

ALEXANDRA BERGHOLM

Mielen tilat keskiajan Irlannissa – näkökulmia marginaalisuuden maantieteeseen

Alexandra Bergholm tarkastelee varhaislantilaisten lakitekstien ja narratiivisten lähteiden välittämää kuvaa mielisairauteen liittyvistä käsityksistä ja käytänteistä. Aineisto käsittää muinais- ja keski-iirin kielellä kirjoitettuja tekstejä, jotka on kielellisin perustein ajoitettu noin vuosien 700 ja 1200 välille. Analyysin lähtökohtana on näkemys, että mielisairauden ymmärtäminen marginaalisena ilmiönä keskiajan sosiohistoriallisessa kontekstissa vaatii monitahoista lähestymistapaa, jossa rajanvetoja, eristämistä ja vuorovaikutusta voidaan teoretisoida sekä sosiaalisesta että maantieteellisestä näkökulmasta käsin.

■ Käsitys ”pimeästä keskiajasta” on pitkään leimannut myös psykiatrian historiaa.¹ Viime vuosikymmeninä usean eri alan tutkijat ovat kuitenkin aiheellisesti alkaneet kritisoida näkemystä, jonka mukaan mielisairauteen liittyneet käsitykset olisivat vuosisatojen ajan kuuluneet lähes poikkeuksetta taikauskon tai teologian osa-alueeksi. Kri-

tiin voidaan nähdä ilmentävän laajempaa psykiatrian historiankirjoituksen uudelleenarviointia, jossa aikaisempaa tutkimusta leimanneita ennakkokäsityksiä on pyritty murttamaan lähestymällä ilmiötä kokonaisvaltaisemmasta sosiohistoriallisesta viitekehyksestä käsin.²

Yhtenä tärkeimmistä suunnannäyttäjistä tässä uudelleenarvioinnissa on epäilemättä ollut Michel Foucault’n vuonna 1961 julkaissama hulluuden historiaa käsittelevä tutkimus *Folie et Déraison*, jossa Foucault tarkasteli mielisairauden käsitteen rakentumista ja historiallista muutosta erilaisten käytäntöjen, instituutioiden ja sosiaalisten suhteiden tasolla.³ Foucault’n teoksen keskeisiä kysymyksiä ovat, miten ja miksi tiettyjä ilmiöitä on eri aikakausina määritelty, analysoitu ja hoidettu ”mielisairautena”. Foucault liitti hulluuden historiallisen määrittymisen osaksi monitahoista rajanvetojen ja poissulkemisen tematiikkaa, jonka myötä kulttuurinen tila nousi etualalle mielisairauden ymmärtämisessä. Tilan merkityksen korostuminen heijastuu maantieteellisestä näkökulmasta ennen kaikkea niihin käytänteisiin, joilla mielisairaiksi luokitellut yksilöt on pyritty eristämään muusta yhteisöstä. Mielisairauden käsitteellistä rakentumista määrittävää rajanvetoa mielisairauden ja terveyden välillä on siten mahdollista purkaa keskittymällä esimerkiksi siihen, minkälainen suhde mielisairaiksi luokitelluilla yksilöillä on ympäristöönsä ja muuhun yhteisöön.⁴

1. Gregory Zilboorg (1931) ‘The Dark Ages of Psychiatric History’, *Journal of Mental and Nervous Disease* 74, 629–630. Zilboorgin näkemys ”pimeän keskiajan” demonologiasta on esiintynyt vallitsevana tulkintamallina useissa psykiatrian historiaa käsittelevissä teoksissa aina 1990-luvulle asti. Uudemmassa tutkimuksessa käsitystä ovat kritisoineet mm. Stephen Harper (2003) *Insanity, Individuals, and Society in Late-Medieval English Literature*, Lewiston: The Edwin Mellen Press, 3–4, 36–37; sekä Chris Philo (1997) ‘The “Chaotic Spaces” of Medieval Madness: Thoughts on the English and Welsh Experience’, teoksessa Mikulaš Teich, Roy Potter & Bo Gustafsson (toim.) *Nature and Society in Historical Context*, Cambridge: Cambridge University Press, 51–54. Ks. myös George Rosen (1968) *Madness in Society. Chapters in the Historical Sociology of Mental Illness*, Chicago: The University of Chicago Press.

2. Psykiatrian historiankirjoituksen yleisistä linjoista ks. esimerkiksi Andrew Scull (1991) ‘Psychiatry and its Historians’, *History of Psychiatry* 2, 239–250.

3. Käytössäni on ollut teoksen englanninkielinen käännös Michel Foucault (2006) *History of Madness*, London: Routledge. Foucault’n merkityksestä maantieteellisessä tutkimuksessa ks. Stuart Elden & Jeremy W. Crampton (2007) *Space, Knowledge and Power: Foucault and Geography*, Aldershot: Ashgate Publishing Ltd.

4. Maantieteellistä näkökulmaa on hyödynnetty erityisesti mielisairaaloitten ja parantoloiden tutkimuksessa. Ks. esim. A. Jamie Saris (1996) ‘Mad Kings, Proper Houses and an Asylum in Rural Ireland’, *American Anthropologist* 98, 539–554; Chris Philo (1995) ‘Journey to Asylum: A Medical–Geographical Idea in Historical Context’, *Journal of Historical Geography* 21, 148–168. Hyvän yleiskatsauksen tutkimuskenttään antavat esimerkiksi Chris Philo & John Pickstone (2009) ‘Un-

