

ANU KORHONEN

Naurun teoriat ja historiantutkimus

Osoittaako huumorintaju älykkyyttä, vai onko nauraminen tyhmyyden merkki? Asettuuko nauraja nauramansa yläpuolelle vai pilkkaako vallanpitäjiä? Onko kyky nauraa ihmisen perusominaisuus? Näihin kysymyksiin on historian kuluessa annettu hyvin erilaisia vastauksia. Filosofian tohtori Anu Korhonen analysoi naurun teorioiden käyttöä historiantutkimuksessa.

■ Nauru on historiallinen ilmiö, mutta samalla se on asia, joka on aina kuulunut ihmis yhteisöjen toimintatapoihin. Viime vuosina nauru on ilmestynyt myös historiantutkimuksen kohteiden joukkoon, mutta miten sitä pitäisi lähestyä? Koska naurun, huumorin ja koomisen tutkimus on usein monitieteistä, naurun historiaan perehtyvä joutuu kohtaamaan monia sellaisia selityksiä ja kuvausmalleja, jotka herättävät metodisia kysymyksiä. Historiantutkimuksen kannalta huumoriteorioiden kaanon ei ole helpposti hyväksyttävissä mutta ei myöskään suoralta kädeltä hylättävissä. Miten sitä tulisi käyttää hyväksi?

Jaan tässä klassiset naurun teoriat tyypilliseen tapaan kolmeen: suomennettakoon ne ylemmyysteoriaksi, yhteensopimattomuusteoriaksi ja huojennusteoriaksi.¹ Nämä teoreettiset mallit ovat syntyneet pääasiassa eri tieteenalojen, esimerkiksi filosofian ja psykologian tarpeisiin, ja ne pyrkivät selittämään naurun mekanismeja universaalista, ei-historiallisesta lähtökohdasta käsin. Ne siis vastaavat kysymykseen ”mitä nauru on”, kukin hieman omalta kannaltaan. Käsitteiden seuraavassa lyhyesti – ja väkivaltaisesti pelkistäen – näiden selityskimppujen sisältöjä ja niiden historiantutkimukselle asettamia ehtoja. Hahmottelen kuitenkin myös neljättä selityslinjaa, joka sopisi historiantutkimukselle paremmin. Naurun näkeminen kulttuurisena ja yhteiskunnallisena ilmiönä

on historioitsijalle luonteva ajatustapa, mutta aletaanko naurun historia silloin nähdä välineenä jonkin muun selvittämiseksi?

Ylemmyys

Ylemmyysteoria on nauruteorioista kaikkein vanhin ja vaikutusvaltaisin. Sen alkuperäksi on usein mainittu Platon ja varsinkin Aristoteles, joiden jalanjäljissä seurasivat Cicero ja Quintilianus. Ylemmyysteorian yhteyksiä antiikin kulttuuriin on siis tarpeen mieltä. Ylemmyysmallin mukaan nauru syntyy siitä, että nauraja havaitsee jotakin itseään alemmaa: jotakin rumaa, joka ei kuitenkaan ole vahingollista. Nauru on siis toisen alentamista ja samalla naurajan itsensä ylentämistä. Kaikki edellä mainitut kirjoittajat ja heidän seuraajansa, esimerkiksi Thomas Hobbes, muistuttivat, että nauru sisältää näin aina jonkin verran pahantahtoisuutta, sillä se suuntautui inhimillistä pahuutta, hulluutta ja kykenemättömyyttä vastaan. Tällaiset negatiiviset naurun ominaisuudet tekevät selväksi, että sen objekti tulee naurtavuudessaan halvennetuksi.²

Ylemmyysmalli on syntynyt ja siitä kirjoitettiin kulttuurissa, jossa selkeä sosiaalinen hierarkia koettiin oikeutetuksi, jopa jumalallisesti määräytyneeksi ja muuttumattomaksi. Tästä lähtökohdasta katsoen alemmille nauramisessa ei välttämättä ollut mitään väärää. Alemmat olivat oikealla paikallaan, eikä heitä sen tähden tarvinnut sääliä. Ylemmyysteorian mukainen nauru on mahdollista vain tilanteessa, jossa hierarkia-asetelma ei herätä sääliä; sääli tuhoaa naurun mahdollisuuden.³ Niinpä ylemmysteo-

1. Jo alkuun on huomautettava, että harvojen tutkijoiden kirjoituksia voi pitää minkään teorianmallin puhtaaksiviljeltyinä edustajina. Tässä seuraamani jako on löydettävissä esimerkiksi John Morreallilta, mutta on selvää, että muunkinlaiset jaottelut ovat mahdollisia. Ks. John Morreall (1983) *Taking Laughter Seriously* Albany. Esimerkiksi Seppo Knuutilan hieman erilaisesta jaosta ks. Seppo Knuutila (1992) *Kansanhuumorin mieli*, Helsinki 1992, 94, 106–107, 112–113.

2. Ylemmyysteoriasta enemmän Morreall (1983) 4–10. Ks. myös Aristoteles, *Runousoppi* 5, 1449a 31–36; Thomas Hobbes (1985) *Leviathan*, Aylesbury, 125.

3. Naurun sitoutuminen tunteettomuuteen tai myötätunnon tukahduttamiseen on otettu esiin monissa naurua käsittelevissä malleissa. Ks. esim. Henri Bergson (1994) *Nauru. Tutkimus komiikan merkityksestä*, Hel-

+ A Fooles Bolt is soone shot.

Good Friends beware, I me like to hit yee,
 What ere you be heer's that will fit yee;
 Which way soeuer that you goe,
 At you I ayme my Bolt and I owe.
 To the Tune of, Oh no no no yet.



Nauru toimii aseena, joka tähtää kohti kulttuurisia rajoja. Kuva englantilaisesta 1600-luvun arkkiveisusta.

rian valtakaudeksi jäi antiikista uuden ajan alkuun ulottuva aika. Jo 1500- ja 1600-luvun kuluessa naurua alettiin samasta syystä kritisoida: ehdottoman oikeutettu ja jumalallisesti määrätty yhteiskuntakäsitys alkoi hajota. Tästä näkökulmasta katsoen ylemmyysteoria näyttää historiallisesti spesifinä, sillä se liittyy tietynlaiseen käsitykseen ihmisten välisistä suhteista. Samalla se tulee ongelmalliseksi nykytutkijan analyttisenä välineenä. Vaikka yksittäisissä tapauksissa ylempi saattaa alemmalleen naurakin, ylemmyysteoria ei riitä selittämään naurun syytä.

Ylemmyysteoria epäilemättä paljastaa yhden tärkeän aspektin naurun mekanismeissa: ylemmydentunteesta voi nousta humoristinen katse alemmaksi havaittuun. On kuitenkin selvää, että tämä aspekti on siinä mielessä ahistoriallinen, että se voidaan löytää kaikissa nauruun taipuvaisissa kulttuureissa. Ei ole olemassa kulttuuria, jossa ei syntyisi hierarkioita, joissa nauru sijaitsee, eikä esimerkiksi länsimainen kulttuuri sivilisoimispyrkimyksistään huolimatta ole onnistunut kitkemään tätä huumorin lajia ihmisten mielistä. Jos kuitenkin yritämme soveltaa ylemmyysteoriaa historiallisen

naurun selittäjäksi, voimme huomata, ettei se välttämättä johda kovin pitkälle. Toki on niin, että menneisyydessäkin ylemmät naurivat alemmilleen, mutta entä sitten? Kun havaitsemme menneisyyden lähteissä viiheeseen naurusta, se voi kertoa siitä, millaisia hierarkiarakenteita kulttuuri tuotti, mutta tämäkin vaatii jo lisäanalyysiä. Emme edes voi olla varmoja siitä, että kyse on juuri hierarkia-asetelmasta.⁴ Naurajan olettaminen automaattisesti naurun kohdetta ylemmäksi ei valaise historiallista tilannetta ja voi myös johtaa varsin virheellisiin tulkintoihin.

