

**Thanatos**

ISSN 2242-6280, vol. 5 2/2016

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

[https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2016/12/kallionsivu\\_idealisoitu.pdf](https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2016/12/kallionsivu_idealisoitu.pdf)**Idealisoitu ja idealisoimaton kuolema: Moderni kuolemasuhde uushistoristin silmin****Mikko Kallionsivu**

Tampereen yliopisto

Modernin länsimaisen kuolemasuhteen syvintä olemusta on vaikea tavoittaa. Voidaan oikeutetusti kysyä, onko mitään erityistä modernia kuolemasuhdetta oikeastaan olemassakaan? Ja kuinka kauas menneisyyteen tällainen moderni kuolemasuhde voidaan ulottaa? Tarjoan tässä esseessä yhden lavean näkökulman aiheeseen. Esitän, että tapamme hahmottaa omaa kuolemasuhdettamme on osa noin puolen vuosituhannen mittaista kehityskulkua, jossa tietty ylikorostunut itsereflektiivisyys näyttelee tärkeää osaa. Tämä kehityskulku on tehnyt kuoleman kohtaamisesta erityisen vaikeaa, koska olemme paljolti kyvyttömiä ylittämään omaa individualistista näkökulmaamme, ja toisaalta koska yksilön kuolemalla ei nähdä itsessään sellaista arvoa, kuin mitä sillä oli esimodernissa kulttuurissa. Nämä individualismiin liittyvät erityispiirteet tekevät moderneista minuuksista erityisen hauraita olemassaolon henkilökohtaisen päättymisen edessä.

Kyseessä on niin sanottua postmodernia historiankäsitystä edustava kirjallisuus- ja kulttuurihistoriallinen kannanotto. Me ”modernit”, mitä se sitten kulloinkin tarkoittaa, olemme erityisen avuttomia kuoleman idealisoimien edessä. Siinä missä esimoderni eurooppalainen ajattelu oli altis idealisoimaan kuoleman, meille moderneille se on yksilötasolla entistä vaikeampaa. Tämä ei johdu pelkästään maallistumiskehityksestä, vaan syvennästä tai laajemmasta modernin toimintalogiikasta. Kuolema elämän osa-alueena on siirtynyt marginaaliin. Myös sosiologi Norbert Elias on esittänyt hieman vastaavia ajatuksia (Elias 1985). Elias on tapakulttuurin kehitystä koskevassa tutkimuksessaan todennut, aikaamme leimaa kuolevien yksinäisyys. Hänen näkemyksensä niin kutsutusta sivilisointiprosessista liittyvät kuitenkin enemmän tapakulttuuriin ja kehosuhteen kehittymiseen. Kehollisuudesta muistuttavat asiat on siivottu aste asteelta pois julkisen piiristä ja tämä on eristänyt elävät kuolevista. Itse jäsenmän muutoksen postmodernin jälkistrukturalistisen filosofin Jacques Derridan (1930–2004) tapaan ennen kaikkea vaihtosuhteiden kautta. Esimoderni ihminen osasi käydä kauppaa kuoleman kanssa tavoilla, jotka ovat muuttuneet meille mahdottomiksi (Derrida 1996). Kuolevien yksinäisyys johtuu myös siitä, ettei kuolemalla ole meille sellaista symbolista arvoa kuin aiemmin.

Inhimillisessä todellisuudessa yhteisöllinen arki ei kulje ainoastaan taloudellisten, vaan myös symbolisten vaihtojen kautta. Aiempaan verraten meillä ei ole toimivaa, kattavaa vaihtosuhdetta, jonka avulla yksilön kuolema jäsenyyksiä idealisoimien kautta mielekkääksi uhriksi. Toki tähän on sääntöjä vahvistavia poikkeuksiakin. Esimerkiksi isänmaallinen uhrikuolema sodassa on tilanne, jossa yksilön kuolema merkityksellistyy äärimmäisen arvokkaaksi uhriksi kansallismielisen diskurssin

vaihtojärjestelmän kautta. Asioiden normaalitilassa arkinen kuolema on tavallaan arvoton ja yksilön oman hallinnan ulkopuolella. Toisin sanoen yksilökuoleman idealisointi, erityistilanteita lukuun ottamatta, on meille järjestäen vaikeaa tai jopa mahdotonta.

Modernilla aikakaudella tarkoitan sitä laajaa historiallista kaarta, joka alkaa noin 1500-luvun alkupuolen tai 1400-luvun loppupuolen tietämillä ja jatkuu nykyaikaan saakka. Suomen kielessä puhutaan yleensä uudesta ajasta. Omalle käsittelytavalleni parempi on nimenomaan linkittää tämä puolen vuosituhannen mittainen laaja ajanjakso anglisminkin uhalla käsitteeseen ”moderni”. Terminähän moderni ei viittaa vain uuteen, vaan myös laajemmin itsereflektiivisyyteen ja dynaamisuuteen. Se viittaa nopeisiin (ja usein hallitsemattomiinkin) muutoksiin. Se viittaa tiettyyn suhdanneherkkyyteen ja reagointialttiuteen. Ja omalla laillaan se viittaa myös näennäiseen solipsismiin ja sitoutumattomaan levottomuuteen. Moderni ihminen, etenkin yksilönä, on käytännön pakosta valmis nopeisiin muutoksiin. Nykyhetken Suomi on hyvä esimerkki siitä, millaista on elää modernissa, suhdanneherkässä maailmassa. Kun vertaa tätä esimodernin feodaalisen Euroopan jäykän hierarkkisiin, maatalousvaltaisiin ja ankaran muutosvastaisiin järjestelmiin, saa nopeasti kuvan siitä, mitä moderni on niin hyvässä kuin pahassa. Kummassakin järjestelmässä on omat, toisistaan voimakkaasti toisistaan poikkeavat kipupisteensä ja luontevat yksilöllisen olemassaolon tavat. Kuolemista myöten.

### Moderni aika ja modernin projekti, modernin kuolemasuhde

Yksi englantilaisen renessanssiteatterin kärkinimistä, Christopher Marlowe (1564–1593) tavoitti näytelmissään jotain hyvin olennaista modernin kokemuksesta. Sattumoisin myös yksi hänen suosituimmista näytelmistään kuvasi kuolemista, huonon esimerkin käänteisen ideaalin kautta. Näytelmän päähenkilön tuskaisen lopun ohella mielenkiintoinen on myös fiktiivinen elämänpolku, joka johtaa viimeiseen hetkeen. Kuvatessaan sielunsa paholaiselle myyneen Faustuksen levotonta matkustamista pitkin poikin kuvitteellista Eurooppaa hän itse asiassa kommentoi kokemansa uudenlaisen maailman pelottavaa lumoa. Arviolta 1500-luvun viimeisellä vuosikymmenellä kirjoitetussa *Doctor Faustus* -näytelmässä tämä uusi dynaamisuus, maailman lumo, on esillä etenkin näytelmän alkupuolella. Se liittyy nimellisesti Faustuksen hankkimisiin taitoihin taikuuden saralla:

O, what a world of profit and delight,  
Of power, of honour, of omnipotence  
Is promised to the studious artisan!  
All things that move between the quiet poles  
Shall be at my command. [...]  
(I. näytös, rivit 55–59.)

”Oi, millainen tuottojen ja riemun maailma, / vallan, kunnian ja kaikkivoipaisuuden tyysija / odottaa opinhaluista käsityöläistä. / Kaikki mikä maapallon hiljaisten napojen välillä liikkuu / tulee tottelemaan minun käskyjäni.” Tarjolla on aivan uudenlaista valtaa, toimintamahdollisuuksia ja olemisen tapoja – ainakin näennäisesti. Uuden näköalan aiheuttama tunnetila ei näytelmässä ole kuitenkaan ole kuin pintapuolisesti positiivinen. Ansioton nousu maailmankuuluksi taikuuden ja illuusoiden ammattilaiseksi paholaisen kanssa tehdyn sopimuksen kautta paiskaa päähenkilön lopulta alimpaan mahdolliseen paikkaan, helvettiin. Marlowe hyödyntää näytelmässä esimodernin ja modernin yksilökuvan välistä ristiriitaa, joka askarrutti voimakkaasti ihmisten mieliä kyseisenä aikana, modernin maailman rakentumisen varhaisvaiheissa. Samalla kun *Doctor Faustus* esittää aiheesta tahallisen ambivalentin luennan, se ottaa kantaa myös yhä keskeisemmäksi nousevaan kysymykseen kuoleman ja yksilön välisestä suhteesta.

Kuoleman kulttuurihistorioitsija Clare Gittings on todennut, että vaikka individualismia pidetäänkin länsimaaisessa ajattelussa helposti kyseenalaistamattomana lähtöoletuksena, kulttuurisen varioimmin näkökulmasta se on pikemminkin vähemmistön asemassa. Itse asiassa pääasiallinen osa maapallon väestöstä elää edelleen toisenlaisten arvojen ja periaatteiden mukaisesti ja pitää tällaista itsekeskeistä kokemis- ja ajattelutapaa naurettavana, jopa uhkaavana. Vastaavasti keskiaikainen ihminen olisi pitänyt nykyarvoja hämmäntävinä ja itselleen vieraina, ja mahdollisesti jopa vastenmielisinä. (Gittings 1984, 10.) Toisin kuin 2000-luvun alun länsimaaisille ihmisille, esimoderni maailma oli Marlowen yleisölle vielä läheinen. Näkemys yhteisön ylivoimasta ja auktoriteetista yksilöön nähden itse asiassa vastasi hyvin pitkälti monen omaa maailmankuvaa, joskin kilpaileva malli lienee ollut ainakin Marlowen huvitushaluiselle, urbaanille yleisölle hyvin tuttu.

Suutarin poika Marlowe itse kuului siihen juurettomaan nousukaluokkaan, jolle yliopistokoulutus poliittisesti ja uskonnollisesti myrskyisinä aikana ei taannut turvattua asemaa osana esimerkiksi uskonnollista valtajärjestelmää. Canterburysta lähtöisin oleva köyhä näytelmäkirjailija opiskeli Cambridgessa stipendin turvin ja näyttää ryhtyneen tämän jälkeen niinkin vaihteleviin toimiin kuin kääntäjän uralle, runoilijaksi, näytelmäkirjailijaksi, mutta myös väärentäjäksi ja vakoojan töihin. Marlowe kuului siihen korkeasti koulutettuun, mutta sosiaalisten lähtökohtiensa vuoksi yliopistovirkoihin pääosin kelpaamattomaan joukkoon, joka oli tuomittu kiertämään Elisabetin aikaista yhteiskuntaa työtöilaisuudesta toiseen, etsien rahoitusta. Hän joutui hyödyntämään erityistaitojaan ja älykkyytään hyvinkin notkeasti, toimien jonkinlaisena ajalleen tyypillisenä intellektuaalisena helppoheikkinä. (Vrt. Riggs, 2004.)

Monet modernin leimalliset tyylipiirteet, kuten itsereflektiivisyys, itsensä kauppaaminen ja korostunut sosiaalinen kierto, voidaankin jäljittää länsimaissa kauas menneisyyteen. Marlowen tuotanto on vain yksi esimerkki monista. Uutta aikaa tai modernia periodia määriteltäessä mikään tietty vuosi tai yksittäinen tapahtuma – saati ihmiskohtalo – ei ole kokonaiskuvan hahmottamisen kannalta välttämättä tärkeää. Usein jonkinlaiseksi kattavaksi, suuntaa antavaksi vedenjakajaksi keskiajan ja uuden ajan alun välillä toki esitetään vaikkapa Kristoffer Kolumbuksen ensimmäinen löytöretki (1492). Vaihtoehtoisesti 1500-luvun mittaan etenkin länsi- ja pohjoiseurooppalaista kulttuuria mullistanut, keskiaikaisen katolisen kirkon uudistamispainetta alkunsa saanut reformaatio voidaan nähdä rajapyyksi modernin ja esimodernin välillä. Laajemminkin muutokset ihmisen mielenmaisemassa, tieteessä, rahoitusjärjestelmissä, kaupankäynnissä, hallintojärjestelmissä, sosiaalisen kierron mekaniikassa ja yksilön minäsuhteessa voidaan luetella modernin syntytekijöiksi. Edelleen, taide ja kirjallisuus sekä heijastelevat että muotoilevat näitä muutoksia ja siten koko kehityskulku on luettavissa myös taide- ja kirjallisuushistoriallisesti.

Kyse on prosesseista, joilla ei ole tiettyä tarkkaa päivämäärää tai kestoa. Modernisaatio ei myöskään ole vielä saapunut päätepisteeseensä, sillä se ei ole mikään vääjäämätön, maailmassa vaikuttava ja luonnonvoimia muistuttava voima. Pikemminkin kyseessä on monia suurin piirtein samansuuntaisia kehityskulkuja ymmärrettäväksi tekevä tutkimuksellinen abstraktio. Myös esimoderniksi leimattavia käytänteistä elää rinnan uudemman aineksen kanssa. Esimerkiksi jo se, että tapaluterilainen vie pyhäinpäivänä kynttilän edesmenneen omaisensa haudalle, sisältää muistumia kuolleiden kanssa kommunikoinnin pitkstä historiasta, katolisen pyhimyskultin ja suomalaisenkin tuonpuoleisen maantiedettä muokanneen kiihastuliopin muistoa myöten. Kukaan meistä ei ole ”läpimodernisoitunut” – mitä se sitten tarkoittaisikaan. Vastaavasti leimallisesti moderni kuolemasuhde ei synny yhdessä yössä, vaan on pikemminkin seurausta laajemmista muutoksista eurooppalaisten yhteiskuntien rakenteessa.

Silti juuri varhaismoderni näyttää vahvasti aikakaudelta, jolloin sosiaaliset, kulttuuriset ja poliittiset muutokset sekä olivat erityisen nopeita että ne *koettiin* erityisen nopeiksi. Kyse on todellisesta, laajavaikutteisesta murroksesta. Modernisaatio ei koskenut ainoastaan sitä, miten talous ja moderni, keskittynyt eurooppalainen valtiokoneisto karistivat vaiheittain yltään

hajanaisen, perinteille ja jäykän hierarkkisille sosiaalisille muodoille rakentuneen, maatalousvaltaisen feodaalijärjestelmän. Se ei myöskään koskenut ainoastaan sitä, miten tieteellisten löydösten ja tutkimusmatkojen sekä etenkin jälkimmäiseen liittyen kolonialismin esiinmarssi mullisti ihmisten maailmankuvaa ja laajensi maallista horisonttia. Myös se, miten uudenlaiset uskonnollisuuden muodot kiinnittivät ihmistä yhä tiukemmin tämänpuoleiseen, ovat erottamaton osa kehitystä. Ne nimittäin sallivat yhä keskeisemmän osan inhimillisen merkityksenannon kokonaisuudesta sijoittua maallisen maailman toimiiin ja pyrkimyksiin. Erityisesti protestanttisuuden monet muodot alkoivat korostaa, että yksilö saattoi noudattaa Jumalan tahdon mukaista elämää toimimalla ennen kaikkea maallisen sfäärissä, maallisten päämäärien hyväksi. Tällaisessa katsannossa esimerkiksi kiirastulen kaltainen oppi, joka painotti yksilön elävää kuolemasuhdetta, nähtiin vanhanaikaisena tai jopa haitallisena. Arki, ja arjessa menestyminen, muuttui pyhäksi vastakohtaan aiemmalle luostarilaitosta idealisoivalle hengelliselle kulttuurille, jossa hengellisesti menestyneimmiltä odotettiin maallisesta elämästä vetäytymistä ja maailmalta kuolemista.

