

TAMPEREEN YLIOPISTO

Antti Harmainen

MODERNIN MYSTIKOT

Teosofian ulottuvuudet Pekka Ervastian ja Eino Leinon maailmankuvissa 1902–1908

Suomen historian pro gradu -tutkielma

Tampere 2010

Tampereen yliopisto

Historiatieteen laitos

HARMAINEN, ANTTI: Modernin mystikot. Teosofian merkitys Pekka Ervastian ja Eino Leinon maailmankuvissa 1902–1908.

Pro gradu -tutkielma, 149 s.

Suomen historia

Huhtikuu 2010

Tutkielman aiheena on Helena Blavatskyn perustaman teosofisen liikkeen välittämän ideologian kytkökset suomalaisen sivistyneistön maailmankuvaan Pekka Ervastian ja Eino Leinon kirjallisen tuotannon läpi nähtynä. Päättökimustehtävänä on selvittää, millaisia ratkaisuja teosofia tarjosi Ervastille ja Leinolle jäsentää 1900-luvun alun Suomessa tapahtunutta laajaa yhteiskunnallista ja aatteellista murrosta. Ervastian ja Leinon muodostamalta tasolta on tarkoitus muodostaa yhteyksiä laajempaan, sivistyneistöä koskevaan tasoon.

Päättökimus jakautuu neljään pienempään kokonaisuuteen. Tarkoituksenani on tutkia teosofian ja kristinuskon vuorovaikutussuhdetta, teosofian liitoksia 1900-luvun alun suomalaiseen nationalismiin, teosofiaa sukupuolieettisenä moraalikoodina sekä teosofian suhdetta kansankuvan murrokseen. Lähdemateriaali koostuu sekä fiktiivisistä että dokumentaarista aineistoista. Osakysymysten jako ohjaa myös tutkimuksen rakennetta.

Tutkimuksen pääkäsitteet ovat mystiikka ja okkultismi. Näiden käsitteiden vuorovaikutus määrittää analyysin luonnetta. Tutkimuksen lähtöoletuksena toimii ajatus siitä, että suomalainen uususkonnollisuus ja etenkin teosofia on tulkittavissa kontemplatiivista jumalalokemusta, taiteellista intuitiota ja yksilöiden välistä solidaarisuutta korostavan mystiikan käsitteen avulla, sillä nämä piirteet olivat keskeisiä useiden suomalaisten modernisaatioprosessien ja niissä vaikuttaneiden instituutioiden kannalta.

Vuosien 1902–1904 aikana suomalaista teosofiaa värityivät kalevalaishenkinen kulttuurinationalismi sekä laaja-alainen kristinuskon kritiikki. Tutkimuksessa pyritään kuitenkin osoittamaan, ettei teosofia ja sitä tulkinnut sivistyneistö kritiikistään huolimatta halunnut hylätä uskonnollista ajattelua tai korvata sitä materialismilla. Myös kristinuskko tuli etenkin Ervastian tapauksessa ennemminkin uudelleenmääriteltyksi hylkäämisen sijasta.

Suurlakko toimii rajapyykkinä tutkimuksen kannalta. Sen synnyttämät muutokset heijastuivat myös teosofiaan. Vuodesta 1905 lähtien teosofia pyrki organisoitumaan, mikä näkyi teosofisen kirjoittelun luonteessa. Temaattisesti ajateltuna kansankuvan murroksen ja toisaalta kasvavan individualismin vaatimukset muodostivat vuosien 1905–1908 aikana keskeisimmän ongelmakentän. Etenkin Leino muokkasi maailmankuvaansa ja siinä vaikuttanutta teosofista ainesta individualistiseen suuntaan. Ervast alkoi kallistua vuoden 1908 aikoihin entistä enemmän kohti salatieteellistä ja okkultistista ajattelua.

SISÄLLYSLUETTELO

1	JOHDANTO	2
1.1	Mystiikka identiteetin perustana.....	2
1.2	Tutkimuskysymys.....	6
1.3	Kirjailijat valtakulttuurin ja marginaalin rajapinnoilla.....	10
1.4	Kuinka fiktiosta tuli faktaa – metodiapparaatin erityispiirteitä ja ongelmakohtia	16
2	VALOA KOHTI – MODERNIN TEOSOFIAN JÄLJILLÄ.....	20
2.1	Suomalaisen teosofian ääriviivat	20
2.2	Uskonnon petos	29
2.3	Kristinuskon esoteerinen reformi	33
3	UUDEN SUOMALAISUUDEN USKONTO?	41
3.1	Teosofia taiteilijoiden uskontona.....	41
3.2	Teosofia nationalismin käyttövoimana.....	50
3.3	Teosofia ja suomalaisen älymystön identiteetti.....	56
3.4	Modernin maskuliinisuuden ongelmat	63
4	TAISTELU KANSAN KARMASTA	74
4.1	Puhtaan sosialismin ihanne.....	74
4.2	Puhtaan ihmisyyden ihanne	85
4.3	Suurlakko aktivoi hengen syvyydet.....	98
4.4	Idealistien tilinpäätöksiä	110
5	MODERNIN MYSTIKOT	132
6	LÄHTEET JA KIRJALLISUUS	141

1 JOHDANTO

1.1 *Mystiikka identiteetin perustana*

Kesällä 1908 runoilija Eino Leino (1878–1926) oli syvän eksistentiaalisen kriisin kourissa. Leino tunsi jättävänsä taakseen kokonaisen aikakauden, jonka puitteissa hän oli raivannut tiensä suomalaisen kulttuurielämän keskiöön. 1900-luvun alkuvuodet olivat kuluneet hänen osaltaan lähes maanisen luomisvimman pyörteessä. Humoristit sanoivat Leinon pitävän yksin pystyssä kirjapainoja, joiden teloilta valmistui nuoren taiteilijan uutta yhteiskuntajärjestystä ja modernia ihmiskäsitystä julistavia runokokoelmia, romaaneja ja näytelmiä.¹ Hän oli saavuttanut voittoja; joulukuussa 1903 ilmestynyt *Helkavirsiä* herätti julkisuudessa runsaasti keskustelua ja nosti tuolloin 25-vuotiaan Leinon kirjallisuuspiirien aateliin. Näyttävän taiteilijastatuksen lisäksi Leino loi uraa myös korkean profiilin kulttuurivaikuttajana. Hän oli teatterikriitikko, kirjallisuushistorioitsija, Helsingin Sanomien toimittaja ja kuulu pakinoitsijapseudonyymi Teemu, jonka hyökkäävä kirjoitustyyli oli nuorsuomalaisen liikkeen julkinen keihäänkärki.² Leinon rohkeat kannanotot ja laaja toimintasäde herättivät ihailua mutta saivat aikaan myös voimakkaita vastareaktioita. Ambivalentti julkisuussuhde ja raju työtahti pitivät hänet parrasvaloissa mutta toivat saavutuksiin katkeran sivumaun. Alusta saakka ongelmallinen avioliitto Freya Schoultzin kanssa kariutui vuonna 1908 Leinon viettäessä suurimman osan ajastaan lehtien toimituksissa ja helsinkiläisten ravintoloiden kabineteissa, jolloin hänen vastustajansa käyttivät yksityiselämän ristiriitoja mitätöidäkseen Leinon merkityksen niin taiteilijana, yhteiskunnallisena vaikuttajana kuin ihmisenäkin ja laittoivat runoilijan minäkuvan koetukselle.³

Leino purki ahdistustaan kirjailijakollega L. Onervalle⁴ kirjoitetuissa kirjeissä. Avioliittonsa sortuessa Leino oli päättä pahkaa rakastunut nuoreen kirjailijattareen ja halusi orastavan suhteen innoittamana tehdä tälle selkoa itsestään ilman ammattistatuksen tai seurapiiriodotusten luomaa savuverhoa. Onervan ja Leinon kirjeenvaihto kesältä 1908

1 Leino 1965, 259. Onerva 1979, 166–171, 221–222, 252–254.

2 Onerva 1979, 184–200. Leinon tuotannon poliittisesta tendenssistä ja Teemu-nimimerkillä kirjoitetuista pakinoista ks. Larmola 1990, 13–48, 99–132.

3 Thauvon-Suits 1958, 12–14. Palmgren 1976, 164, 173. Peltonen, A. 1977, 11–13. Onerva 1979, 260–264. Sallamaa 1999, 89–91.

4 Hilja Onerva Lehtinen (1882–1972) oli 1900-luvun alun merkittävimpiä suomalaisia naiskirjailijoita. Lyytikäinen 1999, 147.

paljastaa tuskaiseen itseanalyysiin ajautuneen runoilijan. Leino kuorii esiin ikään kuin kerros kerrokselta tien kohti identiteettinsä ydintä. Hän sivuuttaa 1900-luvun alun murroskauden kiihdyttämän poliittisen elämän ja roolinsa nuorsuomalaisena sanomalehtimiehenä. Myös julistavan taiteilijan rooli tuntuu tarpeettomalta painolastilta, sillä tulevaisuus, jonka kanssa Leino tunsu aiempina vuosikymmeninä liittoutuneensa, vaikutti nyt menetetyltä.⁵ On kuitenkin jotain, minkä Leino haluaa itsessään säilyttää. Hän kiteyttää erään olemuksensa peruselementin kirjoittaessaan Onervalle 19.6.1908:

"Minä olen mystikko, kuten tiedät. Minä en myöskään halveksu olevaisuutta, kuten tiedät, mutta mitä on kaikki olevaisuus sen rinnalla, mitä me parhaita ikävöimme ja aavistamme. Nämä eivät suinkaan ole mitään uusia asioita sinulle. Kaikki, mitä olen yleensä puhunut sinulle, on oikeastaan saman ikuisen teeman varieeraamista."⁶

Vaikka Leino modernin ihmisihanteen vaatimusten mukaisesti korostikin "olevaisuuden" merkitystä ja kritisoi tuotannossaan etenkin valtiokirkollisen kristinuskon edustamaa käsitystä kuolemanjälkeisestä pelastuksesta, käsillä oleva henkinen kriisi nosti esiin hänen identiteettinsä perustasolla piilevän transsendenssin kaipuun.⁷ Tiede, teollisuus ja niiden generoima yleinen usko kriittisen järjen voimaan olivat olevaisuuden konkreettisia läpimurtoja, mutta ne eivät kyenneet vastaamaan kaikkiin runoilijaa askarruttaneisiin kysymyksiin. Leino halusi kaikesta huolimatta etsiä yhteyttä johonkin itseään suurempaan.

Kirjailija, toimittaja ja suomalaisen teosofian keulakuva Pekka Ervast (1875–1934) määritteli samoihin aikoihin sekä identiteettinsä että kansallistunteensa rajat hyvin samaan tapaan kuin Leino. Hän kirjoitti niiden yksilöiden ja kansojen olevan onnellisia, joiden "[...] sielusta muinaisajan mystiikka ei ole kokonaan häipynyt".⁸ Ervast tunsu Leinon mielialoista poiketen olevansa keskellä toiminnan ja mahdollisuuksien aikakautta. Noin kymmenen vuotta aiemmin, vuonna 1898, Ervast oli julkisesti nolattu hänen hakiessaan akateemista rahoitusta salatieteelliselle tutkimukselle. Sanomalehdet ehdottelivat sopivaksi avustussummaksi raitiovaunulipun hintaa, jotta stipendinhakija voisi matkustaa Lapinlahden mielisairaalaan harkitsemaan uudelleen tutkimustensa kohdistusta. Nyt lehdet ja osittain myös akateemiset piirit olivat joutuneet tunnustamaan teosofisen liikkeen ja salatieteiden kasvavan kannatuksen.⁹ Suomalainen teosofia eli organisoitumisvaihetta; liike oli vastikään saanut oman suomenkielisen aikakauslehtensä, "Omatunnon", jota Ervast oli ollut perustamassa ja johon hän

5 Leino 1961, 14–15, 19–20, 23.

6 Leino 1961, 16.

7 Siltala 1999, 358–359. Ks. myös Kunnas 1972, 252–257.

8 Ervast 1954, 344.

9 Jokinen 1909, 3. Jokipii 1937, 17. Aho 1993, 29–30, 61–62, 71–72.

aktiivisesti kirjoitti. Lisäksi hän oli ponnistellut aatetovereineen jo vuosien ajan saattaakseen suomalaiset teosofit kotimaisen seuran puitteisiin. Työ tuotti lopulta tulosta, kun Teosofisen Seuran Suomen Osasto sai tarvittavat luvat toimintansa aloittamiseen loppuvuodesta 1907.¹⁰

Vastaperustetun seuran ylisihteerinä Ervast saattoi paneutua järjestelmällisesti ajan aatteellisiin ongelmiin. Mystiikka, rationaalisuuden ja uskonnollisten tunteiden yhtensovittaminen sekä ihmisyden korkeampien ulottuvuuksien etsintä olivat Leinon tavoin myös Ervastin identiteetin perusrakenteita. Koska samat teemat löytyivät teosofisen ideologian ytimestä, tarjosi tämä aate hänelle mahdollisuuden kokea sama yhteyden tunne, jota Leinokin tahollaan kaipasi. Ervastille transsendentti ulottuvuus kiteytyi seuran toimintaan, jonka suhde omaan persoonaan oli hyvin symbioottinen. "Olin miltei identifioinut oman itseni – en ainoastaan teosofian, vaan myös Teosofisen Seuran kanssa"¹¹, hän kirjoitti 1900-luvun alkuvuosista.

Vaikka Leino ja Ervast olivatkin molemmat kirjailijoita, joiden toiminta, ajattelu ja jopa mielenterveys joutuivat julkisen kritiikin hampaisiin, ei heitä yhdistänyttä mystiikan kaipuuta pidä oikopäätä tulkita pelkäksi taiteilijaluonnetta stimuloivaksi marginaali-ilmiöksi. Alex Owenin tutkimus *The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern* lähestyy mystiikan ja okkultismin kenttiä kokonaan toisin. Owenin mukaan spiritualismin, teosofian ja muiden uudenlaista uskonnollista ajattelua edustavien liikkeiden merkitys modernin eurooppalaisen maailmankuvan syntyprosessissa oli hyvin keskeinen. Ne mahdollistivat osaltaan sääty-yhteiskuntaa kannatelleen paternaalisen jumalakäsityksen konkreettisen kyseenalaistamisen sekä auttoivat tulkitsemaan uutta nationalismia, teollistumisen, massakulttuurin ja tieteen muovaamaa modernia tapahtumahorisonttia.¹² Owenin konstruoiman asetelman varaan rakentuu eräs tämän pro gradu -tutkielman keskeisimmistä kysymyksistä. Miten mystikoiksi itseään nimittäneet Leino ja Ervast sovelsivat uusien käsitysten sävyttämää uskonnollisen ajattelun ulottuvuutta oman identiteettinsä ja ympäröivän todellisuuden jäsentelyssä? Oliko mystiikan kautta avautuva transsendenssin kokemus myös heidän tapauksessaan keino hakea ratkaisuja muuttuvan ajan ongelmiin?

Owenin tulkinta uususkonnollisuudesta muuttuvan maailmankuvan airueena tuntuu

10 Ahlbäck 1995, 152–172. Gullman 1998, 123–128, 135–138.

11 Ervast 1951, 7.

12 Owen 2004, 145–146, 236–256.

lähtökohtaisesti sopivalta näkökulmalta tarkastella Suomen suuriruhtinaskuntaa¹³, joka 1900-luvun alussa kävi läpi hyvin monitasoista murrosvaihetta. Teollistuminen ja 1870-luvulta asti jatkunut suhteellisen staattinen talouskasvu olivat taanneet vähitellen kohentuvat elinolot yhä suuremmalle ihmisjoukolle. Tämä tarkoitti nopeaa väestönkasvua, kaupungistumista ja radikaalia elinympäristön muutosta. Ajattelun perusteet muuttuivat rakenteiden mukana. Rautatiet ja höyrylaivat eivät rahdanneet pelkästään materiaa, mukana kulki myös aatteita ja informaatiota.¹⁴ Aineellisten resurssien lisäksi saatavilla oli entistä enemmän ideologisia vaihtoehtoja, joiden perusteella sekä sivistyneistö että työväki saattoi jäsentää ja kritisoida ympäröiviä olosuhteita. Yhteiskuntakriittisyys muodostuikin erääksi 1900-luvun alun aateilmapiirin leimallisimmista piirteistä. Talouskasvu ja yhteiskunnan kehitysaskeleet eivät sittenkään olleet niin luotettava reitti kohti onnellisempaa tulevaisuutta, kuin edellisen vuosisadan lopun edistysuskovaiset halusivat ajatella. Kehitys näyttäytyi monelle ongelmallisena koneistona, joka ylläpiti moraalitonta kilpailua, itsekkyyttä ja epäsiiveellisyyttä. Etenkin kaupunkiympäristöt tekivät epäkohdista entistä näkyvämpiä. Sosiaalinen epätasa-arvo herätti joukkoja toimintaan; itsensä ja oman yhteiskuntansa uudella tavalla käsittävät kansalaiset järjestäytyivät raittiusliikkeen, nuorisoseurojen ja sisälähetysseurojen kaltaisiin organisaatioihin taistelemaan alkoholismia ja prostituutiota, yhtä hyvin kuin valtiokirkkoa ja patriarkalismiakin vastaan, joiden katsottiin kuuluvan sääty-yhteiskunnan tuottaman taantumuksen synkkään perintöön.¹⁵

Yhdistyksistä oli lyhyt matka puolue-elämään. Työväenpuolueen synty muutti poliittisen sektorin asetelmia ja kiihdytti kilpailumentaliteettia. Eliitti joutui määrittelemään suhteensa kansaan kokonaan uudelleen. Runebergiläinen idylli nöyristä korpimaiden raivaajista murtui, ja kansasta tuli massaa, joka vaati äänekkäästi oikeuksiaan. Poliittista sekasortoa lisäsi myös keisarillisen Venäjän suorittama hallintouudistus, jonka yhtenäistämiskaavat koettiin varsinkin suomalaisen sivistyneistön piirissä "sortona" ja "laittomuutena". Helmikuun manifestin käynnistämät yhtenäistämistoimet jakoivat poliittisen sektorin perustuslailliseen ja

13 Postmoderni historiantutkimus korostaa sitä, ettei 1900-luvun alun Suomi ollut nykyisen kaltainen kansallisvaltio vaan keisarillisen Venäjän läntinen suuriruhtinaskunta. Pyrin sisällyttämään tämän ajatuksen tutkimuksen kontekstiin, mutta käytän "suuriruhtinaskunta"-termin sijaan tekstin stilisoinnin kannalta helpompaa "Suomi"-määrettä. On myös toisaalta huomioitava, että 1900-luvun alun sivistyneistön ajattelua ohjasi oppi Suomesta erillisenä valtiona. Siten "Suomesta" ja "suomalaisesta yhteiskunnasta" puhuminen saa oikeutuksensa myös aikalaisperspektiivin kautta. Jussila 2004, 668–671.

14 Klinge 1975, 30–31. Haapala 1986, 15–16, 36–37, 257–259. Haapala 1995, 49–50.

15 Yhdistystoiminnan roolista kansalaisyhteiskunnan ideologisena ja organisatorisena perustana ks. Sulkunen 1986, 84–95, 260–272. Alapuro & Stenius 1987, 30–43. Markkola 2002, 110–118. Kehitysoptimismien aatteellisesta kriisistä, "kehityksen ongelmasta", ks. Kunnas 1972, 193–232. Rojola 2008, 224–228.

myöntövyyslinjaa kannattavaan rintamaan, joiden välinen riitely oli ajoittain suorastaan verenhimoista.¹⁶ 1900-luvun alun ristiriitojen värittävästä perspektiivistä tarkasteltuna ei tunnu lainkaan ihmeelliseltä, että Leino ja Ervast sitoivat identiteettinsä niin voimakkaasti transsendenteihin ulottuvuuksiin. Muuttuva todellisuus ei tuntunut tarjoavan sen vakaampia kiintopisteitä. Heidän minuutensa rakentumista ohjasi tietyiltä osin käsitys modernista mystiikasta, materialistiset arvot hylkäävästä henkistyneestä yksilöllisyydestä ja lopulta myös rajattomasta yhteyden tunteesta, jonka olemassaolon saattoi Leinon sanoja mukailleen vain ikävöiden aavistaa.¹⁷

1.2 Tutkimuskysymys

Alex Owenin johtopäätökset mystiikan ja okkultismin merkittävästä roolista modernisoituvan Euroopan aatehistoriassa toimivat tämän tutkimuksen lähtökohtina. Owenin ajattelun perusteella muotoutuu myös analyysini kannalta keskeinen mystiikan ja okkultismin käsitepari. Owen lähestyy 1890- ja 1900-lukujen uususkonnollisia liikkeitä juuri okkultismin käsitteen kautta ja toteaa sen olleen käytännössä yksi modernin kulttuurin konstitutiiveista; okkultismi kuljetti ajan henkistä ilmapiiriä pois 1800-luvun puolivälin kristillis-kollektiivisesta kosmologiasta ja myös markkinahenkisten meedionäytösten leimaamasta spiritualismista kohti yksilöllistä, psyykkisiä voimia ja modernin tieteen eksakteja käytäntöjä hyödyntävää uudenlaista henkistymisen kautta. Owenin mukaan okkultistisille opeille ja liikkeille oli tyypillistä tietty operationaalisuuden ja hierarkkisen toiminnan vaatimus. Tuonpuoleinen oli tarkoitushakuisen toiminnan kohde, jota lähestyttiin tarkoin säädelyjen riittien välityksellä.¹⁸ Tavoitteena oli paljastaa ja hallita luonnon salattuja voimia, jotka rinnastuivat käsitetasolla fyysikoiden ja kemistien vastikään paljastamaan molekyyli- ja bakteeritason mikrokosmukseen.¹⁹

Mystiikan konseptia Owen pitää okkultismin rinnakkaisilmionä, joka kohdistui riittien sijasta kontemplatiiviseen filosofiaan. Mystiikan piirteisiin kuuluivat mietiskelemällä saavutettava

16 Sarajas 1962, 93–113. Jussila 1979, 18–21, 40–41. Sulkunen 1986, 260–272. Klinge 1997, 395–399. Niemi 2008, 383–393.

17 Ks. Leino-sitaatti s.2. Myös Owen 2003, 22.

18 Owen 2003, 5, 13, 16, 19–21.

19 Esimerkiksi teosofisen liikkeen johtohahmo H. P. Blavatsky näki mediumististen ilmiöiden perustuvan joko näkymättömien elementaalien toimintaan, joiden olemus on rinnastettavissa atomeihin, tai psykologiseen suggestioon. Spiritualistien käsitykset yliluonnollisista ilmiöistä pohjasivat puolestaan vainajien henkien olemassaoloon. Ks. Olcott 2001, 19–21, 33–34.

välitön jumalayhteyden kokemus, idea ihmisrodun henkisestä evoluutiosta sekä idealistinen käsitys kaiken olevaisen ykseydestä. Vaikka käsitteitä käytettiin toistensa synonyymeina ja ne saivat usein päällekkäisiä määrittelyjä, Owen pitää okkultismia erityisesti viktoriaanisen ajan Englannin uususkonnollisuutta määrittävänä piirteenä. Luokkahierarkioiden, yläluokan etikettisääntöjen sekä pitkän ritarikunta- ja salaseuraperinteen muovaama yhteiskunta muistutti jo itsessään jättiläismäistä riittä ja oli siten altis sulauttamaan vastaavia rakenteita myös uusiin henkistymisen muotoihin.²⁰ Oman tutkimukseni otsikko "Modernin mystikot" rakentuu samankaltaisten oletusarvojen varaan, suomalaisen yhteiskunnan ominaispiirteet huomioiden. 1900-luvun alun Suomen modernisaatiokehitys tapahtui suurelta osin vapaan kansalaistoiminnan kollektiivisissa ja idealistisissa muoteissa,²¹ joissa riittikeskeiselle okkultismille ei ollut suoraan viktoriaaniseen yhteiskuntajärjestelmään rinnastuvia kiinnostuskohtia. Siksi tässä tutkimuksessa rajapinta transsendenssiin rakentuu lähtökohtaisesti mystiikan käsitteen kautta.

Toisaalta okkultismin merkityksiä ei voi jättää kokonaan huomiotta. Tutkimukseni keskiössä on venäläissyntyisen Helena Petrovna Blavatskyn (1831–1891) ja yhdysvaltalaisen eversti Henry Steel Olcottin (1832–1907) New Yorkissa vuonna 1875 perustama teosofinen liike, jonka ideologisesta perustasta okkultismi kattoi huomattavan osan. Teosofia kasvoi 1880–1890-luvuilla yhdeksi ajan vaikutusvaltaisimmista uususkonnollisista liikkeistä. Teosofian vetoavuus perustui paitsi sen laajaan ja idealistiseen maailmanselitykseen, joka piti sisällään mystiikkaan vivahtavia käsityksiä ihmiskunnan yhteisestä alkuperästä ja veljeydestä sekä yksilössä piilevästä jumaluudesta, myös liikkeen karismaattisen keulakuvan Helena Blavatskyn asemaan maailmankuuluna okkultistina. Liikkeen tavoitteet olivat 1880-luvulle tultaessa saaneet väljän, kolmiosisaisen muodon. Sen ohjelmaan kuului: 1) kehottaa ihmisiä yleiseen veljeyteen, katsomatta uskontunnustukseen, rotuun, ihonväriin, kansallisuuteen, sukupuoleen, yhteiskunta-asemaan tai säätyyn, 2) edistää vertailevia uskonnollisia, filosofisia ja tieteellisiä tutkimuksia ja 3) tutkia tuntemattomia luonnonlakeja ja ihmisen salaisia voimia.²² Juuri kolmas, okkultismiin viittaava pykälä, ja Blavatskyn tunnettuus toivat liikkeelle paljon julkisuutta, mutta aiheuttivat samalla kritiikin aallon. Erityisesti englantilainen Society for Psychical Research otti tehtäväkseen todistaa Blavatskyn mediumististen ilmiöiden ja koko teosofian perustuvan petokseen. Kyseisen seuran tutkimukset vaikuttivat vuosikymmenten ajan

20 Owen, 21–22. 28, 68.

21 Alapuro & Stenius 1987, 8–52.

22 Teosofisen Seuran ohjelmasta ks. Ervast 1956, 347–348.

teosofisesta seurasta ja Blavatskysta itsestään tehtyihin tulkintoihin.

2000-luvun historiantutkijat ovat muotoilleet uusia tapoja modernin uususkonnollisuuden ja sen kulttuurisen rakentumisen hahmottamiseksi. Alex Owenin lisäksi myös Maarit Leskelä-Kärjen mukaan okkultismi ei ollut mikään "modernin pimeä varjo, vaan olennainen osa uudenlaisen maailmankuvan syntymistä."²³ Blavatskyn suhteen on tärkeää liittää hänen julkisen toimintansa perusteet osaksi laajempaa kontekstia. Näin on mahdollista kysyä, miksi Blavatsky sai vastaansa niin ankaraa arvostelua, vaikka hänen toimintansa oli pohjimmiltaan samaa kuin tuhansien muidenkin medioiden, jotka kanavoivat vainajien henkiä ympäri Eurooppaa ja Yhdysvaltoja. Hänen ratkaisujensa taustalta löytyykin perustavanlaatuinen vastakkainasettelu lähes kaikkia 1900-luvun alun eurooppalaisia instituutioita kohtaan. Blavatsky ei tyytynyt pelkästään arvostelemaan vallitsevaa järjestelmää, vaan hän pyrki avoimesti korvaamaan kirkollisen kristinuskon opit, eurooppalaisen nationalismin ja sen imperialistisen valloituspolitiikan, patriarkaalisen perhekäsityksen ja militaristiseksi kokemansa tieteen omalla esoteerisella ideologiallaan.²⁴ Blavatskyn luomaa teosofiaa voi siis käsitellä paitsi mustavalkoisena totuudellisuuskysymyksenä, myös tuolloin vallinneen maailmanjärjestyksen kritiikkinä, jonka kontroversiaalinen sidos uskontoon, sukupuoleen ja nationalismiin tulee lähelle postmodernin historiatieteen suosimia teemoja.²⁵

Tämän tutkimuksen tehtävänä on selvittää, miten teosofia auttoi suomalaista sivistyneistöä jäsentämään modernisoituvan yhteiskunnan synnyttämiä ongelmia 1900-luvun alun murrosvuosina. Päättökysymys jakautuu neljään pienempään kokonaisuuteen. Yksi pääteemoista on jo edellisissä kappaleissa esiin noussut kristinuskon ja teosofian välinen dynamiikka. Alex Owenin mukaan kristillisen jumalakäsityksen kieltämisestä tuli 1890-luvulla käytännössä englantilaisen eliitin aatteellinen tunnusmerkki.²⁶ Pyrin ottamaan selvää siitä, millaisia keskinäisiä vaikutussuhteita kristinuskon ja teosofia muodostivat Suomessa, jossa kristillisyydellä oli vankka asema niin kansan kuin sivistyneistönkin sielunelämän perustana.²⁷

Toinen keskeinen motiivi on teosofian kytkeytyminen suomalaisen kansallisidentiteetin rakennusprosessiin. Tarkastelen suomalaisen sivistyneistön mahdollisuuksia hyödyntää

23 Leskelä-Kärki, 2006, 253.

24 Blavatsky 1984, 156–160. Blavatsky 1993, 84–85. Owen 2004, 29–40, 88–95.

25 Hyrkkänen 2002, 9–11. Markkola 2002, 14–29. Sulkunen 2004, 9–13, 205–223. Leskelä-Kärki 2006, 29–43, 205–276, 292–310, 328–347.

26 Owen 2004, 11–13.

27 Haapala 1995, 36–37. Sulkunen 1999, 134–137.

teosofiaa pyrkimyksissään saattaa kotimainen kulttuuriperimä osaksi eurooppalaista sivistystraditiota. Blavatsky oli kiinnostunut Kalevalasta ja suomalaisesta muinaisuudesta, mutta toisaalta liikkeen ideologiaan sisältyvä nationalisminvastaisuus asetti toiminnalle tietyt reunaehdot. Tämän paradoksin kautta on mahdollista pohtia myös suomalaisen teosofian ominaispiirteitä ja sitä, miten teosofiset aatteet muokkautuivat soveltuakseen paremmin osaksi kansallistunteen täyttämää suomalaista kulttuuriprofiilia.²⁸

Sukupuoleen liittyvien elementtien analysointi muodostaa kolmannen temaattisen linjan. Tämä juonne perustuu Irma Sulkusen esittämään ideaan Leinoa, Ervastia ja heidän aikalaisiaan ympäröineestä kaksijakoisesta todellisuudesta, jossa maskuliinisuus ja feminiinisyys olivat rajautuneet erillisiksi lohkoiksi. Sulkusen mukaan 1800- ja 1900-lukujen taitteessa muotoutunut jako asetti uudet normit molempien sukupuolten toiminnalle aina identiteetinmuodostuksesta tunneilmaisuun. Äitiys, hoivaava rakkaus ja avoin tunne-elämä muodostuivat naisellisen lohkon symboleiksi, kun taas miesten tuli kyetä tarmokkuuteen, jäämäkkyuteen ja viileään harkintaan.²⁹ Lähestyn sukupuolijakoa ennen kaikkea maskuliinisuuden näkökulmasta. Tutkin teosofian välittämää kuvaa miehuudesta ja sitä, tarjosiko liikkeen ideologia kenties mahdollisuuksia ylittää 1900-luvun alun sukupuolisia raja-aitoja.

Uskonnon, nationalismin ja sukupuolen muodostaman kolmijaon lisäksi tutkimuksen piiriin liittyy vielä kansankuvan murroksen teema. Vuoden 1905 suurlakko ja kesällä 1906 Viaporin sotilaskapinan yhteydessä tapahtunut Hakaniemen mellakka sinetöivät osaltaan 1800-luvulta juontuvan prosessin, joka osoitti konkreettisesti sivistyneistölle sääty-yhteiskunnan rakenteiden ja ajatusmallien vanhanaikaisuuden. Työväki ei tyytynyt enää ennaltamääräytyvään alamaisen rooliin. Se järjestäytyi ja halusi toimia yhteiskunnallisten uudistusten puolesta omilla ehdoillaan.³⁰ Muutos käynnisti sivistyneistön keskuudessa itsekritiikin aallon. Jotkut syyttivät itseään omahyväisyydestä, toiset naiivista uskosta kansallisen konsensuksen illuusioon. Osa sivistyneistöstä kohdisti epäilyksensä työväkeen, joka vallankäyttöön tottumattomana saattaisi sortua ylilyönteihin, mutta yhtä lailla yläluokka pelkäsi myös omia radikaalejaan. Hakaniemen mellakka siinä missä kenraalikuvernööri Bobrikovin ja prokuraattori Soisalon-Soinisen murhatkin olivat tuoneet väkivallan aikalaistodellisuuden välittömään yhteyteen. Epäilyksiä oli

28 Sarajas-Korte, 1966, 284–287. Owen, 2003, 30–31. Suomalaisen sivistyneistön Eurooppa-innostuksesta ks. Kervanto Nevanlinna & Kolbe 2004, 24–25.

29 Sulkunen 1987, 161–162. Sulkunen 1989, 11–12, 25–53. Sulkunen 1995, 54–55, 120–121.

30 Jussila 1979, 65–80. Alapuro 1997, 30–37. Tikka 2008, 40–41.

ilmassa puolin ja toisin. Varmalta vaikutti ainoastaan se, että murros oli tapahtunut ja että sivistyneistön ja kansan suhde ei ollut enää palautettavissa sääty-yhteiskunnan aikaiseen tilaan.³¹

Suomalainen teosofia valjasti tähän kaikkia kansankerroksia koskevaan kriisiin suuren osan käytettävissään olevista voimavaroista. Itsekritiikin ja yläluokkaisen itsekkyyden suitsimisen lisäksi Ervast ja monet muut teosofiaan tutustuneet työväenaatteen kannattajat pyrkivät 1900-luvun alkuvuosina sitomaan teosofiset aatteet osaksi voimistuvaa työväenliikettä.³² Järjestäytyvän yhteiskunnan mukana kasvoi myös lehdistön ohjaaman julkisen todellisuuden vaikutusvalta.³³ Lehtikirjoittelu, teosofiaa popularisoiva kirjallisuus ja työväentaloilla pidetyt kansantajuiset esitelmät olivat Ervastin käyttämiä kanavia teosofian saattamiseksi laajojen kansanjoukkojen tietoisuuteen. Tässä tutkimuksessa pyrin juuri lehtiartikkelien ja kirjallisuuden kautta selvittämään, millainen oli teosofian suhde sosialismiin ja sosialidemokraattiseen puolueeseen sekä millaisen yhteiskuntajärjestyksen liike halusi nähdä sääty-yhteiskunnan korvaajana.

1.3 Kirjailijat valtakulttuurin ja marginaalin rajapinnoilla

Teosofisen liikkeen tiivis side kirjoittamisen eri areenoihin ohjaa tämän tutkielman näkökulmaa niin aineiston kuin henkilövalintojenkin suhteen. Tutkimusasetelman keskiössä on kaksi ammattikirjoittajaa, joiden elämänkaarta sopii kuvaamaan Hanna Elomaan luonnehdinta postmodernin historiatieteen suosimista tutkimuskohteista. Elomaan mukaan "vähemmistöt ja marginaaliryhmät ovat saamassa paikkansa historiassa – kuninkaiden rinnalle ja ohikin on tutkimuskohteeksi noussut rahvas ja unohdetut kerettiläiset kiinnostavat tutkijoita siinä missä vaikutusvaltaiset ajattelijatkin".³⁴ Elomaan käyttämä allegoria koskee ennen kaikkea mikrohistoriallista metodia, mutta sopii kuvaamaan myös muiden "uusien historioiden"³⁵ heuristista ja epistemologista olemusta. Mikrohistorian ohella aatehistoria, kulttuurihistoria ja

31 Kansankuvan murroksesta ks. Sarajas 1962, 93–181. Sarajaksen tutkimus on synnyttänyt kokonaisen aihetta käsittelevän tutkimuskentän. Ks. erityisesti Kunnas 1972, passim. Larmola 1990, 189–193, 235–242. Toisaalta Sarajaksen tulkintoja on myös kritisoitu vuoden 1918 sisällissodan aikaisten vastakkainasettelujen ennakoinnista. Ks. Jussila 1979, 51,76. Rojola 2008, 224–228. Ojajärvi 2009, 226–233. Suurlakkovuosien kiihtyneestä ilmapiiristä ja aktivismista ks. Jussila 1979, 65–80. Larmola 1990, 32–34. Klinge, 1997, 380–390, 395–399.

32 Ahlbäck 1995, 102–108. Gullman 1998, 6–14.

33 Klinge 1975, 31. Nieminen 2006, 155–175.

34 Elomaa 2002, 59.

35 Immonen 2002, 19.

sosiaalihistoria ovat nostaneet viimeistään 1990- ja 2000-luvuilla yksilön toiminnan ja kokemuksen tarkastelun keskipisteeseen. Subjektin paluu fiktion rajamailta tieteellisen analyysin käyttövoimaksi on antanut kulttuurisille marginaaleille inhimillisen muodon ja mahdollistanut siten rakenteiden, instituutioiden ja enemmistöjen sanelemien totuuksien kyseenalaistamisen.³⁶

Leino ja Ervast eivät varsinaisesti kuuluneet rahvaaseen, mutta ennättivät kyllä kokea uriansa aikana useaan kertaan sekä kuninkaan että kerettiläisen roolit. Kirjailijoiden kautta onkin tavoitettavissa monia marginaalin ja yleisesti hyväksytyyn rajapintoja. Yksi niistä nousee esiin tarkasteltaessa kirjoittamista ja kirjallisuutta uusien historioiden innoittamasta näkökulmasta. Maarit Leskelä-Kärki toteaa historiantutkimuksen herkistyneen kirjoittamisen kulttuurisille muodoille vasta hiljattain. Hänen mukaansa varsinkin uskonnollisen kirjallisuuden ja julkisen kirjallisuuden kaanonin rinnastaminen on paljastanut uusia puolia 1900-luvun alun kulttuurisista, sosiaalisista ja sukupuolisista voimasuhteista. Leskelä-Kärki korostaa uskonnollista kirjoittamista aiemmin leimanneen marginaalistatuksen kyseenalaistamisen tärkeyttä ja huomauttaa uskonnollisen sektorin tarjonnan varsinkin naisille uusia väyliä oman kirjallisen identiteetin rakentamiseen ja sen julkiseen toteuttamiseen. Kirjoittamisen kautta oli mahdollista myös vaikuttaa kollektiiviin käsityksiin naisista ja heidän suhteestaan modernisoituvaan suomalaiseen kulttuuriin.³⁷

Oma tutkimukseni kiinnittyy edellä kuvattuun uskonnollisen kirjoittamisen ja valtakulttuurin väliseen rajankäyntiin. Kohdistan analyysin sukupuolirajan toiselle reunalle ja koetan tuoda näkyviin uskonnollisen ajattelun merkitystä suhteessa miesten kulttuuriseen itsemäärittelyyn. Pekka Ervastin ja Eino Leinon kirjallisen toiminnan piirteitä vertailemalla pyrin löytämään ne mahdollisuudet, joita teosofiaksi kutsuttu uskonnollinen marginaaliliike tarjosi niin julkisen kuin yksityisenkin identiteettityön kontrolloimiseksi. Yksilöidentiteetin kautta toivon pääseväni kosketuksiin myös sen kollektiivisen tason kanssa, joka muodosti 1900-luvun alun sivistyneistön aatemaailman rajat. Haen vastauksia päätutkimuskysymyksen hahmottelemaan ideaan teosofian kollektiivisesta merkityksestä tutkimalla Ervastin ja Leinon henkilökohtaisia teosofiatulkintoja.

Leskelä-Kärjen näkökulmaan rinnastettaessa tämän tutkimuksen lähtötasolle muodostuu toinen

36 Hyrkkänen 2002, 24–41. Immonen 2002, 18–19.

37 Leskelä-Kärki 2006, 43–51.

marginaalin ja keskuksen leikkauspiste. Jos uskonto oli rajautunut pääasiassa naisten toimintasektoriksi, missä määrin miesten oli mahdollista lainata näitä feminiinisiksi määriteltyjä psykologisia mekanismeja? Tällöin kyseessä on oikeastaan kaksinkertaisen marginaalin suhde valtakulttuuriin. Uskonto ja varsinkin uskonnolliset vähemmistöt olivat jo sinällään syrjässä miehisestä perusnormistosta, minkä lisäksi niitä soveltavien mieskirjoittajien oli rikottava myös uusia, rajojaan tiukasti vartioivia sukupuolikäytäntöjä. Tämä kaksinkertaisen marginalisoitumisen ajatus kenties selittää osaltaan sitä, miksi uskonnon ja uskonnollisten vähemmistöjen suhdetta miesten hallitsemiin instituutioihin on toistaiseksi tutkittu melko vähän. Päähuomio on keskittynyt – kuten Esko Hartikainen toteaa – lähinnä valtionkirkon ja sosialismiin sisältyvän luonnontieteellisen ateismin väliseen ristiriitaan.³⁸ Uskonnollisen tematiikan merkitystä on myös pyritty häivyttämään alleviivaamalla rationaalisten virtausten tärkeyttä.³⁹ Ervastin valikoituminen tutkimuksen toiseksi päähenkilöksi on tässä yhteydessä luontevaa. Hänen tapauksessaan uskonnollisen marginaaliaineuksen asema kirjallisen tuotannon pohjavireenä on hyvin selvästi paikannettavissa. Ervastin hahmosta on tullut eräänlainen suomalaisen teosofian inkarnaatio, jonka kynästä ovat lähtöisin suomeksi kirjoitetun teosofisen kirjallisuuden keskeisimmät teokset.⁴⁰

Leinon paikka tutkimusasetelman fokuksessa ei ole oikeutettavissa Ervastin tapaan pelkästään teosofiakytkentöjen perusteella. Päinvastoin, Leinon ja teosofian suhteen määrittely muodostaa hyvin hajanaisen ja osin ristiriitaisenkin tulkintakehyksen. Vaikutusvaltaisimmista Leino-tutkijoista Aarre M. Peltonen ei usko teosofian ohjanneen Leinon ajattelua. Hänen mukaansa runoilijan uskonnonfilosofia ei ollut "teosofis-dogmaattinen, vaan laajempinäkemysinen"⁴¹ kokonaisuus. Peltonen kuvaa Leinon uskonnollisuutta väljärajaisella panteismin käsitteellä, joka on kertautunut lukuisissa Leinoa koskevissa tutkimuksissa.⁴² Myös L. Onerva on kuvannut teosofian vaikutusta Leinoon melko väheksyvin sanakääntein ja vaikuttanut samalla Peltosen tapaan myöhempien tutkimusten linjauksiin.⁴³ Tämän suuntauksen vastapainoksi ovat teosofisesti latautuneet tutkijat, kuten Erik Gullman ja Esko Mustonen, pyrkineet osoittamaan Leinon olleen niin henkilöhistoriallisesti kuin tuotantonsakin välityksellä hyvin lähellä

38 Hartikainen 2008, 137.

39 Klinge 2006, 545–546.

40 Gullman 1991, 120–122.

41 Peltonen, A. 1978, 77.

42 Peltonen, A. 1975, 165. Vrt. Gullman 1991, 151–152. Panteismi-termiä käyttävät myös Palmgren 1976, 177. Larmola 1991, 195. Molarius 1998, xiii. Myös Juha Siltalan analyysissä näkyy osittain Peltosen vaikutus. Ks. Siltala 1999, 380.

43 Onerva 1979, 452–453. Onervan tulkintojen vaikutuksen voi nähdä esim. Maria-Liisa Kunnaksen laajassa Leino-tutkimuksessa. Ks. Kunnas 1972, 229–231, 302.

teosofisen liikkeen ydintä.⁴⁴ Oman tutkimuksen kannalta tärkeiksi ovat osoittautuneet Salme Sarajas-Kortteen tulkinnat. Hän lähestyy teosofiaa *Uuden taiteen lähteillä* -teoksessaan ikään kuin kulttuurisesti tuotettuna ilmiönä, jolla on omat, yhteiskunnassa vaikuttaviin instituutioihin sidostuvat funktionsa, ennenkuin pyrkii määrittelemään sitä, olivatko 1890- ja 1900-luvun taitteen suomalaistaiteilijat teosofeja vai eivät.⁴⁵

Tässä tutkimuksessa pyritään lähestymään teosofiaa Sarajas-Kortteen viitoittamasta näkökulmasta. Ensisijaisena tarkoituksena ei ole tehdä selvitystä siitä, oliko Leino teosofi vai ei, vaan käyttää hänen hahmoaan eräänlaisena heijastuspintana. Leino, joka ennen vuoden 1908 aatteellista haaksirikkoaan oli jatkuvasti kulttuurin ja politiikan polttopisteessä, edustaa tutkimusasetelmassani hieman erilaista valtakulttuurin ja marginaalin risteyskohtaa kuin Ervast. Valtakunnalliseen kaanoniin kuuluvana kirjailijana hän joutui toimimaan erilaisten odotusten ristipaineessa. Ammatillisen asemansa säilyttääkseen hänen oli reagoitava lukevan yleisön, kriitikoiden ja valtaapitävän kulttuurieliitin vaatimuksiin. Toisaalta Leino oli hakeutunut kansallisen reformaattorin ja mielipidevaikuttajan rooliin, jossa hänen oli käytävä julkisten instituutioiden kimppuun seurauksista välittämättä.

Leinon kautta aukeaa siis kaksi eri ulottuvuutta käsittävä näkökulma 1900-luvun alun sivistyneistön maailmankuvaan. Valtakulttuuria edustavan sivistyneistön lisäksi hän kuului murroskauden synnyttämään älymystöön, jonka tehtäväksi muodostui toimia eettisesti valistuneena ja kriittisenä vastavoimana politisoituvalla virkasivistyneistölle. Älymystön vastarinta-asema edellytti myös valtaapitäviä uteliaampaa suhdetta uusiin, epäkonventionaalisiltakin tuntuviin aatevirtauksiin, mikä tekee juuri tästä kerrostumasta otollisen marginaali-ilmiöiden kasvualustan.⁴⁶ Jos Ervastin tehtävänä on tutkimukseni yhteydessä toimia teosofian apologeettana, eräänlaisena suomalaisen teosofian ilmentäjänä sekä linkkinä työväenliikkeen yhteyteen, Leinon roolina on olla aatteen tulkitsija, jonka kautta oletan voivani tarkastella teosofian kiinnittymistä sivistyneistön eri kerroksiin. Tutkin, mitä liikkeen ideologiaan kuuluvia elementtejä Leinon oli mahdollista käyttää näissä vaihtuvissa konteksteissa ja mitä hänen oli milloinkin karsittava pois.

44 Gullman 1991, 151–152. Mustonen 2000, passim.

45 Sarajas-Korte 1966, 7–35, 56–124.

46 Leinoa on pidetty yhtenä suomalaisen älymystön arkkityypeistä. Pertti Karkama korostaa Leinon johtavaa asemaa modernin suomalaisen älymystön syntyvaiheessa. Ks. Karkama 1997 214–221. Karkama & Koivisto 1997, 9–11, 19. Pollari 2006, 15.

Lähdeaineiston valinta määräytyy sekin tutkimuskohteen ominaispiirteiden perusteella. Päälähteinä toimivat Ervastin osalta vuosien 1901–1902 vaihteessa ilmestynyt *Valoa kohti*, joka on ensimmäisiä suomeksi kirjoitettuja teosofisia teoksia, Ervastin ensimmäinen proosateos *Haaveilija* sekä vuonna 1904 ilmestynyt *Mitä on kuolema?*. Pyrin korostamaan erityisesti *Haaveilijan* asemaa, sillä teos on jäänyt sekä kirjallisuushistorioissa että aiemmissa Ervastia tai teosofiaa käsittelevissä tutkimuksissa lähes kokonaan analysoimatta. Myös *Valoa kohti* on keskeinen lähde: teosofisena tienraivaajana se herätti ilmestyessään runsaasti huomiota lukevan yleisön keskuudessa ja toi tekijälleen kirjailijaliiton palkinnon.⁴⁷ Vuonna 1907 ilmestynyt *Enkelten lankeemus* saa tehtäväkseen edustaa suurlakon jälkeen ilmestynyttä teosofista kirjallisuutta. Suurlakkovuoteen 1905 tultaessa teosofinen aikakauslehti "Omatunto" muodostuu tärkeimmäksi teosofiseksi foorumiksi. Lehti sai julkaisulupansa murhatun Nikolai Bobrikovin tilalle nimitetyn uuden suuriruhtinaan Ivan Obolenskin kevennettyä lehdistöön kohdistuvaa kontrollia.⁴⁸ Myös "Omatunnon" korostetun epäpoliittinen ohjelma on saattanut edistää luvan myöntämistä. Lehden sisällön muodostivat paitsi teosofiset kirjoitukset, myös novellit, runot, kirjallisuuskatsaukset, uutiset ja kysymys–vastaus -palsta.⁴⁹

Aihepiiriensä perusteella "Omatunto" ja "Tietäjä" muistuttivatkin enemmän 1900-luvun alun kulttuuripoliittisia aikakauslehtiä kuin ajan uskonnollisia julkaisuja. Pirkko Leino-Kaukiaisen mukaan "Valvojan", "Päivän" ja "Raatajan" kaltaisten lehtien agendoina olivat vapaamielisyys, sosiaalisen oikeudenmukaisuuden puolustaminen sekä julkisen keskustelun ja taiteen vapauden edistäminen.⁵⁰ "Omatunnon" tilausilmoitus vuodelta 1905 liittyy lehden kiinteästi tähän kenttään. Lehden toimitus julisti totuuden tulevan parhaiten julki silloin, kun "[...] toisistaan poikkeavat käsityskannat saavat vapaasti otella keskenänsä."⁵¹ Julkaisuluvan saatuaan lehden toimitus näyttää tinkineen jonkin verran myös politiikkaan sitoutumattomuuden periaatteestaan. Työväenliikettä ja sosialismia käsittelevät artikkelit näyttävät säännöllisesti "Omatunnon" ja "Tietäjän" sivuilla. Lehti pyrki siis toimimaan myös työväenliikkeen aikakauslehtien kuten "Työmiehen Illanvieton" hallitsemilla areenoilla. Päälähteiden kontekstoimiseksi viitataan myös Ervastin "Työmiehen Illanviettoon" kirjoittamiin artikkeleihin. Levikkinsä puolesta "Omatunto" ja "Tietäjä" pystyivät kilpailemaan vähintään "Valvojan" kanssa; Ervastin arvion mukaan "Omatunto" oli vuonna 1906 ohittanut tuhannen tilaajan

47 Mela 1956, 174.

48 Leino-Kaukiainen 1984, 311–312.

49 Ervast 1954, 383.

50 Leino-Kaukiainen 1991, 399. Leino-Kaukiainen 1992, 139–140, 144–145.

51 Ervast 1954, 383.

rajapyykin, "Valvojan" levikki vuonna 1907 oli noin 1500.⁵² Teosofiset aikakauslehdet ovat silti jääneet lähes täysin pois suomalaisen lehdistön historiaa käsittelevästä tutkimuksesta. Ehkä siksi, että ne toimivat ikään kuin harmaalla vyöhykkeellä kaihtaen selvää sitoutumista yhteen puolueeseen tai aateyhteisöön aikakaudella, jota määrittivät rajanvedot sekä järjestäytyminen erilaisten ideologisten tunnusten taakse.

Ervastin kohdalla kirjallisuuden ja lehtiartikkelien valikoituminen päälähteistöksi on osin käytännön sanelemaa. Hänen kirjeenvaihtoaan tai Suomen Teosofisen Seuran toimintaa koskevaa asiakirja-aineistoa ei juuri löydy julkisista arkistoista. Tässä suhteessa www.pekkaervast.net -verkkosivu on toiminut hyödyllisenä informaatiolähteenä. Sivustolle on koottu digitoituina versioina Ervastille lähetettyjä kirjeitä ja kirjekortteja. Niiden joukosta erityisen kiinnostavina erottuvat muutamit Arvid Järnefeltin kirjoittamat kirjeet, joiden perusteella on mahdollista tulkita Järnefeltin edustaman tolstoilaisuuden ja teosofian suhdetta.

Leinon tapauksessa lähdemateriaalia on saatavilla runsaudenpulaan asti. Olen pyrkinyt käyttämään häntä koskevaa aineistoa mahdollisimman laajasti määritelläkseni teosofian mahdolliset kytkökset runoilijan elämän ja tuotannon eri sektoreihin. Vuosien 1902–1905 ilmapiiriä lähestyn pääasiassa *Kangastuksia* ja *Helkavirsiä* -runokokoelmien välityksellä. Leinon kirjeenvaihto, pakinat, ja muut kulttuuripoliittiset lehtiartikkelit täydentävät tätä jaksoa koskevaa aineistoa. Vuodet 1905–1908 muodostavat kokonaisuuden, jota analysoin paitsi kirjeiden ja pakinoiden, myös niin kutsuttujen routavuosiromaaniensa kautta. Etenkin kaksi ensimmäistä routavuosiromaanin, *Tuomas Vitikka*, *Jaana Rönty*, muodostavat sen viralliseen kaanoniin kuuluvan kirjallisuushorisontin puitteet, johon Ervastin teokset rinnastuvat.

Leinon tuotanto on viimeistään 1990- ja 2000-luvuilla noussut akateemisten tutkijoiden vakiokohteeksi. Annamari Sarajaksen ja Aarre M. Peltosen jo 1960-luvun lopulla käynnistämä rehabilitointidiskurssi on nostanut runoilijan teokset pois sisällöttömän helskitytelyn kastista ja osoittanut hänen olleen persoonallisella ja luovalla tavalla yhteydessä modernisoituvan Euroopan aatevirtauksiin. Nykyisin on jo mahdollista puhua Mikko Pollarin tavoin suoranaisesti Leino-renessanssista.⁵³ Myös routavuositrilogia, joka nähdään toisinaan vieläkin melko neitseellisenä lähdeaineistona, on ollut viime vuosina näkyvällä paikalla varsinkin

52 Ervast 1954, 387. Leino-Kaukiainen 1991, 406–407. Gullman 1998, 43.

53 Ks. Pollari 2006, 11.

historian- ja kirjallisuudentutkimuksen rajapinnoilla liikkuvien tutkijoiden kirjoituksissa.⁵⁴ Routavuosiromaaneista tehdyt tulkinnat ovat kuitenkin kietoutuneet usein poliittisen vastakkainasettelun ja kansankuvan murroksen teemojen ympärille.⁵⁵ Kuten Lea Rojola huomioi, romaanien erityispiirteet – näiden joukossa uskonnolliset teemat – ovat jääneet osittain tämän kaksikaistaisen tutkimusmallin synnyttämän ja historiallisia kausaliteetteja etsivän tulkintatavan varjoon. Puolueriitojen ja luokkavastakkaisuuksien kaltaisten ilmiöiden ylikorostaminen saattaa peittää 1900-luvun aikalaiskulttuurista sille olennaisia piirteitä ja tarjota Leinon kaltaisista kirjoittajista tarpeettoman yksipuolisen kuvan, aivan kuin he rekisteröisivät tahdottomana niitä "tosiasioita", jotka ovat yhteensopivia postmodernin tutkijan oman ymmärryksen kanssa.⁵⁶ Tämä tutkimus pyrkii huomioimaan Rojolan esittämän kritiikin ja minimoimaan postmodernien ennako-oletusten yksipuolistavan vaikutuksen. Vaikka transsendentti ulottuvuus ei kuuluisikaan läpeensä sekularisoituneen nykyluonnon omaan aatearsenaaliin, se on silti saattanut olla olennainen osa 1900-luvun alun vallitsevaa kosmologiaa.

1.4 Kuinka fiktiosta tuli faktaa - metodiapparaatin erityispiirteitä ja ongelmakohtia

Kaunokirjallisuuteen painottuva lähdeaineisto on huomioitava myös metodisesti. Kalle Pihlainen toteaa Lea Rojolan tavoin kaunokirjallisuuden ja historian tutkimuksen välisen metodisen kitkan korostuvan kaunokirjallisuuden totuudellisuuskysymyksissä. On aivan kuin historian tutkimuksen suhde kirjallisiin lähteisiin olisi ylitunnollinen; Pihlaisen mukaan kaunokirjallisuudelta edellytetään jopa liiallisuuksiin asti samaa konkreettisiin faktoihin sitoutuvaa todistusarvoa kuin miltä tahansa arkistoaineistolta. Hän näkee ongelman johtuvan dekonstruktionismin ja narratologisen diskurssin kaltaisten suuntausten historiatieteelle asettamasta haasteesta. Postmodernit tieteenfilosofit kuten Paul Ricoeur ja Jacques Derrida ovat korostaneet kaikkien tekstien olevan pohjimmiltaan fiktiivisiä ja vaatineet siten myös historian tutkijoita luopumaan eksaktin tieteenharjoittamisen harhakuvasta. Historiantutkimus

54 Esimerkiksi Yrjö Larmolan *Poliittinen Eino Leino. Nuorsuomalaisuus ja poliittinen pettymys Eino Leinon tuotannossa 1904–1908* ja Juha Siltalan *Valkoisen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa* ovat paljon huomiota saaneita postmodernin kauden tutkimuksia, jotka ovat vakiinnuttaneet Leinon aseman täysiverisenä aatekirjailijana. Molemmat ovat käyttäneet routavuosiromaaneja keskeisinä lähdeaineistoina. Vrt. Rojola 2008, 225–226.

55 Palmgren 1976, 168–172. Larmola 1990, 15. Niemi 2008, 383–391. Ojajarvi 2008, 210–211. Rojola 2008, 223–236.

56 Rojola 2008, 225–227.

on kirjallinen tuotos ja sitä kautta osa luovan työn fiktiivistä piiriä.⁵⁷ Historiantutkijoiden vastaliike on ollut Pihlaisen mainitsema faktuaalisuuden ylikorostaminen, joka sekkin on johtanut metodiikkaongelmiin. Kun kaunokirjallisuuden tai kaunokirjailijoiden oletetaan kertovan asioista, jotka ovat todella tapahtuneet, teosten lähdearvo vääristyy. Tällöin aiemman tutkimuksen luoma viitekehys tukahduttaa teoksen sisäisen dynamiikan ja asettaa myös siitä tehdyn tulkinnan ennalta määrättyihin raameihin.

Pihlaisen mukaan hedelmällisen ja vallitsevia totuuksia kyseenalaistavan tutkimusasetelman laatimiseksi on juuri aineiston kontekstoitumisen erityispiirteisiin kiinnitettävä runsaasti huomiota. Viitekehysten rakentaminen pelkän tutkimuskirjallisuuden varaan sisältää anakronistisuuden riskin. Lähdeateoksen todellinen konteksti ei ole tutkimuksen tuottamassa yksinkertaistavassa rekonstruktiossa, vaan menneisyydessä ja siten periaatteessa tutkijoiden ulottumattomissa.⁵⁸ Tutkimuskirjallisuuden tarjoamaa kehikkoa ei pidä jättää täysin huomiotta, sillä se johtaisi tulkinnalliseen mielivaltaan. Sitä voi kuitenkin täydentää narratologisen suuntauksen tematiikkaa soveltamalla. Lähdeaineistolle on kyettävä muodostamaan sen omintakeisuuteen pohjautuva intertekstuaalinen konteksti. Lähteenä toimivan kirjan todellisuussuhteen jäljittämisen sijaan – tai sen lisäksi – on kysyttävä, millaisen kokonaisuuden se muodostaa suhteessa muuhun aikalauskirjallisuuteen. Millaisiin suuntiin sen aatteellinen, rakenteellinen ja tekstuaalinen sisältö avautuu – silloinkin kun sen tarjoama suora todellisuuskäsitys tuntuu vastakkaiselta tai väärältä tutkimuskirjallisuuden luomaan kuvaan verrattuna. Tällöin on mahdollista avata uusi tulkintahorisontti, jossa lähdeaineisto ei enää tuota valmiiksi määriteltyjä viipaleita, vaan erilaisten toimintatapojen ja vaihtoehtojen kirjjon.⁵⁹

Vaikka oma tutkimukseni pyrkiikin soveltamaan hybridiluonteisesti uusien historioiden suosimia tiedonmuodostuksen yläkäsitteitä ja lainaamaan jopa suoraan Maarit Leskelä-Kärjen edustamalta kirjoittamisen kulttuurihistorian suuntaukselta, perustuu metodiapparaattini silti vahvimmin aatehistorian suosimiin menetelmiin. Leinon ja Ervastian asema valtaapitävän sivistyneistön jäsenenä oli kyseenalainen, mutta heidän maailmankuvansa oli silti rakentunut sivistyneistön keskuudessa liikkuneiden aatevirtausten hiomana. Mikro- ja mentaliteettihistorioihin liittyvä ajatus kuninkaista ja kerettalaisista sekä yhteiskunnan ylä- ja

57 Pihlainen 2002, 303–306, 310–312. Cohn 2006, 132–136.

58 Pihlainen 2002, 304–317.

59 Cohn 2006, 7–8, 132–139. Dorrit Cohn kuvaa tätä prosessia siirtymäksi pois dekonstruktivistisesta teksti-diskurssi -kaksiulotteisuudesta kohti kolmitasosta teksti-diskurssi-konteksti -tulkintadynamiikkaa. Ks. myös Pihlainen 2002, 304–314.

alakerroksia yhdistävistä psykologisista elementeistä jää siis vaikuttamaan vain taustalle.⁶⁰ Leinon ja Ervastian käsitykset ympäröivästä maailmasta eivät ole suoraan rinnastettavissa maaseudun torpissa ja hollituvissa vallinneisiin todellisuuksiin. Aatehistoriallisen menetelmän valintaa tukee myös sen resonointi kaunokirjallisen lähdeaineiston kanssa. Markku Hyrkkänen kuvailee aatehistorian näkökulmavalintoja samaan tapaan kuin Pihlainen historiantutkimuksen totuudellisuuskysymysten problematiikkaa. Aatehistorioitsijan on huomioitava, ettei pelkkä aatteiden siirtymisen tarkastelu ajasta, paikasta ja henkilöstä toiseen riitä välttämättä takaamaan hedelmällisiä johtopäätöksiä. On otettava huomioon niiden subjektiivinen muokkautuminen, se, miten tutkimuksen kohteet ovat käsittäneet tiettyjen aatteiden merkityksen ja niiden suhteen eri konteksteihin. Myös Hyrkkänen painottaa juuri moniulotteisen kontekstoinnin tärkeyttä. Hänen mukaansa lähdetekstien merkitys rakentuu suhteessa muihin teksteihin, pelkän tutkimuskontekstin käyttö analyysin pohjana ei siis välttämättä riitä. Yksinomaan tutkimuskehikseen turvautuminen saattaa pahimmillaan olla vain omiin johtopäätöksiin pohjautuva kehäpäätelmä.⁶¹

Hyrkkänen alleviivaa silti olosuhteiden kontekstuaalista tärkeyttä ajattelun ja käsitysten tutkimisen apuvälineenä. Hän pitää sosiaalhistorian rakenteisiin puretuvaa selitysmallia aatehistorian aputieteenä. Tämä mekanismi leimaa myös omaa tutkimustani. Pyrin Leinon ja Ervastian käsityksiä tulkitessani huomioimaan sen, miten rakenteet ja konkreettiset olosuhteet ovat ohjanneet niiden ongelmien muotoutumista, joihin he hakivat vastauksia teosofian välityksellä. Olosuhteiden ja lähteiden intertekstuaalisen vuorovaikutuksen muodostaman kokonaisviitekehyksen huolellinen tarkastelu ehkäisee Hyrkkäsen mukaan parhaiten viipaleisten historiatulkintojen syntyä. Aatehistoriallisen metodin ja siten myös oman tutkimukseni yhtenä tavoitteena on hahmottaa jotakin Leinon ja Ervastian ajan kulttuurin ominaispiirteistä: niistä mahdollisuuksista ja vaihtoehdoista, joiden puitteissa 1900-luvun alun sivistyneistö jäseni käsityksiään yksilöstä ja yhteisöistä sekä niiden suhteesta paitsi rationaaliseen ihmis- ja luontokuvaan, myös transsendentteihin ulottuvuuksiin.⁶²

Tutkimukseni aikarajaus 1902–1908 määrittäyty usean eri kontekstin kautta. Leinon ja Ervastian

60 Mentaliteettihistoriaa on luonnehdittu samankaltaisilla allegorioilla. Anu Korhosen mukaan mentaliteettihistorian eräänä määritelmänä on etsiä, mikä on yhteistä "Caesarille ja hänen vähäisimmälle legioonalaiselleen". Ks. Korhonen 2002, 42–43.

