

THANATOS

vol. 8 2/2019



Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry:n hallitus 2019–2020

Puheenjohtaja

Ilona Pajari, sosiaalhistorian 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 (anna.huhtala@tuni.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)

Jussi Jalonen, FT, Historia, Tampereen yliopisto (jussi.jalonen@tuni.fi)

Thanatos toimituskunta

Vastaavat päätoimittajat / Editors-in-chief

Kaarina Koski (kaarina.koski@utu.fi)
Ilona Pajari (kuolemantutkija@gmail.com)

Päätoimittajat / Editors-in-chief vol. 8 2/2019

Kaarina Koski & Ilona Pajari

Toimituskunta / Editorial board

Anna Liisa Aho (annaliisa.aho@tuni.fi)
Maija Butters (maija.butters@gmail.com)
Anna Huhtala (anna.huhtala@tuni.fi)
Kirsi Kanerva (kirsi.kanerva@utu.fi)
Saila Leskinen (saila.hj.leskinen@gmail.com)
Anna Ilona Rajala (anna.i.rajala@tuni.fi)
Timo Uotinen (timo.uotinen@gmail.com)

Kannen kuva /

Cover photography

© Wilma Rauhanummi

Taitto / Layout

Anna Ilona Rajala & Timo Uotinen

www.thanatos-journal.com © Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.
ISSN 2242-6280

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 Kuoleman-tutkimuksen 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, tutkimuspapereista konferenssiraportteihin 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 / Innehåll / Contents:

Pääkirjoitus

Kaarina Koski

Kuolema on puheenaihe 3

Artikkelit / Artiklar / Articles

✚ **Visa Helenius**

Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskeva näkemys ja nykyaika 9

✚ **Hanna Pohjola**

Kuoleman odotushuoneessa: kokemuksia kuolevan ruumiillisuudesta 39

✚ **Iida Luukkonen**

Oikeuslääketieteellinen kuolemansyyn selvittäminen suomalaisella maaseudulla 1800- ja 1900-luvun vaihteessa 68

✚ **Christina Sandberg**

Maktagerande i dödens diskurs 117

✚ **Melissa Schilderink and Eric Venbrux**

The postself in blogs about terminal illness 144

✚ **Anu A. Harju**

Mediated commemoration, affect alienation, and why we are not all Charlie: solidarity symbols as vehicles for stance-taking 165

Essay

Devaleena Kundu

Transacting death: José Saramago's death at intervals and the politics of the death industry 203

Kirja-arvio

Saila Leskinen

Kuolema: usein kysyttyjä kysymyksiä (Henna Mäkelin, *Kuolema. Kaikki mitä olet aina halunnut tietää*) 217

PÄÄKIRJOITUS

Kuolema on puheenaihe

Kaarina Koski

Helsingin yliopisto

Kuolemaa käsittelevät tekstit alkavat perinteisesti toteamuksella, että kuolema on yhteiskunnassamme vaiettu ja piiloteltu aihe. Kuolemantutkimuksessa asiasta on oltu jo pitkään eri mieltä: kuolemastahan puhutaan koko ajan! Media on täynnä sekä todellisia että fiktiivisiä murhia ja terrori-iskuja, urheilusankarin kuolemasta ja muistosta keskustellaan ja kiistellään, samoin eutanasiasta. Kuitenkin kun kysymys on omasta tai läheisen kuolemasta, arkikokemuksemme ei tarjoa malleja asian käsittelyyn. Suora puhe omaa arkielämää koskettavasta kuolemasta on edelleenkin vain rajallisesti mahdollista. Joskus kuoleva tai sureva itse, joskus omaiset tai muu sosiaalinen ympäristö pakenevat asian käsittelyä. Kuitenkin kasvava joukko ihmisiä kieltäytyy tästä arkisesta vaikenemisen kulttuurista ja etsii tilaisuuksia puhua kuolemasta, käsittelee surua avoimesti mediassa tai kokoontuu kuolemakahviloihin jakamaan ajatuksiaan. Tämä kehitys edustaa kasvussa olevaa kuolemanyönteisyyden ideaa. Kansainvälinen *Death positive* -liike peräänkuuluttaa asiallista ja avointa kuolemasta puhumista ja kuoleman ymmärtämistä luonnolliseksi osaksi elämää. Myös surulle halutaan asianmukainen tilansa.

Kuolemanyönteisyyden kasvua voi pitää postmodernina ilmiönä, mutta sitä luonnehditaan myös paluuna vanhaan. Modernissa yhteiskunnassa yksi syy piilotella kuolemista on ollut sen häpeäminen epäonnistumisena, ikään kuin kehittyvän lääketieteen ja terveiden elämäntapojen olisi pitänyt lykätä vanhenemista ja kuolemaa loputtomiin. Sittenkin olemme jo nähneet, mihin lääketiede pystyy ja mikä jää sen

ulottumattomiin. Enemmän kuin itse kuolemaa suomalaiset pelkäävät pitkittynyttä kitumista. Kaikki eivät myöskään halua paeta kuolemaa raskain ja kivuliain lääketieteellisin toimenpitein viime hetkiin saakka. Sen sijaan toivotaan mahdollisuutta hyväksyä, valmistautua ja kohdata kuolema rauhassa. Kuolema on myös yksilöllistynyt. Sitä ei haluta luovuttaa kasvottomien ammattilaisten ohjattavaksi vaan ottaa se hallintaan itse ja etsiä omia malleja sen käsittelemiseksi.

Muuttuvat toiveet ja asenteet näkyvät 2000-luvulla lisääntyneenä kuoleman ja surun kuvaamisena omaelämäkerrallisissa ja autofiktiivisissä kirjoissa, kuolemaa kuvaavissa dokumenttielokuvissa sekä myös suurelle yleisölle suunnatuissa fiktiopohjaisissa filmatisoinneissa ja mediassa. Fiktiossa on alettu kuvata yhä enemmän tavallista kuolemista vanhuuteen ja sairauteen sekä omaisten menetyksen herättämiä kriisejä. Ne tarjoavat samastumispintoja niille, joiden sosiaalinen ympäristö ei salli omasta surusta puhumista, ja näyttävät malleja kuolevan kohtaamiseen ja suremiseen. Internetistä voi löytää listauksiakin elokuvista ja sarjoista, joissa käsitellään realistisimmin kuolemaa ja surua.

Julkinen keskustelu ei käsittele pelkästään fiktiivisiä kuolemia. Suomalaisissa naisten- ja iltapäivälehdissä kerrotaan omaisensa menettäneiden perheiden tarinoita, joiden kommentointiin lukijat voivat osallistua. Osallistuvaa ja henkilökohtaista kuolemasta puhumista tehdään mahdolliseksi myös kuolemakahviloissa, joissa kuolema ja suru ovat sallittuja puheenaiheita. Tiedon ja kokemusten jakaminen on mielekäästä sekä menetyksen kokeneille että niille, joilla vastaavat tilanteet ovat vasta edessä. Toiveena on, ettei tarvitsisi menettää omaistaan osaamatta jättää hyvästejä tai joutua itsekään lähtemään täydellisen valmistautumattomana.

Nostan esille kuoleman avoimesta kulttuurisesta käsittelystä kaksi ajankohtaista esimerkkiä pääkaupunkiseudulta. Helsingissä järjestettiin marraskuussa 2019 ensimmäinen Ars Moriendi -festivaali (arsmoriendi.fi), jonka myötä luotiin julkisia tiloja kuoleman pohtimiselle. Festivaalin motto ”Kuolema kuuluu kaikille!” ilmentää kuoleman tuomista yksityisestä piiristä julkisiin ja yhteisiin kohtaamispaikkoihin.

Festivaalin runsaaseen ohjelmaan kuului kuolemaa käsittelevää taidetta, performansseja, keskustelua ja osallistavia tapahtumia. Päätapahtuma Tuomiokirkon kryptassa 15.-16. marraskuuta sekä viikon varrella eri puolilla kaupunkia järjestetyt satelliittitapahtumat keräsivät runsaasti yleisöä ja osallistujia. Festivaali nosti kuoleman teeman myös hetkeksi tiedotusvälineisiin. Kuolema on tärkeä puheenaihe!

Toinen, edelleen jatkuva kuolema-aiheinen kulttuuritapahtuma on 17.4.2020 saakka jatkuva Vantaan kaupunginmuseon ”Kohti tuntematonta” -näyttely. Näyttelyä varten on haastateltu kuoleman kanssa tekemisissä olevia eri alojen ammattilaisia. Museoamanuenssi Anna-Reetta Rikalan käsikirjoittama näyttely alkaa sairaalasta, jossa suurin osa vantaalaisista nykyään kuolee, ja jatkuu siitä krematorioon, hautausmaalle ja lopulta muistoja edustavalle vintille. Näyttely tarjoaa mahdollisuuden pohtia monelta kannalta omaa kuolevaisuuttaan.

Keskustelua kuolemasta kannattelee ja pohjustaa tietenkin myös akateeminen kuolemantutkimus. Suomalaisen Kuolemantutkimuksen seura pyrkii tukemaan ja ylläpitämään, julkaisemaan ja yleistajuistamaan kuolemaa koskevaa tieteellistä keskustelua ja tutkimusta Suomessa. Seuralla on ollut roolinsa molemmissa yllä mainituissa kulttuuritapahtumissa. Ars Moriendi -festivaalilla seura järjesti tieteellisen paneelin aiheesta ”Kuolemattomuuden toive”. Vantaan kaupunginmuseon ”Kohti tuntematonta” -näyttelyn kohdalla seura osallistuu tieteellisen ohjeisohjelman tuottamiseen kevätkaudella 2020. Kulunut vuosi on ollut hedelmällinen myös tieteellisen toiminnan suhteen. Seura organisoii keväällä 2019 myös ”Kuolema taiteessa ja kulttuurissa” -teemaisen tieteellisen seminaarin Helsingissä Tieteiden talolla. Maaliskuussa 2019 Gaudeamus julkaisi Ilona Pajarin, Jussi Jalosen, Riikka Miettisen ja Kirsi Kanervan toimittaman teoksen *Suomalaisen kuoleman historia*, jota on valmisteltu ja suunniteltu seuran piirissä. Seuran edustajat päivystävät vuosittain Helsingin Tieteiden yössä, ja Thanatos ilmestyy kahdesti vuodessa.

Thanatoksen 2/2019 sisältöä

Thanatoksen vuoden 2019 toinen numero sisältää kuusi kuolemantutkimukseen kytkeytyvää tutkimusartikkelia, jotka edustavat eri tieteenaloja ja sijoittuvat erilaisille historiallisille aikakausille. Tekstit on ryhmitelty kronologisesti suhteessa kuoleman hetkeen, aloittaen kuoleman pelosta ja kuoleamisen prosessista ja päättyen erilaisiin muiston ylläpitämisen käytäntöihin.

Visa Heleniuksen artikkeli ”Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskeva näkemys ja nykyaika” ruotii roomalaisen filosofi ja runoilija Titus Lucretius Caruksen näkemyksiä kuolemanpelosta ja sen turhuudesta erityisesti suhteessa oman aikamme ajatteluun. Lucretius oli epikurolainen, antiikin materialismia edustanut filosofi, joka kirjoitti runomuotoiset tutkielmansa 1. vuosisadalla ennen ajanlaskun alkua. Lucretiuksen atomistisen näkemyksen mukaan kuolemaa ei tarvitse pelätä, koska kuolemanjälkeistä elämää ei ole. Artikkelissaan Helenius rinnastaa Lucretiuksen väitteet kuolemanpelon haitallisuudesta nykyaikaisiin psykologian näkökulmiin ja löytää Lucretiuksen teksteistä merkittäviä vastaavuuksia myös kuoleman luonnollisuutta ja sen asiallista ja avointa käsittelyä korostavan kuolemapositiivisuus-liikkeen kanssa.

Hanna Pohjolan artikkeli ”Kuoleman odotushuoneessa: Kokemuksia kuolevan ruumiillisuudesta” tarkastelee (oma)elämäkerrallisten romaanien kautta parantumaton sairautta ja kuoleman odottamista: sitä, kuinka etenevä sairaus vaikuttaa kehonkuvaan, toimintakykyyn, identiteettiin ja sosiaalisiin suhteisiin. Analyysissa keho on muutoksen keskiössä ja hoitotoimenpiteiden kohteena, ja rappeutuvana ja toimimattomana se pakottaa potilaan jatkuvaan oman toimijuuden uudelleenmäärittelyyn. Identiteetin kriisiytyminen, omasta elämästä luopuminen ja lopulta kuolemalle antautuminen näyttäytyvät kussakin tarkastelun kohteena olevassa kertomuksessa yksilöllisellä tavalla.

Iida Luukkonen tutkii artikkelissaan ”Oikeuslääketieteellinen kuolemansyyn selvittäminen suomalaisella maaseudulla 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa” oikeuslääketieteellisten menetelmien kehitystä Suomessa ja sitä, millainen valta

piirilääkäreillä oli epäselviä kuolemantapauksia käsittelevissä oikeusprosesseissa. Oikeuslääketieteelliseen kuolemansyöntutkimukseen turvauduttiin, jos kuolema tapahtui äkillisesti tai epäselvissä olosuhteissa tai kun epäiltiin itsemurhaa tai henkirikosta. Aineistoksi otetut Jämsän kärjäkunnan oikeus- ja ruumiinavauspöytäkirjat aikaväliltä 1894–1917 osoittavat, että piirilääkärien laatimilla kuolinsyytodistuksilla oli jo tuolloin merkittävä rooli henkirikossyytteiden ja itsemurhaepäilyjen ratkaisemisessa, mutta niiden arvovalta ei ollut vielä vakiintunut ja ne saatettiin myös sivuuttaa.

Christina Sandbergin artikkelissa “Maktagerande i dödens diskurs” tutkitaan surijoiden hyödyntämiä ja kokemia valta-asetelmia ja vallankäyttöä kuoleman yhteydessä. Tarkastelun kohteena ovat erityisesti vaikeneminen ja auktoriteetti vallan strategioina. Vaikenemalla surija voi säännöstellä kuoleman, surun ja muutoksen läsnäoloa elämässään ja tavoitella näennäistä normaalitilaa, mutta vaikenemisestä voi myös seurata eristäytymistä ja ahdistusta. Auktoriteetti puolestaan on toisaalta ammattilaisille kuuluvaa, jolloin se koetaan yleensä turvallisenä surun keskellä, vaikka se voi myös sivuuttaa omaisten toiveet. Toisaalta surun auktoriteetti kuuluu edesmenneen lähimmille, joiden tunteita ja toiveita muut surijat pitävät ensisijaisina. Vallankäyttö mielletään usein negatiiviseksi termiksi, mutta Sandberg osoittaa, että se merkitsee sureville myös mahdollisuutta ja kykyä hallita muuttunutta elämäntilannetta.

Melissa Schilderink ja Eric Venbrux tutkivat artikkelissaan ”The postself in blogs about terminal illness” yksilön kuolemanjälkeisen identiteetin kerronnallista rakentumista kuolevan julkaisemissa blogikirjoituksissa. Kuolemaan johtavan sairauden etenemistä kuvaavat blogitekstit on tarkoitettu luettavaksi kirjoittajansa kuoleman jälkeenkin, jolloin ne pitävät yllä hänen identiteettiään. Joissakin tapauksissa omaiset jatkavat blogia kirjoittajan kuoleman jälkeen ja samalla osallistuvat tämän kuolemanjälkeisen identiteetin (*postself*) muovaamiseen omalla panoksellaan. Näin he vaalivat kuolleen omaisensa muistoa. Blogi voi myös muodostua henkilökohtaiseksi muistosivuksi.

Vainajien blogeja voi tarkastella rituaalisina tiloina, jotka mahdollistavat yhteyden jatkamisen vainajan kanssa.

Artikkelissaan “Solidarity symbols, affect alienation, and why we are not all Charlie” Anu Harju tutkii, kuinka terrori-iskujen uhrien muiston kunnioittaminen sosiaalisessa mediassa hashtagien avulla toimii samalla ideologisena kannanottona. Solidaarisuutta ilmentävä hashtag #JeSuisCharlie syntyi reaktionä Pariisissa vuonna 2015 Charlie Hebdo -pilapiirroslehden toimitukseen tehtyyn iskuun. Siitä tuli hetkessä yhteisyyttä luova ikoni ja mallipohja uusille solidaarisuussymboleille, joita alettiin julkaista sekä vaihtoehtoisten solidaarisuuden kohteiden esilletuomiseksi väkivaltakuolemien yhteydessä että myöhemmin muiden iskujen synnyttäminä reaktioina. Ketä tai keitä kunnioitetaan uhreina tai sankareina, ketkä taas sivuutetaan? Harju osoittaa, että surun ilmaisut ovat myös poliittisia valintoja.

Tutkimusartikkelien lisäksi numero sisältää yhden esseen ja kirjaesittelyn. Esseessään otsikolla ”Transacting Death: Politics of the Death Industry in José Saramago’s *Death at Intervals*” Devaleena Kundu tarkastelee José Saramagon romaanin pohjalta kuoleman kaupallistamista, urbaania kuolemateollisuutta ja hyvän kuoleman mahdollisuutta.

Vuoden vaihtuessa Thanatoksen toimituskunnassa tapahtuu muutoksia. Päätoimittaja Kaarina Koski siirtyy sivuun ja kiittää kuluneista vuosista. Ilona Pajarin kanssa toisena päätoimittajana jatkaa Anna Ilona Rajala.

Thanatos toivottaa lukijoilleen hyvää alkavaa vuotta 2020!

ARTIKKELI



Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskeva näkemys ja nykyaika

Visa Helenius

Turun yliopisto

Abstrakti

Artikkelissa selvennetään roomalaisen Titus Lucretius Caruksen kuolemanpelkoa koskevaa näkemystä ja sen taustatekijöitä. Artikkelissa tarkastellaan myös sitä, millaisia yhteyksiä Lucretiuksen näkemys ja nykyaika jakavat.

Lucretiuksen näkemys on merkittävä, koska hän tarkastelee kuolemanpelkoa seikkaperäisesti, selvien esimerkkien kautta ja länsimaisen kulttuurin varhaisessa vaiheessa. Lucretiuksen mukaan kuolemanpelkoon ovat yhteydessä muun muassa ahneus, kunnianhimo, kateus ja pienten lasten pimeänpelkoon verrattavissa oleva Manalan kammo. Viimeksi mainittu, Manala, tuntuu edustavan hänelle aikansa yleistä käsitystä tuonpuoleisuudesta. Kuolemanpelon voittamiseksi Lucretius esittää oman, epikurolaisuuteen perustuvan oppinsa: elämää haittaava kuolemanpelko on perusteetonta ja irrationaalista, koska - ihmisen koostuessa materiaalisista atomeista - kuolema on sellainen yhteen liittyneiden atomien purkautumistapahtuma, joka päättää ruumiin toiminnot ja tietoisuuden. Näin kuolemanjälkeistä elämää ei voi olla eikä kuolemaa tarvitse pelätä.

Artikkeli on kvalitatiivinen ja tulkitseva analyysi. Artikkelin metodit ovat argumentaatioanalyysi, kontekstualisointi, käsiteanalyysi ja lähiluku. Tulokset ovat seuraavat: (i) Lucretiuksen näkemys on kattava sen käsitellessä kuolemanpelon ilmiötä monipuolisesti. (ii) Lucretiuksen näkemyksen ja nykykäsitysten yhteyksien tutkiminen paljastaa kiinnostavia kytköksiä psykologian, sosiologisen tutkimuksen ja kuolemapositiivisuus-liikkeen kanssa.

Johdanto

Kuolemanpelko on ihmiselle tyypillinen asia: kuolevaisuutensa tajuava ihminen kokee usein tulevaisuudessa odottavan kuolemansa ahdistavaksi, pelottavaksi tai jopa kauhua aiheuttavaksi asiaksi. Kuolemanpelon syntyminen saattaa olla yhteydessä esimerkiksi väärin tai puutteellisesti elettyyn elämään, elämän merkityksettömyyden tunteeseen tai kuolemanjälkeisen olemassaolon ajatuksiin. Seurauksena kuolemanpelko esiintyy monin tavoin kulttuurissa.

Roomalaisen filosofin ja runoilijan Titus Lucretius Caruksen teos *De rerum natura*¹ tarjoaa varhaisen näkökulman kuolemanpelkoon. Lucretiuksen mukaan kuolema, kuten kaikki muu olemassa oleva, perustuu materiaalisten atomien toimintaan. Tarkemmin sanottuna kuolema on sellainen atomien toimintaan liittyvä tapahtuma, jossa jonkin elävän kokonaisuuden, kuten ihmisen, koossapitävät voimat loppuvat; elävä kokonaisuus hajoaa, koska sen muodostavat atomit erkaantuvat toistensa läheisyydestä. Lucretius pitää kuolemaa luonnollisena asiana.² Hänen mukaansa kuolemanpelkoa kuitenkin ilmenee, koska ihmiset pitävät kuolemanjälkeistä elämää virheellisesti mahdollisena. Erityisesti uskonnollis-mytologisia kuvitelmia Lucretius pitää kuolemanpelkoa aiheuttavina haitallisina ilmiöinä.

Lucretiuksen näkemyksen muotoutumiseen on vaikuttanut erityisesti kaksi taustatekijää, epikuroalaisuus ja Rooman tasavallan loppuaika. Lucretiuksen näkemys perustuu olennaisesti epikuroalaisuuteen, mutta samalla osa Lucretiuksen ajatuksista ja väitteistä on yhteydessä vallinneisiin yhteiskunnallisiin oloihin.

Lucretiuksen näkemyksellä on myös kiinnostavia yhteyksiä nykyaikaan. Selvitys paljastaa, miten hänen näkemyksensä on yhteydessä nykypsykologiaan, sosiologiseen tutkimukseen ja kuolemapositiivisuus-liikkeeseen.

¹ *De rerum naturan* kolmanteen kirjaan liittyen olen käyttänyt Edward Kenneyn editiota (Titus Lucretius Carus 1971). Teoksen muihin kirjoihin liittyen olen käyttänyt Cyril Baileyn editiota (Titus Lucretius Carus 1950). *De rerum naturan* sisältöön yleisesti viitattaessa käytän konventionaalista tapaa: Lucr. (kirja), (säe). Muissa tapauksissa käytetty editio on mainittu.

² Ks. esim. Lucr. 1.50–61; 3.931–971; 3.1071–1075.

Artikkelin tutkimuskysymykset ovat: (i) Millaisena Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskeva näkemys näyttäytyy argumentaatioanalyysin, kontekstualisoinnin ja lähiluvun perusteella? (ii) Millaisia yhteyksiä Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskevalla näkemyksellä on nykyaikaan? Artikkelin on kvalitatiivinen ja tulkitseva analyysi. Sen metodit ovat argumentaatioanalyysi, kontekstualisointi, käsiteanalyysi ja lähiluku. Kontekstualisoinnin avulla Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskevan käsityksen taustatekijöitä voidaan eritellä ja selventää. Käytetyn lähiluvun muoto on kontekstuaalinen lähiluku. (Pöysä 2015, 26–33.) Tämän metodin avulla *De rerum naturan* kuolemanpelkoa koskevaa osuutta tutkitaan merkitysjärjestelmän kokonaisuutena. Metodi sisältää analyysin, sulkeuman rekisteröinnin ja tulkinnan.³

Antiikin materialismia roomalaisittain

Lucretius-tutkimuksen eräs mielenkiintoinen piirre on, että Lucretius on henkilönä tuntematon.⁴ Varmuudella tiedetään vain, että hän eli 1. vuosisadan eaa. alkupuolella ja että hän on kirjoittanut *De rerum natura* -teoksen. (Bailey 1950b, 1; Sedley 2018, 1. kappale, 1. luku.)

Lucretius eli Roomassa. Tuon ajan Rooma oli monien myllerrysten kourissa. Pääsyy tälle oli se, että Rooman tasavallan aika oli päättymässä. Murrosaikaan sisältyi esimerkiksi vuosien 49–45 eaa. välisenä aikana käyty sisällisota, joka johti Julius Caesarin diktaattoriuuteen. Caesarin yksinvaltius loi puolestaan Rooman keisarivallalle.

Rooman tasavallan päättymiseen johtaneet syyt ja yksityiskohdat ovat aiheuttaneet historioitsijoiden keskuudessa erimielisyyksiä ja erilaisia tulkintoja. (Beard ja Crawford

³ Olen kiitollinen palautteesta, jonka sain *Death In Theory*-työpajan esitelmälleni (Turun yliopisto, 17.5.2019). Kiitän erityisesti Tiina Mahlamäkeä lähiluvun metodiikkaa ja lähteitä koskevista huomioista. Olen niin ikään kiitollinen palautteesta, jonka sain Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura ry:n esitelmälleni (Tieteiden talo, 21.10.2019). Kiitän erityisesti Kaarina Koskea suremiseen liittyvistä huomioista. Lisäksi kiitän Jyri Vaahteraa artikkeliin liittyvien lähteiden toimittamisesta, Minna Luomala englannin kieleen liittyvistä huomioista ja kahta anonymia vertaisarvioijaa sekä Timo Uotista hyödyllisestä palautteesta. Omat käännökseni on mainittu käännöksen yhteydessä. Muussa tapauksessa kääntäjä selviää kirjallisuusluettelosta.

⁴ Lucretiuksen kirjailijapersonasta ja ajattelun luonteesta ks. esim. Bailey 1950b, 12–18; Bailey 1986; Wormell 1986.

1985, 1 ja 2.) Esimerkiksi viime vuosina tutkijat ovat painottaneet poliittisen elämän säännönmukaisuutta tuona aikana. Rooman tasavallan loppuaikaa koskevan kriisin, josta kärsivät erityisesti Rooman heikompiosaiset ja maalaisväestö, laajuutta ja voimakkuutta ei kuitenkaan tule vähätellä. (Von Ungern-Sternberg 2004, 106.)

Lucretiuksen *De rerum natura* on säilynyt täydellisenä. (Sedley 2018, johdantoluku.) Teos koostuu kuudesta kirjasta, jotka voidaan jakaa kolmeen pääteemaan seuraavasti: kaksi ensimmäistä kirjaa käsittelevät atomioppia, kaksi seuraavaa ihmistä ominaisuuksineen ja kaksi viimeistä maailmankaikkeutta ja maapallon ilmiöitä.

De rerum naturan ja Rooman tasavallan levottoman loppuajan suhde on mielenkiintoinen. Murrosaika on otaksuttavasti vaikuttanut teoksen syntyyn ja sisällön muotoutumiseen. On muun muassa esitetty, että *De rerum natura* on tarkoitettu määrittelemään uudelleen roomalaisia perinteisiä hyveitä ja arvoja (Minyard 1985, 69 ja 70), että se hyökkää sekä suoraan että epäsuorasti roomalaisen kulttuurin perinteitä kohtaan (Beard ja Crawford 1985, 23) ja että se kyseenalaistaa tuon ajan sivistysvaltion idean keskeisimpiä perusteita (Schiesaro 2007, 57). *De rerum naturan* sisältämät ajatukset sodankäynnistä, kuolemasta ja hävityksestä⁵ saattavat puolestaan kertoa tekijänsä turvallisuudentunteen heikentymisestä. Myös Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskeva näkemys on palautettavissa osin henkilökohtaiseksi kysymykseksi. Tällöin pohditaan, missä määrin näkemys peilaa tekijänsä kokemusmaailmaa.

Lucretius seuraa ajattelussaan Kreikassa vaikuttaneen Epikuroksen (341–270 eaa.) perustaman koulukunnan filosofiaa eli epikurolaisuutta,⁶ joka puolestaan perustuu Demokritoksen (n. 460–370 eaa.) atomismiin. (Thesleff ja Sihvola 1994, 289.) Epikurolaisuuden keskeisiä oletuksia ovat kuolemanjälkeisen olemassaolon kieltäminen, atomistiseen ontologiaan sitoutuminen ja rationaalisen hedonismin kannattaminen. Epikurolaisuuden keskeisiä teesejä ovat seuraavat: jumalaa ja kuolemaa ei tarvitse pelätä; olevainen koostuu atomeista; nautinto on vastavuoroinen

⁵ Lucretius käsittelee kuolemaa *De rerum naturan* kolmannessa, sodankäyntiä viidennessä ja ruttoepidemiaa sekä yhteiskunnan romahtamista kuudennessa kirjassa.

⁶ Lucretiuksen ja epikurolaisuuden suhteesta ks. esim. Asmis 2017; Boyancé 1963; Warren 2007.

järkevyydelle, hyveellisyydelle ja oikeudenmukaisuudelle.⁷ Lucretiuksen ja epikurolaisuuden suhteeseen liittyen on kuitenkin epäselvää, mitkä ovat olleet Lucretiuksen epikurolaisuutta koskevat lähteet. (Rawson 1985, 285.) On esimerkiksi mahdollista se, että Lucretius edustaa omalaatuista ja hyvin itsenäistä roomalaista epikurolaisuutta.

De rerum natura on laadittu runomittaan, tarkemmin sanottuna daktyyliseen heksametriin. Edward Kenney esittää, että Lucretius on valinnut ajatustensa välittäjäksi runomuodon, koska on kokenut tämän parhaimmaksi vaihtoehdoksi. (Kenney 2007, 94.) Toisaalta runomitan takia Lucretius ei esimerkiksi voi käyttää keskeisiä käsitteitä täysin eksplisiittisesti ja yhdenmukaisesti, mikä hankaloittaa hänen ymmärtämistään. Elaine Fanthamin mukaan Lucretius pitää itseään *De rerum naturassa* jopa kahden suuruuden, itse Homeroksen (n. 700-luku eaa.) ja roomalaisen Enniuksen (n. 239–169 eaa.), seuraajana. (Fantham 2004, 282.) Monica Gale kuitenkin huomauttaa, että tutkijat ovat olleet erimielisiä Lucretiuksen suhteesta aiempaan runouteen. Gale itse ajattelee, että Lucretius on ollut erityisen tietoinen monista erilaisista runoperinteistä ja *De rerum natura* on siten sekä aiemman runoperinteen kritiikki että kreikkalais-roomalaisen kirjallisuuskaanonin kulminaatio. (Gale 2007, 74.)

Atomistinen ontologia on *De rerum naturan* filosofian lähtökohta: tyhjiydessä⁸ liikkuvat aineelliset atomit, jotka ovat ikuisia ja joita on loputon määrä, muodostavat kaiken olemassa olevan. Näin olevainen taivaankappaleineen, eläimineen ja ihmisineen koostuu vain ja ainoastaan atomeista.⁹ Atomien olemassaoloon ei kuitenkaan ole erityistä syytä eivätkä ne pyri mihinkään päämäärään. Lucretiuksen materialistinen ihmiskäsitys seuraa edellisestä: ihmiskeho, mieli ja ajattelu ovat poikkeuksetta aineellisia ilmiöitä. Lucretiuksen mukaan elävään ihmiseen sisältyy ajatteluun kykenevä

⁷ Demokritoksen ja Epikuroksen ajatteluista suomeksi ks. Demokritos ja Epikuros 2006.

⁸ Lat. *inane*: tyhjä tila; tyhjiys.

⁹ Lucretiuksen mukaan lajit ovat muuttumattomia. Vaikka atomeja on loputon määrä (Lucr. 2.522–568), atomien muotojen lukumäärä on rajallinen (Lucr. 2.478–521). Tämän seurauksena vain tietyt atomiyhdistelmät, joista eliölajit seuraavat, ovat mahdollisia. Lajit eivät voi myöskään kehittyä. (Lucr. 2.700–729.)

ja rinnassa sijaitseva *animus*¹⁰ sekä *anima*¹¹, joka on tietty elinvoiman periaate ja joka sijaitsee ympäri kehoa. (Lucr. 3.94–135.)¹²

Kuolemasta ja kuolemanpelosta

Kuolema ja kuolemanpelko ovat *De rerum naturan* keskeisiä teemoja. Ennen näiden aiheiden käsittelyä on kuitenkin syytä selvittää sitä, miten kuolema ja kuolemanpelko ymmärretään nykyaikana, miten kuolemanpelko esiintyi antiikissa ja miten epikurolaisuus suhtautuu kuolemaan ja kuolemanpelkoon.

Millaisia filosofisia kysymyksiä kuolemaan liittyy? Eräitä keskeisiä ovat seuraavat: Miten kuolema määritellään?¹³ Onko kuolema paha asia? Onko ihmisellä velvoitteita kuolleita kohtaan? Tuleeko rikoksesta rangaista kuolemalla? Onko itsemurha tai eutanasia moraalisesti väärin? (Rantanen ja Räikkä 2014, luku ”Kuoleman filosofian kysymyksiä”.)

Kuolemaa on pidetty usein pahana asiana. Klassikkokirjoituksessaan *Death* Thomas Nagel kuitenkin esittää kuoleman olevan ihmiselle haitallinen tai paha asia ainoastaan siinä mielessä, että se riistää jotakin ihmiseltä. Kuolema nimittäin riistää kaiken sen hyvän, mitä jäljellejäänyt elämä olisi saattanut sisältää. (Nagel 1979, 1 ja 2.). Nagelin käsityksen perusteella kuolema ei ole itsessään paha asia, vaan se on jotakin, jota voidaan pitää luonnollisena asiana.

Nykyaikana kuolema ymmärretään usein biologisena ilmiönä: kuolemme, koska solumme kuolevat. Tarkemmin sanottuna solumme kuolevat joko apoptoosin avulla, jolloin solun kuolema on sisäinen eli ohjelmoitu, tai nekroosin avulla, jolloin solun kuoleman aiheuttaa jokin ulkoinen tekijä. (Clark 1996, 29, 30, ja 35.) Eliön kuolema

¹⁰ Suom. henki; järki; mieli.

¹¹ Suom. elollisuus; (elon) henkäys.

¹² *Animus* koostuu hyvin hienojakoisista ja nopeista atomeista. (Lucr. 3.176–202.) *Anima* koostuu neljästä sielunaineesta, jotka ovat lämpö (lat. *calor*), tuuli (lat. *aura*), ilma (lat. *aer*) ja nimetön (lat. ”east omnino nominis experts”, Lucr. 3.242: se on täysin vailla nimeä, käännöns V.H.). (Lucr. 3.231–257.)

¹³ On huomattava, että myös elämän määrittäminen on haasteellista. (Luper 2019, alaluku ”Life and Death”.)

vaatii kuitenkin laajamittaisempaa solujen tai solukon kuolemaa. Toisin sanoen yksittäiset solukuolemat eivät johda eliön kuolemaan. Kuolema on usein myös prosessi, jossa solut, solukot ja eliön elimet lopettavat toimintansa eriaikaisesti.

Lucretiuksen kuolemaa koskevaa käsitystä voi pitää jossain määrin edellisen käsityksen varhaisena mutta karkeana hahmotelmana. Lucretius selittää kuoleman, atomien yhteenliittymien purkautumisen, seuraavasti: ”Kuolema¹⁴ ei sillä tavalla tuhoa olioita, että se tuhoaisi materian kappaleet¹⁵, vaan se hajottaa niiltä yhteyden[.]”¹⁶ (Lucr. 2.1002 ja 1003.) Atomien yhteenliittymien purkautuminen on täten kuoleman välttämätön ehto. Lisäksi kuolema koskee vain biologisia kokonaisuuksia, koska atomien olemassaolo jatkuu eliön kuoleman jälkeen. Lucretius kuitenkin huomauttaa, että ihminen voi menettää ruumiinosiaan ilman, että seurauksena on kuolema. (Lucr. 3.396–406.) Tällöin kuollut ruumiinosa menettää *animansa* eli elinvoimansa. Lucretiuksen edelliset ajatukset ovat yhteensopivia solukuolemaa koskevan nykytiedon kanssa.

Mitä kuolemanpelko on? Nykypsykologiassa kuolemanpelko, jota kutsutaan myös tanatofobiaksi¹⁷, määritellään kohtuuttomaksi ja pitkittyneeksi henkilön omaa kuolemaa koskevaksi peloksi. Kuolemanpelkoa ei luokitella erilliseksi mielenterveyden häiriöksi. Kuolemanpelon syystä on olemassa erilaisia teorioita. Kuolemanpelko esiintyy usein erilaisten mielenterveyden häiriöiden, erityisesti ahdistuneisuushäiriön, kanssa. Kuolemanpelkoon voi liittyä kuolemaa koskevan pelon ohella esimerkiksi sairaudenpelko, elämänilon menetys, kuoleman alituinen murehtiminen, pakkotarkastustoiminnot, kuten ruumiinoinereiden alituinen etsiminen, tai pakkomielle terveyttä koskeviin asioihin, kuten horjumaton usko terveystuokien hyötyyn. (Furer *et al.* 2007, 3 ja 4; Milosevic 2015, 371 ja 372.)

¹⁴ Lat. *mors*: kuolema.

¹⁵ (i) Lat. *materia*: materia; aine; substanssi; *corpora*: kappale; keho; kokonaisuus. (ii) Ko. ilmaus viittaa atomeihin. Atomien pääominaisuudet ovat tiiviys, ikuisuus, jakamattomuus ja muuttumattomuus. Lisäksi atomit koostuvat pienemmistä osista, jotka ovat atomin äärimmäisiä pisteitä (lat. *extremum cacumen*). (Lucr. 1.483–634.)

¹⁶ Käännös V. H. Lat. ”nec sic interemit mors res ut materiai corpora conficiat, sed coetum dissipat ollis”.

¹⁷ Vrt. kreik. θάνατος (*thanatos*): kuolema; φόβος (*phobos*): pelko; kauhu.

Kuolemanpelkoa koskevassa tutkimuksessa on saatu seuraavanlaisia tuloksia: (i) Vaikka yleinen eli haitattomampi kuolemanpelko on melko yleistä, haitallinen kuolemanpelko ei ole kovin yleistä. Erään laajan tutkimuksen osallistujista noin 4 prosenttia raportoi olevansa paljon enemmän ja noin 10 prosenttia hieman enemmän huolissaan omasta kuolemastaan kuin muut. (Milosevic 2015, 371 ja 372.) Toisessa tutkimuksessa 16 prosenttia osallistujista raportoi kokevansa kuolemanpelkoa ja 3.3 prosenttia voimakasta kuolemanpelkoa. (Furer *et al.* 2007, 147.) (ii) Naiset kokevat kuolemanpelkoa enemmän. (iii) Iän on havaittu laskevan kuolemanpelon esiintyvyyttä. (iv) Korkeampi sosioekonominen status ja vakaat perhesuhteet ovat yhteydessä kuolemanpelon pienempään esiintyvyyteen. (v) Voimakkaampi uskonnollinen vakaumus ja uskonnon harjoittaminen eivät näytä vähentävän kuolemanpelon esiintyvyyttä. Toisaalta uskonnollisen vakaumuksen ja kuolemanpelon yhteys on monimutkainen, koska uskonnollisuuden laatu voi joko lisätä tai laskea kuolemanpelon esiintyvyyttä. (Furer *et al.* 2007, 148 ja 149; Milosevic 2015, 371 ja 372.)

Miten yleistä kuolemanpelko on ollut antiikin aikana? Kuolemanpelko vaikuttaa lähtökohtaisesti universaalilta: siellä missä on ajattelua ja tietoisuus kuolemasta, on myös kuolemaan liittyvä ahdistus ja pelko. William R. Clark kiteyttää edellisen hyvin:

Kaikista maapallolla elävistä olennoista yksin ihminen tietää jonakin päivänä kuolevansa. Se on tuskallinen tieto. Valtaosan historiastaan tietoisena lajina ihminen on laatinut kokonaisia uskomusjärjestelmiä tuon yhden ainoan tosiseikan hyväksymiseksi tai kieltämiseksi. Mikään ihmisen kulttuuri ei ohita tietoisuutta kuolemasta. [...] Kuolema on aihe, joka yhtä aikaa pelottaa ja kiehtoo meitä. Tämän pelon ja viehtymyksen ymmärtäminen on tärkeä osa ihmisen psykologiaa. (Clark 1998, 9.)

Ei liene vaikeaa olla samaa mieltä edellisen kanssa. On nimittäin hankala kuvitella sellaista ihmisryhmää, joka ei tiedostaisi lainkaan kuolevaisuuttansa tavanomaisesta havainto- ja ajattelukyvyystään huolimatta. Edelleen mikäli kuolema tiedostetaan,

eriasteinen pelko kytkeytyy tähän väistämättä, koska kuolemassa on kyse muun muassa elämän vastakohdasta, lopullisuudesta ja kokemuksen yli menevästä asiasta. Näin voidaan pitää varmana sitä, että myös antiikin ihmiset ovat kokeneet kuolemanpelkoa.