*Ars moriendi* (lat. kuolemisen taito) oli aikoinaan kulttuurisesti keskeinen, kuoleman kohtaamista hyvin konkreettisesti jäsentänyt ja alun perin rituaalinen kristillinen kuolemisen taito tai -oppi. Tämän myöhäiskeskiajalta peräisin olevan kuolemisen taito esiintyi myös kirjallisen genrenä. Tutkimuksellisesti erityisen paljastavia ovat anglikaanisen piispan Jeremy Taylorin (1613–1667) teokset *The Rules and Exercises of Holy Living* (1650) ja etenkin *The Rules and Exercises of Holy Dying* (1651). Toisin kuin aiemmin, nyt hengellinen katse suuntautuu kuolinvuoteella ja ylipäättäänkin kuoleman ajatuksen äärellä kohti, ei kuolemaa. Kuolemaa ei toki tuosta vain työnnetty syrjään. Silti sen luonne muuttui tietyllä tapaa tyytelymmäksi. Esimerkiksi teologi Martti Luther (1483–1546) vastusti voimakkaasti ylilyöntejä suremisen yhteydessä ja tahtoi palauttaa kuolemaan liitetyt käytännöt tiukasti raamatullisiin lähtökohtiin (vrt. Leroux 2007). Modernisoidessaan kirkkoa hän tuli sekä aloittaneeksi protestanttisen reformaation että osallistui keskiaikaisen kuolemakäsityksen purkamiseen.

Mikä tärkeintä, protestanttinen reformaatio kielsi uuden ajan alussa kiirastuliopin todellisuuden monissa osin Alppien pohjoispuolista Eurooppaa. Näin se etäännytti voimakkaasti kuolleiden ja elävien maailmaa toisistaan. Se, miten kuolemaa jäsennettiin, jäsenyi suorastaan spatiaalisena metaforana. Keskiajalla kuoleman maantiede oli ihmisille pelottava asia, mutta samalla kuitenkin tuttu, läheinen – ja vuorovaikutteinen. Kuolleiden uskottiin osallistuvan elävien elämään ja heillä oli oma aktiivinen elämänsä. Toisaalta elävät saattoivat vaikuttaa kuolleiden kohtaloon tuonpuoleisessa messuun ja rukouksin. Reformaatio kuitenkin etäännytti kuolleet elävistä monella tapaa. Symbolinen yhteys katkesi ja kuolleiden maailma muuttui paljolti näkymättömäksi. Tämä oli hyvin traumaattista. Uudet protestanttisuuden muodot purkivat perinteiset, usein varsin terapeutitset käsitykset vauhdilla, johon aikalaiset eivät yksinkertaisesti ehtineet sopeutua.

Kuten kirjallisuudentutkija Stephen Greenblatt on osoittanut (2001), esimerkiksi William Shakespearen (1564–1616) *Hamlet* (kirjoitettu n. 1599–1602) operoi paljolti juuri niillä peloilla, jotka liittyivät kiirastuliopin kieltämiseen. Kun tuonpuoleisuuden topografia on laitettu kokonaan uusiksi, ei näytelmän nimihenkilö osaa enää suhtautua rakentavasti sen enempää elämään kuin kuolemaankaan. Hamletin eksistentiaalisen kauhun ja päättämättömyyden riivaamassa hahmossa kiteytyy uudenlainen kuolemanpelko, jonka protestanttisten doktriinien virallistaminen aiheutti. Juuri tämä epävarmuus kiehtoi aikalaisyleisöä, ja mestarillinen näytelmäkirjailija tiesi sen hyvin – ja hyödynsi tätä äkisti syntynyttä ahdistusta mestarillisesti. Shakespearea pidetäänkin uushistoristisessa lähestymistavassa malliesimerkkinä modernista, kirjallisuusinstituution sisällä operoivasta kauppaneimestä. Avainsana tässä yhteydessä on herkkävainuisuus ja tarkkasilmäisyys sille, mikä myy. Tämä siksi, että etenkin markkinatalouden logiikan läpäisemällä uudella ajalla onnistunut viestintä tai oikeastaan onnistunut kaupanteko kulttuurin markkinoilla vaatii laajemman kulloisenkin ympäristön syvällistä

ymmärtämistä. Shakespeare tiesi, mikä puhutteli hänen aikalaisiaan - tähän perustui hänen menestyksensä näytelmäkirjailijana ja teatterituottajana. Samat seikat tekevät hänestä myös oivallisen tutkimuskohteen kadotettuja menneisyyden kokemuksellisia todellisuuksia rekonstruoitaessa.

### Postmoderni osana modernia

Modernin projektin on uskottu irrottavan meidät luonnon ylivallasta ja ihmisen osaan väistämättä sisältyvistä rajoitteista. Jo varhaismoderni eurooppalainen kirjallisuus käsitteli aihetta varovaisesti. 1700-luvun ydinvuosikymmenille sijoittuneesta valistusajasta lähtien tämä lupaus on myös ilmaistu ääneen (yli)optimistisin äänenpainoin. Kyseessä on täsmälleen päinvastainen visio kuin aiempi, kuoleman hyvin konkreettisesti idealisoiva esimoderni kristillispohjainen maailmanselitysmalli. Valistuksen mukaan järjen ja tieteen avulla ihminen saavuttaa tavallaan jumalalliset mittasuhteet ja yhteiskunnallisen kehityksen myötä inhimillinen potentiaali vapautuu lopullisesti kaikenlaisista rajoitteista.

Viimeistään viime aikoina tämä näkemys on kyseenalaistunut voimakkaasti - puhutaan esimerkiksi sosiologi Ulrich Beckin lanseeraamalla termillä riskiyhteiskunnista (ks. esim. Beck, Giddens & Lash, 1995). Tämä tarkoittaa sellaista modernin yhteiskunnan kehitysvaihetta, jossa sosiaaliset, poliittiset ja taloudelliset riskit karkaavat kasvavalla vauhdilla teollisen yhteiskunnan seuranta- ja turvainstituutioiden otteesta. Sanottu koskee laajempien kokonaisuuksien ohella myös yksilön elämänhallintaa, yksilön elämäprojektia. Edelleen, niin sanottu kulttuurinen käänne eli postmodernin filosofian ja maailmankatsomuksen murtautuminen esiin viime vuosikymmenien yhteiskuntatieteellisessä ja humanistisessa keskustelussa voidaan tulkita osaksi jonkinlaista laajaa, epämääräistä riskiyhteiskuntatietoisuutta - intuitiivista ymmärrystä siitä, ettei kaikki ehkä olekaan hallinnassamme, päinvastoin. Postmoderni itseymmärryksen välineenä heijastelee juuri kasvavaa epäuskoa koko projektiin. Purkaessaan vallitsevia "varmuuksia" postmoderni historiankäsitys edelleen osaltaan kyseenalaistaa sellaisen suuren kertomuksen mahdollisuuden, jossa olemme irtautumassa kuoleman ylivallasta ylipäättään. Modernin projekti on kyvytön idealisoimaan kuolemaa ja idealisoidessaan elämän ylivallan se käytännössä valehtelee.

Tämä ei kuitenkaan mielestäni merkitse radikaalia poikkeamaa aiemmasta. Tietyllä tasolla postmoderni filosofia ei oikeastaan paljasta mitään, mistä esimoderni eurooppalainen ei olisi oman kristillisen maailmankuvansa kautta ollut jo akuutin tietoinen. Myös valistusta edeltäneet varhaismodernit kirjoittajat ymmärsivät hyvin, että heidän kuvaamansa entistä omalakisempi subjekti on viime kädessä eräänlainen sosiokulttuurinen taideteos; tällaisen tekeleen kompositiossa maku-, arvo- ja sidosryhmävalinnat olivat käytännön rakennusainetta (Greenblatt 1980). Ymmärrys perustui sille, että vapautunut sosiaalinen kierto ja siihen liittyvät identiteetinrakennusprojektit olivat uutuudessaan vielä kaikkea muuta kuin annettuja. Vanhempi viisaus yksilön ja ihmiskunnan rajallisuudesta saattoi jopa tuntua aidommalta olemisen tavalta huolimatta uudenlaisen yksilökeskeisen maailman houkuttelevuudesta. Niin myöhäiskeskiaikaiselle kuin varhaismodernille eurooppalaiselle nykymaailma yksilöä tauotta puhuttelevine mainos- ja elämäntapapuhutteluineen olisi näyttänyt perin juurin moraalisesti harhautuneena. Varhaismoderni yksilö tarkasteli itseään tiukasti kuoleman peilin kautta. Hän näki omassa ihonohuessa yksilöllisyydessään ennen kaikkea pääkallon, kuten vaikkapa Hamletin tragedian ydinkohtaus osoittaa. Vaikka maallisen nautintoihin ja ihmisen mahdollisuuksiin kiinnitettiin nyt entistä enemmän ja entistä vapaammin huomiota, liitettiin tähän aina jonkinlainen väliaikaisuus- ja tuonpuoleisuusperspektiivi. Tässä suhteessa varhaismoderni ajattelu lähestyy postmodernin historiankäsityksen historiasidonnaiset varmuudet purkavaa taipumusta: kummassakin kaikki (inhimillinen) merkityksenanto ymmärretään väliaikaiseksi ja kestävämmäksi. Modernin projektin minuuksaspekti näyttää erityisen hauraalta sekä sen varhaisissa rakennusvaiheissa että nyt, kun olemme oppineet entistä varovaisemmiksi valistuksen

projektia kohtaan. Aika näyttää, purkautuuko nykyinen itseymmärrys kuolemasuhteineen kokonaan, vai onko kyse vain uudesta vaiheesta modernin itseymmärryksen monipolvisessa kehityksessä.



**Kuva 1.** Holbeinin suurlähettiläät (1533).

Postmodernin on esitetty olevan tyypillisesti jonkinlainen modernisaation päättävä ja sen radikaalisti kyseenalaistava vaihe länsimaisen ajattelun historiassa – ainakin vielä viime vuosituhammen vaihteen keskustelussa. Itse kuitenkin näen, että postmoderni ei niinkään aidosti pura modernin projektia kuin täydentää sitä. Se ei toisin sanoen tarkoita uuden aikakauden syntyä, radikaalia murtumaa, vaan uusinta itseymmärryksen levotonta vaihetta modernisaation pitkässä ja monipolvisessa, korostetun itseä ja itsen maailmasuhdetta maanisesti peilaavassa kehityskulussa. Vastaavasti postmodernin kirjallisuuden ja taiteen esiinmarssi, postmodernin estetiikan tapa kuvata ihmisen minä-, maailma- ja kuolemasuhdetta on pikemminkin tiettyjä modernin aikakauden tunteja täydentävä, kuin näitä haastava ymmärryksen historiasidonnainen muoto. Missään tapauksessa se ei ainakaan ole *paluuta* esimoderniin sen enempää kuin modernin *ylittäväkään* – jälkimmäisiä filosofioita on kyllä yritetty rakentaa transmodernin käsitteen suojissa, joskin tämän alueen kartoittaminen ylittää tämän esseen puitteet. Kaikki sanottu pätee luonnollisesti omaan postmodernista teoriaperinteestä ponnistavaan ajatteluuni.

Postmoderni ajattelu on siis yksinkertaisesti myöhäismodernille tyypillinen modernin ajattelun (ääri)muoto. Se on yksi monista modernin itseymmärryksen muodoista pitkässä historiallisessa jatkumossa. Oli sitten kyse varhaisen uuden ajan teatterikirjailijoista tai 2000-luvun akateemisista silpputyöntekijöistä – tai kenestä tahansa muusta länsimaisesta, enemmän tai vähemmän irrallisesta subjektista kasvaneen sosiaalisen kierron oravanpyörässä – me ”modernit” olemme jo pitkään tottuneet tarkkailemaan ja määrittelemään omaa yksilöllisyyttämme niin kiinteästi ja kiihkeästi, että olemme kaiken aikaa vaarassa hukkaa omaan idealisoituun, kangastusmaisen epämääräiseen peilikuvaamme. Asemamme yhteiskunnassa ja yhteisöissä on korostuneen epämääräinen ja suhdannealtis. Samalla yksilöä pommitetaan alati kasvavilla ristipaineilla ja hänet – meidät – hukutetaan kasvavaan informaatiotulvaan. Tästä syystä identiteetin rakentaminen eräänlaisena jatkuvasti

keskeneräisenä minäprojektina vie valtavasti voimavaroja. Tämä on erityisen akuuttia etenkin keskiluokkaisen subjektin tapauksessa, joka samaan aikaan pyrkii sekä erottautumaan alemmistaan että luomaan mielikuvaa jonkinlaisesta yhteydestä asemaltaan turvatumpiin ylempiinsä.

Jos keskeinen merkityksen tuottamisen ja säilyttämisen fokus on yksilö – eikä jokin kestävämpi, laajempi inhimillinen merkitysrakenne, kuten vaikkapa suku tai yhteisöllinen perinne – ollaan väistämättä tekemisissä asian kanssa, jonka käyttöä on hyvin lyhyt. Äärimmillen vietynä tämä tarkoittaa kaikenlaisten kiinteiden merkitysten raukeamista, merkitystodellisuuden (tyyliteltyä, näennäistä) luhistumista omaan hyperaktiivisuuteensa. Kyse on tietynlaisesta vauhtisokeudesta moottoritieksi muuttuneella elämänpolulla. Yksilö kiihdyttää tyhjiössä vain törmätäkseen eksistentiaalisten reunaehtoien betoniseinään. Juuri tätä havaintoa ilmentävät postmodernin filosofiat ja taide. Nobelin palkinnon saajaksi vuosia omanustellun yhdysvaltalaiskirjailija Don DeLillon kirjoittama, palkittu postmodernin kirjallisuuden klassikko, keskiluokkaista kuolemanpelkoa kuvaava *Valkoisen kohina* vuodelta 1985 kiteyttääkin jotain olemaista modernista kuolemasuhteesta. Se kuvaa systemaattisesti, kuinka teoksen päähenkilö Jack Gladney käy läpi kaikki tarjolla olevat, kulttuurissamme tällä hetkellä puhutteleviksi koetut kuolemattomuusstrategiat – eikä löydä näistä idealisointikeinoista yhtäkään, joka todella toimisi (ks. erit. Kallionsivu 2013, 281–324).