Omassa tutkimuksessani narreista ja renessanssin naurukulttuurista olen kuitenkin todennut, että ylemmyysteorialla on selvä paikkansa narreille nauramisen ymmärtämisessä.⁵ Tuon ajan oppineet seurasivat tiiviisti Aristoteleen oppeja ja kuvasivat naurun nimen omaan järjettömämmän ja heikomman havaitsemisesta aiheutuvaksi. Nauru kohdistui esimerkiksi maalaisiin, naisiin ja narreihin. Tässä mielessä naurusta tuli joidenkin mielestä myös hieman halveksittavaa. Voimme kuitenkin kysyä, onko tässä kysymys ainoastaan ylemmydentunteen heräämisestä vai jo seuraavan nauruteorian osasta, vastakohtaan havaitsemisesta ja älyllisyydestä. Ylemmyysteoria näyttää siis vaikkapa narrien tutkijalle hyödyllisenä osana uuden ajan alun ajattelua, mutta modernin historian tutkimuksen kannalta siitä tuskin riittää keskiajan ja uuden ajan alun naurun selittäjäksi.

Sosiaalishistorian ja naishistorian tutkijat ovat samoin osoittaneet, että naurun voi nähdä tehokkaasti toimivana sosiaalisen kontrollin välineenä: vitsien, komedian ja huumorin kautta esimerkiksi käsitystä naisesta on voitu länsimaisessa perinteessä säädellä. Kun nauru nähdään tällä tavoin jotakin ihmisryhmää vastaan kohdistuvana aseena, asetelma liittyy ylemmysteoriaan, mutta näyttää sen toisessa valossa. Nauru alkaa osoittaa kulttuurisia rajoja. Ylemmydestä nouseva nauru on poliittinen ase ja samalla sosiaalisen polarisaation väline.⁶

Naishistoria avaa edelleen toisenkin näkökulman ylemmysteorian hankaluuksiin. Jos ajattelemme vaikkapa uuden ajan alkua, on helppo nähdä naisille nauraminen kontrol-

lin välineenä ja alemman aloillaan pitelemisenä. Nykypäivän naisille nauraminen ei voi tarkoittaa aivan samaa asiaa, mutta sukupuoliutetun huumorin genre jatkaa eloaan aivan yhtä vahvana. Toki voimme edelleen tulkita blondivitsit patriarkaaliseksi mekanismeiksi, mutta niiden konteksti on kuitenkin toinen kuin uuden ajan alussa, jolloin ajatusta sukupuolten tasavertaisuudesta ei tosiasiaassa ollut olemassa. Onko nauru siis luonteeltaan yltiökonservatiivista ja sijaitsee vain *longue durée*n alueella? Ei tietenkään. Alemmuuden merkitys nykykontekstissa on toinen, ja mikäli naista vastaan suunnatut vitsit kertovat repressiivisistä pyrkimyksistä, on kysyttävä, miltä pohjalta ja millaisin ajatussisällöin nämä pyrkimykset toimivat. Pelkästä huumorin subjektin ylemmydentunteesta ei ole kysymys.

Yhteensopimattomuus

Yhteensopimattomuusteoria kääntää katseemme kohti naurun kognitiivista puolta: sen mukaan nauru on intellektuaalinen reaktio, jonka herättää jonkin odottamattoman, epäloogisen tai sopimattoman havaitseminen. Epäsuhtiin ja epäjohtonmukaisuuksiin reagoimiseen perustuvaa yhteensopimattomuusteoriaa on usein pidetty varsin myöhäisenä tulokkaana naurun teoriomallien joukossa: sen syntyvaiheet on ajoitettu jopa 1700-luvulle.⁷ Tämä ei pidä paikkaansa. Ainakin jo naurusta kiinnostuneet renessanssihumanistit olivat erittäin tietoisia odottamattomuudesta ja epäloogisuudesta nauramaan johdattavina malleina.⁸

Kiinnostavaa inkongruenssin mallissa on, että se johtaa hahmottamaan naurattavan yhteensopimattomuuden muotoja kulttuurisen ilmaisun eri tasoilla. Kielen taso on näistä tietenkin yksi: virheet, murteet, kaksimielisyydet, kielellä leikkiminen ja sen sääntöjen taivuttaminen aina paradokseihin ja loogisten periaatteiden rikkomiseen asti näyttävät jo yhden yhteensopimattomuuden tason moninaisuuden. Muitakin tasoja on lukemattomia. Yhteensopimattomuus toimiikin historiantutkimuksessa parhaiten muistuttaessaan naurun synnyn monimuotoisuudesta.

Jos otamme taas esimerkiksi uuden ajan

alun narrit, yllätysteorian käytännöllisyys käy hyvin ilmi. Narrien ajateltiin poikkeavan tavallisista ihmisistä niin ulkonäkönsä kuin käytöksensä, niin ajatustapojensa kuin koko henkisen rakenteensa suhteen. Ihmiset nauroivat narrin yllättäville toimille tai niille yllättäville huomioille, joita narrit heidän ilokseen tuottivat. Toisaalta narrit näyttävät myös yllätysteorian huonon puolen: kun uuden ajan alun kulttuurissa jo narrin olemus ja kaikki hänen tekemisensä oletettiin naurettaviksi eikä kaikki tuo touhu ollut mitenkään yllättävää, miksi he edelleen herättivät naurua? Monet nauruteoreetikot ovat todenneet, että nauru syntyy helpoimmin silloin, kun olemme valmistautuneita

sinki, 9; Sigmund Freud (1983) *Vitsi ja sen yhteys pii-lotajuntaan*, Helsinki, 192.

4. Kiinnostava yritys hahmottaa historiankirjoituksen, sen historian ja naurun suhdetta ylemmyysteorian valossa löytyy Hannu Salmen melko tuoreesta artikkelista. Salmi pohtii ensiksikin, voisiko menneisyydessä esitetty historian tulkinta näyttäytyä myöhemmälle lukijalle naurettavana siksi, että lukija kokee tuntevansa menneen tutkimuskohteen kirjoittajaa paremmin. Toiseksi hän kysyy, tunteeko tutkija joissain tilanteissa tutkimuskohteensa suhteen ylemmyyttä ja siksi myös huvittuneisuutta, eli naurattaako menneisyys fik-sua nykytutkijaa. Ks. Hannu Salmi (2000) 'Nauru menneisyydelle, Historiankirjoitus ja huumori', teoksessa Pauli Kettunen, Auli Kultanen & Timo Soikkanen (toim.) *Jäljillä. Kirjoituksia historian ongelmista*, Osa 1, Turku, 191–192. Mielestäni Salmen tulkinta herättää enemmän kysymyksiä kuin antaa vastauksia, sillä itse pitäisin vieraana sellaista asennetta, jossa tutkija kokee itsensä menneisyyttä tai sen tutkijaa etevämmäksi. Tietenkin Salmen kysymystä voisi jatkaa poh-timalla, olisivatko yllätys ja yhteensopimattomuus yh-distettävissä ylemmyyteen, ja voisiko siis historiantutkimuksen menneisyys sekin herättää naurua tutkijan hämmennyksen takia! Nähdäkseni tieteen narratiivien koomisia ominaisuuksia, vaikkapa ironista kertomistapaa, voi parhaiten lähestyä aspektologisten mallien kautta: tutkijakin nauraa esimerkiksi säännöstä poikkeamiselle ja yllättäville viittauksille.

