa kaikki

Kuusi- ja seitsemänkymmenlukujen vaihteessa puoluepolitiikka läpäisi suomalaisen yhteiskunnan ja kulttuurin. Jokaisen tuli päättää ja myös ilmaista, ”kenen joukoissa seisoo, kenen lauluja laulaa”. Taistelulaulut ja sosialistinen realismi korvasivat 50-luvun modernistisen avantgarden ja 60-luvun sitoutumattoman yhteiskunnallisuuden ja yleisdemokraattisuuden.

Kun pohditaan, mihin kulttuurinen ja yhteiskunnallinen 60-luku loppui, vaihtoehtoja on ainakin kaksi. Toisessa puoluekeskeisyyden läpikäytymisen ydinajankohta on vuosi 1969. Silloin sekä opiskelija- ja yliopistopolitiikassa että muussa kulttuurikentässä tapahtui muutoksia, jotka työnsivät sitoutumattoman toiminnan syrjään. Entinen kulttuuriradikaali Marja-Leena Mikkola kirjoitti: ”Kulttuuriradikalismi — porvariston luokaton lakeija”. Itseen kunnioittavan vasemmistoälymyyden tuli nyt noudattaa Leninin kehotusta ja lähentyä työläisiä, etsiä kulttuurille poliittista sisältöä ja tehdä siitä tehokasta propaganda- ja kiihotustoimintaa. Taiteenkin iskusanoiksi muodostuivat luokkakantaisuus ja sosialistinen realismi.¹⁷

Toinen mahdollisuus on piirtää aikaraja jonnekin vuoden 1973 tienoille. Silloin pohjana on ajatus siitä, että puoluepoliittisesti sitoutuneen osallistumisen ja kulttuurin aika oli jatkoa 50-luvun lopulla käynnisty-

neelle kehitykselle. Se päättyi 70-luvun puolivälin kulttuuritaisteluun. Tuossa taistelussa oli vastakkain kaksi monella tavoin erilaista Suomea. Toista voi luonnehtia uudistavaksi, modernin yhteiskunnan mahdollisuuksia hakevaksi suunnitteluyhteiskunnaksi, toista traditioon tukeutuvaksi, individualistiseksi yhteiskunnaksi. Kulttuurin kentällä tapahtui uudenlainen jako kolmeen. Ns. yleisdemokraattinen rintama hajosi ja radikalismien voima ehtyi. Luokkakantainen vasemmisto kerääntyi Kulttuurityöntekijöiden liittoon ja Kulttuurivihkojen ympärille, mutta tällä ryhmällä ei ollut enää samanlaista määrittelijän ja aloitteentekijän asemaa kuin aikaisemmin. Sosialistit ja kulttuurisosialidemokraatit jatkoivat yleisdemokratian linjalla. Keskusta läheni poliittista oikeistoa ja hakeutui yhteistyöhön sen kanssa.¹⁸

70-luvun lopussa radikalismien voima ehtyi ja se rappeutui esimerkiksi historian ja taiteen kielloksi. Kuvaava on tarina Turun yliopiston ylioppilaskunnan Bösendorfer-flyygelistä. Ylioppilaskunnan hallitus suunnitteli purkavansa sen sisukset ja tekevänsä siitä pöydän tiskijukalle, levyjen pyörittäjälle. Erinäisten vaiheiden jälkeen epäviressä ollut mutta käytännössä konserttitason soitin päätyi 6500 markalla eli mitätömällä hinnalla jazz-muusikko Severi Pyysalon käyttöön — ja ylioppilaskuntakin sai pöytänsä.¹⁹

Yhteiskunnallisen aktiivisuuden ja politiikan tilalle astui alkavan 80-luvun myötä uusi populaarikulttuuri. Punk ja kotimainen rock otti suunnannäyttäjän paikan. Eppu Normaalin *Murheellisten laulujen maa* ja Dingon *Kerjäläisten valtakunta* kertovat, että sosiaalinen omatunto ja radikalismi eivät olleet kadonneet. Ne olivat hakeneet uusia esiin tulon väyliä.

Uudenlaiseen osallistumiseen

Politiikan vuosikymmenet olivat synnyttäneet selkeän käsityksen siitä, että yhteiskunnallinen osallistuminen oli osallistumista sellaisiin organisaatioihin ja julkisuuteen, jotka pyrkivät vaikuttamaan valtiossa ja valtion; puhdasta hegeliläis-snellmanilaisuutta siis! 1980-luvun liike oli toisenlainen. Se haki toimintatapsa ja kiinnostuksensa kohteet julkisen vallan ja valtion ulkopuolelta. Siksi se synnytti kiivaan keskustelun

nuorison osallistumattomuudesta. Kysymys oli kuitenkin osallistumisen muodon muuttumisesta. Aikaisempien sukupolvien omaksunan kaanonin ulkopuolella kukoisti rikas vastakulttuurinen liikehdintä, joka ei ollut perinteisten organisaatioiden ja valtioelinten hallittavissa. Uusiin kansalaisliikkeisiin osallistuminen oli hyvin aktiivista ja laajaa, vähintään yhtä laajaa kuin aikaisemminkin.²⁰

Ehkä merkittävin uudenlaisten liikkeiden alkutapahtuma oli taistelu Kojjärvestä. Tärkeän lintujärven laskuojalle kokoontui pääsiäisenä 1979 joukko nuoria ympäristöaktivisteja tavoitteenaan estää järven kuivatus. Kysymys oli omistusoikeuteen perustuvan yksityisen edun ja ympäristön säilymiseen liittyvän yleisen edun vastakkain asettelusta. Vielä merkittävämpi oli kuitenkin se keskustelu ja julkisuus, jonka tapaus synnytti. — Ja juuri tähän valtauksen järjestäjät olivat pyrkineetkin.

Kojjärvi synnytti uudenlaisen vaikuttamisen muodon, joka toistui lukuisissa kamppailuissa eri puolilla Suomea. Ne kaikki saivat alkunsa kansalaisyhteiskunnan piirissä esiintyneestä aktiivisuudesta, vaikkakin suhteellisen pienen joukon organisoimina. Ne pyrkivät myös maksimaaliseen julkisuuden hyväksikäyttöön.

Varsin pian näistä yksittäisistä liikkeistä siirryttiin yhä organisoidumpaan ja kokonaisvaltaisempaan järjestäytymiseen. Vastakkain oli kaksi ryhmää. Toisena olivat kansalaisyhteiskunnan rakentajat, joiden mielenkiinto ei rajoittunut ympäristökysymyksiin. He olivat kiinnostuneita myös demokratian kehittämisestä ja politiikan teon uudistamisesta. He halusivat parantaa kansalaisten välittömän vaikuttamisen ja ylipäätään kansalaisyhteiskunnan tasolla tapahtuvan aktiivisuuden mahdollisuuksia. Puoluemuotoisesta kehityksestä he eivät olleet kiinnostuneita.

Toisen ryhmän muodostivat ekologit. He katsoivat, että ekologia oli otettava lähtökohdaksi kaikelle yhteiskunnalliselle päätöksenteolle. Oli pyrittävä mahdollisimman nopeasti aikaansaamaan tätä ajava poliittinen liike poliittisine ohjelmineen. Ekologeille siis keskeistä oli ekologisen politiikan organisoiminen, kansalaisyhteiskunnan rakentajille taas valtion, kansalaisyhteiskunnan ja yksilön suhteen uudelleen muotoilu — välittömän kansalaisvaikuttamisen suuntaan. Lopputuloksena oli kiivaan periaatteellisen keskustelun jälkeen puoluemuotoinen järjestäytyminen ja Vihreän liiton synty. Uudessa liitossa kuitenkin kansalaisyh-

teiskunnan rakentajat saivat käytännössä keskeisemmän aseman kuin ekologit.²¹

Kulttuuria markkinoilla

Kahdeksankymmenluku merkitsi myös sitä, että raha tuli uudella tavoin keskeiseksi osaksi suomalaista kulttuuria ja taidetta. Muutoksen kuvaajaksi käy hyvin taidemaalari Cris af Enehielmin kertomus näyttelynsä avajaisista Galleria Pelinissä helmikuussa 1989: ”Astuin sisään. Mitä? Näyttely oli myyty? Ennen kuin itse tulin avajaisiin. Se oli tiputus. Ajattelin, olenko tässä enää itse mukana. Tunsin itseni riistetyksi. Olisin halunnut olla töitteni kanssa edes jonkin aikaa.” — Ja töitten hinnat olivat tähtitieteelliset!

Kun viisi- ja kuusikymmenluvuilla kaikki halusivat tulla runoilijoiksi ja 70-luvulla rock-muusikoiksi, 80-luvulla etsijän ja uuden avajan alue oli kuvataide. Se reagoi ympäristön muutoksiin nopeasti. Journalisti ja gallerian pitäjä Eeropekka Rislakki kirjoitti 1990: ”Myytti resuperse-risuparta-juopporetku-taiteilijasta murtui. Kärsivä, väärinymmärretty ja nälkää näkevä taiteilijakuva muuttui naistenlehdissä poseeraavaksi, menestyksestään puhuvaksi rahantekijäksi, joka mielellään piipahti Pariisissa impulssiostoksilla, pukeutui Yohji Yamamoton vaatteisiin ja huolehti muutenkin ulkonäöstään.” Andy Warhol on kiteyttänyt: ”Bisnes-taide on askel, joka tulee Taiteen jälkeen. Olla hyvä bisneksessä on kaikkein kiehtovinta taidetta.”²²

Resuperse kuitenkin palasi. Taidekaupan huippu taittui 90-luvun talouden lamaan ja hyvinvointivaltiorakenteisiin tukeutunutta apurahajärjestelmää kuristettiin. Rahan keskeisyys kulttuurisen kentän jäsentäjänä kuitenkin pikemmin korostui kuin heikkeni laman myötä ja sen mentyä. Yrittäjyys, markkinoituminen, taloudellinen tehokkuus ja tulosvastuu tulivat myös kulttuurin alueelle mahdollistamisen ja rajoittamisen, luokittelun ja arvottamisen välineiksi. Kun esimerkiksi suomalainen kulttuurifestivaali, on sitten kysymys Kuhmon kamarimusiikista, Kaustisen kansanmusikkijuhlista tai turkulaisesta Down By The Laituri -tapahtumasta, haluaa tulla hyväksytyksi ja sitä kautta julkisen rahoituksen piiriin, se tilaa ensimmäiseksi selvityksen juhlan taloudel-

lisistä vaikutuksista. Näissä selvityksissä päädytään aina merkittäviin kokonaistaloudellisiin hyötyihin, ja niin juhla saa päättäjät innostumaan. Ei riitä, että kysymys on sinällään ja sisällöllisesti merkittävistä ja taiteellisesti korkeatasoisista kulttuuritapahtumista. Niiden pitää tuoda myös taloudellista hyvää.²³

Toisen esimerkin samasta ilmiöstä antaa tämän päivän kulttuuripoliittinen ykköshitti, uusmedian sisältötuotanto. Kulttuurin muuttaminen rahaksi, työpaikoiksi, matkailijavirroiksi ja virtuaaliverkoiksi avaa maallistuneen utopian, jonka ytimenä on kulttuurituotannon Silicon Valley, todellinen kansakunnan menestystarina. Näin on edetty 40-luvun lopun suomalaisen kulttuurin suuntaa koskeneesta kulttuuritaistelusta politiikan vuosikymmenien kautta markkinoituneeseen ja välineellistyneeseen kulttuuriin. Tänäpäin kulttuurin arvo määrittyy sen mukaan, miten se on konkretisoitavissa rahaksi, taloksi ja tavaraksi. Sisältötuotannossakin sisältö on välineelle alistettu. Tässä kulttuurissa ei kirjasotia tarvita — eikä niitä olekaan. Ainoat sodat käydään markkinoilla.

Kari Immonen on Turun yliopiston kulttuurihistorian professori. Väitöskirjansa *Ryssästä saa puhua...* hän teki 1987 Venäjän ja Neuvostoliiton asemasta suomalaisessa julkisuudessa. *Sillat sielujen ja ihmismietteen. Suomalaisen puhelimen kulttuurihistoriaa keskusneideistä tekstiviesteihin* julkaistiin aikaisemmin tänä vuonna Elisa Communications Oyj:n juhla kirjana. *Suomen Akatemia suomalaisessa tiedepolitiikassa 1970-luvulla* -kirjassa kohteena oli suomalaisen tiede- ja teknologiapolitiikan murroskausi. Hän on myös julkaissut teoksen *Historian läsnäolo*, jossa pohditaan historian merkitystä nykypäivälle ja ihmisen elämälle.

Viitteet

¹ Kauko Kare, Kirjallisuus vaino aikaan. Piirteitä 1940-luvun suomalaisesta proosasta. *Näköala* 1/1950, 35–39.

² Kare 1950, 31–32. Ks. myös Kari Immonen, *Kirjojen ja kustantajien noitaympyrä. Sodan vaikutus kirjoihin ja kirjalliseen miljööseen Suomessa*. Suomi toisessa maailmansodassa -projektin julkaisuja 5. Toimittanut Antti Laine. Helsinki 1978,

112.

- ³ Kari Immonen, *Suomen Akatemia suomalaisessa tiedepolitiikassa 1970-luvulla*. Helsinki-Keuruu 1995, 27.
- ⁴ Auli Viikari, Ei kenenkään maa. 1950-luvun tropologiaa. Teoksessa *Avoin ja suljettu. Kirjoituksia 1950-luvusta suomalaisessa kulttuurissa*. Toimittanut Anna Makkonen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 567. Tampere-Helsinki 1992, passim.
- ⁵ Viikari 1992, 74, Pertti Lassila, *Otavan historia*. Kolmas osa 1941–1975. Helsinki 1990, 235.
- ⁶ Pekka Lounela, *Rautainen nuoruus. Välikysyjien kronikka*. Helsinki 1976. 117–118. Ks. myös Immonen 1978, 116.
- ⁷ Immonen 1978, 116.
- ⁸ Nils-Börje Stormbom, *Väinö Linna. Kirjailijan tie*. Helsinki 1963, 147.
- ⁹ Kari Immonen, Mentaliteetit ja moderni. Teoksessa *Olkaamme siis suomalaisia*. Toimittanut Pekka Laaksonen ja Sirkka-Liisa Mettomäki. Kalevalaseuran vuosikirja 75–76. Helsinki 1985, 202.
- ¹⁰ Göran Schildt, *Nyky aika. Alvar Aallon tutustuminen funktionalismiin*. Helsinki 1985, 202.
- ¹¹ Immonen 1996, 122–123.
- ¹² Olavi Paavolainen, *Nykyäikää etsimässä. Esseitä ja pakinoita*. Helsinki 1929.
- ¹³ Immonen 1996, 122–124.
- ¹⁴ Marja Tuominen, *”Me kaikki ollaan sotilaitten lapsia”*. Sukupolvihegemonian kriisi 1960-luvun suomalaisessa kulttuurissa. Helsinki-Keuruu 1991, 70–73.
- ¹⁵ Tuominen 1991, 96. Ks. myös Pekka Tarkka, *Pentti Saarikoski. Vuodet 1937–1963*. Helsinki-Keuruu 1996.
- ¹⁷ Ks. esim. Timo Kallinen, 70-luku. Teoksessa Veikko Koivusalo ja Timo Kallinen (toim.), *Pitkä 70-luku*. Helsinki 2000, 6–15 sekä Aulikki Oksanen, Kenen joukoissa seisot?, sama teos, 128–129.
- ¹⁸ Ks. esim. Immonen 1995, 237–246.
- ¹⁹ Jarmo Pyysalon haastattelu 12.11.1998. Haastattelijana kirjoittaja.
- ²⁰ Ks. esimerkiksi teoksessa Kaj Ilmonen – Martti Siisäinen, *Uudet ja vanhat liikkeet*, Tampere 1998 julkaistut artikkelit.
- ²¹ Mari Mattila, *Vihreä liitto : protestista puolueeksi : uuden yhteiskunnallisen liikkeen institutionalisaatiokehityksen tarkastelua*. Valtio-opin pro gradu, Turun yliopisto 1998.
- ²² Taideboomista ks. Pauliina Laitinen-Laiho, *Kotimaiset taidemarkkinat 1980- ja 1990-luvulla*. Turun yliopiston julkaisuja Sarja C Osa 173. Turku 2001.
- ²³ Ks. Kari Ilmonen, *Kulttuuri alueen käyttövarana, Kulttuuripolitiikan ballitsevat ja marginaaliset diskurssit Keski-Pohjanmaalla*, Joensuun yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja N:o 32. Joensuu 1998; Henri Terho, *”Kun kaupunki on ihan sekaisin ja hurlumhei” — Down By The Laituri 1988–1997: ohjelmisto, kulttuuripolitiikka ja kaupunkitila*, Kulttuurihistorian lisensiaatintutkimus, Turun yliopisto 1999.

KAUNOKIRJALLISEN TIEDON KÄYTTÖ HISTORiantutkimuk-
SESSA – ESIMERKKINÄ JOSEF SKVORECKÝN *IHMISMIELTEN*
INSINÖÖRI

Kalle Pihlainen

Johdanto

Kaunokirjallisen tekstin suhde kirjalliseen perinteeseen sekä laajempaan kulttuuriseen dialogiin nähdään usein ongelmallisena. Kaunokirjallisuuden tutkimiselle kulttuurisella kontekstilla on merkitystä vain, mikäli hyväksymme, että yhteiskunnallinen konteksti vaikuttaa taiteeseen ja että taide vaikuttaa yleisemmin yhteiskuntaan. Mielenkiintoiseksi muodostuu näin kysymys siitä, miten kaunokirjallisuutta voidaan lähestyä suhteessa ympäröivään kulttuuriin selittämättä tätä suhdetta jonkinlaisena heijastuksena. Pyrin tässä artikkelissa osoittamaan, miten tekstin historiallisuus, siis sen sijainti ajassa ja tilassa, on löydettävissä ensisijaisesti tekstistä itsestään — näin siirtäen perinteiset lähdekriittiset kysymykset sekundaariselle tasolle kaunokirjallisten tekstien historian tutkimuksellisen käytön osalta.

Tarkastelussa toteutuu otsikossa ilmenevä kaksijakoisuus. Ensisijaisena kiinnostuksen kohteena on kysymys kaunokirjallisten tekstien

vuoropuhelusta kaunokirjallisessa diskurssissa ja se, miten tällainen kaunokirjallinen diskurssi liittyy reaali maailmaan ja siten myös historian tutkimukseen. Jottei käytännön historian tutkimuksen näkökulma kuitenkaan unohtuisi, kohdistan tarkastelun konkreettiseen materiaaliin. Esimerkiksi aineistoksi olen valinnut Kanadassa asuvan tšekkiemigrantin Josef Skvoreckýn romaanin *Ihmismielten insinööri* (julkaistu ensimmäisen kerran tšekiksi 1977 ja suomeksi 1988).¹ Koska tarkoitukseni on ensisijaisesti hahmottaa alustavia metodologisia suuntaviivoja kaunokirjallisuuden historian tutkimuksellisesta käytöstä, en kuitenkaan pyri kattavaan tulkintaan teoksesta, vaan lähestyn sitä ainoastaan yhden jäsentävän kysymyksen kautta: mikä on tekstin suhde länsimaiseen rationaliteetin ajatukseen. Vaikka teosta voisi tietysti lähestyä myös jonkin toisen tutkimuskysymyksen kautta, tarjoaa rationaliteetin ongelma mielestäni selvimmät mahdollisuudet kyseisen tekstin ”sisäisen historiallisuuden” paikantamiseksi.

Tärkein syy *Ihmismielten insinöörin* valitsemiseen on ollut tekstin tietoinen suhtautuminen lajityypilleen ominaisiin ongelmiin ja kaunokirjalliseen perinteeseen sekä tähän liittyvä ironinen asennoituminen kirjallisuudentutkimukseen ja inhimillisen toiminnan tulkitsemiseen laajemminkin.

Ihmismielten insinööri liittyy nähdäkseni kiinteämmin pohjoisamerikkalaiseen kirjallisuuden perinteeseen kuin tšekkoslovakialaiseen. Esimerkiksi prahalaiseen kirjallisuuteen usein yhdistetty demoninen, yliluonnollinen aspekti pitkälti puuttuu teoksesta. J. P. Stern ehdottaa tällaisen demonisen ulottuvuuden syntyvän useimmiten kaunokirjallisen perinteen puuttumisesta.² Samaa mieltä on George Steiner, joka tutkimuksessaan venäläisen romaanin erityislaatuudesta osoittaa maantieteellisen etäisyyden helposti johtavan perinteisten rajojen ylittämiseen.³ Uskon tämän olevan merkittävä näkökohta myös emigranttikirjailijoiden kohdalla, joskin etäisyys on sekä maantieteellistä (”kotimaahan” ja sen perinteisiin) että henkistä (”uuden maan” tapoihin). Analyysissä oletan myös, että emigranttikirjailijan suhde kaunokirjalliseen diskurssiin on poikkeuksellinen: vanhan kotimaan rajoitusten ja ulkomaisten tapojen vierauden vuoksi innovatiivisuus sekä uuden maan perinteet ovat erityislaatuisten arvostuksen kohteina. *Ihmismielten*

insinöörissä tämä näkyy vahvana englanninkielisen kirjallisen tradition sisäistämisenä.

Koska *Ihmismielten insinööri* on hyvin pitkälle omaelämäkerrallinen, houkutus samastaa kirjoittaja, kirjallisuuden professori Josef Skvorecký, ja teoksen päähenkilö, kirjailija ja kirjallisuuden professori Daniel Smiricky, on suuri. Näin teos tarjoaa hyvän mahdollisuuden pohtia, miten kaunokirjallisuutta voidaan käyttää historiantutkimuksessa vertaamalla sen sisältöä ensisijaisesti historiallisiin ja kirjailijan elämäkerrallisiin tapahtumiin. Lähtökohtana analyysissäni on, että vieras subjekti, johon lukija tekstissä tutustuu, on Smiricky, ei Skvorecký.

Käsittelen *Ihmismielten insinöörissä* esitettyjä ajatuksia paikoin myös niiden teoreettisen sisällön kannalta, sillä, kuten tulen viitteellisesti osoittamaan, ne liittyvät teoksen kirjoitusajan yleiseen suuntaukseen kirjallisuudentutkimuksessa. Teorian rakentamisessa käytän lisäksi useita eri lähtökohdista olevia ajatuksia. Keskeisenä on kuitenkin anglosaksinen aatehistorian tutkimusperinne, johon, laajasti ymmärrettynä, kuuluu suuri osa käyttämistäni lähteistä: Isaiah Berlin, George Steiner, J. P. Stern, Hayden White ja Dominick LaCapra. Esseessään “The Context in the Text: Method and Ideology in Intellectual History” Hayden White tarkastelee aatehistoriallisen tutkimuksen uusia mahdollisuuksia.⁴ Esse on tässä artikkelissani keskeisenä teoreettisena lähtökohtana, kuten myös Dominick LaCapran teos *History, Politics and the Novel*. Sekä White että LaCapra kiinnittävät erityistä huomiota kirjallisuuden ja historiantutkimuksen kerronnallisiin samankaltaisuuksiin.

Kaunokirjallisen tiedon mahdollisuudesta

Rakenteiden ja yksilön suhde on inhimillistä toimintaa tutkivissa tiedeissä keskeinen ongelma. Sama ongelma on tärkeä tarkasteltaessa kaunokirjallisuuden suhdetta reaali maailmaan. Kärjistäen: on valittava, heijastaako kaunokirjallisuus ainoastaan materiaalista todellisuutta, vai toimiiko luova kirjailija irrallaan ympäristöstä. Alan Swingewood kirjoittaa kaunokirjallisesta tekstistä yhteiskunnallisena dokumenttina:

Sociological themes, elements and problems, may be extracted from a literary text, for example, and related to similar processes in society;

different kinds of hero can be linked with changes in social and political organisation; broad artistic movements, such as expressionism, realism and modernism can be read as reflections of historical development.⁵

Analyysissa, joka keskittyy sanataiteen referentiaalisuuteen, voitaisiin esimerkiksi väittää, että *Ihmismielten insinöörin* päähenkilö Daniel Smiricky symboloi historiallista muutosta modernistisesta maailmankuvasta (tulevaisuudenuskoinen nuorukainen) postmoderniin (skeptinen intellektuelli). Tällainen lähestyminen on erityisesti perinteisessä aatehistoriallisessa tutkimuksessa hyödyllinen, koska se helpottaa sitä luokittelemista, jota usein pyritään tekemään. Se antaa siis hyvän kuvan yleisestä sävystä, tekstiä ”ohjaavasta” ideologiasta. Tämä kuitenkin johtaa tekstin yksinkertaistukseen ja erilaisten sävyjen sekä tekstin yksilöllisyyden kadottamiseen.

Ihmismielten insinöörin kertojan ja päähenkilön, kirjallisuuden professori Daniel Smirickyn mukaan: ”Art captures that essence which reality, sometimes more, sometimes less, spreads thin. In art, the essence presents itself as an undiluted, powerful possibility. And because art incarnates what is possible, it can mean anything under the sun.” (EOHS 549)⁶ Smirickyn mukaan taide siis kuvaa todellisuutta sellaisena kuin se voisi olla, ei sellaisena kuin se on. Mahdollisten maailmojen ja fiktiivisten maailmojen suhdetta kaunokirjallisissa teksteissä tarkastellut Ruth Ronen yhtyy tähän ajatukseen sanoen, ettei fiktiivisyyttä voida määrittellä todellisuudesta poikkeamisena, vaan raja todellisen ja fiktiivisen välillä on aina pragmaattinen (ja siis myös kulttuurinen).⁷ Samalla kun hän esittää, että todellisten ja fiktiivisten maailmojen välillä on tällainen sopimusluontoinen raja, Ronen myös edellyttää, ettei ero ”todellisuuteen” saa muodostua fiktiivisyyden määrittelijäksi. Tätä mieltä on myös Hayden White, joka kirjoittaa esipuheessaan Jacques Rancièren kirjaan *The Names of History*, että totuudellisuuden kysymys ei ole keskeinen, vaan ”totuus” noudattelee muodoltaan sitä ilmaisu, jolle kyseinen diskurssi on omistautunut.⁸ Fiktiivistä maailmaa ei siis tulisi tarkastella aktuaalimaailman kautta, vaan itsenäisenä maailmana.⁹ Kaunokirjallinen teos on nähtävä sellaisena kuin se on; ensisijaisesti itsenäisenä, omaehtoisena viittausjärjestelmänä. Tämän vaatimuksen hyväksymisestä nähdäkseni seuraa, että ”kaunokirjallisella tiedolla” on

historiantutkimuksessa oltava erilainen funktio kuin dokumentaarisella.

Teoksen itsenäisyyden kannalta on tietenkin välttämätöntä ajatella kaunokirjallisen tiedon olevan jotain muuta kuin referentiaalista, sillä jos alistamme teoksen taiteellisen aspektin funktionaaliselle, kadotamme teoksen merkityksen ja havaitsemme ainoastaan sen sirpaleisen kuvan, jonka se sattuu heijastamaan oman aikansa reaalityodellisuudesta. Historiantutkimuksen kannalta vaatimus ”teoksellisuuden” tunnustamiseen on kuitenkin ongelmallinen, sillä se herättää kysymyksen siitä, mitä itsenäinen, omaa maailmaansa kuvaava ”kaunokirjallinen tieto” voi kertoa reaali maailmasta.

Nähdäkseni historioitsijan tehtävä ei ole määrittää, mitä teos kertoo kirjoitusajankohdastaan, vaan mitkä teoksessa esiintyvät ajatukset ovat merkityksellisessä suhteessa aktuaalityodellisuuteen.¹⁰ Omaan ironiseen tyyliinsä romaanin päähenkilö Smiricky puolustaa tätä ajatusta sanoen kärsivänsä sellaisten opiskelijoiden puolesta, joiden kirjallisuuden opettaja keskittyy puhtaasti kaunokirjallisiin kysymyksiin: ”who, lecturing on the function of colour in *The Scarlet Letter*, deals only with the function of colour in *The Scarlet Letter*”. (EOHS 64) On siis keskeistä yhtäaikaaisesti havaita teosten taiteellinen olemus sekä niiden kiinteä suhde yhteiskuntaan, historiaan ja inhimillisiin pyrkimyksiin.

Kaunokirjallisen tekstin ensisijainen funktio voidaan aina todeta olevan poeettinen. Näin tällaisen tekstin referentiaalisuus on myös lähinnä kaunokirjallisen diskurssin sisäistä, eikä ole mielekäästä ajatella sen funktion muuttuvan käsitellessämme sitä lähteenä historiantutkimuksessa. Koska tarkoituksenani on kuitenkin osoittaa, miten tällaista tekstiä voidaan käyttää lähteenä historiantutkimuksessa, on näiden varausten jälkeenkin painotettava kysymystä siitä, mitä teos voi kertoa tutkijalle kontekstistaan. Mitä ”kaunokirjallinen tieto” voi olla?

Hylättäessä ajatus, jonka mukaan kaunokirjallinen tuote yksinkertaisesti heijastaa todellisuutta, joudutaan keskeiseksi tutkimuksen ongelmaksi nostamaan kysymys siitä, miten tällainen tuote tuotetaan; *miten ajatukset siirtyvät todellisuudesta sanataideteokseen?* Käsitteellisesti tässä prosessissa voidaan erottaa muutamia tasoja: ei-kielellisen aineiston kielellinen representaatio, kirjallisten konventioiden asettamien vaatimusten edellyttämät ”taiteelliset ratkaisut”, reaaliset rajoitukset (esim.

voimakas ”yleinen mielipide”) ja ideologiset ratkaisut. Vaikka nämä ovatkin monin tavoin sidottuja toisiinsa, niiden voidaan — edelleen yksinkertaistaen ja kärjistäen — todeta vastaavan kieltä, kaunokirjalista diskurssia, yhteiskunnallista tilannetta ja yksilön maailmankatsomusta.

Kaunokirjallinen teksti, nimenomaan koska se on teksti, seuraa oman materiaalisuutensa asettamia ehtoja. Kielen osalta riittää nähdäkseni kuitenkin tässä yhteydessä todeta, miten jokainen teksti heijastaa paikkaansa historiassa käyttämänsä kielellisen ”konstellation” eli kielellisten konventioiden kautta. Tällä on tietysti voimakas vaikutus tekstin muihinkin aspekteihin, tekstin omaan maailmankuvaan ja maailmankatsomuksellisiin painotuksiin. Tärkeintä kuitenkin on tekstin sisältö. Kuten Smiricky toteaa: ”for even the most basic linguistic efforts one must have something to say”. (EOHS 555)

Yleisellä tasolla fiktiivinen ilmaisu on kielen lisäksi täydellisesti riippuvainen yhteiskunnassa vallitsevista ideologioista, kuitenkin niin ettei mikään näistä ideologioista alista muita.¹¹ Kysymys jonkin ideologian ylivoimaisuudesta on viime kädessä kiinni myös kirjoittajan tavoitteista tai ainakin hänen maailmankatsomuksestaan. Yksilön tai hänen kirjoitustensa tarkasteleminen vastaa historian tutkimuksessa siis aina myös yhteiskunnan tarkastelua, yksilön sijoittamista aikansa kollektiivisiin käytäntöihin.

Swingewood käsittelee Lucien Goldmannin ajatusta aktiivisesta, tuottavasta subjektista, joka antaa tekstille selkeän olemuksen, yhtenäisen maailmankatsomuksen. Tällaisen ajatuksen kautta kysymystä yhteisöllisten arvojen ja uskomusten siirtymisestä kaunokirjallisiin tuotteisiin näyttäisi olevan helpompi lähestyä. Swingewoodin mukaan Goldmannin kollektiivisilla subjekteilla on ideologisesti muotoutunut tietoisuus, joka on vieraantunut todellisuudesta. Näillä on myös potentiaalinen mahdollisuus saavuttaa tietoisuuden muoto, joka on välittömässä suhteessa todellisuuteen. Tätä Goldmann kutsuu potentiaaliseksi tietoisuudeksi. Samoin kuin esimerkiksi Adornon esteettisessä teoriassa myös Goldmannin näkemyksen mukaan poikkeukselliset yksilöt, taiteilijat ja filosofit, voivat realisoida tämän potentiaalin. Tällainen realisointi ei kuitenkaan tarkoita yksilön potentiaalinen realisoitumista vaan, kuten Goldmann kirjoittaa, nämä yksilöt onnistuvat mahdollisimman syvälli-

sesti ilmaisemaan edustamansa sosiaalisen ryhmän tietoisuuden.¹² Näin ymmärrettyinä voisi sanoa, että kirjailija antaa oman yhteisönsä ja luokansa ideologisille arvostuksille ja toiveille mahdollisuuden elää teoksessaan.¹³

Se kollektiivinen tietoisuus, joka on löydettävissä *Ihmismielten insinööriä*, ei nähdäkseeni kuitenkaan ole ensisijaisesti teoksessa kuvatus, kanadalaisen emigranttiyhteisön vaan kirjallisesti ja historiallisesti valvutuneiden intellektuellien. Emigranttien kollektiivinen tietoisuus on aatehistorian kannalta hyvin ongelmallinen ajatus emigranttien heterogeenisyyden vuoksi. Smiricky itse kuvaa emigranttiyhteisöä seuraavasti:

– – generations of emigrants layered upon one another, thrown fortuitously together by the unfortunate course of events in a distant land. Pauperized, re-established, industrious, hungry for money, sentimental, hungry for freedom, limited, intellectual, mean, merciful. All kinds. (EOHS 243)

Intellektuellien kollektiivisen tietoisuuden yhteneväisyys on helpommin löydettävissä. Ei varmaankaan ole sattumaa, että myös Derridan teos *De la Grammatologie* (1967) käännettiin englanniksi vuotta ennen *Ihmismielten insinöörin* ilmestymistä. Kysymys on tietystä historiallisesta tilanteesta, joka ilmenee yhteisön tuottamien tekstien välisenä samanhenkisyytenä, kollektiivisen tietoisuuden kuvana. Kuten White sanoo: tekstissä esiintyvät ajatukset asettavat lukijan siihen *kirjalliseen* maailmaan, jossa teos on kirjoitettu. Se maailma, jonka teos rakentaa liittyy reaalityodellisuuteen muun kirjallisuuden kautta.¹⁴ Tämä näkyy *Ihmismielten insinöörissä* suorien ja epäsuorien kaunokirjallisten viittausten runsaudessa. Näitä viittauksia seuraamalla teosta voidaan lukea suhteessa laajempaan kontekstiin.

Nähdäkseeni keskeinen ideologinen muutos, jota *Ihmismielten insinööri* kuvaa, on intellektuellien kulttuurinen kriisi, jonka voidaan (jälleen kärjistetysti) sanoa alkaneen keväällä 1968 erityisesti Pariisin tapahtumista. Derridan ajatukset länsimaisen rationaliteetin kriisistä liittyvät kiinteästi tähän intellektuellien kulttuurisen aseman muutokseen, joka on myös nähtävissä *Ihmismielten insinöörin* kyseenalaistavassa

ja ironisessa sävyssä. Vaikka teoksessa ei ole minkäänlaista ehdottomuutta, on sama yhteisöllinen ideologia siinä keskeisessä asemassa.

Historialliset tapahtumat kaunokirjallisenä tietona

Paul Ricoeuria mukaillen voidaan sanoa, että tekstin juoni asettaa meidät ajallisuuden ja narratiivisuuden risteykseen.¹⁵ Ollakseen historiallinen tapahtuman on oltava muutakin kuin ainutkertainen, kontingenti ilmiö. Sen on liityttävä juonellisesti muihin tapahtumiin, eikä sen paikkaa narratiivissa voida valita satunnaisesti.¹⁶ Toisin sanoen, emme voi esimerkiksi väittää Ranskan vallankumouksen tapahtuneen ennen Amerikan vallankumousta. Tämä on tietenkin tässä muodossa itsensäselvyys, mutta sen sanomiselle löytyy oikeutus, kun yhdistämme sen kaunokirjallisuuden ”totuudellisuuden” ongelmaan. Näin kaunokirjallisen ja historiallisen tiedon selvimmäksi eroksi muodostuu kysymys näiden diskurssimuotojen suhteesta aktuaalimaailmaan. Käytännössä tämä tarkoittaa vain sitä, että kaunokirjallisessa tekstissä voi esittää keksittyjä asioita (kaunokirjallisen tekstin sisällöllä ei siis välttämättä ole faktuaalista suhdetta reaalityodellisuuteen), kun taas historiankirjoitus on selvemmin sidottu historiallisiin faktoihin. Jotta kaunokirjallisuutta voidaan käsitellä historian tutkimuksessa, sitä on tarkasteltava historiallisesti. Tämä historiallisuus tarkoittaa, että tekstin sijainti ajassa ja tilassa on osoitettava.