61 Hyrkkänen 2002, 9–23.

62 Hyrkkänen 1984, 8–9. Hyrkkänen 2002, 24–43. Juha Manninen pitää rationaalisten käsitysten ja metafyyssisten perusasetteiden rajapinnoilla liikkuvaa tutkimustapaa aatehistoriallisen metodin tunnusmerkkinä. Ks. Manninen, Envall & Knuutila 1989, 22–23.

henkilöhistoriat tukevat melko luontevasti kyseistä rajausta. 1900-luvun ensimmäinen vuosikymmen oli molemmille suurten muutosten aikaa. Myös yhteiskunnallinen viitekehys nostaa esiin kiintoisia virstanpylväitä. Varsinkin suurlakko asettuu juuri keskelle aikajanaa ikään kuin vaa'ankieleksi, jonka avulla aateilmapiirin vaihteluita voi jäsenellä. Tutkimuksen rakenne mukaillee tutkimuskohteen prosessiluonnetta. Uskonnon, nationalismin, sukupuolen ja kansankuvan murroksen teemoja on vaikea analysoida kiinteinä kokonaisuuksina, joten kuljetan niitä rinnakkain ja pyrin huomioimaan enemmänkin niiden muutosta ja liikettä 1900-luvun alun kasautuvien jännitteiden kaudesta suurlakkoon ja edelleen vuosiin 1906–1908, joita värittivät lakkoinnostuksen hiipuminen sekä eduskuntauudistuksen käynnistämä poliittinen kilpavarustelu. Rajauksen valintaa tukevat lisäksi tutkimuskirjallisuuden linjaukset. Teosofian osalta kyseessä on eräänlainen kadonnut vuosikymmen. Salme Sarajas-Kortteen *Uuden taiteen lähteillä*, Esko Ervastian *Suomalainen kirjallisuus ja Nietzsche* sekä Annamari Sarajaksen *Viimeiset romantikot* ovat tutkimuksia, jotka ovat käsitelleet teosofian vaikutusta 1890-luvun taiteilijapiireihin. Myös Tore Ahlbäckin *Uppkomsten av Teosofiska Samfundet i Finland* painottuu 1890-lukuun, jolloin teosofia alkoi herättää keskustelua ruotsinkielisen sivistyneistön keskuudessa. Vastapainoksi tälle Matti Klingen ja Hannes Sihvon kaltaiset historioitsijat ovat nostaneet teosofian esiin osana 1910-luvun nationalistis-karelianistista aatesuuntausta.⁶³

Klinge summaa teoksessaan *Iisalmen ruhtinaskunta. Modernin projekti sukuverkostojen periferiassa* tämän taiteilijapiireihin sitoutuvan, ajallisesti saarekkeisen teosofiakuvan toteamalla: "Teosofian vaikutus moniin ajan kirjailijoihin ja taiteilijoihin, kuten Erkki Melartiniin ja Eino Leinoon, on kyllä yleispiirteisesti tunnettu, mutta teosofisen liikkeen ja teosofisten aatteiden vaikutus on vielä pääosin tutkimatta."⁶⁴ Klingen johtopäätös on muovannut myös omaa lähtöoletustani. Pidän teosofiaa jo valmiiksi Leinon ja Ervastian maailmankuvaa muokkaavana tekijänä, mutta suhtaudun kriittisesti niihin prosesseihin ja konteksteihin, joissa teosofiset aatteet saattoivat heihin vaikuttaa. Etenkin Leinon tapauksessa on otettava huomioon, ettei teosofia suinkaan ollut ainoa hänen ajatteluaan ohjaava virtaus. Esimerkiksi Maria-Liisa Kunnaksen tutkimus *Mielikuvien taistelu. Psykologinen aatetausta Eino Leinon tuotannossa* ja Juha Siltalan teos *Valkoisen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa* korostavat Friedrich Nietzschen merkitystä Leinon inspiroijana.

Muita omaa tutkimustani ohjanneita teoksia ovat Maarit Leskelä-Kärjen *Kirjoittaen*

63 Sihvo 2003, 375, 395. Klinge 2006, 552–556.

64 Klinge 2006, 545.

maailmassa. Krohnin sisaret ja kirjallinen elämä sekä Erik Gullmanin pro gradu -tutkielma *Teosofia ja Suomen uusromantiikka*. Leskelä-Kärki pohtii paitsi teosofian myös spiritualismin merkitystä 1900-luvun alun naissivistyneistölle ja vastaa siten osaltaan Klingenin esittämään teesiin teosofisten aatteiden kartoittamisen tarpeesta. Myös Gullmanin tutkielma vaikuttaa 1900-luvun alun kirjailijapiireissä korostaen juuri Leinon asemaa uusromantiikan teosofisena airueena. Gullmanin tutkielma onkin aihepiiriltään ja rajauksiltaan oman työni kirjallisuustieteellinen vastine. Hänen johtopäätöksiään värittää kuitenkin tietty teosofinen lataus, joka on huomioitava kontekstointia tehtäessä. Keskeistä tutkimuskirjallisuutta edustavat myös Aimo Melan Ervast-elämäkerta *Pekka Ervast. Kirjailija-teosofian tutkija-kristillinen mystikko*, L. Onervan *Eino Leino. Runoilija ja ihminen* sekä Erik Gullmanin monistesarjat *Pekka Ervastin teosofiaa I-II*, jotka keskittyvät teosofisen seuran organisatoriseen ja käytännölliseen puoleen. Uskonnollisuuden merkitystä suomalaisen yhteiskunnan muovaajana korostaneiden naishistorioitsijoiden⁶⁵ tutkimukset ovat olleet tärkeitä viitekehyksellisiä apuvälineitä. Varsinkin Irma Sulkusen *Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700–1800-luvulla* ja Pirjo Markkolan *Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920* ovat vaikuttaneet omaan tulkintaani suomalaisen teosofian profiilista.

2 VALOA KOHTI – MODERNIN TEOSOFIAN JÄLJILLÄ

2.1 Suomalaisen teosofian ääriviivat

Alkava vuosi 1902 merkitsi Pekka Ervastille taitekohtaa sekä teosofisen työn että kirjailijakutsumuksen kannalta. Edeltävien vuosien aikana ruotsia äidinkielenään puhuva Ervast oli häilynyt kahden kulttuurin välillä, jotka varsinkin aineellisesti mitattuina tarjosivat hänelle hyvin erilaiset toimintaympäristöt. Ruotsissa Ervastin ajatuksille löytyi runsaasti arvovaltaista kaikupohjaa. Hän oli kiinnittänyt ruotsalaisten teosofien huomion *Framtidens Religion* -kirjasellaan ja viettänyt parin vuoden ajan pitkiä jaksoja kuningaskunnan maaperällä luennoiden ja kirjoittaen. Ruotsissa teosofialla oli mahdollista ansaita elanto. Aatteen kannattajat olivat järjestäytyneet omaksi seurakseen vuonna 1889 ja julkaisivat säännöllisesti omaa "Teosofisk Tidskrift" -aikakauslehteään, jonka toimitukseen Ervastin haluttiin pestautuvan. Seuran taloudellisten resurssien vakaus ei välttämättä perustunut teosofian laajaan

65 Ks. Markkola 2002, 9–33.

levinneisyyteen, vaan ennemminkin jäsenistön yhteiskunnalliseen asemaan. Ruotsalaisella teosofiolla oli aristokraattiset piirteet. Ervastin henkilökohtaisiin tukijoihin kuului aatelis- ja akateemikkosukujen jäseniä kuten kreivittäret Märtha Gyldenstolpe ja erityisesti kunnioitettu Constance Wachtmeister, joka oli työskennellyt Helena Blavatskyn avustajana tämän viimeisinä elinvuosina.⁶⁶ Yläluokkaisessa työympäristössä oli silti ongelmansa. Ervastille tarjottu rooli eliitin henkisenä auktoriteettina ei tyydyttänyt hänessä kytevää idealismia. Konkreettisen pettymyksen Ervast koki yrittäessään organisoida rahastoa, jonka pääoma olisi kerätty Teosofisen Seuran jäsenmaksun yhteydessä porrastaen summaa jäsenen varallisuuden mukaan ja jonka tarkoituksena olisi ollut avustaa taloudelliseen ahdinkoon joutuneita teosofejä. Ajatuksen humaani pohjavire herätti kannatusta, mutta mihinkään käytännön toimiin seura ei ryhtynyt. Myös ideat kommuuniasumisesta ja seuran ylläpitämistä siirtoloista jäsenten keskinäisen yhdenvertaisuuden edistämiseksi olivat liian radikaaleja toteutuakseen. Ervast alkoi turhautua, hänestä modernin teosofian olemuksen oli oltava jotain muuta kuin hämärää metafysiikkaa. "Teosofisk Tidskriftin" palstoilla Ervast määritteli seuran toiminnalle uusia suuntia; sen oli otettava kantaa yhteiskunnallisiin ongelmiin ja annettava vastauksia käytännön elämää koskeviin kysymyksiin. Teosofialle oli löydettävä ajan henkeen soveltuva tarkoitus, mikä ei aina tuntunut olevan itsestään selvää. "Mig synes att samfundsmedlemmarna själfva ofta förlora sig i dunkla och mystiska, mer eller mindre omfattande och storartade beskrifningar på detta beundransvärda ting", Ervast kritisoi.⁶⁷

Suomessa Ervast tunsii pääsevänsä lähemmäksi kaipaamaansa uudistusmielisyyttä. Ruotsinkielisen sivistyneistön keskuudessa teosofia oli herättänyt huomiota jo 1880-luvun lopulla, jolloin liikettä käsitteleviä kirjoituksia alkoi näkyä suomalaisten sanomalehtien sivuilla. "Åbo Tidning" esitteli huhtikuussa 1889 teosofian käytännön aatteena, joka pyrki toimimaan laajojen kansankerrosten hyväksi.⁶⁸ Yhteiskunnallinen reformihenki korostui etenkin työväenliikkeen piirissä, joka sekin oli saanut 1890-luvun kuluessa osansa teosofisista tuulahduksista. "Työmiehen" päätoimittajana, raittiusaktivistina ja tulisieluisena puhujana tunnettu Matti Kurikka oli lainannut teosofisesta ideologiasta aineksia omiin, runsaasti huomiota herättäneisiin linjanvetoihinsa.⁶⁹ Myös Kurikan lähipiiriin kuulunut toimittaja Veikko Palomaa esiintyi julkisuudessa teosofian puolestapuhujana. Ervast oli tullut lähelle Kurikan luotsaamaa työväenliikkeen "idealisticista siipeä"^{jo} 1890-luvun lopulla ja omistautui

66 Mela 1956, 153–155, 161–163. Gullman 1994/1996, 5–6.

67 Teosofisk Tidskrift 6/1902. Pekka Ervast: Teosofiska Samfundet [verkkoaineisto]. Gulman 1994/1996, 6.

68 Ahlbäck 1995, 22–23.

69 Laine 1951, 104–105. Soikkanen 1961, 158. Pollari 2009, 81–83.

aatteelle yhä enemmän viimeistään vuoden 1901 aikana, jolloin hän toimitti yhdessä Suomen Ruotsalaisen Työväenliiton sihteerin Jean Boldtin kanssa "Uusi Aika" -nimistä sanomalehteä. Boldtin ja Ervastin lisäksi lehteen kirjoittivat Vihtori Kososen ja Johan Kockin kaltaiset työväenaktiivit, joista etenkin Kock nousi vuoden 1905 suurlakon yhteydessä kansalliseen kuulusuuteen. "Uutta Aikaa" ja Ervastin teosofisia artikkeleita kannatettiin myös sivistyneistön piirissä. "Nya Pressenin" vaikutusvaltainen päätoimittaja Axel Lille, joka oli ollut organisoimassa vuoden 1899 helmikuun manifestin nostattamaa kansanliikettä, suhtautui myönteisesti Ervastin työhön.⁷⁰

Aatetta kohtaan tunnetusta mielenkiinnosta huolimatta Suomessa oli vaikea ylläpitää pysyvää teosofista organisaatiota, jollaisen suojissa Ervast oli työskennellyt Ruotsin puolella. Helsinkiin oli tammikuussa 1897 perustettu kamreeri Herman Hellnerin johdolla teosofinen kirjasto, Teosofiska Bibiloteket i Helsingfors, jonka tiloissa järjestettiin ruotsinkielisiä keskustelu- ja esitelmätilaisuuksia, mutta Ervastin kaipaama suomenkielinen ja laajaan kannattajakuntaan tähtäävä teosofinen ryhmittymä ei vielä ottanut syntyäkseen. Ongelmana oli suurelta osin rahoituksen järjestäminen. "Uusi Aika" ajautui sekin nopeasti talousvaikeuksiin ja lopetti toimintansa kesään 1901 mennessä.⁷¹ Vuosi 1902 herätti kuitenkin uusia toiveita. Veikko Palomaa ja A.B. Sarlin olivat saaneet julkaisuluvan "Työmiehen Illanvietto" -aikakauslehdelle, joka alkoi ilmestyä vuoden alusta ja joka toimittajiensa teosofisen herätyksen johdosta antoi Ervastin kirjoituksille runsaasti palstatilaa. Teosofian herättämän kiinnostuksen leviämistä ennusti myös esitelmätilaisuuksien vakiintuminen. Ervast oli edellisen vuoden aikana luennoinut muutamaa otteeseen helsinkiläisissä työväenyhdistyksissä ja suopean vastaanoton ansiosta alkuvuodesta 1902 teosofisia esitelmiä oli kuultavissa joka sunnuntaiamu Sörnäisten Työväenyhdistyksen tiloissa. Päävastuun tilaisuuksista kantoi nyt Palomaa, Ervastin keskittyessä kirjallisiin töihin. Helsingin lisäksi organisoitu teosofinen toiminta alkoi orastaa myös Viipurissa.⁷²

Vaikka Ervast joutui hankkimaan yhä ansioita Ruotsista, hän oli päättänyt keskittyä työskentelemään suomalaisen teosofian hyväksi. Suomeen ja Helsinkiin hänet kiinnitti paitsi sosiaalisille ja kansallisille kysymyksille omistautuneiden idealistien verkosto, jonka osaksi hän oli edeltävien vuosien aikana vähitellen punoutunut, myös kirjallinen ja kulttuurinen kutsumus. Ervastia oli jo jonkin aikaa kiehtonut ajatus suomeksi tehdystä kirjallisesta työstä.

70 Mela 1956, 163. Soikkanen 1961, 158–159. Klinge 1997, 354.

71 Geo Ervastin kirje Pekka Ervastille 23.5.1901 [verkkoaineisto]. Nokkala 1958, 212. Pohjanmaa 2007, 21.

72 Soikkanen 1961, 49–52, 158–159. Ahlbäck 1995, 102–104. Gullman 1998, 6. Pohjanmaa 2007, 21.

Vuonna 1897 hän oli esitelmöinyt Teosofiska Biblioteket i Helsingforsin tilaisuuksissa korostaen suomen kielen arkaaista kauneutta ja sen erityistä soveltuvuutta teosofisen sanoman kantajaksi. Erik Gullmanin mukaan Ervast ihaili Aleksis Kiveä ja piti *Seitsemää Veljestä* osoituksena suomalaisen, luontoon ja kansaan sitoutuvan luomisvoiman suuresta potentiaalista. Joulukuksi 1901 ilmestynyt *Valoa Kohti*, vielä työn alla oleva esikoisromaani *Haaveilija* sekä alkava suomenkielinen sanomalehtityö olivat Ervastille paljon enemmän kuin pelkkä uusi kirjallinen aluevaltaus. Suomen kieleen oli koodattu sanoma, joka maalasi hänen tajuntaansa suuria tulevaisuudennäkymiä. Vuoden 1902 koittaessa Ervast oli omaksunut ajatuksen uudenlaisen ihmisyyden ja suomalaisuuden esiinmarssista, joka tapahtuisi teosofian ja taiteen välityksellä.⁷³ *Valoa Kohti* oli tämän aatteellisen linjanvedon ensimmäinen kirjallinen manifestaatio.

Suomenkielisen teosofisen kirjallisuuden ensirivit ovat kaukana siitä hämärästä metafysiikasta ja monimutkaisesta käsiteavaruudesta, johon sortumisesta Ervast ruotsalaisia teosofejia "Teosofisk Tidskriftissä" moitti.⁷⁴ *Valoa Kohti* -teoksen sävy on toki tarkoin stilisoitu, mutta helppotajuisuuteen pyrkivä. Ervast aloittaa johdantonsa tuttavallisesti:

"Oletko milloinkaan tuntenut väsymystä tuohon unen ja valveen, työn ja levon, ilon ja surun ainaiseen kiertokulkuun, jota kutsutaan elämäksi? Oletko koskaan sydämestäsi huohtanut: mikä on kaiken tämän vaihtelun tarkoitus? Onnellinen olet, jos elämän taakka on sinua niin painanut, että epätoivoisena olet huutanut ympäröivään pimeyteen: miksi – mistä – minne? Onnellinen olet, sillä totuuden elämä sinulle aukenee, henkesi sinua kutsuu. Jospa me ihmiset tietäisimme, että kaikki tämä ulkonainen, jota me todellisena elämänä pidämme, on harhaa vain, kuvaleikkiä, jonka kautta henki, Jumalan kuva meissä eleille herätetään!"⁷⁵

Viiteentoista lukuun jakautuva *Valoa Kohti* on helppotajuisuudestaan huolimatta kattava yleisesitys teosofisen liikkeen periaatteista. Vaikka Ervast on teoksen luonteen huomioiden saattanut jättää osan häntä henkilökohtaisesti askarruttaneista kysymyksistä vaikuttamaan taustalle, *Valoa Kohti* heijastaa silti ilmapiiriä, jossa hänen käsityksensä modernin teosofian olemuksesta olivat syntyneet. Johdantoluvussa Ervast määrittelee teosofisen maailmankuvan perustasoksi ristiriidan, joka vallitsee henkisen ulottuvuuden ja immanentin maailman välillä. Teosofinen herätys on altistumista hengelle materiaalisen todellisuuden kustannuksella, siirtymistä kristillisen dualismin lohkotusta kosmologiasta kohti inhimillisen ja jumalallisen orgaanista yhteyttä. Olevaisen luomaa illuusiota vastaan on kamppailtava, jotta jokaisessa

73 Mela 1956, 175. Gullman 1991, 20–23. Ahlbäck 1995, 83. Gullman 1998, 1.

74 Teosofisk Tidskrift 6/1902. *Pekka Ervast: Teosofiska Samfundet*. [verkkoaineisto].

75 Ervast 1988, 7.

ihmisessä piilevä Jumalan kuva nousisi näkyviin. Ervast puhuu "hengen äänestä", sen "kutsusta" ja "tahdosta"⁷⁶, jota seuraamalla yksilön on mahdollista saavuttaa aavistus jumalallisesta totuudesta.

"Vasta sitten kun hengen ääni on niin voimakas, ettemme enää löydä rauhaa elämän tarjoomista iloista, että 'vaikka tämä maailma olisi kaikkea sitä, joksi runoilijat ovat sitä uneksineet, vaikka kaikki paha olisi siitä poistunut, kaikki suru poistunut, jokainen nautinto tuhatkertainen, jokainen kauneus entistä ihanampi, me kääntyisimme siitä pois kyllästyneinä, haluttomina' (Annie Besant) – vasta sitten astumme totuuden etsijäin tielle."⁷⁷

Ervast korostaa, ettei aistimaailmasta pois kääntymisen pitä olla passiivista ja resignoituvaa laatua, saati dekadenttia hurmoksellisuutta, jossa aistillisuus menettäisi merkityksensä nautintojen maksimoinnin kautta. Hän koki näkyvään maailmaan kyllästymisen ennemminkin uuden ja laajemman ymmärryksen synnystä kertovana ensioireena, kuin varsinaisena ratkaisuna:

"Tämä mielentila ei suinkaan ole sekoitettava siihen blaseerattuun väsymykseen, joka seuraa aistillista nautintoa. Niin kauan kuin kiitämme iloja ja nautintoja elämän kalliimmaksi lahjaksi, emme suinkaan ole mihinkään väsyneet. Ruumiimme ei vain aina jaksa palvella alhaista tyranniaa. Mutta vielä emme tunne elämän todellisuutta, vielä meitä odottavat nuo suuret, todelliset kärsimykset, joissa yksin hengen ääni puhuu."⁷⁸

Pelkkä vetäytyminen ei siis riittänyt paljastamaan tai muuttamaan "elämän todellisuutta". Muutokseen vaadittiin konkreettista toimintaa, taistelua: "Siis taistelkaamme. Jos lankeemme, nouskaamme. Jos lankeemme uudestaan, nouskaamme jälleen. Mutta älkäämme kadottako uskoamme, tarmoamme, rohkeuttamme."⁷⁹ Ervast rakentaa jälleen kuvaa aktiivisesta teosofiasta. Liikkeen on kyettävä tarjoamaan kokonaisvaltaisia periaatteita, joiden mukaan on mahdollista elää. "Muuttakaamme mielemme. Koko sielullamme, koko sydämellämme antautukaamme totuutta etsimään."⁸⁰ Tavoitteeksi hän nostaa lähes täydellisen ihmiselämän perusteiden muutoksen. "Ja elämämme saa suuren sisällyksen, siinä on tapahtunut aatteellinen muutos, perinpohjainen vaihdos."⁸¹ Nautinnonhalun ja raukean passiivisuuden sijaan olemassaolon tulisi olla täynnä "tarkotusta, henkeä ja voimaa".⁸²

Ervastin suomalaiselle teosofialle muotoilemat päämäärät tuntuvat kenties korkealentoisilta, mutta ajan ilmapiirin mukaisesti hän tunsikin sekä yhteiskunnan että yksilön kaipaavan radikaaleja

76 Ervast 1988, 7–10.

77 Ervast 1988, 8.

78 Ervast 1988, 8.

79 Ervast 1988, 11.

80 Ervast 1988, 9.

81 *ibid.*

82 *ibid.*

uudistuksia. Ervastin mukaan ihmiskuntaa uhkasi hirviö, joka ajoi sitä kohti kasvavaa eristäytyneisyyden ja yksinäisyyden kurimusta särkien perheitä ja ystävyysuhteita. "Tuo hirviö, se on oma itsemme. Se on kaikki huono, paha ja alhainen joka elämien vierieissä on meihin kertynyt, se on alempi minuutemme, se on kohtalo jota emme voi välttää."⁸³ Itsekkyys oli Ervastille perisynti, joka korruptoi sekä yksilöiden että kollektiivien pyrkimyksiä. Koko modernin edistyksen arvoperusta oli muuttunut kyseenalaiseksi. "Olemme huomanneet, että jos tahdomme onnen itsellemme ostaa, niin täytyy meidän ostaa se muiden kärsimyksellä. [...] Ja onni ei meitä enää houkuttele, sillä vääryys virnistää sen takana... ja me olemme vääryyteen väsyneet."⁸⁴

Ihmisyudessa vaativaa omahyväisyyttä ja sen laajalle leviävää negatiivista vaikutusta kritisoidessaan Ervast ottaa osaa keskusteluun, joka 1800- ja 1900-lukujen taitteessa haastoi sivistyneistön kyseenalaistamaan käsityksensä olemassaolon perusrakenteista. Luonnontieteiden ja rationaalisen järkeisuskon muokkaama maailmankuva, joka oli hallinnut eurooppalaista aatekarttaa 1800-luvun jälkipuoliskolla, oli ajautunut kriisiin. Matti Klingen mukaan tätä murroskautta väritti kokemus "tieteen petoksesta"⁸⁵. Uusien löydösten tulvasta ja teknologisista läpimurroista huolimatta luonnontieteet eivät olleet löytäneet ratkaisuja niihin eksistentiaaliin ja sosiaaliin ongelmiin, jotka 1900-luvun alussa tuntuivat yhä ajankohtaisemmilta. Tiede oli kyennyt vauhdittamaan teollistumista ja kasvattamaan sen tuotantokapasiteettia, mutta tuli samalla kasvattaneeksi entistä voimakkaampia armeijoita kolonialismin ja nationalistisen laajentumispolitiikan työkaluiksi. Suomessa tämä kehitys nousi puheenaiheeksi viimeistään vuoden 1902 kutsuntalakkojen myötä.⁸⁶ Kasvun ongelmaksi muodostui myös se, ettei tiede voinut ohjata suhteita tai tapoja, joilla taloudellinen hyöty jakautui. Darwinismi, joka oli monessa suhteessa toiminut positivistisen tieteen lippulaivana, murensi kyllä kirkon auktoriteettia ja oikeutti pyrkimykset maallisen hyödyn saavuttamiseksi mutta nostatti samalla uhkakuvia. Ihminen, joka oli muuttunut "jumalan kuvasta apinan serkuksi"⁸⁷, pitäisi aistinautintoja ja heikompien kustannuksella saavutettavaa menestystä luontaisoikeutenaan ilman katumusta tai moraalista vastuuntuntoa, jos sielun ja henkisen ulottuvuuden merkitykset katoaisivat kokonaan.

83 Ervast 1988, 10.

84 Ervast 1988, 9.

85 Klinge 2006, 545.

86 Jussila 1979, 32–34.

87 Klinge 1983, 12.

Ervastin kaltaiset idealistit näkivät jo ennusmerkkejä tällaisesta degeneraatiosta; toisaalta keikaroiva pukeutuminen, kalliiden kulutustavaroiden hankinta ja velkarahalla ylläpidettävä eleganssi, toisaalta alkoholismi, prostituutio ja rikollisuus olivat heille tieteen muokkaaman modernin kääntöpuoli. Kasvavat kaupungit työläiskortteleineen tuntuivat eläviltä muistomerkeiltä, jotka kertoivat edellisvuosikymmenten optimismin haaksirikosta.⁸⁸ Tieteen petos oli siis myös ihmisluonnon petosta, itsekkyyttä, joka oli juurittava pois kaikista yhteiskuntaluokista. Osa sivistyneistöä tunsu syvää huolestuneisuutta – jos kasvavat ihmismassat käyttäisivät kehittyvän infrastruktuurin tarjoamia mahdollisuuksia väärin, evoluutiokierron ylätasolla ei olisikaan vastassa uusi yli-ihminen, vaan verta yskivä ja syfiliittinen raunio.

Ervast ei suinkaan ollut yksin peräänkuuluttaessaan itsekään ihmisyyden uudistamista. Tieteen ja ihmisyyden petoksen kokemukset kanavoituivat laajalti vapaan kansalaistoiminnan tasolle. Suomessa etenkin raittiusliikkeet olivat nostaneet jo 1870-luvulla kohtuullisuuteen ja itsehillintään kykenevän yksilön jumalan, kansan ja työnteon kannalta otolliseksi ihannetyypiksi.⁸⁹ Irma Sulkunen toteaa raittiusliikkeiden olleen merkittävä kasvualusta modernille, individualistiselle yksilöidentiteetille. Säätö-yhteiskuntaan kuuluneiden, yhteiskunnan yläkerroksista käsin alas rakentuneiden hierarkioiden ja kontrollijärjestelmien murtuessa syntyi tarve uudentalaiselle normistolle. Kollektiivisuuteen ja paikoillaan pysyttelevään alamaisuuteen tukeutuvan ihmiskuvan tilalle tuli vähitellen käsitys liikkuvasta ja vapaasti työvoimaansa myyvistä kansalaisesta, joka oli itse vastuussa omasta kohtalostaan. Mutta kuten Sulkunen edelleen muistuttaa, prosessi oli ongelmallinen ja kesti vuosikymmeniä. 1900-luvun alkuun mennessä oli käynyt selväksi, ettei raittiusliikekään demokratisoivista periaatteistaan huolimatta ollut kyennyt sovitteluun muuttuvan yhteiskuntajärjestyksen tuottamia jännitteitä. Liikkeen yhtenäisyys rakoili. Fennomaanisen sivistyneistön edustama siipi ei ollut päässyt irti säätö-yhteiskunnan jättämästä hierarkiaperinteestä, vaan pyrki rakentamaan holhousjärjestelmää, joka sanelisi kansalle ehdot, periaatteet ja tavoitteet, joiden puitteissa kansallinen menestystarina olisi toteutettava. Työväenliikkeen edustajat nousivat tällaista piiloalamaistamista vastaan. Matti Kurikan, Taavi Tainion ja Eetu Salinin kaltaiset keulakuvat halusivat säilyttää raittiusliikkeen vaaliman idean uudentalaisesta, puhtaammasta ihmisyydestä, mutta ennen kaikkea heidän päämääränään oli ajaa työväen asiaa sen omista lähtökohdista käsin ja omista riveistä nousevan johdon luotsaamana. Tarkoituksena oli myös

88 Klinge 1967, 1–17. Klinge 1983, 9–28.

89 Sulkunen 1987, 158–162.

käyttää raittiusaatetta väylänä poliittisille areenoille ja lisätä näin työväenliikkeen konkreettista vaikutusvaltaa. Ristiriidat kärjistyivät konfliktiksi, jossa syytökset sinkoivat puolin ja toisin. Fennomaanisivistyneistö katsoi työväen syyllistyneen ennenkuulumattomaan röyhkeyteen ja kristillisiä arvoja loukkaavaan kumouksellisuuteen.⁹⁰ Työväenliike näki sivistyneistön haluavan vain padota kansan voiman ja tahdon säilyttääkseen oman etuoikeutetun asemansa. Tämän aatteellis-poliittisen kädenväännön kuumentamassa ilmapiirissä Ervast, joka oli lähellä Kurikan promotoimaa idealismia, saattoi kokea itsekkyyden tunkeutuneen tällä kertaa ryhmäetujen tavoittelun muodossa suomalaiseen yhteiskuntaelämään.

Ervastin *Valoa Kohti* -teoksessa käyttämä retoriikka on tulkittavissa osaksi tätä kansanvalistusliikkeiden aallon sekä myös laajemman yleiseurooppalaisen aatemurroksen mukana syntyntä optimismin, pettymysten ja konfliktien monisyistä vyyhteä. Ervast tunnistaa 1900-luvun alun individualismin sisältämät mahdollisuudet, muttei usko sokeasti sen kaikkivoipaisuuteen. Ihmisessä piilevä pimeä puoli – "eläin meissä", kuten Ervast kirjoittaa⁹¹ – on kääntänyt yksilöllisyyden sisältämän jumalallisen energian väärille raiteille. Kirkon ja säätyjen ohjaksista vapautuessaan ihmiskunta oli samalla kadottanut kollektiivisen järjestelmän ylläpitämän yhteyden tunteen. Ilman yhteenkuuluvuuden ulottuvuutta vapautuminen ei Ervastin näkemyksen mukaan olisi täydellistä, vaan tulevaisuudessa voisi odottaa darwinistinen painajainen, itsekkäiden yksilöiden loputon selviytymiskamppailu.⁹² Kaaoksen ehkäisemiseksi teosofian oli kyettävä puhaltamaan kollektiivisuuden ja universaalien veljeyden ihanteet jälleen henkiin ja päivittämään ne 1900-luvun alun aateilmastoa puhuttelevaan muotoon. Ervast pukee tendenssinsä lyyriseen asuun:

"Oletko nähnyt auringon laskevan kesäisenä iltana? Tai oletko kesäyön hiljaisuudessa kaukaa kuullut satakielen laulavan? Etkö silloin kaihosta mieletönnä heittäytynyt ikuisen kauneuden helmaan – eikö silloin henkesi taivaiseen kotiinsa ikävöiden sulautunut yhdeksi luonnon kanssa? Tai oletko koskaan tuntenut sydämesi särkyvän kärsivän veljen tuskasta ja samalla tuntenut hurmaavaa riemua siitä, että osasit häntä rakastaa? Heikkoja kajastuksia vain ovat nuo hetket siitä mielentilasta, joka tulee jokapäiväiseksi leiväksemme, kun olemme itsemme itsestämme irrottaneet ja vanhan ihmisemme voittaneet! Silloin olemme kuin uusia olentoja, kuin nuorukaisia ikuisen kauneuden maailmassa. Missä sydämemme on? Se itkee ja hymyilee. Mutta se itkee muitten suruja, se hymyilee muiden iloja. ja kuinka paljon niitä on! Ne ympäröivät meitä näkymättöminä ja me vastaamme niiden kutsuille. Luonnon suuri sydän meissä sykkii."⁹³

Modernin teosofian ydin kietoutuu Ervastin ajattelussa luonnon ja etenkin luonnon tarjoaman hurmoksellisen kauneuskokemuksen ympärille. "Ikuisen kauneuden" synnyttämä sulautumisen

90 Jussila 1979, 55–57. Sulkunen 1988, 205–219.

91 Ervast 1988, 10.

92 Ervast 1988, 34–35.

93 Ervast 1988, 12–13.

tunne auttaisi rikkomaan maailman panssaroimia yksilön rajoja myös kanssaihmissen suhteen. Yhteyteen pyrkivä ekstaattisuus saattaisi siten muuttaa ratkaisevasti niin luonnon kuin tieteenkin kätkemän potentiaalienergian luonnetta, jolloin pessimististen darwinistien maalaama kauhukuva luonnosta mielivaltaisena taistelukenttänä katoaisi muuttuen utopiaksi, jossa luonnon voima, sen suuri sydän, takaisi ihmiskunnalle solidaarisen ja empaattisen arvoperustan sekä avaisi kestävän kontaktin toisiin – kilpailumentaliteetin tuottaman yksinäisyyden tilalle.

Tämä tematiikka tuo *Valoa Kohti* -teoksen hyvin lähelle sekä Matti Klingen että Juha Siltalan tulkintoja 1900-luvun alun aatteellisista avainkokemuksista. Molempien mukaan juuri luonnon mystifioituminen toimi yhteisenä nimittäjänä sivistyneistön ja varsinkin taiteilijoiden pyrkimyksissä ratkaista yksilöllisyyden ja yhteenkuulumisen problematiikka muuttuvassa yhteiskunnassa. Klinge korostaa pitkän talouskasvun jakson ja modernien talousjärjestelmien muotoutumisen vaikuttaneen olennaisella tavalla luontokäsitysten muutokseen. 1860-luvulla alkaneen puun hinnan nousun käynnistämä hakkuutoiminta sekä koskien valjastaminen voimanlähteiksi saivat suomalaistaiteilijat tuntemaan, etteivät edes kotoiset korpimaiset kestä kapitalismin läpitunkevaa voimaa. Gallén-Kallela, Halonen, Sibelius ja monet muut pakenivat pois kaupungeista ja hakeutuivat koskemattoman luonnon ääreen varastoimaan itseensä arkaaista luovuuden henkeä.⁹⁴ Ervast puolestaan ei halunnut turvautua pelkkään maaseutueskapismiin vaan pyrki jalostamaan luontoelämyksen sisäiseksi uskonnollis-eettiseksi koodiksi, jonka perusteella myös kaupunkikulttuuria saattoi ohjata kohti siveellisempää ja puhtaampaa tulevaisuutta.

Valoa kohti -teoksen kautta avautuikin kyseenalaistava näkökulma niihin tulkintamalleihin, jotka määrittelevät suomalaisen teosofian olleen yksinomaan kompleksista ja dogmaattista metafysiikkaa.⁹⁵ Ervast ei etsinyt riittejä tai salamyhkäisyyttä vaan uusia tapoja kokea elävä yhteys paitsi transsendenssiin, myös toisiin ihmisiin ja maailmankaikkeuteen. *Valoa Kohti* esitteli ideologian, joka oli vielä tässä vaiheessa melko kivuttomasti sovellettavissa ajan sivistyneistön henkisiin tarpeisiin. Teosofia laajensi osaltaan luontoidyllin sovelluspiiriä kaupunkilaisempaan suuntaan ja teki sen mystiikan peruspilareita soveltaen. Kontemplatiivista jumalalokemusta, henkistä evoluutiota tai solidaarisen kaikkyyhteyden tunnetta ei tarvinnut välttämättä lähteä etsimään sananmukaisesti ikimetsien huminasta, sillä teosofisen herätyksen

94 Klinge 1980, 47, 108–120. Klinge 1983, 16. Siltala 1999, 353, 356.

95 Teosofian dogmaattisuutta korostaneita tulkintoja käsitellään tämän tutkimuksen luvussa 1.3.

myötä yksilö saattoi sisällyttää transsendenssin osaksi itseään: luonnon suuri sydän voisi sykkiä kaikkialla ja jokaisessa.

2.2 Uskonnon petos

Vaikka teosofinen liike saattoi tietyiltä osin asettua vastustamaan luonnontieteiden ja eurooppalaisen modernisaatiokehityksen muokkaamaa maailmankuvaa, sen ideologia oli silti sidoksissa tieteen ja teknologian uusiin sovelluksiin. Alex Owen toteaa, että teosofian kuten muidenkin 1800- ja 1900-lukujen taitteen uususkonnollisten ryhmittymien esittämä kristinuskon kritiikki rakentui juuri kolonialismin välityksellä syntyneiden uusien perspektiivien varaan, vaikka teosofit usein halusivatkin sanoutua irti kolonialismista käytännön aatteena.⁹⁶ Egyptologien ja orientalistien tutkimukset levisivät suurina painoksina ajan julkiseen todellisuuteen avartuen yhdessä höyrylaivojen, junien ja lennättimien kanssa ennenkuulumattomalla tavalla sivistyneistön käsityshorisonttia. 1800-luvun loppupuoliskon aikana länsimaisen kulttuurin mittasuhteet olivat asettumassa uuteen valoon.⁹⁷ Myös Ervastian *Valoa Kohti* -teoksessa esittämät kristinuskon uudelleentulkinnat ovat palautettavissa tähän kutistuvan maailman kokemuksesta kertovaan viitekehykseen.

"Tavallisesti lasketaan, että meidän kiertotähdellämme asuu puolitoista tuhatta miljoonaa ihmistä. Koska kristittyjen lukumäärä nousee korkeintaan viiteen sataan miljoonaan, on siis ainakin kaksi kolmatta osaa koko maapallon asukkaista 'kastamattomia'. Paljon vielä riittää työtä katolisille ja protestantisille lähetyssaarnaajille, jos mielivät kääntää nuo jäljellä olevat tuhat miljoonaa 'ainoaan autuaaksi tekevään oppiin'. [...] On kerrassaan erehdys luulla, että 'pakanamaailma' olisi ilman uskontoa ja sen takia kristinuskon tarpeessa. Ilman uskontoa ei ole mikään kansa eikä kukaan ihminen tämän maan päällä, jollemme lukuun ota niitä, jotka vapaaehtoisesti ovat uskonnon hylänneet ja ruvenneet materialisteiksi ja jumalankieltäjiksi."⁹⁸

Ervast osoittaa sarkasmin keinoin, ettei kristinuskon esikoisasema ole globaaliin mittakaavaan asetettuna mikään itsestäänselvyys. Hän korostaa myös, ettei kulttuurinen mahti ole sidoksissa ainoastaan kristilliseen traditioon nostamalla esiin "Japanin, Kiinan, Intian ja Persian mahtavat valtakunnat, jotka eivät ole kristittyjä".⁹⁹ Ervast kiinnittää huomiota erityisesti Intiaan hinduismiin ja buddhalaisuuden kehtona ja korostaa näiden uskontojen "aikojen aamuun" katoavaa kirjallista perinnettä teosofisen ideologian ydinaineksena.¹⁰⁰ Teosofisen maailmankuvan tuli olla faktoihin perustuvaa modernia kansainvälisyyttä.

96 Owen 2003, 29–31.

97 Owen 2003, 21, 26–31.

98 Ervast 1988, 14.

99 *ibid.*

100 Ervast 1988, 15–16, 39–44.

"Näitä tosiseikkoja silmällä pitäen ei sovi enää meidän päivinämme – niinkuin tapahtui puolitoista vuosisataa sitten – tarkottaa yksinomaan kristinuskkoa kun on puhe uskonnosta yleensä. Kristinusko on vain yksi uskonto monesta.[sic] Tämä vertailevan uskontotutkimuksen ilmituoma tosiseikka on ensimmäinen totuus, jonka nykyaikainen teosofia tahtoo terottaa mieleemme."¹⁰¹

Vertaileva uskontotutkimus paljasti kristinuskon pitävän sisällään myös älyllisiä epäjohdonmukaisuuksia. Erityisesti oppi armovalinnasta tuntui modernin maailmankuvan kannalta auttamattoman vanhanaikaiselta. Ervast koki absurdiksi käsityksen autuaaksi tekevästä voimasta, joka olisi kristillisen kirkon yksinoikeus. Ajatus siitä, että kaksi kolmasosaa ihmiskunnasta koostuisi "kastamattomista kadotuksen lapsista"¹⁰², jotka olisivat automaattisesti tuomitut helvetin syövereihin, soti luonnontieteellistä kehitysoppia ja kaikkea järjellistä ajattelua vastaan. Ervastin mukaan "[...] koko väärinkäsitys johtuu siitä, että kristityt teologit tietämättömyydessään ovat sekoittaneet tiedon ja uskon käsitteet ja antaneet aivan luonnottoman merkityksen ilmoitussanalle".¹⁰³ Kristinuskon polttavin ongelma oli siis ennen kaikkea kirkolliskristillisuus ja sen järkähtämätön luottamus ilmoitettuihin dogmeihin. Niiden nojalla kirkko oli syyllistynyt itsevaltaiseen ylimielisyyteen. Se pyrki levittäytymään ja hankkimaan käännyttäisiä muita uskontoja ja kulttuureja halveksuen sekä vaati kannattajiltaan sokeaa uskoa omiin hierarkioihinsa auktorisoiden ne yksilön perisynnillä ja kadotuksen kauhuilla. Dogmaattisuus edusti Ervastille myös henkisen kehityksen kannalta epäedullista lyhytjännitteisyyttä sekä suoranaista elämän- ja sivistyksenvastaisuutta. Jos ihmiselämä oli lähtökohtaisesti tuomittu syntiseksi ja kuolemanjälkeinen pelastus riippui ainoastaan kristinopin tunnustamisesta, yksilön omilla pyrkimyksillä uudistaa itseään ja ympäristöään ei ollut mitään arvoa. Kaiken lisäksi kirkko ei antanut myöskään lunastusopilleen järjen avulla käsitettäviä perusteita. Entä jos pelkkä usko ei riittäisikään taivasosuuteen?

"Käännymme kristinuskon puoleen sellaisena kuin se meille opetetaan. Mitä kirkko vastaa? Tämä elämämme kaikkine suruineen ja vastuksineen onkin vain hetki ikuisuudessa, lyhyt koetusaika, joka hyvin käytettynä saa loppumattoman ilon palkakseen. Monet tuntevat lohduttautuvansa tästä uskosta, mutta toisia on, jotka pitävät sitä lapsellisena ja itsekkäänä: ehkä kärsimys seuraa aina olemassaoloa, voiko silloin olla puhe mistään korvauksesta? [...] Minkä takia kirjetetaan niin paljon ja puhutaan niin paljon ihmisen syntisyydestä? Onko nautinto aina ajatella hänen pahuuttaan? Ja ajatella sitä niin paljon, että hyvä unohtuu? Emme koskaan sillä menettelyllä luo onnea maailmaan, emmekä vie sivistystä eteenpäin."¹⁰⁴

Ervastille kirkolliset dogmat olivat ongelmallisia myös siksi, että ne edistivät kylmän

101 Ervast 1988, 16.

102 Ervast 1988, 14.

103 Ervast 1988, 24.

104 Ervast 1988, 35, 47.

tapauskonnollisuuden leviämistä. "Puustavi kuolettaa", hän totesi.¹⁰⁵ Valtioirkkojen monimutkaiset kytkökset eurooppalaisten yhteiskuntien syvärakenteisiin olivat muodostaneet mekanismin, joka hautasi alleen varhaisuskonnoissa esiintyneen aidon hengen. Ervastin uskontokäsityksen ytimessä onkin kokemus menneestä sankariajasta, jolloin yksilö ei ollut perisyntin tai kirkkojen kahleissa. Ervast tuntee valaistuneen individualismin sisältävän positiivista ja yli-inhimillistä voimaa, jonka teosofia haluaa tavoittaa.

"Teosofia tahtoo olla, mitä kristinusko, buddhanusko y.m. olivat ensimmäisinä alkuaikoinaan, mutta se nousee niitä vastustamaan semmoisina kuin ne nyt esiytyvät. Ne eivät enää ole samaa kuin alkuaan. Uskonnolliset järjestelmät ovat jäljellä, mutta henki niistä on kadonnut. Miksikä? Sen tähden, että uskonnoilla ei ole arvokkaita edustajia, ei ole muinaisten hierofanttien veroisia tulkitsijoita, jotka ymmärtäisivät symboolein ja vertauskuvain merkitykset, ei ole tietäjiä, jotka laulaisivat elämää muotoihin. Oppi muuttuu aina kivettyneeksi dogmatiikaksi, kun ei ole miestä joka tietää, mikä opin tarkoitus on. Sivuseikka korotetaan pääasiaksi, pääasia joutuu unohtuiksi. Siveellisen, henkisen elämän sijaan astuu kuollut 'usko' eräiden opinkappaleiden erehtymättömyyteen."¹⁰⁶

1800–1900-lukujen taitteen Suomessa kristinuskon henkinen tyhjentyminen oli koettavissa usealla eri kentällä. Vaikka vuosien 1870 ja 1889 lakiuudistukset olivat mahdollistaneet kirkosta eroamisen ja uusien protestanttisten kirkkokuntien rantautumisen, oli luterilaisella valtiokirkolla silti vankkumaton asema yhteiskunnan tukipilarina. Kansalaisoikeuksista nauttiminen edellytti kirkon sakramenttien suorittamista. Uskontunnustus ja ehtoollinen olivat pakollinen käytäntö virkamiesuraa aloitteleville, eikä ilman konfirmaatiota ja rippiä ollut mahdollista saada avioliittokuulutusta. Kirkolla oli sananvaltaa jopa taiteen piirissä; kristillisiä arvoja kyseenalaistavien kirjailijoiden apurahahakemukset kaatuivat usein pappissäädyn vastustukseen. Sivistyneistön keskuudessa ongelmaksi muodostui ajatus omantunnon vapaudesta. Valheellisen uskontunnustuksen turvin hankitut kansalaisetuudet tahrasivat yksilön sisäisen olemuksen, mikä tuntui erityisen raskauttavalta totuuksia etsivässä ajan ilmapiirissä.¹⁰⁷ Kristinusko oli muuttumassa kuolleeksi kirjaimeksi, jonka opit kaipasivat uudistusta.

Reformistisia virtauksia olikin ilmassa. Herätysliikkeiden mukana oli jo kaukaa 1700-luvulta asti kulkeutunut käsityksiä yksilöllisestä ja henkilökohtaisesta jumalasuhteesta, joka merkityksellistyi käytännön elämän kautta. Usein naisjohtoisina alkaneet herätysliikkeet integroituivat 1800-luvun aikana fennomaaniseen liikkeeseen ja kantoivat elävän uskon prinssiippiä kohti modernia. 1900-luvun alkuvuosina sen vaikutus tuntui erityisesti naisten organisoimassa sisälähetystyössä, jonka tarkoituksena oli levittää näkyvää ja toimivaa

105 Ervast 1988, 32.

106 *ibid.*

107 Juva 1960, 252–254, 261. Klinge 1968, 120. Haapala 1995, 36–37.

kristillisyyttä sekä ohjata yhteiskunnan vähäosaisia – ja samalla itse lähetystyöntekijöitä – hoivaavan huolenpidon keinoin kohti parempaa elämää.¹⁰⁸ Vaikka kristinuskoon kohdistui kritiikkiä, se ei tarkoittanut, että sivistyneistö olisi halunnut ajaa kristillisen opin kokonaan ulos eurooppalaiselta aatekartalta. Koulun ja kirkon kaltaisten arkkii-instituutioiden juurruttama kristillisuus ulottui niin syvälle sekä sivistyneistön että kansan mentaaliseen perimään, että sen täydellinen poissuodattaminen tuntui mahdottomalta.¹⁰⁹

Valoa Kohti kuvaa osaltaan tätä kompleksista suhdetta. Kriittisestä otteestaan huolimatta Ervast kuljettaa kirjan retorista ja sisällöllistä kaarta kristinuskon varassa. Hän siteeraa runsaasti raamattua korostaen erityisesti uuden testamentin solidaarista rakkaudenoppia ja havainnollistaa itämaisten uskontojen periaatteita vertaamalla niitä kristillisiin opinkappaleisiin. Raamatussa on myös jotain, minkä Ervast haluaa ehdottomasti säilyttää. Hän pitää vuorisaarnaa¹¹⁰ "maailmankirjallisuuden helmenä", joka puhuu "[...] rehellisyydestä, siitä armahtavaisuudesta, siitä puhtaudesta, joka vielä on niin kaukana ihmisten sydämistä".¹¹¹ Empaattisen, aistillisuudesta puhdistuneen rakkauden kokemus muodostui mystifioidun luontoon sulautumisen ohella tärkeäksi osaksi teosofista herätystä. Ervastille rakkaus oli fyysisen nautinnon sijaan keino aineen erottamiseksi hengestä ja tapa luoda siveellisesti latautunut yhteys toisiin.

"Se rakkaus on ikuinen, joka henkiä yhdistää. Uudelleen ja yhä uudelleen te, jotka olette lemмен siteillä olette toisiinne sidotut, saatte käsi kädessä kulkea elämän läpi. Yhä enemmän opitte toisianne tuntemaan, yhä syvemmäksi kasvaa rakkautenne, yhä hurmaavammaksi se onni, jonka toistenne silmistä löydätte."¹¹²

Paitsi henkisen rakkauden ihannointi, myös itsekkyyden ja aistillisuuden suitsiminen sitovat Ervastin käsitykset eräällä tasolla osaksi sisälähetystyön piirissä vallinnutta aatemaailmaa. Omien sanojensa mukaan hän arvosti herätysliikkeitä, joissa rakkaus- ja hyvyyskäsityksistä "[...] yleensä puhuttiin järkevämmin kuin kirkon opissa".¹¹³ Pirjo Markkola kuvailee vuorisaarnan elähdyttäneen myös pelastusarmeijan lähetysisaria heidän taistellessaan kaupunkien turmelusta vastaan. Markkolan ja Irma Sulkusen mukaan sekä sisälähetystoiminta

108 Sulkunen 1999, 65–78, 91–97. Markkola 2002, 25–28, 52–106, 365.

109 Haapala 1995, 36–38. Haapalan mukaan etenkin kansan sidos kristinuskoon oli hyvin vahva. Kristillisuus toimi arvokeskustelun lähtökohdaksi myös sosialisteilla, vaikka sosialismi sinällään perustuikin materialistiseen kosmologiaan.

110 Vuorisaarnan merkityksen korostaminen vie Ervastin lähelle vuosisadan vaihteessa vaikuttanutta tolstoilaisuutta, jonka pääapologeettana Suomessa toimi Arvid Järnefelt. Ks. Nokkala 1958, 28–78. Teosofian ja tolstoilaisuuden suhdetta käsitellään tämän tutkimuksen luvussa 4.2.

111 Ervast 1988, 36.

112 Ervast 1988, 87.

113 Ervast 1953, 111. Ks. myös Gullman 1991, 88. Vrt. Jokipii 1937, 19.

että raittiusliikkeen naisjäsenistö rakensivat 1900-luvun alussa uudenlaista yhteiskunnallista jaottelua, jossa naisten kollektiiviseksi tavoitteeksi määrittyi alkoholiin ja prostituutioon projisoituvan epäsiiveellisuuden muuttaminen kansakuntaa koossapitäväksi voimaksi. Sulkunen puhuu laajemmin feminiinisestä tehtäväkentästä, joka manifestoitui pyhyden mitat saaneeseen käsitykseen yhteiskunnallisesta äitiydestä ja jonka tunnusmerkkejä olivat juuri itsehillintä, fyysisen ja sielullisen puhtauden ihanne sekä toisaalta myös paatoksellinen taistelunvalmius lihan houkutuksia vastaan.¹¹⁴ Samat teemat ovat keskeisiä myös *Valoa Kohti* -teoksessa. Vaikka Ervast kaipaa muinaisten hierofanttien ja tietäjien kaltaisten poikkeusyksilöiden henkistä voimaa ja korostaa taiteellisen kauneus- ja hurmoskokemuksen merkitystä transsendenssin elävöittäjänä, hän tuntuu pyrkivän lainaamaan aatteellisia elementtejä myös feminiiniseltä sektorilta yhteiskuntaa ja uskonnollisuutta piinaavien ongelmien ratkaisemiseksi.

"Rakkaus asuu hengessä, se ei kuole kun muoto kuolee. Jos se muotoon on ollut kohdistuneena, se on kuolemansa ansainnut. Mutta mikäli se on todellinen, sikäli se elää. Olet äiti ja rakastat lastasi. Lapsesi kasvaa, vanhentuu. Rakkautesi muoto vaihtelee, henki on sama."¹¹⁵

Itsekkään aistillisuuden ylivalta, Virkamiesmaailman mekaaninen tapauskonnollisuus ja kristillisten hyveiden hukkuminen kirkollisen dogmaattisuuden puristukseen saattaisivat olla taltutettavissa luomalla kontakti empaattisen rakkauden ja elävän hengen täyttämään naiselliseen ulottuvuuteen.

2.3 Kristinuskon esoteerinen reformi

Ervastista pelkkä rakkaudenoppi ei silti riittänyt sellaisenaan sammuttamaan modernia totuudenkaipuuta. Kuten Pirjo Markkola toteaa, sisälähetysliikkeen ideologiaan kuului uudistushenkisyydestä huolimatta vankkumaton usko jumalan pelastavaan voimaan. Tämä soti Ervastin edistysihannetta vastaan; hän arvosti empaattisen rakkauden ideaalia osana elävän henkisyyden etsintää, mutta ajan älyllisiin vaatimuksiin se ei kyennyt vastaamaan. Samoin kuin tieteen negatiiviset ominaisuudet olivat muutettavissa esteettisen hurmoksen kautta, uskonnon täydellistämiseen oli sovellettava tieteen periaatteita.

"Teosofisen liikkeen tarkoitus ei ole ainoastaan käytännöllis-siveellistä laatua, kuten esim. pelastusarmeijan: semmoisen tarkoituksen saavuttamiseksi ei olisi tarvittu niin paljon – usein vaikeatajuisiakin – oppeja kuin itse asiassa teosofiset ovat. Mutta tarkoitus on, että ihmisen koko uskonnollinen sivistys voisi kohota ajan hengen tasalle, että hänen uskonsa voisi olla muodollisesti yhtä kehittynyt, älyllisesti yhtä varmalle pohjalle perustettu kuin on muukin aikamme tieteellinen sivistys."¹¹⁶

114 Sulkunen 1987, 159–164. Markkola 2002, 133–134.

115 Ervast 1988, 87.

116 Ervast 1988, 31–32.

Transsendenssi muuttui aistittavaksi ja käsitettäväksi kokonaisuudeksi kahden oppijärjestelmän avulla. Reinkarnaatio-oppi ja karman laki sulautuivat osaksi kansainvälisen Teosofisen Seuran ideologiaa 1870- ja 1880-lukujen taitteessa, jolloin seuran johto muutti päämajansa Yhdysvalloista Intiaan.¹¹⁷ Hindulaisuudesta ja buddhismista juontuvat opit esittelivät eurooppalaisille uudenlaisia käsityksiä paitsi kuolemanjälkeisestä elämästä, myös maanpäällisen elämän ja tuonpuoleisen suhteesta. Teosofisen Seuran esittelemä modifioitu reinkarnaatio-oppi muutti elämän ja kuoleman dynamiikan evoluution kaltaiseksi sykliseksi kehityskuluksi, jossa yksilö elettyjen elämien jalostamana lopulta saavuttaisi täydellisyyden. Karman laki oli puolestaan tieteellisiin kausaliteetteihin verrattava jatkumo, joka antoi mahdollisuuden kontrolloida kuolemanjälkeisiä tapahtumia ja reinkarnaatiokiertoa jo yksilön elinaikana. Jälleensyntymien konkreettisina todisteina toimivat muisti ja yksilön persoonallisuus. Muistin ulottuvuudet edustivat Ervastille kiistämätöntä näyttöä sielun olemassaolosta.

"Alituisenhan aivomolekyylit uudistuvat ja vanhat katoavat – pitäisihän niiden mukana myös kuvien (muistojen) kadota niistä tajunnan tiloista, joiden tekijöinä ne olivat. Mutta koska näin ei tapahdu, todisti se minusta, että 'minä' ihmisessä onkin joku toinen kuin vain aivoissa ilmenevä tajunta, että juuri tämä 'minä' säilyttää itsessään kaikki kuvat, jotka aivoissa ovat liikkuneet, sanalla sanoen muistaa."¹¹⁸

Ervastin mukaan sieluhypoteesin ja teosofian ongelmana materialistisia kriitikkoja vastaan oli kuitenkin muistin epäluotettavuus. Sen avulla ei voinut hankkia aatteen uskottavuuden kannalta elintärkeitä empiirisiä todisteita menneiden elämien tapahtumista, jotka olivat parhaassakin tapauksessa muuttuneet hauraiksi aavistuksiksi ja tunnelmiksi. Sen sijaan persoonallisuuden piirteet ja vaistomaiset tajunnantilat tarjosivat helpommin rekisteröitävää evidenssiä elämän ja kuoleman kiertokulusta. Karman lain syy-seuraussuhde tarjosi loogisia perusteita yksilön reaktioihin ja käyttäytymismalleihin. Menneisyyden muisto oli varastoituneena ihmisen koko olemukseen.

"Eikö ennen kärsimiesi vääryyksien katkera kokemus nyt aja jalon mieliharmin punaa poskillesi, kun näet toista syyttömästi loukattavan? Synnynnäinen luonteenme, synnynäiset taipumuksemme ja lahjamme juuri muodostavat muistomme menneisyydestä. Olisiko muu niin tarpeellinenkaan sielun kehityksen kannalta katsottuna?"¹¹⁹

Kristinuskon näkemyksiin verrattuna reinkarnaatio-opin ja karman lain avaamat näköalat

117 Owen 2003, 29–33. Leskelä-Kärki 2005, 254.

118 Ervast 1988, 68–69.

119 Ervast 1988, 70.

tuntuivat mullistavilta. Kuolema ei välttämättä ollutkaan kaiken loppu vaan tie korkeampiin olemassaolon muotoihin. Elämä sai sekin uudenlaisen merkityksen: sielunvaelluksen päämäärät eivät olleet riippuvaisia ulkoisista auktoriteeteista, kuten kirkon armovalinnasta, vaan yksilöllä oli vastuu omasta kohtalostaan. Omaehtoinen ponnistelu siveellisyyden sekä henkisen kehityksen hyväksi nopeutti kehityssykliä kiertoa, kun taas huono elämä tuli lunastettavaksi seuraavan inkarnaation myötä. "Ole ahkera, ja sinä edistyt. Ole laiska, ja elämä on kiertokulkua, jossa edistystä tuskin huomaa"¹²⁰, Ervast kirjoittaa. Teosofit näkivät järjestelmän demokratisoivana luonnonlakina, joka takaisi koko ihmiskunnalle väistämättömän edistyksen, toisin kuin itsekkyyteen ja lyhytjänteisyyteen sortunut kirkko tai sielutonta kehitysoppia saarnaava positivistinen tiede. *Valoa Kohti* esittää reinkarnaatio-opin ja karman lain juuri inhimillistä tasa-arvoa tukevin voimin. Ervastin mukaan sekä tiede että uskonnot ovat asettaneet olemassaololle kunnioitettavat päämäärät pyrkiessään etsimään totuutta, mutta ne eivät ole kyenneet ottamaan huomioon tai selittämään tyydyttävällä tavalla yksilöllisiä lähtökohtia ja niiden eroja.

"Näytti vääryydeltä, että Jumala – eli luonto – oli varustanut ihmisiä niin erilaisilla antimilla ja lahjoilla. Toinen syntyi nerona, toinen tyhmänä. Toinen oli hyvä jo kehdestä noustessaan, toisella oli kaikki maailman himot voitettavana. Kuinka silloin kaikilla ihmisillä voi olla sama päämäärä? [...] Eikä tässä ollut kysymys vain sisäisistä taipumuksista. Vaikuttivathan ulkoiset olot, jos mitkään, ihmisten kehitykseen."¹²¹

Teosofian kautta Ervast koki löytäneensä ratkaisun tähän eriarvoisen kehityksen ongelmaan. Hän korosti – kenties sivistyneistön kehitys- ja valistusoptimismia kritisoiden – ettei reinkarnaation ja karman lain ohjaama kehitys ollut pelkkää siveysoppia tai "[...] lahjakkaiden ihmisten unelma siitä, mikä ei todellisuudessa ollut"¹²², vaan vääjäämätön ja ennen kaikkea rationaalisesti todennettava mekanismi.

"Luonnonlaki käskää, että ihminen on tuleva täydelliseksi. Eikä ainoastaan joku Buddha tai Jeesus silloin tällöin, vaan kaikki, kaikki ihmiset tämän maan päällä. Jumalan tahto on todellakin, että kaikki ihmiset saavuttavat ihmiskunnalle määrätyn tarkoituksensa. Ei se ole vain siveysoppia, se on todellakin käytännöllinen totuus. [...] Ja mistä riippuu ihmisten erilaisuus? Siitä, että heidän minänsä ovat eri kehitysasteilla. Toinen on ennättänyt pitemmälle kuin toinen. Ei kukaan ole erityisesti suosittu. Ei kukaan synny nerona, joka ei kerran ole neroksi tullut, ja vähäkykyisimmälläkin on toivoa kerran saavuttaa Mestarin täydellisyys. [...] Eikö tämä oppi jälleensyntyästä (reinkarnatsioonista) eli ihmishengen uudistuvasta ruumiistumisesta ratkaise kaikkia arvoituksia, eikö se tuo oikeutta jälleen maailmaan?"¹²³

Jälleensyntymien kiertokulku ei pyrkinyt varmistamaan pelkästään kaikkien yksilöiden

120 Ervast 1988, 52.

121 Ervast 1988, 50.

122 Ervast 1988, 51.

123 Ervast 1988, 52–53.

lopullista täydellistymistä. Se sisälsi samalla lohdun elementin, joka selitti ja legitimoiti humanilla tavalla ihmiskunnassa vallitsevan epätasa-arvon. Teosofian näkökulmasta taloudellisten ja henkisten resurssien epäsuhtainen jako ei siis lopulta ollut sidoksissa edes inhimilliseen itsekkyyteen saati hallitsevan väestökerroksen suorittamaan sortoon, vaan kyseessä oli luonnon ilmentämän jumaluuden asettama fakta. Järkähtämättömydestään huolimatta teosofian jumalakäsitys sai karman lain läpi nähtynä positiivisen varauksen. Se ei ollut eriarvoisuutta ylläpitävä voima, jollaiseksi kristillinen jumala koettiin, vaan sallivuuden ilmentymä, joka mahdollisti yksilölle uudenlaisen toimintavapauden niin aineellisen menestyksen kuin henkisen ulottuvuudenkin suhteen. "Teoillamme siis taomme onnemme – kukin on oman onnensa seppä; ei mikään ulkonainen jumalallinen mahti paranna maallisia olosuhteitamme."¹²⁴ Toisaalta sen kautta oli mahdollista säilyttää kristillisyyteen rinnastuva usko tuonpuoleiseen, jonka edessä kaikki olisivat yhdenvertaisia. Ervast siteeraa raamattua kiteyttääkseen karman laissa ja reinkarnaatiosykleissä toteutuvan solidaarisuuden: "Kukaan ei ole hylätty, kukaan ei halveksittu. Jumala rakastaa kaikkia yhtä paljon, hän 'antaa aurinkonsa koittaa niin pahoille kuin hyvälle ja antaa sataa sekä väärille että vanhurskaille'"¹²⁵

Vaikka reinkarnaatio-opin ja karman lain periaatteiden tarkoituksena olikin sovittaa teosofian aatteet modernin tieteen asettamiin vaatimuksiin, Ervast rakentaa niille myös suoran yhteyden kristinuskon ytimeen. Samoin kuin rakkaudenoppi, myös reinkarnaatiosykli ja karma saavat hänen käsityskartallaan ennen kaikkea kristillisyyttä uudistavan merkityksen. Se jumalallinen kipinä, joka yksilössä herää luonnon nostattaman sulautumisen tunteen tai puhtaan rakkauden myötä, on mahdollista jalostaa kuolemattoman hengen ja täydellisen totuuden ilmentymäksi myös kristinuskon asettamista lähtökohdista käsin. Ervast muistuttaa reinkarnaatio-opin olleen osa alkukirkkoa aina vuoden 553 Konstantinopolin synodiin asti ja laskee Pyhän Augustinuksen ja Pyhän Hieronymuksen kaltaisten kirkkoisien kuuluneen sen kannattajiin. Ervast kirjoittaa reinkarnaation jääneen kuitenkin muiden oppien jalkoihin: "Tietysti pyhäin isäin täytyi tuomita jälleensynnyntäoppi vääräksi, sillä eihän muuten lunastusoppi, armovalinta ja sen semmoiset olleet mistään kotoisin."¹²⁶ Reinkarnaatio-oppi oli silti yhä löydettävissä kristinuskon kirjallisesta traditiosta, symboleihin ja piilomerkityksiin verhottuna:

"Useimmat lienevät kuitenkin sitä mieltä, ettei reinkarnatiosioppi kristikunnassa voi saada jalansijaa, niin kauan kuin tahdomme olla kristittyjä, sillä 'eihän Jeesus semmoista koskaan opettanut eikä kirkkomme siitä mitään

124 Ervast 1988, 54.

125 Ervast 1988, 53.

126 Ervast 1988, 62.

tiedä!' [...] Yksi puoli suurten uskonnonopettajain elämästä on meiltä jäänyt aivan unohtuiksi: se, että heidän opetuksensa ja vaikutuksensa ei rajoittunut yksinomaan julkisiin saarnoihin. [...] On paljon siveellisiä totuuksia, joita voi julistaa sinänsä. Sekä Jeesus että Buddha saarnasivat peittelemättä ihmisten veljeyttä ja synnin turmiota. Mutta on toisia oppeja, joita kaikki eivät käsittäisi ja jotka ovat auenneet vain niiden käsitettävissä, joiden silmät ovat jo auenneet. Pitäisikö näiden jäädä ilman ravintoa? [...] Ei, kaikkien kaipuu on tyydytettävä ja sentähden tulee opetuskin erilainen.[sic] Osaksi se on yleistä, kaikille omistettua (*eksoteerista*) osaksi se on yksityistä, erikoisia tarpeita varten sovellettua (*esoteerista, salaista*)."¹²⁷

Ervast haluaa osoittaa raamatun sisältävän runsaasti salattua tietoa. Hän pitää erityisesti evankeliumeja teksteinä, jotka ovat "[...] parhaasta päästä henkisten totuuksien kuvannollisia ja vertauskellisia esityksiä". Vaikka hindujen ja buddhalaisten pyhät kirjoitukset olivatkin teosofisen ajattelun kulmakiviä, myös raamattua seuraamalla saattoi olla mahdollista löytää nämä henkiset totuudet, uskonnollisuuden ja etenkin kristinuskon todelliset piirteet. Niiden paljastamiseksi oli vain otettava käyttöön salatieteellinen lähestymistapa. Yhdeksi *Valoa Kohti* -teoksen päätendensseistä nouseekin eräänlainen kristinuskon esoteerinen reformi. Raamatun salaisten symbolimerkitysten avauduttua kristilliset opit muuttuisivat ihmisyyttä kahlitsevista dogmeista tulevaisuuden yhteiskunnan rakennusaineeksi. Ervast uudelleenmäärittelee erityisesti uuden testamentin suosiman "taivaan valtakunnan" käsitteen. Esoteerisesti tulkittuna taivas ei olisi enää kirkon jakama armopala, johon kaikki elämä ja toiminta pysähtyy, vaan symboli uuden inhimillisen eksistenssin muodolle, jota kohti ihmiskunta kulkee reinkarnaatioopin ja karman lain ohjaamana. Hänen ajattelustaan voi poimia hyvin radikaalin pohjavireen: vertauskuvallisen merkityksen saaneet taivaan ulottuvuudet olisivat lopulta koettavissa maan päällä.