Tämän artikkelin tavoitteena on tarkastella, miten maantieteellinen lähestymistapa voi edesauttaa mielisairauden ymmärtämistä ensisijaisesti yhteisön elinympäristöön liittyvien sosiaalisten ja maantieteellisten rajojen kautta. Kysymyksenasettelu suhteuttaa marginaalisuudesta nousevia teemoja varhaisirlantilaiseen lähdemateriaaliin ja tarkastelee mielisairautta osana lähdeaineiston laajempaa sosiohistoriallista kontekstia. Täältä osin artikkeli liittyy keskusteluun, jota on käyty siitä, miten mielen sairaudet ymmärrettiin etenkin keskiajan Englannissa ja Walesissa. Varhaisirlantilainen aineisto tarjoaa aihepiiriin näkökulman, jonka kiinnostavimmat vertailukohdat nousevat muinaisriinkielisten lakitekstien lisäksi erityisesti kertomusperinteessä toistuvasti esiintyvistä hulluustematiikasta.⁵

Käytän termejä ”hulluus” ja ”mielisairaus” yleisinä kattokäsitteinä, jotka voivat viitata hyvin erilaisiin mielen terveyshäiriöihin tai psykiatriin sairauksiin. Tarkoituksena ei siten ole määritellä lähdeaineistossa esiintyviä mielisairausten kuvauksia modernin lääketieteellisen diagnostiikan mukaisesti, vaan kiinnittää ensisijaisesti huomiota lähteiden historiallisesta kontekstista nouseviin luokitteluihin. Stephen Harper on omassa myöhäiskeskiajan englantilaista kirjallisuutta koskevassa tutkimuksessaan todennut, että keskiaikaisten aineistojen tulkinta nykypäivän kliinisen psykiatrian linssin läpi usein sivuuttaa lähteiden alkuperäisen ympäristön sekä yksinkertaistaa eri teksteissä esiintyvien käsitysten ja asenteiden moninaisuutta.⁶ Myös varhaisirlantilaisissa teksteissä esiintyvät mielen sairauksien ilmenebismuotoja koskevat luokittelut osoittavat, että käsitteiden määrittely modernein termein on useimmiten mahdotonta eikä rajanvetoa eri kategorioiden välillä voi yksiselitteisesti tehdä.⁷

Varhaisirlantilaisen lähdeaineiston terminologia

Muinaisriinkielisistä lakiteksteistä sekä niiden myöhemmistä selityksistä ja kommentaareista saatava informaatio valottaa ennen kaikkea yhteisön veloitteita mielisairaiden hoitoa koskevissa kysymyksissä sekä mie-

lisairauksiksi luokiteltujen yksilöiden asemaa ja oikeuksia lain edessä. Noin 700-luvulle ajoitetussa lakitekstissä, joka kantaa nimeä *Bretha Crólige*, pääasiallisena huomionkohteena korvausjärjestelmää käsiteltäessä on henkilö, joka oli saanut fyysisiä vammoja laittomasti tapahtuneen vahingoittamisen kautta. Lain mukaan tällaisen potilaan hoito oli pääsääntöisesti vamman aiheuttajan vastuulla. Vahingon aiheuttajan velvollisuuksiin kuului myös korvata vammautumisesta aiheutuneet menetykset joko rahallisesti tai esimerkiksi tarjoamalla työpanostaan potilaan suvulle. Vamman tuottaja oli lisäksi velvollinen järjestämään potilaalle ja hänen seurueelleen asianmukaisen majoituksen toipumisen ajaksi.⁸

*Bretha Crólige*ssa kuitenkin mainitaan, että ”seniilit vanhukset” (*ombnach esconn*) ja ”sukupuolielämältään estottomat” (*si-rechtach tuile*), samoin kuin ”häiriintyneet”, ”jälkeenjääneet”, ”mielisairaot” ja ”järjettömät” (*mer, drúth, dásachtach, econn*) hoidettiin perhepiirissä ja he olivat siten lähiomaisten vastuulla. Näistä kolme viimeistä lukeutuvat myös ”vähä-älyisten” (*docuinn*) ohella niiden yksilöiden joukkoon, joiden pääsy loukkaantunutta potilasta hoitavaan talouteen oli lain mukaan kielletty, sillä toipilaalle piti taata rauhallinen ympäristö.⁹

promising Configurations: Towards Local Historical Geographies of Psychiatry’, *Health and Place* 15, 649–656; Chris Philo & Deborah S. Metzel (2005) ‘Introduction to the Theme Section on Geographies of Intellectual Disability: “Outside the Participatory Mainstream”?’ *Health and Place* 11, 77–85; Chris Philo (1996) ‘Staying In? Invited Comments on “Coming Out: Exposing Social Theory in Medical Geography”’, *Health and Place* 2, 35–40; sekä Deborah C. Park, John P. Radford & Michael H. Vickers (1998) ‘Disability Studies in Human Geography’, *Progress in Human Geography* 22, 208–233.

5. Keskiajan Englannin ja Walesin esimerkeistä ks. Philo (1997).

6. Harper (2003) 22–25.

7. Clarke (1975) 54. Esimerkkinä varhaisirlantilaisen lähdeaineiston etnopsykiatrisesta luennasta ks. Nancy Scheper-Hughes (2001) *Saints, Scholars and Schizophrenics. Mental Illness in Rural Ireland*, Berkeley: University of California Press. Kertomusperinteen psyykoanalyttistä tulkintaa edustaa Brendan McMahon (2002) ‘Madness in Ancient Ireland’, *British Journal of Psychotherapy* 18, 367–380.

8. D.A. Binchy (1938) ‘Bretha Crólige’, *Ériu* 12, 1–77; Fergus Kelly (2001) ‘Medicine and Early Irish Law’, *Irish Journal of Medical Science* 170, 73–76.

9. Binchy (1938) 11, 13, 49.

Voidaan olettaa, että tällaisten erityisryhmien asettaminen normaalin käytännön ulkopuolelle oli yhteisön kannalta tarkoituksenmukaista, sillä vahingon aiheuttajaa ei voitu velvoittaa ottamaan vastuulleen yksilöä, jonka käytös saattoi olla ennalta arvaamaton. Toisaalta huomionarvoista tässä yhteydessä on se, että nimettyihin ryhmiin lukeutuvia yksilöitä ei kuitenkaan täysin marginalisoitu, vaan heidän oikeutensa saada asianmukaista hoitoa oli laissa lähtökohteisesti tunnustettu.