Kaunokirjallisuuden kohdalla historiallisuuden osoittaminen voidaan tehdä kahdella tavalla. Voimme etsiä teoksessa esiintyvät historialliset faktat ja, perinteisen historian tutkimuksen tyyliin, selvittää niiden ”totuudellinen” arvo. Tämän voi tehdä tarkastelemalla niiden todistusvoimaa perinteisen lähdekritiikin kannalta: arvioimalla lähteen luotettavuutta kirjoittajan tarkoituksen ja muiden vastaavien kysymysten pohjalta sekä vertailemalla lähdetä muihin vastaaviin lähteisiin. Jos valitsee tämän kannan, teokselta kielletään sen itsenäisyys, johon edellä viittasin. Toinen vaihtoehto on tarkastella teosta merkkinä kirjoitusajastaan. Tässä on syytä huomioida, että vaikka painopiste näin siirtyykin teoksen sisällön ”totuusarvosta” teoksen muotoon ja sanomaan (voisi sanoa, sen ideologiseen sisältöön), teosta on kuitenkin käsiteltävä itse-

näisenä taideteoksena ennen kuin tämäkään vaihtoehto tekee oikeutta tekstin kokonaisuudelle.

Analyysissään Virginia Woolfin *Majakasta* Dominick LaCapra erottaa romaanissa kaksi aikatasoa sanoen, että tekstin luoma ajattomuuden tunne on aina seurausta menneisyyden kertaamisesta, aiemmista tapahtumista puhumisesta.¹⁷ Näin on myös *Ihmismielten insinöörissä*, jossa Smiricky/kertoja on jatkuvasti nykyisyydessä. Tekstin sisäinen historiallisuus syntyy Smirickyn tekemistä ”retkistä kotiin”, jotka antavat myös lukijalle kuvan hänen menneisyydestään, hänen sijainnistaan historiassa. Tämä on kuitenkin, kuten Smiricky sanoo, ajatonta siinä mielessä, että jokainen paluu on vain illuusio: ”No man can step into the same river twice.” (EOHS 533) Paluu tapahtuu ainoastaan muistojen kautta.

Ilman tällaista tekstin sisällä olevaa ajallista vertailukohtaa emme kuitenkaan mielestäni voisi puhua historiasta sitomatta teosta suoraan reaalityodellisuuteen ja omaan aikaamme, jolloin taas käsityksemme reaali-aiemmista tapahtumista tarjoaisi vertailumahdollisuuden. Näin päätyisimme kuitenkin jälleen käsittelemään tekstiä yksilulotteisena dokumenttina. Kun tekstiä kohdellaan kaunokirjallisenä teoksena, on sen historiallisuus löydettävä sen omasta maailmasta käsin.

LaCapra jatkaa omaa ajatustaan sanoen, että toisella aikatasolla teksteissä sijaitsevat tavallisesti historiallisiksi kuvittelemamme tapahtumat kuten kuolema tai sota. Nämä ovat hänen mielestään historiallisia, koska ne sisältävät muutoksen elementin. Ne toimivat murroskohtina narratiivissa.¹⁸

En hyväksy LaCapran tekemää erottelua, koska myös ”ajattomuuden tunteen” kohdalla on kyse ainoastaan vertauskohdasta, jonka avulla muutosta mitataan. Hänen tekemänsä jako on tästä huolimatta hyvin hyödyllinen, sillä se mahdollistaa hänen väitteensä siitä, että jälkimmäisen kaltainen äkillinen muutos on kaunokirjallisessa tekstissä usein asetettuna taka-alalle, ”sulkeisiin”. *Ihmismielten insinöörissä* tämä tulee selkeimmin esille kohdassa, joka on myös paikannettavissa toista kautta: esimerkillisessä analyysissään Henry Adamsin omaelämäkerrasta White ehdottaa, että tekstin rakenne voidaan nähdä merkittävänä osana sen ideologista sisältöä.¹⁹ Tämä ajatus on löydettävissä jo Lucien Goldmannilta, jonka originaalisuus on Alan Swingewoodin mukaan eri-

tyisesti siinä jaossa, jonka tämä tekee sisällön ja rakenteen (muodon) välillä. Teoksissa voi olla sama sisältö mutta silti eri muoto. Sisältö kertoo yhteiskunnasta ja sen historiasta, kun taas rakenne kertoo todellisuuden merkityksestä sanataideteoksen synnyn kannalta, paikantaen ne ilmaisukeinot, jotka tuottavat koherenssia ja merkitystä sekä kaunokirjallisille teksteille että yhteiskunnalliselle ryhmälle.²⁰ Samaa sanoo White, joka korostaa, että tutkimuksen tehtävä on selvittää jokaisessa tekstissä sijaitsevien vastakkaisten koodien suhteet ja pyrkiä löytämään niiden keskinäinen hierarkia. Tämän avulla on hänen mukaansa mahdollista löytää se selitysmalli, joka sopii parhaiten. Merkittävimmät vinkit löytyvät rakenteesta.²¹

Mielestäni rakenteen huomioiva lukutapa on ainakin *Ihmismielten insinööriin* kohdalla oivallinen lähtökohta, sillä kertomuksen tasot ovat lähes pysähtyneitä kuvia eri ajoista elämässä, jonka monipuolisuutta kertoja kuitenkin korostaa. Kertoja kuvaa itseään nuorena, kotonaan toisen maailmansodan aikaisen saksalaismiehityksen Tšekkoslovakiassa ja myöhemmin 1970-luvulla emigranttina Kanadassa. Välissä tapahtunutta käsitellään yksinomaan kertojalle tulneiden kirjeiden ja muutaman takauman kautta. Kertojan näkökulma on jatkuvasti tekstin nykyisyydessä, vuosissa 1976 ja 1977.

Rakenteen analyysin kannalta on mahdollista sanoa, että teoksessa on kaksi erillistä kertomusta. Teoksen esittämän ideologisen sanoman kannalta keskeistä on, että teos ei kuvaa siirtymävaihetta järjestelmästä toiseen (jyrkän erottelun vuoksi voisi jopa sanoa kertomuksesta toiseen). Se rakenteellinen tekijä, joka yhdistää tšekkoslovakialaisen nuorukaisen elämän Kanadassa asuvaan emigranttiprofessoriin, on kertojan subjektiviteetin lisäksi lähinnä yksi lyhyt lause: ”I remember Paris in 1968”. (EOHS 533) Prahan miehityksen aikana tapahtunut pako Pariisiin kautta esitetään näin ohimennen. Lause kuitenkin kytkee sen samalla laajemmin aikaansa; se muistuttaa, että teos vaikenee myös Euroopan opiskelijamellakoista ja intellektuellien perinteisen aseman kyseenalaistumisesta. Tämän tarkoituksellisen aukon tehtävä on korostaa vanhan ja uuden järjestelmän vastakohtaisuutta; vastakkainasettelu kärsisi, mikäli siirtyminen selitettäisiin.

Näin merkittävien tapahtumien ohittaminen yhdellä lauseella on nähdäkseni rinnastettavissa LaCapran esittämään ajatukseen sulkeisiin

asettamisesta. Sen merkitys on kuitenkin selitettävä ei niinkään ahdistuksen kautta vaan vastakkainasettelulla. Kuten White sanoo: ”to explain or interpret a rupture in a text by referring it to a rupture in the author’s psyche is merely to double the problem and pass off this doubling operation as a solution to it.”²² Tekstissä sijaitsevan aukon rakenteellinen tehtävä on selvitettävä tutkimuksessa.

Analyysiesimerkki: Josef Skvoreckýn *Ihmismielten insinöörin* suhde rationaliteetin ihanteeseen

Ihmismielten insinöörin alussa on eräänlaisina tienviittoina kuusi lainausta länsimaisen kirjallisuuden perinteestä.²³ White ehdottaa, että rakenteellisessa analyysissä kannattaa lähteä alusta.²⁴ Jätän kuitenkin tässä otsikon ja rakenteen myöhemmäksi, ja otan lähtökohdaksi teoksen alussa olevan lainauksen William Blakelta, joka on — edellä luonnehtimani aatteellisen kaksijakoisuuden valossa — selkein avain tekstiin: ”To Generalize is to be an idiot. To Particularize is the Alone Distinction of Merit. General Knowledges are those Knowledges that Idiots possess.” *Ihmismielten insinöörin* itsetietoinen ja ironinen sävy alkaa jo tästä, sillä irrotettuna kontekstistaan eivät Blaken lauseetkaan ole muuta kuin suuri yleistys.

Lainaus on peräisin Blaken ”taidepoliittisesta” tuotannosta. Se on suora kommentti Sir Joshua Reynoldsin *Discourses*-teoksessa esiintyvään lisäykseen Reynoldsin kyvyistä abstrahoida asioita: ”He was a great generalizer — But this disposition to abstractions, to generalizing and classification, is the great glory of the human mind —”²⁵

Blaken lainauksen sisäinen ristiriita siis korostuu, kun se on *Ihmismielten insinöörissä* esitetty tällä tavoin irrallisena kontekstistaan, yleisenä ”lakina”. Lainauksen ottaminen tienviitaksi teoksen alkuun on toisellakin tasolla selvä kannanotto rationaliteetin kysymykseen: vaikka Blake tyypillisesti määritellään romantiikan edustajaksi,²⁶ hän oli ajallisesti harvinaisessa asemassa rationalismin ja romantiikan välillä, ja hänen tuotannossaan on, vielä korostuneemmin kuin romantikoilla yleensä, selkeänä johtolankana rationaalisuuden ja järjen ylivallan vastustaminen.

Logosentrismien käsitteen käytöstä

Blake on mielenkiintoinen lähtökohta myös logosentrismien kirjaimellisen merkityksen kannalta. Teoksessaan *Of Grammatology* (engl. 1976) Jacques Derrida määrittelee länsimaisen ajattelun jonkin keskittävän ajatuksen tai teorian etsinnäksi. Tätä hän kutsuu logosentrismiksi — ”logos”- eli sanakeskeisyydeksi. Tällaisessa ajattelussa kaikki merkitys ja sisältö on hänen mukaansa läsnä sanoissa; todellisuuden koetaan olevan selitettävissä. Tietyin varauksin Derrida kritisoi tätä keskittämisen ja ylimäärittelyvimmää, modernismille ominaista hypotaksista, rajoittavana ajatusmallina.²⁷ Länsimaiseen rationalismiin sisältyvä voimakas pyrkimys selittää kaikki järjellä, ja sen pyrkimys muodostaa kattavia teorioita, löytää lakeja ja luoda ”suuria kertomuksia” perustuu ensisijaisesti selittämättömän pelkoon.

Blake on ehkä länsimaisen kirjallisuuden perinteessä juuri se kirjailija, joka on ensimmäisenä perusteellisesti kyseenalaistanut tämän taipumuksen.²⁸ Kirjaimellisen ”logos-sentrismien” hän systemaattisesti kieltää omalla kuvitetulla kirjoituksellaan (*illustrated writing*), joka on yhdistävä piirre kaikessa hänen tuotannossaan. Mystisellä ja sekavalla henkimaailman kuvallaan hän torjuu myös yksioikoisen maailmanselityksen olemassaolon. Näin jo teoksessa esiintyvät viittaukset Blakeen nähdäkseni oikeuttavat kysymyksen *Ihmismielten insinöörin* suhteesta logosentrismiin.

Logosentrismien kieltäminen on kuitenkin — pidemmästä perinteestä huolimatta — nähtävä osana laajamittaista, selvästi vuoden 1968 tapahtumien jälkeen levinnyttä, inhimillisen toiminnan selitettävyyden kyseenalaistamista. Kirjallisesti valveutunut Smiricky esittää useita ajatuksia, jotka osoittavat hänen olleen tietoinen aikansa ”hengestä” — osana sitä kollektiivista tajuntaa, johon tällainen ajattelu vaikutti. Hän kiteyttää mielestäni rationaalisen selityksen etsimisen turhuuden hyvin sanoissaan: ”Meaning is a compulsive neurosis.” (EOHS 534)

Smiricky kuitenkin osoittaa, miten selkeän selityksen tavoittelu on suuri houkutus jopa hänen kaltaiselleen valveutuneelle intellektuellille sellaisissa lausahduksissa kuin ”— I had again succumbed to my foolish but probably irrepressible desire to explain the inexplicable”. (EOHS 5) Kysymys logosentrismistä on teoksessa hyvin keskeinen, jo pelkästään

selittämisen ajatuksen osalta. Smiricky pohtii myös, taas derridalaisittain, ilmiön länsimaisuutta:

The closely watched pedagogues of Europe do not allow their charges to err. Where would I lead them were I an Eastern pedagogue? – – Perhaps the intensity of this quest for something that no one can ever find because it does not exist is the same in all ages and all systems. Fortunately most people soon lose interest in finding an answer. (EOHS 130)

Smirickyn ironinen suhtautuminen on voimakkaimmillaan juuri totuuden kysymyksen yhteydessä. Hän kuitenkin osoittaa oman sijaintinsa historiassa myöntämällä omaksuneensa ajatuksensa vuosien myötä. Hän sanoo *tottuneensa* ajatukseen siitä, että vaikka melkein kaiken voi nähdä toisin, on perimmäinen todellisuus kuitenkin paras: ”the primal, the real meaning, the concrete reality, is ultimately the best” (EOHS 31). White on valmis sijoittamaan tällaiset ristiriitaiset lausahdukset ideologisen sisällön laitamille, heijastukseksi todellisuuden moninaisuudesta, joka ei ole koskaan täysin poissuljettavissa.²⁹ Tämä on osin perusteltua myös *Ihmismielten insinöörin* kohdalla, sillä vaikka polyfonian ajatus on oleellinen osa tällaista modernia, itsetietoista romaania, ohjaavat tekstin rakenne ja sen sisältämät intertekstuaaliset viittaukset tulkintaa tiettyyn suuntaan. On huomattava, että teksti, joka ei ollenkaan osoita tällaista muutosta ja historian vaikutusta, ei ole lähestyttävissä kaunokirjallisena, narratiivisena tietona vaan ainoastaan synkronisena, ideologisena julistuksena. Kuten aiemmin sanoin, tällainen teksti muuttuu historialliseksi vasta, kun se saa vertailukohdan.

Edistysusko *Ihmismielten insinöörissä*

Ihmismielten insinööri on nähdäkseni yhteiskunnallisesti kriittinen teos. Kuten olen edellä todennut, teoksen esittämän kritiikin kohteeksi joutuvat ensisijaisesti sellaiset teot, ajatukset ja uskomukset, jotka perustuvat uskoon järjen ylivoimaisuudesta. Logosentrismin kritiikin läsnäolo on *Ihmismielten insinöörissä* odotettua, sillä totalitaarisessa järjestelmässä esiintyvä repressio on perusteltu ”tieteellisesti” ja sen vastakohtaksi on

luonnollisesti asettunut kansankulttuuri ja taikauskot, jotka on haluttu alistaa. Keskeinen piirre tieteellisessä yhteiskunnan selittämässä on historiallisen välttämättömyyden ajatus. Vaikka tätä ei olisi tuotu julki, sisältyy se implisiittisesti ajatukseen tieteellisestä totuudesta, yhdestä oikeasta selitysmallista; mikäli kaikki on rationaalisesti selitettävissä, on se myös ennustettavissa ja siten determinoitu.³⁰ Tämä johtaa kysymykseen vulgaarin marxilaisuuden historiallisen determinismin aatteen ja teoksen maailmankuvan suhteesta.

Ihmismielten insinöörissä historiallisen edistysajattelun kyseenalaistaminen on tärkeässä asemassa. Esitystavat vaihtelevat suoran maailmankatsomuksellisen ilmaisun ("I do not entertain a scientific world view", EOHS 131) ja ironisoivan, näennäisen hyväksynnän välillä: "I usher her in, admiring her slender back and well-proportioned little bottom as she slips past. Progress does exist after all. In my parents' generation, forty-year-old women were usually three times that wide." (EOHS 177)

Smirickyn nuoruudenkirjoitus evoluutiosta on samalla tavoin ironinen kommentti historiallisen evoluution ja teleologisen historian ajatuksesta:

In the struggle for survival man's brain has grown, giving him an undisputed advantage, but once again this growth has not stopped at the point of maximum advantage. His rational abilities have grown, while his emotional and volitional capacities have remained unchanged. Thanks to this hypertrophy of the rational part of the brain, reality has become more and more complicated, leading to increasingly irresolvable conflicts of the reason with the emotions and the will, in turn producing individuals incapable of action — which can only be the product of the instrumental, not the reflective intelligence. Such individuals are no longer able to deal with life. Their numbers are increasing. (EOHS 138)

On huomionarvoista, miten tämäkin ajatus ironisoi nimenomaan uskoa rationaalisuuteen eikä niinkään uskoa ihmisten mahdollisuuksiin yleensä. Tämä on kuitenkin sijoitettu muistoihin, Smirickyn nuoruuteen, ja on siten omiaan vähentämään teoksen (aatteellista) kaksijakoisuutta. Se pyrkii osoittamaan, että samanlainen ajattelu, yksilön taipumuksista riippuen, on mahdollista vastakkaisissakin järjestelmissä.

”Vapaus” ei ole ajattelun kannalta niin keskeistä kuin järjestelmien vastakkaisuus antaa ymmärtää:

Perhaps the second revolution [1968] is just a counter-revolution; perhaps it is a good thing to replace freedom with police order, which over time transforms bureaucratic decrees into natural laws in human consciousness. — Perhaps clinging to freedom is really no more than an atavism after all, even the uncompromising clinging to artistic freedom. — Greatness of talent is often inversely proportional to the stringency of the demands of freedom. (EOHS 323)

Totalitaaristen ja kapitalististen järjestelmien äärimmäisyyksien samankaltaisuus korostuu Smirickyn osoittaessa selkeän rakenteellisen vastakkainasettelun sisälläkin sijaitsevan selvästi rinnastettavia yksilöllisen toiminnan muotoja.

Järjestelmien vastakkainasettelu on erityisen mielenkiintoista Smirickyn elämäkerrallisen taustan asettamien ennakko-odotusten kannalta. *Ihmismielten insinöörissä* avautuu mielenkiintoinen mahdollisuus tarkastella kysymystä konventioiden vaikutuksesta kaunokirjallisuuteen erityisellä tavalla.

Emigranttikirjailijalta on luonnollisesti odotettavissa kritiikkiä hylkäämäänsä järjestelmää kohtaan.³¹ Smirickyn siteet kahteen vastakkaiseen järjestelmään ovat kuitenkin yllättävän ristiriitaiset. On huomattava, miten kritiikki kohdistuu myös uuteen asuinympäristöön ja sen kummallisuuksiin. Kuten olen edellä todennut, *Ihmismielten insinöörissä* esiintyvä kritiikki keskittyy nähdäkseni molempien järjestelmien perustan, länsimaisen rationaliteetin, arvostelemiseen.

Ihmismielten insinööri kiinnittää siis huomiota siihen, miten tällainen järjen ylikorostuneisuus on ominaista täysin vastakkaisille poliittisille järjestelmille. Teoksessa ei kuitenkaan esiinny puhtaasti kielteistä kantaa rationaalisuuteen, vaan siinä on — polyfoniseen tapaan³² — vastakkaisia näkemyksiä aina tarpeesta ja tilanteesta riippuen. Mieli-
pi-
teiden vaihtelevuus on yksi niistä tekijöistä, joka mielestäni oikeuttaa lukemaan teosta suhteessa niin sanottuun jälkistrukturalistiseen ajatteluun ja erityisesti logosentrismin kritiikkinä.³³ Tähän ajatteluun liittyy kiinteästi ironia.

Ironian funktio ja absurdismi

Ironialla ymmärrän tässä lyhyesti sanottuna ilmaisua, joka yhtäaikaisesti rakentaa ja kyseenalaistaa esittämäänsä väitettä tai maailmanselitystä. Tällainen tyyli on *Ihmismielten insinöörissä* Smirickyllä tyypillinen. Ironinen ilmaisu osoittaa selkeästi ambivalenttia suhtautumista rationaalisuuden kysymykseen. Se osoittaa, että puhuja on tietoinen käsittelemiensä asioiden monitulkinnallisuudesta. Absurdismilla tarkoitan ironian esiintymistä yksioikoisemmassa muodossa. Absurdia on kaikki, mikä vaikuttaa ”terveen järjen”, rationaliteetin vastaiselta. Näistä lähtökohdista on selvää, että ironia ja absurdismi jatkuvasti kyseenalaistavat toisensa.

Ironian funktio *Ihmismielten insinöörissä* on osoittaa asioiden todellisuutta — niiden todenmukaisuutta. Kuten olen jo muutamaan otteeseen edellä maininnut, ristiriitaisten ajatusten tehtävä on osoittaa historiallista muutosta, ajatusten ajallista sijaintia. Tämä sama pätee ironian tehtävään: ironiaa tarvitaan antamaan vertailukohta teoksessa esiintyville ajatuksille. Mikäli teksti ei osin kyseenalaistaisi sanomaansa, se olisi ainoastaan julistuksellinen, dokumentaarinen teksti. Teksti on kaunokirjallista juuri ironisen asenteensa, siis sisältämänsä moniäänisyyden, ansiosta.

Absurdismin tehtävä sen sijaan on kyseenalaistaa tekstin uskotavuutta. Se vähentää tekstin todenmukaisuutta siten korostaen sen ontologista itsenäisyyttä. Absurdit piirteet on *Ihmismielten insinöörissä* useimmiten varattu sosialistiselle maailmalle. Erityistä huomiota saa Tšekkoslovakian salainen poliisi, jonka toiminnan Smiricky kokee oma-laatuiseksi ”taiteeksi taiteen vuoksi” (EOHS 41), rationaalista tarkoitusta siinä ei ole:

But its all too Dada. I remember suddenly an eighth pensioner who came to visit me with a message. His was a new variation: a message from my father. When I told the pensioner — all the while feeling embarrassed for him — that the only way he could have visited my father was with a candle on All Soul’s Day, he was so alarmed that he almost knocked over his whiskey. He turned red and began spluttering a new version.

Viesti oli sittenkin Smirickyn äidiltä, selitti eläkeläinen. Satiiriseen tyy-

liinsä Smiricky toteaa tämänkin olevan mahdotonta, sillä hänen äitinsä oli ”valitettavasti” (eläkeläisen kertomuksen kannalta) kuollut jo ennen isää.

Tämän erikoisen kertomuksen yhteydessä Smiricky kysyy: ”Are such enormous confusions really possible?” (EOHS 58) Salaisen poliisin toiminnan läpinäkyvyys ja häpeilemättömyys paljastumisen edessä, on teema, joka toistuu teoksessa useasti. Kuuluisan tšekkoslovakialaisen runoilijan saapuessa vierailulle Kanadaan salainen agentti ”Ramses” esittäytyy tämän tulkkina:

”I mean,” said Ramses, ”I translate vot he say, zen vot you say. He talk, you talk, I translate.”

”What he’s trying to say,” said Vokurovski, with barely a trace of an accent, ”is that he’s my interpreter.”

”Zat’s right,” said Ramses. (EOHS 428)

Smiricky siis osoittaa totalitaarisen järjestelmän järjettömyyttä hyvin kaffkamaisesti, kuitenkin koko ajan puolustaen ”tervettä järkeä” ja itse nauttien järkensä avulla saavutetuista voitoista. Tällä tavalla teos, edellä esittämäni ajatuksen valossa, korostaa keskeisen teemansa ongelmallisuutta. Teos puolustaa rationaalisuutta absurdin toiminnan esittämisen avulla mutta yhtäaikaisesti kyseenalaistaa rationaalisen selitysmallin logosentrismin muodossa.

Totalitarismin kritiikki, johon Smiricky keskittyy, vaihtuu välillä myös kanadalaisen systeemin kyseenalaistamiseksi. Tämä näkyy pienissä asioissa kuten pohjoisamerikkalaisessa vapauden käsitteen tulkinnassa: Smiricky esimerkiksi kertoo, miten hänen opettajakollegansa tuntee ihmisoikeuksiensa tulleen loukatuiksi joutuessaan työhuoneeseen, jossa ei ole ikkunaa (EOHS 18–19). Tällainen epäily saa vakavamman sävyn silloin, kun sen esittäjänä on Smiricky eräänlainen alter ego, hänen marxilainen oppilaansa Hakim. Hakim väittää Hawthornen tarkoittaneen Amerikkaa kirjoittaessaan: ”Of all the varieties of mock-life, we have surely blundered into the very emptiest mockery, in our effort to establish the one true system.” (EOHS 79) Tässä yhteydessä Smiricky myöntää myös tällaisen tulkinnan mahdollisuuden, mutta

korostaa kokevansa yhden ”oikean” järjestelmän ajatuksen kuuluvan ensisijaisesti kommunismiin.

Teoksen muutamat huomautukset pohjoisamerikkalaisuuden absurdeista piirteistä riittävät kuitenkin tuottamaan tarvittavan ironisen kyseenalaistuksen, näin estäen tekstin ideologisoitumisen. Absurdit piirteet osoittavat teoksen vastakkainasettamien järjestelmien samankaltaisuuden silloin, kun rationaliteetin kysymyksessä kuljetaan jompaan kumpaan äärimmäisyyteen.

Tekstin yleinen ironinen asenne näkyy vielä selkeämmin tekstin rakenteellisten yhtäläisyyksien ja näihin liittyvän odotusten rikkomisen kautta. Tšekkoslovakian vapauttamisen tehtäväkseen ottanut emigrantti Pohorsky, jota Smiricky luonnehtii nimikkeellä ”the saviour of the nation” (EOHS 244) toimii rakenteellisesti nuoren Smirickyn vastarinta-ihanteisiin vaikuttaneen ideaalisuuden edustajana kerrontajan Kanadassa.³⁴ Pohorskyn villit suunnitelmat vastaavat luonteeltaan nuoren Smirickyn yritystä sabotoida sotatoimia tekemällä lentokoneiden konekiväärien kiinnikkeistä liian heikkoja.

Vaikka Pohorskyn Tšekkoslovakian vapauttamiseen tähtäävät ideat kärjistyvät kerronnassa naurettavuuteen saakka, korostaa niiden absurdius kuitenkin myös tarkoituksellisesti kommunistisen järjestelmän absurdeja piirteitä (ks. EOHS 38, 192–193, 244–247, 477–478 ja 539). Pohorskyn suunnitelmat sisältävät ajatuksen Neuvostoliiton viisivuotissuunnitelman kaatamisesta kehottamalla kaikkia tšekkejä ostamaan ylimääräisiä tulitikkuja (EOHS 192–193) sekä hermoromahdusten aiheuttamisesta kommunistijohtajille ja salaisen poliisin työtaakan kasvatamisesta yli kykyjen. Pohorskyn tarkkojen laskelmien mukaan tämä jälkimmäinen tavoite toteutuisi, jos jokainen emigrantti lähettäisi usealle johtavalle kommunistille kryptisen postikortin (EOHS 477–478).

Kuvaavaa on, että yrittäessään rakentaa kirjepommeja Pohorsky kuolee aiheuttamassaan räjähdyksessä (EOHS 539). Tämä osoittaa, ettei tšekki voi toimia järkevästi, sillä — kuten Smiricky toteaa — tyhmyys on osa heidän kansallista traditiotaan (EOHS 238). Tällainen svejkiläisyys (jonka edustaja Pohorsky selvästi on) kukoistaa myös sodanaikaisessa vastarinnassa. Tehtaalla, jossa nuori Smiricky on sotatöissä, vanha tšekki Nejezchleba tyytyväisenä kertoo pyörittäneensä

kolmea erinäköistä tynnyriä vuorotellen paikasta toiseen jo useamman vuoden ajan (EOHS 253).

Järjen ja sydämen vastakkainasettelu

Tärkeä esimerkki logosentrismien vastustamisen kannalta on teoksessa esiintyvä tulkinta Joseph Conradin *Pimeyden sydäimestä* sekä tähän liittyvät viittaukset Prahasta pimeänä paikkana Euroopan sydämessä.³⁵

Conradin kirjan päähenkilö Marlow tutustuu matkallaan Afrikan sydämeen ihmisen toiminnan järjettömyyteen, joka korostuu sitä enemmän, mitä kauemmas eurooppalaisen sivistyksen parista kuljetaan. *Ihmismielten insinöörissä* Smiricky tulkitsee Conradin romaanin tyypillisesti totalitaarisen valtion ja Kurtzin kaltaisen vapahtajan ennustuksena. Ennustus henkilöityy hänen mukaansa Stalinissa, jonka toiminta vapauttaa maan järjellisestä toiminnasta (EOHS 368–369, 375–377, 462–464 ja 480–482). Tässä yhteydessä Smiricky kytkee historialliset tapahtumat kiinteästi aatehistoriallisiin tulkintoihin. Tämä on erityisen selvää hänen sanoessaan *Pimeyden sydäimestä* löytyneen kauhun olevan sama kuin

the horror of Marx's discovery, fully accepted by Lenin and made fully concrete by the will of the Generalissimo: that the only road to the future leads through a gateway made of the same material as Kurtz's fence. (EOHS 463)

Marxin (ja Hegelin) edustamaa historiallista teleologisuutta on moitittu sen vähättelevästä suhtautumisesta yksilöiden kärsimyksiin. Isaiah Berlin menee niin pitkälle, että sanoo näiden kirjoituksissa olevan aavistus vahingoniloa, ”of sardonic gloating – as they contemplate the discomfiture and destruction of the philistines, the ordinary men and women caught in one of the decisive moments of history”.³⁶ Tässä valossa Smirickyn tulkinta *Pimeyden sydäimestä* on jälleen yksi kriittinen kommentti historiallisen determinismin ajatuksesta ja sen taustalla sijaitsevasta länsimaisesta logosentrismistä.

Myös ”keskuksen” kyseenalaistaminen tulee esille Smirickyn rinnastaessa Tšekkoslovakian ja siellä asuvan pelon Conradin Afrikkaan:

” – fear from a heart of darkness, not from the Congo, but from a small one-time kingdom in the geographical centre of Europe, that continental appendage to the great land mass of Asia – ” (EOHS 99). Ironisuus saa taas kerran vallan asian esittämismuodossa: pelko on Euroopan sydämessä, keskuksessa — tämä keskus on kuitenkin laajemmin katsottuna maailman laitamilla.

Vaikka ajatus *sydäimestä* ei ole teoksessa eksplisiittisesti symbolisessa asemassa, on sen asettaminen vastakkain *järjelle* luonnollista. Tältä osin on mielenkiintoista huomata *Ihmismielten insinööriissä* esiintyvä ambivalentti asenne järkeen ja ”keskustaa” etsiviin maailmanselitysmalleihin: järjen ylivalta on pahasta, mutta toisaalta sydän edustaa inhimillisen toiminnan pimeää puolta silloin, kun sen äänen noudattaminen johtaa järjettömyyksiin. Teoksen etsimä kompromissi on ainoa uskottava vaihtoehto.³⁷

Teoksen nimen valinta viittaa varsinkin englanninkielisessä muodossaan *The Engineer of Human Souls* selkeästi tähän samaan ristiriitaan, joka usein nähdään sielun ja järjen välillä. Yksilön vapaan tahdon ja determinismin (tässä mekaaniseen selitykseen perustuvan yhteiskunnan suunnittelun) välillä olevaan klassiseen ristiriitaan.

Vapaus *Ihmismielten insinööriissä*

Puhuessaan Lovecraftin romaanista *The Mountains of Madness* Smiricky kytkee sen kauhun ja terrorin Edgar Allan Poen elämään pohtiessaan, miten tämä on köyhyyden ja kurjien olosuhteiden vaikutuksesta huolimatta voinut uneksia Antarktiksensa vapaudesta: ”the beautiful and ghastly freedom of the purple mountains of madness? – – A pilgrimage of the soul? A pilgrimage *in* the soul.” (EOHS 10) Samanlaisen sisäisen maiseman löytämisen hän osoittaa olleen keskeistä itselleen rinnastaessaan Poen kohtalon omaan ”vankeuteensa” Saksan vallan alaisessa Böömin ja Määrin ”protektoraatissa”. Rinnastus Poen elämään korostuu myös useilla viitauksilla *Ligeiaan*, joka on Poen selvimmin omäelämäkerrallinen novelli.³⁸

Vankeuden teema on myös rationaliteetin kysymyksen kannalta keskeinen. Eksistenttialistiset äänenpainot nousevat esiin Smirickyllä voi-

makkaasti: ”– – and I was trapped once more in a cage, this time in a cage called Kolin. I seemed to carry my cage around with me.” (EOHS 188) Vaikka vankeuden ja vapautumisen teemaa on, kuten Tšekkoslovakiasta pakenemisen yhteydessä ilmeni, reaalityapahtumien osalta vältetty, on se silti rakenteen kannalta keskeinen. *Ihmismielten insinööri* on jaettu kuuteen lukuun, jotka on nimetty kirjailijoiden Poen, Hawthornen, Twainin, Cranen, Fitzgeraldin, Conradin ja Lovecraftin mukaan.³⁹

Ensimmäinen luku alkaa Poen matkakuvauksesta (*The Narrative of Arthur Gordon Pym*) Eteläisellä Jäämerellä, joka osoittaa vankeuden teeman keskeisyyden. Teos päättyy paluuna Antarktikselle Lovecraftin yhteydessä. Vaikka vapaus liitetään Etelänapamantereeseen eristyneisyyteen ja hiljaisuuteen, sen merkitys muuttuu kuitenkin molempien kirjailijoiden kauhupainotteisen tekstin valossa. Tällainen tulkinta kuitenkin samanaikaisesti kyseenalaistuu, teoksen ironista yleisilmettä noudattaen, toisen kaunokirjallisen viittauksen kautta: Puhuessaan matkasta Lovecraftin hulluuden vuorille, vapauteen, Smiricky kertoo siellä kauhusta huolimatta olevan siedettävää. Hän sanoo: ”I’ve already been there.” (EOHS 554) Tämä taas on tietoinen viittaus Twainin *Huckleberry Finnin* päätössanoihin: ”I been there before”, joita Smiricky käyttää puhuessaan marxilaisuudesta (EOHS 140). Tällä tavalla totalitaarinen järjestelmä jälleen rinnastuu todelliseen, libertariaaniseen vapauteen. Samaan ironiseen sävyyn Smiricky osoittaa, miten vastakkaiset järjestelmät ovat 1970-luvun loppupuolella lähentyneet toisiaan, sillä tšekkoslovakialainen terrori on saavuttanut uusia ulottuvuuksia: Kanadassa vieraileva tšekki-sellisti kertoo, kuinka kommunistit eivät antaneet hänen ostaa haluamaansa rokokoo-henkistä metsästyshuvilaa (EOHS 407).

Suhtautuminen vapauden ja vankeuden, kuten myös järjen ja tunteiden, väliseen ristiriitaan on *Ihmismielten insinöörissä* monimutkainen. Lopputulos on sama kuin teoreettisessa ristiriidassa kaunokirjallisen tekstin taiteellisen ja materiaalisen aspektin välillä. Molemmat ovat välttämättömiä; jommankumman suosiminen toisen kustannuksella johtaa umpikujaan. Toisessa äärimmäisyydessä odottaa ”kauhu”, toisessa ei niinkään tylsyyttä tai tunteettomuutta vaan absurdi, mieleton toiminta.

Loppusanat

Tämän tarkastelun tarkoituksena on ollut osoittaa kaunokirjallisen tekstin itsenäisyyden merkitys tulkinnan kannalta. Jos tekstiä tulkitaan itsenäisenä, teoksellisenä tekstinä, päädytään täysin erilaisiin tuloksiin kuin etsittäessä tekstistä historiallisia faktoja muiden ulottuvuuksien kustannuksella. Historiallisen tutkimuksen itsetarkoituksena ei kuitenkaan saisi olla tekstin historiallisen kontekstin sivuuttaminen. Tällainen pyrkimys on historiantutkimuksessa mahdoton äärimmäisyys. Historiallisuuden korostaminen niiltä osin, jotka eivät liity suoranaisesti teoksen tarkasteluun, on toinen äärimmäisyys. Näiden ääripäiden välillä tasapainoileminen on ongelma, joka jokaisen on itse ratkaistava.