"Tähän asti sitä (taivaan valtakuntaa AH) on yksinomaan katsottu tarkottavan kuolemanjälkeistä oloa, mutta nyttemmin – ja tämä käsitys on saanut alkunsa kirkon ulkopuolelta – aletaan uskoa, että Jeesus sillä sananparrella myös on tarkottanut yleistä ihmisten veljeskuntaa, sellaista aikaa, jolloin kaikki ihmiset elävät keskinäisessä rauhassa ja sovussa ja jonka tuloa ihmiskunnan tehtävä on jouduttaa."¹²⁸

Maanpäällistä taivaan valtakuntaakin psykologisesti vetoavampi saattoi kuitenkin olla konsepti, jonka Ervast tarjosi kristillisen kadotusopin korvaajaksi. Ajatus kuolemasta ja ikuisesta kadotuksesta oli sukupolvien ajan ravistellut eurooppalaisen yksilön tajuntaa. Myös suomalaisessa kulttuurikontekstissa herätysliikkeiden kanavoima huoli sielun pelastumisesta ja minuuden vähäpätöisyydestä korkeampien voimien edessä oli 1900-luvun alkuvuosina jo hitsautunut osaksi sekä sivistyneistön että kansan kokemaa perusahdistuksen tunnetta.¹²⁹ Ervast halusi nousta tätä syvään juurtunutta pelkoa vastaan. Hänestä tieteen jalostama moderni

127 Ervast 1988, 55–57.

128 Ervast 1988, 61, 74.

129 Siltala 1992, 11,17, 27–31, 429–432. Sulkunen 1999, 136–137. Sulkunen 2003, 247.

ajattelu energiaperiaatteineen ja aineen häviämättömyyden lakeineen oli onnistunut valaisemaan tuonpuoleisen salaisuuksia. Tulikivenkatkuisen kadotusopin älyllinen kestävämyys oli muuttamassa kuoleman syvyydet konservatiiviseksi abstraktioksi, johon oli ladattuna kiusallisen paljon vaikutusvaltaa.¹³⁰ Teosofian avulla reformoidun uskonnollisuuden tehtävänä oli mitätöidä helvetin kauhut. Esoteerisen tulkintatavan suojissa kuoleman valtakuntaa olisi mahdollista lähestyä pystypäin ja edistysihannetta unohtamatta. "Pelottaako tämä ajatus? Ei sen pitäisi pelottaa muita kuin uskonnollisia sentimentalistejä. [...] Tunnen povessani jumalallisen kipinän. Eikö kannata elää ja kuolla antaakseen sen kipinän kasvaa ja kehittyä?"¹³¹ Karman laki ja reinkarnaatio-oppi toimivat myös kuoleman yhteydessä positiivisina katalyytteina; sen sijaan että kuolema olisi ikuisen tuskan täyttämä tulinen pätsi, teosofian syklinen käsitys transsendenssista teki siitä eräänlaisen välitilinpäätöksen, jonka turvin ihmisessä piilevät jumalalliset voimat latautuisivat uudelleen.

"Tarkastakaamme nyt lyhyesti, mitä teosofiset opit puhuvat 'tuntemattomasta rajamaasta'. Mitään todellista kuolemaa tietysti ei ole, henki vain vaihtaa olotilaansa ja ympäristöään. Kaikille tuttu uni on itse asiassa pienoiskuva kuolemasta eikä kuolema eräältä kannalta katsottuna ole muuta kuin virkistävä unennäkö. [...] Niinkuin päivän työstä väsyneinä laskeudumme lepoon, niin kuoleman portit avaavat hengelle taivaan, jossa se saa vaivansa unohtaa, miettiä kokemuksiaan ja valmistautua uuteen elämäntyöhön.

Ervastin käsitykset tuovat esiin kuolema- ja helvettikuvaston sisältämän voimakkaan psykodynaamisen jännitteen, joka modernin rationaalisuuden esiinmarssista huolimatta tuntui yhä varjostavan hänen aikalaistensa ajattelua. Teosofian esittelemä mekanismi kuolemanjälkeisten mysteerien avaamiseksi on hyvin konkreettinen; se yhdistelee seikkaperäisellä tavalla tieteen kiistämättömiä saavutuksia uskonnollisiin elementteihin lieventääkseen kenties yhtä käsinkosketeltavalta tuntunutta helvetin pelkoa. Ervastin mukaan kuoleman jälkeen minätajunta ei haihtuisi olemattomiin vaan jättäisi ruumiin hyvässä järjestyksessä, ensin eetteri-, sitten astraaliruumiin kantamana.¹³² Hän korostaa kuoleman salaperäistä kammottavuutta hälventääkseen erityisesti sitä, että näiden elementtien olemassaolosta on saatavilla empiiristä todistusaineistoa.

"Eikä tämä ole mikään perätön arvelu, mikään salaisen filosofian otaksuma vain. Henkiruumiin olemassa-olo on kokeellisesti todistettu. Puhumattakaan spiritistisistä ilmiöistä, klärvoajantien näöistä ja okkultistien kokemuksista, jotka vapaasti liikkuvat astraaliruumiissaan, tahdon vain mainita, että tieteellisten kokeilijain on onnistunut valokuvata yhtä ihmisen fyysilliselle silmälle näkymätöntä salaruumista."¹³³

130 Ervast alleviivaa toistuvasti elämän ja kuoleman rajapintojen psykologista merkitystä. *Valoa kohti* -teoksessa hän kuvaa kuolemanjälkeisten tapahtumien olevan yksi "[...] elämän tärkeimmistä kysymyksistä". Ks. Ervast 1988, 75.

131 Ervast 1988, 74.

132 Ervast 1988, 77–81.

133 Ervast 1988, 78.

Astraaliruumiiseen verhoutunut tajunta ei olisi kuitenkaan vapaa suuntaamaan kohti uutta jälleensyntymää ilman päättyneen elämän puntarointia ja sovitusta. Tätä varten olivat olemassa tiibetinkielellä nimetty devakhan, joka oli rinnastettavissa taivaaseen, sekä sanskritista lainattu kamaloka-käsite, joka toimi teosofisessa opissa eräänlaisena kiirastulena. Kamalokan läpi kulkeva henki puhdistuisi kaikista himoistaan ja maanpäällisistä toiveistaan. Aistillisten himojen riivaamalla sieluilla prosessi kestäisi pitkään ja olisi Ervastin mukaan hyvinkin rinnastettavissa kristilliseen helvettiin. "Arvattavasti tämä tila saattaa tuntua monestakin alussa helvetiltä; juoppo kärsii tantaluksen tuskia, kun mielikuvituksensa loihtii esiin iloisia juominkeja, joista hän ylikuonnollisen voiman pakosta temmataa pois: samaten hekumoitsija ja irstas."¹³⁴ Karman lain ääntä elämänsä aikana kuunnelleet selviäisivät puhdistautumisesta vaivattomasti ja suuntaisivat irstailijoita nopeammin kohti devakhania, jossa kirkastunut henki sai nauttia pyyteettömästi suorittamistaan teoista. Devakhanin paratiisillisuus ei silti ollut vielä korkein saavutettavissa oleva olotila, vaan osa puhdistumisprosessia. Hengen tavoitteena oli jättää taakseen kaikki persoonallisuuteen liittyvät olomuodot. Vasta täydellisen tyhjentyksen jälkeen se saattoi yhtyä korkeimpaan tajuntaan, atmaan, joka edusti tapahtumaketjun huipentumaa.¹³⁵

Teosofian kautta avautuva kuolemakäsitys tarkoitti Ervastille hyvin perustavanlaatuisia uskonnollisen ajattelun uudistusta. Esoteerinen näkökulma kääntäisi kristillisen kadotusopin tematiikan käytännössä pääläelleen. Kuoleman jälkeen henki ei joutuisi kadotuksen riepotelevaksi tahdottomana ja voimattomana. Se kykenisi hallitsemaan tuonpuoleista paitsi elinaikanaan myös henkiolentona, jos jalostuminen olisi kyllin pitkällä. Yksilön voima olisi kuoleman mahtia suurempi. Helvetin sijasta tuonpuoleisessa odottaisi rakkauden ja omaehtoisen kehittymisen ulottuvuus. Ervast kiteyttää kuolemanjälkeisen elämän kuvauksensa kuitenkin muistutukseen yksilön velvollisuuksista kollektiivista edistystä ja ihmiskunnan yhteisiä päämääriä kohtaan. Edes kuoleman voittaminen ei saisi johtaa yksilöä harhaan modernin teosofian solidaarisesta ytimestä. Kadotuksen pelosta vapautuva psykodynamiikka ei ollut pelkästään yksityinen voimavara, se täytyi muuntaa yleishyödylliseksi kasvuenergiaksi.

"Sellainen on pääpiirteissä jokaisen ihmisen kohtalo kuoleman jälkeen. Jospa tieto siitä voisi levitä matalimpaankin majaan, köyhimpäänkin kotiin, että poistuisi ikipäiviksi kuoleman pelko ja helvetin kauhu, että lapsen mieli tulisi vanhaan ja nuoreen, rajaton luottamus Jumalaan, jonka tahto on kaikkien pelastus. Ja jospa se

134 Ervast 1988, 82.

135 Ervast 1988, 85.

tieto herättäisi jokaisen ymmärtämään, että ihmiskunnan pelastus on hänen hartioillaan, että pieninkin voitto hiljaisuudessa on samalla voitto sille jumaluuden Hengelle, joka kaikissa on yhteinen."¹³⁶

Ajatus uudesta ja paremmasta yhteiskunnasta on vaivatta palautettavissa Ervastian lähipiiristään ammentamaan idealismiin. Raittiusliikkeen, ylioppilaiden, taitelijoiden, työväenpuolueen ja kansallisuusaktivistien joukoista nousi voimakkaita kannanottoja, jotka pyrkivät kukin määrittelemään omat näkemyksensä mahdollisuuksista ja keinoista, joihin tukeutumalla ratkaisevat kehitysaskleet olisi mahdollista ottaa.¹³⁷ Ajalle tyypillistä oli myös usko pieniin, valistuneisiin etujoukkoihin, joiden vastuulla kollektiivien hyvinvointi lepäsi. Sivistyneistö uskoi omiin ihanteisiinsa ja pyrki ajamaan ne ylhäältä käsin kohti massoja, mutta 1900-luvun alkuvuosina työväenliike alkoi yhtä lailla profiloida itsensä ihmiskunnan pelastajan rooliin osin raittiusliikkeistä saatujen kokemusten kautta, osin kautskylaisen sosialismin oppien ja yhä voimakkaana tuntuvan kristillisen arvomaailman innoittamana.¹³⁸ Molempia ryhmittymiä lähellä olleen Ervastian teosofiatulkintoista on mahdollista erottaa samankaltaisia teemoja. Vaikka kristinuskon esoteerisen reformaation lupaama tulevaisuus kuuluisikin kaikille, sen lunastaminen tapahtuisi sisäisesti valistuneiden poikkeusyksilöiden varassa. Hän antaa ymmärtää, että totuutta etsiville asetetaan erityisvaatimuksia, mutta toisaalta heidän saavutettavissaan olisi myös erityisasema. Ervast piti teosofeja tällaisena etujoukkona ja rinnasti esoteerisesti herkästyneet yksilöt Jeesuksen opetuslapsiin, "[...] jotka olivat häntä henkisesti lähempänä kuin muu kansa ja nauttivat erityistä opetusta hänen suustaan".¹³⁹

Valoa Kohti -teoksessa Ervast ei sido itseään näkyvästi mihinkään tiettyyn ryhmittymään, vaan pyrkii kenties tietoisestikin rakentamaan teosofiasta mahdollisimman laajaa yleisöä kiehtovaa, uudenlaisen henkisyiden tiennäyttäjää. Kirjailijaliiton teokselle myöntämä palkinto tukee jossain määrin tällaista tulkintaa. Samalla *Valoa Kohti* kiertyy tukemaan olettamusta suomalaisen teosofian omintakeisista ja osin kansalaistoimintaan sulautuvista ääriviivoista, mikä korostaa myös teoksen mystistä pohjavirettä. Jos englantilaisen okkultismin leimallisimpia piirteitä oli Alex Owenin tulkintoja kärjistäen eräänlainen salatieteellinen kolonialismi, yksilön kohottaminen koko universumin hallitsijaksi ihmispsyken ja luonnon sisältämät salatut voimat alistamalla,¹⁴⁰ *Valoa Kohti* määrittelee suomalaisen teosofian perusponsiksi siveellisesti kestävä yhteyden tavoittamisen sekä kollektiivisuuteen pohjaavan

136 ibid.

137 Anttila, Kauranen, Löytty, Pollari, Rantanen & Ruuska 2009, 24–31.

138 Laine 1951, 200–202. Soikkanen 1961, 137–149. Sarajas-Korte 1966, 31. Ehrnrooth 1992, 99.

139 Ervast 1988, 58.

140 Owen 2003, 19, 77–78, 248.

edistysoptimismin, joka ei sortuisi uskonnollisiin hämäryyksiin vaan toimisi myös modernia älyä tyydyttävänä konkreettisena elämänohjeena. Okkultistisiksi tulkittavat teemat, kuten kuolemanjälkeistä elämää esittelevän kappaleen perusteella käy ilmi, saavat nekin pohjimmiltaan mystistä kaikkisyhteyttä tukevan muodon. Salatun tiedon tehtävänä on johtaa yhdessä tieteen eturintaman kanssa koko ihmiskunnan kehitystä kohti symbolista taivaan valtakuntaa.

3 UUDEN SUOMALAISUUDEN USKONTO?

3.1 Teosofia taiteilijoiden uskontona

Eino Leino pyrki uuden vuosisadan koittaessa Ervastin tavoin hakemaan toiminnalleen uusia suuntia. Hän oli saapunut Helsinkiin nuorena ylioppilaana vuonna 1895 ja tutustunut veljensä Kasimirin välityksellä pääkaupungin taiteilijaeliittiin. Kasimir Leinon lisäksi Akseli Gallén-Kallelan, Arvid Järnefeltin, Juhani Ahon ja J. H. Erkon kaltaiset kulttuurivaikuttajat olivat ryhmittyneet kuusi vuotta aiemmin perustetun "Päivälehdessä" ympärille käyden sen toimituksesta käsin kirjallista kamppailua taiteellisten, poliittisten ja aatteellisten uudistusten puolesta. "Päivän piiriksi" kutsutun ryhmän ideologiseen arsenaaliin kuuluivat luonnontieteellisen ajattelun sävyttämä ja yhteiskuntakriittisyyttä korostava realistinen taidekäsitelmä sekä nuorsuomalaisen aatteen sisältämät ihanteet kansainvälisyydestä, tasa-arvosta, uskonnonvapaudesta, sosiaalisista reformeista ja suomalaisen kulttuurin läpimurrosta.¹⁴¹ Leino löysi nopeasti henkisen kotinsa "Päivälehdessä" riveistä. Häneen vaikutti suuresti piiri, jossa "[...] jokaista totuutta tutkittiin, oliko se oikea vai väärä, jokaista auktoriteettia kolkutettiin, oliko se terve vai madonsyömä".¹⁴² Leino astui itse lehden palvelukseen vuonna 1899 toimien pääasiassa teatterikriitikkona ja pakinoitsijana.¹⁴³

Päivän piiristä virrannut optimismi alkoi kuitenkin tyrehtyä Leinon tajunnassa hyvin pian tämän jälkeen. Keisarillisen Venäjän käynnistämät yhtenäistämistoimet muodostivat ulkoiset puitteet prosessille, joka horjutti sivistyneistön kansallis- ja kehitysoptimistista intoa. Kyseenalaistamaton uhraaminen kansallisen yhtenäisyyden alttarille alkoi vaikuttaa

141 Leino 1965, 265–270. Onerva 1979, 91–96, 138. Sallamaa 1999, 85, 87–89.

142 Leino 1965, 266–267.

143 Sallamaa 1999, 88.

epäilyttävältä, jopa naiivilta. L. Onerva kuvailee Leino-elämäkerrassaan 1900-luvun alun tunnelmia ja kirjailijan suunnanmuutosta, joka kanavoitui etenkin runokokoelmiin. Hän toteaa Leinin löytäneen näinä vuosina täysipainoisen runoilmaisun, joka karisti yltään isänmaallisen paatoksen ja tunkeutui kohti yksilössä piileviä syvyyksiä.¹⁴⁴ Onerva siteeraa ruotsinkieliseen kirjailijasiipeen ja myös Leinin henkilökohtaisiin ystäviin kuuluneen Olaf Homénin analyysia tästä lyyrisestä nahanluonnista:

"Runoilija, joka uraansa alkaessaan selitti, että taiteilijan täytyy olla kansansa johtaja, sotamies ja pappi, on ruvennut vähitellen aavistamaan, että hänellä on muitakin velvollisuuksia kuin tehdä yhtämittaista työtä kansan ylösrakentamiseksi. Hän on huomannut moraliseeraamisen vaarat ja koettaa vapautua. Hän pyrkii uudistamaan itseään. Tämä pyrkimys on alkanut sopivalla hetkellä. Leino on tavannut ominaisuuden, joka on hänen temperamentinsa pääominaisuuksia, joka versoo hänen sisimmästä olemuksestaan. Tällä tarkoitan hänen taipumustaan laajentaa runokuvansa yleisiksi symboleiksi."¹⁴⁵

Vaikka Homénin viittaus symboleihin liittääkin Leinin läpikäymän muutosvaiheen osaksi laajempaa kirjallisuudessa tapahtunutta aatemurrosta, joka nosti symbolistisesta maalaustaiteesta vaikutteita ottaneen ja kansalliseksi uusromantiikaksi nimetyn virtauksen realismiin manttelinperijäksi,¹⁴⁶ ei Leinin siirtymä kohti symbolistista ilmaisutapaa ollut pelkästään tyylikeinoiniin rajoittuva muutos. Se ulottui koskemaan myös taiteilijan itsemäärittelyä ja maailmankuvan perustaa. Tässä jaksossa tarkastellaan, millaisia liitoksia Ervastian *Valoa Kohti* - teoksen perusteella hahmottunut moderni suomalainen teosofia muodostaa Leinin muuttuvan maailmankuvan kanssa. Pyrin myös vähitellen laajentamaan tulkintakehystä kohti kollektiivisempaa ulottuvuutta ja kysyn Leinin välittämän yksilötason perusteella, miten sivistyneistö saattoi hyödyntää teosofista ideologiaa osana ympäröivän todellisuuden mielekästä jäsentelyä.

1880-luvulla kukoistanut realismi oli Leinin mukaan kangistunut vähitellen ympäröivän maailman rekisteröijäksi, joka oli mahdollisimman tarkkaa ja arvoneutraalia esitystapaa ihannoidessaan onnistunut murtamaan harhaanjohtavia ihannekuvia, mutta laiminlyönyt pahoin yksilön persoonallisuuden. Pedanttiin objektiivisuuteen ja luokittelevaan analyysiin luottavien taiteilijoiden kautta oli noussut esiin kylmä ilmiöpaljous, josta ei saanut vastauksia elämää koskeviin ongelmiin. Alkava 1900-luku halusi selvittää olemassaolon ontologiset arvoitukset ja tuntea ihmispsykyen moniulotteisen voiman. "Jumalat meitä kaikesta normeja antavasta, mittapuisesta estetiikasta varjelkoot!" huudahti Leino etsiessään realismin kadottamaa

144 Onerva 1979, 177–178.

145 Onerva 1979, 169–170.

146 Sarajas 1962, 93–114. Rojola 1999, 185–189.

henkilökohtaista tunneulottuvuutta.¹⁴⁷ Jokin ihmistä suurempi näyttikin tulleen runoilijan avuksi. Leino koki löytäneensä ainekset uuteen, yksilöystävällisempään ideologiaan korkeammista voimista, jotka täydentäisivät luonnontieteellisen ajattelun käynnistämää kehityslinjaa:

"[...] realistinen katsantokanta jättää tässä suhteessa huomioon ottamatta, että mekaaninen maailmanjärjestyskin kätkee itseensä erään äärettömyyden, jonka salaperäisen tuntemattomuuden myös täytyy saada sille kuuluva sija sitä tulkitsevassa taiteessa ja kirjallisuudessa. Tuon äärettömyyden voi kukin ihminen havaita välittömimmin omassa sielussaan."¹⁴⁸

Samanlainen yksilön ja jumalallisen rajapinta avautuu myös vuonna 1902 ilmestyneessä runokokoelmassa *Kangastuksia*, joka L. Onervan mukaan kiteytti Leinon uudistuneen taiteilijaidentiteetin. Leino ei ollut enää sama "[...] repivän ivan ja erittelyn mies",¹⁴⁹ joksi hän Kasimir-veljen esimerkin mukaisesti oli yrittänyt nuorempana tulla. Hän tunsu niin itsensä kuin modernin yhteiskunnankin kaipaavan jotakin uskonnollista ja pyhää selvitäkseen muutosten tuottamasta paineesta. Leino kirjoitti kesällä 1902 Freya Schoultzille kuvaten kasvavaa tarvettaan mystisen kaikkyyhteyden kokemiseen: "Minussa on aina ollut hämärä kaipaus rajattomaan. Ajatukseni päätyvät aina metafysiikkaan, kaikkien muotojen ja aitausten taakse, niin myös tunteeni. Tahtoisin elää elämäni sekunnissa. Tahdotko Sinä antaa minulle sen sekunnin?" *Kangastuksia*-kokoelman avausruno *Jumalan tammi* kertoo sekin vapauttavasta transsendentin kokemuksesta:

"Pois viha, pois kateus,
karkotkaa katalat kiistat
haihtukaa elämän huolet
sekä järjen jäiset tuumat!
Yön elämä ympärillä
tyynny! Tyyntykää inehmot!
Raukene ratasten räiske
sekä seppojen jyrinä!
Minun on mieleni kuullakseni
Luoja suuren puun puhetta."¹⁵⁰

Leino käyttää hyvin samantyyppistä kuvastoa kuin Ervast pohtiessaan uskonnollisten tuntemusten ja jumalokokemuksen syttymistä. Ervast kirjoitti *Valoa Kohti* -teoksen johdantoluvussa arjen räsitusten aikaansaamasta hengen kutsusta, jonka myötä ihminen

147 Leino 1983, 195. Ks. Tarkiainen 1962, 266–267.

148 Leino 1983, 183.

149 Leino 1965, 194.

150 Leino 1986, 174.

havahtuu kuulemaan sisäisen jumaluutensa ääntä. *Jumalan tammi* -runo tuo esiin lähes identtisen tematiikan. Leinon symboliikka rakentaa näkymän hektisestä elämänpiiristä, jonka Jumalan tammen humina äkisti seisahduttaa. Pysähdyksen tilassa on läsnä mikro- ja makrokosmosten yhteys, jota Erik Gullman pitää teosofisen maailmankuvan perusjakona.¹⁵¹ Leino käyttää yksilön ja maailman välistä resonanssia tämän yhteyden allegoriana. Sama jumalallinen ääni, joka kuuluu maailmankaikkeudessa, ravistelee myös ihmistä: "Tarinoi Jumalan tammi: / 'Olen toiminnan tohina / kaaoksessa kaikkeuden / kohtalon kohina olen / puhki ihmisten povien."¹⁵²

Ervastin ja Leinon kuvauksia henkisestä heräämisestä yhdistää myös vahva emotionaalinen lataus. Kauneuskokemuksen avaama kaikkisyhteyden tunne oli Ervastille itkun ja haikeuden, mutta toisaalta ekstaattisen riemun täyttämä olotila, Leinon tekstissä jumalalokemus muodostuu tuskantäyteiseksi aistimukseksi. Tuskalla on kuitenkin jalostava päämäärä: "Humisen huolia sinulle, / surun annan aateluutta, / vaivan kalvavan vakautta, / ylevyyttä ylhän tuskan."¹⁵³ Leino pitää henkistä kärsimystä hintana, joka taiteellisesta luomisvoimasta täytyy maksaa. Tässä yhteydessä hänen käsityksensä sävy poikkeaa hiukan Ervastista, joka *Valoa Kohti* -teoksessa piti taiteilijoiden inspiraatiota autuutena ja rinnasti sen pyhällä hengellä täyttymiseen.¹⁵⁴ Leinolle jumalan tammen edustamat voimat ovat ankaria ja saattavat vaatia raskaan uhrin: "Saa vaiva sanoiksi, / virret vierivät huulilta urohon, / mies itse haoksi muuttui, / puuttui puuksi paikallensa". Uskonnollinen elämys saa armottomuudestaan huolimatta sijansa yksilöllisyyden ja taiteen olemusten perustasta. Leinon jumala kanavoii individualistista energiaa, joka oikeuttaa taiteilijan työn ja olemassaolon.

"Vaikes tammi taideniekan.
Seisoi mies aholla yksin,
yössä aukean elämän.
Tunsi polttavan povensa,
sydämensä seisahduttavan
vaivasta sanattomasta
ailuista ankarasta.

Pyhä on hetki hengen tuskan."¹⁵⁵

Millaisia vaikutussuhteita teosofian ja Leinon uuden taiteilijaidentiteetin välille on lopulta

151 Gullman 1991, 5–8.

152 Leino 1986, 175.

153 ibid.

154 Ervast 1988, 12.

155 Leino 1986, 175–176.

mahdollista rakentaa? Erik Gullmanin mukaan runoilija oli vuodesta 1901 lähtien nähty teosofisiin esitelmätilaisuuksiin kokoontuneen yleisön joukossa, joten hänellä oli kriisivuosiensa aikana elävä kosketuspinta liikkeen ideologiaan ja samalla suomalaisen teosofian syntyprosessiin.¹⁵⁶ Leinon läheisimpiin ystäviin kuulunut Aino Thauvón-Suits korostaa kuitenkin uskonnollisuuden kokonaisvaltaista merkitystä runoilijan maailmankuvan pohjavireenä. Muistelmateoksessaan *Tuntemani Eino Leino* hän puhuu Leinon credosta, joka kantaa tämän lyyristä tuotantoa 1900-luvun alusta aina viimeiseen, vuonna 1924 ilmestyneeseen *Shemeikan murhe* -kokoelmaan asti.¹⁵⁷ Thauvón-Suits muistelee Leinon muuttaneen olemustaan kameleontin lailla. Näiden muutosten mukana vaihtui myös hänen uskonnollisuutensa luonne: Leino ikään kuin eli runohahmojensa elämää muuttuen paheellisesta jumalankieltäjästä hengen täyttämäksi tietäjäksi luomiskausien nousujen ja laskujen vaihdellessa. Ensimmäisen maailmansodan vuosina hän oli tunnustanut uskonsa Thauvon-Suitsille sanoen: "Tiedän että Hän on olemassa. Laki tai Logos, Henki tai Herra, Brahma tai Jehoova, nimitän Häntä puolestani mieluimmin Jumalaksi."¹⁵⁸ Tällainen credo on linkitettävissä suoraan Ervastian *Valoa Kohti* -teokseen ja teosofian edustaman vertailevan uskontotutkimuksen tuottamaan synkretistiseen uskontokäsitykseen. Toisaalta Thauvón-Suits näkee Friedrich Nietzschen filosofian ja kotoa omaksutun kristillisen lapsuudenuskon vaikuttaneen yhtä lailla Leinon ajatteluun.¹⁵⁹

Kangastuksia-kokoelman kautta avautuu Thauvón-Suitsin kuvaukseen mainiosti sopiva tulkintahorisontin avaruus. Teos sisältää runsaasti teosofiseen retoriikkaan istuvia teemoja. Yksilön ja maailmankaikkeuden välinen yhteys saa useita eri muotoja vaihdellen *Aika*-runon sankarin – joka on "kasvoiltaan kuin Buddha"¹⁶⁰ – kamppailusta aikaa ja kuolemaa vastaan *Väinämöisen laulun* karman laista ammentavaan syklisyyteen. Runo tuo jälleen ilmi taiteilijayksilön pyhän tehtävän transsendenttien voimien palvelijana: "Sankarin sopii / laulaa vaan, miten vaihtuvi vuodet ja viikot, / miten kipinät syttyy / ja jälleen sammuu / ja kuinka kulkee kuolon ja elämän laki."¹⁶¹

156 Gullman 1991, 158.

157 Thauvón-Suits 1958, 29–30. Thauvón-Suitsin mukaan sekä ensimmäisessä (1903) että toisessa (1916) *Helkavirsiä*-kokoelmassa kuin *Shemeikan murhe*essakin esiintyy kristushahmo, joka ilmentää Leinon uskoa kristilliseen lähimmäisenrakkauteen.

158 Thauvón-Suits 1958, 25. Vrt. Kunnas 1972, 36.

159 Thauvón-Suits 1958, 25–30. Aarre M. Peltonen toteaa Leinon kotikasvatuksen olleen kristillisen, etenkin hänen äitinsä teroitti siveellisen ja kristinuskon ohjaaman elämän oikeellisuutta. Peltonen 1978, 44–45.

160 Leino 1986, 177.

161 Leino 1986, 188. Ks. Ervasti 1960, 77.

Teosofista kontekstia useammin kokoelman runosymboliikka on avautunut nietzscheläisen viitekehyksen voimalla. Maria-Liisa Kunnas on tulkinnut niiden edustavan Nietzschen käyttämän "elämänvalheen" konseptia, jossa poikkeusyksilön kärsimys lunastaa hänet irti olevaisen illuusiosta, elämänvalheesta, joka pitää massoja vallassaan. Kunnakselle *Kangastuksia*-kokoelman jumaluus sekä Leinon 1800- ja 1900-luvun taitteen murrosvaihe tarkoittaa yksiselitteisesti individualistista havahtumista, Nietzschen klassisen yli-ihmisen voimaa, joka purkautuu taiteilijakutsumuksen kompulsiiviseen toteuttamiseen.¹⁶² Nietzschen pääpönsiin kuului lisäksi karman lain kiertokulun kanssa samansuuntaisesti aukeava ajatus ikuisesta paluusta, joka sopisi sekin tulkintakehykseksi *Väinämöisen laulun* syklisyydelle. Kaksi ideologiaa toimivatkin jossain määrin toistensa paralleleina; niin Tarmo Kunnaksen ja Esko Ervastin kuin Alex Oweninkin kiteytysten mukaan ikuisen paluun oppi oli teosofien karmakäsityksen tavoin tarkoitettu sysäämään eurooppalainen ajattelutapa liikkeeseen vanhan yhteiskuntajärjestelmän luomasta pysähtyneisyyden tilasta ja luomaan jatkuvuuden tunnetta vanhojen arvojen sortuessa. Varsinkin Owenin johtopäätökset korostavat tätä vuorovaikutusta. Nietzsche ja teosofia nousivat eurooppalaisen sivistyneistön puheenaiheiksi rinnakkain ja toisistaan ammentaen.¹⁶³

Toisaalta nietzscheläisyyttä ja Leinoa piinannutta henkisyiden kaipuuta ei voi tulkita täysin harmoniseksi aatepariksi. Aarre M. Peltonen toteaa Thauvón-Suitsin tavoin Leinon syventyneen viimeistään 1900-luvun alussa uskonnollisiin pohdintoihin. Peltonen määritelmän mukaan runoilijan ajattelua väritti kuitenkin uudenlainen, tummasävyinen raukeamisen tuntu, joka hauraudessaan ei enää täyttänyt nietzscheläisyyteen usein liitettyä sankari-ihannetta.¹⁶⁴ Teosofian voi ajatella tarjonneen Leinolle mahdollisuuden ohittaa yli-ihmisyiden edellyttämä kuluttava uhmakkuus ja tavoittaa pyhyiden tila muulloinkin kuin voimantunteen hetkinä, mutta lähdeaineiston valossa tällainenkaan tulkinta ei ole yksiselitteinen. Vaikka Leinon tuotanto tuntuukin paikoin sopivan teosofiseen muottiin kuin valettuna, Leino ei – kuten Erik Gullman huomioi – missään vaiheessa määritellyt suorasanaisesti tai julkisesti suhdettaan liikkeeseen.¹⁶⁵

162 Kunnas 1972, 110–111, 117–120, 233–236, 245–246.

163 Ervasti 1960 26. Kunnas, T. 1981, 111–115. Owen, 2004, 132–134. Owenin mukaan Blavatskyn kuoleman jälkeen teosofisen liikkeen johtoon noussut Annie Besant piti nietzscheläistä yli-ihmiskäsitystä lähes identtisenä teosofisen ihmishanteen kanssa. 2000-luvun Nietzsche-tutkimus on sekin korostanut filosofin ajattelun olleen sidoksissa mystiikkaan ja intuitiiviseen rajankäyntiin tuonpuoleisten voimien kanssa. Ks. Colli 2008, 10, 15–17, 117–118.

164 Peltonen 1975, 186–187. Peltonen, 1978, 100–108.

165 Gullman 1991, 143.

Eräs keino Leinon maailmankuvan ja teosofian välisten kytkentöjen purkamiseen on yrittää määritellä teosofialle ja osin myös Nietzschen filosofialle vastakkainasettelujen etsimisen sijasta omat funktionsa osana 1890- ja 1900-lukujen taiteilijayhteisöissä vaikuttaneita aatevirtauksia. Axel Gallén-Kallela, Pekka Halonen, Kasimir Leino ja monet muut taiteen kärkinimet toivat ulkomaanmatkoiltaan suuren määrän ideologisia virikkeitä, jotka mukautuivat kukin tavallaan palvelemaan Helsingin kulttuuripiirien henkisiä tarpeita. Esko Ervasti toteaa tutkimuksessaan *Suomalainen kirjallisuus ja Nietzsche*, ettei Hotelli Kämpissä kokoontuneiden Päivän piirin ydinryhmäläisten aatemaailma voinut olla peräisin pelkästään Nietzscheä. Ervasti päättelee taiteilijoiden kaivanneen raukean dekadenssin ja vanhoja pyhäinkuvia alas repivän yksilöllisyyden vastapainoksi ihanteellisempaa ja eettisesti raikkaampaa innoittajaa, jonka he löysivät ennen kaikkea teosofiasta.¹⁶⁶

Nietzschen filosofian vastaanottoa rasittivat sekä Ervastin että Annamari Sarajaksen mukaan tietyt sovellukset, joita ajan suomalainen sivistyneistö piti väärinä. Kasimir Leino kritisoi nietzscheläisiin tulkintoihin perustuvaa dekadenttia ihmiskuvaa, joka vaikutti 1800–1900-lukujen taitteessa myös suomalaisessa kulttuuri-ilmastossa, sillä hän ei nähnyt sen tarjoavan oikeanlaista kasvualustaa tulevaisuuden ihmistyyppille. Dekadentti yksilöllisyys oli väsähtänyttä ja tunsu korruptoitunutta mielenkiintoa sairautta, aistinautintoja, kuolemaa ja perversioita kohtaan, eikä tällaisen aatteen suojissa voinut kasvaa mitään kestäväää tai suurta. Yli-ihminen ei voinut olla punaviinin kyllästävä, välinpitämätön hedonisti, jollaisia oli ilmestynyt sankoin joukoin Helsingin ravintolaelämään.¹⁶⁷ Oikeiden sankareiden oli kyettävä toimimaan ja rakentamaan kyynisen alasrepimisen tai resignoitumisen sijaan.

Salme Sarajas-Kortteen mukaan dekadenssin vanavedessä oli kuitenkin saapumassa usko ihmisyyteen, joka olisi ylevämpi, "hienommin tunteva ja olevaisuuden laajemmat yhteydet tajuava"¹⁶⁸ kuin edeltäjänsä. Sarajas-Korte korostaa Esko Ervastin tavoin teosofian roolia tämän uuden ihmiskuvan synnyttäjänä. Hän pitää teosofiaa olennaisena elementtinä prosessissa, jossa 1890-luvun eurooppalainen taide hakeutui kohti henkisempiä ilmaisumuotoja synteisien, mystiikan ja symbolien tunnussanoja käyttäen. Sarajas-Korte on osoittanut kirjeaineiston avulla teosofiaan tutustumisen olleen taidemaalari Pekka Haloselle – johon Eino Leino tutustui heti ensimmäisenä ylioppilaskesänään vuonna 1895 – suorastaan

166 Ervasti 1960, 40–47.

167 Nokkala 1958, 123. Ervasti 1960, 46–47, 56–58. Sarajas 1962, 14–18, 176–177. Dekadenssista laajemmin ks. Lyytikäinen 1999, 136–146.

168 Sarajas-Korte 1966, 32.

hiuksianostattava kokemus.¹⁶⁹ Halonen oli vain noin vuotta ennen tutustumistaan Leinoon kokenut teosofisen herätyksen. Talvi 1893–1894 Pariisissa toi Halosen näköpiiriin Joséphin Péladanin ja Émile Bernardin kaltaisia kuuluja taiteilijoita, jotka olivat koonneet ympärilleen laajoja kannattajapiirejä ja laativat niille teosofiasta, swedenborgilaisesta okkultismista, uusplatonismista ja aleksandrialaisilta filosofeilta ammentavia ohjelmajulistuksia. Yhdistävänä päämääränä oli Sarajas-Kortteen mukaan löytää tie kohti salattua tosiolevaista, pois arkipäiväisyyksien maailmasta. Aseina arjen rationaalisuutta vastaan toimivat rakkaus ja intuitiiviset ekstaasitilat, jotka avasivat yhteyden olevaisuuden jumalalliseen ytimeen. Varsinkin uusplatonistisen filosofin Plotinoksen ajatukset iloisen huumautuneisuuden pyhästä merkityksestä olivat symbolistisen taideteorian keskeisintä ainesta. Haloselle hilpeän ekstaasin oppeja tärkeämmäksi muodostui kuitenkin Alfred Percy Sinnetin kirja *Esoteric Buddhism*, jonka ruotsinnettua versiota hän hartaudella tutki.¹⁷⁰ Helena Blavatskyn läheisen työtoverin kirjoittamaan teosofiseen yleisteokseen tutustuttuaan Halonen tunsii maailmankuvansa järkkävän perustuksiaan myöten. Koko ylemmydentuntoinen eurooppalaisuus alkoi tuntua naiivilta ja henkisesti kehittymättömältä itäisiin kulttuureihin verrattuna, mikä kokemuksena tulee hyvin lähelle Pekka Ervastian *Valoa Kohti* -teoksessa käyttämää argumentaatiota.

Sarajas-Korte kuvaa Halosen ajautuneen myös syvään uskonkriisiin. Kirkolliset opit eivät tarjonneet lohtua eivätkä älyllisiä perusteita uskonelämälle. Sen sijaan teosofian kautta Halonen tunsii saavuttavansa uudenlaisen kontaktin raamattuun. Liikkeen uskonnollinen suvaitsevaisuus mahdollisti pitäytymisen kristinuskon perusarvoissa ja laajensi samalla uskonkokemuksen perustaa. Vuorisaarna muodostui Haloselle läheiseksi raamatunkappaleeksi.¹⁷¹ Merkittävintä teosofisessa herätyksessä oli Sarajas-Kortteen mukaan kuitenkin se, että teosofian suojissa taiteellinen toiminta ja intuitio olivat yhdistettävissä uskonnolliseen ajatteluun. Plotinoslaisen kepeän hurmoksen sijaan teosofia teki luovasta työstä jumalallisten voimien – kristillistenkin – legitimoimaa pyhyiden tavoittelua, johon sisältyi vastuu kanssaihmisistä ja uuden taiteen synnystä. Taiteellisen oivaltamisen kautta oli saavutettavissa sama rakkaudentäyteinen korkeimman totuuden ulottuvuus, jota kohti vuorisaarnakin Halosta viittoi.¹⁷²

Tähän viitekehykseen tuotuna myös Leinon *Kangastuksia*-kokoelman jumalakokemus on

169 Sarajas-Korte, 1966, 80–87. Leinon ja Halosen tuttavuudesta Onerva 1979, 93.

170 Sarajas-Korte 1966, 11–15, 23–25, 28, 80–87.

171 Sarajas-Korte 1966, 80–87. Ervast 1988, 14.

172 Sarajas-Korte 1966, 87.

tulkittavissa teosofiseksi. Jos lisäksi huomioidaan Leinon ja Halosen välinen tuttavuus, jota L. Onerva piti yhtenä Leinon kestävimmistä ystävyysuhteista, on helppo ajatella Leinon tarkoittaneen *Jumalan tammi* -runossa samaa taiteen jumalaa, jonka Sarajas-Korte on osoittanut ilmestyneen Haloselle juuri teosofian muodossa.¹⁷³ Yrjö Larmola toteaa Leinon aloittaneen juuri 1900-luvun alussa titaanimaisen urakan suomalaisen ammattitaiteen kehittämiseksi. Leino esitti etenkin teatterin ja kirjallisuuden aloilla vaatimuksia järjestelmällisestä tukitoiminnasta ja koulutuksesta, jotta kotoinen kulttuurikenttä kykenisi vastaamaan eurooppalaiseen vaatimustasoon.¹⁷⁴ Teosofia sai Leinon tapauksessa toimia paitsi yksilön sisäisen jumaluuden herättäjänä myös eräänlaisena henkisenä auktoriteettina. Runoilija halusi uudistaa 1890-luvun estetisoivaa mystiikkaa ja jalostaa elämyksellisyyttä rakentamalla hyvin samankaltaisen synteesin, kuin mitä Ervast teki hahmotellessaan modernin teosofian suuntaviivoja. Leino tunsu Ervastin tavoin, ettei pelkkä hämärään ja "kaunotieteilevään" uskonnollisuuteen takertuminen riitä vastaamaan alkavan 1900-luvun haasteisiin: "Tämä ei kuitenkaan ole se tie, joka voi maailmaa eteenpäin viedä, yhtä vähän kuin se pitemmän päälle voi ajan pyrkimyksiä tyydyttää. Ihmisjärjen hegemonia lepää jo siksi tukevalla perustuksella, etteivät sitä voi mitkään hämärässä hapuilevat tunnelmoimiset kumota."¹⁷⁵ Mielikuvituksen kaottisten voimien oli palveltava myös edistystä, rationaalista älyä, jonka mahdin tieteen saavutukset kiistatta osoittivat.

Kaikesta huolimatta Leino, jolla oli Halosen tavoin vankasti kristillinen kotikasvatus, tunsu työnsä kaipaavan myös transsendentin voiman suojelusta, vaikkei eurooppalaisen älymystön sylkykupiksi joutuneesta kirkollisesta kristinuskosta sellaisenaan apua voinutkaan hakea. Aarre M. Peltosen mukaan Leino oli kirkonvastaisuudestaan huolimatta tutkinut Halosen tavoin vuorisaarnaa valmistautuessaan kulttuuriurakkaansa ja uuden identiteettinsä käyttöönottoon.¹⁷⁶ Tässä ristiriitatilanteessa teosofia saattoi tarjota jotain, mitä pelkästään nietscheläisiin oppeihin turvautumalla ei voinut saavuttaa: työn ja uskonnon yhdistävät ideologiset reunaehdot, jotka eivät sotineet kotoisia perusarvoja vastaan. Toisin kuin Nietzsche, jonka luoma yli-ihminen vannoi sortuessaankin vain ja ainoastaan itsensä nimeen,¹⁷⁷ teosofia oli Leinolle väylä lohdulliseen ja kaivattuun transsendentin kokemukseen – taiteilijauskonto, joka

173 Onerva 1979, 93. Sarajas-Korte 1966, 86–87.

174 Larmola 1991, 15.

175 Leino 1978, 169.

176 Peltonen 1978, 76.

177 Nietzsche 2002, 21–29.

rakentui luovan ja voimakkaan yksilön varaan, hylkäämättä silti jumaluskoa, modernin rationaalisuuden ihannetta tai vastuuntuntoa kollektiivisista päämääristä. "Satu oli sanasta, / taru tammesta taitehen Jumalan", päättää Leino *Jumalan tammen*.

3.2 Teosofia nationalismin käyttövoimana

Uskonnollisen ajattelun lisäksi teosofia kykeni vetoamaan myös sivistyneistön kansallistunteeseen. Toisin kuin esimerkiksi Englannissa, jossa teosofia pyrki kritisoimaan kolonialismia ja brittiläistä kulttuurihegemoniaa,¹⁷⁸ Suomessa liike kanavoitiin tukemaan nationalistista ajattelua. Prosessi oli käynnistynyt jo 1880- ja 1890-lukujen taitteessa. Sarajas-Korte huomioi Pariisin 1890-lukulaisten taidepiirien olleen hyvin kiinnostuneita kaikesta pohjoismaisesta; pohjoisiin leveysasteisiin tuntui sitoutuvan jo vanhastaan salaperäisiä voimia ja kesyttämätöntä luonnonenergiaa, jota suurkaupungin ilmapiirissä nyt janottiin. Aiempina vuosisatoina Johan Gottfried von Herderin ja John Miltonin kaltaiset kirjailijat ja kulttuurivaikuttajat olivat nostaneet töissään esiin pohjoismaisen mytologian raikastavan vaikutuksen, ja 1890-luvulle tultaessa eurooppalaiset kulttuurilehdet olivat täynnä artikkeleja, joissa povattiin skandinaavisen taiteen ottavan viimein johtavan aseman kuolinkamppailuaan käyvältä länsieurooppalaiselta realismilta.¹⁷⁹ Sarajas-Kortteen mukaan 1890-luvun Skandinavia-innostuksen taustalla vaikutti myös teosofinen ideologia. Sen promotoiman juurirotuajattelun¹⁸⁰ levitessä pohjoismaat alkoivat näyttäytyä mystisesti latautuneena etujoukkona, joka saisi ihmiskunnan sivistyksen vastuulleen uuden maailmanhistoriallisen aikakauden alkaessa.¹⁸¹ Ajatus kiehtoi suomalaisia maalareita ja kirjailijoita, joita kannusti luja usko oman kulttuurin potentiaaliin. Anja Kervanto Nevanlinna ja Laura Kolbe kuvaavat tšekäläisen sivistyneistön kansallisidealitisen "tahtotilan" olleen hyvin vahvan 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun vuosina, jolloin taiteet valjastettiin kansallisen identiteetin rakennustyön palvelukseen ja taiteilijat avasivat suomalaiselle kulttuurille ovia Eurooppaan.¹⁸²

178 Teosofinen liike asettui mm. julkisesti tukemaan Intian itsenäistymistä ajavien liikkeiden kuten Arya Samajin toimintaa. Ks. Olcott 2003, 7–22. Owen, 2004, 30–31.

179 Sarajas-Korte 1966, 214. Sihvo 2003, 27–28, 36, 39.

180 Teosofian mukaan maapallolle syntyy seitsemän ns. juurirotua, joiden kehitys kulkee kohti jalostunutta henkisyttä. Rotujen vaihtuessa vaihtuu myös maailmanjärjestys. Nyt käsillä oli viides juurirotu, joka oli aloittanut henkistymisprosessin ja jonka tehtävänä oli valmistella kuudennen juurirodun maailmaantuloa. Ks. Ervast 1956, 152.

181 Sarajas-Korte 1966, 30–31.

182 Kervanto Nevanlinna & Kolbe 2003, 20–25.

1890-luvun alussa Suomi saavuttikin sivistyneistön kaipaamaa näkyvyyttä kansainvälisessä julkisessa todellisuudessa, mutta eräs areenoista, jolle Kalevalaan kiteytyvä kirjallinen traditio nostettiin, saattoi tuntua joidenkin mielestä hämmentävältä. Helena Petrovna Blavatsky oli julkaissut *Salainen Oppi* -pääteoksensa vuonna 1888, ja se oli ilmestyessään herättänyt runsaasti ristiriitaista huomiota. Osa yleisöstä toivotti kirjan tervetulleeksi suurena henkisyiden riemuvoittona, osa piti *Salaista Oppia* harhaanjohtavana ja halpahintaisena humpuukina.¹⁸³ Suomalaisen kulttuurin näkökulmasta teos oli sikäli mielenkiintoinen, että se siteerasi Kalevalaa tulkiten sen maailmansyntyä kuvaavat runot aasialaisen maailmanmuna-myytin sukulaisiksi. Näin Kalevala tuli rinnastuneeksi pohjoismaisen eksotiikan lisäksi myös mahtaviin idän kulttuureihin, joiden kirjallinen perinne ulottui ihmiskunnan myyttiseen alkuhämärään asti. *Salaisen Opin* toinen, ihmisen syntyä käsittelevä osa käytti Lemminkäisen ja Pahan Käärmeen välistä taistelua ihmisen kaksijakoisen olemuksen allegoriana ja osoitti Kalevalan olevan yhtä arvokas esoteerisen tiedon välittäjä kuin intialainen Veda- ja Purana-kirjallisuus tai buddhalaiset tripitaka-tekstit. Erityisesti hindulaisia uskonkappaleita kansantajuisessa muodossa esittäneet Puranat Blavatsky nostaa esiin Kalevala-sitaattinsa yhteydessä; molempia yhdistää hänen näkemyksensä mukaan voimakas symbolikieli.¹⁸⁴ Lisäksi hän kiinnittää huomiota kansalliseepoksessa esiintyvään lukumystiikkaan.

"Suomalaisten eepillisessä runoelmassa Kalevalassa kerrotaan Pahan Käärmeen synty: se muodostuu Syöjättären syljestä ja pahan edustaja, Hiisi, antaa sille elävän sielun. Kuvaillaan kaksintaistelua tämän 'konna', käärmeen eli velhon ja toisaalta Ahdin, lohikäärmeen eli valkoisen tietäjän, Lemminkäisen välillä. Jälkimäinen on yksi Ilmattaren seitsemästä pojasta ja Ilmatar on se neitsyeellinen 'ilman impi', joka ennen luomista 'vaipui taivaasta merehen'; s.o. henki, joka muuttui aistinelämän aineeksi. On kokonainen maailma merkitystä ja salaista ajatusta seuraavissa harvoissa säkeissä (jotka tohtori J. M. Crawford Cincinnatista ihmeellisen hyvin on kääntänyt englanniksi). Sankari Lemminkäinen

Veti veitsen huotrastansa
 Sillä aitoa sivalti
 Katkoi aiakset kaheksi
 Käänti tarhan *käärmehisen*
 Vieltä vitsasväliltä
Seitsemältä seipähältä."¹⁸⁵

Blavatsky oli kursivoinut tarkoituksellisesti sekä runossa käytetyn käärmesymbolin että lukuun seitsemän liittyvän allegorian korostaen näin Kalevalan ilmentämää traditiota, joka kiinnittyi suoraan teosofian ja koko salatieteellisen historian ydinainekseen. Hän rakentaa Kalevalan kuvakielelle yhteyksiä kiinalaiseen mytologiaan sekä skandinaaviisiin Edda-runoihin ja

183 Geijerstam 1909, 158–168. Ervast 1953, 108–109. Ervast 1956, 149–152.

184 Blavatsky 2003, 35–37.

185 Blavatsky 2003, 37–38.

summaa: "On yhä uudestaan lausuttu, että käärme on viisauden ja salaisen tiedon vertauskuva. 'Käärme on ollut tekemisissä viisaudenjumalan kanssa aina varhaisimmista ajoista, joista meillä on historiallista tietoa', kirjoittaa C. Staniland Wake'."186 Luvun seitsemän Blavatsky oli itse määritellyt yhdeksi teosofisen kosmologian kulmakivistä. Se oli luomistyön symboli: planeettaketjut, joiden mukaan inhimillinen kehitys ohjautui, koostuivat seitsemästä jaksosta, juuri- ja alarodut ilmestyivät kukin seitsemän sarjoissa, aine ilmeni seitsemänä eri prinsiippinä.187 Luku resonoi kaikkialla teosofisessa maailmankaikkeudessa ja sai nyt toimia todisteena myös siitä, että Kalevalalla ja suomalaisella kulttuurilla oli myyttinen asemansa niiden nousevien mahtien joukossa, joiden oli jatkettava ja kehitettävä kuihtuvan eurooppalaisuuden jättämää perintöä.

Teosofia ikään kuin aktivoi Kalevalan uudella tavalla. Hannes Sihvon mukaan Kalevalaan ja Karjalaan sitoutuva symboliikka oli 1800-luvun alkupuoliskolla toiminut sisäisen kulttuuripolitiikan välineenä muuttuen vuosisadan puolivälin jälkeen valtiollisen erottautumisen tunnuksiksi.188 Aidon suomalaisuuden tuli toimia etuvartiona itää vastaan yhtä hyvin kuin sen oli joidenkin mielestä kyettävä karistamaan harteiltaan myös ruotsalainen vaikutus. Irma Sulkunen kuvaa Kalevalan ympärille rakentuneiden instituutioiden, suurmieskultin ja kansallisten symbolien verkoston muodostaneen eräänlaisen kohtalonyhteyden, jonka tarkoituksena oli oikeuttaa suomalaisen kulttuurin olemassaolo.189 Blavatskyn kirjoitukset sekä *Salaisessa Opissa* että teosofisessa "Lucifer"-aikakauslehdessä tuntuvat tähän viitekehykseen asetettuna varsinaiselta onnenpotkulta. Teosofian kautta 1890- ja 1900-luvun taitteen sivistyneistölle tarjoutui mahdollisuus liittää Kalevala osaksi ei vain eurooppalaista vaan myös maailmanlaajuista sivistyshistoriaa, joka parhaillaan oli avautumassa modernisaatioprosessien myötä. Tähän mennessä 1800-luvulla muotoutunut eurooppalainen nationalismi ei ollut päästänyt suuren Venäjän kupeessa kasvavaa suuriruhtinaskuntaa kovinkaan näkyvään rooliin. Suomella oli ollut hankaluuksia todistaa täyttävänsä ne kriteerit, joita elinkelpoiselta kansakunnalta tuolloin vaadittiin. Eric Hobsbawm määrittelee kansallisen yhtenäisyyden ja kilpailukyvyn edellyttäneen riittäviä taloudellisia resursseja, pitkää historiallista traditiota sekä kieltä, jolla oli painoarvoa paitsi kirjallisuudessa, myös hallintokielenä. Lisäksi darwinistisen kehitysopin mukaisesti salonkikelpoisten valtioiden oli

186 Blavatsky 2003, 38.

187 Ervast 1954, 231–232. Ervast 1956, 178. Ervast 1988, 78.

188 Sihvo 2003, 93–95, 182–190.

189 Sulkunen 2004, 26–27, 107–115, 121–128.

kyettävä valloituksiin, jotka takaisivat selviytymisen kansojen evoluutiokierrossa.¹⁹⁰

1800-luvun suomalaisen kulttuurinationalismin – kuten Hobsbawm nimittää Snellmanin, Lönnrotin ja Runebergin sukupolven toimia¹⁹¹ – määrätietoisesta rakennustyöstä huolimatta Suomi ei ollut saavuttanut ulkomaisen sivistyneistön mielenkiintoa saati ylittänyt kansainvälisen lehdistön uutiskynnystä kuin hyvin satunnaisesti. Pirkko Leino-Kaukiainen alleviivaa tätä julkisuusongelmaa. Ne rivit, joita Suomesta yleensä kirjoitettiin, käsittelivät pääasiassa suuriruhtinaskunnan ja emämaa Venäjän välisiä poliittisia ristiriitoja.¹⁹² Tämä ei palvellut nationalistista projektia, joka hartaasti halusi todistella tšekäläisen kulttuurin elinvoimaisuutta.

Teosofinen kirjallisuus tuli avuksi monessa ongelmakohtassa. Se tarjosi argumentteja niitä tahoja vastaan, jotka epäilivät suomalaisten historiallista, kielellistä tai kirjallista kompetenssia, ja kuljetti samalla Kalevalaa kohti modernin eurooppalaisuuden ydintä. Mystiikka ja okkultismi eivät olleet marginaali-ilmiöitä, vaan ajankohtaisimpia virtauksia, joita ajassa liikkui. Blavatsky oli vähitellen noussut koko tämän aatekentän ylipapittareksi, jonka kirjoituksia luettiin ympäri maailmaa. Teosofian lisäksi hän oli tullut tunnetuksi yhtenä spiritualistisen liikkeen kuuluisimmista meedioista, mikä oli saattanut hänen nimensä niiden tuhansien, kenties jopa miljoonien tietoisuuteen jotka liikettä kannattivat.¹⁹³ Blavatskyn nostaessa Kalevalan ja Lemminkäisen kaltaiset symbolit esiin ne tuntuivat muuttuvan sisäpolitiikan ja kulttuurirajojen vartioinnin työkaluista käyntikorteiksi, jotka raivasivat suomalaisuudelle kauan odotettua tietä kohti kansainvälistä tunnettuutta. Risto Alapuron ajattelua mukaillen teosofian voi tulkita tarjonneen "historiattomalle kansalle" valmiin kehyskertomuksen tai myytin, jonka kautta kuviteltu kansallinen menneisyys oli muutettavissa konkretiaksi.¹⁹⁴

Taiteilijat tarttuivat innokkaasti näihin mahdollisuuksiin. He tunsivat teosofian avaavan työlleen kosmopoliittisen viitekehyksen, jota saattoi lähestyä kotimaan henkistä perintöä hyödyntäen. Pekka Halonen koki Kalevalan olevan konkreettinen todiste suomalaisten

190 Hobsbawm 1994, 19, 34–46.

191 Hobsbawm 1994, 117.

192 Leino-Kaukiainen 1984, 67.

193 Geijerstam 1909, 7–8, 23–48. Ervast 1956, 233. Owen 2004, 18–20.

194 Alapuro 1997, 14–24. Alapuron mainitsema historiattoman kansan käsite kuuluu samaan ongelmakenttään, jonka myös Hobsbawm määritteli Suomen kaltaisten pienten maiden kansallisen itsemäärittelyn reunaehdoiksi: historiallisen, kielellisen ja kulttuurisen tradition puutteessa oli kehitettävä keinotekoisia rakenteita kansallisen yhtenäisyyden abstraktion tueksi.

erityisasemasta. Se oli pyhä kirja, joka osoitti Suomen kansan olevan jumalan valittua kansaa, jolle oli varattu merkittävä rooli ihmiskunnan tulevan kehityksen suunnannäyttäjänä. Sama innostuneisuus levisi laajalle suomalaisen taiteen kultakauden kärkinimien piirissä. Akseli Gallén-Kallela, Robert Kajanus, Magnus Enckell, Juhani Aho, Ellen Thesleff ja monet muut käyttivät teosofian rakentamaa aatteellista siltaa innoittajanaan etsiessään uusia suuntia ilmaisulleen.¹⁹⁵ Miestaiteilijat kokoontuivat Kämpiin ja muihin helsinkiläisravintoloihin symposiumien merkeissä, etsimään alkoholin lietsoman hurmoksen avulla suomalaisuuden ja yksilöllisyyden salattuja ulottuvuuksia. Sarajas-Kortteen mukaan vallitsevana tunnelmana oli kiihkeä pyrkimys synteeseihin, joissa kalevalainen alkuvoima sekoittui ajan uskonnolliseen etsintään ja teosofian paljastamaan mystisen kaikkisyhteyden traditioon.¹⁹⁶

Eino Leino ajautui Helsinkiin saapuessaan keskelle tätä alkavan kansallisen uusromantiikan nationalistis-mystistä hurmoskautta, omaksuen etenkin uskonnon ja nationalismin yhdistävän akselin oman taidekäsityksensä perustaksi. Hän piti kristinuskoa vieraana ja lamauttavana voimana, Ruotsin kautta tuotettuna pakkopaitana, johon Suomen kansan energia oli kahlehdittu. Tämä painolasti oli korvattava jollakin puhtaammalla ja primitiivisemmällä ideologialla, joka ei olisi liikaa sidoksissa länsimaiseen rationalismiin vaan rakentuisi kotimaiseksi koetulle perustalle. Leino piti muiden symposionistien tavoin Kalevalaa portaalina menneeseen suuruuden aikaan, jolloin suomalaiset olivat toimineet taiteesta, individualismista ja luonnosta ammentavalle luomisvoimalle pohjautuvan yhteiskuntajärjestelmänsä suojissa.¹⁹⁷ Tähän ihannekuvaan Leino satoi sekä kansallistunteensa että uskonnolliset näkemyksensä. Hän tunsii Halosen tavoin olevansa suorittamassa pyhää tehtävää, joka oli täytettävä syvällä kansallisessa perimässä piileviä kykyjä hyödyntäen. Samalla myös Suomen olemassaolo kansallisena kokonaisuutena saisi oikeutuksensa.

Leinon pakina "Päivälehdessä" 7.11.1902 toimii osin jatkumona sille nationalistiselle entusiasmille, jonka 1890-lukulainen taiteen kultakausi oli loihtinut esiin. Kirjallisen kulttuurin nuoruus ei Leinon mukaan tarkoita väistämättä sitä, että Suomi olisi joutumassa alakynteen kansainvälisessä sivistyskilpailussa. Hän kääntää sen positiiviseksi arvoksi 1890-lukulaisilta opittuja keinoja soveltaen; vain se taide ja ne kansat, jotka kykenevät tulkitsemaan ihmisessä ja maailmankaikkeudessa risteileviä voimia, ovat tulevaisuuden rakennusainesta, muu on

195 Sarajas-Korte 1966, 35–62, 83–89, 90, 119–133, 284–287.

196 Sarajas 1962, 109–111. Sarajas-Korte 1966, 212–213.

197 Nevala 1985, 15. Sihvo 2003, 283, 303–306.

hyödytöntä tendenssikuplien puhaltelua. "Korkein ihminen on se, joka on enimmäns ihminen ja ihmiseen kuuluu niin paljon muuta, etupäässä muuta kuin aatteita. Siihen kuuluu tunteita ja mielikuvia, ajatuksia ja tahdontoimintaa ja missä sellaista ei ole oikein ja luonnollisesti kuvattu, siellä ei myöskään mitään kirjallista taidetta ole olemassa."¹⁹⁸ Leinon mukaan suomalaisuuden vahvuus piilee juuri intuitiivisessa tunneherkkyydessä, jota Euroopan vanhoja kulttuurimaita leimaava aateperinne ei ole päässyt pilaamaan: "Totta hiidessä meillä vielä on tunteita, tarpeeksi tuoreita, samoin mielikuvia ja huomioita elämästä, todellisen tuoreen ja persoonallisen taiteen kannattamiseksi, varsinkin kun meillä ei ole liiaksi traditiota eikä kirjallisia esikuvia, jotka sellaisen kehittymistä voisivat ehkäistä."¹⁹⁹

Leino pukee saman tematiikan uskonnollisempaan muotoon *Väinämöisen laulu* -runossa, joka päätää vuonna 1902 ilmestyneen *Kangastuksia*-kokoelman. Runon sankarihahmo, Väinämöinen, on taiteen ja salattujen voimien täyttämä pakanallinen tietäjä, jonka tehtävänä on laulaa esiin ihmiselämää ylläpitävien voimien syklinen kierto: "miten kipinät syttyy ja jälleen sammuu"²⁰⁰. Symposiumeja hallinnut transsendenssin kokemus on suodattanut runon peräänkuuluttaman uuden ihmisyyden motiiviksi. Leino tuntee vallitsevan yhteiskunnan pintakerrokset hauraiksi ja petollisiksi, kestävän olemassaolon perusteet löytyvät korkeammista ulottuvuuksista: "Ystävä pettää, / elämä jättää, / taika on ainoa sankarin työ sekä tarmo". Pakinan tavoin myös runo korostaa, etteivät konkreettisen ilmiömaailman tarkastelu tai kylmä järkeisusko riitä sellaisinaan uusien muotojen synnyttämiseen. Tulevaisuuden sankari julistaa: "Taida en lukea tähtiä taivahan kannen, / en kaloja meren / en kukkia nurmen. / Laulan ma siis, / mit' on ihmisen laulaa suotu". Horisontissa välkkyvä uusi kulttuurihegemonia koostuisi voimakkaista poikkeusyksilöistä, jotka olisivat enemmän ihmisiä kuin ennen, kuten Leino pakinassaankin pohti. Tulevaisuuden sankarit eivät kuitenkaan saisi olla egoistisia übermensch-kopioita, vaan heidän oli kyettävä luomaan kontakti kansaan. Leinon tietäjäihanne on vastuussa syvissä riveissä vellovasta energiasta ja sen kanavoinnista kollektiivisen kehityksen tueksi. Hänelle kysymykset uudesta uskonnollisuudesta ja uudesta kansallisidentiteetistä olivat monilta osin yksi ja sama asia. Teosofian uudelleenaktivoiman kalevalais-pakanallisen kuvaston innoittamana Leino saattoi linkittää modernin vaatimuksen yksilöllisten kykyjen rajoittamattomasta toteuttamisesta suureen myyttiin suomalaisuuden poikkeuksellisesta sisällöstä, joka oli innoittanut tšekäläistä nationalismia kaitselmususkon

198 Leino 1960a, 82.

199 Leino 1960a, 83.

200 Leino 1986, 188.

tavoin jo vuosikymmenien ajan.²⁰¹ Hän tunsi olevansa tiedettä ja taidetta yhdistelevä 1900-luvun velho, joka vapauttaisi kansansielussa uinuneet intuitiiviset kyvyt ja käynnistäisi sen mielikuvituksen renessanssin, jota länsimainen sivistys tuntui kaipaavan. Näin Suomi lunastaisi oman paikkansa luovuuden luvattuna maana ja edistäisi samalla koko ihmiskunnan henkistä evoluutiota. Nämä teemat kiteytyvät *Väänämöisen lauluun* ja etenkin sen päätössäkeistöön:

"Monta on laulua, monta myös laulujen miestä.
Yksi on laulu
ylitse muiden:
ihmisen, aatteen, hengen ankara laulu.
Kansat katoa,
ei katoa mahti,
jonka on laulanut mahtaja kansansa sielun."²⁰²

3.3 Teosofia ja suomalaisen älymystön identiteetti

Vaikka Leinon maailmankuva olikin sidoksissa 1800-luvulla rakentuneisiin kansallisen yhtenäisyyden ja suomalaisuudelle langetetun pyhän tehtävän myytteihin, hän pyrki toisaalta myös irrottautumaan menneen vuosisadan perinteistä. Leinoa vaivasi erityisesti tunne tiettyjen sivistyneistökerrosten harjoittamasta jarrutuspolitiikasta, joka vaikutti halveksuvan kaikkia idealistisia edistyspyrkimyksiä ja käpertyi vartioimaan Snellmanin ja muiden jo kanonisoitujen suurmiesten luomia monumentteja ajassa liikkuvien kysymysten kohtaamisen sijaan. Lokakuussa 1902 ilmestynyt pakina "Eräs juhlapuhe" esittää melko pisteliään kuvauksen sivistyneistöseurapiirin stagnoituneista kulttuurimielityksistä. "Härkästen yhdistyksen" juhlatilaisuuteen kokoontuneen eliitin joukkoon on kutsuttu ammattitaitelija, jonka kunniaksi päätetään pitää puhe. Leino käyttää härkästen yhdistyksen patriarkan pitämää fiktiivistä puhetta kritiikkinsä bulvaanina: kansallisten symbolien vaalimisen taakse kätkeytyy itsestä vallankäyttöä, joka ei enää kykene luomaan uutta.