5. Anu Korhonen (1999) *Fellows of Infinite Jest. The Fool in Renaissance England*, Turku.

6. Ks. esim. Linda Woodbridge (1984) *Women and the English Renaissance. Literature and the Nature of Woman-kind, 1540-1620*, Brighton, 32; Sara Mendelson & Patricia Crawford (1998) *Women in Early Modern England 1550-1720*, Oxford, 60.

7. Morreall (1983) 15–19.

8. Gregory de Rocher (1979) *Rabelais's Laughers and Joubert's Traité du Ris*, Alabama, 19, 31–42; Daniel Ménager (1995) *La Renaissance et le rire*, Paris, 38–40. Ks. myös esim. Giovanni Giorgio Trissino (1562) *La quinta e la sesta divisione della poetica*, Venezia, 37; Laurent Joubert (1980) *Treatise on Laughter*, Alabama, 21–23.

ja odotamme koomista tilannetta.⁹ Eikö tämä heikennä yllätys- ja yhteensopimattomuusmallin tehoa? On jälleen todettava, että vaikka yllätysteoria sopii hyvin näyttämään yhteyksiä menneen ajan ajatusmallien ja nauramisen välillä, ei ole kovin helppoa löytää siitä välineitä kohti historiantutkijan viimekätistä tehtävää: menneen kulttuurin erityislaadun havaitsemista ja historiallisen muutoksen osoittamista yhteensopimattomuusteoria ei välttämättä palvele. Kuten ylemmyysmalli, se antaa mahdollisuuksia ymmärtää naurun luonnetta yleensä, muttei puutu naurun luonteeseen historiallisena ilmiönä.

Henri Bergsonin kuuluu tulkinta, jossa tärkeimmäksi naurua herättäväksi ilmiöksi nousevat inhimilliset odotukset pettävä jäykkyys ja mekanistisuus, on tulkittavissa inkongruenssin muodoksi: onhan siinä kysymys arkielämän edellyttämän jännitteisyyden ja joustavuuden puutteesta, joka yllättäen ilmetessään saa katsojan huvittumaan. Bergson itsekin kuitenkin katsoo, ettei pelkkä inkongruenssi auta meitä vähimmässäkään määrin ymmärtämään, miksi nauramme. Nauru on palautettava ”luonnolliseen ympäristöönsä, yhteiskuntaan”, kuten Bergson totesi.¹⁰ Mekanistisuuskin on siis naurettava vain siinä suhteessa, missä se asettuu poikkiteloin kulttuurin vaatimusten kanssa.

Samaan ovat viitanneet monet muutkin naurun tutkijat. Esimerkiksi Seppo Knuutilan mielestä inkongruenssi voi toki auttaa ymmärtämään naurua, mutta ei riitä selittämään sitä. Kaikki vastakohtaisuus ja yllättävyys taas ei herätä huvitusta. Kuten Mary Douglas on huomauttanut, jos pelkkä yhteensopimattomuus ja ylösalaisin kääntäminen riittäisivät kaskuksi, ihmiskunta ei koskaan herkeäisi nauramasta. Vastakohtaisuuden korostaminen on naurun superiteoria, jonka voi varsin ongelmitta liittää kaikkiin muihin malleihin. Kumota sitä ei voi, mutta samalla sopii kysyä, onko se liian yleinen avatakseen erityistä selittävää näkökulmaa.¹¹

Huojennus

Huojennus-, vapautus- tai varaventiiliteoria johdattaa nyky muodossaan Sigmund Freudin

jäljille, mutta sen edeltäjiä on havaittavissa paljon aiemminkin. Esimerkiksi 1400-luvun Ranskassa selitettiin karnevaalin tarpeellisuutta höyryn päästämisen mekanismina: kuten täysistä viinitynnyreistä tuli väliin laskea ilmaa etteivät ne halkeaisi, myös yhteisöstä tuli väliin päästää ylimääräisiä jännitteitä ulos. Huojennusteoriassa siis oletetaan, että sekä yksilö että yhteiskunta kokoavat itseensä liiallista henkistä energiaa, joka vaatii jossakin muodossa ulospääsyä. Nauru tarjoaa yhden tällaisen vapautusmekanismin, vaikkapa kapi-na toisen. Huojennusmalli on siis ennen kaikkea (sosiaali)psykologinen tulkinta naurun synnystä.

Vapautusteoriaa on kuitenkin syystä kritisoitu. Esimerkiksi draamatutkija David Wilesin mielestä varaventiiliteoria edustaa kyseenalaista näkemystä yhteiskunnan toiminnasta:

Varaventiiliteoria, ja sen vastaava kirjallisuudentutkimuksellinen linja, koomisen huojennuksen teoria, nojaavat sellaiseen malliin, jossa yhteiskunta ja yksilö yhteiskunnan pienoismallina nähdään kuohuvana ja hahmottomana massana, jota pitää paikallaan jokin ulkoinen voima. Keskiaikainen ajatus siitä, että hengen on hallittava ruumista, edeltää Freudin mallia idiä hallitsevasta egosta. Molemmat mallit implikoivat sitä, että tukahduttaminen on välttämätön osa henkilökohtaista ja poliittista selviytymispeliä.¹²

Yhteisön sisäistä sekasortoa olisi siis kontrolloitava ulkoisen paineen avulla, jotta päädyttäisiin hallittuun ja sivilisoituneeseen kokonaisuuteen. Vapautusteoriassa freudilaisittain on kysymys samasta asiasta ihmismielen suhteen: mieli nähdään sinä energiavara-antona, jota voidaan vapauttaa erilaisten toimintamallien kautta ja ohjata haluttuun suuntaan. Nauru toimii yhtenä vapautuksen mekanismina. Freudilaisen huojennusteorian edustajien mukaan sosiaaliset kiellot keräävät henkistä energiaa tiedostamattomaan, ja naurutilanteet sitten tarjoavat mahdollisuuksia tuon energian vapauttamiseen.¹³

Ongelmalliseksi energian vapautuksen mallin tekee se, ettei mitään keinoja hen-

kisen energian mittaamiseen tai havaitsemiseen ole löydetty. Teoria on siis vain teoriaa, olettamusta inhimillisen psykologian luonteesta.¹⁴ Jos jälleen otamme esimerkin narreista, voi olettaa vain, että narri kaikenlaisten rajojen rikkojana tarjoaisi naurulle välineen syöksyä ilmoille tai että hän omak-suessaan ruumiillisia ja seksuaalisia vapauksia puhdisti yhteiskunnan ja sen yksittäisten jäsenten henkisen energian varastoja, jotka muuten pidettiin repressoivan egon avulla kurissa. Vaikka tällainen lähestymistapa voi eittämättä olla kiinnostava, historioitsijan vaikeudet sen suhteen ovat ilmeisiä.