Kytkemällä kaunokirjallinen teksti laajempiin eettisiin ja aatteellisiin ongelmiin sitä voidaan lukea alistamatta tekstin teoksellisuutta totuudellisuuden vaatimuksille. Tämä ei edellytä, että tekstin merkitystä yritetään arvioida tapahtumia dokumentoivana lähteenä. Se ei myöskään merkitse, että tekstistä pyrittäisiin löytämään kirjailijan ideologiset arvostukset tai sen luotettavuutta aikansa aatemaailman dokumenttina vertailtaisiin muihin lähteisiin.

Tekemäni kaltaisen analyysin merkitys on mielestäni siinä, että sen avulla voidaan tarkastella niitä ajatuksia, jotka olivat kirjoitustilanteessa mahdollisia. Kyse ei ole tekstin totuudellisuudesta vaan niistä mahdollisuuksista, joita se ilmentää. *Ihmismielten insinöörin* kohdalla valitsemani tutkimuskysymys oli länsimaisen rationaliteetin ongelma, logosentrisen ajattelun validius. Kirja osoittaa selvästi, että tämä kysymys on ollut myös kirjoitusaikana mahdollinen. Kirja tiedostaa aikansa keskeiset ongelmat ja nostaa ne esiin oman merkityksenantoprosessinsa kautta.

Jokainen yksilöllinen teksti toimii siis historiallisen tilanteensa realiteeteista käsin. Jokainen kaunokirjallinen teksti toimii näin myös diskurssimuodon asettamisissa puitteissa (jo pelkästään siksi, että ellei näin olisi, ei olisi perusteltua kutsua sitä kaunokirjallisuudeksi). Diskurssimuodon kehittyminen edellyttää kuitenkin jokaiselta sen puitteissa lausutulta puheenvuorolta koko diskurssimuodon uudistamista. Tämän uudistamisen voikin asettaa edellytykseksi sille, että jokin teksti luetaan kaunokirjallisuudeksi, osaksi kaunokirjallista diskurssia, sillä (niin kuin jälkistrukturalistit ehdottavat) jokainen teksti on aina kommentti aiem-

mista. Ollakseen teoksellinen on tekstissä siis oltava myös jotakin, joka poikkeaa perinteestä.

Jos tekstin sisältö ja ajatukset ovat kontekstista riippuvaisia, ovatko ne myös kontekstiin rajattuja? Olen edellä useasti väittänyt, että kaunokirjallisella, teoksellisella tekstillä on kaksi ulottuvuutta. Swingewood kiteyttää tämän sanoen, että taideteos on nähtävä yhtäaikaaisesti sekä poeettisena että historiallisena ilmiönä: ”as both poetic and historical structure, an autonomous aesthetic form saturated with social meanings and human values that ultimately derive from everyday life. – – The meaning of an art-work is social and historical; it is also aesthetic.”⁴⁰ Näin ajatellen esteettistä ulottuvuutta edustaisi se, joka tarjoaa jotakin uutta. Voiko tämä tarkoittaa, että kaunokirjallisuus muuttaa ainoastaan kaunokirjallista perinnettä, vai vaikuttaako kaunokirjallisuus laajemmin historian kulkuun?

Adorno esittää taiteen suhteellisen autonomisena kulttuurin osana, omana diskurssinaan.⁴¹ Joidenkin tulkkien mukaan Adorno ratkaisee ongelman autonomisuuden ja toisaalta taiteen ja yhteiskunnan kiinteän suhteen välisestä ristiriidasta esittämällä, että taideteoksen muoto on se tekijä, joka antaa sille ylihistoriallisen ulottuvuuden, sisältö on ainoastaan se materiaali, jonka avulla muoto rakennetaan.⁴² Van den Braembussche täsmentää tätä sanoen, että yhteiskunnalliset ristiriidat aina toistuvat teoksen rakenteessa: ”the unresolved antagonisms of social reality always reappear as the immanent problems of its form”.⁴³ Tämän näkemyksen mukaan taiteen ”tehtävä” on välittää yhteiskunnallisen todellisuuden sisäisten ristiriitojen ratkaisussa. Voisi ehdottaa, että jokainen taideteos saa voimansa yhteiskunnallisesta konfliktista, ja uudistaessaan taiteen muotoja se myös pyrkii tarjoamaan mahdollisuuden konfliktin sovittamiseen. Oleellista on, että vaikka taide syntyy tiettyssä yhteiskunnallisessa tilanteessa, ja siten kyseisestä tilanteesta, se kuitenkin samalla aikaansaa jotakin, joka on näiden tilanteiden ulkopuolelta.⁴⁴

Kiteyttäessään oman aikansa yhdeksi kuvaksi teos todentaa syntyaajassaan vallitsevia yhteiskunnallisia (valta)suhteita ja perinteitä sekä toimintaan vaikuttavia rakenteita. On muistettava, että näitä rakenteita on mahdollista tutkia ainoastaan yksittäisten ilmiöiden kautta; rakenteet *ovat ainoastaan ilmenemismuodoissaan*. Tällaista ilmenemismuotoa,

esimerkiksi taideteosta, tulkittessamme emme voi — kuten myös Pierre Bourdieu huomauttaa — olettaa sen olevan lajinsa edustaja, joka on selkeästi tulkittavissa oman sisäisen säännöstönsä kautta. Taideteoksen tarkastelussa on huomioitava, että se on aikansa ilmaus, joka on sidottu syntytietensä yhteiskunnallis-historialliseen tilanteeseen. *Mutta* se on myös nähtävä teoksena, jonka vaikutus ei ole lähtöisin käsitteistä.⁴⁵ Tällainen riippumattomuus käsitteistä tarjoaa mahdollisuuden myös luoda vaihtoehtoisia ”ajatuksia”, jotka eivät sisälly aikakauden oletuksiin. Esteettinen ja intuitiivinen toiminta synnyttäisi siten mahdollisuuksia ajan aatteellisten rajoitusten ulkopuolelta. Febvreä mukaillen: se lisäisi aikakauden ajattelun välineitä.

FT Kalle Pihlainen väitteli kulttuurihistoriasta vuonna 1999 narratiivista kerrontaa tarkastelevalla väitöskirjalla. Pihlainen on toiminut assistenttina ja yliassistenttina kulttuurihistorian oppiaineessa ja on elokuussa 2002 aloittanut Suomen Akatemian kaksivuotisen tutkijatohtorikauden. Hän tekee parhaillaan tutkimusta historiankirjoituksessa ja elämäkertatutkimuksessa käytetyistä kerronta- ja esittämiskeinoista. Tutkimuksen päämateriaalina toimivat Jean-Paul Sartren kirjoittamat elämäkerralliset teokset.

Viitteet

- ¹ Käytän tässä teoksen englanninkielistä käännöstä *The Engineer of Human Souls* (jatkoksa EOHS), josta myös suomennos on tehty.
- ² J. P. Stern, *The Heart of Europe. Essays on Literature and Ideology*. Blackwell. Oxford UK - Cambridge USA 1992, 68. Puhuessaan prahalaisen kirjallisuuden ylliluonnollisista piirteistä Stern mainitsee lisäksi kylläkin Edgar Allan Poen (jonka teoksiin myös *Ihmismielten insinööri* toistuvasti viittaa). Hänen mukaansa, yleensäkin: ”This leaning towards the demonic is characteristic of a literature which - - lacked the social *données* of European Realism”.
- ³ George Steiner, *Tolstoy or Dostoevsky*. Revised edition (USA 1959). Penguin Books. Harmondsworth, Middlesex 1967, 35 ja 42–43. Tämä on Steinerin mukaan nähtävissä yhtäläillä varhaisten amerikkalaisten kirjailijoiden kohdalla. Hän mainitsee mm. Hawthornen, joka myös on *Ihmismielten insinöörissä* vahvasti taustalla.
- ⁴ Hayden White, *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Rep-*

- resentation*. Second printing, paperback (1987). The Johns Hopkins University Press. Baltimore and London 1992, 185–213.
- ⁵ Alan Swingewood, *Sociological Poetics and Aesthetic Theory*. MacMillan. London 1986, 3.
- ⁶ Kysymys taiteen ja viihteen rajoista on tunnetusti monimutkainen, enkä aio tässä siihen puuttua. Riittäköön toteamus, että nämä ulottuvuudet eivät ole toisiaan poissulkevia. Hyvin itsetietoisena romaanina *Ihmismielten insinöörin* alaotsikko huomioi tämän ongelman: *An Entertainment on the Old Themes of Life, Women, Fate, Dreams, the Working Class, Secret Agents, Love and Death*.
- ⁷ Ruth Ronen, *Possible Worlds in Literary Theory*. Cambridge University Press. Cambridge 1994, 10 - 11.
- ⁸ Hayden White, Foreword: Rancière's Revisionism. (Jacques Rancièreen teoksessa: *The Names of History. On the Poetics of Knowledge*.) The University of Minnesota Press. Minneapolis 1994, vii–xxi, xvii.
- ⁹ Tässä on nähdäkseni ero fiktiivisen ja mahdollisen maailman määrittelyn välillä, sillä vaikka mahdollinen maailma muodostaa myös oman sisäisesti koherentin kokonaisuutensa, on sen tarkastelussa kuitenkin aina lähdeittävä aktuaalimaailmasta käsin. Historiantutkimuksen kannalta tämä jako on pidettävä mielessä, sillä se on erityisen merkittävä, kun pyritään suhteuttamaan kaunokirjallista teosta historialliseen kontekstiinsa.
- ¹⁰ Puhuessani merkityksellisestä suhteesta tiedän olevani hyvin epämääräinen; nähdäkseni näiden suhteiden merkityksellisyys tulee kuitenkin esiin vasta tutkimuskokonaisuuden kautta ja siten niiden luonteen määrittäminen on mahdoton (ja tarpeeton) tehtävä.
- ¹¹ Tässä on taustalla Mihail Bahtinin tutuksi tullut ajatus moniäänisestä romaanista, so. romaanista jota ei ohjaa yksi, yleensä kirjailijan, ideologinen maailmankatsomus. Sen sijaan teoksissa on useita vastakkaisia ääniä, joista kirjailijan on yksi muiden joukossa. Tällainen vastakkaisten maailmankatsomusten ajatus johtaa romaaniin, jossa ei ole selkeätä loppua. Asioita ei ratkaista yhden maailmankatsomuksen eduksi, vaan kulttuurinen dialogi jatkuu kuten todellisuudessaakin. Mihail Bahtin, *Dostojevskin poetiikan ongelmia*. Alkuteos: *Problemy poetiki Dostojevskogo*. Suom. Paula Nieminen ja Tapani Laine. Kustannus Oy Orient Express. Helsinki 1991, 50–57 ja 127–138.
- ¹² Swingewoodin lainaamana. Swingewood 1986, 27.
- ¹³ On huomattava, että nämä arvostukset ja toiveet eivät kuitenkaan ole ainoastaan, tai edes ensisijaisesti, kirjailijan itsensä tiedostamia. Kyse on tässäkin yhteisön luomasta viitekehyksestä, ajattelun mahdollisuudet määräävistä ”työkaluista”.
- ¹⁴ White 1992, 205.
- ¹⁵ Whiten lainaamana. White 1992, 51.
- ¹⁶ White 1992, 51.
- ¹⁷ Dominick LaCapra, *History, Politics, and the Novel*. Cornell University Press. Ithaca and London 1987, 139.
- ¹⁸ LaCapra 1987, 139.

- ¹⁹ White 1992, 204.
- ²⁰ Swingewood 1986, 31.
- ²¹ White 1992, 202.
- ²² White 1992, 205.
- ²³ Teoksen suhde kaunokirjalliseen perinteeseen on monimutkainen ja mielenkiintoinen kysymys, mutta sen systemaattinen käsittely jää tämän tarkastelun ulkopuolelle. Pyrin kuitenkin käsittelemään tekstin ”intertekstuaalisia” suhteita silloin, kun ne liittyvät suoranaisesti kysymykseen rationaliteetin ihannoinnista.
- ²⁴ White 1992, 196–197.
- ²⁵ William Blake, *Annotations to Sir Joshua Reynolds's Discourses* (kirjoitettu n. 1808). *Blake. Complete Writings*. Edited by Geoffrey Keynes. Oxford University Press. London - Oxford - New York 1976, 451. Blaken kommenttia voi kylläkin perustella myös hänen näkyvällä vihamielisyydellään Reynoldsia kohtaan
- ²⁶ Esim. Martin K. Nurmen mukaan Blaken tuotanto asettuu romantiikan puitteisiin, vaikkakin hän huomauttaa sen osiltaan olevan äärimmäisyyksiin menevää. Martin K. Nurmi, *William Blake*. Hutchinson University Library. London 1975, passim, erit. 11–12.
- ²⁷ Jacques Derrida, *Of Grammatology*. Alkuteos: *De la Grammatologie* (1967). Translated by G. C. Spivak (1976). Johns Hopkins University Press. Baltimore 1977, passim, erit. 35.
- ²⁸ Samassa tekstissä, josta lainaus on, Blake kirjoittaa myös: ”Demonstration, Similitude & Harmony are Objects of Reasoning. Invention, Identity & Melody are Objects of Intuition.” Blake 1976, 474.
- ²⁹ White 1992, 203.
- ³⁰ Ks. esim. Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (Auguste Comte Memorial Trust Lecture No. 1. Delivered on 12 May 1953 at the London School of Economics and Political Science). Second Impression (1954). Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press. London - New York - Toronto 1955, 14–19.
- ³¹ Puhun tässä emigranteista yleisen tavan mukaan. On kuitenkin huomattava, että emigrantti ei tarkoita (poliittista) pakolaista. (Ks. esim. EOHS 187.) Teoksessa esiintyvässä emigranttiyhteisössä on kahdenlaisia muuttajia. Ennen vuoden 1968 miehitystä lähtenyt on emigrantti (vapaaehtoisuuden mielessä), kun taas ”post-invasion” emigrantti on pakolainen (”exile”). (EOHS 199)
- ³² Ks. Bahtinin ajatus Dostojevskin polyfonisesta proosasta, viite 11.
- ³³ Ajatus yhdestä oikeasta, keskitetystä selitysmallista tai yhdestä ”totuudesta”, oikeasta mielipiteestä jne. on piirre, joka useiden postmodernin teoreetikoiden mukaan on modernismille ominaista. Modernismin logosentriset maailmanselitysmallit korvautuvat postmodernismin hajautuneella, ”fragmentoituneella” maailmankuvalla. Ks. esim. David Harveyn *The Condition of Postmodernity* (1990).
- ³⁴ On huomattava, että Smirickyn pyrkimykset eivät hänen oman kertomuksensa mukaan olleet niinkään idealistisia, vaan kunniaa tavoittelevia.
- ³⁵ Esim.: ”In the pleasant Bohemian countryside preoccupied by darkness.” (EOHS

48)

³⁶ Berlin 1955, 23.

³⁷ Mielenkiintoista, että tällainen hajauttaminen johtaa myös yhtenäiseen selitykseen. Tämä on asia, josta myös dekonstruktivistista tutkimusta usein moititaan.

³⁸ Mm. nuoren vaimon kuolema ja riippuvuus oopiumista. *Ligeia* on mielenkiintoinen myös siksi, että se perustuu ajatukseen yksilön tahdon kyvystä voittaa kuolema. Tämä on logosentrismien kannalta oleellinen kyseenalaistus.

³⁹ On huomattava, että nämä kaikki kuvaavat ihmisen tunnemaailman pimeää puolta; joskin Twain ja Fitzgerald tekevät sen enimmäkseen rationaliteetin ironisoinnilla.

⁴⁰ Swingewood 1986, 34.

⁴¹ Ks. esim. A. A. van den Braembusche, *Rethinking esthetics: some aspects of a general science of culture*. *Different Elements for a General Science of Culture*. Avebury. Aldershot, UK – Brookfield, USA 1990, 85–102, 97; J. M. Bernstein, *The Fate of Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Polity Press. Cambridge – Oxford 1992, 190–197.

⁴² Ks. esim. van den Braembussche 1990, 98. Tämä on van den Braembusschen tulkinta. Itse en hyväksyisi näin suurta yksinkertaistusta kaikissa yhteyksissä, vaan kiinnittäisin myös huomiota siihen, miten muoto seuraa myös materialistisia vaateita. Esimerkiksi modernistisen muotoilun taustalla tuotantorealiteetit ovat yhtenä muotoa rajoittavana tekijänä - tuotteen on oltava helposti tuotettavissa massatuotannon keinoin. Toisaalta tämä tarkoittaa vain sitä, että taidetta tuotetaan myös reaalisten mahdollisuuksien rajoissa - miten muutenkaan? Van den Braembusschen näkemys mielestäni riittää johdatteluna invention ajatukseen.

⁴³ Van den Braembussche 1990, 98.

⁴⁴ Yhtä uskottava, mutta vastakkainen, väite löytyy *Ihmismielten insinööristä*: ”Form is almost always, to a greater or lesser extent, borrowed — . What gives that form the taste of newness is content. Of course the basis of that content is the individual *uniqueness* of man, who lives out what *everyone* lives out: his unique variation on a general theme.” (EOHS 391–392)

⁴⁵ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Alkuteos: *Esquisse d'une théorie de la pratique* 1977. Cambridge University Press. Cambridge 1989, 2. Korostus minun.

SAVIVARPAITA VAI CITYIHMISIÄ?
Image-julkaisussa 1980-luvun loppupuolella
muotoiltu suomalaisuus ja kansainvälisyys

Merja Lind

Uuden *Image*-julkaisun perustaminen vuonna 1985 ajoittui samaan aikaan suomalaisessa kaupunkikulttuurissa tapahtuneiden muutosten kanssa. Tuolloin Suomessa alettiin korostaa uudella tavalla kaupunkien elävyyttä ja toiminnallisuutta. Nuorempi sukupolvi halusi kehittää kaupunkikeskustojen toimintaa vastapainoksi 1950–1960-luvuilla syntyneelle lähiöelämälle. Samaan aikaan Suomessa elettiin voimakasta taloudellisen nousun kautta, mikä mahdollisti kulutuksen kasvun ja uusien, nuorille ja nuorille aikuisille suunnattujen kohderyhmämedioiden ja kohderyhmäravintoloiden synnyn.¹ Vapunaattona 1985 Helsingissä aloitti toimintansa Suomen ensimmäinen kaupallinen nuorisolle suunnattu radioasema Radio City.² Samana vuonna perustettiin yhteensä kolmekymmentä kaupallista paikallisradioasemaa.³ Helsingissä alkoivat ilmestyä nuorille suunnatut kausijulkaisut *Scandal* ja *1999 Citylehti*, jotka yhdistyivät seuraavana vuonna ilmaisjakelulehti *Cityksi*.

Kuluttajina ja kulttuurin käyttäjinä nuoret ja nuoret aikuiset eriytyivät erilaisiin elämäntapa- ja makusuuntauksiin. 1980-luvun lopun Imagen merkkituotemainonnan määrän ja laadun perusteella sen koh-

deryhmän voidaan päätellä olevan trendejä seuraavia, kaupunkilaisia kuluttajia.⁴ Toisaalta lehdessä on löydettävissä kritiikkiäkin kulutuskulttuuria kohtaan.⁵ Imagen taustalla ja esikuvina olivat ulkomaiset tyyli-lehdet, kuten englantilaiset *Face* ja *Arena*. Näitä seurasivat myöhemmin trendilehdet, joiden varsinainen läpimurto Suomessa ajoittuu kuitenkin 1990-luvulle.⁶ Julkaisuna Image otettiin vastaan melko innostuneesti muun lehdistön parissa. Ainoastaan sen lokeroiminen tunnettuihin lehtityyppeihin tuotti vaikeuksia, mikä näkyi aikalaismedian arvioinneissa. Imagen ensimmäisiä numeroita pidettiin kunnianhimoisina, kauniina, elitistisinä, visuaalisina ja radikaaleina. Kiinnostus tulokasta kohtaan näkyi siinä, miten jokaista uutta numeroa kommentoitiin muissa lehdissä.⁷

Keskityn tarkastelussani Image-lehden vuosina 1985–1991 muotoilemiin suomalaisuusmielikuviin ja niiden kansainvälisiin sidoksiin. Nämä artikkelini yksittäiset esimerkkitekstit tuovat esiin joitakin kirjoittajien käsityksiä kulloinkin käsitellystä aihepiiristä, mutta ne muodostavat myös laajempia merkityssisältöjä Imagen muiden tekstien kanssa. Materiaalissa tulee esiin ”virallisen” Suomi-kuvan kyseenalaistaminen, Imageessa kritisoitu tapa esitellä Suomea kiinnittymällä luontoon ja maaseutuun liittyviin määreisiin, kansallisvaltiota vahvistavaan symboliikkaan ja tasapäistävänä pidettyyn kulttuuriin. Analysoin esimerkkitekstien tapaa asettaa agraarisuomalaiset ja urbaanisuomalaiset vastakkain. Temaattinen tarkastelu ja keskittyminen muutaman tekstin analyysiin ja tulkintaan tuo mukanaan sen ongelman, että teksteistä voi välittyä jossakin määrin ”yksituumainen” kuva. Tässä yhteydessä joudun kuitenkin rajaamaan näkökulmani yhteen pieneen osa-alueeseen lehdessä. Sivuutan esimerkiksi tutkittavana ajankohtana Imagelle ominaisen visuaalisuuden sekä siihen liittyneen kokeilevuuden lähes täysin.

Teemojen analyysi ajoittuu 1980-luvun nousukauden vuosiin ja se päättyy 1990-luvun talouslaman alkuvaiheisiin. Tutkittava aikaväli muodosti selkeän jakson Imagen historiassa. Imagen perusti Raoul Grünstein siihen kriittisten puheenvuorojen esittämisen tarpeeseen, joka oli virinnyt alun perin kamerakerho Ylioppilaskamerat r.y.:n jäsenten keskuudessa. Lehden tekijät olivat enimmäkseen opiskelijoita ja nuoria tutkijoita. Grünsteinin päätoimittaman Imagen toimituskun-

taan kuuluivat muun muassa Kaj Kalin, Jaana Lähteenmaa, Ruben Stiller ja Jari Ehrnrooth.⁸ Talouden laskukausi 1990-luvun alussa joudutti Imagea tekijäjoukon päättämään toimituksellisista muutoksista. Imagea alettiin tehdä ammattillisen formaatin mukaisesti, mikä tarkoitti ammattitoimittajien palkkaamista sekä lehden ulkoasun ja sisällön muokkaamista enemmän aikakauslehden suuntaan.⁹ Aiemmin suunnitellut muutokset toteutettiin, kun lehdelle palkattiin uusi päätoimittaja vuoden 1991 toisen numeron valmistuttua.¹⁰

Imagessa suomalaiseen kulttuuriin kohdistunut kritiikki ja muutosvaatimukset ilmaistiin 1980-luvun jälkipuoliskolla käyttämällä vertauskuvallista kieltä sekä siihen liittyen voimakkaita vastakkainasetteluja tuottaessa kansallisen ja kansainvälisen merkityksiä. Tässä yhteydessä voidaan puhua uusien, perinteisistä tavoista vastakkaisin retorisin keinoin muotoillusta suomalaisuudesta. ”Suomalaisuuteen” on yleisesti liitetty erilaisia määreitä talonpoikaisuudesta työkeskisyteen ja kollektiivisuuteen.¹¹ ”Suomalaisuus” on joukko kuvia ja mielikuvia, jotka usein esitetään ”todellisena” suomalaisuutena. ”Suomalaisuuden” lailla myös ”Eurooppa” ja siten ”eurooppalaisuus” on ideologinen rakennelma. Niiden tarkoituksena on ollut olla joko kansaa sisäisesti tai kansoja toisiinsa yhdistävä käsite.¹² Suomalaisuuteen liitetyt kuvat ja mielikuvat eivät välttämättä ole olleet mitenkään erityisesti suomalaisia, mutta ne ovat merkittävästi vaikuttaneet siihen, kuinka suomalaiset ovat tunnistaneeet itsensä ja toisensa näissä kuvissa.¹³

Tarkasteltavissa teksteissä kirjoittajat ovat vedonneet lukijoiden kaupunkilaisuuden ja kansainvälisyyden kaipuuseen sekä niihin liitettyihin elämäntavan elementteihin. Kirjoittaja on valinnut ne yleisönsä identiteetit, joihin hän on pyrkinyt vaikuttamaan. Samalla hän on voinut valita yleisössä vallitsevasta uskomus- ja arvoperustasta omaan tarkoitukseensa sopivat asiat. Tähän tiettyjen piirteiden korostamiseen liittyy aina myös toisten elementtien poissulkeminen. Sellaiset piirteet yleisössä, jotka eivät ole palvelleet puhujan tarkoituspäätä, on pyritty häivyttämään pois.¹⁴ Tämän kirjoittamalla vaikuttamisen ei ole tarvinnut olla tietoista tai tarkan suunnitelmallista toimintaa, mutta puhuminen samoin kuin kirjoittaminen pyrkii vaikuttamaan ja siten muuttamaan jotakin vallitsevaa asiaa.

Imagessa on haluttu korostaa suomalaisten heterogeenisyyttä, päin-

vastoin kuin kansan yhtenäisyyttä korostavassa suomalaisuuspuheessa, jossa ”meistä suomalaisista” puhutaan homogeenisena massana. Joidenkin tutkijoiden mielestä suomalaisen kulttuurin yhdenmukaisuus liittyy suppeaan merkkimaailmaan, sen suhteelliseen eriytymättömyyteen ja luokkarajat ylittävän melko yhtenäisen merkkijärjestelmän olemassaoloon. Kyseiset tutkijat ovat kutsuneet suomalaista kulttuuria ”matalakontekstiseksi” kulttuuriksi, jota esimerkiksi kansalaissodan jälkeen pidettiin yllä ”keinotekoisien käsitteellisen maalaisuuden avulla, korostamalla raivaamisen, rakentamisen ja yhteiskunnan säilyttämisen yhdenmukaistavaa henkeä”. ”Matalakontekstisuus” tai ”ensimmäisen asteen kulttuuri” merkitsee sitä, että ”ihmiset ovat sitä miltä näyttävätkin ja ilmausten merkitykset ovat yksiselitteisiä”.¹⁵ Juuri tätä merkitysten yksiselitteisyyttä Image on Jari Ehrnroothin mukaan vastustanut ja edustanut näin ”toisen asteen kulttuuria”, jossa ilmaisut saavat merkityksensä suhteestaan toisiin ilmaisuihin eivätkä suoraan todellisuuteen.¹⁶

Imagen alkuvuosien kiinnostuksen suomalaisuuteen voi nähdä myös osana niin sanottua jälkistrukturalistista keskustelua, jossa on haluttu kyseenalaistaa oletus identiteetin yhtenäisyydestä ja jopa olemassaolosta.¹⁷ Tämä ilmenee yleisemmin 1980-luvun modernia ja postmodernia koskevassa kulttuurikeskustelussa.¹⁸ Imagen kirjoittelussa nämä teemat toistuvat useaan otteeseen.

Kritiikki suomalaisten holhoamista ja Suomen itseriittoisuutta vastaan

Useat Imagen kirjoittajat esittivät, että kansan holhoaminen oli hyvinvointivaltion perusvika, joka tukahdutti yksilön aktiivisuuden ja aloitteellisuuden sekä vei yksilöltä tälle kuuluvan vapauden. ”Holhoaminen” oli kokoava ilmaus kaikelle negatiiviseksi ja rajoittavaksi koetulle. Holhoamista ja kontrollia vastustava kirjoittelu toistui tarkasteltavana ajankohtana monien kirjoittajien teksteissä, joten tässä yhteydessä voidaan puhua myös holhousretoriikasta.¹⁹ Suomalaisessa 1980-luvun aikalaiskeskustelussa käsitys kansalaisia holhoavasta valtiosta ja holhoavista instituutioista toistui useammalla taholla.²⁰ Imagen pääkirjoituksessa 2/1986 holhoaminen ja ”suomalaiskansalliset” kansainvälistymispyr-

kimykset nähtiin julistavaan ja moralisoivaan kansanvalistukseen kuuluviksi. Kirjoituksessa käytettiin retorisisina keinoina voimakasta vastakkainasettelua kansallisen ja kansainvälisen välillä, vaikka toisaalta siinä sanatarkasti vaadittiinkin yksioikoisesta vastakohta-asetelmasta luopumista:

Suomalaiskansallisesta kansainvälisyydestä kehkeytyy tasaisin väliajoin kansallinen parodia, jonka pääkohtauksessa Olavi Paavolainen makaa divaanilla tai uusi city-ihminen ostaa kansainvälisen reaalirockin rytmisissä. Kansainvälisyys ei synny yksioikoisen proletariaatin internationalismin vaihtamisesta yksioikoiseen kulutuksen internationalismiin. Suomalainen kansainvälisyys on aina mahdollisimman julistavaa ja mahdollisimman moralisoivaa.²¹

Kirjoittaja viittasi kansan holhoamiseen myös Yleisradioon kohdistetussa kritiikissä:

– aivan koko kansaa ei sittenkään voida pukea kansallispukuihin, vaikka Yleisradion pääjohtaja niin haluaisikin. Sillä on niitäkin, jotka haluavat vaarantaa kaiken arvokkaan koti-Suomessa ja pitävät siitä, että aika muuttuu. – jäämmekin odottelemaan aikoja, jolloin Suomi-neidon ja muun maailman akti voidaan suorittaa kauniisti ja luonnollisesti ilman kansallisen egon pysyvää häiriötä tai koko muun maailman suomettamista. – Siihen asti hyväksymme peilistä näkyvän kansainvälisen juntin koko kuvan ja kirjoitamme ’kansainvälisyyden’ pienillä alkukirjaimilla. – Mutta kirjoitamme kuitenkin.²²

Kirjoituksessa tuodaan esiin halu irtaantua vanhasta, myyttisestä suomalaisuusstereotypiasta, ”yhtenäisestä kansasta”. Imaginaarinen käsite ”koko kansa”, johon Imagessakin on usein kriittisesti viitattu, pitää sisällään joukon stereotypioita ja kliseitä, joiden alkuperäisenä tehtävänä on ollut yhdistää ja sitoa suomalaisia toisiinsa nationalistisessa yhdistämisprosessissa.²³ Edellä olevan kirjoituksen taustalla voidaan nähdä myös lehden lukijakunnan rakentamista, joka ei kuitenkaan ollut vielä samalla tavalla systemaattista kuin 1990-luvulla.²⁴ Korostamalla sitä, ettei koko kansaa voitu pukea kansallispukuun, viestitettiin omaa erillaisuutta, erotettiin ”meidät” ”muista” ja näin koottiin samoin ajattelevia yhteen. Image kohdisti juttunsa sellaiselle yleisölle, jonka se oletti olevan kyllästynyt yhdenmukaistavaan ja ohjailevaan kulttuuriin. Täl-

löin lehden tekijät rakensivat oletuksen omiin pyrkimyksiinsä sopivan yleisön maailmankuvasta ja muodostivat argumentaationsa tämän pohjalta.²⁵ Tämä ei suinkaan sulje pois sitä seikkaa, etteikö Imagen toiminnan lähtökohta olisi ollut liberaali ja keskustelevalta.

1980-luvun jälkipuoliskon Image-lehdissä on nähtävissä kritiikkiä oletettua Suomen sisäänpääntyneisyyttä ja kansallisen yhtenäisyyden korostamista ja tavoittelua kohtaan. Vihamielistä suhtautumista pakolaisia ja siirtolaisia kohtaan ruodittiin monessa numerossa.²⁶ Imagen 2/1987 pääkirjoituksessa kritisoitiin seitsemänkymmentä vuotta täyttänyttä Suomea:

Välillä ehdimme luulla, että aika olisi rientänyt eteenpäin, mutta kävi ilmi, että Ylppö elää edelleen, että kansallinen verenvähyys ja heikko sikiävyys uhkaavat kutistaa kansakunnan pakolaiskiintiömme tasolle. Suomen heimo tuntee taas huolta rotumme säilyvyydestä, eikä suostu idästä uhkaavien vietnamilaislaumojen tallaamaksi.²⁷

Arkkiatri, lastenlääkäri Arvo Ylppö, ”Suomen vanhin mies”, symboloi kirjoituksessa vanhanaikaista ajattelua. Kansallisiin instituutioihin puuttuminen osoittaa myös kyllästymistä ”virallisen Suomen” juhlintaan, joka nähtiin henkisen pysähtyneisyyden merkinä. Tätä suhtautumista korostaa myös jatko, jossa viitataan edelleen yhtenäiseen, eristäytyneeseen kansakuntaan sairaana ruumiina:



Imagen päätoimittaja Raoul Grünstein analysoi Vesa-Matti Loirin esittämiä Jean-Pierre Kuselan, Auvon, Uno Turhapuron ja Nasse-sedän hahmoja Imagessa 2/1986. Grünsteinin mukaan Uno edusti suomalaista perusmiestä ja oli maaltapaon mittari, kun Auvo puolestaan edusti kaupunkisuomalaista, jolle kaupunki näyttäytyi kotikylänä. *Image* 2/1986, 86–89.

Ympyrä on kiertynyt umpeen, narsisti on kiinnostunut vain omasta biologiastaan ja terveydestään. Suomen yhteiskuntaruumis on 30–40-lukujen kunnossa; kansakunta on elimellisesti yhtenäinen ja ruumiinrakenteen muutoksetkin tapahtuvat hallitun rakennemuutoksen tahdissa.²⁸

Kirjoitus esittää tutkijat epäobjektiivisena laumana, jolle tärkeintä on pitää Suomi-kuva kiillotettuna. Siinä kritisoidaan suomalaista historiankirjoitusta, jossa Suomi on kirjoittajan mukaan esitetty toisen maailmansodan viattomana pelinappulana:

Soitten yllä kaikuu Keijo Korhosen sosiobiologinen kukunta. Maise-makuvaan kuuluu tietysti myös Jukka Tarkka, joka pesee menneisyyttämme puhtaaksi natsitahroista yhdessä historianutkija Hannu Rautkallion kanssa. Herrat huhkivat hiljaa Korhosen kukkuessa, Tarkka on tyytyväinen pieneen sankarilliseen Suomeensa, ja Rautkallio on pessyt puhtaaksi jo maamme keskitysleirilähetyksetkin.²⁹

Imagen toimituskuntaan kuuluneet Ruben Stiller, Raoul Grünstein, Kaj Kalin, Jari Ehrnrooth ja Jaana Lähteenmaa syyttivät Suomea virallistetusta muistinmenetyksestä, jonka puitteissa kaikki sodan jälkeen kielletyt, natsisympatioihin, sota- ja rotukiihkoiluun viittaavat kirjoitukset oli sensuroitu kirjastoista.³⁰ Imagessa haluttiin pöyhiä ummeh-tuneeksi ja valheelliseksi koettua kuvaa suomalaisista ja Suomesta. Imagen viittaukset Suomen natsisympatioihin ja sotasensuuriin saivat vuoden 1987 lopulla aikaan keskustelun *Uuden Suomen* yleisönosas-tossa, missä ärsyyntyneet lukijat kirjoittivat palautteitaan lehden julkaistua sitä ennen jutun Raoul Grünsteinin sotasensuurinäkemyksistä.³¹ Vanhan sotaveteraanisukupolven ja nuoren kaupunkilaissukupolven edustajien tulkinnat sotasensuurista ja sodan esittämisestä törmäsivät näin vastakkain.

Ruben Stiller otti kantaa rotukysymykseen ja muukalaisvihaan ironisessa, näytelmän muotoon kirjoitetussa jutussaan ”Maisteri Koivu ja hänen renkinsä Ilmari”. Kirjoituksen kuvituksessa esiteltiin muun muassa erilaisia rotuteorioihin perustuvia kallotyyppejä. Ironia syntyi tämän rotuteoriaan perustuvan kallokuvituksen, näytelmän henkilöiden kuvallisen esittämisen ja kirjoitetun tekstin vuoropuhelussa. Maisteri Koivu kuvataan kaupungin dekadenssin taakseen jättäneenä, Mäntylän

kartanon salskeana, pitkäkalloisena isäntänä, joka vaeltaa kartanonsa mailla ”rauhaisan katseen hyväillessä heilimöiviä peltoja”.³²

Oleellista ja yhteistä tälle Imagessa esitetylle Suomeen kohdistuvalle kritiikille oli se, että sitä esittivät 1950-luvun lopussa ja 1960-luvulla syntyneet, lähinnä Helsingissä vaikuttaneet nuoret aikuiset. Tämä viittaa siihen, että kritiikissä on ollut ainakin osittain kyse nuoren, sotaa kokemattoman, suurten ikäluokkien jälkeisen sukupolven halusta ottaa oma paikkansa yhteiskunnassa ja vaatimuksesta saada esittää omat historia- ja sotatulkintansa.