"Me härkäset polveudumme nimittäin niistä Suomen suurista häristä, jotka ovat Suomen pellon kyntäneet. He ovat jättäneet meille perinnöksi tämän pellon, he ovat antaneet sen meille ikäänkuin luovuttamattomaksi aatelistilaksi, jossa meillä on oikeus mielin määrin syödä ja käydä laitumella. (Hyvä! Hyvä!) Se tulee meidän aina muistaa. Vaikka me olemmekin vaan pikku härkiä, olemme me härkiä kuitenkin ja joskaan me emme usko enää, niin me puskemme. Mutta me emme kylvä ja kynnä enää, sillä sitä ei meidän ole tarvis enää. Sen jätämme me niille elukoille, jotka eivät polveudu mistään, joilla ei ole mitään sukuluetteloja ja suurten esi-isäin traditioita kannettavanaan. Sanalla sanoen: nousukkaille! (Hyvä! Hyvä!) He kyntäkööt ja kylväkööt! Me puolestamme, me – syömme."²⁰³

201 Sihvo 2003, 182–192. Sulkunen 2004, 24–28.

202 Leino 1985, 188.

203 Leino 1960a, 77–78. Ks. myös Larmola 1991, 15.

Sukuluetteloiden ja maineikkaiden esi-isien loistossa paistattelevien härkästen voi ajatella symboloivan samankaltaista petollisuuden tematiikkaa, jota vastaan Ervast nousi *Valoa Kohti* -teoksessa. Leino tuntee sivistyneistön luisuvan kohti modernisoituvan yhteiskunnan luomaa itsekkyyden ja valtakamppailun kierrettä. Erityisen raskauttavana seikkana Leino piti sitä, että vanhemman polven eliitti tuntui suhtautuvan kielteisesti tunneherkkyyteen ja mystiseen ekstaattisuuteen, joita moderni taide piti johtotähtinään. Tämä ei ollut pelkkää konservatiivista ajattelemattomuutta, vaan myös rikkomus runoilijan omaa kansallisuusihausta ja koko sitä maailmankuvaa vastaan, joka parhaillaan oli saamassa muotonsa. Samat tahot, jotka julistivat olevansa suuren suomalaisen tradition säilyttäjiä, halusivat kieltää niiden elementtien olemassaolon, joita Leino ja monet muut taiteilijat pitivät kansan vitaalisimpina, omintakeisimpina ja potentiaalisimpina piirteinä – myös kansainvälistä Suomi-kuvaa silmällä pitäen. Teosofian ja kalevalaisen pakanallisuuden liitoksesta muodostunut uusi toimintahorisontti ei saanut leimautua eläimelliseksi hysteriaksi tai muuksi psyykkiseksi vikatilaksi. "Löytyy nimittäin myöskin ihmisiä, joihin se (taide AH) vaikuttaa tunteita herättävästi. Mutta kuten edellisestä käy selville, on se atavismia, jota löytyy vain tämän seuran ulkopuolella"²⁰⁴, toteaa härkästen yhdistyksen juhlapuhuja paljastaen samalla Leinon huolen intuitiivisuuteen pohjaavan taiteen saamasta vastaanotosta. Suomalaisissa piilevä hurmoksellisuus oli hänelle pyhä voima, ei sairaan mielikuvituksen kanavoimaa atavismia, joka tulisi suitsia "[...] Jumalan ja isänmaan ja minun avulla" palvelemaan siinä Suomen kansan "[...] hyvin järjestetyssä perheessä,"²⁰⁵ kuten Leinon karrikoima härkästen edusmies jämerästi vaati.

Teosofia tarjosi kansallisesti kiinteyttävän toiminta-areenan lisäksi keinoja myös kulttuuriseen erottautumiseen. Kuten edellä siteerattu pakina osoittaa, Leinon julkisen toiminnan keskeiseksi tavoitteeksi muodostui fennomaaniseen traditioon pohjaavan maailmankuvan perusteellinen uudistaminen. Hän asettui vastustamaan 1800-luvun kuluessa rakentunutta linjausta, joka vannoi kristillisen valtiokirkon, kollektiivisuutta painottavan nationalismin sekä patriarkaalisuuden nimeen ja tuntui härkästen yhdistyksen lailla puskevan lähes kaikkia Leinon ja myös "Päivälehdessä" piiriin ryhmittyneen nuorsuomalaisen aatepiirin ajamia uudistuksia vastaan. Leino valikoikin teosofisesta aatemaailmasta käyttöönsä ne elementit, jotka tuntuivat sopivan parhaiten fennomaanisen kolmiyhteyden purkamiseen. Annamari Sarajaksen mukaan

204 Leino 1960a, 77.

205 Leino 1960a, 80.

runoilija oli huudahtanut uusia kalevalatulkintoja hahmotellessaan: "Teen siitä sellaista, että 'ne' kerrankin ovat pakoitettut tunnustamaan, että tätä me emme ymmärrä, tähän olemme liian tyhmiä, liian paksupäisiä."²⁰⁶ Sarajas toteaa edelleen, ettei hän puolestaan pidä lainkaan mahdollisena sitä, että Leino tässä yhteydessä tarkoitti juuri Blavatskyn *Salaista Oppia* soveltavia elementtejä.²⁰⁷ Kalevalais-pakanallisen ja hurmoksellisuutta ihannoivan kulttuuri-ihanteen suuntautuminen fennomanian arvoja vastaan nousee esiin vuonna 1903 ilmestyneessä *Helkavirsiä*-runokokoelmassa. Samoin kuin Ervast *Valoa kohti* -teoksessaan pyrki virvoittamaan uskonnollista kokemusta etsimällä kontakteja feminiinisiin elementteihin, myös Leino kiinnitti nyt kalevalaestetiikkansa naishahmojen kautta välittyvään haltioitumiseen.

Ervastin ja Leinon tuntema mielenkiinto naisellisessa ulottuvuudessa piileviä salaisia voimia kohtaan on Sarajaksen ounastelujen mukaisesti palautettavissa Blavatskyn *Salaiseen Oppiin* ja sen sisältämään Kalevala-sitaattiin. Blavatsky tulkitsi Ilmattaren symboloivan feminiinistä henkeä, joka muodostaa aistittavan maailman ytimen. Lemminkäinen, yksi Ilmattaren seitsemästä pojasta, kanavoi sankaritöissään tätä äitijumaluudesta kumpuavaa mahtia. Kursivoiteja käyttäen Blavatsky haluaa jälleen paljastaa suomalaisessa perimässä kytevän ja feminiinisillä etumerkeillä varustetun muinaisen tiedon: "Siitä lieto Lemminkäinen / Muisti vanhoja sanoja / Ennen eukon neuvomia / Äitinsä opettamia."²⁰⁸ *Helkavirsiä*-kokoelman avaava runo *Ihalempi* avautuu vaivattomasti tähän *Salaisen Opin* osoittamaan suuntaan. Leino sekoittaa runokuviansa myös samankaltaista luonnon synnyttämää jumalakokemusta, jollaisen Ervast halusi nähdä suomalaisen teosofian peruselementtinä. Runo sisältää lisäksi herännäismystiikkaan liittyviä allegorioita. Runon päähenkilö – nuori tyttö – kokee paimenessa ollessaan transsendentin voiman läsnäolon ja vaipuu hurmostilaan.

"Tuo oli tyttö Päivölässä
Ihalempi, maammon impi,
mansikka hyvien maiden,
Herran lehtojen hedelmä;
meni karjahan kesällä,
ei takaisin tullut tyttö.

[...] Istui impi maammon marja
hettehellä heiluvalla;
kysyi julkinen Jumala:
'Miksi poskesi palavat?'

Vastasi valio korven:

206 Sarajas 1962, 43–44.

207 Sarajas 1962, 43.

208 Blavatsky 2003, 37–38.

'Kulki pilvi taivon kantta,
päivä pilveä punasi,
siitä syttyi poskipääni.'

[...]Tutki Tuomari sydänten:
'Miks poves polttelevi?'

Salon arka noin saneli:
'Tähti kultainen putosi
läikkyvähän lähtehesen
siitä syömeni värähti.'²⁰⁹

Leino kääntää jälleen perisuomalaiseksi tuntemansa energian edistyksellisuuden veturiksi, tällä kertaa sisäpoliittisessa kontekstissa. Runon teemat ovat tulkittavissa vastaiskuksi kaikkia Leinon "Eräs juhlapuhe" -pakinassa määrittelemiä fennomaanisia tukipilareita vastaan. Runoilija haluaa ikään kuin valjastaa feminiinisyyden ja luontojumaluuden patriarkalisuuden ja valtiokirkollisuuden vastavoimiksi. Samalla nämä elementit toimisivat kasvualustana tulevaisuuden sankari-ihmiselle, jonka tehtävänä olisi riistäytyä irti siitä holhoavuuden karsinasta, johon Leino tunsu suomettarelaiten piirien hänen idealisoimaansa kansaa paimentavan. Runon päätössäkeistö kuvaa tätä kalevalaisuudesta, herännäisekstatismista ja modernista, korkeamman yksilöllisyyden vaatimuksesta syntyvää sankaruutta, joka kanonisoisi toteutuessaan Leinon omat kulttuuriarvot. Blavatskyn tavoin Leino synnyttää ihanteensa feminiinisten voimien helmoista.

"Jo julisti hyvä Jumala:
'Kun lie pilvi kulkenunna,
olet tytti pilven tytti,
kun lie kaste langennunna,
olet siunattu kaponen,
kun lie pudonnut tähti,
olet tähden synnyttävä,
sankarin sotasukuisen,
miehen suuren, miekka-lemmen.'

Sanoi, nosti noutamansa
ylimmäiselle sijalle
ylimmäisen pilven päälle."²¹⁰

Ervast teki puolestaan täysin suorasanaisen kädenojennuksen herännäisekstatismille vuonna 1904 ilmestyneessä kirjassaan *Mitä on kuolema?*, jossa hän laajensi *Valoa kohti* -teoksessa

209 Leino 1964, 7–9.

210 Leino 1964, 9–10.

pohjustettua kuolemanjälkeisten tapahtumien puntarointia syvemmälle okkultismin suuntaan ja esitteli samalla myös muita yliaistillisia ilmiöitä, jotka olivat Ervastin mukaan painavia todistuksia ihmisessä piilevästä sielusta, joka on "rikkaampi, monipuolisempi ja voimakkaampi kuin aivotajuntamme aavistaakaan".²¹¹ Ervast totesi jälleen, että 1900-luvun alun tiede oli jo saavuttanut psykologian ja hypnoosin saralla empiiristä tietoa ihmispsykyen salatuista voimista, sekä luokitteli tieteellisiä käytäntöjä mukaillen herätysliikkeiden puitteissa tapahtuneet horrossaarnaukset ja kielillä puhumiset mediumistisiksi ilmiöiksi. Spiritistisinä näitä tapauksia ei voinut pitää, sillä hurmukseen vajonneiden lahkolaisten kautta ei puhunut vainajan henki. Ilmiöiden "alkusyy oli mediumin sielullisessa (*anima = sielu*) eli psyykkisessä voimassa"²¹² ja selvänäköisyydessä, "mediumistisessa klärvoajansissa", joka mahdollisti heille pääsyn henkimaailmaan.²¹³

"Uskonnolliset lahdot ja herätysliikkeet syntyvät tavallisesti siten, että jokin kirkollisen seurakunnan jäsen äkkiä tulee selvänäköiseksi.; ei realistisesti eikä välttämättä spiritistisesti selvänäköiseksi, vaan sillä kolmannella tavalla, johon loppusanoissa viittasimme tavallisesta klärvoajansista puhuessamme ja joka avaa ihmissilmän näkemään 'taivaallisia salaisuuksia'. [...] Suomen herännäisyys viime vuosisadalla esim. sanotaan alkaneen näin: 'Oli kaunis heinäkuun päivä v. 1796. Silloisen Iisalmen pitäjän Savojärven kylän Heikkilän ja Asikkalan talojen väki oli heinää tekemässä sanottujen talojen omistamalla Telppäsnimisellä ulkoniityllä [...] Näkymätön, ylikuonnollinen voima painoi heidät maahan, ihmeellinen tunne valtasi heidän sydämiänsä, he näkivät näkyjä ja puhuivat eri kielillä.'"²¹⁴

Kuten Leino "Eräs juhlapuhe" -pakinassaan, myös Ervast pyrki tulkinnoillaan todistamaan, etteivät ekstaattiset ilmiöt suinkaan kuvastaneet heikkohermoisuutta tai psyyken sairauksia vaan ilmensivät konkreettisella tavalla henkimaailman olemassaoloa ja samalla myös suomalaisten synnynnäistä psyykkistä herkkyyttä. Tieteellistä retoriikkaa ja luokitusta käyttämällä hän rakensi kansanpsykyen perusdynamikalle yhteyttä kansainvälisen tieteen polttopisteeseen. Ervast mainitsi Society for Psychical Researchin ja sen maineikkaan puheenjohtajakaartin aina filosofi Henri Bergsonia myöten ikään kuin todisteena siitä, että suomalaiselle hurmokselle oli myös kosmopoliittinen tilaus.²¹⁵ Teosofian avulla tälle ristiriitaiseksi koetulle kulttuuripiirteelle oli annettavissa positiivinen selitys. Ekstaatikkojen kanavoima mediumismi ei ollut "atavismia", vaan salaperäinen voimavara, jota moderni tiede parhaillaan kartoitti.

211 Ervast 1987, 24.

212 Ervast 1987, 103.

213 Ervast 1987, 105.

214 Ervast 1987, 105–106.

215 Ervast 1987, 20–23.

"kirkko arvosteli sitä (herännäisekstatismia AH) ainakin alussa omalta kannaltaan, s. o. tuomitsi koko herännäisyysliikkeen sairaaloisuudeksi, ulkokultaisuudeksi ja vaaralliseksi kapinoinniksi. Molempain (kirkon ja kirjan tekijän, josta Ervast on sitaatin ottanut AH) arvosteluista pistää silmiin tämänkaltaisten ilmiöiden vaillinainen tunteminen. Eivät sellaiset ilmiöt aina todista sairaaloista mielentilaa, vielä vähemmän petosta ja ulkokultaisuutta. [...] Niiden savolaisten joukossa, jotka Telppäsniiyillä heräsivät näkyjä näkemään, oli varmaan joku mediumi tai pari niin voimakasta mediumia, että näkymättömän maailman värähtelyt saattoivat tarttua heistä muihinkin läsnäoleviin. Ja kaukana siitä, että mediumistisuus todistaisi yksinomaan sairaaloista ruumiin tilaa, todistaa se päinvastoin näkymättömän maailman ja näkymättömäin voimain olemassaolon. Jotakin muilta salattua, jotakin ylifyysillistä mediumi näkee, kuule ja tuntee: mistä hän muuten joutuisi haltioihinsa?"²¹⁶

Herännäisekstaattisia teemoja käyttäessään Leino ja Ervast tulivat kenties tietoisestikin sohaisseeksi monisärmäistä, uskonnollisia ja yhteiskunnallisia rakenteita risteyttävää jännitekenttää, joka oli hakenut muotoaan aina 1700-luvun viimeisistä vuosikymmenistä asti. Sulkusen mukaan juuri naisjohtoiset herätysliikkeet olivat keskeisiä tekijöitä prosessissa, joka avasi suomalaisen rahvaan tajunnan henkilökohtaiselle uskonkokemukselle ja sitä kautta myös vähitellen muodostuvalle modernille yksilöllisyydelle. Näiden liikkeiden kanavoima joukkohurmoksellisuus jalosti agraariyhteisöissä vallinnutta symbioottisuutta ja eriytymätöntä kosmologiaa tehden niistä ensimmäisiä rahvaan joukkoliikkeitä tai niiden prototyyppejä, jotka perustuivat kollektiivisuudesta huolimatta henkilökohtaiseen vastuunottoon sielun pelastumisesta. Samalla ne suodattivat pois ahdistusta, jota maaseutuyhteisöjen vähittäinen hajoaminen tuotti.²¹⁷ Naispuoliset herännäisjohtajat samoin kuin avoin ekstaattisuuskin joutuivat 1800-luvun alkupuoliskolla kiristyvien kurinpitotoimien kohteeksi. Alkava fennomaaninen nationalismi raivasi määrätietoisesti feminiinisen hurmoksen syrjään tuomiten sen vaaralliseksi ja epäterveeksi virtaukseksi, suoranaiseksi sivistyksen antiteesiksi, joka uhkasi luterilaisen valtiokirkon hegemoniaa. Pappissäädyn ja talonpoikaisen hurskauden tunnuksin varustettu fennomania halusi keulakuviensa kuten Agathon Meurmanin, Wilhelmi Malmivaaran ja myös J. V. Snellmanin johdolla muokata organisoidun ja miesvetoisen kristillisyyden tukikehikoksi, jonka turvin "oikea" suomalainen kulttuuri säilyisi omintakeisena. Samalla virallisesti hyväksytyksi uskonkäsitykseksi vakiintui Malmivaaran puhdistama ja körttiläisyyden sävyttämä kristillisuus, joka korosti ihmisen perisyntiä, nöyryyttä ja vaitonaisen kärsimyksen hyvettä ilman mahdollisuutta ekstaasin tarjoamaan vapautumiseen.²¹⁸

Leinon ja Ervastin näkökulmasta tähän asetelmaan sisältyi runsaasti emansipatorisluonteista potentiaalia. Herännäisliikkeisiin varastoituneen feminiinisen hurmoksen valjastaminen oman

216 Ervast 1987, 106–107.

217 Sulkunen 1999, 47–53, 65–66.

218 Sulkunen 1999, 92–94, 136. Sulkunen 2004, 50–52, 93–95.

kutsumuksen käyttövoimaksi oli hyökkäys fennomaanisen maailmankuvan kiistanalaisimmille ja kenties myös suojattomimmille vyöhykkeille. Irma Sulkunen on todennut herännäisliikkeiden olleen johtavien fennomaani-ideologiien silmissä kiusallisen vaikutusvaltainen tekijä vielä 1800-luvun lopullakin, jolloin Savossa ja Kainuussa syntyi naisjohtoisten herätysten ryväs.²¹⁹ Juuri Kainuussa syntynyt ja kasvanut Leino oli aistunut omakohtaisesti perifeerisen, vanhoista traditioista, luonnon jylhydestä ja herätyskristillisyydestä kasvavan uskonnollisuuden voiman²²⁰ ja suuntasi sen nyt kohti edeltävän sukupolven käsityksiä. 1900-luvun alkuvuosina Venäjän uudistuneen ulkopolitiikan luoma kriisitilanne loi otollisen ympäristön kokonaisvaltaiselle kulttuurikritiikille. Yhtenäistämistoimien käynnistyessä alkoi näyttää siltä, kuin alistuvuutta ihannoivan kristillisyyden ympärille kietoutunut fennomaaninen ideologia olisi johdattamassa Suomen kohti valtiollista perikatoa. Vaikka Leino uskoi fennomaanien tavoin suomalaisuuden erityislaatuisuuteen ja sen pyhään tehtävään, hän ei halunnut nöyrtyä ja jäädä toimeettomana odottamaan, kunnes kaitselmus katsoisi parhaaksi lopettaa kansakuntaa kohdanneen koettelemuksen.²²¹

Myöntäväisyyslinjaa ajavien valtiomiesten toimet tuntuivat Leinosta suorastaan elämänvastaisilta. 1800-luvun lopun optimismi ja suomalaisen taiteen menestys olivat lietsonneet nuorsuomalaisen piirin itseluottamuksen huippuunsa ja tuoneet modernin kansainvälisyyden haavekuvat jo ikään kuin käden ulottuville. Nyt kaikki näytti sortuvan valtaapitävien patriarkkojen pitäytyessä myös politiikan saralla siinä valtiokirkollisessa doktriinissa, joka kehotti koko kansaa odottamaan kaikissa ongelmatilanteissa joko jumalan tuomaa pelastusta tai haudan suomaa rauhaa. Tilanne saattaisi silti olla korjattavissa, jos Leinon ja Ervastinkin edustama älymystö kykenisi kanavoimaan syvissä riveissä kytevän uskonnollisen hurmoksen oikeaksi kokemallaan tavalla.

Teosofian modernisoimalla herätysektatismeilla ryyditetty maailmankuva loi reunaehdot, joiden puitteissa oli mahdollista piirtää rintamalinja kahden sukupolven arvokäsitysten välille. Sen avulla moderni suomalainen älymystö saattoi työstää ryhmäidentiteettiään ja kyseenalaistaa patriarkaalisen kurin sekä luterilaisen kristinuskon käyttämät auktoriteetit, joilla

219 Sulkunen 1999, 91–93.

220 Leino kuvaa mm. muistelmateoksessaan lapsuudenmaisemiaan, jossa Lapin noitatarinat, Suomen sodan aikaiset kertomukset, voimakas luontokokemus ja "ruotimurtojen" edustama herätyskristillisyyden muodostivat saumattoman kokonaisuuden. "Koko ilmakehä oli tarua ja todellisuutta täysi." Ks. Leino 1965, 7–54.

221 Sulkunen 1999, 94–95.

Leino ja Ervast tunsivat kallista kansaa nyt kahlehdittavan. Valtio kristillinen elämänpelko oli muunnettava ekstaattisen energian ruokkimaksi elämänhaluksi. Ervast ryhtyi teosofian keinoin systemaattiseen purkutyöhön, joka tähtäsi kadotusopin kauhistavuuden mitätöimiseen ja jopa kuoleman merkityksen uudelleenmäärittelyyn. Leino muovasi samoista teemoista oman taiteellisen synteesinsä ja marssitti lukevan yleisön eteen Tuurin, Ihalemmen, Koudan ja muiden *Helkavirsiä*-kokoelmassa esiintyvien hahmojen kaltaisia poikkeusyksilöitä, jotka kyseenalaistivat niin olevaisen vakiintuneet instituutiot kuin jumalalallisen ulottuvuudenkin – aina sen sukupuolista koostumusta myöten. Operatiivisella tasolla teosofinen ideologia toimi linkkinä kansainväliseen julkiseen todellisuuteen ja samalla suomalaisten poikkeuksellisen roolin konkreettisena puolestapuhujana. Herännäisekstatismi ja sen kytkökset moderniin mystiikkaan sekä tieteeseen todistivat puolestaan Leinon ja Ervastin kaltaisille kulttuuri-idealisteille, että tämä suomalaisen kansansieluun sitoutuva voima oli todellinen ja elävä. Kuten Ervast kirjoitti vuonna 1902 ilmestyneessä *Haaveilija*-romaanissaan: "Mutta heillähän (kansalla AH) onkin ihan toinen maailmankatsomus kuin meillä sivistyneillä. Tai oikeammin: ei toisenlainen, mutta heillä se on jo tietynä, toteutettuna, koettuna, mikä sivistyneille jonkinmoisena ihanteena väikkyy."²²² Hurmoksellisuutta hyödyntäessään he tunsivat raivaavansa tuoreen ja siveellisesti kestävästä väylästä kansansieluun julistaen samalla, ettei sen tulisi jähmettyä 1800-lukulaisen fennomanian raivaamiin uomiin vaan etsiä aktiivisesti uusia yhteyksiä modernin yhteiskunnan tuottamiin ilmiöihin.

3.4 Modernin maskuliinisuuden ongelmat

Feminiinisiin ulottuvuuksiin liittyvien rajankäyntien ja identiteettikokeilujen suhteen Ervast vei kirjallisen työnsä huomattavasti Leinoa pidemmälle. *Haaveilija* esitteli okkultistisiin teemoihin sidostuvia pohdintoja sukupuoli-identiteetistä paitsi kollektiivisella, toisinaan myös hyvin henkilökohtaisella tasolla. Jos *Valoa Kohti* -teoksen yhteydessä Ervast olikin jättänyt itseään koskettavat kysymyksenasettelut syrjemmälle, *Haaveilija* toimii monessa suhteessa elämäkerta- ja tunnustusromaanina. Kirjan päähenkilö Eero on kirjallisiin ja taiteellisiin harrastuksiin uppoutuva ylioppilas, jonka luonteen Ervast on sommitellut poikkeuksellisen herkäksi. Eero soittaa viulua, lukee, samoilee metsissä eikä tahdo "hyttysiäkään kesällä tappaa, paitsi jos oikein purivat".²²³ Eeron piirteet mukailevat tässä hiukan romantisoitujen Ervastin

222 Ervast 1902, 145.

223 Ervast 1902, 14.

omaa nuoruutta. Ervast-elämäkerturi Aimo Melan mukaan kielellisesti lahjakas ja musikaalinen Pekka oli jo nuorena kiinnostunut italian, latinan ja ranskan opiskelusta sekä romaaniluonnosten sommittelusta enemmän kuin ulkoilmaelämästä. Lapsena saatu selkävamma loitonsi sekkin Ervastia poikien fyysisestä maailmasta.²²⁴ Hänellä oli siis osin omista kokemuksista nousseita syitä tutkia modernin maskuliinisuuden rajapintoja kirjallisen alter egon suojuissa.

Vaikka Ervast ei *Haaveilijassa* mainitsekaan teosofiaa suoranaisesti nimeltä, romaanin ideologinen perusta ja sen sukulaisuussuhde *Valoa Kohti* -teokseen käy ilmi jo prologissa. Järvimaiseman haltioima Eero pohtii elämän taakan melankolisuutta ja sen herättämää kaipuuta jonkin suuremman yhteyteen:

"Miksen voisi sun kutsuasi kuunnella? Miksen luopua elämästä tästä ja alkaa sitä uutta, ihanaa ja suurta? Ettei vaipuisi henkeni maahan ja itkisi kadonnutta kauneutta. Miksen? Näytä mulle selvempänä vielä mun elämäni tie, sano, mistä sen alkaman pitää!"²²⁵

Kirjan perusdynamikka poikkeaa jonkin verran ajalle tyypillisistä ylioppilasromaaneista, joiden tematiikka kiteytyi Päivi Lappalaisen mukaan paitsi rajojen rikkomisen ja rappioon manifestoituvan maailman kokemisen myös henkisen panssaroitumisen kuvauksiin, joissa alkujaan idealistiset nuoret miehet toteavat yhteiskunnan kovuuden ja kyynistyvät joko selviytyäkseen tai kyetäkseen nauttimaan materialistisista saavutuksista.²²⁶ Eeron laita on toisin. Hän ei kykene sammuttamaan herkkyyttään, empaattisuuttaan tai uneksivaa mielikuvitustaan, mikä saa kasvatti-isänä toimivan enon huolestumaan: "[...] ettei se vain kääntyisi akkamaiseksi."²²⁷ Ervast käyttää päähenkilöään koskevissa kuvauksissa runsaasti feminiinisyyteen liittyviä allegorioita. Hän kirjoittaa Eeron nuoruuden kuluvan kuin "nuoren tytön hiljaisissa haaveiluissa ja ankarassa velvollisuuksien täyttämässä".²²⁸ Lempeä ja auttavainen Eero pyrkii kohti täydellisyyttä itsehillinnän ja empatian keinoin. Hän pyrkii olemaan kiivastumatta ja karttaa poikien leikkejä, joissa saattaisi ajautua mukaan kinasteluun. Eero auttaa pyyteettömästi poikamaisen laiskoja koulutovereitaan tehtävien suorittamisessa ja tuntee suurta tuskaa nähdessään jonkun toisen kärsivän, olipa tämä eläin tai ihminen. Hän voittaa puolelleen ystäviä, "jotka rakastuivat hänen lempeään ja omituisen puhtaaseen

224 Mela 1956, 22, 31–32, 42.

225 Ervast 1902, 12.

226 Lappalainen 1999, 51–52. Lyytikäinen 2003, 295–297.

227 Ervast 1902, 14.

228 Ervast 1902, 15.

luontoonsa", mutta ei pääse irti ristiriidoista ja sisäisistä epäilyksistään:

"Ja myrskyt rupesivat tulemaankin. Jo koulussa Eeroa välistä oli vaivannut kummallinen tunne siitä, että kaikki ei ollut niinkuin olla piti. Se tunne oli hyvin hämärää ja epämääräistä, mutta se palautui yhä useammin, kuta ylemmälle luokalle Eero ehti. Varsinkin historian tunneilla se häntä kiusasi. 'Miksikä luemme tällaisia rumia asioita: kuinka ne tappelivat ja sotivat ja tappoivat ja murhasivat? Sehän on hirveätä. Sentähden pojatkin niin huutavat ja telmivät.'²²⁹

Ervast pyrkii ulkopuolisuuden tuntojen kanssa painiskelevan päähenkilönsä välityksellä kyseenalaistamaan käsityksiä, jotka olivat 1900-luvun alussa vakiintumassa modernin sukupuolijärjestelmän kulmakiviksi. Arja-Liisa Räisänen mukaan 1900-luvun alun keskustelua hallitsi idea maskuliinisuudesta toimeenpanevana ja ekspansiivisena voimana. Mies oli inhimillisen eksistenssin perusyksikkö; heihin oli luontaisesti latautuneena tiettyä kovuutta ja määrätietoisutta, joiden tehtävänä oli toimia koko yhteiskuntaelämän tukirankana. Miesten fyysinen voima suojeli perheitä yhtä hyvin kuin valtiorakenteitakin, psyyken tasolla heidän tehtävänään oli luoda aatteita sekä antaa intuitiiviselle ainekselle jäsentynyt ja järkevä muoto.²³⁰ Ervast koki tällaisen maailmanjärjestyksen ongelmalliseksi. Eeron ahdistus kumpuaa etenkin maskuliinisesta voimaihanteesta, jolle Ervast määrittää hyvin tummasävyisiä tunnusmerkkejä. Miehisellä toimintatarmolla on hänen näkemyksensä mukaan suora yhteys aggressioon; hän näkee miehisen sektorin olevan sidoksissa sodan ja väkivallan kierteeseen, joka uusintaa itseään historiallisen tradition oikeuttamana. Historiantunnit edustavat pahimmillaan eräänlaista mustaa darwinismia, joka on istuttanut poikiin ja nuoriin miehiin brutaaleja käsityksiä sekä rajannut samalla herkkyyden, empatian ja kauneusaistin kaltaiset piirteet pois heidän ulottuviltaan.

Ervast kohdistaa Leinin tavoin kritiikkinsä kotimaisiin instituutioihin, joskin sovittelevampia sävyjä käyttäen. Eeron eno, jolle "akkamainen haaveilu" oli kauhistus, on valtion virkamies ja hovineuvos, joka ihanoi "järjestynyttä valtiomahtia" ja uskoo epäkohtien poistuvan "siinä määrin kuin me – jokainen meistä – uskollisesti valtiota palvelemme".²³¹ Eero pyrkii aluksi kaikin tavoin säilyttämään lojaalisuutensa enoa ja tämän kollektiivista kansallisuushannetta kohtaan. Hän aloittaa yliopisto-opintonsa kuitenkin vain huomatakseen, ettei epämääräinen kaipuu totuuden ääreen saa tyydytystään edes ylioppilaselämän tarjoamista vapauksista. Maskuliinisuuden kriisiytymisen teema on jatkuvasti läsnä. Eero ei viehätty keinotekoisesta hurmoksellisuudesta, jonka viinin ja punssin kyllästävä osakuntaelämä voisi tuottaa: "Wein

229 Ervast 1902, 14–15.

230 Räisänen 1995, 136–141.

231 Ervast 1902, 32–33.

Weib und Gesang. Hän ei tuntenut siihen vähintäkään vetovoimaa. Viulu yksin oli hänen lohduttajanaan."²³²

Eeron idealismi joutuu entistä kovemmalle koetukselle, kun hänelle alkaa selvitä, etteivät lääkäreiksi, papeiksi ja sanomalehtimieheksi valmistuvat opiskelutoverit haluakaan palvella kollektiivisia etuja vaan ainoastaan itseään ja omaa menestystään. Eeron tuskaisuuden yltyessä sattuma tulee avuksi. Hänen harvoihin lähiystäviinsä kuuluva Harry kirjoittaa aineen, joka kritisoi kristillistä lunastusoppia, ja tulee erotetuksi koulusta. Tapauksen nostattaman kiihtymyksen seurauksena Eero ja hänen kaksi muuta ystäväänsä, Aarno ja Tuomo, päättävät hylätä opiskelunsa ja muuttaa kaupungin ulkopuolelle elämään vapaana dogmaattisen yhteiskunnan kahleista. He vuokraavat mökin ja ryhtyvät viettämään idealistista maalaiselämää yrittäen tulla toimeen sillä, mitä omilla kyvyillään saavat hankituksi. Ervastkaan ei siis kritiikistään huolimatta halua asettua täysin 1800-luvulta periytyvää arvomaailmaa vastaan. Kuten Räisänen huomauttaa, 1900-luvun alun ihanteellisen miesnormin toteutuminen edellytti voiman ja tarmon purkamista siveellisesti kestävään työntekoon. Ruumiillinen ja henkinen tyydytyksen tunne oli saavutettava ensisijaisesti työtä tekemällä ja perheen – tai kansan – parhaaksi suoritettuja voimainkoitokset ratifioivat sen "elämän lain"²³³, joka lopulta oikeutti maskuliinisuuden ylivallan. Työn ihannointi muodostaa sukupolvirajan ylittävän jatkumon myös Ervastin käyttämässä kuvastossa. Hovineuvos opastaa Eeroa todeten: "Kyllä ahkera työmies aina toimeen tulee..."²³⁴ Eero jakaa saman ideaalin edelleen toverusten aloitellessa kulttuuripakolaisten elämäänsä:

"Pitäkäämme prinssiippi mielessä: emme tahdo kulkea ihmisten tavallisia teitä, emme kuulua tähän valtiolliseen yhteiskuntaan, mutta emme liioin tahdo olla laiskureita, elää toisten armoilla! Sehän se nyt on elämämme ensimmäinen perusohje: tahdomme tulla omillamme toimeen, omalla työllämme!"²³⁵

Pelkkä työn ihannointi ei kuitenkaan riitä pitämään kolmikön muodostamaa yhteisöä koossa. Tuomo ja Aarno, joilla ei ole samanlaista luovaa kykyä kuin Eerolla, katkeroituvat vähitellen huomatessaan, etteivät he kykene selviytymään virallisten yhteiskuntarakenteiden ulkopuolella. Eero tulee puolestaan toimeen kirjoittamalla ja opettamalla silloin tällöin viulunsoittoa. Ervast rakentaa Eeron kautta vaihtoehtoista miesidentiteettiä, joka kykenee hyödyntämään feminiinisiksi ominaisuuksiksi luokiteltuja piirteitä kuten kauneusaistia ja uneksivaa

232 Ervast 1902, 16.

233 Räisänen 1995, 139

234 Ervast 1902, 35.

235 Ervast 1902, 95.

taiteellisuutta sekä irtautumaan niiden avulla ongelmalliseksi koetusta "valtiollisesta yhteiskunnasta"²³⁶, tulemaan todelliseksi yksilöksi. Eero tuntee uuden yksilöllisyytensä vahvistumisesta huolimatta voimakasta surua huomattaessaan ystäväysten välille avautuvan railon. "Tämäkö se nyt on niin kutsuttu 'taistelu olemassaolosta?'" hän kysyy ja murehtii etenkin leikkisän Aarnon, "joka oli ollut melkein kuin Eeron toinen minä",²³⁷ etäännyttä itsestään ja kääntymistä alati epäluuloisen Tuomon puoleen. Idealismien ja yhteiskunnan asettamien vaatimusten sovittaminen miehiseen normistoon synnyttää ristipaineen, joka repii Eeron ja Aarnon symbioottista suhdetta rikki. Aarno kokee yliopisto-opintojen ja virkamiesuran takaaman turvatuksen tulevaisuuden houkuttelevaksi, mutta se tarkoittaisi samalla etäännyttä Eeron aatemaailman puhtaudesta. Suhteen kuvaukset heijastavat avoimesti Ervastin henkilökohtaisia näkemyksiä siitä, miten maskuliinisuuden sisältämiä jännitteitä olisi mahdollista purkaa. Nämä teemat huipentuvat kohtaukseen, jossa Eero sisäisen hajaannuksen hetkellä muistelee omaa ylioppilaskevättään. Tuolloin vallinnut sisäisen eheyden ja voiman tunne kanavoituu poikien välisen ystävyuden hurmokselliseen puhkeamiseen. Eero on kirjoittanut Aarnolle kirjeen, joka on täynnä voimakasta tunneilmaisua:

"Ei, minun täytyy tyyntyä, hillitä huimaavaa iloani, ajatella ja mietiskellä. Tahdon kanssasi puhua, Aarno. Tänä hetkenä rakastan sinua enemmän kuin koskaan ennen ja jos täällä olisit, halailisin sinua, pyörittäisin tanssiin kanssani ja nauraisin ääneen. Ja sitten kertoisin sinulle kahdesta pojasta, jotka tulivat ystäviksi. Muistatko?"²³⁸

Ervast teroittaa jälleen empaattisen ja uhrautuvan rakkauden löytämisen merkitystä sekä sen jalostavaa vaikutusta. Eero on potunut epämääräistä syyllisyyttä pienen taiteellisen menestyksen tuottaman omahyväisyyden puuskan johdosta, mutta avoin tunnekontakti Aarnoon poistaa epäilyt. "Se haihdutti levottomuuden rinnastani – haihdutti itsekkyydenkin." Femininistä sektoria hyödyntäen miesten on mahdollista luoda tosiinsa yhteys, joka on vapaa darwinistisen selviämiskamppailun painolastista: itsekkyydestä, kilpailusta, aggressiosta. Samalla avautuu pääsy siihen luovuuden, positiivisen ekstaattisuuden ja jopa fyysisen erillisyyden rajat rikkovaan kaikkiihteyteen, jonka virallinen yhteiskunta oli miehiltä kieltänyt ja jota Ervastin ja Leinin kaltaisten idealistien vaalima uusi ihmisihanne tarvitsi kasvualustakseen. Eerolle todellisen minuuden löytyminen on kuin uudistava luonnonvoima:

"En muista enää mistä oli kysymys, sen vain muistan, että olin kuin hehkuva tulimeri, joka kauvan on ollut maan poveen suljettuna, mutta vihdoinkin murtaa kahleensa ja syöksee vapauteen, puoleksi hengetönnä pitkästä odotuksesta. En ollut koskaan ennen puhunut sydämeni kyllyydestä, en ollut antanut kenenkään aavistaa, mitä

236 ibid.

237 Ervast 1902, 105–106.

238 Ervast 1902, 150.

tunteita minussa liikkui – nyt ne nousivat yli äyräyttensä, nyt sanat tulvivat suustani, ja kerroin kaikki salaisuuteni sinulle – sinulle Aarno. Sinä olit ensimmäinen, sinä olit ainoa. Sadekuuro meidät yllätti. Poikkesimme tieltä ikivanhan, pilvenkorkuisen 'herraskuusen suojaan'. Siellä seistessämme ja katsellessamme toisiamme hymyilevin silmin, sanatulva loppui äkkiä kesken, puheemme taukosi. Aivan kuin hämmästyimme, ja molempain silmistä loisti sama kysymys: –Sinäkö se nyt olet minun ystäväni, minun uskottuni! Ja sitten silmämme lisäsivät: – Kaunishan sinä oletkin! Ja huulemme vetäysivät hymyyn ja sulan riemun hurmaamina heittäysimme toistemme kaulaan ja suutelimme...²³⁹

Ervastin hahmottelema uudenlainen maskuliinisuus on yhteydessä kansainvälisen okkultismin aallon synnyttämiin sukupuolikäsityksiin. Sekä Alex Owenin että Salme Sarajas-Kortteen mukaan 1800- ja 1900-lukujen taitteessa taiteilijat ja erilaisten reformiliikkeiden ympärille ryhmittynyt sivistyneistö olivat nostaneet okkultististen liikkeiden innoittamina sukupuoli-ihanteekseen androgyynisyyden: käsityksen yksilöstä, joka sulattaa itseensä maskuliiniset ja feminiiniset elementit häivyttämällä niihin kytkeytyneen kulttuurisen painolastin. Androgyyniin ihmistyyppiin liittyi olennaisesti myös platonisen rakkauden periaate. Samaa sukupuolta olevien yksilöiden välinen rakkaus edusti rakkautta kauneuden täyttämää ideamaailmaa kohtaan, joka oli siten puhtaampaa kuin syntiinlankeemukseen assosioituva sukupuolten välinen lihallisuus.²⁴⁰ Etenkin Teosofinen liike käytti tätä sukupuolettoman rakkauden konseptia aseena modernin yhteiskunnan epäkohtia vastaan. Blavatsky oli kuvannut *Salaisessa Opissa* Jeesuksen androgyyniksi mies-naiseksi projisoiden tähän koko sen eksistentiaalisen puhtauden, jonka ihmiskunta oli maskuliinisuuden ylivallan myötä vähitellen menettänyt.²⁴¹

Kysymykset tasa-arvosta, sukupuolimoraalista ja eurooppalaisten valtiokonstellaatioiden väkivaltaisuudesta tuntuivat todistavan, että virallisten instituutioiden edustama mieskeskeisyys oli todella epäonnistunut kaikilla rintamilla. Kuten Ervastkin *Haaveilijassa* pohti, sotaisat keisarit armeijoihin ja kolonialistisine suunnitelmineen kertoivat miehisessä universumissa piilevän jotakin hyvin verenhimoista. Blavatskyn ja Annie Besantin kaltaiset vaikutusvaltaiset naisokkultistit tunsivat miesten viettien ja luontaisen valloitushalun vääristäneen yhtä lailla perhe-elämää. He tulkitsivat avioliittojen olleen pahimmillaan kuin laillistettua prostituutiota, jotka perustuivat taloudellisiin hyötylaskelmiin tai yksipuoliseen maskuliinisen sukuvietin tyydyttämiseen.²⁴²

Myös monet miehet käyttivät okkultismia sukupuolikritiikin välineenä. Hermetic Order of the

239 Ervast 1902, 157.

240 Sarajas-Korte 1966, 12–13, 59–60. Owen 2004, 14, 24, 98–99, 108–111.

241 Blavatsky 2003, 153–154.

242 Owen 2004, 90–93.

Golden Dawn -järjestön nimekkäin ja pahamaineisin jäsen Aleister Crowley ihaili arabikulttuureita, joissa miesten väliset siteet sallivat feminiinisen aineksen olemassaolon ja eräänlaisen kauniin miehen ideaalin toisin kuin viktoriaanisen Englannin säännelty ilmapiiri. Yhdistävänä tekijänä oli androgyynin täysipainaisuuden kokemus. Yksilö, joka kykenisi yhdistämään molemmat sukupuolet samaan ruumiiseen, vapautuisi lihallisuuden ristiriitaisesta taakasta tavoittelemaan korkeampaa henkisen tietoisuuden tilaa.²⁴³ Ervast lähestyy maskuliinisuuden problematiikkaa juuri tästä näkökulmasta. Eeron androgyyni hahmo on ikään kuin tulevaisuuden miehuuden manifestaatio, joka kykenee selviytymään modernisoituvan yhteiskunnan tuottamissa uusissa toimintaympäristöissä ja määrittelemään identiteettinsä sivistyneistön perinteistä poikkeavalla tavalla. Feminiinisten ominaisuuksiensa ansiosta hän voi samaistua uudella tavalla taiteeseen ja kirjoittamiseen, toisin kuin virkamiesuraansa kiinnittynyt eno tai akateemisia kannuksia tavoittelevat opiskelutoverit. Toisaalta poikkeuksellinen minuus tuottaa irrallisuuden tunteja, jotka vasta Aarnon kautta tarjoutuva hyväksynnän kokemus hälventää. Ervast esittää Eeron ja Aarnon platonisesti toisiaan täydentävinä elementteinä; Aarno on Eeron "toinen minä", hänen maskuliininen puoliskonsa, jonka kanssa syntynyt kontakti avaa Eerolle hänen todellisen persoonallisuutensa. Tässä hurmoksellisen uskoontulon kaltaisessa prosessissa Eerosta tulee eräänlainen kristushahmo, jonka tehtäväksi tulee lunastaa miespuolista sivistyneistöä vainoava siveetön viettielämä. Aarno ja Tuomo sortuvat ylioppilasnuorison paheisiin, mutta Eero kestää houkutukset. Hän joutuu kuitenkin toteamaan eriytyvän yhteiskunnan tulleen jäädäkseen, romanttiseen symbioosiin ei ole enää paluuta: "Mennyt on se aika, jolloin ajattelimme ja tunsimme kuin yksi sielu."²⁴⁴ Eeron identiteetti joutuukin koetukselle, mutta se pysyy koossa puhtaan rakkauden ja platonisen yhteyden tunteen karaisemana. Hän antaa tovereilleen anteeksi ja ottaa samalla paikkansa suomalaista kansansielua jalostavassa jatkumossa, uudistavana voimana, joka on kyennyt sublimoimaan vanhemman sivistyneistöpolven arvomaailman turmeltuneet osat voitokkaalla tavalla.

"Siinä tunnen olevani kestävämpi muita, että uskallan katsoa pahaan silmiin sokaistumatta, horjumatta! Ei viettele minua rikkaus, ei nautinto, koska olen nähnyt ja ymmärtänyt mihinkä se ihmistä vie. Ja vaikka se tulisi luokseni kuin ikikauneuden houkutteleva heure, niin seisaisin lujana ja käskisin pois, sillä minä tiedän mitä minä tahdon. On ihmisessä mahdollisuus kaikkeen pahaan, mutta on hänessä mahdollisuus kaikkeen hyväänkin. Ja minä olen hyvän valinnut. [...] Minä en ole ainoastaan vähäpätöinen Eero, vaan olen ikuinen henki, ihminen, Jumalasta lähtenyt, veli kaikkien kanssa. Niin on kansanhenkikin ikuinen Jumalasta lähtenyt yhteistajunta, joka sitoo meidät yhteen ja tekee meidät veljiksi ja yhtäarvoisiksi muiden kansain kanssa... [...]minun tehtäväni on tälle minulle ja

243 Owen 2004, 109–111, 202–219.

244 Ervast 1902, 168.

Ervastin tekemät identiteettikokeilut ovat modernin okkultismin lisäksi yhdistettävissä myös Suomessa lainehtineeseen keskusteluun sukupuolten välisistä valta-asetelmista. Pirjo Markkolan ja Tuula Juvosen mukaan naisten ylläpitämän emansipatorisen aateilmapiirin lisäksi myös ne miehet, jotka ottivat osaa ajan yleiseen uudistushenkisyyteen, halusivat oppia tuntemaan "naisten asemaa ja katsantotapoja"²⁴⁶. Markkola toteaa juuri sukupuolikäsitysten puhdistamiseen tähdänneiden miespuolisten moraalireformistien olleen kiinnostuneita yhteishankkeista ja aatteellisesta yhteisrintamasta naisten kanssa.²⁴⁷ Ervast osallistuu tähän prosessiin esittämällä oman tulkintansa sukupuoliodotusten optimaalisesta muodosta, joka androgyynin konseptiin sitoutuvana voisi kenties ohittaa fyysiseen ruumiiseen liittyvät jännitteet. Vallitsevasta kaksijakoisuudesta poiketen hän halusi purkaa maskuliinisia ja feminiinisiä lohkoja erottavat raja-aidat ja maalata näkymän ihanteellisesta tulevaisuudesta, jossa viettien ohjaama ruumiillinen sukupuolisuus on joutunut väistymään henkisemmän rakkauden tieltä. Blavatskyn ja monien muiden naisemansipaation puolestapuhujien tavoin myös Ervast suuntasi kritiikkinsä kärjen perinteisenä pidettyä, aggressiivista ja valloitushaluista maskuliinisuutta ja sen ympärille rakentuneita instituutioita kohtaan. Tuula Juvosen tavoin voi silti kysyä, halusivatko Ervast ja muut idealistiset miesreformistit todella uudistaa sukupuolijärjestelmän vai ainoastaan pukea maskuliinisen auktoriteetin uuteen, tässä tapauksessa androgyyniin ja platonista rakkautta henkivään valeasuun.²⁴⁸ Ervasthan loi Eerosta poikkeusyksilön ja uutta ihmisyyttä pohjustavan etujoukon edustajan, jonka latautuminen vaati nimenomaan maskuliinisten voimien suomaan legitimaatiota.

Henkilökohtaisella tasolla foucaultlainen piiloutuvan biovallan voimaa korostava tulkintamalli²⁴⁹ ei kuitenkaan tunnu tekevän Ervastin hahmolle täyttä oikeutta. Kuten Juvonen edelleen toteaa, Hilda Käkikosken ja muiden 1800- ja 1900-lukujen taitteen naistoimijoiden, jotka persoonallisuuksilleen uskollisina nousivat vallitsevia sukupuolikäytäntöjä vastaan, oli usein hylättävä traditionaalinen naisellisuutensa ja kyettävä liittämään itseensä miehisiä piirteitä, mikäli he halusivat toimia maskuliinisen hegemonian läpitunkemalla

245 Ervast 1902, 169, 270.

246 Juvonen 1995, 40–41.

247 Markkola 2002, 188, 352–357.

248 Juvonen huomauttaa Ilmari Krohnin ja Hilda Käkikosken kirjeenvaihtoon viitaten, ettei naisasiasta kiinnostunut Krohn ollut uudistusmielisestä retoriikastaan huolimatta valmis luopumaan maskuliiniseen identiteettiin sitoutuvasta auktoriteettiasemasta. Ks. Juvonen 1994, 42.

249 Michel Foucaultin vaikutuksesta seksuaali- ja sukupuolikäytäntöjen tulkintoihin historian tutkimuksessa ks. Juvonen 1994, 2–3. Siltala 1999, 13–16. Juvonen 2002, 27–28, 35–36.

yhteiskunnallisella areenalla.²⁵⁰ Ajan kaksijakoinen järjestelmä ei katsonut hyvällä eri lohkoja leimanneiden tunnusmerkkien sekoittumista. Kuinka siis oli Ervastin laita, joka jo pikkupoikana suunnitteli kirjailijauraa pallopeleihin osallistumisen sijaan eikä kyennyt kuuntelemaan kyyneliin saakka liikuttumatta edes pihalta kuuluvaa posetiivin soittoa ja jolta hänen isänsä silti toistuvasti kielsi musiikin harrastamisen sekä kaikkinaisen taiteilijauralle hakeutumisen epävarmana ja ennen kaikkea miehelle sopimattomana valintana?²⁵¹ Tämänkaltainen tunnedynamiikka ei tunnu asettuvan mielekkäästi kehykseen, jossa Ervastin toiminnan motiivit selittyisivät ulkopuolelta tulevan diskurssin tai normatiivis-poliittisen vallankäytön perusteella.²⁵² Valtapyrkimyksien etsintää luontevampaa on päätellä Ervastin nähneen edessään saman ongelmakentän ja samankaltaiset toimintamallit sen kiertämiseksi kuin vaikkapa Hilda Käkikoski, joka Juvosen mukaan käytti sukupuolettomuutta tietoisena strategiana taatakseen itselleen parhaat mahdolliset toimintaolosuhteet kutsumuksensa edistämiseen. Sama maskuliiniseen normiin sitoutuva voimakenttä, joka pakotti Käkikosken ja Mandi Granfeltin kaltaiset yhteiskunnallisesti aktiiviset naiset valitsemaan joko hyväksytyyn naisellisuuden tai työuran, tuntui estävän yhtä lailla Ervastia tarttumasta elämään hänen itsensä haluamalla tavalla.²⁵³ Täten toimintamalliksi valikoitui myös hänen kohdallaan primäärisukupuoleen kuuluvien elementtien poissuodattaminen.

Ervast ei kuitenkaan halunnut Käkikosken tavoin maksimoida poliittista uskottavuuttaan vaan raivata itselleen tien kohti luovuuden ja tunnekylläisyyden merkitsemää identiteettiä. Teosofia ja okkultistinen sukupuolikuvasto tarjosivat hänelle sopivasti virallisesta yhteiskunnasta irrallaan olevan areenan, joka mahdollisti uudenlaisen itsemäärättelyn ja emansipatorisen itseilmaisun hyvin samaan tapaan kuin se kirjeiden ja kaunokirjallisuuden muodostama ulottuvuus, jossa naiset hakivat ymmärrystä ja hyväksyntää persoonallisuudelleen ilman lohkotun maailmankuvan ennako-odotuksia. Ervast tuntuu käyttäneen teosofiaa jossain määrin samanlaisena identiteettityökaluna kuin aikalaisensa Helmi Krohn, joka Maarit Leskelä-Kärjen mukaan hyödynsi uususkonnollisten liikkeiden puitteita hakeakseen ajatuksilleen ja kirjoittamiselleen uudenlaisia auktoriteetteja mieskeskeisen maailmankuvan marginaaleista.²⁵⁴ Lisäksi tässä fiktiivisyyttä ja todellisuutta risteyttävässä rajatilassa oli

250 Juvonen 1994, 43–47. Harjula 2008, 123.

251 Mela 1956, 21–22.

252 Juha Siltala pitää foucaultlaisen diskurssin ongelmana yksilön omista tarpeista ja odotuksista nousevan motivaation laiminlyömistä ja resurssivoivan vallankäytön korosteisuutta, joka ei välttämättä tee oikeutta tutkimuskohteen omalle odotushorisontille. Ks. Siltala 1999, 13–16.

253 Juvonen 1994, 33–34. Sulkunen 1995, 33–44.

254 Leskelä-Kärki 2006, 283–291.

mahdollista purkaa voimakkaat ja kenties hämmentävätkin tunnereaktiot, joita persoonallisen eheyden kokemukset herättivät. Ervastin tunneilmaisua *Haaveilija*-romaanissa leimaavat samantyyppiset, hyvin fyysisen muodon saavat rakkaudenpurkaukset, jollaisia ajan sukupuoliroolien puristuksessa kamppailevat naiset toimeenpanivat kirjeissään. Kenties Ervast lainasi tietoisesti tältä sektorilta maskuliinisuutta kritisoidakseen, kenties hän halusi etsiä teosofisen androgyynin kautta samanlaisen transsendentin esikuvan kuin Hilda Käkikoski, joka löysi lohdun repaleisen minuutensa tuottamaan suruun kristillisestä jumalasta. Sukupuoliradikaalit kaipasivat transsendenttia ihannetta, jonka kautta tunteet, jotka muuten saattaisivat kanavoitua itseä ja kansaa turmelevalla tavalla, olivat muunnettavissa siveellisiksi voimiksi.²⁵⁵ Ervastista androgyyni sukupuoliuus ja platonisen rakkauden ihanne saattoivat tuntua eheämmiltä minäkuvan perusteilta kuin muut 1900-luvun alun tarjoamat vaihtoehdot: samaan sukupuoleen suuntautuva tunnedyneamiikka ei ehkä tuntunut olevan niin suuressa vaarassa purkautua siihen maskuliinisen vietin ylläpitämään järjestelmään, joka prostituutiossa ja rakkaudettomissa avioliitoissa kiteytyi.

Vaikka miehisten stereotyyppien purkaminen saattoikin vapauttaa Ervastin oman persoonallisuuden täysipainoiseen toimintaan, se aiheutti myös ongelmia sekä hänen oman kutsumuksensa että koko teosofian julkisen uskottavuuden kannalta. Eräällä tavalla Ervastin voi ajatella liikkuneen jopa riskialttiimmalla kentällä kuin niiden naisten, jotka rikkoivat omaan sukupuoleensa liitettyjä oletusarvoja. Jos mies oli ihmisyyden perusyksikkö ja luomakunnan kruunu, tarkoitti miehuuden määritelmien kyseenalaistaminen tai sen rajojen tarkoituksellinen hälventäminen eksistentiaalista majesteettirikosta. Alex Owenin mukaan teosofisen liikkeen yllä olikin leijunut jo 1890-luvulta asti eräänlainen "sodomian haamu". Teosofiaa avoimesti kannattaneen Oscar Wilden oikeudenkäynti oli osoittautunut erityisen vahingolliseksi; se herätti ensimmäistä kertaa laajan julkisen keskustelun ihmisyyden kääntöpuolella vaanivista perversioista ja kieroutuneesta seksuaalisuudesta, jolloin teosofia sukupuolnormeja kyseenalaistavana liikkeenä sai niskoilleen homoseksuaalisuuden levittäjän maineen. Yhteiskuntien viralliset voimat, jotka toimivat ja oikeuttivat valta-asemansa darwinistisen kehitysoptimismien, rotuoppien ja ekspansiivisen nationalismien puitteissa, alkoivat suhtautua entistä karsaammin teosofiaan, joka vaikutti nyt uhkaavan vuosisataisen jalostumisen tuottamia perusarvoja.²⁵⁶

255 Juvonen 1994, 76–77, 98. Sulkunen 1995, 34–35, 185. Siltala 1999, 593–597, 601–610.

256 Owen 2004, 105–112.

Sukupuolikäsityksiin liittyvät teemat paljastavat tiettyjä rajapintoja myös suomalaisen teosofian ja sen saaman vastaanoton suhteen. Ervastin ja Leinon maailmankuvat tuntuvat saavan toisistaan eriäviä piirteitä juuri sukupuoli-identiteettien avoimen uudelleenmäärittelyn kohdalla. Leino ei näytä ainakaan julkisesti omaksuneen teosofiasta yhtä avointa ja kokeilunhaluista tapaa määritellä omaa sukupuolisuuttaan kuin Ervast. Yleiseurooppalainen ilmapiiri on hyvin todennäköisesti vaikuttanut Leinon varovaisempaan asennoitumiseen. Vaikka teosofian tulenarka maine lisäsin liikkeen vetovoimaa poikkeuksellisuudesta kiinnostuneiden taiteilijoiden parissa, saattoi liian tunnustuksellinen suhtautuminen olla haitaksi urakehitykselle, joka kaikesta riippumattomuuden julistuksista huolimatta oli sidoksissa virallisilta instituutioilta saatuun hyväksyntään. Leino oli kansainvälisiä virtauksia tarkoin seuraavana ammattikirjailijana varmasti tietoinen tästä ristiriidasta.²⁵⁷ Omaan kirjalliseen elämäänsä hän sirottelee teosofiasta suodattamiaan teemoja hyvin varoen; ne piirtyvät esiin ennen kaikkea runosymboliikassa ja naispuolisille läheisille kirjoitetuissa kirjeissä. Sanomalehtityö ja mieskollegoiden kanssa käyty kirjeenvaihto on puolestaan Nietzschen, Goethen, Heinrich Heinen ja Tolstoin kaltaisten kulttuurikiintotähtien inspiroima ulottuvuus.²⁵⁸ Tämä ei silti tarkoita sitä, etteikö teosofialla olisi ollut yhtä suurta painoarvoa Leinon maailmankuvan muokkaajana kuin laakereita niittäneillä miesintellektuelleilla. Yksityiseen elämänpiiriin sitoutuvana ideologiana teosofia on saattanut korvata hyvinkin henkilökohtaisia psyyken mekanismeja, jotka modernin murroksessa olivat muuttumassa käyttökelvottomiksi.

Vaikka nationalismin ja ammattitaiteen edistämisen kohdalla Ervast, Leino ja monet muut heidän sukupolveensa kuuluneet vaikuttajat saattoivatkin vuosina 1902–1904 yhdistyä teosofian tunnusten alle, julkisesti hyväksytyksi uuden suomalaisuuden uskonnoksi liikkeen ideologiasta ei ollut. Suurelle osalle fennomaanista traditiota kantavasta sivistyneistöstä teosofia edusti kokonaisuudessaan arvojen rappiota tai vierasperäistä ja neurasteenista hapatusta, kun taas nuorempaa taiteilijapolvea arvelutti ainakin jossain määrin liikkeen kyseenalainen julkisuuskuva.²⁵⁹ Sukupuolisuuteen liittyvillä kysymyksillä oli oma merkityksensä teosofian marginalisoitumisen kannalta myös Suomessa. Teosofisen sukupuolikäsitteistön avulla oli mahdollista ottaa etäisyyttä normatiiviseen mieskuvaan, mutta

257 L. Onervan mukaan Leino joutui toimittajantyönsä yhteydessä seuraamaan kymmeniä eurooppalaisia sanoma- ja aikakauslehtiä, joten teosofisen liikkeen ympärillä käydyn polemiikin synnyttämiä kirjoituksia on mitä luultavimmin ilmaantunut hänen näköpiiriinsä. Ks. Onerva 1979, 125–126.

258 Ks. Leino 1961b, 215–275. Vrt. Leino 1961a, 97–143. Leino 1962, 5–70.

259 Sarajas-Korte 1966, 212–213.

samalla liikkeeseen alkoi vähitellen iskostua eräänlainen sukupuolisen poikkeavuuden leima. Teosofiassa katsottiin olevan epäilyttävää ja feminiinisyyteen kallistuvaa määrittelemättömyyttä – "akkamaisuutta" kuten Ervastkin *Haaveilijassa* kirjoitti.

Valtakulttuuriin integroitumisen sijasta teosofia otti paikkansa osana prosessia, jonka tuloksena alkoi muotoutua moderni suomalainen älymystö. Liikkeen ideologia auttoi sitä maaseudulta pääkaupunkiin muuttanutta sukupolvea, jonka riveistä myös suuri osa Päivän piirin jäsenistöstä tuli, raivaamaan oman elintilansa tšekäläiselle kulttuurikentälle. Teosofiasta tuli suomalaisen älymystön emansipaation väline, jonka avulla Leinon ja Ervastin kaltaiset idealistit saattoivat tuntea asettuvansa moraalis-siveelliseksi etujoukoksi, joka on löytänyt kansansielun todelliset piirteet. Teosofian konkreettisena etuna oli se, että sen konteksteissa herännäisekstatismiin kaltaiset perifeeriset elementit olivat muunnettavissa psykopatologiasta salonkikelpoisiksi aatteiksi aina Pariisin taidepiirejä myöten. Sama viitekehys toimi tarvittaessa myös kulttuuripoliittisena lyömäaseena, joka oli suunnattu horjuttamaan etenkin talonpoikaisen fennomaanisiiven pyhinä pitämiä arvoja.²⁶⁰

4 TAISTELU KANSAN KARMASTA

4.1 Puhtaan sosialismin ihanne

Suomenkielinen teosofia sai kuulla pitkään kaipaamiaan hyviä uutisia painoylihallituksen taholta vuoden 1905 maaliskuussa, jolloin Martti Humu -kirjailijanimellä tunnetulle Maria Ramstedtille myönnettiin lupa "Omatunto"-nimisen aikakauslehden julkaisuun. Uuden lehden perustaminen oli ollut puheenaiheena jo lähes parin vuoden ajan teosofisessa "Valon airut" -kirjallisuuskomiteassa, joka oli muodostunut Sörnäisten työväenyhdistyksen yhteyteen ja jonka perustajajäseniin myös Ervast kuului. Hän oli vuonna 1904 hakenut itse julkaisulupaa "Uusi valo" -lehdelle, mutta vasta kenraalikuvernööri Ivan Obolenskin hallinto väljempine sensuuriasetuksineen mahdollisti teosofiaan erikoistuneen aikakauslehden synnyn. Ervastin kannalta "Omatunnon" toimitustyön alkamisella oli erityisen suuri merkitys; hän oli menettänyt

260 Leino 1960a, 94. Leinon 21.11.1902 ilmestynyt pakina "Uusi Suometar ja teatterikysymys" heijastaa tätä vastakkainasettelua. Leinon mukaan mystiikka "sopii runoilijalle ja siksi Uusi Suometar sen niin hyvin käsittääkin. Siksi se ei usko minusta mitään pahaa". Tämä katkelma on luettava käänteisesti, sillä Leino oli jatkuvasti "Uuden Suometaren" hampaissa – ja päinvastoin. Ks. Larmola 19, 48–49.

vuoteen 1904 mennessä paikkansa "Työmiehen illanvieton" avustajana ja oli siten ollut jonkin aikaa vailla säännöllistä julkaisukanavaa. Ervastin vaikeudet "Työmiehen illanvietossa" olivat alkaneet jo syksyn 1902 aikana. Tällöin "Työmieheissä" alkoi esiintyä kirjoituksia, jotka vaativat yhä kiivaampaan sävyyn teosofisten vaikutteiden poiskitkemistä työväenliikkeen piiristä. Näkyvimmat kriitikot, kuten Edvard Valpas ja K. O. Tanner, pyrkivät leimaamaan teosofian kansaa harhauttavaksi humpuukiksi ja sosialismin harhaopiksi, joka kylvää hajaannusta puolueen keskuuteen.²⁶¹

Valppaan ja hänen lähipiirinsä pyrkimykset tiivistää työväenpuolue sosiaalidemokratian ja kautskylaisen luokkataistelun taakse synnyttivät kilpailuasetelman, joka heijastui pian paitsi "Työmiehen" myös "Työmiehen illanvieton" palstoille. Ervast, Palomaa ja muut teosofiaa kannattavat kirjoittajat joutuivat toistuvasti puolustamaan itseään ja aatettaan niitä syyttäviä ääniä vastaan, jotka pitivät teosofiaa siveettömyytenä tai hämäräperäisenä uskonlahkona, joka pyrkii kirkon tavoin "nukuttamaan kansaa" estäen sitä tavoittelemasta yhteiskunnallista tasa-arvoa.²⁶² Mikko Pollari on analysoinut Matti Kurikan teosofista lehtikirjoittelua ja todennut kautskylaisten pyrkineen mitätöimään Kurikan uskottavuuden leimaamalla hänet ja teosofiset linjaukset impulsiiviseksi haihatteluksi.²⁶³ Samat painotukset ovat nähtävissä myös Ervastin tapauksessa, mutta hänen kohdallaan "Työmiehen illanvietto" pyrki arvostelemaan teosofiaa myös sukupuolinormeihin viittaamalla. Nimimerkki I. s-i (Lauri Soini) piti Haaveilija-romaanin arvioidessaan Ervastin ajattelun epäkohtina juuri miehille sopimatonta tunteilua ja turhaa hentomielisyyttä.²⁶⁴ Keskustelun piirteet sopivat Pertti Haapalan luonnehdintaan maskuliinisesta voimaihanteesta, joka oli pääsemässä niskan päälle proletariaatin julkista identiteettiä koskevassa kiistassa.²⁶⁵

Valpasta ja työväenliikkeen kautskylaista kärkiryhmiä puolestaan ärsyttivät erityisesti kolme Ervastin "Työmiehen illanviettoon" kirjoittamaa artikkelia. Sosialismin ja teosofian suhdetta käsitelleet "Pitääkö meidän olla sosialisteja?", "Sosialismi ja materialismi" sekä "Teosofia ja sosialismi" tuomittiin "Työmieheissä" uskonnolliseksi korupuheeksi.²⁶⁶ Uskonnollisen aineksen

261 Gullman 1994/1996, 11. Pollari 2009, 95-97. Myös O. V. Kuusinen käytti humpuuki-termiä arvioidessaan teosofiaa. Ks. Otto Ville Kuusinen: Uskontokysymys työväen puolueohjelmassa. Työmiehen illanvietto 48/49/ 1905, 379-380.