Myös muut lakitekstit tukevat käsitystä siitä, että erilaisista mielen sairauksista kärsineiden yksilöiden asemaa yhteisön jäsenenä pyrittiin suojelemaan ottamalla huomioon muun muassa heidän kykynsä hoitaa omaisuuttaan tai huolehtia jälkeläisistään.¹⁰ Täten esimerkiksi avioliittoa käsittelevässä lakitekstissä *Cáin Lánamna* todetaan, että ne, jotka sallivat liiton solmimisen kahden mieleltään häiriintyneen henkilön välillä, olivat täydessä vastuussa liitossa syntyvistä lapsista, sillä henkisesti jälkeenyneet eivät kyenneet solmimaan päteviä sopimuksia. Mielisairautta voitiin pitää myös pätevänä avioeron perusteena.¹¹

Lakiteksteissä esiintyvät luokittelut mielen sairauksien eri ilmenemismuotojen välillä perustuvat ennen kaikkea siihen, missä määrin yksilön voitiin katsoa olevan kykenevä toimimaan sosiaalisessa ympäristössään. Tästä syystä lähteet eivät tarjoa juurikaan tietoa sairauksien syihin ja hoitomuotoihin liittyvistä käsityksistä, vaikkakin voidaan yleisesti todeta, etteivät esimerkiksi keskiajalle tyypillisinä pidetyt noituuden tai demonologiaan perustuvat selitysmallit nouse aineistossa erityisesti esiin. Tosin joitain viitteitä tämänkaltaiseen tulkintamalliin on nähtävissä esimerkiksi *Bretha Cróligen* myöhemmissä selityksissä ja kommentaareissa. Ne erottavat Jumalan armon suojeleuksessa olevan henkilön (*drúth*) niin ihmisistä, jotka ovat ilman Jumalan armoa (*mer*), kuin niistä, joiden sairaus on aiheutettu maagisin keinoin (*dásachtach*).¹²

Thomas Owen Clancy on esittänyt, että varhaisirlantilaisissa lähteissä esiintyvä terminologia voitaisiin jakaa väljästi kolmeen ryhmään sen mukaan, minkälaiseen mielen

sairauteen liittyvään poikkeavuuteen niillä yleisesti ottaen viitataan. Täten ensimmäiseen ryhmään kuuluisivat esimerkiksi narrit, jotka ottavat hullun roolin viihdyttääkseen kanssaihmiensä, mutta eivät varsinaisesti kärsi mielen sairaudesta patologisessa mielessä, kun taas toiseen ryhmään lukeutuisivat mieleltään häiriintyneet tai henkisesti kehitykseltään jälkeenyneet yksilöt, jotka yleisesti ottaen katsottiin harmittomiksi yhteisön jäseniksi. Kolmanteen ryhmään kuuluvien kohdalla voitaisiin Clancyn mukaan puhua ”paranoidista skitsofreniasta”, jonka aiheuttaman ympäristölle vaarallisen väkivaltaisen käytöksen mahdollisuus oli luvalta tarvittaessa minimoida sitomalla mielisairaudesta kärsivä henkilö aloilleen tai eristämällä hänet muusta yhteisöstä.¹³

Erottelu ylikuonnollisten pahojen voimien aiheuttaman sairauden, syntymästään asti jälkeenyneiden sekä ammatillisessa tarkoituksessa vähä-älyistä esittävien henkilöiden välillä on yleinen myös muissa keskiajan aineistoissa eikä siten koske yksinomaan varhaisirlantilaista kulttuuria. Mielen sairauksien eri ilmenemismuotoihin liittyvät toistuvat käsitteet sekä varhaisirlantilaisissa lakiteksteissä että narratiivisissa aineistoissa viittaavat kuitenkin suhteellisen yhtenäisiin käsityksiin pikemmin kuin toisistaan poikkeaviin selitysmalleihin. Tässä suhteessa

10. Vrt. Harper (2003) 33, 63–64; Judith S. Neaman (1975) *Suggestion of the Devil: The Origins of Madness*, New York: Anchor Books, 67–110.

11. Donnchadh Ó Corráin (2002) 'Early Medieval Law, c. 700–1200', teoksessa Angela Bourke et al. (toim.) *The Field Day Anthology of Irish Writing IV*, Cork: University of Cork Press, 6–44; Clarke (1975) 34.

12. Binchy (1938) 59. Ks. myös Joseph Robins (1986) *Fools and Mad. A History of the Insane in Ireland*, Dublin: The Institute of Public Administration, 5–9; Clarke (1975) 30–35; Scheper–Hughes (2001) 152; Harper (2003) 14. Uskomus, että *dásachtach*in tilan syynä oli druidien loitsuilla kirottu heinä- tai olkitukko (*dlai fulla*), esiintyy lakiteksteissä toistuvasti ja säilyi joidenkin lähteiden mukaan osana irlantilaista kansanperinnettä vielä pitkälle uudelle ajalle.