Kysymykseen kuolemanpelon yleisyydestä antiikissa on kuitenkin hankalampaa antaa täsmällisempää vastausta kolmen syyn takia. Ensimmäiseksi kaikesta antiikin aikana kirjoitetusta ja levitetystä kirjallisuudesta on säilynyt murto-osa. (Di Mariano 2010, 127.) Muun muassa kadonnut historiankirjoitus ja filosofinen kirjallisuus ovat sisältäneet eriasteista tietoa kuolemaan ja kuolemanpelkoon liittyvistä käsityksistä. Esimerkiksi suurin osa kuolemaa ja kuolemanpelkoa perusteellisemmin käsittelevän Epikuroksen kirjoittamasta 300 kääröstä on kadonnut. Hänen omia kirjoituksiaan koskevat tietomme perustuvat muutamiin fragmentteihin, kolmeen johdanto-osaan ja yhteen maksiimikokoelmaan. (Brunschwig ja Sedley 2003, 155.) Toiseksi kuolemanpelon laajempaa esiintyvyyttä ei oletettavasti ole dokumentoitu antiikissa systemaattisesti. Kuolemaa ja kuolemanpelkoa koskevaa tietoa on onneksi säilynyt. Muun muassa varhaiset kreikkalaiset pitivät kuolemanjälkeistä mainettaan erityisen tärkeänä sosiaalisen ryhmänsä sisällä. He myös kokivat kuoleman luonnolliseksi. Kuolemanjälkeistä elämää tai sen pohdintaa ei pidetty tärkeänä. Tällainen asenne käy hyvin ilmi Homeroksen *Iliasta*, jossa nuoruuden sankarillinen kuolema on keskeinen ihanne. (Bremmer 1994, 97 ja 101.) Kolmanneksi historioitsijat ovat vasta 1900-luvun lopulla alkaneet kiinnittää huomiota kuoleman historiaan. Kuolemaa on aiemmin pidetty usein itsestään selvänä asiana, jota ei tarvitse tutkia. (Bremmer 1994, 94.) Viime vuosikymmeninä muun muassa filosofiassa, klassillisessa filologiassa ja historiantutkimuksessa on ilmestynyt kuolemaa ja kuolemanpelkoa koskevia keskeisiä tutkimuksia.¹⁸

¹⁸ Kuoleman filosofiasta suomeksi ks. esim. Kuiskinen ja Pihlström 2002; Rantanen ja Räikkä 2014. Kuoleman filosofiasta englanniksi ks. esim. Luper, 2019; Nagel 1979. Kuolemasta ja kuolemanpelosta antiikissa ks. esim. Bremer, van den Hout ja Peters 1994; Segal 1990; Warren 2004.

Epikuroksen kuolemanpelkoa koskevaa käsitystä on luonnehdittava, koska Lucretius rakentaa näkemyksensä epikurolaisuuden avulla. Epikuroksen ajatukset kuolemaa ja kuolemanpelon mielettömyyttä koskien käyvät ilmi seuraavasta:

On mieletöntä pelätä kuolemaa. Eihän kuolema aiheuta tuskaa tällä hetkellä, vaan vasta tulevaisuudessa. Ja mikä ei vaivaa tällä hetkellä, saa aikaan vain perusteetonta ahdistusta kun sitä odottaa.

Onnettomuuksista kauhein, kuolema, ei merkitse meille mitään, koska kun olemme elossa, ei kuolema ole meissä; kun kuolema on tullut, meitä ei enää ole. [...]

Ihmisten enemmistö pelkää kuolemaa, koska pitää sitä suurimpana onnettomuutena; toisaalta monet valitsevat kuoleman paetakseen elämän kauheutta.

Mutta viisas ihminen ei torju elämää eikä pelkää kuolemaa. Elämä ei ole hänelle uhka eikä hänestä olemattomuus ole paha asia. (Epikuros 2006, 60.)

Epikuroksen mukaan kuolemaa ei tule pelätä, koska kuolema ei kosketa ihmistä. Näin kuolema ei merkitse ihmiselle mitään. Kuolema ja elämä ovat täten toisensa poissulkevat asiat.

Epikuroksen näkemystä on tutkittu¹⁹ ja kyseenalaistettu²⁰. Voidaan esimerkiksi kysyä kriittisesti, että onko uskottavaa ajatella, että kuolemansairas ihminen voi poistaa useimmissa tapauksissa kuolemanpelkonsa Epikuroksen näkemyksen mukaisesti uskomalla, että elämä ja kuolema ovat toisensa poissulkevat vastakohtat. On

¹⁹ Esimerkiksi Emily Austin esittää, että Epikuros ei lopulta pidä kaikkea kuolemanpelkoa irrationaalisenä ja poistettavana. Nimittäin väkivaltaisen kuoleman pelko voi olla jopa hyödyllistä ihmiselle: tämän pelon hallitsemiseksi tarvitaan väkivallattomuudelle mahdollisimman suotuisat poliittiset olosuhteet. (Austin 2012, 109 ja 127.) Benjamin Rider puolestaan esittää, että Epikuroksen kuolemanpelkoa koskevan käsityksen tutkiminen on painottunut liiaksi kuoleman arvon tutkimiselle, vaikka Riderin mukaan Epikuroksen perimmäinen tarkoitus on osoittaa kuoleman arvon kautta elämän arvo. (Rider 2014, 23.)

²⁰ Gyula Illyés kritisoi Epikuroksen näkemystä seuraavasti: ”Tuntemme Epikuroksen kuuluisan määritelmän kuolemasta: ’Niin kauan kuin olen olemassa, sitä ei ole, kun se saapuu, minua ei ole.’ Tähän päivään saakka ei ole sanottu älykkäämpää, ei myöskään lohduttavampaa. Ajatuksen virheenä on juuri sen täydellinen tiivys, abstraktisuus: logiikkamme hyväksyy sen, mutta ruumiimme ei, ei häivääkään siitä, sillä näitä kauniita, eterisen keveitä tanssiaskelia tehden se mahdollisimman järeästi kumoaa itsensä. [...] Täten tämä ajatusten loistava tyhjäkäynti on tullut täydelliseksi kuin puuhevosen pyöriminen karusellissa.” (Illyés 1979, 74.)

huomattava, että Epikurokselle osoitetun kritiikin voi suunnata usein myös Lucretiuksen näkemykseen.

Lucretius ja kuolemanpelko

Lucretiuksen käsityksiä kuolemasta ja kuolemanpelosta on tutkittu.²¹ Tämän artikkelin kannalta on esiteltävä kaksi tutkimusta ja eräs kommentaari. Charles Segal tarkastelee kirjassaan *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in De Rerum Natura* Lucretiuksen runon rakennetta filosofisessa kontekstissa. (Segal 1990, x.) Hän tarkastelee Lucretiuksen käsityksiä kuolemasta ja kuolemanpelosta erityisesti atomismin ja kehollisuuden kautta. Segalin tulkitseva tutkimus on monin tavoin hyödyllinen. Hän ei kuitenkaan käsittele Lucretiuksen *De rerum naturan* kolmannen kirjan kuolemanpelkoa koskevaa näkemystä erillisenä kokonaisuutena vaan selventää ja tulkitsee sitä laaja-alaisemmin. Amy Olberding puolestaan pohtii Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskevan käsityksen perusluonnetta ja sen eroja epikurolaiseen käsitykseen nähden. Olberding kokee Lucretiuksen käsityksen olevan enemmänkin inhimillisen kokemuksen monimutkaisuuden analyysi ja kokemuksesta oppimisen tärkeyttä painottava oppi kuin kuolemanpelolle helpotusta tarjoava näkemys tai kuolemanpelon hoitokeinojen kuvaus. Olberdingin tulkinnan mukaan lucretiuslainen viisas on sellainen henkilö, joka tarkastelee kuolemaa sitä pakoilematta, täydellä ihmisyydellään ja usein vasta omien katkerien kokemustensa jälkeen. (Olberding 2005, 114 ja 128.) Tässä tulkinnassa Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskevan näkemyksen analysointi itsenäisenä kokonaisuutena jää vähäiseksi. Cyril Baileyn *De rerum natura* -editio (Titus Lucretius Carus 1950) sisältää laajan ja seikkaperäisen kommentaarin, joka toimii johdantona Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskevalla näkemykselle, mutta mikä ei yksinään riitä sen tutkimiseksi. Artikkelini käsittelee *De rerum naturan* kolmannen kirjan kuolemanpelkoa koskevaa osaa itsenäisenä kokonaisuutena, jota edelliset eivät tee.

²¹ Ks. esim. Benfield ja Reeves 1967; Mallock 1900; Nussbaum 1989; Schrijvers 1970. Ks. erityisesti Segal 1989, jossa tutkitaan kirjailija-Lucretiuksen ja filosofi-Lucretiuksen välisiä jännitteitä kuoleman ja kuolemanpelon teemoihin liittyen.

Cyril Bailey esittää kolmannen kirjan rakenteeksi²² seuraavaa: (i) johdanto, säkeet 1–93 (Epikuroksen ylistys; kuolemanpelko); (ii) sielun²³ olemus ja rakenne, 94–416 (sielun aineellisuus; mielen ja sielun yhteys; mielen ja sielun aineellisuus; mielen ja sielun rakenne; sielun ja kehon yhteys); (iii) sielun kuolevaisuuden todistukset, 417–829 (sielun kuolevaisuutta vastaan; sielun aiempaa olemassaoloa vastaan; yleiset argumentit); (iv) kuolemanpelon mielettömyys, 830–1094 (kuolema on tunnon²⁴ loppumista; kuolemanjälkeistä elämää koskevat harhat; kuolemanpelko johtuu elämän pitkittämisen halusta; kuolemanjälkeisen elämän rangaistusmyytit; onnettoman elämän syy; johtopäätös: elämään ei tule ripustautua eikä kuolemaa tule pelätä). (Bailey 1950a, 984 ja 985.) Baileyn esittämä rakenne on mielestäni perusteltu, koska se seuraa tekstin temaattista sisältöä.

Kolmannen kirjan ensimmäisessä kolmanneksessa Lucretius perustelee materiaalista ihmiskäsitystään *animuksen* ja *animan* aineellisten olemusten kautta. Hän selittää, miten *animus* ja *anima* ovat yhteydessä toisiinsa ja ihmiskehoon²⁵. Kirjan toisessa kolmanneksessa Lucretius perustelee *animuksen* ja *animan* kuolevaisuutta ja esittää tälle useita todistuksia. Näin *animus* ja *anima* eivät voi jatkaa olemassaoloaan kuoleman jälkeen. (Lucr. 3.425–669.) Ne eivät myös ole olleet olemassa aktuaalista olemassaoloaan edeltävästi. (Lucr. 3.670–783.) Kirjan viimeiseen kolmannekseen sisältyy Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskeva näkemys. Olen valinnut lähiluvun kohteeksi kolmannen kirjan säkeet 41–93 ja 830–1094.²⁶ Ensimmäiseksi mainitussa johdatellaan kuolemanpelon aiheeseen ja käsitellään kuolemanpelkoon yhteydessä olevia eräitä keskeisiä asioita. Jälkimmäiseksi mainittu sisältää Lucretiuksen varsinaisen kuolemanpelkoa koskevan näkemyksen.

²² Edward Kenney esittää vielä pelkistetympää rakennetta: (i) johdanto, säkeet 1–93; (ii) argumentti: sielu on materiaallinen ja täten kuoleva, 94–829; (iii) johtopäätös: kuolemaa ei kuulu pelätä, 830–1094. (Kenney 1971, 30.)

²³ Engl. *soul*.

²⁴ Engl. *sensation*.

²⁵ Lat. *corpus*.

²⁶ Latinaksi Titus Lucretius Carus 1971, suomeksi Titus Lucretius Carus 1965, englanniksi Titus Lucretius Carus 1950. Toiseksi mainittu, Paavo Nummisen suomennos on kielellisesti ansiokas, koska se on käännetty onnistuneesti daktyyllisen heksametrin mukaisesti. Sen ongelmana on, että runonimitan takia Lucretiuksen argumentaatiota on ajoittain haasteellista seurata. Viimeksi mainittu, Cyril Baileyn englanninnos, on runonimitaton käänös. Tässä Lucretiuksen argumentaatiota on monin paikoin helppo seurata, mutta se sisältää eräitä epäselviä kohtia.

Säkeissä 41–93 Lucretius luonnehtii kuolemanpelon olemusta ja esittää huomioita kuolemanpelon haitallisista yhteyksistä. Hänen mukaansa kuolemanpelon mielettömyyttä koskevaa oppia ei tarvittaisi, mikäli luontoa ymmärrettäisiin oikealla tavalla. Kuolemaa koskevan ymmärryksen puute voi ilmetä esimerkiksi seuraavalla tavalla: kuolemaan johtavassa sairaudessa kuolemanpelko saatetaan kieltää, jotta muilta saataisiin ylistystä urheudesta. Seuraavaksi Lucretius esittää, että ahneus, kunnianhimo ja kauna haitallisine seurauksineen ovat yhteydessä kuolemanpelkoon, koska kuolemanpelko edistää²⁷ näiden olemassaoloa. Lucretius esittää kohdassa myös konkreettisia kuolemaan liittyviä esimerkkejä, kuten kuvaukset pakolaisten uskonnollisista menoista, eläinten ja viinin uhrauksesta ja hautaamisesta²⁸. Kohdan lopussa hän rinnastaa lasten pimeänpelon ja kuolemanpelon. Artikkelin kannalta kohdan keskeisin ilmaus on sanapari *mortis formido*: kuolemanpelko.²⁹

Säkeissä 830–869, käsiteltyään *animusta* ja *animaa* sekä näiden kuolevaisuutta, Lucretius esittää, että kuolema ja sen jälkeinen aika eivät voi aiheuttaa ihmiselle tuskaa, koska *animus* on kuolevainen ja koska emme ole tunteneet tuskaa ennen olemassaoloamme. Lucretius valaisee tätä esimerkillä: kukaan hänen aikalaisistaan ei koe puunilaissotien³⁰ uhrien kärsimyksiä. Tätä olemassaoloa edeltävään aikaan vetoamista on kutsuttu symmetria-argumentiksi ja Lucretius toistaa sen kolmannen kirjan säkeissä 972–975. James Warren on esittänyt argumentin tarkoittavan seuraavaa: (i) Katsottaessa elinaikanamme menneisyyteen, syntymäämme edeltävä olemattomuus³¹ ei ole meille mitään. (ii) Syntymäämme edeltävä olemattomuus on olennaisesti samanlainen kuin kuoleman jälkeinen olemattomuus. (iii) Katsottaessa elinaikanamme tulevaisuuteen, kuoleman jälkeinen olemattomuus ei ole meille mitään. (Warren 2001, 470 ja 471.) Esimerkiksi Thomas Nagel vastustaa Lucretiuksen symmetria-argumenttia

²⁷ Lat. *alo*.

²⁸ Lat. *fumus*.

²⁹ Kohdan muita keskeisiä ilmauksia ovat: *avarities*: ahneus; *formido*: kauhu, pelko; ”honorum caeca cupido” (Lucret. 3.59): sokea kunnianhimo (käännös V. H.); *invidia*: kateus; *mors*: kuolema; *odiunt*: kauna, viha; *religio*: uskonto; *Tartara*: Tartara, antiikin mytologiaan kuuluvan Manalan syvin kolkka, kreik. Τάρταρος (*Tartaros*); *terror*: kauhu, paniikki.

³⁰ Puunilaissodat käytiin Rooman ja Karthagon välillä vuosien 264–146 eaa. aikana.

³¹ Engl. *non-existence*.

seuraavasta syystä: kuolemanjälkeinen aika on aika, joka on riistetty elävältä, mitä syntymää edeltävä aika taas ei voi tehdä.³² Säkeissä 830–869 Lucretius esittää seuraavaksi erään mielenkiintoisen ajatuksen: kuolleen ihmisen myöhempi olemassaolo ei voisi muistaa aiemman olemassaolonsa tuskia, koska muistaminen on sidottu poikkeuksetta ihmisen aktuaaliseen ja keskeytyksettömästi jatkuvaan olemassaoloon. Myöhemmällä olemassaololla Lucretius tarkoittaa sitä mahdollisuutta, että kuollut ihminen rakentuisi jonakin myöhempänä ajanhetkenä samoista atomeista uudestaan ja heräisi henkiin. Kohdan lopuksi Lucretius toteaa, että kuolema on sama kuin ei olisi ikinä syntynyt.³³

Seuraavassa kohdassa, säkeissä 870–893, Lucretius perustelee, miksi ruumiin sureminen on turhaa: kuolleen ruumissa ei ole tuntoa eikä tietoisuutta. Kohdassa esiintyy jopa inhorealisticiksi luokiteltavia esimerkkejä ruumiiden kohtaloista: ruumiit mätänevät, linnut raatelevat ja pedot pureskelevat niitä, ruumiita poltetaan rovioilla, niitä upotetaan tukahduttavaan hunajaan, jonka jälkeen ne asetetaan jäisen ja korkean kiven päälle kylmän kangistamina, ja maamassat musertavat ruumiit painollaan.³⁴ Lucretius viittaa kolmella viimeksi mainitulla ruumiiden tuon ajan tavanomaisiin käsittelytapoihin, jotka ovat kremointi, balsamointi ja inhumaatio eli ruumishautaus.³⁵

Säkeissä 894–930 käsitellään läheisten suremista ja hautaamista. Ensin Lucretius esittää, että suremiseen usein liittyvä ajatus siitä, että kuolleelta on viety kaikki ilo ja onni, on turha, koska kuolleella ei voi olla enää kaipausta minkäänlaisia asioita kohtaan. Lucretius myös rinnastaa kohdassa unen ja kuoleman siten, että molempien voidaan ajatella olevan ikuinen rauha. Hän esittää lisäksi, että sureminen on turhaa, koska vainaja on päässyt ikuiseen rauhaan. Tämä ajatus on mielestäni ongelmallinen, koska sureminen vaikuttaa eräältä inhimilliseltä perusominaisuudelta. Käsitellen

³² Ko. argumentista ks. esim. Deng 2016; Rosenbaum 1989.

³³ Kohdan keskeisiä ilmauksia ovat: *aeger*: tuska; *immortalis*: kuolematon; *sentio*: tuntea.

³⁴ Kohdan keskeisiä ilmauksia ovat: *laceror*: raadella, repiä kappaleiksi; *putesco*: lahota, mädäntyä; *sensus*: tunto, tuntoaistimus; *suffoco*: tukehtua; *tracto*: repiä väkivaltaisesti; *torresco*: polttaa; ”urgerive superne obtritum pondere terrae” (Lucr. 3.893): olla haudattuna ylläolevan maan painon alla (käännös V. H.); *uro*: palaa.

³⁵ Bailey 1950a, 1142.

ongelmaa edempänä. Lopuksi Lucretius täsmentää edellisiä huomioita esittämällä, että kuolleet eivät halua mitään ja että kuolema ei ole täysin unen kaltainen, koska kuolemassa ruumis tuhoutuu eikä kuolemasta voi herätä.³⁶

Säkeet 931–977 sisältävät mielestäni eräitä Lucretiuksen näkemyksen kiinnostavimpia kohtia. Kohdassa Lucretius ikään kuin antaa puheenvuoron luonnolle. Personoitu Luonto toruu ihmistä ensin siitä, että kuolemaa pelkäävä ihminen ei osaa arvostaa elämäänsä ja sen hyviä hetkiä, ja seuraavaksi siitä, että ihminen ei osaa luopua elämästään. Luonto myös toteaa, että vanhan ihmisen kuolemanpelkoon liittyvä valitus on erityisen epätoivottavaa, koska kuolemanpelon ei kuuluisi kuulua enää lainkaan tuohon ikäkauteen – vanhan ihmisen pitäisi olla kiitollinen pitkästä elämästään ja suhtautua tyynesti väistämättömään kuolemaan. Luonnon puheenvuoron loputtua Lucretius esittää kolme olennaista ajatusta: kukaan ei joudu Manalaan, kuolema mahdollistaa uusien sukupolvien olemassaolon ja elämän saa vain käyttöä varten, ei omistamista. Lopuksi Lucretius toistaa aiemmin esittämänsä argumentin, jota kutsutaan siis symmetria-argumentiksi: koska ihmisen olemassaoloa edeltävä menneisyys ei voi koskea häneen, niin myöskään kuolemanjälkeinen aika ei voi tehdä tätä.³⁷

Säkeissä 978–1023 käsitellään antiikin mytologiaan kuuluvia Manala-taruja ja Manalan kuuluisimpia asukkaita. Lucretius mainitsee Tantaloksen, joka yritti syöttää jumalille kuolleen poikansa ja joka tuomittiin tästä ikuiseen janoon ja nälkään, Tityos-jättiläisen, joka lähenteli röyhkeästi erästä jumalatarta ja joka tuomittiin Manalaan siten, että korpit syövät hänen sisäelimensä uudestaan ja uudestaan hänen maatessa maassa avuttomana, ja Sisyfoksen, joka huijasi jumalia ja päätyi tämän vuoksi vierittämään kiveä ikuisesti Manalaan. Lisäksi mainitaan kolmipäinen hirviökoira Kerberos, joka on Manalan vartija, ja Fuuriat eli Erinykset eli raivottaret, jotka ovat myös verikoston symboli. Kohdan lopussa Lucretius kuvailee vielä Manalan kauhuja ja kidutuksia. Hän pitää

³⁶ Kohdan keskeisiä ilmauksia ovat: "brevis hic est fructus homullis" (Lucr. 3.914): lyhyt on nautinto kurjille ihmisille; *dolor*: murhe, kärsimys, tuska; "nos horrifico cinefactum te prope busto" (Lucr. 3.906): me muutimme sinut pian tuhkakksi kamalassa polttoroviassa; *primordia*: alkuperä, ensimmäinen alku (Lucretiuksella ko. sana viittaa usein atomiin.); "ad somnum si res redit atque quietem" (Lucr. 3.910): jos asia palaa lopulta uneen ja rauhaan. (Käännökset V. H. Viimeksi mainitun kääntämisestä ks. Bailey 1950a, 1144.)

³⁷ Kohdan muita keskeisiä ilmauksia ovat: *necesses*: väistämätön, välttämätön; *senior*: vanhus; *stultus*: tyhmä.

näitä kuolemanjälkeisen elämän suosittuja kuvauksia täysin mielikuvituksellisina ja turhina asioina. Lucretius selittää Manala-tarut siten, että ihminen on yhdistänyt elämässään kokemiaan kauhuja ja kärsimyksiä tuonpuoleista elämää koskevan mielikuvan kanssa. Viimeiseksi Lucretius esittää seuraavan nokkelan lauseen: ”hic Acherusia³⁸ fit stultorum denique vita” (Lucr. 3.1023): täällä tyhmien elämä tulee lopulta Manalaksi.³⁹ Toisin sanoen kuolemanjälkeisiin rangaistuksiin uskovat ovat typeryksiä, koska he aikaansaavat uskomuksillaan oman piinansa ja maanpäällisen helvetin.⁴⁰

Lucretius siirtyy säkeissä 1024–1052 oikeiden ihmisten tai oikeina ihmisinä pidettyjen pariin. Hän esittää, että kuolemaan on helppo astua, koska valtava määrä ihmisiä on kuollut aiemmin. Lucretius mainitsee Rooman myyttisen kuninkaan Ancus Marciuksen, Karthagon sodan voittaja Scipio Africanuksen, *Iliaan* ja *Odyseian* kirjoittajaksi mainitun Homeroksen, atomiopin keksijän Demokritoksen ja oman sankarinsa Epikuroksen. Kohdassa on nähdäkseni kyse seuraavasta kuolemaan liittyvästä tasa-arvon ajatuksesta: kuolemme kaikki, sekä hallitsijat ja sankarit kuin tavalliset ihmiset.⁴¹

Säkeissä 1053–1075 käsitellään onnetonta elämää. Kohdassa Lucretius esittää nähdäkseni implisiittisesti seuraavaa: ahdistus, sisäinen levottomuus ja sinkoileva sekä levoton elämäntapa ovat usein kuolemanpelon seurausta,⁴² koska ihminen ei ole kohdannut omaa kuolevaisuuttaan ja omaa kuolemanpelkoaan.⁴³

Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskevan kokonaisuuden ja *De rerum naturan* kolmannen kirjan viimeisissä säkeissä 1076–1094 Lucretius esittää, että elämönhimo

³⁸ Manalan alue, kreik. Ἀχέρων (*Akherōn*). Ks. Bailey 1950a, 620 ja 1165.

³⁹ Käännös V. H. Kohdasta tarkemmin ks. Bailey 1950a, 1157.

⁴⁰ Kohdan muita keskeisiä ilmauksia ovat: *aeternus*: ikuinen, iankaikkinen; *petere imperium*: pyrkiä valtaan; *vitai fructus*: elon nautinto; elon anti.

⁴¹ Kohdan keskeisiä ilmauksia ovat: *doctrina*: opetus; *dubito*: epäillä, olla epävarma; *ingenium*: luonne, nerous; *moribundus*: kuoleva, kuolemaisillaan oleva.

⁴² Esim. Cyril Bailey tulkitsee kohdan samoin. (Bailey 1950a, 1170.)

⁴³ Kohdan keskeisiä ilmauksia ovat: ”naturam primum studeat cognoscere rerum,” (Lucr. 3.1072): pyrkiä ensimmäiseksi ymmärtämään asioiden luontoa; ”mali [...] moles in pectore” (Lucr. 3.1056): pahan ”möhkäle” (sanan käännös Paavo Numminen, Titus Lucretius Carus 1965, 219) rinnassa;⁴³ *mortalis*: kuolevainen; *onus*: painolasti, taakka; *post mortem*: kuoleman jälkeen. (Käännökset V. H.)

johtaa tuskaan. Elämänhimo⁴⁴ ja elämän pitkittämisen tarve ovat nimittäin turhia, koska jokainen joutuu lopulta kohtaamaan kuolemansa.⁴⁵

Säkeet 1076–1094 toimivat erinomaisesti lähiluvun analyysiin valitun kokonaisuuden eli *De rerum naturan* kolmannen kirjan säkeiden 41–93 ja 830–1094 sulkeumana: elämänhimon mielettömyyttä ja kuoleman väistämättömyyttä koskevien huomioiden myötä Lucretius päättää vaikuttavasti kuolemanpelkoa käsittelevän osuuden, joka siis käsittelee kuolemanpelon turhuutta ja joka päättyy elämänhimon turhuuden toteamiseen. Näin johtopäätöksenä mielestäni on, että väistämättömän ja olennaisen kuoleman käsittely kuuluu hyvään elämään.

Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskevan näkemyksen keskeiset teemat ovat mielestäni seuraavat: kuolemanpelko; inhimillinen kuolema; kuolemaan liittyvän ymmärtämättömyyden haitallisuus. Pienempiä teemoja ovat puolestaan seuraavat: erilaiset ruumis- ja ihmiskohtalot; kuolemisen taito; kuolemanpelon yleisyys; kuoleman luonnollisuus; kuolemaan ja kuolemanpelkoon liittyvät vaihtelevat tunteet ja ajatukset; kuolema ja aistit; kuolemanpelko huonon elämän syynä.

Lucretius kehottaa mielestäni elämään ja kuolemaan järkevästi ja rohkeasti, ei tietämättömästi tai kuolemaa peläten.⁴⁶ Lucretiuksen näkemyksessä kuolemanpelko liittyy huonoon ja onnettomaan elämään. Epikuroksella kuolemaa ymmärtämätön ei saavuta ataraksiaa⁴⁷ eli mielen ja ruumiin häiriötöntä tilaa, joka syntyy, kun henkilön ajattelu, halut ja ruumiilliset nautinnot ovat tasapainossa ymmärryksen ohjaamina. (Thesleff ja Sihvola 1994, 300 ja 301.) Lucretiuksen näkemyksessä ymmärtämättömyys kuolevaisuuden todellista luonnetta koskien ja tähän liittyvä kuolemanpelko johtavat samalla tavalla mielen ja ruumiin häiriöihin, mikä on puolestaan Lucretiuksen mukaan usein yhteydessä muun muassa huonoon ja kärsimysten täyttämään elämään ja omasta itsestä vieraantumiseen. Näin ollen hyvään elämään kuuluvat kuolevaisuuden

⁴⁴ Lat. *vitai cupido*. Onnellisuus ja elämänilo tulee erottaa tässä elämänhimosta.

⁴⁵ Kohdan keskeisiä ilmauksia ovat: *aetas*: elinikä, elämän kierto; *aeterna mors*: ikuinen kuoleman; *vitai sitis*: elämänjano; ”*vitam ducendo*” (Lucr. 3.1087): elämää pitkittämällä (käännös V. H.).

⁴⁶ Vrt. Olberding 2005, 127 ja 128.

⁴⁷ Kreik. ἀταραξία (ataraksia).

hyväksyminen ja kuoleminen taito. Viimeksi mainittu koostuu Lucretiuksella seuraavista seikoista. Hyväksytään (i) materialistinen ontologia atomeineen ja tyhjiöineen, (ii) mielen kuolevaisuus ja (iii) kuoleman luonnollisuus sekä välttämättömyys. (iv) Kartutetaan luontoa ja kuolemaa koskevaa ymmärrystä.

Mielenkiintoista on, että Lucretius tarkastelee asioita paikoitellen kuolleen näkökulmasta.⁴⁸ Tämä voi nähdäkseni kertoa esimerkiksi sellaisesta vakavammasta masennuksesta, missä henkilö pohtii eri tavoin kuolemaa ja erityisesti omaa kuolemaansa, tai sellaisesta syvästä pessimismistä, missä henkilö ei koe ihmiselämän arvoa merkitykselliseksi ja näkee elämän kuoleman kaltaisena. Toisaalta kyseinen näkökulma voi esimerkiksi kertoa kuolemaa itselleen ja muille käsitteellistävästä kuvittelukykyisestä henkilöstä tai sellaisesta henkilöstä, joka pohtii kuolleiden olemusta samaistuen heihin.

Lucretiuksen näkemyksessä on mielestäni läsnä pienehkönä tai matalana pidettävä käsitys ihmiselämän arvosta: kaikki ihmiset tulevat kuolemaan atomien erkaantumisen seurauksena sellaisessa sattumanvaraisessa ja päämäärättömässä maailmassa, missä kuolemanjälkeinen elämä ei ole mahdollista ja missä tuskaan johtava elämänhimo ja kuolemanpelko ovat halveksittavia asioita. Kuolemaan Lucretius tuntuu suhtautuvan lopulta seuraavasti: kuolema on ihmiselle lähtökohtaisesti tai synnynnäisesti vaikea ja hankala asia, mikä kuitenkin voi muuttua helpommin kohdattavaksi, mikäli kuoleman luonne ymmärretään oikein.

Eräs keskeinen asia jää lähes täysin käsittelyn ulkopuolelle. Lucretius ei tarkastele suremista⁴⁹ tarkemmin eikä hän tunnu suhtautuvan siihen hyväksyvästi. Lucretius tuntuu pitävän suremista turhana kahdesta syystä. Ensimmäiseksi rituaalinen, uskontoon liittyvä sureminen tuntuu olevan hänelle turhaa, koska kuolemanjälkeinen elämän on mahdoton eikä vainaja ajaudu kärsimyksiin, joista häntä pitäisi surra. (Lucr. 3.912–918.) Toiseksi sureminen tuntuu olevan Lucretiukselle yleisesti turhaa, sillä

⁴⁸ Esim. Lucr. 3.843–860; 3.870–893; 3.894–911.

⁴⁹ Lat. *luctus*. Cyril Bailey esittää, että Lucretiuksen esitys ei ole tässä kohdassa tyydyttävä ja että Epikuroksella näyttää olevan luonnollisempi ja inhimillisempi näkemys suremista koskien. (Bailey 1950a, 1143.)

kuollut ei voi kokea enää minkäänlaisia asioita, kuten iloa, surua tai kärsimystä, jolloin kuollut ei tarvitse suremista lainaan osakseen.⁵⁰ (Lucr. 3.894–911.) Kutsun jälkimmäistä lucretiuslaiseksi rationaaliseksi surijaksi: tällaisen surijan tulee keskittyä vainajan tai vainajien suremisen sijaan oman elämäänsä ja omaan kuolevaisuuteensa. Tällaista asennetta on pidettävä vähintäänkin jossain määrin luonnottomana ja epäinhimillisenä, koska sureminen on eräs osa inhimillisyyttä. (Konstan 2016, 3.) Suremisessa henkilö suree vainajaa hänen elämänsä päättymisen takia ja myös itseään menetyksensä takia.

Miten Lucretiuksen kokemukset ympäristöstään mahdollisesti ilmenevät *De rerum naturan* kuolemanpelkoa koskevassa kokonaisuudessa? Vaikuttaa mielestäni vahvasti siltä, että Lucretius esittää kohdassa aikalais- ja yhteiskuntakritiikkiä. Ensimmäiseksi näkemyksessä ilmenee mytologiavastaisuutta Lucretiuksen esittäessä, että Manala-tarut ovat epätosia, tarpeettomia ja haitallisia. Lucretius esittää muualla *De rerum naturassa* uskonnonvastaisia ajatuksia.⁵¹ Hänen mukaansa roomalainen uskonto perustuu muun muassa taikauskaiselle käytökselle, tyhjiin rituaaleihin ja haitallisten mytologisten selitysten omaksumiseen. Mytologiavastainen kohta liittyy uskoakseni nyt Lucretiuksen laajempaan roomalaisen uskonnon kritiikkiin, joka puolestaan on suunnattu aikansa uskonnollis-poliittiselle järjestelmälle ja sen ylläpitäjille. Toiseksi Lucretius esittää, että ahneus, kunnianhimo ja viha ovat yhteydessä kuolemanpelkoon ja että sureminen on turhaa. Nämä ajatukset saattavat liittyä Lucretiuksen kokemuksiin Rooman tasavallan loppuajasta, johon on sisältynyt muun muassa levottomuuksia ja väkivaltaa. (Beard ja Crawford 1985, 7; Minyard 1985, 13.) Inhimillisten paheiden kuvaus ja menetykseen liittyvien tunteiden ongelmallinen käsittely saattavat kertoa Lucretiuksen omista huonoista kokemuksista tuona aikana.

De rerum naturan kuolemanpelkoa käsittelevään kokonaisuuteen liittyy seuraavia argumentaatiota koskevia seikkoja. (i) Kyseisen kokonaisuuden päätavoitteena on osoittaa miksi luonnollista ja välttämätöntä kuolemaa ei tule pelätä. Kohdan pääväite on seuraava: kuolemanpelko on turhaa ja se heikentää elämänlaatua. (ii) Lucretius tukee

⁵⁰ David Konstan tulkitsee samalla tavalla, ks. Konstan 2016, 7.

⁵¹ Ks. esim. Lucr. 1.80–111; 4.379–422.

pääväitettään monin tavoin. Hän muun muassa selittää, miten kuolemanpelko johtaa huonoon elämään, itsestä vieraantumiseen ja epätosiin sekä järjettömiin uskomuksiin. Hän myös esittää, että kuolemanpelko on usein yhteydessä paheisiin, kuten ahneuteen ja kaunaan. Toisaalta hän pyrkii osoittamaan, miten kuolemanpelko voidaan saada parempaan hallintaan.⁵² (iii) Kohdan argumentointiin liittyvänä vahvuutena on, että Lucretius selittää asioita seikkaperäisesti. Hän esimerkiksi selittää tunnettujen henkilöiden kuolemaa koskevassa kohdassa heidän aikaansaannoksiaan ja Manalataruja koskevassa kohdassa mytologisten hahmojen ominaisuuksia. Koska nämä asiat ovat oletettavasti olleet hyvin hänen aikalaistensa tiedossa, niin Lucretius ei näytä edellyttävän sanomansa vastaanottajalta suurta määrää yleis- ja taustatietoja. Toisaalta epikurolaisen opin käsittely olisi ollut lukijalle hyödyllistä. (v) Lucretius ei kyseenalaista omaa näkemystään. Tämä on siinä mielessä ymmärrettävää, että *De rerum natura* on didaktinen runo eli runomuotoinen opetusteksti, jonka tarkoitus on opettaa jotakin eikä esimerkiksi keskustella opetettavasta kriittisesti. (vi) Lucretius perustelee väitteitään monin keinoin. Hän vetoaa muun muassa vastaanottajan tunteisiin, terveeseen järkeen ja loogiseen ajatteluun.⁵³ Lisäksi monissa kohdissa on esitetty tai kuvailtu jokin huono lopputulos tai paha asia, joka voidaan välttää hänen opillaan.⁵⁴ (vii) Lucretius käyttää retorisia keinoja monipuolisesti. Hänen käyttämänsä kieli on erinomaista: Lucretius kuvailee kuolemaan, elämään ja kuolemanpelkoon liittyviä asioita monipuolisesti ja muun muassa erilaisin kielikuvin, laajalla sanastolla ja tunnetiloihin viittaavia ilmaisuja käyttäen. Runomitan taitava käyttö on vaatinut Lucretiukselta laajaa kielellistä ymmärrystä ja runouteen liittyvää tietämystä. Kuolemanpelkoa koskeva kokonaisuus saattaa sisältää myös mustaa huumoria: ruumiiden kohtaloita käsitellessään Lucretius tuntuu liioittelevan tai jopa mässäilevän niillä. Toisaalta hän saattaa haluta järkyttää kyseisillä kuvauksilla sanomansa vastaanottajaa tai aikaansaada niiden avulla sympatiam kuolleita kohtaan, jolloin ruumiiden karmeiden kohtaloiden kuvauksella on

⁵² Vrt. esim. Olberding 2005; Segal 1990, 11–13.

⁵³ Ensimmäiseksi mainittua koskien ks. Lucr. 3.938–939 tai 3.870–875, toiseksi mainittua ks. Lucr. 3.1071–1075 tai 3.1087–1094 ja kolmanneksi mainittua ks. Lucr. 3.830–831 tai 3.972–975.

⁵⁴ Ks. esim. Lucr. 3.894–903.

mahdollisesti haettu tietynlaista yhteenkuuluvuuden tunnetta elävien ja kuolleiden kesken.

Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskeva näkemys ja nykyaika

Tarkastelen viimeiseksi Lucretiuksen näkemyksen ja nykyajan välisiä yhteyksiä. Pyrin välttämään anakronistista asemoitumista siten, että en kritisoi näkemystä nykyaikaisen tietämyksen kautta, vaan tuon esiin Lucretiuksen näkemyksen yhteyksiä nykyaikaan.

Missä määrin Lucretiuksen näkemyksen, jossa kuolemanpelon esitetään olevan suhteellisen yleistä, voi ajatella vastaavan oman aikansa todellisuutta? Lucretiuksen näkemys saattaa olla totuudenmukainen seuraavasta syystä. Koska nykytutkimuksen mukaan kuolemanpelon esiintyvyys vähenee iän myötä, kuten aiemmin esitettiin, ja antiikin aikana keskimääräinen elinikä on ollut huomattavasti alhaisempi kuin nykyään, niin tämän perusteella on mahdollista, että kuolemanpelon esiintyvyys on tuolloin ollut yleistä. Vaihtoehtoisesti on mahdollista, että kuolemanpelon esiintyvyys on tuolloin ollut huomattavasti nykyistä esiintyvyyttä yleisempää, koska lyhyemmän eliniän ohella muun muassa lääketieteellinen tietämys sairauksiin ja kuolemaan liittyen on ollut heikompaa. Toisaalta kuoleman alituisesta läsnäolosta on saattanut seurata nykyajan esiintyvyyttä vähäisempi kuolemanpelon esiintyvyys. Näin ollen kysymys, missä määrin Lucretiuksen näkemys, jossa kuolemanpelkoa pidetään yleisenä ilmiönä, heijastaa Rooman tasavallan loppuajan kuolemanpelon esiintyvyyttä, jää avoimeksi.

Nykypsyykologia jakaa kuolemanpelon yleisemmäksi eli haitattommaksi ja kohtuuttomaksi, joista jälkimmäinen vaatii hoitoa. Viimeksi mainittuun liittyy muun muassa ahdistusta, masennusta, sairaudenpelkoa, elämänilon menetystä ja kuoleman alituista murehtimista, kuten edellä esitettiin. Nykypsyykologian käsitys on Lucretiuksen näkemyksen kanssa osin päällekkäinen. Ensimmäiseksi Lucretiuksen näkemys sisältää joitakin nykypsyykologian käsityksen piirteistä, kuten ahdistuksen ja voimakkaan pelon, mutta samalla se yhdistää kuolemanpelkoon myös muita ominaisuuksia, kuten ahneuden, voimakkaan kunnianhimon ja kaunan. Toiseksi Lucretiuksen näkemys

näyttää sisältävän sekä yleisemmän että kohtuuttoman kuolemanpelon piirteitä. Edellisten seikkojen seurauksena Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskeva näkemys on yleinen kuvaus kuolemanpelon ilmiöstä, ja se ei ole samaistettavissa nykypsykologian kuolemanpelkoa koskevan käsityksen kanssa.

Charles Segal esittää, että modernin sosiologian kuolemanpelkoa koskevassa tutkimuksessa kuolemanpelon typologian eli luokittelujärjestelmän tyypit ovat seuraavat: (i) kehon hajoamisen pelko; (ii) kokemusten täydellisen loppumisen pelko; (iii) kuoleamisen yhteyteen liittyvän kivun pelko; (iv) kuolemanjälkeistä aikaa koskeva pelko; (v) läheisille aikaansaatuun⁵⁵ tuskaan ja suruun liittyvä pelko. Segalin seuraava havainto kuolemanpelon typologian ja Lucretiuksen näkemyksen yhteydestä on merkittävä: kyseisen typologian tyypit sisältyvät Lucretiuksen näkemykseen.⁵⁶ Segal kuitenkin huomauttaa, että Lucretiuksen näkemystä ei edellisestä huolimatta käsitellä sosiologisessa tutkimuksessa lainkaan, vaikka Lucretius siis käsittelee epäsuorasti kaikkia kuolemanpelon typologian osia *De rerum naturassa*. (Segal 1990, 238 ja 239.) Segal myös selventää, että antiikin aikana tanatologiaa ei vielä ollut erillisenä tutkimusalueena, jolloin käsitys hyvästä kuolemasta sisällytettiin huomaamatta hyvää elämää koskevaan käsitykseen. (Segal 1990, 244.) Näin Lucretiuksen näkemys käsittelee kuolemanpelon typologian tyyppiä epäsystemaattisessa muodossa ja ilman eriytyneen tanatologian tukea. Niinpä kuolemanpelon teoreettiseen jäsentämiseen liittyen Lucretiuksen näkemys on ollut omaa aikaansa huomattavasti edellä, mitä ei nykytutkimuksessa aina joko tiedetä tai noteerata.