262 Pollari 2009, 95-97.

263 Pollari 2009, 96-97.

264 Nimim. I. s-i: Uusia kirjoja. Työmiehen illanvietto 16/19092, 133-134.

265 Haapala 1995, 63.

266 Nimim. Naksis: Kirje Helsingistä. Työmiehen illanvietto 15/1902, 121-123. Soikkanen 1961, 158-160. Ehrnrooth 1992, 129-131. Gullman 1994/1996, 6, 10-12.

käyttäminen kritiikin pohjana ei suinkaan ollut mielivaltaista hakuammuntaa. Ervastian pohdinnat korostivat henkisten arvojen merkitystä ja henkilökohtaista jumaluuden kokemusta kestäväen sosialismin kulmakivinä. Ensimmäinen kolmen kiistanalaisen artikkelin sarjasta on 19. syyskuuta 1902 ilmestynyt ”Pitääkö meidän olla sosialisteja?”, jossa Ervast tunnustautuu sosialistisen aatteen kannattajaksi pitäen sitä jokaisen ajattelevan ja tuntevan yksilön luonnollisena valintana. Hänen näkemyksensä mukaan sosialismin perustavanlaatuisen merkitys toimii samansuuntaisesti teosofian kanssa; molemmissa on kyse sisäisen äänensä kutsulle altistuneen ihmisen epäitsekkyteen tähtäävästä kehitysprosessista, joka koituu lopulta myös suurten joukkojen eduksi. Artikkelit tuo esiin myös *Haaveilija*-romaanista välittyneen idealistis-romanttisen kansankuvan, nyt osana Ervastian sosialismikäsitteitä.

”Jos sosialistiksi voisi sanoa sitä, joka tahtoo, ettei vääryyttä olisi maailmassa, ettei olisi köyhyyttä, nälkää ja tautien paljoutta, vaan että jokainen ihminen tuntisi oman arvonsa ja eläisi niin onnellisena kuin hänen sisäinen ihmisensä myöntää, niin luulenpa melkein, ettei moni ihminen olisi olematta sosialisti. Sillä jos syvennymme omaan itseemme, huomaamme siellä lämmintunteisen ajattelijan, joka ei muuta tahdo, kuin että kaikki olisivat onnellisia ja että rauhan ja ilon valtakunta leviäisi maan päällä. Moni ehkei ole itsetietoinen tuosta hänen omassa sydämessään piilevästä hyvästä haltijasta, mutta erinäisissä elämän kohtauksissa se kyllä pilkistää näkyviin, kansan lapsilla useammin vielä kuin n.k. sivistyneillä. Jos nyt vain yleisemmin ymmärrettäisiin, että sosialismi ei perustu raa’an ja itsekkään eläinhimisen kiukkuisiin vaatimuksiin, vaan tuon hyvänsuovan sisäisen ihmistemme hiljaiseen käskyyn, niin melkeinpä täytyisi kaikkien myöntää, että sosialismi on oikeutettu ja että he itsekin sydämessään ovat sosialisteja.”²⁶⁷

Solidaarisesta perusvireestään huolimatta Ervast kritisoi etenkin sivistyneistöä, joka hänen tulkintansa mukaan oli syyllistynyt vanhan yhteiskuntajärjestelmän ja vallan säilömiseen. Kulttuuriarvoihin vetoamalla yläluokka haluaa turvata oman etuoikeutetun asemansa ja uskotella samalla itselleen, ettei uuden ja ihanteellisen yhteiskuntajärjestyksen saapumiseksi ole tehtävissä mitään. Ervast kuljettaa päättelyään hyvin samaan tapaan kuin Leino, jonka ”Eräs juhlapuhe” -pakina hyökkäsi samoihin aikoihin hegeliläisyydestä juontuvan valtiokeskeisyyden pysähtyneisyyttä vastaan.²⁶⁸ Siinä missä Leino nousi barrikadeille ammattitaiton puolustajana, Ervast ajaa idealistisen sosialismin asiaa:

”Varsinkin sivistyneistä monet vihaavat kuulla koko nimeä (socialismi AH) ja vielä useammat varovat vähääkään sekaantumasta sosialistisiin rettelöihin. Työväen vaatimukset ovat järjettömiä ja luonnottomia. Maailma on nyt kerran semmoinen kuin se on, ja ihminen on itsekäs. Jos työmiehet pääsevät valtaan, he tulevat menettelemään aivan samalla tavalla kuin herrat nyt, tulevat sortamaan, rikastumaan ja elämään sorrettujen työllä. Eikö sitten ole parempi, että yläluokka on vallassa, yläluokka, jolla edes on tietoa ja sivistystä?” Noin arvellaan, mutta senkin arvelun syynä on – tietämättömyys. [...] Vallan ei siis tarvitsekaan olla ainoastaan ymmärrykseltään kehittyneempien käsissä, vaan päinvastoin niiden, joilla kehittyneen ymmärryksen ohella on valistunut sydän.”²⁶⁹

267 Ervast, Pekka: Pitääkö meidän olla sosialisteja? Työmiehen illanvietto 3/1902, 23–24.

268 Ks. tämä tutkimus 3.3. ”Eräs juhlapuhe” julkaistiin 31.10. – noin kuukautta myöhemmin kuin Ervastian artikkeli.

269 Ervast, Pekka: Pitääkö meidän olla sosialisteja? Työmiehen illanvietto 3/1902, 23–24.

Vaikka Ervast lukee sosialismia kohtaan tunnetun epäluulon ennen kaikkea elitistisen sivistyneistön välinpitämättömyyden syyksi, hän ilmentää samalla myös omia käsityksiään ja pelkojaan. Hän näkee myös sosialistien joukossa niitä, jotka käyttävät aatetta itsekkäiden tarkoituksien saavuttamiseen ja hylkäävät sen henkistä puhtautta ihannoivan merkityksen. Todellisen sosialistin täytyy elämällään ja teoillaan todistaa, "ettei hänen uskonsa ole kuollut, vaan elävä".²⁷⁰ Vain sielullisesti valistunut sosialismi voisi edistää sen uutta ihmisyyttä valmistelevalle etujoukolle, jolle Ervast oli valmis luovuttamaan valtiollisen vallan.

Itsekkydestä ja elämellisestä viettiohjautuvuudesta vapautumisen periaate, jonka Ervast esitteli jo *Valoa kohti* -ja *Haaveilija*-teoksissa, nousee sekin keskeiseksi teemaksi. Hän korostaa, ettei henkilökohtaisten tai edes ryhmäetuuksien tavoittelu saisi johtaa sosialismin kehitystä kohti darwinistisen valtakamppailun kierrettä. Ervastin kauhukuvaksi muodostuu tilanne, jossa vanha ja luhistuva yhteiskuntajärjestelmä korvautuu uudella, mutta epäkohdat säilyvät ennallaan. Hän pelkää kansan synnynnäisen puhtauden turmeltuvan sivistyneistöltä periytyvään tartuntaan; vaatimattomuuteen tottunut rahvas katkeroituu ja sortuu materialistiseen kilvoitteluun huomattaessaan yläluokan yltäkylläisyyden ja siihen liittyvän sosiaalisen epätasa-arvon laajuuden. Teosofisesti latautuneen älymystön tehtäväksi tuli varmistaa, ettei tällainen uhkaava näky pääsisi toteutumaan. Ervast jatkaa ongelman purkua 10. lokakuuta 1902 ilmestyneessä artikkelissa "Sosialismi ja materialismi", joka alleviivaa kaikista henkisydestä puhdistettuun materialistiseen maailmankuvaan kätkeytyviä vaaroja. Samalla hän pyrkii osoittamaan luonnontieteellisen materialismin ja sosialistisen ideologian välisen yhteyden älyllisesti kestäväksi.

"Mutta niinkuin sekä Indiassa että Kreikassa tieteellisellä materialismilla oli verrattain vähän kannattajia, niin meidänkin päivinämmä materialistein lukumäärä vähenemistään vähenee, sillä päivä päivältä käy selvemmäksi, että puhdas aineen oppi jättää selittämättä monta filosofista kysymystä ja monta sielutieteellistä ilmiötä. [...] Toimiessaan ihminen ei (luonnontieteellisen materialismin mukaan AH) saa ajatella muuta, kuin tätä nykyistä ruumiillista elämää; ja koska aineellista elämää hallitsee semmoiset lait kuin 'luonnollinen valinta' ja 'paraiten varustettujen eloon jääminen', seuraa itsestään, että täysin johdonmukainen materialisti [...] koettaa kaikin mokomin pyrkiä 'paraiten varustettujen' joukkoon, toisin sanoen sortaa heikompia. Tietysti on jalojakin materialisteja, semmoisia, jotka eivät pane arvoa niin paljon omalle kuin toisten – juuri heikompien ja sorrettujen – elämälle, mutta kuinka monta niitä on? On melkein ivaa kutsua semmoisia ihmisiä materialisteiksi; sillä joskin he tieteellisesti väittävät uskovansa materialismiin, todistavat he elämällään, etteivät ole käytännöllisiä materialisteja, sillä itsensä uhrautuminen ja epäitsekkyys on hengen hedelmä ja sotii aineen lakeja vastaan. [...] Jos sosialismi sanoo: 'olkaamme järkeviä tullaksemme onnellisiksi', niin se vetoa johonkin korkeampaan – inhimilliseen järkeen joka vaatii itsensä kieltämistä ja alempien intohimojen voittamista ihmisiltä. Mutta se ei ole johdonmukaista materialismia sekään, vaan aineen opin kieltämistä. Johtopäätös on selvä: puhdas sosialismi on materialismin vastakohta."²⁷¹

270 ibid.

271 Ervast, Pekka: Sosialismi ja materialismi. Työmiehen illanvietto 6/1902, 45–46.

Materialismin ja sosialismin linkittävät tulkinnat olivat Ervastista paitsi loogisesti, myös moraalisesti tuhoon tuomittuja. Ne edustivat hänelle kadotuksen tietä, joka johtaisi työväen samaan päättymättömän henkiinjäämiskamppailun kehään, johon länsimainen sivistyneistö oli elinvoimansa jo hukannut." Materialismi, hengen kielto-oppi, julistaa taistelun lain."²⁷² Puhdas sosialismi sen sijaan kykenisi nostamaan ihmiskunnan paitsi aineellisen, myös henkisen epätasa-arvon ikeestä; Ervast halusi rakentaa aatteen, joka muodostuisi valistuneista yksilöistä, mutta pitäisi tärkeimpänä käyttövoimanaan solidaarisuuden tuntoja, kollektiivisuutta ja veljesrakkautta – kaikilla elämän aloilla: "Sosialismi yleensä on usko siihen, että ihmiset toistensa tovereina kykenevät aikaan saamaan semmoista, jota yksilö yksin ei saa aikaan."²⁷³ Kirkon vuosisatainen valta-asema oli Ervastin mukaan puhtaan sosialismin ihanteen vihollinen. Se oli edesauttanut materialismin leviämistä julistaessaan tuonpuoleisen autuuden sanaa ja laiminlyödessään maallisen elämän.

"Moni sosialisti on materialisti, ja moni luulee, että sosialismi on jossain salaperäisessä yhteydessä materialismi kanssa, melkein niin, että jos ken on sosialisti, hänen pitää olla myös materialisti. Mistä tämä johtuu? Kirkko sanoi köyhille ja sorretuille: tyytykää kohtaloonne tässä elämässä, sitä enemmän saatte iloita tulevassa. Materialismi sanoi: ihmisellä on vain tämä yksi ruumiillinen elämä; sen jälkeen on kaikki loppunut. Sosialismi sanoo: kaikille ihmisille samat oikeudet nykyisessä elämässä! Siitä johtui materialismin ja sosialismin ystävyys ja näennäinen yhteys."²⁷⁴

Ervast piti sosialismia ja kirkkoa luontaisina vihollisina. Hän myönsi luonnontieteellisen materialismin edesauttaneen tämän rintamalinjan muodostumista, mutta korosti materialismin ja sosialismin välisen liitoksen näennäisyyttä. Paitsi että materialismi lietsoi kilpailu- ja taistelumentaliteettia, se oli sulkenut kokonaan pois myös kuolemanjälkeisen elämän periaatteen, jota Ervast piti kaikille kuuluvana oikeutena. Samalla sosialismilta sulkeutuisi myös transsendenttien voimien tarjoaman legitimaation mahdollisuus. Tätä Ervast piti hyvin raskauttavana seikkana. Hänestä moderni sosialismi tarvitsi tuekseen kaikki mahdolliset voimat ohjatakseen ihmiskunnan kehityksen kohti oikeita päämääriä.

"Sanoin, että sosialismin ja materialismin yhteys on näennäinen. Ei sosialismi ole missään tekemisissä sen kanssa, elääkö ihminen kuoleman jälkeen vai onko elämättä. (Tämän saksalainen sosialismi on ymmärtänytkin, koska on julistanut uskonnon jokaisen yksilön yksityisasiaksi). Tietysti sosialismi vastustaa kirkkoa, joka puolestaan vastustaa sosialismia. Mutta eihän kirkko ole sama kuin kuolemanjälkeinen elämä. Kuka menee takaamaan, että kirkonoppi edes on totuus? Ehkä kuolemanjälkeinen elämä on vallan toisellainen kuin miksi kirkko sitä kuvailee. Otaksutaanpa, että hän sanoo ihmisille: rakastakaa toisianne, älkää sortako toinen toistanne, eläkää rauhassa keskenänne, olkaa niinkuin veljet. Mitä siitä seuraa? Siitä seuraa, että jumala puolustaa sosialismia. Siitä seuraa, että hän lupaa hyvää oloa kuoleman jälkeen – ainoastaan sosialisteille. Ja siitä seuraa myös, että se sosialisti, joka sokeudessaan kieltää kuolemanjälkeisen elämän ja Jumalan – ei ole viisaasti tehnyt, varsinkin, jos hän on samalla

272 ibid.

273 ibid.

274 ibid.

väittänyt, että sosialismi on materialismia."²⁷⁵

Artikkelin sävy tuntuu tässä kohdin tarkoin harkitulta. Ervast pyrkii tietoisesti hyödyntämään uskonnollisen tematiikan psyykkistä painoarvoa vivutukseen luonnontieteellisen materialismin, joka oli vakiintunut Kautskyn ja Marxin nimiin vannovien sosialistipiirien ohjenuoraksi, irti omasta puhtauden ihanteestaan. Vaikka Ervastin retoriikan pohjalla onkin hänen teosofinen vakaumuksensa sekä usko ihmiseen henkisenä ja sisäisen jumaluuden ohjaamana olentona, voi hänen linjauksistaan silti aistia tiettyä ohjelmallisuutta. Kysymyksellä "Tuleeko sosialisti toimeen ilman uskontoa?" Ervast pohjustaa teosofialle paikkaa luonnontieteellisen materialismin ja kristinuskon leikkauspisteestä ja tarjoaa avoimesti liikkeen ideologiaa ratkaisuksi sosialismin ja uskonnollisuuden yhteensovittamisessa ilmenneisiin ongelmiin. Toisaalta hän alleviivaa uskonnollisen vapaamielisyyden merkitystä myös laajempaa spektriä käyttäen ja jättää valtiokirkkoa koskeneesta kritiikistä huolimatta tilaa kristinuskolle sosialismin henkistäjänä. Ervast vetoaa itse uhmakkaasti Karl Kautskyn laatimaan "Erfurtin ohjelmaan", joka määritteli uskonnolliset kysymykset yksilön henkilökohtaisiksi valinnoiksi. Kautskylaiset rikkoisivat oman ideologiansa perussääntöä vastaan, mikäli he pakottaisivat teosofit ryhmänä ulos työväenpuolueen riveistä. Mutta se, oliko Ervast itsekään valmis jättämään hengen kysymykset kokonaan yksityisen sektorin katveisiin, ei ollut täysin ilmiselvää:

"Sosialismi on paikallaan riippumatta siitä, onko uskontoa, henkeä, kuolemanjälkeistä elämää olemassa vaiko ei. Se on teoria. Mutta sosialistitkin ovat ihmisiä. Ja ihminen ei tule toimeen ilman 'uskontoa' s.o. hän ei ajattelevana olentona saata elää, ilman että hänellä on jonkinmoinen käsitys elämästä ja sen tarkotuksesta. Sen tähden hän muun puutteessa on materialisti – kieltäjä. Saksan työväenpuolueen ohjelmassa on yhtenä pykälänä: uskonto olkoon jokaisen yksityisasia. Tämä pykälä puuttuu Suomen työväenpuolueen ohjelmasta. Uskonto olkoon jokaisen yksityisasia. Minulla on oikeus olla materialisti – mutta minulla on myös vapaus olla... teosofi tai buddhalainen tai kristitty. Ja silloin on vain kysymys siitä: missä on totuus? Totuus ei ole totuutta vastaan."²⁷⁶

Totuudenetsintä ohjautuukin teosofian puoleen 26. syyskuuta 1902, jolloin Ervast kirjoitti "Työmiehen illanviettoon" otsikolla "Teosofia ja sosialismi". Hän käytti runsaasti palstatilaa tuodakseen julki teosofisen ajattelun perusteita ja todistaakseen jälleen, ettei kyseessä ole "joku lahkolaisoppi, joku toisenlaisten aatesuuntain ikivihollinen, kristinuskon vastustaja ja ylipäänsä joku uusi 'totuuden keksintö'²⁷⁷. Ervast korosti Jeesuksen sopivuutta sosialistisen aatteen esikuvaksi sekä hänen hahmonsa välittämää rakkauden- ja veljeydenopin merkitystä yhteiskunnallisten reformien perustana sivuten myös karman lain tasa-arvoistavaa syklistyyttä

275 ibid.

276 ibid.

277 Ervast, Pekka: Teosofia ja sosialismi. Työmiehen illanvietto 4/1902, 29–31.

Valoa kohti -teoksen tapaan. Artikkelin loppupuolella Ervast kiteyttää edeltävien kirjoitustensa tavoin sosialistista ihannettaan peräänkuuluttaen kokonaisvaltaista elämäntapojen ja ihmisyyden uudistamista. Tällä kertaa hän nimeää teosofian uuden yhteiskuntajärjestelmän kiistattomaksi edellytykseksi.

"Mutta kuinka nykyiset yhteiskuntaolot vaikeuttavat tämän pahasta vapautumisen? Köyhälistön sydämissä asuu viha, kateus, katkeruus, rikkaiden rinnassa versoo kylmyys, välinpitämättömyys, ylpeys, itsekkyyden ja pahat himot. Ja kaikkien mieliä raskauttaa väärä elämän käsitys, pelkuruus, halpamaisuus ja turhat ennakkoluulot. Kuinka tämä on poistettava? Ei muulla lailla kuin luomalla uusia yhteiselämän muotoja. Sitä vaatii aikain henkinenkin kokemus. Teosofian ensimmäinen julistaja, rouva H.P. Blavatsky kirjottaa juuri tästä asiasta seuraavasti:[...]”²⁷⁸

Ervast kertoo Blavatskya siteeraamalla teosofisen aatteiston reformatorisia piirteitä: sosiaalinen epätasa-arvo konkretisoituu käsillä olevassa ajassa sivistyneistön ylettömiin elämäntapoihin, jotka henkivät raakuutta ja itsekkyyttä. Vääristynyt järjestelmä kahlitsee myös rahvaan materiaalisiin arvoihin, sillä henkiinjäämisestään taistelevat kansalaiset eivät kykene herkistymään jumaluuden kutsulle. Ihmisyydessä on silti hyvyyttä, johon yksilöllisyyden herännyt teosofi ei voi olla uskomatta. Siksi kaikki harkitulta arvoperustalta tehtävät toimet köyhälistön ja sorrettujen aseman parantamiseksi ovat myös jokaisen teosofiaan vihkiytyneen velvollisuus. Lopuksi Ervast palauttaa liikkeen sanoman kotimaisen sosialismin viitekehykseen:

"Niin H.P. Blavatsky. Ei siis ole epäilystäkään siitä, onko teosofia sosialististen rientojen ystävä vai vihollinen. Päinvastoin voisi sanoa, että aikamme sosialistinen liike kaipaa teosofisen liikkeen apua. Sosialismin vaarana on vajota sokeaan aineellisuuteen. Mutta materialismi ei ole viisaudesta kotoisin, ja samassa määrin kuin sosialistit ovat materialisteja, samassa määrin he kadottavat tosivoimaa. Sillä todellinen, vakuuttava voima on hengestä.”²⁷⁹

Teosofien ympärillä käyty kohu oli osa laajempaa valtakamppailua, joka työväenliikkeen sisällä 1900-luvun alkuvuosina velloiti. Liikkeen sisäisten kiistojen rintamalinjat olivat hahmottuneet jo aivan vuosisadan vaihteessa. "Erfurtin ohjelman" suomennos alkoi vähitellen nostattaa osaa sosialistipiireistä vaatimaan määrätietoisesti laaditun puolueorganisaation ja sen ajaman ohjelman muodostamista. Työväenpuolueen raamit olivat olleet näihin vuosiin asti idealistissävyytteiset ja sen kokoonpano aina kärkihahmoja myöten melko monenkirjavia, mutta nyt puolueen johto halusi Eetu Salinin ja Taavi Tainion kaltaisten nimien johdolla virtaviivaistaa rivinsä ja valjastaa modernin tieteen työväenluokan vaatimusten äänitorveksi.²⁸⁰ Hannu Soikkanen korostaa Kautskyn merkitystä juuri tässä suhteessa. "Erfurtin ohjelman"

278 ibid.

279 ibid.

280 Laine 1951, 108–109. Palmgren 1966, 44. Ehrnrooth 1992, 103, 111–112, 191–192.

esittelemä mekanistinen riistojärjestelmä ei tuntunut olevan kumottavissa eettisten pohdiskelujen avulla saati sivistyneistön inhimillistä turmeltuneisuutta päivitellen, vaan sortokoneistoa vastaan oli luotava koneisto, jonka avulla työväestö voisi puolustaa oikeuksiaan.²⁸¹

Kautskylaisen siiven vastavoimaksi oli muodostunut idealismiin ja sosialismin yleisinhimilliseen tehtävään uskovien ryhmä, joka jo 1800-luvun lopulta lähtien oli henkilöitynyt Matti Kurikkaan. Kurikan ansioksi on luettava myös se, ettei tämä työväenpuolueen idealistinen siipi suinkaan joutunut lähtemään valtapeliin täysin altavastajana. Kurikan hurmahenkinen karisma ja sammumaton työtarmo olivat tehneet hänen teosofis- ja tolstoilaissävytteisestä sosialismistaan laajaan kannattajakuntaan vetoavan ilmiön, ja juuri Kurikka teki tunnetuksi Ervastinkin käyttämän retorisen mallin, joka nosti Jeesuksen täydellisen sosialistin prototyypiksi.²⁸² Vuoden 1899 helmikuun manifestin aiheuttaman kriisitilanteen aikana hän oli kuitenkin ajanut itsensä umpikujaan. Työväenliikkeen edustajat eivät odotuksista huolimatta päässeet osallistumaan suurta adressia valmisteleviin neuvotteluihin, jolloin Kurikka vaati julkisesti työväkeä kieltäytymään tasavertaisuuden nimissä adressin allekirjoittamisesta. Epäisänmaalliseksi tuomittu teko laukaisi väkivaltaisuuksiksikin kärjistyneen viharyöpyn ja synnytti Kurikkaa vastustavia kampanjoita niin porvarillisilla tahoilla kuin työväenliikkeenkin piirissä. Painostuksen alla Kurikan oli erottava "Työmiehen" päätoimittajan paikalta. Kun työväenpuolueen perustamisen sinetöinyt työväenyhdistyksen edustajakokous Turussa 1899 teki vielä selväksi, ettei hänen idealismiaan hyväksyttäisi sellaisenaan uuden puolueen ohjelmistoon, Kurikka päätti lähteä Australiaan perustamaan omien ihanteidensa mukaan toimivaa malliyhteisöä.²⁸³

Kurikan vaikutusvalta ei ollut kuitenkaan mitätöitynyt kriisien yhteydessä. Hänen poistumisensa päivänpoliittisilta areenoilta käynnisti eräänlaisen uusjaon, jonka kestäessä sekä kautskylainen piiri että idealistit pyrkivät molemmat kanavoimaan Kurikan nauttiman kansansuosion omien linjaustensa tueksi. Teosofiaa vastaan hyökätessään Salin, Tainio ja Valpas halusivat lakaista kurikkalaisen tradition syrjään puolueen julkisuuskuvasta ja nostaa tilalle oman näkemyksensä puhtaasta sosialismista, joka olisi organisoitu modernin yhteiskunnan asettamien vaatimusten mukaisesti ja joka kykenisi ennen kaikkea toimimaan

281 Soikkanen 1961, 82–85.

282 Soikkanen 1961, 82–83. Kalemaa 1978, 72–73. Pollari 2009,

283 Kalemaa 1978, 119–139. Pollari, Ruuska, Anttila, Kauranen, Löytty & Rantanen 2008, 43–45.

uskottavasti poliittisena yksikkönä.²⁸⁴ Tässä mielessä idealistisen siiven käyttämä retoriikka oli tuntunut utopistiselta painolastilta. Kurikka oli halunnut toimia taiteellisesti laadittujen ja joustavien suuntaviivojen puitteissa, eivätkä Ervastinkaan kannanotot henkisyiden merkityksestä tai ihmisessä asuvasta lempeästä ajattelijasta sopineet ajan poliittisen kielenkäytön malleihin saati siihen sosialistiseen doktriiniin, joka ryhtyi korostamaan järjestäytyntä luokkataistelua työväen ryhmäidentiteetin peruskivenä.²⁸⁵ Forssan puoluekokous vuonna 1903, jossa työväenpuolue otti käyttöön kautskylaisittain laaditun sosialistisen ohjelman ja muutti nimensä sosialidemokraattiseksi puolueeksi, asettuu luontevaan yhteyteen teosofeja kohtaan suunnatun kritiikkikampanjan kanssa. Sosialidemokraatit halusivat nähdä aatteensa sekä tieteen tukemana politiikan työkaluna että kokonaisvaltaisena maailmankatsomuksena, joka olisi vertailukelpoinen porvarillisen yhteiskunnan standardien kanssa. Siksi heidän kannaltaan oli strategisesti kannattavaa raivata sille tilaa Kurikan, Ervastin ja Veikko Palomaan viitoittaman idealistisen sosialismin kustannuksella, jolla oli runsaasti julkista vaikutusvaltaa, mutta joka oli tietoisesti asettunut vastustamaan valtaapitävien kerrosten arvoja. Toimenpide toteutettiin samalla kautskylaisen opin perustaktiikkaa, joka korosti juuri julkisen todellisuuden haltuunoton tärkeyttä.²⁸⁶

Ervast puolestaan näki tämän poliittiseen vallankäyttöön tähtäävän suunnan todistavan, että sosialidemokraattien johto oli todella harhautunut puhtaan sosialismin päämääristä ja että se pyrki vain korvaamaan valtaapitävän kerroksen haluamatta suorittaa niitä perustavanlaatuisia uudistuksia, joita kestävän hyvinvoinnin saavuttaminen edellytti. Samalla aktualisoitui "Työmiehen illanvietossakin" näyttäytynyt kauhukuva, jossa kansan henkinen kehitys ajautuisi harhapoluille sen joutuessa omaksumaan eliitin käyttämät yhteiskunnallisen toiminnan korruptoituneet muodot. Ervastille sosialismi oli ensisijaisesti hengen työtä, joka tähtäsi paitsi ihmisyyden kokonaisvaltaiseen uudistamiseen, myös kansassa piilevien pyhien voimien täydellistymiseen. Jos suomalaiset vain olisivat heränneet seuraamaan idealistien esimerkkiä ja löytäneet sisäisen jumaluutensa, myös aineelliset olosuhteet olisivat väistämättä tasa-arvoistuneet; olivathan omantunnon äänelle herkistyneet yksilöt lähtökohtaisesti kykenemättömiä uskomaan materialistisen todellisuuden illuusioihin.

Ervast oli saanut näihin aikoihin vahvistusta nationalistiselle ihanteelleen kansainvälisen

284 Alapuro 1997, 33–37. Haapala 2004, 212–216. Pollari 2009, 81–87, 95–97.

285 Laine 1951, 157–163. Kalemaa 1978, 131–132. Ehrnrooth 1992, 129–135. Pollari, Ruuska, Anttila, Kauranen, Löytty & Rantanen 2008, 43–45.

286 Soikkanen 1961, 87–91. Ehrnrooth 1992, 182. Haapala 2004, 216.

teosofian vaikutusvaltaisimmilta tahoilta. Hän oli vuonna 1903 vierailut jälleen Ruotsissa kreivitär Constance Wachtmeisterin luona, joka oli välittänyt suojatilleen Helena Blavatskyn antaman ennustuksen. Blavatskyn näyn mukaan Euroopassa tulisi koittamaan suuri mullistusten aika, jolloin koko ihmiskunta joutuisi etsimään tasapainoaan pimeyden voimien raivotessa vapaina. Tällöin kaikkien teosofien olisi käännettävä "kasvonsa Pohjolaa kohti, sillä Suomesta tulee valo".²⁸⁷ Wachtmeister ja muut ruotsalaiset teosofit olivat myös vannottaneet Ervastia, ettei tämä sotkeutuisi poliittisiin kiistoihin ja vaarantaisi näin Suomelle varatun pyhän tehtävän onnistumista. Sen kansassa hengitti koko Euroopan omatunto, joka ei saisi ryvettyä valtiollisissa tai poliittisissa hetteiköissä. Paradoksaaliselta vaikuttaa se, että Ervast lupasi pitäytyä politiikan ulkopuolella mutta palasi silti Suomeen ja käytännössä keskelle työväenliikkeen sisällä käytävää poliittista kädenvääntöä. Ristiriitaisuus kuitenkin purkautuu, jos Ervastin toiminnan sijoittaa osaksi 1900-luvun alun ilmapiiriä, jossa poliittisten, kulttuuristen ja uskonnollisten instituutioiden ja niiden kanavoimien ajattelutapojen eriytyminen oli vielä vakiintumaton prosessi.²⁸⁸ Vaikka Ervast työskenteli Suomessa areenalla, joka nykynäkökulmasta olisi helposti tulkittavissa poliittiseksi, hän ei itse tuntenut missään vaiheessa tekevänsä politiikkaa. Ervast jäseni käsillä olevaa tilannetta ennen kaikkea uskonnollisten ja nationalististen ideakarttojen avulla: varsinainen poliittinen tai sosiaalinen kehitys olisi saavutettavissa ikään kuin sivutuotteena. Taistellessaan puhtaan sosialismin ihanteensa puolesta sekulaarein ja yksilöllisin keinoin hän kävi samanaikaisesti taistelua kansan kollektiivisesta ja transsendentista karmasta, erottavia rajapintoja tuntematta.

Teosofien tekemästä vastarinnasta huolimatta he alkoivat vähitellen joutua sivuun Sosialidemokraattisen puolueen välittömästä yhteydestä. Noin kaksi kuukautta Ervastin "Teosofia ja sosialismi" -artikkelin ilmestymisen jälkeen Työväen Sanomalehti-Osakeyhtiö päätti kokouksessaan äänin 82–21, että teosofinen kirjoittelu "Työmiehen illanvietossa" on lopetettava ja lehden on ryhdyttävä promotoimaan puolueen virallista linjaa. Päätös ei silti tarkoittanut yksiselitteistä karkotustuomiota; Ervast kirjoitti "Työmiehen illanviettoon" vielä vuonna 1903 ja Veikko Palomaa piti yhdessä A. B. Sarlinin kanssa teosofisia arvoja esillä – joskin aiempaa verhotummin – aina vuoden 1904 loppupuolelle asti. Tällöin Sarlin tuli erotetuksi lehden toimituksesta ja näkyvämpään rooliin nousivat kautskylaisideologit Valpas ja Otto Ville Kuusinen.²⁸⁹ Teosofisten teemojen kadottua "Työmiehen illanvieton" palstoilta

287 Ervast 1956, 533–534. Gullman 1994/1996, 24.

288 Sulkunen 2004, 11–12.

289 Edvard Valpas: Vaihteen johdosta. Työmiehen illanvietto 38/1904, 297–298. Otto Ville Kuusinen.

Ervast ja Palomaa eivät jääneet toimeettomiksi vaan jalkautuivat entistä ahkerammin paikallisten työväenyhdistysten kateedereille. Esitelmätoiminta Sörnäisten työväenyhdistyksessä jatkui ja laajeni vuosien 1903–1905 aikana. Palomaan lisäksi Ervast ja Maria Ramstedt ryhtyivät hekin luennoimaan säännöllisesti sunnuntaiamuisin järjestetyissä teosofisissa tilaisuuksissa. Ervastin arvion mukaan sunnuntailuentoja oli parhaimmillaan seuraamassa noin 150 työväenyhdistyksen jäsentä, eli "täysi huone".²⁹⁰ Luentotilaisuuksien luonne pyrittiin pitämään vapaamuotoisena ja yleisön viihtyvyyden lisäämiseksi niissä kuultiin musiikkiesityksiä ja lausuntaa.²⁹¹

Sörnäisissä organisoidun toiminnan lisäksi vuosina 1902–1905 Palomaa ja Ervast tekivät kutsusta luentomatkoja muihinkin Helsingissä järjestettyihin työväentapahtumiin ja toisinaan myös pääkaupungin ulkopuolelle. Heitä kuultiin ainakin Viipurissa, Turussa, Porvoossa, Kotkassa ja Kouvolassa.²⁹² Teosofit saattoivat siis paikallisyhdistyksistä nousevan kysynnän turvin toimia yhä työväenliikkeen luoman verkoston puitteissa, vaikka puolueen johto olikin kieltänyt aatteen harhaoppisuutena, kuten myös Hannu Soikkanen toteaa.²⁹³ Toisaalta Soikkanen tulkitsee teosofian ajautuneen tämän prosessin myötä suppean piirin harrastukseksi ja näkee liikkeen elinvoiman olleen sidoksissa Matti Kurikan hahmoon ja sen kohtaloihin.²⁹⁴ Linjariidan synnyttämä ero sosialidemokraattisesta kärkiryhmästä ei kuitenkaan tunnu sanottavasti marginalisoineen teosofiaa vaan johti pikemminkin Ervastin roolin vahvistumiseen, liikkeen oman organisaation vakiintumiseen ja itsenäisten leviämiskanavien syntyyn. Teosofiaa kohtaan tunnettu mielenkiinto ilmeni jossain määrin myös "Työmiehen illanvieton" levikkiluvuissa. A. B. Sarlinin mukaan teosofisten kirjoitusten lakattua lehden tilaajamäärä putosi vuosien 1903 ja 1904 aikana noin kolmestatuhannesta alle tuhanteenviiteensataan.²⁹⁵

Uskontokysymys työväen puolueohjelmassa. Työmiehen illanvietto 48/49/ 1905, 379–380. Soikkanen 1961, 159–160. Gullman 1994/1996, 9–14.

290 Jokipii 1937, 22.

291 Ervast 1953, 191–194. Ahlbäck 1995, 119.

292 Ervast 1953, 215, Gullman 1994/1996, 13.

293 Jokipii 1937, 28–29. Soikkanen 1961, 159–160. Gullman 1994/1996, 13. Vrt. Siltala 1999, 379.

294 Soikkanen näkee teosofian selvinneen aatteena hengistä sosialidemokraattisen puoluejohdon langettamasta "tuomiosta", mutta toteaa edelleen, ettei siitä tämän jälkeen juuri puhuttu eikä sitä levitetty enää aktiivisesti. "Omatunnon" perustaminen ja laajeneva luentotoiminta ei asetu linjaan näiden johtopäätösten kanssa. Antti J. Pietilä tulkitsee tilanteen vuonna 1910 aivan toisin painotuksin, hänen mukaansa "Luento- ja varsinkin kirjallisen toimintansa kautta teosofian johtohenkilöt tekevät varsin laajaperäistä työtä maailmankäsityksensä eteen". Ks. Soikkanen 1961, 160. Vrt. Pietilä 1910, 3.

295 A. B. Sarlin: Puheen lopuksi. [pääkirj.] Työmiehen illanvietto 37/1904, 289–290.

4.2 Puhtaan ihmisyyden ihanne

Vuoden 1905 koittaessa Ervast, Ramstedt ja Palomaa olivat kääntäneet kamppailun lukevan yleisön suosiosta teosofisen liikkeen itseluottamuksen tueksi. Pienempien paikkakuntien työväenyhdistysten jäsenet kyselivät Palomaalta tämän saapuessa luennoimaan, miksi "Työmiehen illanvietto" oli muuttunut pelkästään kuivaa puoluesosialismia ajavaksi lehdeksi ja kertoivat lopettaneensa tilauksiaan.²⁹⁶ Tämä oli teosofeille uskoa valava todistus siitä, ettei kansa halunnut tyytyä pelkästään materiaalisen edistyksen tavoitteluun vaan kaipasi yhä aatteellisuutta ja henkeä. Vähitellen kiinteytyvä suomenkielisen teosofian ydinryhmä pyrki levittämään sanomaansa määrätietoisesti kohti laajempia kansankerroksia. Vaikkei teosofeilla luonnollisesti ollutkaan Sosialidemokraattiseen puolueeseen verrattavia resursseja propagandakoneistonsa laatimiseksi, he saattoivat yrittää vakuuttaa kuulijansa kaupunkien lisäksi myös maaseudulla vetoamalla juuri henkisyteen ja kansaan hitsautuneeseen kristillisyyteen. Puoluetason aatekehityksen perusteella tähän oli entistä paremmat mahdollisuudet, nyt kun sosialidemokraattien kärkiryhmä oli jyrkentämässä kantojaan paitsi kirkkoa, myös kristillistä etiikkaa kohtaan. Hannu Soikkasen mukaan Forssan puoluekokouksen jälkeisinä vuosina puolueen viralliseen linjaan alkoi kiinnittyä näkemys, jonka mukaan uskonnollisuus on kaikissa ilmenemismuodoissaan yhteiskunnallista edistystä jarruttava voima. Samalla idealistisen sosialismin ihannoima rakkauden, veljeyden ja tasa-arvoisuuden akseli, joka oli ollut Matti Kurikan kansansuosion ydin, alkoi näyttäytyä liiaksi passiivisuutta korostavana kelvatakseen järjestäytyvän työväen koneistoon. Uudet linjaukset aiheuttivat kuitenkin hankaluuksia puolueen julkisuuskuvan kannalta. Maaseudulla, missä kristillisiin sananjulistuksiin tottuneet ihmiset ilmestyivät myös puolueen tilaisuuksiin virsikirjat käsissään, moderni sosialidemokratia saatettiin kokea tunteettomaksi jumalankieltämiseksi.²⁹⁷

Palomaalla ja muilla teosofisen herätyksen saaneilla puhujilla riski uskonnollisen riensajan leiman saamiseen saattoi olla jonkin verran pienempi. Vaikka teosofiakin kritisoi valtiokirkollista luterilaisuutta, se oli Ervastin tulkitsemana säilyttänyt pääsääntöisesti suojelevan suhtautumistavan kristillistä arvomaailmaa ja kansaan vetoavaa rakkauden- ja veljeydenoppia kohtaan. Myös kuolemanjälkeisen elämän korostaminen puhutteli laajoja piirejä. Esoteerisesti reformoitua kristillisyyttä alleviivaava *Valoa Kohti* levisi uusina painoksina, teosofinen

296 Gullman 1998, 13.

297 Soikkanen 1961, 140–149, 156–157. Hartikainen 2008, 158.

puhujatoiminta osoitti laajenemisen merkkejä ja kun "Omatunto" -lehden avausnumero ilmestyi keväällä 1905 "Työmiehen illanvieton" kamppaillessa lakkautusuhan alla, saattoivat "Omatunnon" toimituksen jäsenet Ramstedt, Ervast ja Palomaa todeta, ettei työtä kansan karman hyväksi kannattanut vielä pitää hävittynä projektina. Lehti oli mitä todennäköisimmin onnistunut taivuttelemaan tilaajalistoilleen "Työmiehen illanvieton" hylänneitä lukijoita, sillä sen tilaajamäärä kasvoi nopeasti noin tuhanteen. Myös teosofinen kirjasto oli näinä vuosina kasvanut tuntuvasti; Ervastin arvion mukaan Teosofiska Biblioteket i Helsingforsin kokoelmat kattoivat näihin aikoihin 800–900 nidettä ja vuotuinen lainojen määrä oli noin 800.²⁹⁸ Yleisen optimismin vallitessa "Omatunnon" päätoimittaja Maria Ramstedt saattoi vihdoinkin kirjoittaa vastineen sosialidemokraattisille kriitikoille oman julkaisukanavan suojista: "Mitä 'Omatunto' lehti tarkoittaneekin, sen päämääränä kaikkein vähimmin on nukkuminen. Herätä pitää jokaisen! Nuo kolme sanaa soikoot maasta taivaaseen kuuluvana pasuunäänenä jokaikisen sisimmässä sielussa, joka on tullut majailemaan ihmiseksi kutsutussa olemuksessa."²⁹⁹

Henkilökohtaisen herätyksen tematiikka nousi esiin yhtä lailla Ervastin kirjoittaessa ensirivinsä uuden aikakauslehden palstoille. "Omatunnon" takaama vapaa toimintasäde mahdollisti entistä syvemmälle suuntaavat pohdinnat tulevaisuudessa siintävän ihanneyhteiskunnan ulottuvuuksista. Siinä missä "Työmiehen illanviettoon" kirjoitetut artikkelit olivat aatteiden ja kollektiivien tasoilla liikkuvia apologioita, "Omatunnossa" Ervast siirtyy kohti yksilöä ja pyrkii nyt sovittamaan teosofian osaksi paitsi puhtaan sosialismin, myös puhtaan ihmisyyden ideaalia:

"Mutta olemme tehneet sen huomion, että nykyaikana, varsinkin työtä tekevässä kansassa ja nuorisossa, on paljon yksilöitä, jotka eivät kykene sokeasti uskomaan, mutta eivät liioin ole innostuneet näkevin silmin totuutta etsimään. Niiden puoleen kääntyy 'Omatunto'. Niiden henkisiä kykyjä se tahtoo herättää eloon. Ja sitten on vielä paljon ihmisiä, jotka etsivät, mutta eivät ole vielä löytäneet. Heillekin on 'Omatunto' toivottavasti oleva tervetullut vieras – ystävä ja opas. Sillä me emme tahdo, että kukaan sokeasti uskoisi, vaan että jokainen itse etsisi ja näkisi."³⁰⁰

Tarkimman suunnan tälle "Omatunnon" sivuilla käynnistyneelle uuden ihmisyyden etsinnälle määritteli kuitenkin Arvid Järnefelt (1861–1932). Tunnetun kirjailijan ja tolstoilaisuuden profetaan artikkeli "Puhtauden ihanne" oli ensimmäinen lehdessä julkaistu laajamittainen kirjoitus ja siten ikään kuin kunniapaikalla. Kyseessä saattoi olla osin taktinen liike teosofian julkisuus kuvan auktorisoimiseksi, mutta taustalla vaikutti myös Ervastin ja Järnefeltin tuttavuus, joka oli alkanut jo 1890-luvun puolella Ervastin etsiessä henkistä identiteettiään

298 Ervast 1954, 387. Gullman 1998, 38–39.

299 Martti Humu: Teosofinen maailma. Omatunto 1–2/1905, 116–117.

300 Pekka Ervast: Sokea usko ja rehellisyys. Omatunto 1–2/1905, 15–16.

vuoroin teosofisesta ja tolstoilaisesta maailmankuvasta.³⁰¹ Sama vuorovaikutusprosessi tuntuu vaikuttaneen jossain määrin myös Järnefeltin ajatteluun. Hänen kirjoituksensa sai palvella päänavaajana keskustelussa, joka muodosti lopulta yhden "Omatunnon" temaattisista päälinjoista vuoden 1905 aikana.

Ervastin ja Järnefeltin välisen vuorovaikutuksen kartoittaminen venyttää hiukan tämän tutkimuksen tehtävänannon rajoja, mutta tuntuu silti tarpeelliselta etenkin Leinon käsitysten myöhempää kontekstointia silmällä pitäen. Koska Leino ei Järnefeltistä ja Ervastista poiketen toiminut suorasanaisen uskonnollisen kirjoittamisen kentällä, on teosofisen aineksen niveltymisiä hänen ajatteluunsa ja tuotantoonsa etsittävä ulkoisten viitekehysten avulla. Järnefeltin artikkelin käynnistämä keskustelu avaa dokumentaariseen lähdeaineistoon perustuvan näkökulman Leinon kirjoittaman fiktion tulkitsemiseksi. Lisäksi Ervastin ja Järnefeltin tekstejä vertailemalla on tavoitettavissa eräs suomalaisen teosofian merkityksellisimmistä piirteistä. He nostivat kirjoituksissaan esiin kysymykset seksuaalisuudesta ja avioliittokäytännöistä sen ilmentäjänä sekä pyrkivät määrittelemään teosofian ja tolstoilaisuuden suhdetta näihin monin tavoin ongelmallisiksi käyneisiin instituutioihin.³⁰²

"Omatunnossa" julkaistut kirjoitukset purkavat osaltaan ristiriitaisuuksien kirjoja, joka 1900-luvun alun yhteiskunnassa sukupuolikysymysten kohdalla vallitsi. Pelkistetysti määriteltynä käsitykset seksuaalisuudesta ja sen eri olomuodoista olivat jakautuneet kahteen rintamalinjaan. Toiset katsoivat miesten olevan oikeutettuja vapaaseen sukupuolielämään voimakkaan sukuvietinsä vuoksi ja hyväksyivät myös vietin kanavoimisen prostituutioverkostoon, joka toimi osin valtiollisessa ohjauksessa: prostituution kriminalisoineesta vuoden 1894 rikoslaista huolimatta viranomaiset ylläpitivät säännöllisiin terveystarkastuksiin perustunutta ohjesääntöisen prostituution käytäntöä vuoteen 1908 asti. Vastakkainen suuntaus, jonka kannatus oli 1900-luvun alkuvuosina kasvussa, vaati puolestaan sekä miehiltä että naisilta yhtäläistä itsekontrolliin perustuvaa pidättyvyyttä ja piti seksuaalisuutta tiukasti yksityiseen elämänpiiriin sitoutuvana ilmiönä – jota kuitenkin säädeltiin erilaisten kollektiivisten normien avulla.³⁰³ Järnefelt asettuu artikkelissaan tukemaan jälkimmäistä käsityskantaa. Hän suhtautuu vapaan sukupuolielämän harjoittamiseen hyvin kriittisesti pitäen jokaista aistillisuuteen

301 Mela 1956, 109–111. Nokkala 1958, 271–273.

302 Seksuaalisuuden ja avioliiton problematisoitumisesta 1900-luvun alkuvuosina ks. Anttila & Pollari 2009, 111–121.

303 Räisänen 1995, 48–60, 68–70. Markkola 2002, 165–166, 205–210. Anttila & Pollari 2009, 114–121.

perustuvaa rakastumisen tunnetta riskitekijänä, joka johtaa yksilöä kauemmas puhtauden ihanteesta.

"Seuraava askel alaspäin on tällainen: ihminen on naimisissa ja pitää avioelämää, yksiavioisuutta, säännöllistä paritumista elämän korkeimpana muotona eli ihanteena. Mutta hän kyllästyy [...] vaimoonsa tai mieheensä, ja sattuu niin, että hän auttamattomasti rakastuu johonkin toiseen naiseen tai mieheen. [...] rakastuminen oikeuttaa avioeroon. – Seuraava askel alaspäin on kolmas rakastuminen ja vihdoinkin moniavioisuus ja prostitutsiooni. Olen tavannut paljon 'sivistyneitä' ihmisiä, jotka ovat tehneet tämän matkan ylimmältä asteelta alimmalle ja nimenomaan nähnyt, että he, muuttaen ihanteensa sen mukaan kuin laskeutuivat, aina luulivat elävänsä sopuosoinnussa ihanteen kanssa. Suurimmilla nykyajan sivistyskeikareilla on prostitutsioonielämä ihanne-elämää ja heillä on käsillä paljon kirjallisuuttakin, joka niin todistaa. Tästä näkyy, kuinka tärkeätä on ylimmän ihanteen pitäminen puhtaana. [...] Olipa millä asteella tahansa, ylin ihanne kelpaa aina johdoksi, sillä se aina käskee ihmisiä antautumaan luonnonvieteille *niin harvoin kuin mahdollista*, niin avioliiton kuin prostitutsioonin, jopa onanikin asteella."³⁰⁴

Järnefelt suuntaa Ervastian ja Leinon tavoin kritiikkinsä kärjen kohti sivistyneistöä. Sen elämäntavat ovat esimerkiksi kelpaamattomia paitsi julkisen toiminnan saralla, myös heidän yksityiselämässään: elämelliset vietit ja itsekäs nautinnontavoittelu ovat päässeet valloilleen aivan vallitsevan ihmiskäsityksen sisäkerroksissa, seksuaalisuudesta on tullut vihollinen, jota vastaan yksilön on omaehtoisesti kamppailtava.³⁰⁵ Sukupuolisen itsekurin ja puritaanisuuden vaatimukset ovat Järnefeltin osalta johdettavissa suurelta osin tolstoilaisesta ideologiasta, jossa hyväksytyin sukupuolisuuden rajat olivat Armo Nokkalan mukaan rajautuneet hyvin ahtaiksi – kärjistäen ajateltuna sellaista ei oikeastaan edes ollut olemassa. Sukupuolinen lankeemus oli kaikissa tapauksissa hyvin raskauttava seikka; sitä ei tullut pitää hyväksyttävänä nautintona vaan symbolisena avioliittoon astumisena. Seksuaalisen aktin suorittajien tuli olla kyseisestä hetkestä lähtien uskollisia toisilleen, vaikka kohtaaminen olisi tapahtunut ilman virallisia seremonioita.³⁰⁶ Avioliittoon vihittyjen päämääränä oli puolestaan sukupuolinen pidättyvyys ja sisaruussuhteeseen samaistettavan rakkauden ihanne. Koska avioliitto perustui jo lähtökohtaisesti lankeemukseen, se vaaransi empaattisen rakkauden ihanteen ja asettui esteeksi jumalan ja lähimmäisen palvelemiselle.³⁰⁷ Tässä kohdin Järnefeltin artikkeli sidostuu hyvin läheisesti Tolstoin ajatteluun; Järnefelt näki yhtä lailla avioliiton riskitekijänä, joka johtaa rappiokierteeseen ja ihanteen lopulliseen hylkäämiseen.

Ongelmaksi muodostui kuitenkin puritaanisuuden vaatimuksen toteuttaminen käytännössä. Mitä tehdä ahdistukselle, jonka väistämätön ihanteesta lipsuminen tuottaa? Nokkala toteaa

304 Arvid Järnefelt: Puhtauden ihanne. Omatunto 1–2/1905, 12–13. Kursivointi alkuperäinen.

305 Anttila & Pollari 2009, 117–119.

306 Nokkala 1958, 24–25.

307 Nokkala 1958, 24–25, 111–113.

ihanteen ja käytännön jatkuvan ristiriidan aiheuttaneen Järnefeltille raskaita tuskatiloja,³⁰⁸ ja myös "Puhtauden ihanne" -artikkelissa näyttäytyy alati ahdistava lankeamisen vaara. Vaikuttaa siltä, ettei kirjailija löytänytkaan kaikkia psyykensä kaipaamia selviytymiskeinoja tolstoilaisesta opista vaan täydensi maailmankuvaansa teosofisilla elementeillä. Järnefelt kirjoitti Ervastille vuonna 1897 tämän vierailtua hänen Lohjan-kodissaan ja tunnusti olevansa hyvin viehtynyt karman lain ajatukseen: "Ihan totta on minunkin kohdallani se, mitä sanotte karmasta, että se on ihmisen suurin lohdutus. Ja se oppi tai tieto, joka muuttaa kärsimyksen lohdutukseksi, ei voi olla muusta kuin totuudesta."³⁰⁹ Hän jatkaa vielä kommentoidessaan Ervastin haaveita kommuuniasumisesta: "Minne Jumala on meidät hajoittanut, siellä tehkäämme tyytyväisinä työtä. Sehän on karma, ja karman kolonia-aate perustaa maailmankoloniaa."³¹⁰

Karman lain syklisen kehityskulun tuottama lohdullisuus näyttää muovanneen jossain määrin myös Järnefeltin suhtautumista sukupuolikysymyksiin. Tolstoilaisuutta ja Järnefeltiä sen suomalaisena keulakuvana laajalti tutkinut Armo Nokkala toteaa Järnefeltin pehmentäneen 1900-luvun alkuvuosina radikaalia askeettisuutta ja sukupuolista pidättyväisyyttä ihannoineita seksuaalikäsityksiään, mutta päättelee tämän ajattelun pohjautuneen silti suurelta osin tolstoilaiseen sukupuolietiikkaan, joka demonisoi kaiken seksuaalisuuden aina avioliittoa myöten.³¹¹ Viettienergian täydellinen tukahduttaminen muodosti kuitenkin ristiriidan yksilölliseen ja kansalliseen hyvinvointiin tähtäävän edistysihanteen kanssa. Anu-Hanna Anttilan ja Mikko Pollarin mukaan eräs 1900-luvun alun sukupuolikeskustelun keskeisimmistä ongelmista oli sukuvietin kanavointi siten, että se taipuisi palvelemaan parhaalla mahdollisella tavalla kansan elinvoiman ylläpitämistä muuttumatta kuitenkaan hallitsemattomaksi tai itsekästä nautinnonhalua lietsovaksi uhkakuvaksi. Järnefeltin "Omatuntoon" laatima artikkeli ei asetukaan kaikilta osin tukemaan Nokkalan tulkintaa kirjailijasta puhdasoppisen tolstoilaispuritanismin kannattajana vaan liittää Järnefeltin osaksi Anttilan ja Pollarin analysoimaa virtausta, joka pyrki valjastamaan seksuaalisuuden palvelemaan kansan parasta.³¹² "Omatuntoon" kirjoittaessaan Järnefelt ei enää määrittele sukuviettiä vain inhimillistä olemassaoloa kohdanneeksi onnettomuudeksi vaan näkee sen sisältävän myös kehityksen mahdollisuuksia. Erityisesti nuorilla rakastumiseen liittyvä seksuaalisuus saattaisi palvella

308 Nokkala 1958, 62–63, 66–68.

309 Arvid Järnefeltin kirje Pekka Ervastille 29.3.1897 [verkkoaineisto].

310 ibid.

311 Nokkala 1958, 111–113, 116.

312 Anttila & Pollari 2009, 134–137.

myös henkistä jalostumista. Viettienergian avulla olisi mahdollista löytää itsestään jumalallisen ulottuvuuden yhteyteen johtava hengen kipinä:

"Nuorille on aistillisen vetovoiman ja henkisen rakkauden vaikuttimet vielä niin toisiinsa kietoutuneet, etteivät he tuossa sukupuolisessa rakastumisessa erota eikä vainua *kahta* puolta, vaan tuntevat sielullisen ja aistillisen yhtymisensä yhdeksi. Tämä seikka se on, joka antaa nuoruuden rakkaudelle sen jumalallisen luonteen. Senpä vuoksi nuoret eivät koskaan kysy onko heidän rakastumisensa hyvä vai paha, oikeutettu vai ei. Luonto vie heidät yhteen ja opettaa heidät vähitellen erottamaan aistillisuuden ja henkisyuden toinen toisistaan, laajentamaan henkisyyttä aistisuuden yhä vähentyessä. [...] Nuorukaisilla rakastuminen siis edistää elämän asiaa: se synnyttää ennen olemattoman hengen yhteyden."³¹³

Henkisen rakkauden herääminen viettiperäisen aistillisuuden vastapainoksi on myös Ervastian seksuaalisuuspuhdintojen ydin. Sama elävän hengen muodostama empaattinen yhteys toisiin, joka määrittäytyi jo *Valoa kohti* -teoksessa yhdeksi teosofisen maailmankuvan peruselementeistä, saa nyt yksityiskohtaisempia ääriäviivoja ihanneyksilön sukupuolisuuden ilmentäjänä:

"[...] sukuviettiin on kätkeytyneenä paljon syvempi sisältö kuin eläimellisen himon häpeä! Heissä (nuorissa AH) herää rakkauden kaipuu ja vähitellen sukupuolielämä esiintyy heille aivan uudessa valossa! Puhtauden asketinen ihanne näyttäytyy täten voimattomaksi nostamaan ihmistä himojen vallasta. Ja miksi? Siitä yksinkertaisesta syystä, että luonto ei ole semmoista tarkoittanut. Luonto ei ole tarkoittanut, että meidän väkivallalla pitäisi luopua vietistä, jonka luonnetta emme vielä tunne, jonka salaisuutta emme vielä ole ratkaisseet. [...] Sukuvietin tarkoituksena on opettaa meitä rakastamaan [...]."³¹⁴

Rakkaudelle antautuminen ei ole vain eläimellisten tarpeiden tyydyttämistä, vaan kääntymistä jumalallisuuden ja luonnollisen ihmisyyden puoleen. "Te kysytte sielunne epätoivossa 'eikö ihminen saa rakastaakaan?' Ja minun vastaukseni kuuluu: ihanteellinen puhtaus on juuri siinä, että me rakastamme!"³¹⁵ Ervastian suhde askeettisuuden vaatimukseen ei ollut ehdottoman kriittinen. Vaikka hän ei pitänyt viettien täydellistä tukahduttamista itseisarvona, oli korkeamman ihmisyyden tunnusmerkkinä silti ruumiillisesta rakkaudesta irrottautuminen. "Mestari on puhdas. Mutta tämä ei merkitse ainoastaan, että hän on fyysillisesti vapaa kaikesta vietistä – sillä sitä hän kyllä on – vaan se merkitsee ennen kaikkea, että hän on epäitsekkäässä rakkaudessa voittamaton."³¹⁶ Mestarin osoittaman täydellisyyden tavoittelu ei silti edellyttänyt tuskallista itsensä kieltämistä. Askeesissa ja viettien tavoittamattomissa eläminen oli ennen kaikkea tulevaisuuden haavekuva, joka toteutuisi omalakisesti kehityssyklin päätepisteessä, joskin itsehillintä olisi edullista tämän ihanteen saavuttamisen kannalta.

313 Arvid Järnefelt: Puhtauden ihanne. Omatunto 1–2/1905, 13. Kursiivi alkuperäinen.

314 Ervast 1954, 480.

315 *ibid.*

316 *ibid.*

"Niin, älkää suinkaan luulko, että tahdon halventaa teidän pyrkimyksiänne! Päinvastoin uskon vahvasti, että kaikenlaiset taistelut itsekkyyttä vastaan ovat henkisellemme minällemme hyödyksi. Mutta tiedättekö, mitä todellinen asketismi on? Ihminen on kutsuttu viettämään asketin elämää vasta silloin, kun hän voi tehdä sen, kuten Jeesus sanoi, 'Jumalan valtakunnan takia'; kun hänen sydämensä ja henkensä on niin tulvillaan täynnä riemua ja iloa ja rakkautta, että hänelle olisi luonnotonta olla lähemmässä suhteessa kenenkään toisen kanssa – kun hänen rakkautensa ei enää hetkeksikään kaipaa semmoista ilmausta!"³¹⁷

Teosofinen ideologia ja etenkin karman lain kiertokulku teki mahdolliseksi eräänlaisen vääjäämättömän täydellistymisen idyllin, joka oli sukupuolisena moraalikoodina huomattavasti armeliaampi kuin kirjaimellisesti sovellettu tolstoilaisuus. Karma antoi lupauksen riemuntäyteisestä hengen voitosta, sitten kun aika olisi siihen kypsä. Tolstoilaisuuden esittämät puritaanisuuden vaatimukset Ervast tulkitsi väkivallaksi luonnonjärjestyttä kohtaan, mutta pääsyy siihen, että nuoret miehet olivat valmiita altistamaan itsensä piinaaville askeesikuureille, "[...] jotka voivat viedä heidät epätoivoon, hulluuteen tai itsemurhaan"³¹⁸, ei ollut kuitenkaan Tolstoin tai Järnefeltin ajattelussa vaan kristillisen kirkon opetuksissa. Syntiinlankeemuksesta juontuva tuskaisuus oli raivattava syrjään seksuaalisuuden perustasolta ja sukupuolisuuteen sitoutuva energia oli valjastettava tyypilliseen teosofiseen tapaan valmistamaan korkeamman ihmisyyden tulemistä.

"Kristilliskirkollinen maailmankatsomus näkee sukupuolielämässä jotain alentavaa. Ihminen siitetään ja syntyy synnissä [...] Tämmöiseen uskoon kasvatetaan lapsia ja nuoria, ja he saavat kuulla sukupuolielämän häpeästä, sen hairahduksista, sen rikoksista – eikä mitään muuta. Viattomat lapset kauhistuvat. He häpeävät omaa ihmisyyttään, sillä heille opetetaan, että he ovat yhtä heikkoja ja syntisiä kuin muut, että heidänkin täytyy langeta. [...] Itse asiassa ovat meidän käsityksemme puhtauden ihanteesta juurta jaksain muutettavat. Sen sijaan, että itsensäkiduttajain tavalla sanoisimme: 'sukuvietti on eläimellinen himo. perkeleellinen kiusaus, josta meidän hinnalla millä hyvänsä pitää vapautuman', on meidän sanominen: 'sukuvietti on suurenmoinen ja ihana luonnonvoima, jonka salaisuuden perille meidän tarkotuksemme on päästä'. Sen sijaan että surulla ja kauhistuksella sitä katselisimme, pitää meidän ajatella sitä ilolla ja kiitollisuudella. [...] 'Pahaa ei voiteta pahalla', vaan me pääsemme himon orjuudesta ainoastaan siten, että teemme siitä korkeamman minämme palvelijan."³¹⁹

Yksityiskohtaisimmat ja pisimmälle jalostetut määritelmänsä seksuaalisuuden salatusta olemuksesta Ervast teki artikkelissaan "Sukupuoliasia teosofian valossa", joka oli laadittu kommentoimaan Veikko Palomaan kirjoittamaa loppuvuodesta 1905 ilmestynyttä kirjaa *Sukupuoliasia järjen ja hengen valossa*. Palomaan teos esitteli radikaaleja käsityksiä perhe- ja avioliittoinstituutioiden uudistamisesta vapaamielisempään suuntaan ja nostatti teosofienkin keskuudessa laajan kohun.³²⁰ Ervast halusi tiivistää artikkelillaan teosofisten sukupuolikäsitysten linjauksia pitkään jatkuneen polemiikin moniäänisyydestä, ja virallisen

317 Ervast 1956, 481.

318 ibid.

319 ibid.

320 Ervast 1954, 480–481. Ahlbäck 1995, 123–130. Anttila & Pollari 2009, 131–134.

teosofisen foorumin puitteissa hän saattoi myös viedä sekä *Valoa kohti*- että *Haaveilija*-teoksissa yhtä hyvin kuin "Työmiehen illanvietossakin" esiintyneitä teemoja kohti tieteellissävytteistä syväanalyysia. Vaikka Ervastin "Sukupuoliasia teosofian valossa" -artikkeli vetoaakin entistä avoimemmin Blavatskyn ajatteluun ja *Salaiseen Oppiin*, sen tarkennetut käsitykset seksuaalisuudesta yksilön syklisen täydellistymisen alkusysäyksenä resonoivat edelleen Järnefeltin artikkelin kanssa. Ervast korostaa jälleen hengen merkitystä ihmisyyden olemuksen määrittäjänä; yksilö koostuu ensisijaisesti kuolemattomasta sielusta, joka ei häviä fyysisen ruumiin tuhoutuessa. Tämän perusteella oli pääteltävissä, etteivät myöskään vietit, joilla joka tapauksessa oli luja ote ihmispsyykistä, olleet ainoastaan fyysisten toimintojen laukaisijoita, vaan niillä oli korkeampi ja salaperäisempi tarkoitus.

"Aikain viisaus selittää, että fyysillinen elämä on välttämätön ihmiselle, jotta hän kehittyisi ja kasvaisi. Tämä näkyvä elämä on koulu, jossa ihmishenkeä opetetaan ja kasvatetaan. Ihminen on itsessään jumalsyntyinen henki, mutta hän ei tunne itseään eikä osaa käyttää omaa jumalallista voimaansa. [...] Kaksi mahtavinta voimaa, mitkä fyysillistä elämää elähdyttävät, ovat nälkä ja sukuvietti. Nämä voimat on annettu ihmisen käteen siinä tarkoituksessa, että ne herättäisivät eloon kaksi muuta voimaa, jotka piilevät hänen omassa luonnossaan jumalsyntyisenä henkenä: *toiminnan* eli työn ja *rakkauden kyky*." [...] Mutta Salainen Oppi ottaa askelen edemmäksi. Se väittää, että kun ihminen on oppinut nälän ja sukuvietin tarjoamat läksyt, silloin ne ovat hänen elämälleen tarpeettomat, silloin elämän ulkoiset olosuhteet muuttuvat. Tämä tapahtuu joka kerta pakosta ihmisen kuollessa, mutta lopulta se tapahtuu ikäänkuin luonnon ja hänen omasta vapaasta tahdostaan yhtäikaa."³²¹

"Sukupuoliasia teosofian valossa" ilmentää karman lain merkitystä paitsi Ervastin oman ajattelun, myös suomalaisen teosofian keskeisenä elementtinä. Ajatus karman vääjämättömästä kiertokulusta oli lopullinen lunastus niille lupauksille, jotka ennustivat viettien vallan otteen irtoamista tulevaisuuden ihanneyksilön persoonallisesta tajunnasta. Lukuisten elämien ja kuolemien kautta kulkeva sielu olisi lopulta luonnonlain järkähtämättömällä varmuudella valmis heittämään fyysisen ruumiin rajoitteet syrjään ja ottamaan vastaan jumalallisen luomisvoiman, mikä tarkoittaisi samalla empaattisen rakkauden täyttämän puhtaan ihmisyyden ihanteen täydellistymistä. Karma tarjosi konkreettista lohtua myös seksuaalisten ristiriitojen tuottamiin ongelmiin. Sen avulla Järnefelt ja Ervast saattoivat jäsentää käsillä olevaa sukupuolikeskustelua henkisyyden ja luonnollisuuden näkökulmasta ilman, että heidän tarvitsi turvautua kirkolliseen retoriikkaan. Lisäksi karman laki salli seksuaalisuuden osana kansan siveellistä tulevaisuutta. Ruumiillisen elämän kaikkine houkutuksineen ja lankeamisineen ei tarvinnut olla jatkuvan kamppailun ja epäonnistumisen tuottaman itsevihan kyllästävä maanpäällistä kiirastulta. Tolstoilaisuus oli sisällyttänyt itseensä tämän riskin hylätessään henkisen ulottuvuuden tarjoamat mahdollisuudet

321 Ervast 1956, 248. Kursiivi alkuperäinen.

viettienergian sublimointiin: Armo Nokkalan mukaan tolstoilaisen ideologian peruskivenä toimi kategorinen rationaalisuuden vaatimus, joka ei antanut tilaa transsendenssille.³²² Karman sykliisyys teki puolestaan fyysisestä olemassaolosta Ervastin sanoin koulun, valmistavan prosessin, jossa erehdyksillä ja lankeemuksilla ei ollut niin traagisia seuraamuksia. Tällainen optimismi tuntui kenties Järnefeltistäkin liian huojentavalta sivuutettavaksi. "Minä en ole elänyt ylimmän ihanteen mukaan, mutta lakkaamalla koetan sitä toteuttaa"³²³, hän kirjoitti "Omatunnossa". Kun tolstoilaisen ihanteen ankaruus kävi liian tukalaksi tai vieteille oli annettava myöten, Järnefelt saattoi todella etsiä kaipaamaansa lohtua karman laista. Itsekontrollin pettäminen ei tarkoittanut ihanteen säröytymistä, jota saattoi vain katua: karma teki lankeemuksista kasvukipuja, jotka enteilivät ikuisen minuuden syntyä.