Huojennusmalli sopii menneisyyden tutkimiseen huonosti, koska sekä koomisen että sosiaalisesti hyväksyttävän käyttäytymisen rajat olivat erilaisia kuin nykyisin. Kuinka siis voisimme tietää, mitkä ajatukset, käytänteet ja tukahduttamismekanismit keräsivät henkistä energiaa, mitkä taas olisivat voineet sitä vapauttaa? On tietenkin liian yksinkertaista olettaa, että kaikki kaskut tai kaikenlainen komedia olisivat syntyneet teemoista, jotka selkeästi osoittaisivat, mikä oli kulttuurissa kiellettyä ja millaisia estoja saattoi puhdistaa naurun avulla. Historioitsija siis tarvitsisi huomattavan määrän kontekstuaalista tietoa voidakseen olettaa jotakin naurun osoittamista rajoista. Mitä näistä rajoista tai naurusta itsestään siis enää voisi analysoida vapautusteorian avulla?

Nauruteoria ja historian ongelma

Tällaiset huumoria, koomista ja naurua se-littävät teoreettiset mallit eivät ole täysin oikeassa eivätkä väärässä, ne eivät kumoa toisiaan eivätkä selitä kaikkea naurusta. Niiden ongelmaksi on yleensä koettu se, ettei mikään niistä yksin selitä naurua kovinkaan pitkälle, vaikka ne eivät oikein ole täysin yhdistettävissäkään.¹⁵ Historiantutkijalle ongelma ei pelkisty siihen, että teoriomallien väliltä olisi vaikea valita, vaan kysymys on ennemminkin niiden historiantutkimukseen sopimattomasta alkuoletuksesta, siis naurun historiattomuudesta. Vaikka näissä malleissa esiintyisikin huomio naurun yhteiskunnallisuudesta ja kulttuurisuudesta, ajallisuutta ei niissä problematisoida.

Klassisten nauruteorioiden ongelma historiantutkimuksen näkökulmasta on jo niiden tavoitteenasetteluun liittyvä historiallisen herkkyyden puute: pyrkimyksessään universaalisuuteen ja kattavuuteen ne jättävät tahallisesti naurussa tapahtuvat muutokset havaitsematta ja problematisoimatta – sekä naurun subjektien että objektien kannalta. Ajattelemme naurun syitä tai käytänteitä, on kuitenkin selvää, että nauru muuttuu ajan kuluessa. Jopa se tapa, jolla ihmiset nauravat, on historiallisesti muuttuvaa. Tältä pohjalta klassiset nauruteoriat käyvät historiantutkimuksen käytössä suorastaan absurdeiksi. Vaikka historian näkökulmasta kaikki nauruun liittyvä kuuluu historialliseen prosessiin, klassisten nauruteorioiden kannalta Platon ja Aristoteles, riippumatta omasta kulttuurisesta ja historiallisesta kontekstistaan, tarkastelivat täsmälleen samaa ilmiötä, jonka me voimme havaita omassa kulttuurissamme.¹⁶

Tällainen lähestymistapa ei voi kiinnittää ensisijaista huomiota siihen, millaisille asioille ja teemoille kunakin aikana on nauruttu tai millaisia ilmiöitä ihmiset ovat kokeneet hauskoiksi. Nämä kysymykset ovat liitoksissa kulttuurisiin arvo- ja merkitysjärjestelmiin, kun taas universaalien naurumääritelmien kanssa niillä on vähemmän tekemistä. Esimerkiksi Mary Douglas on muistuttanut, ettei koomista ole olemassa ilman kulttuurista kontekstiaan. Konteksti

9. Ks. esim. Freud (1983) 192.

10. Bergson (1994) 13–14.

11. Mary Douglas (1996) *Thought Styles. Critical Essays on Good Taste*, London, 6; Seppo Knuutila (1996) 'Humorforskningens teori och praktik', teoksessa Ulf Palménfelt (toim.) *Humor och kultur*, Turku, 43.

12. David Wiles (1987) *Shakespeare's Clown. Actor and Text in the Elizabethan Playhouse*, Cambridge, 173; ks. myös Morreall (1983) 32–33.

13. Freud (1983) 108, 205–206.

14. Morreall (1983) 20–36. Huojennusteorian eri aspekteja on myös psykologiassa perusteellisesti kritisoitu. Ks. esim. Kirsti Lagerspetz (1977) *Aggressio ja sen tutkimus*, Helsinki, 211–213, 230.

15. Ks. Knuutila (1992) 105–106.

16. Esimerkiksi lähes kaikki artikkelit nauruteorian moderneissa klassikoissa ponnistavat universaalisuuden ja muuttumattomuuden lähtökohdasta, ks. Anthony J. Chapman & Hugh C. Foot (toim.) (1976) *Humour and Laughter: Theory, Research and Applications*, London ja John Morreall (toim.) *The Philosophy of Laughter and Humour*, Albany.

paitsi antaa luvan nauraa, myös ylipäättään synnyttää koomisen tilanteen.¹⁷

Lienee myös syytä olla hieman varuillaan sen suhteen, miten psykologisesti yhtenäiseksi ihmisen ajallisen maailman mieltää: kokivatko esimerkiksi keskiajan ihmiset todellakin naurun aivan samalla tavoin kuin me, koska heidän psykologinen laatunsa oli täsmälleen sama? Vaikka historiantutkijat tapaavatkin olla varuillaan teorian suhteen ja vierastavat usein esimerkiksi voimakkaan konstruktivistista suuntaa psykologisiksi luonnehdittavien ilmiöiden historian tutkimisessa, on kuitenkin helppo ajatella, että kulttuurikonteksti vaikuttaa siihen, miten ihminen yhtäältä käyttäytyy ja toisaalta ymmärtää käyttäytymisensä taustalta löytyvät ilmiöt. Nämä ilmiöt voivat olla esimerkiksi tunteita tai naurun tapaan niitä lähelle tulevia asioita. Siinäkin tapauksessa, että ajattelisimme ihmisten pysyvän pohjimmiltaan psykologisesti muuttumattomina, joutuisimme hyväksymään sen, että kulttuuri heidän ympärillään säätelee naurun mahdollisuuksia. Kun nämä säätelymekanismit joka tapauksessa ovat historiallisesti muuttuvia, on vaikeaa enää mieltää ihmisten reaktioitaakaan täsmälleen samoiksi.

Kaikkien kolmen teorian kuvaamat ilmiöt voidaan kuitenkin löytää menneisyyden kulttuureista. Teoriamallit eivät suinkaan ole virattomia historiantutkimuksessakaan, kunhan muistaa katsoa asiaa juuri menneisyyden kulttuurin huomioon ottaen. Ne eivät käy analyttisiksi välineiksi historian päätehtävää, historiallistamista, suorittamaan, mutta ne voivat olla hedelmällisiä kunkin yksittäisen tutkimustehtävän kannalta. Nauru on tunnistettava menneistä yhteyksistään, ja niiden kautta se on myös merkityksellistettävä. Tätä varten tutkijan on löydettävä menneisyydelle oikeat kysymykset, joilla paikantaa naurua. Klassisten nauruteorioiden avulla voi joskus selkeyttää myös menneisyyden naurun prosesseja, kunhan ei oletta teoriamallien selittävän menneisyyttä mitenkään absoluuttisesti.