Riippumatta siitä, kuinka paljon merkitystä ehdimme kasata olemassaolon paljaiden rakenteiden päälle, kiihkeästi rakentamamme yksilöidentiteetin naamion takaa kurkistaa alati irvistelevä, kammottu pääkallo. Keskittyminen yksilöön on modernin kuolemasuhteen keskiössä – harhaudumme jatkuvasti rakentamaan merkitystä juuri sen tekijän varaan, joka on kuoleman voimien otteessa erityisen hauras. Siinä missä laajemmat sosiaaliset, kulttuuriset ja yhteiskunnalliset rakenteet kestävät helposti yhden ihmisen menetyksen, on niiden suhteen etulaistettu yksilö ikuisuusperspektiivistä tarkasteltuna lopultakin lähes koominen – kuten *Valkoisen kohina*, eräänlainen postmoderni tragikomediala, osuvasti paljastaa.

### **Piikitieteellisyys, uushistorismi ja kuolema**

Edellä olen viitannut siihen, miten varhaismodernissa yksilöllisyys tyylittelynä ymmärrettiin nykyistä paljon paremmin nimenomaan keinotekoiseksi rakennusprojektiksi. Ajatus on lähtöisin yhdysvaltalaisen kirjallisuudentutkijan Stephen Greenblattin teoksesta *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* vuodelta 1980. Tämän johtavan Shakespearen nykytutkijan varhainen teos mullisti aikoinaan renessanssin kirjallisuuden- ja teatteritutkimuksen paradigman. Sitä pidetään myös niin kutsutun uushistoristisen kirjallisuudentutkimuksen lähtölaukauksena. Omassa työssäni kirjallisuustietelijää tarkastelen länsimaisen kuolemasuhteen juuri tästä Greenblattin edustamasta, niin kutsutusta uushistoristisesta näkökulmasta.

Uushistorismi (engl. *new historicism*) on jälkistrukturalistinen kirjallisuushistoriallinen metodi, joka tunnetaan myös nimellä kulttuuripoetiikka. Se on postmoderni lähestymistapa, joka yhdistää historiatiedettä ja yleistä kirjallisuustiedettä. Angloamerikkalaisessa kirjallisuushistoriallisessa tutkimuksessa uushistoristisen tutkimuksen voi nähdä edustavan enemmän tai vähemmän tutkimuksen ja opetuksen valtavirtaa viimeisen parin-kolmen vuosikymmenen mittaan. Etenkin renessanssin ja romantiikan kirjallisuuden tutkimuksessa uushistoristinen tutkimusote näkyy selvästi. Ylipäätään vanhempi uuden ajan kirjallisuus on suuntauksen ominta alaa. Uushistoristit jäljittävät tyypillisesti meille ominaiset yksilösubjektin lainalaisuudet menneisyyteen ja tarttuvat hanakasti sellaisiin kohtiin menneisyyden teksteissä, joissa nykyisin usein itsestäänselvyyksinä otetut inhimilliset ”totuudet” – kuten modernit minäkäsitykset – ovat vasta muotoutumassa. Mikä kiinnostavinta, nämä analyysit auttavat huomamaan, miten modernin subjektin syntysijoilla projektin ensimmäiset rakentajat olivat usein akuutin tietoisia siitä, että he olivat kuvittelemassa jotain, joka oli enemmän ”taidetta” (siis käsityöläismäisesti, taidokkaasti

rakennettua) kuin ”todistettua” tai yksilön ”syvin, autenttinen ydin”. Tavallaan siis varhaismodernit kirjoittajat, hahmotellessaan omalakisuuksensa, osaltaan *kuvittelivat* meidät. Modernit itsetietoisuuden ja itsen merkityksellistämisen tavat ovat sittemmin luutuneet arkiymmärrykseksi ja kadottaneet alun perin niissä havaitun keinotekoisuusluonteensa. Samalla olemme alkaneet romantiikan jälkeläisinä ymmärtää itse taiteen tekemisenkin ennen kaikkea spontaanina ja autenttisenä itseilmaisuna (tähän viittaa englannin kielen sana ”art”, taide). Eikä siis niinkään varhaismodernin ymmärryksen mukaisesti juuri ennen kaikkea hallittuna ja harjoiteltuna käsityöläisyytenä (tähän viittaa englannin kielen sana ”crafts”, käsityö). Taide, minuuksien ja maailma ovat kaikki muuttaneet keskeisiä merkityksiään ja samalla niitä tapoja, joilla maailmassa koemme olevamme.

Koska uushistoristit ovat järjestään kiinnostuneita identiteetin kulttuurisesta ja historiallisesta rakentumisesta, ovat tarkastelun keskiössä tyypillisesti moderniin elämään erottamattomasti liittyvät sosiaaliset pelit, valtakamppailut ja yhteiskunnallinen kiertoilike – seikkoja, jotka voidaan nähdä, kuten sanottua, leimallisiksi juuri valitulle aikakaudelle. Me modernit olemme tavallaan aina enemmän tai vähemmän kauppaamassa itseämme yksilöinä. Tämän tietää jokainen akateemisen uran valinnut ja sen koukeroisilla poluilla kulkenut. Eräs varhaisista modernin sosiaalisen kierron aiheuttaman ahdistuksen mestarillisista kuvaajista on itse asiassa edellä mainittu Christopher Marlowe. Tämä akateemisesta maailmasta pudonnut ja sittemmin teatterimieheksi, vakoojaksi ja hämäämieheksi ryhtynyt helppoheikki kuvasi toistuvasti maailmaa, joka lienee tuttu meille useimmille (ks. erit. Riggs 2004).

Modernia määrittelee länsimaissa tietty näennäinen yksilön riippumattomuus ja toisaalta jatkuva yksilökilpailun pakko. Jälkistrukturalistisessa identiteettikeskustelussa puhutaan toistuvasti niin sanotusta näennäisesti vapaasta liberaalihumanistisesta subjektista, joita oikeasti määrittävät perustavanlaatuisesti ajallemme tyypilliset instituutiot (ks. erit. Belsey 1980, 1981). Lähemmässä tarkastelussa sitä määrittävät kuitenkin perustavanlaatuisesti ajallemme tyypilliset instituutiot. Uudella ajalla yksilön yhteys häntä konstruoiviin voimiin pyritään häivyttämään. Esimodernia eurooppalaista määrittivät muun muassa sääty, asuinseutu ja keskiaikainen katolinen kirkkoinstituutio. Uudella ajalla identiteettien muotoutumiseen vaikuttavat moderni valtio, moderni koulujärjestelmä, markkinatalous ja Alppien pohjoispuolisessa Euroopassa myös protestanttisuuden eri muodot. Edelleen, erityisesti markkinatalouteen liittyvä rauhaton liike ja kaupankäynnin logiikka määrittävät perustavanlaatuisesti moderneja minuuksia. Näiden hienovaraisten modernin kontrollin muotojen teema läpäisee ranskalaisen jälkistrukturalistisen filosofin ja ajatusjärjestelmien historian professorin Michel Foucault’n tuotantoa (ks. erit. Foucault 1995) – ja uushistoristit ovat hyödyntäneet ranskalaisteoreetikon ajatukset tarkkaan.

Uushistoristit korostavat, että kauppaamme itseämme monella rintamalla. Moderni henkilökohtainen valta, status ja vauraus hankitaan – jos hankitaan – ennen kaikkea monimutkaisessa neuvottelussa ympäristön kanssa. Entiseen verrattuna olemme ulkoisesti vähemmän sidottuja. Toisaalta minuudesta tulee rakennusprojekti ja kaikkien rakennusprojektien tavoin se vaatii pitkäjänteistä sitoutumista. Ylipäätään uushistorismi keskittyy fiktion tulkintaan liittyvän sosiokulttuurisen vuorovaikutuksen pohdintaan. Työ hyödyntää erityisesti mainitun Foucault’n (1979, 1980, 1982, 1986 a/b, 1990, sekä jo mainittu 1995) ja Hayden Whiten (White 1975, 1987, 1999) ajatuksia. Foucaultilta tulee mainittu modernien valtapelien korostuneisuus. White auttaa lisäksi ymmärtämään, miten historiatutkimus tieteentekona tyypistää eletyn inhimillisen todellisuuden yksinkertaisiksi, idealisoiduiksi yksinkertaistuksiksi ja häivyttää kuvatut mikrovaltelit liian usein näkyvistä. Kaikki tämä on erityisen selkeästi ja systemaattisesti esillä uushistoristien kärkihahmon, jo edellä mainitun Greenblattin tuotannossa (1983, 1984, 1988, 1990, 1991, 1994, 2001, 2005).



Jos uushistorismin ydinteema pitäisi kiteyttää kolmeen sanaan, tulisi valita sanat ”moderni identiteettipolitiikka kirjallisuushistoriassa”. Uushistoristit nimittäin tarkastelevat länsimaisen minäkuvan kehittymistä modernin aikakauden mittaan sekä sitä, miten tämä ilmenee eri aikojen kirjallisuudessa. Mukaan luetaan erityisesti renessanssin näytelmäkirjallisuus, jossa nousevan modernin minäkäsityksen tai oikeastaan minäkäsitysten varhaisvaiheet nähdään esiintyvän erityisen selkeinä. William Shakespeare, Christopher Marlowe ja heidän kilpailijansa auttoivat omalta osaltaan konkretisoimaan sen, mitä on olla moderni länsimainen subjekti tälle subjektille ominaisine ristipaineineen. Mainitut tahot tunsivat keskiaikaisen uskonnollisen teatteri-instituution ja muokkasivat sen pohjalta uudenlaista viihdettä. Uudenlainen, kaupallinen teatteri heijasteli uudenlaisia yhteiskunnallisia tunteita ja huolenaiheita. Mikä tärkeintä, Lontoon pahamaineiset kaupalliset teatterit osallistuivat markkinalogiikan uusintamiseen oman populistisen luonteensa kautta. Uusia enemmän tai vähemmän maallisia näytelmiä kirjoitettiin siitä, mikä puhutteli ja myi. Yksilön lumo oli yksi näistä synnillisistä teemoista. Ja siinä missä vaikkapa Shakespeare valitsi ennen kaikkea lavean humanistisen, maailmoja syleilevän lähestymiskulman, Marlowe nosti tarkastelunsa keskiöön uuden olemassaolon pimeämpiä sävyjä. Hänen näytelmänsä ovat täynnä yksilöön kohdistuvien paineiden ja kiduttavan sisäisen kamppailun taidetta. Väistämättä myös itse kuolema, uusi kuolemisen yksinäisyys, on merkittävä osa tätä sensaatiohakuista jaakobinpainia. Faustus, esimerkiksi, kuolee yksinään ja paholaisten saartamana. Kalvinistisen opin mukaan jo pelkkä epäily omasta taivaspaikasta on todiste siitä, ettei kuulu valittujen joukkoon. Marlowen päähenkilöille tyypilliseen tapaan mustaan magiaan seonnut oppinut ei muuta teekään kuin epäilee kaikkea mahdollista näennäiseltä pysyvyydeltä haiskahtavaa. Ennen kaikkea omaa eristäytyntä, irrallista itseään.

Kaikki sanottu ei luonnollisestikaan tarkoita että teatterilla itsensä elättävät tahot tai ylipäätään vaikkapa renessanssiteatteri-instituutio ovat *vastuussa* uuden olemisen tavan lainalaisuuksista sen enempää kuin *ainoita* sen kättilöistä. Pikemminkin kyseessä on yksi niistä lukemattomista uudelleenneuvottelujen keskuksista, joissa keskiaikaisempi mielenmaisema Euroopassa sopeutettiin osaksi uudenlaista maailmaa. Edellä on mainittu jo saksalainen Martti Luther. Ranskankielisen kirjallisuuden puolella mainittakoon erityisesti esseistiikan isä Michel de Montaigne (1533–1592). Hänen uusi tyylinsä kirjoittaa toi esiin uuden sensitiivisemmän, kaikenlaisiin totuuksiin liittyvän epävarmuuden tiedostavan kirjailijasubjektin. Fanaattisten uskonotien ja poliittisen turbulenssin aikana itse maltilliseksi katoliseksi tunnustautunut de Montaigne kirjoitti nimenomaan ja ennen kaikkea (humanismiaan lukuun ottamatta) sitoutumattomana yksilönä – henkilönä, joka myönsi avoimesti viisautensa rajallisuuden ja maailman moniarvoisuuden. Myös kuolemasta hänellä oli sanottavansa. de Montaigne hyökkäsi voimakkaasti sellaista katolisen kirkon piirissä kehittyntä kuolemisen mallia kohtaan, jossa itse kuolemisen ritualisoituun hetkeen ja ylipäätään kuolemanpelon moralisoivaan rooliin elämässä kiinnitettiin voimakkaasti huomiota.

Voidaan tietenkin kysyä, onko Montaigne paras mahdollinen esimerkki varhaismodernin kuolemasuhteen tutkimiseen. Tutkimuksellisesti on kuitenkin tehtävä rajauksia ja kirjallisuustieteilijä luonnollisesti valitsee esimerkkinsä tutkimastaan inhimillisen elämän osa-alueesta. Lähestymissuunta, jota tutkimuksellisesti edustan, onkin itse asiassa perinteisesti ollut hallitun poleeminen. Uushistoristi katsovat edellä mainitun historianfilosofi Hayden Whiten hengessä, että menneisyyden tutkimus ei ole koskaan mitenkään erityisen objektiivista. On siis hyvä olla avoin tulkinnallisuudessaan eikä häivyttää tätä tosiseikkaa tieteellisen jargonin taakse. On myös uskallettava herättää ajatuksia. Joskus on myös tehtävä hallittuja yksinkertaistuksia, jotta historia akateemisena kertomuksena saa hahmotettavan muodon.

Humanistinen tiede ei tässä katsannossa ole koskaan täydellisen objektiivista – sen enempää kuin mikään muukaan tiede, joka pakkaa inhimillisen todellisuuden loputonta monimuotoisuutta edes jonkinlaiseen ymmärrettävään muotoon. Menneisyyden kehityskulkujen kanssa operoitaessa tämä on erityisen selvää. Kauan sitten kuolleiden ihmisten kokemusmaailmaan meillä ei enää ole välitöntä pääsyä. Rekonstruktio eletystä ja koetusta on parhaimmillaankin

jonkinlainen summittainen arvio ja väistämättä tulkinta on tulkitsijan oman maailmankatsomuksen, ihmiskuvan ja arvojen värittämä. Sama pätee siihen, miten näiden ihmisten tavat merkityksellistää kuolemaa ymmärretään. Esimerkiksi myöhäiskeskiajan dramaattisen, ritualistisen ja kuoleman kuvastolla jatkuvasti leikittelevän kuolemankulttuurin yhteydessä heilutellaan usein kollektiivisen patologisuuden leimakirvestä. Tällainen leimaaminen kertoo väistämättä paljon meistä itsestämme, omasta kuolemasuhteestamme. Kun itselle vieraat kuoleamisen todellisuudet hahmotetaan ennen kaikkea toiseutena, eli jonakin vieraana ja kokemuksellisesti käsittämättömänä, ne myös väistämättä typistyvät menneisyyden kummallisuudella leikittelyksi. Uushistoristin tehtävä onkin juuri tarttua tähän kummallisuuteen ja tehdä antropologien tavoin ymmärrettäväksi se, miksi jokin meille vieras kokonaisuus on ollut aikoinaan tavalla tai toisella rakentava ja myös aidosti puhutteleva.