Imagessa julkaistiin 1980-luvun loppupuolella lehden tekijöiden suunnittelema mainoksia. Tällöin vielä pienilevikkiseen lehteen oli vaikea saada ilmoituksia, koska sillä koettiin olevan suhteellisen suppea lukijajoukko. Imagen tekijät ratkaisivat ongelman tarjoamalla Image workshopin, lehden oma ”mainostoimiston”, suunnittelema mainoksia aluksi pelkän ilmoitustilan hinnalla.³³ Imagen tyyliin sopivat mainokset olivat näyttäviä ja tavanomaisista mainoksista erottuvia. Kyllästyminen ”taistelevaan ja urheaan suomalaisuuteen” näkyy esimerkiksi Imagessa vuonna 1990 julkaistussa Seura-lehden mainoksessa, jossa kysyttiin ”Mitä on suomalaisuus?”:

Perinteisesti suomalaisuus puhkeaa kukoistukseensa joulukuun kuu-dentena. Silloin on aikaa nostaa lippu salkoon, polttaa kynttilöitä ikkunoilla ja vaeltaa kaamoksessa katsomaan kolmetuntista elokuvapektaakkelia, joka kertoo 50 vuotta sitten käydystä sodasta. – – Kuitenkin 364 päivänä vuodesta suomalaisuus on kaikkea muuta. Se on maailman kalleinta ruokaa, sairastavia metsiä tai veroja, joita on hyvä hirvitellä saunaolutta siemaillessa. Kurjuuden keskelle tuovat hieman lohtua ne hetket, jolloin muistetaan kohtuullinen sosiaaliturva, maailman terveimmät lapset tai korkea lukutaitoprosentti.³⁴

Tämä Imagen tekijöiden kuva suomalaisuudesta on yhteneväinen aikalaiskirjallisuudessa esitettyjen tulkintojen kanssa. Stereotypioihin perustuva kuva suomalaisuudesta esitetään mahdollisimman negatiivisena. Molemmassa suomalaisuus esitetään olemukseltaan masokistisena ja ankeana.³⁵ Tästä suomalaisuutta koskevasta negatiivisten määreiden summasta on käytetty myös nimitystä negatiivinen itse-stereotypia.³⁶

Imagen tekijät kokivat itsensä kulttuurisena vaihtoehtona. Tekstin



Suomen viettäessä itsenäisyytensä 70-vuotisjuhlaa Imagen toimituskunta kaivoi arkistoista esiin vanhoja sotaa käsitteleviä valokuvia ja julkaisi ne Julmuusnumerossa 2/1987. Kuvassuurin ympärillä käytiin vuodenvaihteessa 1987-1988 kiivassävyyistä mielipiteidenvaihtoa sanomalehti Uuden Suomen yleisönosastolla, kun eri sukupolvien tulkinnat törmäsivät. Nuorten toimittajien mielestä myös suomalaisia ja suomalaisten sodanaikaisia tekoja piti voida esittää sensuroimatta. *Image* 2/1987, 11–21.

takaa on luettavissa ajatus, että heitä ei rasittanut sitoutuminen sen enempää puoluelitiikkaan kuin talouselämään:

Kuka siittikään kuusikymmenluvun osallistuvan kulttuurityöntekijän paikalle nykyrypeän kulttuurisnobimme? Kuinka hurmahenkinen usko pääoman liikelakien kaikkinelevyyteen vaihtuikaan yhtä tainnuttavaan kulttuurirelativistiseen talviuneen? Miksi taloudellinen ja poliittinen päätöksentekomme saakaan nykyisin levätä tyystin rauhassa? – – *Tarvitaan nuoren, itäeurooppalaiseen tapaamme siis kol-*

*mekymppisen, älymystön vihkiytymistä kansakunnan sisimmän renkaan salaisuuksiin.*³⁷

Imagen kirjoittajat julistivat omaa tarpeellisuuttaan ja asettautuivat kulttuurin asiantuntijoiksi. Pääkirjoituksen kirjoittaja määritteli suomalaisen kulttuurin (ehkä) ironisesti itäeurooppalaiseksi. Tästä huolimatta kommentissa korostui jälleen julkaisun kulttuurinen kehitysprojekti, jonka tuloksena oletetusta itäeurooppalaisesta kulttuuritraditiosta tulisi siirtyä länsieurooppalaiseen (kaupunki)kulttuuriin.³⁸ Tässä merkityksennannossa itäeurooppalainen merkitsi huonoa ja kehittämätöntä ja länsieurooppalainen hyvää ja tavoiteltavaa kulttuuria. Kirjoitus viestitti rivien välissä myös voimakkaasti ajatusta siitä, että kirjoittaja sijoitti juuri Imagen tekijät älymystöön kuuluviksi, jonkinlaisiksi uuden kulttuurin apostoleiksi.³⁹ Tällainen kategorisointi vaikuttaa olevan sukua kulttuurin jakamiseen ”ensimmäiseen ja toiseen tasoon”.⁴⁰

Imagessa julkaistu Image workshopin tekemä City-lehden mainos ”Peittäisinkö kasvoni? Pakenisinko paikalta? City-lehti kansalaisille — ei alamaisille!” asettaa vastakkain sotienjälkeisen Suomen rakentaneet suuret ikäluokat ja heitä nuoremman sukupolven. Sitomalla yhteen mainoksen ilmaukset ”vanhempi sukupolvi, tuo sodanjälkeinen maanrakentaja” ja ”suppeakatseiset keski-ikäiset” viestitetään lukijalle, että edellä mainittujen aika päätöksentekijöinä ja vaikuttajina on ohi:

Ärsyttävintä on kuunnella heidän marinaansa 60-luvusta. Oli se niin rajua kun Vanha vallattiin ja oli heissä sentään jotain potkua verrattuna meihin. Entäs sitten? Siitä on ikuisuus.⁴¹

”80-lukulaisten” näkökulmasta ”60-lukulaiset” olivat jämähtäneet niihin näkemyksiinsä, jotka 1960-luvulla olivat olleet kapinaa vallassa olijoita vastaan, mutta jotka 1980-luvun nuorten näkökulmasta olivat muuttuneet vallanpitäjien puheeksi. Tämä Imagessa esitetty näkemys ei ollut lajissaan ainoa, sillä suurten ikäluokkien oletettuun taantumukseen oli kiinnitetty huomiota jo 1980-luvun alun suomalaisessa pamflettikirjallisuudessa.⁴²

”Metsäsuomalaisten” ja ”kosmopoliittien” vastakkainasettelu

Imagessa julkaistiin 1980-luvun jälkipuoliskolla *Aamulehden* kulttuuri-toimituksen päällikkö Erkka Lehtolan kirjoitus suomalaisesta, mielestään olemattomasta, kaupunkielämästä. Kaupunki näyttäytyi metsän ympäröimänä asuntoalueena, jonka keskusta arki-iltaisain loisti tyhjyyttään. Tekstissä Lehtola antoi retorisin keinoin ymmärtää, kuinka suomalaista kaupunkielämää ei käytännössä ole lainkaan olemassa ja kuinka kaikki yritykset kansainvälistyä kilpistyvät sisäänpäinkääntyneeseen kulttuuriin, joka katselee kaihoten omiin agraareihin juuriinsa:

Täällä asuva kansa on juurevaa ja sitkeää. Monet ovat kotoisin hyvinkin kaukaa maaseudulta. Näitä savivarpaisia ovat myös kunnanjohtaja sekä monet muut kunnantyöntekijät ja virkamiehet. He eivät ole koskaan yllättäneet rakkailla kannanotoillaan vaan ovat yhtä lailla heinäseipään nielleitä kuin kaikki muutkin. – – Elleivät mene kesällä mökille, niin monet kaupunkilaiset kykkivät omakotitalojensa pienillä puutarhatilkuillaan tai ainakin kasvattavat ikkunallaan ituja. – – Syksyn tullen seutu muuttuu pimeäksi, kosteaksi ja kuraiseksi. Varsinkin kaamosaikana asukkaat karttavat toistensa seuraa. He alkavat tuntea toisiaan kohtaan huonosti peiteltyä vihamielisyyttä, jota Emil Durkheimin [sic.] ja Erik Allardt'n kaltaiset tutkijat ovat luonnehtineet mekaaniseksi eli samankaltaisuuteen perustuvaksi solidaarisuudeksi. Yhträ harmaata kaikki, koko tienoo.⁴³

Suomalaisten kuvaus alemmuudentuntoisina ja humalahakuisina junteina kulminoituu viikonlopun rituaalisen juomistapahtuman kuvaukseen. Kansainvälistymättömyyttä kuvataan paitsi koteihin eristäytymisellä myös juomavalinnoilla. Suomalaisten suomalaisuutta koskevaan myyttivarastoon ja stereotyyppioihin kuuluu ”kirkasta”, raakaa viinaa nopeasti vahvan humalatilän vuoksi juova suomalainen (mies). Tällaisessa suomalaisuuden tuottamisessa on korostettu hienostelemattomuutta sekä ”alkuperäisen” ja ”aidon” kulttuuria, joka Lehtolan kirjoituksessa on käännetty irvikuvakseen. Lehtolalle raa’an viinan juominen implikoi sivistymättömyyttä, sitä, ettei henkilöillä ole uudenlaisen, kaupunkikulttuuriin liitetyn, juomakulttuurin tuntemusta ja taitoa.⁴⁴

1990-luvun alun Imagessa on havaittavissa ironian lisääntymistä.

1980-luvulla käytetty ironia poikkesi myöhemmästä, sillä ilmaisuissa käytettiin tuolloin paljon vanhanaikaisilta ja kliseisiltä tuntuvia vertauskuvia ja metaforia. Vuonna 1991 Image mainosti City-lehteä leikkimällä luonnon ja kulttuurin käsitteillä. Mainos julisti, että ”luonnollinen kauheus on niin tärkeä asia, ettei sitä missään tapauksessa kannata jättää sattuman varaan” ja että ”suorin tie takaisin luontoon on kulttuuri”.⁴⁵ Imagen mainoksissa, kuten mainoksissa ylipäänsä, ironiasta tuli aiempaa suositumpi tyyliilaji. Se mahdollisti myös erilaisten ilmiöiden ja näkökulmien esittelemisen ottamatta niihin selkeästi kantaa.⁴⁶ Erityisen selvästi tämä näkyy Image workshopin suunnittelemissa Seuraa mainostavissa ilmoituksissa, joiden ironinen suomalaisuuden kommentointi on mahdollista lukea kahdella toisilleen vastakkaisella tavalla, mutta joissa ironia itse ei voi välittää tätä tietoa muille. Näin ironia jättää tilaa vastaanottajien tulkinnoille. Lukijan kyky ja halu lukea toisin ratkaisee kirjoituksen tulkinnan.⁴⁷

Valistusprojekti vuosituhaten vaihteessa

Taloudellinen nousukausi mahdollisti osaltaan uudenlaisten kansainvälisten kulutuskulttuurin variaatioiden kehittymisen ja jalansijan Suomessa. 1980-luku poiki jälkitekollistuneisiin länsimaihin myös niin sanotun jupin, joka keskittyi voimakkaasti elämäntavan ja kulutustottumusten korostamiseen. Kuluttamista ei tarvinnut enää hävetä, ja oman menestymisensä saattoi tuoda esiin myös ulkoisin merkein. Myös Imagessa tuotettiin kulutuksen kautta itseään ilmaiseva yksilö, joka suunnisti merkkimaailmassa ironisten viittausten verkostossa. Toisaalta lehden tekijät halusivat sanoutua irti juppi-ilmioistä. Urbanin ja merkkitietoisien kuluttajan vastinpariksi muotoiltu ”kansallinen maalaisjuntti” oli Imagen sivuilla tapahtuvassa valistusprosessissa työkalu, jonka avulla ”kuluttaja- ja kulttuurivalistusta” havainnollistettiin. 1990-luvun mittaan ja etenkin sen lähestyessä loppuaan ”takametsien suomalaisjuntti” sai kuitenkin osittaisen synninpäästön. Vuosituhannen vaihteessa agraari suomalaiskulttuuri on romantisoitu useaan suomalaiselokuvaan, TV-sarjaan ja romaaniin.

Suomalainen kulttuuri ja suomalaisuus on asetettu ja tuotettu Ima-

gessa kehitysprojektin kohteeksi, ja julkilausumattomana lopputuloksena on ollut tarkoitus rakentaa entistä kansainvälisempi, eurooppalaisempi, itsenäisempi ja autonomisempi yksilö ja kansalainen. ”Eurooppalainen” ja ”kansainvälinen”, joita voidaan kutsua myös ”kosmopoliitiksi”, on muotoiltu ”suomalaisen” ja ”kansallisen” vastakohtaksi ilmentämään pyrkimystä kohti uudenlaista, mutta vielä hahmottumatonta kulttuurista tilaa, jolle leimaa-antaviksi piirteiksi on eksplikoitu vapaus yleensä, valinnanvapaus, pluralismi, kokeilevuus ja ennakkoluulottomuus. Jos Imagea tarkastellaan valistavan kehitysprojektin näkökulmasta, sen kansainvälistämisyhtymien voidaan sanoa kantaneen hedelmää siinäkin mielessä, että kulttuurisesti vallitsevaksi puhutavaksi näyttää nousseen mantra globaalisti verkostuneesta tietoyhteiskunnasta, jossa kansallisia rajoja ei tunneta.

Imagessa 1980-luvun lopulla esitetty suomalaisen kulttuurin kriitikki voidaan nähdä myös kannanotoksi Suomessa kyseisenä aikana käytyyn ulkomaalaiskeskusteluun. Viittaukset Suomen pieneen pakolaiskiintiöön ja narsistiseen yhteiskuntaruumiiseen reflektoivat yhteiskunnan muutostilaa, jossa homogeeniseksi esitetty kulttuuri sai uusia vivahteita. Pakolais- ja muukalaiskeskustelua käydään edelleen suomalaisessa mediassa, viime aikoina etenkin Suomeen tulleet romanipakolaiset ovat nostattaneet mielipiteitä puolesta ja vastaan. Euroopassa käydyt nationalistiset sodat eivät suinkaan ole loppuneet, vaikka jatkuva liturgianomainen puhe yhdentyvistä Euroopasta on maalannut toisenlaisia näkymiä.

Edellä esitetyn valossa näyttää siltä, että Imagessa konstruoitu kosmopoliittinen suomalaisuus on tarvinnut eläkkeen sille vastakkaisen rakennelman, kansallisen metsäläisen hahmotelman. Voidaan kuitenkin kysyä, eikö tämä urbaanin rakennelman luominen ja vahvistaminen sille käänteisen kuvan avulla ole myös vahvistanut perinteistä juttisuomalaisen kuvaa?⁴⁸ 2000-luvun alun suomalaisessa kulttuurissa romantisoitu ”metsien kansa” näyttää elelevän uutta renessanssiaan rinnan kulutuskeskeistä elämää viettävän ”urbaanin kosmopoliitin” kanssa. Yhtäällä lehtien sivuilla julkkikset palailevat maalle etsimään juuriaan ja ”oikeaa elämää” ja toisaalla äkkirikastuneet esittelevät menestymisen merkkejään kiihkeimpien 1980-luvun ”juppivuosien” malliin.

FM Merja Lind tekee väitöskirjaa kulttuurihistoriassa, Turun yliopistossa. Hänen tutkimuksensa aiheena ovat aikakauslehti *Image* yksilökonstruktiot vuosina 1985–1999. Artikkelin on aiemmin julkaistu hieman pidempänä versiona vuonna 2000 professori Jorma Kalelan juhlakirjassa *Jäljillä — kirjoituksia historian ongelmista* nimellä Savivarpaita vai cityihmisiä? Aikakauslehti *Image*ssa 1980-luvun loppupuolella konstruoitu suomalaisuus ja kansainvälisyys.

Viitteet

- ¹ Laura Kolbe, Suomalainen kaupunki. Historian hierarkioita ja modernia lähiöelämää. *Suomi: maa, kansa, kulttuuri*. Toim. Markku Löytönen ja Laura Kolbe (Helsinki 1999), s.168–169.
- ² Helsingin Sanomat, Kuukausiliite n:o 9, 29.4.1995, s. 28.
- ³ Ullamaija Kivikuru, Suomalaisen media- ja ideomaisen liikahtelun 1988–97. *Mediakriisi: Lehdistö, lama ja talouspuhe*. Inka Moring et al. Helsingin yliopisto, Viestinnän laitos. Sarja 2A/1/1999 (Helsinki 1999), s. 11.
- ⁴ Alkuvuosien lehdissä mainostettiin etenkin merkkituoteliikkeitä ja kampaamo- ja solariumpalveluita.
- ⁵ Ks. Signeeraamaton pääkirjoitus, Väärässä aikavyöhykkeessä. *Image* 2/1986, s. 3.
- ⁶ Pia Sievinen, *Media merkkituotteena — esimerkkinä Image-lehti*. Liiketaloustiede: markkinoinnin pro gradu -tutkielma, Helsingin kauppakorkeakoulu (Helsinki 1999), s. 13.
- ⁷ Ks. esim. Nyt tulee *Image*, *Ilta-Sanomat* 18.9.1985; Luo itsellesi oikea *image*, *Savon Sanomat* 27.9.1985; Grünsteinit vilisevät, *Uusi Suomi* 28.9.1985; *Image* on kuvalehti, *Aamulehti* 6.10.1985; Aika tarttuu paperille 19.10.1985; Lehti älyköille, *Viikkolehti* 3.5.1986; Paljon parempi citylehti, 3.5.1986.
- ⁸ Raoul Grünstein toimi *Image*n vastaavana päätoimittajana numeroissa 1/1985–3/1990. Hänen jälkeensä vastaavana päätoimittajana oli Merja Salo numeroissa 4/1990–2/1991.
- ⁹ Jari Ehrnrooth on kertonut lehden professionaalisesta formaatista ja siihen liittyvistä muutoksista kirjassään Merja Lindille 5.6.1998, s. 3. Vrt. Sievinen 1999, s. 58–59.
- ¹⁰ Jaakko Tapaninen toimi *Image*n päätoimittajana numeroissa 3/1991–6/1994 ja 3/1995–2/1997.
- ¹¹ Ks. esim. Jari Heinonen, *Katseita suomalaisuuteen. Vastarinta ja luopuminen suomalaisessa kansanomaisessa kulttuurissa*. Esimerkkeinä Aleksis Kivi, Väinö Linna, Juha Vainio ja Irvin Goodman (Helsinki 1997), s. 28–29.
- ¹² Marjo Kylmänen, Johdanto. *Me ja muut: kulttuuri, identiteetti, toiseus*. Toim.

Marjo Kylmänen (Tampere 1994), s. 5–6.

- ¹³ Risto Alapuro, Suomalaisuuden erityislaadusta. Pertti Joenniemi, Risto Alapuro & Kyösti Pekonen, *Suomesta euro-Suomeen. Keitä me olemme ja mihin matkalla.* (Tampere 1993), s. 6.
- ¹⁴ Ks. esim. Erkki Karvonen, *Imagologia: imagon teorioiden esittelyä, analyysiä, kritiikkiä.* Acta Universitatis Tamperensis 544 (Tampere 1997), s. 222.
- ¹⁵ Ks. Alapuro 1993, s. 8–9.
- ¹⁶ Jari Ehrnroothin sähköpostitiedonanto Merja Lindille 15.6.2000. Ks. myös Alapuro 1993, passim.
- ¹⁷ Ks. esim. Image 1/1986, s. 90–[91] ja s. [92–93]. Ks. myös Ehrnrooth, 5.6.1998, s. 5.
- ¹⁸ Kylmänen 1994, s. 7.
- ¹⁹ Ks. esim. Signeeraamaton pääkirjoitus, Väärässä aikavyöhykkeessä. Image 2/1986, s. 3; Signeeraamaton pääkirjoitus, Image 2/1989, s. 3; Signeeraamaton Summary, Normal Image. Image 2/1989, s. 113; Signeeraamaton pääkirjoitus, Blokkiajattelua. Image 1/1990, s. 3.
- ²⁰ Ks. esim. Jan Blomstedt – Esa Saarinen, *Punk-Akatemia. Kirjallinen pamfletti.* Pirkkala 1980, passim; Esa Saarinen, Erektio Albertinkadulla. Juva 1988, passim.
- ²¹ Signeeraamaton pääkirjoitus, Väärässä aikavyöhykkeessä. Image 2/1986, s. 3.
- ²² Signeeraamaton pääkirjoitus, Väärässä aikavyöhykkeessä. Image 2/1986, s. 3.
- ²³ Ks. esim. Matti Peltonen, Omakuvamme murroskohdat. *Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti.* Toim. Pertti Alasutari ja Petri Ruuska (Tampere 1998), s. 25.
- ²⁴ Vrt. Sievinen 1999, s. 58.
- ²⁵ Ks. Kenneth Burke, *A Rhetoric of Motives.* First Edition (New York 1950), s. 22. Ks. myös Hilikka Summa, Kolme näkökulmaa uuteen retoriikkaan. Burke, Perelman, Toulmin ja retoriikan kunnianpalautus. *Pelkkää retoriikkaa.* Toim. Kari Palonen ja Hilikka Summa (Tampere 1996), s. 56–57; Karvonen 1997, s. 222–223.
- ²⁶ Ks. esim. Raoul Grünstein, Günter Wallraff! Merkintöjä erään saksalaisen todellisuudesta. Image 2/1986, s. 5–[8], [79]–80; Leena Hietanen, Jari Sarasvuo ja Merja Salo, Muukalaiskeskusteluja. Image 4/1990, s. [34]–[43]; Rolf Büchi, Kestääkö Suomi moniarvoisen maailman? Suom. Tauno Saarela ja Rolf Büchi. Image 4/1990, s. 44–47.
- ²⁷ Signeeraamaton pääkirjoitus, Image 2/1987, s. [3].
- ²⁸ Signeeraamaton pääkirjoitus, Image 2/1987, s. [3].
- ²⁹ Signeeraamaton pääkirjoitus, Image 2/1987, s. [3].
- ³⁰ Ruben Stiller – Raoul Grünstein – Kaj Kalin – Jari Ehrnrooth – Jaana Lähteenmaa, SotilaSSuomi. Image 2/1987, s.11.
- ³¹ Mielipiteiden vaihdosta ks. 'Suomen natsisidonnaisuus halutaan vaieta kuoliaaksi', Uusi Suomi 21.12.1987. Kirjoitusta kommentoitiin esimerkiksi seuraavissa yleisönosastokirjoituksissa: Merkillinen juttu, Uusi Suomi 28.12.1987; Puolustusvoimat ja kuvat, Uusi Suomi 3.1.1988; Grünsteinin tarkoitus, Uusi

Suomi 5.1.1988.

- ³² Ruben Stiller, Maisteri Koivu ja hänen renkinsä Ilmari. Image 1/1990, s. 50-53.
- ³³ Juha Kääpä, Sähköpostitiedonanto Merja Lindille 12.4.2000. Imagen oman ”mainostoimiston”, Image workshopin, visuaalisen ja copy-puolen johdossa toimi Juha Kääpä. Mukana olleet ihmiset tekivät aluksi töitä ilmaiseksi ja talouden vakiinnuttua heille alettiin maksaa jonkinlaista korvausta. Kääpän mukaan tällöinkin kyse oli lähinnä hyvästä tahdosta.
- ³⁴ Aikakauslehti Seuran mainos. Image 1/1990, s. [64–65].
- ³⁵ Ks. esim. Saarinen 1987, passim. ja erityisesti s. 100–120.
- ³⁶ Klaus Mäkelän näkemyksistä, ks. Jari Ehrnrooth, Ei kansalaiskunnosta, vaan vapaudesta ja itseyden tunnosta. *Suomen henkinen tila ja tulevaisuus*. Toim. Ilkka Niiniluoto ja Paavo Löppönen (Juva 1994), s. 50.
- ³⁷ Signeeraamaton pääkirjoitus. Image 1/1989, s. [3]. Kursivointi Lind.
- ³⁸ Ks. esim. Peltonen 1998, s. 28-29.
- ³⁹ Ks. tästä myös signeeraamaton pääkirjoitus. Image 2/1986, s. 3.
- ⁴⁰ Ks. Alapuro 1993, s. 8–9.
- ⁴¹ Ilmaisjakelulehti Cityn mainos. Image 2/1990, s. [70–71].
- ⁴² Ks. Blomstedt – Saarinen 1980, passim.
- ⁴³ Lehtola 2/1987, s. [35].
- ⁴⁴ Lehtola 2/1987, s. [35].
- ⁴⁵ Ilmaisjakelulehti Cityn mainos. Image 2/1991, s. [36–37].
- ⁴⁶ Ironiasta mainoksissa ks. esim. Virpi Blom, Onko mainoksilla merkitystä? Mainosten tulkinta Roland Barthesin koodiston avulla. *Media-analyysi: tekstistä tulkintaan*. Helsingin yliopiston Lahden tutkimus- ja koulutuskeskus (Helsinki 1998), s. 224.
- ⁴⁷ Linda Hutcheon, *Irony's Edge: The theory and politics of irony* (London and New York 1995), s. 17.
- ⁴⁸ Ks. esim. Marja Keränen, Johdanto: Miksi tutkimme Suomea. *Kansallisvaltion kielioppi*. Toim. Marja Keränen. SoPhi, Jyväskylän yliopisto (Jyväskylä 1998), s. 11.

ITSEMÄÄRÄÄMISEN JA OMAN PERINNÖN PUOLESTA – YHDYSVALTAIN INTIAANIEN UUSI ASEMA 1900-LUVUN LOPULLA

Riitta Laitinen

Yhdysvaltain alkuperäiset asukkaat, intiaanit, ovat historiansa aikana saaneet kärsiä monin tavoin nykyisen valtaväestön valloittaessa maata ja pyrkiessä rikastumaan. Kun eurooppalaiset saapuivat Amerikkaan, intiaaneja oli eri arvioiden mukaan nykyisen Yhdysvaltain alueella noin 5–12 miljoonaa. 1900-luvun alkuun mennessä heidän määränsä laski arviolta puoleen miljoonaan. Tuhansittain intiaaneja kuoli isorokkoon, tuhkarokkoon, influenssaan ja muihin tauteihin, joita vastaan heillä ei ollut vastustuskykyä. Tautien lisäksi alkuperäisväestöä vähensivät sodat, Yhdysvaltain hallituksen määräämät pakkosiirrot sekä yleinen elämäntapojen tuhoaminen.

Intiaanien maa siirrettiin uudisasukkaille kauppasopimuksin tai sotien päätteeksi sotasaaliina. Uudisasukkaat pitivät intiaaneja pääasiassa barbaarisina ja kykenemättöminä ”sivistymään”. Kun uudisasutus alkoi 1800-luvulla levitä koko mantereelle, perustettiin intiaanireservaatteja, rajattuja alueita, joiden sisällä intiaanien piti asua. Reservaatteissa heidän omia uskontojaan vainottiin ja heidät pyrittiin vähitellen käännättämään kristinuskoon. Lapsia lähetettiin sisäoppilaitoksiin, joissa heitä kiellettiin puhumasta omaa kieltään tai muutenkaan osoittamasta kulttuurista taustaansa. Reservaatteissa intiaanien oli vaikea enää harjoittaa

vanhoja elinkeinojaan. Lisäksi Yhdysvaltain hallitus halusi tehdä intiaaneista perheviljelijöitä. Reservaattien karuilla, maatalouteen usein heikosti soveltuvilla mailla intiaanit kuitenkin kohtasivat köyhyyden ja nälän.

Vaikka intiaanien asema on kohentunut ja heidän määränsä kasvanut 1930-luvulta lähtien, he ovat edelleen Yhdysvaltain köyhin kansanosia. Vuoden 1990 väestönlaskennan mukaan Yhdysvalloissa oli noin kaksi miljoonaa intiaania, joista yli puolet asui reservaattien ulkopuolella, useimmiten suurissa kaupungeissa. Suurin osa intiaaneista oli keskittynyt Kalifornian, Oklahoman, Arizonan, Uuden-Meksikon ja Pohjois-Carolinan osavaltioihin.¹

Monista 1900-luvun loppuun mennessä tapahtuneista parannuksista huolimatta intiaanit kokevat edelleenkin usein tulewansa loukatuiksi ja joutuvansa naurun kohteiksi omassa maassaan tai olevansa yhteiskunnallisesti näkymättömissä. Monen keskivertoamerikkalaisen mielessä intiaanit ovat olemassa vain maskotteina, mainoksissa ja elokuvahahmoina. Köyhyys, työttömyys ja alkoholismi ovat intiaanien keskuudessa konkreettisia ongelmia. Reservaattien asukkaista noin kolmannes on vailla työtä. Monet jättävät koulunsa kesken.

1990-luvulla kuitenkin tapahtui uudenlaiseksi nähtyä muutosta, josta on käytetty termejä renessanssi, revitalisaatio ja jopa vallankumous. Tässä revitalisaatiossa intiaanit ovat voimistaneet asemiaan niin politiikassa kuin taloudessakin, ja samaan aikaan omien heimokulttuurien tunteminen ja tukeminen on tullut tärkeäksi.

Reservaattien nykyisistä ongelmista huolimatta intiaanien olot ja mahdollisuudet ovat monella alueella huomattavasti paremmat kuin vuosisadan alussa, jolloin saavutettiin niin materiaallinen kuin henkinenkin aallonpohja. Muutosta tutkittaessa täytyy kuitenkin muistaa, että kulttuurien muutos ei riipu ainoastaan aineellisten olojen tasosta, vaikka taloudellisilla asioilla ainakin tässä tapauksessa on oma tärkeä roolinsa. Lisäksi on selvää, että nykyinen kulttuurirenessanssi ei ole yhtä äkkinen tapahtuma vaan osa pidempiaikaista kehitystä.

Intiaanien asemaa ja sen muutoksia tarkasteltaessa suhteet valtakulttuuriin ja erityisesti Yhdysvaltain liittovaltioon ovat aina muovanneet kulttuurin säilyttämisen ja kehittämisen mahdollisuuksia ja rajoituksia. Siksi tässäkin artikkelissa tämä suhde saa keskeisen roolin. Vaikka tässä

keskitytäänkin tarkastelemaan sitä, mitä on tapahtunut Yhdysvalloissa, täytyy muistaa, että intiaanien renessanssi ei ole muusta maailmasta irrallinen ilmiö. Se liittyy sekä koko länsimaisten ja muiden kulttuurien välisen suhteen muuttumiseen postkoloniaalisena aikana että erilaisiin globalisaation prosesseihin.

Aloitan artikkelini tarkastelemalla muutamaa intiaanien aseman muuttumisen osa-aluetta. Esimerkit osoittavat millaisiin uudenlaisiin tilanteisiin muutos on johtanut ja millainen rooli intiaaneilla on muutoksessa ollut. Vaikka prosessissa on ollut useita osapuolia, tässä artikkelissa keskitytään siihen, millainen on ollut intiaanien oma rooli.