Tässäkin mielessä klassisissa nauruteorioissa on kuitenkin ongelma, sillä ne eivät juurikaan tue sellaisia problematisoinnin tapoja, jotka nykyisessä historiantutkimuk-

sessä koetaan tärkeiksi. Hyvä esimerkki tästä on niiden totaalinen vaikeneminen suhteessa sukupuoleen. Kuitenkin nämä teoriat ovat selkeän sukupuolittuneita ja sukupuolittavia. Nainen ei niissä näy, tai jos näkyy, nainen mielletään huumorin kohteeksi. Jos nainen mielletään koomisen subjektiksi, se tarkoittaa usein koomisen mieltämistä samalla vähempiarvoiseksi retoriseksi keinoksi. Kuten Frances Gray on todennut, on jo korkea aika luoda huumorin teoria, jossa naisen naurua ei lueta ainoastaan sellaisten miehiseksi miellettyjen määritelmien kautta, jotka pahimmillaan kieltävät naisen huumorin mahdollisuuden ja parhaimmillaankin muokkaavat sen maskuliinisen mallin mukaiseksi.¹⁸ Sukupuolikysymys on vain yksi esimerkki menneisyyden kulttuuria hallitsevista teemoituksista, joista nauruteoriat eivät puhu.

On tietenkin myös muistettava, että jokainen naurun teoriasta sanansa sanonut on samoin sidoksissa omaan aikaansa ja kulttuuriinsa. Esimerkiksi Mihail Bahtinin tulkinnot Rabelais'n naurusta syntyivät suhteessa stalinistiseen puhdasoppineisuuden vaatimukseen, joka hänen tutkimustyössään vertautui uuden ajan alun katoliseen kirkkoon ja valtaeliittiin.¹⁹ Henri Bergsonin ajatusta mekaanisen jäykkyyden naurettavuudesta taas voi tarkastella vasten viime vuosisadan vaihteen voimakasta teollistumiskehitystä ja Bergsonin omaa huolta yhteiskunnan epäinhimillistymisestä.²⁰ Kiinnostavaa monissa aiemmissa teorioissa on myös se, että ne pyrkivät tekemään voimakkaasti eroa hengen ja ruumiin välille. Bergsonille ”moraalinen persoonallisuus ja sen älyllisesti muuntautuva energia” oli se luova prinssiippi, joka asettui nauramaan ”typerän yksitotiellemä ruumiille” sekä sen jäykkyydelle ja konemaisuudelle.²¹ Freudin aggressiivinen tai seksuaalinen vitsi mahdollisti hengen energiataloudessa tapahtuvat purkaukset, joissa ruumiin sanelemia sääntöjä päästiin käsittelemään piilotajunnassa.²² Jopa Bahtinin groteski ja ruumiillinen nauru ilmaisi samalla kansan hengen vapautta, jota kirkko ja valta eivät kyenneet tukahduttamaan. Naurava ruumis nousee siis hengen ilmaisen kanavaksi. Näinkin naurun tutkimus on

siis aikaansa ja länsimaiseen ajattelun traditioon sidottua. Nykytutkija ei enää voi ottaa ruumiin ja hengen epäsuhtaa tai hierarkiaa annettuna, eikä oikeastaan edes erottaa näitä entisessä mielessä toisistaan.

Muuttuvat naurut eli historian hauskuus

Historiantutkija siis lisäisi mielellään naurututkimuksen kaanoniin kolmen edellä esitellyn lisäksi naurun ajallista ulottuvuutta korostavan suunnan. Kysymys ei ole vain naurun historian tutkimisesta, vaan sen tunnistamisesta, että nauru on lähes universaaleista piirteistään huolimatta erittäin kulttuurisidonnaista ja aikaspesifiä. Asiaa voisi ehkä katsoa tutkimusmielessä kahdesta suunnasta: haluammeko selvittää, mitä nauru menneisyydessä oli, vai haluammeko etsiä sitä, mitä nauru kertoo kulttuuristaan? Osin nämä näkökulmat ovat tietenkin päällekkäisiä, sillä naurun olemukseen kuuluu myös se, mille nauretaan. Historioitsija kysyy mielellään ensi sijassa sitä, mitä merkityksiä menneisyyden nauru kantaa ja mitä se meille tuosta menneisyydestä kertoo.

Nykyiselle historialliselle naurututkimukselle suurimman panoksen on varmasti antanut Mihail Bahtin, joka tutkimukseensa Rabelais'n huumorista sijoitti naurun nimen omaan yhteiskunnalliseen kehykseen.²³ Bahtin puhui torin kielestä, groteskista ruumiillisuudesta ja karnevalistisista rakenteista, jotka kaikki sijoitettiin spesifisti 1500-luvun kulttuurin piiriin. Näin Bahtinia voi pitää naurun kontekstuaalisen ja kommunikatiivisen suuntauksen vahvana tiennäyttäjänä. Kun Bahtinin tulkintojen pohjalta on yleistetty karnevalismin teoriamalli, mennään kuitenkin vaarallisemmille vesille. Bahtin ei Rabelais-kirjassaan väitä, että nauru toimisi aina karnevalistisen mallin mukaisesti tai että naurun yleinen luonne olisi karnevalisointi. Hänelle karnevalismi oli partikulaarista: se liittyi uuden ajan alun kulttuuriin, jossa karnevaalilla oli erityinen spesifi merkityksensä. Tästä huolimatta myös bahtinilaisesta tulkintatavasta on haluttu muokata naurua universaalisti kuvaava malli, joka itse asiassa muistuttaa kovasti huojennusteoriaa.²⁴ Tässä mallissa nauru sijaitisi jäl-

leen hierarkiassa – tällä kertaa marxilaispohjaisessa sellaisessa – jossa alemmat yhteiskuntaluokat nousevat hallitsevaa luokkaa vastaan ja vapauttavat itsensä nostamalla esiin valtakulttuurin groteskit ja absurdit puolet. Vaikka Bahtinin kansannaurussa olikin vapauttamisen vivahde, hän kyllä näki ylösalaisin kääntämisen nojautuvan käännöksen näkyvyyteen: kulttuuriset käännökset naurattivat vain, jos tiedettiin, mikä suhteen käännökset tehtiin.

On ylitulkintaa väittää, että karnevaali olisi ollut Bahtinille vallankumouksen väline tai mekanismi. On ylitulkintaa väittää myöskään, että Bahtin olisi vetänyt yhtäläisyysmerkit käsitteiden karnevaali ja karnevalismi välille. Bahtinin viesti on siis hänen muodikkoitensa myötä trivialisoitunut. Historiallisen naurututkimuksen kannalta kannattaakin olla olettamatta Bahtinin pohjalta karnevalismin tulkintamekanismia, vaan pitäytyä Bahtinin ydinsanomaa, naurun toimintatapaan tietyssä kulttuurisessa tilanteessa. Tämä ei tarkoita, etteikö naurun kykyä näyttää vakavat asiat naurettavana voisi samalla pitää klassisten nauruteorioiden tapaan kaikkea naurua luonnehtivana yleisenä väittämänä. Sen sijaan huomion-arvoista on esimerkiksi Daniel Ménager'n