Leino suodatti omaan kuvakieleensä hyvin samankaltaisen sekoituksen, joka toimi myös Järnefeltin ja Ervastin välisen vuorovaikutussuhteen kiintopisteinä. Leino kuvasi työn ja henkisen rakkauden periaatteita ihanneihmisyyden tukipilareina tavalla, joka korosti maanpäällisen elämän ainutkertaista pyhyyttä taivaspaikan odottelun sijasta mutta ei pitänyt aineellista ulottuvuutta ainoana olemassaolon muotona. Leinon ilmaisusta on löydettävissä samankaltaista syklytettyä pyrkimystä kohti hengen täyttämää ihanneihmisyyttä, jota niin Järnefelt kuin Ervastkin hyödynsivät jäsentäessään maailmankuvaansa. Leino kirjoitti jo vuonna 1898 työnteon henkistävästä ja uuteen kehitysjaksoon valmistavasta vaikutuksesta:

"Se raatajan riemulla palkitsee
ja tekijän terveydellä
työ himoja huonoja hillitsee
niin puhtaalla sydämellä.
Oi, rauha päätetyn päivätyön!
Hyvät enkelit suojaavat työmiehen yön
ja nuorena, vankkana nousevi hän
taas uuteen päivähän."³²⁴

Ruumiillisten viettien sublimointi ja transsendenssin kaipuu nousevat esiin myös vuonna 1905 ilmestyneen *Talvi-yö* -kokoelman runoissa, joista erityisesti *Niniven lapset* on tulkittavissa osaksi samaa keskustelua puhtaan ihmisyyden ihanteesta, jota "Omatunnonkin" palstoilla parhaillaan käytiin. Leino haluaa kääntää seksuaalisuuden uutta luovaksi voimaksi ja voittaa kuoleman tyhjyyden ihmisessä piilevien kykyjen avulla.

322 Nokkala 1958, 10–16, 282.

323 Arvid Järnefelt: Puhtauden ihanne. Omatunto 1–2/1905, 13.

324 Leino 1986, 130.

"Hehkuvat himot
antoi Herra meille,
me valjastimme ne valon varsoiksi.

Kuoleman kauhun
antoi Herra meille
me voitimme sen mielen viisaudella.

Maailman tyhjän
antoi Herra meille,
me täytimme sen ihmisneron voimalla."³²⁵

Seksuaalisuuteen virittyneiden jännitteiden ympärille kiertyy *Niniven lasten* lisäksi runo *Atlantica*, jota Viljo Tarkiainen käyttää havaintoesimerkkinä Leinon lyriikassa vaikuttavasta teosofisesta juonteesta. Tarkiaisen mukaan runoa kuljettava Atlantis-teema on sortuvan voiman- ja onnentunteen sekä pettävien aistinautintojen kuvaus; nuoren avioparin pakomatka kuluttavasta elämäkamppailusta kohti myyttisen paratiisin autuutta, joka häilyy uppoamisen ja perikadon partaalla. Tarkiainen katsoo merkittävän osan Leinon Atlantis-innostusta inspiroineesta aatekirjosta lainaksi Helena Blavatskylta ja tämän *Hunnuton Isis-* ja *Salainen Oppi* -teoksista.³²⁶

Blavatsky olikin keskittänyt omiin Atlantis-pohdintoihinsa sävyjä, jotka sisälsivät runsaasti tarttumapintaa Leinoa ja muita 1900-luvun alun suomalaistaiteilijoita ajatellen: *Salainen Oppi* kuvasi Atlantiksen neljänteen juurirotuun kuuluvien ihmisten valtakuntana, jossa luontoon ja ihmisyyteen kätkeytyvät voimat tunnettiin laajalti. Kadonnutta mannerta asutti sekä maallisen että jumalallisen ulottuvuuden lait taitava velhokansa, jota hallittiin tieteiden ja taiteiden avulla, aivan kuten Leino fantasioi suomalais-kalevalaisessa menneisyydessä tapahtuneen. Tarkiainen pitää varmana, että Blavatskyn hahmottelemat neljännen juurirodun kohtalot olivat ruokkineet Leinon mielikuvitusta suomalaisuuden kantaman kulttuuritehtävän suhteen. Runoilija saattoi samaistaa itsensä ja kansansa Atlantikseen, joka eli tuhoutumisen varjossa mutta lunasti silti olemassaolonsa opettamalla ihmiskunnalle kadonneen "sanan".³²⁷ Lisäksi Atlantiksen velhoja raskautti ruumiillisuuden ristiriita: he olivat ensimmäinen ihmisrotu, joka sai tuntea intohimojen ja sukupuoliisuuden taakan. Huolimatta suurista hengen kyvyistään he lankesivat viettien houkutuksiin ja turmelivat puhtaautensa ottamalla itselleen alempiroituisia puolisoita, Blavatskyn sanoin "vaimoja, jotka olivat aivan inhimillisiä ja kauniita katsella, mutta joihin

325 Leino 1986, 241–242.

326 Tarkiainen 1954, 44–45, 49–50, 55–57.

327 Tarkiainen 1954, 55–56. Blavatsky 2003, 245–247.

alempia, aineellisempia, vaikka kyllä "tähdistä tulleita" olentoja oli ruumistunut".³²⁸

Salaisen Opin kompleksiset allegoriat tarjosivat kulttuurinationalistisen innoituksen lisäksi myös romantisoidun tavan oman seksuaalisuuden jäsentelyyn. 1800- ja 1900-luvun taitteessa ylioppilaita ja sivistyneen luokan miehiä kritisoitiin juuri niiden eroottisten seikkailujen takia, jotka suuntautuivat työväestöön kuuluvien naisten pariin. Maaseudulla vallinneiden seksuaalitapojen siirtyminen kaupunkiympäristöön koettiin moraaliseksi uhaksi, joka yhdessä yleistyvän prostituution kanssa nostatti julkisuudessa huolestuneita kannanottoja suomalaisen siveellisyyden alennustilasta.³²⁹ Toisaalta nuorempi sivistyneistöpolvi janoi modernin liikkumavaran tarjoamia elämyksiä. Leino peräänkuulutti täysipainoisen elämäkokemuksen tärkeyttä: "Suomalainen veri on todellakin joutunut liikkeeseen. Ja se tahtoo ottaa osansa kaikesta kauniista, mikä ennen oli kielletty, kaikesta, mitä esi-isät olivat syntinä pitäneet ja juuri sen vuoksi tyydyttämättömänä pyyteenä niin väkevästi kansan nuoremman sydämeen kasanneet. Sanalla sanoen: *elämäkoreudesta*."³³⁰ Teosofiseen kerrontaan eläytymällä tätä murroskauden ristipainetta saattoi lieventää. Blavatskya lukevat älymystöläiset kykenivät halutessaan samaistamaan seksuaaliset kokemuksensa Atlantiksen tietäjien dramaattiseen sortumiseen; myös he olivat oman kulttuurinsa ylipappeja, jotka uuden yhteiskunnan ja yksilöllisyyden rajoja tutkiessaan asettivat alttiiksi oman sukupuolisiveellisyytensä. Leinon *Atlantican* voi ajatella ilmentävän juuri tällaista tulkintahorisonttia:

"Atlantica! Tunnetko lauhkeat tuulet?
Atlantica! Huomaatko palmujen huiskeet?
Meren aavalta Ahtolan laulavan kuulet,
ahot viitto ja vilppaiden lehtojen kuiskeet.
Kera tahdotko tulla?
Täällä köyhä mä lien, siellä linnat on mulla.

Tarun Atlas ma oon, maan kaiken ma kannan
ja usein on myös kuin kantaisin taivaan;
jo ammoin sa tunsit mun murheeni rannan,
mut auvoni vasta, kun astumme laivaan,
punapurjehet saamme.
Atlantica! Kaikuvat kalliit maamme.

Trubaduuri, vaikene! Ritari, syöksy peitseen!

Mun valtani! Kuuletko verteni virrat?
Mun voimani! Armas, sa vaikenet, raukeet.
Soi päällämme salliman vaskiset pirrat;
sa silmäsi suljet ja umppuna aukeet,

328 Blavatsky 2003, 313. Kursiivi alkuperäinen.

329 Räisänen 1995, 53–56. Markkola 2002, 165–171.

330 Leino 1983, 188.

mun murheeni Eya,
nyt hetkisen hurmani lentävän leija".³³¹

Atlantica ja *Niniven lapset* yhdessä Ervastin ja Järnefeltin "Omatunnossa" käymän sukupuolieettisen keskustelun kanssa mahdollistavat samantyyppisen tulkinnan, joka nousi esiin jo Ervastin *Haaveilija*-romaanin yhteydessä: teosofia tuntuu saaneen 1900-luvun alun sivistyneistön käsityksissä kenties painavimman merkityksensä juuri yksityiseen sektoriin sidostuvana ideologiana. Se auttoi ainakin Ervastia, Leinoa ja osin Arvid Järnefeltiäkin jäsentämään maailmankuvan sisärakenteisiin muodostuneita ristiriitoja, joita käsillä oleva makrotason murros tuotti. Seksuaalisuuteen liittyvä ongelmakenttä korostaa karman lain roolia yhtenä tärkeimmistä teosofian kokemisen tavoista myös Leinon tuotannon kautta nähtynä. Karmanoppi toimi eräänlaisena henkisenä varaventtiilinä auttaen purkamaan sitä syyllisyyden taakkaa, jonka kristillinen käsitys syntiinlankeemuksesta sekä julkisuudessa kuohuva keskustelu kansallisesta siveellisyydestä olivat vähitellen maskuliinisen sukuvietin päälle kuormanneet. Teosofian ja karman lain avulla seksuaalisille tarpeille oli annettavissa kaksi eri selitystapaa. Voimantunteen hetkinä Blavatskyn laatima Atlantis-myytti oikeutti aistillisuuden osana laajempaa tehtävää, jota suomalaistaiteilijat olivat atlantisen rodun jälkeläisinä suorittamassa. Viettien kutsun ja siveysnormien välissä tasapainottelevat modernit velhot etsivät sekä seksuaalista hurmosta että korkeamman tietoisuuden tiloja valmistaakseen uuteen eurooppalaiseen kulttuurinousuun tarvittavia psyyken komponentteja. Näitä teemoja on löydettävissä etenkin Leinon 1900-luvun alun tuotannosta. Toisaalta kovista kontrasteista oli maksettava ankara hinta. Katumuksen tuntojen käydessä ylivoimaisiksi teosofian lohduttava dynamiikka muutti himojen raivon valon varsoiksi, kuten Leino *Niniven lapset* -runossaan maalaili. Lankeemukset olivat tällöin välietappeja matkalla kohti täydellisen puhdasta ja rajoittamatonta luomisvoimaa henkivää ihanneihmissyyttä.

Karman lailla oli runsaasti annettavaa myös sielun pysyvyyden ja kuolemanjälkeisen elämän suhteen. Kuten Matti Klinge ja Juha Siltala ovat todenneet, teosofia antoi oman panoksensa niiden vaihtoehtoisten aatevirtausten kirjoon, josta moderniin aikakauteen tähyävä sivistyneistö valikoi itselleen keinoja murtautua luterilaisen kirkolliskristillisyyden hallitsemasta kosmologiasta kohti uutta maailmankuvaa.³³² Kristillisen taivaskäsityksen syvään juurtuneen voiman nujertamiseen ei kuitenkaan tuntunut löytyvän nopeaa metodia. Perususkonnollisten arvojen muodostaessa yhä yleiset olemassaolon standardit luonnontieteellisestä materialismista

331 Leino 1983, 242–243.

332 Siltala 1999, 378–379. Klinge 2006, 545–546.

juontuva ajatus kuoleman yhteydessä tapahtuvasta täydellisestä häviämisestä saattoi tuntua kammottavammalta kuin vanhoissa käsityksissä pitäytyminen. Ervastin, Leinon ja Järnefeltin radikaalista älymystöstatuksesta ja valtiokirkon moukarointiin keskittyneestä asenteesta huolimatta he kaikki ilmentävät kirjoituksissaan kaipuuta transsendenssiin, joka ei tuhoaisi täysin yksilöön varastoituneita energiavirtoja.

Karman lain toiseksi pääsovellukseksi sukupuoliahdistuksen lievittämisen rinnalle valikoituikin sellaisen tuonpuoleisen tavoittaminen, jota helvetin pelko tai harvainvaltainen oppi armovalinnasta ei rasittaisi mutta joka raivaisi silti tien kohti sitä persoonallista iankaikkisuutta, jonka Järnefelt nosti artikkelinsa päätteeksi tasavertaiseksi tavoitteeksi maallisten olojen kohentamisen kanssa. Karmanoppi oli monipuolinen vaihtoehto muihin ajan aatevirtauksiin verrattuna; loogisesti etenevänä luonnonlakina se kykeni vastaamaan tieteen ja rationaalisuuden vaatimuksiin sekä karistamaan yltään uskonnollisen auktoriteetin tunnusmerkit, joita etenkin älymystö halveksui. Karman lakiin ei tarvinnut uskoa, se oli olemassa ja eteni oman kausaliteettisen dynamiikkansa voimalla kaikista palvontamenoista piittaamatta. Toisaalta siihen saattoi muodostaa myös orgaanisen suhteen, joka toisin kuin luterilainen armovalintaoppi oli kontrolloitavissa oman toiminnan avulla. Kaikesta kriittisyydestä huolimatta Ervast, Leino ja Järnefelt halusivat olla puhtaan ihmisyyden ihannetta etsiessään tilivelvollisia korkeammille voimille, ja karma oli sopivan arvovaltainen yksikkö tähän tarkoitukseen. Sen saattoi odottaa hyvittävän sekä itsekuriin että henkilökohtaiseen vastuunottoon sisältyvän psyykkisen taakan, joka modernissa yhteiskunnassa oli muodostumassa yksilön perusahdistukseksi.³³³ Karman laki taittui tukemaan myös konkretiaan kiinnittyviä tarpeita. Sen generoima jatkuvuuden tunne auttoi kohtaamaan ajatukset sekä omasta että puolison, lasten, vanhempien, sukulaisten ja ystävien sairaudesta ja kuolemasta, jotka yhä värjivät 1900-luvun alun arkea tieteen kehitysharppauksista huolimatta.³³⁴ Älymystön miesten näkökulmasta karman lain keinovarot olivat sovitettavissa kristillisen taivaskuvaston lohdullisuuden korvaajiksi ilman pelkoa konservatiiviksi leimautumisesta. Omaehtoisesti ajattelevan yksilön voima tulisi kuolemaa suuremmaksi, kuten Leinon *Niniven lapsissa*, jossa kuoleman kauhu pakenee mielen viisautta. Teosofia astui esiin silloin, kun painokoneet, lehtien toimitukset ja ravintoloiden kabinetit sulkeutuivat, ja pelko kaiken katoavaisuudesta pääsi valloilleen.

333 Siltala 1999, 353–355, 378–379. Sulkunen 1986, 277–278. Sulkunen 1999, 134–138.

334 Sulkunen 1995, 107–119. Markkola 2002, 167–169.

Kuoleman voittamisen tematiikka olisi helppo tulkita ajassa liikkuvaksi kuriositeetiksi, mutta kuten Maarit Leskelä-Kärki toteaa, 1900-luvun alun ilmapiirin oikeudenmukainen tulkinta edellyttää sitä, että ilmiö on otettava todesta.³³⁵ Kuolemaa vastaan nouseminen kuvastaa ennemminkin puhtaan ihmisyyden ihanteeseen kiinnittyvää kokonaisvaltaisuuden vaatimusta ja idealistista intohimoa kuin tuon ajan älymystön kyvyttömyyttä täysipainoiseen itsereflektioon. Modernin maailmankuvan syntyprosessi ei ollut älyllinen paradoksi, vaan sitä kannatteli ilmapiiri, jossa oli mahdollista ja ennen kaikkea merkityksellistä asettaa tavoitteeksi ihmisyyden ytimen täydellinen muutos. Tulevaisuuden sankareiden oli siis voitettava jopa oma kuolemanpelkonsa osana ajattelutapaa, joka tähtäsi laaja-alaiseen kansallisen mentaliteetin uudistamiseen. Heidän oli löydettävä vaihtoehtoja kuvastolle, jossa kuolema ja tauti kahlitsivat suomalaisia sukupolvi toisensa jälkeen kiinni kirkkoon ja maahan.³³⁶ Näin syvälle ulottuvat pyrkimykset eivät olisi olleet kenties edes ajatuksina mahdollisia Ervastin, Leinon ja Järnefeltin kaltaisille miesintellektuelleille ilman karman lain yksilön ja transsendenssin välille rakentamaa siltaa.

4.3 Suurlakko aktivoi hengen syvyydet

Eksistentiaaliset kysymykset saivat vähitellen siirtyä taka-alalle aktiivisen toiminnan tieltä myös teosofisessa maailmassa, kun lokakuun viimeisinä päivinä vuonna 1905 puhjennut suurlakko käänsi Suomen suuriruhtinaskunnassa vallinneen yhteiskuntajärjestyksen hetkeksi pääläelleen. Lakko oli osa jo aiemmin lokakuussa käynnistynyttä venäläistä yleislakkoliikettä, joka levisi länttä kohti rautateitä pitkin. Suomessa lakko käynnistyi virallisesti 30. lokakuuta, jolloin junaliikenteen lisäksi lamautuivat käytännössä kaikki muutkin julkisen sektorin normaalit toiminnot ja lakkoajan tapahtumien kontrollointi siirtyi erilaisille tilapäiselimille, lakkotoimikunnille, komiteoille, lähetystöille ja järjestysvaltaa ylläpitävälle kansalliskaartille, jota johti Ervastillekin "Uusi Aika" -lehden toimittamisen ajoilta tuttu Johan Kock.³³⁷ Viikon ajan jatkunut lakko oli Marko Tikan mukaan vallankumous, jonka aikana keisari Nikolai II:n ja hänen hallintokoneistonsa ote kirposi hetkellisesti koko valtakunnasta ja joukkoliikkeiden voima nousi ennenkuulumattomalla tavalla poliittisen päätöksenteon keskiöön. Näin tapahtui myös Suomessa, jossa lakon seurauksena kumoutuivat sekä helmikuussa 1899 annetun

335 Leskelä-Kärki 2006, 281–282.

336 Leino 1998, 205–207.

337 Ervast 1954, 166. Mela 1956, 163. Jussila 1979, 65–66, 75–78. Tikka 2008, 15–16, 22–30.

manifestin säädökset että kenraalikuvernööri Bobrikovin hallintokauden aikana vaikuttaneet kansalaisvapauksien rajoitukset. Lisäksi lakko herätti henkiin entistä konkreettisempia toiveita ja vaatimuksia demokratiasta sekä yleisestä äänioikeudesta. Poliittisten saavutusten ohella Tikka korostaa lakon tuottaman vallankumouksellisuuden psykologisia vaikutuksia; laajat kansanjoukot esiintyivät ensimmäistä kertaa omaehtoisesti organisoituneena, toimivana ja oikeuksiaan vaativana yksikkönä antaen samalla lopullisen sysäyksen, joka johti sääty-yhteiskuntaa kannatelleiden mentaalisten rakenteiden murtumiseen.³³⁸

Tikan kuvaama psykologinen vallankumous heijastuu selväpiirteisesti artikkeliin, jonka Ervast laati marraskuun 1905 "Omatuntoon" kuvaamaan tuoreita lakkotunnelmia. Ervast koki lakon tapahtumat ennen kaikkea mentaalisisina ja voimakkaan transsendentin latauksen sävyttämänä purkauksena, jossa suomalaisuuteen varastoituneet jalot piirteet vapautuivat viimeinkin lunastamaan osan niistä odotuksista, joita Ervast oli vaalinut 1900-luvun alkuvuosista lähtien. Reaktio on monilta osin yhteneväinen papiston ja työväen piirissä vallinneiden tunnelmien kanssa. Esko Hartikaisen mukaan lakonaikaiseen retoriikkaan kuului kyllä materialistinen vire, joka vaati kirkon ja jumalan viraltapanoa, mutta tätä voimakkaammaksi nousi tunne jumalallisesta interventtiosta, jossa kansallinen vapautuminen ja taivaan valtakunnan avautuminen tulivat yhdeksi.³³⁹ Myös älymystöön kuuluva Ervast etsi elämykselleen jäsenystapaa tukeutumalla korkeampiin valtoihin, vaikkei kristillistä jumalaa nimeltä maininnutkaan:

"Merkillisiä päiviä elettiin Suomessa marraskuun alussa. Ulkonainen työ seisahtui kerrassaan ja inhimillisen tajunnan koko voima siirtyi astrali- ja mentali -tasolle, toisin sanoen ajatukset, tunteet ja mielikuviutus pääsivät vapaasti liikkeelle. [...] vaikka onkin laadittu valmis ohjelma ajattelulle, voivat alemmat intohimot päästä liikkeelle ja ryntäyksessään viedä voiton sekä ymmärrykseltä että korkeammalta järjeltä. Että niin ei tapahtunut tuona historiallisena viikkona, että verta ei vuotanut, vaan että Suomen kansa itsetietoisesti kasvaneena nousi ja pudisti kahleet päältään, se todistaa, että kansan tahto oli puhdas ja että sen päämäärä oli jalo. Mutta se todistaa muutakin. Se todistaa, että tuohon hiljaiseen taisteluun, tuohon rauhalliseen ponnisteluun otti osaa voima, joka lähti elämän ylemmiltä tasoilta, että siihen ottivat osaa suuret joukot näkymättömiä olentoja, sekä isänmaatansa rakastavia vainajia että muitakin astralisia olentoja. [...] Jos ymmärrämme, että Suomen tulevaisuus on oleva henkistä, ei aineellista suuruutta, henkistä, ei maallista valtaa ja kunniaa, silloin voimme olla huoleti: voitto on varma."³⁴⁰

Kirjoitus henkii käänteentekevän muutoksen aistimusta; Ervastista tuntuu kuin koko esoteerinen universumi olisi asettunut tukemaan Suomen kansan äkillistä nousua

338 Tikka 2008, 40–41. Käsitystason murroksesta ks. Pollari, Ruuska, Anttila, Kauranen, Löytty & Rantanen 2008, 43–73.

339 Hartikainen 2008, 153–162.

340 Ervast 1953, 310.

itsetietoisuuteen ja korkeampien henkisten tasojen ääreen. Lakko oli aivan kuin kollektiivinen ja äkillinen taivaaseenastuminen, jossa kansallisessa perimässä horrostanut erityislaatuisuus punnittiin. Ervast katsoi Suomen läpäisseen testin. Se, etteivät kansanjoukot antautuneet kontrolloimattomien viettivoimien pauloihin tai turvautuneet väkivaltaan, oli hänelle todiste siitä, että suomalaiset saattoivat todella olla valmiita vastaanottamaan eurooppalaisen valitun kansan aseman ja johtamaan länsimaisen sivistyksen pois sodan ja raakuuksien kierteestä. Suurlakon luoma poikkeustilanne asettui näin ollen jatkeeksi Helena Blavatskyn antamalle ennustukselle, jonka Ervast oli kuullut kreivitär Wachtmeisterilta paria vuotta aiemmin: madame Blavatskyhan oli korostanut Suomen olevan nimenomaan rauhaa ja viisautta sekasortoiseen Eurooppaan tuova mahti.³⁴¹

Ervast itse oli mitä todennäköisimmin pitänyt Blavatskyn profetian visusti mielessään ja pystyi soveltamaan sitä hyvin pian lakon puhjettua määritelläkseen oman roolinsa tapahtumien kulussa. Aimo Mela kuvaa Ervastin suurlakon aikaisia toimia tavalla, joka tukee sekin tulkintaa suurlakosta psykologisena ja uskonnollisena kokemuksena. Hän kertoo Leo Krohnin aikalaiskuvaukseen viitaten Ervastin tehneen koko lakon ajan keskittyneesti töitä väkivallattoman ilmapiirin luomiseksi psyykkisiä voimia käyttäen. Oulunkylässä sijainneesta asunnostaan käsin Ervast pyrki meditaation ja rukouksen voimin luomaan yhteyden kansalliskaartia johtaneeseen kapteeni Kockiin ja ohjaamaan tämän ratkaisuja rauhanomaiseen ja harkitsevaan suuntaan. Kenties Ervast luotti siihen, että Kockiin suunnattuna salatieteellinen energia osuisi otolliseen maaliin. Kapteeni lukeutui Ervastin ja tämän Geo-veljen ystäväpiiriin, ja etenkin vuosien 1901–1903 ajan heidän kanssakäymisensä oli ollut tiivistä. Ervast kuvaili Kockin olleen kiinnostunut teosofiasta ja erityisesti karman laista, josta seurue oli käynyt innostuneita keskusteluja.³⁴² Kock itse ei omissa suurlakkopäiviä käsittelevissä muistelmissaan koe olleensa ulkoapäin tulleen parapsykologisen voiman vallassa mutta kertoo sen sijaan olleensa teosofisesti latautuneen vaikuttajan fyysisessä lähipiirissä. Hän kirjoittaa Suomeen syyskuussa 1905 palanneen Matti Kurikan – joka oli Kockin koulutoveri – suositelleen häntä kansalliskaartin johtoon. Kockin muistelmat eivät juuri käsittele hänen henkisiä vaikuttimiaan, mutta eräänlainen uuteen ihmisyyteen herääminen ja vakaumuksellisuus värittävätkin myös hänen reagointiaan alkavan lakon ja kansalliskaartin päällikkyyden tuomiin impulsseihin: "Minua veti puoleensa edelleen tämän tehtävän suuri vaikeus, se että se kysyi *kaikkea* tarmoani, *kaikkea*

341 Ervast 1956, 533–534. Gullman 1994/1996, 24. Ks. tämä tutkimus 4.1.

342 Ervast 1954, 166. Mela 1956, 189–190. Kockin ja Ervastin suhteen esoteerisista piirteistä ks. Gullman 1998, 59.

voimaani, *kaikkea* kestävyttäni, kaikkea tuota, mikä minussa oli vuosikausia saanut olla käyttämättömänä, nukkuvana."³⁴³

Ajatus yksilöiden ja myös laajempien joukkojen herätyksestä henkisen kutsumuksen ääneen on läsnä myös Ervastin lakkokirjoituksessa, samoin kuin se oli ollut kantavana teemana jo syksyllä 1902 "Työmiehen illanvieton" julkaisemassa teosofisten kirjoitusten sarjassa. "Historian lehti kääntyy" -otsikolla kirjoitettu julistus alleviivaa päätöslauseissaan jälleen kerran materialismin ja vallanhimon kukistamisen tärkeyttä, mikäli Suomi haluaa pysytellä rauhan ja hengen viitoittamalla tiellä myös tulevaisuudessa: "[...] henkistä, ei aineellista suuruutta, henkistä, ei maallista valtaa ja kunniaa."³⁴⁴ Artikkelin voi tulkita kiteytymäksi edeltäneestä kolmivuotiskaudesta, jonka aikana Ervast oli kamppailut aineellisuuden ylivaltaa vastaan idealistisen sosialismin ja teosofisen ihmisihanteen tunnusten alla. Nyt, suurlakon lietsoman yhteiskunnallisen innostuksen ja eduskuntaudistuksen käynnistämisen puolueagitaation ilmapiirissä, taistelu kansan karmasta alkoi siirtyä lehtien palstoilta myös käytännön tasolle. Ervastin kirjoitus toimi eräänlaisena teosofian liikekannallepanona, sillä suurlakko tuntui realisoineen vuosia kestäneet idealistiset odotukset. Oireena tästä oli "Omatunnossa" vuosien 1905–1906 taitteessa tapahtunut linjamuutos; vuotta 1905 leimannut laaja-alainen ihmisyyden pohdinta jäi vähemmälle huomiolle, ja vuoden 1906 aikana lehteen alkoi ilmestyä enemmän käännostekstejä sekä vähitellen myös Suomeen perustettavan Teosofisen Seuran jaoston organisointiin tähtäävää kirjoittelua.³⁴⁵ "Omatunnon" ympärille ryhmittyneiden teosofien toimintatarmo ja myös suuri osa liikkeen rahavaroista kanavoituivat tukemaan puhetilaisuuksia ja ennen kaikkea maaliskuussa 1907 alkanutta Veikko Palomaan esitelmäkiertuetta, jonka tarkoituksena oli laajentaa teosofian kannattajakuntaa pääkaupunkiseudun ulkopuolella.³⁴⁶

Palomaan kiertueen piirteet ovat jossain määrin yhteneviä sosialidemokraattisen puolueen nimissä matkustaneiden puhujien ohjelman kanssa. Vaikka Palomaa pitikin luentojaan myös nuorisoseuroissa, pääasiallisina esiintymispaikkoina toimivat työväentalot ja lukutuvat, raittiusyhdistysten tilat, käsityöläisten työhuoneet ja palokunnantalot. Hänen paikalliset avustajansa ja yhdyshenkilönsä olivat lähes poikkeuksetta työväestöön kuuluvia. Luentojen

343 Kock 1995, 4–7. Kursiivi alkuperäinen.

344 Ervast 1953, 310.

345 Hippula 2007, 20. Suurlakon jälkeisestä poliittisen aktiivisuuden jaksosta ks. Ehrnrooth 1992, 194–195, 228, 266. Alapuro 1994, 99–132.

346 Hippula 2007, 25–26.

lisäksi Palomaa myi kirjallisuutta ja kirjoitti sosialidemokraattisten puhujien tavoin säännöllisesti matkakertomuksia, jotka julkaistiin "Omatunnossa". Kaikkiaan Palomaa piti vuoden aikana omien laskelmiensa mukaan 93 esitelmätilaisuutta ympäri Suomen ja arvioi tavoittaneensa jopa 20 000 kuulijaa. Pelkästään maaliskuun 1906 aikana hän luennoi kymmenen kertaa yhteensä 1500-päiselle yleisölle.³⁴⁷

Vaikka Palomaan esittämiä yleisömääriä ei voikaan täysin pitävästi todistaa, voi niiden perusteella silti päätellä, ettei teosofian ja työväenliikkeen välillä ollut tapahtunut laajamittaista välirikkoa, sosialidemokraattisen puoluejohdon mustamaalauskampanjasta huolimatta. Vaikuttaa siltä, että teosofia kykeni jopa laajentamaan kuulijakuntaansa vuosien 1906–1907 aikana työväenliikkeen sisäistä infrastruktuuria hyödyntäen. Mikäli Palomaan esittämien lukujen oletetaan olevan paikkansapitäviä, teosofiaa voi pitää suhteellisen varteenotettavana toimijana siinä aatteellisessa kilpailussa, jota puoluetahot ja järjestöt kenttätoimijoinen parhaillaan kävivät. Jari Ehrnroothin mukaan sosialidemokraattisten agitaatiotilaisuuksien yleisömäärän keskiarvo oli korkeimmillaan juuri vuonna 1906, jolloin tilaisuuksiin saapui keskimäärin 120,1 kuulijaa.³⁴⁸ Palomaan yleisökeskiarvo saman vuoden maaliskuun aikana saattoi siis olla jopa 150. Kokonaiskuvaa ajatellen on silti muistettava Palomaan liikkuneen yksin, kun taas sosialidemokraattinen propagandakoneisto laajeni hyvin nopeasti juuri näihin aikoihin ja saattoi lähettää kokonaisen agitaattoriarmadan kääntämään kansaa omien linjaustensa puoleen.³⁴⁹ Kvantitatiivisesti ajateltuna teosofian mahdollisuudet ideologisen hegemonian saavuttamiseen olivat Palomaan saavuttamasta yleisömenestyksestä huolimatta hyvin vähäiset.

Optimistista aikalaisajattelua tilastolliset näkymät eivät varjostaneet. Vaikka "Omatunnon" tilaajamäärät putosivat tilapäisesti alkuvuoden 1906 aikana, Ervast antautui teosofisen työn ja lakon luoman nationalistisen innostuksen vietäväksi. Artikkelissa "Kansallinen kulttuuri ja Suomen kansan tulevaisuus" hän nostaa esiin ajatuksen suomalaisesta kansansielusta, jonka korkeammat ominaisuudet kehittyisivät vuorovaikutuksessa tehdyn kulttuurityön kanssa. Ervastin ajattelussa on kaksijakoinen sävy: hän peräänkuuluttaa hegeliläisyyteenkin viittaavaa omistautumiseetosta, jossa oman entiteettinsä muodostavan kansansielun kohtalo on sidoksissa maan parhaiden voimien rakentaman sivistyksen laatuun, mutta korostaa toisaalta vapaasti

347 Hippula 2007, 25–30.

348 Ehrnrooth 1992, 304.

349 Ehrnrooth 1992, 299–309.

toimivan ja tahtovan yksilöllisyyden merkitystä uuden maailmanjärjestyksen luomisessa. Yksilöllisen ja kollektiivisen välille revennyt railo heijastaa sekin osaltaan suurlakon aiheuttamaa shokkia; on kuin Ervast kävisi läpi kaikkia tuntemiaan aatteellisia keinovaroja fennomaanisesta traditiosta moderniin individualismiin jäsentääkseen äkillistä muutosta.

"Teosofiselta kannalta kukin kansakunta on yksilö. Näkymättömässä maailmassa elää kansan minuus jonkinmoisena yhteisenä ylitajuntana. [...] Jos heitämme yleissilmäyksen jonkun kansakunnan oloon ja elämään, maahan ja historiaan, tutkien sen elintapoja ja kehitystä, saamme kuvan sen alemmasta eli persoonallisesta kansanhengestä. Jos taas tahdomme vilaukselta nähdä kansan korkeampaa minuutta, silloin meidän täytyy syventyä sen hengentuotteihin, sen viisauteen, sen erikoisiin henkiin ja älyllisiin ominaisuuksiin, sanalla sanoen sen sivistykseen. [...] Jos uusi aika on tuova korkeamman sivistyksen, on sen siis ensinnä murrettava ne kahleet, jotka estävät eri henkien omaperäistä esiintymistä. Yksilöiden täytyy saada kulkea omia teitään ja samaten kansakuntain. Ulkonaisen kaavamaisuuden täytyy poistua, ihmisten on kääntyminen suuremmalla luottamuksella oman itsensä puoleen ja kansojen on ammennettava oman henkensä tyhjentyttämättä rikkauksista uusia muotoja kehittyvälle kulttuurille."³⁵⁰

Suomen suhteen Ervast on toiveikas. Hän korostaa ajan erityislaatuisuutta ja toteaa sen tarjonnan kansalle "suuremmat mahdollisuudet kehittymään ja sivistymään kuin mitä sillä historian tuntemina aikoina on ollut".³⁵¹ Kyse oli siitä, miten suomalaiset saisivat mahdollisuutensa käytettyä.

"Millä lailla on Suomen kansa käyttävä tätä tilaisuutta hyväkseen? Onko se vain kulkeva muiden neuvojen mukaan, vai onko se itseensä uskaltava? [...] Suomalainen kulttuuri on toteutettavissa siinä määrin, kuin Suomen kansan yksilöllinen, omintakeinen henki pääsee läpi tunkemaan koko sen persoonallisen elämän näkyväisessä maailmassa. Tämä on selvä, mutta onko meillä aavistusta minkälainen Suomen kansan omintakeinen, yksilöllinen henki on? [...] Suomen kansa on rauhallisen työskentelyn ja mietiskelyn kansa. Sen tajuinen sielunelämä on tunteiden ja korkeamman, filosofisen ja uskonnollisen, järjen tasolla. [...] Sen sankareita ovat tietäjät ja laulajat, sen suurmiehiä sanallaan luojat. Suomen kansa on maata viljelevä ja luonnon helmassa elävä kansa. [...] sen toiminta on oleva tyystin harkittua, vapaasti valittua ja järkevää. Ei se ymmärrä ylläistä ulkonaista komeutta vaan sen yhteiskunnallinen ihanne on hiljainen perhe-elämä: vieraanvaraiset kodit, ystävällinen seurustelu, lukuisat kokoukset, joissa pohditaan yhteisiä kysymyksiä, suuret laulu- ja kansanjuhlat, joissa vakavuus ja leikillisuus käyvät käsi kädessä."³⁵²

Artikkelin päätös saa romantisoidun muodon. Ervastin pyrkimyksenä on laatia mahdollisimman vetoavaksi kokemallaan tavalla muistutus suomalaisen teosofian perusarvojen merkityksestä, ympäröivän yhteiskunnallisen polemiikin ja poliittisen kilpailutilanteen kiihtyessä. Retoriikan alta saattaa myös kuulua sivistyneistösukuun kuuluneen Ervastin huoli perinteistä, joihin hän oli kasvanut. Irma Sulkunen toteaa sivistyneistön ryhtyneen epäilemään melko pian suurlakon jälkeen massojen sivistyskannan kestävyttä ja sitä, miten uudenlaista vaikutusvaltaa saaneet joukot suhtautuisivat vanhoihin kulttuuriarvoihin.³⁵³ Kuten Ervast

350 Ervast 1954, 104.

351 ibid.

352 Ervast 1954, 106.

353 Sulkunen 2008, 87. Ks. myös. Larmola 1991, 14.

kirjoitti: "Kuulkaamme mitä viisaus sanoo: kansa on kuin yksilö. Sivistyneet edustavat ymmärrystä, eri puolueet, eri ryhmät, eri luokat edustavat eri himoja ja haluja ja taipumuksia." Hän ei tosin tehnyt suoria jaotteluja sen suhteen, mistä sosiaalisesta kerrostumasta nämä "sivistyneet" olisivat löydettävissä, mutta yhtä kaikki Ervastin käsityksissä sivistykseen kuului kansan salatun hengen tunteminen, ja tämä henki oli sofistikoitunutta sanan, kirjan, laulun, uskonnon ja filosofian kulttuuria.³⁵⁴

Toisaalta Ervast saattoi myös jossain määrin vaalia "Kansallinen kulttuuri ja Suomen tulevaisuus" -artikkelissa esittämäänsä idylliä utooppisena haavekuvanaan. Jussi Ojajärvi mainitsee suurlakon synnyttäneen nuorsuomalaisissa piireissä "fennomanian jälkileimahduksen", joka lämmitti uudelleen 1800-luvulta periytyvän nationalistisen retoriikan.³⁵⁵ Ervastin tapauksessa tällainen kulttuurixodus oli tuettavissa konkreettisiin rakenteisiin; teosofisesta toiminnasta oli vähitellen tulossa virallisesti toimiva yksikkö ja samalla eräänlainen ideologinen turvasatama, jonka suojissa hän saattoi kehittää idealismiaan ja pitää symbioottiseen kaikkiihteyteen kiinnittyvän maailmankuvansa eheänä.³⁵⁶ Loppuvuodesta 1906 ajatus Teosofisen Seuran Suomalaisen Sektsionin perustamisesta alkoi saada jäsenneltyjä muotoja, mikä sai Ervastin kääntymään jälleen kohti kollektiivisia arvoja.

"Kauan, kauan kytenyt toivo toteutuu, kun saamme Teosofisen Seuran Suomalaisen Sektsionin! Tätä seuraa jo tuntuvasti kaivataan meillä. Jokainen ymmärtää, että säännöllinen ja järjestetty työ tuottaa parempia hedelmiä kuin tilapäinen, yhteistyö suurempia tuloksia kuin yksityinen. Kun yksityinen ihminen liittyy Teosofisen Seuran jäseneksi, tulee hän veljeskuntaan, jossa keskinäinen henkinen apu on jäsenten osaksi langennut onni, samalla kun se on heidän velvollisuutensa."³⁵⁷

Vastaavaa psyyken tukiverkostoa ei ollut Eino Leinolla, joka kuitenkin Ervastin tavoin koki suurlakon päätähuimaavana, vakiintuneita tottumuksia ja instituutioita ravistelevana hyökynä. Pari viikkoa lakon päättymisen jälkeen hän kirjoitti yleisen ilmanalan muuttuneen vapaudentäyteiseksi niin, että kokoushuoneiden katot ja seinät tuntuivat lentävän ilmaan.³⁵⁸ Helsingin Sanomien pakinoitsijana Leino pääsi erittelemään lakkotuntemuksia hyvinkin päiväkohtaisesti, joskin hänen käyttämäänsä nimimerkki Teemuun lyöty poliittisen demagogin leima asetti teksteille tiettyjä oletusarvoja. Suuri osa Teemun purevasta satiirista kohdistui

354 Ervast 1954, 106. Tämä kansansielun taiteeseen ja kulttuuriin palauttava teema löytyy käytännössä kaikista Ervastin 1900-luvun alun laajemmista kirjallisista töistä. Esim. Ervast 1902, 236–245. Ervast 1988, 12–13.

355 Ojajärvi 2008, 200.

356 Idealistisesta yhteydentunteesta ks. Siltala 1999, 378–379.

357 Ervast 1953, 194.

358 Leino 1960b, 11. Leinon henkilökohtaisesta lakkohurmoksesta ks. Rojola 2008, 224.

Suomettarelaiseen piiriin eli suomalaisen puolueen siipeen, joka helmikuun manifestin yhteydessä oli asettunut passiivisen vastarinnan kannalle,³⁵⁹ mutta lakkoajan entusiasmi raotti Teemun haarniskaa ja antoi siten myös Leinon oman äänen kuulua puolueleukailun seasta. Vaikka Leino päästikin ajoittain optimistisen puolensa valloilleen, jotkut marras- ja joulukuun 1905 pakinoista kätkevät sarkastisen julkisivunsa taakse tummasävyistä kritiikkiä. 10.11.1905 ilmestynyt "Meriitti" kääntyy vastustamaan kunnianhimoa, vallanhalua ja itsekkyyttä, joiden Leino tunsi vaanivan lakossa syntyneen solidaarisen pintakerroksen alla. Tässä suhteessa hänen linjauksensa ovat rinnastettavissa Ervastian retoriikkaan, joka kehotti yhtä lailla joukkoja kääntymään kokonaisvaltaisen edistyksen puoleen maallisen menestyksentavoittelun sijaan. Leino epäilee tätäkin avoimemmin, että juhlahumun alle on hautautumassa jotain olennaista.

"Maassa on juhla, mutta puuttuu juhlaesineitä, niitä, joille tämäläisissä tilaisuuksissa juhlapuheita pidetään ja maljoja esitetään. Ne ovat nyt hankittavat hyvin nopeasti, muuten ehtii innostus laimeta ja voi helposti tapahtua, että kukin juhlii vain omaa itseään. Se voisikin kenties olla se kaikkein onnistunein tapa. Siten voisi minustakin tulla jonkinlainen juhlaesine. [...] Minä voisin pitää itselleni loistavia juhlapuheita ja taputtaa niille tuhannen vietävästi käsiäni. Lopuksi voisin minä kohota korkeampaan innostukseen, haltioitunut mieliala täyttäisi salin, minä nostaisin itseni tuolille ja omien reippaiden käsieni kantamana kiertäisin huoneen niin moneen kertaan kuin minua vaan haluttaisi. Välillä voisin minä myöskin hurrata itselleni ja huutaa vuoroin 'ylös' ja 'alas', todistaen täten kannattavani tosikansanvaltaisia periaatteita. Onko kukaan koetellut tätä konstia? Minä vakuutan, että se jäähdyttää. Vieläpä niin perinpohjaisesti, että on lopuksi taipuvainen suomaan ansion kenelle tahansa, jolla vain näinä aikoina on aikaa, voimia ja halua juhlia – omaa itseään."³⁶⁰

Samat painotukset kertautuvat paria viikkoa myöhemmin Leinon kirjoittaessa otsikolla "Bobrikovilaisjärjestelmä". Tällä kertaa hänen tuntemansa kammo poliittista valtakamppailua kohtaan heijastuu Suomettarelaisiin: "Mikä on tämän 'puudelin' sydän? Miksi pauhaa U. S.³⁶¹ ja minkä hyväksi taistelee entinen hallituspuolue? Sillä ei ole mitään muuta päämäärää kuin oma itse, eikä se taistele minkään muun hyväksi kuin oman valtaan pääsemisensä."³⁶² Nuorsuomalainen puolue ei sekään tarjonnut kaikilta osin tyydyttävää samaistumisen kohdetta. Leino pohdiskeli nuorsuomalaisuuden päämääriä 19.11.1905 vastikään järjestetyn puoluekokouksen tiimoilta ja totesi puolueen olevan tehtävänsä tasalla niin laillisuuskysymyksen kuin hallintouudistuksenkin suhteen kokouksen päädyttyä tukemaan yleisen ja yhtäläisen äänioikeuden vaatimuksia. Erityisen tyytyväisenä hän korosti nuorsuomalaisen puolueohjelman idealistisia elementtejä paljastaen samalla oman näkemyksensä niistä arvoista, jotka eivät saisi hukkaa päivänpoliittiseen taktikointiin. Leino piti merkittävänä sitä, että yksilön oikeudet olivat päässeet – ainakin puheiden tasolla – osaksi

359 Tikka 2008, 16.

360 Leino 1960b, 7–8.

361 Leino tarkoittaa Uusi Suometar -sanomalehteä, passiivisen linjan pää-äänenkannattajaa.

362 Leino 1960b, 18.

virallista puoluedoktriinia ja kansallisten rientojen päämääräksi oli määrittynyt "humaniteetti, laajakatseinen ihmisyydenpyrintö, pyrintö asettaa meidän kansamme yhteyteen ihmiskunnan parhaiten rientojen kanssa".³⁶³ Eräs asia vaivasi silti Leinoa: hän olisi kaivannut uskonnollisten kysymysten suhteen selkeämpiä linjanvetoja. Kirkon ja valtion suhdetta koskevan keskustelun henkilökohtainen merkitys paljastuu Leinon astuessa henkilönä esiin Teemun silhuetin takaa: "Persoonallisesti kaipasin minä yhtä: vapaamielisen ohjelmamme tarkistamista myöskin kirkollisiin kysymyksiin nähden. Mutta onneksi tuli puolueen vapaamielinen katsantokanta lausutuksi niin voimakkaasti muiden kysymysten yhteydessä, ettei voi epäillä nuorsuomalaisten pysyneen näissäkin asioissa traditioilleen uskollisina."³⁶⁴

Epäilykset eivät suggestiivisesta otteesta huolimatta vaienneet. Kirkolliskysymys ilmaantui toistuvasti pakinoiden aiheistoon. 24.11.1905 ilmestyneessä "Makuvaaria"-pakinassa Leino kirjoitti: "Muuten olisi minun mielestäni aika, että sosiaalidemokraatit alkaisivat esiintuoda muitakin vaatimuksiaan kuin yleisestä ja yhtäläisestä äänioikeudesta ja yksikamarijärjestelmästä, jotka ovat jo saavuttaneet kaikkien puolueiden kannatuksen. Eiköhän esimerkiksi olisi aika jo ottaa päiväjärjestykseen kirkon erottaminen valtiosta?"³⁶⁵ Leinon esittämän haasteen sävy on tulkittavissa yleisluontoiseksi, vaikka se ulkoasunsa puolesta sosialidemokraattiselle taholle suuntautuukin. Seuraavina päivinä kuva monipuolistuu: 25. ja 26.11. Leino tuo esiin käsityksensä valtiokirkollisuuden, omahyväisyyden ja vanhoillisuuden kiistämättömästä yhteydestä tuottamalla pilakuvan suomettarelaisista "vaalipapeista", jotka harjoittavat poliittista vehkeilyä pappisstatuksensa kätköissä.³⁶⁶ Leinon käsitykset summautuivat 3.1.1906, jolloin hän pakinoi otsikolla "Uuden vuoden mietteitä" pitäen kirkon ja valtion erottamista välttämättömänä, mikäli Suomi haluaisi hyödyntää täysipainoisesti suurlakon avaamia kehitysnäkymiä.

"Jos meille kerran on taattu varma ja laillinen tie sisälliseen kehitykseen, on sitä kerrankin nyt käytettävä. Ensimmäisiä askeleita voimakkaaseen henkiseen viljelykseen on juuri täydellinen uskon ja omatunnon vapaus. Se taas toteutetaan parhaiten siten, että valtio lakkaa erityisesti suosimasta sitä taikka tätä uskontunnustusta. Valtiolle täytyy olla samantekevä, mitä sen kansalaiset ajattelevat iäisyyden asioista. Myöskin uskonnon oma sisällinen arvo vaatii, että se ei ole esivallan keppihevonen."³⁶⁷

Leino näkee valtiokirkon olevan laajalle leviävä barrikadi kestävän edistyksen tiellä. Sen valta ulottuu yksilön omantunnon tasolta aina valtiollisen uskottavuuden perusteisiin asti. Hänen

363 Leino 1960b, 10. Larmola 1991, 161–162.

364 Leino 1960b, 11–12.

365 Leino 1960b, 21.

366 Leino 1960b, 21–26.

367 Leino 1960b, 48.

silmissään oikean valtiollisen riippumattomuuden ei tarvitse auktorisoida itseään uskonkappaleisiin vetoamalla, vaan se saisi tarvitsemansa käyttövoiman vapaan kulttuuriviljelyksen tuotoksista. Leino ei kuitenkaan halua mitätöidä uskonnon arvoa sinänsä vaan tuntee kirkon ja valtion erottamisen palvelevan tämän etua. Valtiollisista intresseistä eristettynä uskonto saattaisi nousta alennustilastaan ja asettua yksilöllisyyden tueksi. Hengen täyttämän individualismin varassa olisi mahdollista luoda uuden Suomen henki, joka olisi:

"[...] yhdellä sanalla vapaus. Ei ainoastaan kansan vapaus, vaan myöskin yksilön vapaus, ei ainoastaan sanan ja ajatuksen vapaus, vaan myöskin uskonnon ja omatunnon vapaus. Vapaus kansalle ja vapaus kansalaisille, vapaus työhön ja vapaus viljelykseen, kasvamiseen ja kehitykseen: yhä suurempaan sisälliseen ja ulkonaiseen, yksilölliseen ja kansalliseen vapauteen."³⁶⁸

Leino jatkaa uskonnollisten kysymysten erittelyä vielä 11.1. "Hämetär"- ja 13.1.1906 "Laatokka"-lehdissä ilmestyneellä kirjoituksella "Kirje Helsingistä", jossa hän laajentaa uuden vuoden mietteitään. Leino korostaa yhä kirkon ja valtion eron pakottavaa ajankohtaisuutta ja asettuu myös entistä avoimemmin tukemaan uskonnon ja sen tarvitseman kasvojenkohotuksen suurta merkityksellisyyttä uuden yhteiskuntajärjestyksen valmistuksessa. Hän pitää kristinuskoa varteenotettavana ideologiana, etenkin jos se tulisi palautetuksi alkukirkolliseen ja puhdasta Kristuksen oppia henkivään muotoon.

"Ei tarvitse olla paljon vaivannut päättään huomatakseen, että ainoa suhde, joka on todella järkevä kirkon ja valtion välillä on niiden täydellinen – ero. Se on uskonnon oman arvon kannalta oikein, sillä mikään ei ole ollut aikojen vieressä enemmän omiaan kirkon ja samalla koko kristillisen maailmankatsomuksen arvoa halventamaan kuin tämä liitto, tämä kompromissi maallisen ja taivaallisen valtakunnan välillä. [...] Kirkolla, sellaisena kuin sen Kristus perusti, ei ole mitään tekemistä maallisen esivallan kanssa. Sen olemus on pikemminkin vastainen nykyaikaiselle valtiojärjestykselle kuin sen myötäinen. Jokaisen, joka ei tahdo palvella kahta herraa, on tätä eroa puolustettava. [...] Valtion tulee jättää uskonto kunkin ihmisen y k s i t y i s a s i a k s i , vieläpä hänen kaikkein yksityisimmäkseen, jonka muodot kullakin olkoon vapaus järjestää oman vakaumuksensa mukaan."³⁶⁹

Vuosien 1905 ja 1906 taitteessa kirjoitetut pakinat kertovat Leinon jäsentäneen Ervastin tavoin suurlakkoa ja sen tuottamaa psykologista murrosta paitsi poliittisen, myös uskonnollisen ajattelun tasolla. Näyttää siltä, ettei poliittinen käsitevaranto riittänyt alkuunkaan tulkitsemaan sitä odotushorisontissa tapahtunutta repeämää, joka marraskuun alussa 1905 pääsi syntymään. Leinolle tapahtuma merkitsi muutosta, joka oli korkealla inhimillisten voimavarojen yläpuolella. Se tuntui hallitsemattomalta luonnonvoimalta,³⁷⁰ mutta siihen sekoittui aineksia, jotka tulivat luonnonvoimienkin takaa – lakko laukaisi transsendentin vyöryn, jossa uusi

368 Leino 1960b, 49.

369 Leino 1960b, 57–58. Harvennus alkuperäinen.

370 Ehrnrooth 1992, 62–65, 398. Ojajärvi 2008, 199–202.

suomalainen kansanhengi syntyi ja murtautui näkyviin. Tässä suhteessa kollektiiviselun vapaus ei ollut sidoksissa ainoastaan keisarillisen Venäjän hallintokoneistoon, vaan irti oli päästävä myös kirkollisesta ikeestä, joka koetteli suomalaisuutta valtiorakenteiden ylätasosta yksilöidentiteetin sisäkerroksiin.

Näiltä osin Ervastin ja Leinon käsitykset tuntuvat lähes identtisiltä. He vaativat hengestä käsin lähtevää ihmisyyden kokonaisvaltaista uudistamista, jonka tulisi muodostaa kaiken inhimillisen toiminnan perusta. Jos itsekkyyys, viettiohjautuvuus ja materiaalisille arvoille uhraaminen korvautuisivat mystisellä kaikkyyhteydellä ja ruumiillisuudesta vapautuneella spirituaalisella harmonialla, reformoituisivat lopulta niin poliittiset, kansalliset kuin sukupuoleenkin sidostuneet instituutiot tasa-arvoiseen ja rauhanomaiseen muotoon. Tästä näkökulmasta katsottuna luterilaisen kirkon voi määritellä lähestulkoon älymystön päämaalitauluksi, sillä se seisoi juuri hengen saralla sen kulttuuriviljelyksen tiellä, johon suomalainen hyvinvointi lopulta tukeutuisi. Myös kansallisuuskäsitysten yhteydessä Leinon ja Ervastin ajattelu saa hyvinkin konkreettisia yhtäläisyyksiä. Ervast määritteli "Kansallinen kulttuuri ja Suomen kansan tulevaisuus" -artikkelissaan teosofisen maailmankatsomuksen tulkitsevan kansan transsendentiksi yksilöksi, joka toimii ylitajunnallisessa ulottuvuudessa. Leino teki samoin edellä kuvatussa "Kirje Helsingistä" -pakinassa kehottaen suomalaisia yhtenäisyyteen sen varalta, että "[...] meidän kerran olisi ja on esiinnyttävä yhtenä kansanyksilönä monien muiden joukossa".³⁷¹ Suurlakon motivoimasta kirjoittelusta on jo tavoitettavissa häivähdys siitä aatteellisesta yhteisrintamasta, jonka Ervast ja Leino muodostivat myöhemmin 1910-luvulla puhjenneen kalevalaisen jälkirenessanssin aikana.³⁷²

Käytännön retoriikan taso paljastaa myös eroavaisuuksia. "Omatunnon" aloitettua toimintansa Ervast alkoi käyttää entistä avoimemmin okkultistista termistöä, kuten lakon yhteydessä syntynyt artikkelikin osoitti. Teosofisen toiminnan vakiintuessa Ervast, joka oli jo nuoresta asti ollut kiinnostunut yliaistillisesta ulottuvuudesta,³⁷³ uskaltautui vähitellen avaamaan astraalisia, mentaalisia ja buddhisia tasoja sekä vuodattamaan adeptien ja elementaalien ohjaaman maailman osaksi julkista todellisuutta. Leino ei sen sijaan edelleenkään tehnyt suorasanaisia viittauksia teosofiseen kuvastoon, poikkeuksena tosin "mestari" -termin käyttö, jota Ervastkin

371 Leino 1960b, 60.

372 Sihvo 2003, 395.

373 Mela 1956, 50, 55–56, 70–72.

viljeli sekä adepteista että Jeesuksesta puhuessaan.³⁷⁴ Leinon "Kirje Helsingistä" väläyttää sekin tätä käsitettä. Hän piikittelee valtiokirkkoa liiallisesta persoudesta maallisia etuja kohtaan pitäen epäilyttävänä, "[...] tokko täälläkään lihavat pappilat, määräämättömät rovastipalkat yms. ovat enemmän tarpeellisia ylläpitämään *Mestarin oppia* kuin esimerkiksi papiston etuoikeutettu asema nykyisessä valtiopäiväjärjestyksessä, joka juuri on muuttumaisillaan".³⁷⁵

Tässä yhteydessä avautuu mahdollisuus hahmotella teosofian saaman vastaanoton rajapintoja. Leinon pakinoiden sanavalinnat ovat tulkittavissa osoitukseksi siitä, ettei teosofiaan liittyvällä okkultistisella aineksella ollut vapaata pääsyä julkiselle sektorille saati osaksi sitä virallisesti tunnustettua yhteiskunnallista julkisivua, jota Helsingin Sanomat edusti. Tällaista tulkintaa tukee Arvid Järnefeltin kirje Ervastille maaliskuulta 1897, jossa hän kyseenalaistaa okkultistisen ajattelun perusteita: "[...] erittäinkin käsittämätöntä on minulle aina ollut oppi mahatmoista, jotka pitäisivät olla maan päällä. Henki on minusta aina jotakin ajasta ja paikasta riippumatonta, ei moninaista. [...] Hyvin ymmärrän, että monet luonnonlait ovat meille tuntemattomat, mutta selittää ihmettä vetoomalla tuntemattomiin luonnonlakeihin on kieltää ihmettä."³⁷⁶ Myös Ervastin läheisimpiin työtovereihin lukeutunut teosofi Väinö Valvanne kirjoitti avoimesti epäilevänsä okkultismin todenperäisyyttä.³⁷⁷

Vuosien 1905–1906 taitteessa julkaistujen pakinoiden välittämässä kokonaiskuvassa teosofia ei tunnu avautuvan Leinollekaan okkultismina vaan ensisijaisesti mystisen kaikkiihteyden sävyttämänä kansallistunteena ja pyhänä yksilöllisyyden kokemuksena. Myös teosofisesti puhdistettu kristillisuus, "Mestarin oppi", näyttää sidostuneen osaksi hänen maailmankuvaansa. Leinon kohdalla voimistuvimmaksi piirteeksi valikoitui kuitenkin häneen itseensä varastoituneiden voimien valjastaminen. Syynä oli ainakin osin käytännön pakko: 1890-lukulaiseen optimismiin ei ollut enää paluuta, sillä suurlakko oli asettanut symbioottisen ihmis- ja maailmankuvan koetukselle ja heijastanut jopa tappion kangastuksia Leinon näköpiirin laitamille. Nuorsuomalainen puolue oli kulkeutumassa yhä syvemmälle päivänpolitiikan pyörteisiin, kauemmas humaniteetista ja laajakatseisesta ihmisyydenpyrinnöstä, joiden lippuja runoilija oli vielä alkuvuodesta 1906 yrittänyt liehuttaa. Jännitteiden täyttämä avioliitto Freya Schoultzin kanssa osoitti sekin säröilyn merkkejä. Toisin kuin Ervast, joka saattoi pitää

374 Ervast 1956, 313–314. Leino 1960b, 58. Adeptit olivat niitä, jotka olivat läpikäyneet karman lain jalostumisprosessin ja saavuttaneet jumalallisen tietoisuuden tason. Jeesus oli teosofisessa retoriikassa tällainen olento, "mestari".

375 Leino 1960b, 58. Kursiivi AH.

376 Arvid Järnefeltin kirje Pekka Ervastille 29.3.1897 [verkkoaineisto].

377 Harmainen Antti. Väinö Valvanne. Teosofinen kirjailija, kääntäjä, toimittaja [verkkoaineisto].

fennomanian jälkiliekkin elossa Teosofisen Seuran muodostamassa poukamassa, Leino ei halunnut tai ei voinut hankkia itselleen kollektiivisuuden tukemaa suojakilpeä, vaikka hänellä juuri näinä vuosina olisi ollut kaikki aineelliset mahdollisuudet hyvinkin porvarilliseen perhe-elämään.³⁷⁸ Hän päätti ajan konventioiden seuraamisen sijaan etsiä oman identiteettinsä rajoja yhä syvemältä individualismin ja erillisyyden sokkeloista.

4.4 Idealistien tilinpäätöksiä

Kevään 1906 kuluessa Leino otti entistä enemmän etäisyyttä päivänpolitiikan ja pakinoiden maailmaan. Hänen poleemista intoaan himmensi kasvava tietoisuus siitä, ettei nuorsuomalainen puolue ollut enää sama kokonaisvaltaisen vapaamielisyyden asiaa ajava ryhmittymä, jonka piiriin hän oli aikoinaan tullut, vaan entistä enemmän puoluetaktikointiin keskittyvä ja pragmaattiseen vallankäyttöön tähtäävä kurinalainen organisaatio – moderni poliittinen yksikkö.³⁷⁹ Maaliskuusta kesään 1906 kestänyt ulkomaanmatka, jolle Leino vaimoineen lähti, tarjosi tilapäisen pakotien ankaraksi käyneestä Helsingin ilmastosta. Poliittisen kiistelyn lisäksi hän oli riitautumassa kirjailija Maila Talvion ympärille kerääntyneen taiteilijapiirin kanssa. Talvion piiri tuki nuorta V. A. Koskenniemeä ja pyrki järjestelmällisesti väheksymään Leinon tuotannon ansioita.³⁸⁰ Tämä piti puolestaan vastustajiaan konservatiivisina ja kiihkomielisinä nationalisteina, joiden ajattelusta "lemahtava henki"³⁸¹ ei ollut kotoisin siitä vapaamielisyydestä, jonka hän halusi nähdä eurooppalaista sivistystä eteenpäin kuljettavana voimana.

Kööpenhaminaan, Berliiniin ja Pariisiin suuntautunut kierros laajensi runoilijan perspektiiviä kotimaan tapahtumien suhteen ja inspiroi häntä uuteen taiteelliseen aluevaltaukseseen. Leino valmisteli kevään ja kesän aikana ensimmäisen romaaninsa, *Tuomas Vitikan*, johon hän kiteytti paitsi pakinoissa viljeltyjä teemoja, myös kokemuksiaan aatteellisesta ja psykologisesta ilmapiiristä, joka suomalaisen sivistyneistön keskuudessa oli vallinnut vuoden 1899 helmikuun manifestin ja suurlakon väliin jäävän jakson aikana. Leino luonnehti tekeillä olevaa kirjaansa Olaf Homénille pitäen sitä "[...] hienon ironian, gentlemannimaisen kielenkäytön, runollisen

378 L. Onerva antaa Leinon ensimmäisen avioliiton aikaisista tunnelmista melko idyllisen kuvan, kun taas Aino Thauvón-Suits korostaa jakson ristiriitaisuutta. Leinon lähiystäviin kuulunut Otto Manninen oli jopa yrittänyt saada avioliiton solmimista siirrettyä pitäen sitä "onnettomuutta tuottavana". Thauvón-Suits 1958, 12–14. Vrt. Onerva 1979, 221–222. Leinon tuntemasta poliittisesta epäilyksestä ks. Larmola 1991, 164–168.

379 Larmola 1991, 14.

380 Peltonen 1977, 48–62. Aiheesta lisää ks. Onerva 1979, 262–266.

381 Leino 1960b, 65.

vapauden ja journalistisen itseihannoinnin"³⁸² mestarinäytteenä, mutta käsitteli ystävälleen esittämänsä ilakoivan kulttuurikeikarin roolin takana myös sortuvien ihanteiden tuottamaa surua.