13. Thomas Owen Clancy (1991) *Saint and Fool. The Image and Function of Cummine Fota and Comgán Mac Da Cherdá in Early Irish Literature*. Unpublished PhD thesis, University of Edinburgh, 9–10; Rosen (1968) 121–136; Clarke (1975) 56–61. Vertauskohtana varhaisirlantilaisen lakiaineiston tarjoamalle informaatiolle ks. myös esim. David Roffe & Christine Roffe (1995) 'Looking Back: Madness and Care in the Community: A Medieval Perspective', *BMJ* 311, 1708–1712.

terminologia itsessään ei näytä korostavan juridisen ja kirjallisen tradition selkeää rajanvetoa.¹⁴

Hulluustematiikka kelttiläisessä villimiesperinteessä

Maantieteellisen kysymyksenasettelun kannalta kiinnostavin näkökulma mielisairauteen liitettyihin käsityksiin ja käytänteisiin avautuu varhaisirlantilaisen kertomusperinteen kautta. Siinä marginaalisuus kytkeytyy toistuvasti osaksi kertomusten hulluustematiikkaa. Hulluksi tuleminen esiintyy varhaisirlantilaisessa kirjallisuudessa sekä ohimenevänä laajemman tapahtumaketjun episodina että kokonaisen kertomuksen keskeisenä juoniaihelmana. Järjen menettämisen syiden ja seurausten kuvaukset noudattavat varhaisirlantilaisessa perinteessä hyvin samankaltaisia malleja, ja kuvaustapojen yhdenmukaisuus onkin saanut tutkijat katsomaan, ettei kertomuksia tulisi lähtökohtaisesti tulkita todellisen mielisairaudesta tai psykoosin kuvauksina.¹⁵

Yhteisön ulkopuolisen tilan merkitys hulluustematiikan yhteydessä korostuu erityisesti nk. kelttiläisessä villimiesperinteessä, jonka tunnetuin varhaisirlantilainen esimerkki on 1100-luvulle ajoitettu teksti *Buille Shuibhne* ('Suibhnen hulluus'). Kertomuksessa päähenkilö Suibhne menettää pyhimyksen kirouksen myötä järkensä taistelussa ja muuttuu soturikuninkaasta eläimenkaltaiseksi, karva- tai höyhenpeitteen omaavaksi villimieheksi (iiriksi *geilt*), joka vaeltaa levottomasti ympäri Irlantia kaihtaen muiden ihmisten seura ja elää puiden latvoissa syöden luonnon antimia. Hulluksi tulemisen seurauksena Suibhne saa yliluonnollisen runoilun ja ennalta näkemisen kyvyn, ja hän kuvailee runoissaan toistuvasti ympäröivän luonnon kauneutta sekä valittaa kurjaa kohtaloaan. Ohimenevistä järjen palautumisen jaksoista huolimatta Suibhne ei koskaan saavuta entistä statustaan takaisin, mutta ennen kuolemaansa hän ystävyystyy toisen pyhimyksen kanssa, joka kirjoittaa muistiin *geiltin* seikkailut ja täten varmistaa kertomuksen säilymisen.¹⁶

Suibhnen kaltaista metsässä asuvaa villimiestä on tutkimuskirjallisuudessa pidetty

eräänlaisena varhaisirlantilaisen kertomusperinteen hullun arkkityyppinä.¹⁷ Villimiehen tilasta käytetty termi *geltacht* ei esiinny omana kategorianaan lakiteksteissä, mutta voi muissa lähteissä merkitä kontekstistaan riippuen myös yleisemmin harmitonta vähämielistä, pelkuriä tai henkilöä, joka on taistelussa kokemansa mielenjärkytyksen takia paennut taistelutilanteesta. *Buille Shuibhnessa* kertomuksen päähenkilöstä käytetty epiteetti *Geilt* kattaa kaikki nämä sanan eri merkitykset.

Suibhne Geiltiä lähes identtisesti vastaavat villimies-hahmot tavataan myös Skotlannista (Lailoken) ja Walesista (Myrddin Wylt, Merlin). Vaikka näillä alueilla esiintyvien kertomusten yhteiset piirteet ovat saaneet tutkijat puhumaan kelttiläisestä villimiesperinteestä, historiallisesti katsoen kyseessä on traditio, jonka juuret ulottuvat Babyloniaan ja Intiaan asti, ja joka tavataan myös sekä antiikin lähteissä että juutalais-kristillisessä traditiossa. Metsässä tai erämaassa elävän villimiehen hahmoa voidaan perustellusti pitää eräänlaisena ”myyttisenä universaalina”,¹⁸ joka on historian kuluessa saanut aineksia myös eri alueiden omasta kulttuurista ja esikristillisestä mytologiasta.¹⁹

14. Harper (2003) 11–15 toteaa, että käsitteellinen epäselvyys termien *madness*, *folly* ja *idiocy* välillä on johtanut merkittäviin väärinkäsityksiin keskiaikaista hulluutta käsittelevässä tutkimuksessa. Harperin oman määritelmän mukaan *madness* viittaa yksinomaan väliaikaiseen maniaan tai melankoliaan, joka on esimerkiksi teologien ja kirjallisten tekstien ensisijaisena huomion kohteena, kun taas *idiocy* liittyy erityisesti lakiteksteissä esiintyvään synnynnäiseen tilaan. Varhaisirlantilaisessa aineistossa vastaava jaottelu ei kuitenkaan ole yhtä yksiselitteinen.

15. Hulluustematiikkaan liittyviä toistuvia motiiveja sekä niiden merkitystä varhaisirlantilaisen kulttuurin kontekstissa on käsitelty Pádraig Ó Riain (1972) 'A Study of the Irish Legend of the Wild Man', *Éigse* 14, 179–206.

16. J.G. O'Keefe (1913) *Buille Shuibhne, or The Frenzy of Suibhne, Being the Adventures of Suibhne Geilt*. London: Irish Texts Society. Irish Texts Society vol. XII. Myöhemmissä viitteissä lyhenteen BS yhteydessä esiintyvät numerot viittaavat O'Keefeen editiossa käytettyyn kappaleiden numerointiin.

17. Ks. esim. Angela Partridge (1980) 'Wild Men and Wailing Women', *Éigse* 18, 25.

18. Neil Thomas (2001) 'The Celtic Wild Man Tradition and Geoffrey of Monmouth's Vita Merlini: Madness or Contemptus Mundi?', *Arburiana* 10, 29.

