

THANATOS

vol. 7 1/2018



Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry:n hallitus 2018-2019

Puheenjohtaja

Ilona Pajari, sosiaalishistorian dosentti, VTT, Jyväskylän yliopisto (kuolemantutkija@gmail.com)

Varapuheenjohtaja

Kaarina Koski, folkloristiikan dosentti, FT, Helsingin yliopisto (kaakos@utu.fi)

Sihteeri

Elisa Morgan, TK, Uskontotiede, Helsingin yliopisto (elisa.morgan@helsinki.fi)

Taloudenhoitaja

Anna Huhtala, FM, tohtoriopiskelija, Historia, Tampereen yliopisto (huhtala.anna@student.uta.fi)

Hallituksen jäsenet

Anja Terkamo-Moisio, TtT, Hoitotieteen laitos, Itä-Suomen yliopisto (anja.terkamo-moisio@uef.fi)

Karoliina Käpylehto, TM, tohtoriopiskelija, Kasvatustiede, Helsingin yliopisto (karoliina.kapylehto@helsinki.fi)

Hallituksen varajäsenet

Inka Laisi, VTK, sosiologia, Helsingin yliopisto (inka.laisi@helsinki.fi)

Tiina Simolin, sairaanhoitaja (AMK), yht.yo, Tampereen yliopisto (tiinajohanna@gmail.com)

Thanatos toimituskunta vol. 7 1/2018

Päätoimittajat / Editors-in-chief

Kaarina Koski ja Ilona Pajari

Toimituskunnan jäsenet / Editors

Anna Liisa Aho (anna.l.aho@uta.fi)

Maija Butters (maija.butters@gmail.com)

Kirsi Kanerva (kirsi.kanerva@utu.fi)

Kaarina Koski (kaarina.koski@utu.fi)

Saila Leskinen (saila.hj.leskinen@gmail.com)

Riikka Miettinen (riikka.miettinen@uta.fi)

Ilona Pajari (kuolemantutkija@gmail.com)

Anna Ilona Rajala (a.rajala@brighton.ac.uk)

Johanna Sumiala (Johanna.sumiala@helsinki.fi)

Anja Terkamo-Moisio (anja.terkamo-moisio@uef.fi)

Kannen kuva / Cover photography Taitto / Layout

© Wilma Rauhanummi

Anna Ilona Rajala

Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry. perustettiin Helsingissä 28.3.2011. Sen tarkoitus on edistää suomalaista kuolemaan liittyvää tutkimusta sekä koulutusta akateemisesta tutkimuksesta käytännön työhön. Ylläpidämme tutkijoiden ja muiden aihepiirin parissa työskentelevien välistä verkostoa, joka mahdollistaa tieteiden välisen dialogin sekä yhteistyön, esimerkiksi yhteisiä projekteja silmällä pitäen. Toivotamme kaikki alasta kiinnostuneet lämpimästi tervetulleeksi mukaan jäseneksi ja tukemaan seuran toimintaa!

Tiedotamme seuran toiminnasta verkkosivuillamme (www.kuolemantutkimus.com). Pyrimme tuomaan esille kiinnostavia ilmiöitä, tapahtumia sekä julkaisuja. Tervetuloa myös seuran Facebook-sivuille keskustelemaan ja seuraamaan alan toimintaa.

Thanatos on Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry:n oma vertaisarvioitu, monialainen ja tieteellinen verkkolehti, joka ilmestyy kahdesti vuodessa. Ensisijainen julkaisukieli on suomi. Artikkeleita otetaan vastaan myös ruotsiksi ja englanniksi. Tieteelliset artikkelit käyvät läpi kahden toimituskunnan ulkopuolisen asiantuntijan suorittaman vertaisarvioinnin. Thanatoksella on Julkaisufoorumin luokitus numero 1.

Thanatos pyrkii edistämään kuolemantutkimuksen eri alojen välistä vuoropuhelua tarjoamalla mahdollisuuden poikkitieteelliseen keskusteluun. Thanatos toivottaa tervetulleiksi julkaisuehdotuksia artikkeleista kirja-arvioihin, tutkimuspaperaista konferenssi-raportteihin sekä vapaamuotoisempia kirjoituksia, kuten kolumneja ja elokuva-arvosteluja. Pyrkimyksenämme on laajentaa tiedon mahdollisuuksia perinteisten tieteellisten rajojen ylitse sekä tiedottaa erilaisista alaan liittyvistä ilmiöistä ja tapahtumista.



Sisällys:

Pääkirjoitus

Kaarina Koski

Taiteen keinoin surun äärelle 3

Artikkelit / articles

Janieke Bruin-Mollenhorst & Martin J.M. Hoondert

Musical media in Dutch crematoria, 1914-present 6

Henna-Riikka Peltola

”Lauluja surullisin sävelin elämästä luopumisesta”: Musiikki kuoleman ja surun merkityksellistäjänä suomalaisten suremisessa ja siihen liittyvissä rituaaleissa 32

Tutkimusraportti

Miia Kontro

Kuolemanrajakokemuksen vaikutus kokijan spiritualiteettiin – Tutkimus suomalaisten kuolemanrajakokemuksista 68

Katsaukset

Ilona Pajari

Hautausmaa, iloinen kesälomakohde 97

Sanna Sarva

Katseen kohteena Aldo Rossin modernin ajan nekropoli 108

Taiteen keinoin surun äärelle

Kaarina Koski

Vapaa tutkija, Folkloristiikan dosentti (Helsingin yliopisto); Folkloristiikan, erityisesti kansanuskontutkimuksen dosentti (Turun yliopisto)

Taiteella on kyky ilmaista asioita, joista ei voi puhua. Taiteen välityksellä voi ottaa etäisyyttä mutta samalla nähdä tarkemmin, käsitellä käsittämätöntä ja nähdä toisin. Taiteeseen voi uppoutua ja antaa sen viedä hetkelliseen unohdukseen, osaksi jotakin suurempaa kokemusta tai suloisiin muistoihin. Kuoleman ja menetyksen kokeneet ihmiset saavat usein lohtua runoudesta, musiikista, kuvataiteesta tai kirjallisuudesta.

Keskittyminen valmiisiin taideteoksiin ei ole jyrkästi erilainen prosessi kuin surun työstäminen itse maalamalla tai kirjoittamalla. Tekstin, kuvan tai musiikin tulkitseminen omien tuntemusten läpi voi olla luova prosessi yhtä lailla kuin tekstin tai kuvan luominen itse. Jokaisella on omat tapansa lähestyä taidetta ja taiteellista ilmaisua. Lohdulliseksi koettu taide voi käsitellä jotakin aivan muuta kuin kuolemaa, tai se voi nimenomaan kuvata menetystä ja näin auttaa kokijaa käsittämään tapahtunutta. Se voi olla myös hiljaista vertaistukea. Esimerkiksi puolison kuolemaa työstävät runoelegiat ovat purkaneet runoilijan omia tuntemuksia ja voivat auttaa myös lukijaa tunnistamaan ja hyväksymään omia tunteitaan. Runoilija voi käsitellä tunteita ja suhdetta vainajaan tavoilla, jotka olisivat surijalle vaikeita tai hankalia keskusteltavaksi tuttujien kanssa (ks. esim. Hollsten 2017).

Tänä vuonna ilmestyi suomeksi tanskalaisen Naja Marie Aidtin kirja *Jos kuolema on vienyt sinulta jotakin anna se takaisin. Carlin kirja*. Teos kuvaa kirjailijan täysi-ikäisen pojan kuoleman aiheuttamaa surua kaunistelematta. Aidt vyöryttää järkytyksen, šokin ja

vihan aaltomaisina ryöppyinä lukijoiden silmille, päästää todellisuuden hajoamaan ja käyttää graafisia keinoja kuten kirjasinlajin ja rivivälin vaihtamista eri tunnerekisterien merkitsemisessä. Hän perustelee: ”Raa’asta surusta ei voi kirjoittaa taiteen keinoin. Mikään muoto ei sovi.” (Aidt 2018, 128.) Aidtin tapa kuvata surua poikkeaa siitä, johon länsimaisessa kirjallisuudessa on totuttu (Valtonen 2018). Tavanomaisempaa on viitata menetykseen vaikkapa kylmenneiden huoneiden tai lauluttoman puutarhan metaforin. Taiteen tarjoamat lohdun tai ymmärryksen hetket ovat usein tilanteen etäännyttämisen kautta syntyviä, eikä Aidtin kirja olekaan lohdullinen vaan tekee kipeää myös lukijalle.

Tutkimuksessa pohditaan toisinaan tunteiden rajun kohtaamisen aikaansaamaa kathartista vaikutusta. Katharsiksen toimivuus ahdistuksen purkajana edellyttää etäisyyden ottamista suruun esimerkiksi niin, että tunteet kohdataan rituaalin tai taidesityksen kehyksessä. Esimerkiksi itkuvirsien tehtäväksi on arvioitu saada sitkeimmätkin kovanaamat itkemään, jotta suru tulisi käsitellyksi yhteisön toivomalla aikataululla (esim. Honko 1963, 116). Samanlainen vaikutus voi olla hautajais- tai surumusiikilla edelleen. Eikä tarvitse erotella toisistaan musiikkia ja surumusiikkia. Mikä tahansa eroa, hiljaisuutta, muistoja tai unta kuvaava musiikkikappale voi tehdä menetyksen kipeän konkreettiseksi. Suomalainen uskonnoton hautauspalvelu tarjoaa musiikkivalintojen virikkeeksi listaa, josta löytyvät esimerkiksi Tero Vaaran ”Älä jätä minua”, Aleksis Kiven runoon sävelletty ”Makeasti oravainen” ja Queenin ”The Show Must Go On”. Valita voi siis muun muassa surijan lohduttoman hätähuudon, luontoon siirretyn tuonpuoleisen mielikuvan ja vainajan itse lausumien mutta jatkuvuutta korostavien hyvästien välillä. Surijat voivat itse valita, kuinka rankan katharsiksen haluavat kokea vai pysyvätkö miedommassa valinnoissa. Rituaalimusiikin roolina voi myös olla jäsentää tilaisuutta ja luoda arvokas ja kunnioittava tunnelma.

Thanatoksen tässä numerossa julkaisemme kaksi tutkimusartikkelia, jotka kumpikin liittyvät suruun ja musiikkiin. Janieke Bruin-Mollenhorstin ja Martin J.M. Hoondertin englanninkielinen artikkeli tarkastelee musiikin käyttöä hollantilaisten krematorioiden

hautausseremonioissa ja tuo esille yhteiskunnallisten arvojen ja teknisten käytäntöjen vaikutuksen musiikkivalintoihin. Hautajaismusiikin valinnassa ei ole kyse pelkästään tunteista vaan tapakulttuurista ja myös siitä, että musiikki kuvastaa vainajan arvoja ja persoonaa. Henna-Riikka Peltolan suomenkielinen artikkeli tarkastelee musiikin käyttöä ja vaikutuksia surun yhteydessä. Musiikki voi auttaa surijaa ymmärtämään tapahtuneen, sillä voi olla rooli rituaalisessa suremisessa ja se voi toimia muistelun välineenä. Tutkimusartikkeleitamme täydentää Miia Kontron tutkimusraportti suomalaisten kokemista kuolemanrajakokemuksista ja niiden vaikutuksesta kokijoiden maailmankuvaan.

Lähteet

Aidt, Naja Marie. 2018. *Jos kuolema on vienyt sinulta jotakin anna se takaisin. Carlin kirja*. Suomentanut Katriina Huttunen. Helsinki: S&S.

Hollsten, Anna. 2017. ”Puhetta kuolleelle. Puhuttelu ja kiintymyssuhteen jatkuminen Paavo Haavikon, Aale Tynnin ja Anja Vammelveuon elegioissa.” *Avain* (1/2017): 6-21.

Honko, Lauri. 1963. ”Itkuvirsirunous.” Teoksessa *Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus*, toimittanut Matti Kuusi. Helsinki: Otava.

Valtonen, Anni. 2018. ”Kirjailija Naja Marie Aidt kirjoitti surukirjan poikansa kuolemasta - raa’an tunteilematon teos tuntuu lukijassa fyysisenä kipuna.” *Helsingin Sanomat* 21.3.2018. Luettu 30.5.2018. <https://www.hs.fi/kulttuuri/art-2000005611279.html>

ARTICLE



Musical media in Dutch crematoria, 1914-present

Janieke Bruin-Mollenhorst 
Tilburg University

Martin J.M. Hoondert
Tilburg University

Abstract

This article examines music during funeral rituals in the Netherlands in the 20th and the beginning of the 21st century. Throughout this period not only music, but also socio-cultural attitudes towards death have changed. Using the concept of mediatization, this article explores interrelated changes between musical media in crematoria and changes in cremation rituals.

In the first half of the article the history of music during cremation rituals is explored through literature study and diachronic research of newspapers, revealing how, at the beginning of the 20th century, the musical repertoire reflected the strong influence of social groups on funeral rituals in the Netherlands. Although the advent of recorded (mechanical) music in the second half of the 20th century could have easily broadened the musical repertoire, the opposite happened: the repertoire became fixed in standard combinations of three musical pieces. This reflects how, related to the process of professionalization, funerals became standardized within the context of the socio-cultural avoidance of death.

The second half of the article, using the results of a survey and interviews, shows how from the end of the 20th century music has become an increasingly important element of the 'personal funeral', as music during funerals has become one of the most common vehicles for the expression of personal meaning. Zooming in on the contemporary highly advanced audio-visual systems in Dutch crematoria the article concludes with the thesis that funerals in the Netherlands are not only facilitated by but also increasingly shaped through musical media.

Introduction

In 2017, the first author of this article visited a crematorium in the south of the Netherlands where she was, outside of the actual performance of a funeral ritual, introduced to the wide range of audio-visual possibilities. As she was about to listen to a recording of the popular funeral pop song *Breng me naar het water* (Bring me to the water) by Marco Borsato and Matt Simons, the curtains of the ceremony room closed “because we want people to be focussed on the song, not on the beautiful view from the ceremony room”.¹ When the lyrics of the song “It was in the early morning” sounded, the lights in the ceremony room turned to a warm orange colour, evoking the feeling of sunset. The video clip, which employees had made for use during funerals, contained a visualization of the song text. For example, during the text “I’m ready to close my eyes” pencil drawings of closing eyes were shown. So, lights and visuals were directed towards the music that, as such, affected the entire ceremony room.

This example shows some possibilities of the highly advanced audio-visual system in a crematorium in the Netherlands. In the more than 100 years of cremation rituals in the Netherlands, the situation regarding musical repertoires and music facilities in crematoria has changed considerably. At the beginning of the 20th century funeral music consisted mainly of classical and religious music, played on an organ or sung by a choir. Pop songs, the music genre that emerged in the US in the 1950s and that attracts a broad audience, did not yet exist and the possibilities with regard to recorded music – if any – were not as advanced as nowadays. In this article we will explore how changing musical repertoire and music facilities relate to changes in cremation rituals and socio-cultural attitudes towards death in the Netherlands. We explore these relationships diachronically from the first cremation in 1914 up to the present.² We were inspired in this diachronic approach by an article by Brian Parsons, who studied,

¹ Personal communication with an employee of a crematorium, May 12, 2017.

² The first crematorium opened in 1913. The first cremation was performed in 1914.

to cite the title of his article, “the progress of cremation and its influence on music at funerals in England, 1874–2010” (Parsons 2012).

This article is part of a PhD research on music during cremation rituals. Therefore, the focus is on cremation rituals and not on funeral rituals in general. As the cremation rate in the Netherlands has risen from 4% in 1960 up to almost 64% in 2017, this focus covers most of the funerals in contemporary society.³ The crematorium is a more or less neutral place; it is not linked to one specific religion, denomination or group. Although the crematorium does not exclude groups, some groups or religions might avoid or forbid cremation.⁴ Still, we focus on music during cremation rituals.

Due to the differences in available sources, we have split the article into two parts. In the first part, the history of funeral music and music facilities in crematoria from 1913 until about 1990 will be described and related to changes in funeral rituals in that period of time.⁵ The sources from the first part of this period are scarce. From 1913 to 1954 there was only one crematorium in the Netherlands, located in Westerveld. Unfortunately, the archive of this crematorium is not accessible to researchers. Therefore the first part of the article will be based on a literature study of the limited amount of available literature and the analysis of newspaper reports regarding cremation rituals. Newspapers were accessed via the online database Delpher, which is a database of digitalized newspaper reports, books and magazines.⁶ We accessed the database with keywords such as ‘cremation’, ‘Westerveld’, ‘organ’, ‘music’ et cetera. The newspaper reports often concern funerals of former directors, chairmen, teachers and other ‘public figures’. Although the entrance via newspapers is therefore selective and limited, this entrance at least partly enables us to examine funeral music in the first

³ <http://www.lvc-online.nl/aantallen>, accessed on May 8, 2018.

⁴ If we had included churches in our focus, this might have uncovered different musical developments, as audio-visual systems in churches are presumably less used and less advanced than contemporary audio-visual systems in crematoria, and organs are presumably more frequently used in churches than in crematoria.

⁵ Because we study long-term changes, it is hard to mention specific years as a turning point. We use 1990 because interviewees indicate that from 90s onwards people increasingly brought their own music on CDs.

⁶ <https://www.delpher.nl/>

decades of cremation rituals in the Netherlands. After a first look through the newspaper reports we selected 40 newspaper reports in the timespan 1914–1960 for analysis. After 1960 the number of newspaper reports on cremation rituals decreased. Via interviews with employees of crematoria and documentation from various crematoria in the Netherlands from the 1960s onwards, we were able to find out more about music during cremation rituals from the sixties to the nineties.

In the second part of the article, which deals with music during cremation rituals from the nineties until the present, we use data gathered via an online survey, interviews and site visits. We will elaborate on this later.

Mediatization

In 2013, a special issue of *Thanatos* on ‘Media & Death’ provided fruitful insights into the complex interplay of media and death by focussing on the presence of death in various media contexts (Sumiala and Hakola 2013). We shift this perspective by examining the role of media in death, and more specifically music during funeral rituals. The focus on funeral music in this article provides a new perspective on the interplay between media and death.

The conceptual framework that provides the basis for this research was found in the concept of mediatization, which “tries to capture long-term interrelation processes between media change on the one hand and social and cultural change on the other” (Hepp, Hjarvard and Lundby 2010, 223). This does not imply that we examine media change separately from social and cultural change. Instead, we zoom in on funeral music in the socio-cultural context of funerals, and examine if and how changes interrelate. Although contributions from the field of sound studies and music studies could also have provided fruitful insights into the topic of funeral music, we chose to

stick to the concept of mediatization as it emphasises the *long term* and the *interrelation* between media change and social and cultural change.⁷

Earlier research has placed mediatization in the context of, for example, politics (Strömback and Esser 2014), secularization (Lundby 2016) and recently emotion and digital affect cultures (Döveling, Harju and Sommer 2018). Mediatization is not the same as mediation, that “stands as the more general term, denoting regular communication processes that do not alter the largescale relationship between media, culture and society” (Hepp, Hjarvard and Lundby 2015, 318). With regard to rituals it can be stated that rituals are always mediated, “but in the process of mediatization, media does much more. It also transforms and shapes the objects and practices about which it is communicating” (Sumiala 2014, 943).

In most of the mediatization research, ‘media’ refers to radio, television and internet. In this article, the focus is on ‘musical media’, which refers first and foremost to music facilities. Throughout a century of cremation rituals in the Netherlands, music facilities in crematoria have changed. At the beginning of the 20th century musicians and musical instruments were needed to play music; at the beginning of the 21st century online streaming services and a variety of recorded music facilities have made it possible to listen to music at any place and time.⁸ Not only the facilities changed, but also the musical repertoire, as various genres and styles, such as jazz and pop, entered the European music culture in the 20th century (see Tschmuck 2009). Together, ‘musical media’ not only refers to music facilities but also to musical repertoire. In this article, the main focus is on the ways these musical media in crematoria have changed and how this relates to changes in funeral rituals. As the focus is on this interrelatedness, changes in the general music culture will remain (only) in the background.

⁷ For fruitful insights in sound studies, see Sterne (2003) and, related to memory and cultural practices, Bijsterveld and Van Dijck (2009).

⁸ For an overview of the changes in the general music market, see Tschmuck (2006).

Musical media from 1914 up to 1990

The history of musical media during cremation rituals will be described in two parts. In the first part, covering the period from the first cremation in 1914 until 1960, funeral music consists of live music played on an organ. In the second part, covering the period from 1960 until 1990, funeral music consists of recorded music derived from reel-to-reel tapes and cassette tapes.

1914-1960

In 1914, Dr. Christiaan Johannes Vaillant was the first person to be cremated in the first crematorium in the Netherlands, which had been opened a year before. During his funeral, music was played on an organ and sung by a choir. Organ and choir music remained common until the 1960s. Although there is little literature about music during the first decades of cremation rituals in the Netherlands, some of the cremation rituals were reported in newspapers. These small reports mentioned who spoke during the funeral, what music was played, and sometimes even which well-known people attended the funeral. A general impression of the funeral could also be part of the reports, stating that the funeral made a ‘solemn impression’ or that the ‘people were impressed by the funeral’.

The analysis of these reports showed that in addition to a classical and religious repertoire that was common in the (formerly) mainly Christian society, a socialist repertoire was also played during cremation rituals. In 8 of the 40 selected newspaper reports, socialist songs were found. For example, during the cremation of the chairman of the Labour Association for Body Burning (*Arbeidersvereniging voor Lijkverbranding*),⁹ the famous socialist song *Aan de strijders* (To the combatants) was played. During the cremation ritual various speeches were held by representatives of several associations, among others a socialistic association. “The organist played

⁹ The term ‘body burning’ was used. Later on, ‘body burning’ was changed to ‘cremation’.

Morgenrood [Dayspring]..., *Aan de strijders* [To the combatants] ... and when the coffin went down *Ruh'n in Frieden, alle Seelen*, by Schubert.”¹⁰

The advent of the socialist funeral repertoire is interesting because it reflects not only how the Netherlands was divided into social groups, but also how these groups influenced cremation rituals. At the beginning of the 20th century, Dutch society was divided into social groups, the so-called ‘pillars’: “Orthodox Protestants, Catholics and Socialists [had] created their own organisational worlds” (van Rooden 2003, 117). Linked to the socialist pillar, in 1919 the *Arbeiders Vereniging voor Lijkverbranding* (Labour Association for Body Burning) that aimed to introduce affordable cremation was established (Cappers 1999, 169–170). Through the efforts of this association, which had many members, cremation became accessible to its members. Via this Labour Association for Body Burning, the socialist pillar had claimed its own voice in the crematorium. The analysis of the newspaper reports revealed that this also became visible in the musical repertoire. As the pillars had a strong influence on speeches and music during funerals (van Erp, Keizer and de Natris 2013, 102–103; Cappers 2012, 584), the socialist repertoire in Dutch cremation rituals reflects how, within the pillarized society, socialist groups claimed their own voice in the crematorium (Cappers 1999, 169–170).

1960–1990

Although a 1938 brochure from the first crematorium already indicated the presence of a gramophone (van Erp, Keizer and de Natris 2013, 102), it was not until the 1960s that recorded music was really adapted and that it increasingly replaced live organ music (Cappers 2012, 612–613; Bot 1998, 247). From that time onwards, the organ was almost exclusively used during Christian funerals to accompany hymn singing. Even though the advent of recorded music could have easily broadened the musical

¹⁰ *Haagsche Courant*, November 10, 1939.

repertoire in the crematorium, the repertoire hardly changed. Instead, the musical repertoire became fixed in standard combinations of three pieces of music that were played during the funeral. These standard combinations were preselected by the crematorium. A list containing standard combinations notes in the foreword: “To make it easier to choose, a number of music combinations are preselected, consisting of three pieces of music that are in tune with each other.”¹¹ For example, the 5th standard combination of the list of the crematorium in Rotterdam consisted of three socialist songs, the 9th combination of two Gregorian chants and the *Ave Maria* by Bach/Gounod, and the 17th combination of music composed by Edvard Grieg. Similar standard combinations can be found on lists of other crematoria, e.g. the list of the crematorium in Tilburg on which the third combination consisted of Gregorian chant and the 16th of music composed by Edvard Grieg.¹²

Whenever a funeral leader visited the homes of next of kin to arrange a funeral, he/she brought the list containing the standard combinations of music of the crematorium where the funeral would take place. Until far into the 1980s these standard sets were common. “When the family asked for battle songs, the combination containing for example *Aan de strijders* [To the combatants] was played. If the family liked classical music, often the combination with three parts of the Four Seasons of [Antonio] Vivaldi was played” (Crematorium 6).¹³

Initially, the individual musical pieces that were part of the standard combinations had to be derived from several gramophone recordings or reel-to-reel tapes. A crematorium needed various devices, as there was only little time to prepare music in the busy schedule of the crematorium.¹⁴ In an interview, a crematorium employee remarked:

¹¹ Cited from the list of standard combinations of crematorium and cemetery Hofwijk, Rotterdam.

¹² Derived from the list of standard combinations of the crematorium in Tilburg.

¹³ This code refers to an interview with an employee of a crematorium, see the paragraph on methodology.

¹⁴ Unfortunately, exact numbers about the amount of cremations in separate crematoria are not available. Still, interviewees mentioned the busy schedule several times.

[There were] more reel-to-reel devices that could be used. So you could switch between devices. But you also had to prepare [the music] for the next ceremony [...]. And searching for the right songs was a hell of a job. (Crematorium 6)

In the 1980s, the large and heavy reel-to-reel tapes were replaced by the smaller cassette tapes.¹⁵ Employees of the crematoria had recorded the standard combinations on cassette tapes: combination 1 on tape 1, combination 2 on tape 2, et cetera. The use of the cassette tapes with the standard sets of music considerably reduced the work load for crematorium employees:

There were a lot of cassette tapes, but it was easier to prepare the music. You didn't have to search for the right number somewhere. Yeah, it was quicker. You could work faster... It really made a difference that we took it from the gramophone record or reel-to-reel tape and put it on a cassette tape: those heavy reel-to-reel tapes also took up a lot of space, you see. (Crematorium 6)

The standard combinations were used during funerals from the sixties until the nineties. Funerals of that period can be characterized as fixed and sober (Cappers 2012, 612). Although it is beyond the scope of this article to extensively elaborate on all the socio-cultural factors that have contributed to the sober and fixed format of funerals in that period of time, we will describe four of these factors: the process of depillarization, the process of professionalization of the funeral branch, the rising cremation rate, and the avoidance of death.¹⁶ As these factors *together* have contributed to the use of standard combinations of music, we will first briefly describe each single

¹⁵ Philips already introduced the cassette tape in the early 1960s, but it took two decades before its use was common in crematoria. For the history of the cassette tape, see: <http://vintagecassettes.com/philips/philips.htm> (accessed February 8, 2018).

¹⁶ For research on the history of funerary culture in the Netherlands, see Cappers, 2012.

factor, after which we will show how these are related to the use of standard combinations.

The first factor is the process of depillarization. As described, at the beginning of the 20th century the pillars influenced speeches and music during the funeral. However, in the second half of the 20th century a process of depillarization started. In this process the traditional ‘pillars’ (Roman Catholicism, Protestantism and Socialism) lost their influence on their members (van Rooden 2003, 123). As a result, in the 1960s the collective funeral rituals of these social groups started to lose their meaning and people had to search for other ways of designing the funeral.

The second factor is the professionalization of the funeral sector. From the second half of the 20th century funeral professionals took over the care for the deceased and the arrangement of the funeral from neighbours and family members (Cappers 2012, 474). These professionals increasingly standardized their offer by using services and material objects offered by other professionals. For example, after the Second World War a coffin was no longer made by the local carpenter, but multiple coffins were ordered at then existing coffin factories (Cappers 2012, 600). This resulted in uniformity, which also became visible in the functional architecture of crematoria (Klaassens and Groote 2012) and the uniforms of the employees of funeral undertakers: “[This] uniformity of the funeral transformed into soberness” (Cappers 2012, 606).

The third factor that contributed to sober and fixed character of funerals is the rising cremation rate, rising from 4% in 1960 to 44% in 1990.¹⁷ This rise might be explained by the approval of cremation by both the Dutch government in 1954, who until then only tolerated cremation, and the Roman Catholic Church in 1963 (Roman Catholic Church 1963). Although there was a growing number of crematoria in the Netherlands - in 1988 there were 32 - the rising cremation rate resulted in tight time schedules in

¹⁷ <http://www.lvc-online.nl/aantallen>, accessed February 12, 2018.

the crematoria to cope with the high number of cremations.¹⁸ A rather impersonal and business-like cremation ceremony with speeches – if any – a standard number of three pieces of music and the usual ‘coffee and cake’ afterwards in the coffee room of the crematorium, had to fit within a maximum of 60 minutes (de Leeuw 2009, 72; Cappers 2012, 612–613).

The fourth factor that contributed to the sober and fixed cremation ritual is the socio-cultural invisible and avoided death (May, as cited in Wojtkowiak 2012, 49). People no longer died in their homes accompanied by their relatives, but in the medicalized context of the hospital, not surrounded by any relatives (Ariès 1974, 85–88). The custom of wearing mourning attire also disappeared, and other signs and announcements of death and grief were restricted to the minimum. If there was any grief, it was hidden grief, invisible for others (Cappers 2012, 746–747; Ariès 1974, 90). So, in various ways death was avoided. With regard to the funeral, it was tried “to reduce to a decent minimum the inevitable operations necessary to dispose of the body.... If a few formalities are maintained, and if a ceremony still marks the departure, it must remain discreet and must avoid emotion” (Ariès 1974, 90).