Tuomas Vitikka sai toimia ensimmäisenä virstanpylväänä routavuositrilogiana tunnetussa kirjallisten tilinpäätösten sarjassa, jonka Leino laati kesästä 1906 kevääseen 1908 kestäneen jakson aikana. Romaanimuodon mahdollistaman tilankäytön turvin hän saattoi syventää pakinoidensa tiivistettyä sarkasmia ja argumentoida samalla aiempaa laajemmin omaa arvomaailmaansa, jonka puolesta hän oli julkisen todellisuuden eri sektoreilla kamppailut 1900-luvun alkuvuosista asti. Leino venyttikin romaanien tila-avaruutta koko kirjallisen kykynsä voimalla: trilogiaa analysoineiden Päivi Molariuksen ja Yrjö Larmolan mukaan kirjailija rakensi teostensa taustamaisemaksi kokonaisen yhteiskunnan sosiaalisine, aatteellisine ja poliittisine kerrostumineen.³⁸³ Kuten *Tuomas Vitikan* poliittista sisältöä tutkinut Larmola toteaa, Leinon luoma sivistyneistöpiiri on rakentunut jo pakinoista tutun vastakkainasettelun varaan, jossa suomettelaiset ja perustuslailliset toimivat toistensa arkkihollisina. Larmola kuitenkin tähdentää Leinon resignoitumisen moniulotteisuutta ja tulkitsee *Tuomas Vitikkaa* paitsi puoluepolitiikasta vieraantumisen laajana manifestaationa, myös Leinon henkilökohtaisena identiteettikriisinä.³⁸⁴ Jussi Ojajärvi korostaa hänkin Leinon keskittyneen sivistyneistön muuttuneen omakuvan ja 1890-luvulta juontuneen kulttuurioptimismin ironiseen tarkasteluun ja katsoo eristäytyvän individualismin merkityksen kasvaneen Leinon tuotannossa vanhojen sivistyneistöidentiteettien sortumisen myötä.³⁸⁵

Kaikki edellämainitut tulkintakehykset ovat läsnä jo romaanin alkupuoliskon tapahtumaketjuissa, joissa suomalaisen sivistyneistön miniatyyrina toimiva Vitikoiden suku on kokoontunut maatilalleen viettämään kesäistä lauantai-iltaa. Puutarhassa lekottelevan sivistyneistösuvun kuvaus alkaa senaatin perustuslaillisesta protokollasihteeristä Antti Vitikasta, joka torkkuu tyytyväisenä "ihanteellisempia ja parempipalkkaisia isänmaita uneksuvana"³⁸⁶, kuten Leino piikikkäästi toteaa, ja päättyy suomalaista maaseutuidylliä maalauskaalle ikuistavaan estetiikan professoriin Friedrich Gottlieb Meyeriin, suvun kunniavieraaseen, jonka tehtävänä on antaa koko vitikkalaiselle ylemmydentunteelle "tehty

382 Leino 1961, 269.

383 Larmola 1991, 174–175. Molarius 1997, 302–303. Molarius 1998, ix.

384 Larmola 1991, 13–14.

385 Ojajärvi 2009, 198–199, 206–207, 227.

386 Leino 1998, 3.

Germaniassa" -laatustandardi.³⁸⁷ Tältä väliltä löytävät paikkansa suvun patriarkka Paavo Vitikka, jonka kunnallisneuvoksen ja valtiopäivämiehen hahmo on Leinon muovaamana kunnianarvoisa kuin "suomalaisen heimohengen suurin apoteosi"³⁸⁸ tai "isänmaa itse"³⁸⁹ ja jonka piirteet viittaavat suomettarelaiten keulakuvaan Agathon Meurmaniin, sekä ruotsinkielistä kulttuuripiiriä edustava ärhäkkä svekomaani ja salaneuvos Konrad Videnius 1700-luvun rousseaulaisen valistusaatteen nimeen vannovine Kaarle-veljineen. Nousevaa sivistyneistöpolvea edustaa perheen kotiopettajana toimiva maisteri Aavasaksa, jonka "leveä, rehellinen, täysikuinen naamataulu"³⁹⁰ kieli läpeensä idealistis-isänmaallisesta maailmankatsomuksesta samoin kuin hänen kantamansa sininen raittiusnauha ja ylioppilaslaulajien tunnuslyyrakin. Lisäksi seurueeseen kuuluvat Antti Vitikan puoliso ja Tuomaksen äiti Marie Antoinette sekä tämän sisaret Aline ja Anna, jotka ovat kaikki Konrad Videniuksen tyttäriä. Heidän kauttaan Leino ironisoi eliitin sisäänpäinkääntyntä verkostoa. Suku- ja avioliittositeiden avulla riviensä puhtautta vaalivat Vitikka-Videniukset eivät jatkuvasta nahistelustaan huolimatta pääse koskaan todella eroon toisistaan – he ovat kaikki samaa perhettä.³⁹¹

Vitikkala säpsähtää hereille väsähtäneestä iltapäivähorroksestaan, kun Tuomas Vitikka saapuu kotitilalleen. Jälleennäkeminen muodostuu kuitenkin ristiriitaiseksi. Leino kirjoittaa Tuomaksen piirteitä, jotka eivät sovi aatteellisesti kompromettoituneeseen Vitikkalan ilmapiiriin. Toisin kuin miespuoliset sukulaisensa, Tuomas on täynnä luonnosta kumpuavaa energiaa: hän on parroittunut, ulkoilmaelämän karaisema ja täynnä tuikeaa päättäväisyyttä. Toisaalta Leino liittää päähenkilöönsä myös individualismia ja eksistentiaalistista ulkopuolisuutta korostavia sävyjä. Tuomaksella on nuoruudestaan huolimatta "varhaisvanhan mietiskelyn ryppy kulmakarvojen välissä" ja hänen rakenteilla oleva persoonallisuutensa "pilkisti kenties enemmän esiin silmistä, jotka olivat teräsharmaat väriltään ja vaihtelivat ilmeeltään kivikovan uhman ja korskean, ilkamoivan elämän-iloisuuden välillä".³⁹²

Tuomaksessa kytevä uhmakkuus ei vielä sinällään riko Vitikkojen keskuudessa vallitsevaa hataraa konsensusta, vaan sen tekee tahtomattaan nuori opettajatar Emmi Alhola, Tuomaksen

387 Leino 1998, 8–9, 55.

388 Leino 1998, 7.

389 ibid.

390 Leino 1998, 6–7. Paavo Vitikkaan sisällytetyistä Meurman-viittauksista ks. Larmola 1991, 174, 196–197.

391 Leino 1998, 4–6, Leino korostaa vielä myöhemmin romaanissa molempien sukujen yhteistä alkuperää, joka saa suorastaan tragikoomisen sisäsiittoiset mitat. ks. Leino 1998, 95–101.

392 Leino 1998, 10–12.

kihlattu, jonka hän on yllättäen tuonut mukanaan. Vitikat kokevat Emmin vaatimattoman hahmon jostakin alempien säätyjen epämääräisyydestä nousevana tunkeilijana, jonka edessä eliitin on tiivistettävä rivinsä. Tämä tapahtumasarja päästää vähitellen Vitikkalan väen eripuraisuuden valloilleen ja sysää Tuomaksen epäilyksen ja irtautumisenhalun kierteeseen, joka syvenee asteittain romaanin edetessä.³⁹³ Leinon tekstissä ei ole enää tuntua suurlakon luomasta fennomaanisesta jälkiliekistä. Sivistyneistö on kadottanut otteensa ihanteista, maailmasta ja tulevaisuudesta. Tuomas aistii Vitikkojen patriarkkojen ylimielisyyden takana piilevän hämmennyksen ja ymmärtämättömyyden. Emmin edustaman ulkopuolisen tai kulttuurisen "nousukkaan"³⁹⁴ saapumisen yhteydessä tapahtuu "yleinen kivettyminen"³⁹⁵: "Seurasi mykän ihmettelyn ja typerän avuttomuuden tuokio, pitkä kuin nälkävuosi. [...] Tuomas puri hermostuneena huuliaan. Tämä ei ollut se vastaanotto, jota hän oli heimon puolelta toivonut."³⁹⁶ Leino kuvaa sivistyneistön identiteetin tyhjenemistä: Vitikat vartioivat edelleen joustamattomasti säätyrajojaan, vaikka heidän yläluokkainen statuksensa on jo käynyt ontoksi. Typertyneen Tuomaksen on etsittävä oma minuutensa ilman sääty-yhteiskunnan tarjoamia tukirakenteita.

Pakinoihin verrattuna *Tuomas Vitikka* tekee tuntuvan laajennuksen myös uskonnollisen ajattelun suuntaan. Leino käyttää runsaasti romaani-ilmaisun tuomaa lisätilaa tuodakseen esiin käsityksiään poliittisten falangien taustalla vaikuttavasta uskonelämästä. Hän vie pohdintansa lähes poikkeuksetta tälle tasolle pureutuessaan henkilöhahmojensa yksilölliseen ajatteluun. Poliittisen ulottuvuuden voi ajatella jäävän ajoittain jopa uskonnollisten teemojen varjoon, eräänlaiseksi heijastuspinnaksi, jolla syvältä transsendenssista nousevat maailmankuvien ristiriitaisuudet käyvät taisteluaan. Leinon fiktiivisten hahmojen uskonnollista rakentumista tarkastelemalla on mahdollista lähestyä Jussi Ojajärven muotoiluja sivistyneistön omakuvan problematisoitumisesta ja sen nostattamista ristiriidoista.³⁹⁷ Samalla mahdollistuu myös teosofisten elementtien paikantaminen tämän paljon tutkitun ongelmakentän marginaaleista.

Uskonnollinen näkökulma tuntuu sekin korostavan myös Ojajärven johtopäätöksiä *Tuomas Vitikan* kanavoiman yhteiskuntakritiikin suunnasta. Ojajärvi pyrkii uudelleenmäärittelemään Annamari Sarajaksen esittämää kansankuvan murroksen käsitettä ja toteaa, ettei Leino pyri

393 Larmola 1991, 311.

394 Nousukas-tematiikasta 1900-luvun alun suomalaisessa kirjallisuudessa ks. Rojola 2009, 10–37.

395 Leino 1998, 11–14.

396 Leino 1998, 11–14.

397 Ojajärvi 2009, 197–202.

osoittamaan kohti rahvasta käsitellessään kansallisen eheyden ihannekuvan kriisiytymistä.³⁹⁸ Uskonnon merkitystä reflektoidessaan Leino tuntuu suuntaavan hämmennyksen, pettymyksen ja jopa pelon tuntemuksensa suoraan päin sivistyneistöä. Erityisesti Paavo Vitikan fennomaaninen kosmologia päättyy Leinon kritiikin kohteeksi. Vaikka Leino esitteleekin Paavon hahmon poliittisen kädenväännön taitajana, Vitikoiden keskenäisen riitelyn alettua kirjailija alkaa nostaa esiin hahmon taustalle lataamaansa kristillisyyttä, joka saa paikoin hyvin fundamentalistisia muotoja. Leino kuvaa luterilaisen kolmisäätyopin ylläpitämän auktoriteettiuskon seisovan kansallisen riippumattomuuden tiellä. Niin kutsuttujen routavuosien ilmapiiri ja Venäjän keskushallinnon käynnistämät yhtenäistämistoimet³⁹⁹ ovat säröttäneet Paavon vakaumuksellista luottamusta jumalaan ja keisariin ankkuroituvaan esivaltaan, mutta kirkon ote hänestä on voimakkaampi kuin tarve puolustaa valtiollisia oikeuksia. Auktoriteetteja vastaan rikottaessa vaarantuu muutakin kuin pelkkä kansakunnan itsemääräämisoikeus. Perisyynnin raskauttaman yksilön on pidettävä huolta myös taivaspaikastaan, joka saa Paavon käsityshierarkiassa vähintään yhtä suuren merkityksen kuin ajallinen isänmaallisuus.

"Ukko Paavon mielestä oli tehtävä niinkuin arkkipiispa teki. Hän oli sittenkin se ylin paimen, jonka yläpuolella ei hengellisissä asioissa ollut muuta mahdollista virkakuntaa kuin kolmi-yhteinen jumala itse. Sitäpaitsi oli tehtävä niinkuin teki kansallismielisen puolueen ylin johtomies, jonka yläpuolella taas maallisissa asioissa ei ollut muuta ehdotonta auktoriteettia kuin menneen vuosisadan vainajien kuolematon kolmi-yhteys: Snellman, Lönnrot, Runeberg. Jos kerran nämä kaksi ylintä paimenta neuvoivat alistumista, oli kaiketi alistuttava, tosin raskaalla ja raadollisella sydämellä. [...] Tuliko hänen, Paavo Vitikan pitää itseään omantunnon asioissa valistuneempana miehenä kuin Suomen arkkipiispaa? Oliko hän taitavampi diplomaatti mennäkseen kansansa kohtaloita ohjailemaan kuin kansallismielisen puolueen ylin johtomies? Mahdotonta. Paras mitä kansallismielinen ja iankaikkisesta autuudestaan kiinnipitävä kansalainen näinä huolestuttavina aikoina voi tehdä, oli luottaa korkeimman olennon varjelukseen ja seurata silmät ummessa niitä isänmaan ja Suomen kansan kunnioittamia merkkimiehiä, joille hän oli ennenkin tottunut luottamuksensa antamaan."⁴⁰⁰

Leinon linjaukset muistuttavat jonkin verran vuonna 1902 ilmestynyttä "Eräs juhlapuhe" -pakinaa, joka kritisoi valtaapitävää sivistyneistöä suurmieskultin taakse piiloutumisesta ja modernin taiteen kategorisesta halveksunnasta. Nyt kyse ei ole enää vain taiteesta. Leino pitää koko suomettarelaisen maailmankuvan perusongelmana körttiläisestä alistumisperinteestä kumpuavaa uskonnollista fanaattisuutta. Ukko Paavo on huonommuudentuntoisessa hurmoksessa huojuvan herätyssaarnaajan varmuudella valmis sulkemaan silmänsä maailmalta ja seuraamaan auktoriteetteja riippumatta siitä, millaista nöyrytystä tai oman olemassaolon edellytysten laiminlyöntiä nämä vaatisivat.⁴⁰¹ Raskauttavaksi seikaksi Leino lukee myös sen, että valtaapitävänä ryhmittymänä suomettarelaiset ovat halunneet tehdä suomalaisen kulttuurin

398 Ojajärvi 2009, 200–202, 212, 231–233.

399 Routavuodet-nimityksen muotoutumisesta ja taustasta ks. Jussila 1979, 27–38.

400 Leino 1998, 17–18.

401 Körttiläisyyden ja fennomanian muodostamista koalitioista ks. Sulkunen 1999, 94–95.

pyhästä kolminaisuudesta, Snellmanista, Lönnrotista ja Runebergista, kolmiyhteiseen jumalaan ja valtiokirkkoon rinnastuvan patriarkaalis-konservatiivisen instituution. Näihin pyhäinkuviin tukeutumalla Paavo julistaa järkähtämätöntä suomalaisuusdoktriiniaan: koska jumala sen paremmin kuin suuret vainajatkaan eivät olleet antaneet selviä toimintaohjeita, oli pysyttävä passiivisena, sillä viimeistään tuonpuoleisessa jumala lunastaisi omansa. Taivaassa on sekä yksilön että kansan taaimmainen puolustuslinja, jonka kestävyyttä nyt koeteltiin, eikä sen vaarantaminen voinut tulla kysymykseen.

"[...] jumala, vaikka ei itse personallisesti ollutkaan väärintekijöiden puolella, oli sallinut esivallan väärinkäytökset, valinnut ne juuri omiksi aseikseen, koetellakseen Suomen kansan sydämiä ja selkämunia, kurittaakseen ja rangaistakseen meitä. Toinen yhtä otaksuttava hypoteesi oli, että koko mullerrus olikin pimeyden pääruhtinaan lähettämä, saatanana itsensä keksimä juoni, jolla hän tahtoi houkutella hurskaan ja lainkuuliaisen kansan pois kristillisen autuuden selkeältä kalliolta omiin rupaisiin lätäköihinsä. Molemmista tapauksissa oli Suomen kansan paras pitää kieli keskellä suuta ja olla hyvin varoillaan."⁴⁰²

Uskonnollisuus saa merkityksensä myös Paavon poliittisen toraisuuden ylläpitäjänä. Leino katsoo suomettarelaisten vihaavan perustuslaillisia juuri siksi, että nämä ovat järkyttäneet luterilaista siveellisyyshannetta korskealla omavaltaisuudellaan ja samalla rikkoneet jumalan säätämää järjestystä vastaan: "[...] perustuslaillinen puolue oli sokealla ja jumalattomalla vastarinnallaan nuo molemmat suurvallat, maallisen ja taivaallisen, syvästi suututtanut ja siten saattanut koko isänmaan perikadon partaalle."⁴⁰³

Paavo ei kuitenkaan ole ainoa poliittinen taho, jonka uskonnollisen vimman kustannuksella Leino *Tuomas Vitikassa* pilailee. Perustuslaillinen rintama saa Antti Vitikan hahmossa osansa kirjailijan kritiikistä. Protokollasihteeri pitää isänsä käsityksiä yltiökristillisinä ja niiltä osin vanhanaikaisina mutta vaalii myös itse ajatusta transsendentistä kansallishengestä, jota ei saisi myrkyttää matelemalla jumalan tai lakeja rikkovan keisarin jalkojen juuressa. Kansan syvin olemus manifestoituu Antti Vitikan kohdalla perustuslakeihin, joita hän palvoo yhtä hurmoksellisesti kuin ukko Paavo kristillistä jumalaa ja suomalaisia suurmiehiä. Protokollasihteeri tuntee, etteivät lailliset olot todella palautuisi, ennen kuin kaikki suomalaisuuden henkeä vastaan rikkoneet – Leinon mukaan puoli Suomen kansaa – olisivat tulleet asianmukaisesti tuomituksi. Perustuslaillisuus näyttäytyy Leinolle näiltä osin suomettarelaisuuteen rinnastuvana voimana. Molemmat tahot ovat valmiita seuraamaan valitsemiaan auktoriteetteja kaiken vapaamielisyyden ja inhimillisyyden tuolle puolen. Mitä uskonnolliseen fanaattisuuteen tulee, Antti Vitikka ei häviä isälleen. Leino kirjoittaa

402 Leino 1998, 19.

403 Leino 1998, 20.

protokollasihteerin olevan korkeamman maailmanjärjestyksen nimissä valmis hävittämään vaikka koko maailman, kunhan oikeus vain voittaisi:

"Epäilemättä oli kaikin puolin valitettavaa, että juuri pienet varkaat tulivat tätä menettelytapaa seuraten hirtetyiksi, kun sen sijaan suuret tavallisesti jäivät vapaalle jalalle. Mutta se asia ei ollut maallisen oikeuden muutettavissa. Se kuului kerta kaikkiaan siihen salattujen tarkoitusten piiriin, jota yhteisellä nimellä sanottiin korkeammaksi maailmanjärjestykseksi. – *Fiat iustitia, pereat mundus*, toisti hän jälleen järkähtämättömän vaalilauseensa."⁴⁰⁴

Leinon satiirista voi aistia pettymystä perustuslaillisten harjoittamaa politiikkaa kohtaan, joka oli aiheuttanut kiivasta polemiikkaa jo ennen suurlakkoa. Kevään 1905 valtiopäivillä perustuslaillisten hallussa ollut porvarissääty päätti laillisuuskysymyksiin tukeutuen jättää pappis- ja talonpoikaissäätyjen jo hyväksymän äänioikeusuudistuksen odottamaan seuraavia valtiopäiviä, mikä aiheutti valtavan pettymyksen työväenliikkeen keskuudessa rapauttaen samalla perustuslaillisten uudistusmielistä julkisuuskuvaa.⁴⁰⁵ Tämä, yhdistyneenä suurlakon jälkeisen poliittisen taktikoinnin kauteen, on mitä todennäköisimmin vaikuttanut Leinon käsityksiin. Hän tunsu ennen kannattamansa rintaman olevan kuten Antti Vitikka, valmis hylkäämään kansanvaltaisuuden ja humaniteetin korkeat ihanteet saattaakseen oman doktriininsa valta-asemaan.

Toisaalta myös Leinon kaipaama idealismi alkoi muuttua hänen silmissään epäilyttäväksi kiihkoiluksi. *Tuomas Vitikassa* maisteri Aavasaksan hahmoon kanavoituu paitsi 1890-lukulaisen kulttuurientusiasmin kariutumisen tuntoja sekä itsekritiikkiä, myös samaa modernin nationalismin pelkoa, jota Maila Talvioon profiloituva taitelijapiiri Leinossa herätti ja joka heijastui myös alkuvuodesta 1906 kirjoitettuihin pakinoihin. Tässä kohdin teosofia ja nationalistis-mystinen kansallisromantiikka, jota niin Ervast kuin Leinokin 1900-luvun alussa viljelivät, joutuu ottamaan vastaan paradisoivia sivalluksia. Maisteri Aavasaksan haltioitunut puheenvuoro asettuu romaanissa aivan kuin aikajanelle; nuori patriootti on kuunnellut "korvanlehdet mielenliikutuksesta punaisina"⁴⁰⁶ ensin ukko Paavon kristillistä vuodatusta, sitten Antti Vitikan järkkymätöntä laillisuuspuhetta, ja lopulta koittaa myös hänen vuoronsa esittää oma järkähtämätön tulkintansa suomalaisuuden esoteerisesta ytimeistä.

"Hän (Aavasaksa AH) loihe lausumaan: –Tiedot Suomen suvun muinaisuudesta ovat vaillinaiset ja peitetyt monessa suhteessa historiantakaiseen hämäärään. Sen verran voimme me jo kuitenkin tutkimuksen nykyisellä kannalla seisten sanoa, että esivanhemmillamme oli jo oma kukoistava kulttuurinsa silloin kuin Ruotsi maahan tuli. Heillä oli omat kansalliset jumalansa, omat uhrimenonsa, omat tapansa, lakinsa ja laitoksensa, vieläpä omat

404 Leino 1998, 21.

405 Tikka 2008, 18–19. Ojajärvi 2009, 204.

406 Leino 1998, 29.

tuomioistumensakin taikka n.s. kansankäräjät. Heillä oli myös oma isiltäperitty yhteiskuntajärjestyksensä, joka kenties ei ollut yhtä korkea ja kehittynyt kuin skando-germanien, mutta sitä vapaampi ja yksilöllisempi. Sen ainoa tunnettu kulmakivi olikin juuri yksilön täydellinen vapaus, jota ei mikään pikkumainen, ihmisen alkuperäisiä taipumuksia tukehduttava lainsäädäntö rajoittanut. Heillä oli myöskin omat isänmaalliset runoilijansa, joista Väinämöinen lienee tunnettu tällekin etäisen ajan kriittiselle kuulijakunnalle. Heillä oli myöskin omat kansalliset suurmiehensä, kuten Kullervo, Ilmarinen ja Lemminkäinen, jotka kaikki samalla olivat vapaita taiteilijoita, vaikka toimivatkin joutohetkinään myöskin heimonsa päämiehinä sodassa, rauhassa ja toverillisessa seurustelussa. Heillä oli myöskin omat mainehikkaat merkkinaisensa, kuten esim. Aino ja ne monet erinomaiset äidit, jotka olivat nämä suuret sankarit synnyttäneet. Ettei edes nykyajan edistynein emansipatsiooniliike ollut heille vieras, siitä on Louhi, pohjolan yksinvaltiassamatsoni-emäntä, meille verraton esimerkki."⁴⁰⁷

Utopia muinaisesta suomalaisuudesta, jossa Väinämöisen, Lemminkäisen ja Ilmarisen kaltaiset puolijumalat ovat taiteen keinoin hallinneet luonnonvoimaista kansaa, palautuu 1890-luvun taiteen kultakauteen sekä Salme Sarajas-Kortteen analysoimaan teosofiantäytteiseen symposion-jaksoon,⁴⁰⁸ jonka vaikutus eli voimakkaana vielä Leino *Kangastuksia-* ja *Helkavirsiä-*kokoelmissa. Nyt, suurlakon maininkien talttuessa, Leino on valmis hautaamaan optimisminsa tuntien sen muuttuneen Aavasaksan kaltaisten nationalistien yltiöpäisen kansallisuushurmoksen polttoaineeksi. Nuoren maisterin käsittelyssä kalevalaisesta mytologiasta on hyvää vauhtia tulossa kanonisoitu kansallinen auktoriteetti, samanlainen kuin valtiokirkollisuus ja perustuslaillisten oikeususkokin, ja Aavasaksasta itsestään ukko Paavon ja Antti Vitikan kaltainen fanaatikko, joka hailakat "vuohensilmät"⁴⁰⁹ suurina on valmis alistamaan koko olemassaolon pyhäksi näkemälleen aatteelle. Aavasaksan idealismista tulee eräänlainen vapauden irvikuva, kaikenselittävä ja kaikkivoipa entiteetti, jonka alle hän kokoaa absurdilla tavalla niin yhteiskunnallisia virtauksia kehityslinjoinen ja epäkohtineen kuin eksistentiaalisia peruskysymyksiäkin, nyansseista vähät välittämättä.

"Kaikki nämä erilaatuiset ja -aikaiset kansalliset viljelykset olivat jättäneet jälkensä muinaissuomalaisten kukoistavaan kulttuuriin. Siinä oli havaittavana ensiksikin lauhkea, buddhalainen maailmankäsitys, joka niin ilmi elävänä astuu eteemme Kalevalassa, toiseksi jotunilainen hyve ja jättiläinen tapojen puhtaus, josta jo yllä luulen esittäneeni kyllin sitovia esimerkkejä. Lopuksi lappalainen shamaniviisuus ja kaunis, kainulainen pidättyväisyys ruumiillisista nautinnoista, joka vieläkin elää niin sekoittumattomana meidän syrjäisemmillä nälkäseuduillamme. Mutta suurimman osan tätä korkeata ja itsetietoista kulttuuria hävitti ruotsalainen kansanvaellus [...] He hävittivät meidän tietämme, joka tosin ei ollut länsimaisessa merkityksessä eksaktinen, mutta sitä syvempi ja salatumpi. He hävittivät meidän taiteemme, jonka tulokset, jos ne olisivat tässä meidän edessämme, epäilemättä hämmästyttäisivät maailmaa.[...] Ruotsalaiset olivat ottaneet meiltä kaikki ja mitä he olivat meille vastalahjaksi tarjonneet? Kristinuskon? Ikäänkuin meillä ei olisi ollut oma paljon pyhempi ja puhtaampi luonnon-uskontomme, jonka juuret menivät Brahmaan, Vishnuun ja Sivaan ja jonka pohjana juuri oli se esoterinen Sana, jolla Johannes alkaa evankeliuminsa. Aapisen? Ikäänkuin me emme jo ammoisista ajoista saakka olisi osanneet lukea, joskaan emme painettua tekstiä, niin sitä selvemmin luonnon salattuja alkuluottehia! Yliopiston? Ikäänkuin meillä ei olisi ollut musiikki-akatemia jo Väinölässä ja tiede-akatemia Vipusen vatsakalvossa!"⁴¹⁰

Aavasaksan hurmioitunut puhe on *Tuomas Vitikan* ensimmäisen tapahtumajakson huipentuma.

407 Leino 1998, 29–30.

408 Sarajas-Korte 1966, 237–240.

409 Leino 1998, 7.

410 Leino 1998, 33.

Sen tauottua Vitikkalan puutarhaan laskeutuu harras tunnelma; ukko Paavo aistii maisterin ajatuksenjuoksua inspiroivan dualistisen optimismin, jota hän pitää yhteensopivana kristillisen maailmanjärjestyksen kanssa ja ottaa kasvoilleen "lerppahuulisen sunnuntainaamansa, jota hän muuten käytti vain kirkossa".⁴¹¹ Yhtä lailla perustuslaillinen protokollasihteeri vaipuu kirkastuneeseen tunnelmaan mielessään "puhujan kaunis ja lämmin vakaumus korkeammasta maailmanjärjestyksestä, jonka hänkin puolestaan hyväksyi ja joka oli pohjana hänen omalle, täysin epäitsekkäälle taistelulle Suomen valtio-oikeudellisen aseman puolesta".⁴¹² Tuomas on sen sijaan vetäytynyt synkkänä sivummalle. Hän ei voi samaistua muihin pihamaalla deklamoiviin miehiin vaan kokee hurmoksellisen yhdelle aatteelle uhraamisen itselleen vieraaksi. Tuomas on alituinen epäilijä, jonka ainoana omaisuutena on hengen saralla hänen "oma, pieni, yksilöllinen minänsä, joka ei merkinnyt tuon taivaallista siinä maassa ja maailmassa, missä ihmis-arvo määrättiin vain vakaumuksien, mielipiteiden ja käsitteellisten ajatussarjojen perusteella".⁴¹³ Kuten Lea Rojola toteaa, 1900-luvun alkuvuodet ja etenkin suurlakko toivat näkyviin paitsi sivistyneistön riitaisuuden, myös kansallisuusidentiteetin rakennusprosessissa käytetyn yhtenäisyysohjelman kestättömyyden. Kansan tuli seurata yhtä kokoavaa ideologiaa, jolloin riidan aiheeksi muodostui se, kenen muotoilema tuo ideologia olisi.⁴¹⁴

Leinon pohdinnat sidostuvat tähän ongelmakenttään. Hänen käsityksissään sivistyneistön identiteetikriisistä kumpuavan ideologisen kiistelystä hurmoksellisen luonteen aiheuttaa erityisesti valtakamppailun pohjakerroksissa vaikuttava uskonnollisuus. Vaikka sivistyneistön eri kerrokset käyvät kiistaansa osin poliittisin ja kansallisten tunnusten alla, kokevat ne kaikki olevansa lopulta ylimalle valtojen asialla. Leinon henkilöhahmot haluavat legitimoida ajamansa aatteen jumalallisella ulottuvuudella, transsendenssilla, joka ilmenee Vitikkalan pihamaalla ensin kristillisenä jumalana, sitten lakien ilmentämänä korkeampana maailmanjärjestyksenä ja viimein kalevalais-mystisenä kansanhenkenä. Leino suhtautuu kylmän ivallisesti kaikkeen, mikä kalskahtaa uskonnolliselta kiihkoilulta, ja tässä kohtaa hän tekee kenties suorasanaisimman kannanottonsa myös teosofian suhteen. Liikkeen tarjoamasta aatekirjosta Leino päättää sivuuttaa väinämöiskultin ja kalevalaisen esoterian, siinä määrin kuin se on vaarassa muodostua ihmistä suuremmaksi auktoriteetiksi muiden riitaa lietsovien pyhäinkuvien joukkoon. Tästä huolimatta korkeammat ulottuvuudet eivät jää kokonaan

411 Leino 1998, 36.

412 Leino 1998, 37.

413 Leino 1998, 44.

414 Rojola 2008, 223–224.

paitsioon, eivät myöskään Tuomaksen tapauksessa, joka on uhmakkaasti "oman tuntemattoman jumalansa edessä julistautunut Tuomas-epäilijäksi".⁴¹⁵

Seuraavan tapahtumasarjan alkaessa Vitikat ovat jälleen kokoontuneet kesäisen lauantai-illan rauhaan. Leinon kertojanaani ilmoittaa suurlakon tapahtuneen ja routavuosien paljastaneen "syvällekäyviä epäkohtia maan omassa yhteiskuntarakenteessa, samoin kuin ennen arvaamattomia mätähaavoja ihmisten sydämissä ja munaskuissa".⁴¹⁶ Päällisin puolin Vitikkalan pihalla vallitseva asetelma näyttää järkkymättömältä, mutta muutoksia on silti tapahtunut. Eräs näkyvimmistä koskee Vitikoiden Pertti-renkiä, joka ensimmäisen jakson aikana on tullut mainituksi vain ohimennen hevosta ohjastavana taustahahmona. Nyt hänellä on huomattavasti merkittävämpi asema; suurlakon käynnistämä poliittinen järjestäytyminen on tehnyt Pertistä sosialidemokraattisen puolueen asiamiehen. Hän tulee neuvottelemaan Vitikkalan torppareiden työajan lyhennyksestä ukko Paavon kanssa, joka suostuu pitkin hampain, sillä "vaalit olivat tulossa eikä nyt ollut sopiva aika ruveta rettelöimään".⁴¹⁷ Pertin uusi status ja hänen vierailunsa käynnistävät jälleen uuden väittelyn, tällä kertaa aiheena ovat työväenkysymykset ja sosialidemokraattinen liike. Vanhemman polven miehet pitävät sosialidemokratiaa joko tarpeettomana kuriositeettina tai kypsymättömien suunpieksäjien, roistojen tai anarkistien laumana, joita ei voi verrata "oikeisiin" sosialisteihin kuten akateemiset älykkösosialistit Bebel, Jaurés ja Milleyrand. Oikean sosialismin olisi Antti Vitikan mukaan edustettava "lujaa ja valoisaa luottamusta valtion ainoata autuaaksitekevää vaikutusta kohtaan".⁴¹⁸ Tällä kertaa Tuomaskaan ei jää mykäksi sivustakatsojaksi, vaan esittää hyvin pisteliäitä kannanottoja. Hänestä sosialismi on muuttumassa yksilön itsemääräämisoikeutta halventavaksi järjestelmäksi, joka jatkaa hänen isänsä palvoman valtiojumaluuden perinnettä:

" – Oikea sosialismi henkii todellakin aivan tervettä ja perusteltua epäilystä yksilön omien kykyjen, alotteen, uskalluksen ja eritoten hänen järjenjuoksunsa suhteen. Tämä epäily on maailman alusta asti ollut kaiken hallinnollisen toiminnan kulmakiviä. Erittäinkin nykyisenä riihattomana ja vallankumouksellisena aikakautena voi oikea sosialismi Tuomaan mielestä olla juuri se jumalan lähettämä apu, joka oli luotu valtiolaitoksen horjuvaa auktoriteettia tukemaan."⁴¹⁹

Leinon tapa jäsentää sosialidemokratian ja kansan suhdetta on monessa suhteessa rinnasteinen niihin käsityksiin, joita Ervast promotoi vuosina 1902 ja 1903 "Työmiehen illanviettoon"

415 Leino 1998, 44.

416 Leino 1998, 47, 52–53.

417 Leino 1998, 63.

418 Leino 1998, 64. Nimeltä mainituista sosialistiapologeetoista ks. Soikkanen 1961, 109, 263, 268.

Ehrnrooth 1992, 98, 114–115, 198, 490.

419 Leino 1998, 64.

kirjoittamissaan artikkeleissa. Leino tekee Ervastin tavoin selvän jaon organisoituneen sosialidemokratian ja kansan sekä kansalaisvapauksien välille. Juuri sosialidemokratiaa kohtaan Leino tuntee epäilyä, mutta – kuten Jussi Ojajärvin toteaa – epäilyksen tunne ei kohdistu työväen toimintaan vaan jälleen kerran sivistyneistöön. Leino kokee liikkeen asettuvan eurooppalaisen sivistys- ja valtioperinteen autoritaaris-patriarkaaliseen jatkumoon, jonka puristuksessa valtiokirkko, fennomania ja viimein perustuslaillisuuskin ovat uhranneet yleisinhimilliset edistysihanteensa. Sama sivistyneistöltä periytyvä taipumus kollektiiviseen auktoriteettiin ja vallanhaluun, jota vastaan Ervastkin kirjoitti, leimaa myös Leinon käsityksissä sosialidemokraattisen liikkeen edustamaa sosialismia. Leino hyökkää kuitenkin Ervastia armottomammin sosialidemokratian ja suomalaisuudessa piilevän uskonnollisuuden muodostamaa akselia vastaan. Ervast piti uskonnollista ja etenkin teosofista elämystä oikean sosialismin ehdottomana perusedellytyksenä. Leino näkee samassa liitoksessa enemmän uhkakuvia, jotka hän purkaa ulos Tuomaksen hahmon kautta. Jos sosialidemokratia omaksuisi saman fanaattisuuden, jolla ukko Paavo ja Antti Vitikka ajoivat vuoroin fennomanian ja perustuslaillisen oikeususkonnon asiaa, liike ei tulisi antamaan kansalle vapautta tai tasa-arvoa vaan tuottamaan yhteiskunnan huipulle vain uuden massiivisen auktoriteetin, joka korvaisi vanhat pyhäinkuvat uusilla ilman että niiden raskauttavin sisältö tulisi puhdistetuksi.

" – Aikamme yhteiskunnallinen liike [...] ei minunkaan mielestäni suinkaan sodi vastaan valtion ja kirkon ijäisiä, pyhinä pidettäviä periaatteita. Se päinvastoin täydentää niitä. Samoin kuin pappi ja nimismies meidän maaseudullamme nykyään toimivat rinnakkain kansallisen viljelyksemme siunauksellisena etuvartiona, samoin tulevat vastaisuuden sosialidemokraattisessa valtiossa viihtymään veljellisesti vierekkäin maallinen ja taivaallinen oikeus, molemmat yksinvaltiaan työpehtorin personassa edustettuina. Silti ei tämä suinkaan tee tarpeettomaksi pappeja eikä nimismiehiä, ne tarvitaan kyllä kaikki kolmekin valtion ja valtiokirkon horjuvaa auktoriteettia tukemaan. Koska kaikki hyvät asiat olivat kolmi-yhteiset, kuten evankelis-luterilaisen uskontunnustuksemme jumalalliset personatkin, ei hän puolestaan tahtonut asettaa epäilyksen alaiseksi, ettei yllä-esitetylle kolmijaolle rakennettu valtiolaitos vastaisi myöskin n.s. korkeamman maailmanjärjestyksen kaikkia kohtuullisia vaatimuksia."⁴²⁰

Tuomaksen sarkasmintäyteinen viesti on selvä: Leinon käsityksissä sosialidemokratia yhteiskunnallisen toiminnan perustana kykenee korvaamaan vain yhden elementin kolmiyhteisessä vanhoillisuuden konseptissa. Maallinen esivalta ja kirkko pysyvät sijoillaan, ja viraltapannun kristillisen jumalan tilalle tulee kaikkivaltias työpehtori. Tämä dynamiikka tiivistää yhden *Tuomas Vitikan* perussanomista. Leinon tilinpäätökseksi summautuu myös sosiaalisten kysymysten kohdalla uskontoon sidostuvan fanaattisuuden pelko. Hän tuntee yhteisen identiteetin tärkeyttä korostavan aallon, jonka suurlakko nostatti korkeimmilleen, olevan kaatumassa väärään suuntaan. Leino on pettynyt sivistyneistöön: ne, joiden tehtävänä

420 Leino 1998, 71–72.

piti olla länsimaisen kulttuurin inhimillisimpien arvojen vaaliminen, antautuivatkin itsekkään kiihkon vietäviksi ja heittäytyivät keskinäisen solidaarisuuden sijaan repiviin riitoihin. Lisäksi riitely tuntui lietsovan entisestään suomalaisuudessa jo valmiiksi lepattavaa jumalaisen auktoriteetin tarvetta, joka kääntäisi alemmuudentunnon ja kadotuksen pelon kaiken humanisuuden hävittäväksi vimmaksiksi. Tällaisen hurmoksen voimallahan ukko Paavo, Antti Vitikka ja maisteri Aavasaksa puolustivat omaa, ainoaa autuaaksitekevää yhteiskuntajärjestystään. Sosialidemokraattista puoluetta kohtaan Leino tuntee epäilyä. Ei kuitenkaan siksi, että sosialidemokraatit edustaisivat jotakin uutta ja verenhimoista voimaa, joka haluaa tuhota kaikki valtiolliset rakennelmat ja syöstä yhteiskunnan rajoittamattoman anarkian kierteeseen, vaan siksi, että sosialidemokraatit olivat liiankin uskollisesti omaksumassa ne patriarkaaliset, kollektiiviset ja autoritaariset arvot, jotka Leinon ja Ervastian ymmärryksissä olivat johdattaneet sivistyneistön umpikujaan.

Omaan kansankuvaansa Leino sen sijaan liittää routavuosien mullistuksista huolimatta enemmän myötätuntoa kuin katkeruutta. *Tuomas Vitikassa* se saa eräänlaisen viattoman uhrin roolin.⁴²¹ Leino ennustaa dystooppiseen sävyyn kansan perustehtävän pysyvän samana, olivatpa hallintovastuussa sitten vanhat vallat tai sosialidemokraatit. Hän rinnastaa syvät rivit egyptiläisiin pyramidiorjiin ja armeijoiden tykinruokaan sekä kuvailee ukko Paavon, Antti Vitikan samoin kuin svekomaaneja edustavan Konrad Videniuksenkin suorastaan kyyneltyvän sen kauniin tehtävän äärellä, jonka sekä sivistyneistön että "oikean" sosialidemokratian edustama maailmanjärjestys oli kansalle varannut.

"Vastauksen asemasta pyysi salaneuvos vain viitata muinais-egyptiläisiin pyramideihin, joiden pystyttäminen oli vaatinut miljoonia ihmishenkiä, myrjadia kyyneleitä ja verenpisaroita, mutta jotka nyt kantavat kaikille ajoille jaloa todistusta faraoiden hallitusten verrattomasta voimasta ja kunniaista. Mitä merkitsivät tämän kivisen, vuosituhansien takaa puhuvan kulttuurimuodon rinnalla kaikki yksityisen kansalaisen kärsimykset ja kyyneleet? Ei ollut kenenkään tarvis sääliä eikä surra heitä. He olivat päinvastoin kadehdittavia, sillä he olivat kärsineet ja kuolleet edestä isänmaansa. [...] – Sotakunto [...] on jokaisessa hyvin järjestetyssä valtiossa myös kaiken todellisen rauhankunnon perustus. Tulevaisuuden sosialidemokraattinen valtio-ihanne, jota minä puolestani en pidä mahdottomana, on ottava nämä molemmat kunnnot palvelukseensa. Minun ei tarvinne huomauttaa, mikä arvaamaton etu tästä tulee olemaan juuri kysymyksessä olevalle valtio-ihanteelle."⁴²²

Tuomas sen sijaan ei ymmärrä salaneuvoksen tavoin yksityisen kansalaisen kärsimysten väheksymistä. Hänestä kansan- ja yksilönvapaudet kokisivat peruuttamattoman tappion, mikäli sosialidemokratia omaksuisi valtiokirkolta ja eurooppalaiselta nationalismilta kaiken muun painolastin lisäksi vieläpä väkivaltakoneistojen käytön.

421 Rojola 2008, 228.

422 Leino 1998, 69–70.

"Siitä on kaikesta päättäen muodostuva hyvin sotainen valtio-ihanne, ivasi Tuomas. Yksityiset kansalaiset, niin miehet kuin naisetkin, tulevat kaikki jalossa kilvoittelussa rakentamaan tämän uuden Jerusalemin muureja, toisessa kädessä miekka, toisessa muurauslasta. Mutta jokaisessa Pyhässä kaupungissa pitää, ollakseen oikein Pyhä, olla myöskin pyhä hauta. Jokainen kansa voi sellaisen vähällä vaivalla itselleen kustantaa. Yksi voi haudata sinne faraonsa, toinen faraon kissan. Minä puolestani ehdotan, että me hautaamme sinne yksilön vapauden."⁴²³

Leino lähestyy kansankuvan, uskonnon ja väkivallan suhdetta toisenlaisesta näkökulmasta vuonna 1907 ilmestyneessä *Jaana Rönnyssä*, joka *Tuomas Vitikasta* poiketen keskittää huomionsa sivistyneistön sijasta kansaan. Lähestymistavan muutoksesta huolimatta uskonnollisuuden läpitunkeva vaikutus saa *Jaana Rönny*n sivuilla kenties jopa suuremman merkityksen kuin edellisessä routavuosiromaanissa; se ulottaa otteensa Jaanan lapsuudenkodista aina suurlakon melskeisiin ja sieltä edelleen Hakaniemen torille, jossa heinäelokuun taitteessa 1906 sattunut välikohtaus⁴²⁴ muodostuu romaanin huipennukseksi. Lea Rojolan mukaan *Jaana Rönty* on saanut etenkin kirjallisuudentutkimuksen piirissä toimia tyyppiesimerkkinä siitä pettymyksestä, jota sivistyneistökirjailijat tunsivat kansaa kohtaan routavuosien ja myös suurlakon generoimassa käymistilassa. Rojola pitää yksiselitteisen negatiivista kansankuvaa Leinon kohdalla liioiteltuna. Hän on osoittanut romaanin sisältävän runsaasti juonellisia ja rakenteellisia piirteitä, jotka eivät tue pettymystä korostavia tulkintoja vaan näyttävät kirjailijan pyrkineen myös *Jaana Rönnyssä* alleviivaamaan sivistyneistön roolia paitsi ristiriitaisen kansankuvan tulkitsijana, myös siihen johtaneiden kehityskaarien luojana.⁴²⁵

Eliitin ristiriitainen panos kansan kohtaloiden rakentumisessa korostuu myös, jos *Jaana Rönty*ä lähestyy uskonnon sävyttämästä näkökulmasta. Vaikka Leino kuvaa päähenkilönsä kotiseutua ankarin sanakääntein, Jaanaan itseensä ei liity pettymyksestä kieliviä piirteitä. Samoin kuin Tuomas Vitikka, myös Jaana edustaa revontulina räiskyvine silmineen ennemminkin puhdasta ja korruptoitumatonta voimaa, joka on sidoksissa luonnonidylliin, vaikka hän onkin joutunut kasvamaan hallaisten soiden reunustamien sydänmaiden lohduttomuudessa. Kauaskantoisimman perintönsä Jaana on saanut kuitenkin pietistiseltä isoäidiltään, jonka maailmankuva on lunastusopin läpäisemänä tähynnyt jo pitkään mielummin haudan tuolle puolen kuin ajalliseen maailmaan.

"Mummo oli ankara kasvattaja. Oikeastaan olisi Jaanan hänen mielestään pitänyt kuolla. Se olisi ollut paras takaus hänen taivaalliselle perinnölleen. Mutta Jaana jäi kuin jäikin elämään. Eikä kulunut aikaakaan, kun hento kukkanen jo osoitti, että sen syvät juuret ovat tässä eikä tuonen tuonpuoleisessa maailmassa. Epäilemättä teki

423 Leino 1998, 73–74.

424 Hakaniemen mellakan tapahtumista ks. Jussila 1979, 140–147.

425 Rojola 2008, 224–236.

mummon piiska parastaan. Hän löi mielellään ja hartaasti ikäänkuin olisi muokannut Herran viinämäkeä. Jaana huusi niin paljon kuin jaksoi ja sätkytteli sääriään innostuksella, joka ei voinut olla jumalasta vaan isästä perkeleestä. Muuten ei mummo suinkaan ollut pelkkä mörökölli. Hänellä oli myös lempeät hetkensä, jolloin hän kertoi monta kaunista ja pöyristyttävää tarinaa kyöpeleistä, kirkkomaasta, menninkäisistä sekä yleensä luonnon hyvistä ja pahoista haltioista. Enimmäkseen kuitenkin pahoista, sillä ne olivat sekä elävämmät että mahtavimmat. Jaana kuunteli silmät selällään."⁴²⁶

Leino rakentaa päähenkilönsä sisäistä maailmaa herätyskristillisen ambivalenssin ympärille. Mummon vitsan opastamana Jaana kasvaa syklisesti vaihtelevien synnintuntojen ja vapahduksen kokemusten aaltoilussa. Hän omaksuu voimakkaat tunnekontrastit psykologiseksi taustavireeksi, joka värittää romaanin edetessä lähes kaikkea toimintaa ja ajattelua mutta tarjoaa tarvittaessa myös turvallisuuden tuntua. Lisäksi Jaanaan iskostuu voimakas auktoriteettien kaipuu. Mummon kautta hänen tajuntaansa kiinnittyvät niin patriarkaalisen jumalan ankuruus kuin perkeleen ainaiset houkutuksetkin, joita etenkin nuorten tyttöjen on syytä varoa.⁴²⁷ Tästä pohjalastista huolimatta Jaana pysyy elämäntahtoisena eikä jää aloilleen odottamaan taivaallista autuutta: jouduttuaan isänsä pahoinpitelemäksi hän pakenee Helsinkiin tavoittelemaan parempia elinolosuhteita.⁴²⁸

Paon seurauksena romaanin runko alkaa muotoutua. Rojola on tulkinnut *Jaana Rönny*n kehitystarinaksi, jossa Jaana pyrkii omaehtoisesti selviytymään sivistyneistön muovaaman maailman ristiaallokossa. Kehitystarinan rinnalle voi hahmotella myös Jaanan eheän maailmankuvan asteittaista sortumista kuvaavan negatiivisen kaaren käyttämättä silti negatiivisia etumerkkejä Leino'n kansankuvan suhteen. Vähittäin etenevistä särkymisen tunnoista rakentuu eräänlainen sielunmessu Jaanan luonnolliselle eheydelle sekä hänessä piilevälle energialle, joka vääristyy törmätessään luterilaiseen huoneentaulujatteluun sidostuvien auktoriteettien petoksiin ja kylmään välinpitämättömyyteen. Isä, esivalta ja itse jumalakin osoittautuvat kukin vuorollaan kestävämmiksi esikuviksi. Kodin patriarkaalinen valtapiiri alkaa menettää merkitystään jo paon kuvauksen yhteydessä. Isän kovaotteisuus on seurausta väärinkäsityksestä; Rönnyille kyläilemään saapunut pitäjän suurmies, kauppias Luikarinen, lähentelee Jaanaa ja sälyttää sitten syyn tapauksesta tämän niskoille. Kohtaus järkyttää Jaanan oikeustajua, mutta hänen perusluottamuksensa ihmisiin ja maskuliinisuuden hegemoniaan säilyy. Vilpitön Jaana päätyy Helsinkiin vain kohdatakseen lisää vastoinkäymisiä. Hän ajautuu tietämättömyyttään töihin bordelliin, josta hänet pelastaa vanha paroni Manfelt. Nöyränä Jaana kertoo paronille elämäntarinansa pitäen tätä jumalaan

426 Leino 1998, 184.

427 Leino 1998, 184–185.

428 Leino 1998, 187–188.

rinnastuvana isähahmona:

"Jaana istui tuolille. Hän risti kätensä ja alotti totisesti ikäänkuin olisi uskontunnustustaan lukenut. Vanha herra oli tällä kertaa hänelle jumalan sijainen maan päällä, jolta ei sopinut mitään peittää."⁴²⁹

Patriarkaalinen turva kuitenkin pettää Jaanan jälleen: paroni nukahtaa eikä herättyään muista sympatioitaan tätä kohtaan. Filantrooppisten periaatteidensa mukaisesti hän ostaa Jaanan rahalla irti työpaikastaan mutta poistuu tämän jälkeen paikalta. Leino kuvaa toistuvasti sivistyneistön lyhytnäköisyyttä ja kyvyttömyyttä hahmottaa murrosajan realiteetteja. Paroni ei kykene samaistumaan Jaanan tilanteeseen eikä siksi piittaa siitä, mitä tälle tapahtuu välittömän kohtaamisen ulkopuolella.⁴³⁰

Leino seuraa tarkoin kolmisäätyopin hierarkiaa kuljettaessaan päähenkilöään takaiskusta toiseen. Patriarkaalisten valtojen taholta koetun väkivallan ja piittaamattomuuden jälkeen Jaana joutuu keisarillisen hallinnon koneiston riepoteltavaksi. Esivallan petos kulminoituu venäläisen santarmiston mielivaltaisuuteen. Jaana on päässyt töihin ylioppilaiden asuntolaan ja saanut juuri otteen elämästään, kun hänet pidätetään kuin sattuman oikusta. Jaana raiskataan poliisikamarilla, ja hänen on paettava takaisin kotikyläänsä, jossa paljastuu mittakaavaltaan suurempi esivallan petos: pappi painostaa kylän nuoria miehiä osallistumaan Venäjän armeijan kutsuntoihin. Tilaisuudessa käytävä polemiikki kääntyy pian papin edustamaa keisarillista hallintoa vastaan, mikä saa Jaanan kyseenalaistamaan entistä syvemmin myös valtaapitävien jumalallisen mandaatin. Hän muistaa yhä poliisikamarilla tapahtuneet kauheet, mikä saa esivallan assosioitumaan kaksinkertaisesti väkivaltaan.

"Eikö hänkin tiennyt esivallasta jotakin? Tapauksen jälkeen pääkaupungin poliisikamarissa se merkitsi hänelle samaa kuin väkivalta. Eikö hänkin tiennyt laista ja oikeudesta jotakin? Tiesi niin paljon, ettei niihin ollut vetoamista, kun tiukka tuli. Mutta hän ei ollut vielä oikein voinut pukea sanoihin ajatuksiaan. [...] Mutta kun pappi oli ruvennut maallisista asioista puhumaan, oli Jaana tuntenut sydämensä jäykistyvän. Mitä oli papilla niiden kanssa tekemistä? Eihän jumala kuitenkaan vaivaisesta syntisestä välittänyt. Eikä esivalta, ainakaan se, jonka tekemisiin Jaana oli joutunut, suinkaan voinut olla jumalan sijainen maan päällä. Pimeyden pääruhtinaan sijainen se oli. Epäilemättä, jos ihmisvoimat siihen riittivät, sitä oli kaikin voimin vastustettava."⁴³¹

Lopulta pettää myös Jaanan luottamus jumalaan. Tähän johtava kehityskaari käynnistyy Jaanan isoäidin kuolemalla. Kun tämä uskonnollinen tukipilari on poissa, Jaanan sisäistävä kaksijakoinen katumuksen ja ekstaattisen vapahduksen sykli alkaa saada synkkiä muotoja:

429 Leino 1998, 203.

430 Leino 1998, 208–210.

431 Leino 1998, 262.

tuskaisen itkuisuuden ja synnintunnon purkautuessa Jaana saattaa "[...] äkkiä ja ilman mitään syytä helähtää naurun niin kirkkaan, ettei sitä oltu kuultu ennen Rönny'n mökissä. Sitä iloa voi sitten kestää monta päivää, kunnes hänelle taas tuli huolellinen hetkensä".⁴³² Viimeiset kiinnikkeet entiseen pettävät Jaanan isän toimien seurauksena. Hän yrittää tehdä Jaanasta kauppias Luikarisen jalkavaimon saadakseen velkansa kuitattua tuhoten samalla lopullisesti Jaanan siteet muuhun Rönny'n perheeseen. Tämä herättää Jaanassa vihan täyttämän yksilöllisyyden tunteen – lempeän ja vapauttavan jumaluuden tunnot ovat kuolleet isoäidin mukana. Vaikka Leino kuvaa päähenkilönsä tunnetiloja hyvin aggressiivista skaalaa käyttäen, taustalta voi silti aistia myös sympatiaa; Jaanan raivo on kontekstin huomioiden kuin nurkkaan ahdistetun eläimen epätoivoa.

"Hän tunsi seisovansa yksin maailmassa. Eikä ainoastaan maailmassa, vaan maailmaa vastaan. Yksilöllisyyden uusi tunne heräsi hänessä, sama, joka ennen oli vain itsesäilytyksen hämäränä vaistona hänessä esiintynyt; heräsi synkkänä, peljättävänä, onnettomuutta uhkaavana niinkuin ukkospilvi helteisen taivaan ääreltä kantaen helmassaan surmaa ja rankaisevia salamoita. Jos hänellä olisi ollut ase, hän olisi lyönyt. Jos hänellä olisi ollut pyssy, hän olisi ampunut. Mutta hänellä ei ollut mitään."⁴³³

Vaikka lapsuudessa muovautunut identiteetti on pirstaleina, Jaanassa piilevä energia ei katoa. Hän alkaa koota itseään uudelleen, tällä kertaa sosialistisen suutarin ja hänen vaimonsa opastuksella. Sosialistisen retoriikan termit soinnahtavat Jaanan korvissa salaperäisen kiehtovalta, aivan kuin kotona laulettujen virsien oudot sanat kuten "draaki ja Ruomi röyhkeä"⁴³⁴: Leino on siirtynyt *Tuomas Vitikkaan* verrattuna hyvin yksityiskohtaiselle tasolle pohtimaan sosialismin ja uskonnollisuuden liitoksia. Hän näkee ideologioiden välillä vallitsevan psykologisen vastaavuuden: suutari puhuu Jaanalle tuhatvuotisesta valtakunnasta, joka sarastaisi porvarillisen yhteiskuntajärjestyksen raunioilla, käyttäen oikeuden ja vääryyden sekä kärsimyksen ja vapahduksen kaltaisia dualistisia käsittepareja, joita Leino sijoitti jo pietistisen Rönny'n mummon tarinoihin.⁴³⁵ Jaanan nöyryytetty ja petetty mieli onkin Leinon käsityksissä altis vastaanottamaan sosialistisesta doktriinista juuri ne piirteet, joihin isoäidiltä kuullut vertahyttävät tarinat ja piiskan kautta välittynyt jumalan ankaruus olivat sitä valmistaneet:

"Ehdottoman tasa-arvoisuuden aate meni Jaanaan kuin terva puuhun. Siinä tuli avuksi hänen kristillinen lapsuususkonsa, jonka hän jo muuten oli tosin kokonaan kadottanut. Jos kerran kaikki olivat saman arvoisia jumalan edessä, niin miksi ei ihmisten edessä? Jos kerran kaikki olivat yhtä oikeutetut elämään, niin miksi toiset saivat elää ylellisyydessä, toiset puutteessa ja kurjuudessa? [...] Miksi myrsky ei mylvähtänyt? Oliko vanhurskas

432 Leino 1998, 282.

433 Leino 1998, 283–284.

434 Leino 1998, 286.

435 Leino 1998, 286. Vrt. Leino 1998, 184.

oikeus kadottanut väkikalpansa? Uudet ajatukset syöksyivät ryöpyten kuin kevätvirrat kautta Jaanan viljelemättömien aivoerämaiden. Kapinalliset tunteet paisuttivat hänen poveaan. Hän eli vain verisissä ja vallankumouksellisissa mielikuvissa. Mutta syvällä kaikkien hetken kuvien ja käsitteiden, hänen sydämensä koskemattomissa pohjakerroksissa lepäsi harmajien sukupolvien perintö, isien ja äitien uskonnollinen mielenlaatu; nukkui niinkuin routa nukkuu Suomen suurilla sydänmailla, missä mustat vedet seisovat liikkumattomina hallaisissa rämeissä."⁴³⁶

Edellä kuvattu romaanin välihuipennus avaa kiehtovan käsiteyhtälön. Onko Leino käyttänyt routa-metaforaa tarkoituksellisesti juuri tässä kohdassa? Kenties Jaanan psyykessä etenevä routa on eräs koko trilogian avainkäsitteistä; *Tuomas Vitikassa* Leino kirjoitti routavuosien paljastaneen "syvälle käyviä epäkohtia ja ennen arvaamattomia mätähaavoja"⁴³⁷ kansallisen olemuksen koko laajuudelta. Ehkä Leino ei tarkoittanut kuvata näillä epäkohdilla anarkistis-vallankumouksellisia purkauksia, kuten usein on tulkittu, vaan katsoi uskonnollisuuden hallaisen perinnön olevan suomalaisuudessa piilevä arvaamaton, mutta silti luovuttamaton piirre, joka jähmetti lopulta 1890-luvulta periytyvän ja suurlakon kiteyttämän vapauden purkauksen aseisiin, joita hän itse ei voinut hyväksyä. Ainakaan routa ei hellitä otettaan Jaanasta, vaikka Leino asettaa hänen kohtalontielleen myös hyvää aikovia voimia. Jaanan minuus ei reagoi taiteeseen eikä edes rakkauteen. Myöskään sivistyneistön uudistushaluisen siiven toimet eivät herätä hänessä tarpeeksi voimakasta tunnevastinetta. Tähän eivät kykene sen kummemmin teosofia kuin tolstoilaisuuskaan, jonka kannattajiin Paroni Manfeltin tytär Signe lukeutuu. Leino tuo kuitenkin ilmi sympatioitaan kyseisiä aatteita kohtaan. Signe edustaa sovittelevaa järjen ääntä, mitä väistyvää maailmanjärjestystä symboloiva paroni pitää naisille tyypillisenä haihatteluna.

"Signe-neidin täytyi astua välittämään. – Miksi elämän täytyy olla välttämättömästi taisteloa? hän kysyi. Miksi se ei yhtä hyvin voi olla rauhaa? Ihmisellä oli hänen mielestään kyllin sotaa sisälläänkin. Siellä oli hänellä tarpeeksi tilaisuutta taistella, käskä ja komentaa, vieläpä hallitakin, jos hän oli kyllin voimakas ihminen. Mutta muiden hallitseminen oli hänen mielestään ala-arvoista ja halveksittavaa; oli yhtä suuri häpeä hallita kuin tulla hallituksi. – Tuo on nyt sitä tolstoismia, hymyili parooni kohauttaen olkapäitään."⁴³⁸

Signen linjaukset osuvat lähimmäs Jaanan ajatusmaailmaa, mutta niiden sofistikoitunut humanisuus ei pääse tunkeutumaan uskonnollisen kiihkon läpi. Jaana lukee teosofian ja tolstoilaisuuden auktoriteettikritiikkiä oman tulikivenkatkuisen ehdottomuutensa ohjaamana:

"Kaikki käyttelivät sanojaan niin taitavasti, ettei Jaana tiennyt oikein, ketä oli uskominen. Parooni oli hänen mielestään oikeassa, maisteri oli oikeassa, mutta enemmän oikeassa oli kuitenkin Signe-neiti, sillä epäilemättä oli kaikki esivalta väärä ja kaikki hallitsevat ansainneet hirsipuun. Mutta pahaa ei ollut pahalla vastustettava, sanoi Signe-neiti. Sitä totuutta ei Jaana voinut koskaan omakseen tunnustaa. Se oli hänen mielestään sitä samaa

436 Leino 1998, 287.

437 Leino 1998, 47.

438 Leino 1998, 300.

joutavanpäiväistä löpötystä, jota papit puhuvat ja jolla kaikkea vääryyttä maailmassa peitettiin ja pönkitettiin."⁴³⁹

Vaikka Leinon ja Ervastin kansankuvissa on paljon yhtäläisyyksiä, Leino ei enää suurlakon ja etenkin Hakaniemen mellakan jälkeen voi ylläpitää rikkumatonta toiveikkuutta sisäisen ihmisyyden muutoksesta käsin tehtävään evoluutiohyppyyn. Idealismissa, jonka hän kiteyttää teosofiaan ja tolstoilaisuuteen, on haurautta ja feminiinisyttä, joka ei kestä ekstaattisen uskonnollisuuden ja sosialismin liitossa fuusioitunutta ruhjovaa voimaa. Feminiinisuuden ja maskuliinisuuden vastaparit näkyvät myös aatteita edustavissa henkilöahmoissa: Teosofian edustajana on empaattinen Signe, sosialismin Jaana on oppinut uudelta maskuliiniselta auktoriteetiltaan suutarilta.⁴⁴⁰

Leino korostaa suurlakon psykologista käänteentekevyyttä myös *Jaana Rönnyssä*. Lakko avaa vielä viimeisen kerran Jaanalle transsendentin vapahduksen ulottuvuuden. Hän sulautuu yleiseen hurmukseen työskentelemällä punaisen ristin hyväksi ja lahjoittamalla vähät rahansa lakkokassoihin. Jotain kuitenkin puuttuu: Jaana kaipaa epätoivoisesti sovitusta aivan kuin lakon olisi otettava rankaisevan jumalan rooli, joka astuu alas maan päälle tuomaan oikeutta sorretuille ja kärsiville. Hän kokee lunastuksen hetken koittaneen kuunnelleessaan suutarin puhetta Rautatientorilla. Suutari huomaa Jaanan seisovan yleisössä ja nostaa tämän kokemat vääryydet esimerkkitapauksiksi kansaa kohdanneesta sorrosta. Jaanan edessä avautuu marttyyrikohtalon autuus, hän tuntee olevansa itse sen tuhatvuotisen valtakunnan välikappale, jonka aika näyttää vihdoinkin koittaneen.

" – Tuossakin seisoo yksi väkivallan uhri, hän (suutari AH) huusi. Hän osoitti Jaanaa sormellaan ja kertoi parilla sanalla hänen onnettomuutensa. Kaikki katsoivat Jaanaan. Tämä oli karahtanut tulipunaiseksi. Häntä hävetti niin, ettei hän tahtonut voida pysyä paikoillaan. [...] Mutta suutari oli taas päässyt alkuun ja jatkoi kasvavalla intohimolla puhettaan. Hän puhui marttyyreistä. Silloin kohosi Jaanan pää. Epäilemättä oli hänkin marttyyri. Se ei ollut mikään häpeä, jonka tähden tarvitsisi punastua. Kunnia se oli, suurin mikä voi ihmisen osaksi tulla. Marttyyrit valmistivat tietä tuhansille. Hän tunsu, että kivi putosi hänen sydämelteään. Ennen aavistamaton valkeus täytti hänet. Hän ei ollut siis turhaan kärsinyt, hänenkin huolensa ja huokauksensa olivat siis osana siinä tuskan vuorossa, joka nyt vyöryisi maailman mahtavien päiden ylitse. Miksi hän ei ollut enempi kärsinyt? Sitä suurempana olisi kostonpäivä nyt koittava hänelle."⁴⁴¹

Jaanan koettelemukset huipentuvat suurlakon ja Hakaniemen mellakan väliseen ajanjaksoon. Lakossa syntynyt pelastusekstaasi ei tälläkään kertaa muodostu pysyväksi tilaksi, vaan se haihtuu sivistyneistön viimeisen petoksen myötä. Lakko julistetaan päättyneeksi ja arki koittaa ilman että Jaana huomaa minkäänlaista muutosta ympäröivässä todellisuudessa. Suutari

439 Leino 1998, 301.

440 Leino 1998, 286, 301.

441 Leino 1998, 312–313.

riemuitsee yleisen ja yhtäläisen äänioikeuden lupauksista, mutta Jaana ei käsitä, miten se olisi liitettävissä hänen marttyrinkohtaloonsa. Myös maisteri Pouttu, Signe Manfeltin sulhanen, iloitsee. ”Me olemme voittaneet”, hän huudahtaa Jaanalle, joka puolestaan manaa äänettä: ”Te olette voittaneet.”⁴⁴² Tuhatvuotinen valtakunta karkaa jälleen hänen ulottuviltaan.

Suurlakon herättämien toiveiden hiipuminen vääristää Jaanan psyydessä taistelevat voimat, ja routa pääsee valloilleen. Hän ajautuu yhä syvemmälle skitsofrenian kaltaiseksi kahtiajaoksi muuttuvaan sykliin, jossa mustat, itkun, katumuksen ja epätoivoisen uskonnollisuuden täyttämät päivät vaihtelevat punaisten kanssa, jolloin Jaana näkee verta, seurustelee ”vain yhteiskunnan pohjakerrosten kanssa” ja laatii heidän kanssaan vallankumouksellisia suunnitelmia.⁴⁴³ Kotoa opittu maailmankuva, joka romaanin alussa ruokki Jaanan elämäntahtoa, on pettymysten myötä muuttunut tuhoavaksi voimaksi; herätyskristillisen ambivalenssin positiivinen varaus on kadonnut ja korvautunut katkeralla kostonhimolla. Vaikka hän ei kykene enää tuntemaan rakkauden- ja yhteydentunteen täyttämää autuutta, kuten vielä romaanin alussa, tunnedynamiikan voima on säilynyt ennallaan. Positiivisen ekstaasin tilalle on noussut fanaattinen raivo. Lopullinen purkaus tapahtuu Hakaniemen mellakan ruudinkäryn keskellä. Manfelt on saapunut valmiiksi järkyttyneenä seuraamaan kapinan tapahtumia, mutta kivääritulen ja kaatuneiden ruumiiden keskeltä vanha paroni erottaa näyn, joka saa hänet luhistumaan täydellisesti: villiintynyt Jaana riehuu keskellä taistelun tuoksinaa ja potkii kuolleiden suojeluskuntalaisten ruumiita.