Kuolemapositiivisuus tarkoittaa sellaista suhtautumis- ja ajattelutapaa, missä muun muassa kuolemaa ei piilotella, kuolemasta ei vaieta, ruumista ei pidetä vaarallisena ja kuolleen toiveita ja tahtoa kunnioitetaan. Tämä on laajentunut yhteiskunnalliseksi liikkeeksi ja sitä voidaan kutsua esimerkiksi kuolemapositiivisuus-liikkeeksi.⁵⁷ Missä

⁵⁵ Engl. *affective consequences*.

⁵⁶ Ensimmäiseen liittyen vrt. Lucr. 3.870–893, toiseen liittyen vrt. Lucr. 3.919–930, kolmanteen liittyen vrt. Lucr. 3.830–869, neljäänteen liittyen vrt. Lucr. 3.973–1023 ja viidenteen liittyen vrt. Lucr. 3. 894–911.

⁵⁷ Engl. *Death positive -movement*. *Death positive*, suom. kuolemanmyönteinen; kuolemapositiivisuus (käännös V. H.). Ko. liikkeestä ks. esim. <http://www.orderofthegooddeath.com/resources/death-positive-movement#1>.

määrin Lucretiuksen näkemys edustaa liikkeen käsityksiä? Kuolemapositiivisuusliikkeen kahdeksan periaatetta ovat seuraavat: (i) kuolemaa piilottamalla tuotetaan enemmän harmia kuin hyötyä; (ii) kuolemasta vaikeneminen tulee lopettaa kuoleman käsittelyn, kuolemaa koskevien tilaisuuksien, taiteen, uudistusten ja kuolemaa koskevan oppineisuuden avulla; (iii) oman väistämättömän kuoleman käsittely ei ole sairaalloista, vaan se osoittaa luonnollista uteliaisuutta kyseiseen ihmisyyden perusehtoon; (iv) kuolleen ruumis ei ole vaarallinen ja jokaisen tulisi voimaannuttaa itsensä, mikäli itse näin haluaa, olemaan osallinen omaan kuolemaansa liittyvien asioiden hoitamisesta; (v) kuolemaa, kuolemista ja saattohoitoa koskevien lakien tulee varmistaa se, että henkilön toiveita kunnioitetaan riippumatta hänen seksuaalisesta, sukupuolellisesta, rodullisesta tai uskonnollisesta identiteetistään; (vi) kuolemaa tulisi käsitellä niin, että se ei tuota suurta vahinkoa ympäristölle; (vii) läheisten tulisi tietää henkilön elämän loppua koskevat toiveet ja hänellä tulisi olla välttämättä nämä toiveet kirjallisesti tallennettuna; (viii) avoimella ja rehellisellä kuolemaan liittyvien asioiden ajamisella uskotaan vakaasti olevan merkitystä, kuin myös siihen, että kulttuuria voidaan kuolemaan koskien muuttaa.⁵⁸ (The Order of the Good Death 2019.) Edellisistä periaatteista useimmat sopivat Lucretiuksen näkemykseen: Lucretius ei piilottele kuolemaa eikä vaikene siitä (Lucr. 3.41–58; 3.1024–1044, vrt. periaatteet i ja ii), hän käsittelee kuolemaa filosofian ja runouden keinoin (vrt. ii), Lucretius pitää kuolemaa luonnollisena ja myös itseään koskevana asiana (Lucr. 3.931–971; 3.1024–1044; 3.1071–1075, vrt. iii), hän haluaa laajentaa kuolemaa koskevaa ymmärrystä luonnon tutkimisen avulla (Lucr. 3.91–93, vrt. ii) ja Lucretius ei pidä kuolleen ruumista vaarallisena tai pelottavana (Lucr. 3.870–893, vrt. iv). Erityisesti liikkeen viimeinen periaate ja Lucretiuksen päämäärät näyttävät käyvän erityisen hyvin yhteen: molemmat haluavat muuttaa kuolemaan liittyviä käsityksiä laajemmin. Periaatteista ainoastaan 5., 6. ja 7. eivät tunnu kokonaan tai osittain sopivan Lucretiuksen näkemykseen. Näin ollen Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskevaa näkemystä voi pitää kuolemapositiivisuusliikkeen yhtenä edeltäjänä.

⁵⁸ Käännös ja muotoilu V. H.

Kuolemapositiivisuus-liike voi myös hyötyä Lucretiuksen näkemyksestä, mikäli se ei jo hyödynnä sitä.

Yhteenveto

Titus Lucretius Carus eli Rooman tasavallan loppuaikana. Hänen filosofiansa perustuu epikurolaisuuteen. Lucretius olettaa olevaisen perustaksi materiaaliset atomit, jotka ovat ikuisia ja liikkuvat tyhjiössä. Hänen täysin säilynyt teoksensa *De rerum natura* on didaktinen runo ja se sisältää merkittävänä pidettävän kuolemanpelkoa koskevan osion, joka muun muassa valaisee varhaisempia kuolemanpelkoon liittyviä ajatuksia ja käsityksiä.

Kuolema, jota on pidetty usein pahana asiana, on nykytiedon mukaan seurausta solujen laajamittaisesta tuhoutumisesta. Nykypsykologiassa kohtuuton kuolemanpelko määritellään pitkittyneeksi henkilön omaa kuolemaa koskevaksi peloksi.

Kontekstuaalisen lähiluvun perusteella Lucretiuksen kuolemanpelkoa koskeva näkemys käsittelee monipuolisesti kuolemanpelon ilmiötä. Lucretiuksen mukaan kuolemanpelko on turhaa, koska kuolemanjälkeistä elämää ei voi olla ja koska kuollut ei voi tuntea tai haluta mitään. Kuolemanpelko on Lucretiuksen mukaan haitallista ja siihen liittyy paheita, kuten tietämättömyys, ahneus, voimakas kunnianhimo ja kauna. Hän kehottaa elämään ja kuolemaan järkevästi. Kuoleamisen taito seuraa Lucretiuksen opissa materialismin, mielen kuolevaisuuden, kuoleman luonnollisuuden ja kuoleman väistämättömyyden hyväksymisestä sekä luontoa ja kuolemaa koskevan ymmärryksen kartuttamisesta. Lucretius ei kuitenkaan pidä suremista tarpeellisena, koska kuollut ei tarvitse hänen mukaansa suremisesta osakseen. Tämä tuntuu epäinhimilliseltä ajatukselta. Lucretiuksen näkemys sisältää todennäköisesti aikalais- ja yhteiskuntakritiikkiä, joka käy mahdollisesti ilmi muun muassa pahekuvailuista ja Lucretiuksen laajempaan uskonnonvastaisuuteen yhteydessä olevista mytologiavastaisista kohdista.

Lucretiuksen näkemyksen argumentaatio osoittautuu monipuoliseksi. Hän perustelee kuolemanpelon mielettömyyttä muun muassa laajalla sanastolla, monin käsittein ja erilaisin retorisin keinoin.

Lucretiuksen ja nykyajan yhteyden tutkiminen paljastaa kiinnostavia asioita. Nykytietoon perustuen Lucretiuksen näkemys saattaa heijastella tuon ajan kuolemanpelon esiintyvyyttä. Toisaalta se voi myös olla heijastelematta sitä. Nykypsykologian mukaan kuolemanpelko voi olla yleistä tai kohtuutonta, joista jälkimmäinen rajoittaa elämää ja vaatii hoitoa. Lucretiuksen näkemys sisältää nykypsykologian käsityksen molempien puolien piirteitä, kuin myös käsityksen ulkopuolisia asioita. Seurauksena Lucretiuksen näkemys on yleinen kuvaus kuolemanpelon ilmiöstä, mikä ei ole samaistettavissa nykypsykologian käsityksen kanssa. Modernin sosiologisen tutkimuksen perusteella kuolemanpelko perustuu viisisosaiseen typologiaan. Lucretiuksen näkemys sisältää piilevästi tämän typologian tyypit ja on täten sen varhainen edeltäjä. Kuolemapositiivisuus-liike ja Lucretiuksen näkemys jakavat monia asioita keskenään. Lucretiuksen näkemys on näin eräs kuolemapositiivisuus-liikkeen aatteiden varhainen edustaja.

Lucretiuksen näkemyksen perusongelma on pitkälti sama kuin oppi-isänsä Epikuroksen: voiko kuoleva päästä kuolemanpelostaan esitetyllä tavalla eli siten, että hän hyväksyy muun muassa atomismin, sielun kuolevaisuuden ja kuoleman välttämättömyyden sekä uskoo kuoleman olevan luonnollinen ja tietyllä tapaa ei mitään?

Kirjoittaja:

VTL ja HuK Visa Helenius (Turun yliopisto) tutkii filosofian väitöskirjatutkimuksessa riittävän perusteen periaatetta ja tekee latinalaisessa filologiassa *De rerum naturaa* koskevaa *pro gradu*-työtä. Ensimmäiseksi mainittuun liittyen hän tutkii riittävän perusteen periaatteen sisältöä, historiaa ja soveltamista ja jälkimmäiseksi mainittuun liittyen Lucretiuksen ihmis-, jumal- ja kuolemakäsityksiä.

Yhteystiedot: vjhele@utu.fi

Kirjallisuus

Asmis, Elizabeth. 2017. "Lucretius' Reception of Epicurus: *De Rerum Natura* as a Conversion Narrative". *Hermes* 144, No. 4: 439–461.

Austin, Emily. 2012. "Epicurus and the Politics of Fearing Death". *Apeiron* 45, No. 2: 109–129.

Bailey, Cyril. 1950a. "Commentary. Books I, II, and III". Teoksessa *De Rerum Natura*, Titus Lucretius Carus, 583–1175. Oxford: Oxford University Press.

— 1950b. "Prolegomena". Teoksessa *De Rerum Natura*, Titus Lucretius Carus, 1–171. Oxford: Oxford University Press.

— 1986. "The mind of Lucretius". Teoksessa *Probleme der Lukrezforschung*, toimittanut Carl Joachim Classen, 3–16. Hildesheim, Zürich ja New York: Georg Olms Verlag.

Beard, Mary ja Michael Crawford. 1985. *Rome in the Late Republic: Problems and Interpretations*. London: Duckworth.

Benfield, G. E. ja R. C. Reeves. 1967. *Selections from Lucretius*. Oxford: Oxford University Press.

Boyancé, Pierre. 1963. *Lucrèce et l'épicurisme*. Paris: Presses universitaires de France.

Bremer, Jan Maarten, Theo P. J van den Hout ja Ruud Peters (toim.). 1994. *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Bremmer, Jan. 1994. "The Soul, Death, and the Afterlife in Early and Classical Greece". Teoksessa *Hidden Futures. Death and Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the Classical, Biblical and Arabic-Islamic World*, toimittaneet Jan Maarten Bremer, Theo van den Hout ja Ruud Peters, 91–106. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Brunschwig, Jacques ja David Sedley. 2003. "Hellenistic philosophy". Teoksessa *The Cambridge Companion to Greek and Roman philosophy*, toimittanut David Sedley, 151–183. Cambridge: Cambridge University Press.

Clark, William. 1998. *Kuoleman toiset kasvot*. Kääntänyt Tiina Onttonen. Helsinki: Art House.

Demokritos ja Epikuros. 2006. *Riippumaton nautinto*. Kääntäneet Arto Kivimäki, Tua Korhonen ja Sampo Vesterinen. Helsinki: Tammi.

Deng, Natalja. 2016. "Response to 'Fear of death and the symmetry argument'". *Manuscrito* 39, No. 4. 297–304.

- Di Mariano, Ulla. 2010. "Historiankirjoittajien fragmentit filologisen tutkimuksen lähteenä". Teoksessa *Philologia classica. Lähteitä, lähestymistapoja ja metodeja*, toimittaneet Tiina Hiekkalinna ja Minna Seppänen, 127–141. Turku: Klassilliset kielet ja antiikin kulttuuri, Turun yliopisto.
- Epikuros. 2006. "Epikuroksen kirje Menoikeukselle". Teoksessa *Riippumaton nautinto*, Demokritos ja Epikuros, kääntäneet Arto Kivimäki, Tua Korhonen ja Sampo Vesterinen, 57–67. Helsinki: Tammi.
- Fantham, Elaine. 2004. "Literature in the Roman Republic". Teoksessa *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, toimittanut Harriet I. Flower, 271–293. Cambridge: Cambridge University Press.
- Furer, Patricia, John Walker ja Murray Stein. 2007. *Treating Health Anxiety and Fear of Death: A Practitioner's Guide*. New York: Springer.
- Gale, Monica. 2007. "Lucretius and previous poetic traditions". Teoksessa *The Cambridge Companion to Lucretius*, toimittaneet Stuart Gillespie ja Philip Hardie, 59–75. Cambridge: Cambridge University Press.
- Illyés, Gyula. 1979. *Kharonin lautalla*. Kääntänyt Olavi Metsistö. Porvoo, Helsinki ja Juva: WSOY.
- Kenney, Edward. 1971. "Introduction". Teoksessa *De Rerum Natura: Book III*, Titus Lucretius Carus, 1–36. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2007. "Lucretian texture: style, metre and rhetoric in the *De rerum natura*". Teoksessa *The Cambridge Companion to Lucretius*, toimittaneet Stuart Gillespie ja Philip Hardie, 92–110. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kiiskinen, Terhi ja Sami Pihlström (toim.). 2002. *Kuoleman filosofia*. Helsinki: Helsingin yliopisto, filosofian laitos.
- Konstan, David. 2016. "Understanding Grief in Greece and Rome". *Classical World*, 110, No. 1: 3–30.
- Luper, Steven. 2019. "Death". Teoksessa *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), toimittanut Edward N. Zalta. Katsottu 25. 11. 2019. <https://plato.stanford.edu/entries/death/>.
- Mallock, W. H. 1900. *Lucretius on Life and Death*. London: Adam and Charles Black.
- Milosevic, Irena. 2015. "Thanatophobia (Fear of Death)". Teoksessa *Phobias: The Psychology of Irrational Fear*, toimittaneet Irena Milosevic ja Randi E. McCabe, 371–373. Santa Barbara, California: Greenwood.
- Minyard, John Douglas. 1985. *Lucretius and the Late Republic*. Leiden: E. J. Brill.

Nagel, Thomas. 1979. *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nussbaum, Martha. 1989. "Mortal Immortals: Lucretius on Death and the Voice of Nature". *Philosophy and Phenomenological Research* 50, No 2: 303–351.

Olberding, Amy. 2005. "'The Feel of Not to Feel It': Lucretius' Remedy for Death Anxiety". *Philosophy and Literature* 29, No. 1: 114–129.

Pöysä, Jyrki. 2015. *Lähiluvun tieto: näkökulmia kirjoitetun muistelukerronnan tutkimukseen*. Vantaa: Suomen Kansantietouden Tutkijain Seura.

Rantanen, Rosa ja Juha Räikkä. 2014. "Kuoleman filosofia". *LOGOS - ensyklopedia*. Katsottu 25.11.2019. <http://filosofia.fi/node/5948>.

Rawson, Elizabeth. 1985. *Intellectual Life in the Late Roman Republic*. London: Duckworth.

Rider, Benjamin. 2014. "Epicurus on the Fear of Death and the Relative Value of Lives". *Apeiron* 47, No. 4: 461–484.

Rosenbaum, Stephen E. 1989. "The Symmetry Argument: Lucretius Against the Fear of Death". *Philosophy and Phenomenological Research*, 50, No. 2: 353–373.

Schiesaro, Alessandro. 2007. "Lucretius and Roman Politics and History". Teoksessa *The Cambridge Companion to Lucretius*, toimittaneet Stuart Gillespie ja Philip Hardie, 41–58. Cambridge: Cambridge University Press.

Schrijvers, P. H. 1970. *Lucrece*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

Sedley, David. 2018. "Lucretius". Teoksessa *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), toimittanut Edward N. Zalta. Katsottu 22. 8. 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/lucretius/>.

Segal, Charles. 1990. *Lucretius on Death and Anxiety: Poetry and Philosophy in DE RERUM NATURA*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

— 1989. "Poetic Immortality and the Fear of Death: The Second Proem of the *De Rerum Natura*". *Harvard Studies in Classical Philology* 92: 193–212.

The Order of the Good Death. 2019. "Death Positive". Katsottu 26. 11. 2019. <http://www.orderofthegooddeath.com/death-positive>.

Thesleff, Holger ja Juha Sihvola. 1994. *Antiikin filosofia ja aatemaailma*. Porvoo/Helsinki/Juva: WSOY.

Titus Lucretius Carus. 1950. *De Rerum Natura*. Toimittanut ja kääntänyt Cyril Bailey. Oxford: Oxford University Press.

— 1971. *De Rerum Natura: Book III*. Toimittanut Edward J. Kenney. Cambridge: Cambridge University Press.

— 1965. *Maailmankaikkeudesta*. Kääntänyt Paavo Numminen. Porvoo/Helsinki: WSOY.

Von Ungern-Sternberg, Jürgen. 2004. "The Crisis of the Republic". Kääntänyt Harriet I. Flower. Teoksessa *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, toimittanut Harriet I. Flower, 31–65. Cambridge: Cambridge University Press.

Warren, James. 2004. *Facing Death: Epicurus and His Critics*. Oxford: Oxford University Press.

— 2007. "Lucretius and Greek Philosophy". Teoksessa *The Cambridge Companion to Lucretius*, toimittaneet Stuart Gillespie ja Philip Hardie, 19–32. Cambridge: Cambridge University Press.

— 2001. "Lucretius, Symmetry Arguments, and Fearing Death". *Phronesis* 46, No. 4: 466–491.

Wormell, D. E. W. 1986. "Lucretius: The Personality of the Poet". Teoksessa *Probleme der Lukrezforschung*, toimittanut Carl Joachim Classen, 17–28. Hildesheim, Zürich ja New York: Georg Olms Verlag.

Abstract: The fear of death according to Lucretius and modern times

The aim of this article is to clarify how the Roman philosopher and poet Titus Lucretius Carus viewed the fear of death in book three of his work *De rerum natura*, while also considering his view from a broader perspective. Additionally, connections between this view and modern views and phenomena regarding the fear of death are discussed.

The view offered by Lucretius is significant because he treats the fear of death thoroughly, with clear examples, and at an early period of Western culture. According to him, the fear of death is related to greed, ambition, envy, and fear of the Underworld that can be compared to children's fear of the dark. For Lucretius, the Underworld seems to represent the general view of his era about otherworldliness. Lucretius presents his view, which is based on Epicureanism, so that the fear of death could be defeated: fear of death that disturbs human life is irrational and groundless, since humans are composed of material atoms and death dissolves the atomic composition of a living body, thus ending the functions of the body and consciousness. Therefore, there is no afterlife and people do not need to fear death.

This article is a qualitative and interpretative analysis, and the methods used for it are argumentation analysis, close reading, conceptual analysis, and contextualization. The results are as follows: firstly, Lucretius' view on the fear of death turns out to be extensive, covering the subject diversely. Secondly, studying the connection between Lucretius' view and modern views reveals interesting links with psychology and sociological studies, and with the ideas promoted by the death positive movement.

ARTIKKELI



Kuoleman odotushuoneessa: Kokemuksia kuolevan ruumiillisuudesta

Hanna Pohjola

Itä-Suomen yliopisto

Abstrakti

Kuoleminen asetetaan usein yhteisön ulkopuolelle, eräänlaiseksi välitulaksi. Tällöin kuolemasta ja kuolevasta tulee ruumiillista toiseutta, ruumiillista erilaisuutta. Viime vuosikymmeninä kuolemisen prosessi on muuttunut ja yhä useampi kuoleva elää arkista elämää osana yhteiskuntaa. Nykyaikaisen lääketieteellisen hoidon edistymisen myötä vakavista sairauksista voi parantua ja myös kuolemaan johtavan sairauden osalta jäljelle jäävää aikaa voidaan pidentää. Kuoleva voi siis elää eräänlaisessa välitulassa jopa vuosia. Tämä haastaa myös tarkastelemaan kuolemisen prosessia.

Tämän artikkelin tarkoituksena on tarkastella kuolemaa ja parantumaton sairautta ruumiillisuuden näkökulmasta ja kuvata arkitodellisuudessa ruumiillisuuden merkityksiä lähestyvän kuoleman prosessissa. Artikkelin aineistona on neljä kirjaa, joiden keskiössä on kuolemaan johtava sairaus: kolmessa parantumaton syöpä ja yhdessä amyotrofinen lateraaliskleroosi. Aineiston analyysi koostuu induktiivisesti edenneen temaattisen sisällön analyysistä.

Aineistossa kuoleman odottaminen arkipäiväistyy ja lähestyvää kuolemaa eletään hyvin fyysisestä todellisuudesta. Teoksissa kirjoitetaan arjesta diagnoosin takana: siitä mitä oireet ovat ja mikä niiden vaikutus on toimintakykyyn ja omaan ruumiilliseen identiteettiin sekä ihmissuhteisiin. Ruumiillisuuden näkökulmasta keskiössä on sairauden kuvaaminen ja sen eteneminen, ruumiillinen rappeutuminen, luopuminen sekä kuolevan ruumiillisuuden sosiaalisesti jaettu luonne.

Johdanto

Elämä on jatkuvaa muutosta, syntymää ja kuolemaa. Silti niin kuolema kuin syntymäkin ovat tapahtumina suomalaisessa yhteiskunnassa nykyisin hyvin kliinisiä, poissa arjen ulottumattomista: odotuksena, eristyksissä arkisesta elämästä. Erityisesti kuolema häiritsee olemassaolollaan ihmisen elämää ja tästä syystä siitä on viisainta vaieta (Hänninen ja Pajunen 2006, 77). Kuolemaa ympäröi hiljaisuus: ikään kuin kuoleman kieltäminen olisi yhteinen selviytymisstrategia (Österman 2002, 13) tai se olisi uhka yhteiskunnalle saaden yhteiskunnan jäsenet epäilemään elämän merkitystä (Bauman 1992). Kuolema voidaan siis asettaa yhteisön ulkopuolelle, jolloin kuoleva henkilö ei voi osallistua yhteisön toimintaan missään tavanomaisessa roolissa (ks. Koski 2014, 117). Kyse on eräänlaisesta kuolevien 'gettoistamisesta' (Utriainen 1999). Tällöin kuolemasta ja kuolevasta tulee ruumiillista toiseutta, ruumiillista erilaisuutta.

Yhteiskunnan yleinen kehitys, hyvinvoinnin lisääntyminen ja sen uudenlainen jakautuminen sekä lääketieteellinen kehitys on muuttanut paitsi kuoleamisen tapaa (esimerkiksi länsimaisissa yhteiskunnissa epidemioiden sijaan kuolla elintapasairauksiin ja syöpätauteihin), mutta myös kuoleamisen prosessia. Nykyaikaisen lääketieteellisen hoidon edistymisen myötä vakavista sairauksista voi parantua, ja myös kuolemaan johtavan sairauden osalta jäljelle jäävää aikaa voidaan pidentää. Kuoleva voi elää eräänlaisessa välitilassa, pidentyneessä kuoleman kaareissa (Hänninen ja Pajunen 2006) jopa vuosia. Moni kuoleva elääkin arkista elämää osana yhteiskuntaa. Näin voi olla esimerkiksi kroonisten sairauksien yhteydessä ja syöpätaudeissa. Erityisesti syöpähoitojen kehittyessä yhä useampi sairastunut on palannut tästä välitilasta entiseen elämäänsä ja kuolevan rooli aktivoituu vasta, kun ennuste on todella huono (Koski 2014, 118).

Lääketieteellinen kehitys mahdollistaa myös pitkittyvän kuoleman (ks. esim. Hänninen ja Pajunen 2006, 38–39). Pidentynyt kuoleman prosessi on heijastunut myös kuoleman tutkimukseen, sillä siinä ovat korostuneet esimerkiksi hyvän kuoleman, saattohoidon, eutanasian sekä hoitokulttuurien ja sosiaalityön kysymykset (Hakola, Kivistö ja

Mäkinen 2014, 19). Esimerkiksi sosiologi Anssi Peräkylä (1990) on määritellyt kuolevan potilaan hoitoon liittyen neljä erilaista kehystä (so. lääketieteellinen-, käytännöllinen-, maallikko- ja psykologinen kehys), jotka ylläpitävät erilaisia todellisuuksia kuolevan hoitamisessa. Näistä lääketieteellinen kehys keskittyy ruumiin¹ tapahtumiin ja käytännöllinen jokapäiväiseen asioiden hoitamiseen (esim. hoitotoimenpiteet, kuolleen ruumiin laittaminen jne.), kun taas maallikkokehyksessä painottuu tunteiden ilmaisu ja psykologisessa kehyksessä tunteiden kautta määritelty kuolemaan liittyvä kokemus. (Peräkylä 1990, 17–18, 23.) Tulkintani mukaan sairaan subjektiivisuus jää sivummalle tässä teoriassa ja kuoleva on läsnä objektina, hoidon kohteena. Se on ymmärrettävää, sillä Peräkylä (1990) tarkastelee nimenomaan kuolevan hoitoon liittyviä arkisia käytänteitä sairaalaolosuhteissa ja käytänteet kuvastavat kyseistä 1990-luvun ajankuvaa. On huomioitava myös, että terminä kuoleva potilas on omiaan vinouttamaan lääkärin ja sairastuneen suhdetta ja muuntamaan potilaan yksiulotteisesti kuolevaksi (Hänninen ja Pajunen 2006, 77). Mielenkiintoista onkin juuri se, millaista todellisuuden pintaa tarjotaan potilaalle, kuolevalle. Miten kuolevalla on mahdollisuutta tuoda esiin omia subjektiivisia kokemuksia ja ruumiillisuuttaan vai onko hänen toimittava annettujen kehysten roolissa? Peräkylän (1990) mukaan lääketieteellisessä kehyksessä potilaan identiteettinä on olla ensisijaisesti ruumiillinen kohde ja käytännöllisessä kehyksessä päivittäisten toimintojen kohde, jolla on rajallinen subjektiiviteetti. Tuntevan ja kokevan subjektin on mahdollista olla läsnä potilaan identiteetissä maallikko- ja psykologisessa kehyksessä: näistä ensimmäisessä potilas lähestyy omaa kuolemaansa toisten ihmisten saattamana ja jälkimmäisessä psykologisen tiedon ja ohjailun kohteena. Tulkintani mukaan molemmissa, niin maallikko- ja psykologisessa kehyksessä, itse subjektiivinen ruumiillisuus jää sivuun. Kun potilas alkaa lähestyä kuolemaa eli kun potilaan kategoria tarkennetaan kuolevaksi

¹ Käsitteinä ruumis ja keho näyttäytyvät usein synonyymeinä toisilleen. Esimerkiksi Uusi suomen kielen sanakirja määrittää ruumiin ihmisen tai eläimen koko elimistöä koskevaksi tai elävää ruumista, kehoa tai ruhoa käsittäväksi sanaksi. Ruumiinharjoitus taas merkitsee kuntoilemista ja ruumiillinen ruumista koskevana tai siihen fyysisesti kuuluvana määreenä. Keho merkitsee elävää ruumista. (Nurmi 1998, 348, 918) Ruumiillisuus ei ole kuitenkaan vain biologinen entiteetti, vaan osa laajempaa holistisempaa kokonaisuutta: dikotomisesta objektipohjaisesta ajattelun sijaan ruumis on subjektiivinen, aistiva ja kokeva (ks. esim. Damasio 2000; Featherstone, Hepworth ja Turner 1991; Merleau-Ponty 1945; Rauhala 1983/2005; Turner 1984).

potilaaksi, henkilökunta sijoittaa hänet aktiivisesti sairaalan ohella myös toiseen kategoriajoukkoon, perheeseen. Tällöin kuoleva ympäröidään kaksin verroin laajemmalla sosiaalisella suhdeverkolla kuin muut potilaat. (Peräkylä 1990, 23, 53.)

Kuolema on fyysinen, eksistentiaalinen, henkinen, sosiaalinen ja psykologinen prosessi (Whitaker 2010, 97). Silti erityisesti kuolevaa ruumista on pidetty piilotettuna ja problemaattisena (Walter 2009). Tällöin koettu ja eletty ruumiillisuus on paradoksaalisesti jäänyt vähemmälle kuoleman tutkimuksessa ja käytännössä (Hilário 2015; Whitaker 2010, 97). Tämä näkyy esimerkiksi hoitotyön arjen käytännöissä siten, että yleensä kipu huomioidaan hoidossa, mutta usein muut elämää hankaloittavat oireet kuten esimerkiksi suuri oiretaakka, väsymys sekä muuttuneet elintoiminnot ja toimintakyky jäävät syrjemmälle kuolevaa lähestyvän ihmisen hyvinvointia arvioitaessa (Hänninen ja Pajunen 2006, 43–47). Kuolevan (potilaan) ruumiillisuuden on esitetty olevan monitahoinen ja -kerroksinen, jossa kuoleva on puun ja kuoren välissä neuvotellessaan identiteettiään lääketieteellisen diskurssin ja rappeutuvan kehonsa välillä. Paradoksaalisesti tämä tarkoittaa usein ristiriitaa voimattomuuden ja vieraantuneisuuden sekä toimijuuden säilyttämisen ja arvokkuuden välillä. (Waskul ja van der Riet 2002, 491.) Anna Whitaker (2010) on nimennyt erityisesti viisi toisiinsa osin nivoutuvaa osa-alueita ikääntyvillä kuolevilla ruumiillisuuteen liittyen: 1) kykenemätön ruumis (engl. incapable body), 2) kehon tarpeet ja riippuvuus (engl. bodily needs–bodily dependence), 3) muutokset kehossa ja kehosta vieraantuminen (engl. bodily change and alienation), 4) väistämätön ruumiin kuoleminen (engl. the inevitable death of the body), ja 5) ruumiillisuuden tarinat ja (engl. body stories and “body wanderings”).

Ruumis on keskeinen entiteetti kuolemaa lähestyvillä: sen kautta koetaan arkielämä, kipu, välittäminen, hoito ja muutokset toimintakyvyssä (Whitaker 2010). Näin ollen kuolevan ruumiillisuus, identiteetti ja toimijuus kytkeytyvät toisiinsa. Tämän artikkelin tarkoituksena on tuoda juuri esiin sairastavien kokemuksia ruumiillisuudesta sairastaessa ja kuolemaan valmistautuessa. Artikkelissa viitataan ruumiillisuudella

erityisesti keholliseen kokemukseen, joka niveltyy sosiaaliseen ulottuvuuteen (Tieteen termipankki 2016). Artikkelit tarkastelee siis kuolemaa ja parantumatonta sairautta ruumiillisuuden näkökulmasta ja siitä millaisia merkityksiä ruumiillisuudella lähestyvän kuoleman prosessissa on erityisesti arkitodellisuudessa. Artikkelin aineistona on neljä kirjaa, joiden keskiössä on kuolemaan johtava sairaus: kolmessa parantumaton syöpä ja yhdessä amyotrofinen lateraaliskleroosi (ALS).

Aineisto ja aineiston analyysi

Artikkelin aineisto koostuu neljästä erilaisesta teoksesta: näistä kolme on kertomuksia syövästä ja neljäs ALSista. Yhdessä ne kertovat kuolemaan johtavasta sairaudesta ja sen henkilökohtaisesta kokemisesta, merkityksestä ja elämänmuutoksesta. Journalisti Mitch Albomin kirjoittama *Tiistaisin Morrien luona* (1999, 195 s.) kuvaa kirjoittajan ja hänen yliopistoaikaisen professorinsa ja ystävänsä Morrie Schwartzin (1916–1995) kanssa käytyjä keskusteluja ALS-sairaudesta, lähestyvistä kuolemasta ja elämästä sekä elämän keskeisistä arvoista. Lennonjohtaja Pietari Vanhalan (1951–2015) *Light Plan* (2015, 204 s.) on puolestaan anekdoottikirja aivorungon syöpään sairastumisesta saattohoitokodin vuoteelta kirjoitettuna. Reko ja Tina Lundánin romaani *Viikkoja, kuukausia* (2006, 184 s.) kertoo aivokasvaimen kuolevasta Akista ja hänen vaimostaan Minnasta. Kirja etenee päiväkirjamaisesti kuvaten keski-ikäisen miehen yllättävää sairastumista, kuoleman läheisyyttä, kirjoittamisen vimmaa ja jälkeenjäävien surua. Vaikka kirjan kertojina ovatkin Aki ja Minna, voidaan romaania tulkita myös osin omaelämäkerrallisesti, sillä Reko Lundán (1969–2006) kuoli itse aivokasvaimen kirjan julkaisemisvuonna. Myös lääketieteen opiskelijan Laura Saven (1983–2012) postuumisti julkaistu esikoiskirja *Paljain jaloin* (2013, s. 380) on päiväkirjanomainen ja se pohjautuu muistoihin ja päiväkirjamerkintöihin. Kirjassa Saven kipuileva polvi, jota on epäilty vaarattomaksi nivelkierukkavaurioksi, osoittautuikin harvinaiseksi osteosarkoomaksi, luusyöväksi reisiluussa.

Kroonisista sairauksista, sairastamisesta ja kuoleman läheisyydestä on jo paljon omaelämäkerronnallista kirjallisuutta. Tämän tutkimuksen aineistona olevat kirjat ovat valikoituneet satunnaisesti niiden saatavuuden ja moninaisen kerronnallisuuden perusteella. Ne siis tarkoituksellisesti eroavat kerronnaltaan ja kertojajänniltään: runouden, kaunokirjallisuuden, omaelämäkerrallisen ja yhteiskerronnallisuuden kautta kuvataan lähestyvää kuolemaa. Kirjoittajat eroavat toisistaan myös iältään ja elämänvaiheiltaan. Laura Save on tuore äiti ja puoliso, tytär, ystävä sekä lääketieteen kandidaatti, joka on aloittamassa aikuisuuttaan. Lundánien teoksen Aki on kahden lapsen isä, kunnianhimoinen ja kaikkensa työlleen antava kirjailija ja ohjaaja, puoliso, poika ja veli, joka on jo keski-ikänsä kynnyksellä. Vanhala on puolestaan eläköitynyt keski-ikäinen kahden aikuisen pojan isä. Myös Morrie on jo ikääntynyt ja elämänsä loppukolmannelta elävä kahden aikuisen lapsen isä, puoliso ja tehnyt mittavan työuran. Yhteistä kirjoissa on vakava ja etenevä sairaus, joka johtaa kuolemaan. Läsä ovat kuoleman odotus, tilinteko eletyn elämän kanssa ja toiveet vielä elämisestä, jotka ovat valon pilkahduksia elämän synkimpinä aikoina.

Artikkelin taustakirjallisuus haettiin tammi - elokuussa 2019 GoogleScholar- ja UEF-Finna -tietokannoista hakusanoilla *embodiment*, *dying*, *death* ja *corporeal*. Valittu aineisto rajattiin abstraktien lukemisen perusteella teoreettisesta viitekehyksestä (so. ruumiillisuudesta) käsin sekä artikkelien saatavuuden perusteella (so. open access -julkaisut, ko. tietokantojen kautta avautuvat artikkelit). Lisäksi aineistoa täydennettiin myös muulla alan kirjallisuudella. Kirjallisuus on rajattu suomen- ja englannin kieleen.

Aineiston analyysi koostuu induktiivisesti edenneen temaattisen sisällön analyysin avulla toisiaan täydentävistä luku- ja abstrahointikerroksista (ks. Braun ja Clarke 2006; Riessman 1993; Riessman 2003). Aluksi kirjat luettiin läpi kokonaisuudessaan ruumiillisuuden näkökulmasta. Seuraavaksi ruumiillisuuteen liittyvää redusoitua aineistoa järjesteltiin aihepiirittäin ja lopuksi aineiston tulkinnassa edettiin asettamaan analyysissä muotoutunut yhteiskertomus deduktiivisesti laajempaan teoreettiseen kontekstiin aiemman aiheeseen liittyvän tutkimuksen kanssa. Näin muodostui

kokonaiskuva tutkittavasta ilmiöstä: sairauden merkityksestä ruumiillisuuteen, kuolevan ruumiin sosiaalisuus ja kuoleman prosessi luopumisena. Aineistoon liittyvät näytteet ovat kirjoitettuina leipätekstissä lainausmerkeillä (” ... ”) ilmoitettuna sekä suorina lainauksina tiivistettyinä kappalejakoina.

Aineistoksi valitut teokset ovat julkaistavaksi tarkoitettuja (so. kirjoittaja on kuollut ennen julkaisua) ja julkaistuja teoksia. Näin ollen voidaan olettaa, että kirjoittajat ovat kirjoittaneet nimellään ja suostumuksellaan omasta näkökulmastaan. Itse aineistoa on lähestytty aineiston analyysissä eksplisiittisesti ja kirjoitettaessa edesmenneistä yksityishenkilöistä on pyritty vainajaa kunnioittavaan ilmaisuun. Tällöin tutkittavien itsemääräämisoikeuden kunnioittaminen ja vahingoittamisen välttäminen sekä yksityisyyden ja tietosuojan säilyttäminen toteutuvat tutkimuksessa. Tutkimusaineisto on myös avoin luonteeltaan ja täten mahdollistaa kriittisen arvioinnin. (TENK 2019, 7-13.)

Kuoleman odotushuoneessa

Kirjoissa kuolemaan johtava sairaus johdattaa ikään kuin välitilaan, kuoleman odotustilaan. Morrie (Albom 1999, 41) toteaaakin Mitchille olevansa ihmisille kuin siltä: ”En ole yhtä elävä kuin ennen, mutta en ole vielä kuollutkaan. Olen tavallaan... Siltä väliltä.” Vanhala (2015) puolestaan kuvaa välitilaa pysähtymiseksi ja paikallaan pysymiseksi ”nollameridiaanilla”. Lundánien kirjassa viitataan välitilaan metaforisesti, kun Minna kirjoittaa elämästään kuolevan puolison rinnalla kuin pysähtyneenä junana: ”Oli kuin seisoi asemalle pysähtyneen junan ikkunassa katsomassa viereisellä raiteella olevaa vaunua, eikä sen toisen lähtiessä pysty erottamaan, kumpi junista todellisuudessa liikkuu.” (Lundán ja Lundán 2006, 164.) Kirjassa Aki puolestaan tiivistää lopullisen tuomion saaneena asettuneensa ”odottamaan avoimeen arkkuun” (Lundán ja Lundán 2006, 149).

Tässä välitilassa kuoleman odottaminen myös arkipäiväistyy ja ruumiillistuu: lähestyvää kuolemaa eletään hyvin fyysisestä todellisuudesta. Teoksissa ei pitäydytä pelkissä

diagnooseissa, vaan pikemminkin kirjoitetaan arjesta diagnoosin takana: siitä mitä oireet ovat ja mikä niiden vaikutus on toimintakykyyn, perhesuhteisiin, ammatilliseen identiteettiin ja omaan ruumiilliseen identiteettiin. Tulkintani mukaan ruumiillisuuden näkökulmasta keskiössä onkin juuri 1) sairauden kuvaaminen fyysisinä oireina ja sairauden eteneminen, 2) luopumisen prosessi sekä kuolevan ruumiillisuuden sosiaalisesti jaettu luonne sekä 3) kuolinsiivous ja elämän alasajo, joita tarkastelen seuraavaksi.