Altogether, the depillarization, professionalization, rising cremation rate and death avoidance in the second half of the 20th century went hand in hand with the sober and fixed funeral rituals that emerged in that time. In other words, in the process of depillarization the quest for new death rituals in the context of death avoidance and the professionalization of the funeral branch, was, at least for the time being, answered by fixed and sober funerals. Then, how does this relate to the use of standard combinations of music?

The preselected three pieces of music were both a part and a result of the standardization that emerged from the professionalization of funerals. Related to that, the standard combinations recorded on more convenient cassette tapes contributed to

¹⁸ <http://www.lvc-online.nl/cremeren-nederland>, accessed February 12, 2018.

the possibility to perform these rituals under time constraints. From the perspective of next of kin, the standard combinations of music released them from thinking about single pieces of music for the cremation ritual: once one of the sets had been chosen, the music for the entire cremation ritual was determined. As such, the standard combinations provided the possibility to avoid thinking about the musical part of the funeral: referring to Ariès, music was a formality that was needed to mark the departure, but remained discreet and avoided emotions.

So far, the retrospective view on the 20th century's relation between musical repertoire and music facilities on the one hand, and funeral rituals on the other, has revealed the complexity of this interrelatedness. Without searching for causal relations, it has become clear that changes in musical media are interrelated with changes in cremation rituals. In the next part of this article the focus is on changes from the end of the 20th century onwards and on current availability and use of musical media during cremation rituals.

Musical media from 1990 until present

To study recent changes with regard to musical media in crematoria, a survey and interviews were conducted. In March 2016 an online survey was distributed among all crematoria (N=81) that were then members of the National Association of Crematoria (*Landelijke Vereniging van Crematoria*). 38 crematoria responded to this survey, which is a response of 47%.¹⁹ Next to background information about the crematoria, the main topics concerned the musical instruments and recorded music facilities in the crematoria and the availability of (online) playlists. From the respondents, considering geographical, urban/rural spread, the age of the crematorium, the availability of instruments, the used recorded music facilities and spread among various funeral

¹⁹ One respondent did not finish the survey. Still, the information provided in the partial response was considered sufficiently useful to take into account.

organisations, we selected crematoria for semi-structured interviews with directors, location managers, and (other) employees of the crematorium.²⁰ Next to the interviewees that were connected to crematoria, we also interviewed employees of two system integrator companies. These companies build contemporary recorded music facilities for crematoria. In total, the first author of this article interviewed 10 people: 8 interviewees were connected to crematoria and 2 interviewees were employees of system integrator companies.²¹ We refer to the interviews by using codes, for example Crematorium 4 and System integrator 2.

The analysis of the interviews is centred around categories that are related to the concept of mediatization. Key terms in the analysis are: ‘musical instruments’, ‘musical devices’, ‘musical repertoire’, ‘cremation ritual’, ‘attitudes towards death’ and related terms.

The results of the survey informed the interview questions about the use of the musical instruments, the recorded music facilities (also called audio-visual systems) and the online playlists. In the following section, the results of the survey and interviews are used to map the contemporary musical repertoire and music facilities in crematoria.

Musical instruments in crematoria

In the survey, people were asked about the availability of musical instruments. Of the 38 respondents, 22 crematoria have one ceremony room and 16 have two or more ceremony rooms. As by far most of the musical instruments are found in the main ceremony room, we will focus on the availability of musical instruments in this room.

²⁰ In the Netherlands, there are three large funeral organizations: Yarden, DELA and Monuta. Together they have over 50 crematoria, which is over 50% of all crematoria in the Netherlands. There are also many other, small organizations with one or more crematoria.

²¹ All interviews were semi-structured interviews focusing on the history and developments of music during funeral rituals, and took 50–75 minutes. The interviews were conducted in crematoria (employees of the crematoria) and at the office of the system integrator companies.

Spread over the 38 crematoria that responded to the survey, there are 15 grand pianos, 14 electronic organs, 7 pianos and 2 pipe organs. Only three crematoria do not have any musical instruments. There are twelve crematoria that have two instruments in the first ceremony room. The most popular combination, found in 7 crematoria, is the combination of an electronic organ and a grand piano. Only one crematorium had removed an instrument, an electronic organ. Pipe organs were placed between 1936 and 1939, electronic organs between 1966 and 2012, grand pianos between 1970 and 2015, and pianos between 1990 and 2015.

Interviews about the use of the musical instruments reveal that the presence of musical instruments in crematoria does not imply a frequent use of the instruments, as by far most of the funeral music consists of recorded music. Still, in a minority of the cases there is live music, for example when (grand)children sing a song or play the piano. The frequency of family making music during a ceremony varies from “2 a day, 4, 6 a week, and then nothing for weeks” (Crematorium 4). Furthermore, choirs sometimes sing during cremation rituals, especially when the deceased or his or her partner used to be a choir member. Also in a minority of cases, but with a growing frequency, funeral musicians are hired to perform during the cremation ritual.²²

Then, why do crematoria invest in the availability of musical instruments if the instruments are only used in a minority of cases? A site visit to a crematorium that had indicated having no instruments showed why most crematoria possess instruments and have invested a lot of money in buying a musical instrument, even though they are not frequently used:

From today on, we have a piano! It's still in the hall, but it will be placed in the ceremony room later today. Often, next of kin called and asked whether there was a piano in the ceremony room. So, they had to take

²² Unfortunately, precise numbers are not available. Employees of crematoria, when asked about this phenomenon, all indicate that it *does* happen, but less frequently than live music performed by next of kin (e.g. a grandson).

care of an instrument. Now, we have taken care of that, so next of kin don't have to worry about that. (Crematorium 4)

That crematoria want to facilitate the musical wishes of the deceased is also visible in the number of organs in crematoria. The high number of organs is surprising, as they are almost exclusively used for hymn singing during the decreasing number of Christian funerals. Even though these instruments are even less frequently used than (grand) pianos, crematoria still invest in these instruments. Employees of crematoria explained the availability of musical instruments as a need to fulfil the wishes of next of kin:

Yeah, you need to be able to facilitate it when people ask about it. I think it just belongs there [in the ceremony room], it's common that you have them. Yeah, if you want to fulfil the wishes of next of kin, you have to go along. You want to facilitate it, provide the possibility, give them some options. (Crematorium 3)

However, as most of the musical repertoire nowadays consists of recorded music, the focus in the remaining part of this section will be on recorded music facilities.

Musical repertoire

At the end of the 20th century, the sober and fixed funeral rituals started to disappear (Enklaar 1995; Venbrux, Heessels and Bolt 2008). This is often explained by, amongst other things, ongoing processes of secularization and the influx of migrants, which led to diverse mortuary practices. Changes are also partly attributed to “the gay community, which (confronted with deaths from AIDS/HIV from the 1980s onwards) organized extravagant funerals and memorial services” (Venbrux, Peelen and Altena 2009, 97). Moreover, processes of individualization have influenced contemporary funerals: “the

emphasis in late modernity on individualization and self-fulfilment is reflected in today's funerals centering around identity, celebration of the life, and personal choice" (Adamson and Holloway 2012, 34). Contemporary funerals are centred around the identity of the deceased and the identity of next of kin in relation to the deceased. In other words, the funeral is one of the ways in which next of kin continue bonds with the deceased (Klass and Steffen 2018).

The redesign of funeral practices already indicates that it can be challenged whether death is still avoided at the end of the 20th century and the beginning of the 21st century. The Danish sociologist Michael Hviid Jacobsen suggests that in Western society death avoidance is replaced by a spectacular death, "in which death, dying and mourning have increasingly become spectacles" (Jacobsen 2016). As it is beyond the scope of this article to elaborate on this, for now we suffice by mentioning changes in the ways death is dealt with, and that within contemporary funerals, the focus on identity is key.

Music is one of the ways to express identity, in other words: to personalize the funeral. Although music can also be used to deal with religion, to regulate emotions, to cover time or to follow tradition (Caswell 2011, Adamson and Holloway 2012; Garrido and Davidson 2016), within the 'personal funeral' music that reminds of the deceased plays an important role. One of the interviewees remarked the importance of this 'personal music' as follows: "Music is an important part of life. Maybe that's the biggest change! Music is a really important part of life. There are funerals where music is just part of the ceremony. But there are also funerals where music is part of life." (Crematorium 2).

Because of this personalization, from the end of the 20th century, people increasingly brought their own musical repertoire to the crematorium. As a result, the use of standard combinations disappeared and the repertoire broadened. Next to classical music, such as the *Four Seasons* by Antonio Vivaldi, *Air* by Johann Sebastian Bach and *Adagio* by Tomaso Albinoni, nowadays pop songs are frequently heard during

cremation rituals. In contemporary Dutch society, pop music is a popular musical genre. According to Douglas Davies, the use of popular songs “is an appropriate way of recalling the deceased person’s life and of bidding farewell” (Davies 2017, 233).

Popular songs are for example *Time to say goodbye* by Andrea Bocelli and Sarah Brightman, *Mag ik dan bij jou* (Can I be with you) by Claudia de Breij and *Afscheid nemen bestaat niet* (Saying farewell does not exist) by Marco Borsato.²³

Next to pop music and classical music, other genres are heard too:

We also have hard-core music, live music, house, and all kinds of choirs, from gospel to eh... male choirs.[...] In the past [...] sometimes ceremonies all had the same music. That’s gone nowadays, fortunately I would say: it’s all customized. (Crematorium 5)

In addition to the broadening of the musical repertoire, the amount of music that was played during funeral rituals increased. At the end of the 20th century, the demand for more speeches and music (Cappers 2012, 624–625) contributed to the extension of the available time in the crematorium (Crematorium 6). In addition, the increasing number of crematoria in the Netherlands contributed to the extension of the time. For example, in 1988 there were 32 crematoria in the Netherlands, covering a cremation percentage of 40%. In 2017 there are over 90 crematoria, covering a cremation rate of almost 65%. Remarks should be made on these numbers, as crematoria might have multiple ceremony rooms, ceremonies can be performed outside the crematorium, and ceremonies performed in the crematoria do not necessarily lead to the cremation of the deceased, as the deceased can also be buried afterwards.

²³ It is not known why this specific repertoire is popular during funerals. We assume that, in addition to the popularity of pop songs in general and copy-paste behaviour of next of kin, words in the song titles that refer to bidding farewell play an important role.

As a consequence of the broadened repertoire, the standard combinations of three pieces of music became replaced by the so called *muziekboek* (music book). This was a list containing all the pieces of music that were available in a crematorium, including the songs that were taken from the former standard combinations. When employees of the crematorium thought that a specific piece of music that was brought by next of kin might be played during future funerals, they added the piece to the music book of the crematorium. In this way, next of kin were not forced to bring their own music, as the music book provided a growing number of musical pieces that were available in the crematorium.

At the end of the 20th century, recorded music was no longer played from cassette tapes, but from Compact Discs (CDs). For employees of the crematorium, the CD had not only made it easier to prepare the music for the next funeral, but also to play the music that was brought by the next of kin.

It all became easier. You could select number 6 and it played number 6. You didn't have to search, as you had to do with the cassette tape or those large reel to reel tapes. The CDs were also smaller.... People also began to bring their own music to the crematorium. So if you were a fan of Marco Borsato, you had CDs of that artist at home. Then you brought some of them to the crematorium and said: 'you have to play number X of this CD and number X of that CD'. That was a lot easier. (Crematorium 6)

Nowadays, in addition to CDs and music files on USB sticks, the internet is also often used to select and transfer digital music files, for example via services such as WeTransfer. The previously mentioned music books are often available as online playlists on the websites of the crematoria. As the results of the survey already showed, 28 of the 38 respondents had an online playlist on their website. Of these 28

crematoria, 15 introduced the playlist on their website in the period between 2014 and 2016.

Next of kin can choose music from the online playlist or refer to online ‘funeral playlists’ on YouTube, Spotify or websites of large funeral organisations. These easily accessible online playlists might have a directing function in the selection of musical repertoire. For example: next of kin might never have thought of the song *Tears in Heaven* (Eric Clapton), but the presence of this song on the online playlists might inspire them to choose this music for use in the cremation ritual.

In choosing music, the ‘right performance’ is often an important criterion. The music to be played during a cremation ritual might be part of the online playlist, yet next of kin bring their own music files, because they want to hear a specific recording, for example “because that recording has a characteristic scratch [as in: damaging scratch in the physical record, for example caused by a sharp object]” (Crematorium 2).

Audio-visual system

The survey showed that all crematoria have recorded music facilities. However, most crematoria (32 of the 38) make use of facilities that have many more applications than only ‘playing music’. The music facilities have become part of audio-visual systems. These audio-visual systems are designed by system integrator companies specifically for use in crematoria and make it possible to deal with many different types of music files (WAF, FLAC, MP3 et cetera) that are brought to the crematorium by next of kin (System Integrator 2).

The music system is integrated in an audio-visual system that supports a major part of the crematorium’s services. The system contains inter alia subsystems for routing at the car park and through the crematorium, for dealing with audio and visual files, and for

recordings and livestreams of the funeral ritual. It is designed in such a way that it is easy to handle for the crematorium employees:

What's behind it is very complex, but the company has made it easy for us [employees of crematoria] to control it. We have a touchscreen in the ceremony room that has a very simple program, with an overview, a playlist.... You can also adjust the volume of the microphone with it, control the doors of the ceremony room and tell the kitchen how many people there are. (Crematorium 2)

The integrated music subsystem has a built-in music quality scan and provides the possibility to edit music (for example to cut off applause). In this way, crematoria are still able to control the quality of the recordings that are brought by the next of kin.

The audio-visual system needs to be updated regularly for various reasons. According to employees of system integrator companies the updates

are based on both the consumer and our continuing contact with the crematoria where we say that it's time to improve the system, because the system is far behind the newest technological developments. (System integrator 2)

For crematoria, it is important that they can fully rely on this system, “because at a funeral, there is high pressure: everything must go well, because you can say farewell only once” (Crematorium 2). Therefore, system integrator companies build the entire system redundantly: if a part of the system fails, another part takes over.

So, system integrator companies want to meet the demands of the crematoria, while crematoria, in their turn, want to meet the wishes of the bereaved:

We [employees of crematoria] really try to develop the system. But it's actually that people ask for increasingly more. They know what they want. Yeah, you have to go along. So, our system needs to be improved. [...] Four years ago, it was not possible for the next of kin to upload the music directly into our system. They had to bring CDs or USB sticks. Now the next of kin can also send the music via the internet. So the technology really changes... First, you could only send music, but now you can also send pictures. And time will definitely tell that movies can be sent too. (Crematorium 3)

In the last quote, it already becomes clear that the development of audio-visual systems benefit both the next of kin and the employees of the crematoria. Next of kin can now easily send their music files via the internet instead of bringing CDs or USB sticks to the crematorium, which had to be done at least 24 hours before the funeral so employees could check the quality of the recording. As music can nowadays be uploaded directly into the system of the crematorium, employees of crematoria don't have to do this themselves.

Altogether, technological developments, demands of the crematoria and wishes of the next of kin have become intertwined in the development of the audio-visual system.

Music and the funeral ritual in the 21st century

Having illustrated the broadening of the musical repertoire and mapped the contemporary music facilities in crematoria, we will now explore how these relate to contemporary funerals.

Contemporary audio-visual systems provide an invisible infrastructure in the ceremony room, facilitating not only the music, but also visual media, microphone and lights in the crematorium. As crematoria are dependent on this system and heavily rely on it, the system integrator companies build the system redundantly to prevent any failure in the system. Media and technology are thus highly, but often invisibly, interwoven with

funeral practices: without the audio-visual system the cremation ritual cannot take place. This especially goes for the personalization of the funeral, as digital music (and other media such as pictures) is nowadays vital to the personalization of the funeral.

Funeral music, selected by next of kin, is an important personal element of contemporary personalized funeral rituals. The focus on identity (the personal) might even overrule the criterion of quality of a recording and justify scratches and other ‘noises’ as part of a specific performance. So, although the audio-visual system is designed to guarantee quality, quality is not always the most important criterion. Especially funeral music that held meaning for the deceased or reminds next of kin of the deceased plays a significant role in the personalization of the personal funeral. The personal meaning attributed to a specific recording of a piece of music can overrule the aim of funeral professionals to provide high quality music recordings. In the previously mentioned example of the characteristic scratch on a recording, personalization overrules professionalization.

Conclusion

In this article, we draw attention to the relation between musical media and cremation rituals in the Netherlands. Socio-cultural attitudes towards death and, more specifically, the ways people deal with death, are in the background of the funeral rituals. Rituals both express and produce these attitudes towards death and music is an important part of these rituals. During the 20th century, the musical repertoire was an ongoing reflection of how people dealt with death. At the beginning of the 20th century, the advent of socialist songs reflected how socialist groups, one of the pillars in Dutch society, claimed their voice in cremation rituals. From the sixties onwards, in the period of fixed and sober rituals, the standard combinations of three pieces of music reflected how death was avoided. Nowadays, music is no longer connected to pillars or preselected in standard combinations, but has become one of the constitutive elements

of the personal funeral, as funeral music is often related to the deceased. So, throughout a century of cremation rituals in the Netherlands, the funeral repertoire not only reflected socio-cultural attitudes towards death during funeral rituals, but also became an indispensable part of it.

The recorded music facilities in crematoria were not only used to reproduce music, but also became increasingly focused on the demands of crematoria. This becomes visible in the use of the cassette tape that facilitated the reproduction of standard combinations of music in the tight time schedule in crematoria from the sixties until the end of the 20th century. Nowadays, music facilities have become part of a highly advanced audio-visual system. The development of this system is not only based on technological developments and demands of the crematoria, but also on the wishes of the next of kin. Moreover, the system functions as an invisible infrastructure in the crematorium in which media and media technologies deeply infiltrate funeral practices.

To conclude, throughout a century of cremation rituals in the Netherlands, these rituals are not only facilitated by but also increasingly shaped through musical media.

Acknowledgements

We would like to thank the anonymous reviewers of this journal and our colleague prof. dr. P.G.J. Post for their fruitful comments on an earlier version of this article.

Biographical note

Janieke Bruin-Mollenhorst MA (*1988) is a PhD candidate at the Department of Culture Studies at Tilburg University (the Netherlands). In her PhD research she studies music during funeral rituals. She studied organ and church music at the conservatory of Enschede and the master Religion & Ritual at Tilburg University.
E-mail: j.h.bruin@tilburguniversity.edu

Martin J.M. Hoondert (*1967) studied musicology and theology and is specialized in music and rituals. He is associate professor of 'Music, Religion & Ritual' at the Department of Culture Studies at Tilburg University (the Netherlands). His research focuses on 'music and death' and 'practices of memorialization'. His research topics are: the contemporary requiem, musical repertoires of funeral rites, commemoration and music, music and grief/bereavement, music and consolation, music and the First and Second World War, practices of memorialization regarding genocide (esp. Rwanda and Srebrenica). E-mail: m.j.m.hoondert@tilburguniversity.edu

Bibliography

Adamson, Sue, and Margaret Holloway. 2012. "A sound track of your life': music in contemporary UK funerals." *OMEGA* 65 (1): 33-54. doi:10.2190/OM.65.1.c.

Ariès, Philippe. 1974. *Western attitudes toward death from the Middle Ages to the present*. Translated by Patricia M. Ranum. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Bot, Marrie. 1998. *Een Laatste Groet: Uitvaart- en Rouwrituelen in multicultureel Nederland*. Rotterdam: Marrie Bot.

Bijsterveld, Karin, and José van Dijck. 2009. *Sound souvenirs: audio technologies, memory and cultural practices*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Cappers, Wim. 2012. *Aan deze zijde van de dood. Funeraire componenten van seculariserende cultuurlandschappen in Nederland 1576-2010*. Arnhem.

Cappers, Wim. 1999. *Vuurproef voor een grondrecht: Koninklijke Verengiging voor Facultatieve Crematie 1974-1999*. Zutphen: Walburg Pers.

Caswell, Glenys. 2011. "Beyond words: Some uses of music in the funeral setting." *OMEGA* 64 (4): 319-334. doi:10.2190/OM.64.4.c.

de Leeuw, Kitty. 2009. *Leven met de dood: 25 jaar Crematorium voor Tilburg en Omstreken*. Tilburg: Drukkerij Gianotten BV.

Döveling, Katrin, Anu A. Harju, and Denise Sommer. 2018. "From Mediatized Emotion to Digital Affect Cultures: New Technologies and Global Flows of Emotion." *Social Media and Society* 1-11. doi:10.1177/2056305117743141.

Enklaar, Jasper. 1995. *Onder de groene zoden. De persoonlijke uitvaart*. Zutphen: Alpha.

Garrido, Sandra, and Jane Davidson. 2016. "The modern funeral and Music for Celebration: Part I and II." In *Music and Mourning*, edited by Sandra Garrido, and Jane Davidson, 9-31. Oxon/New York: Routledge.

Hepp, Andreas, Stig Hjarvard, and Knut Lundby. 2010. "Mediatization - Empirical perspectives: An introduction to a special issue." *Communications* 35 (3): 223-228. doi:10.1515/comm.2010.012.

Hepp, Andreas, Stig Hjarvard, and Knut Lundby. 2015. "Mediatization: theorizing the interplay between media, culture and society." *Media, Culture & Society* 37 (2): 314-324. doi:10.1177/0163443715573835.

Jacobsen, Michael Hviid. 2016. "'Spectacular Death' – Proposing a New Fifth Phase to Philippe Ariès's Admirable History of Death." *Humanities* 5 (2). doi: 10.3390/h5020019.

Klaassens, Mirjam, and Peter Grooten. 2012. "Designing a place for goodbye: The architecture of crematoria in The Netherlands." In *Emotion, Identity and Death: Mortality Across Disciplines*, edited by Douglas Davies and Chang-Won Park, 145-159. London: Ashgate Publishing.

Klass, Dennis, and Edith Maria Steffen, eds. (2018). *Continuing bonds in bereavement: New directions for research and practice*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Lundby, Knut. 2016. "Mediatization and secularization: transformations of public service institutions - the case of Norway." *Media, Culture and Society* 38 (1): 28-36. doi:10.1177/0163443715615414.

Parsons, Brian. 2012. "Identifying key changes: the progress of cremation and its influence on music at funerals in England, 1874-2010." *Mortality: Promoting the interdisciplinary study of death and dying* 17 (2): 130-144. doi:10.1080/13576275.2012.675228.

Roman Catholic Church. 1963. "Piam et constantem. Over de crematie." Last modified October 25 2016, RK dokumenten.
<http://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=4933>.

Sterne, Jonathan. 2003. *The audible Past. Cultural Origins of Sound Reproduction*. Durham & London: Duke University Press.

Strömback, Jesper, and Frank Esser. 2014. *Mediatization of politics: Understanding the transformation of western democracies*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Sumiala, Johanna. 2014. "Mediatized Ritual - Expanding the Field in the Study of Media and Ritual." *Sociology Compass* 8 (7): 939-947. doi:10.1111/soc4.12188.

Sumiala, Johanna, and Outi Hakola, eds. 2013. "Media & Death: Representation and performance of dying and mourning in a mediatized age." Special issue, *Thanatos* 2 (2/2013). <https://thanatos-journal.com/2013/12/20/thanatos-vol-2-22013-media-death/>

Tschmuck, Peter. 2006. *Creativity and innovation in the music industry*. Dordrecht: Springer.

van Erp, Rob, Henry Keizer, and Theo de Natris. 2013. *Westerveld: 125 jaar begraafplaats, 100 jaar crematorium*. Den Haag: Facultatieve media.

van Rooden, Peter. 2003. "Long-term religious developments in the Netherlands c. 1750-2000." In *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, edited by Hugh McLeod and Werner Ustorf, 113-130. Cambridge: Cambridge University Press.

Venbrux, Eric, Janneke Peelen, and Marga Altena. 2009. "Going Dutch: Individualisation, secularisation and changes in death rites." *Mortality* 14 (2): 97-101. doi:10.1080/13576270902807508.

Venbrux, Eric, Meike Heessels, and Sophie Bolt. 2008. *Rituele creativiteit: Actuele veranderingen in de uitvaart- en rouwcultuur in Nederland*. Zoetermeer: Meinema.

Wojtkowiak, Joanna. 2012. "I'm dead, therefore I am: The postself and notions of immortality in contemporary Dutch society." PhD diss., Radboud Universiteit Nijmegen.

ARTIKKELI



”Lauluja surullisin sävelin elämästä luopumisesta”: Musiikki kuoleman ja surun merkityksellistäjänä suomalaisten suremisessa ja siihen liittyvissä rituaaleissa

Henna-Riikka Peltola
Jyväskylän yliopisto

Abstrakti

Musiikkia on käytetty kuolemaan liittyvissä rituaaleissa läpi ihmiskunnan historian. Musiikin avulla eri yhteisöt eri aikoina ja eri puolilla maailmaa ovat ilmaisseet menetyksen aiheuttamaa surua ja tarjonneet terapeutista tukea menetyksestä selviämiseen. Monet käyttävät musiikkia säännöllisesti itsesäätelytarkoituksissa ja tunnetyöskentelyn apuvälineenä. Huolimatta siitä, että ihmisten tiedetään hakevan musiikista lohtua erityisesti vaikeiden elämäntilanteiden aikoihin, ei kuolemaan ja suremiseen liittyvää systemaattista musiikkipsykologian tutkimusta ole juurikaan tehty.

Tämän tutkimuksen tarkoituksena oli tarkastella musiikin merkityksiä ja funktioita kuolemaan liittyvissä elämäntilanteissa. Tutkimusta varten analysoitiin 561 suomalaisen kuvauksia sellaisista musiikkinkuuntelukokemuksista, jotka liittyivät jollakin tapaa kuolemaan. Tekstiaineisto analysoitiin käyttämällä induktiivista teemanalyysiä, jossa muodostettiin kolme pääteemaa kuolemaan liittyvien musiikkikokemusten konteksteille ja musiikin eri rooleille näissä tilanteissa. Teemat nimettiin *Tragedian ymmärtämiseksi*, *Rituaaliseksi suremiseksi*, ja *Muisteluksi*. Kaikkien teemojen keskiössä oli musiikin rooli merkityksen muodostamisessa, mutta prosessin eri vaiheissa musiikin käyttö ja funktiot näyttäytyivät keskenään hieman erilaisina.

Tragedian ymmärtäminen liittyi yleensä läheisen kuolemaan ja sen aiheuttamiin ensijärkytyksen hetkiin, tai tilanteisiin, joissa itseä tai läheistä oli kohdannut vakava sairaus tai läheinen oli käyttäytynyt itsetuhoisesti. Pieni osa kuvauksista käsitteli vastaajien omia itsetuhoisia

hetkiä. Musiikkia kuunneltiin yksin ja keskittyneesti, ja sen rooli liittyi tapahtuneen ymmärtämisen ja järkytyksen sanallistamisen prosesseihin sekä refleктоimisen ja vertaistuen tarpeisiin.

Rituaalinen sureminen liittyi joko virallisiin sururituuaaleihin (esimerkiksi hautajaisiin ja muistotilaisuuksiin) tai yksityisen suremisen hetkiin ja henkilökohtaisiin hyvästeihin. Musiikilla oli näissä kuvauksissa usein symbolinen merkitys: sen avulla viitattiin vainajan elämään, ilmaistiin kuoleman herättämiä tunteita ja käsitteellistettiin menetyksen merkitystä. Symbolinen käyttäytyminen kietoutui myös tiiviisti erilaisiin tunteiden käsittelyn prosesseihin. Musiikin käyttöä suremisen yhteydessä esiintyi tilanteissa, joissa oltiin yksin, mutta myös sosiaalisesti jaetuissa hetkissä yhdessä muiden kanssa.

Muistelu liittyi hetkiin, jolloin menetyksestä oli jo kulunut aikaa. Musiikin kuuntelu herätti muistoja edesmenneestä ja sitä kuunneltiin tarkoituksella menneiden aikojen muistelun, vainajan muiston tai tapahtuneen kunnioittamisen apuvälineenä, sekä yhteyden tuntemiseksi edesmenneeseen läheiseen. Myös sattumalta kuultu musiikki saattoi herättää tällaisia muistoja. Pieni osa kuvauksista kuvaili musiikin herättämiä kipeitä tunteita tai muistoja, jotka johtivat tällaisen musiikin välttelemiseen.

Tulosten perusteella voidaan yhä paremmin ymmärtää sitä, kuinka musiikki voi olla tärkeä osa henkilökohtaisia suremisen prosesseja, ja tarjota merkityksiä, lohtua ja apuvälineitä menetyksen hyväksymiseen ja sitä kautta surusta selviämiseen.