Intiaanien uudistuva asema: museot, kasinot ja maskotit

Museot vastaan intiaanit

Yksi Yhdysvaltain intiaanien lähihistorian tärkeimmistä kysymyksistä on ollut museoihin ja muihin kokoelmiin sijoitettujen intiaanijäämistöjen palauttaminen heimoille. On arvioitu, että Yhdysvalloissa on yliopistojen, museoiden, historiallisten seurojen ja yksityisten henkilöiden kokoelmissa 500 000 kuolleen intiaanin jäämistöt. Esineistön määrää näissä kokoelmissa voi vain arvailla.²

Jäämistöjen palautusta vaativien mielestä kokoelmat ovat osoitus valtakulttuurin vähemmistöihin kohdistamasta vallasta. Tutkijoilla, ei intiaaneilla, on ollut valta kertoa suurelle yleisölle intiaaneista. Kokoelmat ja niiden tutkijat ovat intiaaneja kuulematta määritelleet, mitä intiaanit ovat historiansa aikana olleet ja mitä he ovat nyt. Intiaaneista on museoissa ennen kaikkea tehty menneisyyden hahmoja. Kaupallisin, esteettisin tai tutkimuksellisin perustein heiltä on ryöstetty osa menneisyydestä.³

Taistelun intiaanikokoelmia vastaan voidaan nähdä käynnistyneen vuonna 1971 Iowan osavaltiossa. Valtatie 34:ää rakennettaessa löydettiin 1900-luvun vaihteessa paikalla olleen kylän hautausmaa. Osavaltionarkeologi jakoi löydetyt 28 ruumista kahteen kastiin: valkoiset haudattiin arkuissa paikalliselle hautausmaalle, intiaanitytön ja hänen vauvansa jäänteet lähetettiin laatikossa tutkijoiden analysoitaviksi. Tätä seurannut kiista, jonka protestoinnillaan sai käyntiin yhden tietöyönsi-

nöörin vaimo Mariah Pearson (yankton sioux), johti lopulta ensimmäisen intiaanien hautauksia suojelevan lain säätämiseen Iowassa vuonna 1976.⁴

Yksittäisten aktivistien lisäksi 1960-luvun lopulla perustettu intiaaniaktivistien järjestö American Indian Movement (AIM) vastusti jäämistökokoelmia valloittamalla ja tuhoamalla arkeologisia kaivauksia ja pitämällä mielenosoituksia suurissa museoissa. Protestointi lisääntyi 1980-luvulla. Vaadittiin, ettei hautoja saa häpäistä ja että esi-isien jäännökset ja pyhät esineet on palautettava. Protestointi johti useiden lakien säätämiseen. Niistä merkittävien, liittovaltion hautojen suojele- ja palauttamislaki (Native American Graves Protection and Repatriation Act, NAGPRA), säädettiin vuonna 1990. Laki tiukensi sekä liittovaltion että heimojen mailla olevien merkitsemättömien hautojen suojelua ja teki intiaanihautoista löydettyjen esineiden sisällön myynnin ja ostamisen laittomaksi. Lisäksi se käsitteli ja päätti yksityiskohtaisesti liittovaltion omistamien ja tukemien kokoelmien sisältämien hautaesineistön ja ihmisten jäänteiden palauttamista intiaaneille. Laki oli intiaaneille suuri poliittinen voitto. Se osoitti etteivät he olleet voimattomia amerikkalaisessa yhteiskunnassa vaan että heidän vaatimuksiaan, ajatuksiaan ja toiveitaan oli alettu kuunnella.⁵

Kokoelmien palauttaminen on jakanut mielipiteitä selvästi. Etenkin monet arkeologit ja antropologit ovat sitä mieltä, että sekä esineiden ja luiden palauttaminen että uusien arkeologisten kaivausten estäminen on menneisyyttä koskevan tiedon tuhoamista ja vastoin intiaanien omaakin etua. Palauttamista ja suojelua vaativat intiaanit perustelevat vaatimustaan hautojen ja esineiden pyhyydellä. Heidän kulttuuriesineensä ja esi-isiansä luut on viety pois, tutkittu ja asetettu näytteille huolimatta siitä, mikä niiden käyttötarkoitus on kussakin heimossa ollut. Esimerkiksi monien rituaalien harjoittaminen on käynyt mahdottomaksi, koska pyhät esineet ovat olleet museoiden ja yksityisten keräilijöiden kokoelmissa. Palautusten puolustajat näkevät intiaanien esi-isien luiden pitämisen museoissa sekä sopimattomana että poliittisesti tulenarkana ja haluavat, että luut haudattaisiin intiaanien omaan maahan. Vaikka tutkijat myöntävät luilla ja esineillä olevan tieteellisen merkityksen ohella muunlaistakin merkitystä, heidän on kuitenkin usein vaikea

ymmärtää, että lakia säättävät elimet voivat esimerkiksi asettaa kulttuuriset arvot tieteen vaatimusten edelle.⁶

Vaikka varsinaista kompromissia ei olekaan saavutettu, ovat tutkijat ja intiaanit joissakin tapauksissa päässeet sopimukseen asioiden hoidosta. Kun Nebraskan yliopisto tarjosi omaha-heimolle tämän jäämistöjen palauttamista, omahat ehdottivat, että luut tutkittaisiin historian ja lääketieteen tarkoituksia varten heimoneuvoston omia kysymyksiä kuunnellen. Tutkimus selvitti esimerkiksi, kuinka biisoninlihan korvautuminen ruokavaliossa rasvaisemmalla lihalla vaikutti koko heimon terveyteen ja lopulta siihen, että diabetes tuli hyvin yleiseksi. Selvisi myös, että heimon kulttuurin alamäki 1800-luvun alussa johtui osaltaan isorokkoepidemiasta. Naisten ja lasten työtaakka oli epidemian jälkeen heikentänyt heitä fyysisesti niin, että se vaaransi sekä heimon biologisen että kulttuurisen jatkuvuuden. Omahat saivat historiastaan tietoa, joka muuten olisi ollut saavuttamattomissa. Tutkimus herätti uudenlaista kiinnostusta heimon historiaa kohtaan. Heimon historioitsija Dennis Hastings kuvasi asiaa sanomalla, että heimon ”sielu”, jonka nähtiin hukkuneen historian pyörteisiin, pyrittiin nyt saamaan kiinni tarttumalla historiaan.⁷

Arizonan navajoilla puolestaan on hallinnossaan oma arkeologian osasto, joka tekee yhteistyötä yliopistojen tutkijoiden kanssa ja kouluttaa navajoarkeologeja. Navajoheimo perusti myös oman museon jo 1961. Pyrkimyksenä on täyttää tulevaisuudessa kaikki virat navajoilla. Heimoneuvosto on kokenut arkeologian tärkeänä maakiistojen ratkaisemiselle, hautojen suojelulle ja turismin hoitamiselle.⁸

Intiaanit eivät ole hylänneet ajatusta museoista keinona esitellä menneisyyttään. He vastustavat sitä, että valtaväestön tutkijat rakentavat museot ja niiden näyttelyt vailla intiaanien kannalta katsoen oikeaa tietoa ja ajattelutapaa. Mutta kun esineitä on palautettu heimoille, osa niistä on otettu käyttöön uskonnollisissa seremonioissa ja osa on päätyntynyt heimojen omiin museoihin. Miltei kaikki heimot ovat perustaneet reservaatteihin oman museonsa; ne nähdään keskeisenä työkaluna oman kulttuurin esiintuomisessa. Intiaanien yhteistä vastuuta eri heimojen menneisyyden ja kulttuurien esittämisessä tuo esiin uusi Smithsonian Instituten intiaanimuseo (National Museum of the American Indian), jota alettiin kehittää vuonna 1989 New Yorkissa ja Washington

D. C.:ssä. Intiaanien suunnittelema ja johtama museo sijoittuu lopulta Washingtoniin uudisrakennukseen vuonna 2004.

Vaikka museoita rakennetaan ja tutkimusta harjoitetaan myös intiaanien parissa, on silti merkittävää, että valta kokoelmiin ja tutkimukseen on pyritty ottamaan pois valtaväestöltä. Suzan Harjo (cheyenne), joka oli yksi NAGPRAN lakitekstin kirjoittajista, tiivistää museo- ja näyttelyesineiden palauttamisen roolin sanomalla, että intiaanit voivat nyt ensimmäistä kertaa aloittaa oman historiansa kirjoittamisen ja alkaa hallita sitä, mitä intiaaneista sanotaan ja miten heidät kuvataan.⁹

Kasinot intiaanien elämän muuttajina

Intiaanien taloudellisiin oloihin — ja mielikuviiin niistä — on kahden viime vuosikymmenen aikana vaikuttanut nopeasti eri puolille Yhdysvaltoja levinnyt peliteollisuus. Reservaateissa pelaaminen alkoi 1970-luvun loppupuolella, kun Floridan seminolet avasivat vuonna 1979 alueellaan suurten panosten bingon. Siitä asti osavaltiot ja reservaateissa asuvat heimot ovat kiistelleet intiaanien oikeudesta kerätä rahaa osavaltioiden säätelystä vapailla kasinoilla. Vuonna 1988 liittovaltion kongressi sääteli korkeimman oikeuden puoltavan päätöksen jälkeen asetuksen (Indian Gaming Regulatory Act, IGRA), joka salli pelaamisen reservaateissa.¹⁰

Vuonna 2002 yhteensä 201 intiaaniheimolla tai muulla intiaaniyhteisöllä oli pelaamiseen liittyvää liiketoimintaa. Intiaanien kasinoita ja bingohalleja oli 29 osavaltiossa yhteensä 321. Vuonna 2000 intiaanireservaattien pelitoiminnan liikevaihto oli yli 10 miljardia dollaria, mikä vastasi alle 10 prosenttia koko Yhdysvaltain peliteollisuuden liikevaihdosta. Kasinot ja bingot toivat uuden mahdollisen rahanlähteen heimoille, joiden talous oli kärsinyt liittovaltion rahoituksen vähennyttyä 1980-luvulla ja joilla ei missään reservaattiajan historian vaiheessa ole ollut kovin hyviä mahdollisuuksia omien toimintojensa rahoittamiseen.¹¹

Näkyvimmin reservaattien peliteollisuus on vaikuttanut intiaanien taloudelliseen hyvinvointiin ja poliittiseen valtaan. Usein kasinoiden rikastavasta vaikutuksesta esitetään esimerkkinä massantucket pequot-heimon Connecticutin osavaltiossa. Se on rikastunut kasinollaan niin paljon, että kaikille heimon jäsenille löytyy töitä ja hyvä asunto. Terveystenhoito, lasten päivähoito ja vanhustenhoito on reservaatissa ilmaista

tai hyvin halpaa. Lasten koulutus arvostetuissa oppilaitoksissa maksetaan kokonaisuudessaan heimon rahoista, ja nuorille jaetaan yliopistoapurahoja, jotka kattavat kaikki kulut. Koska heimo ei pysty käyttämään kaikkia ansaitsemiaan varoja alueensa kehittämiseen, saavat aikuiset rahabonusia työpanoksensa mukaan. Pequotien tavoin suurin osa peliteollisuutta harjoittavista heimoista on käyttänyt peliyityksistään saamansa tulot reservaattien kehittämiseen, vaikka jotkin heimot ovat myös jakaneet pelituloja rahana keskuudessaan.¹²

Työttömyys monissa reservaateissa ja myös muissa ympäröivissä yhteisöissä on peliteollisuuden myötä vähentynyt. Vuonna 2002 reservaattien pelitoiminta työllisti yhteensä noin 250 000 ihmistä. Kasinoiden ja bingohallien oheen on syntynyt lukuisia muita työpaikkoja. Esimerkiksi Wisconsinissa yli puolet intiaanien kasinoiden 4 500 työntekijästä oli työttöminä ennen niiden perustamista.¹³

Kuitenkin vain murto-osa intiaaniheimoista omistaa peliyityksen, ja mielikuva siitä, että kaikki intiaanit olisivat rikastuneet ei pidä paikkaansa. Niissä heimoissa, joissa kasinoita on, sosiaaliavustusten määrä laski 1990-luvulla, mutta edes niissä keskimääräinen työttömyys tai köyhyystaso eivät sanottavasti muuttuneet. Suurin osa pelirahoista on siunaantunut pienille heimoille. Ne 23 heimoa, jotka saivat enemmän kuin 100 miljoonaa dollaria kasinoistaan vuodessa, ovat pieniä ja edustavat vain viittä prosenttia intiaaniväestöstä. Silti ne saivat 56 % kaikesta reservaattien pelituloista, vaikka ne edustavat vain viittä prosenttia intiaaniväestöstä. Näissä pienissä heimoissa alkavat sijoitukset reservaattien kehittämiseen tuoda hedelmää, mutta esim. 10 500 asukkaan keskikokoisessa San Carlos Apache -reservaatissa kasino toi kyllä satoja työpaikkoja, mutta työttömyys silti nousi vuosina 1991–1997 42 prosentista 58 prosenttiin.¹⁴ Parhaiten pärjäävät pienet heimot lähellä suuria kaupunkeja. Suurten heimojen reservaatit ovat yleensä kaukana asutuskeskuksista, joista kasinoiden asiakkaat tulevat.

Kasinot eivät siis ole intiaaniheimoille kaiken muuttavia sampoja. Keskimääräinen työttömyys reservaateissa on edelleen korkea. Neljäsosa intiaaneista luokitellaan köyhiksi. Peliyitykset ovat kuitenkin olleet ensimmäinen keino, jolla intiaanit ovat itse pystyneet huomattavasti vaikuttamaan taloudellisiin oloihinsa. Siksi monet heimot ovat halunneet perustaa kasinon.

Kasinoiden tuomat rikkaudet ovat tuoneet mukanaan myös lieveilmiöitä, jotka aiheuttavat paljon keskustelua. Useimmat heimot ovat joutuneet palkkaamaan ulkopuolisia johtamaan peliyrityksiään, koska harvoilla intiaaneilla on ollut tähän vaadittavaa koulutusta. Muutenkin kasinoihin palkataan paljon ei-intiaaneja. Ulkopuolisten johtajien on todettu kavaltaneen suuria summia yritysten varoista. Heimojen johtajatkään eivät ole välttyneet syytöksiltä. Korruptio on kasinoiden ja bingohallien myötä lisääntynyt ja monessa heimossa epäillään suuren osan rahoista koituneen vain harvojen hyödyksi. Peliyrityksiä arvostellaan lieveilmiöiden takia, ja niiden pelätään tuhoavan perinteisiä kulttuuri- piirteitä ja -arvoja. Esimerkiksi Arizonan hopit ja navajot ovat näillä perusteilla äänestäneet kasinon perustamista vastaan.¹⁵

Ongelmista ja kasinorikkauksien epätasaisesta jakautumisesta huolimatta kasinot ovat tärkeitä kaikille heimoille, sillä kysymys heimojen riippumattomuudesta on tärkeä osa kasinokeskustelua. Riippumattomuus liittyy kiistelyyn siitä, onko osavaltioilla oikeus säädellä ja valvoa heimojen johtamaa peliteollisuutta ja määrätä, mitä heimot saavat tehdä ja mitä niiden pitäisi tehdä ansaitsemillaan rahoilla. Kun on kyse peliteollisuuden suurista rahoista ja osavaltioiden asemasta, joutuu intiaaniheimojen itsemääräämisoikeus kiistan alaiseksi, vaikka vuoden 1988 IGRA-asetus sen periaatteessa takaakin. Keskustelu reservaattien peliteollisuudesta käsitteleeekin vähintään yhtä paljon poliittista määräysvaltaa kuin taloudellisia kysymyksiä.¹⁶

Kasinot ovatkin olleet tärkeitä nimenomaan poliittisesti. Vaikka rikkaita kasinoheimoja ei ole paljon, eivätkä ne ole väkimmäältään runsaslukuisia, niiden toiminnalla on ollut merkitystä intiaanien asemalle yleensä. Rikkaat heimot ovat viime aikoina palkanneet useita edunvalvojia ajamaan asioitaan Washingtonissa, ja he myös lahjoittavat yhä enemmän rahaa erilaisiin poliittisiin kampanjoihin. Asiat joita heimot yleensä ajavat ovat yleisiä intiaanipoliittikan asioita. Tuloksena on säädetty erityisesti 106:n kongressin (1999–2001) aikana ennätysmäärä intiaaneille myönteisiä lakeja ja päätöksiä. Tärkeä oli erityisesti presidentti Bill Clintonin allekirjoittama määräys, jossa liittovaltion toimistot määrättiin läheiseen yhteistyöhön heimoneuvostojen kanssa. Määräys antaa heimoille paljon hallinto-oikeuksia liittovaltion lakien ja säännösten täytäntöönpanossa ja valvonnassa.¹⁷

Maskotit — mielikuvia intiaaneista

Viime vuosina intiaanit ovat olleet julkisuudessa urheiluseurojen intiaanimaskotteja ja -nimiä koskevan kritiikin takia. Nimistä alettiin kiistellä jo 1960-luvulla, ja nyt monet intiaanit ovat ryhtyneet jälleen aktiivisesti kampanjoimaan urheiluseuroja vastaan. Tunnetuimpia intiaaninimiä ja -maskotteja käyttäviä joukkueita ovat Cleveland Indians ja Atlanta Braves (baseball), Washington Redskins ja Kansas City Chiefs (amerikkalainen jalkapallo) sekä Chicago Blackhawks (jäähkiekko). Kiista koskee myös yliopisto- ja koulu-urheilua. Vaikka aktivistit ovat vastustaneet tällaisia stereotyyppioita jo useita vuosikymmeniä, tulivat ne julkisuuteen vasta 1990-luvulla. Tämäkin on osoitus intiaanien aseman muuttumisesta.

Intiaanimaskottien ja -nimien säilyttämistä puolustavat vetoavat usein leikkimielisyyteen. Joukkueiden kannattajat kehottavat vastustajia suhtautumaan asioihin kevyemmin ja keskittymään tärkeämpien asioiden hoitamiseen. Monien kannattajien mielestä intiaanien nimien ja hahmojen käyttäminen osoittaa kunnioitusta intiaaneja ja heidän rohkeuttaan kohtaan. Urheiluseurojen nimien, maskottien ja iskulauseiden vastustajat eivät kuitenkaan koe niitä kunnioituksen osoitukseksi, heille niiden merkitys on erilainen.¹⁸

Joukkueiden käyttämät tunnukset ovat hyvin karikatyyrisiä. Niihin liittyy usein sotaisuutta tai huvittavuutta, ja niiden välittämät piirteet sijoittuvat yleensä menneisyyteen. Elokuviin ja muun populaarikulttuurin muovaaman mielikuvan mukainen sotamaaliin maalattu irvistelevä kasvologo ja kentällä maskottina juokseva sulkapähineeseen puettu, maalattu mies loukkaavat monia.¹⁹

Maskottien vastustajat katsovatkin seurojen tunnusten olevan osa sitä kokonaisuutta, joka on aiheuttanut intiaaneille työttömyyden, sairauksien ja alkoholismin kaltaisia ongelmia. Seurojen luoma mielikuva intiaaneista jatkaa sitä mielikuvien sarjaa, joka on ollut vallalla, kun on valloitettu intiaanien maita, työnnetty syrjään intiaanikulttuureita reservateissa ja sijoitettu intiaanit menneisyyden hämäämään.²⁰

Urheilujoukkueiden käyttämät stereotyyppit voimistavat niiden vastustajien mielestä muihin väestönosiin kuuluvien lasten ja nuorten käsitystä primitiivisistä ja jo sukupuuttoon kuolleista intiaaneista. Lapset muodostavat kuvansa intiaaneista tiedotusvälineiden ja niissä esiin-

tyvien maskottien antaman kuvan pohjalta. Myöhemmin eteen tulevissa intiaaneihin liittyvissä tilanteissa he toimivat sen mukaan, mitä ovat tiedotusvälineiden kautta oppineet näiden olevan. Maskottien ja muiden stereotyyppien vastustajat uskovatkin, että perinteisen kasvatuksen saanut intiaanilapsi hämmentyy ja loukkaantuu kohdatessaan lapsen, jonka leikeissä intiaanit ovat ”elokuvaintiaaneja”. Lapselle nähdään muodostuvan kielteinen ja epäselvä käsitys omasta kulttuuristaan ja identiteetistään.²¹

Maskottien vastustajat katsovat, että intiaanien ”suurempien”, konkreettisempien ongelmien poistaminen saattaakin lähteä juuri yleisten mielikuvien tasolta. Maskotit ovat osa sitä ketjua, joka intiaanien asiaa ajavien mielestä pitäisi purkaa, jotta intiaanien asema parantuisi.

Urheiluseurojen maskotteja vastaan suunnattu kampanja on tuonut tulosta, vaikka suuret ammattilaisseurajat eivät olekaan välittäneet protestoijien kommentteista. Yli 600 alempien liigojen joukkuetta ja yliopisto- ja kouluseuraa ovat sen sijaan muuttaneet nimeään. Vuoden 2002 alussa Metropolitan Washington Council of Governments, joka edustaa 17 paikallishallitusta suur-Washingtonin alueella, päätti että Redskins-nimi on alentava ja epäinhimillinen ja pyytää joukkueen omistajaa muuttamaan nimen ensi kauteen mennessä.²²

Taistelu urheiluseuroja vastaan kertoo meille sekä intiaanien aseman parantumisesta että mielikuvien merkityksestä. Intiaanikulttuurien aseman kehittymisen kannalta on tärkeää, että mielikuvat intiaaneista muuttuvat. Sekä valtaväestön että intiaanien itsensä täytyy olla tietoisia siitä, että intiaanit ovat muutakin kuin ”elokuvaintiaaneja”. Se, että niin monet joukkueet ovat muuttaneet nimeään ja maskottejaan ja että Washingtonin hallintoelimet ovat siirtyneet intiaanien puolelle kertoo taas siitä, kuinka intiaanien sananvalta heihin liittyvissä asioissa on lisääntynyt viime vuosikymmeninä.

Kohti itsemäärämisoikeutta

Intiaani-identiteetti ja subde liittovaltioon

Yhdysvaltain intiaanien asema oli huonoimmillaan 1900-luvun alussa, jolloin lähes kaikki intiaanit asuivat reservaateissa. Reservaateissa val-

litsi köyhyys, ja monien heimojen oli mahdotonta harjoittaa vanhoja elinkeinojaan eikä uusiakaan ollut näköpiirissä. Perinteisten elinkeinosten ja vapaan maankäytön hävittyä heimojen yhteiskuntarakenne saattoi murtua. Washingtonin vallan kasvaessa vanhat hallintatavat väistyivät. Intiaanilapsia lähetettiin sisäoppilaitoksiin eri puolille maata. Liittotahallituksen intiaanasiamiehet ja koulujen johtajat hallinnoivat reservaatteja.²³

Ennen toista maailmansotaa eri heimojen jäseniä yhdistivät (ja heidän suhdettaan liittovaltioon ja valtakulttuurin muokkasivat) lähinnä liittovaltion sisäoppilaitokset, joihin intiaanilapsia oli kuljetettu 1880-luvulta lähtien. Yhteistä laajaa intiaani-identiteettiä ei vielä ollut olemassa. Sen ensimmäiset siemenet kylvettiin sisäoppilaitoksissa, joissa eri heimojen lapset jakoivat raskaan koulunkäynnin koettelemukset ja opettelivat vieraan kulttuurin tapoja. Intiaanit oppivat ensimmäistä kertaa olevansa intiaaneja. Useimmissa intiaanikielissä ei ollut sanaa kuvaamaan Amerikan alkuperäisasukkaita. Puhuttiin vain omasta heimosta ja muista heimoista. Intiaanit eivät siis kokeneet itseään intiaaneiksi vaan esimerkiksi lakotoiksi, hopeiksi tai mustajaloiksi.

Toinen maailmansota toi muassaan tärkeitä muutoksia. Sodan aikana niin intiaanisotilaat kuin kotirintamalla olleet intiaanitkin kohtasivat usein ensimmäistä kertaa omien kulttuuriensa ulkopuolisen maailman kokonaisuudessaan. Siihen asti suurin osa heistä oli tutustunut ulkomaailmaan vain reservaatien ja koulujen tarjoaman kuvan välityksellä. Sotilaat oppivat tulemaan toimeen valtakulttuurin edustajien kanssa ja omaksuivat uusia tapoja elää ja ajatella. Kotirintamalla intiaanit työskentelivät sotateollisuudessa keskimääräisesti muuta väestöä enemmän. Sadat lähtivät reservateista lähikaupunkeihin sotatöihin. Hekin kohtasivat valtakulttuurin ennen kokemattomalla tavalla. Myös eri heimojen välinen vuorovaikutus lisääntyi. Alkoi muodostua yhteinen intiaani-identiteetti, mikä oli välttämätöntä 1990-luvun tapahtumiin johtaneelle kehitykselle.

Toisen maailmansodan aikana myös monet perinteet vahvistuivat. Sotaan liittyviä, esimerkiksi sotilaita suojelevia seremonioita otettiin käyttöön pitkän tauon jälkeen. Kentällä sotilaat turvautuivat rukouksiin ja operaatioita saattoivat edeltää pyhät rituaalit. Näin sota-aika vah-

visti myös heimokulttuureita, mikä myös oli tärkeää itsemääräämisen kehittymiselle.

Toisen maailmansodan veteraaneista kasvoi heimojen uusi johtajisto. Veteraaneja arvostettiin reservaateissaan ja heillä oli taito toimia myös reservaattien ulkopuolisessa yhteiskunnassa. Tämä johtajasukupolvi aloitti päämäärätietoisesti liittovaltion ja valtakulttuurin sekä intiaanien välisen suhteen muokkaamisen, joka on johtanut nykyiseen intiaanikulttuurien elpymiseen.

Intiaanien asemaa kuitenkin vaikeutti toisen maailmansodan jälkeen liittovaltion niin sanottu terminaatiopolitiikka. Sen päämääränä oli lopettaa liittovaltion ja intiaaniheimojen välinen erikoissuhde, jolle intiaanien mahdollisuus itsemääräämiseen perustui. Reservaatit ja heimoneuvostot oli määrä lakkauttaa. Intiaanit vastustivat terminaatiopolitiikkaa yksimielisesti. Heimojen asema suvereenina, liittovaltiosta ja osavaltioista tietyssä määrin itsenäisinä kokonaisuuksina oli niiden johtajille selkeästi tärkein puolustettava asia. He katsoivat, että ilman reservaatteja ja erityistä suhdetta liittovaltioon intiaanikulttuureilla olisi heikot mahdollisuudet pysyä elinvoimaisina.

Intiaanien voimakas vastarinta ja poliittisen ilmapiirin yleinen muuttuminen 1960-luvulla johtivat siihen, että liittovaltion suhde intiaaneihin muuttui vähitellen holhouksesta yhtiökumppanuuteen. Terminaatiopolitiikka lopetettiin virallisesti vasta 1960-luvun lopulla, mutta intiaaniheimoja otettiin presidentti Kennedyn kaudelta lähtien mukaan useisiin liittovaltion taloudellisiin ohjelmiin. Tällä tavoiteltiin heimojen suurempaa taloudellista ja hallinnollista omavaraisuutta. Pyrkimys laajempaan itsemääräämiseen erosi suuresti terminaatiopolitiikan päämäärästä, joka oli ollut heimojen erityisaseman lopettaminen ja kaikkien intiaanien siirtäminen kuntien ja osavaltioiden hallinnan alaisiksi.

Kehitys kohti laajempaa itsemääräämisoikeutta jatkui 1970-luvulla, kun säädettiin monia myönteisiä lakeja ja voittiin tärkeitä oikeudenkäyntejä. Kehitystä vauhditti American Indian Movement -järjestö (AIM), joka radikaaleilla kampanjoillaan herätti tiedotusvälineiden laajan mielenkiinnon ja voimisti eri heimojen yhteenkuuluvuuden tunnetta. AIM oli lähtöisin kaupungeissa asuvien nuorten intiaanien parista ja oli osoitus siitä, että uudenlainen yhteinen intiaani-identiteetti oli

leviämässä. Intiaanien voimakas kaupungistuminen ja eri heimojen jäsenten keskittyminen samoihin kaupunginosiin loi yhteisiä toimintoja. Heimouden lisäksi alkoi korostua intiaanius.

Oikeustaistelut

Radikaalien järjestöjen, maltillisempien johtajien ja erityisesti yksityishenkilöiden taistelu lakituovissa on läpi 1900-luvun ollut hyvin tärkeää intiaanien aseman kehitykselle. Vaikka heimojen poliittinen valta on ollut heikko, ovat niiden jäsenet kuitenkin varsin varhaisessa vaiheessa ymmärtäneet oikeudenkäyntien merkityksen vaikuttamisen kanavana. Oikeudenkäyntejä on käyty 1800-luvulta saakka. Muutamat niistä ovat vaikuttaneet voimakkaasti tämän hetken intiaanien itsemääräämisoikeuden kehittymiseen ja kulttuurirenessanssiin. Ilman oikeuselimiä käytyä kamppailua intiaanien asema ei olisi yhtä vahva kuin se nyt on.²⁴

Yksi kauaskantoisimmista oikeuden päätöksistä tehtiin cherokee-heimon ja Georgian osavaltion välisissä oikeudenkäynneissä 1830-luvulla. Tuolloin intiaaniheimot tulkittiin erillisiksi poliittisiksi yhteisöiksi, jotka ovat kykeneviä hoitamaan omia asioitaan, mutta ovat kuitenkin riippuvuussuhteessa liittovaltioon. Päätökseen on vedottu usein, ja siinä pelkistyvät intiaanien ja liittovaltion väliset suhteet. Intiaanit ovat itsenäisiä, suvereneja, mutta samalla riippuvaisia liittovaltiosta ja sidottuja siihen.²⁵

Nykyiseen, omien asioiden hallintaan pyrkivään kehitykseen ovat vaikuttaneet monet oikeusistuinten yksittäiset päätökset maanomistuksesta, uskonnollisista asioista ja elinkeino-oikeuksista. Ongelmana intiaanien oikeustaisteluissa oli pitkään se, etteivät intiaaniheimot useimmissa osavaltioissa voineet haastaa osavaltiota oikeuteen sen oikeusistuimissa ilman osavaltion erillistä lupaa. Lupa annettiin hyvin harvoin. Liittovaltion oikeusistuimilla taas ei ole aikaisemmin ollut lainkaan oikeuksia puuttua tällaisiin kiistoihin.²⁶

Vuonna 1974 korkein oikeus kuitenkin päätti oneida-heimon maanomistusta koskevassa tapauksessa, että kaikki intiaanien maanomistukseen liittyvät asiat olivat yksinomaan liittovaltion määrättävissä. Siitä lähtien heimot pystyivät viemään oikeusjuttunsa liittovaltion oikeusistuimiin ja haastamaan osavaltiot oikeuteen ja näin saamaan myös

oikeusistuimissa enemmän valtaa omien asioidensa hoidossa. Tämän läpimurron jälkeen ovat muun muassa lukuisat Yhdysvaltain itäiset heimot voittaneet oikeudessa maa-alueitaan takaisin.²⁷

Olennaista viime vuosikymmenien oikeudenkäyntikehityksessä on myös se, että heimojen ongelmia ratkovat yhä useammin intiaanilakimiehet. 1970-luvulla heitä valmistui parikymmentä, nyt heitä on yhteensä noin tuhat. He ovat tärkeä voimavara heimoille, jotka neuvottelevat oikeuksistaan ja velvollisuuksistaan liittovaltion, osavaltioiden, kuntien ja yksityisten yritysten ja kansalaisten kanssa.²⁸

Talouselämä

Poliittiset voitot itsemääräämisoikeuden suhteen liittyvät myös taloudelliseen edistykseen. Lisääntynyt valta päättää omista asioista on johtanut intiaaniheimot peliteollisuuden lisäksi monenlaisiin muihinkin taloudellisiin hankkeisiin. Heimot ovat perustaneet tehtaita, hotelleja, kaatopaikkoja ja loma- ja ostoskeskuksia ja käyttäneet hyväkseen matkailijoiden kiinnostusta ja omistamiaan metsiä ja kalavesiä.

Tähän mennessä kuitenkin vain joka kymmenes Yhdysvaltain intiaaniyhteisöistä on saavuttanut täyden taloudellisen itsenäisyyden. Loput ovat vielä vaihtelevassa määrin riippuvaisia liittovaltiosta. Kuitenkin nimenomaan taloudellisen kehityksen uskotaan merkitsevän paljon muulle myönteiselle kehitykselle. Kun joidenkin heimojen uudet hankkeet ovat menestyneet, on intiaanien pariin levinnyt uskoa siihen, että omavaraisuuteen voidaan päästä. On alettu korostaa sitä, että parhaat ratkaisut ongelmiin löydetään nimenomaan omista yhteisöistä ja myös omista tavoista toimia.

Yksi esimerkki onnistuneesta taloudellisesta itsenäistymisestä on alle 200-jäseninen campo-heimo, jonka aikuisista jäsenistä lähes kaikki elivät 1960-luvulta lähtien liittovaltion avun varassa. Heidän reservaatinsa Etelä-Kaliforniassa ei sovi maanviljelyyn eikä karjanhoitoon, eikä sieltä löydy rikkaita mineraaleja.²⁹ Vuonna 1987 San Diegon kaupunki esitti campo-reservaattia yhdeksi uuden kaatopaikkansa mahdolliseksi sijoituspaikaksi. Kielteisestä ensireaktiosta huolimatta heimo otti kaatopaikan mailleen. San Diego maksaa heimolle maanvuokraa 2–5 miljoonaa dollaria vuodessa. Kaatopaikka työllistää kaikki halukkaat campot.

Kaatopaikan avulla he ovat saavuttaneet omavaraisuuden ensi kertaa reservaatin perustamisen jälkeen.³⁰

Omavaraisuuteen on päässyt myös Mississippin osavaltion choctaw-heimo. Vielä vuonna 1980 sen jäsenistä 80 prosenttia oli työttöminä. Nyt heimo on täystyöllistetty, ja se työllistää myös lukuisia muita osavaltion asukkaita. Heimon tehtaissa tehdään alihankintatöitä Xeroxille, AT&T-puhelinyhtiölle, Chryslerille, Harley-Davidsonille ja Boeingille. Choctaw't on eniten hallinnollisia tehtäviä liittovaltiolta itselleen siirtänyt heimo, mikä onkin itsemääräämisen kehittymisen kannalta yksi tärkeimpiä taloudellisen menestymisen seurauksia.³¹

Myös yritykset, jotka eivät johda koko heimon taloudelliseen omavaraisuuteen, ovat merkittäviä. Truckeejoki Nevadan osavaltiossa tuo veden niin osavaltion pohjoisosan kaupungeille, maanviljelijöille kuin Pyramidjärven reservaatin paiuteillekin. Joen vedestä on kiinnostunut myös Kalifornian osavaltio. Alajuoksulla paiutet ovat perinteisesti perustaneet elinkeinonsa joen ja sen muodostamien Winnemucca- ja Pyramidjärvien kalojen pyynnille. 1960-luvulla herännyt huoli ympäristön tilasta pelasti heidän taloutensa. Järvien tärkein kala, imukarpeihin lukeutuva cui-ui (*Chasmistes cujus*) pääsi Yhdysvaltain ensimmäiselle uhanalaisten eläinten listalle. Sen seurauksena Pyramidjärvelle asetettiin lainmukainen vedenpinnan minimi ja cui-ui-kaloja varten rakennettiin kasvattamo, jonka paiutet saivat hoitoonsa. Pyramidjärvi ja kalahautomo eivät ole tuoneet paiuteille samanlaisia rikkauksia kuin kasinot toivat pequoteille tai edes Mississippin choctawien kaltaista vaurautta. Paiuteista tuli kuitenkin yksi Truckeen vedenkäytön tärkeimmistä päättäjistä. Näin osa yhteisön kehittämisestä päättyi heimon omiin käsiin.³²

Nämä kolme tapausta ovat esimerkkejä taloudellisesta uudistumisesta. Oleellista uudistumisessa on se, että heimot voivat nykyään itse päättää tämänkaltaisista asioista. Ennen itsemääräämisen laajenemista campojenkin kaatopaikan perustamisesta ja siitä saaduista tuloista olisivat päättäneet liittovaltion virkamiehet. Nyt, kun poliittinen mahdollisuus on olemassa, ovat taloudelliset uudistukset olleet useille heimoille suuri askel kohti parempilaatuista elämää. Taloudellinen itsenäisyys myös voimistaa edelleen omaa määräysvaltaa muissa asioissa.

Koulut

Myös reservaatien kouluissa on tapahtunut paljon muutoksia sitten 1900-luvun alun sisäoppilaitosten. Jo 1960-luvun lopulla perustettiin ensimmäinen intiaanien kokonaan itse hallinnoima koulu navajoreservaatissa Arizonassa. Sen jälkeen tällaisten oppilaitosten määrä on kasvanut kaikkialla maassa. Heimojen omistamia ja hallinnoimia korkeakoulujakin on 32. Heimojen johtamissa kouluissa halutaan opettaa oman heimon tapoja ja perinteitä ja vahvistaa lasten heimoidentiteettiä sen sijaan, että pyrittäisiin pääasiallisesti helpottamaan heidän sopeutumistaan valtakulttuuriin. Koulujen suunnittelijat ja toteuttajat perustavat toimintansa ajatukselle siitä, että voimakas oman kulttuurin identiteetti mahdollistaa sopeutumisen niin valtakulttuurin kuin reservaatienkin elämään. 1970- ja 1980-luvuilla opintielle lienee astunut ensimmäinen 1900-luvun intiaanien sukupolvi, jolle on pienestä asti koulussa opetettu, että he ovat arvokkaita oman kulttuurinsa jäseninä ja ettei Yhdysvaltain valtakulttuurin ulkopuolelle jättäytyminen merkitse epäonnistumista. Heimojen jatko-oppilaitokset (colleget) ovat auttaneet myös useita aikuisia löytämään omat sekä oman kulttuurinsa vahvuudet.³³

Useimmissa heimojen collegeissa voi suorittaa arvosanan liiketaloudessa, hallinnossa, tietojenkäsittelyssä, matematiikassa, psykologiassa, luonnontieteissä, sairaanhoidossa ja kotitaloudessa. Useimmissa oppilaitoksissa vaaditaan kuitenkin myös jokaisen opiskelijan osallistumista oman kielen ja kulttuurin opetukseen. Heimojen koulujen tärkeydestä on jo lukuisia näkyviä todisteita. Esimerkiksi heimocollegen jälkeen nelivuotiseen yliopistokoulutukseen pyrkivät suorittavat yliopisto-opintonsa onnistuneesti loppuun todennäköisemmin kuin ne, jotka pyrkivät yliopistoon suoraan lukiodista. Arvosanat ovat myös korkeampia heimocollegen käyneillä kuin muilla. Työttömyyskin on huomattavasti alhaisempi heimocollegeista valmistuneilla kuin muilla intiaaneilla. Pine Ridgen reservaatissa intiaaniopettajien määrä alemmilla oppiasteilla on noussut yhdestä lähes sataan sen jälkeen kun reservaatissa perustettiin vuonna 1971 Oglala Lakota Community College. Crow-heimon Little Big Horn College on muodostunut heimon ainoaksi sisäisistä poliittisista kiistoista erillään pysytelleeksi yhteiseksi instituutiksi.³⁴

Koulujen keskeinen asema ja se, että reservaatteihin perustetaan

jatkuvasti uusia museoita ja kulttuurikeskuksia ovat osoituksia siitä, että intiaanien renessanssissa ei ole kyse vain taloudesta ja politiikasta vaan kulttuurien kokonaisuudesta. National Museum of the American Indian -museon johtaja W. Richard West (cheyenne-arapaho) sanoi astuessaan virkaan vuonna 1990, että poliittinen suvereniteetti ja kulttuurinen suvereniteetti liittyvät toisiinsa erottamattomasti, koska poliittisen suvereniteetin perimmäinen päämäärä on elämäntavan suojeleminen.³⁵

Itsemääräämisen haasteet

Reservaattien hallintoa on vuosien varrella siirretty liittovaltiolta heimojen itsensä järjestettäväksi (esim. poliisi, oikeuslaitos, koulut, sosiaalhallinto).³⁶ Kehityksen yleisen positiivisen merkityksen lisäksi on syntynyt myös ongelmia. Suzan Harjo sanoi museoesineiden palautuksesta käydyssä keskustelussa, että ”nyt olemme ansainneet oikeuden sotkea asiamme yhtä pahasti kuin valkoiset ovat tehneet”.³⁷ Itsemääräämisoikeuden saavuttaminen tuo siis myös uusia haasteita.

Yksi erityisesti intiaaniheimojen hallintoon liittyvä ongelma on suvereniteettikysymyksen ratkaisujen sivutuotteena muotoutunut eräänlainen yksityisen kansalaisen oikeusturvan puute. Kun jokin liittovaltion hallinnon elin haluaa tutkia jotain heimon asiaa, vetoavat intiaanipoliitikot ja -virkamiehet suvereniteettiin ja itsemääräämisoikeuteen ja kieltävät tutkinnan. Liittovaltion on vaikea valvoa esimerkiksi jakamiensa rahojen käyttöä ja yksityisten intiaanien oikeuksia. Ongelmana on se, että intiaanit ovat edelleen myös Yhdysvaltain kansalaisia, ja niin heillä on oikeus saada suojelua liittovaltiolta perustuslain määrittämässä puitteissa. Korkeimman oikeuden 1970-luvulla tekemän päätöksen tähden intiaaniheimon jäsen ei voi kuitenkaan haastaa heimoa tai heimoneuvostoa oikeuteen tai valittaa niistä liittovaltiolle. Monissa heimoissa ei ole selvää jakoa lakia säätävien ja sitä valvovien oikeuselinten välillä, ja siksi yksilön oikeudet voivat olla epäselvät. Liittovaltion intiaaniasiaintoimisto (Bureau of Indian Affairs, BIA) on edelleen se taho, jonka pitäisi kyseisiä asioita pohtia, mutta sitä syytetään piittaamattomuudesta heimojen hallinnossa ilmeneviä väärinkäytöksiä kohtaan.