Sairauden kuvaaminen fyysisinä oireina ja sairauden etenemisenä

Ruumiillisuus tulee eksplisiittisesti esiin aineistossa ruumiin oireina ja tuntemuksina. Ruumis on esillä esimerkiksi ”kutiavana ihottumana, verenä, painonnousuna, tasapainon menettämisenä, turvotuksena, virtsaumpena, hiusten putoamisena, näköhäiriöinä, kipuina, muistiongelmoina ja epileptikohtauksina” (ks. esim. Lundán ja Lundán 2006, 9–161; Vanhala 2015, 9, 197). Se on samanaikaisesti jotain sisällä asuvaa, mutta ulkopuolista, kehoon kuulumatonta. Sairaus on tahdoltaan itsenäinen, luonteeltaan tuhoava ja keholle vieras:

On iljettävää ajatella, että jokin elää minussa ja valtaa alaa. Vaurioittaa samalla minua ja vie lopulta kaiken rakkaan. (Saven 2013, 212)

Kuoleman odottaminen ja sairauden eteneminen tulevat esiin myös asteittain, progressiivisesti, etenevinä muutoksina fyysisessä toimintakyvyssä. Esimerkiksi Morrie (Albom 1999, 20) vertaa ALSia ”palavaan kynttilään, joka sulattaa hermot ja pehmittää ruumiin kasaksi vahaa”. Toimintakyvyn menettäminen kietoutuu taudin etenemiseen: esimerkiksi kävelystä siirrytään kävelykeppiin, kävelykepeistä rollaattoriin ja lopulta pyörätuoliin. Lisäksi intiimihygieniassa siirrytään omatoimisuudesta virtsakatetriin ja toisen henkilön suorittamaan ulosteiden pyyhkimiseen, hengitystoiminnoissa limaisuudesta tukehtumisen mahdollisuuteen ja hengitysvaikeuksiin (Albom 1999, 19–145). Sama asteittaisuus toteutuu myös Saven sekä Lundánien kirjassa. Se ilmenee

Akin hiipuvana toimintakykynä ja Saven (2013, 16–287) teoksessa se näyttäytyy eritoten kronologisesti hoitojen, lukuisten leikkausten ja terapioiden kuvaamisena aina tekoniveleen ja amputaatioon sekä haamukipuun saakka. Ruumiillisesti Saven tapauksessa kyseessä ovat kuitenkin lääketieteellisten hoitojen ja leikkausten sivuvaikutukset, eivätkä niinkään itse sairaudesta johtuvat fyysiset ja psyykkiset oireet: ”pahoinvointi, lihaskivut, kuumat aallot, yölliset säpsähtelyt, infektiio- ja verenvuototaipumus, päänsärky, hampaiden vihlonta, totaaliuupumus, hiustenlähtö, leukalihasten jäykkyys, suun hiivatulehdus, sorminivelien ojentamisen vaikeus, palelu, sinisen virtsan pissaaminen, masennus, sössötys ja muistiongelmät” (Save 2013, 214, 233). Asteittaisuus tulee esiin myös tulevaisuuden pelkona ja odotuksina. Kirjoittajat esimerkiksi pohtivat millaisia ruumiillisia muutoksia on vielä edessä ja millaista kipua mahdollisesti joutuu vielä kohtaamaan:

Tuleeko helvetillisiä kipuja? Joudutaanko ruokatorveeni tai henkitorveeni laittamaan stentti, jotta se pysyisi auki loppuun saakka? Pystynkö pahoinvoinniltani syömään tai ylipäättään nielemään mitään? Tuleeko minulle etäpesäkkeitä aivoihin ja mitä sitten seuraa? (Save 2013, 298)

Morrie kertoi kauhistuttavimmista hetkistään: siitä kun rintakehä tuntui lukkiutuvan repiviin yskänpuuskiin tai kun hän ei tiennyt, saisiko enää vedetyksi henkeä. Sellaiset hetket olivat hirvittäviä, hän sanoi, ja ensimmäiset tunteet olivat kauhu, pelko ja ahdistus. Mutta heti kun hän tunnisti niiden ominaislaadun, niiden läpitunkevan kosketuksen, kylmät väreet selkäpiissä, kuuman leimahduksen aivojen halki – silloin hän saattoi sanoa itselleen: Hyvä on. Tämä on pelkoa. Astu pois sen luota. Astu pois. (Albom 1999, 109)

Sairaus ja sen tuomat muutokset kehossa muistuttavat myös itse sairaudesta, jolloin suhdetta omaan ruumiillisuuteen joko välttelee, sen hyväksyy tai sitä pyrkii uudentamaan. Esimerkiksi Save (2013) kirjoittaa siitä, kuinka oma ruumis ei tunnukaan enää omalta ja jolloin ruumiinkuva on hukassa. Tällöin ”arpiin ja haavoihin ei voi katsoa, ei koskea, eikä uskalla riisuuntua, jotta ei näkisi miltä näyttää” (Save 2013,

164). Aiempi toimintakykyinen ruumis voi elää vahvasti myös muistoissa: ”Se rakentaa, matkustaa, laulaa ja tanssii alkeisbalettia, kunnes toimintakyky romahtaa ja jää jäljelle vain puhuva pää” (Vanhala 2015, 10–11, 141). Morrie puolestaan kiinnittyy vahvasti uuteen keholliseen identiteettiinsä:

En mitenkään voisi palata entiselleni. Olen nyt aivan toinen ihminen. Asenteeni ovat muuttuneet. Suhtaudun nyt eri tavalla ruumiiseeni, jonka arvoa en ennen täysin ymmärtänyt. (Albom 1999, 177)

Kuolevan sosiaalisesti jaettu ruumiillisuus

Teokset antavat realistisen kuvauksen siitä, kuinka sairaus asettaa erittäin fyysiset rajoitukset. Tällöin sairastunut jää ikään kuin kehonsa vangiksi ja mahdollisesti sosiaalisesti ulkopuoliseksi. Esimerkiksi elämänpiiri voi kutistua kotiin tai hoitopaikkaan. Samaan aikaan toimintakyvyn rapauttava ruumis tulee riippuvaiseksi muiden avusta: sairastuneen ruumiista tulee jaettua ruumiillisuutta, johon osallistuu niin hoitohenkilökunta, perhe kuin ystävät. Kirjoissa esimerkiksi hoitohenkilökunnalle kuolevan ruumis kirjoitetaan pitkälti kokemuksena objektiruumiina olemisesta: sillä on oireensa ja diagnoosinsa, jotka tulee hoitaa tietyllä tavalla, ja johon tehdään erilaisia lääketieteellisiä interventioita. Se on kohde, johon pyritään vaikuttamaan ja jota sädetetään, leikataan, muokataan ja kuntoutetaan. Tällöin kyseessä on asiantuntijoiden ammattimainen ote kuolevan ruumiillisuuteen, jossa on hoivataho ja objekti, jota hoivataan. Tällöin mahdollisesti hoitosuhteessa ilmenee odotuksia ja ennakkokäsityksiä. Esimerkiksi Vanhala (2015) tuo esiin kuolevaan luodut odotukset ja omien toimien rajoittamisensa. Anekdootissaan (2015, 127) hän kirjoittaa, että ”saattohoitopotilas ei saa nauraa liian avoimesti, ei ainakaan niin, että hampaat näkyvät. Vierailija voi pahoittaa mielensä”. Taustalla ilmenee siis eräänlainen sosiaalinen rooli, kirjoittamaton sääntö siitä, kuinka kuolevan tulisi käyttäytyä ja mihin positioon hänet

sijoitetaan. Kyseessä on siis eräänlainen valtasuhde, jossa tulee asettua ja omaksua potilaan rooli:

Alkaa potilaan rooliin tottuminen. Seuraa tiiviissä tahdissa rajuja fyysisiä toimenpiteitä, joihin ei voi varustautua ennalta. Kroolaan kammottavuudesta toiseen henkeni hädässä ja toisaalta olen jumissa yhdessä pienessä sanassa. Olen valmis menettämään vaikka puoli ruumistani kunhan ei henkeä. Tulee uusia vaiheita ja vivahteita. Asioita, joita en tiennyt olevan olemassakaan. Tajuan, että sana onkin monta pelottavaa sanaa. Alan tottua hoitojen rytmiin ja vain niihin. En tunne olevani potilas enkä ainakaan syöpäpotilas, en vielääkään. Tulen kohdelluksi sairautena, kasvottomana potilaana ja toimenpiteiden jatkumona. Ja välillä kauniisti, mutta sekään ei tunnu oikealta. ... / ... Heittäydyn muiden kannettavaksi. Lapseksi. Käskyt tulevat muualta, minä tottelen. (Save 2013, 163)

Objektisoitu ruumis ja potilaan rooli eivät yksioikoisesti kuitenkaan välity vain negatiivisesti teoksissa. Objektikehon avulla kertoja voi etäännyä tunteistaan ja osin kokea hallinnan tunnetta: lokeroida sairauden, niin että se ei valloita koko elämää ja arkea. Sen huomaan voi levollisesti laskeutua ja luottaa siihen, että ammattihenkilöstö tekee ammattinsa osaavasti ja että he ovat empaattisesti läsnä, tukena ja ikään kuin vahvana olkapäänä (ks. esim. Save 2013, 80–205). Metaforisesti he kantavat sairastunutta pienen hetken. Se on ikään kuin lapseksi palaamista, jolloin on suojattuna ja rakkaudella hoivattuna, turvassa täydessä luottamuksessa. Esimerkiksi Savelle lapseksi palaaminen tulee esiin potilaan roolin ohella myös konkreettisesti intuitiivisena lapsuuden muistona, jonka hän pyytää isältään toteuttamaan uudelleen: isä ja tytär matkaavat jälleen yhdessä autolla Seurasaaressen ja he istuvat tovin katselemassa lintuja. Save kirjoittaa myös äitinsä luomasta turvasta ja toteaa kuinka ”hyvältä tuntuu, että äiti saa nyt huolehtia minusta ja minä saan olla hänen pieni lapsensa”. (Save 2013, 52.) Myös Morrie (Albom 1999) kirjoittaa lapseksi palaamisen kokemuksesta. Hän ei Saven lailla palaa perhesuhteiden kautta lapsen asemaan, vaan hoitotoimenpiteissä:

Minä aloin nauttia riippuvuudestani. Nyt nautin siitä, kun minut käännetään kyljelleni ja takapuoleen hierotaan rasvaa, etten saa

makuuhaavoja. Tai kun otsaani pyyhitään tai jalkojani hierotaan. Nautin siitä täysin siemauksin. Suljen silmäni ja vain olla köllötän. Ja se tuntuu hyvin tutulta. Se on kuin palaisi lapseksi jälleen. Joku kylvettää. Joku nostaa. Joku pyyhkii. Me kaikki osaamme olla lapsia. Se on tallella meissä kaikissa. Minun piti vain muistaa miten siitä nautitaan. (Albom 1999, 120)

Kuolevan ruumis on siis jaettu ruumis hyvin konkreettisella ja pragmaattisella tavalla. Sitä hoivataan ja hoidetaan, sitä kannatellaan ja siirretään. Siitä tulee ajoittain myös konkreettisesti yksi jaettu toiminnallinen keho: esimerkiksi avustaja voi tuntea sen painon, vastustuksen ja jänteveyden muutokset, kun taas avustettava voi tuntea toisen mahdollistaman liikkeen kehossaan. Fyysisessä ja läheisessä kontaktissa se tuo sanoja sanomatta sairauden ja lähestyvän kuoleman myös hoivaajan tai läheisen lähelle, kuten Albom (1999) seuraavassa aineistolainauksessa kirjoittaa:

Normaalisti kun nostaa toista ihmistä, odottaa että hänkin jännittää käsiään, mutta Morrie ei pystynyt siihen. Hän retkotti melkein veltona, ja tunsin kuinka hänen päänsä kellahti olkapäälleni ja ruumiinsa roikkui vartaloani vasten kuin jokin valtaisa kostea limppu. ... / ... Tämä läheisyys liikutti minua tavalla, jota en osaa kuvailla kuin sanomalla, että tunsin miten kuolema iti Morrien näivettyvän ruumiin sisällä, ja kun laskin hänet tuoliin ja korjasin pään asentoa tyynyillä, minua kylmäsi tajutessani että aikamme oli käymässä vähiin. (Albom 1999, 66)

Muuttuva ja muuttunut ruumis aiheuttaa ristiriitaisesti osin myös häpeän tunteita, mutta samaan aikaan halun suojella mahdollisesti sekä muita että itseä. Esimerkiksi satunnaisesti tavatun henkilön ilme, joka tunnistetaan ”sekoitukseksi epäuskoa, säikähdystä ja tuskaa” luo sairastuneelle tunnekokemuksen sairauden epäsovinnaisuudesta, jolloin voi haluta ”helpottaa toisen oloa” (Save 2013, 188–189). Sairastunut siis ikään kuin peilaa tilannettaan toisen henkilön tunnereaktioiden kautta tai vertaa elämäntilanteita. Esimerkiksi Savelle (2013) opiskelijakollegan satunnainen näkeminen muistuttaa siitä, missä hänen pitäisi olla aiheuttaen häpeän tunnetta:

Kolmas sytostaattini alkoi tänään ja heti ensimmäiseksi törmäsin osastolla opiskelutoveriini Justiinaan. Jos jalkani toimisi, olisin juossut piiloon tippatelineen taakse. Häpesin harventuneita hiuksiani, kalvakkaa olemustani ja sitä, kuinka raahauduin kolisten omaan huoneeseeni pukeutumaan niihin sairaalan possunpunaisiin. (Save 2013, 48)

Morrie puolestaan tekee itse ruumistaan objektin julkisesti sairautensa aikana. Hän esiintyy televisiossa useamman kerran Ted Koppelin haastateltavana Nightline -ohjelmassa (ks. esim. <https://www.youtube.com/watch?v=RtYyT6Hl3ms>) ja haluaa näyttää sairautensa maailmalle ja jopa kirjoittaa siitä kirjan yhdessä entisen opiskelijansa, Albomin, kanssa. Sairaus on ikään kuin hänen viimeinen opetuksensa, testamentti. Hän sanookin seuraavasti:

Opiskelkaa minua, minun hidasta ja kärsivällistä poismenoani.
Katsokaa mitä minulle tapahtuu. Oppikaa kanssani. (Albom 1999, 21)

Läheisille kuolevan ruumis on mitä suuremmassa määrin subjektikeho: se on ajatteleva ja tekevä keho, jonka kautta välittyy sanat ja teot, ennen kaikkea rakkaus. Muuttuneessa ruumiillisuudessa taitekohdaksi voi muotoutua uudenlainen riippuvuus fyysisten voimien vähentyessä. Toisille rapautuvasta ruumiista tulee tällöin taakka, sillä se aiheuttaa ylimääräistä kuormitusta muille läheisille ja voi rajoittaa arkisia tapoja olla esimerkiksi vanhempi ja puoliso. Esimerkiksi Aki kirjoittaa suoraan ahdistuksestaan, ”taakastaan, jonka hän sysää perheensä ja etenkin puolisonsa Minnan niskaan”. Hän tiivistää, että ”ei pysty olemaan kunnolla isä tai aviomies”. (Lundán ja Lundán 2006, 107.) Kun juoksemista rakastavasta kirjailijasta ja perheenisästä tulee täysin autettava, tulee sairaudesta heikkoutta ja häpeää. Se tulee piilottaa kodin piiriin ja sitä suojellaan: sairaudesta tulee vaiettu. Myös muuttunut perhedynamiikka aiheuttaa syyllisyyttä ja kyseenalaistaa perheen totut roolit kuten Save kirjoittaa:

Mietin välillä, mikä minun arvoni tässä perheessä nykyään on. Olen tottunut mittaamaan tärkeyttäni tekemieni asioiden kautta. Nyt vain

makaan raatona sohvalla ja vaivaan Sofiaa jatkuvilla pyynnöillä ja oikuillani. Miksi minun pitää aiheuttaa läheisilleni näin paljon kärsimystä? (Save 2013, 243-244)

Muuttuvasta ruumiillisuudesta, miehen riisutusta roolista ja itsellisestä toimijuudesta kirjoittaa myös Albom, joka todistaa Morrien kuihtuvaa kehoa ja itsenäisen toimintakyvyn rappeutumista:

Minua ällistyi Morrien täydellinen itsesäälin puute. Miehen, joka ei enää kyennyt tanssimaan, uimaan, kylpemään tai kävelemään; miehen, joka ei enää kyennyt avaamaan ovea vieraille, kuivaamaan itseään suihkun jälkeen tai edes kääntämään kylkeä sängyssä. Kuinka hän saattoi hyväksyä tämän kaiken? (Albom 1999, 44-45)

Sairaus muuttaa väistämättömästi myös itse parisuhdetta sekä seksuaalisuutta parisuhteessa. Sairastuneen ruumiista tulee niin itselle kuin toiselle vieras: se on sairauden merkitsemä. Tällöin puolisoista läheisyys voi tuntua ahdistavalta ja muistuttaa tulevasta menetyksestä (Save 2013, 280-281). Sairaus metaforisesti ryömii puolisoitten väliin, etäännyttää ja mahdollisesti muuttaa seksuaalisen suhteen hoivasuhteeksi ja tasavertainen kumppanuus muuttuu. Roolit puolisoina hakevat paikkaansa ja ristiriidoilta suhteessa ei voi välttyä: jaksaminen, kotitöiden yksipuolinen jakaantuminen, puolison muuttuva ruumiillisuus, yksin kannettava vastuu ja uuden tulevaisuuden rakentaminen yksin kuormittavat erityisesti sairastuneen puolisoa (ks. esim. Lundán ja Lundán 2006, 48, 54, 125; Save 2013, 157, 175). Vanhalalle ja Akille kysymys on ennen kaikkea miehisydestä ja toiveesta olla mies naiselleen. Esimerkiksi Vanhala (2015, 49, 195) kirjoittaa suorasanaisesti siitä, kuinka sairaus ”kastroi miehisyden”. Parisuhde alkaa saada hoivasuhteen piirteitä (ks. esim. Lundán ja Lundán 2006, 130):

Minna ei halua minua luokseen. Se ei jaksa minua. Se sanoo tekevänsä mieluummin itsemurhan kuin olevansa viikonlopun kanssani. Ymmärrän sitä. Minä olen raskas taakka. ... / ... Olen ollut huolissani, että kortisoni tappaa seksuaalisen aktiivisuuteni. Minun tekee mieli

enää harvoin. Eniten pelkään, etten enää ole Minnalle mies. Haluisin fyysisistä rajoitteista huolimatta olla tasavertainen Minnan rinnalla. (Lundán ja Lundán 2006, 137-138)

Mihin elämänusko loppuu? Siihen kun huomaa, että rakkaat alkavat odottaa hänen kuolemaansa. Hän haluaa tukea läheistensä odotuksia. Ei ole epäselvää, missä elämä jatkuu, missä ei. Tosiasioita ei voi muuttaa. Mutta sisin on sirpaleina. Voiko menetyksen tunne olla suurempi! Vaimo hylkää, vaikka ei jätäkään? Rakkaus muuttuu sietämiseksi, hoitamiseksi, kärsivällisyydeksi. ... / ... Se sattuu elävältä haudattavaan. (Vanhala 2015, 203)

Kun sairaus asettuu asumaan parisuhteeseen, voi se tuoda tullessaan vieraantumisen kokemuksen, jossa puoliset huolehtivat vain ”omasta selviytymisestään ja he eivät välttämättä kykene tukemaan tai aina edes ymmärtämään toisiaan” (Save 2013, 157). Molemmat kokevat kärsimystä. Minna kysyykin, että kumpi kärsii enemmän: se, joka ehkä kuolee vai se, joka ehkä jää yksin (Lundán ja Lundán 2006, 54). Vaikkakin parisuhde ajautuu kriisiin, on ikävä ja kaipaus toisen lähelle, yhteiseen ruumiilliseen tilaan, rakkauteen. Sen avulla jaksetaan vaikeassa elämäntilanteessa ja muuttuvassa ruumiillisuudessa sekä identiteetissä:

Pyysin Sofiaa eilen halimaan minua useammin. Kun kuolema pelottaa, tarvitsen kosketusta ja läheisyyttä. Tiedän, että se tekee Sofialle kipeää, mutta minun on pakko ajatella tässä itseäni. Haluan halia Sofiaa, Otsoa ja vanhempiani, hyviä ystäviä ja kohtalotovereita. Haluan kertoa, kuinka paljon heistä välitän ja kuinka hyviä he ovat minulle olleet. Kuinka vaikeaa on muuttua pärjäävästä ja aktiivisesta ihmisestä apua tarvitsevaksi ja heikoksi. (Save 2013, 243)

Kuolinsiivous ja elämän alasajo

Kuoleman välitilassa elämä kutistuu (esim. Save 2013, 372) ja luopuminen sekä suruprosessi käynnistyvät. Vanhala (2015, 109) kuvaa kuolemaan valmistautumisen

metaforisesti ”elämän alasajoksi”. Tällöin kuoleva tekee aktiivisia, ruumiillisia, tekoja, toimintoja ja kuolemaan valmistautumista käytännön järjestelyinä: esimerkiksi omaisuudesta, tavoitteista, suunnitelmista, haaveista ja unelmista luopumisena (ks. Vanhala 2015, 107, 109, 123). Kyse on ikään kuin kuolevan itse tekemästä kuolinsiivouksesta, jossa elettyä elämää käydään läpi muistojen kautta samalla, kun vähennetään jäljellä jäävää tavaramäärää ja järjestellään etukäteen käytännön asioita jälkeenjäävien työmäärän helpottamiseksi. Esimerkiksi läheiset voivat elää esineisiin kiinnitetyissä muistoissa:

Säilytin aikuistuneiden poikieni jotakin tavaroita vuosikymmeniä. Halusin muistaa pikkupoikani nauravina pellavapäinä rakkaine esineineen. ... / ... Mutta kuolevan ei ole sopivaa jättää jälkeensä perkaamattomia varastotiloja. Niinpä jouduin luopumaan myös poikien polkupyöristä. (Vanhala 2015, 37)

Kuolemaan valmistautuminen voi olla myös luopumista normatiivisista elämänvaiheista ja niiden odottamisesta sekä niistä johtuvan surun kohtaamista. Esimerkiksi Minna kirjoittaa puolison näkökulmasta ”tuhoutuneesta tulevaisuudesta ja hautaa mielessään haaveen yhteisestä vanhuudesta vierekkäisissä keinutuoleissa” (Lundán ja Lundán 2006, 22, 41). Save täydentää ja laajentaa surun käsittämään koko elämänkaarta kirjoittaen seuraavasti:

Minusta ei koskaan tule keski-ikäistä, en luo uraa, en pääse eläkkeelle, en koe vanhuutta, en näe lapseni kasvavan enkä saa olla tukemassa häntä enkä ihanaa puolisoani vaikeina hetkinä enkä pääse iloitsemaan heidän kanssaan hyvistä hetkistä. Ja mikä kauheinta, en saa kokea normaalinpituista elämää ja suhdetta Sofian kanssa. (Save 2013, 245)

Luopuminen koskettaa myös omaa ruumiillisuutta. Esimerkiksi Mitch uskaltaa kysyä Morrielta sääliikö tämä itseään. Morrie vastaa: ”Toisinaan aamusella. Silloin minä suren. Tunnustelen ruumistani, liikuttelen sormia ja käsiä – kaikkea mitä vielä saan liikkumaan – ja suren sitä mitä olen menettänyt. Suren tätä verkkaan ja salakavalasti

etenevää kuolemaani. Mutta sitten lakkaan suremasta.” (Albom 1999, 64.) Morrie ei itse puhu niinkään säälistä, vaan suremisen ja luopumisen prosessista ja siitä kuinka toiminnallisuus ruumiillisuudessa muuttuu muotoaan sairauden edetessä. Kyse on luopumisesta ja menettämisestä, irti päästämisestä: totaalista antautumisesta sairaudelle ja tulevalle kuolemalle. Samalla esiin nousee käsiteltäväksi myös pelko ja syvä ymmärrys omasta persoonallisesta identiteetistä sairauden edetessä kuten seuraava aineistolainaus tulkintani mukaan osoittaa:

Näen että jotkut asiat ovat mennyttä ja minua pelottaa. Mihin joudun ilman käsiäni? Mitä tapahtuu, kun en enää pysty puhumaan? Nielemisestä en niin paljon piittaa - ruokkivat sitten letkulla, mitäpä siitä. Mutta ääni? Ja kädet? Ne ovat niin oleellinen osa minua. Puhun äänelläni. Elehdin käsilläni. Niillä minä pystyn antamaan jotain toisille. (Albom 1999, 77)

Myös Save (2013) sekä Lundánit (2006) kirjoittavat sairaudelle antautumisesta ruumiillisuudesta käsin. Save (2013, 295) viittaa siihen metaforisesti helpotuksena, sillä ”viimeisen tuomion tullessa takaa-ajo on vihdoinkin päättynyt ja voin nostaa rehdisti kädet pystyyn”. Aki puolestaan toteaa ensimmäisen saattokodissa vietetyn yön jälkeen käyttäneensä liian paljon energiaa kuoleman kieltämiseen ja että helpotus tuntuu ruumiillisesti keveyden tunteena: ”Aivan fyysisesti tuntui kuin olisin noussut hartioista leijumaan. Olin käynyt Kuoleman talossa ja päässyt sieltä elävänä takaisin.” (Lundán ja Lundán 2006, 182). Loppujen lopuksi kyse on nimenomaan hellittämisestä ja irti päästämisestä:

Mitä lähemmäs loppua hän (Morrie) tuli, sitä enemmän hänestä tuntui, että ruumis oli pelkkä kuori sielun ympärillä. Ja ainakin se oli kuihtumassa arvottomaksi säkiksi luuta ja nahkaa, mikä teki irti päästämisen helpommaksi. (Albom 1999, 174)

Sairaudelle antautuminen ja tulevan kuoleman hyväksyminen muistuttavat myös siitä, että elämä päättyy kuolemaan ja että kuolevan ei tarvitse esittää sankaria tai sitoutua usein mediassa ja lääketieteessä esillä oleviin ennalleen palaamisen tai etsinnän

sairauskertomuksiin (ks. Frank 1995; Pohjola 2017). Save (2013) oivaltavasti sivaltaakin ja kysyy kirjassaan seuraavasti:

Missä se minun sankaritarinani on, josta voin toivottaa naistenlehtien parissa, että kyllä kuulkaa syöpä oli parasta, mitä minulle saattoi sattua? Kyllä meni elämänarvot uusiksi ja minusta tuli aivan eri ihminen? (Save 2013, 328)

Kaikissa teoksissa lähestyvä kuolema tuo esiin elämän merkityksellisimmät asiat: roolin puolisona, vanhempana, lapsena ja ystävänä. Aki tuo muista poiketen esiin myös työstä luopumisen ja rinnastaa sen itse kuolemaan: ”kirjoittaminen on minulle melkein sama kuin elämä” (Lundán ja Lundán 2006, 161). Kuolema tarkoittaa myös parisuhteen päättymistä, sillä paradoksaalisesti tulevaisuutta ei ole:

Vaimo nukkuu aivorungon syövän rampauttama miehensä sylissä. Mies itkee hiljaa itsekseen. ... / ... Minä tarvitsisin tällaista enemmän, aivosyöpäpotilas sanoi vaimolleen, joka istuutui hänen syliinsä ja silitti häntä hellästi. Muuten saatan vaikka sairastua. (Vanhala 2015, 89, 99)

Kaikkein kipeimmin kuolemaan valmistautuminen onkin juuri eroamista läheisimmästä ja läheisimmistä. Läheisimmissä suhteissa raaimmatkin emootiot ja tunteet voivat tulla julki: ne ilmenevät esimerkiksi itkuna, huutona, väsymyksenä ja epätoivona. Esimerkiksi Akin kuvaus surun ja hädän aiheuttamasta itkusta kuvataan lapsen avuttomana hätänä, jonka hän ei ”muista sattuvan näin paljon kurkussa, palleassa ja rinnassa” (Lundán ja Lundán 2006, 61). Primitiivisesti tulevat tunteet ja emootiot ilmaisevat kaiken sen, kun sanoja ei saa sanotuksi, sanoja ei löydä tai sanoilla ei voi tunteitaan viestiä. Minna kuvaakin kauniilla tavalla pariskunnan välistä yhteyttä, rakkautta ja sanatonta surua, jonka voi vain välittää toiselle ruumiillisesti:

Tanssimme hidasta itkua toisiamme vasten, ja Aki lupasi pysyä hengissä. ... / ... Halasimme ilman puristusta, kädet olivat jäykät kuin variksen siivet. Surun energia pirskoutui kaakeleille, peilille, vessanpönttöä aitaaville turvakahvoille. (Lundán ja Lundán 2006, 27)

Pohdinta

Kuolema on rinnallamme aina kanssakulkijana. Kun sairastuu vakavasti ja kuolemaa odotetaan, tulee siitä myös pelätty, kaivattu ja tervetullut. Kuoleman odottaminen ja siihen valmistautuminen saattelee eteenpäin, pysähtymään. Se asettelee elämän taitekohtaan omassa ajassa ja ajallaan: ankkuroituna ruumiillisuuteen.

Tässä artikkelissa olen tarkastellut kuolevan henkilön omaelämäkerronnallista kokemuskerrontaa ruumiillisuudesta. Tulkintani mukaan aineistossa ilmenee kaksi erityistä ruumiillisuuden tasoa (objekti- ja subjektitaso), joita voi lähestyä erityisesti Peräkylän (1990) viitoittamien kehysten ja Whitakerin (2010) luokittelun avulla. Ruumiin ollessa lääketieteellisen hoivan ja hoidon kohteena, todentuu aineistossa Peräkylän (1990) kehysmallin dikotomisuus, jossa sairastunut asettuu ns. potilaan rooliin. Esimerkiksi postuumisti julkaistussa rintasyöpää sairastaneen Pirjo Kainulaisen (2012) teoksessa korostuu nimenomaan potilaan rooli ja kuinka potilas navigoi yksinäisessä roolissaan terveydenhuollon järjestelmässä sekä millaisen vastuun se mukanaan tuo. Kainulainen (2012) toteaaakin, että hänen uudeksi identiteetiksi (tai uudeksi muiden identiteettien ohteen) muodostuu potilaan rooli, ikään kuin uusi ammatti, johon ei ole perehdytystä. Tämän roolin avulla muuttuvasta ja sairaasta ruumiista tulee aineistossa objekti, joka merkitsee omaelämäkertoissa tapahtumat, ajankulun ja laatii väijäämättömän käsikirjoituksen kohti kuolemaa. Syvempi ja henkilökohtaisempi ruumiillisuuden taso kuoriutuu esiin taas Whitakerin (2010) jäsenyyksen avulla, jolloin subjektiivisempi kokemuskerronta mahdollistuu. Muuttuvalla ruumilla on ikään kuin oma ääni, joka etsii paikkaansa muuttuvassa merkitysverkostossa: riippuvuutta ja riippumattomuutta, tuttuutta ja vieraantuneisuutta kehossa, kykeneväisyyttä ja kykenemättömyyttä, elämää ja lähestyvää kuolemaa sekä konkreettisesti kirjoittaa omaa elämäntarinaa. Objekti- ja subjektikeho eivät kuitenkaan aineistossa sulje toisiaan pois, vaan ruumiillisuus on muuntuvaa, joka neuvotellaan yhä uudelleen erilaisissa sosiaalisissa tilanteissa ja sairauden edetessä. Kyseessä ei ole siis passiivisuus, vaan interpersonaalisesti muuntuva toimijuus.

Tämän artikkelin aineistossa korostuu erityisesti subjektiivisempi kokemukerronta. Lähestyvän kuoleman voi tulkita riisuvan teoksissa kuolevalta asteittain ruumiillista toimijuutta ja autonomiaa sekä muuttavan ruumiillisuutta (ks. Lawton 2000). Autonomiaan liittyy keskeisesti myös fyysinen ulottuvuus, fyysinen toimintakyky. Sen heikentyminen johtaa korostuneesti sosiaalisesti jaettuun ruumiillisuuteen, joka tulee aineistossa esiin erityisesti suhteessa läheisiin. Onkin todettu, että kuoleva kuuluukin erityisellä tavalla yhteen perheensä kanssa ja kun hän erkanee tästä maailmasta, hän eroaa erityisesti perheestään (Peräkylä 1990, 51). Kuoleva on läheisille osa sosiaalista identiteettiä ja arkista elämää. Kyse on sairastumisen interpersoonalisesta jakamisesta, joka asettaa paineita, jännitteitä ja kuormitusta niin sairastavalle kuin hänen perheelleen. Lähipiirin hyvinvointi ja toimintakyky ovatkin ensiarvoisen tärkeitä siinä, että sairastunut sopeutuu uuteen, muuttuneeseen tilanteeseen ja selviytyy siinä (Hänninen ja Pajunen 2006, 22). Tällöin esimerkiksi kliinisessä hoitotyössä yksilön hoitamisen sijaan tulisikin huomioida koko perhettä (Broom ja Kirby 2013). Lähiomaiset myös toimivat ikään kuin todistajina: he näkevät kuolevan henkilön toivottomuuden, kognitiivisen ja fyysisen toimintakyvyn heikentymisen, kärsimyksen ja luovuttamisen. Samaan aikaan he valmistautuvat itse päästämään irti kumppanuudesta ja kohtaamaan mahdollisen yksinäisyyden. (Kehl ym. 2009.) Erityisesti puolison osa on hyvin monisäikeinen, sillä hän taiteilee useiden eri roolien, vaatimusten ja tunnekokemusten ristipaineissa. Samanaikaisesti tulisi olla vahva ja jaksava hoitaja, kun puoliso käy läpi omaa suruaan ja luopumistaan. (Hänninen ja Pajunen 2006, 136.) Kuoleman läheisyys vaikuttaa siis läheisiin, sillä myös heidän on kohdattava menettämisenpelkonsa, aloitettava surutyö ja pidettävä huolta perheen taloudesta, lapsista sekä kuolevasta. Yksi keskeisistä haasteista on myös kuolevan tukeminen. Kuolevien emotionaalinen tukeminen on erityisen vaativaa, sillä kuolevat käyvät läpi elämänsä monessa suhteessa vaikeinta kriisiä eli elämästä luopumista. Lähestyvä kuolema puolestaan tekee tilanteesta eloon jääville vaikean, kun he samaan aikaan kamppailevat oman luopumisensa kriisinsä kanssa. (Salmela 2014, 50.) Kuolevan ja

saattajan suru on yhteistä ja erillistä: kuoleva suree elämänsä päättymistä ja saattaja elämää ilman kuolevaa läheistä (Sipola 2013, 44).

Aineistossa keho on ikään kuin muutoksen keskiössä: keho muistuttaa sairaudesta ja sen etenemisestä sekä on jatkuvasti objektina hoitotoimenpiteissä. Muuttuva ja raihnaustuva ruumis on ikään kuin sidottu sairauden ilmentämään aikaan (Whitaker 2010, 102). Etenkin sairauden edetessä ruumis ja ruumiin kontrolli pettävät toistavasti: eritteet vuotavat hallitsemattomasti, ulkonäkö muuttuu ja sosiaalisen suhteiden ylläpitäminen tulee vaikeaksi häpeän vuoksi. (Hänninen ja Pajunen 2006, 42) Myös sosiaalisen roolin muutoksen myötä sairastunut voi kokea voimakasta avuttomuuden ja elämän hallinnan menettämisen tunnetta (Hänninen ja Pajunen 2006, 65), joka ilmenee häpeänä. Tyypillistä onkin, että sairastumiseen ja ruumiillisiin oireisiin liittyy paitsi häpeän tunteita myös itsetunnon haavoittumista (Hietanen 2003, 67). Häpeän ohella sosiaalisesti latautuneita pelkoja voivat olla esimerkiksi kyvyttömyys, riippuvuus ja hylätyksi tuleminen (Hänninen ja Pajunen 2006, 19).

Häpeän tunteessa kuin peloissakin ruumiillisuus, sosiaalisuus ja identiteetti nivoutuvat tiiviisti toisiinsa. Erityisesti kyse on muuttuvasta ruumiinkuvasta, rapautuvasta ja toimintakyvyltään heikkenevästä fyysisestä toimintakyvystä (ks. esim. Clarke ja Griffin 2008, 1089–1090; Lawton 2000, 165), ja siitä kuinka se muuttaa identiteettiä ja on saranakohtana muuttuvissa työ- ja perhesuhteissa. Kuoleman läheisyys ja rapistuva ruumis voi tuoda siis esiin monitahoisen suhteen ruumiin ja identiteetin välillä (Whitaker 2010, 103). Kehon muutos on aineistossa haaste identiteetille: muuttunutta ruumiillisuutta joko vältellään, se hyväksytään tai sitä uudennetaan.

Näkyvästi muuttunut ruumiinkuva ja muuttunut fyysinen toimijuus tuovat aineistossa esiin myös virtuaalisen ja aktuaalisen sosiaalisen identiteetin dilemman: virtuaalinen viittaa tässä kohden siihen millainen kehon tulisi olla (tai se on ollut) ja aktuaalinen siihen mitä keho todellisesti on (Waskul ja van der Riet 2002, 489) Esimerkiksi aineistossa tähän viittaa myös hoidon kohteena oleminen, ruumiillisen itsenäisyyden asteittainen vähentyminen ja erityisesti menetetty maskuliinisuus, joka koettiin

haastavaksi aineistossa. Tätä havaintoa tukee aiempi miesten kuolemiseen ja sairastamiseen liittyvä kirjallisuus, jossa todetaan taakkana olemisen kokemuksen, itsenäisyyden menettämisen ja avun saamisen vaikeaksi kokemukseksi, sillä se haastaa perinteisen maskuliinisen miehen mallin (Broom ja Cavanagh 2010, 872; Hilário 2015, 60–62). Analogisesti esimerkiksi eturauhassyöpää sairastavien ja siitä selvinneiden miesten kertomuksissa korostuu myös ruumiillinen muutos ja sen merkitys miehen identiteetille. Syövän jäljiltä miehet elivätkin täysin erilaisen kehon kanssa, joka edellytti uudelleen identiteetin rakentamista. Suurimmalle osalle miehistä ns. uusi keho todentui erityisesti sen rajoitusten ja kyvyttömyyden kautta: näistä keskeisimpiä olivat inkontinenssi ja impotenssi. Joillekin keho oli myös vähemmän arvokas sosiaalisessa ja henkilökohtaisessa merkityksessä, sillä sairastunut keho petti käsitykset ja odotukset perinteisestä miehisyydestä. Hoitojen jälkeen miehet etsivät tapoja vahvistaa kehojaan ja palauttaa entistä fyysistä identiteettiään. Keskeisintä identiteetin uudelleen rakentamisessa oli hallinnan tunne hoitopäätöksiä tehdessä ja valveutuneisuus syövän vaikutuksista. (Kelly 2009, 154, 160–162).

Aiemmat tutkimukset ovat esittäneet, että ruumiin autonomian menettäminen voidaan kokea sukupuolisesti myös eri lailla: miehillä ruumiillinen autonomisuuden merkitys usein korostuu naisia enemmän ja naiset pyrkivät autonomian menettämisen hyväksymisellä vähentämään läheistensä kuormaa (ks. esim. Hilário 2015; Hurd Clarke & Griffin 2008). Tämän artikkelin aineiston kohdalla ei samaan johtopäätöksen voida päätyä aineiston koon perusteella, vaikkakin mieskirjoittajilla autonomisuuden menettämisen kokemus ja koettu miehuus nousevat esiin aineistossa.

Kirjat ovat pieni otos kroonista sairautta ja kuolemaa käsittelevästä kirjallisuudesta. Teokset antavat yhdenlaisen ja kapeahkon kuvan kuolevaa kannattelevista suhteista ja lähestyvistä kuolemasta. Aineiston teokset antavatkin metaforisesti tietyn näkymän kaleidoskoopissa kuolevan ruumiillisuuteen, mutta eivät ole yleistettävissä. Teosten vahvuutena ovatkin nimenomaan oma ääni, kokemus, suorasukaisuus, rehellisyys, nöyryys ja paljaus kuoleman edessä. Asioita ja tunteita ei silotella, vaan niiden annetaan

olla kuten ne ovat: kaikessa rujoudessaan. Vaikka valitut kirjat olivat keskenään erilaisia, nousi niistä kuitenkin esiin samankaltaisia teemoja iästä, sukupuolesta tai elämäntilanteesta riippumatta. Aineistossa keskeistä on sairauden ja väistämättömän kuoleman hyväksyminen ja eräänlainen armollisuus itseä, muita ja elämää kohtaan. Mielenkiintoista onkin juuri se, missä vaiheessa antaudutaan sairaudelle ja kuolemalle. Vanhala ja Morrie vaikuttavat hyväksyneen kohtalonsa. Vanhala on jo saattohoidossa ja katsoo retrospektiivisesti sairastumistaan, ja Morrien ALS-diagnoosi on usein rajatumpi vaihtoehtoiltaan kuin esimerkiksi syöpä, josta voidaan palautua remissioon tai parantua kokonaan. Sen sijaan iältään nuoremmat ja pienten lasten vanhemmat Save ja Aki asettuvat aktiivisesti kuolemaa vastaan ja pitävät yllä toivoa. Kuten Aki toteaa, se sitoo sairastuneen energiaa. Sairastunut voi siis itse suhtautua lähestyvää kuolemaansa eri tavoin: esimerkiksi taisteluna, ristiriitana, kestävytenä, yhdistämisenä, etsimisenä ja epävakautena (Hänninen ja Pajunen 2006, 91–93). Aineistossa nämä eri tavat painottuvat eri tavoin, elävät rinnakkain tai muuttavat muotoaan. Aineistossa kuvataan myös eksistentiaalista ahdistusta, surua ja sisäistä kokemusta luopumisesta. Lopulta, paradoksaalisesti, elämän ydin kirkastuukin sillä hetkellä, kun siitä irrottaa otteensa. Sairaudelle ja kuolemalle antautuminen näyttäytyvät myös ALS:a tutkineen Matti-Pekka Virtaniemen väitöskirjassa (2017), jossa kertoja lopettaa vastaan taistelunsa, suostuu kohtaloonsa ja sairauteensa. Sairaus tuo kriisinä elämän äärikysymysten äärille ja antautumisen yhteydessä henkisen ulottuvuuden merkitys korostuu. Elämästä tulee ulkonaisilta piirteiltään viipymistä, ei kuitenkaan kuoleman passiivista odottelua vaan sisäisesti aktiivista henkiseen kasvuun suuntautumista kärsimyksessä. Kuolema näyttäytyy uuteen ja odotettuun todellisuuteen avautumisena. (Virtaniemi 2017, 285.)

Kuolemassa on siis kyse paljosta. Kuolevan on annettava kaikki, kaikki, mitä hän on rakentanut elämänsä aikana, ja kaikki, mikä häneltä on jäänyt kesken. (Kiiskinen 2002, 27.) Kuolemassa kuoleva luopuu kaikesta ja kaikista (Hänninen ja Pajunen 2006, 25). On todettu, että tieto vakavasta sairaudesta ja siihen liittyvästä lähestyvästä kuolemasta synnyttää lähes väistämättä aina suru- ja luopumisprosessin. Kuolevan suru keskittyykin nimenomaan luopumiseen esimerkiksi työelämästä, taloudellisesta turvallisuudesta,

tutuista perherooleista, seksuaalisuudesta, elämän- ja ruumiinhallinnasta (Hänninen ja Pajunen 2006, 22). Tämä todentuu myös aineistossa, jossa sairaudelle antautuminen ja elämästä luopumisen prosessi korostuu (ks. esim. Grant ym. 2004). Vakava ja pidempiaikainen sairaus mahdollistaa kuolevalle tilaisuuden valmistautua kuolemaan ja kuolemiseen. Tätä voisi kutsua ennakoivaksi surutyöksi ja kuolinsiivoukseksi. Teoksissa kuolemaan valmistautuminen alkaa diagnoosin saamisen jälkeen ja toteutuu myös ruumiillisina tekoina: eletty elämä ja elämätön elämä käydään läpi materiaalisesti ja emotionaalisesti fyysisten tekojen kautta. Valmistautuminen osaltaan kertoo kuoleman hyväksymisestä ja sen merkityksestä prosessissa, mutta myös saavutetun identiteettityön jatkumon arvokkuudesta (ks. esim. Chochinov ym. 2002; Steinhauer ym. 2000).