Tutkimuksen tausta

Kuolemaan liittyy useimmissa kulttuureissa erilaisia yhteisöllisiä rituaaleja, joissa musiikki on usein keskeisessä roolissa. Tyypillisesti musiikilla ilmaistaan surua yhdistämällä se sanoihin tai muuhun symboliseen toimintaan (esimerkiksi itkemisen vokaaliseen tai keholliseen jäljittelyyn), joilla kuvataan menetyksen herättämiä tunteita kollektiivisella tasolla ja pyritään vaikuttamaan osallistujien tunteisiin (Dissanayake 2006, 47). Monissa kulttuureissa kuolemaa varten on sävelletty erityistä musiikkia, jota esitetään pelkästään sururituuaaleissa, pääasiassa konventionaalisia käytäntöjä noudattaen (esim. Meyer et al. 1998; Tagg 1993). Ainakin länsimaissa kuolemaa

kuvastava musiikki on kuitenkin levinnyt pelkistä rituaalisista konteksteistaan sekä taidemusiikin että populaarimusiikin tyylien keskeisiksi teemoiksi (Archer 1999, 41–43). Surumusiikki ympäröikin meitä joskus hyvin arkipäiväisissä tilanteissa, ja kuulijat voivat ammentaa nautinnollisia tunnekokemuksia surullisista aiheista ja melodioista (Eerola et al. 2016; Vuoskoski et al. 2012). Musiikki on silti monille myös tärkeä lohdun lähde (esim. Taruffi ja Koelsch 2014; Van den Tol ja Edwards 2011).

Musiikilla on tunnetusti monenlaisia psykologisia funktioita ihmisten elämässä. Esteettisten nautintojen lisäksi tärkeimpinä voidaan pitää sen yhteyksiä ihmisten sosiaalisiin elämänalueisiin (Hargreaves 1999), tunnekokemuksiin (Sloboda ja Juslin 2010) sekä fysiologisiin toimintoihin ja fyysisiin tuntemuksiin (Hodges 2008; Sacks 2006). Musiikki on tehokas tunnetyöskentelyn apuväline (Sloboda et al. 2008), ja sitä käytetäänkin erilaisissa itsesäätelytarkoituksissa, kuten rauhoittumiseen (Labbe et al. 2007) tai itsensä voimistamiseen sairaudesta toipumisen ja kuntoutuksen aikana (Särkämö et al. 2008). Myös surullisina hetkinä ihmiset kääntyvät usein musiikin puoleen. Empiirisissä tutkimuksissa on havaittu, että musiikkia käytetään tunteiden säätelyssä tyypillisesti juuri silloin, kun tunteet ovat negatiivisia tai elämäntilanne stressaava (Peltola ja Eerola 2016; Saarikallio ja Erkkilä 2007; Taruffi ja Koelsch 2014; Van den Tol ja Edwards 2011).

Varsinkin nuorille musiikillinen tunnetyöskentely näyttää olevan tärkeää; Saarikallio ja Erkkilä (2007) tunnistivat teini-ikäisten tutkittavien käytöksestä useita itsesäätelyyn liittyviä strategioita, jotka tähtäsivät joko negatiivisen tunnetilan parantamiseen tai sen kontrollointiin. Van den Tol ja Edwards (2011) puolestaan selvittivät syitä musiikin kuuntelulle silloin, kun mieli on valmiiksi surullinen. Heidän tutkimuksestaan selvisi, että musiikkia käytetään monenlaisiin emotionaalisiin tarkoituksiin, kuten yhteyden tuntemiseen poissa oleviin ihmisiin, muisteluun, tunteiden uudelleen kokemiseen tai harhauttamaan ajatukset pois surullisesta tilanteesta. Myös Taruffi ja Koelsch (2014) saivat selville, että ihmiset kuuntelevat musiikkia elämän vaikeilla hetkillä, jolloin he pyrkivät nostamaan sen avulla mielialaansa ja ventiloimaan tuntemuksiaan, hakemaan

musiikista lohtua, tai kuvastamaan sen kautta tunteitaan. Peltolan ja Eerolan (2016) tutkimus taas toi esiin erityisesti musiikin kuuntelun herättämiä negatiivisia tunnekokemuksia, jotka joitakin poikkeuksia lukuun ottamatta liittyivät tyypillisesti juuri raskaaseen elämäntilanteeseen.

Vaikka edellä mainituissa tutkimuksissa esiin tullessiin elämän vaikeisiin hetkiin sisältyi usein läheisen ihmisen menetys ainakin implisiittisellä tasolla, ja vaikka lohdun kokemukset ovat olleet yksi keskeisistä selityksistä surullisen kuuloisen musiikin vetovoimalle, musiikin merkitys kuolemaan ja surutyöhön liittyen on saanut vielä vähänlaisesti huomiota musiikkipsykologian tutkimuskentällä. Erilaisten rituaalien psykologinen, emotionaalinen ja yhteisöllinen merkitys suremisessa on myös tunnustettu (esim. Archer 1999, xii, 228), samoin musiikin keskeinen rooli näissä rituaaleissa, mutta pääasiassa musiikkiin liittyvää sururituaalien tutkimusta on tehty lähinnä vain etnomusikologian alalla (ks. Dissanayake 2006, 43).

Musiikkiterapian piirissä musiikin ja suremisen yhteyttä on toki tarkasteltu sekä teorianmuodostuksen että kliinisten tapaustutkimusten näkökulmista. Esimerkiksi McFerran ja kollegat (2010) selvittivät säännöllisten musiikkiterapiainterventioiden vaikutusta teini-ikäisten tutkittavien suremiseen. Kahden pienryhmän säännöllisiin tapaamisiin kuului ohjattua laulujen kirjoittamista, rytmi-improvisaatiota ja musiikin kuuntelua. Ryhmä tarjosi myös vertaistukea keskustelun muodossa. Interventioiden havaittiin auttavan nuoria suremisprosessissa, ja aktiivisen musisoinnin kautta he pääsivät paremmin kosketuksiin surunsa kanssa. Iliyan (2015) pilottitutkimuksessa taas havaittiin, että musiikkiterapiaryhmän toiminnalla saatiin vähennettyä mielenterveysongelmaisten vaikeita suruoireita kontrolliryhmää paremmin. Myös esimerkiksi terapeuttisen laulunkirjoittamisen kautta on voitu käsitellä tehokkaasti kuolemaa ja menetystä (Baker et al. 2008; Heath ja Lings 2012). Rosnerin, Krusen ja Hagl'n (2010) tekemä meta-analyysi toi esille, että juuri lasten ja nuorten surutyössä musiikkiterapian interventiot näyttävät olevan kaikkein lupaavimpia verrattuna muihin terapiamuotoihin. Erkkilän (2003) mukaan pelkästään musiikin kuuntelu voi toimia

esimerkiksi surevan lapsen vanhemman ”korvikkeena” ja lisätä näin perusturvallisuuden tunnetta suremisen keskellä; musiikin avulla, vaikkapa laulamalla, lapsi voi myös käsitellä tapahtunutta (vanhemman menetystä) paremmin kuin kertomalla asioista suoraan.

Vaikka musiikkiterapiassa on painotettu musiikin merkitystä psyykkisen työskentelyn ja itseterapian edistäjänä, varsinaisessa terapiakontekstissa tapahtuva ohjattu toiminta ei kuitenkaan ole suoraan rinnastettavissa ihmisten omaehtoiseen musiikin käyttöön, kuten DiMaio ja Economos (2017, 65) huomauttavat. Heidän sangen urauurtavassa kyselytutkimuksessaan tarkasteltiin surevien aikuisten musiikillista toimintaa laadullisten ja määrällisten kysymyksien avulla. Kyselyyn vastasi 141 amerikkalaista. Tutkimuksessa selvisi, että 94 prosenttia vastaajista hakeutui tarkoituksella musiikin äärelle suruprosessinsa aikana, ja että musiikki koettiin pääasiallisesti surua helpottavaksi asiaksi. Laadullisten vastausten pohjalta tutkijat identifioivat tarkemmin musiikillisen toiminnan muotoja suruprosessissa. Nämä ovat

1. suremisen kivun kohtaaminen (*confronting the pain of grief*), johon kuuluu tunteiden läpikäymistä, musiikilla surun ilmaisua ja joissakin tapauksissa musiikin välttelyä,
2. menetykseen sopeutuminen (*adapting to the loss*), johon kuuluu musiikilla lohduttautumista ja hengellisyyden hakemista, musiikin käyttöä sosiaalisissa tilanteissa, musiikin käyttöä huomion ohjaamisena toisaalle, musiikkisuhteen muuttumista ja uuden tilanteen käsitteellistämistä musiikin avulla, sekä
3. siteiden ylläpitäminen edesmenneeseen (*continue the bonds with the deceased*), johon kuuluu muistelua ja yhteyden hakemista kuolleeseen läheiseen.

Vaikka suurin osa kyselyyn vastaajista koki musiikin positiiviseksi välineeksi suremisessa, pieni joukko raportoi, ettei musiikki ”koskaan auttanut” heitä, ja he saattoivat jopa aktiivisesti vältellä sitä. DiMaio ja Economos (2017, 72) huomauttavatkin, että tutkimuskirjallisuudessa usein vaalittu ajatus musiikin sisään rakennetusta ”parantavasta voimasta” saattaa ainakin jossakin määrin olla liioiteltu.

Aiempaa tutkimustietoa surevien aikuisten omaehtoisesta musiikillisesta toiminnasta suomalaisessa kontekstissa ei juurikaan löydy. Tämä artikkeli pyrkii omalta osaltaan valaisemaan suremisprosesseihin kietoutuvalle musiikille annettuja merkityksiä ja käyttötapoja.

Tutkimuksen tarkoitus ja tutkimuskysymykset

Tutkimuksen tarkoituksena on analysoida musiikin merkitystä ja funktioita sellaisissa elämäntilanteissa, jotka suomalaiset vastaajat liittivät jollakin tapaa kuolemaan. Analyysia ohjanneita tutkimuskysymyksiä ovat:

1. Minkälaisiin hetkiin musiikinkuuntelu tai musiikin kuuleminen liittyy tällaisissa elämäntilanteissa?
2. Minkälaisia merkityksiä musiikin kuuntelulle annetaan kuolemaan liittyvissä konteksteissa?

Tutkimuksen toteuttaminen

Aineiston keruu

Tutkimusaineisto kerättiin keväällä 2015 osana laajempaa kyselytutkimusta, jonka tarkoituksena oli kartoittaa surullisena pidettyyn musiikkiin liittyviä mieleenpainuvia kuuntelukokemuksia (Eerola ja Peltola 2016). Sähköiseen kyselyyn rekrytoitiin

osallistujia jakamalla kutsua vapaasti sosiaalisen median välityksellä. Myös Suomen Yleisradio osallistui rekrytointiin jakamalla verkkolinkkiä omalla sivustollaan.¹ Kaiken kaikkiaan kyselyyn vastasi yhteensä 2022 suomalaista. Taustamuuttujina vastaajilta kysyttiin heidän ikäänsä, sukupuoltaan, koulutustaustaansa, sekä musiikillista harrastuneisuutta ja musiikinkuuntelun tapoja. Yhdessä kyselyn osiossa vastaajia pyydettiin kuvailemaan mieleen jäänyttä surullisen musiikin kuuntelukokemusta mahdollisimman tarkasti vastaamalla vapaasti omin sanoin avoimeen kysymykseen. Kaikkiaan 561 vastaajaa kuvaili tilannetta, joka liittyi jollakin tapaa kuolemaan. Nämä kuvaukset muodostavat tämän tutkimuksen tutkimusaineiston.

Tutkimukseen osallistujat

Tutkimusaineiston vastaajat olivat 18–70-vuotiaita (vastaajien keski-ikä oli 37 vuotta) ja heistä 71 prosenttia oli naisia. Heistä valtaosalle musiikki näytti olevan tärkeä osa elämää, sillä he raportoivat kuuntelevansa sitä päivittäin (42% vastaajista) tai useita kertoja päivässä (44% vastaajista). 58 prosentilla oli joko ammattikorkeakoulu- tai akateeminen tutkinto, joten he olivat korkeammin koulutettuja kuin suomalaiset keskimäärin (SVT).

Aineiston analyysi

Kokonaisuudessaan vastaajien kuvauksista kertyi 40 sivua analysoitavaa tekstiä. Monet vastaajat kirjoittivat hyvinkin yksityiskohtaisia narratiiveja kuuntelukokemuksistaan, mutta aineistonkeruun luonteesta johtuen joukkoon mahtui myös paljon lyhyitä mainintoja tapahtuneen kontekstista. Vastaajien suuren määrän voidaan kuitenkin nähdä kompensoivan yksittäisten vastausten ohuutta, ja aineisto tarjoaakin jossakin

¹ Kyselystä tehtiin myös englanninkielinen versio (ks. Eerola ja Peltola 2016), jonka avulla kerättiin tietoa brittiläisiltä vastaajilta, mutta otos on rajattu tämän tutkimuksen näkökulmasta kokonaan tarkastelun ulkopuolelle.

määrin paremman yleiskuvan suomalaisten kokemuksista verrattuna esimerkiksi haastattelututkimuksen tuottamaan aineistoon, jossa informanttien määrä on huomattavasti rajallisempi.

Aineisto analysoitiin hyödyntäen temaattista sisällönanalyysia. Menetelmän päämääränä on tunnistaa ja analysoida aineistossa esiintyviä laajempia teemoja (Braun ja Clarke 2006). Jotta tutkittavien kokemukset saatiin mahdollisimman monipuolisesti esille, teemat muodostettiin analyysissä induktiivisesti aineistolähtöisen laadullisen tutkimuksen ihanteiden mukaisesti (ks. esim. Gibson ja Brown 2009, 30), ja analyysi kytkettiin teoriataustaan vasta teemoittelun jälkeen. Menetelmällisesti tutkimus ammentaa konstruktivistisen psykologian, sosiaalipsykologian ja musiikkipsykologian tutkimustraditioista, ja tieteenfilosofisesti se sijoittuu sosiaalisen konstruktionismin piiriin, joka korostaa tutkittavan kokemusten ja identiteetin rakentumista sosiokulttuurisissa konteksteissa erilaisten vuorovaikutustilanteiden kautta (esim. Braun ja Clarke 2006, 85; Mallon 2008).

Aineisto koodattiin induktiivisesti, jonka jälkeen koodit järjesteltiin laajemmiksi teemoiksi (Braun ja Clarke 2006, 88–89) kuvaamaan musiikin läsnäoloa kuolemaan liittyvissä elämäntilanteissa. Tutkimuskysymyksiä ei käsitelty toisistaan erillisinä kokonaisuuksina, vaan kysymykset ohjasivat analyysia, jossa aineistoa käsiteltiin yhtenä kokonaisuutena aineistolähtöisen tutkimuksen perinteiden mukaisesti. Induktiivisesti muodostetut 37 eri koodia luokiteltiin kolmen pääteeman alle, ja näistä muodostettiin vielä alateemoja, jotka toivat tarkemmin esille musiikin erilaisia rooleja suremisen konteksteissa (ks. taulukko 1).

Alkuperäisilmaukset	Koodit	Alateema	Pääteema
v1864: ”Kun olin 15-vuotias, luokkatoverini kuoli auto-onnettomuudessa. Kuulimme tapahtuneesta koulussa ja pääsimme kotiin kesken päivän. Kotimatalla kävin ostamassa Cranberriesin No Need to Argue -levyn. Kotona kerroin tapahtuneesta vanhemmille, jotka olivat hyvin liikuttuneita ja tukivat minua. Huoneessani pistin levyn soimaan ja biisi ”Empty” tuntui jotenkin tiivistävän kaiken sen hämmennyksen ja kivun.”	<i>ensijärkytys, sattumalta, sanat, merkityksenanto, yksin</i>	Aktuaalinen tragedia	
v1416: ”Olin lukenut blogia, jossa äiti kertoi pienen trisomia18 -vauvansa syntymästä. Tuossa vaiheessa vauva oli vielä elossa ja olosuhteisiin nähden hyvässä kunnossa, mutta oli hyvin todennäköistä, että hän ei silti eläisi kauaa, minkä äitikin tiesi. Yhdellä kauppareissulla kuulin Jenni Vartiaisen Minä sinua vaan -kappaleen ja minusta tuntui, kuin laulu olisi ollut suoraan tuon blogin äidin sydäimestä omalle pienelle tytölleen. Itketihän se, kappaleen kauneus, kaikkien äitien rakkaus lapsiaan kohtaan ja toisaalta blogin perheen tilanne ja elämän epäreilisuus. Ja pelko siitä, että itse joskus on saattamassa omaa lastaan hautaan ja häivähdys niistä tunteista, jota se herättäisi.”	<i>empaattinen suru, menettämisen pelko, merkityksenanto, sattumalta, sanat, itku, yksin</i>	Potentiaalinen tragedia	Tragedian ymmärtäminen

Taulukko 1. Esimerkki teemoittelusta.

Suurin osa (93 %) aineiston kuvauksista käsitteli kuolemantapausta, mutta joukkoon mahtui myös kuvauksia, joissa kuolema oli vasta potentiaalisesti läsnä, esimerkiksi oman tai läheisen vakavan sairastumisen muodossa tai itsetuhoisina hetkinä. Noin kuusi prosenttia kuvauksista käsitteli lemmikin kuolemaa. Seitsemän prosenttia kuvauksista liittyi tilanteeseen, jossa tragedia ei suoraan koskettanut vastaajaa, vaan kyseessä oli kuolemantapaus tuttavän tai julkisuuden henkilön elämässä, joka herätti vastaajassa empaattista surua.

Tulokset

Aineiston perusteella vastaajien kuvailemat kokemukset jaettiin kolmen pääteeman alle, jotka havainnollistivat musiikin läsnäoloa kuolemaan liittyvien suremisprosessien eri vaiheissa. Nämä teemat nimettiin *Tragedian ymmärtämiseksi*, *Rituaaliseksi suremiseksi* ja *Muisteluksi*. Kaikkien teemojen keskiössä oli musiikin rooli merkityksen muodostamisessa, mutta prosessin eri vaiheissa musiikin käyttö ja funktiot näyttäytyivät keskenään hieman erilaisina.

Tragedian ymmärtäminen

Tragedian ymmärtämisen teema kattoi kuvaukset, jotka liittyivät tyypillisesti suru-uutisen saamisen välittömään läheisyyteen. Alateemoiksi nimettiin *Aktuaalinen tragedia*, jossa kuolemantapaus oli jo sattunut, sekä *Potentiaalinen tragedia*, jossa kuolema oli läsnä vasta yhtenä mahdollisuutena ajatuksen tasolla.

Aktuaalisen tragedian kuvaukset liittyivät yleensä läheisen kuolemaan ja sen aiheuttamiin ensijärkytyksen hetkiin. Musiikin läsnäolo esiintyi pitkälti tapahtuneen ymmärtämisen ja järkytyksen sanallistamisen prosessien yhteydessä. Tätä tehtiin tyypillisesti niin, että musiikin äärelle hakeuduttiin omaehtoisesti ja tarkoituksella, jolloin musiikin kuuntelu toimi eräänlaisena ensiapuna järkytyksen ja epäuskon hetkillä. Musiikkia kuunneltiin tällöin yksin ja keskittyneesti, ja sen avulla tapahtumaa pystyttiin refleктоimaan. Joissakin tapauksissa musiikinkuunteluun yhdistyi muuta luovaa tekemistä, kuten kirjoittamista, tai se tapahtui liikkeellä ollessa, esimerkiksi päämäärättömän kävelyn, juoksemisen tai automatkan aikana. Usein pyrkimyksenä oli ymmärtää tapahtunutta ja omia tunteita tai ajatuksia siihen liittyen. Eräs vastaaja kuvaili, kuinka hän sai uutisen läheisensä kuolemasta, ja koska ei toisella paikkakunnalla asuvana päässyt heti lähtemään muun perheensä luo, hän hakeutui musiikin äärelle:

Niinpä siinä hetkessä minä vaan kuuntelin musiikkia ja se musiikki auttoi minua pohtimaan asiaa ja ymmärtämään sitä paremmin. - - Ja se musiikki siinä hetkessä sai minut itkemään ja kauan, koska olin ensimmäistä kertaa menettänyt todella läheisen ihmisen. Jotenkin luulen, että se voimaannutti minut ja auttoi jaksamaan koko viikon loppuun kunnes pääsin kotiin perheeni luo. (1024)

Toinen vastaaja (0937) puolestaan kuvasi, kuinka tietty sävellys auttoi häntä ymmärtämään tapahtunutta ja tunteitaan ”*paremmin kuin mitä olisin pystynyt sillä hetkellä ääneen kertomaan.*” Hänen kuvauksessaan korostuu musiikin käyttö omien kokemusten sanallistamisen apuvälineenä, samoin musiikin tarjoaman välillisen vertaistuen merkitys:

Se, että tiesin säveltäjän itse kokeneen saman ja kirjoittaneen lyriikat siltä pohjalta tuntui myös antavan minulle sellaista tukea, mitä tarvitsinkin. Tuntui, että en ollut yksin tunteideni kanssa ja tuolloin myös ymmärsin itse kappaleen niin paljon paremmin. (0937)

Musiikin avulla koetun hetkellisen lohdun ja turvan kokemukset olivat tässä teemassa yleisiä. Tämä vastaaja kertoo lemmikkinsä äkillisen kuoleman jälkeen kuunnelleensa instrumentaalimusiikkia:

Kyyneleiden virratessa ja sydämen pakahtuessa musiikki alkoi tulvia sisälleni, tuodakseen lohtua surussani. Tutut jousisoittimet antoivat mielelleni tarvitsemaani turvallisuutta, filttiä johon kääriytyä mahdottoman edessä. (0168)

Musiikin välittämät sanalliset ja sanattomat merkitykset näkyivät myös niissä kuvauksissa, jossa musiikin äärelle ei tarkoituksella hakeuduttu, vaan sitä kuultiin sattumalta esimerkiksi radiosta. Veljensä menettänyt vastaaja kertoi menneensä

mökille, jossa veli oli eläessään viettänyt paljon aikaa:

Aamulla herättyäni laitoin radion päälle ja sieltä tuli tämä surullinen kappale, jonka sanat ymmärsin nyt uudella tavalla. (0010)

Tämäntapaisissa kokemuksissa musiikin välittämä sanoma liitettiin tapahtuneeseen tragediaan, ja sen kautta läheisen kuoleman merkitys kirkastui, mutta myös musiikki saatettiin kuulla aiempiin kokemuksiin verrattuna erilaisena; musiikki koettiin jollakin tapaa merkityksellisempänä tai surullisen kuuloisena, vaikka toisenlaisessa tilanteessa esimerkiksi sanat tai sävel eivät olisi herättäneet surullisia konnotaatioita. Tyypillisesti tällaiseen musiikkiin jäi jonkinlainen pysyvä muistijälki tapahtuneesta, joten kappaleen kuuleminen palautti tragedian mieleen ja herätti joissakin tapauksissa kipeitä tunteita vielä vuosienkin päästä.

Potentiaalisen tragedian kuvaukset muistuttivat edellistä sillä erotuksella, että järkytys liittyi tilanteisiin, joissa itseä tai läheistä oli kohdannut vakava sairaus tai läheinen oli käyttäytynyt itsetuhoisesti. Näissä tapauksissa järkytykseen liittyi pelkoja joko läheisen menettämisestä tai omasta kuolemasta, ja musiikista haettiin tilanteen ymmärtämisen lisäksi lohtua tai vakuutusta siitä, että asiat kääntyvät vielä parhain päin. Monissa tapauksissa läheinen menehtyi myöhemmin, jolloin mennyt kuuntelukokemus näyttäytyi jälkeen päin entistäkin surullisempänä. Eräs vastaaja kuvaili tilannetta, jossa hän oli äitinsä kanssa kamarikonsertissa pian diagnoosin saamisen jälkeen:

Soinnut olivat mollivoittoisia ja jotenkin epäviireisiä. Taisin itkeä jo konsertissa, mutta olen usein palannut tuohon tilanteeseen, jossa istuin äidin vierellä. Äiti oli sairastunut syöpään, ja on nyt kuollut. (1464)

Näissä kuvauksissa läheisen kuolema toi aiemman musiikkikokemuksen uuteen valoon

ja rakensi kerroksellista merkitysjakumoa menneisyyden ja myöhempien tapahtumien välille. Musiikkia voitiin myös joissakin tapauksissa käyttää apuvälineenä itse suru-uutisen jakamiseen:

Muistan vahvasti tilanteen kun nyt jo edesmennyt ystäväni soitti erään kappaleen ja keroi (sic) sairastavansa syöpää. (1743)

Tällaisessa esimerkissä tragedian käsitteellistäminen näyttäytyy sosiaalisena toimintana, jossa sairastunut läheinen on musiikin avulla merkityksellistännyt tapahtuneen ensin itselleen, ja pyrkii myöhemmin välittämään musiikin kautta jotakin kokemuksistaan myös muille. Vastaavanlaista toimintaa esiintyi runsaasti myös teeman *Rituaalinen sureminen* puitteissa, jossa sitä käsitellään hieman eri näkökulmasta.

Potentiaalisen tragedian toisentyypiset kuvaukset taas liittyivät vastaajien omiin itsetuhoisiin hetkiin. Tällöin musiikkia kuunneltiin tilanteen reflektointitarkoituksissa ja vertaistueksi. Joissakin tapauksissa musiikki toi helpotusta ja lisäsi elämänhalua:

[T]unsin miltei henkisen yhteyden musiikin kanssa ja halusin jatkaa elämää, koska jos musiikki on niin kaunista elämässä on jotain mistä pitää kiinni. (0295)

Toisten vastaajien kuvauksissa musiikki ei näytellyt näin positiivista roolia, vaan musiikki merkityksellistettiin itsetuhon kuvaajaksi. Jotkut vastaajat kertoivat suunnitelleensa itsemurhan tekemistä juuri tietyn musiikin soidessa taustalla. Näissä esimerkeissä musiikki ei siis näyttäytynyt terapeuttivana ja helpottavana elementtinä vaan pikemminkin inspiraationa itsetuhoisille ajatuksille.

Rituaalinen sureminen

Tämän teeman kuvauksista suurin osa liittyi erilaisiin kulttuurisesti vakiintuneisiin suremisen rituaaleihin, kuten hautajaisiin ja muistotilaisuuksiin. Näistä muodostettiin alateema *Formaalit rituaalit*. Toisen alateeman kuvaukset taas liittyivät epävirallisempiin, yksityisen suremisen hetkiin ja henkilökohtaisiin hyvästeihin. Tämä teema nimettiin *Yksityisiksi rituaaleiksi*.

Formaaleissa rituaaleissa korostui musiikin käyttö kollektiivisena toimituksena ja tragedian merkitsijänä. Tyypillisesti musiikki symboloi jollakin tapaa vainajaa: joko musiikkina käytettiin hänen omaa lempimusiikkiaan, tai musiikiksi oli valittu muuta häntä kuvastavaa ohjelmistoa. Monesti vainaja oli itse toivonut tilaisuuteen tiettyä musiikkia, mikä voidaan nähdä jaettuna merkityksenmuodostuksen jatkumona kuolleen ja elävien omaisten välillä.

Tämän teeman kuvauksissa esiintyi omaisten kuvausten lisäksi runsaasti myös empaattisen suremisen kokemuksia, mikä kertoo sururituaalien sosiaalisesta luonteesta.

Hautajaisissa soitettiin Johanna Kurkelan Prinsessalle kappale. Kyseessä oli pienen tytön vauvan (sic) hautajaiset. Kappale on herkkä, vähäeleinen ja lohtua tuova. En pysty kuuntelemaan sitä itkemättä. (1411)

Hautajaisten lisäksi myös ei-uskonnollisiin, kollektiivisiin muistotilaisuuksiin liittyi mieleenpainuvia musiikkikokemuksia. Esimerkiksi lapsuudessa tapahtuneet koulutoverien kuolemat ja niihin liittyneet koulun järjestämät rituaalit nousivat esiin tämän teeman vastauksissa:

Ala-asteella kun luokkakaverimme kuoli, kuuntelimme yhdessä Rydmanin ”Niin kaunis on maa”. Se hetki on jäänyt mieleen. (1443)

Vaikka musiikin rooli muodollisissa rituaaleissa näyttäytyykin vahvasti sosiaalisena toimintana, korostui musiikin tarjoama henkilökohtaisen merkityksen taso monien vastaajien kuvauksissa; musiikin avulla oltiin yhtä aikaa paitsi jaetussa rituaalisessa tilassa myös 'yksin' oman surun keskellä. Eräs vastaaja selitti, kuinka hautajaisissa *"suru [oli] valmiiksi pinnalla, ja musiikki antoi tilaa olla yksin"* (1556). Musiikin tarjoama auditiivinen 'pinta' auttoi luomaan kokemuksellista yksityisyyttä julkisessa, sosiaalisessa tilanteessa. Kiinnostavalla tavalla teknologian kehityksen tuomat mahdollisuudet näkyvät aineiston niissä kuvauksissa, jotka käsittelivät musiikin jakamista muille suremisen merkinä esimerkiksi sosiaalisen median välityksellä.

Kuulin ystävän lapsen kuolleen syntymän jälkeen. Kuuntelin laulun, jonka äiti oli jakanut sosiaalisessa mediassa lapsensa muistolle. (1578)

Konkreettisissa, kollektiivisissa tiloissa järjestettyjen rituaalien rinnalle on siis kehittynyt musiikillisia sururituaaleja myös virtuaalisiin ympäristöihin, jotka ovat yhtä aikaa yksityisiä ja jaettuja.