Ongelmaa monimutkaistaa se, että heimojen oikeudellinen koskemattomuus on niiden hallinnon itsemääräämisoikeuden peruskivi. Sitä ei voida kumota kumoamatta samalla heimojen itsemääräämisoikeutta.³⁸

Ongelmia tuottaa myös se, että taloudellisista uudistuksista huolimatta valtaosa heimoista saa edelleen suuren osan rahoituksestaan liittovaltiolta intiaanasiaintoimiston kautta. Asioiden sujuminen, tasa-puolisuus ja oikeudenmukaisuus lepävät Washingtonin virkamiesten harteilla. Jos he käyttäytyvät puolueellisesti tai välinpitämättömästi, on intiaanien edelleen vaikea vaikuttaa asioihin. Väärinkäytöksiin syyllistyyvä voi tälläkin hallinnon puolella päästä helposti rankaisematta.³⁹

Yksi intiaanien itsemääräämisoikeuden ratkaisemattomista peruskysymyksistä onkin se, kuinka pitkälle liittovaltio sallii itsemääräämisoikeuden menevän ja kuinka paljon se haluaa valvoa intiaaneja. Valvontaa se ei varmasti halua kokonaan luovuttaa, ensinnäkin siksi, että intiaanit ovat edelleen Yhdysvaltain kansalaisia ja reservaatit ovat edelleen osa Yhdysvaltoja, eikä niiden muuttuminen täysin Yhdysvalloista irralliseksi poliittiseksi yksiköiksi — käytännössä valtioiksi — ole kovin todennäköistä. Toiseksi liittovaltio ei halua luopua esimerkiksi luonnonrikkauksien ja peliteollisuuden hallinnasta tilanteessa, jossa osavaltiot painostavat liittovaltiolta lisää valtaa itselleen ja myös suuryritykset vaalivat omia etujaan. Heimojen toiminta saattaa tuottaa liittovaltiolle tai muille osapuolille suuria taloudellisia tappioita, ja siksi sitä halutaan valvoa.

Itsemääräämisen ongelmat voivat johtaa siihen, että heimojen on vaikea löytää hallintoonsa parhaiten sopivia toimintatapoja. On vaikea sovittaa yhteen länsimaisen hallintotavan ja heimojen omien tapojen vaatimuksia. Monet intiaanit haluaisivat nimenomaan, että heimon hallitusmuodossa olisi jotain heidän perinteisistä hallintatavoistaan, vaikka myös länsimaisen demokratian muodot täytyisi säilyttää.⁴⁰ Myös tutkijat ovat esittäneet, että reservaatien taloudellinen menestyminen riippuu voimakkaasti modernin hallinnon onnistuneesta yhdistämisestä perinteisiin arvoihin ja tapoihin toimia.⁴¹ Yksi tulevaisuuden suurista haasteista on, kuinka heimot kykenevät järjestämään toimintansa nyt, kun niillä alkaa olla valtaa vaikuttaa reservaatiansa ja itsemääräämisoikeutensa kehittymiseen.⁴²

Heimojen lisäksi liittovaltion rooli tässä kehityksessä on tärkeä. Sen

täytyy jatkaa mukautumistaan uusien poliittisten ratkaisujen kautta. Kun hallinto jakautuu neljään tasoon (liittovaltio, osavaltiot, heimot ja kunnat), liittovaltiolla on suuri vastuu sujuvan ja oikeudenmukaisen käytännön muokkaamisessa. Intiaanipolitiikassa heimot ovat muuttuneet yhä tärkeämmiksi; suvereniteetin periaatteen mukaisesti heimot ovat vastuussa jäseniensä asioiden hoitamisesta ja ne hoitavat niitä yhä voimakkaammin ilman liittovaltion apua, kukin omalla tavallaan. Tämä on herättänyt ajatuksen, että saatetaan olla siirtymässä yleisestä intiaanipolitiikasta heimopolitiikkaan. Heimojen asioista tehtävät päätökset liittyvät kuitenkin liittovaltion tasolla aina yleiseen intiaanipolitiikkaan, mikä tekee muutoksen epätodennäköiseksi ja minkä johdosta myös intiaanien etuna on yhteisen intiaanipolitiikan säilyttäminen.⁴³

Intiaanien tekemät päätökset ja heidän toimintansa on alkanut vaikuttaa yhä suurempaan kansanosaan. Reservaateissa ulkopuoliset yrittäjät saattavat jo nyt joutua maksamaan heimolle veroa. Yhdysvaltojen itäosissa jotkin kaupungit maksavat intiaaniheimoilta vuokraa maisiaan. Reservaateissa valkoiset ovat intiaaniheimon säästöjen ja hallinnan alla. Nykyään intiaanit ovat väkilukuunsa nähden huomattavan tärkeässä asemassa esimerkiksi länttä koskevista vesiasioista ja muista ympäristöasioista päätettäessä. Joidenkin heimojen vahva taloudellinen asema on tehnyt niistä myös muuten poliittisesti voimakkaita. Samalla valtaväestön parissa 1960- ja 1970-luvulta lähtöisin oleva yleinen myötämielisyys on saamassa rinnalleen vastustusta.⁴⁴

Kalastus- ja metsästysoikeuksista, verotuksesta, maanomistuksesta tai liike-elämästä intiaanien kanssa kiistelevä väestö on oikeastaan aina ollut vihamielistä intiaaneja kohtaan. Kielteisesti suhtautuvien lukumäärä näyttää olevan jatkuvasti kasvussa. Osavaltioilla on myös aina ollut heimojen kanssa hallinnallisia (hallinnallinen vai hallinnollinen?) ja taloudellisia kiistoja, joita peliteollisuus reservaateissa on kärjistänyt. Poliitikot ovat yleensä kiinnostuneempia kotiosavaltioidensa ja -kaupunkien ja suuryritysten eduista kuin intiaanien oikeuksista.

Intiaanien suvereniteetti ja itsemääräämisen voimistuminen tuntuu aiheuttavan jonkinlaista hysteriaa joidenkin valkoisten parissa. Se ilmenee syytöksinä epäamerikkalaisuudesta, pelkona perustuslain ulkopuolelle ajautuvasta toiminnasta, vastustuksena sitä valtaa vastaan, joka intiaaneilla on valkoisten suhteen ja mielikuvana rodullisesta erottelusta

heimojen hallinnon ideologiana. Suurimmaksi osaksi nämä ajatukset voidaan laskea liioitelluksi reaktioksi, sillä intiaanit ovat varsin pieni vähemmistö, heimojen mailla tai niiden läheisyydessä asuu alle yksi prosentti koko maan väestöstä.⁴⁵

Keskivertoamerikkalaiselle tuntuu kuitenkin tuottavan ongelmia se, että intiaanit vastustavat urheiluseuroja, perustavat kaatopaikkoja, suunnittelevat ydinjätteiden sijoittamista mailleen, kampanjoivat näkyvästi hallinnon eri tasoilla ja rahoittavat poliitikkojen vaalitaisteluita. Intiaani ei olekaan enää se jalo, luonnon kanssa harmoniassa elävä, alakynnessä oleva hahmo, jota on mukava puolustaa. Intiaanit eivät enää vastaakaan maskottien luomaa mielikuvaa, vaan heidät aletaan taas kokea uhkana ainakin ympäristönsuojelijoiden, urheilufanien, yrittäjien ja poliitikkojen parissa.

Intiaaneilla on nyt kuitenkin entistä enemmän valtaa oman roolinsa ja itsestään muodostuvien mielikuvien luomisessa. Heillä on myös pitkä kokemus taistelusta vihamielistä politiikkaa vastaan. Intiaanit eivät helposti luovu saamistaan eduista. Heimot ovat viimeisen 30 vuoden aikana vahvistaneet asemiaan ja heimokulttuureihin ja intiaaniuteen sitoutuva identiteetti on vahvistunut. Kenties intiaanit museoiden, koulutuksen ja julkisen stereotypioita vastaan käydyn kamppailun avulla saavat aikaan muutoksia myös valtaväestön intiaaneja koskevissa käsityksissä.

FT Riitta Laitinen on väitellyt kulttuurihistoriassa navajo-intiaanien paikakidentiteetistä. Tällä hetkellä hän toimii tutkijatohtorina ja tutkii paikan ja tilan kokemista 1600-luvun Suomessa. Tämän artikkelin aikaisempi versio on julkaistu nimellä Vahvistuvan itsemääräämisen haasteet — intiaanien aseman kehittyminen Yhdysvalloissa teoksessa *Yhdysvallat. Näkökulmia jälkiteolliseen yhteiskuntaan*. Toim. Pauliina Raento & Ilkka K. Lakaniemi. Gaudeamus, Helsinki 1999.

Viitteet

- ¹ Mary B. Davis (toim.), *Native America in the Twentieth Century. An Encyclopedia*, New York, 1994, 542; *Where the Proceeds Go: Helping Indian Nations Recover from Centuries of Economic and Social Neglect*, <<http://www.dgsys.com/~nigal/proceeds.html>>, 26.11.1997.
- ² Davis 1994, 542.
- ³ Eric Pettifor, *The Reburial Controversy, a General Overview and Exploration of a Method for Resolution of the Ethical Dilemma*, 1995. <<http://www.wynja.com/arch/reburial.html>>, 8.8.2001; Donald L. Fixico, Ethics and Responsibilities in Writing American Indian History, *American Indian Quarterly* 1996, 20 (1); Thomas Biolsi & Larry J. Zimmerman, Introduction: What's changed, What Hasn't. *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr., and the Critique of Anthropology*, Thomas Biolsi & Larry J. Zimmerman (toim.), Tucson, 1997, 7–9; Randall H. McGuire, Why have Archaeologists Thought the Real Indians Were Dead and What Can We Do about It?. *Indians and Anthropologists*. 1997, 64.
- ⁴ *Bones of Contention*, Transcript of a BBC tv episode of Horizon, broadcasted Jan 23 1995. <<http://www.uiowa.edu/anthro/reburial/bbcbones.html>>, 11.11.1997.
- ⁵ Davis 1994, 543; Native American Graves Protection and Repatriation Act. *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?*, Devon A. Mihesuah (toim.), Lincoln, 2000, 307–319.
- ⁶ *Bones of Contention* 1995; Clement W. Meighan, Burying American Anthropology. *Archaeology Online Features* 2001 (1994), <<http://www.archaeology.org/online/features/native/debate.html>>, 8.8.2001; Clement W. Meighan, Disowning the Past. *Social Facts* 3 (1996) <<http://www.ischolar.net/nas/newsletters/socfacts/meighan.htm>>, 21.8.2001.
- ⁷ *Bones of Contention* 1995; Fergus M. Bordewich, *Killing the White Man's Indian. Reinventing Native Americans at the End of the Twentieth Century*, New York, 1996, 164–169.
- ⁸ Clara Bonsack Kelley & Harris Francis, *Navajo Sacred Places*, Bloomington, 1994, 136–138.
- ⁹ *Bones of Contention* 1995.
- ¹⁰ Bordewich 1996, 107.
- ¹¹ Davis 1994, 205; *Indian Gaming Facts. National Indian Gaming Association*. <<http://www.indiangaming.org/library/index.html>>, 27.6.2002.
- ¹² Wadman, Hilary, New Life for a Forgotten People. *The Hartford Courant. Return of the natives: An eight-part series*. May 1994 <<http://archnet.asu.edu/archnet/uconn%5Fextras/ethno/courant/day1.htm>>, 26.6.2002; Bordewich 1996, 109–111.
- ¹³ *Statistics on Economic Impact of Indian Gaming*. <<http://www.dgsys.com/~nigal/stas.html>> 26.11.1997; *Where the Proceeds Go*.
- ¹⁴ David Pace, Indian Casinos. *IRE Journal* 2001, 24(2), 8–9.
- ¹⁵ Jerry Useem, Indian Casinos. *Fortune* 2000, 7, 242–244; Navajo Nation, Office of the President and Vice President, *Press Release* April 26, 2002. <<http://>

- opvp.navajo.org/prpages/042602-vetobaca.html> 24.6.2002; *Indian Country Today* June 24, 2002. <<http://www.indiancountry.com/?457>>, 24.6.2002; Where *the Proceeds Go*; Clay Akiwenzie, A Modern "Small-pox" for Native Culture. *The Thinker on the Web* 2 (1995), <<http://www-leland.stanford.edu/group/Thinker/v2/v2n2/Akiwenzie.html>>, 13.11.1997; Dan Stettler, Gaming and Violence on Reservations. *The Thinker on the Web* 2, <<http://www-leland.stanford.edu/group/Thinker/v2/v2n2/GameBackground.html>>, 13.11.1997.
- ¹⁶ Gerald Vizenor, *Manifest Manners: Postindian Warriors of Survivance*. Hannover 1994, 143-148; Useem 2000, 240; David Plotz, How Indians Took over California Politics. *The New Republic* March 13, 2000.
- ¹⁷ Karen Foerstel, Gaming Profits Help Tribes Build Influence in Washinton. *CQ Weekly*, May 12, 2001; Timothy Egan, New Prosperity Brings New Conflict to Indian Country. *New York Times* March 8 1998(a).
- ¹⁸ *A Need for Politically Correct Sports Team Mascots*. USA Weekend, Quick poll results, sine anno.<<http://www.usa.weekend.com/respond/quickpolls/chiefwahooqresults.html>>, 14.11.1997.
- ¹⁹ Monimutkaiseksi asian tekee se, että kaikki intiaanit eivät suinkaan vastusta intiaaninimisiä seuroja. Monet kannattavat Washington Redskinsejä tai Chicago Blackhawkjeja eivätkä koe seurojen nimiä tai maskotteja loukkaaviksi. Jotkut eivät välitä seurojen nimistä, mutta vastustavat kyllä maskotteja ja intiaanitanseihin liittyviä puoliaikahuvituksia. S.L. Price, The Indian Wars. *Sports Illustrated* 2002 96(10), 66-74.
- ²⁰ Springwood, Charles Fruehling & King, C. Richard: 'Playing Indian': Why Native American Mascots Must End. *Chronicle of Higher Education* 2001 48(11), 13-14.
- ²¹ *A Need for Politically Correct Sports Team Mascots*.
- ²² Price 2002.
- ²³ 1900-luvun intiaanihistorian peruslinjoista ks. James J. Rawls, *Chief Red Fox is Dead. a History of Native Americans since 1945*. Fort Worth 1996; Alvin M. Josephy Jr., Modern America and the Indian. *Indians in American History. An Introduction*. 2nd edition. Frederick E. Hoxie & Peter Iverson (toim.). Wheeling 1998; Richard West Jr. & Kevin Gover The Struggle for Indian Civil Rights. *Indians in American History. An Introduction*; Trahan, Mark N., The 1970s: New Leaders for Indian Country. *Indians in American History. An Introduction*.
- ²⁴ Davis 1994, 158.
- ²⁵ Charles F. Wilkinson, Indian Tribes and the American Constitution. *Indians in American History. An Introduction*, 108-112.
- ²⁶ Daniel P. Jones, Indans, Laws and Land: Tribes Put Nation's Promises on Trial. *Hartford Courant. Return of the Natives: An Eight-Part Series* 1994. <<http://archnet.asu.edu/archnet/uconn%5Fextran/ethno/courant/day2.htm>>, 26.6.2002.
- ²⁷ Ibid.
- ²⁸ Egan 1998a.
- ²⁹ Suurin osa intiaanireservaateista perustettiin 1800-luvulla alueille, joissa ei ollut

mitään valkoisia kiinnostavaa. Siksi niillä yleensä ei ole menestytty esim. maanviljelyssä. Kaliforniassa reservaatit ovat lisäksi hyvin pieniä.

³⁰ Bordewich 1996, 129-131, 134.

³¹ Ibid., 302-310.

³² Ibid., 139-156.

³³ Davis 1994, 312; Bordewich 1996, 271, 274-276; *American Indian Higher Education Consortium*. <<http://www.aihec.org>>, 26.6.2002.

³⁴ Bordewich 1996, 275-276, 294; *Tribal Colleges. An Introduction. American Indian Higher Education Consortium*. <<http://www.aihec.org>>, 26.6.2002.

³⁵ Bordewich 1996, 171.

³⁶ Alunperin kaikki hallinto reservaateissa oli liittovaltion asiamiesten käsissä. Heimon johtajia kuunneltiin neuvoa antavana elimenä.

³⁷ *Bones of Contention* 1995.

³⁸ Bordewich 1996 324, 327, ; Elizabeth S. Grobsmith, Growing up on Deloria. The Impact of His Work on a New Generation of Anthropologist., *Indians and Anthropologists. Vine Deloria, Jr., and the Critique of Anthropology* Grobsmith, 1997, 42; Egan 1998a; Timothy Egan, Backlash Growing as Indians Make Stand for Sovereignty. *New York Times* March 9 1998(b).

³⁹ Bordewich 1996, 134, 341.

⁴⁰ Ks. esim. Ladonna Harris, Stephen M. Sachs & Benjamin J. Broome, Wisdom of People: Potential and Pitfalls in Efforts by the Comanches to Recreate Traditional.... *American Indian Quarterly* 2001 24(1).

⁴¹ Stephen Cornell & Joseph P. Kalt, Where's the glue? Institutional and Cultural Foundations of American Indian Economic Development. *The Journal of Socioeconomics* 2000 29, 443, 470.

⁴² Bordewich 1996, 137.

⁴³ Egan 1998; Bordewich 1996, 341; Richard White, The Return of the Natives. *New Republic*, July 8 1996.

⁴⁴ Bordewich 1996, passim.; Vine Deloria Jr : *Red Earth, White Lies. Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, New York 1995, 159; Elizabeth Cook-Lynn, How Scholarship Defames the Native Voice ... and Why, *Wicazo Sa Review*, Fall 2000, 79-85; Egan 1998a, Egan 1998b.

⁴⁵ White 1996; Egan 1998a; Egan 1998b.

KIRJALLISUUTTA

- Ackroyd, Peter: *Dickens. Public Life and Private Passion*, London, 2002.
- Acocella, Joan: "Nijinsky/Nijinska Revivals: The Rite Stuff." Ss. 128-137, 167, 169, 171 *Art in America*, October 1991.
- Agonito, Rosemary: *History of Ideas on Women. A Source Book*. A Perigee Book, New York 1977.
- Aho, Jouko: *Käsityksiä sielusta ja sielutieteestä*. Psykologia ja psykologinen ihmiskuva Suomessa 1800-luvun jälkipuoliskolla. Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisuja no. 3/1989.
- Aho, Jouko: *Sieluun piirretty viiva*. Psykologisia perinteitä suomenmielisestä sielutieteestä kokeelliseen kasvatukseen. Oulu 1993.
- Ainsworth, Henry: *Solomons Song of Songs*. London 1623.
- Akiwenzie, Clay, A Modern "Small-pox" for Native Culture. *The Thinker on the Web* 1995 2, <<http://www-leland.stanford.edu/group/Thinker/v2/v2n2/Akiwenzie.html>>, 13.11.1997.
- Aloff, Mindy: "On Death and the Maiden and Diligence: Sacre Reconstructed for the Joffrey." Ss. 69-74 *Ballet Review* Summer 1987.
- Altick, Richard D.: *Victorian People and Ideas*, New York, 1973.
- Alvar Aalto Designer*. Ed. by Pirkko Tuukkanen. Alvar Aalto Foundation and Alvar Aalto Museum, Jyväskylä 2002.
- Alvar Aalto furniture*. Ed. by Juhani Pallasmaa. Museum of Finnish Architecture, Finnish Society of Crafts and Design and Artek, Helsinki 1984.
- Anonyymi: Preface. Ann Fanshawe: *Memoirs of Lady Fanshawe Wife of Sir Richard Fanshawe, Bart. Ambassador from Charles the Second to the Court of Portugal and Madrid. Written by Herself. With Extracts from the Correspondence of Sir Richard Fanshawe*. Henry Colburn and Richard Bentley, London 1830.
- Anthony, William: "Vaslav Nijinsky." Ss. 44-46 *Dance Magazine* July 2000.
- Ariés, Philippe: *Centuries of Childhood*. Alkuperäisteos: L'enfant et la vie familiale sous l'ancien regime. Pimlico, London (1960) 1996.
- Arkkimandriitta Arseni: *Ortodoksinen sanasto*. Helsinki 1999.
- Arnold, David: *The Problem of Nature. Environment, Culture and European Expansion*. Oxford 1996.
- Arttu Brummer. Taideteollisuuden tulisielu*. Toim. Marianne Aav. VAPK-Kustannus, Taideteollisen korkeakoulun julkaisuja B 20, Helsinki 1991.
- Aschengreen, Eric: *Jean Cocteau and the Dance*. Transl. by Patricia McAndrew and Per Avsum. Gyldendal, København 1986.
- Athanasius: *Life of Anthony*. Early Christian Lives. Translated, Edited and with Introductions by Carolinne White, England 1998, 7-70.
- Atkinson, Clarissa W.: *The Oldest Vocation. Christian Motherhood in the Middle Ages*. Cornell University Press, Ithaca and London 1991.
- Auerbach, Erich: *Mimesis. Todellisuuden kuvaus länsimaisessa kirjallisuudessa*. Suomentanut Oili Suominen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 562. Helsinki 1992.

- Augustinus: *Tunnustukset*. Latinasta suomentanut Otto Lakka. Suomennoksen tarkistanut Yrjö-Otto Lakka. Toimittanut Simo Kiviranta. Jyväskylä 1981.
- Aurasmaa, Anne: Esipuhe. *Kultaa, mirhamia. 10 kirjoitusta taidehistoriasta*. Helsingin yliopiston taidehistorian laitoksen julkaisuja vol. XII. Toim. Ervamaa, Jukka. Helsinki 1993, 1-24.
- Backhouse, Janet: *The Illuminated Page. Ten Centuries of Manuscript Painting in the British Library*. University of Toronto Press, Toronto — Buffalo 1997.
- Backlund, Stefan: *Swing i skuggan av krigs- och kristider*. Historisk tidskrift för Finland 4/1989.
- Bahtin, Mihail: *Dostojevskin poetiikan ongelmia*. Alkuteos: *Problemy poetiki Dostojevskogo*. Suom. Paula Nieminen ja Tapani Laine. Kustannus Oy Orient Express. Helsinki 1991.
- Baldwin, William: *The Canticles or Balades of Salomon*. London 1549.
- Barbier, George - Miomandre, Frances: *Nijinsky*. Designs by George Barbier, Foreword by Francis de Miomandre, transl. C.W. Beaumont, C.W. Beaumont & co., London 1913.
- Barthelemy, Anthony Gerard: *Black Face, Maligned Race. The Representation of Blacks in English Drama from Shakespeare to Southerne*. Baton Rouge & London 1987.
- Battersby, Christina: *Gender and Genius. Towards a Feminist Aesthetics*. The Women's Press, London 1994 (1989).
- Bauman, Zygmunt: *Postmodernin lumo*. Toim. Pirkkoliisa Ahponen ja Timo Cantell. Vastapaino, Tampere 1996.
- Beagon, Mary: *Nature and views of her landscapes in Pliny the Elder*. - Human Landscapes in Classical Antiquity - Environment and Culture, Ed. by Graham Shipley and John Salmon, London 1996, 284-309.
- Beckwith, John, *Early Medieval Art. Carolingian. Ottonian. Romanesque*. Reprinted. Thames and Hudson, London 1977.
- Beilin, Elaine V.: *Redeeming Eve. Women Writers of the English Renaissance*. Princeton University Press, Princeton 1987.
- Benedictus: *Regula*. Gregorio Magno: Vita di san Benedetto e la Regola. Introduzione di Attilio Stendardi. Roma 1995, 106-240.
- Benois, Alexandre: *Reminiscences of the Russian Ballet*. Transl. by Mary Britnieva. Putnam, London 1945 (1941).
- Bergholm, Katri, *Kuultua ja elettyä. Muistelmia vuosien takaa*, Helsinki, 1944.
- Bergner, Barbro, "Dygden som levnadskonst. Kvinnliga dygdeideal under stormaktstiden" *Jämmerdal och fröjdesal. Kvinnor i stormaktstidens Sverige*, Stockholm 1997, 71-123.
- Berlin, Isaiah: *Historical Inevitability* (Auguste Comte Memorial Trust Lecture No. 1. Delivered on 12 May 1953 at the London School of Economics and Political Science). Second Impression (1954). Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press. London — New York — Toronto 1955.
- Bernstein, J. M.: *The Fate of Art. Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*. Polity Press. Cambridge — Oxford 1992.
- Biagioli, Mario, *Galileo, Courtier The Practice of Science in the Culture of Absolutism*, Chicago-London, 1993.
- Biolsi, Thomas & Zimmerman, Larry J., Introduction: What's changed, What Hasn't. *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr., and the Critique of Anthropology*, Biolsi, Thomas & Zimmerman, Larry J. (toim.), Tucson 1997, 3-26.
- Blake, William: *Annotations to Sir Joshua Reynolds's Discourses* (kirjoitettu n. 1808). *Blake. Complete Writings*. Edited by Geoffrey Keynes. Oxford University Press. London — Oxford — New York 1976.
- Boose, Lynda E.: "The Getting of a Lawful Race". Racial discourse in early modern England and the unrepresentable black woman. *Women, "Race," and Writing in the Early Modern Period*. Ed. Margo Hendricks & Patricia Parker. London & New York 1994. 35-54.
- Bordewich, Fergus M., *Killing the white mans Indian. Reinventing Native America at the end of the twentieth century*. New York 1996.
- Bourdieu, Pierre: *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. Alkuteos: *Esquisse d'une theorie de la pratique* 1977. Cambridge University Press. Cambridge 1989.

- Bowers, Toni: *The Politics of Motherhood. British Writing and Culture 1680-1760*. Cambridge University Press. Cambridge 1996.
- Bowl, John E.: *The Silver Age. Russian Art of the Early Twentieth Century and the 'World of Art' Group*. 2nd rev. ed., Oriental Research Partners, Newtonville, Mass. 1982 (1979).
- Braembusch, A. A., van den: Rethinking esthetics: some aspects of a general science of culture. *Different Elements for a General Science of Culture*. Avebury. Aldershot, UK – Brookfield, USA 1990, 85-102.
- Braude, Benjamin: The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the Medieval and Early Modern Periods. *The William and Mary Quarterly* 54:1, 1997. 103-142.
- Braudy, Leo: *The Frenzy of Renown — Fame and its history*, New York, 1986.
- Broadhead, Richard, *Cultures of Letters. Scenes of Reading and Writing in Nineteenth Century America*, Chicago and London 1993.
- Brome, Richard: The English Moor, or The Mock-Marriage. *Five New Playes*. London 1659.
- Bronowski, J: *William Blake and the Age of Revolution*. London, 1972.
- Brown, Peter: *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York 1988.
- Browne, Thomas: *Pseudodoxia Epidemica: or, Enquiries into Very many received Tenets, And commonly presumed Truths*. London 1646.
- Brucioli, Antonio: *A Commentary upon the Canticle of Canticles*. Trans. Thomas James. London 1598.
- Buck, Anne: *Clothes and the Child. A Handbook of Children's Dress in England 1500-1900*. Holmes & Meier, New York 1996.
- Buckle, Richard: *Nijinsky*. 3rd, rev. ed., London 1998 (1971).
- Bulwer, John: *Anthropometamorphosis: Man Transformed; Or, The Artificial Changeling*. London 1650.
- Buoni, Tommaso: *Problemes of Beautie and All Humane Affections*. Trans. S. Lennard. London 1606.
- Burke, Peter: *Popular Culture in Early Modern Europe*, Aldershot, 1988.
- Bynum, Caroline Walker: *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200–1336*. New York 1995.
- Caesar, Gaius Julius: *Gallian sota*. Suomentanut Gunnar Rancken. Kolmas painos. Hämeenlinna 1988.
- Castiglione, Baldassar, *Hovimies (Il libro del cortegiano, 1528)*, Porvoo-Helsinki, 1957.
- Cavendish, Margaret, Duchess of Newcastle: *A True Relation of the Birth, Breeding, and Life of Margaret Cavendish Duchess of Newcastle Written by Herself*. With a critical preface by Sir Egerton Brydges. Johnson and Warwick, Kent (1656) 1814.
- Chaplin, Joyce E.: *Subject Matter. Technology, the Body, and Science on the Anglo-American Frontier, 1500-1676*. Cambridge Mass. 2001.
- Charle, Christophe: Intellectuals in France around 1900 in a Comparative Perspective. *Vanguards of Modernity. Society, Intellectual, and the University*. Ed. by Niilo Kauppi and Pekka Sulkunen. Jyväskylä 1992.
- Chatzidakis, Manolis & Grabar, André, *Byzantine and Early Medieval Painting*. Translated by Simon Watson Taylor. The Viking Press, New York 1965.
- Chevallier, Raymond, *Ostie antique - ville et port*, Paris 1986.
- Chujoy, Anatole - Manchester, P.W. (toim.): *The Dance Encyclopedia*. Rev. ed., Simon and Schuster, New York 1967 (1949).
- Clark, Kenneth, *The Nude. A Study in Ideal Form*. Doubleday & Company, Inc., New York s.a. (1956).
- Clifford, D. J. H.: *The Diaries of Lady Anne Clifford*. Sutton, Gloucestershire 1996.
- Clinton Elizabeth, Countess of Lincoln: *The Countess of Lincolnes Nurserie*. The English experience. Number 720. Theatrum orbis terrarum, Amsterdam (1628) 1975.
- Cocles, Bartholomeus: *Le compendion et brief enseignement de Physiognomie et Chiromancie*. Paris 1550.
- Cocteau, Jean - Iribe, Paul: *Vaslav Nijinsky. Six vers de Jean Cocteau, six dessins de Paul Iribe*. Société Générale d'Impression. Paris s.a. [1910].

- Cohen, Jeffrey Jerome: On Saracen Enjoyment: Some Fantasies of Race in Late Medieval France and England. *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31:1, 2001. 113-146.
- Colish, Marcia L.: *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition, 400–1400*. New Haven and London 1998.
- Constable, Giles: *Three Studies in Medieval Religious and Social Thought. The Interpretation of Mary and Martha. The Ideal of the Imitation of Christ. The Orders of Society*. Cambridge 1995.
- Contemporary Furniture. An International Review of Modern Furniture, 1950 to the Present*, Ed. by Klaus-Jürgen Sembach. London 1982.
- Cook-Lynn Elizabeth, How Scholarship Defames the Native Voice ... and Why, *Wicazo Sa Review*, Fall 2000, 79-85.
- Copley, Anthony: *Wits, Fits, and Fancies*. London 1614
- Core, Philip: *Camp. The Lie That Tells the Truth*. Foreword by George Melly, New York, 1984.
- Cornell, Stephen & Kalt, Joseph P., Where's the glue? Institutional and Cultural Foundations of American Indian Economic Development. *The Journal of Socio-Economics* 2000 29, 443, 470.
- Cowhig, Ruth: Blacks in English Renaissance drama and the role of Shakespeare's Othello. *The Black Presence in English Literature*. Ed. David Dabydeen. Manchester 1985.
- Craft, Robert: "The Rite of Spring. Genesis of a Masterpiece." Ss. xv-xxv Igor Stravinsky: *The Rite of Spring - Le Sacre du Printemps. Sketches 1911-1913*. Facsimile, Bosey & Hawkes, s.l. (printed in France) 1969.
- Crawford, Patricia: The Construction and Experience of Maternity in Seventeenth-century England. *Women as Mother's in Pre-industrial England*. Edited by Valerie Fildes. Routledge, London and New York 1990, 3-38.
- Crawford, Patricia: Women's Published Writings 1600-1700. *Women in English Society 1500-1800*. Edited by Mary Prior. Methuen, London 1986, 211-82.
- Crofton Croker, T: Preface. Mary Rich, Countess of Warwick.: *Autobiography of Mary countess of Warwick*. The Percy Society Edited from original manuscripts and scarce publications. Vol. XXI. Richards, London 1848.
- Cronon, William, *The Trouble with the Wilderness; or Getting Back to the Wrong Nature*, *Environmental History* 1(1) 1996.
- D'Agostino, Bruno & Cerchiai, Luca, *Il mare, la morte, l'amore - gli Etruschi, i Greci e l'immagine*, Roma 1999.
- D'Arms, John, *The Romans in the Bay of Naples*, Cambridge, Mass. 1969.
- Dabydeen, David: The role of Black people in William Hogarth's criticism of eighteenth-century English culture and society. *Essays on the History of Blacks in Britain. From Roman Times to the Mid-Twentieth Century*. Ed. Jagdish S. Gundara & Ian Duffield. Aldershot 1992. 30-57.
- Dal Fabbro, Mario, *Furniture for Modern Interiors*. New York 1954.
- Darnton, Robert: *Mesmerism and the end of the Enlightenment in France*, Harvard University Press, 1968.
- Dauber, Angela - Hahmann, Telse (toim.): *Programmbuch der 26. Hamburger Ballett-Tage vom 2.7.-16.7.2000*. Hamburg, 2000.
- Davis, Mary B., ed., *Native America in the Twentieth Century. An Encyclopedia*, New York 1994.
- Deichman, F. M. & Klausner, Th. & Märki-Boeringen, J., *Frühkristliche Sarkophage in Bild und Wort*. Fünfzig Abbildungen auf vierzig Lichtdrucktafeln nach Aufnahmen von Julie Märki-Boeringen. Auswahl von Friedrich Wilhelm Deichman. Text von Theodor Klausen. — Antike Kunst. Drittes Beiheft. Olten / Schweiz 1966.
- Deichmann, Friedrich Wilhelm, *Repertorium der Christlich-antiken Sarkophage*. Erster Band. Rom und Ostia. Tafelband. Wiesbaden 1967.
- Delano Smith, Catherine, *Where was the 'wilderness' in Roman times? - Human Landscapes in Classical Antiquity - Environment and Culture*. Ed. by Graham Shipley and John Salmon. Routledge. London 1996, 154-179.
- Deloria, Vine Jr., *Red Earth, White Lies. Native Americans and the Myth of Scientific Fact*, New York 1995.
- Delumeau, Jean: *La Peur en Occident (XIVe - XVIIIe siècles)*. Une cité assiégée. Paris 1978.