19. Roger Bartra (1994) *Wild Men in the Looking Glass. The Mythic Origins of the European Otherness*, Ann

Richard Bernheimerin mukaan *homo sylvaticus* tai *homo agrestis* vakiintui keskiajan ikonografiassa ja mytologiassa tunnistettavaksi hahmoksi, johon liitetyt käsitykset olivat pääosin negatiivisia. Villimiehen alennustilan katsottiin johtuvan sellaisten kykyjen puuttumisesta, jotka tekevät ihmisestä inhimillisen. Älyllisen kapasiteetin vajavaisuuteen liittyi keskeisesti myös kyvyttömyys kommunikoida puhumalla sekä tietämättömyys Jumalan olemassaolosta. Villimiestä ei välttämättä pidetty tuomittuna alhaiseen asemaansa, vaan villiys pyrittiin selittämään pikemminkin psykologisesti ja sosiologisesti: ihmisen lankeaminen kyseiseen tilaan aiheutui väliaikaisesti ulkoisista tekijöistä, mutta yksilö oli myös mahdollista palauttaa takaisin yhteisön jäseneksi. Hulluudella oli keskiajalla siten myös moraalisia merkityksiä: järjen menettäminen toimi yhtäältä synnin ja Jumalan rangaistuksen vertauskuvana, toisaalta koettelemusten kautta saavutettavan pelastuksen symbolina. Tämä hulluuden ja villiuden moraalinen ulottuvuus voidaan jäljittää juutalais-kristillisen traditioon, jossa sama käsitys kulttuuristen rajojen ulkopuolelle jäävästä tilasta pimeyden ja paratiisin paikkana esiintyy esimerkiksi Raamatussa sekä luostarilaitoksen asketismin ideaalissa.²⁰

Suibhne Geiltin, Lailokenin, Myrddinin ja Merlinin kertomuksissa toistuvat useat villimiesten kuvauksissa vakiintuneet elementit, mutta samanaikaisesti ne myös jakavat motiiveja, joita ei muilta alueilta tavata samassa kontekstissa. Kertomusten juonen selkeä yhdenmukaisuus viittaa läheiseen

yhteyteen ja lainautumiseen eri alueiden traditioiden välillä, mutta yhteneväisyydet eivät kuitenkaan selitä sitä, miksi juuri tietyt elementit ovat mukautuneet niin keskeiseksi osaksi kelttiläisessä kulttuuripiirissä kehittyntä villimiesperinnettä tai mikä niiden merkitys on tässä kulttuurisessa ympäristössä mahdollisesti ollut.²¹

Yhtenä kelttiläisen villimiesperinteen olennaisimmista yhteisistä tekijöistä on pidetty sitä, että järjen menettämisen seurauksia ei kuvata kertomuksissa täydellisen eristäytymisen ja ulkopuolisuuden näkökulmasta. Kertomuksissa etualalle nouseva ihmisen ja eläimen, järjen ja hulluuden sekä kulttuurin ja kesyttämättömän luonnon välinen vastakkainasettelu liittyy kelttiläiset villimiehet osaksi yleismaailmallista myyttisen toiseuden symboliikkaa, mutta villimiehen suhde sekä sosiaaliseen että maantieteelliseen ympäristöönsä myös kyseenalaistaa villiuden tai hulluuden ymmärtämisen yksinomaan negatiivisesti. Hulluus määrittyy pikemminkin välitilaksi, joka mahdollistaa kategoristen rajojen ylittämisen eri tavoin. Tämänkaltaisina rajahahmoina keskiaikaisessa kulttuurissa voidaan yleisemmin nähdä hullujen ja narrien lisäksi myös esimerkiksi lainsuojattomat henkipatot tai pyövelit.²²

Arbor: The University of Michigan Press, 79; Richard Bernheimer (1952) *Wild Men in the Middle Ages. A Study in Art, Sentiment and Demonology*, Cambridge: Harvard University Press, 3.

20. Bernheimer (1952) 8–12; Bartra (1994) 43–48; Hayden White (1972) 'The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea', teoksessa E. Dudley & M.E. Novak (toim.) *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 3–38. Järjen menettämisen moraalista ulottuvuudesta keskiajan kirjallisuudessa ks. erityisesti Penelope B. R. Doob (1974) *Nebuchadnezzar's Children: Conventions of Madness in Middle English Literature*, New Haven: Yale University Press.

21. Kelttiläisen villimiesperinteen piirteistä ja historiallisesta kehityksestä ks. Kenneth Jackson (1940) 'The Motive of the Threefold Death in the Story of Suibhne Geilt', teoksessa John Ryan (toim.) *Féil-sgríbhinn Eóin mbic Néill: Essays and Studies Presented to Professor Eoin MacNeill*, Dublin: Four Courts Press, 535–550; A.O.H. Jarman (1978) 'Early Stages in the Development of the Merlin Legend', teoksessa Rachel Bromwich ja R.B. Jones (toim.) *Astudiaethau ar yr Hengerdd*, Cardiff: University of Wales Press, 335–348.

22. Bernheimer (1952) 8–12; Philo (1997) 59. Marginaalisuudesta *Buille Shuibhnessa* ks. tarkemmin Alexandra Bergholm (2008) 'Betwixt and Between: Theorising Liminality and Sacredness in *Buille Shuibhne*', teoksessa K. Ritari ja A. Bergholm (toim.) *Approaches to Religion and Mythology in Celtic Studies*, Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 243–263. Narreihin ja pyöveleihin liittyvistä käsityksistä ks. Anu Korhonen (1999) *Fellows of Infinite Jest: The Fool in Renaissance England*. Turku: Turun yliopisto; Hannele Klemetilä (2003) *The Executioner in Late Medieval French Culture*, Turku: Turun yliopisto.