Yksityiset rituaalit liittyivät tyypillisesti jonkinasteiseen hyvästien jättämiseen formaaleja rituaaleja epävirallisimmissa tilanteissa. Tällaisia olivat esimerkiksi musiikinkuuntelu ennen tai jälkeen formaalin rituaalin. Monet vastaajat kuvailivat valmistautuneensa hautajaistilaisuuteen kuuntelemalla tiettyä musiikkia. Joissakin tapauksissa näihin liittyi myös muuta luovaa tekemistä, kuten kirjoittamista, musiikin liittämistä esimerkiksi muistovideon taustalle tai vainajaa kuvastavan soittolistan laatimista. Myös hautajaisten tai muistotilaisuuden jälkeen saatettiin kuunnella musiikkia vielä yksin ollessa tilanteen reflektoinnin ja tunteiden läpikäymisen apuvälineenä tai itkemisen apuna. Näissä kuvauksissa korostui vainajaan assosioituva musiikki: kyseessä oli joko kuolleen läheisen lempimusiikki tai musiikki, jota vastaaja oli kuunnellut yhdessä vainajan kanssa tämän vielä eläessä.

Yksityisiä rituaaleja esiintyi myös myöhemmän suremisen aikana. Tiettyä musiikkia kuunneltiin toistuvasti, esimerkiksi samaa kappaletta useita kertoja peräkkäin, ikään kuin suremista jouduttamaan tai itkua helpottamaan. Vastaajalle, joka oli menettänyt poikaystävänsä liikenneonnettomuudessa, yhteisestä musiikista tuli tällainen suremisen väline:

Musiikki oli meille tärkeä yhteinen asia, ja kuuntelin paljon ”yhteisiä” surullisia kappaleitamme. Useina iltoina itkin itseni uneen musiikkia kuunnessani (sic). (1212)

Monet kokivat saavansa musiikista apua pahimpien suruntunteiden selättämiseen. Joissakin tapauksissa musiikkia kuunneltiin myös esimerkiksi muiden lähiomaisten kanssa. Eräs vastaaja kertoi jaetusta musiikkikokemuksestaan surressaan vasta kuollutta setäänsä:

[K]uuntelimme yhdessä isoveljeni kanssa kahta kappaletta, joita setäni tapasi kuunnella. Kappaleet toimivat ikään kuin muistijälkenä edesmenneestä sedästäni ja samaan aikaan kappaleiden sanoma herätti tiettyä lohdullisuutta tietynlaisesta pysyvyydestä. (1440)

Yksityisiin rituaaleihin luokiteltiin myös musiikinkuuntelu tai yhdessä laulaminen omaisen kuolinvuoteella lähiomaisten kesken. Myös lemmikin kuolemaan liittyvät tilanteet nousivat tässä teemassa toistuvasti esiin. Varsinkin lemmikin lopettamiseen ja sitä edeltäviin tai sen jälkeisiin hetkiin liittyvää rituaalista musiikinkuuntelua kuvailtiin monen vastaajan toimesta. Eläimen menettämisen aiheuttamaan tuskaan näytti kietoutuvan myös kipeitä tunteita liittyen omistajalta vaadittu aktiiviseen rooliin lopetuspäätöksessä ja konkreettiseen toimintaan, kuten esimerkiksi autolla ajamiseen eläinlääkärille ja omistajan läsnäoloon lemmikin nukutushetkellä. Näiden toimintojen

taustalla musiikin soittaminen teki itse lopettamistapahtumasta kenties jollakin tapaa juhlavamman ja lohdullisemman hetken.

White Snake: Now you are gone soidessa lopetettiin hyvin rakas ja valitettavan nuori lupaava koirani. (0602)

Vaikuttaa ehkä koomiselta, mutta kissamme kuolinpäivän iltana kuuntelin surumarssin eräästä Wagnerin oopperasta. (0400)

Kuten jälkimmäisestä lainauksesta voi huomata, lemmikkiä koskevista kuvauksista välittyi usein myös vastaajien jonkinasteinen nolostuminen kokemuksen jakamisesta, tai tarve selittää eläimen olleen tärkeä elämänkumppani, jonka kuolemaa he surivat aidosti. Tämä saattaa kieliä siitä, ettei kulttuurissamme ole vakiintuneita ilmaisuja lemmikin poismenoon liittyvälle surulle, tai eläimen menettämistä ei pidetä samalla lailla sosiaalisesti hyväksyttynä surun aiheena kuin läheisen ihmisen kuolemaa.

Muistelu

Kolmannen pääteeman kuvaukset liittyivät tilanteisiin, joissa kuolemantapauksesta oli jo kulunut aikaa, joissakin tapauksissa jopa vuosikymmeniä. Näissä kokemuksissa musiikki toimi muistojen herättäjänä joko *Tahattomien muistojen* tai *Tarkoituksellisen muistelun* yhteydessä.

Tahattomat muistot heräsivät tilanteissa, joissa vastaajat eivät olleet itse hakeutuneet musiikin äärelle. Sattumalta kuultu tietty musiikki saattoi palauttaa edesmenneen omaisen tai tämän kuolemaan liittyvät hetket elävästi mieleen pitkänkin ajan kuluttua. Tällainen musiikki oli saattanut assosioitua menneeseen ajanjaksoon jo aiemmin sattumanvaraisesti (vrt. ensimmäinen pääteema), tai se yhdistettiin menneeseen muulla

tapaa; esimerkiksi hautajaisissa soitettu, suruaikana toistuvasti kuunneltu musiikki tai kuolleen läheisen lempimusiikki assosioitui muistoissa pysyvästi tähän henkilöön, ja toimi samalla muistutuksena sekä hänen elämästään että kuolemastaan.

Pääasiassa heränneet muistot kuvattiin positiivisessa valossa, mutta joissakin tapauksissa vastaajat pyrkivät aktiivisesti välttelemään tällaisen muistorikkaan musiikin kuulemista, koska eivät halunneet ”kokea surua uudelleen”. Eräs vastaaja selitti hautajaismusiikin vaikutusta itseensä seuraavasti:

Äitini hautajaisissa soitettiin Albinonin Adagiota enkä enää voi kuunnella sitä ollenkaan, koska surun tunne tulee muuten heti takaisin, vaikka aikaa on kulu[nut.] (0285)

Toinen vastaaja taas kuvaili, kuinka oli sattumalta kuullut tv:stä musiikkia, jota oli jo pitkän aikaa vältellyt, koska se muistutti häntä itsemurhan tehneestä siskosta. Kokemus oli kuitenkin osoittautunut tietyllä tapaa kathartiseksi:

[- -] Jäin kuitenkin kuuntelemaan, ja itkin. Pystyin kuuntelemaan kappaleita, vaikka olin ajatellut toisin. Tämän jälkeen kuuntelin samoja kappaleita vielä itsekseni. Kokemus oli jollakin tavoin puhdistava ja helpottava. Menneestä voi päästää irti ja selviytyä. (0546)

Myös täysin sattumanvaraisen tai ennalta tuntemattoman musiikin kuulemiseen saattoi liittyä odottamattomia muistoja ja uudelleen elettyä surua.

Kuuntelin erästä levyä ja yksi kappale, johon en aiemmin ollut kiinnittänyt huomiota, yhtäkkiä pysäytti minut ja toi pinnalle surun läheisen menettämistä. (0782)

Tarkoituksellisessa muistelussa taas edesmenneestä läheisestä muistuttavaa musiikkia kuunneltiin keskittyneesti ja rituaalinomaisesti. Myös tällaisen musiikin laulaminen ja soittaminen näyttäytyivät muistelun välineinä. Tyypillisesti muistelu keskittyi erilaisiin vuosipäiviin: esimerkiksi läheisen syntymäpäivä tai kuolinpäivä olivat yleisiä hiljentymisen ja musiikinkuuntelun hetkiä. Eräs vastaaja kuvaili vuosittaista rituaaliaan kokemaansa luonnonkatastrofia muistellessa:

Aina tapaninpäivänä viimeisen 10 vuoden ajan olen kuunnellut/soittanut surullista musiikkia kunnianosoituksena Thaimaan tsunamin uhreille ja hiljentyäkseni nöyrään kiitokseen siitä, että minä ja mieheni selvisimme katastrofista hengissä. (0947)

Myös ikävöinnin hetkellä muistorikkaan musiikin avulla pyrittiin saamaan lohtua ja konkreettista muistutusta poismenneestä läheisestä. Tämä vastaaja oli jakanut harrastuksen ja rakkauden musiikkiin isänsä kanssa, ja musiikinkuuntelu oli hänen tapansa pyrkiä tuntemaan yhteys edesmenneeseen:

Musiikin ja erityisesti tiettyjen sanoitusten kautta olen kokenut saaneeni isäni peruskallioni hetkeksi lähelleni hänen poissaolostaan huolimatta. Sama kappale on saattanut soida usean kerran peräkkäin ja se on tuonut tullessaan lohtua ja rauhaa. (1456)

Musiikin avulla tapahtuneeseen aktiiviseen muisteluun liittyi myös tavoitteellista tunteidensäätelyä, menetyksen reflektointia ja itkemistä. Tällaisia kuvauksia antaneet vastaajat kertoivat käyttävänsä musiikkia juuri itkun herättäjänä (vrt. toinen pääteema). Eräs vastaaja kertoi palanneensa menetyksen aikaisiin tunteisiinsa, vaikka tapauksesta oli jo vuosia:

Kesämökillä terassilla järvimaisemaa katsellen kuuntelin erästä kirkkan (sic) biisiä, jonka nimeä en muista, ja muistelin itkien edesmennyttä äitiä. Sanoitus toi äidin menetyksen jälkeiset fiilikset mieleeni hyvin elävästi vaikka siitä oli kulunut jo 14 vuotta. (0240)

Pääasiassa näissä kuvauksissa edesmenneestä muistuttavan musiikin kuunteleminen näyttäytyi kuitenkin lempeänä paluuna menneisyyteen, jossa musiikin avulla käytiin läpi lämpimiä muistoja ja mieleen jääneitä hyviä hetkiä. Joissakin tapauksissa vastaajat mainitsivat kuvittelevansa edesmenneen rakkaan onnellisena ja hyvinvoivana tuonpuoleisessa, ja että musiikki ikään kuin vei heidät tähän mielikuvaan sisälle.

Tulosten tarkastelu

Tämän tutkimusaineiston kuvaukset kuolemaan liittyvistä musiikkikokemuksista sopivat yhteen sen käsityksen kanssa, että suru ei ole vain ohimenevä tunnereaktio menetykseen, vaan jotakin, jonka kanssa sureva ihminen elää pidemmän aikaa (esim. Archer 1999, 110; Bonnano et al. 2008, 798). Henkilöille, joiden elämässä musiikki on tärkeässä osassa, on se vahvasti läsnä myös suremisessa. Tragedian keskellä musiikilla voi olla monenlaisia funktioita tapahtuneen ymmärtämiseen, käsittelyyn ja hyväksymiseen liittyen. Keskeisimpänä funktiona aineistossa näkyi musiikin käyttö merkityksen muodostamisen prosesseissa.

Analyysissä induktiivisesti muodostetut kolme teemaa, *Tragedian ymmärtäminen*, *Rituaalinen sureminen* ja *Muistelu*, muistuttavat huomattavan paljon DiMaion ja Economoksen (2017) tutkimuksen laadullisen osuuden tuloksien kolmea kategoriaa koskien musiikillista toimintaa surutyössä. Yhteydet amerikkalaisten surijoiden musiikinkäyttöön ovat silmiinpistäviä, mikä voi kertoa suremisen universaaleista psykologisista prosesseista, kulttuurimme samankaltaisuudesta tai näistä molemmista. Rituaalista toimintaa tarkastellessa eri kulttuurien väliset samankaltaisuudet toiminnan rakenteissa ja funktioissa ovat hyvin tyypillisiä, vaikka kulttuurisidonnaisia

eroavaisuuksia sisällöissä ja merkityksissä toki esiintyykin (ks. Dissanayake 2006).

Vaikka suremisen eri vaiheiden olemassaolosta, niiden määrästä ja merkityksestä onkin psykologien kesken kiisteltä, laajalle levinnyt konsensus surutyöstä prosessina on silti olemassa tutkimuskirjallisuudessa (ks. esim. Archer 1999, 22). Tämänhetkisen käsityksen mukaan myös jonkinasteinen muutoksen hyväksyminen on surusta selviämisen kannalta välttämätöntä (Field 2006). Esimerkiksi Romanoff ja Terenzio (1998) esittävät, että sureminen voidaan käsittää kolmen toisiinsa kytkeytyvän prosessin kautta: ensimmäinen näistä on muutos (*transformation*), jossa kuolemantapaus joudutaan kohtaamaan; toinen taas siirtymä (*transition*), jossa sureminen tapahtuu psykologisena prosessina jonkin tietyn sosiaalisen statuksen puitteissa; kolmas puolestaan jatkuvuus (*continuity*), jolloin yhteys kuolleeseen säilyy (kollektiivisten) muistojen ja merkitysten tasolla, mutta mahdollistaa eteenpäin menemisen ja uusien ihmissuhteiden solmimisen. Nämä ehdotetut prosessit ovat yhteensopivia sekä DiMaion ja Economoksen (2017) että tämän tutkimuksen tulosten kanssa.

Musiikki merkityksenmuodostuksessa surijan näkökulmasta

On esitetty, että suremisen kannalta keskeistä on juuri surijan kyky merkityksenmuodostukseen, jonka kautta kuolemantapauksen hyväksyminen ja sen tuomat muutokset omalle identiteetille pystytään käsittelemään (Hibberd 2013). Tämä näkökulma pohjaa ajatukseen identiteetin konstruktiivisesta muodostumisesta vuorovaikutuksessa itsen ja ympäristön välillä, jossa ”tulemme itseksemme” sosiaalisen vuorovaikutuksen ja siinä muodostuvien tarinoiden kautta (esim. Bruner 1990). Menetykset vaikuttavat tähän vuorovaikutukseen, jolloin sen merkitys joudutaan uudelleen rakentamaan, ja sopeuttamaan muutos olemassa olevaan autobiografiseen narratiiviin itsestä (Gillies ja Neimeyer 2006; Neimeyer 2004). Suremisen prosesseihin kietoutuu myös kiintymyssuhde edesmenneeseen (esim. Archer 1999, 45–53, 251; Mikulincer ja Florian 1996; ks. myös Gillies ja Neimeyer 2006). Läheisen kuolemantapauksessa

sureva on menettänyt henkilön, jonka rooli oman identiteetin ja perusturvallisuuden tunteen ylläpidossa on ollut keskeinen, joten tämä menetys voi järkyttää tunnetta elämän mielekkyydestä ja vaikeuttaa siten jopa perustoimintoja (Neimeyer et al. 2002). Sekä merkityksenmuodostuksen teorit että kiintymyssuhdeteorit voivat osaltaan selittää musiikin käyttöä suruprosessin eri vaiheissa.

Kuolemantapauksen tai kuolemanpelon aikaansaama järkytystä kuvaillaan sekä tutkimusaineistossa että aiemmassa kirjallisuudessa usein niin, että tapahtunutta on vaikea uskoa todeksi eikä sen merkitys heti valkene. Järkytyksen tilassa oman kokemuksen ja siihen liittyvien tunteiden sanallistaminen sekä niiden merkityksen selkeyttäminen voivat olla vaikeaa, erityisesti jos kokemus on uusi ja yllättävä. Omien tunteiden käsittelemisessä tilanteeseen liittyvä *käsitteellinen tieto*, esimerkiksi siitä, mitä oman kokemuksen kaltaiset tunteet voivat tarkoittaa ja kuinka niihin tilanteessa pitäisi suhtautua, on kokemuksen merkityksellistämisen kannalta tärkeää (Barrett 2006). Suruterapioissa onkin hyödynnetty erilaisia narratiivisia tekniikoita, joilla surevat voivat pyrkiä sanoittamaan kokemustaan ja löytää sitä kautta tapoja menetyksensä merkityksen ymmärtämiseen (Neimeyer et al. 2011). Eri taidemuodot tarjoavatkin monipuolisia narratiiveja myös yksityiseen surutyöhön (esim. Saresma 2003).

Musiikki on tehokas käsitteellisen tiedon lähde ja narratiivinen väline, koska sen tarjoamat ”vihjeet” voidaan tulkita monella tasolla yhtä aikaa: musiikilliset parametrit (esim. tempo, moodi tai muut sävellystekniset ratkaisut), mahdollinen sanoitus ja musiikin esittäjän tulkinta ovat kaikki täynnä merkityksiä siitä, mitä kuolema tai sureminen voivat ihmiselämässä merkitä. Vahvoissa musiikkikokemuksissa voikin joissakin tapauksissa saavuttaa tunteen kontaktista tai jonkinlaisesta samuudesta musiikin kanssa (ks. Gabrielsson 2011) tai jopa, että musiikki tekee tunnettyötä puolestamme (Krueger 2014, 543). Musiikkiterapiassa samaan viitataan silloin, kun musiikista puhutaan *transitionaaliobjektina*, tai ”self-objektina” joka voidaan ”kutsua apuun” itselle muutoin liian raskaassa psyykkisessä työskentelyssä (Lehtonen 2008). Musiikin äärelle hakeutuminen ensijärkytyksen aikana kielii tästä merkityksellistämisen

tarpeesta ja siitä, että musiikki tarjoaa apua kokemuksen sanoittamiseen paremmin kuin mihin omat psyykkiset voimavarat ja senhetkinen tunnesanasto yksin riittäisivät.

Myös tapauksissa, joissa musiikkia kuultiin sattumalta, käsitteellinen tieto kirkasti menetyksen merkitystä tai järkytys sai musiikin kuulostamaan surun kannalta merkitykselliseltä. Nämä kuvaukset tuovat hyvin näkyville kuulijan vuorovaikutuksellisen suhteen musiikin kanssa: musiikki ei yksisuuntaisesti vaikuta siihen mitä tunnemme, vaan tuntemuksemme vaikuttavat siihen mitä kuulemme, mikä taas puolestaan vaikuttaa siihen mitä tunnemme. Tämä prosessi etenee jatkuvana ”vuorovaikutussilmukkana”, joka mahdollistaa tunteidensäätelyn musiikin avulla, kuten Kruger (2014, 541) on ehdottanut (ks. myös Lehtonen 2008). Aiemmissä tutkimuksissa on havaittu, että paljon musiikkia kuuntelevat kehittyvät usein taitaviksi käyttämään musiikkia emotionaalisen työskentelyn apuvälineenä (ks. Sloboda et al. 2008). Suurin osa tämän aineiston vastaajista oli musiikin suurkuluttajia, jotka kuuntelivat musiikkia päivittäin. Ei siis ole yllättävää, että aineistossa toistuivat kuvaukset koskien tunteidensäätelyä, musiikin käyttämistä itkemisen apuna sekä omien tuntemusten ja ajatusten reflektointia musiikin avulla.

Aineistossa toistuneet kuvaukset edesmenneeseen läheiseen liitetyn musiikin kuuntelemisesta ja henkilön muistelemisesta taas voidaan nähdä liittyvän kiintymyssuhteen ylläpitona kuolleeseen läheiseen. Tällainen ”jatkuvien siteiden” (*continuing bonds*) ylläpitäminen voi parhaimmillaan auttaa surusta selviämisessä, koska sitä kautta surija voi kokea psykologista yhteydentunnetta kuolleeseen, ja käyttää sitä peruuttamattomasti menetetyn fyysisen kontaktin korvikkeena siihen asti, että uuteen elämäntilanteeseen on ehditty sopeutua (Archer 1999, 249–250; Field et al. 2005). Musiikki toimii hyvin tällaisen prosessin välineenä psykologisten ja sosiaalisesti jaettujen ulottuvuuksiensa ansiosta.

Yksinäisyyttä koskevissa tutkimuksissa on havaittu, että erilaiset kulttuuriset artefaktit ja mediateknologiat, kuten kirjat, televisio-ohjelmat ja videopelit, voivat toimia sosiaalisten

suhteiden tilapäisinä korvikkeina, ja että ihmiset voivat jopa muodostaa yksisuuntaisia, niin sanottuja *parasosiaalisia suhteita* fiktiivisiin hahmoihin tai mediahenkilöihin (esim. Derrick et al. 2009). Alustavassa, juuri musiikkiin keskittyvässä tutkimuksessa on myös havaittu, että musiikki voi toimia tällaisena sosiaalisena korvikkeena (*social surrogacy*), ja että se saattaa toimia jopa muita teknologioita tehokkaammin juuri siksi, että musiikki kytkeytyy kiinteästi sosiaalisiin tilanteisiin ja herättää muistoja niihin liittyvistä ihmisistä (Schäfer ja Eerola 2017). Sosiaalisen korvikkeen teoria sopii yhteen Archerin (1999) kuvailemien kiintymyssuhteen muodostamisen ja ylläpitämisen prosessien kanssa, jotka rakentuvat tyydyttävälle vuorovaikutukselle; joissakin tapauksessa mielikuvituksemme voi paikata puutteita vuorovaikutuksessa, joten kiintymyssuhde on mahdollista rakentaa esimerkiksi syntymättömiin lapsiin tai tarpeeksi ihmisen kaltaisiin olioihin (Archer 1999, 250). Onkin siis täysin mahdollista, että sureva muodostaa siteen läheisestä muistuttavan musiikin kanssa ja kokee musiikinkuuntelun kautta samankaltaista turvallisuuden ja yhteyden tunnetta, joka läheiseen liittyi tämän vielä eläessä.

Edellä mainitut kiintymyssuhteen ylläpitämisen prosessit voivat liittyä myös aineiston niihin kuvauksiin, joissa musiikinkuuntelua välteltiin sen herättämien muistojen kipeyden johdosta. Joillakin ihmisillä voi olla vaikeuksia suremisen merkityksenmuodostusprosesseissa ja uuteen tilanteeseen sopeutumisessa johtuen heidän varhaisen kasvuhistoriansa kiintymyssuhteista ja mahdollisista ongelmista niiden muodostumisen aikoina. Tällaiset surevat voivat kieltäytyä käymästä läpi tuskallisia tunteitaan ja kohtaamaan uutta tilannetta, vaan pyrkivät sen sijaan välttelemään tunteitaan tai jopa vähättelemään menetystä (Field et al. 2005; Mikulincer ja Florian 1996). Toisaalta välttelyn on havaittu olevan tehokas psykologinen selviytymisstrategia, joskin tukahdutettujen ajatusten ja tunteiden on havaittu palaavan myöhemmin tuoden mukanaan negatiivisen mielialan (Archer 1999, 137). Vaikka tämän aineiston perusteella on mahdotonta vetää pidemmälle meneviä johtopäätöksiä vastaajien tavoista muodostaa kiintymyssuhteita tai heidän psykologisista strategioistaan, on silti

kiinnostavaa, että joissakin tapauksissa musiikki voi herättää niin negatiivisia muistoja ja kokemuksia, että sitä pyritään aktiivisesti välttelemään. Myös DiMaion ja Economoksen (2017) tutkimuksessa musiikin välttely tuli esiin. Osa vastaajista raportoi välttelevänsä vain joitain tiettyjä lauluja (esim. menehtyneen omaisen ”omaa musiikkia”), mutta joissakin tapauksissa kaikki musiikki oli menettänyt merkityksensä eikä tuottanut enää minkäänlaista iloa. Vastaavia kuvauksia ei tämän tutkimuksen aineistossa esiintynyt – oletettavasti siksi, että tehtävänannossa pyydettiin kuvailemaan juuri mieleenpainuvaa musiikkikokemusta, ei henkilökohtaista musiikkisuhdetta ylipäänsä.

Musiikilliset sururituaalit sosiokulttuurisina käytäntöinä

Yksityisen psyykkisen ja emotionaalisen työskentelyn lisäksi aineistossa esiintyneet kuvaukset musiikkikokemuksista liittyivät useimmiten rituaalinomaiseen käyttäytymiseen ja musiikin symbolisiin merkityksiin. Näiden voidaan nähdä ulottavan sureminen yksilöä laajempaan sosiokulttuuriseen kontekstiin.

Rituaalien tarkoituksena yleisesti on jäsentää sosiaalista järjestystä ja toimia apuvälineenä ihmiselämän monimutkaisten aspektien ymmärtämiseen tietyssä sosiaalisessa kontekstissa (esim. Romanoff ja Terenzio 1998). Rituaaliset seremoniat ammentavat sisältöjä muista sosiaalisista konteksteista ja yhdistelevät näitä tietyntylaisiksi konventionaaliseksi, jopa stereotyyppisiksi käytänteiksi, joilla on emotionaalisia, psykologisia ja sosiaalisia funktioita jonkin tietyn yhteisön sisällä (Dissanayake 2006, 37). Rituaaleihin kuuluu siis tietty performatiivisuus ja symbolisen toiminnan taso. Romanoffin ja Terenzion (1998) mukaan rituaalin performatiivisuutta voidaan toteuttaa joko yksityisesti tai julkisessa tilanteessa, ja tyypillisesti symboliseen toimintaan tiivistyy emotionaalisia, yksityisiä tai sosiaalisesti rakentuneita merkityksiä. Kuolemaan liittyväksi sururituaaliksi voidaan Reevesin (2011) tapaan määritellä seremoniallinen, jokapäiväisistä askareista irrallinen hetki, jossa on läsnä vähintään yksi henkilö ja

menetykseen liittyviä symboleja, jotka viittaavat usein suoraan tai välillisesti muihin ihmisiin. Tällaisia hetkiä esiintyi analyysissä eritellyissä sekä formaaleissa että yksityisissä rituaaleissa, joissa musiikki toimi pysähtymisen hetkenä, kuoleman symbolina, hyvästelyn performanssina, julkisena suremisen ilmauksena tai ”tilana” surun kokemiselle ja muistelulle.

Rituaalien toisteinen ja konventionaalisten käytänteiden määräämä luonne tarjoaa välineitä paitsi vahvojen tunteiden ilmaisuun myös niiden sosiaaliseen rajaamiseen ja ritualisointiin, ja sitä kautta ne voivat tuoda järjestystä ja turvallisuuden tunnetta kaoottisina aikoina (Dissanayake 2006; Romanoff ja Terenzio 1998). Musiikin käyttö varsinkin uskonnollisissa rituaaleissa on hyvin yleistä, sillä musiikin avulla voidaan ohjalla suurienkin ihmisjoukkojen toimintaa (esimerkiksi liikkumista tiettyyn aikaan tietyllä tavalla), merkitä rituaalin eri osioita, sekä välittää uskomusjärjestelmään liittyviä narratiiveja ja ohjata kuulijan huomio näiden tekstien tärkeisiin kohtiin erilaisilla rytmisillä ja melodisilla keinoilla (Krueger 2018). Musiikin avulla voidaan ”rakentaa” yhteinen, jaettu äänimaisema rituaalissa tiivistyvien emootioiden ja merkitysten kokemista varten, johon läsnäolijat voivat osallistua joko pelkästään kuuntelemalla tai vieläkin konkreettisemmin vaikkapa laulamalla yhdessä. Toisaalta musiikkiin voi uppoutua ja kokea hetken sitä kautta hyvinkin yksityisenä, huolimatta ympärillä olevista ihmisistä, kuten aineiston kuvauksista kävi ilmi.

Hautajaisrituaalien tarkoituksena on yleensä paitsi symboloida vainajan siirtymää elävien parista kuolemaan myös tarjota surijoiden yhteisölle mahdollisuus ilmaista surua, pelkoa ja jopa vihaa kollektiivisesti, vahvistaa yhteisön suhdetta vainajaan, ja vahvistaa yhteisön olemassaolon ja yhteenkuuluvuuden tunnetta vainajan jättämästä sosiaalisesta aukosta huolimatta (Dissanayake 2006, 47). Romanoff ja Terenzio (1998) arvostelevat länsimaissa yleistynyttä tapaa järjestää vain kertaluonteinen hautaus- tai muistotilaisuus, joka ei ota huomioon suremisen prosessiluonteisuutta. Heidän mukaansa rituaalit toimisivat sekä koko yhteisön että siinä elävän yksilön psyykeen kannalta tärkeinä työkaluina surutyön eri vaiheissa. Tämän tutkimuksen aineistossa

esiintyneet kuvaukset yksityisemmistä musiikinkuuntelun hetkistä ennen ja jälkeen formaalien rituaalien viittaavat tällaiseen musiikin rituaaliseen käyttöön. Myös DiMaion ja Economoksen (2017) aineistossa paitsi musiikin rituaalinen kuuntelu myös sen avulla hengellisyyden kokeminen nousivat esiin tärkeinä toimintoina. Musiikin avulla molempien tutkimusten vastaajat loivat omia rituaalejaan kuoleman kohtaamiselle ja menetyksen aiheuttamien muutosten käsittelylle. Tämä saattaa toki kieliä myös yhteiskunnallisesta muutoksesta, jossa perinteiset, usein uskonnolliset rituaalit eivät enää vastaa yhteisön jäsenten yksilöllisiä tarpeita, jolloin heidän on luotava uusia, henkilökohtaisia rituaaleja (ks. myös Archer 1999, 149; Sas ja Coman 2016).

Yksityisten rituaalien mahdollistama performatiivinen sureminen näyttäytyi erityisen hyvin lemmikkien kuolemaa koskevissa kuvauksissa. Kumppanieläimen menetyksestä aiheutunutta surua on helposti vähätelty, vaikka tutkimusten mukaan lemmikin poismeno voi johtaa yhtä syvään suremiseen ja samanlaisiin stressireaktioihin kuin läheisen ihmisen kuolema (Archer ja Winchester 1994; Eckerd et al. 2016). Tavallaan lemmikkiään sureva voi löytää itsensä tilanteesta, jossa häneltä on ikään kuin riistetty oikeus surra menetystään, koska yhteisö ei tunnista tai tunnusta menetyksen sosiaalista merkitystä (ks. *disenfranchised grief*, esim. Doka 2008). Formaalin hautajaisrituaalin puuttuessa musiikin läsnäolo vaikkapa eläimen lopettamisen hetkellä tai sen jälkeen voi toimia kaivattuna symbolisena eleenä ja hyvästien jättämisenä sekä näihin liittyvien tunteiden ritualisointina.