Rohkeuteen liittyy myös tavallisesta poikkeavien näkökulmien tarkoitushakuinen etsiminen. Esimerkiksi mainittu *Renaissance Self-Fashioning* oli aikoinaan niin vallinnutta paradigmaa ravisteleva juuri siksi, että siinä erittäin paljon tutkittuja, kanonisoituja ja merkityksiltään vakiintuneita teoksia osattiin lähestyä täysin uudesta näkökulmasta ja uutta tietoa tuottaen. Se mullisti tapaamme hahmottaa englantilaista renessanssia ja ylipäätään modernisaatiota – ja silti, omaksuttuamme tämän uuden identiteettipoliittisen näkökannan, monet teoksessa esitetyt löydökset vaikuttavat lähes itsestäänselvyyksiltä. Kukaan ei vain ollut osannut aiemmin katsoa kohdetekstejä oikealla tapaa ja oikeanlaisen viitekehyksen lävitse. Juuri tästä syystä uushistoristit suosivat monitieteellisyyttä. Toimivalla tavalla monitieteellisiä metodeja hyödyntävä tutkimus avaa lähes väistämättä mielenkiintoisia, uusia näkökulmia kanonisoituihin, paljon tutkittuihin teoksiin. Tyypillisesti taidehistoria, kulttuurihistoria ja jälkistrukturalistinen antropologia näyttelevät uushistoristisessa lähestymistavassa tärkeää osaa. Itse olen liittänyt uushistoristiseen lähestymistapaan systemaattisen kuolemantutkimuksellisen näkökulman.

Sanotun pohjalta tyypillisiä uushistoristista kuolemantutkimukseen liittyviä kysymyksiä ovat esimerkiksi seuraavat: Mikä on kuoleman ja ihmisten historiallisesti määrittäneiden, modernisoituvien identiteettien välinen suhde? Miten kuolema otetaan haltuun kirjallisuuden ja taiteen keinoin osana uuden ajan monopolisia historiallisia prosesseja? Nämä ovat luonnollisesti varsin yksinkertaisia lähtökohtia kuolemaa käsiteltäessä. Mutta kuten jatkossa esitän, niitä on mahdollista kehittää edelleen.

Hyödynnettäessä muiden tieteenalojen välineistöä paljastuu myös, miten tutkimusta ei koskaan tehdä arvotyhjiössä. Tietyn tieteenalan vakiintuneiden käytänteiden ohjaamana tämä helposti unohtuu. Eletään helposti eräänlaisessa tieteenalakohtaisessa vakiintuneiden näkökulmien ja lähestymiskulmien kuplassa niin poliittisesti kuin tutkimuksellisestikin. Varhaiset uushistoristit, etunenässä Stephen Greenblatt, hyökkäsivät voimakkaasti 1980-luvulla angloamerikkalaisissa yliopistoissa pitkään vallinnutta, jo tuossa vaiheessa monien mielestä riittämätöntä ja tutkimuksellisesti tyypistävää uuskiitistä paradigmaa vastaan. Uskriteikki (eng. *new criticism*) oli kirjallisuuskriitikin hallitseva suuntaus 1920-luvulta eteenpäin. Sen kannattajat kiinnittivät huomiota tekstien tekniseen ja muodolliseen lähilukuun suorastaan ohjelmallisesti. Psykologiset, henkilöhistorialliset, historialliset ja yhteiskunnalliset tekijät miellettiin lähestymistavan piirissä tarkastelun ulkopuoliseksi tekijöiksi. Tämä väistämättä johti siihen, että tekstejä tarkasteltiin myös poliittisessa tyhjiössä, konservatiivisen arvomaailman lävitse.

Uushistoristit kääntävät tämän asetelman pääläelleen asettaen tarkastelun keskiöön tekstien historiasidonmaisuuksien ja kulttuuriset tekijät. Uushistoristit kokevat menneisyyden enemmän tai vähemmän ulkokirjalliset piirteet kirjallisuudentutkimuksellisesti kiinnostaviksi. Pelkkää lähilukua korostava tutkimusote vaikuttaa erityisen toimimattomalta lähestymistavalta teksteihin, jotka luonut aikakausi on meille pitkistä ajallisesta etäisyydestä johtuen jo hyvin vieras. Usean vuosisadan takaisia tekstejä ei voi edes ymmärtää kovin syvällisesti perehtymättä syvällisesti siihen kulttuuriseen ja

sosiaaliseen ympäristöön, jossa ne on luotu. Enemmän tai vähemmän kulttuurihistoriallinen ote ei ole tässä yhteydessä ainoastaan toivottavaa, vaan se nähdään jopa kirjallisuudentutkimuksen reunaehtona.

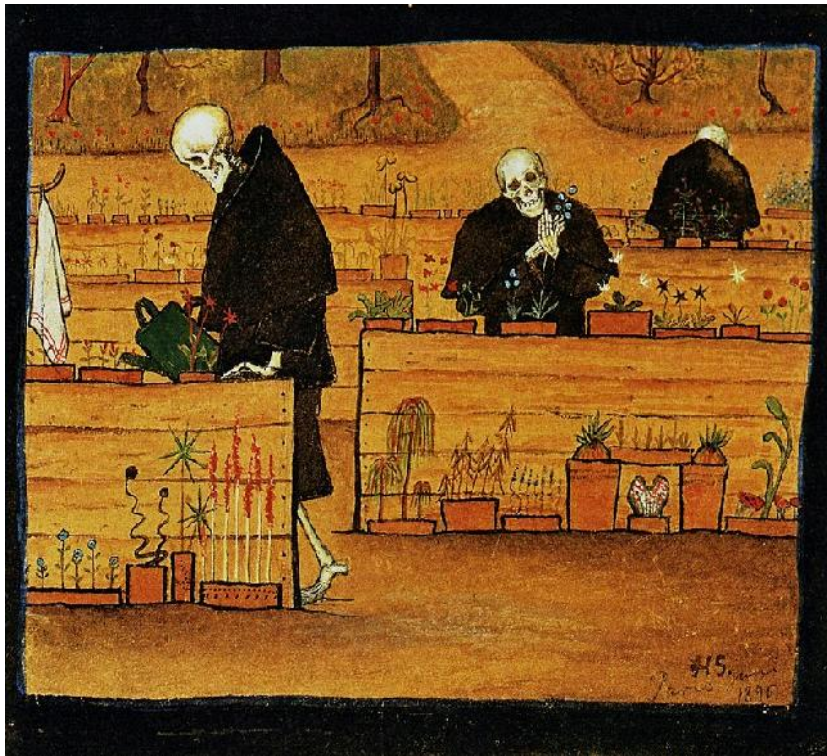
Mainitusta syystä on helppo ymmärtää uushistorismin lumo pohdittaessa kuoleman liittyviä inhimillisiä merkityksiä. Tanatologisesti suuntautuneena, kirjallisuushistorian kysymyksiensä parissa työskentelevänä kirjallisuustieteilijänä haluan pohtia työssäni kuoleman ja (menneisyyden) kirjallisuuden välistä suhdetta. Juuri tässä yhdistelmässä uushistorismi voimakkaana kulttuurihistoriallisine painotuksineen toimikin hyvänä alustana tällaiselle valtavirrasta poikkeavalle tutkimusotteelle.

### **Kuolema ja idealisointi osana historiallisia kehityskulkuja**

Postmodernin historiakäsityksen valossa kaikenlainen idealisointi on perusinhimillistä toimintaa, mutta samalla kestäväntöntä väkivaltaa todellisuuden epämääräisyyttä kohtaan. Se on myös tuomittu epäonnistumaan. Kuten muukin jälkistrukturalismiin pohjautuva kirjallisuuden- ja taiteentutkimus, myös uushistoristinen analyysi on herkkä tarttumaan kaikenlaisiin murroskohtiin. Tämä tarkoittaa sekä tyyppillisempää kohdetekstin sisäisen ambivalenssin paljastamista, mutta myös laajempaa historiallisten totuuksien purkamista. Monimerkityksisyys ja ristiriitaisuudet puhuttavat, koska ne kertovat erilaisista ristipaineista. Erilaisten katsanto- tai puhetapojen sisäiset epäloogisuudet ovat hyvin paljastavia. Selittäessään maailmaa mahdollisimman tyhjentävästi ihminen – esimerkiksi juuri kirjailija tai vaikkapa kuolemasta kirjoittava sielunpaimen kirjallisessa työssään – väistämättä luo sellaisia merkityskokonaisuuksia, jotka sisältävät itsessään ristiriitoja. Maailmaa ei voi oikeastaan selittää puhki. Retorisesti taitavinkin yritys esittää saumaton kuva maailmasta sisältää oman raukeamisensa siemenet tahallisen unohtamisen, tiettyjen aspektien ylikorostamisen ja kestäväntömän tyylyttelyn muodossa. Sanottu luonnollisesti pätee myös ihmisenelämän kenties ristiriitaisimpaan osa-alueeseen eli kuolemaan – ja ehkäpä eniten juuri siihen. Jo pelkkä yritys antaa olemattomuudelle kasvot on itsessään jonkinlainen kielellinen silmäkääntötempu. Oli kyse sitten romantiikan sovitavasta, ylevöittävästä kuolemakuvastosta tai vaikkapa mädäntymisen ja maatumisen kuvastolla mässäilevästä myöhäiskeskiajan makaaberista runoudesta ja kuvataiteesta, on kyseessä harkittu todellisuuden harkittu tyypistäminen. Edelleen kulttuurihistorian ja antropologian näkökulmasta paljastavaa on, ettei kuoleman universaliteetit loppujen lopuksi olekaan mitenkään erityisen universaaleja. Pikemminkin kuolemakäsitysten laaja variointi ja toisaalta niihin kiinnitettyjen merkitysten intensiteetti osana arjen maailman rakentamista todistaa siitä, miten vaikeaa ja toisaalta tärkeää aihepiiriä on ottaa haltuun.

Kaikki kuoleman kuvaamisen tavat ovat siis sisäisesti ristiriitaisia ja vajavaisia yrityksiä kuvata jotakin, joka viime kädessä pakenee kaiken aikaa ulottuviltamme. Erityisen selkeästi tämä näkyy tilanteissa, jossa vanhempi kulttuurin sisäisiä suhteita jäsentänyt paradigma on korvautumassa uudella. Jälkistrukturalistiseen ajatteluun nojaava uushistoristinen kuolema-analyysi onkin onimmillaan sellaisessa historiallisessa yhteydessä, jolloin kuoleman kuvaamiseen itsessään tai kuolemankulttuuriin ylipäättään liittyy jokin äkillinen, mahdollisesti traumaattinen murros. Yksi tällainen murroskohta liittyy juuri käsiteltyyn katolisen yhtenäiskulttuurin hajoamiseen läntisessä Euroopassa. Protestantismin nousuun liittyi, kuten sanottua, kuoleman maantieteen täydellinen uudelleenorganisointi. Erityisen mielenkiintoiseksi moderni ja esimodernin kuolemankulttuurin välisen dramaattisen murroksen tekee se, että murros tapahtui hyvin kuolemakeskisessä ympäristössä.

Myöhäiskeskiajalla kuoleman ajatus oli noussut erityisen kiehtovalla tavalla kulttuurin keskiöön, mikä ilmenee muun muassa makaaberin tradition muodossa. Kyse ei ole romantiikalle tai symbolistiselle taidesuuntaukselle tyypillisestä tyyllittelystä, jossa kuolema idealisoidaan vaikkapa jonkinlaiseksi vapauttajaksi, neuvonantajaksi tai elämänkumppaniksi. Suomessa esimerkiksi Hugo Simberg (1873–1917) tulisi myöhemmin tekemään taidetta tukeutumalla tähän aiempaan kulttuurikerrostumaan ja sen ilmaisutapoihin, mutta muokkaamalla täysin sen ilmaiseman hengen. Alkuperäisessä myöhäiskeskiajan makaaberissa taas idealisoidaan kuoleman kammottavuus sen irvokkaimpia fyysisiä yksityiskohtia myöten – ja tämä villitys tavallaan kiteyttää jotain olennaista koko ajankohdan henkisestä ilmastosta ylipäätään.



Kuva 2. Hugo Simberg, Kuoleman puutarha (1896).

Näyttää itse asiassa siltä, että myöhäiskeskiajan ihmiselle elämän päättymisen ja fyysisen rappion moralistinen kuvasto oli puhuttelevampi kuin kenellekään muulle ennen tätä historiallista ajankohtaa tai tämän jälkeen. Tämän huomion teki jo kulttuurihistorian pioneeri Johan Huizinga (1872–1945) teoksessaan *Herfstij der Middeleeuwen* vuodelta 1919 (suom. vuonna nimellä *Keskiajan syksy: Elämän- ja hengenmuotoja Ranskassa ja Alankomaissa 14. ja 15. vuosisadalla*). Hän tulkitsi ilmiön kuvastavan sitä, että keskiaikaisen kulttuuri kävi läpi kuolinkamppailuaan. Tässä näkemyksessä vallinnut elämä oli käynyt elinkelvottomaksi ja jopa sen esteettiset totuudet olivat kokeneet jonkinlaisen konkurssin. Huizingan organiseen vertauskuvaan liittyi niin ajatus tietynlaisen maailman haipumisesta kuin myös paradoksaalisesti myös ajatus uudistumisesta. Myöhäiskeskiajan umpikujan ajautunut maailma synnytti sitten jollakin määritlemättömällä tavalla renessanssin, joka tarkoitti kollektiivista ulospäinsuuntautuneisuutta, mielenkiinnon ja elämänhimon uutta tuleamista ja – myös uutta yksilökeskeisempää, ihmiseen luottavaisesti ja toiveikkuudella suhtautuvaa ihmiskuvaa. Toisin sanoen itseensä käpertynyt ja muutoskyvytön, pessimistinen eurooppalainen kulttuuri uudisti itsensä suorastaan organisesti, luonnon kiertokulun lainalaisuuksia jäljitellen. Uusi, elähdyttävä symboliavaruus korvasi pystyyn kuolleet puitteet ja kulttuuri saattoi taas toimia elinvoimaisesti, eteenpäin pyrkien.

Huizingalla oli korostuneen esteettinen historianäkemys. Hänen mukaansa taiteella ja kulttuurilla oli kantava rooli yhteiskuntien jatkuvuuden takaamisessa. Tässä katsannossa leikki ei ole vain marginaalista ihmistoimintaa (kuten lapsilla), vaan koko kulttuurin keskiössä. Leikkien itsenäinen merkityssisältö on ihmistoimintaa ajava voima, oli sitten kyse eliitin valta- ja statuskampailuista tai vaikkapa mistä tahansa inhimillisestä ilmiöstä, jossa rituaaleilla ja mielikuvituksen lennolla on osansa. Ajatus aukeaa hyvin vieraiden kulttuureiden merkityksentuotantoon tutustuttaessa, mutta omassa kulttuuripiirissä myös tarpeeksi laajan historiallisen etäisyyden päästä. Perspektiivi purkaa kummassakin arkipäiväisyyden kyseenalaistamattoman naamion tietyn perusinhimillisten dynamiikan päältä.