- Dent, Arthur: *The Plaine Mans Path-way to Heaven* (1601). The English Experience no. 652. Amsterdam & Norwood N.J. 1974.
- Derrida, Jacques: *Of Grammatology*. Alkuteos: *De la Grammatologie* (1967). Translated by G. C. Spivak (1976). Johns Hopkins University Press. Baltimore 1977.
- Deuchler, Florens, *Gothic Art*. English translation Vivienne Menkes. Weidenfelt and Nicolson, London 1973.
- Dijkstra, Bram: *Idols of Perversity. Fantasies of Feminine Evil in Fin-de-Siècle Culture*. Oxford University Press, Oxford 1986.
- Dinkler, Eric, Abbreviated Representations. Teoksessa: *The Age of Spirituality*. Toim. Kurt Weitzmann. The Metropolitan Museum of Art, New York 1977, 396–402.
- Dolan, Frances E.: Marian Devotion and Maternal Authority in Seventeenth-Century England. *Maternal Measures. Figuring Caregiving in the Early Modern Period*. Edited by Naomi J. Miller & Naomi Yavneh. Ashgate, Aldershot and Burlington 2000, 282–92.
- Drummond, John: *Speaking of Diaghilev*. Faber and Faber, London and Boston 1997.
- Dunbar, William: *The Poems of William Dunbar*. Ed. W. Mackay Mackenzie. London 1932/1970.
- Dyer, Richard: *The Matter of Images. Essays on Representations*. Routledge, London and New York 1993.
- Earle, Peter: *The Making of the English Middle class. Business, Society and Family Life in London 1660-1730*. Methuen, London 1989.
- Edwards, Paul: The Early African presence in the British Isles. *Essays on the History of Blacks in Britain. From Roman Times to the Mid-Twentieth Century*. Ed. Jagdish S. Gundara & Ian Duffield. Aldershot 1992. 9-29.
- Egan, Timothy, Backlash Growing as Indians Make Stand for Sovereignty. *New York Times* March 9 1998b.
- Egan, Timothy, New Prosperity Brings New Conflict to Indian Country. *New York Times* March 8 1998a.
- Elaude-Brandenburg, Alain, *Notre-Dame de Paris*. Translated by John Goodman. Harry N. Abrams, Inc., New York 1998.
- Elias, Norbert, *Civilizing Process. The History of Manners (Über den Prozess der Zivilisation, 1939)*, Oxford, 1978.
- Elias, Norbert, *Court Society (Die höfische Gesellschaft, 1969)*, Oxford, 1983.
- Emboden, William A.: "The Drawings of Vaslav Nijinsky." Ss. 120-129 Erik Näslund (toim.): *Nijinsky. Legend and Modernist - The Dancer Who Changed the World*. Dansmuseet, Stockholm 2000.
- Englund, Peter, *Det Hotade Huset. Adliga föreställningar om sambället under stormaktstiden*, Stockholm, 1994 (1989).
- Erasmus Rotterdamlainen: *Colloquia Familiaria. 1524, 1526*. Nideriedot puuttuvat (s.a.). Säilytyspaikka Turun yliopiston kirjaston kokoelmat.
- Erasmus Rotterdamlainen: *The Colloquies of Erasmus*. Alkuperäisteos: *Colloquia familiaria*. Kääntänyt englanniksi Craig R. Thompson. The University of Chicago Press, Chicago and London 1965.
- Euripides: *Medeia. Ifigeneia Auliissa*. Suomentaneet Otto Manninen ja K.V.L. Jalkanen. Johdannon kirjoittanut Päivö Oksala. Toinen painos. Porvoo 1998.
- Eusebius: *Kirkkohistoria*. Kreikan kielestä kääntänyt sekä johdannolla ja selityksillä varustanut Ivar A. Heikel. Keuruu 1997.
- Eyerman, Ron: Intellectuals and the State: A Framework for Analysis, with Special Reference to the United States and Sweden. *Vanguards of Modernity. Society, Intellectual, and the University*. Ed. by Niilo Kauppi and Pekka Sulkunen. Jyväskylä 1992.
- Faderman, Lilian, *Surpassing the Love of Men. Romantic Friendship and Love between Women from Renaissance to the Present*, New York 1981.

- Fanshawe, Ann: *Memoirs of Lady Fanshawe Wife of Sir Richard Fanshawe, Bart. Ambassador from Charles the Second to the Court of Portugal and Madrid. Written by herself. With extracts from the correspondence of Sir Richard Fanshawe.* Henry Colburn and Richard Bentley, London (1676) 1830.
- Farrar, Linda, *Gardens of Italy and the Western Provinces of the Roman Empire*, BAR International Series. Oxford 1996.
- Favorin, Martti - Heinonen Jouko: *Kotirintama 1941-1944*. Helsinki 1972.
- Ferguson, George, *Signs & Symbols in Christian Art with Illustrations of Renaissance Art*. Oxford University Press, London 198? (1954).
- Ferguson, Margaret W.: Renaissance Concepts of the 'Women Writer'. *Women and Literature in Britain 1500-1700*. Edited by Helen Wilcox. Cambridge University Press, Cambridge 1996, 143-68.
- Fildes, Valerie: *Breast, Bottles and Babies. A History of Infant Feeding*. Edinburgh University Press, Edinburgh 1986.
- Fildes, Valerie: Maternal Feeling Re-Assessed: Child Abandonment and Neglect in London and Westminster, 1550-1800. *Women as Mother's in Pre-industrial England*. Edited by Valerie Fildes. Routledge, London and New York 1990, 139-78.
- Findlen, Paula, *Possessing Nature. Museums, Collecting and Scientific Culture in Early Modern Italy*, Berkeley-Los Angeles-London, 1996.
- Finnish modern design: utopian ideals and everyday realities, 1930-1997*. Ed. by Marianne Aav and Nina Stritzler-Levine, The Brad Graduate Center for Studies in the Decorative Arts and Yale University Press, New Haven and London 1998.
- Fixico, Donald L., Ethics and Responsibilities in Writing American Indian History, *American Indian Quarterly* 1996, 20 (1).
- Fletcher, Anthony: *Gender, Sex and Subordination in England 1500-1800*. Yale University Press, New Haven and London 1995.
- Floyd-Wilson, Mary: Temperance, Temperance, and Racial Difference in Ben Jonson's *The Masque of Blackness*. *English Literary Renaissance* 28:2, 1998. 183-209.
- Foerstel, Karen: Gaming Profits Help Tribes Build Influence in Washinton. *CQ Weekly*, May 12, 2001.
- Fornäs, Johan, *Kulttuuriteoria. Myöhäismodernin ulottuvuuksia*, Tampere, 1998.
- Foucault, Michel: *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. Pantheon Books, New York 1972 (1969).
- Foucault, Michel: *Tarkkailla ja rangaista*. Alkuteos Surveillir et punir. Suom. Eevi Nivanka. Helsinki 1980/2000.
- Foucault, Michel: *Seksuaalisuuden historia*. Suom. Kaisa Sivenius. Helsinki 1998.
- Foucault, Michel: *Aesthetics, Method, and Epistemology. Essential Works of Foucault 1954-1984, vol. 2*. James D. Faubion (toim.) The New Press, New York 1998.
- Foyster, Elisabeth A., *Manhood in Early Modern England. Honour, Sex and Marriage*, London-New York, 1999.
- Franko, Mark: *Dancing Modernism/Performing Politics*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1995.
- Franzén, Ruth, "Kvinnoperspektiv på kyrkohistorisk forskning." *Kirkko ja politiikka. Jublakirja professori Eino Murtorinteen täyttäässä 60 vuotta*, Helsinki, 1990.
- Fraser, Antonia: *The Weaker Vessel. Women's Lot in Seventeenth-Century England*. Weidenfield and Nicolson, London 1984.
- French, Roger, *Ancient Natural History*, London 1994.
- Friedell, Egon: *Uuden ajan kulttuurihistoria 2*, Juva, 1989.
- Fumagalli Beonio Brocchieri, Mariateresa & Parodi, Massimo: *Storia della filosofia medievale*. Bari 1996.
- Garafola, Lynn: *Diaghilev's Ballets Russes*. Oxford University Press, New York and London 1992 (1989).
- George Pettie, *A petite Pallace, of Pettie his pleasure*. London 1578.

- Giardina, Andrea, *L'uomo romano*.- Uomo romano, Roma e Bari 2001, v-xix.
- [Gibson, Anthony]: *A Womans Worth, defended against all the men in the world. Proouing them to be more perfect, excellent and absolute in all vertuous actions, then any man of what qualitie soeuer.* London 1599.
- Giddens, Anthony: *The Consequences of Modernity.* Polity Press, Cambridge 1991.
- Gilpin, W. Clark, "The Theology of Solitude: Edwards, Emerson, Dickinson." *Spiritus* 1 (2001).
- Giovanni di Lodi: *Vita di san Pier Damiani.* Traduzione e introduzione a cura di Roberto Cicalla e Valerio Rossi. Roma 1993.
- Gombrich, E. H. *The Story of Art.* Twelfth edition (enlargened and redesigned). Phaidon, Neev York 1972.
- Gosson, Stephen: *The Ephemerides of Phialo.* London 1586.
- Gouge, William: *Of Domesticall Duties.* The English experience. Number 803. Theatrum orbis terrarum, Amsterdam (1622) 1976.
- Gouldner, Alvin: *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class.* A Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and an Historical Perspective on the Role of Intellectuals and Intelligentsia in the International Class Contest of the Modern Era. The Macmillan Press Ltd, London 1979.
- Gowing, Laura: *Secret Births and Infanticide in Seventeenth-century England.* *Past & Present. A Journal of Historical Studies*, nro.156. 1997, 87-115.
- Grabar, André & Nordenfalk, Carl, *Early Medieval Painting from the Fourth to the Eleventh Century.* Translated by Stuart Gilbert. Skira, New York 1957.
- Grabar, André, *Christian Iconography: A Study of Its Origins.* National Gallery of Art, Washington, D.C. 1968.
- Green, David: *Sarah Duchess of Marlborough.* Collins, London 1967.
- Gregoire, Reginald: *Esegesi biblica e "militia Christi". "Militia Christi" e crociata nei secoli XI-XII.* Milano 1992. 21-48.
- Grimal, Pierre, *I giardini di Roma antica,* Alkuteos: Les jardins romains. Trad. Vincenzo Abrate, s. l. 2000.
- Grobsmith, Elizabeth S., *Growing up on Deloria. The Impact of His Work on a New Generation of Anthropologist, Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr., and the Critique of Anthropology,* Biolsi,Thomas & Zimmerman,Larry J. (toim.),Tucson 1997, 35-49.
- Grubb, Eileen E. McGrath: *Attitudes Towards Black Africans in Imperial Spain. Legon Journal of the Humanities* 1/1974. 68-90.
- Grymeston, Elizabeth: *Miscelanea, Meditationes, Memoratives.* The English experience. Number 933. Theatrum orbis terrarum, Amsterdam (1604) 1979.
- Guest, Ann Hutchinson - Jeschke, Claudia: *Nijinsky's Faune Restored. A Study of Vaslav Nijinsky's 1915 Dance Score and his Dance Notation System.* Gordon and Breach, Philadelphia ©1991.
- Gurvitch, Georges: *The Problem of Time.* Teoksessa *The Sociology of Time.* Ed. by John Hassard. London 1990.
- Gusdorf, Georges: *Conditions and limits of autobiography.* *Autobiography. Essays theoretical and critical.* Ed. by James Olney. Princeton University Press, Princeton 1980.
- Gustafsson, Torbjörn: *Sjärens biologi.* Medicinen, kulturen och naturens ordning 1850-1920. Stockholm 1996.
- Göransson, Göran, *Virtus Militaris. Officersideal i Sverige 1560-1718,* Lund, 1990.
- Haapakoski, Aarne: *Outsiderin mukana Egyptissä.* Helsinki 1954.
- Hahn, Thomas: *The Difference the Middle Ages Makes: Color and Race before the Modern World.* *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31:1, 2001. 1-37.
- Hakluyt, Richard: *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques and Discoveries of the English Nation, made by Sea or ouerland, to the remote and furthest distant quarters of the Earth, at any time within the compasse of these 1600 yeres,* vols 1-2. London 1599.
- Hakluyt, Richard: *The Principal Navigations, Voyages, Traffiques & Discoveries of the English Nation,* vol. 5 (1578). London 1927.
- Hale, John, *Civilization of Europe in the Renaissance,* London, 1994 (1993).

- Halkett, Anne: *The Autobiography of Anne Lady Halkett*. Edited by John Gough Nichols. Printed for Camden Society by Nichols and sons, Westminster (s.a.) 1875.
- Hall, David, "Introduction." *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, ed. by David Hall, New Jersey, 1997.
- Hall, Joseph: *Salomons Diivine Arts*. London 1609.
- Hall, Joseph: *The Loathsomness of Long Haare - - with an Appendix against Painting, Spots, Naked Breasts, &c.* London 1653.
- Hall, Kim F.: *Things of Darkness. Economies of Race and Gender in Early Modern England*. Ithaca & London 1995.
- Hammar, Inger, *Emancipation och religion. Den svenska kvinnörelsens pionjärer i debatt om kvinnans kallelse ca 1860-1900*, Bjärnum, 1999.
- Hanawalt, Barbara: *Growing Up in Medieval London. The Experience of Childhood in History*. Oxford University Press, New York and Oxford 1993.
- Hapuli, Ritva, *Naisia rakastavat naiset. Lesbolaisuuden ja siihen liittyneen homoseksuaalisuuden määrittäminen Euroopassa vuosien 1880-1930 välisenä aikana*, Helsinki, 1989.
- Harding, Neil: Intellectuals and socialism: making and breaking the proletariat. *Intellectuals in Politics. From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie*. Ed. by Jeremy Jennings and Anthony Kemp-Welch. Routledge, London 1997.
- Harris, Ladonna, Sachs, Stephen M. & Broome, Benjamin J., Wisdom of People: Potential and Pitfalls in Efforts by the Comanches to Recreate Traditional.... *American Indian Quarterly* 2001 24(1).
- Harthan, John, *The Book of Hours with a Historical Survey and Comentary*. Thomas Y. Crowell Company, New York 1977.
- Hauptwerke der Geschichtsschreibung*. Herausgegeben von Volker Reinhardt. Stuttgart 1997.
- Hauser, Arnold, *The Social History of Art. From prehistoric times to the Middle Ages*. Volume One. Translated in collaboration with the Author by Stanley Godman. Reprinted. Routledge & Kegan Paul, London 1968.
- Hawkins, Richard: *Declaration of the Troublesome Voyage of Sir John Hawkins to Guynea and the West Indies* (1569). The English Experience no. 602. Amsterdam & New York 1973.
- Heat, Stephen: *The Sexual Fix*. MacMillan, Houndmills 1982.
- Heather, Peter: *The Goths*. Oxford 1996.
- Hedman, Leila: *Forum Romanum ja Forum Augustum princepsin ideologian kuvastajina*. Julkaisematon pro gradu -tutkielma. Kulttuurihistoria, Turun yliopisto. Turku 1998.
- Heinemann, Margot: Left review, new writing and the bread alliance against Fascism. Visions and Blueprints. Avant-garde culture and radical politics in early twentieth century Europe. Ed. by Edward Timms and Peter Collier with an introduction by Raymond Williams. Manchester University Press, New York 1988.
- Heininen, Simo - Heikkilä, Markku: *Suomen kirkkohistoria*. Helsinki 1996.
- Heinonen, Meri (toim.), *Ikuisuuden odotus. Uskonto keskiajan kulttuurissa*, Helsinki 2000. (2000b)
- Heinonen, Meri, *Sukupuoli ja sukupuolisuus sydänkeskiajan kristillisessä mystiikassa – Hadewijch, Mechthild Magdeburgilainen ja Heinrich Seuse*, Turun yliopisto, 2000. (2000a) (julkaisematon lisensiaattintyö)
- Helander, Eila, *Naiset eivät väenmeet. Naisevankelistainstituutio Suomen helluntailikkeessä*, Helsinki, 1987.
- Heliodorus: *An Ethiopian Historie*. Trans. Thomas Underdoun. London [1569?].
- Helk, Vello, *Dansk-norske studierejser fra reformationen til enevaelden 1536-1660*, Odense, 1987.
- Hemánus, Perti, *Reporadion nousu ja tuho*. Helsinki 1972.
- Henderson, George, *Gothic. Style and Civilization*. Penguin Books. Harmondsworth, Middlesex 1978.
- Her Own Life. Autobiographical Writings by Seventeenth-Century English Women*. Edited by Elspeth Graham, Hilary Hinds, Elaine Hobby & Helen Wilcox. Routledge, London and New York 1989.
- Hexter, J. H., *Reappraisals in History*, London, 1967.

- Hodson, Millicent: "Flesh as Stone. Nijinsky's Choreography." Ss. 102-119 Erik Näslund (toim.): *Nijinsky. Legend and Modernist - The Dancer Who Changed the World*. Dansmuseet, Stockholm 2000(a).
- Hodson, Millicent: "Two Halves Do Not Make A Whole" Ss. 68-85 Erik Näslund (toim.): *Nijinsky. Legend and Modernist - The Dancer Who Changed the World*. Dansmuseet, Stockholm 2000(b).
- Hodson, Millicent: *Nijinsky's Crime Against Grace. Reconstruction Score of the Original Choreography for Le Sacre du Printemps*. Dance and Music Series No.8, Pendragon Press, Stuyvesant, New York 1996.
- Hofstätter, Hans, H., *Spätes Mittelalter. Kunst im Bild. Der Neue Weg zum Verständnis der Weltkunst*. Holle Verlag, Baden-Baden 1967.
- Hollander, Anne, *Seeing Through Clothes*. Avon, New York 1980.
- Horden, Peregrine and Purcell, Nicholas, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*. Oxford 2000.
- Horwitz, Dawn Lille: "Sacred at the Joffrey." Ss. 67-69 *Ballet Review* Fall 1987.
- Howard, Jean E.: An English Lass amid the Moors. Gender, race, sexuality, and national identity in Heywood's *The Fair Maid of the West*. *Women, "Race," and Writing in the Early Modern Period*. Ed. Margo Hendricks & Patricia Parker. London & New York 1994. 101-117.
- Hovi, Tuija, "Johdanto: sukupuolen esityksiä." *Uskonto ja sukupuoli*, toim. Tuija Hovi, Aili Nenola, Tuula Sakaranaho ja Elina Vuola, Helsinki 1999.
- Hoving, Thomas, *Greatest Works of Art of Western Civilization*. Artisan, New York 1997.
- Huarte Navarro, Juan de Dios [John Huarte]: *Examen de Ingenios. The Examination of mens Wits*. Trans. R. C. London 1594.
- Hughes, J. Donald, *Pan's travail - Environmental Problems of the Ancient Greeks and Romans*, Baltimore and London 1994.
- Hutchinson, Lucy: *Memoirs of the Life of Colonel Hutchinson. With the Fragment of an Autobiography of Mrs. Hutchinson*. Edited with an Introduction by James Sutherland. Oxford University Press, New York (1664-71) 1973.
- Häggman, Kai, *Piispankadulta Bulevardille. Werner Söderström Osakeyhtiö 1878-1939*, Helsinki 2001.
- Häme, Olli: *Rytmin voittokulku*. Kirja tanssimusiikista. Helsinki 1949.
- Ilmonen, Kaj – Siisäinen, Martti, *Uudet ja vanhat liikkeet*, Tampere 1998.
- Ilmonen, Kari, *Kulttuuri alueen käyttövarana, Kulttuuripolitiikan hallitsevat ja marginaaliset diskurssit Keski-Pohjanmaalla*, Joensuun yliopiston yhteiskuntatieteellisiä julkaisuja N:o 32. Joensuu 1998.
- Immonen, Kari, *Kirjojen ja kustantajien noitaympyrä. Sodan vaikutus kirjoihin ja kirjalliseenmiljööseen Suomessa*. Suomi toisessa maailmansodassa -projektin julkaisuja 5. Toimittanut Antti Laine. Helsinki 1978.
- Immonen, Kari, *Mentaliteetit ja moderni*. Teoksessa *Olkaamme siis suomalaisia*. Toimittanut Pekka Laaksonen ja Sirkka-Liisa Mettomäki. Kalevalaseuran vuosikirja 75-76. Helsinki 1985.
- Immonen, Kari, *Suomen Akatemia suomalaisessa tiedepolitiikassa 1970-luvulla*. Helsinki-Keuruu 1995.
- Indagine, Joannes: *(Chiromantia) Briefe introductions, both naturall, pleasant, and also delectable unto the Art of Chiromancy, or Manuell divination, and Physiognomy*. Trans. Fabian Withers. London 1558.
- Jalkanen, Pekka: *Alaska, Bombay ja Billy Boy*. Jazzkulttuurin murros Helsingissä 1920-luvulla. Suomen etnomusikologisen seuran julkaisuja n:o 2. Helsinki 1989.
- Janni, Pietro, *Il mare degli Antichi*, Bari 1996.
- Janson, H. W. & Janson, Dora Jane, *A History of the Visual Art. A Survey of the Visual Arts from the Dawn of History to the Present*. New revised and enlarged edition. Thames & Hudson, London 1977.
- Jashemski, Wilhelmina F., *The Gardens of Pompeii - Herculaneum and the Villas Destroyed by Vesuvius*, New Rochelle (New York) 1979.
- Jenks, Chris: *Culture*. Routledge, London 1993.

- Jobson, Richard: *The Golden Trade: Or, A discovery of the Riuer Gambra, and he Golden Trade of the Æthiopiens. Also, The Commerce with a great blacke Merchant, called Buckor Sano, and his report of the houses couered with Gold, and other strange obseruations for the good of our owne country.* London 1623.
- Joceline, Elizabeth: *The Mothers Legacy to Her Unborn Child.* Reprinted from the 6th impression with an introduction by the Lord Bishop of Rochester. Reprinted from 1632 edition. Macmillan, London (1622) 1894.
- Johannes: *Vita et miracula B. Dominici de Sora.* *Analecta Bollandiana* 1 (1882), 279-321.
- Jolliffe, John: *Eccentrics*, London, 2001.
- Jones, Daniel P., Indans, Laws and Land: Tribes Put Nation's Promises on Trial. *Hartford Courant. Return of the Natives: An Eight-Part Series* May 1994. <<http://archnet.asu.edu/archnet/uconn%5Fextras/ethno/courant/day2.htm>>, 26.6.2002.
- Jones, Eldred: *Othello's Countrymen. The African in English Renaissance Drama.* London 1965.
- Joseph, Alvin M. Jr., Modern America and the Indian. *Indians in American History. An Introduction* (2nd edition), Hoxie, Frederick E. & Iverson, Peter (toim.). Wheeling 1998, 198-217.
- Juva, Mikko: *Rajuilman alla.* Suomalaisen kahdeksankymmenluvun synty. Helsinki 1956.
- Juvonen, Tuula, *Sukupuoli ja halu Hilda Käkikosken kirjeenvaihdoissa ja päiväkirjoissa.* Helsinki, 1994.
- Järvinen, Hanna: "Sukupuoliroolit ja venäläinen tanssiperinne Ballets Russes'n versiossa baletista *Giselle*." Ss. 69-107 Anu Lahtinen (toim.): *Tanssiva Mies, Pakinoiva Nainen. Sukupuolten historiaa.* Historia mirabilis 1, Turun historiallinen yhdistys, Turku 2001.
- Järvinen, Hanna: "Yleisön katse neromyytin luojaan." Ss. 44-79 Kari Immonen, Ritva Hapuli, et al. (toim.): *Modernin Lumo ja Pelko.* SKS, Helsinki 2000.
- Kaartinen, Marjo, *Spiritual Eunuchs. Religious People in English Culture of the Early Sixteenth Century,* Turku, 1999. (julkaisematon väitöskirja).
- Kaartinen, Marjo: *Lapsen kuolema – suru uuden ajan alussa,* julkaisematon käsikirjoitus 2001.
- Kaartinen, Marjo: Toimen – vieras. Näkökulmia kolonialistisen toiseuden tutkimukseen. *Kulttuuri-historia – Jobdatus tutkimukseen.* Toim. Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki. Helsinki 2001, 387-401.
- Kaartinen, Marjo: Tropiikki – helvetti ja paratiisi. Kenia maisemana suomalaisten silmin. *Ympäristöhistorian näkökulmia: piispan apajilta trooppiseen helvettiin.* Toim. Soikkanen, Timo. Turun yliopisto, Poliittisen historian tutkimuksia 14. Turku 1999, 166-188.
- Kalemaa, Kalevi: Raoul Palmgren. Suomalainen toisinajattelija. Tammi, Helsinki 1984.
- Kalha, Harri, *Muotupuolen merenneidon pauloissa. Suomen taideiteollisuuden kultakausi: mielikuvat, markkinointi, diskurssit.* Apeiron, Suomen Historiallinen Seura ja Taideteollisuusmuseo, Helsinki 1997.
- Kallas, Aino, "Eräs kaunis ihmissielu". *Kolmas saattue kansavaeltajia ja ohikulkijoita. Muistelmia ja muotokuvia,* Helsinki, 1947.
- Kantokorpi, Otso: Klassinen orientalistiikka: itä objektina. *Wallinista Wideriin. Suomalaisen kolmannen maailman tutkimuksen perinteistä.* Toim. Melasuo, Tuomo. Tampere 1984, 57-78.
- Kare, Kauko, Kirjallisuus vainoajakaana. Piirteitä 1940-luvun suomalaisesta proosasta. *Näköala* 1/1950, 35-39.
- Karkama, Pertti - Koivisto Hanne: Sivistyneistö ja älymystö Suomessa. *Älymystön jäljillä. Kirjoituksia suomalaisesta sivistyneistöstä ja älymystöstä.* Toim. Pertti Karkama ja Hanne Koivisto. SKS, Helsinki 1997.
- Karkama, Pertti: *Kirjallisuus ja nykyaika. Suomalaisen sanataiteen teemoja ja tendenssejä.* SKS, Helsinki 1994.
- Karkama, Pertti: Modernismin haasteet. *Tutkielmia suomalaisesta modernismista.* Toim. Tuija Hakala ja Juha Hyvärinen. Turku 1990.
- Karkama, Pertti: *Teos tekijäänsä kiittää. Kirjallisuuden teoriaa.* SKS, Helsinki 1991.
- Karlsson, Åsa: Främling eller vän? Svenskar i Turkiet på 1700-talet. *Främlingar - ett historiskt perspektiv.* Opuscula Historica Upsaliensia vol. 19. Red. Florén, Anders & Karlsson, Åsa. Uppsala 1998, 73-87.
- Karonen, Petri, *Pohjoinen Suurvalta. Ruotsi ja Suomi 1512-1809,* Porvoo-Helsinki-Juva, 1999.

- Kauppinen-Perттula, Ulla-Maija, "Fulfilled by Vocation of Exploited by it? Women's 'Content with Weakness' Discourse under the Pressures of Idealized Deaconess Vocation." *Norsk Teologisk Tidsskrift* 100 (1999).
- Kelley, Clara Bonsack & Francis, Harris, *Navajo Sacred Places*, Bloomington 1994.
- Keltanen, Minerva: Aika pakene palaamatta. Teoksessa *Yhdestoista hetki - ajasta kiinni*. Ulkomaisen taiteen museon julkaisuja. s.l. 1999.
- Kena, Kirsti, *Eevat apostolien askelissa. Lähettinaiset Suomen Lähetysseuran työssä 1870-1945*, Helsinki, 2000.
- Kern, Stephen: *The Culture of Time and Space 1880-1918*. Cambridge, Mass. 1983.
- Kirschbaum, Engelbert (toim.), *Lexikon der christlichen Ikonographie. I-III*. Rom — Freiburg — Basel — Wien 1968-1976.
- Kirstein, Lincoln: *Dance. A Short History of Classic Theatrical Dance*. Dance Horizons, Princeton, New Jersey 1987 (1935 (rev.ed. 1942)).
- Kirstein, Lincoln: *Nijinsky Dancing*. Alfred A. Knopf, New York 1975.
- Klinge, Matti: *Idylli ja uhka*. Topeliuksen aatteita ja politiikkaa. Helsinki 1998.
- Koivisto, Hanne: "Vaaksan verran ennen muuta ihmiskuntaa" - vasemmistointellektuellien käsityksiä tehtävästään ja asemastaan suomalaisella 1930-luvulla. *Älymystön jäljillä. Kirjoituksia suomalaisesta sivistysteostä ja älymystöstä*. Toim. Pertti Karkama ja Hanne Koivisto. SKS, Helsinki 1997.
- Koivisto, Hanne: Miesintellektuelli ja rakastamisen vaikeus. Raoul Palmgrenin tulkinta rakkauden mahdollisuuksista 1930-luvun Suomessa. *Modernin lumo ja pelko. Kymmenen kirjoitusta 1800-1900-lukujen vaihteen sukupuolisuuudesta*. Toim. Kari Immonen, Ritva Hapuli, Maarit Leskelä ja Kaisa Vehkalahti. SKS, Helsinki 2000.
- Koivusalo, Veikko ja Kallinen, Timo (toim.), *Pitkä 70-luku*. Helsinki 2000.
- Kolme naista, kolme kohtaloa. Aino Kallaksen kirjeenvaihtoa Ilona Jalavan ja Helmi Krohmin kanssa vuosina 1884-1913*, toim. Riitta Kallas, Helsinki, 1988.
- Kolme naista, kolme kohtaloa. Aino Kallaksen kirjeenvaihtoa Ilona Jalavan ja Helmi Krohmin kanssa vuosina 1913-56*, toim. Riitta Kallas, Helsinki, 1989.
- Korvenmaa, Pekka, Tilat ja tuolit. Näkökulmia suomalaisen sisustusarkkitehtuuriin. *Yhteiset olohuoneet. Näkökulmia suomalaisen sisustusarkkitehtuuriin 1949-1999*. Toim. Minna Sarantola-Weiss, Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 1999.
- Krasovskaya, Vera: *Nijinsky*. Transl. and annot. by J.E. Bowl. Dance Horizons, New York ©1979 (1974).
- Krohn, Aune, *Ennen kuin hopealanka katkeaa...*, Helsinki, 1951.
- Krohn, Helmi, *Isäni Julius Krohn ja hänen sukunsa*, Helsinki, 1942.
- Kukkonen, Einari: *Hiljaa soivat balalaikat*. Suomalaisen levyiskelmän vaihteita 1945-49. Kustannuskolmio. Jyväskylä 1986.
- Kurck, Gabriel, *Lefnadsminnen* (Originaali käsikirjoitus n. 1705), Helsingfors, 1906.
- Kurkela, Vesa: *Musiikkifolklorismi & järjestökulttuuri*. Kansanmusiikin ideologinen ja taiteellinen hyödyntäminen suomalaisissa musiikki- ja nuorisjärjestöissä. Suomen etnomusikologisen seuran julkaisuja n:o 3. Jyväskylä 1989.
- Kurkela, Vesa: *Taistojen tiellä soiteltiin - ja soiton tahdissa tansittiin*. Varkautelaiset työväenilmat ja niiden musiikki työväen osakulttuurin kaudella. Työväenmusiikki-instituutin julkaisuja n:o 2. Jyväskylä 1983.
- Kurkela, Vesa: *Tanhtuen valistukseen*. Musiikkivalistus ja perinnettyö Suomen Demokraattisessa Nuorisoliitossa. Työväenmusiikki-instituutin julkaisuja n:o 5. Helsinki 1986.
- Laaksonen, Hannu, *Pyhitetty maisema*.- Ympäristö ja aika. Historian ja yhteiskuntaopin opettajien vuosikirja XX. Toim. Vuokko Aromaa, Jouni Ekonen, Miika Huhta, Kari Immonen, Mika Kantola ja Leena Puhakainen, Jyväskylä 1991, 46-69.
- LaCapra, Dominick: *History, Politics, and the Novel*. Cornell University Press. Ithaca and London 1987.
- Lagerstam, Liisa "Early Modern Man of Honour" *Time Frames. Negotiating Cultural History*, Turku, 2002, 13-26

- Laitinen, Riitta, *Kulttuurihistoria kohtaa ympäristöhistorian*.- Kulttuurihistoria, Helsinki 2001, 402-417.
- Laitinen-Laiho, Pauliina, *Kotimaiset taidemarkkinat 1980- ja 1990-luvulla*. Turun yliopiston julkaisu Sarja C Osa 173. Turku 2001.
- Lamarche-Vadel, Gaëtane: *Jardins secrets de la Renaissance. Des astres, des simples et des prodiges*. Paris & Montréal 1997.
- Lasko, Peter, *Ars sacra 800–1200*. Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex 1972.
- Lassila, Pertti, *Otavan historia*. Kolmas osa 1941-1975. Helsinki 1990.
- Lawrence, C.H.: *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. New York 1993.
- Le Roquais, V., *Les Livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale*. Vols. 1–3. Paris 1927–1943.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju, "Johdanto: Uskonto keskiajan kulttuurissa." *Ikuisuuden odotus. Uskonto keskiajan kulttuurissa*, toim. Meri Heinonen, Helsinki 2000.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju, *Worldly Saints. Social Interaction of Dominican Penitent Women in Italy, 1200-1500*, Helsinki, 1999.
- Leigh, Dorothy: *Mother's Blessing. The Godly Counsaile of a Gentle-Woman Not Long Since Deceased, Left Behind Her for Her Children: Containing Many Good Exhortations, and Godly Admonitions, Profitable for All Parents to Leave as a Legacy to Their Children, But Especially for Those, Who by Reason of Their Young Yeere Stand Most in Need of Instruction*. John Budge, London (1607) 1616.
- Leo Africanus, Johannes: *A Geographical Historie of Africa* (1600). Trans. John Pory. The English Experience no. 133. Amsterdam & New York 1969.
- Leonardi, Claudio: La spiritualità monastica dal IV al XII secolo. *Dall'eremo al cenobio. La civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*. prefazione di Giovanni Pugliese. Milano 1987, 181-214.
- Leonardi, Claudio: La teologia monastica. *Lo spazio letterario nel Medioevo. 1. Il Medioevo latino. Volume I. La produzione del testo. Tomo I*. direttori: Guglielmo Cavallo, Claudio Leonardi, Enrico Menestò. Roma 1995, 295-321.
- Leskelä, Maarit, "Kaipaava, haluava, seksuaalinen nainen Aino Kallaksen päiväkirjoissa." *Modernin luno ja pelko. 10 kirjoitusta 1800-1900-lukujen vaiheen sukupuolisuudesta*, toim. Kari Immonen, Ritva Hapuli, Maarit Leskelä, Kaisa Vehkalahti, Helsinki 2000.
- Leskelä, Maarit, *Päiväkirjojen Aino Kallas. Naissubjekti modernin murroksessa*, Turun yliopisto, 1998. (julkaisematon lisensiaatintutkielma)
- Letters of a Grandmother 1732-1735. Being the Correspondence of Sarah, Duchess of Marlborough with Her Granddaughter Diana, Duchess of Bedford*. Edited by Gladys Scott Thomson. Jonathan Cape, London 1943.
- Levine, Lawrence W.: *Highbrow/Lowbrow. The Emergence of Cultural Hierarchy in America*. Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, England, 1988.
- Lewis, Reina: *Gendering Orientalism. Race, Femininity and Representation*. London 1996.
- Lieven, Prince Peter: *The Birth of the Ballets Russes*. Dover, London 1973 (1936).
- Lindley, Susan Hill, "You have stepped out of your place". *History of Women and Religion in America*, U.S, 1996.
- Lindroth, Sten, *Svensk lärdomshistoria II. Stormaktstiden*, Stockholm, 1997 (1975).
- Ling, Nicholas: *Politeuphuia. Wits Common wealth*. London 1597.
- Lisle, William: *The Faire Ethiopian*. London 1631.
- Livius, Titus: *Roman synty*. Suomentanut Marja Itkonen-Kaila. Juva 1994.
- Locke, John: *Muutamia mietteitä kasvatuksesta*. Alkuperäisteos: Some Thoughts Concerning Education. Suomentanut J.V. Lehtonen. SKS, Helsinki (1692) 1914.
- Looma, Ania: *Gender, Race, Renaissance Drama*. Delhi 1989.
- Lopez, Eduardo: *A Report of the Kingdome of Congo, a Region of Africa*. Trans. Abraham Hartwell. London 1597.
- Losman, Arne, *Carl Gustaf Wrangel och Europa. Studier i kulturförbindelser krig en 1600-talsmagnat*, Stockholm, 1980.
- Lounela, Pekka, *Rautainen nuoruus. Välikysyjien kronikka*. Helsinki 1976.