Jokseenkin kiinnostavana, mutta synkkänä ilmiönä voidaan myös pitää musiikin rituaalista merkitystä aineiston joissakin itsetuhoa ilmentävissä kuvauksissa. Fantasiat esimerkiksi itsemurhan tekemisestä jonkin tietyn musiikin soidessa näyttäytyvät omalla tavallaan yksityisen, rituaalisen performanssin suunnitelmana. Musiikin ja itseä vahingoittavan käyttäytymisen välisiä yhteyksiä on tutkittu jonkin verran (esim. Burge et al. 2002; Carlson et al. 2015; Garrido ja Schubert 2013), mutta ei rituaalin näkökulmasta. Ilmiöön ja sen mahdolliseen yleisyyteen olisikin syytä perehtyä tarkemmin jatkotutkimuksissa.

Pohdinta

Tutkimuksen eettisyys

Kuolemaan liittyvien kokemusten ja suremisen tutkiminen vaatii aina toiminnan eettisten puolien pohdintaa, koska kokemukset voivat olla tutkittaville emotionaalisesti rankkoja ja aihepiiri sensitiivinen. Tutkimusaineisto kerättiin kuitenkin anonyymisti verkkokyselyn osana, ja vastaajat olivat täysi-ikäisiä henkilöitä, jotka osallistuivat tutkimukseen vapaaehtoisesti. Taustamuuttujien (ikä, sukupuoli, asuinalue, koulutusaste, musiikillinen harrastuneisuus) lisäksi osallistujilta ei kerätty mitään henkilötietoja, joten heitä ei ollut mahdollista tunnistaa missään vaiheessa tutkimusprosessia.

Tutkimus toteutettiin hyvää tieteellistä käytäntöä noudattaen (TENK 2012). Kyselyn alussa tiedotettiin tutkimuksen tarkoituksesta, vapaaehtoisuudesta ja luottamuksellisuudesta. Vastaajilla oli mahdollisuus halutessaan olla sähköpostitse tai puhelimitse yhteydessä tutkijoihin. Koska aineistonkeruussa tutkimusfokuksena oli laajemmin surullisen musiikin herättämät kokemukset, kaikki kuolemaan viittaavat kuvaukset olivat lähtöisin vastaajista itsestään. On siis oletettavaa, että näiden kokemusten kirjallinen jakaminen anonyymisti ei ollut vastaajille henkisesti tai emotionaalisesti liian kuormittavaa, koska he olisivat myös voineet jättää kokonaan vastaamatta tai mahdollisesti valita kuvailtavaksi jonkin toisen mieleen jääneen musiikkikokemuksen.

Tutkimuksen luotettavuus

Laadullisen tutkimuksen luotettavuutta arvioidaan yleensä sen perusteella, kuinka rikasta ja yksityiskohtaista kerätty aineisto on, ja kuinka tarkasti ja uskottavasti sitä on analysoitu (esim. Howitt 2010, 361–364). Tämän tutkimuksen aineisto on laadulliselle tutkimukselle epätyypillinen, koska informanttien määrä oli suuri ja heidän

tuottamansa yksittäiset vastaukset sangen napakoita. Anonyymien tekstifragmenttien analysointi ei tietenkään mahdollista yksittäisten vastaajien kokemuksen syvällistä ymmärtämistä tai kuvailua, mutta tutkimusongelman näkökulmasta satojen vastaajien lyhyetkin kuvaukset tarjosivat ilmiöstä sellaista tietoa, jota esimerkiksi haastattelumenetelmillä tai monimenetelmällisillä tapaustutkimuksilla olisi ollut mahdotonta tuottaa. Anonyymit kirjoitukset voidaan myös nähdä tutkimusaiheen kannalta parhaana metodina kerätä tutkittavilta tietoa, koska ne voivat olla yksityisen luonteensa johdosta heille luontevin tapa ilmaista suremiseen liittyviä kokemuksiaan (ks. myös Aho ja Kylmä 2012).

Tutkimukseen osallistujat olivat kaiken ikäisiä, sekä miehiä että naisia, mitä voidaan pitää aineiston rikkautena. Suuresta määrästäan huolimatta he eivät kuitenkaan edustaneet keskimääräisiä suomalaisia kovinkaan hyvin korkean koulutusasteensa ja musiikillisen harrastuneisuutensa johdosta, joten pitkälle meneviä yleistyksiä ei tämän tutkimuksen perusteella voi aiheesta tehdä. Yleistäminen ei toki olekaan laadullisen tutkimuksen päämäärä, vaan tutkimuksella pyritään valottamaan jonkin kokonaisuuden rakennetta (Alasuutari 2011, 38). Tässä tutkimuksen voidaan arvioida onnistuneen, sillä aineisto ja sen analyysi toivat uutta tietoa musiikin merkityksistä ja käyttötavoista kuolemaan liittyvissä elämäntilanteissa.

Aineistolähtöisessä analyysissä pyrittiin systemaattiseen koodaamiseen ja kategorioiden muodostamiseen valitun analyysimenetelmän ihanteiden mukaisesti (Braun ja Clarke 2006). Analyysin kuluessa aineiston alkuperäisilmaisujen pariin palattiin toistuvasti, ja arvioitiin näiden sopivuutta analyysin teemoitteluun. Tutkimusaineiston pelkistämistä ja luokittelua on havainnollistettu raportointivaiheessa, ja läpinäkyvyyttä pyritti lisäämään lukuisilla suorilla lainauksilla. Analyysin tulokset näyttäytyivät myös tutkimuskirjallisuuteen nähden järkeenkäypinä ja uskottavina, mitä voidaan pitää yhtenä luotettavuuden kriteerinä (ks. Howitt 2010, 364).

Johtopäätökset

Tutkimus toi näkyviin musiikin merkityksiä kuolemaan liittyvissä elämäntilanteissa. Musiikki voi suremisen hetkillä tarjota psykologista tukea ja auttaa merkityksenmuodostuksen prosesseissa, joita tarvitaan tapahtuneen ymmärtämiseen ja hyväksymiseen, ja sitä kautta lopulta surusta selviämiseen. Musiikki on läsnä sekä virallisissa että epävirallisissa sururitualeissa, joissa se luo musiikillisen ”tilan” merkityksenmuodostamiselle ja voi helpottaa surijan kokemuksen käsitteellistämistä, sanallistamista ja ilmaisua suremisen eri vaiheissa. Musiikki voi myös toimia edesmenneen läheisen ”korvikkeena” ja toimia välineenä yhteyden säilyttämiseen muistojen kautta. Tutkimuksen tuloksilla voidaan nähdä olevan relevanssia erilaisten taideterapiaryhmien ja vertaistukitoiminnan suunnittelussa, mutta myös yleisen ymmärryksen lisääjänä musiikin potentiaalisesta roolista yksityisessä suremisessa.

Jatkotutkimuksia tarvitaan kuitenkin, jotta musiikillisia sururitualeja ja musiikin funktioita suremisessa voidaan ymmärtää vieläkin paremmin. Tämän aineiston vastaajat kuvailivat kokemuksiaan retrospektiivisesti, mikä mahdollistaa kokemusten tarkastelun ainoastaan hyvin yleisellä tasolla. Vastikään läheisensä menettäneiden ja keskellä akuuttia suremista olevien musiikin käytön tutkiminen olisi toki tutkimuseettisesti paljon haastavampaa, mutta voisi tarjota syvällisempää ja monipuolisempaa tietoa musiikin roolista suremisessa ja siitä, onko musiikin merkitys kokijalleen erilainen esimerkiksi riippuen sen ajallisesta suhteesta menetykseen. Haastatteluilla ilmiöstä voisi saada yksityiskohtaisempaa tietoa. Sururitualien tai musiikin tietoisesta välttelyn tarkastelu musiikkiterapian näkökulmasta avaisi epäilemättä sellaisia kiinnostavia tulkintamahdollisuuksia, joihin tämän tutkimuksen teoreettinen viitekehys ei anna tilaa. Myös tarkasti suremiseen ja musiikin käyttöön keskittyvä kyselytutkimus mahdollistaisi systemaattisen vertailun esimerkiksi DiMaion ja Economosin (2017) tutkimustuloksiin. Tutkimuksen replikointi eri maanosissa voisi myös valottaa tarkemmin musiikin roolin mahdollista universaaliutta tai paljastaa kenties kiinnostavia kulttuurisia eroja. Tämän

lisäksi myös musiikin merkitykset itsetuhoisesti käyttäytyvien elämässä tulisi ottaa lähempään tarkasteluun sekä laadullisia että tilastollisia tutkimusotteita hyödyntäen.

Kirjoittaja

Henna-Riikka Peltola on filosofian tohtori ja tutkija. Hän työskentelee tällä hetkellä yliopistonopettajana Jyväskylän yliopiston Musiikin, taiteen ja kulttuurin tutkimuksen laitoksella. Hänen musiikkitieteen väitöskirjansa käsitteli musiikkiin liittyviä emootioita ja erityisesti surullisena pidettyyn musiikkiin liittyviä tunnekokemuksia. Väitöksen jälkeen Peltola on jatkanut musiikin ja surun välisten yhteyksien tutkimista, mutta kirjoittanut myös musiikin ja tunteiden intersubjektiivisuudesta. Peltolan uusimmassa tutkimusprojektissa tarkastellaan tunteiden merkitystä musiikilliselle luovuudelle. Yhteystiedot: henna-riikka.peltola@jyu.fi

Lähteet

Aho, Anna L. ja Jari Kylmä. 2012. ”Sensitiivinen tutkimus hoitotieteessä: näkökohtia tutkimusprosessin eri vaiheissa.” *Hoitotiede* 24: 271–280.

Alasuutari, Pertti. 2011. *Laadullinen tutkimus 2.0*. Tampere: Vastapaino.

Archer, John ja Gillian Winchester. 1994. “Bereavement following death of a pet.” *British Journal of Psychology*, 85 (2): 259–271.

Archer, John. 1999. *The nature of grief. The evolution and psychology of reactions to loss*. New York: Taylor & Francis Group.

Baker, Felicity, Tony Wigram, David Stott ja Katrina McFerran. 2008. “Therapeutic songwriting in music therapy. Part I: Who are the therapists, who are the clients, and why is songwriting used?” *Nordic Journal of Music Therapy* 17 (2): 105–123.

Barrett, Lisa F. 2006. “Solving the emotion paradox: Categorization and the experience of emotion.” *Personality and Social Psychology Review* 1 (10): 20–46.

Bonnano, George A., Laura Goorin ja Karin G. Coifman. 2008. "Sadness and grief." Teoksessa *Handbook of Emotions. Third Edition*, toimittaneet Michael Lewis, Jeannette M. Haviland-Jones ja Lisa Feldman Barrett, 797–810. New York: The Guilford Press.

Braun, Virginia ja Victoria Clarke. 2006. "Using thematic analysis in psychology." *Qualitative Research in Psychology* 3 (2): 77–101.

Bruner, Jerome. 1990. *Acts of meaning*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Burge, Micah, Corrie Goldblat ja David Lester. 2002. "Music preferences and suicidality: a comment on stack." *Death Studies* 26 (6): 501–504.

Carlson, Emily, Suvi Saarikallio, Petri Toiviainen, Brigitte Bogert, Marina Kliuchko ja Elvira Brattico. 2015. "Maladaptive and adaptive emotion regulation through music: a behavioral and neuroimaging study of males and females." *Frontiers in Human Neuroscience* 9: 466. doi:10.3389/fnhum.2015.00466.

DiMaio, Lauren P. ja Alexa Economos. 2017. "Exploring the role of music in grief." *Bereavement Care* 36 (2): 65–74.

Dissanayake, Ellen. 2006. "Ritual and ritualization: Musical means of conveying and shaping emotion in humans and other animals." Teoksessa *Music and Manipulation. On the Social Uses and Social Control of Music*, toimittaneet Steven Brown, and Ulrik Volgsten, 31–56. New York: Berghahn Books.

Doka, Kenneth J. 2008. "Disenfranchised grief in historical and cultural perspective." Teoksessa *Handbook of bereavement research and practice: Advances in theory and intervention*, toimittaneet Margaret S. Stroebe, Robert Hansson, Henk Schut, and Wolfgang Stroebe, 223–240. Washington DC: American Psychological Association.

Eckerd, Lizabeth M., James E. Barnett ja Latishia Jett-Dias. 2016. "Grief following pet and human loss: closeness is key." *Death Studies* 40 (5): 275–282.

Eerola, Tuomas, Jonna K. Vuoskoski ja Hannu Kautiainen. 2016. "Being moved by unfamiliar sad music is associated with high empathy." *Frontiers in Psychology* 15: 1176. doi:10.3389/fpsyg.2016.01176

Erkkilä, Jaakko. 2003. "Musiikkiterapian mahdollisuudet lapsen surussa." Teoksessa *Surevan lapsen kanssa*, toimittaneet Jaakko Erkkilä, Tiina Holmberg, Sirkku Niemelä, ja Hilikka Ylönen, 16–55. Helsinki: Suomen mielenterveysseura.

Field, Nigel P., Beryl Gao ja Lisa Paderna. 2005. "Continuing bonds in bereavement: an attachment theory based perspective." *Death Studies* 29 (4): 277-299.

Field, Nigel P. 2006. "Unresolved grief and continuing bonds: an attachment perspective." *Death Studies* 30 (8): 739-756.

Gabrielsson, Alf. 2011. *Strong Experiences with Music. Music is much more than just music*. Kääntänyt Rod Bradbury. Oxford: University Press.

Garrido, Sandra ja Emery Schubert. 2013. "Adaptive and maladaptive attraction to negative emotions in music." *Musicae Scientiae* 17: 147-166.

Gibson, William J. ja Andrew Brown. 2009. *Working with qualitative data*. London: SAGE.

Gillies, James ja Robert A. Neimeyer. 2006. "Loss, grief and the search for significance." *Journal of Constructivist Psychology* 19: 31-65.

Hargreaves, David J. 1999. "The functions of music in everyday life: Redefining the social in music psychology." *Psychology of Music* 27 (1): 71-83.

Heath, Bob ja Jane Lings. 2012. "Creative songwriting in therapy at the end of life and in bereavement." *Mortality* 17 (2): 106-118.

Hibberd, Rachel. 2013. "Meaning reconstruction in bereavement: sense and significance." *Death Studies* 37 (7): 670-692.

Hodges, Donald A. 2008. "Bodily responses to music." Teoksessa *Oxford Handbook of Music Psychology*, toimittaneet Susan Hallam, Ian Cross ja Michael Thaut, 183-196. Oxford: University Press.

Howitt, Dennis. 2010. *Introduction to qualitative methods in psychology*. Essex: Pearson Education Limited.

Iliya, Yasmine A. 2015. "Music therapy as grief therapy for adults with mental illness and complicated grief: A pilot study." *Death Studies* 39 (3): 173-184.

Krueger, Joel. 2014. "Musical manipulations and the emotionally extended mind." *Empirical Musicology Review* 9 (3-4): 208-212.

Krueger, Joel. 2018. "Music as affective scaffolding." Teoksessa *Music and consciousness II*, toimittaneet David Clarke, Ruth Herbert ja Eric Clarke. Oxford: Oxford University Press.

Labbe, Elise, Nicolas Schmidt, Jonathan Babin ja Martha Pharr. 2007. "Coping with stress: The effectiveness of different types of music." *Applied Psychophysiology and Biofeedback* 32 (3-4): 163-168.

Lehtonen, Kimmo. 2008. "Johdatus musiikkipsykoterapiaan." *Psykoterapia* 27 (2): 97-113.

Mallon, Ron. 2008. "Naturalistic approaches to social construction." *The Stanford encyclopedia of philosophy* (winter 2008 edition). Haettu 20.2.2018.
<https://plato.stanford.edu/entries/social-construction-naturalistic/>

McFerran, Katrina, Melina Roberts ja Lucy O'Grady. 2008. "Music therapy with bereaved teenagers: A mixed methods perspective." *Death Studies* 34 (6): 541-565.

Meyer, Rosalee K., Caroline Palmer ja Margarita Mazo. 1998. "Affective and coherence responses to Russian laments." *Music Perception* 16 (1): 135-150.

Neimeyer, Robert A., Holly G. Prigerson ja Betty Davies. 2002. "Mourning and meaning." *American Behavioral Scientist* 46: 235-251.

Neimeyer, Robert A. 2004. "Fostering posttraumatic growth: A narrative contribution." *Psychological Inquiry* 15: 53-59.

Neimeyer, Robert A., Carlos Torres ja Douglas C. Smith. 2011. "The virtual dream: rewriting stories of loss and grief." *Death Studies* 35 (7): 646-627.

Peltola, Henna-Riikka ja Tuomas Eerola. 2016. "Fifty shades of blue: classification of music-evoked sadness." *Musicae Scientiae* 20 (1): 84-102.

Reeves, Nancy. 2011. "Death acceptance through ritual." *Death Studies* 35 (5): 408-419.

Romanoff, Bronna D. ja Marion Terenzio. 1998. "Rituals and the grieving process." *Death Studies* 22 (8): 697-711.

Rosner, Rita, Joachim Kruse ja Maria Hagl. 2010. "A meta-analysis of interventions for bereaved children and adolescents." *Death Studies* 34 (2): 99-136.

Sacks, Oliver. 2006. "The power of music." *Brain* 129: 2528–2532.

Saresma, Tuija. 2003. "Art as a way to life': Bereavement and the healing power of arts and writing." *Qualitative Inquiry* 9 (4): 603–620.

Sas, Corina ja Alina Coman. 2016. "Designing personal grief rituals: an analysis of symbolic objects and actions." *Death Studies* 40 (9): 558–569.

Schäfer, Katharina ja Tuomas Eerola. 2017. "Social surrogacy: how music provides a sense of belonging." *Proceedings of the 10th International Conference of Students of Systematic Musicology (SysMus17)*, London, UK, September 13–15 2017, toim. Peter M. C. Harrison. https://sysmus17.qmul.ac.uk/wp-content/uploads/2017/08/schafer_social_surrogacy.pdf

Sloboda John, Alexandra Lamont ja Alinka Greasley. 2008. "Choosing to hear music." Teoksessa *Oxford Handbook of Music Psychology*, toimittaneet Susan Hallam, Ian Cross ja Michael Thaut, 429–440. Oxford: University Press.

Suomen virallinen tilasto (SVT): *Väestön koulutus rakenne* [verkkojulkaisu]. ISSN=1799-4586. 2016. Helsinki: Tilastokeskus. Luettu 27.2.2018.
http://www.stat.fi/til/vkour/2016/vkour_2016_2017-11-02_tie_001_fi.html

Särkämö, Teppo, Mari Tervaniemi, Sari Laitinen, Anita Forsblom, Seppo Soinila, Mikko Mikkonen, Taina Autti, Heli M. Silvennoinen, Jaakko Erkkilä, Matti Laine, Isabelle Peretz ja Marjatta Hietanen. 2008. "Music listening enhances cognitive recovery and mood after middle cerebral artery stroke." *Brain* 131: 866–876.

Tagg, Philip. 1993. "'Universal' music and the case of death." *Critical Quarterly* 32 (2): 54–98.

Taruffi, Liila ja Stefan Koelsch. 2014. "The paradox of music-evoked sadness: An online survey." *Plos One* 9 (19): e110490. doi: 10.1371/journal.pone.0110490

TENK 2012. *Hyvä tieteellinen käytäntö ja loukkausepäilyjen käsitteleminen Suomessa*. Tutkimuseettisen neuvottelukunnan ohje. Luettu 26.2.2018.
http://www.tenk.fi/sites/tenk.fi/files/HTK_ohje_2012.pdf

Abstract

Music is commonly used in death rituals all over the world. With the help of music, people in different times and different cultural contexts have expressed and signified grief caused by loss, and thus provided emotional support for all community members. Despite the fact that music is known to be used for comfort, especially in times of emotional distress, the role of music in grieving has gained surprisingly little attention in the field of music psychology.

The purpose of this study was to shed light on the meaning and functions of music in life situations relating to death. This was done by analysing textual data collected through an electronic questionnaire. 561 Finnish volunteers described instances in their lives where music had been present and associated with death. The data was analysed using the inductive thematic analysis method. The analysis revealed three major themes that illustrated the contexts and functions of musical engagement in different phases of grief. They were as follows: understanding the tragedy, ritualistic mourning, and reminiscence.

Understanding the tragedy referred to the descriptions of shock facing the death of a significant other, or shock of facing the possibility of death e.g., by severe illness. A minority of the participant accounts within this theme described moments of self-destruction. Music was used in private meaning-making processes: people tried to make sense of what had happened or was about to happen, and to sort their thoughts and understand their feelings.

Ritualistic mourning referred to descriptions of formal rituals (e.g., funerals and memorials) or private ritualistic moments of self-regulation and reflection. Typically, these moments had taken place quite recently after the death of a significant other. Music was used in symbolising, expressing and conceptualizing the meaning of the loss and feelings relating to it, both alone and together with other people.

Reminiscence referred to the descriptions of moments long after the loss had taken place, when music evoked memories of the deceased. Music was used in reminiscing and as a way to honour the memory or connect to the deceased. A minority of the participant accounts within this theme described avoidance of music because of the painful memories and feelings it evoked.

These findings contribute to a greater understanding of how music is – and can be – used in the different phases of grief to provide meaning, comfort, acceptance, and means to move on – all of which are needed in coping.

Kuolemanraajakokemuksen vaikutus kokijan spiritualiteettiin - Tutkimus suomalaisten kuolemanraajakokemuksista

Miia Kontro

Itä-Suomen yliopisto

Abstrakti

Kuolemanraajakokemukset ovat viime vuosina olleet pinnalla erityisesti mediassa. Kuoleman rajalla käyneiden kertomukset herättävät monissa sekä epäilyä että kiinnostusta. Tutkimuksia kuolemanraajakokemusten sisällön eri variaatioista löytyy lääketieteen, psykologian ja uskontotieteen alalta, mutta tutkimus on usein keskittynyt itse ilmiöön, ei kokijaan tai jälkivaikutuksiin. Kokijan hengellisyyteen ja jumalakuvaan liittyvistä muutoksista huolimatta ilmiötä ei ole teologian alalla laajasti tutkittu. Myös suomalainen tutkimus kuolemanraajakokemuksista on hyvin vähäistä.

Tutkimusraportti perustuu narratiivisella tutkimusotteella tehtyyn tutkimukseen, jota varten haastateltiin 21 kuolemanraajakokemuksen kokenutta henkilöä. Tutkimustehtävänä oli selvittää, millaisia merkityksiä kokija on antanut omalle kuolemanraajakokemukselleen ja miten kokijan kuolemanraajakokemukselleen antamat merkitykset ovat vaikuttaneet hänen spiritualiteettiinsa.

Tutkimusaineiston 21 kuolemanraajakokemusta valikoituivat Greysonin NDE-asteikossa määritellyn raja-arvon mukaisesti. Näin aineiston kokemukset olivat sisällöltään ja tulkinnaltaan tarpeeksi syvälle ulottuvia ja monipuolisia.

Aineiston kategoris-sisällöllisessä analyysissä erottui kolme merkitysryhmää liittyen kuolemanraajakokemuksen henkilökohtaiseen merkityksenantoon: 1) kuolemanraajakokemus vahvistuksena uskomuksille, 2) kuolemanraajakokemus valmistuksena kuoleman kohtaamiseen sekä 3) kuolemanraajakokemus ei-hengellisenä kokemuksena. Holistis-sisällöllisessä analyysissä tarkasteltiin kokijan

kertomusta, jolloin löytyi uusi tapa ryhmitellä kertomukset sen mukaan, miten kuolemanraajakokemus vaikutti kokijan spiritualiteettiin: 1) suuntautuminen kristinuskoon, 2) avarakatseisuus ja 3) ei muutosta. Kristinuskoon suuntautuneiden ryhmälle tunnusomaista oli kuolemanraajakokemuksen tulkinta kristillisestä näkökulmasta sekä lisääntynyt kiinnostus kristinuskoa ja kirkon toimintaa kohtaan. Avarakatseisuuteen suuntautuneiden ryhmässä kuolemanraajakokemuksen merkittävin jälkivaikutus oli suvaitsevaisuus erityisesti muita uskontoja kohtaan. Molemmissa ryhmissä kuolemanraajakokemus koettiin joko vahvistuksena uskomuksille tai valmistuksena kuoleman kohtaamiseen. Ei muutosta -ryhmässä, jossa kuolemanraajakokemusta ei koettu hengellisenä kokemuksena, kokemuksella ei ollut vaikutusta spiritualiteettiin. Toisin kuin kristinuskoon ja avarakatseisuuteen suuntautuneissa ryhmissä, ei muutosta -ryhmässä esiintynyt samanlaista ristikkäisyyttä merkityksen ja vaikutuksen välillä.

Tutkimus tarjoaa erilaisia näkökulmia siitä, millaisia jälkivaikutuksia kuolemanraajakokemuksella voi olla kokijalle. Tämä voi helpottaa eri alojen ammattilaisia kohtaamaan asiallisesti kuolemanraajakokemuksen kokeneen henkilön sekä suhtautumaan kuolemanraajakokemukseen ammatillisesti.

Asiasanat: Kuolemanraajakokemus, ruumiistairtautumiskokemus, spiritualiteetti, narratiivinen tutkimus

Johdanto

Kuolemanraajakokemuksella tarkoitetaan kokemusta, jossa ihminen on käynyt lähellä kuolemaa tai elämän ja kuoleman rajalla esimerkiksi onnettomuuden tai sairauskohtauksen seurauksena (Ring 1980). Kuolemanraajakokemus määritellään useimmiten Raymond Moodyn (1975) hahmotteleman 15 piirteen mukaan: 1) kuolemaa on mahdoton kuvailla sanoin, 2) oman kuolinduutisen kuuleminen, 3) rauhan ja hiljaisuuden tunne, 4) äänten kuuleminen, 5) pimeä tunneli, 6) ruumiista irtautuminen, 7) muiden kohtaaminen, 8) valo-olennon kohtaaminen, 9) elämän kertaus, 10) raja, josta ei voi mennä eteenpäin, 11) paluu, 12) kokemuksesta kertominen muille, 13) kokemuksen vaikutus myöhempään elämään, 14) uusia

näkemyksiä kuolemasta, 15) vahvistus esimerkiksi siitä, mitä leikkaussalissa tapahtui, kun henkilö oli jo todettu kuolleeksi. Else Korhosen (2006) tutkimus kuitenkin osoittaa, että Moodyn luoma tyyppitarina ei toistu kaikissa kuolemanraajakokemuksissa. Jokainen kuolemanraajakokemus on ainutlaatuinen, vaikka yhteisiä piirteitä löytyykin.

Useimmat nykytutkimukset käyttävätkin kuolemanraajakokemuksen syvyyden ja aitouden määrittelyn apuna Greysonin (1983) kehittämää NDE-asteikkoa. Asteikossa kuolemanraajakokemusten eri osatekijät on luokiteltu *kognitiivisten*, *affektiivisten*, *paranormaalien* ja *transsendenttien* piirteiden mukaan (taulukko 1).

Kognitiiviset piirteet

- muuttunut ajantaju
- kiihtynyt ajatustoiminta
- elämän kertaaminen
- yhtäkkäinen ymmärrys

Affektiiviset piirteet

- rauhan tunne
- oleminen valon ympäröimänä
- ilon tunne
- kosmisen ykseyden tunne

Paranormaalit piirteet

- oleminen kehon ulkopuolella
- aistiherkkyys
- yliaistilliset havainnot
- tulevaisuuden näyt

Transsendentit piirteet

- kokemus tuonpuoleisesta
- edesmenneiden kohtaaminen
- mystisen tai uskonnollisen olennon kohtaaminen
- raja, jonka ylitettyään ei voi palata

Taulukko 1.

Kuolemanraajakokemusten piirteitä Greysonin mukaan (Zingrone & Alvarado 2009, 20; Greyson 1983, 372–373).

Kuolemanraajakokemus voidaan määritellä kahdella tavalla: voidaan painottaa fysiologisen kuoleman läheisyyttä välttämättömänä ehtona tai rajakokemus voidaan määrittää siihen liittyvien fenomenologisten piirteiden avulla (Näreaho 2015, 61). Kuolemanraajakokemukselle tyypillisiä piirteitä voi siis kokea, vaikkei kävisikään lähellä kuolemaa. Kokijat saattavatkin saada kuolemanraajakokemuksen esimerkiksi nukkuessaan, pyörtyneenä, kesken meditoinnin tai ollessaan huumeiden tai alkoholin vaikutuksen alaisena (Charland-Verville & Jourdan & Thonnard & Ledoux & Donneau & Quertemont & Laureys 2014). Vertailu hengenvaarassa olleiden kuolemanraajakokemuksiin osoittaa, että kokemukset sisältävät keskenään samanlaisia elementtejä. Kuolemanraajakokemus voi siis tulla myös täysin fyysisesti ja psyykkisesti terveelle ihmiselle ilman normaalista poikkeavaa tilannetta. Tutkimukset ovat myös osoittaneet, että ihmiset, jotka ovat kokeneet kuolemanraajakokemuksen, eivät ole enempää tai vähempää psyykkisesti sairaita kuin muut. (Engmann 2014, 94–95, 113.) Engmannin mukaan prospektiivisissä tutkimuksissa kuolemanraajakokemusten esiintyvyys kliinisestä kuolemasta selvinneiden keskuudessa on 20–25 prosenttia ja retrospektiivisissä tutkimuksissa jopa 50 prosenttia (Engmann 2014, 71).