Buile Shuibhne ja marginaalisuuden maantiede

Aikaisemmassa tutkimustraditiossa vallalla ollut käsitys, ettei *Buile Shuibhne*a tulisi tulkita todellisen psykiatrisen mielisairauden kuvauksena, on saanut tutkijat lähestymään kertomuksen merkitystä vuoroin historiallisesta, esikristillisestä ja kristillisestä viitekehyksestä käsin.²³ Näiden lähestymistapojen ansioista huolimatta viime vuosina on kuitenkin myös esitetty, että pitäytymisen allegoristen tulkintojen tarjoamissa selitysmalleissa voi merkitä tekstin merkitysisällön liiallista yksinkertaistamista. Tältä pohjalta esimerkiksi Francesco Benozzo ja A. Jamie Saris ovat pyrkineet avaamaan Suibhnen *geltachtin* ymmärtämiseen uutta näkökulmaa, jonka kautta järjen menettämisestä aiheutuvaa sosiaalisen identiteetin murentumista ja uudelleenrakentumista on mahdollista tarkastella ennen kaikkea suhteessa kulttuuriseen elinympäristöön.²⁴

Buile Shuibhnen yksityiskohtainen kuvaus hetkestä, jolloin Suibhne menettää taistelussa järkensä, liittyy Suibhnen kokeiman pelon fyysiset oireet paniikinomaiseen tarpeeseen paeta uhkaavaksi koetusta tilanteesta:

Hän katsoi ylös, jolloin myllerrys, pimeys, raivo, huimaus, vimma, pako, epävarmuus, levottomuus ja rauhattomuus täyttivät hänen mielensä, samoin kuin inho jokaista paikkaa kohtaan, jossa hänellä oli tapana olla, ja kaipuu jokaiseen paikkaan, jossa hän ei ollut käynyt. Hänen sormensa jäykistyivät, hänen sydämensä löi kiivaasti, hänen aistinsa eivät toimineet, hänen näkönsä vääristyi, hänen aseensa putosivat hänen käsistään, ja siten Pyhän Rónáinin kirouksen johdosta hän lensi paikalta kuin lintu, hulluuden ja järjettömyyden vallassa (BS §11).²⁵

Kokonaisvaltaisena kokemuksena *geltacht* saa Suibhnen menettämään kykynsä toimia rationaalisesti, mutta myös samanaikaisesti erottaa hänet statuksestaan kuninkaana ja asettaa hänet yhteisön ulkopuolelle sekä sosiaalisesti että fyysisesti. Taistelusta paenneena henkipattona Suibhne ei enää ki-

rouksen jälkeen ”kuulu minnekään”, vaan on tuomittu viettämään elämänsä yhteisön elinpiirin ulkopuolella tai sen raja-alueilla. Asuttamattomien alueiden ja villin luonnon keskeisyys *geiltin* elinpiirinä korostuu läpi kertomuksen, jossa levoton vaeltaminen ympäri Irlantia muodostuu yhdeksi Suibhnen *geltachtin* keskeisimmistä piirteistä:

Hän ei pysähtynyt silmittömällä matkallaan kunnes Irlannissa ei ollut enää yhtäkään tasankoa, ei peltoa, ei vuorta, ei tiheikköä, ei suota, ei kukkulaa, ei notkoa, ei tiheää suojaista metsää, jossa hän ei olisi sinä päivänä käynyt, kunnes hän saapui Glenn Earcainin Ros Bearaighiin, ja asettui laaksossa kasvavan marjakuusen oksistoon (BS §12).

Kuten Benozzo on todennut, vaikka siirtymät jaksottavat kertomuksen juonellista etenemistä, Suibhnen liikkeissä ei ole tunnistettavissa sisäistä rakenteellista logiikkaa, joka perustuisi suunnitelmalliseen siirtymiseen määränpäästä toiseen.²⁶ Jatkuvaan liikkeellä olemiseen liittyvä ”irralisuus” jäsentää Suibhnen liikehdintää tavalla, joka ei paikannu maantieteellisesti yhden keskuksen ympärille. Tässä suhteessa Suibhnen kokemus eroaa Benozzon mukaan olennaisesti muiden kelttiläisten alueiden perinteestä, jossa villimiehen elinpiiri hahmottuu ennen kaikkea keskuksen ja reuna-alueiden vastakkainasettelun kautta.²⁷

23. Olen analysoinut *Buile Shuibhnen* tutkimushistoriaa sekä erityisesti kertomuksen erilaisia allegorisia tulkintoja yksityiskohtaisemmin väitöskirjassani *The Sainly Madman: A Study of the Scholarly Reception History of Buile Shuibhne* (Helsingin yliopisto, 2009).

24. Ks. erityisesti Francesco Benozzo (2004) *Landscape Perception in Early Celtic Literature*, Aberystwyth: Celtic Studies Publications, 19–54; sekä Saris (1996) 541–542. Philon (1997) tulkinta maantieteellisen ja kulttuurisen tilan merkityksestä Geoffrey of Monmouthin teoksessa *Vita Merlini* rinnastuu myös tältä osin *Buile Shuibhnen* tarjoamaan esimerkkiin.

25. Olen käyttänyt käännöksessä keski-irinkielisen alkuperäistekstin rinnalla O’Keeffen englanninkielistä versiota. Tekstin tyyli perustuu pitkälti luettelomaiseen toistoon, jonka olen mahdollisuuksien mukaan pyrkinyt säilyttämään.

26. Benozzo (2004) 20–22.

27. Benozzo (2004) 31.

Buile Shuibhnessa esiintyvä paikannimistö piirtää *geiltin* päämäärättömät siirtymät Irlannin kartalle liittäen villimiehen elinympäristöön kuuluvat asumattomat alueetkin osaksi kulttuurista maisemaa. Täten jatkuvan liikkeellä olemisen aiheuttama irrallisuus, joka ikään kuin tekee Suibhnesta ulkopuolisen omassa elinpiirissään, samanaikaisesti myös korostaa *geiltin* kiinnittymistä siihen kulttuuriseen ympäristöön, josta hänet on näennäisesti eristetty:

Sen yön hän oli Ros Comainissa ja lähti seuraavana aamuna hurmaavalle Sliabh Aughtylle, sieltä pehmeälle, kauniille Sliabh Misille, sieltä korkeahuippuiselle Sliabh Bloomille, sieltä Inis Murraylle. Kuusi viikkoa hän viipyi Donnán of Eigin luolassa, ja meni sitten Carrick Alastairille, jonne hän asettui vielä kuudeksi viikoksi. (BS §44).