On todettu, että kuolevalle merkittävin luopumisen osatekijä on tulevaisuudesta ja unelmista luopuminen (Hänninen ja Pajunen 2006, 23): kuoleman läheisyys voi olla ikään kuin sisäistä luopumista, johon muilla ei ole vastaavaa pääsyä. Kuoleman läheisyys merkitseekin vääjäämättömästi oman eksistentiaalisen olemisen rajallisuuden kokemista, jolloin arkinen elämä lähellä kuolemaa on identiteettityötä. Rajallisuus ei kuitenkaan tarkoita rajoituksia, vaan mahdollisesti uusien merkitysten tietoisuutta identiteettityössä (Carlander ym. 2011). Kuolemaan valmistuminen voi olla myös kasvun ja kehittymisen aikaa identiteetin kannalta (Dobratz 2002). Myös aineistona olleet kirjat todentavat, että sairaudesta huolimatta voi elää ja toteuttaa itseään. Kun elämä on haurassa kantimissa ja ymmärtää elämän katoavaisuuden, jää jäljelle enää keskeisin. Silloin elää vahvasti.

Kirjoittaja:

Hanna Pohjola on koulutukseltaan tanssitaiteen tohtori ja tanssipedagogi, terveystieteiden maisteri (liikuntalääketiede) sekä fysioterapeutti. Hänen väitöstyönsä julkaistiin vuonna 2012 ja se käsitteli uransa loukkaantumiseen päättäneen nykytanssijan identiteettiä. Pohjola on tehnyt tutkijatohtorina tutkimusta aiemmin mm. tanssibiomekaniikkaan, tDCS-aivostimulaatioon liittyen sekä

identiteettiin ja vammautumiseen liittyen. Parhailaan Pohjola toimii tutkijatohtorina Itä-Suomen yliopistossa ”Ruumiillisen erilaisuuden tarinat” -hankkeessa (Suomen Akatemia, päätösno 299172).

Yhteydenotto: hanna.pohjola@uef.fi

Kirjallisuus

Albom, Mitch. 1999. *Tiistaisin Morrien luona*. Helsinki: WSOY.

Bauman, Zygmunt. 1992. *Mortality, Immortality & Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press.

Braun, Virginia, ja Victoria Clarke. 2006. “Using Thematic Analysis in Psychology”. *Qualitative Research in Psychology* 3(2):77–101. doi: 10.1191/1478088706qp063oa

Broom, Alex, ja John Cavanagh. 2010. “Masculinity, moralities and being cared for: An exploration of experiences of living and dying in a hospice.” *Social Science & Medicine* 71(5): 869–876. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2010.05.026>

Broom, Alex, ja Emma Kirby. 2013. “The end of life and the family: hospice patients’ views on dying as relational.” *Sociology of Health & Illness* 35: 499–513. doi:10.1111/j.1467-9566.2012.01497.x

Bury, M. (1982). “Chronic illness as biographical disruption.” *Sociology of Health and Illness* 4(2): 167–182.

Carlander, Ida, Britt-Marie Ternstedt, Eva Sahlberg-Blom, Ingrid Hellström, ja Jonas Sandberg. 2011. “Four aspects of self-image close to death at home.” *International Journal of Qualitative Studies on Health and Well-being* 6:2. doi: 10.3402/qhw.v6i2.5931

Chochinov, Harvey M., Thomas Hack, Susan McClement, Linda Kristjanson, ja Mike Harlos. 2002. “Dignity in the terminally ill: A developing empirical model.” *Social Science & Medicine* 54(3): 433–443. [https://doi.org/10.1016/S0277-9536\(01\)00084-3](https://doi.org/10.1016/S0277-9536(01)00084-3)

Clarke, Laura H., ja Meridith Griffin. 2008. “Failing Bodies: Body Image and Multiple Chronic Conditions in Later Life.” *Qualitative Health Research* 18(8), 1084–1095. <https://doi.org/10.1177/1049732308320113>

Damasio, Antonio. 2000. *Tapahtumisen tunne: Miten tietoisuus syntyy*. (Suom. K. Pietiläinen). Helsinki: Terra Cognita.

Dobratz, Marjorie C. 2002. "The pattern of the becoming-self in death and dying." *Nursing Science Quarterly* 15(2): 137-142.
<https://doi.org/10.1177/08943180222108796>

Featherstone, Mike, Mike Hepworth, ja Bryan S. Turner. 1991. *The body. Social process and cultural theory*. London: Sage.

Grant, Elizabeth, Scott A. Murray, Marilyn Kendall, Kirsty Boyd, Stephen Tilley, ja Desmond Ryan. 2004. "Spiritual issues and needs: Perspectives from patients with advanced cancer and nonmalignant disease. A qualitative study." *Palliative & Supportive Care* 2(4): 371-378. <https://doi.org/10.1017/S1478951504040490>

Hakola, Outi, Sari Kivistö, ja Virpi Mäkinen. 2014. "Johdanto." Teoksessa *Kuoleman kulttuurit Suomessa*, toimittaneet Outi Hakola, Sari Kivistö, ja Virpi Mäkinen, 9-22. Helsinki: Gaudeamus.

Hietanen, Päivi. 2003. "Toivon ylläpitäminen kuolevan potilaan hoidossa". Teoksessa *Saattohoito kuolevan tukena*, toimittanut Kirsti Aalto, 66-73. Helsinki: Kirjapaja.

Hilário, Ana Patricia. 2015. "Making sense of a changed physical body: Why gender matters at end of life." *Journal of Aging Studies* (33) April: 58-66.
<https://doi.org/10.1016/j.jaging.2015.03.001>

Hurd Clarke, Laura, ja Meredith Griffin. 2008. Failing Bodies: Body Image and Multiple Chronic Conditions in Later Life. *Qualitative Health Research* 18(8):1084-1095. <https://doi.org/10.1177/1049732308320113>

Hänninen, Juha, ja Tapio Pajunen. 2006. *Kuoleman kaari. Sairastumisesta, luopumisesta, elämästä*. Helsinki: Kirjapaja.

Kainulainen, Pirjo. 2012. *Ammattina potilas*. Helsinki: Into.

Kehl, Karen A., Karin T. Kirchhoff, Betty J. Kramer, ja Cyndi Hovland-Scafe. 2009. "Challenges Facing Families at the End of Life in Three Settings." *Journal of Social Work in End-of-Life & Palliative Care* 15(3 & 4): 144-168.
doi:10.1080/15524250903555080

Kelly, Daniel. 2009. "Changed Men: The Embodied Impact of Prostate Cancer." *Qualitative Health Research* 19(2): 151-163. doi: 10.1177/1049732308328067

Kiiskinen, Terhi. 2002. "Kuolema, olemattomuus, täyttymys." Teoksessa *Kuoleman kulttuurit Suomessa*, toimittaneet Outi Hakola, Sari Kivistö, ja Virpi Mäkinen, 27-35. Helsinki: Gaudeamus.

Koski, Kaarina. 2014. ”Sosiaalinen kuolema.” Teoksessa *Kuoleman kulttuurit Suomessa*, toimittaneet Outi Hakola, Sari Kivistö, ja Virpi Mäkinen, 107–122. Helsinki: Gaudeamus.

Lawton, Julia. 2000. *The dying process: patients’ experiences of palliative care*. London: Routledge. Viitattu 22.1.2019. <https://uef.finna.fi/Record/josku.1209042>

Lundán, Reko, ja Tina Lundán. 2006. *Viikkoja, kuukausia*. Helsinki: WSOY.

Merleau-Ponty, Maurice. 1945. *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.

Nurmi, Timo. 1998. *Uusi suomen kielen sanakirja*. Jyväskylä: Gummerus.

Peräkylä, Anssi. 1990. *Kuoleman monet kasvot. Identiteettien tuottaminen kuolevan potilaan hoidossa*. Tampere: Vastapaino.

Rauhala, Lauri. 1983/2005. *Ihmiskäsitys ihmistyössä*. Helsinki: Yliopistopaino.

Riessman, Catherine Kohler. 1993. *Narrative Analysis*. Newbury Park: Sage.

Riessman, Catherine Kohler. 2003. ”Analysis of Personal Narratives.” Teoksessa *Inside interviews: New lenses, new concerns*, toimittaneet James A. Holstein, ja Jaber F. Gubrium, 331–346. Thousand Oaks: Sage.

Salmela, Marko. 2014. ”Kuolevan kohtaaminen.” Teoksessa *Kuoleman kulttuurit Suomessa*, toimittaneet Outi Hakola, Sari Kivistö, ja Virpi Mäkinen, 47–61. Helsinki: Gaudeamus.

Save, Laura. 2013. *Paljain jaloin*. Helsinki: WSOY.

Sipola, Virpi. 2013. ”Kuolevan sielunhoito.” Teoksessa *Saattohoito kuolevan tukena*, toimittanut Kirsti Aalto, 44–60. Helsinki: Kirjapaja.

Steinhauser, Karen E., Nicholas A. Christakis, Elizabeth C. Clipp, Maya McNeilly, Lauren McIntyre, ja James A. Tulsk. 2000. ”Factors considered important at the end of life by patients, family, physicians, and other care providers.” *The Journal of the American Medical Association* 284(19): 2476–2482. doi:10.1001/jama.284.19.2476

TENK (Tutkimuseettinen neuvottelukunta). 2019. ”Ihmiseen kohdistuvan tutkimuksen eettiset periaatteet ja ihmistieteiden eettinen ennakoarviointi Suomessa.” Viitattu 15.11.2019.

https://www.tenk.fi/sites/tenk.fi/files/Ihmistieteiden_eettisen_ennakoarvioinnin_ohje_2019.pdf

Tieteen termipankki. 2016. ”Tieteen termipankki: Kielitiede: ruumiillisuus.” Päivätty 5.11.2016. <https://tieteentermipankki.fi/wiki/Kielitiede:kielitiede:ruumiillisuus>

Turner, Bryan S. 1984. *The Body and Society: Explorations in Social Theory*. Oxford: Blackwell.

Utriainen, Terhi. 1999. *Läsnä, riisuttu ja puhdas. Uskontoantropologinen tutkimus naisista kuolevan vierellä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura: Helsinki.

Vanhala, Pietari. 2015. *Light Plan. Rimpuilua nollameridiaanilla*. Helsinki: BoD.
Virtaniemi, Matti-Pekka. 2017. *Elämän päätösjakson haaste. ALS-tautiin sairastuneen eksistentiaalinen prosessi ja uskonnollinen spiritualiteetti*. Väitöskirja, Helsingin yliopisto.

Waskul, Dennis D., ja Pamela van der Riet. 2002, “The Abject Embodiment of Cancer Patients: Dignity, Selfhood, and the Grotesque Body.” *Symbolic Interaction* 25(4):487–513. <https://doi.org/10.1525/si.2002.25.4.487>

Whitaker, Anna. 2010. “The body as existential midpoint: The aging and dying body of nursing home residents.” *Journal of Ageing Studies* 24(2): 96–104. <https://doi.org/10.1016/j.jaging.2008.10.005>

Österman, Bern. 2002. ”Voiko filosofia auttaa meitä kohtaamaan kuoleman?” Teoksessa *Kuoleman filosofia*, toimittaneet Terhi Kiiskinen ja Sami Pihlström, 13–25. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Abstract: In the waiting room of death: Experiences of embodiment of the dying

Dying is often situated outside communities and society as a liminal state. Thus, death and the dying person often become bodily otherness, corporeal difference. During the last decades, the process of dying has changed and many of the dying live amongst society. Modern medicine has made it possible to cure serious illnesses and the time lived with incurable diseases has lengthened. A dying person may live in this liminal space for years. This poses the challenge to re-examine the process of dying.

The purpose of this article is to describe experiences of embodiment of serious illness from a context of corporeality and its given meanings in everyday and ordinary reality. The data consists of four autobiographical books which emerge from incurable diseases that lead to death: three books are about cancer and one is about amyolateral sclerosis. The analysis of the data was derived inductively according to a thematic content analysis.

The findings of this article emphasise everyday experiences and physical embodiment while awaiting death: the forthcoming death is lived from a very physical reality. The books concentrated on everyday experiences behind the diagnosis: the symptoms and their relation to capability and physical identity as well as to relationships. Thus, the essence lies in representing the progression of illness, bodily deterioration, renunciation and the shared social nature of the dying body.

ARTIKKELI



Oikeuslääketieteellinen kuolemansyyn selvittäminen suomalaisella maaseudulla 1800- ja 1900-luvun vaihteessa

Lida Luukkonen

Jyväskylän yliopisto

Abstrakti

Tässä artikkelissa käsittelen oikeuslääketieteellisiä kuolemansyyn tutkimuksia 1800- ja 1900-luvun vaihteen suomalaisella maaseudulla, Jämsän käräjäkunnassa. Oikeusviranomaiset käynnistivät kuolemansyyn tutkimusprosessin, kun kuolema tapahtui äkillisesti, epäselvissä olosuhteissa tai kun kuolemansyiksi epäiltiin itsemurhaa tai henkirikosta. Suomessa 1800-luvulla tapahtuneen lääketieteen kehityksen, lääkäreiden lukumäärän lisääntymisen ja oikeudenkäytön modernisoitumisen myötä lääketiede oli vakiintunut osaksi suomalaista oikeusjärjestelmää. Artikkelissa tarkastellaan, miten tämä lääketieteen vakiintuminen vaikutti suomalaisella maaseudulla 1800- ja 1900-luvun vaihteessa tehtyihin kuolemansyyn tutkimusprosesseihin. Ennen kaikkea artikkelissa keskitytään oikeuslääketieteellisen kuolemansyyn tutkimukseen ja lääkärin rooliin vainajan kuolemansyyn selvittämiseen pyrkivässä prosessissa. Lisäksi artikkelissa arvioidaan oikeuden istunnoissa piirilääkärien laitimille kuolinsyylausunnoille annettua painoarvoa ja merkitystä.

Artikkelin lähteinä on käytetty Jämsän kihlakunnanoikeuden pöytäkirjoja sekä Jämsän piirilääkärinarkiston ruumiinavauspöytäkirjoja vuosilta 1894–1917. Lisäksi artikkelissa on kartoitettu tutkimusaikana oikeuslääketieteellisiä kuolemansyyn tutkimuksia sekä lääkärin asemaa oikeusjärjestelmässä säädellyt oikeusnormisto. Oikeuspöytäkirjoista ja ruumiinavauspöytäkirjoista saatua kuvaa oikeuslääketieteen harjoittamisesta on kontekstoitu vuonna 1901 julkaistua, Theodor Löfströmin ”Oikeuslääketieteellinen käsikirja Suomen lääkäreille” -teosta hyödyntäen.

Vuosina 1894–1917 Jämsän oikeusviranomaiset tutkivat yhteensä 40 kuolemaa ja niihin johtaneita syitä. Tyypillisesti kuolemansyyn tutkimus-

prosessit alkoivat poliisitutkinnasta, etenivät oikeuslääketieteelliseen kuolemansyöntutkimukseen ja lopulta kihlakunnanoikeuden käsiteltäviksi käräjille. Jämsän kärjäkunnassa oikeuslääketieteelliset kuolemansyöntutkimukset vaikuttivat olennaisesti kuolemantapausten oikeudelliseen käsittelyyn ja kuolemansyöntutkimusprosessien kulkuun. Aivan kaikkia kuolemantapauksia ei lopulta edes alistettu kihlakunnanoikeuden tutkittaviksi lääkärin tekemän oikeuslääketieteellisen tutkimuksen jälkeen.

Myös käräjille viedyissä sairaus- ja itsemurhatapauksissa syyttäjä ja kihlakunnanoikeus saattoivat jättää kuoleman tutkimisen piirilääkärin lausunnon varaan tai kihlakunnanoikeus saattoi perustella julistamaansa kuolemansyytä piirilääkärin laatimalla kuolinsyylausunnolla. Henkirikoksiksi tuomituissa tapauksissa kuoleman ja väkivallan tai tietyn myrkytyn välinen syy-yhteys toteennäytettiin oikeuslääketieteen keinoin. Myös aviottomien, vastasyntyneiden lasten kuolemien tutkimisessa piirilääkäreillä oli merkittävä rooli. Nojaamalla piirilääkärien laatimiin kuolinsyylausuntoihin kihlakunnanoikeus julisti osan vastasyntyneiden lasten kuolemista luonnollisiksi vapauttaen syytetyt äidit. Myös tahallisiksi lapsenmurhiksi tuomituissa tapauksissa kuoleman aiheuttanut väkivalta osoitettiin kiistattomasti oikeuslääketieteellisissä kuolemansyöntutkimuksissa.

Piirilääkärin laatima kuolinsyytodistus oli siis ensisijainen todiste itsemurhaa, lapsenmurhaa tai henkirikosta toteennäytettäessä, ja sen kautta yksittäisellä piirilääkärillä oli valtaa tuomioistuinprosesseihin. Toisaalta jopa kolmasosassa aviottomien lasten kuolemista kuolemansyy jäi jollain tapaa epäselväksi. Osassa tapauksia kyse oli siitä, ettei oikeuslääketieteellistä kuolemansyöntutkimusta tehty tai sitä ei tehty tarpeeksi ajoissa ruumiin ehtiessä mädäntyä. Aineistoon sisältyi kuitenkin muutama tapaus, joissa tavalliseen tapaan tehty oikeuslääketieteellinen kuolemansyöntutkimuskaan ei tuonut selkoa lapsen kuolemansyyhin.

Nämä epäselviksi jääneet kuolemansyyt, yhdessä kaikkien niiden tapausten kanssa joissa oikeuslääketieteellinen kuolemansyöntutkimus jätettiin syystä tai toisesta tekemättä, tai tehtiin liian myöhään kuolemansyyn selville saamiseksi, osoittavatkin oikeuslääketieteen vakiintumisen osaksi suomalaista oikeusjärjestelmää olleen vielä kesken. Samasta vakiintumisen keskeneräisyydestä kertovat myös ne aineiston harvat tapaukset, joissa syyttäjä ja kihlakunnanoikeus eivät olleetkaan kuolinsyylausunnon laatineen piirilääkärin kanssa samaa mieltä vainajan kuolemansyystä. Nämä tapaukset ilmentävätkin sitä, kuinka piirilääkärin valta jäi lopulta kuolinsyylausunnon laatimiseen kihlakunnanoikeudella ollen sen sijaan valta julistaa lopullinen kuolemansyy.

Johdanto

Nykyään Suomessa selvitetään jokaisen kuolleen henkilön kuolemansyy. Kuolemaa koskeneiden esitietojen keräämisen jälkeen ratkaistaan, suoritetaanko tapauksessa lääketieteellinen vai oikeuslääketieteellinen kuolemansyynselvitys. Lääketieteellinen kuolemansyynselvitys tehdään silloin, kun kuoleman tiedetään johtuneen sairaudesta. Lääketieteellinen kuolemansyynselvitys voi perustua vainajalle eläessä tehtyihin terveystutkimuksiin, vainajan terveystietoihin tai lääketieteelliseen ruumiinavaukseen, joiden perusteella lääkäri kirjoittaa kuolintodistuksen. (Koskivirta 2014, 203; Valvira 2015.) Oikeuslääketieteellinen kuolemansyynselvitys tulee kyseeseen silloin, kun kuolema on tapahtunut yllättävästi eikä sen tiedetä aiheutuneen sairaudesta, tai kun kuolemansyiksi epäillään rikosta, tapaturmaa, itsemurhaa, myrkytystä, ammattitautia tai hoitotoimenpidettä. Tällöin kuolemansyynselvityksestä vastaava viranomais on poliisi, joka tarvittaessa määrää oikeuslääkärin tekemään oikeuslääketieteellisen ruumiinavauksen. (Valvira 2015.)

Tässä artikkelissa tarkastellaan suomalaisella maaseudulla, Jämsän käräjäkunnassa 1800- ja 1900-luvun taitteessa tapahtuneita kuolemia, joiden syyn selvittämiseksi viranomaiset käynnistivät kuolemansyyn tutkimusprosessin. Tutkimuksen kohteena ovat kuolemantapaukset, joissa viranomaisilla on ollut oikeudellinen intressi selvittää vainajan kuolemansyy. Näin ollen lääketieteellisistä syistä tehdyt kuolemansyynselvitykset jäävät tarkastelun ulkopuolelle.

Käytän artikkelissa termiä oikeuslääketieteellinen kuolemansyyn tutkimus kuvaamaan pelkkää lääkärin tekemää, vainajan ruumiiseen kohdistettua tutkimusta. Valtaosassa tutkituista tapauksista vainajille tehtiin tällainen oikeuslääketieteellinen kuolemansyyn tutkimus, mutta ei aivan kaikissa. Kuolemansyyn tutkimuksella puolestaan tarkoitan koko viranomaisprosessia, josta lääkärin tekemä oikeuslääketieteellinen kuolemansyyn tutkimus muodosti osan. Käsitteitä kuolemansyy ja kuolinsyy käytetään suomen kielessä rinnakkain. Johdonmukaisuuden vuoksi käytän läpi artikkelin termiä kuolemansyy. Kuitenkin puhuessani lääkäreiden laatimista,

kuolemansyitä käsittelevistä todistuksista, käytän näiden asiakirjojen vakiintunutta käsitettä kuolinsyylausunto.

Kansainvälisesti oikeuslääketieteellisten kuolemansyöntutkimusten historiaa on tutkittu etenkin länsieurooppalaisesta ja pohjoisamerikkalaisesta näkökulmasta (esim. Watson 2011). Kansainväliselle tutkimukselle on ollut ominaista painottuminen angloamerikkalaisiin maihin, joiden oikeus- ja oikeuslääketieteelliset instituutiot ovat tietyiltä osin eronneet vastaavista mannereurooppalaisista instituutioista (Havard 1960; Forbes 1985; Mohr 1993; Clark & Crawford 1994; Burney 2000; Butler 2015).

Myös venäläisessä oikeusjärjestelmässä 1860-luvun oikeusreformin myötä tapahtuneeseen lääkärin aseman muutokseen keskittyvässä tutkimuksessa on tarkasteltu oikeuslääketieteellisiä kuolemansyöntutkimuksia. Näissä tutkimuksissa pääpaino on kuitenkin ollut lääkärin asemaa säädelleen lainsäädännön sekä asemasta käydyn poliittisen ja tieteellisen keskustelun tutkimisessa. (Becker 1999; 2011.) Ruotsalaisessa tutkimuksessa oikeuslääketieteellisiä kuolemansyöntutkimuksia on käsitelty osana laajempaa ruotsalainen oikeuslääketieteellisen alan syntyä käsittelevää yleisesitystä (Gustafsson 2007).

Lisäksi niin ruotsalaisessa kuin suomalaisessakin historian tutkimuksessa oikeuslääketieteellisiä kuolemansyöntutkimuksia on käsitelty itsemurhia, lapsenmurhia ja henkirikoksia koskevissa tutkimuksissa (Ekström 2000; Koskivirta 2001; Bergenlöv 2004; Rautelin 2009; Hagelin 2010; Salmela 2017). Näissä tutkimuksissa tarkastelu on kuitenkin keskittynyt itsemurhiin, henkirikoksiin ja lapsenmurhiin ilmiöinä, tai näiden tuomioistuinprosesseihin kokonaisuuksina. Tässä artikkelissa sen sijaan pyritään syventämään tietämystä ja ymmärrystä nimenomaan lääkärin asemasta kuolemansyön määrittelijänä, sekä tämän aseman vaikutuksesta kuolemansyöntutkimusprosesseihin.

Aiemmassa, itsemurhia käsitelleessä tutkimuksessa lääketieteen on 1800-luvun kuluessa todettu vakiinnuttaneen asemansa suomalaisessa oikeusjärjestelmässä (Salmela 2017, 180, 183; Miettinen 2019, 193, 197). Tässä artikkelissa tarkastellaan, miten tämä vakiintuminen vaikutti suomalaisella maaseudulla 1800- ja 1900-luvun

vaihteessa tehtyihin kuolemansyyntutkimusprosesseihin, jotka alkoivat poliisiviranomaisen tekemästä esitutkinnasta ja päättyivät kihlakunnanoikeuden julistamaan päätökseen. Mikä oli oikeuslääketieteellisen kuolemansyyntutkimuksen ja lääkärin rooli vainajan kuolemansyyn selvittämiseen pyrkivässä prosessissa? Kuinka usein maaseudun piirilääkäri pystyi määrittelemään kuolemansyyn ja millainen merkitys piirilääkärin lausunnoille annettiin oikeuden istunnoissa?

Tutkimus on rajattu koskemaan vuosina 1894–1917 tehtyjä kuolemansyyntutkimuksia. Tutkimus alkaa vuodesta 1894, jolloin voimaan astunut vuoden 1889 asetus rikoslain voimaannpanemisesta määritteli entistä selkeämmin ne tapaukset, joissa viranomaisten oli käynnistettävä kuolemansyyntutkimus.¹ Tutkimuksen aikarajaus päättyy vuoteen 1917, mikä johtuu osittain yhteiskunnallisten instituutioiden, kuten tuomioistuinten poikkeustilasta vuonna 1918. Jämsässä ei esimerkiksi vuonna 1918 pidetty lainkaan talvikäräjiä.² Laveammin valittua aikakautta voidaan perustella 1800-luvulla tapahtuneella lääketieteen ja oikeuslääketieteen kehityksellä sekä rikosoikeuden ammattimaistumisella ja modernisoinnilla. 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun kuolemansyyntutkimuksia tarkastelemalla on mahdollista tutkia näiden kehityskulkujen vaikutuksia oikeudelliseen ja lääketieteelliseen käytäntöön.

Artikkelissa keskitytään Jämsän tuomiokuntaan kuuluneen Jämsän kärjäkunnan alueeseen, johon kuuluivat tutkitulla ajanjaksolla Jämsän lisäksi myös Jämsänkosken ja Koskenpään alueet (Kulha 1975, 17). 1900-luvun vaihteen Jämsässä yhdistyivät monet sellaiset piirteet, jotka leimasivat yleisemminkin suomalaisen yhteiskunnan muutosta kyseisenä aikana: Jämsä oli maatalousvaltainen pitäjä, joka alkoi 1900-luvulle tultaessa saada yhä enemmän teollisia piirteitä, etenkin paperitehtaan ja puuhiomon ansiosta (Kulha 1975, 77, 142–162). Näin ollen Jämsä soveltuu hyvin alueeksi tutkimukseen, jonka tarkoituksena on tarkastella piirilääkärien harjoittamaa oikeuslääketiedettä suomalaisella maaseudulla.

¹ Asetus rikoslain voimaannpanemisesta 39C/1889 §8.

² Jämsän kärjäkunnan varsinaisasiain pöytäkirjat (1918) syyskäräjät.

Oikeuslääketieteellisessä toiminnassa kaupungit erosivat osin maaseudusta. Kaupungeissa lääkäreiden ei yleensä tarvinnut matkustaa yhtä pitkiä matkoja tarkastamaan ruumiita, kuin maaseudun piirilääkäripiireissä. Lisäksi kaupungeissa oikeuslääketieteelliset kuolemansyyntutkimukset kuuluivat kaupunginlääkäreiden virkatehtäviin.³ Helsingissä puolestaan kesä-syyskuun välissä tehtävät oikeuslääketieteelliset kuolemansyyntutkimukset oli määrätty patologisen anatomian ja valtiolääketieteen (nyk. oikeuslääketieteen) professorin tehtäviin (Salmela 2017, 33).⁴

Artikkelin lähteinä on käytetty Jämsän kihlakunnanoikeuden oikeuspöytäkirjoja, Jämsän piirilääkärin arkiston ruumiinavauspöytäkirjoja, oikeuslääketiedettä tutkimusjaksolla säädellyttä oikeusnormistoa sekä Suomen ensimmäistä laajaa, vuonna 1901 julkaistua oikeuslääketieteellistä teosta, ”Oikeuslääketieteellinen käsikirja Suomen lääkäreille”. Teoksen on kirjoittanut lääketieteen ja kirurgian tohtori Theodor Löfström. Kyseisen teoksen avulla olen kontekstoinut käyttämistäni Jämsän kihlakunnanoikeuden ja piirilääkärinarkiston aineistoista saatua kuvaa oikeuslääketieteen harjoittamisesta aikalaisohjeisiin oikeuslääketieteestä. Lisäksi olen etsinyt Turun hovioikeuden päätöstaltioista päätökset koskien Jämsän kihlakunnanoikeuden pöytäkirjoista kerättyjä kuolemansyyntutkimuksia, jotka tuomittiin raskaiksi rikoksiksi ja alistettiin vielä hovioikeuden käsiteltäviksi.

Artikkelissa käytetyt Jämsän varsinaisasiain pöytäkirjat ovat vuosilta 1894–1917. Pöytäkirjoista on seulottu ne käräjillä käsitellyt tapaukset, joihin on kuulunut vainajan kuolemansyyn selvittäminen. Tällaisia ovat epäillyt itsemurhat, henkirikokset ja lapsenmurhat, mutta myös sellaiset tapaturmaiset ja sairaudesta johtuneet kuolemat, joissa viranomaiset ovat halunneet varmistua kuolemansyystä ja poissulkea henkirikoksen tai itsemurhan mahdollisuuden. Tämä oikeuspöytäkirjoista kerätty aineisto käsittää 36 käräjätapausta, joissa on tutkittu yhteensä 37 vainajan

³ Hans kejsrerliga maj:ts nådiga instruction för provincial-läkarene i Finland, 17.1.1832, §6.

⁴ Hans kejsrerlig. Maj:ts nådiga kungörelse ang. ändring af §6 i nådiga instruction för provincial-läkarene i Finland 27. sept. 1876.

kuolemansyytä, sillä yhdessä käräjätapauksessa selvitettiin vastasyntyneiden kaksosten kuolemia.

Kihlakunnanoikeuden pöytäkirjoissa kuvataan kärjäkäsitteilyjen kulkua ja sisältöä, mutta niihin on myös liitetty erilaisia asiakirjoja kuten poliisitutkintapöytäkirjoja, viranomaisten välisiä virkakirjeitä sekä piirilääkäreiden laatimia ruumiinavauspöytäkirjoja, joihin on sisällytetty kuolinsyylausunnot. Kyseisten ruumiinavauspöytäkirjojen kaksoiskappaleita säilytetään Jämsän piirilääkärinarkistossa. Piirilääkärinarkiston ruumiinavauspöytäkirjat läpikäymällä on ilmennyt, että viranomaiset tutkivat Jämsässä lisäksi kolmea kuolemaa, joissa tehtiin oikeuslääketieteellinen kuolemansyöntutkimus, mutta joita ei viety eteenpäin kihlakunnanoikeuden tutkittavaksi. Myös nämä kolme tapausta on otettu tutkimusaineistoon, joten yhteensä artikkelin aineisto käsittää 40 kuolemantapausta, jotka jakautuvat taulukon 1. mukaisesti.

Taulukko 1. Oikeusviranomaisten Jämsässä tutkimat kuolemat 1894–1917.

Määritelty/epäilty kuolemansyy	Lapsenmurhaepäilyt	Itsemurhaepäilyt	Henkirikosepäilyt	yht.
Varmistunut kuolemansyyksi	9*	8	4	21
Kuolemansyy sairaus, tapaturma	7	1	4	12
Kuolemansyy jää avoimeksi	6	1	0	7
yht.	22	10	8	40

* Luvussa tahallisten lapsenmurhien lisäksi kuolemantuottamuksiksi tuomitut tapaukset.

Aineiston 40 kuolemantapausten joukossa on neljä vastasyntyneen lapsen kuolemaa, joita tutkittiin käräjillä, mutta joissa ei tehty oikeuslääketieteellistä kuolemansyöntutkimusta. Oikeuslääketieteellisten kuolemansyöntutkimusten puuttumisesta huolimatta kyseiset tapaukset ovat aineistossa mukana. Näiden tapausten kautta on mahdollista tarkastella, millä tavoin viranomaiset selvittivät kuolemansyitä,

silloin kun oikeuslääketieteellisiä keinoja ei ollut käytettävissä. Taulukossa 2. olen eritellyt tutkimusaineistoa sen mukaan, onko kuolemantapauksesta ollut käytettävissä oikeuspöytäkirjoja, joihin on liitetty oikeuslääketieteellisestä kuolemansyyntutkimuksesta syntyneet asiakirjat, oikeuspöytäkirjoja ilman kyseisiä asiakirjoja, vai pelkät oikeuslääketieteellisestä kuolemansyyntutkimuksesta syntyneet asiakirjat.

Taulukko 2. Tutkimusaineisto suhteessa käsiteltyjen kuolemantapausten lukumääriin.

Käytetty aineisto

Oikeuspöytäkirjat, joihin sisältyy ruumiinavauspöytäkirja	33
Oikeuspöytäkirjat ilman ruumiinavauspöytäkirjaa	4
Jämsän piirilääkärin arkiston ruumiinavauspöytäkirja	3
yht.	40

Tutkimusaineiston oikeuspöytäkirjoja olen lukenut valikoiden. Osa käräjätapauksista on luettu kokonaan, jotta on pystytty muodostamaan kuva siitä viranomaisprosessista, jossa kuolemansyyntutkimukset etenivät. Koska artikkelissa keskitytään oikeuslääketieteen merkitykseen tuomioistuinprosesseissa, on oikeuspöytäkirjojen todistajienlausunnot ja poliisitutkintapöytäkirjat jätetty kuitenkin jo tutkimusvaiheessa vähäisemmälle huomiolle kuin ruumiinavauspöytäkirjat, kuolinsyylausunnot ja tuomioistuimen päätökset.

Luetusta aineistosta on taulukoitu tutkimustehtävän kannalta merkityksellisiä tietoja, kuten lääkärin määrittämä kuolemansyy sekä kihlakunnanoikeuden julistama kuolemansyy. Tällä tavoin olen pelkistänyt oikeus- ja ruumiinavauspöytäkirjoista koostuvaa tutkimusaineistoa tutkimustehtävän kannalta käyttökelpoiseksi (aineiston pelkistämisestä laadullisessa tutkimuksessa ks. Alasuutari 2011, 40). Yhdistämällä ja vertailemalla oikeus- ja ruumiinavauspöytäkirjoista taulukoituja tietoja olen pyrkinyt arvioimaan kuolinsyylausuntojen ja kihlakunnanoikeuden päätösten välisiä

merkityssuhteita sekä analysoimaan piirilääkärin roolia vainajan kuolemansyyn selvittämiseen pyrkineessä prosessissa

Aineiston analysoinnissa oikeus- ja ruumiinavauspöytäkirjoista kerättyä tietoa on suhteutettu myös muista käytetyistä lähteistä, kuten Theodor Löfströmin (1901) ”Oikeuslääketieteellinen käsikirja Suomen lääkäreille” -teoksesta ja tutkimusajalla voimassa olleista laeista ja asetuksista kerättyyn tietoon ajan oikeuslääketieteestä. Aineiston laadullisessa analysoinnissa eri lähteistä koostuvasta tutkimusaineistosta onkin pyritty luomaan selkeää ja yhtenäistä informaatiota tutkittavasta ilmiöstä (Tuomi & Sarajärvi 2018, 122).

Kuolemansyyn tutkinnan historiallinen kehitys

Viranomaisten suorittaman kuolemansyyn tutkinnan motiivina on ollut tarve erotella väkivaltaiset kuolemansyyt luonnollisista kuolemansyistä. Yhteiskunnan oikeusturvan ylläpidon ja kehittämisen kannalta keskeistä on ollut tutkia rikoksen mahdollisuus kuolemaan johtaneena tekijänä, mikäli kuolema on ollut äkillinen ja tapahtunut epäselvissä olosuhteissa. Samalla kuolemansyyn tutkinta on vastannut myös vainajan lähiomaisten tarpeeseen tietää kuolemaan johtaneista syistä. (Gustafsson 2007, 45–52; Koskivirta 2014, 194.)

Toisaalta roomalais-kanoniselle oikeusperinteelle keskeisen *corpus delicti* -periaatteen mukaisesti rikos on täytynyt todistaa tapahtuneeksi ennen kuin ketään on voitu siitä tuomita. Tämän vaatimuksen mukaisesti esimerkiksi henkirikostapauksissa uhrin kuolemansyy tuli toteennäyttää nimenomaan syytetyn toiminnasta johtuneeksi. *Corpus delictin* voikin nähdä periaatteena, jonka myötä lääketieteen harjoittajia ja asiantuntijoita tarvittiin osaksi oikeusjärjestelmiä. (Becker 2011, 31–32.) 1500- ja 1600-luvulla monissa Euroopan maissa säädettiin lakeja, jotka velvoittivat lääketieteellisen asiantuntemuksen käyttöä väkivalta- ja henkirikosten tutkimisessa. Esimerkiksi Pyhässä saksalais-roomalaisessa keisarikunnassa vuonna 1532 säädetty rikoslaki *Constitutio*

Criminalis Carolina velvoitti tuomarit kääntymään lääkäreiden puoleen kaikissa epäillyissä henkirikostapauksissa. (Crawford 2001, 1622-1624; Watson 2011, 50-58.)

Ruotsissa lainsäädännön kehitys ei ollut yhtä varhaista. Vuoden 1734 rikoslaissa tuomarit ja nimismiehet määrättiin tarkistuttamaan ruumis ennen hautaamista, mikäli kuoleman epäiltiin olleen väkivaltainen. Kyseisessä pahanteonkaarella (MB [Missgärnings Balk] 28:6) ei kuitenkaan määritelty kenen tuli tarkastaa ruumis. (Persson 1998, 116; Gustafsson 2007, 49-50.) Käytännössä kruunun viranomaiset, esimerkiksi tuomari tai nimismies yhdessä lautamiesten kanssa saattoivat usein itse tarkastaa silmämääräisesti ruumiin ja siinä mahdollisesti olleet väkivallan merkit (Koskivirta 2014, 197). Maallikkojen tekemiä ruumiinkatselmuksia oli tehty toki epäselvien kuolemantapausten selvittämiseksi jo ennen vuoden 1734 rikoslakiakin (esim. Matikainen 2002, 137-147; Bergenlöv 2004, 359; Miettinen 2015, 259).

Ruotsissa annettiin 1700-luvun kuluessa kuitenkin oikeuslääketiedettä koskevia kuninkaallisia määräyksiä, joissa ohjeistettiin esimerkiksi oikeuslääketieteellisten ruumiinavausten tekijöiden pätevyydestä (Nygård 1994, 27; Koskivirta 2009, 297, 304; Salmela 2017, 32-33). Käytännössä mahdollisuuksia järjestelmällisten oikeuslääketieteellisten kuolemansyöntutkimusten tekoon oli Ruotsin suurimmissa kaupungeissa. Myös alun perin perinteisempään käsityöläisammattiryhmään kuuluneet, sittemmin akateemisiksi kirurgeiksi kohonneet välskärit saattoivat tutkia ruumiita. (Bergenlöv 2004, 364-366, 380; Vilkuna 2009, 59-60, 161-163; Koskivirta 2014, 197.)

Oikeuslääketiedettä koskeneen sääntelyn lisääntymisellä ei Suomen puolella ollut juurikaan merkitystä niin kauan kun lääkäreitä ei ollut: 1700-luvun puoliväliin asti Suomen ainoa lääkäri oli Turun akatemian lääketieteen professori (Koskivirta 2009, 286). 1700-luvun puolivälissä Suomeen perustettiin piirilääkärijärjestelmä, minkä seurauksena lääkäreiden määrä alkoi kasvaa. Vielä 1800-luvun alussakin Suomessa oli kuitenkin vasta kolmetoista piirilääkäreitä. (Kallioinen 2009, 192.)

Lääkärifulasta huolimatta vuoden 1734 rikoslain tappoa koskevat säännökset (MB 24:1-9) olivat luoneet edellytykset oikeuslääketieteellisen kuolemansyöntutkimuksen

merkityksen korostumiselle henkirikosprosesseissa. Tahallisessa tapossa uhrin kuoleman tuli johtua ainoastaan väkivallasta ja kuolemaan mahdollisesti myötävaikuttanut sairaus tai onnettomuus lievensi rikoksen raskauttavuutta. (Koskivirta 2001, 50; 2009, 294–295.) Vuoden 1889 rikoslaiassa rikoksen ja kuoleman syy-yhteyden toteennäyttämisen merkitys korostui entisestään.⁵

1800-luvun kuluessa myös itsemurhan tehneiden vainajien oikeuslääketieteellinen tutkiminen tuli keskeiseksi lääkäreiden oikeuslääketieteellisistä tehtävistä (Gustafsson 2007, 55–56). Osaltaan tähän vaikutti Ruotsin valtakunnan vuoden 1734 laki. Lain mukaan pyövelin tuli rangaistukseksi haudata itsemurhan tehnyt metsään, mutta mikäli tuomioistuimien katsoi itsemurhaajan toimineen häiriintyneessä mielentilassa, hänet sai haudata kirkkomaahan hiljaisin menoin, eli ilman perinteisiä hautajaisseremonioita (Miettinen 2019, 191).