Huizinga kiinnittää siis huomionsa leikkeihin ja rituaaleihin yhteisöjen ja kulttuurien kantavana voimana. Silti mielenkiintoinen kysymys on se, miksi kyseinen historioitsija ei kyennyt näkemään tätä vastaavaa kuolemanvakavaa leikkiä myös makaaberissa kuvastossa. Onhan leikkisten, sadististen kalmojen kyseessä oma hirtehuumorin kautta artikuloitu mielikuvitusleikkensä kuoleman merkityksen jäljittämiseen. Kuoleman irvokas kuvaaminen saattaa kosketella traumoja, mutta juuri tiettyä rujan leikkisyyden roolia niissä ei voi ohittaa. Vaikka makaaberin nauru on kylmää ja armotonta, on sen ihmisten teennäisyyteen ja itsepetokseen usein suuntautuva pilkka hyvin osuvaa. Ehkäpä yksi vastaus piileekin siinä, ettei Huizingan ajattelussa leikkimisessä nähty pohjimmiltaan mitään patologista. Hänen suhteensa leikkeihin on pohjimmiltaan hyvin rakentava: terve yhteisö ja terve yksilö leikkivät. Mikään patologisuuteen viittaava ei sopinut historioitsijan ajatukseen, ja viime vuosisadan alussa myöhäiskeskiajan kuolemankulttuuri hahmotettiin tyypillisesti, kuten miehen oma työkin osaltaan todistaa, ennen kaikkea ulkoapäin.

Huizingan läpiestetisoitunut, peleille ja leikkisyydelle perustuva ihmiskäsityksensä on periytynyt myös jälkistrukturalistiseen kulttuurikäsitykseen. Nähdäänhän siinä yksilöiden ja yhteisöiden halu osallistua kulttuurin ”leikkeihin” – siis kaiken inhimillisen toiminnan läpäisevä leikkisyys – pysyvämpänä piirteenä kuin mikään yksittäinen ”leikki” eli vallitseva kulttuuriparadigma itsessään. Tärkeää ei ole se, mikä merkityksellistetään kulloinkin vakavaksi, jopa kuolemanvakavaksi. Luonnollisesti myös osallistuminen menestyksekkäästi vallitseviin peleihin takaa tietyn etusijan muihin kulttuurin ”pelaajiin” nähden, samalla kun marginalisoitumisen vaarat ovat ilmeiset. Huizingan perintönä jälkipolville onkin juuri sen ymmärtäminen, että vakavinkin leikki yhteiskunnassa on pohjimmiltaan juuri ritualisoitunutta ja arjen banaaleimmat piirteet ylittävää merkityksenmuodostusta ehdoilla, joita kukaan yksittäinen toimija ei voi suvereenisti hallita. Kulttuuriantropologia kokonaisuudessaan on hyötynyt paljon tästä ajatuksesta, eikä myöskään ole ihme, että jälkistrukturalistinen antropologi Clifford Geertz on tarkastellut ei-länsimaisia kulttuureja juuri ”syvän leikin” (engl. *deep play*) käsitteen avulla (ks. esim. Geertz 1973). Geertz taas toimii suorana oppi-isänä uushistoristisen liikkeen kärkinimelle Greenblattille, joka on tarkastellut identiteetin rakentumista tietyn leikkisyyden(kin) näkökulmasta juuri eurooppalaisessa ympäristössä ja liittäen tämän systemaattisesti vapautuneen sosiaalisen kierron ajatukseen. Oleellista on huomata kaikissa näissä yhteyksissä, ettei kyse ole kulttuurin kulloisistakin säännöistä vapauttavasta leikistä, vaan pikemminkin juuri kuolemanvakavasta ”pelaamisesta” kulloisillakin säännöillä hyötynäkökulmaa – ja vaaroja – unohtamatta.

Uushistoristien sangen kyynistä tulokulmaa leikin ajatukseen voi testata henkilökohtaisesti tutustumalla sellaisten pohjoisrenessanssin maalareiden kuin vaikkapa Hans Holbein nuoremman (n. 1497–1543) tuotantoon. Holbeinin mahtipontiset teokset havainnollistavat hyvin kulttuurin kuolemanvakavan merkitysleikin akuutit vaikutukset. Holbein on tavoittanut jotain oleellista yhdistämällä vallan ja statuksen räikeän symboliikan ja kuvattujen vaikutusvaltaisten ihmisten sisäisen jännitteen ilmaisunsa perusaineksiksi. Valokuvantarkan realismiin, psykologisen realismiin sekä masentavan tasaisten värikkien kolminaisuus on sekä paljastava, että armoton – usein kirjaimellisesti kuolemanvakava. Kyseessä on

pyrkyryyden ja toisaalta vakautetun vallan speaktaakkeli, johon koko varhaismoderni ihmisyyhteisö osallistui ja jonka näyttöpaikoille vain harvat pääsivät. Kuvaavaa on, että Holbein loi myös erään kuuluisimmista kuolemantansseista puupiirrosajana, samoin kuin muita aihetta hyödyntäviä töitä. Maallisen vallan katoavaisuus vetosi taiteilijaan.

Palaan vielä Huizingan tulkintoihin myöhäiskeskiajasta. Huizingaa ei toki kuvannut *Keskiajan syksyssä* maailmaa, jossa osallistuminen peleihin olisi *muuttanut* maailmaa tai edes pelaajan asemaa, vaan pikemminkin juuri päinvastoin. Häntä voi itse asiassa juuri tässä teoksessa syyttää vakavasta kulttuuripessimismistä. Omalla laillaan *Keskiajan syksy* idealisoi kuolemaa vieläpä makaaberiakin enemmän – alankomaalainen historioitsija kun idealisoi keskiaikaisen kuolemankulttuurin patologiseksi eli ilmiöksi, jonka lainalaisuudet olivat sekä täysin tähän kulttuuriin osallistuneiden hallinnan ulkopuolella, että näille jollakin epämääräisellä tavalla pohjimmiltaan hyvin vahingollisia. Historioitsijan itsensä käsittelyn tasolla se myös sisältää mielenkiintoisen sokean pisteen kuoleman suhteen. Ajan kuolemakäsitykset olivat toki omalla laillaan ankaria, mutta nekin sisälsivät neuvotteluvaraa. Juuri uuden ihmiskäsityksen esiin murtautuminen kuoleman ylivallan mantran takaa on paras todiste tästä siinä kuolemista omalla laillaan demokratisoinut, uuden ajan puolelle jatkunut *ars moriendi*-genrekin. Pysäyttäänsä kuvaamansa aikakauden hermeettiseksi kokonaisuudeksi hän leikkasi kuvasta pois juuri sen nimenomaisen pürteen, joka tekee siitä kiehtovan: sen, ettei mikään inhimillinen merkityksenanto ole pysyvä teko, vaan aina liikkeellä oleva prosessi ajan virrassa. Vain historiankirjoitus voi luoda illuusion jostain täysin muuttumattomasta. Ehkäpä Huizinga siis erehtyikin tarkastelemaan myöhäiskeskiaikaa liian vakavasti ja liiallisesti juuri oman merkitysleikkinsä kautta. Tämä jyräsi alleen hienovaraisemmat, todenmukaisemmat lähestymiskulmat. Sittenmin keskiajan ”syksyn” paradoksaalinen, luonnon kiertokulusta ajan liikkeestä merkityksensä hakeva metafora onkin hylätty monimutkaisimpien selitysmallien hyväksi – ja samalla historioitsijoista on tullut entistä varovaisempia vetämään yhtäläisyysmerkkejä yhdenlaisen muodikkaan kuvaston ja kulttuurin kokonaistilan välille. Silti, aivan kuten uushistoristeilla, myös kuolemantutkimuksen näkökulmasta siirtymä myöhäiskeskiajasta varhaiseen uuteen aikaan on erityisen kiinnostava. Kuoleman kohtaamisen kysymykset ovat hyvin keskeisiä niin taiteen, kirjallisuuden kuin kulttuurihistoriankin näkökulmasta juuri sen vuoksi, että aikalaiset kiinnittivät itse aihepiiriin hyvin paljon huomiota.

Mentaliteettihistorioitsija Philippe Ariès (1914–1984) on sivunnut tuotannossaan toistuvasti kysymystä siitä, mitä 1400- ja 1500-lukujen ihminen näki kuoleman peilissä. Mutta hänen sitoutumisensa hitaasti muuttuvien mentaliteettien ajatukseen esti häntä kaivautumasta erityisen syvällisesti kysymykseen siitä, miten kyse oli nimenomaan muutoksen hahmottamisesta aika-aiodellisuudessa. Kuoleman kulttuurihistorian tutkimuksen uranuurtaja Ariès näki, että muutokset kuolemankulttuurissa olivat niin hitaita, että niiden hahmottaminen ei yksilön näkökulmasta ole mahdollista (Ariès 1975, 1982, 1985). Väitänkin, että päinvastoin juuri kuolemankulttuurin radikaali muutos, joka itsessäänkin oli aikalaisen hyvin tiedostama, paljastaa erityisen hyvin konfliktin varhaismodernien ja modernien itsen ymmärryksen muotojen välillä.

Monestakin syystä 1400- ja 1500-lukujen eurooppalainen oli voimallisen kiinnostunut kuoleman ajatuksesta. Epävarmat olot sotineen ja ruttoaaltoineen sekä uskonnollisuuden erityispiirteet selittävät painotuksen orgaanisia kulttuurimetaforia paremmin. Kuten sanottua, tuonpuoleista elävöittänyt kiirastulioppi yhdistettynä kriisimielialaan loivat tarpeen luoda kuolemalle tunnistettavat kasvot. Kiirastuleen päätyneiden kuolleiden ja elävien yhteisöön nähtiin olevan vastuussa yhteisestä hyvinvoinnista ja velvollisuudet kanssaihmisää kohtaan jatkuivat elävinä kuoleman rajan toiselle puolellekin. Kuolleet koettiin läheisiksi ja aktiivisiksi toimijoiksi. Toisaalta kuoleman läsnäolo elämässä oli käytännön elämisenkin tasolla hyvin akuutti. Ymmärrettävästi makaaberin traditio eli tässä vaiheessa kukoistuskauttaan. Kuoleman karmivuus tuotiin esiin moralistisessa, nostattavassa hengessä kerta toisensa jälkeen. Samalla itse kuolintapahtuma ritualisoitui voimakkaasti. Siitä

tuli tietyllä tavalla yksilön elämän kulminaatiopiste, johon tuli valmistautua huolella ja jonka ”suorittaminen” oikein vaikutti suoraan sielun kohtaloon tuonpuoleisessa. Kuoleman ohella itse kuolijakin idealisoitui myös jokamiehenä. Aiemmin esimerkillinen hengenlähtö oli hengellisen eliitin alaa, eikä vastaava odotettu jokaiselta.

Myöhäiskeskiajalla kuolema siis idealisoitiin lukuisilla tavoilla, jotka sekä korostivat sen karmivuutta, ohittamattomuutta ja peruuttamattomuutta, että kuolemaan valmistautumisen tärkeyttä yksilötasolla. Kaikkein paljaimmillaan kuoleman kasvot olivat kuitenkin erilaisissa aktiivisten kalmojen allegorioissa. Makaaberin perinne tarkoittaa monia kuoleman karmivuutta kuvaavia motiiveja sekä kaikenlaista kuoleman personifikaatiota hyödyntävää kirjallisuutta ja taidetta, mutta ennen kaikkea kuolemantansseja. Näitä löytyy seinämaalauksina kaikkialta Alppien pohjoispuolisesta Euroopasta Skandinaviaa myöten. Suomesta, Inkon keskiaikaisesta kirkosta, löytyy yksi kuolemantanssi 1500-luvun alusta. Myös Tallinnassa kävijän kannattaa poiketa taidemuseoksi muutetussa Pyhän Nikolaoksen kirkossa (viroksi *Niguliste kirik*). Sieltä löytyy erittäin näyttävä, kolmekymmentä metriä pitkä Berndt Notken kuolemantanssi elävän kokoisine henkilöhahmoineen. Näissä raatohahmoineen, mädäntyvä kuolema on eläviä aktiivisempi toimija, joka raahaa mukaansa jokaisen tämän yhteiskunnalliseen asemaan katsomatta. Myös vastaava runous, joko maalausten yhteydessä tai näistä erillisinä teksteinä, tähdentää ihmisen haurautta ja väliaikaisuutta.

Modernin kauhuviihteen kautta olemme tutustuneet kuoleman kammottavuuteen uudelleen hyvinkin räikeissä visuaalisissa muodoissa. Kuolemantanssien aikalaisyleisölle kyse ei tietenkään ollut shokeeraavasta viihteestä viihteen itsensä ja tirkistelynhalun vuoksi, vaan oppitunnista – ja uskonnollisen oppitunnin ohella myös tietystä poikkeuksellisesta rehellisyydestä ihmisen osaa kohtaan. Kyse on toki idealisoinnista, eikä avoimen keinotekoinen allegorinen esitystapa muuta väitäkään. Silti, näistä kohtaamisista elävien ja kuolleiden välillä on luettavissa tietty konstailematon alastomuus kuoleman edessä. Nykyajasta se tuntuu puuttuvan. Edellään on puhuttu moderniin ihmiskuvaan liittyvästä valistuksen projektista, jonka monen vuosisadan mittainen ”totuus” vaati tietyn perustavanlaatuisen vajavaisuuden kätkemisen, sekä riskiyhteiskuntien käsitteen kautta siitä, miten olemme vasta hiljattain heränneet modernin projektin mahdolliseen mahdottomuuteen. On tavallaan latteus todeta, että keskiaikainen ihminen tunsu kuoleman paremmin – jotenkin paljaammin – kuin me. Asia voi olla jopa päinvastainen. Kuolemalla oli tuona ajankohtana kannettavanaan raskas ideologinen taakka. Kuten Nancy Lee Beaty (1970) on todennut, kirkon hajoamisen kynnyksellä shokeeraava luurankomies oli pakotettu vallastaan kamppailevan kirkon palvelukseen. Pelottelu oli osa valtakamppailua – mutta vain osa. Kaikesta huolimatta myöhäiskeskiajalla kuolema osattiin kohdata silmästä silmään siinä mielessä, että sen läsnäolon ajatus oli keskeinen osa ihmisten arkista tapaa jäsentää olemassaoloaan. Ja ehkäpä kuolemantutkimuksen yksi suuri tehtävä onkin palauttaa juuri tämä alastomuus ja rehellisyys mukana itseymmärrykseemme. Jos ei muuten, niin ainakin siksi, että nykyaikaa tuntuu vaivaavan perusteeton, vain osittain tiedostettu ja modernin projektiin liittyvä usko siihen, että ihminen on jollakin määrittelemättömällä tavalla rajaton olento.