Valtaosa kuolemanraajakokemuksista on miellyttäviä, mutta myös epämiellyttäviä kokemuksia, joissa kokija tuntee pelkoa, syyllisyyttä, paniikkia, yksinäisyyttä tai epätoivoa, esiintyy. Bush (2009, 70–71, 80–81) epäilee, että negatiivisten kokemusten vähäisyys selittyy sillä, mitä kokijalta kysytään, kuka kysyy ja mitä tutkija on tutkimassa. Ihmiset myös kertovat todennäköisemmin positiivisista kuin negatiivisista kokemuksistaan. Monelle negatiivisista kokemuksista kertominen saattaa myös olla vaikeaa, ja tutkimushaastattelu saattaa olla huonosti ajoitettu hetkeen, jolloin kokijalla on kokemuksen prosessointi vielä kesken (Lommel & Wees & Meyers & Elfferich 2001, 2043).

Kuolemanraajakokemuksia on yritetty selittää erilaisilla psykologisilla, fysiologisilla, neurokemiallisilla ja neuroanatomisilla teorioilla (Greyson & Kelly & Kelly 2009, 214–220). Niitä on usein myös epäilty hallusinaatioiksi. Kuolemanraajakokemukselle on

kuitenkin tyypillistä, että muistikuvat kokemuksesta pysyvät elävinä, kun taas hallusinaatiossa ne hämärtyvät ajan kuluessa. Myös kokemuksen sisältö on ollut ymmärrettävä, kun taas hallusinaatiossa sisältö vaikuttaa epätodelliselta. (Holden 2009, 202.)

Kuolemanraajakokemuksista on lukuisia kansainvälisiä tutkimuksia, joissa kokemuksia on kerätty ja kartoitettu systemaattisesti (Masumian 2009). Koska erityisesti teologian alalla kuolemanraajakokemuksia on tutkittu vähän ja yliluonnollisten ilmiöiden tutkimus on keskittynyt pääasiassa keskiajan kristilliseen mystiikkaan, on tärkeää, että tätä mielenkiintoa herättävää ilmiötä tutkitaan tieteellisin keinoin ja alalla, jota se läheisesti koskettaa. Tässä tutkimuksessa kuolemanraajakokemuksen käsitteellä tarkoitetaan sekä ruumiista irtautumista että niin sanotun kuoleman rajan ylittämistä, ja se määritellään fenomenologisten piirteiden, ei fysiologisen kuolemanläheisyyden, perusteella. Spiritualiteetti-käsitteen alle mahdutan sekä uskonnollisuuden, hengellisyyden että henkisyyden.

Tutkimustehtävä ja -kysymykset

Tutkimustehtävänä on selvittää, millaisia vaikutuksia kuolemanraajakokemuksella on kokijan spiritualiteettiin. Tutkimustehtävää lähestytään narratiivisesti, kokijan oman kertomuksen kautta. Pääpaino ei ole kuitenkaan itse kertomuksessa vaan kokemukselle annetuissa merkityksissä ja niiden vaikutuksissa. Tutkimuskysymyksiä ovat:

- a. Millaisia merkityksiä kokija on antanut omalle kuolemanraajakokemukselleen?
- b. Miten kokijan kuolemanraajakokemukselleen antamat merkitykset ovat vaikuttaneet hänen spiritualiteettiinsa?

Aineiston keruu ja analyysi

Tutkimuksen tutkimusaineisto koottiin haastattelemalla ihmisiä, jotka ovat kokeneet kuolemanraajakokemuksen. Haastateltavia etsin sosiaalisen median, yhdistysten verkkolehtien ja ilmoituskanavien kautta sekä painettujen lehtien ja omien kontaktien avulla. Ilmoituksessa etsittiin kuolemanraajakokemuksen kokeneita tutkimukseen ilman, että kuolemanraajakokemusta määriteltiin fenomenologisten tai fysiologisen kuolemanläheisyyden perusteella (liite). Haastateltavia löytyi lopulta 26, joista 21 otin mukaan tutkimusaineistoon. Suurin osa haastatelluista on ollut lähellä kuolemaa - tai jopa kliinisesti kuollut ja elvytetty - sairauskohtauksen tai leikkauksen takia. Haastatteluja tehdessä perusolettamuksena on ollut, että sairaus tai leikkaus, josta haastateltava kertoo, on todella tapahtunut. Näitä tietoja ei ole tarkastettu esimerkiksi sairauskertomuksista. Aineiston rajauksessa käytin ohjaavana välineenä Greysonin NDE-asteikkoa, joka on yleisesti käytetty kansainvälisissä tutkimuksissa. Asteikossa kuolemanraajakokemuksen syvyyttä mitataan 16 kysymyksen avulla, jotka käsittelevät kuolemanraajakokemuksen piirteitä ja tunteita, ja vastausvaihtoehdot näiden kokemusten intensiivisyyttä. (Zingrone & Alvarado 2009, 20; Greyson 1983, 372-373.) Haastateltava ei ole itse täyttänyt kyselyä, vaan asteikkoa on käytetty välineenä haastattelussa mittaamassa kokemuksen syvyyttä. Tapaukset, joissa kuolemanraajakokemus ei ole ollut tarpeeksi syvä Greysonin NDE-asteikon mukaan, olen rajannut tutkimuksen ulkopuolelle. Tutkimuksen lähtökohtana on, että kuolemanraajakokemus on kokijalle todellinen kokemus ja pääpaino on kokemuksen jälkivaikutuksissa, ei ilmiössä itsessään.

Haastattelut toteutettiin teemahaastatteluina. Haastattelurungon lisäksi käytin haastattelun tukena Greysonin kehittämän NDE-asteikon kysymyksiä, omia tutkimuskysymyksiäni sekä tekemääni taulukkoa, johon keräsin perustietoja haastateltavista (taulukko 2).

Tunniste	R=ruumiista irtautuminen/ Krk= kuolemanrajakokemus	Kokemus pos/neg/neutr	H=hengenvaara/ E=ei hengenvaaraa	S=sairauskoht./ L=leikkaus/ E=ei selitystä/I= itsemurhayritys	NDE
H1	krk	pos	H	L	17
H2	r	pos	H	S	10
H3	r	pos	E	S	8
H4	krk	neg	H	L	8
H5	krk	pos	E	S	14
H6	r	neutr	H	S	7
H7	krk	pos	E	E	18
H8	krk	pos	H	I	11

Taulukko 2. Näyte taulukosta, johon keräsin perustietoja haastateltavista.

Lopulliseen aineistoon karsiutuneista 21 haastatellusta viisi on miehiä ja 16 naisia. Sukupuolen ja kuolemanrajakokemuksen syvyyden kanssa ei kuitenkaan ole havaittavissa eroja, vaikka useat tutkijat ovatkin päätyneet siihen, että naisten kuolemanrajakokemukset olisivat miesten kokemuksia syvempiä (Holden & Long & MacLurg 2009, 116). Valtaosa haastatelluista oli eläkeikäisiä. Suurin ikäryhmä oli 70–79-vuotiaat, johon kuului 11 henkilöä. Alle 40-vuotiaita oli vain yksi haastatelluista. Ikä kuolemanrajakokemuksen aikaan jakautui tasaisemmin 9–76 ikävuosien välille. Kuolemanrajakokemukset ovat siis pääsääntöisesti tapahtuneet huomattavasti aiemmin elämässä, ei lähimenneisyydessä.

Tutkimusaineistoon valikoituneista kokemuksista kuolemanrajakokemuksia oli 17 ja ruumiistairtautumiskokemuksia neljä. Tutkimuksen kannalta epäolennaisia asioita kuten sosioekonomista statusta, koulutusta tai ammattia ei otettu huomioon, vaikka useimmissa haastatteluissa nämä seikat tulivatkin ilmi. Tutkimusten mukaan näillä tekijöillä ei ole vaikutusta kuolemanrajakokemuksen todennäköisyyteen tai sen sisältöön (Engmann 2014, 49).

Narratiivisen aineiston analyysiin on kehitetty monia eri tapoja, joista omassa tutkimuksessani hyödynsin Lieblichin ym. holistis-sisällöllistä ja kategoris-sisällöllistä analyysia. Analyysin suuritöisin vaihe oli haastattelujen litterointi eli äänitysten purkaminen tekstiksi. Etsin litteroiduista haastatteluista ilmaisuja, jotka kuvasivat kokijan antamia merkityksiä, jonka jälkeen pelkistin ilmaukset yksinkertaisempaan muotoon ja ryhmittelin samantapaiset ilmaukset omiin kategorioihinsa. Koska ensimmäisenä tutkimuskysymyksenäni oli, millaisia merkityksiä kokija on antanut omalle kuolemanraajakokemukselleen, aloitin analysoinnin kategoris-sisällöllisellä analyysillä, joka vastaa perinteistä sisällönanalyysia. (Lieblich ym. 1998, 12-14, 112-114.)

Holistis-sisällöllisen analyysin avulla oli mahdollista keskittyä kertomukseen kokonaisuutena ja löytää kertomuksen sisällöstä vastaus toiseen tutkimuskysymykseen: miten kokijan antamat merkitykset ovat vaikuttaneet hänen spiritualiteettiinsa. Analyysin ensimmäisessä vaiheessa luin litteroidut haastattelut huolella läpi monta kertaa, kunnes niistä nousi esille kokemuksen kannalta merkittäviä ilmauksia. Nämä ilmaukset merkitsin värillisin kynin ja kiinnitin huomiota erityisesti kertomuksen kulkuun ja siihen, miten kokija tulkitsi spiritualiteettiaan ennen ja jälkeen kuolemanraajakokemuksen.

Tulokset

Kuolemanraajakokemuksista johdetut kolme merkitystä

Kategoris-sisällöllisen analyysin perusteella syntyi kolme ryhmää. Ensimmäisessä ryhmässä kuolemanraajakokemus vahvistuksena uskomuksille, jolloin kokemus on vahvistanut kokijan aiempia käsityksiä kuolemasta, tuonpuoleisesta tai ylikuonnollisen olemassaolosta. Toisessa ryhmässä kuolemanraajakokemus on toiminut valmistuksena joko oman tai läheisen kuoleman kohtaamiseen. Kolmannessa ryhmässä

kuolemanraajakokemusta ei ole pidetty hengellisenä kokemuksena, vaan kokija on pitänyt sitä seurauksena hengenvaarallisesta tilanteesta.

Kuolemanraajakokemus vahvistuksena uskomuksille

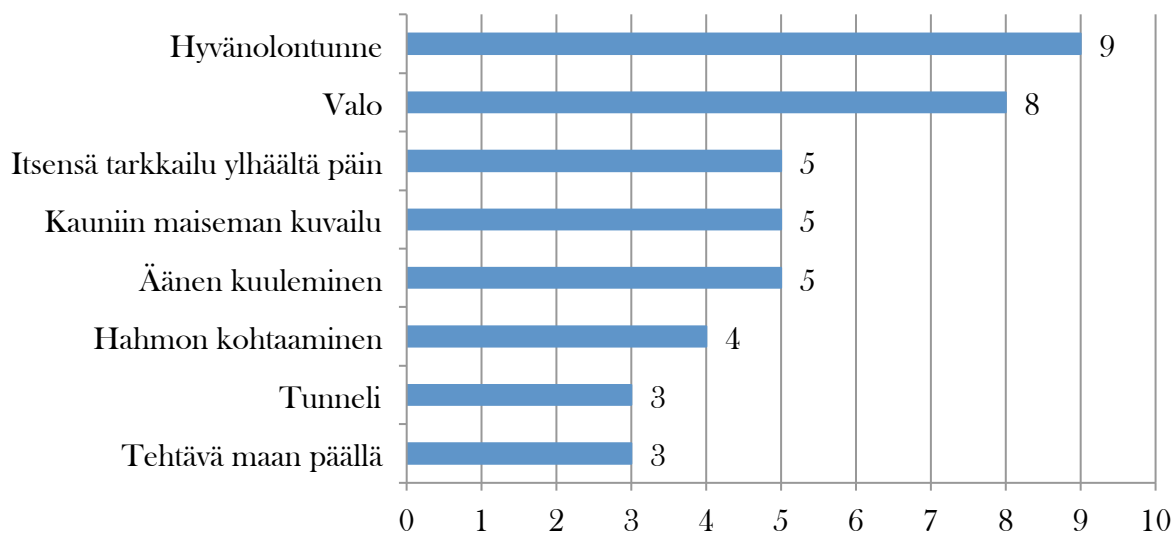
Tutkimusaineistossani kuolemanraajakokemuksesta vahvistuksena uskomuksille kerrotaan määrällisesti eniten (11 kokijaa). NDE-asteikon mukaan määriteltynä nämä kokemukset ovat muiden ryhmien kokemuksiin verrattuna syvempiä: vahvistuksena uskomuksille -ryhmän NDE-keskiarvo on 12,8, valmistuksena kuolemankohtaamiseen -ryhmän 12,4 ja ei-hengellinen kokemus -ryhmän 11. Tämä tukee Khannan ja Greysonin (2014b, 1605–1615) tutkimusta siitä, että mitä syvempi kokemus kokijalla on ollut, sitä suurempi vaikutus sillä on kokijaan.

Kokemusten syvyys näkyy kertomusten kuvailussa. Kertomukset poikkeavat toisistaan, mutta sisältävät yhteisiä piirteitä (kuvio 1). Yhdeksän kokijaa kertoo rauhallisuuden ja rakkauden tunteista, levollisuudesta ja hyvästä olost, mikä on yleistä myös kansainvälisissä tutkimuksissa (Khanna & Greyson 2014a, 302–309). Lähes yhtä moni kertoo valon ja kirkkauden kokemisesta. Kokijoista viisi on tarkkaillut itseään ylhäältä päin seuraten mahdollisesti samalla hoitohenkilökunnan tai muiden ihmisten toimintaa.

Se kokemus oli sellanen, että mä niin kuin olin irtaantunut mun ruumiista niin, että mä katsoin jostakin ylhäältä ja mä näin, että mä makaan siinä ambulanssin paareilla ja isä istuu siinä, kun siinä on yksi paikka siinä vieressä. Isä on antanut mulle päälle semmosen hänen oman ruskean irtotakkinsa ja mä muistan sen aivan selvästi, millainen se takki oli. Sellaiset ruskeat ruudut ja keltasta oli siinä ja se tuoksui isältä se takki. -- Se oli niin kirkas ja selvä se tunne, että tähän mä haluaisin jäädä. Ja sitten kun se alkoi mennä ohi ja se paluu tuli takaisin ja se kuva himmeni -- mä näin itseni hämmästyneenä, että mitä mulle on tapahtunut. (H3)

Kristilliseen kulttuuriin liittyviä piirteitä esiintyy kahdessa kuolemanraajakokemuksessa. Vaikka tutkimusten mukaan kokijan uskonnollisella taustalla ei ole yhteyttä kuolemanraajakokemuksen sisältöön, omassa aineistossani molempien kokemusten kristillinen sisältö on vahvasti sidoksissa kokijan aiempiin uskomuksiin (Holden & Long & MacLurg 2009, 116).

Sen tajus, että olen taivaassa, että pääsi sinne. Kaikki kivut hävis ja --- et just kerkesin ajatella, et ihanaa, et mie olen taivaassa. Sitten se, missä se alttaritaulu oli, niin se oli ihanaa se vaalea valo ympäriltä. --- Sellainen ihana vaalea valo sitte kaiken aikaa ja --- siellä loisti Herran valo. Kun näki sen alttaritaulun ja sen valon, niin ties heti, että ahaa, siellä on Taivaan isä, että juttelemassa siellä niin niin. (H1)



Kuvio 1. Kuolemanraajakokemusten yleisimmin mainitut piirteet, kun kokemus on ollut vahvistus uskomuksille (N=11).

Ruumiistairautumiskokemus on ollut kahdella kokijalla, kun taas toisessa todellisuudessa uskoo käyneensä yhdeksän kokijaa. Kuolemanraajakokemukseen on seitsemällä kokijalla johtanut sairauskohtaus, kolmella leikkaus ja yhdellä itsemurhayritys. Hengenvaarassa kuolemanraajakokemuksen aikana on ollut seitsemän kokijaa, joista yksi kuvailee kokemustaan seuraavasti:

Kaikista vaikuttavin tilanne oli, mä olin hyvin laajassa tilassa --- joku valtava laakso, jossa taustalla oli jotain vuoria, mut se oli valo. Hyvin voimakas valo, mut ei mikään häikäisevä. Se oli niin kuin väreilevä valo, et mä aattelin niin kuin elävä valo. Siin oli tämmönen ääni läsnä, hahmoa mä en nähnyt, mut se oli hyvin selkeä ääni. Tätä valoa kohti lensi kipinöitä hyvin hitaasti ja tunnelma oli valtavan miellyttävä ja hieno ja rakkaudellinen. Aattelen jälkeensä, etten mä oo ikinä kokenut mitään näin miellyttävää. --- Sitten tää keskustelu meni siihen, et mä olin jonkinlaisen valintatilanteen edessä, että jatkaisinko mä matkaa sinne suuntaan vai palaisinko mä vielä tänne maan päälle. (H15)

Aineistosta nousseet teemat voidaan jakaa kahdeksi alakategoriaksi sen mukaan, miten kokija ensisijaisesti tulkitsee omaa kokemustaan (kuvio 2). Hengellisyyden yksilökohtainen vahvistuminen kuvastaa muun muassa niitä uskomuksia, joita kokijalla on ollut ennen kuolemanrajakokemustaan. Erityisesti usko tuonpuoleisen olemassaoloon on vahvistunut kokemuksen ansiosta. Aineistosta nousee esille myös käsitys elämästä henkisenä kasvuna ja mahdollisuutena oppia. Kuolemanrajakokemuksen merkitys hengellisyyden sosiaalisena vahvistumisena sisältää ajatuksen toisten ihmisten auttamisesta ja hyvän tekemisestä. Kuolemanrajakokemuksen merkitys nähdään myös siinä, että toisen todellisuuden tai korkeamman voiman olemassaolosta pitäisi kertoa muille.

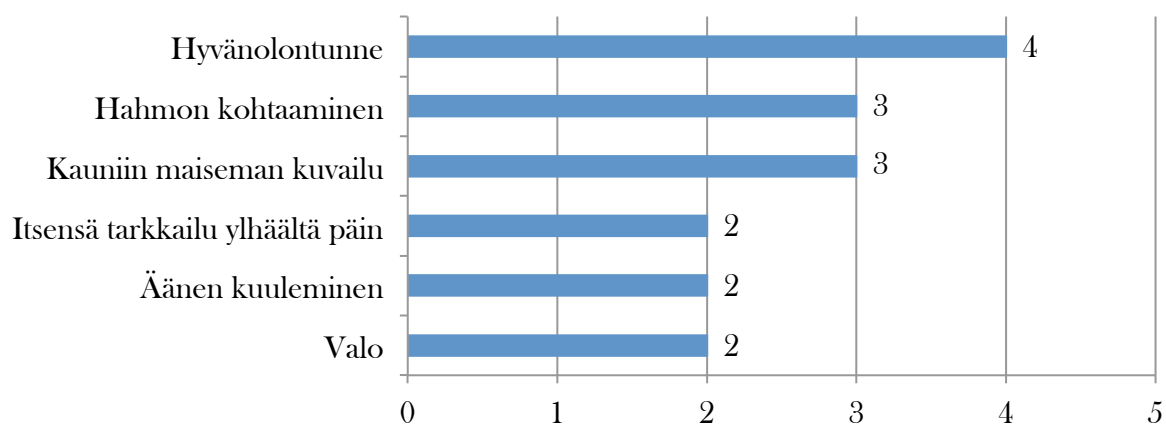


Kuvio 2. Kuolemanrajakokemuksen kokeminen vahvistuksena uskomuksille.

Kuolemanraajakokemus valmistuksena kuoleman kohtaamiseen

Toisessa merkityksenantoryhmässä kuolemanraajakokemus koetaan valmistuksena kuoleman kohtaamiseen. Tähän ryhmään kuuluu viisi kokijaa, joista kaikki ovat naisia. Kertomukset ovat sisällöltään rikkaita ja niillä on ollut voimakas vaikutus kokijaan. Kuolemanraajakokemukset sisältävät keskenään hyvin samankaltaisia piirteitä, joita kokijat ovat kuvanneet yksityiskohtaisesti (kuvio 3).

Kuolemanraajakokemustaan positiiviseksi kuvaa neljä kokijaa. Nämä neljä kertovat hyvänolontunteesta, rauhasta ja harmoniasta. Kolme kokijaa kertoo kauniista maisemasta. Yhdellä kokijalla maisema muistutti Raamatusta tuttuja paikkoja. Kolme kokijaa muistaa tapaamansa hahmot, joita kaksi kutsuu enkeleiksi. Valosta ja kuulluista äänistä kertoo kaksi kokijaa. Itseään ylhäältä päin on tarkkaillut kaksi kokijaa, joista toisen kokemus rajoittui ruumiista irtautumiseen. Muilla neljällä kokemus jatkui toiseen todellisuuteen asti.



Kuvio 3. Kuolemanraajakokemusten yleisimmin mainitut piirteet, kun kokemus on tulkittu valmistukseksi kuoleman kohtaamiseen (N=5).

Kertomusten yhdistävänä tekijänä on kokijan tulkinta tapahtuneesta uskonnollisen näkökulman kautta. Kuitenkin vain yhdellä kokijalla kuolemanraajakokemus sisältää uskonnollisia symboleita ja viittauksia Raamattuun. Muilla kokemuksen tulkinta tapahtuu uskonnollisesta viitekehyksestä, vaikka kokemus itsessään ei sisälläkään

uskonnollisia piirteitä. Kaksi muuta kokijaa kertoo olleensa hengellisiä jo ennen kokemusta.

Kokijat kuvailevat kuolemanraajakokemuksen merkitystä ensisijaisesti kuoleman näkökulmasta. Nämä teemat voidaan jakaa edelleen kahdeksi alakategoriaksi (kuvio 4). Kuolemanraajakokemus voi auttaa käsittelemään omaa tulevaa kuolemaa, jolloin suhtautuminen kuolemaan muuttuu aiempaa positiivisemmaksi ja kuolemanpelko poistuu. Kokemus voi myös helpottaa kohtaamaan toisten, läheisten ihmisten kuoleman.



Kuvio 4. Kuolemanraajakokemuksen kokeminen valmistuksena kuoleman kohtaamiseen.

Huomionarvoista on ajallinen ero kuolemanraajakokemuksen ja haastattelun välillä. Omaan kuolemaan valmistuneella kokijalla aika kuolemanraajakokemuksen ja haastattelun välillä on huomattavasti pienempi (alle vuosi) suhteessa muihin kokijoihin (28–38 vuotta). Kokemuksen tulkinta muuttuu ajan myötä ja merkityksen synty voi olla hidas prosessi. Tutkimukset ovat osoittaneet, että suhtautuminen kuolemanraajakokemukseen pian tapahtuneen jälkeen on usein jopa niin hämmentävää, että kokija yrittää unohtaa tapahtuneen tai epäillä itse sen todenperäisyyttä. Kokemuksen prosessointi kestää vähintään kuukausia, mutta usein monia vuosia. (Noyes & Fenwick & Holden & Christian 2009, 54–55.)

Kokijoilla, joilla kuolemanraajakokemus on valmistanut kohtaamaan toisten ihmisten kuolemia elämänsä aikana, on kokemuksen ja haastattelun välillä useita vuosikymmeniä. Kokemusta tulkitaan siis melko suuren ajallisen eron päästä, jolloin elämäkokemukset näyttäytyvät kuolemanraajakokemusta pohtiessa toisenlaisesta näkökulmasta.

*Mua on valmistettu asioihin, joita on joutunut myöhemmin kokemaan, et mä oon kuoleman kanssa saanut myöhemmin olla tekemisissä. Et sillä tavalla on ollut lohduttavaa, et ne ihmiset, jotka on hautaan saattanut, niin ehkä nähdään myöhemmin. Mä jotenkin koen, et sillä on ollut tarkoituksensa, et mä niin nuorena oon saanut tollasen kokea. --
Mua on valmistettu jollain tavalla, mitä mä oon joutunut kokemaan sitten. (H2)*

Kuolemanraajakokemus on kahdella kokijalla valmistanut kohtaamaan erityisesti oman lapsen kuoleman ja auttanut selviytymään siitä. Toinen kokija kertoo myös, kuinka kokemuksen jakaminen on lohduttanut muita ja muuttanut elämäkokemukset rikkaudeksi.

Mä oon kokenut suuria menetyksiä. Mulla kuoli oma lapsi.-- Silti sen kokee ihan kamalana menetyksenä, vaikka tietää, että hän jatkaa elämää jossain muualla -- Mutta kyllä se sattuu, vaikka tietää, että elämä jatkuu. (H7)

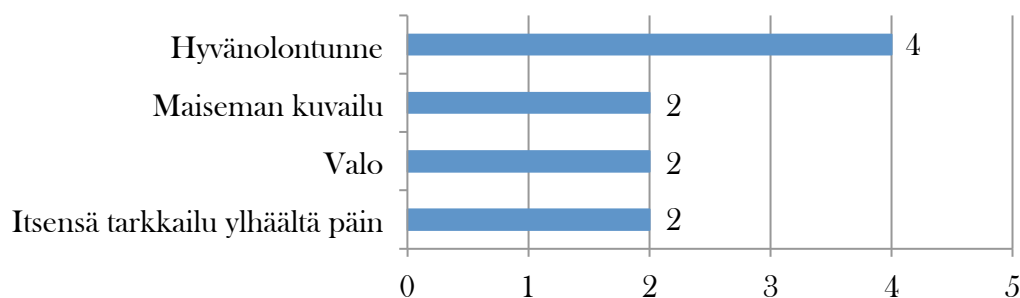
Kertomuksista voidaan päätellä, että ajallisella erolla kokemuksen ja haastatteluajankohdan välillä on vaikutusta kokemuksen tulkintaan. Kokija, jonka kuolemanraajakokemuksesta oli kulunut alle vuosi, peilasi kokemustaan senhetkiseen tilanteeseen ja omaan lähestyvään kuolemaan. Muut kokijat, joilla ajallista eroa kokemukseen oli monia vuosikymmeniä, tulkitsivat kokemustaan peilaten sitä elettyyn

elämään ja elämän kokemuksiin. Tästä näkökulmasta kuolemanraajakokemus näyttäytyi valmistuksena sille, mitä elämässä myöhemmin kokijalle tapahtui. Erityisesti tämä korostui kokijoilla, jotka olivat kokeneet elämänsä aikana läheisten ihmisten kuolemia.

Kuolemanraajakokemus ei-hengellisenä kokemuksena

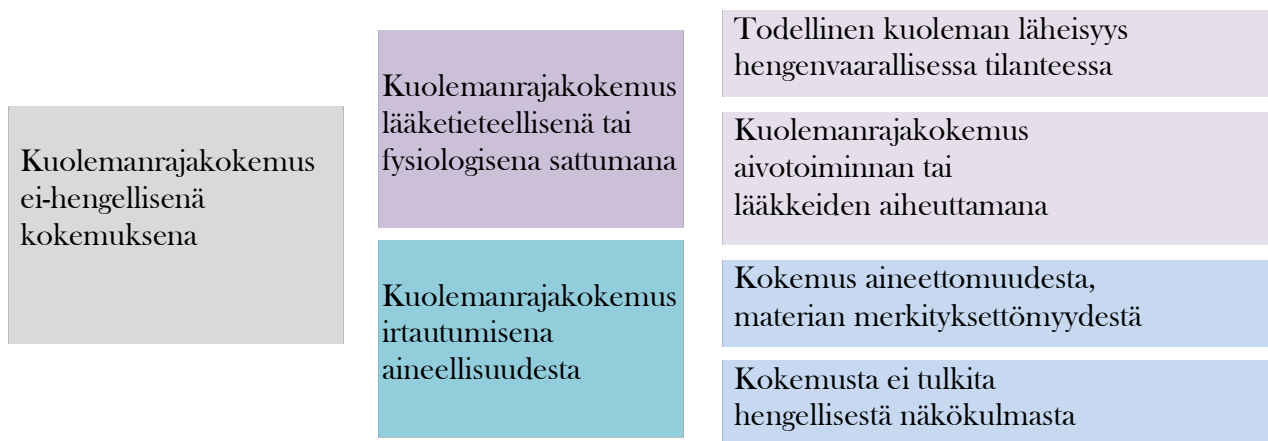
Kolmannessa merkityksenantoryhmässä kuolemanraajakokemus koetaan ei-hengellisenä kokemuksena (5 kokijaa). Yhteistä kokijoille on kuolemanraajakokemuksen tapahtuminen hengenvaarallisessa tilanteessa. Neljässä tapauksessa kuolemanraajakokemus tapahtui leikkauksen aikana. Yksi kuolemanraajakokemus tapahtui sairauskohtauksen seurauksena. Vaikka vain yhdellä kokijalla kokemus rajoittuu pelkkään ruumiistairautumiskokemukseen, kokemuksista neljä jää silti NDE-asteikon mukaan syvyydeltään keskiarvon alapuolelle ja vain yksi tapaus sijoittuu keskiarvon yläpuolelle. Muihin ryhmiin verrattuna tämän ryhmän kokemukset jäävät syvyydeltään muita pintapuolisemmiksi.