Vastaavankaltainen rajanvetojen häilyvyys on nähtävissä myös vuorovaikutuksessa *geiltin* ja yhteisön jäsenten välillä: vaikka *geltacht* erottaa Suibhnen aiemmasta sosiaalisesta statuksestaan, hänen marginaalisuutensa myös mahdollistaa jatkuvan kanssakäymisen yhteisön jäsenten kanssa. Kertomuksessa tämän kanssakäymisen arvokkaimmaksi tulokseksi muodostuu *geiltin* ystävyystyminen pyhimys Molingin kanssa. Pyhä Moling ei yritä saada Suibhnea asettumaan aloilleen, mutta pyytää häntä palaamaan matkoiltaan luostariinsa joka ilta, jotta voisi kirjoittaa *geiltin* seikkailut ja runot muistiin. Molingin kautta Suibhnen kokemukselle annettu kulttuurinen merkitys määrittyy siten lopulta ennen kaikkea positiivisesti, korostaen samanaikaisesti sekä *geiltin* ulkopuolisuuden että sosiaalisen vuorovaikutuksen merkitystä.

Glen Bolcáin ja Gleann na nGealt, "hullujen laakso"

Sosiaalisen kanssakäymisen näkökulmasta on kiinnostavaa todeta, että ulkopuolisuudesta huolimatta Suibhne ei ole tilanteessaan yksin. Kertomuksen edetessä Suibhne toistuvasti kohtaa matkoillaan muita kaltaisiaan, jotka *geiltin* tavoin elävät asuttamattomilla seuduilla eristyksissä muusta yhtei-

söstä. Levottoman vaeltamisensa aikana Suibhne palaa useamman kerran tiettyyn laaksoon, jota kertomuksessa kutsutaan nimellä Glen Bolcáin. Kertomuksen mukaan kaikki Irlannin mielisairaat hakeutuivat samaan paikkaan, "kun heidän vuotensa hulluna on tullut täyteen",²⁸ ja tulijoita oli jopa niin runsain joukoin, että parhaiden ruokatarpeiden ja makuupaikkojen jakamisesta oli ajoittain kiistaa. Glen Bolcáinin kuvaus *Buile Shuibhnessa* korostaa laaksoa ennen kaikkea kauniina ja rauhallisena ympäristönä, jonka luonnonantimet tarjosivat mielisairaille paitsi ravintoa myös turvapaikan:

Sillä tällainen on Glen Bolcáin: se avautuu kaikkiin ilmansuuntiin, sen metsä on hyvin kaunis ja miellyttävä, siellä on puhdaspien-tareisia viileitä lähteitä ja hiekkaisia, kirkasvetisiä puroja, ja vihreät vesikrassit ja ojatädykkeet kasvavat runsaina niiden reunoilla. Runsaat ovat myös sen hierakat ja ketunleivät, sen *lus-bian* ja *biorragan*, sen marjat ja villit valkosipulit, sen *melle* ja *miodhbhun*, sen oratuomenmarjat ja ruskeat tammenterhot (BS § 17).²⁹

Kuvauksen yksityiskohdat ovat saaneet jotkut tutkijat esittämään, että laaksoa olisi mahdollista pitää eräänlaisena mielisairaiden parantolan kaltaisena paikkana, jonka kasvillisuuteen on saatettu myös liittää parantavia ominaisuuksia.³⁰ Tulkinta saa tukea siitä, että uskomus tämänkaltaisen laakson olemassaolosta on ollut osa irlantilaista kansanperinnettä viime vuosisadoille asti. Esimerkiksi vuonna 1750 eräs Kerryn kreivikunnan paikallishistorian kirjoittaja mainitsee Glannagaltin nimellä tunnetun laakson, "jonne hämmentyneet ja mielisairaat

28. Tämän ilmaisun merkitys ei ole täysin selvä. Hulluuden keston on katsottu viittaavan esimerkiksi siihen, että *geltachtin* liittyvä yhteisön ulkopuolisuus olisi nähtävissä jonkinlaisena rangaistuksena tai katumusharjoituksena; tästä tulkinnasta ks. yleisemmin Bergholm (2009) 144–148.

29. Osa tekstissä esiintyvistä kasvien nimistä on tänä päivänä tuntemattomia, eikä niitä tästä syystä pysty kääntämään.

30. Ks. esim. Susan Shaw Sailer (1997) 'Leaps, Curses and Flight: Suibne Geilt and the Roots of Early Irish Culture', *Études celtiques* 33, 196–197.

ihmiset yleensä hakeutuvat, [ja] missä jotkut ovat alastomia, eräät kuuroja, eräät mykkiä, hyvin karvaisia, ankean ja sääliittävän näköisiä”, lisäksi itsekin tavanneensa yhden tällaisen henkilön vain seitsemän vuotta aiemmin.³¹ Vielä vuonna 1920 P. W. Joyce kuvasi paikkaa Irlannin sosiaalishistoriaa käsittelevässä teoksessaan mainiten erityisesti vesikrassin ja parantavien lähteiden merkityksen mielen sairauksien hoidossa:

Kerryssä on laakso nimeltään Glannagalt, ”hullujen laakso” (iiriksi *gleann-na-ngealt*), jonne kaikkien hullujen uskotaan löytävän tiensä, mistäpäin Irlantia tahansa, jos heidän annetaan kulkea vapaasti. Kun he ovat eläneet laakson rauhassa jonkin aikaa, juoneet vettä ”hullujen lähteestä” (Tobernagalt), ja syöneet vesikrassia, joka kasvaa pienen puron varrella, nämä vaeltavat raukat saavat järkensä takaisin.³²

Glen Bolcáinin maantieteellinen sijainti ei määrity *Buile Shuibhnnessa* yksiselitteisesti, mutta tutkijoiden käsityksen mukaan Glen Bolcáin ja Glannagalt ovat yksi ja sama paikka, jonka nimi on vasta noin 1400-luvulle tultaessa vakiintunut nykyisessä muodossaan.³³ Vaikka *Buile Shuibhnen* perusteella ei yritettäisikään vetää pitkälle vietyjä johtopäätöksiä kuvauksen historiallisesta totuusarvosta, Glen Bolcáinia koskevan perinteen jatkuvuus keskiajalta lähtien valottaa mielisairauteen liitettyjä uskomuksia näkökulmasta, jossa kulttuurisen tilan ajatus nousee erityisen keskeiseksi. Myös Joycen myöhäinen maininta on tässä yhteydessä oleellinen, sillä se tukee muissa lähteissä toistuvaa tietoa, että mielisairaudesta kärsivät henkilöt hakeutuvat laaksoon oma-aloitteisesti. Tämä näyttäisi viittaavan siihen, että Glenn Bolcáinin tai Glannagaltin merkitys irlantilaisessa uskomusperinteessä liittyi ennen kaikkea paikan terapeuttisina pidettyihin ominaisuuksiin, eikä niinkään pyrkimykseen eristää sairastunut yhteisöstään.

Hulluus, toiseus ja kulttuurinen tila

Hulluus ei ole käsitteenä staattinen, vaan sen merkitys kulttuurisena kategoriana pe-

rustuu yhteisön jaettuun sosiaaliseen merkitysjärjestelmään. Määrittäessään rajanve-toja sen suhteen, mitä yhteisössä pidetään normaalina ja hyväksyttynä, hulluuden käsite ei siten viittaa tiettyyn asiaan, paikkaan tai tilaan, vaan pikemminkin rakentaa suhdetta eletyn todellisuuden ja jonkin ongelmalliseksi koetun ilmiön välillä.³⁴

Psykiatrian historiankirjoituksessa on yleisesti lähestytty keskiaikaa erityisesti antiikin perinnön sekä teologisen ja lääketieteellisen ajattelun kehityksen kautta. Toisena keskeisenä huomion kohteena on ollut myöhäiskeskiajalla tapahtunut murros, joka merkitsi hoitolaitosten perustamisen myötä tapahtunutta institutionaalistumista sekä sosiaalisen eristämisen käytänteiden vakiintumista.³⁵ Tässä artikkelissa käsitellyt varhaisirlantilaiset lähdeaineistot avaavat aihepiiriä toisenlaisesta näkökulmasta. Siinä missä lakitekstit keskittyvät erittelemään mielen sairauksia yhteisön jäsenten aseman ja velvollisuuksien kannalta, kertomusperinteen hulluustematiikka liittyy hulluuden keskeisesti osaksi villiyyden symboliikkaa. Kelttiläisen villimiesperinteen Suibhne Geilt edeltää osaltaan Chrétien de Troyesin Yvainin sekä arturiaanisen perinteen Tristramin ja Lancelotin kaltaisia ritarikirjallisuuden sankareita, mutta erot *Buile Shuibhnnessa* kuvatun *geltachtin* ja myöhempien traditioiden melankolisen hulluuden välillä ovat kuitenkin selviä.³⁶ *Buile Shuibhnnessa* korostuva kulttuurin ulkopuolisen tilan merkitys esittää villimiehen marginaalisuuden positiivisten ja negatiivisten elementtien yhtensulautumisena, joka paitsi asettaa hänet osaksi määrittelemätöntä toiseutta myös

31. Friar O'Sullivan (1900) 'Ancient History of the Kingdom of Kerry: Chapter II Continued', *Journal of the Cork Historical and Archaeological Society* 6, 96–103.

32. P. W. Joyce (1920) *A Social History of Ancient Ireland*, vol. 1, Dublin: M.H. Gill & Son Ltd., 227.

33. Gearóid Mac Eoin (1962) 'Gleann Bolcáin agus Gleann na nGealt', *Béaloides* 30, 105–120. Ks. myös James Stewart (1985) 'Gleann na nGealt: A Twelfth-Century Latin Account', *Celtica* 17, 105–111.

34. White (1972) 4–5; Bernheimer (1952) 20.

35. Ks. esim. Roy Porter (2002) *Madness. A Brief History*, Oxford: Oxford University Press.

36. Näistä ja muista myöhemmän keskiajan kirjallisuuden villimieshahmoista ks. lisää Harper (2003).

mahdollistaa dialogisen suhteen muun yhteisön kanssa.

Varhaisirlantilaisen lähdemateriaalin välittämä kuva mielen sairauksiin liitetystä käsityksestä tukee muiden tutkijoiden aikaisemmin esittämää näkemystä siitä, että irtautuminen kauan vallinneesta ”pimeän keskiajan” stereotypiasta vaatii monitahoisempaa lähestymistapaa kuin mitä psykiatrian historiankirjoituksessa on perinteisesti

käytetty. Maantieteellisen näkökulman kautta hulluus voidaan nähdä paitsi mielen tilana, myös fyysisen ja maantieteellisen tilan elementteihin liitetynä ominaisuutena. Hulluuden määrittämiseen liittyvät eristämisen ja vuorovaikutuksen käytännöt on siten mahdollista asettaa osaksi laajempaa historiallista prosessia, jonka puitteissa kulttuurisen tilan rajat ovat jatkuvan muutoksen ja uudelleenmäärittelyn alaisina. ■