Kun itsemurha alettiin 1800-luvulla liittää yhä vahvemmin ihmisen psyykeeseen ja sitä kautta lääketieteellä selitettäväksi ilmiöksi, myös itsemurhaajan mielentilasta tuli lääketieteen keinoin selvitettävä ilmiö. Eurooppalaiset lääkärit alkoivat etsiä itsemurhia selittäviä tekijöitä itsemurhan tehneen vainajan ruumiinosista ja niiden poikkeamista. (Ekström 2000, 208; Watson 2011, 102–105; Salmela 2017, 41–86.) Myös Suomessa vuonna 1841 annetussa ruumiinavauksia koskevassa johtosäännössä lääkärit veloitettiin ottamaan kantaa itsemurhan tehneen mielentilaan ruumiinavauksen perusteella.⁶

1800-luvun puolivälissä itsemurhien oikeudellisen tutkimisen tarkoituksena nousi varmistuminen siitä, ettei kuolemantapaukseen liittynyt henkirikosta (Pajuoja 1989, 133–134). Näin ollen itsemurhien oikeuskäsittelyjen sisällöllinen luonne oli muuttunut jo ennen vuonna 1894 tapahtunutta itsemurhan dekriminialisointia. Kuitenkin vielä vuoteen 1910 voimassa ollut vuoden 1869 kirkkolaki erotteli mielenhäiriössä itsemurhan tehneet, joille sallittiin tavanomaiset hautajaiset. Mieleltään terveiksi

⁵ Suomen Suuriruhtinaanmaan rikoslaki (39/1889) 21. luku.

⁶ Instruction för Läkare i Finland vid förrättandet af Medico-legala Likbesigtningar af Hans Kejsersliga Majestät i Näder Anställd 1841. Tästä eteenpäin v.1841 johtosääntö ruumiintarkastuksista.

määritetyt itsemurhaajat tuli puolestaan haudata hiljaisuudessa. (Pajuoja 1989, 135; Salmela 2017, 19.) Dekriminalisoinnista huolimatta vuoden 1889 rikoslain asetus määräsikin yhä, että poliisiviranomaisen tuli tutkia epäillyt itsemurhat ja ilmoittaa niistä eteenpäin kuvernöörinvirastoon, jonka puolestaan tuli määrätä mikäli lääkärin tarkastus ja oikeuden tutkimus oli toimitettava ennen kuin vainajan sai haudata.⁷

Lapsenmurhatapauksissa oikeuslääketieteelliset tutkimukset alkoivat lisääntyä 1700-luvun lopulla ja tulivat 1820-luvulta lähtien säännöllisiksi (Rautelin 2009, 484–485; Hagelin 2010, 67). Lääkärien päätelmät kuolemansyystä olivat kuitenkin usein epävarmoja. Niinpä oikeusistuimet olivat yhä hyvin riippuvaisia todistajien kertomuksista. (Rautelin 2009, 484–485.) Se, että lapsenmurharikoksia oli kriminalisoitu eri puolilla Eurooppaa omalla, muista henkirikoksista poikkeavalla rikoksen tunnusmerkistöllä johtuikin osittain oikeuslääketieteellisen todistamisen vaikeudesta vastasyntyneiden lasten kuolemansyitä tutkittaessa (Wheelwright 2002, 273; Rautelin 2013, 351).

Vuonna 1866 annetussa asetuksessa lapsenmurhasta lapsen kuolemansyyn merkitys annettavaan rangaistukseen tuotiin aiemmista lapsenmurhaa koskevia säännöksiä selkeämmin esiin (Rautelin 2013, 535). Vuoden 1889 rikoslain lapsenmurhaa koskevat säännökset pysyivät suurin piirtein vuoden 1866 asetuksen mukaisina. Vuoden 1889 rikoslaissa lapsenmurha määriteltiin rikokseksi, jossa avioliiton ulkopuolisesta seksuaalisuhteesta raskaaksi tullut nainen synnyttäessään tai pian sen jälkeen surmasi lapsensa joko käymällä siihen käsiksi, jättämällä sen heitteille tai laiminlyömällä sen hoidon.

Rikoslaki kriminalisoi myös lapsen tuottamuksellisen surman, mikäli nainen oli etsinyt synnytyksen ajaksi yksinäisyyttä, tai muulla varomattomuudellaan tuottanut lapsensa kuoleman. Myös kuolleenä syntyneen lapsen ruumiin kätkeminen eli sikiön salaaminen määriteltiin omassa pykälässään rangaistavaksi teoksi. Rikosnimikkeiden

⁷ Asetus rikoslain voimaantamisesta 39C/1889 §8.

moninaisuuden takia lapsen kuolemansyystä tuli määrittävä tekijä, kun oikeudessa punnittiin, minkä rikoslain pykälän mukaan syytetty tuomittiin tai vapautettiin.⁸

Rikoslainsäädännön kehittymisen lisäksi 1800-luvulla tapahtui myös muunlaista kehitystä, jonka myötä edellytykset oikeuslääketieteellisten kuolemansyöntutkimusten tekemiselle paranivat. Yleisesti ottaen oikeudellinen kuolinsyydiagnostiikka kehittyi ja esimerkiksi erilaiset myrkkyanalyysit yleistyivät ja tulivat entistä tarkemmiksi (Vuento 2017, 162–165). 1800-luvun jälkipuoliskolle tultaessa Suomen professionaalinen lääkärikunta oli kasvanut ja piirilääkäriverkosto tihentynyt. 1800-luvun puolivälin jälkeen lääkäreiden määrä jatkoi kasvuaan kiihtyvällä tahdilla: vuoden 1865 loppuun mennessä Suomessa oli 123 lääkäriä ja vuoteen 1900 mennessä vastaava luku oli jo 360. (von Bonsdorff 1978, 35 Tab II; Vuorinen 2006, 15.)

Tämä kasvava piirilääkärikunta määriteltiin 1800-luvulla valtion asetusten ja ohjeistusten kautta enenevässä määrin sekä valtion virkamiehiksi että terveydenhuollon asiantuntijaryhmäksi ja tämä asiantuntijuus alkoi sitoutua eri instituutioihin (Rinne & Jauhiainen 1988, 81, 88). Piirilääkäreiden asiantuntijuuden sitoutumista oikeuslaitokseen oikeuslääketieteellisten kuolemansyöntutkimusten kautta edisti osaltaan oikeuslääketieteen ja etenkin kliinisen anatomian ja anatomisen leikkelyn opetuksen lisääntyminen Keisarillisen Aleksanterin yliopiston lääkärikoulutuksessa (Pesonen 1970, 10–11; Klinge 1989, 372–375; Niemi 1990, 33–48). Myös oikeuslääketiedettä säätelevä lainsäädäntö oli lisääntynyt 1800-luvulla tarkentaen ja vahvistaen eri viranomaisten tehtävät kuolemansyöntutkintaprosesseissa.

Kuolemansyöntutkinta lain säätelemänä prosessina

Kuolemansyöntutkinnat etenivät moniosaisina prosesseina, joissa osansa oli niin poliisiviranomaisilla, kuvernöörinvirastolla, piirilääkärillä, kärjäkunnan syyttäjällä, kihlakunnanoikeudella kuin Lääkintöhallituksellakin. Kuolemansyöntutkinnan käynnistäminen ja prosessin eteneminen perustuivat etenkin vuoden 1889 rikoslain

⁸ Suomen Suuriruhtinaanmaan rikoslaki (39/1889) 22. luku.

keisarillisen asetuksen 8. pykälään. Kyseisessä pykälässä määrättiin, että poliisiviranomaisen tuli tutkia ”onko vainaja omasta tahi toisen kädestä saanut surmansa”⁹ ellei vainajan tiedetty kuolleen tautiin. Jos ilmeni aihetta epäillä itsemurhaa tai henkirikosta, tuli asiasta ilmoittaa keisarin käskynhaltijalle, eli esimerkiksi Jämsän kärjäkunnan tapauksessa Hämeen läänin kuvernöörinvirastoon. Kuvernöörinviraston tuli puolestaan määrätä mahdollinen lääkärintarkastus ja oikeuden tutkimus ennen kuin vainajan ruumiin sai haudata.

Tutkimusaineistossa on kolme kuolemaa, joiden johdosta suoritettiin poliisitutkinta sekä oikeuslääketieteellinen kuolemansyyntutkimus, mutta joita ei viety eteenpäin kihlakunnanoikeuden tutkittaviksi.¹⁰ Kaksi tapauksista oli sellaisia, joissa piirilääkäri totesi kuolemansyyksi sairauden. Vuonna 1898 lumihangesta löydetyn miehen todettiin kuolleen keuhkopussin tulehdukseen ja vuonna 1903 talollisen vaimon keuhkokatarrin aiheuttamaan sydänhalvaukseen. Ilmeisesti näissä tapauksissa haluttiin varmistua, ettei kuolemaan liity henkirikosta. Kolmas kuolema, joka löytyi vain piirilääkärinarkistosta oli itsemurha, jonka Jämsän piirilääkäri Otto Bergström¹¹ totesi kuolinsyylausunnossa tapahtuneen hirttäytymällä. Pelkkien ruumiinavauspöytäkirjojen perusteella on vaikea arvioida, millä tavoin kyseiset kuolemat erosivat niistä kuolemista, jotka todettiin oikeuslääketieteellisissä kuolemansyyntutkimuksissa sairauksiksi tai hirttäytymisiksi, mutta jotka vietiin kihlakunnanoikeuden tutkittaviksi. Joka tapauksessa näissä kolmessa tapauksessa kaikki valta kuolemansyyn määrittämisestä jäi oikeuslääketieteellisen kuolemansyyntutkimuksen tehneelle piirilääkärille.

Vuoden 1889 rikoslain voimaanpanevan asetuksen mukaan kuvernöörinvirasto saikin siis erikseen harkita, tuliko oikeuslääketieteellistä kuolemansyyntutkimusta seurata vielä kihlakunnanoikeuden tutkimus. Myös Anu Salmela on 1800-luvun jälkipuoliskon itsemurhia koskevassa tutkimuksessaan huomauttanut, ettei aivan kaikkia oikeuslääketieteelliseen kuolemansyyntutkimukseen päätyneitä kuolemia käsitelty

⁹ Asetus rikoslain voimaanpanemisesta 39C/1889 §8.

¹⁰ Jämsän piirilääkärin arkisto, ruumiinavauspöytäkirjat 10.11.1898; 13.6.1903; 20.6.1903.

¹¹ Autio (n.d.).

oikeudessa, vaikka valtaosa käsiteltiinkin (Salmela 2017, 31, liite 2). Samansuuntaisesti myös Jämsässä valtaosa tutkituista kuolemista, 37 kappaletta, käsiteltiin myös käräjillä.

Vuonna 1841 annettiin keisarillinen julistus oikeuslääketieteellisistä ruumiintarkastuksista, jossa oli edellä kuvattua rikoslain asetusta tarkempia määräyksiä kuolemansyyntutkinnasta. Julistuksen mukaan oikeuslääketieteellisen kuolemansyyntutkimuksen tehneen lääkärin tuli lähettää ruumiinavauspöytäkirja sekä kaksi kappaletta kuolinsyylausuntoja kuvernöörinvirastoon. Kuvernöörinvirasto lähetti asiakirjat eteenpäin valtion terveydenhoitoasioista vastaavalle keskusvirastolle, Lääkintöhallitukselle, jossa tarkastettiin ruumiinavauspöytäkirjan ja kuolinsyylausunnon sisältö (Tiitta 2009, 40). Jos Lääkintöhallitus havaitsi pöytäkirjassa tai kuolinsyylausunnossa puutteita, tuli asiasta ilmoittaa kuvernöörinvirastoon, josta tieto välitettiin eteenpäin asiaa tutkivalle tuomioistuimelle.¹²

Jämsässä Lääkintöhallitus puuttui vuosina 1894–1917 yhteen tarkastamaansa ruumiinavauspöytäkirjaan ja kuolinsyylausuntoon. Kyseinen tapaus koski vuonna 1910 tehtyä itsellisen vaimon kuolemansyyntutkintaa. Prosessi oli käynnistynyt huhupuheista, joiden mukaan kuolema olisi ollut seurausta aviomiehen tekemästä pahoinpitelystä. Poliisitutkinnossa aviomies myönsi olleensa väkivaltainen vaimoan kohtaan kuukausi ennen tämän kuolemaa. Oikeuslääketieteellisessä kuolemansyyntutkimuksessa löytyi merkkejä keuhkopussin tulehduksesta sekä suurenemisen ja luutuman kaltaisia muutoksia sydäimestä. Piirilääkäri Otto Bergström kirjoitti kuolinsyylausuntoon, että kyseisiä keuhkojen ja sydämen muutoksia voidaan pitää suurimmaksi osaksi väkivallan seurauksina lisäten että ”vaan on vainajan varsinainen kuolinsyy kuitenkin ollut tulehdus oikean keuhkon ylä loobissa.”¹³

Itsellisen vaimon kuolemaa ehdittiin käsitellä Jämsän käräjillä kerran ennen kuin Lääkintöhallituksen lausunto asiasta saapui. Lausunnossa todettiin, että sydämen

¹² Keisarillisen majesteetin armollinen julistus lain-asioissa lääkäreiltä tehtävistä ruumiinavauksista eli katselmuksista Suomessa ja mitä niiden suhteen on asianomaisilta waariinotettavana 1841, §6. Tästä eteenpäin v.1841 julistus ruumiintarkastuksista.

¹³ JäKä tk 1910 §151.

laajentuminen ja luutumisen eivät olleet voineet aiheutua pahoinpitelystä. Lääkintöhallituksen mukaan kuolema oli johtunut keuhkotulehduksesta, jota naisen ”sairaaloisesti muodostunut sydämensä on saattanut tuntuvasti edistää.”¹⁴ Kyseisen kirjeen lukemisen jälkeen syyttäjänä käräjillä toiminut nimismies Hugo Palmroth ilmoitti tahtovansa luopua aviomiehen pahoinpitelysyytteestä. Tämän jälkeen kihlakunnanoikeus totesi puolestaan lopettavansa asian käsittelyn.

Kyseinen kuolemansyyntutkinta osoittaa, ettei ruumiinavausraportteja ja kuolemansyylausuntoja lähetetty Lääkintöhallitukseen vain muodon vuoksi, vaan niistä löytyneisiin virheisiin puututtiin. Sen, että Lääkintöhallituksessa tarkastettiin ruumiinavauspöytäkirjat ja kuolinsyylausunnot, voikin nähdä lisänneen vainajien oikeusturvaa. Ruumiinavausraporttien ja kuolemansyylausuntojen tarkastamisen voi nähdä myös lääkärin määrittelyvaltaa rajoittavana toimena. Toisaalta Lääkintöhallitus oli valvonnassaan näiden lääkärin itsensä laatimien kirjallisten dokumenttien varassa. Piirilääkäreille jäi valta päättää paitsi kuolemansyyntutkimuksissa löydettyjen todisteiden määrittämisestä ja tulkitsemisesta myös siitä mitä ja millä tavoin kirjoittaa löydöksistä ruumiinavauspöytäkirjoihin ja kuolinsyylausuntoihin.

Vuoden 1841 johtosääntö ruumiintarkastuksista lääkäreiden ohjenuorana

Vuoden 1841 keisarillinen julistus oikeuslääketieteellisistä ruumiintarkastuksista eritteli siis ennen kaikkea eri viranomaisien vastuita kuolemansyyntutkimusprosessissa. Julistuksen kanssa samaan aikaan annettu ”Johtosääntö Suomen lääkäreille oikeuslääketieteellisiä ruumiintarkastuksia suorittaessa” sisälsi sen sijaan lääkäreille suunnatut ohjeet oikeuslääketieteellisen kuolemansyyntutkimuksen tekemisestä sekä ruumiinavauspöytäkirjan ja kuolinsyylausunnon laatimisesta.

Johtosäännössä määrättiin, että ruumiinavaus tuli suorittaa lämpimänä vuodenaikana niin pian kuin mahdollista, mutta joka tapauksessa viimeistään 14 päivän kuluessa

¹⁴ JäKä tk 1910 §151.

kuvernöörinviraston määräyksen saapumisesta.¹⁵ Ennen kuin kuvernöörinviraston määräys saatettiin lähettää, piti nimismiehen pitää asiasta esitutkinta ja ilmoittaa siinä ilmenneet tiedot kuvernöörinvirastoon. Näin ollen kuoleman ja oikeuslääketieteellisen kuolemansyyntutkimuksen välillä kulunut aika saattoi lähestyä kolmea viikkoa. Tämä kuulostaa ruumiin säilymisen kannalta melko pitkältä ajalta ottaen huomioon ruumiiden säilytysolosuhteet. Ruumiit määrättiin julistuksessa säilyttämään *sopivalla tavalla* kellareissa, holveissa tai hautausmaiden väliaikaisissa haudoissa. Vertauksen vuoksi mainittakoon Saksassa vuonna 1875 annettu ruumiinavauksia koskeva määräys, jonka mukaan ruumiinavaus tuli tehdä 24 tunnin kuluttua kuolemasta (Watson 2011, 55).

Vuoden 1841 johtosääntö määräsi oikeuslääketieteellisen kuolemansyyntutkimuksen tehtäväksi kruunun- tai kaupunginpalvelijan läsnä ollessa. Jos tämä ei ollut mahdollista tuli toimituksessa olla läsnä *muu luotettava henkilö*. Aineiston oikeuslääketieteellisissä kuolemansyyntutkimuksissa oli piirilääkärin lisäksi useimmiten läsnä Jämsän piirin nimismies, joka piti tilaisuudessa pöytäkirjaa piirilääkärin sanelun mukaan. Hämeen läänin lääninhallituksessa aiemmin palvellut Hugo Palmroth toimi Jämsän piirin nimismiehenä vuodet 1874–1918, ja lyhyehköjä virkavapaita lukuun ottamatta hän toimitti kyseistä virkaa myös koko tutkimusjakson ajan (Kulha 1975, 400). Kaikissa aineiston tapauksissa piirilääkärinä avusti ruumiinavauksen tekemisessä Jämsän seurakunnan haudankaivaja Aleksander Mäkinen.

Johtosäännön mukaan ruumiinavauspöytäkirjan alkuun tuli kirjata nimen, iän, sukupuolen ja ammatin kaltaiset perustiedot vainajasta. Lisäksi tuli selostaa, mitä tiedettiin kuolemaan johtaneista tapahtumista. Tämän jälkeen tuli luetella ruumiista tehtyjä havaintoja jakaen ruumiinavauspöytäkirja kahteen osaan: ulkonaiseen ja sisäiseen tarkasteluun. Ulkonainen tarkastelu tarkoitti ruumiin kokonaisvaltaista kuvailua sekä ulospäin näkyvien ruhjeiden, mustelmien ja haavojen luettelua. Sisäinen

¹⁵ v. 1841 johtosääntö ruumiintarkastuksista §1.

tarkastelu puolestaan tarkoitti varsinaista ruumiinavausta, joka tehtiin, ellei ruumis ollut pahasti mädäntynyt tai ellei siihen liittynyt jokin muu terveysriski.¹⁶

Tästä voi päätellä ruumiinavauksen merkityksen korostuneen verrattuna 1700-luvun jälkipuoleen. Esimerkiksi vuonna 1776 julkaistussa, tuomareille, lääkäreille ja kättilöille tarkoitettussa laajassa oikeuslääketieteellisessä ohjekirjassa ”Utkast till Medicinallagfarenheten” kuninkaallinen henkilääkäri ja Ruotsin lääkintävirasto Collegium Medicumin jäsen Jonas Kiernander suositteli ruumiinavauksen tekemistä ulkoisen tarkastuksen jälkeen vain tarpeen vaatiessa (Koskivirta 2009, 301).

Vuoden 1841 johtosäännössä ohjeistettiin yksityiskohtaisesti myös varsinaisen ruumiinavauksen eri työvaiheista ja eri ruumiinosien tutkimisesta. Vastasyntyneen tai sikiön tarkastuksesta oli omat ohjeensa, sillä vastasyntyneiden lasten oikeuslääketieteelliset tutkimukset erosivat osittain muiden vainajien ruumiiden tutkimisesta. Vastasyntyneen lapsen ollessa kyseessä tuli ensin selvittää, oliko lapsi edes elänyt tai ollut syntyessään elinkykyinen.¹⁷

Ruumiinavauksen jälkeen lääkärin tuli laatia oikeuslääketieteellinen todistus vainajan kuolemansyystä. Johtosääntö painotti, että vaikka lääkärin tuli ennen ruumiinavausta ottaa selville, mitä tiedettiin vainajan kuolemasta, tuli lääkärin ”pitää huolta siitä, että hänen vakaumuksensa kuoleman syystä ja tavasta ei edeltä käsin ole kypsytynyt”.¹⁸ Käsitteen kuolemansyystä oli johtosäännön mukaan perustuttava ainoastaan ruumiinavaukseen ja ruumiinavauspöytäkirjan tuli olla ainoana pohjana kuolinsyylausunnolle.¹⁹ Tästä huolimatta neljäsosassa aineiston kuolinsyylausunnoista piirilääkärit perustelivat päätelmää kuolemansyystä poliisitutkintapöytäkirjasta saaduilla tiedoilla.

Esimerkiksi vuonna 1902 piirilääkäri Otto Bergström kirjoitti kuolinsyylausuntoon, että vastasyntynyt lapsi oli tukehtunut ”arvatenkin poliisitutkintapöytäkirjassa mainitulla

¹⁶ v. 1841 johtosääntö ruumiintarkastuksista §3-5.

¹⁷ v. 1841 johtosääntö ruumiintarkastuksista §6-8.

¹⁸ v. 1841 johtosääntö ruumiintarkastuksista §3.

¹⁹ v. 1841 johtosääntö ruumiintarkastuksista §9.

tavalla, napanuoralla kuristamalla.”²⁰ On vaikea sanoa, eivätkö Jämsän piirilääkärit olleet tietoisia johtosäännön pykälistä, joiden mukaan kuolinsyylausunto sai perustua ainoastaan oikeuslääketieteelliseen kuolemansyyntutkimukseen, vai eikö kyseisestä pykälästä vain välitetty. Ainakaan Lääkintöhallitus ei mitä ilmeisimmin puuttanut tällaisiin, johtosäännön ohjeistuksen vastaisiin kuolinsyylausuntoihin. Myös Salmela on tutkimuksessaan tuonut esiin, kuinka lääkäreiden kuolinsyylausunnoissa esittämät arviot itsemurhan tehneiden mielentiloista perustuivat toisinaan poliisitutkintapöytäkirjojen maallikoiden kertomuksiin (Salmela 2017, 66).

Lääkärien ei tarvinnut vahvistaa kuolinsyylausuntoja todistamalla henkilökohtaisesti tuomioistuimen edessä. Kuninkaallinen kirje vuodelta 1758 oli vapauttanut virkavalansa vannoneet piirilääkärit tästä velvollisuudesta (Löfström 1901, 3). Näin ei kuitenkaan menetelty kaikkialla. Esimerkiksi Venäjällä 1860-luvulla toteutetun oikeusreformin (joka ei koskenut Suomen suuriruhtinaskuntaa) myötä lääkäreiden tuli esittää oikeuslääketieteelliset todistuksensa suullisesti tuomioistuimen edessä sekä vastata tarkentaviin kysymyksiin ja puolustaa näkemyksiään antamistaan todistuksista. Valamiehistön tehtäväksi tuli oikeuslääketieteellisen todistuksen luotettavuuden arvioiminen lääkärin esiintymisen perusteella. (Becker 1999, 13-14; 2011, 212-217.)

Suomen tapauksessa kuninkaallisen määräyksen voikin nähdä vahvistaneen lääkärin asemaa oikeusjärjestelmässä helpottaessaan lääkärin todistustapaa verrattuna maallikotodistajiin, joita kuultiin valallisena oikeuden edessä. Menettely myös lisäsi lääkärin valtaa kuolemansyyn määrittelyssä. Tuomioistuimet saattoivat suhtautua lääkärin laatimaan kuolinsyylausuntoon ikään kuin selostuksena faktoista, ennemmin kuin yhden erityisasiantuntijan esittämänä mielipiteenä, jonka luotettavuutta tuli vielä erikseen oikeudessa punnita. (Luukkonen 2018, 96.)

²⁰ JäKä vk 28.7.1902 §1.

Itsemurhat ja intention määrittelyn keskeisyys

Vuosina 1894–1917 Jämsän käräjillä tutkittiin yhteensä yhdeksää itsemurhaksi epäiltyä kuolemaa. Lisäksi Jämsässä tehtiin kesällä 1903 yhden itsemurhatapauksen johdosta oikeuslääketieteellinen kuolemansyyntutkimus, mutta asiaa ei viety eteenpäin käräjillä käsiteltäväksi. Ruumiinavauspöytäkirjan alkuun piirilääkäri Otto Bergström kirjoitti tekevänsä tutkimuksen nimismies Palmrothin ”erityisestä pyynnöstä [...] ruumiin mätänemisen pelosta jo ennen kuin läänin kuvernöörin määräys siitä oli saapunut”.²¹

Kuolinsyylausunnon alkuun piirilääkäri Bergström kirjoitti, että poliisipöytäkirjan mukaan vainaja oli käyttänyt runsaasti alkoholia kuolemaansa edeltävinä päivinä ja että hänet oli löydetty hirttäytyneenä läheltä asuntoaan. Kuolemansyyksi Bergström nimesi hirttäytymisen, ”ollen väkijuomien ansiona pidettävä tämäkin teko”.²² Piirilääkärin näkemys alkoholista itsemurhaan johtaneena syynä juontui mitä ilmeisimmin poliisitutkintapöytäkirjasta eikä ruumiinavauksesta, sillä ruumiinavauspöytäkirjassa ei ollut mainintoja alkoholin käytöstä todistavista löydöksistä. Useille 1800-luvun ja 1900-luvun taitteen lääkäreille ja viranomaisille alkoholin käyttö jo sinällään oli yleisesti hyväksytty itsemurhaa selittävä tekijä (Nygård 1994, 76, 103–108; Miettinen 2019, 199–200).

Lain mukaan kuvernöörinviraston tuli määrätä mahdollinen oikeuden tutkinta oikeuslääketieteellisen kuolemansyyntutkimuksen jälkeen. Joko kuvernöörinvirasto ei nähnyt tarpeelliseksi tutkituttaa asiaa käräjillä tai sitten nimismies ei koskaan ilmoittanut tapahtuneesta itsemurhasta kuvernöörinvirastoon. Jälkimmäisen seikan puolesta puhuu se, ettei Jämsän piirilääkärin arkiston saapuneiden kirjeiden diaarissa ole merkintää kuvernöörinviraston määräyksestä tehdä ruumiille oikeuslääketieteellistä tutkimusta. Kyseisessä tapauksessa ei myöskään ruumiinavauspöytäkirjan ja kuolinsyylausunnon perusteella ollut mitään eriävää verrattuna niihin itsemurhiin, jotka kuvernöörinvirasto määräsi oikeuden tutkittaviksi. Käytettyjen lähteiden valossa on lopulta vaikea päätellä,

²¹ Jämsän piirilääkärin arkisto, ruumiinavauspöytäkirja 20.6.1903.

²² Jämsän piirilääkärin arkisto, ruumiinavauspöytäkirja 20.6.1903.

miksei itsemurhan tutkintaa viety käräjille asti. Kyseisessä tapauksessa piirilääkärille jäi lopullinen valta määrittää kuolemansyy.

Jämsän kihlakunnanoikeuden tutkittavaksi päätyi lopulta kuusi hirttäytymällä tehtyä itsemurhaa. Näistä ajallisesti ensimmäisessä tapauksessa, vuonna 1894 hirtettynä löydetylle räätälin oppilaalle tehtiin oikeuslääketieteellinen kuolemansyyntutkimus, mutta niin pitkän ajan kuluttua kuolemasta, ettei piirilääkäri enää voinut tehdä varsinaista ruumiinavausta eikä määrittää kuolemansyytä ruumiin mätänemisen vuoksi. Ilmeisesti kesällä 1894 Jämsässä ei ollut piirilääkäreitä, sillä oikeuslääketieteellisen tutkimuksen teki Hollolan piirilääkäri Albert Ringbom²³ ja hänen saapumistaan paikkakunnalle jouduttiin odottamaan useita viikkoja.

Aiemmankaan tutkimuksen mukaan Suomessa 1800-luvun jälkipuoliskolla ei ollut täysin poikkeuksellista, ettei määräys kahden viikon kuluessa tehtävästä oikeuslääketieteellisestä kuolemansyyntutkimuksesta toteutunut (Salmela 2017, 65). Ilmeisesti lääkärikunnan kasvaminen 1800-luvulla ei ollut kuitenkaan ollut niin suurta, että sillä olisi täysin pystytty vastaamaan oikeuslääketieteellisten asetusten vaatimuksiin harvaanasutulla suomalaisella maaseudulla.

Jämsän kihlakunnanoikeus totesi räätälin oppilaan kuolemansyyksi hirttäytymisen. Kyseinen kuolemantutkinta osoittaa, että kuolemansyytä pystyttiin määrittelemään myös ilman oikeuslääketieteellistä todistetta. Tässä tapauksessa kyseessä oli vieläpä hirttäytyminen, joka oli yleisin itsemurhan tekotapa ja näin ollen kuolintapana liitetty jo vuosisatojen ajan vahvasti itsemurhiin (Miettinen 2015, 267; 2019, 195).

Vaikka oikeuslääketieteellisiä todisteita kuolemansyytä ei pystytty esittämään, olivat muut kuolemaan liittyneet todisteet tapauksessa riittäviä. Vainaja oli jättänyt itsemurhaviestin, ja ruumis oli yhä roikkunut hirttoköydessä nimismies Palmrothin saapuessa paikalle. Poliisipöytäkirjaan Palmroth oli kirjannut tarkastaneensa ruumiin heti tapahtumapaikalla todeten ”ettei muuta väkivallan merkkiä nähty kun se jälki

²³ Kotivuori (2005).

minkä kaulan ympäri oleva [...] nuora oli tehnyt.”²⁴ Itsemurhatapauksissa ulkonaisen väkivallan merkkien puutteen katsottiin viittaavan itsemurhaan henkirikoksen sijaan. Myös piirilääkärien laatimissa kuolinsyylausunnoissa itsemurhaa perusteltiin usein ulkonaisten väkivallan merkkien puutteella.

Loput viisi hirttäytymistä tutkittiin oikeuslääketieteellisesti sekä kihlakunnanoikeudessa. Kaikkia tapauksia käsiteltiin rutiininomaisesti yhden kerran lakimääräisillä talvi- tai syyskäräjillä. Kahden, ajallisesti viimeisten hirttäytymisten kärjäkäsitelyissä syyttäjä ilmoitti puheenvuorollaan, ettei ollut kutsuttanut asiassa ketään todistamaan, koska katsoi lääkärin kuolinsyylausunnon näyttäneen itsemurhan toteen. Myös kihlakunnanoikeus mainitsi hirttäytymiskuolemia koskevissa päätöksissään lääkärin lausunnot. Yhdessä aineiston tapauksessa kihlakunnanoikeus ilmoitti suoraan että ”asia jätetään lääkärin lausunnon varaan.”²⁵

Salmela on omassa tutkimuksessaan todennut lääkärin lausunnoilla perusteltujen oikeuden päätösten olleen merkki paitsi lääkärin painoarvosta itsemurhien tutkintaprosesseissa myös oikeuslääketieteen aseman vakiintumisesta (Salmela 2017, 183). Hirttäytymällä tehtyjen itsemurhien lyhyet kärjäkäsitelyt osoittavat lisäksi, että viranomaiset pyrkivät käsittelemään jutut oikeudessa nopeasti ja pelkistetysti. Todistajia ei kutsuttu käräjille, mikäli kuolemansyy oli varmuudella osoitettu jo oikeuslääketieteellisessä kuolemansyyntutkinnassa eikä poliisitutkinnassa ollut ilmennyt ristiriitaisia epäilyjä kuolemansyystä.

Hirttäytymisten lisäksi Jämsän kärjäkunnassa tutkittiin myös hukuttautumalla tehtyä itsemurhaa. Niin piirilääkäri Ernst Bergroth²⁶ kuin Jämsän kihlakunnanoikeus katsoivat vuonna 1916 järvestä löydetyn miehen hukuttautuneen. Yleisesti ottaen hukkumiskuolemista oli usein vaikea arvioida teon tahallisuutta ja tarkoitusta: oliko hukkuminen ollut tapaturma vai itsemurhatarkoituksessa tehty teko (Persson 1998, 152). Varhaismoderneja ja 1800-luvun itsemurhia käsitelleissä tutkimuksissa onkin

²⁴ JäKä sk 1894 §199.

²⁵ JäKä 1905 §104.

²⁶ Autio (n.d).

esitetty, että luultavasti osaa hukuttautumalla tehdyistä itsemurhista pidettiin onnettomuuksina, joita ei edes ryhdytty tutkimaan viranomaisten toimesta (Miettinen 2015, 270–271; Salmela 2017, 172–174).

Ruumiinavauksessa vainajan takaraivosta löydettiin kookas kuhmu, jonka piirilääkäri Bergroth kirjoitti sisältäneen hyytymätöntä, punaista verta. Kuolinsyylausuntoon piirilääkäri totesi kuhmun syntyneen kuoleman jälkeen ”luultavasti siitä että pää on loukahtunut johonkuhun kovaan esineeseen järven pohjassa”.²⁷ Ruumiinavauspöytäkirjassa mainittiin myös ranteiden ympäri kulkenet viiden sentin levyiset tummentumat, mutta näistä jäljistä ei mainittu enää mitään kuolinsyylausunnossa.

Piirilääkäri Bergroth ei ilmeisesti antanut ranteiden jäljille ja takaraivon kuhmulle sellaista todistusarvoa, joka olisi mahdollistanut henkirikoksen epäilemisen. Sen sijaan hän määrittä ruumiista löytyneet tukehtumisen merkit todisteeksi hukuttautumisesta. Tapauksessa kuvastuukin, kuinka oikeuslääketieteellisen kuolemansyyntutkimuksen tekevällä lääkärillä oli ruumiinavaushetkellä ja kuolinsyylausuntoa kirjoittaessa täysi päätäntävalta sen suhteen, mitä todisteita ottaa huomioon ja millä tavalla kuolemansyytä määrittäessä.

Hukkuneena löydetyn miehen kaulasta oli roikkunut vainajan omasta pinnisahasta kadonneella nuoralla sidottuna kaksi, yhteensä 20 kiloa painavaa kiveä. Tämä seikka oli mitä ilmeisemmin yhdessä piirilääkärin laatiman kuolinsyylausunnon kanssa saanut niin syyttäjän kuin kihlakunnanoikeudenkin vakuuttuneeksi siitä, että kyseessä oli tahallinen itsensä surmaaminen, sillä molemmat katsoivat vainajan hukuttautuneen.

Häilyviä itsemurhaepäilyjä

Jämsän käräjillä käsiteltiin myös kahta kuolemaa, joiden epäiltiin jossain kuolemansyyntutkiminnan vaiheessa olevan itsemurhia, mutta joita kihlakunnanoikeus ei lopulta sellaisiksi julistanut. Jämsäläinen itsellismies löydettiin heinäkuussa 1902

²⁷JäKä sk 1916 §61.

kuolleen metsästä. Poliisitutkintapöytäkirjassa nimismies Palmroth totesi tulleen ”siihen päätökseen että vainaa on tehnyt itsemurhan luultavasti käyttämällä jotakin myrkyllistä ainetta”.²⁸ Itsemurhaepäily hälveni kuitenkin oikeuslääketieteellisen kuolemansyyn tutkimuksen myötä, kun vainajan keuhkoista, aivoista ja selkäytimestä paljastui massiivinen verenvuoto. Kuolinsyylausuntoon piirilääkäri Otto Bergström kirjasiikin että ”sekä verenvuoto aivoissa että verentungos keuhkoihin jo kumpikin itsekseen ja tietysti vielä enemmän yhdessä voidaan pitää syynä vainajan kuolemaan jättäen kuitenkin allekirjoittanut Lääkintöhallituksen päätettäväksi, onko syynä näihin ilmiöihin pidettävä jonkunlainen myrkytys”.

Keisarillinen asetus koskien Suomen Lääkintöhallitusta vuodelta 1878 määräsi myrkytystä epäiltäessä oikeuskemiallisten tutkimusten suorittamisen Lääkintöhallituksen tehtäväksi. Lääkintöhallituksen kiertokirje vuodelta 1890 puolestaan määräsi, että mikäli epäiltiin myrkytystä, ruumiinavauksessa oli otettava talteen sisäelimiä sekä mahalaukun ja suolien sisältö, ja lähetettävä nämä sinetillä suljetuissa astioissa Lääkintöhallitukselle. (Löfström 1901, 23; af Heurlin 1938, 9.)

Edellä mainittua itsellismiehen kuolemaa käsiteltäessä Jämsän vuoden 1902 syyskäräjillä syyttäjä Palmroth ilmoitti, ettei Lääkintöhallitus ollut löytänyt vainajan sisäelimestä merkkejä myrkytyksestä. Lisäksi Palmroth kertoi lääkärin lausunnon mukaisesti katsovansa vainajan kuolleen verenvuodosta aivoihin ja keuhkoihin eikä myrkytykseen. Todistajien puheenvuorojen jälkeen myös kihlakunnanoikeus totesi päätöksessään että ”kun kihlakunnanoikeus katsoo sekä lääkärin lausunnosta että asiassa kuulusteltujen todistajain kertomuksista selville käyvän että [vainajan nimi poistettu] on kuollut tapaturmasta aiheutuvasta verenvuodosta aivoihin ja keuhkoihin, niin lopetetaan tutkinto [vainajan nimi poistettu] kuoleman syystä”.²⁹ Tästä kuolemansyyn selvittämiseen pyrkivästä viranomaisprosessista käy selkeästi ilmi se, kuinka lääkärin toimittama tutkimus ja lausunto kuolemansyystä sekä Lääkintöhallituksen varmistus asiasta saattoivat joskus kokonaan muuttaa käsityksen kuolemaan johtaneista

²⁸ JäKä sk 1902 §22.

²⁹ JäKä sk 1902 §22.

syistä. Poliisitutkinnan itsemurhaepäilykset pystyttiin osoittamaan oikeuslääketieteen keinoin virheellisiksi.

Toinen itsemurhaepäily, jota Jämsän kihlakunnanoikeus ei julistanut itsemurhaksi oli 17-vuotiaan torpparintyttären kuolema. Raskaana ollut naimaton torpparintytär oli potanut *polttavia sydänalan tuskia*, joiden takia hän oli käynyt lääkärissä saaden reseptin rohtoja varten. Apteekissa nainen oli menettänyt tajunsa ja hänet oli toimitettu Jämsän vaivaistalolle, missä hän oli kuollut seuraavana yönä. Kuolemansyyn selvittämiseksi aloitettiin poliisitutkimus. Kuolemaa seuranneena päivänä vainajan isä kävi kertomassa nimismies Palmrothille, että hänen tyttärensä oli aiemminkin kärsinyt sydämen kivuista pyytäen samalla että saisi haudata tyttärensä ilman lisätutkimuksia. Nimismies Palmroth kirjoittikin Hämeen läänin kuvernöörinvirastoon lähettämäänsä poliisipöytäkirjaan ettei katso ”lääkintölaillista tutkimusta tarpeelliseksi kun [vainajan nimi poistettu] missään tapauksessa ei ole kuollut toisen käden kautta ja jokseenkin varmana voidaan pitää ettei hän myöskään ole nauttinut myrkyllisiä aineksia kun hän siinä tapauksessa ei olis mennyt lääkärin tutkittavaksi”.³⁰

Hämeen läänin kuvernöörinvirasto päätti, että oikeuslääketieteellinen tutkimus oli tehtävä. Ruumiinavauksen perusteella Jämsän virkaatekevä piirilääkäri Hugo Törnqvist³¹ arvioi torpparintyttären olleen seitsemännellä kuulla raskaana. Lisäksi hänen vatsansa limakalvot havaittiin vertyneiksi sekä maksa läpileikkaukseltaan harmaan kellertäväksi ja pinnaltaan punaisen täplikkääksi. Piirilääkäri Törnqvist kirjoitti lausunnossaan, että kyseiset sisäelinten muutokset ”tekevät otaksuttavaksi että hän [vainajan nimi poistettu] oli lopettanut itsensä ottamalla myrkkyä esim. fosforia vaikkei sellaista Lääkintöhallituksen toimittamassa kemiallisessa tutkimuksessa tavattu.”³²

Lääkintöhallituksen oikeuskemiallisesta tutkimuksesta tehtyä asiakirjaa ei ollut liitetty oikeuspöytäkirjaan, vaan se löytyi Jämsän piirilääkärin arkistossa säilytettävän

³⁰ JäKä sk 1911, 183.

³¹ Autio (n.d.).

³² JäKä sk 1911, 183.

ruumiinavauspöytäkirjan kaksoiskappaleen välistä. Asiakirjassa huomautettiin, että Lääkintöhallitukselle lähetetty mahalaukku oli ollut tyhjä ja vainaja oli oksentanut ennen kuolemaansa. Lisäksi mahdollisen myrkytyksen ja kemiallisen tutkimuksen välissä oli kulunut kaksi viikkoa, ”jolloin mahdollisesti käytetty fosfori [...] oli voinut täydellisesti oksideerautua.”³³ Lääkintöhallituksen oikeuskemistit katsoivat siis, että myrkytys oli mahdollinen, vaikka todisteita siitä ei oikeuskemiallisessa tutkimuksessa löytynyt.

Kun torpparintyttären kuolemaa käsiteltiin käräjillä, ilmoitti syyttäjä Palmroth kärjäkäsitelyyn alkuun, ettei ollut vähintäkään syytä epäillä, että vainaja olisi kuollut toisen käden kautta ja ettei hänellä näin ollut minkäänlaisia vaatimuksia asiassa. Tämän jälkeen kihlakunnanoikeus totesi, että ilman syyttäjän vaatimusta raukeaa myös kihlakunnanoikeuden lausunto asiasta. Muihin tapauksiin verrattuna näyttäytyy erikoiselta, ettei tässä kuolemansyyn selvittämisessä kuultu lainkaan todistajia. Vuonna 1910 voimaan tullut kirkkolaki oli poistanut itsemurhaajien hiljaisen hautauksen, mikä tarkoitti, että itsemurhan tehneet voitiin haudata samoin tavoin kuin muutkin vainajat (Salmela 2017, 19). Kirkkolain muutos voisi olla yksi syy sille, ettei kuolemansyyn julistamista nimenomaan itsemurhaksi tai tapaturmaksi pidetty enää välttämättömänä.