Moderni ihminen ei ainakaan refleksinomaisesti tunnusta kuoleman ylivaltaa. Kuten väitän, tämän näkemyksen siemenet kylvettiin jo ennen valistusajaa. Varhaismodernille tyypillinen ristiveto uuden ihmiskeskeisen maailmankuvan ja perinteisemmän näkemyksen välillä toki kertoo samalla siitä, ettei syntyprosessi ollut kivuton. Tyypillisesti esitetäänkin, että aikakauden yksilö näki yksilöllisyytensä, arvonsa ja mahdollisuutensa – sekä nautinnonhalunsa – ainutkertaisena yksilönä ensimmäisenä nimenomaan suhteessa kuolemaan (vrt. esim. Ariès 1975, 27–52). Yksi makaaberin alatradiatioista onkin osuvasti *speculum mortis* eli kuoleman peili. Tällaisissa kuvauksissa joko reflektoidaan kuolemaa yleisesti tai sitten kuvataan tilanne hyvin kirjaimellisesti siten, että itseään peilistä turhamaisesti tarkasteleva taho, useimmiten nuori nainen, näkee

peilistä - minkäpä muunkaan - kuin paljaan pääkallon. Varhaismodernin yhteydessä tapahtui kehityskulku, jolloin makaaberi kuvasto muuttui entistä koristeellisemmaksi ja liikkui hienovaraisin liikkein pois päin uskonnollisen elämän keskiöstä. Renessanssitaitteessa personifioitu kuolemakin alkaa assosioitua vähitellen enemmän paholaiseen kuin elämän päättymiseen. Toisin sanoen se alkaa edustaa symmillisen elämän (kiehtovaakin) kuvaa ylipäätään.

Kuolemantanssimotiivi saa 1500-luvun mittaan rinnalleen mahdollisesti kuoleman peili -tyylisistä kuvista edelleen kehitetyn neito ja kuolema -motiiviin, jossa luurankomies lähentelee parhaassa lisääntymisissä olevaa nuorta naista. Näiden maalausten kylkiäisenä on järjestäen aimo annos alastonta pintaa ja kristillinen moralisointi toimii muunlaisen viihteen juuri ja juuri peittävänä viikunanlehtenä. Kuvaavaa on myös se, että mädäntynyt kalmo alkaa vaihtua tyyliteltympään luurankoon. Kuolema muuttuu häiritsevistä, mädäntyvistä nahkasäkiästä sisäsiistiksi, puunatuksi koristeeksi. Lopulta koko makaaberi siirtyy taiteen ja kirjallisuuden marginaaliin ja valistusajalla siinä on enää aineksia lähinnä poliittisen satiirin välineeksi. Kuvaavaa on, että ensimmäinen koskaan maalattu kuolemantanssifresko Pariisin Viattomien hautausmaalla (ransk. *Cimetière des Innocents*) tuhoutui 1700-luvun lopulla, kun kaupunginosaa modernisoitiin.

### Simuloitu kuolema?

Edellä olen pyrkinyt osoittamaan, kuinka uushistoristit painottavat että taide ja kirjallisuus eivät ole erillään eletystä elämästä vaan pikemminkin hyvin elimellisesti kiinni siinä historiallisessa, sosiaalisessa ja kulttuurisessa todellisuudessa, jossa ne on luotu. Romantiikan hengessä olemme tottuneet helposti ajattelemaan, että taidokkaimmat hengentuotteet kurkottavat jonkin arjen tuolle puolen. Näin etenkin kuoleman kuvaamisen yhteydessä - onhan se ihmisen ylittävää ja siten kaikessa peruuttamattomuudessaan tavallaan jopa subliimia, majesteettillista. Taide ja kirjallisuus eivät kuitenkaan todellisuudessa elä omaa suljettua elämäänsä jossain arkea ylemmässä ja siitä erotetussa ylevämmässä todellisuudessaan. Kyse on pikemminkin tietystä taide- ja kirjallisuusinstituutiota itseään kohottavasta ajattelumallista ja tietoisesta pyrkimyksestä (vrt. uushistoristi McGann 1983, 1988). Itse asiassa, taide ja kirjallisuus eivät välttämättä niinkään ylevöitä vastaanottajaansa jonkin tavallisen elämän tuolle puolen, vaan - paradoksaalisesti - pikemminkin paiskaavat tämän päin elämän konkreettisuutta. Sanottu koskee tietysti etenkin nykyaikaa ja kaikkea sitä, minkä koemme puhuttelevaksi katsellessamme elokuvaa, lukiessamme romaania tai vaikkapa katsellessamme televisiosarjaa.

Fiktioita kautta koskettemme oman elämämme kipupisteitä ja luomme merkitystä arjen maailmaan. Kulttuuri ylipäätään jäsentää maailman kaaosta pakkaamalla ja tyylittelemällä sen ymmärrettävään muotoon. Menneisyyden tekstuaaliset ja visuaaliset jäljet, vastaavasti, ovat tutkimusretki kadonneeseen todelliseen maailmaan. Esimerkiksi jokin aikoinaan suosituksi osoittautunut, kuolemaa sivuva näytelmä, kertoo oikein analysoituna jotain olennaista ja myös jotain hyvin konkreettista luontiajankohtansa kuolemaan kohdistuneista paineista ja toiveista. Omassa väitöksessäni tutkin muun muassa sitä, miten viktoriaaninen hyvä kuoleman ideaali toimii englantilaiskirjailija Charles Dickensin (1812-1870) tuotannossa eräänlaisena näkymättömänä pohjatekstinä (Kallionsivu 2013, 177-229). Tämä ideaali lainasi aiemmista kristillisen kuoleman käytänteistä ja ihanteista, mutta uudensi ennen kaikkea aikansa sosiokulttuurista todellisuutta ja erityisesti tässä todellisuudessa keskeisiä, sosiaalisesti kiertoa liittyviä toiveita ja pelkoja. Dickensin elinaikana väärin kuoleminen tarkoitti ennen kaikkea sellaista kuolemaa, joka ilmensi matalaa yhteiskunnallista asemaa ja statuksen puutetta. Nykylukija ei välttämättä erota tätä merkityskerrostumaa, sillä Dickens ei juuri viittaa hyvin tuntemaansa kuolemankulttuurin osaluueeseen suoraan, eikä se enää ole osa meidän elettyä todellisuuttamme. Silti tämän aikalaisyiselle arkisen



tulkintakontekstin tunteminen avaa hänen tuotantoaan syvemmin. Uushistoristina olen avannut tätä jo pääosin unohtunutta tulkintaulottuvuutta ja osoittanut mitä tämä ulottuvuus merkitsee kohdetekstien kompositiossa. Kulttuurihistoriaa ja kirjallisuusanalyysiä yhdistävä metodi auttaa ymmärtämään paremmin sekä tietyn keskeisen kirjailijan tuotantoa että myös kokemuksellisesti sitä aikakautta, jossa hän eli ja jonka aineksista hän punoi omaa tuotantoaan. Historialliseen kontekstiinsa palautettu fiktio simuloi toisin sanoen menneisyyden kokemusmaailmaa – kunhan pohjatyö tehdään kunnolla.

Dickens ei toki pystynyt taltioimaan autenttista kuolemakokemusta. Hän hyödynsi niitä uskomuksia, käytänteitä, pelkoja ja odotuksia, jotka olivat tyypillisiä juuri hänen ajalleen. Kuolema itsessään on kokemuksellisesti mahdotonta ja kielen ulottumattomissa. Kuolemaankin pääsee, tai joutuu, vain kerran. Fiktio taas puhuttelee juuri siksi, että sen kautta voimme lähestyä omaa elämäämme ikään kuin abstrahoidusti, tiettyihin asioihin kohdistuen ja samalla erilaisia vaihtoehtoja ja mahdollisia kehityskulkuja turvallisesti testaillen. Tämän pohjalta onkin ymmärrettävä, että juuri kuolemaa käsittelevä taide ja kirjallisuus ovat hyvä tapa harjoitella elämän päättymistä etukäteen ja sopeutua ajatukseen omasta viimekätisestä hauraudesta. Elämme vain kerran, mutta kuolemme tuhannesti – mielikuvituksessa. Mikäli uskonnolliset puhuvat eivät puhuttele, ovat kuolemaa käsittelevä taide ja kirjallisuus ovat oivallinen, ellei suorastaan korvaamaton keino neuvotella elämän päättymisen ohittamattoman faktan kanssa jo etukäteen. Kuten todettua, esimoderni kuolema oli nostettu monella tapaa kulttuurin keskiöön. Itse kuoleminen oli alituisen pohdinnan kohteena. Modernin kuolemasuhde on vastaavasti ohut ja uskonnollisuuden muodotkin ovat liikkuneet kauemmaksi kuoleman ajatuksen ääreltä – jopa viktoriaaninen kuolemankulttuuri kaikessa sentimentaalisessa mahtipontisuudessaan käsittelee ennen kaikkea yksilön asemaa osana *elävien* yhteisöä. Valistuksen projekti on ollut mykkä kuoleman suhteen, eikä edistysajattelu väitä tuntevansa rajoituksia. Postmodernin kirjallisuuden asiantuntija Brian McHale onkin esittänyt, että tällaisessa sekulaarissa todellisuudessa fiktio on viimeinen keino tavoittaa edes jotain kadotetusta esimodernista *ars moriendista* (McHale 1987).

Kuoleman ylivalta on modernissakin täydellinen, sillä emme voi sille edelleenkään aidosti mitään. Voimme pitkittää elämää tiettyyn pisteeseen ja tieteellis-tekninen kehitys on mahdollistanut entistä suuremman väestönkasvun. Silti modernisaatio ei ole varsinaisesti onnistunut pelastamaan kuoleman otteesta yhtäkään ihmistä. Edelleen, menneisyys on paljolti kadotettua juuri siksi, että sen luoneet ja eläneet ihmiset ovat lakanneet olemasta ja heidän tietämyksensä on saavutettavasti vain välillisesti. Paljon on unohtunut. Ylipäättäänkin kuolemasta puhuttaessa ihminen on loppujen lopuksi aina heikoilla ja hakoteilla. Humanistisesta näkökulmasta kuolemantutkimuksen keskeisenä haasteena on juuri se, että kuolemaa koskevat merkitykset ovat historiasidonnaisia ja katoavat kokemuksellisesti ulottuviltamme, ellei aihepiiriä tutkita menneisyyden yhteydessä uudelleen ja uudelleen. Aivan kuten kuolema tulee selittää uudelleen ja uudelleen osaksi elettyä arkea, niin myös kuolemakäsitysten menneisyys tulee avata kerta toisensa jälkeen uusille sukupolville. Ymmärryksen muuttuessa vanhat totuudet ja vanhat selitykset kun pyrkivät luutumaan. Koska uushistorismi perustuu niin sanottuun postmoderniin historiankäsitteeseen, on se avoin hyvinkin monenlaisille lähtökohdille kirjallisuustieteellistä analyysiä tuotettaessa. Menneisyyttä ei nähdä muuttumattomana ja objektiivisesti havaittuna sarjana jo tapahtuneita asioita. Pikemminkin se ymmärretään avoimina ja kerroksellisina tulkintoina siitä, mitä aiemmin on todennäköisesti tapahtunut. Kirjallisuushistoriallisesti tämä tarkoittaa sen etualaistamista, että tulkintamme klassikoista sisältävät useita historiallisia kerroksia. Ymmärryksen siitä, mitä valittu teos on alun perin merkinnyt sen aikalaisvastaanottajille, on väistämättä vaillaista. Kyse on parhaimmillaankin simulaatiosta.

Uushistorismissa tyypillistä on tutkia kanonisia länsimaisia teoksia siten, että niiden luontiajankohdan kulttuurin erityispiirteet mahdollistavat kaikille tutun tekstin lähestymisen tutkimuksellisesti uusista lähtökohdista. Kirjallisuus, muiden

historiallisten jäänteiden tavoin, voidaan hyödyntää kulttuurisena dokumenttina ja historiallisena todisteena menneisyyden jo enemmän tai vähemmän kadonneista sosiokulttuurisista käytänteistä. Nykylukija ei välttämättä hahmota niitä relevanteiksi tulkintakonteksteiksi tiettyä menneisyyden tekstiä lukiessaan. Uushistorisissa tarkastelussa mikä tahansa kirjallisuuteen liittyvä odottamaton lähestymiskulma voi siis avata tutunkin tekstin aivan uudella tavalla – ja käytäntö on osoittanut, että näin todella onkin. Vain tutkijan oma mielikuvitus ja halu perehtyä laajasti sekä kirjallisuuteen että sen luoneeseen ympäristöön asettavat rajat. Kauppa kannattaa sekä kulttuurihistorialliseen että kirjallisuushistorialliseen suuntaan.

### **Kaarista katkeamiin ja miksi fiktio avaa kuoleman kriisejä**

Kadotetut yhteydet ovat siis yksi niistä aiheista, jotka vetävät uushistoristia puoleensa. Myös kuolemasuhteen modernisaatio ylipäättään voi muodostaa kokonaisen kirjallisuushistoriallisen monografian punaisen langan. Postmodernin historiankäsityksen valossa tällainen lanka on toki väistämättä kiemurainen monipolvisine kehityskulkuineen, muistinmenetyksineen ja katkeamineen. Viimeksi mainittu oli itse asiassa puoli vuosituhatta kirjallisuushistoriaa kattavan väitökseni kantava idea. Työssäni hahmotan postmodernin historiakäsityksen hengessä koko uuden ajan puolen vuosituhannen kaaren aikakautena, jota leimaa länsimaissa tietty modernin sisäiseen logikkaan kuuluva epävakaisuus ja jatkuvat muutokset – myös, ja varsinkin, kuolemaa koskevissa näkemyksissä. Postmoderni historiakäsitys auttaa purkamaan sellaista valheellista käsitystä, jonka mukaan kuolemaa koskeva ymmärrys periytyy huomaamattomasti ja muuttumattomana sukupolvelta toiselle. Edelleen, modernin ja esimodernin kuolemakokemuksen välillä on kuin onkin huomattavia eroja. Lisäksi uudella ajalla kuolemaa koskevat merkitykset muuttuvat kaiken aikaa. Perinteinen edellä mainitun kuolematutkimuksen uranuurtajan, mentaliteettihistorioitsija Ariès'n hengessä tehty tutkimuksellinen argumentti on, että kuolemaa koskevat merkitykset muuttuvat hyvin hitaasti. Näin ne ylittäisivät aikalaiskokemuksen horisontin. Väite hitaista, käytännössä huomaamattomista muutoksista ja osittain myös pitkistä jatkumoista häivyttää näkyvistä laajan joukon äkillisiä katkeamia, murtumia, muutoksia ja unohtamisen hetkiä. Juuri nämä murroskohdat ovat ominaisia erityisesti juuri modernissa kuolemaa koskevien näkemysten, arvojen ja asenteiden historiassa. Edelleen, uuden ajan kirjallisuus tarttuu herkästi juuri näihin murroskohtiin ja kriiseihin. Tämä siksi, että juuri kriisiytymisen hetket olivat aikoinaan aikalaisia vahvasti puhuttelevia ja enemmän kuin usein myös heitä syvästi huolestuttavia.