17. Douglas (1996) 5–6.

18. Frances Gray (1994) *Women and Laughter*, London, 20, 33.

19. Eva Österberg (1995) *Folk förr. Historiska essäer*, Stockholm, 87–88.

20. Mary Douglas (1975) *Implicit Meanings. Essays in Anthropology*, London, 87.

21. Bergson (1994) 44–46.

22. Freud (1983) 86.

23. Mihail Bahtin (1995) *François Rabelais – keskiajan ja renessanssin nauru*, Helsinki.

24. Aivan viimeaikaisista esimerkeistä mainitsen Vesa Kurkelan artikkelin työväeniltamista, jossa kansan mentaliteetiksi konstruoidaan karnevalistinen diskurssi, jonka juurien sitten todetaan Bahtiniin nojautuen olevan myöhäiskeskiajalla. En lainkaan väitä, etteikö karnevalismia voisi pitää tällaisena diskurssina. Kurkela ei kuitenkaan eksplikoi, millä perusteella karnevalismin pitkä linja luodaan. Karnevalismin nimeäminen työväestön diskurssiksi näyttää aivan ongelmattomalta, mutta aikaperspektiivin olettaminen vaatisi mielestäni pidempää perustelua, jottei päädyttäisi universaalioluetuksiin. Vesa Kurkela (2000) 'Työväeniltamat, valistus ja karnevaali', teoksessa Joni Krekola, Kirsti Salmi-Niklander & Johanna Valenius (toim.) *Naurava työläinen, naurettava työläinen. Näkökulmia työväen buumoriin*, Saarijärvi, 14.

voimakkaasti esittämä näkemys, että Bahtin oli väärässä olettaessaan naurun populaarikulttuuriseksi ilmiöksi. Nauru kuului kaikille kulttuurin tasoille. Bahtinin ajatus ei saa mitään tukea myöskään renessanssin nauruteoreetikkojen kirjoituksista – he kun olivat erittäin koulutettua ja lukenutta mutta samalla huvittelunhaluista väkeä. Tietenkin myös Rabelais itse oli kaukana populaarikulttuurisesta hahmosta.²⁵

Historiantutkimuksessa sosiaalinen hierarkia ja sen monet käännökset ovat joka tapauksessa nousseet merkittävimäksi naurun kautta tulkittavaksi aspektiksi. Varsinkin varhaisempia aikoja tulkittaessa naurun takertuminen sosiaaliseen järjestelmään on avannut Suomessakin kiinnostavia kysymyksiä; esimerkeistä käyvät vaikkapa Marko Lambergin ja Kustaa H. J. Vilkinsonin artikkelit keskiajan ja uuden ajan alun naurusta.²⁶ Sekä ylemmyys- että huojennusteorian kannalta on tietenkin mielenkiintoista, että historiantutkimuksen katse on löytänyt menneisyydestä ennen kaikkea alempien naurua ylemmilleen. Kysymys on samasta tendenssistä, jonka voimme huomata niin Bergsonilla, Freudilla kuin Bahtinilakin: nauru on jotakin epämuodollista, energistä ja elinvoimaista, joka hyökkää muodollisen, vakavan ja etablisoituneen kimppuun. Koominen on kontrollin vastustamista.²⁷ Ei kuitenkaan kannata unohtaa, että myös tuo vakava kontrollipyrimys käyttää hyväkseen naurua. Maalaisuudelle, naiseudelle, tyhmyydelle ja lapsellisuudelle on myös osattu nauraa. Nauru ei siis sijaitse sosiaalisessa hierarkiassa mitenkään yksiselitteisellä tavalla.

Nykyisessä historiantutkimuksessa kulttuuri nähdään mieluusti prosessina, ei staatitena tilana. Tällainen kulttuuristen prosessien risteyspaikka tarvitsee aina dialogia ja kitkaa toimiakseen. Nauru sijoittuu näppärästi kulttuurin prosessi-määritelmään: nauru on tällöin yksi niistä mekanismeista, joilla kitka synnytetään ja joilla dialogia käydään. Robert Darnton käyttääkin naurututkimukselle sopivaa metaforaa kulttuurihistorian perustehtävästä: menneisyyden hahmottaminen on ”vitsin ymmärtämistä” (*getting the joke*). Nauru on siis kiinnostavaa juuri siinä

suhteessa, missä se sijoittuu kulttuuriseen merkityksenantoon.²⁸ Nauru on yksi sosiaalisen neuvottelun tapa, eikä vain epätoivottujen käytösmallien kritisointimenetelmä. Nauru ei osoita vain sitä, mitä paheksutaan, vaan myös sitä, mitä arvostetaan tai mistä keskustellaan. Näin nauru antaa tutkijalle mahdollisuuden tarkastella lähietäisyydeltä menneisyyden arvomaailmaa. Asiat, joista kerrotaan vitsejä, ovat asioita, jotka herättävät epävarmuudentunteita: ne pitävät sisällään sosiaalisia jännitteitä, poliittisia pelkoja, tiedollisia ristiriitoja tai muuttuvia arkipäivän arvoja ja normeja. Eva Österberg onkin kiinnostavasti todennut, että itse asiassa naurua herättävät vain ”vakavat” asiat, eivät suinkaan kevyet ja turhanpäiväiset!²⁹

Neuvotteluksi ja dialogiksi ymmärrettynä kulttuurissa nauru voi olla myös sosiaalisen yhteenkuuluvuuden ja samuuden viestittäjä: sen avulla voidaan julistaa jaettu arvoja ja hallita sosiaalisia prosesseja. Esimerkiksi uuden ajan alussa naurua käytettiin varsin tietoisesti yhteiskuntajärjestyksen ylläpitäjänä, sillä sen avulla voitiin vahvistaa toivottuja käyttäytymismuotoja ja leikin varjolla kritisoida poikkeavaa käytöstä. Uuden ajan alun kulttuurissa naurettavana näyttäytyi ennen kaikkea poikkeavuus, josta saatettiin suorastaan rangaista naurattavien häpeäriittien avulla.³⁰

Vaikka erilaisuus on edelleen meidänkin kulttuurissamme naurettavaa, myös liiallinen samankaltaisuus saa meidät herkästi tarttumaan pilkkakirveeseen. Naurun kohde vaihtelee arvojen muuttuessa, naurun avulla voidaan muuttaa arvoja, ja nauru saattaa jopa ennakoida arvojen muutosta. Huumorin ja koomisen paradoksaalisiin puoliin kuuluu se, että ne voivat olla samanaikaisesti äärimmäisen konservatiivisia ja suoranaisten vallankumouksellisia. Tiedämmekö esimerkiksi, mitä rahvaan vallanpitäjistä kertomat kaskut todella merkitsivät suhteessa sosiaalisen hierarkian pysyvyyteen? Kaskuja ei voinut ymmärtää ilman tietoisuutta hierarkiasta ja usein ne myös pönkittivät sitä, mutta kuitenkin ne samalla vihjasivat muista mahdollisuuksista ja loivat ajatuksen muutoksesta ja säännön kyseenalaistamisesta.

Marko Lamberg on aivan oikein todennut, että menneisyyden huumoria tutkiva törmää tavan takaa siihen tosiasiaan, ettei hän ollenkaan tiedä, mille tutkimuskohteessa oikein ollaan nauramassa. Aina nauru ei edes edellytä erityistä syytä.³¹ Niin paljon kuin voimmekin väittää naurun kiinnittyvän vakavien asioiden käsittelyyn, ei tutkijalla ole mitään takeita siitä, että naurulla tai menneisyyden koomisilla teksteillä on ollut mitään syvällistä tarkoitusta. Syvällisyyttä kannattaa silti etsiä. Historiallisen naurututkimuksen perimmäinen pyrkimys on konstruoida koomisen kulttuurinen konteksti, ja se on vakava tehtävä.