Kuolemanraajakokemukset poikkeavat sisällöltään hyvin paljon toisistaan, mutta yhteisiä tekijöitä löytyy etenkin omien tuntemusten kuvailussa (kuvio 5). Neljä kokijaa kuvailee kokemustaan positiiviseksi. He kertovat autuuden, ilon ja riemun tunteista, mutta myös aineettomuuden aiheuttamasta hyvänolontunteesta.



Kuvio 5. Kuolemanraajakokemusten yleisimmin mainitut piirteet, kun kokemus on ollut ei-hengellinen (N=5).

Yhteistä kokijoille on kuolemanraajakokemuksen tulkinta ei-hengellisestä viitekehyksestä. Kertomuksista erottuu kaksi ryhmää, joiden perusteella kokija on tulkinut kokemuksensa ei-hengelliseksi kokemukseksi (kuvio 6). Neljän kokijan tulkinnan mukaan kuolemanraajakokemus on ollut puhtaasti **neurofysiologisen tapahtuman aiheuttama sattuma**, joka on syntynyt todellisesta kuoleman läheisyydestä hengenvaarallisessa tilanteessa aivotoiminnan muutosten tai lääkkeiden seurauksena. Yksi kokija kokee kuolemanraajakokemuksen **irtautumisena aineellisuudesta**. Kokija siis tulkitsee kuolemanraajakokemustaan oman materialistisen maailmankatsomuksen kautta.



Kuvio 6. Kuolemanraajakokemuksen kokeminen ei-hengellisenä kokemuksena.

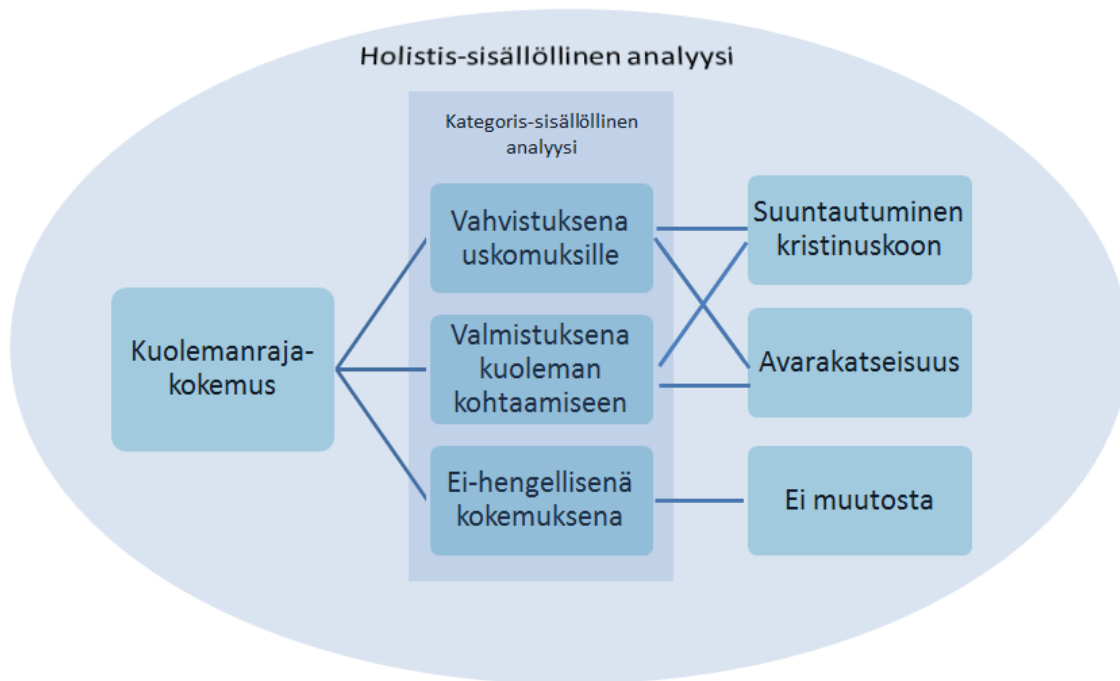
Kolme kokijaa, jotka selittävät kuolemanraajakokemuksensa lääketieteellisestä tai fysiologisesta näkökulmasta, kertovat olleensa hengellisiä sekä ennen että jälkeen kuolemanraajakokemuksen. Kaikki ovat saaneet kristillisen kasvatuksen ja usko Jumalaan on säilynyt läpi elämän. Kuolemanraajakokemus sen sijaan nähdään puhtaasti lääketieteellisestä näkökulmasta. Tästä voidaan päätellä, ettei kokijan hengellisyydellä ennen kokemusta ole merkitystä merkityksen antamisen kannalta. Tämä tukee tutkimusta siitä, ettei kuolemanraajakokemusta edeltäneellä spiritualiteetilla ja itse kokemuksella ole yhteyttä (Greyson 2006, 400; Ring 1980, 201).

Mun epikriisissä lukee, et mun sydän käynnistettiin useita kertoja. Mun sydän meni kammiovärinä, et mut jouduttiin elvyttämään useita kertoja. Voihan olla, et se kaikki selittyy... et aivot alkaa lopettaa toimintaansa ja näkee vaan värejä. Ja ehkä se ilo ja tuuli voi olla verenpaineen vaihtelu tai mikä tahansa. --- Fyysisesti mä ajattelen, että ehkä mun aivot toimi siinä tilanteessa kuin ihmisen aivot toimii niillä edellytyksillä. (H20)

On huomionarvoista, että tekemistäni haastatteluista neljä rajauksen ulkopuolelle jäänyttä tapausta olivat kokeneet kuolemanraajakokemuksensa lääketieteelliseksi sattumaksi. Nämä kokemukset eivät olleet NDE-asteikolla tarpeeksi syviä, mikä tukee väitettä siitä, että mitä syvempi kokemus, sitä suurempi merkitys sillä on (Khanna & Greyson 2014b, 1605–1615). Rajauksen ulkopuolelle jääneissä kokemuksissa korostui erityisesti fysiologinen painotus: kokemus tapahtui, koska ihminen joutui hengenvaaraan ja kokemus oli seurausta fysiologisista reaktioista, joita ihmisessä fyysisesti tapahtui.

Kuolemanraajakokemuksista johdetut kolme vaikutusta spiritualiteettiin

Koska pelkkien merkitysryhmien määrittely anna todellista kokonaiskuvaa siitä, miten kuolemanraajakokemus on kokijaan vaikuttanut, tarkastelin kertomuksia kokonaisuudessaan holistis-sisällöllisen analyysin avulla ottaen samalla huomioon ensimmäisessä analyysivaiheessa nousseet merkitykset. Analyysissa muodostuneet kolme ryhmää kuvaavat sitä, miten kuolemanraajakokemus on vaikuttanut kokijan spiritualiteettiin: **suuntautuminen kristinuskoon** (9 kokijaa), **avarakatseisuus** (7 kokijaa) ja **ei muutosta** (5 kokijaa). Ei muutosta -ryhmä erottuu selvästi kahdesta muusta ryhmästä, sillä siinä ei esiinny samanlaista ristikkäisyyttä merkityksen ja vaikutuksen välillä kuin muissa ryhmissä (kuvio 7).



Kuvio 7. Kuolemanraja-kokemukselle annettujen merkitysten vaikutus kokijan spiritualiteettiin holistis-sisällöllisen analyysin mukaan.

Koska narratiivisessa tutkimuksessa huomio kohdistuu siihen, miten yksilöt antavat merkityksiä asioille kertomuksien kautta, holistis-sisällöllisen analyysin avulla kertomuksista nousee esille kunkin kokijan kuolemanraja-kokemuksen henkilökohtainen vaikutus spiritualiteettiin. Kristinuskoon suuntautuneiden ryhmässä kokija on kokenut kuolemanraja-kokemuksen kristillistä näkemystä vahvistavana ja hakeutunut joko kirkon toimintaan mukaan tai ryhtynyt harjoittamaan kristinuskoa omassa arjessaan. Avarakatseisuus-ryhmässä kokemus on vaikuttanut erityisesti suhtautumisessa muihin uskontoihin ja maahanmuuttajiin. Kokija saattaa kokea, että kaikki uskonnot johtavat samaan päämäärään. Ei muutosta -ryhmässä kokemus ei ole vaikuttanut kokijan spiritualiteettiin aiemmasta hengellisestä taustasta huolimatta.

Kun ryhmittelin tutkimusaineistoni holistis-sisällöllisessä analyysissä muodostuneiden kolmen ryhmän mukaan, huomioni kiinnittyi kokemuksen syvyyteen ja erityisesti ryhmien NDE-asteikolla muodostuneiden keskiarvojen eroihin. NDE-asteikon

mukaan kristinuskoon suuntautuneiden kokemukset eivät poikkea merkittävästi ryhmästä, jossa kokijat eivät kokeneet muutosta spiritualiteetissaan kuolemanraajakokemuksen jälkeen. Selvä poikkeus ja ainoa keskiarvon (12,3) ylittävä ryhmä ovat kokijat, joiden spiritualiteetti on muuttunut avarakatseisemmaksi: avarakatseisuus-ryhmän NDE-keskiarvo on 14,6, kun kristinuskoon suuntautuneiden keskiarvo on 11,2 ja ei muutosta -ryhmän 11.

Koska kristinuskoon suuntautuneiden ja ei muutosta -ryhmän kokemusten syvyyksissä ei NDE-asteikon mukaan ole oleellisia eroja, on tarkasteltava, mitkä ovat ne tekijät, jotka spiritualiteettiin olennaisemmin vaikuttavat. Mikä merkitys on ilmiön sisältämällä hengellisillä elementeillä ja tulkinnan lähtökohdilla? Miten merkityksenanto sisältyy kuolemanraajakokemuksen vaikutuksen syntyyn, kun otetaan huomioon kokijan kokemus kokonaisuudessaan?

Suuntautuminen kristinuskoon

Ryhmän yhdeksästä kokijasta kaksi on miehiä ja seitsemän naisia. Kuolemanraajakokemuksesta muodostetut merkitykset jakautuvat tasaisesti: viisi kokijaa on kokenut kuolemanraajakokemuksen vahvistuksena uskomuksille ja neljä kokijaa valmistuksena kuoleman kohtaamiseen.

Seitsemän kokijaa on kokenut kuolemanraajakokemuksensa positiiviseksi. Negatiivisia ja neutraaliksi tulkittuja kokemuksia on kumpaakin yksi. Huomionarvoista on, että kristillinen tausta on seitsemällä kokijalla, mutta kokemuksen jälkeen itsensä kristityksi määrittelevät kaikki yhdeksän kokijaa. Uskoontulon koki kaksi kokijaa, joista kumpikin tulkitsi kuolemanraajakokemuksen merkityksen valmistuksena kuoleman kohtaamiseen.

Kristinuskon vaikutukset näkyvät tutkimusaineistoni yhdeksässä kertomuksessa eri tavoin, mutta keskeiset piirteet erottuvat selvästi. Kristinuskoon suuntautuneiden kertomuksista nousevat esiin itse kokemuksen sisältämät **kristinuskoon liittyvät**

elementit, kuten tunne Jumalan rakkaudesta ja anteeksiannosta tai kohtaaminen Jumalan kanssa. Kokemusta saatetaan myös **tulkita kristillisestä näkökulmasta**, mikä on vaikuttanut kokijan lisääntyneeseen kiinnostukseen kristinuskoa ja sen käytäntöjä kohtaan (taulukko 3). Kristinuskoon suuntautuneiden kuolemanraajakokemuksissa on havaittavissa affektiivisia, paranormaaleja ja transsendenteja piirteitä: hyvinolontunnetta, kehosta irtautumista sekä uskonnollisten hahmojen kohtaamista (Zingrone & Alvarado 2009, 20; Greyson 1983, 372–373). Kristinuskoon liittyviä elementtejä sisältävissä kuolemanraajakokemuksissa kokija yhdistää kohtamansa hahmon tai kokemuksessa syntyneen tunteen kristinuskon Jumalaan.

KUOLEMANRAJAKOKEMUKSESSA
KRISTINUSKON LIITTYVIÄ ELEMENTTEJÄ

Tunne Jumalan rakkaudesta tai anteeksiannosta

Kohtaaminen Jumalan kanssa

Kokija yhdistää ympäristön Raamatusta tuttuihin paikkoihin

KUOLEMANRAJAKOKEMUKSEN TULKINTA
KRISTILLISESTÄ NÄKÖKULMASTA

Lisääntynyt kiinnostus Raamattua ja kirkon toimintaa kohtaan

Uskoontulo

Uskonnollisten rituaalien lisääntynyt käyttö (esim. rukoilu)

Taulukko 3. Keskeisiä piirteitä, kun kuolemanraajakokemus on muuttanut kokijan spiritualiteetin suuntautumista kristinuskoon.

Avarakatseisuus

Ryhmän seitsemästä kokijasta yksi on mies ja kuusi naisia. Kuusi kokijaa on kokenut kuolemanraajakokemuksensa vahvistavana ja yksi kuoleman kohtaamiseen valmistavana. Yhteisenä tekijänä kokijoilla on kuolemanraajakokemus positiivisena kokemuksena. Kahdella kokijalla ei ole aiemmin ollut merkittävää kiinnostusta hengellisiä asioita kohtaan, mutta viidellä kokijalla on ollut jonkinasteista hengellisyyttä ennen kuolemanraajakokemusta. Muutos spiritualiteetissa kuolemanraajakokemuksen

jälkeen on kaikkien kokijoiden kohdalla ollut voimakasta. Muutos ei kuitenkaan ole suuntautunut tiettyyn uskontokuntaan, vaan spiritualiteetti koetaan laajempänä, kaikki uskonnolliset suuntaukset ja kulttuurit käsittävänä hengellisyytenä.

Keskeisimpinä piirteinä esille nousevat **suvaitsevaisuus** ja **hengellinen sitoutumattomuus** (taulukko 4). Suvaitsevaisuus kohdistuu erityisesti muita uskontoja ja ihmisiä kohtaan. Hengellinen sitoutumattomuus näkyy hengellisyyden käsittämisenä uskonnollisuutta laajempänä käsitteenä ja arvomaailman muutoksena. Kokija ei koe hengellisyytensä olevan tiettyyn uskontokuntaan sidottu.

SUVAITSEVAISUUS	HENGELLINEN SITOUTUMATTOMUUS
Muuttunut suhtautuminen muita uskontoja ja ei-kristinuskoisia maahanmuuttajia kohtaan	Hengellisyys ei sidottu tiettyyn uskontokuntaan
Muuttunut asenne ihmisen seksuaalista suuntautumista ja perinteistä avioliitto- ja perhekäsitystä kohtaan	Hyvän tekeminen kaikille ihmisille
	Hengellisten, ei uskonnollisten, arvojen korostaminen

Taulukko 4. Keskeisiä piirteitä, kun kuolemanrajakokemus on muuttanut kokijan spiritualiteettia avarakatseisemmaksi.

Ei muutosta

Ryhmän viidestä kokijasta kaksi on miehiä ja kolme naisia. Yhdistävänä tekijänä kokijoilla on kuolemanrajakokemuksen merkitys ei-hengellisenä kokemuksena: kuolemanrajakokemus on ollut puhtaasti lääketieteellisen tilan aiheuttama sattuma tai kokijan kuolemanrajakokemus on ollut pikemminkin kokemus aineettomuudesta kuin hengellisiä elementtejä sisältävä kokemus. Kokemukset ovat NDE-arvoltaan keskiarvon alapuolella. Kokemukset ovat siis sisällöltään pintapuolisempia kuin muissa ryhmissä,

vaikka vain yksi kokemuksista rajoittuu ruumiistairautumiseen, ja muissa tapauksissa kokemus menee syvemmälle toiseen todellisuuteen.

Kuolemanraajakokemuksista neljä koetaan positiiviseksi ja yksi neutraaliksi. Kahdella kokijosta ei ole hengellistä taustaa, joka olisi kuolemanraajakokemuksen seurauksena muuttunut. Toisella heistä on kuitenkin usko jonkinlaiseen kuolemanjälkeiseen todellisuuteen, vaikka hän ei itse koekaan olevansa erityisen hengellinen. Kokijan kokemus aineettomuudesta tuonpuoleisessa on pitänyt elämän spirituaalisen ulottuvuuden muuttumattomana. Kolme kokijosta sen sijaan kertoo kuolemanraajakokemusta edeltävästä spiritualiteetista, joka on säilynyt muuttumattomana kokemuksen jälkeen.

Kokijoiden kertomuksista nousee esille kokijan halu suunnata **huomio maallisiin asioihin** (taulukko 5). Sen sijaan, että kokija pohtisi kuolemanraajakokemustaan abstraktilla tasolla, huomio on tässä hetkessä ja omaan kuolemaan liittyvissä käytännön asioissa. Kuolemanraajakokemuksen kokeminen ei-hengellisenä kokemuksena johtaa siihen, että myöskään vaikutusta **ei nähdä hengellisestä näkökulmasta**. Kertomuksista nousee esille, ettei kokija pidä itseään erityisen hengellisenä ihmisenä tai kuolema nähdään maallisenä, ei hengellisenä asiana. Kokija ei myöskään ole kokenut kokemustaan hengellisenä sisällöltään.

SUUNTAUTUMINEN MAALLISIIN ASIOIHIN	EI HENGELLISTÄ NÄKÖKULMAA
Kokija haluaa keskittyä tähän hetkeen ja tähän elämään	Kokija ei pidä itseään hengellisenä ihmisenä
Kokijan huomio käytännön asioissa omaa kuolemaa pohtiessa (esimerkiksi vaikutus omiin lapsiin)	Kokemus ei ole ollut hengellinen Kuolema maallinen, ei hengellinen, asia

Taulukko 5. Keskeisiä piirteitä, kun kuolemanraajakokemuksella ei ole ollut vaikutusta kokijan spiritualiteettiin.

Kokemukset ovat muihin ryhmiin verrattuna pinnallisempia, mutta ero suhteessa kristinuskoon suuntautuneiden kanssa ei ole suuri. Syy tähän löytyy kokemuksen sisällöstä ja tulkinnasta: kun kristinuskoon suuntautunut tulkitsi kuolemanrajakokemuksen tunnekokemuksen olevan peräisin Jumalasta, ei muutosta -ryhmässä tulkinta ei saa hengellistä alkuperää. Kokemukset eivät myöskään sisällä elementtejä, jotka voisi suoraan viitata tiettyyn uskontoon, kuten kohtaamiset uskonnollisten hahmojen kanssa.

Yhteenveto vaikutuksista

Kertomustyyppien vertailua helpottaakseni tein taulukon, johon on koottu eri ryhmien kuolemanrajakokemusten vaikutusten keskeisimpiä piirteitä (taulukko 6). Tarkastelun kohteena on kuusi kategoriaa, joihin olen kunkin kertomustyyppin kohdalle sijoittanut tyypillisiä piirteitä kuolemanrajakokemuksen merkityksestä ja vaikutuksesta sekä spiritualiteetista ennen kuolemanrajakokemusta ja sen jälkeen. Taulukosta käy ilmi, että spiritualiteetilla ennen kuolemanrajakokemusta ei ollut merkittävää vaikutusta spiritualiteettiin kuolemanrajakokemuksen jälkeen. Kuolemanrajakokemuksen merkityksen vaikutuksessa sen sijaan oli suuria eroja: kristinuskoon suuntautuneilla kuolemanrajakokemus on koettu joko uskomuksia vahvistavana tai kuoleman kohtaamiseen valmistavana. Avarakatseisuus-ryhmässä valtaosa koki merkityksen uskomuksia vahvistavana. Ryhmässä, jossa ei tapahtunut muutoksia kokijan spiritualiteetissa, kuolemanrajakokemus oli koettu ei-hengellisenä. Merkitysten suhde spiritualiteetin vaikutukseen näkyi kertomuksissa selvästi.

	Suuntautuminen kristinuskoon	Avarakatseisuus	Ei muutosta
Spiritualiteetti ennen kuolemanraja-kokemusta	Valtaosalla kristillinen perhetausta, uskonnollisuus tapakristillisyyttä	Osalla kristillinen perhetausta, valtaosalla myönteinen suhtautuminen hengellisyyteen	Osalla kristillinen perhetausta, osalla ei lainkaan hengellistä taustaa
Kuolemanraja-kokemus	Valtaosalla positiivinen kuolemanraja-kokemus	Kaikilla kokijoilla positiivinen kuolemanraja-kokemus	Yhdellä kokijalla neutraali kuolemanraja-kokemus, muilla positiivinen
Spiritualiteetti kuolemanraja-kokemuksen jälkeen	Kaikki kokevat itsensä kristityiksi, kaksi koki uskoontulon	Kaikki kokevat olevansa hengellisiä	Ei muutosta spiritualiteetissa kuolemanraja-kokemuksen jälkeen
Kuolemanraja-kokemuksen merkitys	Kuolemanraja-kokemus koettu joko uskomuksia vahvistavana tai kuoleman kohtaamiseen valmistavana	Valtaosa kokenut kuolemanraja-kokemuksen uskomuksia vahvistavana	Kaikki kokeneet kuolemanraja-kokemuksen ei-hengellisenä kokemuksena
Hengelliseen elämään liittyvät piirteet	Osallistuminen kirkon toimintaan, Raamatun lukeminen, rukoilu	Hengellisen ja filosofisen kirjallisuuden lukeminen, eri aatesuuntiin ja uskontoihin tutustuminen	Ei muutoksia suhteessa aiempaan toimintaan
Kuolemanraja-kokemuksen merkittävimmät vaikutukset	Uskoontulo, kiinnostus Raamattua ja kirkon toimintaa kohtaan	Suvaitsevaisuus muita uskontoja ja ihmisiä kohtaan, hyvän tekeminen	Huomio tässä hetkessä ja käytännön asioissa

Taulukko 6. Aineistosta löydetty kuolemanraja-kokemuksen kertomustyypit ja niiden keskeiset piirteet.

Pohdinta

Kuten kansainvälisissäkin tutkimuksissa, valtaosa tämän tutkimuksen kuolemanraajakokemuksista oli positiivisia kokemuksia (Lommel & Wees & Meyers & Elfferich 2001, 2041). Valtaosa haastatelluista sai ammennettua kuolemanraajakokemuksestaan elämään positiivista suhtautumista ja elämänasennetta. Toiset halusivat kuitenkin unohtaa kokemuksen ja jatkaa elämää maan päällä ilman pohdintoja tuonpuoleisesta. Aiempien tutkimusten mukaan kuolemanraajakokemus lisää arvostusta elämää kohtaan (Greyson 2006, 405). Muutaman kokijan kohdalla kävi kuitenkin ilmi, että kuolemanraajakokemuksen jälkeen kokija oli saattanut pohtia itsemurhaa. Tuonpuoleinen koettiin helpotuksena ja parempana vaihtoehtona elämälle, jota kokija joutui jatkamaan maan päällä.

Ryhmien välillä on selvä ero verratessa kuolemanraajakokemusten syvyyttä NDE-asteikon mukaan. Syvimmat kokemukset ovat avarakatseisuuteen suuntautuneiden ryhmässä. Keskiarvon alapuolelle, lähes samaan arvoon sijoittuvat sekä kristinuskoon suuntautuneiden ryhmä että ei muutosta -ryhmä. Konkreettiset vaikutukset näkyivät selvimmin kristinuskoon suuntautuneiden ryhmässä, jossa valtaosa kokijoista kertoi lisääntyneestä kiinnostuksesta Raamattua ja kirkon toimintaa kohtaan. Avarakatseisuusryhmässä kiinnostus suuntautui kokemuksen jälkeen yleisesti filosofiaan ja muihin uskontoihin ja aatesuuntiin. Suurin muutos näkyi muuttuneessa suhtautumisessa muita uskontoja ja ihmisiä kohtaan. Ei muutosta -ryhmässä konkreettisin muutos sen sijaan oli huomio käytännön asioissa ja keskittyminen tähän hetkeen. Merkittävä syy tähän on kuolemanraajakokemuksen merkitys ei-hengellisenä kokemuksena: kun kokemus ei saa hengellistä merkitystä, se ei myöskään vaikuta kokijan spiritualiteettiin.

Tutkimus nostaa esille kiistellyn ja kiinnostavan ilmiön, joka voi kohdata kenet tahansa. Näkökulmat, joita tämä tutkimus tuo, tarjoavat tietoa siitä, millaisia vaikutuksia kuolemanraajakokemuksella voi kokijalle olla. Tämä voi helpottaa eri alojen ammattilaisia kohtaamaan kuolemanraajakokemuksen kokenut sekä suhtautumaan

kokemukseen ammatillisesti, sillä hoitohenkilökunnalle uskoutuneet kokevat usein kokemuksen mitätöintiä ja selittämistä hallusinaatioksi (Lommel & Wees & Meyers & Elfferich 2001, 2043). Kertomuksista nousee kuitenkin esille kokijan tarve asian läpikäymiseen ammatti-ihmisen kanssa. Kuolemanrajakokemuksen läpikäymiseen suositellaankin terapiaa tai vertaisryhmätapaamista (Palanne & Kivelä 2004, 3995–3999). Vertaistukiryhmät kuolemanrajakokemuksen kokeneille maantieteellisesti laajassa mutta väestömäärältään pienessä Suomessa ovat oma haasteensa. Ulkomailla toimii vertaistukiryhmiä ja järjestöjä kuolemanrajakokemuksen kokeneille, mutta Suomessa tämänkaltaista tukitoimintaa ei ole vielä olemassa.

Kirjoittaja

Miia Kontro on teologian ja filosofian maisteri. Tämä tutkimusraportti on osa hänen pro gradu -tutkimustaan Helsingin yliopiston teologisessa tiedekunnassa. Tutkimuksesta on myös julkaistu tietokirja *Portilla – Suomalaisia kuolemanrajakokemuksia* (Atena, 2018). Tällä hetkellä Kontro tekee väitöskirjaa eutanasiasta Itä-Suomen yliopistossa. Yhteydenotot: miiakon@student.uef.fi

Kirjallisuus

Bush, Nancy Evans. 2009. “Distressing Western Near-Death Experiences: Finding a Way through the Abyss.” In *The Handbook of Near-Death Experiences*, edited by Janice Miner Holden, Bruce Greyson, and Debbie James, 63–86. Santa Barbara, Denver, Oxford: Praeger Publishers.

Charland-Verville, Vanessa, Jean-Pierre Jourdan, Marie Thonnard, Didier Ledoux, Anne-Francoise Donneau, Etienne Quertemont, and Steven Laureys. 2014. “Near-death experiences in non-life-threatening events and coma of different etiologies.” *Frontiers in Human Neuroscience* 8 (203): 203. Accessed 28 February 2017. doi:10.3389/fnhum.2014.00203

Engmann, Birk. 2014. *Near-Death Experiences: Heavenly Insight or Human Illusion?* New York: Springer.

Greyson, Bruce. 1983. "The Near-Death Experience Scale: Construction, Reliability, and Validity." *The Journal of Nervous and Mental Disease* 171 (6): 369-375.

Greyson, Bruce. 2006. "Near-Death Experiences and Spirituality." *Journal of Religion and Science* 41 (2): 393-414.

Greyson, Bruce, Emily Williams Kelly, and Edward F. Kelly. 2009. "Explanatory Models for Near-Death Experiences." In *The Handbook of Near-Death Experiences*, edited by Janice Miner Holden, Bruce Greyson, and Debbie James, 213-234. Santa Barbara, Denver, Oxford: Praeger Publishers.

Holden, Janice Miner. 2009. "Veridical Perception in Near-Death Experiences." In *The Handbook of Near-Death Experiences*, edited by Janice Miner Holden, Bruce Greyson, and Debbie James, 158-211. Santa Barbara, Denver, Oxford: Praeger Publishers.

Holden, Janice Miner, Jeffrey Long, and Jason MacLurg. 2009. "Characteristics of Western Near-Death Experiencers." In *The Handbook of Near-Death Experiences*, edited by Janice Miner Holden, Bruce Greyson, and Debbie James, 109-133. Santa Barbara, Denver, Oxford: Praeger Publishers.

Khanna, Surbhi, and Bruce Greyson. 2014a. Daily Spiritual Experiences Before and After Near-Death Experiences. *Psychology of Religion and Spirituality* 6 (4): 302-309. Accessed February 28, 2017. doi:10.1037/a0037293

Khanna, Surbhi, and Bruce Greyson. 2014b. Near-Death Experiences and Spiritual Well-Being. *Journal of Religion and Health* 53 (6): 1605-1615. Accessed February 28, 2017. doi:10.1007/s10943-013-9723-0

Korhonen, Else. 2006. "Kahdeksan kertomusta, kolme variaatiota: kuolemanraajakokemus narratiivisesta näkökulmasta." Pro gradu, Helsingin yliopisto.