Fiktiolla on tässä kriisiytymisten tarkastelussa hyvin merkittävä, enemmän tai vähemmän sekulaari rooli. Koska kuolema on konkreettisesti epätila, silkkää olemattomuutta, on se seipitettävä kerta toisena jälkeen uudelleen – joko uskonnollisia puhetapoja hyödyntäen tai muita keinoja käyttäen. Kuoleman kuvittelu onkin merkittävä keino kuoleman kulttuurisessa haltuunotossa ja kuolemaa koskevien merkitysten uudelleenmeuvottelussa. Ominaisluonteensa vuoksi aihepiiriä tarkasteleva taide ja kirjallisuus ovat hyvin herkkiä rekisteröimään siihen liittyviä psykologisia ja sosiaalisia traumoja. Sanottu koskee erityisesti uudella ajalla tuotettua taidetta ja kirjallisuutta sen vuoksi, että tässä kiinnostutaan yhä enemmän tarkasta, modernille ominaiset ristipaineet rekisteröivästä ihmiskuvauksesta. Juuri tästä syystä kirjallisuustieteellä on merkittävä rooli modernin kuoleman historiasidonnaisten merkitysten tutkimisessa.

Tärkeää on myös ymmärtää, että perinteisestä humanistisesta käsityksestä poiketen postmodernin historiankäsityksen informoima ihmiskäsitys ei paljasta ikuisia totuuksia ihmisyydestä (sen enempää kuin mistään muustakaan). Tämä on perinteisemmin ollut tyypillinen näkemys niin sanotusta korkeataiteesta, kuten juuri vaikkapa Shakespearen näytelmistä. Ja ihmisen osaan liittyvät väistämättä kysymykset kuoleman luonteesta. Koska useimmat vastauksemme kuoleman

väistämättömän läsnäolon aiheuttamiin kysymyksiin ovat historiasidonnaisia, ne menettävät puhuttelevuutensa ajan myötä. Kuolemankulttuuri koostuukin aina vähintään yhtä paljon katkeamista kuin jatkumoista. Etenkin uudella ajalla muutokset ovat usein niin nopeita, että ne traumatisoivat kokonaisia sukupolvia äkillisyydessään.

Keskiajan ihminen etsi itselleen määritteitä tyypillisesti oman itsensä ulkopuolelta, niistä varsin muuttamattomista seikoista jotka määrittivät häntä välittömästi hänen lähiympäristössään: perinteistä, perheestä, kotiseudusta, asemasta sosiaalisessa hierarkiassa ja ammattitaidosta (vrt. esim. Imhof, 1996). Länsimaiseen modernisaatioon sisäänrakennettu usko ihmisen minuuden pohjimmaiseen, muuttumattomaan luonteeseen ja yksilön ainutlaatuisuuteen ei päde tämän kaltaisessa ympäristössä. Moderni ihmiskäsitys näyttäytyy universaalina ainoastaan siksi, että olemme panostaneet jo puolen vuosituhannen ajan voimakkaasti individualistiseen, liberaalihumanistiseen ihmiskäsitykseen. Sinällään tämä uskomus ei ole paha - se on vain yksinkertaisesti meidän tapamme jäsentää olemassaoloa ja maailmaa - mutta sen historiasidonnainen luonne tulisi ymmärtää. Tapamme hahmottaa itseämme omalakisena ja jakamattomana kokonaisuutena rajoittaa esimerkiksi keskiaikaisen taiteen ja kirjallisuuden ymmärtämistä ja tulkintaa. Tämä johtuu ennen kaikkea siitä, että keskiajan kulttuurituotteiden keskiössä ei ole juuri koskaan yksilö sinällään, vaan ne ulkoiset tekijät, joiden varassa hän on käytännössä rakentunut.

Ihmisen minuuskokemus on yhtä vaihteleva kuin muukin kulttuurihistoriallinen aines. Siten esimerkiksi psykoanalyysin sisältämä oletus muuttumattomista psyyken rakenteista on hyvin ongelmallinen. Ylipäätäänkin tarkasteltaessa menneisyyttä teemme virheen projisoimalla omat minuuksia koskevat käsityksemme menneisyyden taiteeseen. Vastaavasti varhaisen uuden ajan taide, eli vanhakantaisittain renessanssin hengenelämä, tulisi ymmärtää entistä vahvemmin nimenomaan uudenlaisen yksilöidentiteetin tietoisena rakennusprojektina - ei siis jonkin pysyvän yleisinhimillisen luonteen vähittäisenä, enemmän tai vähemmän luonnollisena paljastumisena. Perinteisemmässä humanistisessa tutkimuksessa renessanssinäytelmäkirjailija William Shakespeare esimerkiksi esitetään toistuvasti yhtenä ensimmäisistä luovista tahoista Englannissa, joka onnistui sanomaan jotain erityisen tarkkanäköistä ihmisen osasta niin sanotun pimeän keskiajan jälkeen. Tällaisessa katsannossa juuri yksittäisen näytelmäkirjailijan nerokkuus oli se tekijä, jonka avulla hänen onnistui ylittää perinteisemmät, keskinkertaiset ja kaavamaiset ihmisen kuvaamisen ”keskiaikaiset” tavat. Shakespeare toki olikin taidokas kuvaamaan varhaismodernia ihmistä tälle tyypillisine ristipaineineen, toivoineen ja pelkoineen - mutta yhtä lailla hienovarainen ja tarkkanäköinen oli kaksi vuosisataa aiemmin kirjailija, runoilija, filosofi ja diplomaatti Geoffrey Chaucer (n. 1343-1400) omassa tuotannossaan. Chaucer kuitenkin kuvasi toisenlaista maailmaa, toisenlaista ihmisyyttä. Ja toisaalta Shakespearenkin onnistui taltioida jotain, jota hänen elinaikanaan vasta rakennettiin - ja joka nyt myöhäismodernissa on jo ehkä osittain purkautumassa uudenlaisten, paremmin riippuvuutensa tunnustavien minuuskäsitysten tieltä. Aika näyttää, koskeeko muutos myös kuolemakäsityksiämme ja ymmärrystämme inhimillisestä hauraudesta. Henkilökohtaisesti toivoisin, että ihmisen rajallisuus tunnustettaisiin avoimemmin; vain rehellisen kuolemasuhteen omaava kulttuuri voi selviytyä.

### **Modernin kuolemankulttuurin köyhyys?**

Tuotamme siis kielen kautta jatkuvuutta kuoleman ylivaltaa vastaan, ja tuotetut symboliset ratkaisut vaihtelevat radikaalisti aikakaudesta ja kulttuuripiiristä toiseen. Keskiajan katolisessa kulttuurissa kuoliija vahvasti yhteisöllisesti jaetun maailmankuvan omalla käytöksellään. Eläessään esimoderni eurooppalainen eli hänelle tarjottua asemaa tämän aseman velvoitteiden ja rajoitteiden, mutta myös järjestystä ja jatkuvuutta tuottavien selkeiden rakenteiden kautta. Kuollessaan esi-

isämme ja äitimme ikään kuin palauttivat tämän itselleen väliaikaisesti annetun paikan seuraajiansa käyttöön. Omaan asemaan ei takerruttu niinkään yksilöllisenä saavutuksena, vaan se ymmärrettiin annettuna roolina. Siten siitä oli ainakin jollakin tasolla helpompi myös luopua. Voimakkaasti ritualisoitu kuolinhetki itsessään oli yksilön viimeinen lahja yhteisölle. Se oli tarkkaan säädely ja ideaalitalanteessa myös tarkkaan toteutettu teko, jonka avulla kuoleva vahvisti osaltaan kollektiivisesti jaettua suurta kristillistä elämän- ja kuolemakertomusta. *Ars moriendi* -oppaat opastivat tässä toimessa käytännössä ja kuolemantanssien kaltaiset kulttuurituotteet varmistivat jo etukäteen sen, että kuoleman kauhistuttavuus ymmärrettiin jo etukäteen. Myöhäiskeskiajan mittaan muotoutunut ja aikoinaan hyvin suosittu ja puhuttelevaksi koettu makaaberin perinne auttoi pitämään mielessä ihmiselämän väliaikaisuuden. Uskonnollisen kielenkäytön sisällä se viesti ihmisen ja etenkin yksilön vajavaisuudesta. Tämä viesti luonnollisesti palveli voimakkaasti hierarkkisten ja jäykkien yhteiskuntien jatkuvuutta ja oli osa ideologista hallintakoneistoa. Silti se oli myös muutakin.

Historioitsija John Aberth on todennut, että myöhäiskeskiajan ihminen oli aintulaatusella tavalla valmis kohtaamaan oman aikansa koettelemukset ruttoaaltoja, jatkuvia sotia, nälänhätää myöten. Epävarmana aikakautena hän osasi tehdä kuolemasta tutun itselleen. Ei toki toivottuna vieraana, mutta jonakin, jonka olemus ja läsnäolo ymmärrettiin väistämättömäksi osaksi arkea. (Aberth 2010.) Asian voi ilmaista toisinkin: kuolema oli osa esimodernia eurooppalaista identiteettiä tavoilla, jotka olemme sittemmin pyrkineet aktiivisesti unohtamaan. Nykyään kuolemisella sinällään ei ole symboliarvoa henkilökohtaisissa vaihtojärjestelmissä – muutamia harvoja poikkeuksia, kuten kuolevan ihmisen viimeisiä elämänvaiheita kuvaavia reality-ohjelmia, lukuun ottamatta. Kuolema voi saada arvoa vain suhteessa johonkin muuhun asiaan. Yksilöinä olemme vapautuneet entistä suurempaan henkilökohtaiseen sosiaaliseen kiertoliikkeeseen. Perinteiset jyrkän hierarkkisen, sosiaalisesti jähmeän yhteiskunnan kahleet ovat murtuneet. Samalla uusi vapaus, sen kaikkine vaatimuksineen ja vaaroineen, on luonteeltaan niin vaativaa, ettei siitä riitä aineksia rakentamaan kuolemaan. Olemme niin kiireisiä elämämme kanssa, ettei meillä ole aikaa valmistautua sen loppumiseen. Sen, minkä jo alussa mainittu Norbert Elias jäsentää ennen kaikkea hienovaraisuuden ja peittelemisen kehittyneen eetoksen kautta, voidaan ymmärtää myös – ja ennen kaikkea – sosiokulttuuristen vaihtojärjestelmien pohjalta. Arjen tasolla emme ainoastaan kavahda kuoleman ja kuoleamisen fyysistä raadollisuutta. Kuoleville ei ole meidän järjestelmässämme sijaa eikä roolia, sillä heitä ei enää mielletä aktiivisiksi toimijoiksi. Täten heidät on tuomittu itse kuolleiden tavoin paitsioon. Kuoleman ideaalit ovat arjen kannalta marginaalisia.

Henkilökohtaisesti en jaa kristillisiä kuolemakäsityksiä niiden nykyaikaisissa tai menneissä muodoissa. Kaikesta huolimatta näen, että kirjallisuus- ja kulttuurihistoriallinen tutkimus aiheesta on tärkeää. Porautumalla menneisyyden kuolemakäsityksiin saavutamme laajemman ymmärryksen myös nykyisistä kuoleman kohtaamisen – tai kohtaamattomuuden – muodoista. Osaamme ottaa paremmin etäisyyttä omiin arvoihin ja asenteisiin ja reflektoida kriittisesti omia valmiuksiamme elämän päättymisen ja elämää uhkaavien tekijöiden edessä. Kuolemantutkimuksella on siten aina emansipatorinen, voimauttava potentiaali. Jopa myöhäiskeskiajan toisinaan patologiseksikin leimatusta makaaberin traditiosta voimme oppia paljon, vaikkemme sen synninelkoisesta eetoksesta perustaisikaan. Kuolema on kuitenkin aina pohjimmiltaan yleisinhimillinen aihe.

Kaikki sanottu ei tarkoita, etteikö kuolemasta nykyään puhuttaisi tai että sitä ei saisi kuvata. Uutiset tuovat näkyviimme aidon väkivaltaisen kuoleman päivittäin. Kuoleman räävittömyys on myös osa viihteen ja fiktion maailmaa. Kuolemantanssien mätänevät ja silti aina liikkeessä olevat kalmot kansoittivat aikoinaan keskiaikaisten kirkkojen seinä ja hautausmaiden muureja. Hieman samalla tapaa television viihdetarjontaa värittävätkin nykyään äkilliset kuolemat, zombiarmeijat ja väkivallan taiturimainen estetiikka. Viimeksi mainittujen viesti ei kuitenkaan ole enää kovinkaan syvällinen. Kyse on silkasta

tirkistelynhalusta ilman sen syvempää ihmisen sosiaaliseen toimijuuteen liittyvää sanomaa. Vaikka nykyviihdettä ei sinällään näkisikään mitenkään erityisen ongelmalliseksi tai arveluttavaksi, ei yksilön eettinen toimijuus tai laajempi eksistentiaalinen pohdiskelu ole modernin kalmokuvaston ytimessä. Ja ehkä sen ei tulekaan olla. Ehkäpä myöhäiskeskiajan shokeeraavan, moralisoivan kuolemakuvaston pariin ei enää ole kollektiivista paluuta. Tapanne viestiä kuolemasta rakentavasti todennäköisesti löytyvät – jos löytyvät – jostakin muualta.

Tabut ovat asioita, joita syystä tai toisesta ei haluta keskustelun piiriin riippumatta siitä, mitä niistä tiedetään. Tyypillinen tapa jäsentää nykyistä kuolemankulttuuria on todeta, että kuolema on tabu, että kuolema on jopa vahvin mahdollinen sellainen nykymaailmassa. Itse en näe asiaa näin. Myöhäismodernissa, median läpituokemassa maailmassa tabuja on enää hyvin vähän, eikä kuolemakaan kuulu näihin. Tirkistelemme estoitta niin elävää, kuolevaa kuin kuolluttakin lihaa. Pikemminkin kuolemankulttuurimme köyhyyden perimmäinen ongelma on se, että meillä ei yksinkertaisesti juurikaan ole yksilöllisesti rakentavia tapoja kohdata kuolemaa. Voimme puhua kuolemasta vaikka kuinka, mutta se ei korvaa tätä puutetta. Itse asiassa ainoa, mitä voimme tehdä, on kuvata tämän puutteen olemassaolo.

Vaikka elämme ennennäkemättömän monimutkaisten yksilöllisten vaihtosuhteiden aikakautta, olemme elämän päättymisen kynnyksellä oudon köyhiä. Ja kuten markkinalogiikan perin juurin määrittämään aikakauteen kuuluu, köyhillä ei ole ääntä.