Seppo Knuutila on paikantanut huumorin ja koomisen tutkimuksessa kolme keskeistä metodologista ja teoreettista ongelmaa. Ensiksikin tutkijan tulisi saada selville, mitä huumori ja koominen kertovat menneisyyden kulttuurista ja siinä elävistä ihmisistä. Toiseksi koominen on pystyttävä paikallistamaan, tunnistamaan ja merkityksellistämään monissa konteksteissaan. Kolmanneksi tulisi vielä etsiä ja ymmärtää niitä reaktioita, joita huumori ajan ihmisissä herätti.³² Nämä hieman eritasoiset ja tutkimusprosessissa eri kohdissa aktualisoituvat ongelmat tulevat hienosti esiin esimerkiksi Anne Heimón artikkelissa, jossa hän pohtii vuoden 1918 traagisten tapahtumien käsittelyä ”humoristisina kertomuksina”. Huumorilla on monia tehtäviä, ja ne voivat näyttäytyä hämmentävimmillään ja paljastavimmillaan juuri äärimmäisen vakavien tutkimuskysymysten kautta. Heimolla huumori peittää ja paljastaa, suojaa kertojaa, ilmaisee epävarmuutta ja näyttää vakavan huvittavana.³³ Historiantutkijalle Heimón haastattelumateriaaliin perustuva tutkimus esittää ylimääräisen haasteen: kun historioitsija niin usein tutkii aikaa, jonka puhetta ja naurua emme tosiasiaassa voi kuulla, miten löydämme ne paikat, joissa koominen sijaitsee?

Anne Heimón näkökulma johdattaa myös huomaamaan, että historiallekin naurun pitää kertoa muustakin kuin sosiaalisesta hierarkiasta. Koominen sijaitsee niin kerrotussa kuin kertomisen tavassa, niin kertojan ja kuulijan yksilöllisessä mielessä kuin heidän kollektiivisessä merkityksimaailmassaan.

Kulttuurihistorioitsijaa jääkin helposti vaivaamaan, etteivät naurun sosiaali- tai mentaliteettihistorialliset painotukset ole juuri välittäneet sosiaalisen rakenteen ohella muista koomisen sijaintipaikoista. Huumorintutkimuksen aspektologisia malleja hyväksi käyttäen voisimme ehkä hahmottaa, millaisia nämä koomisen paikat voisivat olla. Anton Zijderveld on osoittanut koomisen luonteeksi deviaatiota, normista poikkeamista. Poikkeaminen voisi tapahtua ensiksikin jo mainitun sosiaalisen tai yhteiskunnallisen rakenteen suhteen, mutta myös

25. Ménager (1995) 5–6.

26. Marko Lamberg (1998) 'Arvokkuus, valta ja huumori myöhäiskeskiajan yhteiskunnassa', teoksessa Susanna Niiranen & Marko Lamberg (toim.) *Ihmeiden peili. Keskiajan ihmisen maailmankuva*, Jyväskylä; Kustaa H. J. Vilkkunen (2000) 'Herranperkeleet ja naku-mannit. Säätyläistön ja rahvaan välinen ristiriita suomalaisessa kansanomaisessa huumorissa 1550–1850', teoksessa *Naurava työläinen, naurettava työläinen*, Saarijärvi. Samaa on pyritty myös kansainvälisesti: hollantilaisten historiantutkijoiden kokoama *A Cultural History of Humour* on kiinnostunut nimen omaan sijoittamaan naurun tarkempiin kulttuurisiin ympäristöihinsä länsimaisen historian pitkällä linjalla. Kuten kirjan toimittajat toteavat, koomiset tekstit on paikallistettava ”siihen ryhmään tai kulttuuriin, jossa niitä levitettiin”. Jan Bremmer & Herman Roodenburg (1997) 'Introduction: Humour and History', teoksessa Jan Bremmer & Herman Roodenburg (toim.) *A Cultural History of Humour*, Cambridge, 3.

27. Douglas (1975) 95.

28. Robert Darnton (1984) *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, London, 81–82.

29. Österberg (1995) 75; ks. myös Knuutila (1992) 275.

30. Naurusta koston välineenä uuden ajan alun kulttuurissa ks. esim. Peter Burke (1997) 'Frontiers of the Comic', teoksessa *A Cultural History of Humour*, Cambridge, 62, 65–67; häpeäriiteistä ks. esim. Martin Ingram (1984) Ridings, Rough Music and the "Reformation of Popular Culture", *Past & Present* 105, passim; naurusta sukupuolittavan kontrollin välineenä ks. esim. Natalie Zemon Davis (1975) *Society and Culture in Early Modern France*, Cambridge, 133–142; Elizabeth Foyster (1993) 'A Laughing Matter? Marital Discord and Gender Control in Seventeenth-Century England', *Rural History* 1:4, 6–7.

31. Lamberg (1998) 55–57; ks. myös Philippe Ménard (1990) 'Le rire et le sourire au Moyen Age dans la littérature et dans les arts. Essai de problématique', teoksessa Thérèse Bouché & Hélène Charpentier (toim.) *Le rire au Moyen Age dans la littérature et dans les arts*, Bordeaux, 25–26.

32. Knuutila (1992) 87.

33. Anne Heimo (2000) "Se oli simmost sukkela-aikaa". Mikä ammattilaisia vuodessa 1918 naurattaa?, teoksessa *Naurava työläinen, naurettava työläinen. Näkökulmia työväen huumoriin*, Saarijärvi, 53.

VIIVI JA WAGNER



Viivi ja Wagner: nykyaurun analyysia.

kielen, logiikan tai emootioiden suhteen.³⁴ Samantyyppiseksi merkitysrakenteeksi voisi vielä bahtinilaisittain kohottaa myös inhimilliset fyysiset tekijät, ulkonäön ja ruumiillisuuden. Näiden aspektien kautta voisi nähdäkseni tavoitella naurun ja koomisen paikantamista kokonaisvaltaisemmin kulttuurisessa mielessä, ja toki esim. koomisen sidonnaisuus seksuaalisuuteen on kiinnostanut myös suomalaisia historioitsijoita.³⁵

Naurun olemus on joka tapauksessa kommunikatiivista ja laajasti ajatellen sosiaalista. Myös kulttuuri sinänsä on kommunikatiivista, ja nauru on sen sisällä monella tasolla toimiva erityinen merkitysten havaitsemisen ja vaihdon tapa. Naurua tarkastelemalla voimme rikkoa totunnaisia sosiaalisen elämän hahmottamiseen liittyviä kategorioitamme. Tapaamme ajatella, että työ ja lepo ovat arkea jakavia periaatteita, samoin vakava ja leikki tai yksilö ja kollektiivi. Nauru ei ole vain lepoa ja leikkiä, vaan sillä on kiinteä suhde siihen, mikä nähdään vakavana. Se on myös yksilön ja kollektiivin toisiinsa sitouttamisen tapa. Nauru siis ikään kuin halkaisee tällaiset jaottelut tai kuljettaa merkityksiä niiden välillä. Nauru on kaksikasvoinen ilmaisun ja ymmärtämisen tapa, joka valaisee kohdettaan aina useammasta suunnasta. Edelleen, naurua ei sinänsä voi pitää tunteena, mutta siihen latautuu huomattava määrä erilaisia tunnereaktioita, joita historiantutkimuksen on kiinnostavaa lähestyä. Nauru voi siis avata erilaisen näkökulman kohti arkitodellisuutta. Historiantutkija voisi vääntää tul-

kintansa miekkaa juuri tällaisissa haavoissa, siellä missä menneisyyden kulttuuri avaa näkökulman merkityksen repeämään, monitulkintaisuuteen.