Myös torpparin kertomus tyttärensä terveydellistä ongelmista oli saattanut saada nimismiehenä ja syyttäjänä toimineen Hugo Palmrothin vakuuttuneeksi siitä, että kuolema oli johtunut sairaudesta. Torpparintyttären lääkärin hoitoon hakeutuminen saattoi nimismiehen mielestä puolestaan varmistaa sen, ettei kyseessä voinut olla itsemurha. Torpparintyttären raskautta ei mainittavasti käsitelty poliisitutkinnassa, kärjäkäsitelyssä ei lainkaan. Abortin tekeminen erilaisilla myrkyillä tunnettiin kuitenkin ajan oikeuslääketieteessä (Löfström 1901, 439–444; Salmela 2017, 168–169). Käytettyjen lähteiden valossa kuolemaa tutkineet viranomaiset eivät kuitenkaan harkinneet abortin yrittämisestä johtunutta myrkytystä kuolemansyynä.

³³ Jämsän piirilääkärin arkisto, ruumiinavauspöytäkirja 22.3.1911.

Torpparintyttären kuolemansyyn tutkimisesta syntyneet lähdeaineistot jättävät lopulta avoimeksi kysymyksen siitä, miksei kuolemansyytä tutkittu käräjillä perinpohjaisemmin. Kaiken kaikkiaan syyttäjä Palmrothin toiminta näyttäytyy ristiriitaisena suhteessa piirilääkärin kuolinsyylausuntoon. Piirilääkäri Törnqvistin näkemys, jonka mukaan torpparintytär kuoli fosforimyrkytykseen, sivuutettiin kuolemansyyntutkintaprosessissa lopulta täysin. Voi olla, ettei torpparintyttären kuolemansyytä olisi varmuudella saatu selville kärjäkäsitelyssä, mutta ainakin rikoslain keisarillisen määräyksen tarkoituksen mukaista olisi ollut alistaa juttu tuomioistuimen tutkittavaksi.³⁴ Tapaus ilmentääkin yhden virkamiehen, tässä tapauksessa nimismies-syyttäjän valtaa tulkita lakia ja kuolemasta tiedettyjä seikkoja sekä päättää kuolemansyyntutkimuksen kulusta. Piirilääkärin valta sen sijaan päättyi kuolinsyylausunnon laatimiseen.

Tapaturmaisuu den, sairauden ja väkivallan määrittäminen epäillyissä henkirikoksissa

Jämsässä tutkittiin aikavälillä 1894–1917 yhteensä kahdeksaa henkirikosepäilyä. Kahden tapauksen tutkinta päättyi jo oikeuslääketieteellisen kuolemansyyntutkimuksen jälkeen lääkärin todettua vainajien kuolleen sairauksiin. Kihlakunnanoikeuteen eteni lopulta kuusi epäiltyä henkirikosta. Yhden kuoleman kihlakunnanoikeus katsoi piirilääkärin kuolinsyylausuntoa korjanneen Lääkintöhallituksen lausunnon mukaisesti sairaudesta johtuneeksi luopuen samalla vainajan aviomiehen pahoinpitelysyytteestä. Vuonna 1897 Jämsän kihlakunnanoikeus puolestaan katsoi kahdeksanvuotiaan pojan hukkuneen tapaturmaisesti lähdelammikkoon. Pojan kuolemaa oli alettu tutkia sen jälkeen, kun naapurin isäntä oli ilmoittanut nimismies Hugo Palmrothille, että lähdelammikko, johon lapsi oli hukkunut, oli ulottunut syvyydeltään tätä vain rintaan asti.

Jämsän piirilääkäri Otto Bergström toimitti ruumiin oikeuslääketieteellisen kuolemansyyntutkimuksen, jossa kuolemansyyksi varmistui tukehtuminen veteen

³⁴ Asetus rikoslain voimaantulamisesta 39C/1889 §8.

hukkumalla. Piirilääkäri totesi lausunnossaan, ettei ruumiintarkastuksesta käy selville, oliko lapsi päätyntynyt veteen omatoimisesti. Bergström kuitenkin arveli lapsen pudonneen lähteeseen pää edellä, mihin ”vahva hyperaemia eli veren runsaus päässä”³⁵ hänen mukaansa viittasi.

Vaikka oikeuslääketieteellisellä kuolemansyöntutkimuksella ei voitu sulkea pois henkirikoksen mahdollisuutta, voitiin se kuitenkin sulkea pois käräjillä. Ratkaisevaksi todisteeksi nousi eräs silminnäkijätodistus. Todistaja oli nähnyt kauempaa, kuinka poika oli juossut ja kumartunut lähteelle yksin muiden torpan asukkaiden ollessa kauempana. Tähän todistukseen myös kihlakunnanoikeus lopulta perusti päätöksensä.

Aiemmin käsitellyn, itsemurhaksi julistetun hukkumisen kaltaisesti tämäkin tapaus ilmentää oikeuslääketieteellisten keinojen rajallisuutta hukkumiskuolemien tutkimisessa. Oikeuslääketieteellisesti pystyttiin määrittämään, että kuolema oli tapahtunut hukkumalla, ja toteamaan ettei ruumiissa näy väkivallan merkkejä. Veteen joutumisen tapaa kihlakunnanoikeus joutui kuitenkin selvittämään ennen kaikkea muilla kuin oikeuslääketieteellisillä keinoilla.

Jämsän kihlakunnanoikeudessa käsiteltiin lopulta siis neljää henkirikokseksi tuomittua kuolemaa vuosina 1894–1917. Kahdessa tapauksessa uhrin olivat saaneet puisella astalolla iskun päähänsä kuullen myöhemmin iskun aiheuttamiin päävammoihin. Molemmissa tapauksissa väkivallan luonne, vammojen laatu sekä kuolemansyy muistuttivat pitkälti toisiaan.

Oikeuslääketieteellisissä kuolemansyöntutkimuksissa kuoleman aiheuttaneet pään vammat todettiin niin vakaviksi, ettei väkivallan ja kuolemien välistä syy-yhteyttä tarvinnut käräjillä punnita. Lääkärien kuolinsyylausuntoihin suhtauduttuunkin näissä tapauksissa siis ennen kaikkea todenmukaisina selostuksina faktoista. Väkivallan samankaltaisuudesta huolimatta tapaukset tuomittiin kuitenkin täysin eri rikoslain kohtiin nojautuen. Toisessa tapauksessa käräjillä selvitettiin ennen kaikkea sitä, oliko uhrin kuoleman aiheuttanut väkivalta ollut oikeutettua rikoslain hätävarjelua koskevien

³⁵ JäKä sk 1897§106.

pykälien nojalla. Toisessa tapauksessa rikos oli kiistatta tapahtunut, mutta rikoksen tekijöiden selvittäminen vaati oikeuden tutkimusta useamman kärjäkäsitellyn verran.³⁶

Erilaisia keinoja myrkytysten toteamiseksi

Aineiston kaksi muuta henkirikosta olivat myrkytyksiä. Vuonna 1899 nimismies Palmroth oli alkanut tutkia reilun kuukauden ikäisenä kuolleen aviottoman lapsen kuolemansyytä sen jälkeen, kun paikallinen kirkkoherra oli ilmoittanut kuulleensa, ettei lapsen kuolemansyy olisikaan verenmyrkytys niin kuin lapsen äiti oli kirkkoherralle ilmoittanut. Jo poliisitutkimuksessa heräsi epäily, että lapsi oli mahdollisesti myrkytetty lipeällä.

Ruumiinavaus vahvisti myrkytys epäilyn oikeaksi. Vainajan suun, kurkunpään ja ruokatorven limakalvot olivat mustanharmaita. Myös ruumiin mahalaukusta löytyi harmaata nestettä, jolle suoritettiin ruumiinavauksen yhteydessä jonkinlainen kemiallinen testi, sillä ruumiinavauspöytäkirjassa nesteen kirjoitettiin antaneen ”hiukan happamen reaktionin”.³⁷ Piirilääkäri Otto Bergström totesi kuolinsyylausuntoon, että vainajan ”huulet, koko suuontelo, kieli, epiglottis, kurkunpää ja koko ruokatorvi ovat jollakin polttavalla aineella, arvattavasti livekivellä, korvennetut”.³⁸ Myrkytyksen merkien lisäksi ruumiinavauksessa paljastui useiden sisäelinten pinnalta verenpurkautumia, jotka viittasivat tukehtumiseen. Lopullisen kuolemansyyntä piirilääkäri Bergström katsoi olevan myrkytyksen aiheuttama limakalvojen turpoamisesta seurannut tukehtuminen.

Käräjillä lapsen äiti tunnusti antaneensa lapselleen lipeää aikomuksenaan tappaa hänet. Kihlakunnanoikeus tuomitsi äidin murhasta elinikäiseen kuritushuonerangaistukseen. Kihlakunnanoikeuden päätöksessä viitattiin piirilääkäri Bergströmin laatimaan kuolinsyylausuntoon, jonka mukaan lapsen kuolema oli ollut lipeän aiheuttama.

³⁶ Jäkä tk 1908 §49; JäKä vk 23.5.1908 §1; JäKä vk 17.6.1908 §4.

³⁷ JäKä vk 4.8.1899 §1.

³⁸ JäKä vk 4.8.1899 §1.

Myöhemmin Turun hovioikeus vahvisti Jämsän kihlakunnanoikeuden antaman rangaistuksen.³⁹

Merkille pantavaa tässä kuolemansyöntutkimuksessa on se, että vaikka poliisitutkimuksessa ja oikeuslääketieteellisessä tutkimuksessa epäiltiin myrkytyskuolemaa, ei mitään sisäelimiä lähetetty Lääkintöhallituksen tutkittavaksi, vaikka voimassa olleen vuoden 1878 Lääkintöhallituksen johtosäännön mukaan näin olisi kuulunut menetellä (af Heurlin 1938, 9). Voi olla, että kyseisestä menettelystä poikettiin, koska lipeämyrkytyksen aiheuttamat jäljet kuten kasvojen ja kaulan syöpymisruvet, syöpyneet harmaat kohdat huulissa, suussa, nielussa ja ruokatorvessa, olivat niin selviä, että ne saattoi jo silmämääräisesti nähdä ja tunnistaa.

Myös lipeämyrkytysten suhteellinen yleisyys tutkitulla ajanjaksolla saattoi vaikuttaa siihen, ettei niissä tapauksissa Lääkintöhallituksen testejä nähty välttämättömiksi. 1900-luvun alun henkirikollisuutta Suomessa ja Luoteis-Virossa tutkineen Martti Lehden mukaan naisten tekemistä, omiin alaikäisiin lapsiin kohdistuneista henkirikoksista joka neljäs tapahtui lipeää syöttämällä (Lehti 2001, 252, 358 liitetaulukko VI.26). Lipeämyrkytysten yleisyyden vuoksi edellä kuvatut lipeän aiheuttamat merkit kehossa osattiinkin luultavasti tunnistaa ja erottaa muista myrkytyksistä myös piirilääkäritasolla.

Toinen myrkytyskuolema tapahtui Jämsässä vuonna 1913, jolloin Jämsän virkaatekevänä piirilääkärinä toimi Jämsän kunnanlääkäri Aarne Becker (Kulha 1975, 228). Becker haettiin erääseen taloon hoitamaan sairastavaa, kärjäkirjassa vähämieliseksi kuvailtua naista, joka kuitenkin ehti menehtyä ennen lääkärin saapumista. Talonväen kerrottua naisen kärsimistä, kuolemaa edeltäneistä oireista piirilääkäri oli alkanut epäillä tämän kuolleen myrkytykseen, minkä hän ilmoitti nimismies Palmrothille. Poliisitutkimuksen kuulusteluissa epäilykset vahvistuivat. Piirilääkäri teki vainajalle oikeuslääketieteellisen kuolemansyöntutkimuksen, minkä jälkeen vainajan sisäelimiä lähetettiin Lääkintöhallituksen farmaseutilliseen laboratorioon oikeuskemiallista tutkimusta varten. Kärjäkirjaan liitetyn

³⁹ THO päätös 3.10.1899 §27.

Lääkintöhallituksen raportin mukaan vainajan sisäelimistä löydettiin runsaasti sekä kuparia että arsenikkia, mikä oikeuskemistien mukaan tarkoitti sitä, että vainaja oli ennen kuolemaansa nauttinut keisarinvihreää. Keisarinvihreä oli myrkyllistä väriainetta, jota käytettiin värjäämiseen sekä hyönteismyrkkinä (Forsius 2003).

Piirilääkäri Becker perusti kuolinsyylausuntonsa pitkälti oikeuskemiallisen tutkimuksen tuloksiin eikä niinkään oikeuslääketieteellisessä kuolemansyyntutkimuksessa tekemiinsä havaintoihin. Becker totesi oikeuskemiallisessa tutkimuksessa löydettyjen kuparin ja arsenikin aiheuttavan sellaisia oireita, joita vainajalla ennen kuolemaansa oli ollut. Itse ruumiinavauksen löydöksistä Becker totesi että ”suolistossakin tavatut taudinmerkit: vaalea tulehtumaton limakalvo ja veripilkut, eehymosit vatsalaukussa ovat kupari ja arsenikki myrkytyksessä aivan tavallisia”.⁴⁰

Kuolinsyylausunnon lopussa piirilääkäri vielä totesi vainajan kuolleen kupari- ja arsenikkipitoisen aineen, luultavimmin keisarinvihreän nauttimisen vuoksi. Becker kuitenkin korosti, että oikeuslääketieteellisen kuolemansyyntutkimuksen perusteella oli mahdoton sanoa, oliko ”vainaja omasta tahdostaan itsemurhan aikomuksessa, vai toisen toimesta nauttinut myrkyaineita”.⁴¹ Tästä huolimatta hän otti asiaan kantaa toteamalla, että ”harvinaisia kuitenkin ovat vähämielisten itsemurhat. Sitä vastoin vähämielisen helposti voi johtaa tekoihin joitten vaikutuksia ja seurauksia hän ei voi ymmärtää.”⁴²

Piirilääkärin lausunnosta kuvastuukin myrkytyskuolemien tutkimisen vaikeus. Myrkytys pystyttiin 1800-luvulla oikeuslääketieteen keinoin yhä useammin ja varmemmin todentamaan kuolemansyyksi, mutta oikeuslääketieteestä ei ollut apua, kun piti selvittää, miten myrky vainajan elimistöön oli joutunut. Syyllisyyden osoittavan näytön puutteen vuoksi myrkytystapauksissa olikin toisinaan mahdoton langettaa tuomioita. (Koskivirta 2001, 293; Nilsson 2015, 107–108.)

⁴⁰ JäKä 1914 vk 16.1.1914 §1.

⁴¹ JäKä 1914 vk 16.1.1941 §1.

⁴² JäKä 1914 vk 16.1.1941 §1.

Tässä tapauksessa vainajan lanko asetettiin käräjillä syyteeseen murhasta. Todistajien kertomukset tukivat epäilyä langon syyllisyydestä. Lopulta kihlakunnanoikeus katsoi toteen näytetyksi, että syytetty, vainajan lanko oli surmaamisen aikomuksessa ja vakain tuumin myrkyttänyt vainajan motiivinaan hänen omaisuutensa havittelu. Syytetty tuomittiin murhasta elinkautiseen kuritushuonerangaistukseen sekä menettämään kansalaisluottamuksensa loppuiäkseen. Myös Turun hovioikeudelle riitti tutkimuksissa hankittu näyttö, sillä se vahvisti päätöksessään Jämsän kihlakunnanoikeuden langettaman tuomion.⁴³

Aviottomien, vastasyntyneiden lasten kuolemat oikeuslääketieteen haasteena

Enemmistö kaikista 40 Jämsän kärjäkunnassa tutkitusta kuolemasta oli aviottomien, vastasyntyneiden lasten kuolemia. Kärjäkirjoissa näiden oikeustapausten nimekkeet vaihtelevat kuolemansyyntutkinnasta sikiön salaamiseen ja lapsenmurhaan. Näillä eri nimekkeillä tutkittiin yhteensä 22 aviottoman, vastasyntyneen lapsen kuolemaa. Vain 18 lapselle tehtiin oikeuslääketieteellinen kuolemansyyntutkimus, josta tehtiin ruumiinavauspöytäkirja ja kuolinsyylausunto.

Vuonna 1894 kaksi lasta jäi ilman oikeuslääketieteellistä kuolemansyyntutkimusta. Toinen siksi, ettei paikkakunnalla ollut kesällä 1894 virassa olevaa lääkäriä ja toinen kenties samasta syystä tai siksi, etteivät viranomaiset nähneet tarpeellisena tutkituttaa lääkäriä lapsen ruumista, joka oli ”niin pieni että se olisi mahtunut tavalliseen sikarilaatikkoon”,⁴⁴ vaan suhtautuivat tapaukseen keskenmenona. Yhdessä aineiston tapauksen poliisipöytäkirjassa mainitaan lapsen ruumiin näyttämisestä piirilääkärille, mutta ruumiinavauspöytäkirjaa ei oltu liitetty oikeuspöytäkirjaan eikä Jämsän piirilääkärin arkiston ruumiinavauspöytäkirjoihin. Yhdessä sikiön salaamiseksi nimetyssä tapauksessa lapsen tai sikiön ruumista ei puolestaan koskaan löytynyt. Ilman

⁴³ THO päätös 19.3.1914 §14, V osasto.

⁴⁴ JäKä sk 1894 §237.

ruumista kuolemansyytä oli mahdoton selvittää ja rikosta vaikea todistaa tapahtuneeksi, etenkin jos epäilty synnyttäjä kiisti olleensa raskaana tai kertoi saaneensa keskenmenon.

Naisten kiistäessä raskauden tai synnytyksen, *corpus delicti* -periaatteen mukainen rikoksen toteennäyttäminen vaatiikin naisten kehoihin kohdistettuja tutkimuksia. Suomessa toimineita virkakätilöitä tutkineen Kirsi Vainio-Korhosen mukaan lääkäreiden ja kätilöiden välisessä työnjaossa lääkärit keskittyivät uhriin eli kuolleeseen lapseen, kun taas kätilöiden tehtävänä oli tutkia epäiltyä synnyttäjää (Vainio-Korhonen 2012, 161-162). Aineiston kahdessa tapauksessa kätilö teki epäillyille synnyttäjille anatomisen tutkimuksen arvioiden mahdollisen raskauden kestoa ja synnytysajankohtaa. Lisäksi aineistossa on myös tapaus, jossa talollisen vaimon todettiin tarkastaneen epäillyn lapsensurmaajan kehon. Tämä tarkastaminen saattoi myös tarkoittaa niin kutsuttua rintojen lypsämistä. Jos naisen rinnat erittivät maitoa, se katsottiin todisteeksi raskaudesta ja synnyttämisestä (Hagelin 2010, 97-100; Saarimäki 2010, 105-106; Vainio-Korhonen 2012, 164).

Mona Rautelin on 1700-luvun aviottomien lasten kuolemia käsittelevässä tutkimuksessaan tuonut esiin, että tuomioistuimet vaativat aviottoman äidin kehon oikeuslääketieteellistä tutkimista ainoastaan niissä tapauksissa, joissa lapsen ruumista ei löydetty (Rautelin 2009, 40-43). Myös tämän tutkimuksen tapaukset osoittavat, että lasten ruumiiden oikeuslääketieteelliset tutkimukset olivat ensisijainen keino hankkia todisteita lapsen kuolemansyystä ja mahdollisesta lapsenmurharikoksesta. Äiteihin tutkimuksia kohdistettiin vain heidän kieltäessään olleensa raskaana tai synnyttäneensä, tai kun lapsen ruumista ei ollut mahdollista tutkia.

Silloin kun vastasyntyneen lapsen ruumis oli mahdollista tutkia oikeuslääketieteellisesti, erosivat nämä tutkimukset muiden vainajien kuolemansyöntutkimuksista. Vastasyntyneen osalta ensin tuli selvittää, oliko lapsi elänyt tai ollut elinkykyinen. Elinkykyisyys riippui elämiselle välttämättömien elinten kehitystasosta, minkä vuoksi lääkärin tuli arvioida myös lapsen täysiaikaisuutta. (Löfström 1901, 397.) Jämsän piirilääkärien laatimissa kuolinsyylausunnoissa mainittiin lähes poikkeuksetta lapsen

täysi- tai ennenaikaisuudesta, mutta ei kuitenkaan minkäänlaisia arvioita lapsen iästä raskausviikoissa ilmaistuna. Täysiaikaisuutta perusteltiin kuolinsyylausunnoissa kynsien ja hiusten pituudella, ihonalaisen rasvakerroksen paksuudella, reisiluun luusydämen koolla sekä joissain tapauksissa ainoastaan lapsen pituudella.

Kaikista merkittävin ero vastasyntyneiden ja vanhempien lasten tai aikuisten ruumiinavauksissa oli vastasyntyneiden keuhkoille tehtävä hydrostaattinen keuhkokoe. Keuhkokokeessa ruumiista irrotettiin keuhkot, kateenkorva ja sydän ja ne upotettiin vesiastiaan. Lapsen oletettiin hengittäneen ja eläneen syntymänsä jälkeen, mikäli kyseiset elimet kelluivat veden pinnalla. Toisinaan osa upotetuista sisäelimistä kellui ja osa upposi. Tämä luonnollisesti vaikeutti keuhkokokeen tuloksen tulkitsemista. (Löfström 1901, 418.) Eräässä aineiston tapauksessa, jossa ainoastaan osat keuhkolohkoista kelluivat, piirilääkäri muotoili kuolinsyylausuntoon, että lapsi ”oli ainakin jonkun kerran vetänyt ilmaa keuhkoihinsa”.⁴⁵

Keuhkokoemenetelmä kehitettiin 1600-luvun Hollannissa. Kokeen toimivuudesta ja tulosten luotettavuudesta kiisteltiin eurooppalaisen, mukaan lukien ruotsalaisen oikeuslääketieteen piirissä jo 1700-luvulta lähtien. (Bergenlöv 2004, 372–373; Rautelin 2009, 98–99; Watson 2011, 107–108.) Englannissa keuhkokoetta käytettiin lapsenmurhatapauksissa etenkin 1700-luvun loppupuolella, mutta menetelmän suosio väheni 1800-luvun kuluessa, kun sen todistusvoimaa ryhdyttiin kyseenalaistamaan enenevässä määrin (Jackson 1994, 76–80; 2002, 10 viite 24). Ruotsissa keuhkokokeiden suorittamista jatkettiin esitetystä kriittisestä huolimatta paremman menetelmän puuttuessa (Gustafsson 2007, 82–83). Tutkimusaineistosta käy ilmi, että ainakin vielä 1900-luvun alun Suomessa keuhkokoe kuului tavanomaisena toimenpiteenä vastasyntyneinä kuolleille lapsille tehtäviin ruumiinavauksiin.

Lisäksi ruumiinavauspöytäkirjoista selviää, että Jämsän kärjäkunnassa keuhkojen uppoamisella oli merkittävä rooli vastasyntyneiden kuolemansyyn määrittelemisessä. Kahdessa tapauksessa, jossa keuhkot upposivat, piirilääkäri totesi lapsen synnyttäessä

⁴⁵ JäKä 1908 tk §48.

tai sitä ennen kuolleeksi nimenomaan keuhkokokeen tuloksiin nojautuen. Myös Jämsän kihlakunnanoikeus katsoi antamissaan päätöksissä lasten kuolleen luonnollisista syistä joko synnytyksessä tai ennen sitä vedoten piirilääkärin laatimiin kuolinsyylausuntoihin.⁴⁶

Keuhkojen kelluminen ei sen sijaan todistanut kuolemansyystä vielä mitään. Jämsän piirilääkärit tulkitsivat sen kuitenkin todisteeksi hengittämisestä jokaisessa 11 ruumiin-avauksessa, jossa keuhkot ja niiden osat kelluivat veden pinnalla. Kaikissa näissä tapauksissa piirilääkärit kirjoittivat kuolinsyylausuntoihin lasten hengittäneen ja joissain lausunnoissa myös erikseen eläneen perustellen sitä keuhkokokeen tuloksella.

Keuhkojen kellumattomuuden lisäksi oikeuslääketieteellisissä kuolemansyöntutkimuksissa havaittiin joskus myös muita merkkejä, joita käytettiin perusteluina, kun lapsen todettiin kuolleen luonnollisesti. Tällainen oli esimerkiksi sisäelinten sairaalloisista muutoksista ja paksusuolen tulehduksesta johtunut ”ruuansulatushäiriö heikossa lapsessa”.⁴⁷ Vuonna 1905 piirilääkäri Otto Bergström määritteli erään lapsen kuoleman tapaturmaksi toteamalla kuolinsyylausuntoon, että ”sikiö joka ei ollut täydessä terveydessään, oli synnyttäessä tai sen jälkeen saanut limaa kurkkuunsa [...] ja siten vähitellen tukehtui.”⁴⁸ Jämsän kihlakunnanoikeus totesi molemmissa edellä esitetyissä tapauksissa jättävänsä asian lääkärin lausunnon varaan.

Vastasyntyneiden lasten kuolemansyyt suhteessa aviottomille äideille langetettuihin tuomioihin

Kahdessa aineiston kuolinsyylausunnossa piirilääkäri totesi aviottoman, vastasyntyneen lapsen tukehtuneen, muttei osannut sanoa oliko tukehtuminen johtunut väkivallasta. Molemmissa tapauksissa Jämsän kihlakunnanoikeus päätyi antamaan tuomiot kuolemantuottamuksesta. Rajanveto tukehtumisen ja väkivaltaisen tukehduttamisen

⁴⁶ JäKä sk 1900 §192; JäKä sk 1907 §71.

⁴⁷ JäKä sk 1905 §103.

⁴⁸ JäKä sk 1905 §105.

välillä olikin piirilääkäreille vaikeaa silloin kun ruumiista puuttuivat ulkonaiset väkivallan merkit. (Rautelin 2009, 97.) Tällaisissa tapauksissa poliisitutkintapöytäkirjoissa esitetyt näkemykset kuolemansyystä vaikuttivat herkästi myös kuolinsyylausunnoissa esitettyihin näkemyksiin lapsen kuolemansyystä (Luukkonen 2018, 82–83).

Kaikissa viidessä tapauksessa, joissa lääkäri totesi lapsen kuolleen väkivaltaisesti tukehduksella, Jämsän kihlakunnanoikeus tuomitsi lasten äidit 3–4 vuoden kuritushuonerangaistukseen lapsenmurhasta. Osassa tapauksia lasten ruumiissa oli selkeitä ulkonaisia merkkejä väkivaltaisesta kuristamisesta. Kyseisissä tapauksissa lasten äidit olivat myös tunnustaneet tekonsa viimeistään kärjääistunnossa. Kahdessa näistä tapauksesta Turun hovioikeus vahvisti Jämsän kihlakunnanoikeuden antamat rangaistukset ja kolmessa tapauksessa puolestaan korotti Jämsän kihlakunnanoikeuden langettamaa kuritushuonerangaistusta.⁴⁹

Aiemman, lapsenmurhia koskevan tutkimuksen mukaan tukehduksella on ollut kaikista yleisin kuolettavan väkivallan muoto lapsenmurharikoksissa niin 1700-luvun (Rautelin 2009, 81, taulukot 4 ja 5) kuin myös 1800-luvun Suomessa (Ervasti 1995, 69). Jämsässä tapahtui tutkitulla aikavälillä myös yksi lapsenmurha, jossa lapsi oli kuollut pään vammoihin. Vammat olivat piirilääkäri Otto Bergströmin laatiman kuolinsyylausunnon mukaan niin vakavia, etteivät ne olleet voineet ”syntyä muuten kuin että sikiön pää on väkevästi lyöty jotain kovaa esinettä vastaan [...] ja on tämä lyönti aiheuttanut sikiön miltei silmänräpäyksellisen kuoleman”.⁵⁰ Äiti kiisti syyllisyytensä, mutta oikeuslääketieteellinen todistus vammoista riitti langettamaan hänelle rangaistuksen lapsenmurhasta, jonka myös Turun hovioikeus vahvisti.⁵¹

Neljässä vastasyntyneelle lapselle tehdyssä oikeuslääketieteellisessä kuolemansyyntutkimuksessa lääkäri ei pystynyt määrittelemään kuolemansyytä.

⁴⁹ THO päätös 21.8.1894 §35; THO päätös 21.4.1898 §14; THO päätös 13.11.1902 §43; THO päätös 16.8.1904 §31; THO päätös 17.7.1908 §35.

⁵⁰ JäKä tk 1908 §33.

⁵¹ THO 15.7.1908 §34.

Yhdessä näistä tapauksista lääkäri tosin totesi, että ”jos kuitenkin synnyttäjän kertomus [...] on totta, selviää siitä sikiön kuolinsyy, että hän nimittäin kylmyydestä on henkensä heittänyt”.⁵² Käräjillä syyttäjä Palmroth syytti lapsen äitiä lapsenmurhasta, mutta oikeus kumosi syytteen koska ei katsonut näytetyksi, että syytetty äiti huolimattomuudella tai varomattomuudella olisi tuottanut lapsensa kuoleman. Oikeuslääketieteellisellä kuolemansyyntutkimuksella ei oltu tässä tapauksessa pystytty määrittelemään varsinaista kuolemansyytä, mutta sillä oli pystytty osoittamaan, ettei ruumiista löytynyt ainakaan väkivallan merkkejä.

Kolmessa muussa tapauksessa, joissa kuolemansyytä ei pystytty selvittämään, ruumiit olivat olleet niin huonokuntoisia, ettei niille voitu tehdä kattavia ruumiinavauksia. Kuolemansyyn jääminen pimentoon oikeuslääketieteellisessä kuolemansyyntutkimuksessa heikensi selvästi kuolemansyyn määrittelyn mahdollisuutta kihlakunnanoikeuden tutkinnassakin. Yhdessä tapauksessa kyse oli metsästä löydetystä vastasyntyneen lapsen kokoisesta luurangosta, jonka kuolemansyystä ei saatu käräjilläkään sen enempää selvyyttä. Toisessa tapauksessa kyse oli vastasyntyneistä kaksosista, joiden kuolemansyytä piirilääkäri Otto Bergström ei niiden mädänneen tilan vuoksi pystynyt määrittelemään. Bergström kuitenkin kirjasi, ettei kummassakaan ruumiissa havaittu väkivallan merkkejä. Kihlakunnanoikeus sen sijaan totesi, että ”piirilääkärin lausunnosta voidaan päätätä, että sikiöt hoidon puutteesta ovat kuolleet.”⁵³ Kihlakunnanoikeuden päätöksen ja piirilääkärin laatiman kuolinsyylausunnon voi nähdä olleen ristiriidassa keskenään. Toisaalta kihlakunnanoikeuden päätöksen muotoilua hoidon puutteesta voi tulkita niin, että sillä tarkoitettiin kuolemien tapahtuneen ilman väkivaltaa. Tätä päätelmää tukee se, että kihlakunnanoikeus tuomitsi kaksosten äidin kuolemantuottamuksesta melko lievään, yhden kuukauden vankeusrangaistukseen.

Jos lääkärit jättivät muutamassa tapauksessa vastasyntyneen lapsen kuolemansyyn määrittelemättä, niin näin teki myös Jämsän kihlakunnanoikeus. Yhteensä kuudessa

⁵² JäKä tk 1899 §73.

⁵³ JäKä tk 1905 §6.

tapauksessa kihlakunnanoikeus jätti lausumatta, mitä olisi pidettävä lapsen kuolemansyynä. Tämä oli ymmärrettävää etenkin silloin, kun oikeuslääketieteellistä kuolemansyynä tutkimustakaan ei oltu tehty, tai silloin kun ruumis oli ruumiinavauksen tekohetkellä jo kovin mädäntynyt. Yhdessä tapauksessa kihlakunnanoikeus totesi päätöksessään lääkärin lausuntoon nojaten lapsen olleen ennenaikainen ja kehittymätön selventämättä kuitenkin oliko tätä ennenaikaisuutta pidettävänä kuolemansyynä.

Kun vertaillaan kaikkia Jämsän kihlakunnanoikeuden vuosina 1894–1917 antamia päätöksiä koskien aviottomien lasten kuolemia, huomataan että suurin yksittäinen ryhmä muodostuu tapauksista, joissa lasten kuolemat todettiin luonnollisiksi tai tapaturmaisiksi ja kaikki syytteet koskien lasten kuolemia hylättiin. Tällaisia oli aineiston 22 tapauksesta seitsemän. Näistä seitsemästä tapauksesta kuudessa tehtiin oikeuslääketieteellinen kuolemansyynä tutkimus lapsen ruumiille. Neljässä aviottoman äidin kaikista syytteistä vapauttavassa päätöksessä kihlakunnanoikeus mainitsi päätöksensä perusteluna lääkärin lausunnon. Kolmessa näistä tapauksista niin syyttäjä kuin kihlakunnanoikeuskin totesivat jättävänsä asian lääkärin lausunnon varaan.

Aviottomien lasten suhteellisen suuri osuus kaikista tutkituista kuolemista ei kerrokaan suoraan aviottomiin, vastasyntyneisiin lapsiin kohdistuneen henkirikollisuuden määrästä (Rautelin 2009, 95; Hagelin 2010, 59–61; vrt. Åhren 2009, 31). Se kertoo ennemminkin yhteiskunnan ja viranomaisten asenteista ja ennakkokäsityksistä koskien aviottomia raskauksia ja äitejä. Aviottoman lapsen kuolema nähtiin automaattisesti epäilyttävänä ja tutkimusta vaativana ja avioton synnyttäjänä potentiaalisena surmaajana. Tämän näkemyksen puolesta puhuu myös se, ettei aineistossa ollut ainoatakaan aviollisen, vastasyntyneen lapsen kuolemantutkintaa. Ruotsin lapsenmurharikoksia ja pienten lasten tahattomia hengiltämäkäämisia vuosilta 1680–1824 tutkineen Eva Bergenlövin tutkimusaineisto käsittää myös aviollisten lasten kuolemia. Näitä kuolemia ei viety maallisten oikeuksien tutkittaviksi, vaan ne tutkittiin pelkästään kirkon ja poliisiviranomaisten toimesta ja sovitettiin kirkkorangaistuksilla. (Bergenlöv 2004.)

Lopulta Jämsän käräjillä tuomittiin vuosina 1894–1917 kuusi lapsenmurhaa. Näissä tapauksissa oikeuslääketieteellinen näyttö väkivallasta kuoleman aiheuttajana oli kiistaton. Luonnollisiksi kuolemiksi ja lapsenmurhiksi julistettujen kuolemien välille jäi vielä seitsemän lievemmin tuomittua tapausta (joista yhdessä käsiteltiin kaksosten kuolemia). Kaikkia näitä kuolemantuottamus-, sikiön salaaminen- ja salavuoteustuomioita yhdistää se, että näissä tapauksissa joko ei tehty oikeuslääketieteellistä kuolemansyyntutkimusta tai oikeuslääketieteellinen näyttö kuolemansyystä jäi epäselväksi. Näissäkin tapauksissa aviottomille äideille voitiin kuitenkin rikoslain lapsenmurhaluvun mukaisesti langettaa tuomioita esimerkiksi lapsen tuottamuksellisesta surmasta, lapsen ruumiin piilottamisesta sekä salavuoteudesta eli avioliiton ulkopuolisesta seksuaalisuhteesta.⁵⁴

Oikeuslääketieteellisen todistuksen merkitys kuolemansyyntutkintaprosessissa

1800-luvun lopulle tultaessa oikeuslääketieteen voi katsoa vakiintuneen osaksi suomalaista oikeusjärjestelmää. Oikeuslääketiedettä koskenut lainsäädäntö ja lääkäreille suunnatut ohjeistukset olivat tarkentuneet ja lisääntyneet vuosisadan kuluessa. Myös lääkärien lukumäärän lisääntyminen oli tehnyt mahdolliseksi ulottaa oikeuslääketieteellinen kuolemansyyntutkimus yhä laajemmalle joukolle kuolemantapauksia. 1900-luvun taitteessa oikeuslääketieteellinen kuolemansyyntutkimus tehtiin selkeiden itsemurha- ja henkirikosepäilyjen lisäksi myös sellaisissa tapaturmasta ja sairaudesta johtuneissa kuolemantapauksissa, joissa kuolema oli ollut äkillinen ja tapahtunut epäselvissä olosuhteissa.

Artikkelissa on tarkasteltu oikeuslääketieteen vakiintumisen vaikutuksia kuolemansyyntutkimuksiin suomalaisella maaseudulla, Jämsän kärjäkunnassa 1800- ja 1900-luvun taitteessa. Tutkimusaineisto käsitti neljäkymmentä oikeusviranomaisen käynnistämää kuolemansyyntutkimusta vuosilta 1894–1917. Lähes kaikki kuolemansyyntutkintaprosessit muodostuivat nimismiehen pitämästä

⁵⁴ Suomen Suuriruhtinaanmaan rikoslaki (39/1889) 22. luku ”Lapsenmurhasta”.

poliisitutkimuksesta, lääkärin tekemästä oikeuslääketieteellisestä kuolemansyöntutkimuksesta sekä kihlakunnanoikeuden tutkimuksesta. Muutamassa tapauksessa kuvernöörinvirasto jätti kuoleman tutkinnan poliisitutkimuksen ja oikeuslääketieteellisen kuolemansyöntutkimuksen varaan. Näissä tapauksissa lääkärille jäi viimeinen valta määrittää kuolemansyy.

Kihlakunnanoikeudella puolestaan oli valta julistaa vainajien kuolemansyyt niissä tapauksissa, jotka tutkittiin vielä käräjillä. Tutkimusaineistosta voidaan kuitenkin havaita, että lääkärin laatimilla kuolinsyylausunnoilla oli usein ratkaiseva merkitys kihlakunnanoikeuden julistamiin päätöksiin. Kihlakunnanoikeus jopa erikseen mainitsi 15 päätöksensä perusteluna lääkärin laatiman lausunnon vainajan kuolemansyystä. Muutamassa tapauksessa jopa syyttäjä ilmoitti käräjillä jättävänsä asian tutkimisen lääkärin lausunnon varaan, jolloin varsinaista kihlakunnanoikeuden tutkintoa asiasta ei edes järjestetty.

Huomattavaa on, että päätökset, joita kihlakunnanoikeus perusteli oikeuslääketieteellisillä kuolinsyylausunnoilla, koskivat itsemurhia ja aviottomien, vastasyntyneiden lasten kuolemia. Tämä johtunee siitä, että molemmissa tapauksissa teon tekijä oli periaatteessa aina jo tiedossa, itsemurhissa vainaja itse, ja aviottomien, vastasyntyneiden lasten ollessa kyseessä syytteessä oli ensisijaisesti aina synnyttänyt äiti. Näissä tapauksissa oikeuslääketieteellisellä todistuksella olikin suoraviivaisempi merkitys tapausten käsittelyyn, kun käräjillä ei tarvinnut rakentaa näyttöä siitä, että syytettynä oli oikea henkilö. Myös henkirikoksissa oli kuitenkin välttämätöntä, että uhrin kuolemansyy oli varmistettu, koska muuten kuolemaa olisi ollut mahdoton todistaa syytetyn aiheuttamaksi. Henkirikoksiksi tuomituisissa tapauksissakaan lääkärin määrittämiä kuolemansyitä ei kyseenalaistettu missään vaiheessa oikeuskäsittelyä, vaan lääkärin toteama kuolemansyy otettiin lähtökohdaksi oikeuden tutkinnalle.

Hukkumis- ja myrkytyskuolemista pelkkä lääkärin laatima kuolinsyylausunto harvoin riitti selittämään kuolemaa tarpeeksi. Oikeuslääketieteen avulla voitiin kyllä osoittaa eksplisiittinen kuolemansyy, veden aiheuttama tukehtuminen tai myrkytys, mutta ei

sitä, miten vainaja oli joutunut veteen tai miten myrkkyy oli joutunut vainajan elimistöön. Näissä tapauksissa vasta kuoleman olosuhteiden selvittäminen käräjillä antoi riittäviä vastauksia kuolemansyystä.

Samanaikaisesti oikeuslääketieteellinen todiste vainajan kuolemansyystä oli näissä tapauksissa kriittisen tärkeä. Oikeuslääketieteen avulla voitiin todistaa vainajan hukkuneen, eikä esimerkiksi joutuneen veteen kuolleen. Myrkytystapauksissa ketään ei puolestaan voitu tuomita myrkyttämisestä, ellei vainajan voitu osoittaa kuolleen myrkytykseen. Näissä tapauksissa oikeuslääketieteen kehitys oli tuonut muutosta oikeuskäytäntöön verrattuna 1700-lukuun, jolloin kuolemansyyntutkiminnan analyysimenetelmien kehittymättömyydestä johtuen syytteet myrkyttämisestä tai hukuttamisesta oli syytetyn kiistäessä tulkittava tämän eduksi (Koskivirta 2014, 197).