Lieblich, Amia, Rivka Tuval-Mashiach, and Tamar Zilber. 1998. *Narrative Research. Reading, Analysis, and Interpretation. Applied Social Research Methods Series*. CA: Sage Publications.

Lommel, Pim van, Ruud van Wees, Vincent Meyers, and Ingrid Elfferich. 2001. "Near-Death Experiences in Survivors of Cardiac Arrest: A Prospective Study in the Netherlands." *Lancet* 358 (9298): 2039-2045. Accessed 28. February 2017. doi: 10.1016/S0140-6736(01)07100-8

Masumian, Farnaz. 2009. "World Religions and Near-Death Experiences." In *The Handbook of Near-Death Experiences*, edited by Janice Miner Holden, Bruce Greyson, and Debbie James, 159–182. Santa Barbara, Denver, Oxford: Praeger Publishers.

Moody, Raymond A. 1975. *Life after Life*. San Francisco: Harper Collins Publishers.

Noyes, Russell, Peter Fenwick, Janice Miller Holden, and Sandra Rozan Christian. 2009. "Aftereffects of Pleasurable Western Adult Near-Death Experiences." In *The Handbook of Near-Death Experiences*, edited by Janice Miner Holden, Bruce Greyson, and Debbie James, 41–62. Santa Barbara, Denver, Oxford: Praeger Publishers.

Näreaho, Leo. 2015. *Kuolemanraajakokemukset: Tutkimuksista tulkintoihin*. Helsinki: Kirjapaja.

Palanne, Riku, ja Sirkka-Liisa Kivelä. "Kuolemanraajakokemukset lääketieteessä." *Suomen lääkärilehti*, 42 (2004): 3995–3999.

Ring, Kenneth. 1980. *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-Death*. New York: Quil.

Zingrone, Nancy L., and Carlos S. Alvarado. 2009. "Pleasurable Western Adult Near-Death Experiences: Features, Circumstances, and Incidence." In *The Handbook of Near-Death Experiences*, edited by Janice Miner Holden, Bruce Greyson, and Debbie James, 17–40. Santa Barbara, Denver, Oxford: Praeger Publishers.

Abstract

A near-death experience is a subjective phenomenon that often includes a sense of detachment from the physical body, transcendence of time and space, feelings of unconditional love, encounters with religious or divine figures, and the presence of light. Many individuals who have had a near-death experience report having changes in their spirituality. Near-death experiences often decrease the fear of death and cause changes in experiencers' life values.

The aim of this study was to find out what kind of significance the experiencers have given to their near-death experience, and how the meaning given to the experience has influenced their spirituality. The

research data were collected by interviewing 21 near-death experiencers and analyzed by using categorical content analysis and holistic content analysis supported by Lieblich et al (1998). The categorical content analysis demonstrated three groups: 1) near-death experience as a confirmation of spiritual beliefs, 2) near-death experience as preparation for encountering death, and 3) near-death experience as a non-spiritual experience. The holistic content analysis showed a new way of categorizing the near-death experiences based on how the experience influenced the experiencers spirituality: 1) orientation towards Christianity, 2) open-mindedness, and 3) no change in spirituality.

Among the Christianity-oriented group near-death experiences were interpreted from a Christian point of view. An increased interest in Christianity and church activity could also be observed. In the group of open-mindedness, the most significant change was tolerance towards other religions. In both groups, the near-death experience was interpreted either as a confirmation of beliefs or preparation for encountering death. In the third group where the near-death experience was not seen as a spiritual experience, it had no effect on the experiencer's spirituality.

The study provides different perspectives on what kind of after-effects a near-death experience can cause. It also makes evident the need for special support after the experience, and helps professionals to understand this rare phenomenon.

Liite. Haastattelupyyntö.

Osallistu tutkimukseen: Onko sinulla ollut kuolemanraajakokemus?

Olen teologian maisterivaiheen opiskelija ja teen pro gradu -työtäni kuolemanraajakokemuksista. Etsin kuolemanraajakokemuksen kokeneita henkilöitä yksilöhaastatteluihin, jotka pidän kesän 2016 aikana. Haastattelut käsitellään luottamuksellisesti, eivätkä haastateltavan henkilötiedot tule ilmi lopullisessa työssä. Jos haluat osallistua tutkimukseen, voit olla minuun yhteydessä sähköpostitse mia.kontro@helsinki.fi. Gradua ohjaa kirkkososiologian professori Kati Tervo-Niemelä.

Miia Kontro käytännöllisen teologian maisterivaiheen opiskelija Helsingin yliopisto

Hautausmaa, iloinen kesälomakohde

Ilona Pajari

Vapaa tutkija, Sosiaalhistorian dosentti

Saapuessaan uudelle paikkakunnalle joku selvittää museoiden sijainnin, joku karaoken. Nämä ovat oleellisia asioita ihmisen hyvinvoinnille, mutta kuolemantutkija selvittää tietysti ensin, missä sijaitsevat seudun hautausmaat. Hautausmailla voi tutustua seudun historiaan, ainakin siinä määrin kuin hautapaikkojen määräaikaisuus sallii. Jos luulit tuntevasi kaikki suomalaiset sukunimet niin piipahdapa vieraan seudun hautausmaalla. Symboliikkaa tunteva voi bongata hautamuistomerkeistä ruusuja ja viljalyhteitä, tähtiä ja aamunkoittoja. Paikallisen kiviveistämön tasokin tulee tutuksi.

Suomalaisten hautausmaiden historia on melko samantapainen kuin muissakin pohjoiseurooppalaisen kulttuuripiirin maissa. Hygieniavaatimukset siirsivät ensin hautaamisen pois kirkkoista 1700-luvun loppupuolelta alkaen, sitten hautausmaat pois kaupunkien keskustoista vuoden 1870 terveydenhuoltoasetuksella. Ensimmäisiä kaupungin ulkopuolelle perustettuja hautausmaita oli Porvoon [Näsinmäen hautausmaa](#) vuonna 1789, [Turun ”uusi” hautausmaa](#) on vuodelta vuonna 1807. Jos löydät vanhan, kirkon ympärillä edelleen sijaitsevan hautausmaan, kuten vaikkapa [Rautjärven hautausmaa](#), se johtuu siitä, että hautausmaa ei muodostanut uhkaa hygienialle samalla tavoin kuin katujen keskellä sijaitsevat, moneen kertaan hiekalla korotetut ja nesteitä kadulle vuotavat kaupunkien hautausmaat. (Wirkkala 1945, 36.)

Suljetun hautausmaan alue voitiin muuttaa puistoksi, kuten Helsingissä [Vanha kirkkopuisto](#), joka myös Ruttopuiston nimellä tunnetaan. Helsingin keskustassa on vanhempikin hautausmaa, jota ei tosiaankaan muutettu puistoksi, vaan sen yli sopii itse kunkin taapertaa matkalla Suurkirkon portaille. Nykyisen Senaatintorin luoteisnurkassa sijaitsi vuosina 1724–1827 [Ulrika Eleonoran kirkko](#), eikä tuohon aikaan ollut kirkkoa ilman vainajia sen lattian alla tahi välittömässä läheisyydessä. [Linkin takana oleva uutinen](#) kertoo hautausmaan luita löytyneen ”paikoin vain 60 senttimetrin syvyydestä torin kiveyksen alapuolelta”, mikä kertonee oman aikansa hautausmaakulttuurista sekini. Routa on voinut myllertää maaperää, mutta ”six feet under” ei todellakaan aina toteutunut.

Kun hautausmaat oli saatu hygieenisesti siirrettyä kauemmas asutuksesta, oli seuraavan polven vuoro sivistää hautauskulttuuria. Kuvataiteilija Ilmari Wirkkala, kirjailija Maila Talvio ja rovasti V.E. Forsman olivat Hautausmaan ystävät ry:n voimahahmoja maailmansotien välisenä aikana. Yhdistys puuttui kirjoituksissaan ja seurakunnille lähettämissään ohjeissa tuohon aikaan heidän mukaansa hautausmailla vallinneeseen sekavuuteen ja epäsiisteyteen. Monia uusia hautausmaita ei ollut juurikaan suunniteltu, eikä niiden hoitoa järjestetty. Ennen yhteiskunnan autoistumista ei kauempana sijaitseville hautausmaille kulkeminen ollut helppoa, eikä omaisilla välttämättä aina intoakaan paneutua haudanhoitoon. Tuohon aikaan seurakunnat eivät vielä ratkaisevasti vastanneet hautausmaiden tai yksittäisten hautojen hoidosta. Kuvaavaa on, että suntioiden oikeus laiduntaa karjaansa hautausmailla päättyi vasta vuonna 1929. (Wirkkala 1945, 87.)

Vanhoilla hautausmailla voikin nähdä merkkejä siitä, mitä hautausmailla ennen tapahtui. Reunakivet ovat nykyihmisen mielestä ehkä juhlallisia ja arvokkaita, siinä missä rauta-aidan ympäröimä vanha hauta salaperäinen tai muusta hautausmaasta erillisenä kummallinen. Molemmat liittyvät kuitenkin tuohon karjan laiduntamiseen. Rauta-aidat eivät olleet olemassa (ainakaan ensisijaisesti) vainajien pitämiseksi haudassa, vaan pitämässä eläimet poissa haudalta. Reunakivet taas ovat joko jäljellä vanha rauta-

aidan pohjustuksesta, tai esteettisenä muistona aidoista. Jotkut haudat on edelleen peitetty kivipaadella tai hiekalla; nämäkin ovat vanhempaa hautausmaadesignia, jota nykyään ei juuri sallita.



Kuva 1. Rauta-aidalla ympäröity hauta Sauvon hautausmaalla. Kuva Ilona Pajari.

Vanhojen hautausmaiden muistomerkkien moninaisuus viehättää ihmisiä, samoin mahdollinen maaston vaihtelevuus ja hautojen sijoittelu muutenkin kuin ruutukaavan mukaan. Näin ei ole aina ollut. Hautausmaan ystävät ry. vaati 1920-luvulta alkaen ryhtiä suomalaisille hautausmaille, yllä mainituista syistä. Onkin totta, että missä hautojen

löytäminen puutteellisen kirjanpidon takia oli vaikeaa, tai omaiset istuttelivat nopeasti viidakoksi kasvavia kasveja kullekin haudalle, oli syytä puuttua asioihin. Aikakauden esteettiselle ajattelulle lienee ollut myös tyypillistä se, että kovin erilaiset ja moninaiset hautamuistomerkit koettiin kiusallisina asioina. Jo vuoden 1926 esitelmässään rovasti Forsman ehdotti hautamuistomerkkien maksimikorkeudeksi 1,40 metriä, ja että hautausmaa jaettaisiin osastoihin, joissa kussakin sallittaisiin vain tietynlaisia muistomerkkejä. (Forsman 1926.)

Varhaisten hautausmaauudistajien ajattelussa kiinnittää huomiota seikka, jonka olen huomannut muissakin yhteyksissä: kuolemankulttuurin pitäminen sivistyksen mittana. (Esim. Pajari 2017.) Helsingin olympialaisten alla vuonna 1952 huolestuttivat hautaustoimistojen ikkunoissa esillä olevat ruumisarkut; neljännesvuosisata aiemmin pelättiin turistien paheksuvan hoitamattomia hautausmaita. Forsman esitteli ruotsalaisia ja saksalaisia esimerkkejä hyvin järjestetyistä hautausmaista. Ja kuten vuonna 1955 julkaistu hautausmaaopas *Jumalan puistot kauniiksi* Ordnung muss sein -hengessä muistuttaa: järjestys on kauneutta.

Hautausmaiden yhteydessä on edelleen hyvä irrottautua kotimaisesta tarkastelusta, tällä kertaa englanninkielisen maailman suuntaan. Julie Rugg on todennut, että Ison-Britannian ensimmäisen maailmansodan jälkeisessä hautausmaasuunnittelussa korostui tuoreiden sotilashautausmaiden vaikutus. (Rugg 2013, 385.) Brittien haudathan sijaitsivat Manner-Euroopassa, mutta juuri Forsmanin ja kumppaneiden huolehtima turismi kehittyi kansan matkatessa läheistensä haudoille. Yhdenmukaiset sankarihautojen rivit tekivät ihmisiin suuren vaikutuksen, ja muokkasivat makumieltymyksiä kohti siviilienkin hautojen linjakasta samankaltaisuutta. Mutta kaikella on aikansa: vuosituhannen lopulla jo paheksuttiin monotonisia ”matkalaukkuhautakivien” rivistöjä. (Lempiäinen ja Nickels 1990, 19.)



Kuva 2. Hautausmailla näkyy usein paikallisuus, mutta tässä kuvassa myös tiukasti tulkittujen hautakivinormien vaikutus. Taustalla vanhempi kivi muistuttamassa toisenlaisesta ajattelusta. Peräseinäjoen hautausmaa. Kuva Ilona Pajari.

Yhteiskunnan viimeaikainen kehitys näkyy suomalaisilla hautausmailla ehkä odotettua vähemmän: onhan maamme edelleen voittopuolisesti evankelis-luterilainen ja kirkon velvollisuus ylläpitää hautausmaita näkyy niiden ilmeessä. 1900-luvun alkupuolen sivistämispyrkimykset otettiin seurakunnissa tosissaan. Kuolemankulttuurin muutos on havaittavissa kenties hautakivien henkilökohtaistumisessa - harvoin enää mainitaan kivissä titteli poikineen - mutta yhdenmukaisuus ja irtiottojen vähäisyys ovat leimaantavia suomalaisille hautausmailla. Ehkä selvin muutos hautauskulttuurissa on polttohautauksen yleistyminen, ensiksi pääkaupunkiseudulla ja eteläisessä Suomessa, sitten muualla maassa.

Niin kauan kuin maan ensimmäinen, vuonna 1926 toimintansa aloittanut krematorio sijaitsi Helsingin Hietaniemessä, ei tuhkien hautaaminen tai muualle sijoittaminen ollut valtakunnallisesti oleellinen kysymys. Tuhkautuksia suoritettiin vuosittain vain muutamia satoja. Vasta viime vuosikymmeninä polttohautauksesta on tullut paikoin vallitseva tapa, eikä se vieras asia liene kellekään. (Esim. Lahtinen 1989.)

Hautausmailla tuhkan hautaaminen voi olla yksinkertainen asia: arkulle varattuun hautaan mahtuu useampia uurnia. On myös erillisiä uurnahautausmaita, joilla haudat ovat pienempiä, samoin muistomerkit. Vuonna 1989 käyttöön otettu [Porin metsähautausmaa](#) on jo ulkoasunsa puolesta nykyaikainen uurnahautausmaa, vaikka siellä suoritetaan muitakin hautauksia.



Kuva 3. Porin metsähautausmaa. Kuva Ilona Pajari.

Metsähautausmaa on ollut ratkaisu erityisesti silloin, kun maasto ja seurakunnan voimavarat eivät suosi 1800-luvun loppupuolella kehittyneen puutarhahautausmaaideaalin toteuttamista (Takala 2007). Hauta luonnon keskellä myös puhutteli eri maiden hautausmaareformisteja. Tukholman vuonna 1920 käyttöön otettu [Skogskyrkogården](#) lienee tunnetuimpia esimerkkejä tästä.

Tuhkan sijoittaminen hautausmaalle ei tarkoita vain uurnan laskemista hautaan. Tuhkan sirottelu luontoon on monelle tuttua, mutta tuhkan voi sirotella myös erilliselle alueelle hautausmaalla. Tälle alueelle ei pystytetä omia muistomerkkejä, vaan on mahdollista kiinnittää vainajan henkilökohtaiset tiedot sisältävä kyltti alueella sijaitsevaan alustaan.



Kuva 4. Uurnalehtoon haudattujen muistokivi Pyhärannan hautausmaalla. Kuva Ilona Pajari.

Hautausmailla olemme ikuisuuden äärellä, mutta iäisyyttä löytyy lähinnä kulttuurihistoriallisesti arvokkaista muistomerkeistä tai suojelluista hautausmaiden vanhoista osista. Jos haudan hoidosta ei tehdä uutta sopimusta 25 vuoden jälkeen eli suostuta maksamaan edelleen, hauta otetaan käyttöön uudelleen. Hautakivien kohtalona on siirtyä sivuun, kuten meidän elävien ihmistenkin.



Kuva 5. Ilmoitus haudan hoitosopimuksen päättymisestä Paraisten hautausmaalla kesällä 2011. Kuva Ilona Pajari.

Miten hautauskulttuuri kehittyi tulevina vuosina? Tuhkaus yleistyy edelleen, vanhat haudat saavat uudet asukkaat. Hautaustoimilaki rajoittaa Suomessa vainajan jäännösten käsittelyä, joten meidän on turha haaveilla vaikka avaruuteen matkaamisesta tai timantiksi puristumisesta kuolemamme jälkeen. Hautausmailla taas on omat, sinänsä [väljät ohjeensa](#), joita on kuitenkin tavattu tulkita yhdenmukaisuuden suuntaan.

Virtuaalinen muistaminen voi tehdä haudan jollekulle tarpeettomaksi, toisaalta esineiden tuominen haudoille on uudehko tapa vaalia vainajan muistoa.

Hautausmaiden uudistaminen, järjestäminen ja kehittäminen ovat olleet osa maailmankuvan muutosta. Hygienia, rationaalisuus, hallinta - kenties kuoleman aiheuttamien tunteidenkin hallinta - kaikkia näitä seikkoja on haluttu nähdä hautausmailla. Mutta ei pidä antaa historioitsijan mielikuvituksen liiaksi lentää. Yksi merkittävimpiä tekijöitä, joka on vaikuttanut hautausmaiden suunnitteluun, jonka liikkuminen ja vapaa itsensä toteuttaminen on haluttu turvata, on tiettenkin - ruohonleikkuri. (Esim. Wirkkala 1930, 13, 49; Rugg 2013, 332-331.)

Jokaisella hautausmaan kävijällä on suosikkinsa. Tunteita herättävät pienten lasten haudat, taidehistoriallisesti arvokkaat veistokset, osuvat kiveen kaiverretut lauseparret, jokaisella on kannattajansa. Minulle on erityisesti jäänyt mieleen Porin Reposaaressa muutenkin tunnelmalliselta hautausmaalta hautakivi, jossa tiivistyy seudun talous-, sosiaali- ja kulttuurihistoria ainakin siinä määrin kuin minä sitä tunnen.



Kuva 6. Hautakivi Reposaaressa. Kuva Ilona Pajari.

Kirjoittaja

Toiset naiset saavat Pariisista tuliaisiksi hajuvettä ja viinejä. Ilona Pajari sai mieheltään tuliaisiksi kuvia Père Lachaisen hautausmaalta.

Kirjallisuutta

Aaltonen, Pirjo, Harri Palo, Olavi Rimpiläinen, Ahto Rintala, Pertti Ruotsalo ja Pekka Särkiö (toim.) 2005. *Hautaustoimen käsikirja*. Helsinki: Edita.

Forsman, V.I. 1926. *Hautausmaista. Niiden järjestämisestä ja kaunistamisesta*. Helsinki: Otava.

Gardberg, C.J. 2003. *Maan poveen. Suomen luterilaiset hautausmaat, kirkkomaat ja haudat*. Helsinki: Schildts & Söderströms.

”Hautaustoimen malliohjesääntö”. 2003.

[http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/B5506B7E88ECA121C22577E00046AAEB/\\$FILE/yl_eiskirje26-2003.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/B5506B7E88ECA121C22577E00046AAEB/$FILE/yl_eiskirje26-2003.pdf)

Hautausoimilaki. <https://www.finlex.fi/fi/laki/ajantasa/2003/20030457>

Jumalan puistot kauniiksi. 1955. Toim. Laajennetun piispainkokouksen asettama komitea. Suomen kirkon sisälähetysseura r.y.

Lahtinen, Tuomo. 1989. *Polttohautaus Suomessa. Aatehistoria ja kehitys*. Åbo: Åbo Akademi.

Lempiäinen, Pentti ja Brita Nickels (toim.) 1990. *Viimeiset leposijamme. Hautausmaat ja hautamuistomerkit*. Imatra: SLEY-kirjat.

Lindgren, Liisa. 2009. *Memoria. Hautakuvanveisto ja muistojen kulttuuri*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Pajari, Ilona. 2017. ”Coffins in Finland: the history of production, design, attitudes.” *Mortality*. doi: 10.1080/13576275.2017.1417247

Rugg, Julie. 2013. *Churchyard and Cemetery. Tradition and Modernity in Rural North Yorkshire*. Manchester: Manchester University Press.

Takala, Timo. 2007. *Luonnonmukaiset metsähautausmaat*. Luento 17.4., TKK maisema-arkkitehtuuri.

http://www.arkkitehtiasema.fi/Kartat/imuroitavat/Julkaisut/Luonnonmukainen_metsaha_utausmaa_Timo%20Takala.pdf

Talve, Ilmar. 1988. "Kalmisto - hautausmaa - kirkkotarha. Kulttuurihistoriaa Suomen hautausmailla. *Elämän merkit. Turun arkkhiippakunta 1989*. Loimaa: Loimaan kirjapaino.

Talvio, Maila. 1927. *Jumalan puistot. Leposijoja ja hautausmaita*. Porvoo: WSOY.

Wirkkala, Ilmari. 1930. *Haudan ja hautausmaan hoito*. Helsinki: Otava.

Wirkkala, Ilmari. 1945. *Suomen hautausmaiden historia*. Porvoo: WSOY.

Katseen kohteena Aldo Rossin modernin ajan nekropoli

Sanna Sarva

Ohessa esittämäni valokuvat ovat osa projektia, jossa dokumentoin valokuvin minua kiinnostavia modernin ajan italialaisia hautausmaita. Näistä minua on puhutellut eniten kuvissani esiintyvä arkkitehti Aldo Rossin (1931–1997) suunnittelema hautausmaa Modenassa.

Rossi voitti San Cataldon hautausmaan laajennusosan arkkitehtikilpailun vuonna 1971. Rossin suunnittelema nekropoli (kreikan kielen sanasta *nekropolis* (νεκρόπολις), joka tarkoittaa *kuolleiden kaupunkia*) on iso, pitkien hautarakennusten ja muurin rajaama avoin tila, josta puuttuvat maahan kaivetut haudat. Tilan keskellä on suuri kuution muotoinen kolumbaario, jonka jokaisessa kerroksessa on kaksi päällekkäistä ikkunariviä, mikä saa rakennuksen näyttämään todellista isommalta.

Hautausmaata hallitsevat suorakulmaiset muodot. Neliö toistuu muun muassa keskirakennuksen ja muurin ikkuna-aukoissa sekä muurin aukkoja peittävässä reiällisissä metallilevyissä. Muurissa ja sitä vastapäisten hautarakennusten katoissa on käytetty heijastavaa, taivaansinistä metallia. Myös massiivisessa keskirakennuksessa taivaan rooli on merkittävä. Tilasta puuttuu katto, mikä tekee rakennuksesta avoimen, eräänlaisen hautojen ympäröimän erillisen sisäpihan. Hautoja on päällekkäin ja vierekkäin neljässä eri kerroksessa. Tilassa liikutaan teräsportilla ja -parvilla.

Nekropolin lähistö – viereistä vanhempaa hautausmaata lukuun ottamatta – on muuten hyvin arkipäiväinen. Takana on aktiivisessa käytössä oleva siirtolapuutarha ja toisella

puolella tietä laajoja peltoalueita ja raunioituva varastorakennus. Modenan keskusta historiallisine rakennuksineen on kauempana.

Osa San Cataldon hautausmaan laajennusosan suunnitelmaan kuuluneista rakennuksista on jäänyt toteuttamatta. Keskeneräisen - tai hylätyn ja raunioituneen - vaikutelmaa lisäävät katottoman keskirakennuksen lasittomat ikkunat ja puuttuvat ovet. Kirjassaan *Melankolia ja arkkitehtuuri* (2015) arkkitehti Diogo Seixas Lopes (1972-2016) pohtii muun muassa raunioita ja niiden suhdetta melankoliaan. Lopes mainitsee kirjallisuuskriitikko ja filosofi Walter Benjaminin (1892-1940) kirjoittaneen raunioiden olevan konkreettisten asioiden maailmassa sitä mitä vertauskuvat ovat ajatusten maailmassa. Ne paljastavat ytimen. Lopes lainaa myös kirjallisuuskriitikko Jean Starobinskiä (1920-), jonka mukaan rauniot edustavat ennen kaikkea menetettyä, lopullisesti hylättyä (Lopes 2015, 39). Tässä mielessä Rossin säiden kuluttama ja puolivalmis hautausmaa rakennuksista puuttuvine yksityiskohtineen sopii hyvin menneen ja menetetyt elämän näyttämöksi.

Lopes nostaa kirjassaan esille myös runoilija Charles Baudelairen ajatuksen modernista kaupungista, jonka muutos on nopeampaa kuin mihin inhimillinen sydän pystyy (Lopes 2015, 104). Kaupan ja teollisuuden tarpeisiin ripeästi rakennetut kaupungit aiheuttavat asukkailleen vieraantuneisuutta. Modenan hautausmaan laajennusosa muistuttaa pelkistettyine hautarakennuksineen modernia kaupunkia. Jo tässä viittauksessaan Rossin nekropoli on eräänlainen hävinneiden elämänmuotojen ja surumielisyyden kuva.

Vaikka San Cataldon hautausmaan laajennusosan arkkitehtuuri myös osin varioi viereisen uusklassisen hautausmaan arkkitehtonisia teemoja, se on ennen kaikkea kokeilevaa ja kiinni omassa ajassaan pyrkien ilmentämään muun muassa modernin ihmisen maallistuvaa kuolemasuhdetta - ja kuoleman kammoa. Eräs kuviani katsellut ihminen sanoikin, että hänelle Modenan hautausmaa nosti mieleen kauheat kuolemanleirit, ei niinkään vainajien viimeistä lepopaikkaa. Rossin mukaan kuolema

on ”vankila”, eristetty tila, josta ei voi paeta. On myös mahdollista, että vankilamaisuus on historiallinen viittaus ajanjaksoon, jolloin sekä hautausmaat että vankilat pyrittiin suunnittelemaan sellaisiksi, että ne herättäisivät kävijässä surumielisyyttä. Rossin hautausmaa on melankolisuuudessaan monimielisempi, koska se muistuttaa sekä vankilaa että modernia kaupunkia. Lopes mainitseekin kirjassaan, että Rossi pyrki realistiseen arkkitehtuuriin, joka huomioi ekonomiset, kulttuuriset, poliittiset ja sosiologiset näkökulmat (Lopes 2015, 84). Sen aikaisessa yhteiskunnassa, kuten paljolti vieläkin, niin kuolema kuin vankila olivat marginaalisia mutta valvonnan alaisia.

Rossin hautausmaa on kiinnostava sen melankolisessa, uuden ajan kaupunkikuvassa, sen hämmentävissä mittasuhteissa, sen pitkissä lineaarisissa linjoissa, sen uuvuttavassa toistossa ja sen keskusrakennuksen tyhjässä keskitilassa, joka ilman kattoa avaa sisältään suoran näkymän ylöspäin. San Cataldon nekropoli on uuden ajan hautausmaa, ehkä vielä tänäkin päivänä.

Esitin San Cataldon ja Gubbion hautausmaiden laajennusosien valokuvia kirjagalleria Laterna Magican tiili- ja kellarigalleriassa syksyllä 2017. Kuvien lisäksi näyttelyssä oli myös installaatio, joka koostui muovikukkakimpuista ja votiivilampusta. Näillä esineillä halusin muistuttaa myös siitä yksityisen suremisen kulttuurista, joka ei tule samalla tavalla näkyviin monumentaalisessa hautausmaakokonaisuudessa. Valokuvia Modenan nekropolin lisäosasta on ollut myös näyttelyssäni Galleria Lapinlahdessa alkuvuodesta 2017. Olen ollut onnekas saadessani esittää teoksia näyttelytiloissa, joiden olen kokenut tukevan kuvieni maailmaa. Galleria Lapinlahdessa valokuvat rinnastuivat viereiseen Hietaniemen hautausmaahan ja Laterna Magicassa esitystila oli antikvariaatin takatilassa, osittain maan alla, kiinni peruskalliassa.

Valokuvausprojektin jatkoa tukee Suomen Kulttuurirahasto.







Kuvat ovat olleet esillä *Laterna Magicassa*, Helsingissä (2017). Valokuvaaja on Sanna Sarva.

Kirjoittaja

Sanna Sarva (KuM, TaM) on kuvataiteilija, joka on käsitellyt taiteellisessa työskentelyssään identiteetin, kuoleman ja vallan teemoja. Tällä hetkellä Sarva valmisteleo installaatio- ja valokuvanäyttelyä italialaisista, modernin ajan hautausmaista. Hän on esittänyt teoksiaan koti- ja ulkomaisissa näyttelyissä, muun muassa *Manifesta III:ssa* (Tirana, Albania, 2000), *ARS 01:ssä* (Kiasma, Helsinki 2001) ja *III Baltic Biennalessa* (Pietari, Venäjä 2012). Taiteellisen työskentelynsä ohella Sarva on toiminut tuntiopettajana Taideyliopiston Kuvataideakatemiassa ja toimii Taide-lehden vakituksena avustajana. Sarva kuratoi myös kuvataidenäyttelyitä. Yhteystiedot: sanna.sarva@alumni.aalto.fi

Kirjallisuus

Lopes, Diogo Seixas. 2015. *Melancholy and Architecture On Aldo Rossi*. Zurich: Park Books AG.