-----

Essee perustuu Mikko Kallionsivun yleisen kirjallisuustieteen väitöksen lektioon (22.11.2013), aiempiin muihin julkaisuihini sekä tietenkin itse väitöstutkimukseen, joka on luettavissa ilmaiseksi TamPubista eli Tampereen yliopiston avoimesta julkaisuarkistosta.<sup>1</sup> Väitöstyö on uushistoristisen metodin pioneerityö Suomessa. Se analysoi länsimaisen kuolemankulttuurin modernisaatiota uushistorismin tarjoamien kohteiden ja menetelmien avulla.

## Lähdeluettelo

Aberth, John. *From the Brink of the Apocalypse: Confronting Famine, War, Plague, and Death in the Later Middle Ages*. Lontoo: Routledge, 2010 (2000).

Ankersmit, F. R. "Hayden White's Appeal to the Historians." *History and Theory* 37, no. 2 (1998): 182-193.

Ariès, Philippe. *The Hour of Our Death*. Kääntänyt Helen Weaver. London: Penguin Books, 1982 (ranskankielinen alkuperäisteos 1977).

Ariès, Philippe. *Images of Man and Death*. Kääntänyt Janet Lloyd. Cambridge & London: Harvard University Press, 1985 (ranskankielinen alkuperäisteos 1983).

<sup>1</sup> Lektio on julkaistu 30.12.2013 verkkolehdeissä *Ennen ja nyt: Historian tietosanomat*. Tämä artikkeli on pidempi. Ks. <http://www.ennenjanyt.net/2013/12/mikko-kallionsivu-%E2%80%9Csaiturin-kuolema-kuoleman-kulttuuripoetiikka-angloamerikkalaisessa-fiktiossa-myohaiskeskiajalta-nykypaivaan-%E2%80%9Dlectio-praecursoria-22-11-2013/>

- Ariès, Philippe. *Western Attitudes toward Death: From the Middle Ages to the Present*. Kääntänyt Patricia M. Ranum. Baltimore & Lontoo: The Johns Hopkins University Press, 1975 (1974).
- Baudrillard, Jean. *Symbolic Exchange and Death*, käänt. Iain Hamilton Grant. Lontoo: Sage, 1993 (ranskankielinen alkuperäisteos 1976).
- Bauman, Zygmunt. *Mortality, Immortality & Other Life Strategies*. Cambridge & Oxford: Polity Press, 1992.
- Beaty, Nancy Lee. *The Craft of Dying: A Study in the Literary Tradition of the Ars moriendi in England*. New Haven & Lontoo: Yale University Press, 1970.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens & Scott Lash: *Nykyajan jäljillä: Refleksiivinen modernisaatio*. Tampere: Vastapaino, 1995.
- Belsey, Catherine. *Critical Practice*. London & New York: Routledge, 1980.
- Belsey, Catherine. *The Subject of Tragedy: Identity and Difference in Renaissance Drama*. Lontoo: Routledge, 1991 (1985).
- Binski, Paul. *Medieval Death: Ritual and Representation*. London: British Museum Press, 1996.
- Briscoe, G. "Preaching and Medieval English Drama." Teoksessa *Contexts for Early English Drama*, toimittaneet Marianne G. Briscoe & John Coldewey, 150–172. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- Clark, James M. *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance*. Glasgow: Glasgow University Publications, 1950.
- Cressy, David. *Birth, Marriage and Death Ritual, Religion and the Life-Cycle in Tudor and Stuart England*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Davidson, Clifford. *Visualizing the Moral Life: Medieval Iconography and the Macro Morality Plays*. New York: AMS Press, 1989.
- Delumeau, Jean. *Sin and fear: the Emergence of a Western Guilt Culture 13th–18th Centuries*. Kääntänyt Eric Nicholson. New York: St. Martin's Press, 1990 (ranskankielinen alkuperäisteos 1984).
- Derrida, Jacques. *The Gift of Death*. Kääntänyt David Wills. Chicago: Chicago University press, 1996 (ranskankielinen alkuperäisteos 1992).
- Dollimore, Jonathan. *Death, Desire and loss in Western Culture*. New York: Routledge, 1998.
- Dollimore, Jonathan, & Alan Sinfield. *Political Shakespeare: Essays in Cultural Materialism*. Manchester: Manchester University Press, 2000 (1984).
- Duffy, Eamon. *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, c. 1400 – c. 1580*. Yale: Yale University Press, 1992.
- During, Simon. *Foucault and Literature: Towards a Genealogy of Writing*. London: Routledge, 1992.
- Elias, Norbert. *The Loneliness of the Dying*. Kääntänyt Edmund Jephcott. New York & Lontoo: Continuum, 1985 (saksankielinen alkuperäisteos 1982).

- Foucault, Michel. *Archeology of Knowledge*. Lontoo: Routledge, 1972 (ranskankielinen alkuperäisteos 1969).
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality 1: An Introduction*. Kääntänyt Robert Hurley. Lontoo: Allan Lane, 1979 (ranskankielinen alkuperäisteos 1976).
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Kääntänyt ja toimittanut Colin Gordon et al. New York: Pantheon, 1980.
- Foucault, Michel. "The Subject and Power." *Critical Inquiry*, no. 8 (1982), 777-795.
- Foucault, Michel. *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel*. Kääntänyt Charles Ruas. Garden City: Doubleday, 1986a (ranskankielinen alkuperäisteos 1963).
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality 2: The Use of Pleasure*. Kääntänyt Robert Hurley. New York: Vintage, 1986b (ranskankielinen alkuperäisteos 1984).
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality 3: The Care of the Self*. Kääntänyt Robert Hurley. Lontoo: Penquin Books, 1990 (ranskankielinen alkuperäisteos 1984).
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: the Birth of the Prison*. Kääntänyt Alan Sheridan. New York: Random House, 1995 (1978, ranskankielinen alkuperäisteos 1975).
- Friedman, Alan Warren. *Fictional Death & The Modernist Enterprise*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Gallagher, Catherine & Stephen Greenblatt. *Practicing New Historicism*. Chigaco: Chigaco University Press, 2000.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.
- Gittings, Clare. *Death, Burial and the Individual in Early Modern England*. Lontoo: Routledge, 1988 (1984).
- Greenblatt, Stephen. "Murdering Peasants: Status, Genre and the Representation of Rebellion." *Representations*, no. 1 (1983): 1-29.
- Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago: Chicago University Press, 1984 (1980).
- Greenblatt, Stephen. "Psychoanalysis and Renaissance Culture." Teoksessa *Literary Theory / Renaissance Texts*, toimittaneet Patricia Parker & David Quint, 210-224. Baltimore & Lontoo: Johns Hopkins University Press, 1986.
- Greenblatt, Stephen. *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Greenblatt, Stephen. *Learning to Curse: Essays in Early Modern Culture*. New York: Routledge, 1990.
- Greenblatt, Stephen. *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*. Chicago: Chicago University Press, 1991.
- Greenblatt, Stephen. "The Eating of the Soul." *Representations* 48 (1994): 97-116.
- Greenblatt, Stephen. *Hamlet in Purgatory*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

- Greenblatt, Stephen. *Will in the World: How Shakespeare became Shakespeare*. New York: Norton, 2004.
- Greenblatt, Stephen & Michael Payne (toim.) *The Greenblatt Reader*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Hotson, J. Leslie. *The Death of Christopher Marlowe*. Lontoo: The Nonesuch Press Cambridge & Harvard University Press, 1925.
- Huizinga, Johan. *Keskiajan syksy: Elämän- ja hengenmuotoja Ranskassa ja Alankomaissa*. Porvoo: WSOY, 1951 (hollanninkielinen alkuperäisteos 1919).
- Imhof, Arthur E. *Lost Worlds: How Our European Ancestors Coped with Everyday Life and Why Life Is So Hard Today*. Kääntänyt Thomas Robisheaux. Charlottesville & Lontoo: University Press of Virginia, 1996 (saksankielinen alkuperäisteos 1984).
- Janes, Regina. "Beheadings" *Representations* 35 (1991): 21–51.
- Kahrl, Stanley J. *Traditions of Medieval English Drama*. London: Hutchinson, 1974.
- Kallionsivu, Mikko. "Kuka pelkää mustaa miestä? Kuolema kielletynä ja sallittuna puheenaiheena." *Kulttuurintutkimus* 20 (2003): 47–54.
- Kallionsivu, Mikko. "Osta henkesi edestä! Don DeLillon *Valkoinen kohina*, kuolemanpelko ja konsumerismi." *Avain* (2/2004a): 43–53.
- Kallionsivu, Mikko. "'We Simply Walk Toward the Sliding Doors': Don DeLillo's *White Noise* as a Postmodern Ars Moriendi." *Making Sense of: Dying and Death*, toimittanut Laura Cruz, 21–29. *Probing the Boundaries* 18. Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2004b.
- Kallionsivu, Mikko. "Flesh, that stinking dunghill: The Pre-Cartesian Collision of Body and Soul in Late Medieval Moralities." *History in Words and Images: Proceedings of the Conference on Historical Representation*, toimittanut Hannu Salmi, 16–27. Turku: Turun yliopiston historian laitos, 2005. (Konferenssijulkaisu)
- Kallionsivu, Mikko. "Extraordinary Wonder, Extraordinary Dread: Responses to Death, Dying and Chaos in Don DeLillo's *White Noise*." *Crossing the Boundaries in Literary Criticism*, toimittaneet Markku Lehtimäki & Julia Tofantsuk, 195–229. *Thresholds of Interpretation*. Tallinna: Tlü kirjastus, 2006.
- Kallionsivu, Mikko. "Ars moriendi, musta surma ja makaaberin traditio." *Taide ja taudit: Tutkimusretkiä sairauden ja kulttuurin kosketuspinnolla*, toimittaneet Laura Karttunen, Juhani Niemi & Amos Pasternack, 180–201. Tampere: Tampere University Press, 2007.
- Kallionsivu, Mikko. "Se mikä tulee jälkeen." *Filosofinen aikakauslehti Niin & Näin* 62 (2009): 116–118.
- Kallionsivu, Mikko. *Saiturin kuolema: Kuoleman kulttuuripoetiikka angloamerikkalaisessa fiktiossa myöhäiskeskiajalta nykypäivään*. Tohtorinväitöskirja. Acta Universitatis Tamperensis. Tampere: Tampere University Press, 2013.
- Le Goff, Jacques. *The Birth of Purgatory*. Kääntänyt Arthur Goldhammer. London: Scolar Press, 1984 (ranskankielinen alkuperäisteos 1981).



- Leroux, Neil R. *Martin Luther as Comforter: Writings on Death*. Leiden: Brill, 2007.
- Martin, Luther H., Huck Gutman & Patrick H. Hutton (toim.) *Technologies of the Self: a Seminar with Michel Foucault*. Lontoo: Tavistock, 1988.
- McGann, Jerome. *The Romantic Ideology: A Critical Investigation*. Chicago: Chicago University Press, 1983.
- McGann, Jerome. *The Beauty of Inflections: Literary Investigations in Historical Method and Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1988 (1985).
- McHale, Brian. *Postmodernist Fiction*. New York & Lontoo: Methuen, 1987.
- McManners, John. *Death and Enlightenment: Changing Attitudes to Death among Christians and Unbelievers in Eighteenth-Century France*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Morgan, Philip. "Of worms and war: 1380-1558." *Death in England: an Illustrated History*, toimittaneet Peter C. Jupp ja Clare Gittins, 119-146. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2000 (1999).
- Mytum, Harold. "Public Health and Private Sentiment: The Development of Cemetery Architecture and Funerary Monuments from the Eighteenth Century Onwards." *World Archaeology* 21, no. 2 (1989): 283-297.
- Neill, Michael. *Issues of Death: Mortality and Identity in English Renaissance Tragedy*. Oxford: Clarendon Press, 1997.
- Nicholl, Charles. *The Reckoning: The Murder of Christopher Marlowe*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- O'Connor, Mary. *The Art of Dying Well: The Development of the Ars Moriendi*. New York: AMS Press, 1966 (1942).
- Owst, R. G. *Literature and Pulpit in Medieval England: a Neglected Chapter in the History of English Letters of the English People*. Oxford: Basil Blackwell 1961(1933).
- Phillippy, Patricia. *Women, Death and Literature in Post-Reformation England*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Pieters, Jürgen. *Moments of Negotiation: The New Historicism of Stephen Greenblatt*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2001.
- Platt, Colin. *King Death: The Black Death and its aftermath in late-medieval England*. Toronto: Toronto University Press, 1997.
- Poster, Mark. "The Future According to Foucault: The Archeology of Knowledge and Intellectual History." *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, toimittaneet Dominick LaCapra & Steven L. Kaplan, 137-152. Ithaca: Cornell University Press, 1982.
- Potter, Robert. *The English Morality Play: Origins, History and Influence of a Dramatic Tradition*. Lontoo: Routledge & Kegan Paul, 1975.
- Riggs, David. *The World of Christopher Marlowe*. Lontoo: Faber & Faber, 2004.
- Sheridan, Alan. *Michel Foucault: The Will to Truth*. Lontoo: Tavistock, 1980.

- Simpson, James. *The Oxford English Literary History: 1350-1547: Reform and Cultural Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Spinrad, Phoebe S. *The Summons of Death on the Medieval and Renaissance English Stage*. Columbus: Ohio State University Press, 1987.
- Stannard, David E. *The Puritan Way of Death: A Study in Religion, Culture, and Social Change*. Oxford, New York & Toronto: Oxford University Press, 1977.
- Stevens, Paul. "Pretending to be Real: Stephen Greenblatt and the Legacy of Popular Existentialism." *New Literary History*, Nro. 33 (2002): 491-519.
- Stewart, Garrett. *Death Sentences: Styles of Dying in British Fiction*. Cambridge, Mass. & Lontoo: Harvard University Press, 1984.
- Tromly, Fred B. *Playing with Desire: Christopher Marlowe and the Art of Tantalization*. Toronto: University of Toronto Press, 1998.
- Veenstra, Jan R. "The New Historicism of Stephen Greenblatt: On Poetics of Culture and the Interpretation of Shakespeare." *History and Theory* 34, nro. 3 (1995): 174-198.
- Veeser, H. Aram. "Introduction." Teoksessa *The New Historicism*, toimittanut H. Aram Veeser, ix-xvi. New York: Routledge, 1989.
- Veeser, H. Aram. "The New Historicism." Teoksessa *The New Historicism Reader*, toimittanut H. Aram Veeser, 1-34. New York: Routledge, 1994.
- Waddington, Richard. "Rewriting the world, rewriting the body." Teoksessa *The Cambridge Companion to English Literature 1500 -1600*, toimittanut Arthur F. Kinney, 287-309. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1975 (1973).
- White, Hayden. *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1987 (1978).
- White, Hayden. *Figural Realism: Studies in the Mimesis Effect*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1999.
- Wunderli, Richard, & Gerald Broce. "The Final Moment before Death in Early Modern England." *Sixteenth Century Journal* 20, nro. 2 (1989): 259-275.