”Hän (paroni AH) näki nuoren, pitkä-palmikkoisen naisen hyppelevän kadulla ja potkivan kuolleita, maassa makaavia kunnalliskaartilaisia kasvoihin. Se oli Jaana. [...] Hän oli hullaantunut veren ja ruudin hajusta, koston hekkuma oli hänet haltioittanut, hän hyppeli, hän tanssi höyryävien ruumiiden kesken ja potki niitä kasvoihin, rintaan, kaikkialle, huutaen, huitoen, leimuten kuin lieska punaisessa puvussaan.”⁴⁴⁴

Tämä näky on paroni Manfeltille maailmanlopun enne. Manfelt näkee Jaanassa alkukantaisen heimohengettären, joka tanssii makaaberilla tavalla vanhan yhteiskuntajärjestyksen raunioilla. Leino ei edelleenkään tuo ilmi kansaan kohdistuvaa pettymystä, vaan kuten Lea Rojola toteaa, hänen käyttämänsä symboliikka osoittaa sivistyneistöön.⁴⁴⁵ Aivan kuten Leino teki pakinoissaan muutamaa vuotta aiemmin, hän kirjoittaa jälleen – kriittisesti – eliitin pitävän kansaa atavismin pilaamana eläinlaumana, joka ei osaa arvostaa vastaanottamaansa

442 Leino 1998, 314–315.

443 Leino 1998, 318–319.

444 Leino 1998, 325–326.

445 Rojola 2008, 235–236.

filantropiaa. Paroni ei ymmärrä tilanteen ulottuvuuksia. Hän ihmettelee, miksi Jaana, joka oli "[...] istunut hänen talossaan ja saanut osakseen siellä pelkkää hyvyttä"⁴⁴⁶, halveksii yhtäkkiä brutaalilla tavalla kaikkia siveellisyyden ulottuvuuksia. Paroni saa halvauksen ja kuolee, mutta ihmettelee vielä kuolemansa hetkelläkin, miten Jaanasta oli päässyt tulemaan muinaisuudesta nouseva hirviö, joka "[...] tanssi tuolla raakana, punaisena, riihattomana, iloiten irtipääsytään, polkien kantapäänsä alle kukistuvan kulttuuri-yhteiskunnan siveyslait".⁴⁴⁷

Leinon oman tilinpäätöksen aika tulee vain vähän tätä myöhemmin. Hakaniemen tapahtumien jälkeen Jaana vajoaa syvään apatiaan, jossa kaikki hänessä vaikuttaneet yksilölliset voimat ovat valuneet tyhjiin. Hän työskentelee saunassa, mutta ei jaksa enää yrittää tai toivoa mitään. Humalainen Jaana kaatuu kotimatallaan lumihankeen odottamaan kuolemaa, mutta hän saa apua tutulta taholta. Tämän kohtauksen voi tulkita summaavan eräitä keskeisiä piirteitä Leinon aiempina vuosina tuntemaan kulttuurioptimismin kannalta.

"Hän heräsi siitä, että joku pudisteli häntä. Se oli eräs maalaispappi, joka sattumalta oli asioilla pääkaupungissa. Hänen sanansa olivat lempeät ja Jaana kuunteli häntä.[...] Papin täytyi nostaa hänet ylös ja taluttaa häntä. Jaana tunsi itsensä täysin turvalliseksi hänen käsipuoleltaan.[...] Eikö se ollut hänen naapuripitäjänsä kirkkoherra kaukaa pohjan periltä, sama, joka kerran kauppiaan pirtissä oli kehottanut laittomaan asevelvollisuuskutsuntaan ja sitä ennen Herran pyhällä ehtoollisella hänen huulilleen kalkin ja rippileivän ojentanut? Mutta hän oli liian väsynyt muistaakseen mitään enää sen selvempään. Tahdottomana hän antoi taluttaa itseään läpi yöllisen lumisateen, johon he molemmat kuin kaksi valkeuden viatonta enkeliä hävisivät."⁴⁴⁸

Hakaniemen torin raivonpurkaus ja sitä seuraava romahdus sinetöivät Jaanan minuuden tuhon ja johtavat hänet papin hoiviin. Kohtauksen symboliikka viimeistelee romaanin sisältämän kohtalontien: Leino kokee Hakaniemen aseellisen yhteenoton liittäneen kansan peruuttamattomalla tavalla osaksi valtiokirkkoon, esivaltaan ja patriarkaalisuuteen profiloituvaa turmeltumisen perinnettä. Samalla tuntuu tuhoutuneen se Jaanassa kiteytyvä kansallisuusihanne, joka rakentui teosofian modernisoiman ja uudelleenaktivoiman uskonnollisen ekstaattisuuden sekä feminiinisten periaatteiden varaan. Jaanan marttyyrirooli näyttäytyy tässä eräänlaisessa kaksoisvalossa: Leino kuvaa Jaanan kansan kohtaaman sorron ilmentäjänä, mutta rakentaa tämän hahmoon myös kulttuurisen itseuhrautumisen dynamiikkaa. Leino toivoi Jaanan luonnosta kumpuavan elämänhalun ja heleän ekstaattisuuden palvelevan suomalaista kulttuurinousua, jonka tarkoituksena oli muokata parhaassa tapauksessa koko eurooppalaista sivistyshistoriaa kohti rauhanomaista ja henkistynyttä muotoa, mutta joutui

446 Leino 1998, 326.

447 Leino 1998, 327.

448 Leino 1998, 330.

todistamaan ihanteensa hautautumista modernin kulttuurin syntyprosessissa, jossa tunnuksiksi valikoituivatkin maskuliinisuus ja joukkojen mekanistinen voima. Kuten pappi johdattaa murtunutta Jaanaa romaanin viimeisillä riveillä, Leino näki sosialidemokratian ja sen mukana laajojen kansankerrosten olevan matkalla kohti uutta kollektiivien hegemoniaa. Se toteuttaisi vanhan järjestelmän epäkohdat yhä uudelleen eikä herkistyisi sille ihmisyyden kokonaisvaltaiselle uudistamiselle, jonka idealistinen älymystö näki tulevaisuuden elinehtona. Jaanan tarttuessa papin käsivarteen on kuin punainen aalto törmäisi vasten vanhoillisuuden mustaa muuria ja musertaisi samalla alleen Leinon haaveet vapaasta ja luovasta ihmisyydestä.

Ervast reagoi Leinon tavoin voimakkaasti Viaporin kapinaan ja Hakaniemen tapahtumiin. Hän kirjoitti yhteenottojen johdosta "Omatuntoon" otsikolla "Ei pahaa pahalla". Hän vetosi H. P. Blavatskyn ja korosti edelleen yksilön hengen muuttamisen ensisijaisuutta. Ihmisten oli tunnistettava sisäisen jumaluutensa ääni, "[...] sitten itsestään häviävät vanhat vallan väärinkäytöt ja kansallispolitiikan väärät lait, jotka perustuvat yhteiskunnalliseen ja valtiolliseen itsekkyyteen".⁴⁴⁹ Vaikka Ervast paheksuikin väkivaltaisia tapahtumia, hänen yleissävynsä on Leinoa optimistisempi. Toivoa pitää yllä pieni valistuneiden etujoukko.

"Yhtäkaikki on haaveilijoiden pieni etuvartiosto ihmiskunnan varsinaisena toivona. Sillä joskin heidän äänensä on vielä heikko, joskin heidän vaikutusvoimansa on mitätön, on se kuitenkin päivä päivältä kasvava ja varttuva ja lopulta heidän ohjelmansa tunkee läpi kaikkien mielten, sillä päivä kerran nousee, jolloin ihmiskunta ei enää luota 'vanhoihin, taattuihin keinoihin'. Sitä päivää odottaessa on ylen tärkeää, että haaveilijoiden 'pikkuinen lauma' pysyy uskollisena loppuun asti."⁴⁵⁰

Toiveikkuuden ylläpitäminen oli tarpeen, sillä Viaporin kapinaa seurannut jälkipyykki kosketti idealistista älymystörintamaa ja teosofiaa myös käytännön tasolla. Liikkeen piiriin kuuluneet Matti Kurikka ja Johan Kock olivat suurlakon tavoin keskeisiä hahmoja myös Viaporin kapinan yhteydessä. Venäjän sisäisiin levottomuuksiin ja valtakunnalliseksi aiottuun sotilaskapinaan liittyvä etäpesäke syntyi 30. heinäkuuta 1906, jolloin venäläiset merisotilaat nousivat upseereitaan vastaan Viaporin linnoituksessa. Kapinoivia sotilaita tukeakseen punakaartin johdossa ollut Kock julisti Helsinkiin yleislakon, ja Matti Kurikka kehotti kannattajiaan niin julkisissa puheissaan kuin teosofishenkisessä "Elämä"-lehdessään tukemaan keisarillista hallintoa vastaan suunnattua kapinaa ja luottamaan Kockin johtoon kaikissa tilanteissa.⁴⁵¹ Kapina kärjistyi kuitenkin väkivaltaisuuksiksi. Viaporin lisäksi Hakaniemessä käydyissä tulitaisteluissa, joissa vastakkain olivat venäläiset matruusit ja suojeluskunta, kuoli

449 Ervast 1954, 421.

450 Ibid.

451 Laine 1951, 354–355. Jussila 1979, 140–141.

useita suojeluskuntalaisia ja myös punakaartin jäseniä. Kapinan epäonnistuttua Kockin oli paettava maasta, ja kapinan jälkiselvittely osoittautui yleisemminkin raskaaksi iskuksi työväenliikkeen idealistisen siiven kannalta. Teosofeina tunnetut Jean Boldt ja Kurikka tulivat ajetuiksi ulos sosialidemokraattisen puolueen piiristä Oulun puoluekokouksessa elokuussa 1906. Kurikan, Kockin ja Boldtin kohtaloiden myötä teosofiaan liitettiin entistä enemmän epäilyttävän haihattelun ja jopa anarkismin määreitä. Lisäksi lähestyvät eduskuntavaalit saivat julkisen todellisuuden tarttumaan yhä kiihkeämmin pragmaattisuutta ja organisatorisuutta korostaviin ajatusmalleihin.⁴⁵²

Toisaalta Ervastin oli helppo uskoa artikkelinsa optimismiin. Yleisestä idealismin talttumisesta huolimatta vaikutti todella siltä, että Suomessa oli vakaa haaveilijoiden joukko, joka aikoi pysyä uskollisena teosofialle ja sen yleisinhimillisille aatteille. Marraskuussa 1906 teosofien yleiskokous oli asettanut kolmihenkeisen toimikunnan selvittämään, saisivatko aktiiviset teosofit muodostettua vaadittavat seitsemän erillisosastoa eli looshia Teosofisen Seuran Suomen Osaston rekisteröimiseksi osaksi kansainvälistä emäseuraa. Toimikunnan jäseninä olivat Ervast, Veikko Palomaa ja kamreeri Herman Hellner. "Omatunnossa" julkaistun kyselyn perusteella kävi ilmi, että tarvittava jäsen- ja looshimäärä tulisi täyteen ja toimikunta saattoi anoa vahvistusta seuran perustamiselle Teosofisen Seuran presidentiltä Annie Besantilta. Kun Besantin puoltava vastaus vihdoin saapui Suomeen, Teosofisen Seuran Suomen Osaston perustava kokous ilmoitettiin pidettäväksi 15. syyskuuta 1907. Kokous valitsi Ervastin Seuran ylisihteeriksi, ja hän ryhtyi välittömästi yhdessä Seuran hallituksen kanssa organisoimaan looshien toimintaa. Paria kuukautta myöhemmin, 17. marraskuuta 1907, Teosofisen Seuran Suomen Osasto järjesti vihkimisjuhlan, jossa virallistettiin seitsemän perustajalooshia. Näitä olivat Vågen ja Kalevala Helsingissä, Atra Sörnäisissä, Kalervo Oulunkylässä, Sampo Viipurissa, Etsijä Kurikassa ja Sarastus Nokiolla.⁴⁵³

Mikäli Viaporin kapina ja sen jälkiseuraamukset sekä ilmapiirin yleinen politisoituminen olivat tuottaneet Ervastille erityisiä pettymyksen tunteita, hän saattoi kanavoida ne käynnistyvän seuratoiminnan alkuinnostukseen. Teosofisen Seuran Suomalaisen Osaston perustaminen kävi Ervastille tilinpäätöksestä, joka kiteytti 1900-luvun alun toiveet ja pyrkimykset. Tehtävänannon muutos heijastui jossain määrin myös hänen kirjalliseen toimintaansa. Hän alkoi uppoutua entistä enemmän salatieteen maailmaan. Vuonna 1907 ilmestyi Ervastin

452 Laine 1946, 11–19. Laine 1951, 366–369. Jussila 1979, 138, 169–170. Pollari 2009, 100–103.

453 Pohjanmaa 2007, 29–37.

luentojen perusteella koottu teos *Enkelten lankeemus*, jossa hän keskittyy pohtimaan akateemisten tieteiden ja okkultismin rajapintoja. Näinä vuosina yleisessä keskustelussa alkoi yhä vahvemmin viritä juonne, joka esitti eksaktien tieteiden uusien löydösten olevan asettumassa okkultististen teorioiden tueksi. Salatiede vaikutti hetken ajan kilpailukykyiseltä vaihtoehdolta luonnontieteiden kanssa. Ervast esitteli tunnetuimpien havaintojen yhtäläisyyksiä uutuuskirjassaan:

"Tutkiessamme ihmiskunnan historiaa salaisen tiedon valossa meidän ei tarvitse luulla, että tämä salainen tieto, s.o. traditsionit, vanhat 'pyhät kirjat' oikein ymmärrettynä ja okkultinen eli salatieteellinen selvänäköisyys olisi missään suuressa ristiriidassa nykyisen tieteellisen tutkimuksen kanssa. Päinvastoin tieteellinen tutkimus aivan ilmeisesti yhä enemmän lähenee salatieteellistä näkökantaa ja on monessa kohden aivan samalla kannalla. Ainoa kohta, missä toistaiseksi vielä tieteellinen tutkimus kokonaan eroaa salatieteestä on se mikä suorastaan koskee ihmisten ja ihmissielujen historiaa. Luonnontieteellä ei ole ollenkaan niitä suuria näköaloja, mitä on salatieteellä, eikä se voi niitä saavuttaa niin kauan kuin se ainoastaan tutkii ihmisen fyysillistä ruumista."⁴⁵⁴

Osana samaa tieteen ja okkultismin rajankäyntiä Ervast laajensi salatieteellistä kenttäänsä myös Teosofisen Seuran ulkopuolelle. Hän liittyi keväällä 1907 perustettuun Sällskapet för psykisk forskningiin, jonka toimenkuvaan kuului psykkisten ilmiöiden ja parapsykologian tutkimus. Ervast toimi seuran johtokunnassa, muu jäsenistö muodostui pääasiassa ruotsinkielisistä tiedemiehistä ja sivistyneistön jäsenistä. Yliopiston kemian salissa kokoontunut seura tuotti muun muassa ulkomaalaisia meedioita Suomeen tutkiakseen heidän toimeenpanemiensa ilmiöiden luonnetta ja aitoutta. Kuten Jouko Aho toteaa, psykologian, telepatian ja parapsykologian rinnakkaistutkimus oli olennainen osa modernin akateemisen psykologian kehitystä.⁴⁵⁵ Ervastin rooli oli seuran alkutaipaleen aikana näkyvä. Hänen näkemyksensä oli myös parapsykologian saralla henkisen ulottuvuuden merkitystä korostava. Teosofiaan niveltyvällä virtauksella tuntui olevan runsaasti vaikutusvaltaa. Ahon mukaan vielä 1920-luvullakin seuran sisäisissä arvovaltakysymyksissä kävi ilmi, että populaarit käsitykset noudattelivat usein Ervastin edustamaa teosofis-spiritualistista kantaa.⁴⁵⁶

5 MODERNIN MYSTIKOT

2000-luvun historiantutkimus on onnistunut vähitellen laajentamaan teosofiaan usein liitettyä diskurssia, joka määritteli aatteen olleen lähinnä joko 1890-luvun taiteen kultakauden tai 1910-lukulaisen kansallisromantiikan ajan kulttuurivaikuttajien inspiraation lähde. Modernisoituvan

454 Ervast 1907, 6.

455 Aho 1993, 15–16, 22–39.

456 Aho 1993, 59–72.

Suomen murroksia tarkastelleet viimeaikaiset tutkimukset ovat kohdanneet teosofiseen ideologiaan viittaavia elementtejä taiteen lisäksi myös uskonnon, tieteen ja politiikan kentiltä. Oma tutkimukseni asettuu osaksi tätä viitekehystä. Pekka Ervastin ja Eino Leinon tuottaman, dokumentaarisia ja fiktiivisiä aineksia sisältävän lähdeaineiston perusteella on mahdollista päätellä teosofisen liikkeen tarjoamien käsitysten osallistuneen vuosien 1902–1908 aikana moniulotteisella tavalla suomalaisessa yhteiskunnassa tapahtuneen murroksen jäsentelyyn. 1900-luvun alkua ei ole syytä pitää kadonneena vuosikymmenenä liikkeen kannalta, sillä noin seitsemän vuotta käsittävän periodin aikana suomalainen teosofia muotoutui, organisoitui ja otti aktiivisesti osaa modernin ajattelutavan syntyprosesseihin.

Tämän pro gradu -tutkielman päätutkimustehtävänä oli selvittää, miten modernisoituvan Euroopan keskeisimpiin aatevirtauksiin kuulunut uususkonnollisuus ja ennen kaikkea teosofia auttoi suomalaista sivistyneistöä kohtaamaan muuttuvien yhteiskuntarakenteiden ja maailmankuvien tuottamat ongelmat. Vastauksen voi ajatella rakentuvan kahden eri tason summana. Teosofinen ideologia piti sisällään laajan kirjon sekä yksilöllisiin että kollektiivisiin identiteetteihin kiinnittyviä käsityksiä ja salli näiden käsitysten kuin myös identiteettienkin tulkinnat ja uudelleenmuokkaukset vapaammalla tavalla, kuin mihin Ervastin ja Leinon aikalaiset olivat kenties tottuneet. Täten se muodosti sivistyneistön kannalta tarpeellisen areenan, jolla oli mahdollista muodostaa ja kokeilla uuden ajan vaatimia mentaalisia käytäntöjä.

Päätutkimustehtävän osittelu oli toteutettu neljää eri teemakokonaisuutta käyttäen. Pyrin hahmottamaan modernin suomalaisen teosofian koostumusta uskonnon, nationalismin, sukupuolen ja niin kutsutun kansankuvan murroksen näkökulmista. Etenkin kristinuskon ja teosofian välisen vuorovaikutuksen analyysin kautta välittyi kuva suomalaisen teosofian omintakeisista piirteistä. Pekka Ervastin vuosien 1901 ja 1902 vaihteessa ilmestynyt teos *Valoa kohti* esitteli teosofian, joka pyrki irrottautumaan dogmaattisuudesta sekä eurooppalaisista, okkultismin ja tarkoin säädelyjen riittien sävyttämistä sovelluksista. Ervast halusi uudistaa liikkeen olemusta siten, että se kykenisi vastaamaan paremmin ympäröivän todellisuuden asettamiin haasteisiin. Hän halusi tehdä teosofiasta ideologian, joka yhtäältä tarjoaisi konkreettisia elämänohjeita, mutta toimisi toisaalta myös solidaarisena moraalikoodina, jonka turvin olisi mahdollista käydä yhteiskunnallisia ja sosiaalisia epäkohtia vastaan. Ervast koki kristinuskon ja ennen kaikkea valtiokirkon laaja-alaisen kritiikin tämän ihanteen saavuttamisen edellytykseksi, sillä kirkko tuntui seisovan edistyksen jarruna sekä yksilöllisellä että

kollektiivisella sektorilla. Valtio Kirkollisuuteen ja luterilaiseen huoneentauluajatteluun sidostuva auktoriteetti usko edisti konservatiivista pysähtyneisyyden ilmapiiriä, sillä jumalan, keisarin ja isän hahmoihin kiteytyvä maailmanjärjestys esti laajoja joukkoja tavoittelemasta parempaa tulevaisuutta. Kuoleman ja helvetin kauhuilla itseään auktorisoiva lunastusoppi muodostui suurimmaksi taakaksi yksilön jalostumisen kannalta, sillä jumalan armosta riippuvan taivaspaikan odottelu tuntui lamauttavan henkilökohtaisen elämän- ja toiminnanhalun.

Eräs teosofian keskeisimmistä tehtävistä oli valtiokirkollisen kuvaston suitsiman energian vapauttaminen idealistisen edistyksen käyttövoimaksi. Tämän oli määrä tapahtua kääntämällä huomio passivoivien kirkonoppien sijasta kohti yksilössä itsessään piilevää jumaluutta. Asteittain jalostuvan ja henkilökohtaisen jumalakokemuksen idea kannusti itseohjautuvuuteen sekä antoi maanpäälliselle elämälle ja sen jäsenllylle kontrolloinnille uudenlaisen merkityksen. Kun tuonpuoleisten ulottuvuuksien kanssa tapahtuva rajankäynti ei olisi enää valtiokirkollisten doktriinien sanelemaa, yksilön omat teot ja pyrkimykset nousisivat auktoriteetti uskon tilalle ohjaamaan inhimillisen olemassaolon rakentumista. Teosofian näkökulmasta katsottuna vapaa – joskin siveellisten ihanteiden avulla säännelty – toiminta maanpäällisen hyvinvoinnin saavuttamiseksi olisi samalla vastuunottoa itsestä myös transsendenttina olentona.

Vaikka Ervastian muotoilema teosofia kritisoikin kristinuskkoa, se ei silti halunnut väheksyä uskonnollisen kokemuksen tai henkisen ulottuvuuden tärkeyttä. *Valoa kohti* -teos korosti kyllä tieteellisen ajattelun merkitystä modernin maailmankuvan perustassa, mutta rationaalisten käsitysten dynamiikka suuntautui ennen kaikkea uskonnollisen ajattelun uudistamiseen. Uskonnon petos olikin vain valtiokirkon petosta. Karman lain luonnontieteelliseen kausaliiteettimalliin rinnastunut dynamiikka oli keskeinen osa suomalaisen teosofian käsitteistöä. Se auttoi uudelleenmäärittelemään järkeen vetoavalla tavalla psykologisesti tärkeitä kristillisiä opinkappaleita. Kuoleman jälkeisen elämän, taivaan ja helvetin kaltaisten instituutioiden auktoriteettiasema alkoi vähitellen murtua: Tuonpuoleisessa odottavia ulottuvuuksia saattoi lähestyä ja niihin saattoi vaikuttaa ihmisjärjen keinoin. Suomalaisen teosofian ja kristinuskon vuorovaikutussuhde ei kuitenkaan ole tulkittavissa pelkäksi uskonnon ja tieteen rajankäynniksi. Ervastian pyrkimyksenä tuntui olevan eräänlaisen kristinuskon esoterisen reformaation suorittaminen. Karman lain ja rationaalisuuden keinoin tapahtuva kristillisyyden kritiikki ei tarkoittanut sitä, että kristinuskko olisi pitänyt korvata kokonaan

uudenlaisella järjestelmällä vaan kristillisyyttä oli pikemminkin ohjattava kohti alkukirkollista muotoa. Näin suomalainen uskonnollisuus asettuisi osaksi kansallisen kulttuurin jatkumoa sekä kykenisi säilyttämään kristinopin oleelliset piirteet: empaattisen lähimmäisenrakkauden ja Jeesuksessa kiteytyvän solidaarisuuden ja tasa-arvon tematiikan.

Valoa kohti nosti myös kauneusaistin ja taiteellisen intuition osaksi suomalaisen teosofian keskeisintä käsitteistöä. Taiteellisen kokemisen tehtävä oli osin sama kuin uudistetun uskonnollisuuden; molempien tarkoituksena oli edistää henkisyiden ja kontemplatiivisen yhteydentunteen syntyä modernin kilpailumentaliteetin ja ihmiskunnan hyvinvointia haittaavan itsekkyyden vastapainoksi. Vaikka taiteen ja uskonnollisuuden generoima energia olikin perusluonteeltaan yksilöllistä, Ervast painotti sen kanavoimista kollektiivisen edun palvelukseen. Taiteen ja uskonnon määritelmien läheinen yhteys tukee yhtä tämän tutkimuksen perusolettamuksista. Suomalainen teosofia ei ollut dogmaattista tai vaikeaselkoista metafysiikkaa, vaan sen ytimen muodosti – ainakin julkisessa todellisuudessa – moderni mystiikka, joka on rinnastettavissa pikemminmin vapaan kansalaistoiminnan heijastamaan yhteiskunnalliseen idealismiin kuin riittivetoiseen 1890-lukulaiseen okkultismiin.

Suomalaisen teosofian ääriviivojen hahmottelun jälkeen tutkimukseni pyrki linkittämään teosofisen aineksen osaksi Eino Leinon tuottamaa kirjallista maailmaa. Leino tuntui tulkinneen teosofiaa luovan työn ja intuition näkökulmista. Etenkin vuosina 1902–1904 liikkeen tarjoama aatekirjo merkityksellistyi hänelle eräänlaisena taiteilijauskontona, jonka puitteissa hän saattoi hakea transsendenttia oikeutusta ammattitaiteilijan kutsumukselleen. Tendenssivapaan taiteellisen työn oikeuttaminen ei ollut itsestään selvää ajan yhteiskunnassa, joka peräänkuulutti vakaumuksia ja sitoutumista aatteellisten ryhmittymien linjauksiin. Teosofian voi tulkita osaksi prosessia, jonka tuloksena alkoi hahmottua moderni taiteilijaidentiteetti. Se avasi Leinolle viitekehyksen, jossa hän saattoi hyödyntää yksilöllisyydestä kumpuavaa taiteellista inspiraatiota ilman sen ehdotonta sitomista osaksi nationalismiin tai yhteiskunnallisen kantaottavuuden kaltaisia kollektiivisia kehyksiä. Teosofian vapaamielisyys salli silti tarvittaessa kiinnittymisen kansalliseen traditioon – jopa kristillisyyteen – mikä teki teosofiasta laajemmin sovellettavan aatteellisen järjestelmän kuin esimerkiksi nietscheläisyys, joka halveksi kristinuskoa ja idealistista solidaarisuutta, tai tolstoilaisuus, joka arvosteli paitsi taidetta sinänsä, myös kansallisuusoptimismia, joka oli ajan suomalaisessa kulttuurissa hyvin keskeinen motiivi.

Vaikka Leino pyrki välttämään pakonomaista sitoutumista kollektiiveihin, ovat hänen teosofiatulkintansa palautettavissa eräiltä osin juuri kulttuurinationalistiseen viitekehykseen. Teosofia tarjosi suomalaistaitelijoille runsaasti keinovaroja, joiden avulla oli mahdollista argumentoida oman kulttuurin ainutlaatuisuutta ja suurta merkitystä 1900-luvun alun eurooppalaisessa sivistyskilpailussa. Teosofisen liikkeen perustajan Helena Blavatskyn Kalevala-kirjoitukset liittivät suomalaisen tradition Intian ja Kiinan kaltaisten eksoottisten kulttuurimahtien joukkoon, joiden katsottiin olevan elintärkeitä eurooppalaisen sivistyksen uudistumisen kannalta.

Lisäksi teosofisen ideologian kautta etenkin Ervastian ja Leinon sukupolveen kuuluvat taiteilijat tunsivat päässeensä uudella tavalla lähelle suomalaisuuden ydintä. Blavatskyn ajattelua soveltaen herätyskristillinen ekstatismi, jonka fennomaanipolvi koki ongelmalliseksi, oli muutettavissa kulttuurinationalismin työkaluksi. Tässä ongelmakentässä risteytyivät uskonnolliset, nationalistiset ja myös sukupuolitematiikkaan sidostuvat juonteet. Blavatsky piti tulevaisuuden kulttuurimuodon edellytyksenä sitä, että feminiiniset elementit astuisivat korvaamaan maskuliinista hegemoniaa, joka oli monilta osin syyppää länsimaisen järjestelmän väkivaltaisuuteen ja yleiseen arvorappioon. Hän kirjoitti Kalevalan sisältävän tällaista uudistavaa ja elinvoimaista feminiinisyyttä. Nuorsuomalainen taiteilijapolvi assosioi tämän herätyshurmokseen, jolla oli Suomessa naisvetoiset puitteet. Kansallisen epäkohdan sijaan ekstaattisuus toimi todisteena kansaan sitoutuvista henkisistä kyvyistä ja voimista uskoa kansallisen tulevaisuuden suuruuteen. Suomi olisi salatun tiedon ja syvän henkisyyden läpituokeman taiteen kotimaa, joka toisi sotaisaan ja teknokraattiseen Eurooppaan luonnosta kumpuavaa voimaa sekä rauhaa. Teosofian avaama näkökulma ekstaattisuuteen ja mystiikkaan suomalaisen kansallisidentiteetin rakenteissa resonoi Irma Sulkusen tekemien tulkintojen kanssa. Sulkunen toteaa mystiikan ja ekstaattisuuden perinteen katkenneen etenkin fennomaanisen mentaliteetin kohdalla, joka 1900-luvun alussa oli saavuttanut valtakulttuurin aseman.⁴⁵⁷ Ervastian ja Leinon suhde ekstaattisuuteen korostaa sekin juuri fennomanian suuntaan rajautuvaa katkosta, mutta viittaa toisaalta myös siihen, ettei herännäisekstatismen perinne kadonnut kokonaan sivistyneistön aatekartalta. Vaikuttaa siltä, että vähitellen muodostuva moderni älymystö otti mystiikan ja ekstaattisuuden perinteen ainakin jossain määrin kantaakseen ja käytti sitä myös ryhmäidentiteettinsä vakiinnuttamisessa. On kuitenkin kyseenalaistettava se, missä määrin Ervastian ja Leinon ekstatismien kuva oli rinnasteinen

457 Sulkunen 1999, 91-97, 134-138.

pääosin perifeeristen herätysliikkeiden ideologian kanssa. Taiteilijoiden kuva kansan ekstaattisuudesta tuntui olevan romantisoitu ja positiivista energisyyttä korostava, kun taas Sulkunen muistuttaa liikkeisiin sidostuneesta ahdistuksesta ja hurmoksen tuskaisesta puolesta.⁴⁵⁸ Oman aineistoni peusteella tästä ongelmakentästä ei voi kuitenkaan tehdä pidemmälle meneviä johtopäätöksiä.

Mystiikan, feminiinisuuden ja ekstaasin kolmikenttä oli toisaalta myös syy siihen, ettei teosofiasta päässyt muodostumaan kokonaisvaltaisesti hyväksytyä valtakulttuuria. Se sisälsi liian monia ristiriitaisuuksia ajan normistoon nähden. Yksi suurimmista oli juuri feminiinisten ja maskuliinisten raja-aitojen ylittäminen. Teosofian avulla sivistyneistöön kuuluvien miesten oli mahdollista määritellä sukupuoli-identiteettinsä rajoja uudelleen. Teosofisessa kuvastossa sukupuoli-ihanteen ytimenä oli käsitys androgyynisyydestä, joka irrottautuisi fyysiseen sukupuolisuuteen liityvästä viettienergiasta ja kykenisi siten ohittamaan prostituution, onnettomien avioliitosten ja kahlitsemattoman sukuvietin kaltaiset ongelmat. Androgyynisyydessä piili kuitenkin luonnottomuuden ja sukupuolisen perversion vaara. Luonnollisuuteen ja heteronormatiivisuuteen perustuva järjestelmä piti teosofisia sukupuolilinjauksia uhkana siveellisyydelle. Myös nouseva työväenliike kritisoi teosofiaa tarttumalla liikkeen sukupuolikäsityksiin. Etenkin Ervastin kohdalla teosofian kritiikki oli usein puhetta akkamaisuudesta, hentomielisyydestä ja naisellisesta haaveilusta.

Suurlakon käännteentekevä vaikutus sekä yhteiskunnallisten että aatteellisten rakenteiden kannalta heijastuu myös teosofiaan ja siitä tehtyihin tulkintoihin. Lakko ja sitä seuranneet poliittiset uudistukset synnyttivät poliittisen ja organisatorisen aktiivisuuden kauden, joka ajoi myös suomalaisen teosofian kiinteyttämään rivejään. "Omatunto"-lehden perustaminen oli merkittävä virstanpylväs liikkeen organisoitumisen kannalta, mikä tukee osaltaan olettamusta siitä, että 1900-luvun ensimmäinen vuosikymmen oli suomalaisen teosofian kannalta kaikkea muuta kuin pysähtyneisyyden aikaa. Kuten poliittiset puolueet, myös teosofia ryhtyi levittämään sanomaansa kansan keskuuteen paitsi lehden, myös julkisten esitelmätilaisuuksien välityksellä. Ervastin läheinen sidos idealistista ja teosofian sävyttämää sosialismia edustavaan työväenliikkeen falangiin auttoi teosofisten aatteiden levittämistä työväen keskuuteen, joka olikin julkisen teosofisen toiminnan pääsuunta suurlakon jälkeisinä vuosina. Vaikka sosialidemokratiaa ajava puoluejohto kritisoikin ankarasti teosofiaa ja teosofejaa, Ervast ja

458 ibid.

hänen aatetoverinsa eivät tulleet syrjäytetyksi työväenliikkeen parista, vaan he kykenivät vuosina 1905–1908 kasvattamaan kuulijakuntaansa ja toimimaan paikallistasolta nousevan kysynnän ansiosta osin jopa sosialidemokraattisen agitaatioinfrastruktuurin sisällä.

Ervastin kirjallista tuotantoa silmällä pitäen teosofian liikekannallepano aiheutti muutoksia. Kirjoitustyön määrää oli supistettava ja vuosia 1902–1904 leimannut eksistentiaalisten kysymysten pohdinta sai väistyä käytäntöön liittyvän kirjoittelun tieltä. Lakon keventämä valtiollinen kontrolli mahdollisti realistiset tunnustelut Teosofisen Seuran Suomalaisen Osaston perustamiseksi. Tämä prosessi alkoi kiinnittää Ervastin huomiota yhä enemmän vuosien 1906 ja etenkin 1907 aikana. Toisaalta teosofian henkilökohtaiseen ulottuvuuteen sidostuvat pohdinnat eivät jääneet täysin sivuun. Vuoden 1906 aikana Ervast kirjoitti runsaasti sukupuolikysymystä käsitteleviä artikkeleita, jotka nekin korostivat karman lain keskeistä roolia teosofian kokemisen tapana. Karma, joka oli ollut apuna myös uskonnollisen reformaation yhteydessä, sai nyt toimia seksuaalisuuden jäsentäjänä. Karman lain muokkaama seksuaalisuus salli sukupuolisuuden osana jälleensyntymien kierron jalostamaa uuden ihmisyyden syntyä, mikä oli ajatuksena lohdullisempi kuin esimerkiksi tolstoilaisuuden edustama puritaanisuuden ihanne.

Teosofian ja kansankuvan murrokseen liittyvä tematiikka alkoi sekin muuttaa muotoaan suurlakon jälkeisinä vuosina. Teosofian organisoituminen antoi Ervastille mahdollisuuden vaalia 1890-luvulta ja 1900-luvun alusta periytyvää idealistista kansakäsitystä. Hän vaali edelleen kuvaa suomalaisuudesta henkisyiden, taiteen ja kalevalaisen mystiikan airueena. Tämä ei silti tarkoita sitä, etteikö Ervast olisi kyennyt hahmottamaan ympärillään tapahtuvaa muutosta. Ervast asettuu pikemminkin tyyppiesimerkiksi Jussi Ojajärven luonnehtimalle fennomaaniselle jälkiliekille, joka suurlakon jälkeen aktualisoi menneinä vuosina esiintyneet romanttissävytteiset kansankuvat.⁴⁵⁹ Teosofia ja teosofinen organisaatio toimi edelleen turvasatamana, jonka suojissa Ervast saattoi tuntea idealisminsa pysyvyyden. Teosofisen toiminnan laajeneminen oli hänelle myös konkreettinen todiste siitä, ettei suomalaisuuden salattu ydin ollut kadonnut, vaikka aika ja ympäröivä todellisuus olivatkin toiset. Ervastin kohdalla fennomaanisen jälkiliekin hehku alkaa himmentyä vuosien 1907–1908 aikana. Kulttuurinationalistinen aines ei kantanut hänen ajatteluaan kevään 1907 eduskuntavaalien ja poliittisen vallan uusjaon luomassa ilmapiirissä, joka henki pragmaattisuutta, organisatorisuutta

459 Ks. luku 4.3.

ja kykyä uudenlaiseen poliittiseen ajatteluun. Ervast pakeni tätä vieraaksi tuntemaansa modernin sektoria salatieteen maailmaan ottaen osaa muun muassa parapsykologisen seuran toimintaan ja tutkimuksiin.

Leinon tapauksessa kansankuvan ja teosofian suhde sai kyseenalaistavampia ja voimakkaampaa murroksen kokemusta indikoivia sävyjä. Nuorsuomalaisen ryhmittymän politisoituminen oli hänelle henkilökohtainen tappio, joka kertoi kokonaisvaltaiseen ihmisyyden uudistamiseen pyrkivän maailmankuvan ajautumisesta asteittain kohti yhteiskunnallista marginaalia. Tämä vaikutti myös Leinon teosofiatulkintoihin. Vaikka idealistinen rintama särkyi ja moderni poliittinen elämä alkoi vallata alaa, Leino ei – kuten ei Ervastkaan – silti hylännyt transsendenssiin sitoutuvaa ihmisihannettaan. Vuosien 1905–1908 kiihtynyt ilmapiiri sai hänet hylkäämään teosofiaan aiemmin liittämänsä kulttuurinationalismin: kuten routavuosiromaanit osoittivat, hän alkoi kaihtaa kaikkea mikä vaikutti sisältävän uskonnollista tai aatteellista fanaattisuutta. Sen sijaan Leino alkoi korostaa voimakkaasti teosofiaan liittyvää transsendenttiä individualismia. Vaikka Leino hylkäsikin monia modernin yhteiskunnan peruspilareiksi sittemmin vakiintuneita käytäntöjä, kuten poliittisen pragmaattisuuden ja demokratiaan sidostuvan kollektiivien hegemonian, jotka tuolloin valikoituivat osaksi valtakulttuuria, hän tuli silti toteuttaneeksi ihmiskuvaa, joka 2000-luvun näkökulmasta tuntuu hyvinkin modernilta ja jopa ajankohtaiselta. Leino muovasi itsestään yksilön, joka työsti identiteettiään omista arvolähtökohdistaan käsin sekä yksilöllisellä että kollektiivisella ja myös transsendentilla ja immanentilla tasolla. Hän valikoi eriytyvästä vaihtoehtohorisontista psykologisia elementtejä, joita tunsikin omaehtoisesti laatimansa tehtävänannon vaativan, ja kantoi valinnoistaan koituvan vastuun ja seuraamukset itse. Teosofia ja etenkin karman laki olivat osa tätä moninaista prosessia. Vuonna 1908 ilmestyneen *Halla*-kokoelman runo *Minä* summaa monia teosofisen ideologian piirteitä, jotka korostuivat suurlakon jälkeisten kehityskulkujen yhteydessä. Leino on koonnut yksilöllisyytensä kuin panssariksi ympärilleen suojaksi yhteiskunnassa yleistyvältä formaalisuudelta. Samalla korostuu myös voimakas side transsendenssiin, joka ei kadonnut runoilijan maailmankuvasta missään vaiheessa, vaikka Leino kapinoikin kaikkia ihmistä suurempia auktoriteetteja vastaan. Persoonallisen pyhyuden kokemus oli kenties sittenkin suomalaisen modernin mystiikan kestävin piirre.

"Minä oli alussa.

Minä

kasvoi luona kaikkivallan
ja kaikki oli se Minä.

Minä on maailman ajatus,
työn tulos tuhannen voiman,
alku, loppukin elämän.

Muut on muotoja: sisällys
ylin vaan on yhteisjärki

Itseys on ihanin mahti,
minkä sait sa syntymässä:
älä anna pois ikinä!

Väärin ne sanovat, jotka
itse-uhrista puhuvat:
minkä teet parasta, voitat,
minkä teet alhaista, alenet.

Pyhä on yksilön perintö."⁴⁶⁰

6 LÄHTEET JA KIRJALLISUUS

Painetut lähteet

Lehdistö

Omatunto. Teosofinen aikakauskirja 1905–1907. Fennica-kokoelma. Kansalliskirjasto, Helsinki.

Työmiehen illanvietto 1902–1904. Fennica-kokoelma. Kansalliskirjasto, Helsinki.

Lähdejulkaisut

Blavatsky, H. P. 1984. Hunnuton Isis I. Tiede. Ruusu-ristin kirjallisuusseura. Hämeenlinna.

Blavatsky, H. P. 1993. H. P. Blavatskyn kirjeitä ruhtinas A. M. Dondukov-Korsakoville. Jinarajadasa, C. (toim.). Ihmisyden tunnustajat, Jyväskylä.

Blavatsky, H. P. 2003. Salainen Oppi: Tieteen, uskonnon ja filosofian yhdistelmä II. Ihmisen synty. Teosofinen kirjakauppa ja kustannusliike. Jyväskylä.

Ervast, Pekka 1907. Enkelein lankeemus. Piirteitä ihmiskunnan historiasta "Salaisen Opin" valossa. Viisi esitelmää. Teosofinen kirjakauppa ja kustannusliike, Helsinki.

Ervast, Pekka 1953. Tietäjän aarteisto. Aakkosellinen hakemisto-lukemisto Pekka Ervastian kirjoituksista Omatusunto, Tietäjä, ja Ruusu-risti aikakauskirjoista. 1905–1934. Jalava, Martta (toim.). Ruusu-ristin kirjallisuusseura ry. Tampere.

Ervast, Pekka 1954. Tietäjän aarteisto II. Aakkosellinen hakemisto-lukemisto Pekka Ervastian kirjoituksista Omatusunto, Tietäjä, ja Ruusu-risti aikakauskirjoista. 1905–1934. Jalava, Martta (toim.). Ruusu-ristin kirjallisuusseura ry. Tampere.

Ervast, Pekka 1956. Tietäjän aarteisto III. Aakkosellinen hakemisto-lukemisto Pekka Ervastian kirjoituksista Omatusunto, Tietäjä, ja Ruusu-risti aikakauskirjoista. 1905–1934. Jalava, Martta (toim.). Ruusu-ristin kirjallisuusseura ry. Tampere.

Ervast, Pekka 1987. Mitä on kuolema? Palanen yliaistillista sielutiedettä. Kristusofinen kirjallisuusseura ry. Hämeenlinna.

Ervast, Pekka 1988. Valoa kohti. Nykyaikaisesta teosofiasta. Kristusofinen kirjallisuusseura ry. Hämeenlinna.

af Geijerstam, Karl 1909. Teosofia paljastettuna. Palanen nykyaikaisen uskonnon historiaa. Vihtori Kosonen Osakeyhtiö. Helsinki.

Jokinen, Väinö 1909. Esipuhe. Teoksessa af Geijerstam, Karl, Teosofia paljastettuna. Palanen nykyaikaisen uskonnon historiaa. Vihtori Kosonen Osakeyhtiö, Helsinki.

- Kock, Johan 1995. Seitsemän päivää keskusasemalla. Kirja-vana Oy. Saarijärvi.
- Leino, Eino 1960a. Pakinat I. Peltonen, Aarre M. (toim.). Otava, Keuruu
- Leino, Eino 1960b. Pakinat II. Peltonen, Aarre M. (toim.). Otava, Keuruu.
- Leino, Eino 1961a Kirjeet I. Kirjeet Freya Schoultzille ja omaisille. Peltonen Aarre M. (toim.). Otava, Helsinki.
- Leino, Eino 1961b. Kirjeet II. Kirjeet L. Onervalle. Peltonen, Aarre M. (toim.). Otava, Helsinki.
- Leino, Eino 1961c. Kirjeet III. Kirjeet taitelijatovereille, arvostelijoille ja tutkijoille. Peltonen, Aarre M. (toim.). Otava, Keuruu.
- Leino, Eino 1965. Elämäni kuvakirja. Erään aikansa lapsen muistoja, mielialoja, mietelmiä. Peltonen, Aarre M. (toim.). Otava, Keuruu.
- Leino, Eino 1978. Maailmankirjailijoita. Esseitä, arviointeja, arvosteluja kirjallisuuden ja näyttämötaiteen aloilta. Peltonen, Aarre M. (toim.). Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Jyväskylä.
- Leino, Eino 1983. Suomalaisia kirjailijoita. Pikakuvia. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Jyväskylä.
- Nietzsche, Friedrich 2002. Ecce homo. Kuinka tulee siksi mitä on. Kustannusosakeyhtiö Summa, Helsinki.
- Olcott, Henry Steel 2001. Vanhoja päiväkirjan lehtiä. Biokustannus.
- Pietilä, Antti J. 1910. Teosofia. Liikkeenä, oppina, uskontona. J. K. Gummerus Osakeyhtiö, Jyväskylä.
- Thauvón-Suits, Aino 1958. Tuntemani Eino Leino. Kärsivä ihminen. WSOY, Porvoo.

Sanataideteokset

- Ervast, Pekka 1902. Haaveilija. Tekijän kustannuksella, Mikkeli.
- Leino, Eino 1964. Helkavirsiä. Otava, Helsinki.
- Leino, Eino 1986. Eino Leino I. Nevala, Maria-Liisa (toim.). Weilin+Göös, Espoo.
- Leino, Eino 1998. Routavuositrilogia. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. Pieksämäki.

Tutkimuskirjallisuus

Ahlbäck, Tore 1995. Uppkomsten av Teosofiska Samfundet i Finland. Religionsvetenskapliga skrifter nr 28. Åbo Akademi, Åbo.

Aho, Jouko 1993. Parapsykologit. Ulkopuolisen näkemys poikkeavan tieteen suomalaisen historiaan. Suomen Historiallinen Seura, Tampere.

Alapuro, Risto & Stenius, Henrik 1987. Kansanliikkeet loivat kansakunnan. Teoksessa Alapuro, Risto; Liikanen, Ilkka; Smeds, Kerstin & Stenius, Henrik (toim.). Kansa liikkeessä. Kirjayhtymä Oy, Vaasa. s. 7-52.

Alapuro, Risto 1994. Suomen synty paikallisena ilmiönä 1890–1933. Hanki ja jää, Porvoo.

Alapuro, Risto 1997. Suomen älymystö Venäjän varjossa. Hanki ja Jää -sarja, Kustannus Oy Tammi, Helsinki.

Anttila, Anu-Hanna & Pollari, Mikko 2009. Suitsittu seksuaalisuus. Teoksessa Anttila, Anu-Hanna; Kauranen, Ralf; Löytty, Olli; Pollari, Mikko; Rantanen, Pekka; Ruuska, Petri. Kuriton kansa. Poliittinen mielikuviutus vuoden 1905 suurlakon ajan Suomessa. Vastapaino, Talinna. s. 111–138.

Cohn, Dorrit 2006. Fiktion mieli. Gaudeamus, Tampere.

Colli, Giorgio 2008. Nietzschen jälkeen. Miten tullaan filosofiksi. Eurooppalaisen filosofian seura ry / *niin & näin*. Tallinna.

Ehrnrooth, Jari 1992. Sanan vallassa, vihan voimalla. Sosialistiset vallankumousopit ja niiden vaikutus Suomen työväenliikkeessä 1905–1914. Suomen Historiallinen Seura, Jyväskylä.

Elomaa, Hanna 2002. Mikrohistoria johtolankojen jäljillä. Teoksessa Immonen, Kari & Leskelä-Kärki, Maarit (toim.), Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Hämeenlinna. s. 59–74.

Ervasti, Esko 1960. Suomalainen kirjallisuus ja Nietzsche. 1900-luvun vaihde ja siihen välittömästi liittyvät ilmiöt. Turun Yliopisto.

Gullman, Erik 1991. Teosofia ja Suomen uusromantiikka. Kansallishengen inspiraatioita Ervastista Leinoon. Kirjallisuuden pro gradu -tutkielma. Joensuun yliopisto. Ihmisyyden tunnustajien julkaisuja 17. Ihmisyyden tunnustajat, Jyväskylä.

Gullman, Erik 1998. Pekka Ervastian teosofiaa II. Vv. 1902–1907. Kelvä.

Haapala, Pertti, 1986. Tehtaan valossa. Teollistuminen ja työväestön muodostuminen Tampereella 1820–1920. Historiallisia tutkimuksia 133. Suomen Historiallinen Seura. Tampere 1986.

Haapala, Pertti 1995. Kun yhteiskunta hajosi. Suomi 1914–1920. Kleio ja nykypäivä, Helsinki.

Haapala, Pertti 2004. Työväenluokan synty. Teoksessa Haapala, Pertti (toim.), Talous, valta ja valtio. Tutkimuksia 1800-luvun Suomesta. Vastapaino, Tampere. s. 199–220.

Hartikainen, Esko 2008. Jumalan johtama lakko. Teoksessa Haapala, Pertti; Löytty, Olli; Melkas, Kukku; Tikka, Marko (toim.), Kansa kaikkivaltias. Suurlakko Suomessa 1905. Kustannusosakeyhtiö Teos, Jyväskylä. s. 163–176.

Hippula, Eeva 2007 (toim.). Wähäsen suomalaisen teosofian vanhinta historiaa. Teosofinen Seura ry. Helsinki.

Hobsbawm, Eric 1994. Nationalismi. Vastapaino, Jyväskylä.

Hyrkkänen, Markku 1984. Aatehistoriallisesta metodista. Historiatieteen laitoksen julkaisuja 10. Tampereen yliopisto.

Hyrkkänen, Markku 2002. Aatehistorian mieli. Vastapaino, Tampere.

Jokipii, A. E. 1937. Teosofinen liike Suomessa. Historiaa, oppi ja arviointia. WSOY, Porvoo.

Jussila, Osmo 1979. Nationalismi ja vallankumous venäläis-suomalaisissa suhteissa 1899–1914. Suomen Historiallinen Seura, Forssa.

Jussila, Osmo 2004. Suomen suuriruhtinaskunta. 1809–1917. WSOY, Juva.

Juva, Mikko 1960. Valtiokirkosta kansankirkoksi. Suomen kirkon vastaus kahdeksankymmentäluvun haasteeseen. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 61. Porvoo.

Juvonen, Tuula 1994. Sukupuoli ja halu Hilda Käkikosken kirjeenvaihdossa ja päiväkirjoissa. Sosiaali- ja terveysministeriö. Tasa-arvojulkisuja. Naistutkimusraportteja 1/1994. Helsinki.

Juvonen, Tuula 2002. Varjoelämää ja julkisia salaisuuksia. Vastapaino, Jyväskylä.

Kalemaa, Kalevi 1978. Matti Kurikka. Legenda jo eläessään. WSOY, Porvoo.

Karkama, Pertti 1997. Intellektuelli ja representaation kriisi. Näkökulma 1960-luvun kirjailijaintellektuellin ongelmiin. Teoksessa Karkama, Pertti & Koivisto, Hanne (toim.), Älymystön jäljillä. Kirjoituksia suomalaisesta sivistyneistöstä ja älymystöstä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Tampere. s. 214–236.

Karkama, Pertti & Koivisto, Hanne 1997. Sivistyneistö ja älymystö Suomessa. Teoksessa Karkama, Pertti & Koivisto, Hanne (toim.), Älymystön jäljillä. Kirjoituksia suomalaisesta sivistyneistöstä ja älymystöstä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Tampere. s. 9-30.

Klinge, Matti 1968. Ylioppilaskunnan historia. Kolmas osa 1872–1917. WSOY, Porvoo.

Klinge, Matti 1980. Bernadotten ja Leninin välissä. Tutkielmia kansallisista aiheista. WSOY, Juva.

Klinge, Matti 1983. Vihan veljistä valtiososialismiin. Yhteiskunnallisia ja kansallisia

näkemyksiä 1910- ja 1920-luvuilta. WSOY, Juva.

Klinge, Matti 1997. Keisarin Suomi. Schildts, Helsinki.

Klinge, Matti 2006. Iisalmen ruhtinaskunta. Modernin projekti sukuverkostojen periferiassa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Kolbe, Laura & Kervanto Nevanlinna, Anja 2003. Eurooppalainen Suomi. Teoksessa Kervanto Nevanlinna, Anja & Kolbe, Laura (toim.), Suomen kulttuurihistoria 3. Oma maa ja maailma. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki. s.12–25.

Kunnas, Maria-Liisa, 1972. Mielikuvien taistelu. Psykologinen aatetausta Eino Leinon tuotannossa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Kunnas, Tarmo 1981. Nietzsche – Zarathustran varjo. Delfiinikirjat, Helsinki.

Laine, Y. K. 1946. Suomen poliittisen työväenliikkeen historia II. Kahlittu demokratia. Tammi, Helsinki.

Laine, Y. K. 1951. Suomen poliittisen työväenliikkeen historia I. Kansanvaltaisuuden läpimurto. Tammi, Helsinki.

Larmola, Yrjö 1991. Poliittinen Eino Leino. Nuorsuomalaisuus ja poliittinen pettymys Eino Leinon tuotannossa 1904–1908. Otava, Keuruu.

Leino-Kaukiainen, Pirkko 1984. Sensuuri ja sanomalehdistö Suomessa vuosina 1899–1905. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

Leino-Kaukiainen, Pirkko 1991. Perinteiden vaalijat vastaan arvojen särkijät — kulttuuripoliittiset keskustelulehdet Finsk Tidskriftin perustamisesta 1950-luvulle. Teoksessa Tommila, Päiviö (toim.), Suomen lehdistön historia 8. Yleisaikakauslehdet. Kustannuskiila Oy, Jyväskylä. s. 397–438.

Leino-Kaukiainen, Pirkko 1992. Monipuolistuva aikakauslehdistö 1880–1917. Teoksessa Tommila, Päiviö (toim.), Suomen lehdistön historia 10. Aikakauslehdistön kehityslinjat. Kustannuskiila Oy, Jyväskylä. s. 105–177.

Leskelä-Kärki, Maarit 2006. Kirjoittaen maailmassa. Krohnin sisaret ja kirjallinen elämä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Tampere.

Lyytikäinen, Pirjo 1999. Symbolismi ja dekadenssi. Teoksessa Teoksessa Rojola, Lea (toim.), Suomen kirjallisuushistoria 2. Järkiuskosta vaistojen kapinaan. Suomalaisen kirjallisuuden Seura, Vammala. s. 136–146.

Manninen, Juha 1977. Maailmankuvat maailman ja sen muutoksen heijastajina. Teoksessa Kuusi, Matti; Alapuro, Risto; Klinge Matti (toim.), Maailmankuvan muutos tutkimuskohteena. Otava, Keuruu.

Manninen, Juha; Envall, Markku; Knuutila, Seppo 1989. Maailmankuva kulttuurin kokonaisuudessa. Aate- ja oppihistorian, kirjallisuustieteen ja kulttuuriantropologian

näkökulmia. Kustannus Pohjoinen Oy, Jyväskylä.

Markkola, Pirjo 2002. Synti ja siveys. Naiset, uskonto ja sosiaalinen työ Suomessa 1860–1920. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki.

Mela, Aimo 1956. Pekka Ervast. Kirjailija-teosofian tutkija-kristillinen mystikko. Ruusu-Risti, Hyvinkää.

Molarius, Päivi 1997. Aatteen airut ja "Minä I". Fennomania ja sivistyneistö vuosisadanvaihteen suomenkielisessä kirjallisuudessa. Teoksessa Karkama, Pertti & Koivisto, Hanne (toim.), Älymystön jäljillä. Kirjoituksia suomalaisesta sivistyneistöstä ja älymystöstä. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki s. 297–317.

Molarius, Päivi 1998. Minä maailmassa ja maailma minussa. Teoksessa Leino, Eino, Routavuositrilogia. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Pieksämäki. s. vii–xxiii.

Mustonen, Esko 2000. Eino Leinon henkinen testamentti. Ruusu-ristin kirjallisuusseura ry, Hämeenlinna.

Nevala, Maria-Liisa 1986. Eino Leino. Teoksessa Nevala, Maria Liisa (toim.), Eino Leino I. Weilin+Göös, Espoo.

Niemi, Juhani 2008. Kansakuvan murros. Teoksessa Haapala, Pertti; Löytty, Olli; Melkas, Kukku; Tikka, Marko (toim.), Kansa kaikkivaltias. Suurlakko Suomessa 1905. Kustannusosakeyhtiö Teos, Jyväskylä. s. 383–392.

Nieminen, Hannu 2006. Kansa seisoi loitompana. Kansallisen julkisuuden rakentuminen Suomessa 1809–1917. Vastapaino, Tampere.

Nokkala, Armo 1958. Tolstoilaisuus Suomessa. Aatehistoriallinen tutkimus. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki.

Ojajärvi, Jussi 2008. Keväinen myrsky kirjallisuudessa. Teoksessa Haapala, Pertti; Löytty, Olli; Melkas, Kukku; Tikka, Marko (toim.), Kansa kaikkivaltias. Suurlakko Suomessa 1905. Kustannusosakeyhtiö Teos, Jyväskylä. s. 199–222.

Ojajärvi, Jussi 2009. Eräs tulkinta sivistyneistön pettymyksestä. Teoksessa Melkas, Kukku; Launis, Kati; Leskelä-Kärki, Maarit; Ojajärvi, Jussi; Palin, Tutta; Rojola, Lea. Läpikulkuihmisiä. Muotoiluja kansallisuudesta ja sivistyksestä 1900-luvun alun Suomessa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Tampere. s. 197–235.

Onerva, L. 1979. Eino Leino. Runoilija ja ihminen. Otava, Keuruu.

Owen, Alex 2004. The Place of Enchantment. British Occultism and the Culture of the Modern. The University of Chicago Press, Chicago.

Palmgren, Raoul 1966. Joukkosydän. Vanhan työväenliikkeemme kaunokirjallisuus I. WSOY, Porvoo.

Palmgren, Raoul 1976. Suuri Linja. Arwidssonista vallankumouksellisiin sosialisteihin.

Kansankultturi Oy, Helsinki.

Peltonen, Aarre M. 1975. Eino Leinon varhaiskehitys ja -tuotanto. Kotimainen kirjallisuus monistesarja n:o 4. Tampereen yliopisto.

Peltonen, Aarre M. 1977. Maan perijät ja Eino Leino. Irvikuvaa ja todellisuutta kirjallisuushistoriallisesta ajohdista, taustana Eino Leinon aatemaailman tarkastelua. Kotimainen kirjallisuus monistesarja n:o 11. Tampereen yliopisto

Peltonen, Aarre M. 1978. Perustutkimuksia Eino Leinosta. Kirjallisuus- ja kulttuurihistoriaa runoudesta, kriitikontyöstä, ihmissuhteista. Kotimainen kirjallisuus monistesarja n:o 16. Tampereen yliopisto.

Pihlainen, Kalle 2002. Kaunokirjallisuus ja totuudellisuuskysymysten ylittäminen historian tutkimuksessa. Teoksessa Immonen, Kari & Leskelä-Kärki, Maarit (toim.), Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Hämeenlinna. s.303–320.

Pohjanmaa, Atte 2007. Suomen Teosofinen Seura 30-vuotias. Teoksessa Juneja, Saara; Kumila, Katriina; Rätt-Seule, Tapio, Teosofisen Seuran Suomen osasto 100 vuotta. Teosofinen Seura ry. Gummerus Kirjapaino Oy. s. 7–167.

Pollari, Mikko 2006. Kansan parhaaksi. Eino Leinon Sunnuntai-lehden sivistyneistö- ja kansakuva 1915–1918. Suomen historian pro gradu -tutkielma. Tampereen Yliopisto, Tampere.

Pollari, Mikko; Ruuska, Petri; Anttila, Anu-Hanna; Kauranen, Ralf; Löytty, Olli; Rantanen, Pekka 2008. Alamaisjärjestyksen konkurssi ja avoin tulevaisuus. Teoksessa Haapala, Pertti; Löytty, Olli; Melkas, Kukku; Tikka, Marko (toim.), Kansa kaikkivaltias. Suurlakko Suomessa 1905. Kustannusosakeyhtiö Teos, Jyväskylä. s. 43–74.

Pollari, Mikko 2009. Vihan ja sovun sosialistit. Teoksessa Anttila, Anu-Hanna; Kauranen, Ralf; Löytty, Olli; Pollari, Mikko; Rantanen, Pekka; Ruuska, Petri. Kuriton kansa. Poliittinen mielikuvitus vuoden 1905 suurlakon ajan Suomessa. Vastapaino, Tallinna. s. 81–110.

Rojola, Lea 1999. Kirjallisten virtausten kirjo. Teoksessa Rojola, Lea (toim.), Suomen kirjallisuushistoria 2. Järkiuskosta vaistojen kapinaan. Suomalaisen kirjallisuuden Seura, Vammala. s. 184–194.

Rojola, Lea 2008. Kun kansa tahtoi. Teoksessa Haapala, Pertti; Löytty, Olli; Melkas, Kukku; Tikka, Marko (toim.). Kansa kaikkivaltias. Suurlakko Suomessa 1905. Kustannusosakeyhtiö Teos, Jyväskylä. s. 223–236.

Rojola, Lea 2009. Sivistyksen ihanuus ja kurjuus – suomalaisen nousukkaan tarina. Teoksessa Melkas, Kukku; Launis, Kati; Leskelä-Kärki, Maarit; Ojajarvi, Jussi; Palin, Tutta; Rojola, Lea. Läpikulkuihmisiä. Muotoiluja kansallisuudesta ja sivistyksestä 1900-luvun alun Suomessa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Tampere. s. 10–38.

Räisänen, Arja-Liisa 1995. Onnellisen avioliiton ehdot. Sukupuolijärjestelmän muodostumisprosessi suomalaisissa avioliitto- ja seksuaalivalistusoppaissa 1865–1920. Suomen Historiallinen Seura, Vammala.

Sallamaa, Kari 1999. Kirjalliset ryhmät. Teoksessa Rojola, Lea (toim.), Suomen kirjallisuushistoria 2. Järkiuskosta vaistojen kapinaan. Suomalaisen kirjallisuuden Seura, Vammala. s. 84–91.

Sarajas, Annamari 1962. Viimeiset romantikot. Kirjallisuuden aatteiden vaihtelua 1880-luvun jälkeen. WSOY, Porvoo.

Sarajas-Korte, Salme 1966. Uuden taiteen lähteillä. Suomalaisia taiteilijoita Pariisissa, Berliinissä ja Italiassa 1891–1895. Otava, Helsinki.

Sihvo, Hannes 2003. Karjalan kuva. Karelianismin taustaa ja vaihteita autonomian aikana. Suomalaisen kirjallisuuden Seura, Jyväskylä.

Siltala, Juha 1992. Suomalainen ahdistus. Huoli sielun pelastumisesta. Otava, Keuruu.

Siltala, Juha 1999. Valkoisen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa. Otava, Keuruu.

Soikkanen, Hannu 1961. Sosialismin tulo Suomeen. Ensimmäisiin yksikamarisen eduskunnan vaaleihin asti. WSOY, Porvoo.

Sulkunen, Irma 1986. Raittius kansalaisuskontona. Raittiusliike ja järjestäytyminen 1870-luvulta suurlakon jälkeisiin vuosiin. Suomen Historiallinen Seura, Helsinki.

Sulkunen, Irma 1987. Naisten järjestäytyminen ja kaksijakoinen kansalaisuus. Teoksessa Alapuro, Risto; Liikanen, Ilkka; Smeds, Kerstin & Stenius, Henrik (toim.), Kansa liikkeessä. Kirjayhtymä Oy, Vaasa. s. 157–172.

Sulkunen, Irma 1989. Naisen kutsumus. Miina Sillanpää ja sukupuolten maailmojen erkaantuminen. Hanki ja jää, Juva.

Sulkunen, Irma 1995. Mandi Granfelt ja kutsumusten ristiriita. Hanki ja jää. Hämeenlinna.

Sulkunen, Irma 1999. Liisa Eerikintytär ja hurmosliikkeet 1700–1800-luvulla. Gaudeamus, Tampere.

Sulkunen, Irma 2003. Järjestäytyminen ja kansalaisuuden synty. Teoksessa Kervanto Nevanlinna, Anja & Kolbe, Laura (toim.), Suomen kulttuurihistoria 3. Oma maa ja maailma. Kustannusosakeyhtiö Tammi, Helsinki. s. 240–251.

Sulkunen, Irma 2004. Suomalaisen kirjallisuuden Seura 1831–1892. Suomalaisen kirjallisuuden Seura, Hämeenlinna.

Sulkunen, Irma 2008. Naisten voitto. Teoksessa Haapala, Pertti; Löytty, Olli; Melkas, Kukku; Tikka, Marko (toim.), Kansa kaikkivaltias. Suurlakko Suomessa 1905. Kustannusosakeyhtiö Teos, Jyväskylä. s. 75–100.

Tarkiainen, Viljo 1954. Eino Leinin Runoudesta. Tutkielmia. Otava, Helsinki.

Tarkiainen, Viljo & Kauppinen, Eino 1962. Suomalaisen kirjallisuuden historia. Otava, Helsinki.

Tikka, Marko 2008. Alussa oli Lakko. Teoksessa Haapala, Pertti; Löytty, Olli; Melkas, Kukku; Tikka, Marko (toim.), Kansa kaikkivaltias. Suurlakko Suomessa 1905. Kustannusosakeyhtiö Teos, Jyväskylä. s. 15–42.

Elektroniset aineistot

Ervast, Geo. Kirje Pekka Ervastille 23.5.1901.

[<http://www.pekkaervast.net/kirjeenvaihto/Geo/1901%2005%2023%20Geo%20Ervast.pdf>] luettu 1.11.2009.

Ervast, Pekka. Teosofiska Samfundet. Teosofisk Tidskrift 6/1902.

[<http://www.pekkaervast.net/artikkelit/Teosofisk/Teosofisk%20Tidskrift%201902%20Teosofiska%20Samfundet.pdf>] luettu 4.11.2009.

Harmainen, Antti. Väinö Valvanne. Teosofinen kirjailija, kääntäjä, toimittaja.

<http://artikkelihaku.kansallisbiografia.fi/artikkeli/9612/> luettu 18.1.2010.

Järnefelt, Arvid. Kirje Pekka Ervastille 29.3.1897.

[<http://www.pekkaervast.net/kirjeenvaihto/jarnefelt/1897%2003%2029%20Arvid%20Jarnefelt.pdf>] luettu 6.3.2010.