Naurun ilmiöiden paikantaminen on kuitenkin edellä esitetystä huolimatta edelleen kovin hankalaa. Voimme hyvin ajatella, että nauru on säännöstä poikkeamista, mutta entä toisin päin: miten naurusta voi päätellä tuon säännön? Menneisyydessä on ilmiöitä ja kertomuksia, joista tiedämme, että ne ovat herättäneet huvitusta. Historiantutkija uskoo, että huvitus sijoittuu kulttuurikontekstiin – että nauru kertoo meille kontekstista ja konteksti naurusta. Nauru voi kuitenkin liittyä useiden sääntöjen rikkomiseen ja viitata moneen suuntaan. Chris Holcombin tavoin voisi todeta, että ”vitsit varmistavat tehonsa yhdistämällä kokemuksen yhteensopimattomia osa-alueita sopivan sopimattomiksi yhdistelmiksi”. Nauru tekee kaikkensa vastustaakseen merkitysten ja vaikutusten yksilotteisuutta ja selkeyttä, sillä naurun luonteeseen kuuluu monitulkintaisuus ja epävarmuus. Vitsille voi esittää täysin vastakkaisia tulkintoja, jotka kaikki ovat yhtä oikeita.³⁶

Ei ole mitenkään yksinkertaista rekonstruoida tilanteita, joissa naurettiin, olivat nuo tilanteet sitten diskursiivisia tai tapahtumanomaisia. Knuuttilan huomio siitä, että naurun tutkiminen on ennen kaikkea sen paikallistamista, on siis otettava vakavasti. Kun Henri Bergson luonnehtii naurua ”älyjen yhteydeksi”,³⁷ hän osuu myös historiallisen naurututkimuksen ongelman ytimeen: missä

mielessä meidän tutkijanälymme voi olla yhteydessä menneisyyden naurajan älyyn? Samalla kuitenkin huomaamme, että pyrkimys ymmärtää menneisyyden naurua on malliesimerkki hermeneuttisen keskustelun vaatimuksesta: emme voi ymmärtää siitä mitään, ennen kuin antaudumme dialogiin menneisyyden jälkien kanssa ja opimme seuraamaan noissa jäljissä näkyvää tapaa järkeillä. Ilman menneisyyden järkeilytapojen havaitsemista emme voi kuulla menneisyyden naurua.

Jos haluamme naurun kulttuurisen paikan lisäksi tutkia historiallista naurua itseään, meidän on vielä käännettävä katseemme kontekstista takaisin kohti naurua. Nauru ei ainoastaan valaise ympäristöään, vaan on myös itsessään arvokas tutkimuksen kohde. Monesti historiantutkijat ovat peräytyneet naurun kaksinaisen luonteen – historiasidonnaisuuden ja universaalisuuden – edessä ja päätyneet tarkastelemaan sitä, mistä nauru kertoo. On helpompaa tutkia sitä, jonka tiedämme muuttuneen kuin etsiä jonkin sellaisen luonnetta, jonka muutos on epävarmaa. Emme silti voi tyytyä vain etsimään naurua määritteleviä ja sääteleviä kulttuurisia mekanismeja, vaan on pysähdyttävä myös miettimään, miten ja miksi nauru itse on menneisyydessä ollut olemassa. Yksinkertaisimmillaan tämä voi tarkoittaa esimerkiksi nauramisen tapoja: onko ehkä äänekäs naurunhohotus ollut varhaisempina aikoina sallitumpaa ja hillitty hymyily myöhemmin korkeammassa kurssissa? Myös alussa esittämäni kysymys huumorintajun käsitteellistämistä koskee naurun muuttuvaa ymmärtämistä. Ehkä tunnetuin esimerkki menneen naurun merkityksellistämistä ja siihen aina liittyvistä ohittamattomista vaikeuksista on Robert Darntonin tulkinta pariisilaisten oppipoikien kissankidutuksesta, joka kertoo olennaisia asioita 1700-luvun naurun emotionaalisista latauksista ja aggression merkityksestä nauramisessa. Darntonin useaan suuntaan avautuva tulkinta paljastaa mainiosti, miten monisyisestä ja -tulkintaisesta ilmiöstä naurussa on kysymys.³⁸

Emme siis saa unohtaa naurun sisäisiä lainalaisuuksia: ylempien ja alemman suh-

detta, karnevalistista nurinpäin kääntämistä, yllättävyyttä, odottamattomuutta ja ambivalenssia sekä naurun vapauttavaa vaikutelmaa. Historiantutkimuksessa on järkevää käyttää klassisia nauruteorioita valaisemaan naurun yleistä luonnetta, mutta tarvitsemme lisäksi toisesta suunnasta ilmiötä läpileikkaavaa ajallisuuteen huomionsa kiinnittävää katsetta. Naurun kommunikatiivisen luonteen tunnustaminen on ensisijaisen tärkeää etsittäessä historiantutkimukselle luonteenomaista tapaa lähestyä naurua. Nauru on aina neuvottelua ja sopimusten artikulointia ihmisten ja ilmiöiden välillä. Nauru myös sijaitsee aina kulttuurisessa, historiallisesti spesifissä kontekstissaan, joka tuo oman ulottuvuutensa naurun tarkasteluun. Nauru ei ole muuttumatonta.

Tuntuu ehkä houkuttelevalta yhtyä Bergsonin viehättävään päätelmään, että nauru on lepoa ajattelemisen työstä, joka päiväiseen arkeenkin kuuluvasta keskeytymättömän älyllisen valppauden ponnistuksesta. Bergsonille nauru oli tahdon epähuomiota ja älyn hetkittäistä laiskuutta, elämän väsymyksen vaatimaa lepoa.³⁹ Emme kuitenkaan enää voi tyytyä tällaiseen tulkintaan. Päinvastoin, nauru on nimen omaan ajattelua. Se on kuitenkin sellainen ajattelun muoto, jonka olennainen ainesosa on leikki. Nauru ei ole vain lepoa ja laiskuutta vaan myös ponnistusta, ymmärrystä ja tulkintaa. Kuten Eva Österberg on kirjoittanut, nauru on kulttuurista ilmaisua ja ladattu täyteen merkitystä.⁴⁰ Kysymykseksi kuitenkin jää, mitä ihmeen merkitystä! Siksi naurua on syytä tarkastella historiantutkimuksen näkökulmasta. ■

34. Anton C. Zijderveld (1983) 'The Sociology of Humour and Laughter', *Current Sociology* 31:3, 6–10; ks. myös Knuutila (1992) 114.

35. Ks. esim. Kustaa H. J. Vilkkunen (2000) 'Herotes oli koira: humoristinen puhe rikoksena', teoksessa Olli Matikainen (toim.) *Rikos historiassa*, Jyväskylä, 252.

36. Chris Holcomb (2000) "A man in a painted garment": The social function of jesting in Elizabethan rhetoric and courtesy manuals, *Humour* 13:4, 430–431.

37. Bergson (1994) 10–11.

38. Darnton (1984) 101.

39. Bergson (1994) 151–152.

40. Österberg (1995) 75. Lopuksi kiitos kommenteilta Marjo Kaartiselälle.