- Lowe, Lisa: *Critical Terrains. French and British Orientalisms*. Ithaca 1991.
- Lucie-Smith, Edward, *Eroticism in Western Art*. Thames & Hudson, London 1972.
- Lundmark, Lennart: *Tiden är bara ett ord*. Om klockornas makt och hur man bryter den. Stockholm 1993.
- Lupton, Thomas: *A Thousand Notable Things, of sundry sortes*. London 1579.
- Macdonald, Michael: *Mystical Bedlam: Madness, Anxiety, and Healing in Seventeenth-Century England*. Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- Macdonald, Nesta: *Diaghilev Observed by Critics in England and the United States 1911-1929*. Dance Horizons, New York & Dance Books, London 1975.
- Maczak, Antoni, *Travel in Early Modern Europe (Zycie codzienne w podrozach po Europie w XVI i XVII wieku)*, 1978), Cambridge, 1995.
- Mâle, Emile, *L'art religieux à la fin du Moyen-Age en France*. 3me ed. Paris 1925.
- Mancinelli, Fabrizio, *Catacombs and Basilicas. The Early Christians in Rome*. Scala, Firenze 1984.
- Mandeville, John: *The Voiage and Travayle of Syr John Mandeville*. London 1568.
- Mang, Carl, *Geschichte des modernen Möbels. Von der handwerklichen Fertigung zur industriellen Produktion*. Erweiterte Neuauflage. Stuttgart 1989 (1979).
- Mannhardt, Wilhelm: *Wald- und Feldkulte*. Zwitter Band: Antike Wald- und Feldkulte aus nordeuropäischer Überlieferung erläutert. Zweite Auflage besorgt von Dr. W. Heuschkel. Berlin 1905.
- Markkanen, Tapio: Ajanlaskun historiaa. Teoksessa *Aika ja sen ankaruus*. Toim. Pirkko Heiskanen. Helsinki 1989.
- Markkola, Pirjo, "Introduction: The Lutheran Context of Nordic Women's History." *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940*, ed. by Pirjo Markkola, Helsinki, 2000. (2000a)
- Markkola, Pirjo, "The Calling of Women – Gender, Religion and Social Reform in Finland, 1860-1920." *Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940*, ed. by Pirjo Markkola, Helsinki, 2000. (2000b)
- Marlowe, Christopher/Dekker, Thomas: *Lust's Dominion; Or, The Lascivious Queen*. London 1657.
- Mattila, Mari, *Vihreä liitto : protestista puolueeksi : uuden yhteiskunnallisen liikkeen instituutionalisoitoketjujen tarkastelu*. Valtio-opin pro gradu, Turun yliopisto 1998.
- Maunula, Leena, Taideteollisuuden funktionalismin synty 1910–1940. *ARS Suomen taide 5*. Kustannusosakeyhtiö Otava, Helsinki 1990.
- McDannell, Colleen & Lang, Bernhard: *Heaven. A History*. New Haven and London 1990.
- McGuire, Randall H., Why have Archaeologists Thought the Real Indians Were Dead and What Can We Do about It. *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr., and the Critique of Anthropology*, Biolsi, Thomas & Zimmerman, Larry J. (toim.), Tucson 1997, 63-91.
- Meiggs, Russell, *Trees and timber in the Ancient Mediterranean World*, Oxford 1982.
- Meighan, Clement W, Burying American Anthropology. *Archaeology Online Features* 2001 (1994), <<http://www.archaeology.org/online/features/native/debate.html>>, 8.8.2001.
- Meighan, Clement W., Disowning the Past. *Social Facts* 3 (1996).
- Meiss, Millard & Kirsch, Edith W., *The Visconti Hours*. Bibliotheca Nazionale, Florence. Thames & Hudson 1972.
- Mendelson, Sarah & Crawford, Patricia: *Women in Early Modern England 1550-1720*. Clarendon Press, Oxford 1998.
- Mendelson, Sarah: Stuart Women's Diaries and Occasional Memoirs. *Women in English Society 1500-1800*. Edited by Mary Prior. Methuen, London 1986, 181-210.
- Mendelson, Sarah: *The Mental World of Stuart Women. Three Studies*. The Harvest Press, Sussex 1988.
- Meyendorff, John: *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*. New York 1983.
- Modell, Judith: From Ethnographies to Encounters: Differences and Others. *Journal of Interdisciplinary History* 27:3, 1997. 481-495.
- Moers, Ellen: *Dandy. Brummell to Beerbohm*. New York, 1960.
- Montagu, Lady Mary Wortley: *The Complete Letters of Lady Mary Wortley Montagu*. Ed. by Robert Halsband. Vol. I: 1708-1720. Oxford 1965.

- Montenegro, Robert: *Vaslav Nijinsky. An Artistic Interpretation of His Work in Black, White and Gold*. Introd. by C.W. Beaumont. C.W. Beaumont & co, London s.a. [1913].
- Motley, Mark, *Becoming a French Aristocrat. The Education of the Court Nobility 1580-1715*, Princeton, 1990.
- Mäkilä, Maija, *Traditio kohtaa modernin huonekalutaitteessa ja -teollisuudessa. Näkökulmana Bomanien perheyrittäjä ja Carl-Johan Bomanin huonekalut 1930–1938*. Historian laitoksen, Turun yliopisto 1994.
- Männikkö, Matti: Onnen odotusta ja pahan pelkoa. Maailmanlopun idea länsimaaisessa tulevaisuusajattelussa. Teoksessa *Lopun alku*. Katastrofien historiaa ja nykypäivää. Toim. Hannu Salmi. Turku 1996.
- Native American Graves Protection and Repatriation Act. *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?*, Mihe-suah, Devon A. (toim.). Lincoln 2000, 307-319.
- Nectoux, Jean-Michel: "Portrait of the Artist as a Faun." Ss. 7-53 Jean Michel Nectoux (ed.): *Nijinsky. Prélude à l'Après-midi d'un Faune*. Thames and Hudson, London 1990 (1989).
- Neumeier, John: *Haastattelu*. Dansmuseet, Stockholm 2.3. 2000.
- Newall, Fiona: Wet Nursing and Child Care in Aldenham, Hertfordshire, 1595-1726: Some Evidence on the Circumstances and Effects of Seventeenth-Century Child Rearing Practices. *Women as Mother's in Pre-industrial England*. Edited by Valerie Fildes. Routledge, London and New York 1990, 122-38.
- Niiniluoto, Maarit: *Esa Pakarinen. Hanuri ja battu*. Porvoo 1980.
- Niiniluoto, Maarit: *Toivo Kärki. Siks oon mä suruinen*. Helsinki 1982.
- Niiniluoto, Maarit: *On elon retki näin eli miten viihteestä tuli sodan voittaja*. Viihdytyskiertueita, kotirintaman kulttuurista vuosina 1939-45. Helsinki 1994.
- Nijinska, Bronislava: *Early Memoirs*. Transl. and ed. by Irina Nijinska and Jean Rawlinson. Duke University Press, Durham and London 1992 (1981).
- Nilēhn, Lars, *Peregrinatio academica. Det svenska sambället och utrikesresorna under 1600-talet*, Lund, 1983.
- Noro, Mauri: *Kaitselmusaate Topeliuksen historianfilosofiassa*. Porvoo 1968.
- Northbrooke, John: *Spiritus est vicarius Christi. A Treatise wherein Dicing, Dauncing, Vaine playes or Enterluds... are reproved*. London 1579.
- Nuorteva, Jussi, *Suomalaiset muistokirjat ja muistokirjamerkinät ennen isovihaa*, Helsinki, 1983.
- Nuorteva, Jussi, *Suomalaisten ulkomainen opinkäynti ennen Turun akatemian perustamista 1640*, Helsinki, 1997.
- Nurmi, Martin K.: *William Blake*. Hutchinson University Library. London 1975.
- Nurmio, Yrjö: Suomen postilaitos vuosina 1808-1870. Osa II. *Suomen postilaitoksen historia 1638-1938, I-III*. Helsinki 1938.
- O'Day, Rosemary: *The Family and Family Relationships, 1500-1900. England, France & United State of America*. Macmillan, London 1994.
- Oja, Heikki: *Aikakirja*. Helsinki 1999.
- Ollila, Anne, *Jalo velvollisuus. Virkanaisena 1800-luvun lopun Suomessa*, Helsinki 1998.
- Ollila, Anne, *Aika ja elämä. Aikakäsitys 1800-luvun lopussa*, Helsinki, 2000.
- Orsi, Robert, "Everyday Miracles – The Study of Lived Religion." *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*, ed. by David Hall, New Jersey, 1997.
- Paavolainen, Olavi, *Nykyaikaa etsimässä. Esseitä ja pakinoita*. Helsinki 1929.
- Paavolainen, Olavi: *Synkkä yksinpuhelu*. Porvoo 1946.
- Pacaut, Marcel: *Monaci e religiosi nel Medioevo*. Bologna 1989.
- Pace, David, Indian Casinos. *IRE Journal* 2001, 24(2), 8-9.
- Painter, William: *The Palace of Pleasure, Beautified, adorned and well furnished, with Pleasaunt Histories and excellent Nouelles*. London 1566.
- Palo, Jorma: *Onnettomat onnelliset. Varallisuus kasvaa, tyytyväisyys ei. Helsingin Sanomat, Kuukausilite 1/2000*.

- Papi, Emanuele, "Domus est quae nulli villarum mearum cedat" (Cic. Fam. 6.18.5) - osservazioni sulle residenze del Palatino alla metà del I secolo A. C. - Horti romani: Atti del convegno internazionale Roma 4-6 maggio 1995. A cura di Maddalena Cima ed Eugenio La Rocca. *Bullettina della Commissione archaeologica comunale di Roma. Supplementi* 6, Roma 1998, 45-70.
- Paster, Gail Kern: *The Body Embarrassed. Drama and the Disciplines of Shame in Early Modern England*. Cornell University Press, New York 1993.
- Paulus Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Neue Bearbeitung von Georg Wissowa. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen herausgegeben von Wilhelm Kroll. Fünfundzwanzigster Band. Stuttgart 1912.
- Peltola, Jarmo & Markkola, Pirjo (toim.): *Kuokkavieraiden pidot. Historian marginaalista marginaali-historiaan*, Tampere, 1996.
- Peltonen, Matti: *Carlo Ginzburg ja mikrohistorian ajatus. Teoksessa Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista*. Carlo Ginzburg, Tampere, 1996.
- Pennanen, Jukka & Mutkala Kyösti: *Reino Helismaa. Jätkäpoika ja runoilija*. Porvoo 1994.
- Pesola, Sakari, *Särkynyt onni*. Suomalainen kevyt musiikki ja tuotantojulkisuus vuosina 1929-1938. Suomen historian pro gradu -työ. Helsingin yliopisto (painaamaton) 1995.
- Petrus Damianus: *Della vita eremitica*. Scritti monastici. A cura di P.D.B. Ignesti Camaldolese O.S.B., Siena 1994, 197-221.
- Pettifor, Eric, *The Reburial Controversy, a General Overview and Exploration of a Method for Resolution of the Ethical Dilemma*, 1995. <<http://www.wynja.com/arch/reburial.html>>, 8.8.2001.
- Pick, Daniel: *Svengali's Web. The Alien Enchanter in Modern Culture*, Suffolk, 2000.
- Pietiäinen, Jukka-Pekka: *Suomen postin historia I*. Helsinki 1988.
- Pikkanen, Ilona, *Helmi Krohnin kaksi maailmaa. Henkilöhistoriallinen tutkimus*, Helsingin yliopisto 2001. (julkaisematon pro gradu -työ)
- Plotz, David, How Indians Took over California Politics. *The New Republic* March 13, 2000.
- Plutarkhos: *Kuuluisien miesten elämäkertoja*. Suomentanut Kalle Suuronen. Toinen painos. Juva 1989.
- Pollock, Linda: *Forgotten Children. Parent-Child Relations from 1500 to 1900*. Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Pollock, Linda: *Forgotten Children. Parent-child Relations from 1500 to 1900*. Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Pollock, Linda: *Parents and Children over Three Centuries*. Fourth estate, London 1987.
- Porter, Roy: *Madness. A Brief History*, Oxford University Press, 2002.
- Posidonius: *The Fragments*. Volume I. Edited by L. Edelstein and I.G. Kidd. Cambridge 1972.
- Prager, Carolyn: "If I be Devil": English Renaissance response to the proverbial and ecumenical Ethiopian. *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 17:2, 1987. 257-279
- Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. London 1992.
- Pratt, William: *The Description of the Countrey of Aphrique*. London 1554.
- Price, S.L., The Indian Wars. *Sports Illustrated* 2002 96(10), 66-74.
- Purcell, Nicholas, *Rome and the management of water: environment, culture and power*.- Human Landscapes in Classical Antiquity - Environment and Culture, Ed. by Graham Shipley and John Salmon, London 1996, 180-212.
- Purchas, Samuel: *Purchas his Pilgrimage. Or, Relations of the World and the Religions Observed in All Ages and Places discovered, from the Creation vnto this Present*. London 1614.
- Rác, Isvan, *Suomen keskiajan taidearteita*. Johdannon ja kuvien asiatiedot kirjoittanut Riitta Pylkkänen. Kolmas painos. Otava, Helsinki 1970.
- Rajainen, Maija, "Maamme varhaisimman järjestäytyneen naisliikkeen suhtautumisista kirkollisiin kysymyksiin". *Aate ja yhteiskunta. Mikko Juvalle omistettuja tutkielmia*, Helsinki, 1978.
- Ravenna Felix*. Longo Editore, Ravenna 1977.
- Rawls, James J., *Chief Red Fox is dead. A history of Native Americans since 1945*. Fort Worth 1996.
- Rekola, Anna-Liisa, *Miksi elämä erottaa? Vanhempien tarina*, Helsinki 1997.
- Rendall, Jane, "Women and the Public Sphere." *Gender and History*, Vol. 11 No. 3 1999.
- Rentola, Kimmo: *Kenen joukoissa seisot? Suomalainen kommunismi ja sota 1937-1945*. WSOY, Porvoo 1994.

- Revel, Jacques, "The Uses of Civility" *A History of Private Life 3. Passions of the Renaissance (Histoire de la vie Privée 3*, 1986), Cambridge-London, 1989, 167-205.
- Revera, Margareta, "En barock historia. Om den svenska 1600-talslyxen och dess plats i samhälls-
vandling" *Tre Karlar. Karl X Gustaf Karl XI Karl XII*, Stockholm, 1983, 113-135.
- Rich Mary, Countess of Warwick: *Autobiography of Mary Countess of Warwick*. Early English poetry,
ballads, and popular literature of the middle ages. The Percy Society. Edited, with introduction
and notes by T. Crofton Croker, ESQ. Vol. XXI. Richards, London (1671-74) 1848.
- Riché, Pierre & Lobrichon, Guy: Introduzione. Lo studio della Bibbia nel Medioevo. *Lo studio della
Bibbia nel Medioevo latino*. Pierre Riché, Jean Châtillon, Jacques Verger. Edizione italiana a cura
di Bruno Chiesa. Brescia 1989, 11-18.
- Riché, Pierre: Strumenti di lavoro e metodi dell'esegeta in epoca carolingia. *Lo studio della Bibbia nel
Medioevo latino*. Pierre Riché, Jean Châtillon, Jacques Verger. Edizione italiana a cura di Bruno
Chiesa. Brescia 1989, 19-38.
- Robinson, David: *Chaplin. His Life and Art*. Collins, London 1985, 250.
- Roffen, Randall T.: Introduction. Elizabeth Joceline: *The Mothers Legacy to Her Unborn Child*.
1622. Reprinted from the 6th impression with an introduction by the Lord Bishop of Rochester.
Reprinted from 1632 edition. Macmillan, London 1894.
- Roger's Thesaurus*. New edition prepared by Betty Kirkpatrick, London, 1998.
- Romei, Annibale: *The Courtiers Academie*. Trans. John Keper. London 1598.
- Ronen, Ruth: *Possible Worlds in Literary Theory*. Cambridge University Press. Cambridge 1994.
- Rose, Mary Beth: Where Are the Mothers in Shakespeare? Options for Gender Representation in
the English Renaissance. *Shakespeare Quarterly*. The Folger Shakespeare Library Vol. 42. 1991,
291-314.
- Rosenfeld, Helmut. *Der Mittelalterliche Torentanz*. Den Haag 1968.
- Roth, Cecil (toim.), *Jewish Art: An Illustrated History*. Revized edition by Bezalel Narkiss. Greenwich,
Conneticut 1971.
- Said, Edward: *Culture and Imperialism*. London 1994.
- Said, Edward: *Orientalism. Western Conception of the Orient*. London 1995.
- Sakaranaho, Tuula: *The Complex Other. A Rhetorical Approach to Women, Islam and Ideologies in
Turkey*. Comparative Religion vol. 4. Helsinki 1998.
- Sallamaa, Kari: Kansanrintaman valo. Kirjailijaryhmä Kiilan maailmankatsomus ja esteettinen
ohjelma vuosina 1933-1943. SKS, Helsinki 1994.
- Salmi, Hannu: "Atoomipommilla kuubun!". *Tekniikan mentaalihistoriaa*. Helsinki, 1996.
- Sarantola-Weiss, Minna, *Kalusteita kaikille. Suomalaisen puusepänteollisuuden historia*. Puusepänteol-
lisuuden liitto ry, Helsinki 1995.
- Sarjala, Jukka: *Music, Morals, and the Body. An Academic Issue in Turku, 1653-1808*. Helsinki 2001.
- Schama, Simon, *Landscape and Memory*, London 1995.
- Schiesari, Juliana: The Face of Domestication. Physiognomy, gender politics, and humanism's others.
Women, "Race," and Writing in the Early Modern Period. Ed. Margo Hendricks & Patricia Parker.
London & New York 1994. 55-70.
- Schildt, Göran: *Aurinkolaiva*. Suom. Eero Ahmavaara. Porvoo & Helsinki 1957.
- Schildt, Göran: The Decisive Years. *Alvar Aalto Furniture*. Helsinki 1984.
- Schildt, Göran: *Nykyaika. Alvar Aallon tutustuminen funktionalismiin*. Otava, Helsinki 1985.
- Schiller, Gertrud, *Iconography of Christian Art. Christ's Incarnation — Childhood — Baptism —
Temptation — Transfiguration — Works and Miracles*. Volume 1. Translated by Janet Seligman.
First English Edition. Lund Humphries, London 1971.
- Schiller, Gertrud, *Iconography of Christian Art. The Passion of Jesus Christ*. Volume 2. Translated by
Janet Seligman. First English Edition. Lund Humphries, London 1972.
- Schivelbusch, Wolfgang: *Junamatkan historia*. Saksankielinen alkuteos vuodelta 1977. Suomentanut
Margit Heinämäki. Tampere 1996.
- Schmitt, Jean-Claude: *Il gesto nel Medioevo*. Bari 1991.

- Schwarz, Kathryn: Mother Love: Clichés and Amazones in Early Modern England. *Maternal Measures. Figuring Caregiving in the Early Modern Period*. Edited by Naomi J. Miller & Naomi Yavneh. Ashgate, Aldershot and Burlington 2000, 293-305.
- Scott Thomson, Gladys: *Letters of a Grandmother 1732-1735. Being the Correspondence of Sarah, Duchess of Marlborough with Her Granddaughter Diana, Duchess of Bedford*. Jonathan Cape, London 1943.
- Seland, Bjørg, "Called by the Lord" – Women's Place in the Norwegian Missionary Movement. "Gender and Vocation. Women, Religion and Social Change in the Nordic Countries, 1830-1940", ed. by Pirjo Markkola, Helsinki, 2000.
- Setälä, Päivi: "Tytöitä ne on pienet pojatkin". *Naisen elämä. Mistä on pienet tytöt tehty, mistä tyttöjen äidit*. Toimittanut Kari Immonen. Otava, Helsinki 1994.
- Setälä, Salme, *Levoton veri. Kertoelma isäni E. N. Setälän ja äitini Helmi Krohnin nuoruudesta, esivanhemmista ja lapsuuteni kodista*, Helsinki 1966.
- Sevänen, Erkki: *Vapauden väjat. Kirjallisuuden tuotannon ja välityksen yhteiskunnallinen sääntely Suomessa vuosina 1918-1939*. SKS, Helsinki 1994.
- Shahar, Shulamith: *Childhood in the Middle Ages*. Routledge, London and New York 1990.
- Sievinen, Irja: *Kalle, Adolf ja minä. Autolla halki Afrikan*. 2.p. Helsinki 1954.
- Siltala, Juha. "Fennomaaninaisten siveellinen kilvoitus ja haudatut toiveet". *Historiallinen aikakauskirja* 1996:1.
- Siltala, Juha. *Psykohistorian metodologisia kysymyksiä*. Teoksessa *Kulttuuristoria — Johdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen ja Maarit Leskelä-Kärki, Hämeenlinna 2001.
- Siltala, Juha, *Valkoisen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjat kansallisessa projektissa*. Otava, Helsinki, 1999.
- Silver, Kenneth E.: *Espirite de Corps. The Art of the Parisian Avant-Garde and the First World War, 1914-1925*. Princeton University Press, USA, Thames and Hudson, London 1989.
- Simpanen, Marjo-Riitta, *Käsityö – Aalto. Inhimillinen tekijä*. Suomen käsityön museon julkaisuja 15, Jyväskylä 1998.
- Sitwell, Edith: *English Eccentrics. A Gallery of Weird and Wonderful Men and Women*, 1971, alkuperäinen 1933, St.Ives.
- Skvorecký, Josef: *The Engineer of Human Souls. An Entertainment on the Old Themes of Life, Women, Fate, Dreams, the Working Class, Secret Agents, Love and Death*. Alkuteos: *Příbeh inženýra lidských dusí* (1977). Translated by Paul Wilson (1984). Vintage. London 1994.
- Slonim, Marc: *Russian Theater. From the Empire to the Soviets*. Methuen, London 1963.
- Smeds, Kerstin, Teollisuutta Suomeen! *Ateneum Maskerad. Taideteollisuuden muotoja ja murroksia. Taideteollinen korkeakoulu 130 vuotta*. Taideteollisen korkeakoulun julkaisuja B 62. Helsinki 1999.
- Smith, Hilda L.: Humanist Education and the Renaissance Concept of Woman. *Women and Literature in Britain 1500-1700*. Edited by Helen Wilcox, Cambridge University Press. Cambridge 1996, 9-29.
- Snook, Edith: "His open side our book": Meditation and Education in Elizabeth Grymeston's *Miscelanea Meditations Memoratives*. *Maternal Measures. Figuring Caregiving in the Early Modern Period*. Edited by Naomi J. Miller & Naomi Yavneh. Ashgate Publishing Limited. Aldershot and Burlington 2000, 163-78.
- Sokolova, Lydia: *Dancing for Diaghilev. The Memoirs of Lydia Sokolova*. Ed. by Richard Buckle, John Murray, London 1960.
- Soltész, Elizabeth, *Das Corvinus Graduale. Einleitende Studie und Bildbeschreibungen*. Corvina, Budapest 1980.
- Soltész, Elizabeth, *Flämische Kalender. Aufsatz über den Kodex cod.lat. 396 der Széchényi-Nationalbibliothek in Budapest*. Corvina, Budapest 1985.
- Sparke, Penny, *Furniture. Twentieth-Century Design*. E. P. Dutton, New York 1986.
- Springwood, Charles Fruehling & King, C. Richard: 'Playing Indian': Why Native American Mascots Must End. *Chronicle of Higher Education* 2001 48(11), 13-14.
- Standertskjöld, Elina, Alvar Aalto ja standardisointi. *The Art of Standards. Standardien taide*. Acantus 1992, Museum of Finnish Architecture, Helsinki 1992.

- Standertskjöld, Elina: Alvar Aallon standardipiirustukset 1929–1932. *The Art of Standards. Standardien taide*. Acanthus 1992, Museum of Finnish Architecture, Helsinki 1992.
- Standertskjöld, Elina, P. E. Blomstedt 1900–1935 *Arkkitehti*. Abacus 6, Suomen rakennustaiteen museo, Helsinki 1996.
- Stanley, Liz, *The auto/biographical I. The theory and practise of feminist auto/biography*, Manchester and London, 1992.
- Staub, Susan B.: Early Modern Medea: Representation of Child Murder in the Street Literature of Seventeenth-Century England. *Maternal Measures. Figuring Caregiving in the Early Modern Period*. Edited by Naomi J. Miller & Naomi Yavneh. Ashgate, Aldershot and Burlington 2000, 333-47.
- Steggmüller, Francis: *Cocteau. A Biography*. Constable, London 1986 (1970).
- Steiner, George: *Tolstoy or Dostoevsky*. Revised edition (USA 1959). Penguin Books. Harmondsworth, Middlesex 1967.
- Stern, J. P.: *The Heart of Europe. Essays on Literature and Ideology*. Blackwell. Oxford UK — Cambridge USA 1992.
- Stettler, Dan: Gaming and Violence on Reservations. *The Thinker on the Web* 1995 2, <<http://www-leland.stanford.edu/group/Thinker/v2/v2n2/GameBackground.html>>, 13.11.1997.
- Stokstad, Marilyn. *Art History*. Revised Edition. Volume One. Volume Two. Harry N. Abrams Inc., Publishers, New York 1999.
- Stone, Lawrence: *Road to Divorce: England 1530-1987*. Oxford University Press, Oxford 1990.
- Stopes, Charlotte Carmichael: Elizabeth's Fools and Dwarfs. *Athenaeum* no. 4477, 16 August 1913.
- Stormbom, Nils-Börje, *Väinö Linna. Kirjailijan tie*. Helsinki 1963.
- Stravinsky, Vera - Craft, Robert: *Stravinsky in Pictures and Documents*. Simon and Schuster, New York 1978.
- Suhonen, Pekka, *Ei vain muodon vuoksi. Suomen taideteollisuusyhdistys 125*. Otava, Helsinki 2000.
- Sulkunen, Irma, *Mandi Granfelt ja kutsumusten ristiriita*, Helsinki, 1995.
- Sulkunen, Irma, *Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700-1800-luvulla*, Helsinki, 1999.
- Suolahti, Jaakko, *Antiikin ihmisen ympäristöetiikka.- Antiikin estetiikka*. Toim. Aarne Kinnunen ja Teivas Oksala. Porvoo 1977, 184-204.
- Suominen-Kokkonen, Renja, Aalto, Artek ja muotoilu. *Alvar Aalto ja Helsinki*. Toim. Eija Kämäräinen ja Arja Lehtonen. WSOY, Helsinki 1998.
- Susitaival, Paavo, *Suomen puusepänteollisuuden liiton julkaisu* No 7, Lahti 1950.
- Swingewood, Alan: *Sociological Poetics and Aesthetic Theory*. MacMillan. London 1986.
- Syme, Ronald: *Tacitus*. Volume I. Oxford 1958.
- Szabó, Flóris & Soltész, Elizabeth, *Book of Hours of Pannonhalma. Two Papers on the Codex Preserved in the Library of the Abbey of Pannonhalam*. Translated by Endre Milán. Corvina Kiadó, Helikon Kiadó, Budapest 1985.
- Tacitus: *Germania*. Latinan kielestä kääntänyt ja lyhyesti selittänyt Tuomo Pekkanen. Toinen painos. Helsinki 1988.
- Tacitus: *Keisarillisen Rooman historia*. Suomentanut Iiro Kajanto. Toinen painos. Juva 1990.
- Tammi, Riina: *Äitiys uuden ajan alun Englannissa*. Pro gradu -tutkielma. Turun yliopisto 2001.
- Tarkka, Pekka, *Pentti Saarikoski. Vuodet 1937-1963*. Helsinki-Keuruu 1996.
- Tarvo, Liisa & Krohn, Aune, *Matkamiehiä ja muukalaisia. Muuan kirjeenvaihto 1933-38*, Helsinki 1943.
- Terho, Henri, *”Kun kaupunki on ihan sekaisin ja hurlumhei” — Down By The Laituri 1988–1997: ohjelmisto, kulttuuripolitiikka ja kaupunkitila*, Kulttuurihistorian lisensiaatintutkimus, Turun yliopisto 1999.
- The Diaries of Lady Anne Clifford*. Edited by D. J. H. Clifford. Sutton, Gloucestershire 1996.
- The Geography of Strabo*. Edited by H. L. Jones. Cambridge 1924.
- The Governauce of Prynces or Pryveteis (1422). *Three Prose Versions of the Secreta Secretorum*, part 1. Ed. Robert Steele. EETS extra series 74. London 1898. 119-248.
- The Jewel of Joye*. London 1553.

- The Oxford Classical Dictionary*. Edited by Simon Hornblower and Anthony Spawforth. Third edition. Oxford 1996.
- The Très Riches Heures of Jean, Duke of Berry*. Georges Braziller, New York 1969.
- Thomas, Keith: Children in Early Modern England. *Children and their books. A Celebration of Work of Iona and Peter Opie*. Edited by Gillian Avery and Julia Briggs. Clarendon Press, Oxford 1990, 45-78.
- Tilley, Maurice Palmer: *A Dictionary of the Proverbs in England in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Ann Arbor 1966.
- Timms, Edward: Treason of the intellectuals? Benda, Benn and Brecht. *Visions and Blueprints. Avant-garde culture and radical politics in early twentieth century Europe*. Ed. by Edward Timms and Peter Collier with an introduction by Raymond Williams. Manchester University Press, New York 1988.
- Timpson, John, *English Eccentrics*, 1991, Norwich.
- Tolley, T. *A Book of Hours*. Reprinted. Studio Editions, London 1994.
- Topelius, Zachris: *Talvi-iltain tarinoita*. Suomentanut Ilmari Jäämaa. 8. painos. Alkuperäisteokset vuosilta 1850-79. Helsinki 1992.
- Trahant, Mark N., The 1970s: New Leaders for Indian Country. *Indians in American History. An Introduction*. 2nd edition. Hoxie, Frederick E. & Iverson, Peter (toim.). Wheeling 1998, 235-252.
- Travitsky, Betty S.: The New Mother of English Renaissance: Her writings on Motherhood. *The Lost Tradition. Mothers and Daughters in Literature*. Edited by Cathy N. Davidson and E.M. Broner. Frederik Ungar, New York 1980.
- Trill, Suzanne: Religion and the Construction of Femininity. *Women and Literature in Britain 1500-1700*. Edited by Helen Wilcox. Cambridge University Press, Cambridge 1996, 30-55.
- Tuohela, Kirsi. "Naiseus ja sairaus 1800-luvun lopulla. Naiskirjailija kivun ja kirjoittamisen kentässä." *Läbikuvassa nainen. Näköaloja 1800-luvun kirjalliseen kulttuuriin*, toim. Päivi Lappalainen, Heidi Grönstrand ja Kati Launis, Helsinki, 2001.
- Tuominen, Marja, "Me kaikki ollaan sotilaitten lapsia". *Sukupuolvihegemonian kriisi 1960-luvun suomalaisessa kulttuurissa*. Helsinki-Keuruu 1991.
- Tuovinen, Anna: *Eksoottisesti naamioitu nainen, Maalauksista japanin ensimmäinen näytös*. Turun yliopisto, Taiteiden tutkimuksen laitos Sarja A, nro 31. Turku 1995.
- Twiss, Miranda: *The Most Evil Men and Women in History*, Frome, 2002.
- Tünde, Wehli, *A flamand böräskönyv*. Helikon Kiadó, Budapest 1986.
- Uimonen, Minna: *Hermostumisen aikakausi*. Neuroosit 1800- ja 1900-lukujen vaihteen suomalaisessa lääketieteessä. Helsinki 1999.
- Useem, Jerry, Indian Casinos. *Fortune* 2000, 7, 242-244
- Wadman, Hilary, New Life for a Forgotten People. *The Hartford Courant. Return of the Natives: An Eight-Part Series* May 1994. <<http://archnet.asu.edu/archnet/uconn%5Fextras/ethno/courant/day1.htm>>, 26.6.2002.
- Waernerberg, Annika: Kuoleman muotokuva taiteessa. Teoksessa *Kan aika loppuu*. Kuolema historiassa. Toim. Eero Kuparinen. Turku 1999.
- Wallace-Hadrill, Andrew, *Horti and Hellenization*.- Horti romani: Atti del convegno internazionale Roma 4-6 maggi 1995. A cura di Maddalena Cima ed Eugenio La Rocca. *Bullettina della Commissione archaeologica comunale di Roma*. Supplementi 6, Roma 1998, 1-12.
- Wallin, Georg August: *Tutkimusmatkoilla arabien parissa. Otteita matkapäiväkirjoista ja kirjeistä*. Suom. toim. Jussi Aro ja Armas Salonen. Porvoo & Helsinki 1966.
- Van Die, Margaret, "A Woman's Awakening": Evangelical Belief and Female Spirituality in Mid-Nineteenth-Century Canada." *Canadian Women - A Reader*, eds. Wendy Mitchinson et. al., Toronto, 1996.
- Ward-Perkins, J. B., *Architecture in Rome and Italy from Augustus to the Mid Third Century*.- Boëthius, Axel, Ward-Perkins, J. B., *Etruscan and Roman Architecture*, Harmondsworth 1970, 183-336.
- Vatanen, Isto, *Meri ja merenkulku keisariajan alun roomalaisessa ajattelussa*. Julkaisematon pro gradu -työ. Turun yliopisto 2001.
- Vauchez, André: *La spiritualità dell'occidente medioevale, secoli VII-XII*. Milano 1978.

- Wayne, Valerie: Advice for Women from Mothers and Patriarchs. *Women and Literature in Britain 1500-1700*. Edited by Helen Wilcox. Cambridge University Press, Cambridge 1996, 56-79.
- Weeks, David & James, Jamie, *Eccentrics*, London, 1995.
- Weever, John: *Epigrammes in the Oldest Cut and Newest Fashion* (1599). Ed. R. B. McKerrow. London 1911.
- Veikkavaara, Mikko: Orientalismikritiikki - keidas vai kangastus? *Me ja muut. Kulttuuri, identiteetti, toiseus*. Toim. Kylmänen, Marjo. Tampere 1994, 155-175.
- Weir Alison: *Children of England. The Heirs of King Henry VIII*. Pimlico. London 1996.
- Weitzmann, Kurt, *Late Antique and Early Christian Book Illumination*. Chatto & Windus, London 1977.
- Weitzmann, Kurt, *The Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Centuru*. Catalogue of the Exhibition at the Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977, through February 12, 1978. The Metropolitan Museum of Art, New York 1977.
- Verkerk, Dorothy Hoogland: Black Servant, Black Demon: Color Ideology in the Ashburnham Pentateuch. *The Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31:1, 2001. 57-77.
- West, Richard Jr. & Gover, Kevin, The Struggle for Indian Civil Rights. *Indians in American History. An Introduction*. 2nd edition. Hoxie, Frederick E. & Iverson, Peter (toim.). Wheeling 1998, 218-234.
- West, Shearer: *Fin de Siècle. Art and Society in an Age of Uncertainty*. Bloomsbury, London 1993.
- Where the Proceeds Go: Helping Indian Nations Recover from Centuries of Economic and Social Neglect*. <<http://www.dgsys.com/~niga/proceeds.html>>, 26.11.1997.
- White, Hayden: Foreword: Rancière's Revisionism. (Jacques Rancière teoksessa: *The Names of History. On the Poetics of Knowledge*.) The University of Minnesota Press. Minneapolis 1994, vii — xxi.
- White, Hayden: *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Second printing, paperback (1987). The Johns Hopkins University Press. Baltimore and London 1992.
- White, Richard: The Return of the Natives. *New Republic*, July 8 1996.
- Whitworth, Geoffrey: *The Art of Nijinsky*. Chatto & Windus, London 1913.
- Wiiberg, Marjo, *The textile designer and the art of design: on the formation of a profession in Finland*. Publication series of the University of Art and Design Helsinki UIAH A15, Helsinki 1996.
- Wiley, Roland John: "About Nijinsky's Dismissal." *Ss.* 176-177, 183, 243-245 *Dancing Times*, December 1979/January 1980.
- Wilkinson, Charles F., Indian Tribes and the American Constitution. *Indians in American History. An Introduction* (2nd edition), Hoxie, Frederick E. & Iverson, Peter (toim.). Wheeling 1998, 105-120.
- Willis, Deborah: *Malevolent Nurture. Witch-Hunting and Maternal Power in Early Modern England*. Cornell University Press, Ithaca and London 1995.
- Vita di s. Nilo, fondatore di Grottaferrata*. Versione e note a cura dello Jeromonaco Germano Giovanelli. Badia di Grottaferrata 1966.
- Vives, Juan Luis: *The Passions of the Soul. The Third Book of De Anima et Vita* (1538). Trans. Carlos G. Noreña. Lewiston 1990.
- Vizenor, Gerald, *Manifest Manners: Postindian Warriors of Survivance*. Hannover 1994.
- Women's Worlds in Seventeenth-Century England. A Sourcebook*. Edited by Patricia Crawford and Laura Gowing. Routledge, London and New York 2000.
- Väkevä, Tuomo: *Tanssien soittajista ja tanssipaikoista Lounais-Hämeessä 1917 - 1970*. Forssa 1983.
- Åslund, Leif, *Magnus Gabriel De la Gardie och vältaligheten*, Uppsala, 1992.
- Öhrnberg, Kaj: Klassinen orientalistiikka: itä päivänena. *Wallinista Wideriin. Suomalaisen kolmannen maailman tutkimuksen perinteistä*. Toim. Melasuo, Tuomo. Tampere 1984, 23-55.
- Österberg, Eva: *Individen i historien. En (o)möjlighet mellan Sartre och Foucault*. Det roliga börjar hela tiden. Clio - den historiska bokklubben. Stockholm 1996.
- Österberg, Eva: Trådar och Tillfällen. En dialogisk miniatyr om modernitet och gamla tider. *Seendets pendel. Festskrift till Johan Åslund*. Bo Isenberg, Frans Oddner (red.) Brutus Östlings Bokförlag. Stockhalm, Stehag. 1997.