Suurimmalta osin tutkimusaineisto tukeekin siis aiemmassa, itsemurhia koskevassa tutkimuksessa esitettyä näkemystä oikeuslääketieteen merkityksen kasvamisesta ja vakiintumisesta suomalaisessa oikeusjärjestelmässä. Tutkimusaineisto osoittaa, että itsemurhien lisäksi oikeuslääketieteellinen kuolinsyylausunto oli ensisijainen todiste myös lapsenmurhia, henkirikoksia sekä epäselviä tapaturmaisia tai sairaudesta johtuvia kuolemia tutkittaessa. Kuitenkin tapaukset, joissa oikeuslääketieteellinen kuolemansyyntutkimus jätettiin syystä tai toisesta tekemättä, tai tehtiin liian myöhään kuolemansyyn selville saamiseksi osoittavat, ettei oikeuslääketieteellinen toiminta suomalaisella maaseudulla 1900-luvun taitteessa vielä täysin vastannut lakien ja asetusten muodostamaa normia. Lisäksi lääkärit eivät aina onnistuneet määrittelemään kuolemansyystä vaikka ruumis olisi ollut ruumiinavaushetkellä hyvin säilyneessä tilassa. Lopulta Jämsän kärjäkunnassa jäikin määrittelemättä seitsemän kuolemansyystä. Näistä kuusi koski aviottomien, vastasyntyneiden lasten kuolemia.

Mitä oikeuslääketieteellisen toiminnan tutkimiseen tulee, ollaan kirjallisten, lääkärien itsensä laatimien lähteiden varassa. Piirilääkäreillä oli valta päättää paitsi kuolemansyyntutkimuksissa löydettyjen todisteiden määrittämisestä ja tulkitsemisesta myös siitä mitä ja millä tavoin kirjoittaa löydöksistä ruumiinavauspöytäkirjoihin ja

kuolinsyylausuntoihin. Lääkintöhallituksen rooli oli valvoa oikeuslääketieteellisiä kuolemansyyntutkimuksia ja tämä valvonta tapahtui näiden kirjallisten dokumenttien tarkastamisen kautta. Yhtä lailla oikeusistuimet perustivat päätöksiään näille kirjallisille lausunnoille. Muutaman lauseen pituiseen, kirjalliseen kuolinsyylausuntoon sisältyikin siis huomattava määrä lääkärin hallussaan pitämää valtaa, jonka vaikutukset ulottuivat käräjille vainajan kuolemansyytä julistettaessa sekä mahdollista syytettyä tuomittaessa tai vapauttaessa.

Tämä lääkärin valta ei kuitenkaan ollut rajoittamatonta. Kuolemansyyntutkimusprosessien esitutkinta- ja syyttäjänvalta olivat keskittyneet nimismies-syyttäjälle. Kyseinen viranomainen johti kuolemien johdosta tehtyjä poliisitutkintoja, anoi kuvernöörinvirastolta luvat oikeuslääketieteellisten kuolemansyyntutkimusten tekemiseen, ajoi kuolemansyyntutkimuksia käräjillä, haastatti sinne todistajat sekä pyysi kihlakunnanoikeuden tutkintoa käräjille tuoduissa tapauksissa. Piirilääkärin rooliksi jäi tässä prosessissa kuolemansyyntutkimuksen tekeminen ja kuolinsyylausunnon laatiminen. Syyttäjän rooli oli viedä tai olla viemättä jutut eteenpäin käräjillä ja kihlakunnanoikeuden rooli puolestaan julistaa lopullinen kuolemansyy.

Tämä tulikin erittäin selkeästi ilmi 17-vuotiaan torpparintyttären kuolemantutkinnassa, jossa syyttäjä jätti pyytämättä kihlakunnanoikeuden tutkintoa siitä huolimatta, että lääkäri oli katsonut naisen kuolleen myrkytykseen. Salmelan mukaan 1800-luvun jälkipuoliskon itsemurhatapauksissa oikeusistuimen ja lääkäreiden eroavat tulkinnat kuoleman luonteesta ilmentävätkin oikeuslääketieteen vakiintumisen olleen vielä kesken: yhteistä, lääkärin ja oikeuden jakamaa näkemystä kuolemansyyistä ei tarvittu (Salmela 2015, 111; 2017, 162, 184). Torpparintyttären tapaus osoittaa, että myös syyttäjän näkemys kuolemansyyistä saattoi nousta kuolemansyyntutkintaprosessissa merkittävämmäksi kuin lääkärin. Torpparintyttären kuolemansyyntutkinta on kuitenkin aineiston poikkeus. Pääsääntöisesti syyttäjä ja kihlakunnanoikeus pohjasivat toimintansa lääkärin esittämille lausunnoille vainajien kuolemansyyistä.

Kirjoittaja:

Iida Luukkonen, FM, on Suomen historian väitöskirjatutkija, joka tutkii oikeuslääketieteellisiä kuolemansyyn tutkimuksia ja lääkärin asiantuntijavaltaa suomalaisessa 1800-luvun oikeusjärjestelmässä. Hänen tutkimusintressejään ovat oikeuslääketiede, lääketieteen historia, rikoshistoria ja professionalismismi.

Yhteydenotto: iida.m.luukkonen@student.jyu.fi

Lähteet ja kirjallisuus

Arkistolähteet:

Kansallisarkisto, Jyväskylän toimipiste, Jämsän tuomiokunnan arkisto:

Jämsän kärjäkunnan varsinaisasiain talvi- ja syyskäräjien pöytäkirjat 1894-1917

Jämsän kärjäkunnan välikäräjien pöytäkirjat 1894-1917

Kansallisarkisto, Turun toimipiste, Turun Hovioikeuden arkistot (THO):

Alistettujen asiain päätöstaltiot 1894-1914

Kansallisarkisto, Jyväskylän toimipiste, Jämsän piirilääkärin arkisto:

Ruumiinavauspöytäkirjat 1894-1917

Säädökset, Suomen asetuskokoelma:

Hans kejslerliga maj:ts nådiga instruction för provincial-läkarene i Finland, 17.1.1832.

Instruction för Läkare i Finland vid förrättandet af Medico-legala Likbesigtningar af Hans Kejslerliga Majestät i Nåder Anställd. 22.12.1841.

Keisarillisen majesteetin armollinen julistus lain-asioissa lääkäreiltä tehtävistä ruumiin avauksista eli katselmuksista Suomessa ja mitä niiden suhteen on asianomaisilta vaariinotettavana. 22.12.1841.

Hans kejslerlig. Maj:ts nådiga kungörelse ang. ändring af §6 i nådiga instruction för provincial-läkarene i Finland 27. sept. 1876.

Suomen Suuriruhtinaanmaan Asetus-kokous 1889 No. 39. Rikoslaki. 19.12.1889.

Keisarillisen Majesteetin Armollinen Asetus Suomen Suuriruhtinaanmaan uuden yleisen rikoslain voimaannpanemisesta ja siitä mitä sen johdosta on vaarinotettava (39C/1889).19.12.1889.

Aikalaiskirjallisuus:

Löfström, Theodor. 1901. *Oikeuslääketieteellinen käsikirja Suomen lääkäreille*. Duodecim-seura: Helsinki.

Tutkimuskirjallisuus:

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

Autio, Veli-Matti. (n.d.) *Ylioppilasmatrikkeli 1853–1899*. Verkkojulkaisu. Luettu 29.11.2019. <https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/1853-1899/>

Becker, Elisa M. 1999. "Judicial Reform and the Role of Medical Expertise in Late Imperial Russian Courts". *Law and History Review* 17 no. 1: 1–26. <https://doi.org/10.2307/744183>.

Becker, Elisa M. 2011. *Medicine, Law and the State in Imperial Russia*. Budapest: Central European University Press.

Bergénlöv, Eva. 2004. *Skuld och oskuld: Barnamord och barnkvävning i rättslig diskurs och praxis omkring 1680–1800*. Väitöskirja, Lunds universitet.

Bonsdorff, Bertel von. 1978. *Läkare och Läkekonst i Finland Under 300 År 1640–1940*. Ekenäs: Ekenäs Tryckeri.

Burney, Ian A. 2000. *Bodies of Evidence: Medicine and the politics of the English Inquest 1830–1926*. Baltimore, MD and London: John Hopkins University Press.

Butler, Sara M. 2015. *Forensic Medicine and Death Investigation in Medieval England*. New York: Routledge.

Clark, Michael, and Catherine Crawford (toim). 1994. *Legal Medicine in History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Crawford, Catherine. 2001. "Medicine and the Law." Teoksessa *Companion Encyclopedia of the History of Medicine: Volume 2*, toimittaneet W. F. Bynum ja Roy Porter, 1619–40. London: Routledge.

Ekström, Anders. 2000. *Dödens exempel: Självmordstolkningar i svenskt 1800-tal genom berättelsen om Otto Landgren*. Stockholm: Atlantis.

Ervasti, Kaijus. 1995. "Barnamordsbrotten i Finland under 1800-talet". *Historisk Tidskrift för Finland* 80, no. 1: 64–84.

Forbes, Thomas R. 1985. *Surgeons at the Bailey: English Forensic Medicine to 1878*. New Haven, CT and London: Yale University Press.

Forsius, Arno. 2003. "Arseeniyhdisteet lääkeaineina". Sivustolla vierailtu 20.8.2019. <http://www.saunalahti.fi/arnoldus/arseeni.html>

Gustafsson, Tony. 2007. *Läkaren, döden och brottet. Studier i den svenska rättsmedicinens etablering*. Väitöskirja, Uppsala universitet.

Hagelin, Helena. 2010. *Kvinnovärldar och barnamord. Makt, ansvar och gemenskap I rättsprotokoll ca 1700–1840*. Väitöskirja, Göteborgs universitet.

Havard, J. D. J. 1960. *The Detection of Secret Homicide: A Study of the Medico-legal System of Investigation of Sudden and Unexplained Deaths*. London: Macmillan.

Herlin, Maunu af. 1938. *Ehdotus oikeuslääkeopillisten ruumiinavaustoimenpiteiden järjestämiseksi Suomessa ottaen vertailevasti huomioon Euroopan suurissa kulttuurimaissa ja Suomessa voimassa olevat säännökset sekä Hallituksen asiaa koskevan esityksen*. Helsinki: Maunu af Heurlin.

Jackson, Mark. 1994. "Suspicious Infant Deaths. The statute of 1624 and Medical Evidence at Coroners' Inquests". Teoksessa *Legal Medicine in History*, toimittaneet Michael Clark ja Catherine Crawford, 64–86. Cambridge: Cambridge University Press.

Jackson, Mark. 2002. "The Trial of Harriet Vooght: Continuity and Change in the History of Infanticide". Teoksessa *Infanticide: Historical Perspectives on Child Murder and Concealment 1550-2000*, toimittanut Mark Jackson, 1–17. Aldershot: Ashgate.

Kallioinen, Mika. 2009. *Rutto & rukous: Tartuntataudit esiteollisen ajan Suomessa. 2., tarkistettu painos*. Jyväskylä: Atena.

Klinge, Matti. 1989. *Keisarillinen Aleksanterin yliopisto 1808–1917*. Muut kirjoittajat Rainer Knapas, Anto Leikola ja John Strömberg. Helsinki: Otava.

Koskivirta, Anu. 2001. *"Sisäinen vihollinen": henkirikos ja kontrolli Pohjois-Savossa ja Karjalassa Ruotsin vallan ajan viimeisinä vuosikymmeninä.* Väitöskirja, Helsingin yliopisto.

Koskivirta, Anu. 2009. "Parantaja, kuolinsyytutkija ja syyntakeeton murhaaja: Välskäri-kirurgi Geissen veriteko yhteisöllisen kriisin kuvastimessa." Teoksessa *Makaaberiruumis*, toimittanut Jari Eilola, 272–323. Helsinki: SKS.

Koskivirta, Anu. 2014. "Kuolemansyyn selvittäminen: lainsäädäntö, vastuuviranomaiset ja asiakirja-aineistot Suomessa 1600-luvulta nykyaikaan." *Genos : Suomen sukututkimusseuran aikakauskirja* 85, no. 4: 194–209.

Kotivuori, Yrjö. 2005. *Ylioppilasmatrikkeli 1640-1852.* Verkkojulkaisu. Luettu 26.11.2019. <https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi>

Kulha, Keijo K. 1975. *Vanhan Jämsän historia 1860-luvulta vuoteen 1925.* Jämsä: Vanhan Jämsän historiatoimikunta.

Lehti, Martti. 2001. *Väkivallan hyökyaalto: 1900-luvun alkuvuosikymmenten henkirikollisuus Suomessa ja Luoteis-Virossa.* Väitöskirja, Helsingin yliopisto.

Luukkonen, Iida. 2018. *Oikeuslääketieteelliset kuolemansyyn tutkimukset Jämsän kärjäkunnassa 1894–1917.* Suomen historian pro gradu -tutkielma, Jyväskylän yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:ju-201805142587>.

Miettinen, Riikka. 2015. *Suicide and the Legal Praxis. Crimes and Court Proceedings of Suicides in the Swedish Realm c. 1640–1700.* Väitöskirja, Tampereen yliopisto.

Miettinen, Riikka. 2019. "Itsemurha varhaismodernilta ajalta nykypäivään." Teoksessa *Suomalaisen kuoleman historia*, toimittaneet Ilona Pajari, Jussi Jalonen, Riikka Miettinen ja Kirsi Kanerva, 183–207. Helsinki: Gaudeamus.

Mohr, James C. 1993. *Doctors and the Law: Medical Jurisprudence in Nineteenth-Century America.* New York: Oxford University Press.

Niemi, Mikko. 1990. *Kuolema iloitsee palvellessaan elämää: Suomen anatomia historia 1640–1990.* Helsinki: Valtion painatuskeskus.

Nilsson, Roddy. 2015. "Arsenic of the Size of a Pea". *Scandinavian Journal of History* 40, no. 1: 97–118. <https://doi.org/10.1080/03468755.2014.987810>.

Nygård, Toivo. 1994. *Itsemurha suomalaisessa yhteiskunnassa.* Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto.

Pajuoja, Jussi. 1989. "Itsemurhat ja laki." Teoksessa *Suomalainen itsemurha*, toimittaneet Kalle Achté, Olavi Lindfors, Jouko Lönnqvist ja Markku Salokari, 127-139. Helsinki: Yliopistopaino.

Persson, Bodil E. B. 1998. "Drunknad eller dränkt? Plötsliga oväntade dödsfall, särskilt drunkningar, i Skåne 1704-1718." Teoksessa *Den frivilliga döden: Samhällets hantering av självmord i historiskt perspektiv*, toimittaneet Birgitta Odén, Bodil E. B. Persson ja Yvonne Maria Werner, 101-208. Stockholm: Cura.

Pesonen, Niilo. 1970. "Oikeuslääketieteen historiaa." Teoksessa *Oikeuslääketiede*, toimittanut Unto Uotila, 5-11. Porvoo; Helsinki : WSOY.

Rautelin, Mona. 2009. *En förutbestämd sanning: Barnamord och delaktighet i 1700-talets Finland belysta genom kön, kropp och social kontroll*. Väitöskirja, Helsingin yliopisto.

Rautelin, Mona. 2013. "Female Serial Killers in the Early Moderns Age? Recurrent Infanticide in Finland 1750-1896". *The History of Family* 18, no. 3: 349-370. <https://doi.org/10.1080/1081602X.2013.775068>.

Rinne, Risto ja Arto Jauhiainen. 1988. *Koulutus, professionaalistuminen ja valtio. Julkisen sektorin koulutettujen reproduktioammattikuntien muotoutuminen Suomessa*. Turun yliopiston kasvatustieteiden laitos: Turku.

Saarimäki, Pasi. 2010. *Naimisen normit, käytännöt ja konfliktit. Esiaviollinen ja aviollinen seksuaalisuus 1800-luvun lopun keskisuomalaisella maaseudulla*. Väitöskirja, Jyväskylän yliopisto.

Salmela, Anu. 2015. "Hulluuden vallassa? Neuvottelu itsemurhan sairausluonteesta 1800-luvun jälkipuolen tuomioistuimissa." Teoksessa *Kipupisteissä: Sairaus, kulttuuri ja modernisoituva Suomi*, toimittaneet Jutta Ahlbeck, Päivi Lappalainen, Kati Launis, Kirsi Tuohela ja Jasmine Westerlund, 105-131. Turku: UTU.

Salmela, Anu. 2017. *Kuolemantekoja. Naisten itsemurhat 1800-luvun jälkipuolen tuomioistuinprosesseissa*. Väitöskirja, Turun yliopisto.

Tiitta, Allan. 2009. *Collegium medicum. Lääkintöhallitus 1898-1991*. Helsinki: Terveyden ja hyvinvoinnin laitos.

Tuomi, Jouni ja Anneli Sarajärvi. 2018. *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Uudistettu laitos. Helsinki: Tammi.

Vainio-Korhonen, Kirsi. 2012. *Ujostelemattomat. Kätilöiden, synnytysten ja arjen historiaa*. Helsinki: WSOY.

Valvira. 2015. "Kuolemansyyn selvittäminen." Sivustolla vierailtu 20.8.2019.
https://www.valvira.fi/terveydenhuolto/hyva-ammattinharjoittaminen/kuolemansyyn_selvittaminen

Vilkuna, Kustaa H. J. 2009. *Neljä ruumista*. Helsinki: Teos.

Vuento, Matti. 2017. *Myrkköjen maailma: Nuolimyrkystä sariiniin*. Helsinki: Gaudeamus.

Vuorinen, Heikki S. 2006. *Tautinen Suomi 1857–1865*. Tampere: Tampere University Press.

Watson, Katherine, D. 2011. *Forensic Medicine in Western Society: A History*. London and New York: Routledge.

Wheelwright, Julie. 2002. "Nothing in Between: Modern Cases of Infanticide". Teoksessa *Infanticide: Historical Perspectives on Child Murder and Concealment 1550-2000*, toimittanut Mark Jackson, 270–286. Aldershot: Ashgate.

Åhren, Eva. 2009. *Death, Modernity and the Body: Sweden 1870–1940*. Rochester, NY: University of Rochester Press.

Abstract: Forensic death examination in Finnish countryside from the end of the 19th century to the beginning of the 20th century

In this article I discuss forensic death examinations in Finnish countryside, Jämsä court district from the end of 19th century to the beginning of 20th century. Judicial officers started the death investigation process when the death was unexpected and took place in unclear conditions or when suicide or homicide were suspected. Along with medical development, increase of the number of doctors and the modernization of jurisdiction during the 19th century, medicine became established as a part of the Finnish judicial system. This article studies how this entrenchment affected death investigations. The article focuses on forensic death examinations and doctor's role in death investigation processes. Article also assesses the weight and bearing post-mortem reports were given in the court.

The article is based on Jämsä court district's trial documents and Jämsä district physician's archive's post-mortem reports from 1894 to 1917. Legislation on forensic medicine and doctor's role in the judicial system has also been examined. Information about practicing forensic medicine compiled from the trial documents and post-

mortem reports has been contextualised by using a Finnish book about forensic medicine “Oikeuslääketieteellinen käsikirja Suomen lääkäreille” which was written by Theodor Löfström and published in 1901.

From 1894 to 1917 the judicial officials in Jämsä inspected in total forty deaths and the causes behind them. Typically death investigation processes proceeded from the police investigation to the forensic death examination and finally to criminal court. In Jämsä court district the forensic death examinations had an essential effect on death investigations and their court proceedings. Eventually not all cases were even taken to the court after the forensic death examination.

The prosecutor and the court could leave illness-caused deaths’ and suicides’ investigations to hinge on district physician’s expert opinion. In homicides the causalities between violence or certain poisons and causes of deaths were verified with forensic medicine. District physicians had a significant role also when investigating the deaths of illegitimate, newborn children. By invoking to the post-mortem reports the court declared some of the newborn children’s deaths as natural and discharged the mothers. Also in the cases of infanticide, death-causing violence was proved indisputably in forensic death examinations. Overall, post-mortem report was prime evidence when verifying suicide, infanticide or homicide and for this reason a district physician had authority to court proceedings.

At the same time one third of the illegitimate, newborn children’s cases were left unsolved. In some of these cases it was because forensic death examinations weren’t carried out or were carried out not until the bodies had begun to decompose. However, there are a few cases where the cause of child’s death couldn’t be verified even after conducting an ordinary forensic death examination. These unsolved causes of death, cases where the forensic death examinations weren’t conducted or were conducted too late to discover the cause of death, indicate that forensic medicine’s entrenchment to the judicial system was still incomplete. Cases, where the prosecutor and the court didn’t agree with the district physician’s perception of the cause of death, express this same incompleteness of entrenchment. These cases demonstrate the fact that district physicians had the authority to compile the post-mortem report, but the court had the power to declare the final cause of death.

ARTIKEL



Maktagerande i dödens diskurs

Christina Sandberg

Åbo Akademi

Abstrakt

I denna artikel diskuteras utifrån kulturanalytisk närläsning av tretton intervjuer och med makt som teoretiskt perspektiv hur makt ”görs” hos informantfamiljerna då döden gästar. Fokus läggs vid två maktstrategier: tystnad och auktoritet. Maktagerande som diskuteras uppstår under sjukdomstiden, då döden inträffar antingen på sjukhus eller hemma, under begravningsarrangemangen och själva begravningen samt under det första året av anpassning till ett liv som änka/änkling eller föräldralöst barn. Jag väljer att utgå från att döden i sig innehar den övergripande makten, då döden är det ögonblick då människan mister sin makt att agera. Det är ju den specifika dödshändelsen som styr hur den avlidnes närmiljö agerar, alltså vilka maktstrategier de använder såväl för att hantera chocken och sorgen som för att navigera genom de många praktiska bestyr kring döden som av samhället förväntas av dem. Makt uppfattas ofta som något negativt, då termen vanligen definieras med verb som ”styra” eller ”utöva kontroll” och motsatsen ”maktlöshet” som total saknad av inflytande. Man tenderar att glömma att maktagerande också kan leda till något positivt: ökad kunskap, bättre levnadsförhållanden, jämställdhet, och i samband med döden till exempel bättre relationen mellan familjemedlemmar eller nya ritualer kring begravning och sorg.

Inledande diskussion

Zygmunt Bauman (1994, 16 f.) hävdar i sitt klassiska verk om döden och dödligheten i det moderna samhället att medvetenheten om ens egen dödlighet är ett ”problem” som man försökt lösa genom att bevara sitt förflutna och skapa sig en framtid. Döden är

också en upplevelse som enbart kan genomlevas via andras död (ibid., 49). En människas död lämnar, med enstaka undantag, få spår som också de suddas helt ut när ingen längre håller den dödes minne vid liv (ibid., 72). Odödlighet måste således skapas och bör i och med det ses som en aktiv social relation (ibid., 74). Ett annat ”problem” med döden är, enligt Bauman, att det inte finns något gemensamt språk för den döende och de överlevande att dryfta ämnet på ett personligt plan. Överlevnadens språk är instrumentellt, och det ter sig ofint att diskutera framtida planer och mål med en person som inte längre har meningsfulla handlingar att utföra. Tystnaden blir således en väsentlig del av döendet (ibid., 166 f.).

Michel Foucault (1998, 98 ff.), som påvisat att maktens strategier inom lokal maktpraxis kan generaliseras att gälla också i samhälleligt maktagerande, menar att döden är maktens yttersta gräns och att det som gör döden så ohållbar är att det inte finns etablerade generella maktstrategier för att utvärda den. Att då till exempel tro på ett liv efter döden ger människan en evighetsdimension som möjliggör integrationen av ens liv i en större meningsfull helhet (ibid., 203 f.). Foucault hävdar i en intervju (Dreyfus och Rabinow 1983, 187)¹ att människor vet vad de gör, att de ofta också vet varför de gör som de gör även om de inte alltid kan förutse konsekvenserna av sitt agerande, eftersom det i ett vardagligt maktagerande sällan existerar någon inherent logik, utan agerandet föds i stunden som en sammandrabbning mellan två eller flera olika viljeyttringar.

Michel Foucaults utsaga om att människor är väl medvetna om sitt agerande och sina motiv uppfattar jag vara det centrala när man vill studera hur makt ”görs”. Foucault (2002, 104 ff.) ser ju makt som ett växelspel av ojämlika och rörliga relationer, där motstånd som en inherent och elementär faktor ingår, vilket gör att maktrelationerna ständigt modifieras, stabiliseras, försvagas eller framkallar nytt motstånd, dock så att

¹ Foucault säger i *Nautintojen käytäntö* (1998, 120) att forskarna Hubert L. Dreyfus och Paul Rabinow med kritiska kommentarer och frågeställning om hans verk har inspirerat honom till nytänk gällande metoder och teorier. För dessa diskussioner redogörs i deras verk *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Second Edition with an Afterword by and an Interview with Michel Foucault* från 1983. Jag förstår Foucaults utsaga så att han ger Dreyfus och Rabinow en viss auktoritet då det gäller att tolka hans texter.

detta motstånd enbart kan existera i sin specifika kontext, i det specifika maktagerandets diskurs. Att makt ”görs” i stunden betyder också att makt inte är ett privilegium som man kan hålla fast vid, utan en fortgående relationsfejd som när som helst kan leda till ombytta maktrelationer (Foucault 2000, 41). Det viktiga är vilken form av makt som utövas, inte graden av makthandlingen, menar Foucault (2002, 63). Således bör till exempel den makt som utövas inom en familj studeras som en strategi som resulterar i olika taktiker – i denna artikel alltså tystnad och auktoritet och vilka olika uttryck de kan få – samt hur agerandet påverkar styrkeförhållandena i den aktuella relationen (Foucault 1987, 36 f.). Också Mats Börjesson och Alf Rehn (2009, 8) ser makt som något konkret, som ”vardagshandlingar ... som händer mellan människor”, och också i deras syn på makt ingår att en part på olika sätt försöker påverka en annan part och genom sitt agerande ger de övriga parterna i den aktuella relationen möjlighet att motagera (ibid. 19, 24 f.). Friheten att välja hur man i stunden bemöter ett maktagerande ingår således i alla maktrelationer (Foucault 1983, 220). Också för mig är makt en aktiv beståndsdel i varje relation.

Informanternas maktagerande studeras genom de performativa akter de iscensätter om sina subjektiva erfarenheter och upplevelser kring (ett eller flera) dödsfall i familjen och på så sätt konstruerar sig en identitet eller en roll som sörjande samt hur det i sin tur påverkar deras fortsatta agerande. Britta Lundgren (2006, 25) påvisar i sin forskning kring sörjandets processer hur starkt sörjandets performativitet styrs av samhällets sociala spelregler, normer och värderingar, och Sofi Gerber (2011, 14 f.) visar att identitet både har en relationell och en situationell karaktär som ett resultat av att relationer i tid och rum förändras. En person kan således ha eller tillskrivas många olika identiteter beroende på situationen (ibid.). Också i mitt intervjumaterial syns detta tydlig, i synnerhet då det gäller auktoritetsrollen primärsörjande. Utöver intervjuerna om självupplevda dödshändelser används intervjuer med ”dödsexperter” (präst, polis, begravningsentreprenör, sjukhusläkare, psykolog) som på grund av sitt yrke möter död och sorg. Sociala medier som ett alternativ på vägen ur sorgen nämns inte av informanterna, även om ett av dödsfallen skedde efter att Finlands första sociala

nätverk, IRC-galleriet, grundades i december 2000. Det som däremot diskuterades av i synnerhet yngre informanter, barnen till de avlidna, var möjligheten att sprida ens aska i en urnelund eller i naturen och att välja också annan begravningsmusik än den konventionella. En viss benägenhet för nytänkt kring döden kan således skönjas i intervjuerna.

Då döden kallar

Ett dödsfall eller en diagnos om en obotlig sjukdom är brytpunkter i en människas liv (Ehn och Löfgren 2012, 30). Det tar tid att acceptera att man är döende, att ens sociala roller både inom och utanför närmiljön förändras och att man stegvis separeras från vardagslivets verklighet (Drakos 2005, 17 f.). Dilemmat man står inför när man får en förödande diagnos är vad man ska säga till anhöriga, vänner och arbetsgemenskapen, för sjukdomen kommer att påverka också dem. Själv måste man ändå utgå från att livet fortsätter, samtidigt som stressen över sjukdomens utgång är överhängande, säger psykologen. Hen hade själv några veckor före intervjun fått det chockartade beskedet om en aggressivt växande elakartad tumör och menar att diagnosen är det enda man tänker på. Man pendlar mellan tankar som ”nu är loppet kört” till ren dödsångest och hoppet om att behandlingarna biter, när värdena ser ut att bli bättre. Dessutom sörjer man över att berövas en framtid med allt vad det innebär: karriärlyft, barnens uppväxt, barnbarn, ålderdomen. Samtidigt sörjer närmiljön över att den insjuknade eventuellt inte kommer att finnas med i deras livs viktiga händelser. Grymmast är ändå att inte enbart ens egen utan också närmiljöns grundtrygghet försvinner i och med att livet börjar gå i perioder från kontroll till kontroll; sjukhusbesöken ”dikterar hela familjens tillvaro”, säger psykologen. I hens fall slutade allt väl. Så var inte fallet hos familjen som i fyra års tid upplevde en liknande berg- och dalbana mellan hopp och besvikelse från att modern fick sin cancerdiagnos till hennes död.

Tystnad som maktstrategi

I båda familjerna valdes tystnad som strategi. Hos psykologen berättades för barnen att föräldern hade insjuknat, men i övrigt diskuterades cancern inte i barnens närvaro, dock var de vuxna medvetna om att barnen gick med "öronen på helspänn" och tjuvlyssnade på föräldrarna och telefonsamtal. I familjen med den cancersjuka modern diskuterades sjukdomsförloppet till en början öppet, men ju sämre moderns tillstånd blev, desto intensivare blev tystnaden. Tystnad är en undvikande strategi som möjliggör ett normalt liv som frisk familjemedlem i stället för sjuk, menar Drakos (2005, 26). Molanders (1999a, 49) studie visar att det de facto är vanligt att man inom familjen tiger om döden även vid allvarliga diagnoser då man inte vill att anhöriga "hela tiden kollar på en". Att kunna upprätthålla vardagsrutinerna ger trygghet i nuet och en illusion av kontinuitet för såväl den sjuka/döende som för anhöriga (Raunkiær 2007, 100 ff.). Krissituationer, såsom hot om döden i form av livshotande sjukdomar, kräver nyorientering. Nya roller ska påtas av samtliga berörda, och det påverkar inte enbart relationerna inom familjen utan också i närmiljön, arbetslivet och fritiden, säger Raunkiær (ibid., 113 f.). Ändå är det viktigt att den döende tillåts leva så normalt som möjligt så länge som möjligt, inte enbart för hans eller hennes egen skull, utan också för att de anhöriga då kan fortsätta leva normalt (Falk och Lönnroth 1999, 23, 51). Diskussioner om existentiella ting kräver överlag både tid och tillit, och att tala om sin rädsla inför döden är för de flesta mycket svårt (Ågren Bolmsjö 2006). Enligt Drakos (2005, 216 f.) genererar tystnaderna som en familj upprätthåller om eller inom den egna gruppen en rollbetingad social kraft som kräver att man drar en gräns mellan familjens privata och offentliga sfär. Ofta handlar det osagda och det osägbara om sådant som upplevs mycket privat och personligt som det är helt otänkbart att tala om, säger Nylund Skog (2002, 47). Foucault (2002, 96 f.) talar om olika former av censur: det är inte tillåtet att säga något, en viss typ av talakter måste hindras eller så förnekas att något överlag existerar. Kübler-Ross (1991, 17) har genom sina studier bland cancerpatienter ändå visat att patienter som kunnat bearbeta sin dödsångest både kan och vill diskutera sin kommande död med anhöriga, något som har visat sig underlätta

också för dem. Då blir också den sista tiden mera meningsfull för alla (ibid., 42). Molander (1999b, 109) visar dock att i synnerhet kvinnor menar att deras döende man skulle kunna tro att de önskar hans död om de för döden på tal. Men det är inte enbart anhöriga som vägrar ”höra” vad den döende har att säga, också vårdpersonal väljer ofta att vara ”oförstående” inför den döendes behov (Kübler-Ross 1991, 16). Ingen kan tvingas till att tala om eller lyssna till något som man inte vill höra (Ekvik 2005, 44), men om alla försök till dialog ”tigs ihjäl” genom att avvisa eller bli avvisad, är distansering ett faktum (Bauman 1994, 171).

Hos de två cancerdrabbade familjerna valdes tystnad som strategi för att vardagen skulle kunna löpa så smärtfritt som möjligt. Bauman (1993, 59 f.) talar om avtalsbaserad handling, där en parts agerande grundar sig på den andras respons. Om en part inte fullgör sin plikt, alltså ”förtjänar” att den andra gör sin andel, är den andra automatiskt befriad från avtalet; det handlar alltså om ett moraliskt ställningstagande, menar Bauman. Foucault (2002, 52) hävdar att det inte handlar om vad som får och inte får sägas, utan om vem som tillåts och vem som förbjuds att tala samt vilken typ av diskretion som krävs kring ämnet i fråga. Min studie visar att tystnad väljs då man inte vet vad man ska säga till en döende sjuk eller en sörjande anhörig; då man inte vill belasta sina vänner med sin ångest eller sorg; då man inte vill visa sig sårbar inför främmande människor; eller då man inte känner sig kapabel att prestera den av andra förväntade reaktionen, till exempel gråt (Sandberg 2016, 73).

I familjen med den cancersjuka modern var det hon som initierade beslutet att behandla sjukdomen som ett inomfamiljärt ärende; utåt var tystnaden total. I början var detta inget problem, alla hade full tillit till ett positivt utfall. Men det betydde å andra sidan också att möjligheten att modern kunde dö aldrig dryftades, utan varje familjemedlem levde isolerade under dödens skugga. Fadern säger att han inte vågade lyfta fram frågan i rädsla av att såra modern om han börjar tala om hennes död. Ännu under intervjun ett och ett halvt år efter dödsfallet plågar det honom att han inte fick ta farväl: ”hon kunde ju ha sagt att nu måste vi skiljas eller något”. Också den yngre

dottern upplevde det stressigt att leva som normalt och göra saker man alltid gjort, för cancer "var ju där hela tiden och inte en dag gick så att man inte tänkte på det". Jag kallar denna form av tystnad *den närvarande dödens tystnad* (Sandberg 2016, 73). Ett annat exempel på denna typ av tystnad är när dottern, vars far var intagen på sjukhus för en rutinoperation, bevittnar honom dö framför sina ögon. Dottern med familj är på besök när fadern får en hjärtattack och säger att han känner att han inte kommer att klara det. Dottern uppmanar honom att ta en nitro och menar att han inte ska ge upp, för "naturligtvis" kommer han att klara det. Och den första attacken överlever fadern men får om stund en ny attack och även om hjälp finns till hands dör han. Molanders (1999b, 111) studie visar att "inte dör du ännu" är ett typiskt svar, då föräldrar signalerar att de vill tala om sin död med barnen. Det är redan svårt att tänka sig att ens förälder närmar sig döden, än mindre att, som dottern ovan, bevittna att ens förälder dör här och nu och att hen själv vet det. Bauman (1994, 165 f.) menar att man tiger då man är oförmögen att verbalisera obehagliga och upprörande känslor och att det leder till att den döende ofta dör omgiven av tystnad. Konsekvensen av denna typ av maktagerande blir att varken den döende eller hens närmiljö tillåts ta ordentligt farväl, "göra bokslut på allt det värdefulla som varit" (Ågren Bolmsjö 2006).

En annan form av tystnad är den jag kallar för *den skonande tystnaden* (Sandberg 2016, 77). Ett exempel är fadern som teg om sin sjukdom då han behövdes för att hjälpa dottern klara vardagen efter en allvarlig trafikolycka. Dottern menar att fadern överlag sällan var sjuk men medger också att hon kanske inte visste om det, för "han sa aldrig något, han ville ju inte visa att han var svag". Förklaringen är helt möjlig men kan också vara att fadern inte ville ändra på rollfördelningen far-dotter, i synnerhet då dottern för stunden var helt beroende av honom. Ett annat exempel är när maken till den cancersjuka modern försöker diskutera hennes stundande död med sin svägerska. Enligt Karlsson (2008, 174) är det vanligt att anhöriga till en döende hellre talar med släktingar eller vänner än med den döende, då det blir för nära. Svägerskans respons till makens "jag tror att hon inte har långt kvar, det är nog hennes sista sommar" blev ett utbrott av ilska: "Hur täcks du ens säga så!". Förklaringen kan vara att det för

svägerskan var för smärtsamt att tala om systemens död och att hon ville skona sig själv från att hamna i en situation hon inte var kapabel att hantera, en annan möjlig förklaring är att hon blev arg för att svågern bröt den av systemen initierade familjecensuren. En tredje typ av skonande tystnad som intervjuerna visar är att man av olika orsaker väljer att senarelägga beskedet om någons död. I en familj valde dottern både när fadern och senare när modern dog att delge sin bästa vän händelsen först efter dennes viktiga arbetsintervju respektive julfirande så att den tråkiga nyheten inte skulle oroa vännen. Men visst kan tystnaden också förklaras med att dottern behövde tid att i lugn och ro bearbeta dödsfallen innan hon var beredd att ta emot vännens kondoleanser. En liknande förklaring ligger nära till hands, då fadern som dog framför ögonen på sin dotter, tidigare under hösten hade bett dottern hemlighålla sina hjärtbesvär för hustrun för att inte oroa henne i onödan. Faderns agerande kan ha haft en lugnande effekt också på dottern, och för honom själv gav det eventuellt en möjlighet att bearbeta beskedet om sitt hälsotillstånd. Foucault (2002, 77) påpekar att ”makt tvingar till tystnad” då sanning inte hör till ”maktens ordning”. Den som lyssnar och ställer frågor har, enligt Foucault (ibid., 79, 83), maktpositionen gentemot den som berättar och har alla svaren, för talaren mister all sin makt i den stund då lyssnaren börjar tolka det sagda.

En annorlunda typ av skonande tystnad uppstår då vuxna barn väljer att inte för omgivningen berätta om sin åldriga förälders död, då man i dagens samhälle förväntar sig att deras död ska tas som livets gång (Ekvik 2005, förord). En informant valde att helt för sina arbetskamrater tåga om sina föräldrars död, för ”det berör ju inte dem”. En möjlig förklaring är att informanten inte ville ställa kollegorna inför en trängd situation då de kanske kunde vara osäkra på hur de förväntades reagera, en annan att informanten på arbetet på så sätt kunde fokusera andra saker och för stunden glömma döden. En tredje förklaring kan vara att anhöriga inte har styrka att ta emot alla de motstridiga råd som ges, till exempel att man har rätt till sjukledigt, att man flyr verkligheten om man direkt återgår till arbetet eller att primärsörjanden behöver en hemma (Lundgren 2006, 55). Ekvik (2005, 9) menar att även om man i vuxen ålder är

inställd på att ens förälder dör, är man ofta mindre förberedd än man trott. Föräldrarna är ens sista länk till barndomen, dödsfallet gör en föräldralös och man tar själv ett steg närmare döden (Bauman, 1994, 178). Så här uttrycker en dotter det: ”Så länge du har dina föräldrar så kan du ringa och fråga om den och den saken. Men nu har man dem inte, man kan inte ringa. Det är ju det, och sen börjar man faktiskt tänka”.

Tystnaden kring en åldrig förälders död kan också klassificeras under den tredje formen av tystnad som informanterna tog sig till, nämligen *hjälplöshetens tystnad* (Sandberg 2016, 81). Den får uttryck i att informanterna själva undviker att tala om dödsfallet eller så undviker personer i deras omgivning helt enkelt att möta dem och till exempel byter sida då de ser den sörjande på gatan (ibid.). Nylund Skog (2002, 145) menar att undvikandet beror på att det inte finns narrativa förebilder för att berätta om eller överlag föra en dialog kring smärtsamma upplevelser. Dottern till den i cancer avlidna modern uttryckte det så här: ”Nog talar vi om hennes död på sätt och vis, nog frågar vi hur det känns liksom. Men inte vet jag hur man riktigt ska tala om det”. I en annan familj menar dottern efter mormors död att hon inte visste hur hon skulle ”vara med mamma ... man vet inte riktigt vad man ska prata om”. Andra sätt att undvika tal om döden, som framkom av intervjuerna och som kan tolkas som uttryck för ens egen hjälplöshet i stunden, är att säga att det inte finns så mycket att säga om saken, att man inte minns så mycket av till exempel begravningen, att allt ordnades som brukligt är, att man ”förstås sörjde som man gör” eller ”nog hade man ledsamt förstås”.

Tystnad produceras för att kunna kontrollera talet kring ett visst ämne, menar Foucault (1998, 18 f.), och hos de två familjer som upplevt en medlems självförvållade död ses detta tydligt. Tystanden var total, menar informanterna. ”Man vet liksom hur alla säkert talar om det, men själv levde jag i ett tomrum. Absolut ingen talade med mig”, säger hustrun efter makens självmord. Konsekvensen av omgivningens tystnad blev att hon upplevde att också hon var tvungen att tåga, något som bara förstärktes av att människor hon mötte ”gick liksom undan”. Hon reagerade på omgivningens invit till tystnad och förblev ensam med sina frågor. Dottern menar att faderns självmord ”varit ett spöke i

hela mitt liv, det har varit så tyst kring honom, man har inte kunnat prata om honom överhuvudtaget”. I den andra familjen syntes tystanden så att moderns vänner ”bara försvann, så många kontakter bröts”, medan känslan av tisslande och tasslande följde familjen en lång tid framöver. Först ett halvt sekel efter händelsen har familjen försiktigt börjat tala om händelsen. Att bo på en liten ort, där alla känner alla kan kräva att man genom att producera tystnader drar tydliga gränser i interaktionen med omvärlden, menar Drakos (2005, 217), men dock kan också det man varit med om vara för svårt att berätta och därför vill man inte generera upplevelsen på nytt, påpekar Nylund Skog (2002, 17).

Sörjande anhöriga kan också uppleva att de inte av omgivningen får det stöd de skulle behöva. Ofta drar sig människor undan, då de inte vet hur de ska uttrycka sin medkänsla (Dyregrov 2008, 53, 61). Maken till den i cancer avlidna hustrun menar att det var ”roligt att se hur människor reagerade” och inte vågade närma sig honom när han återvände till arbetet. ”De trodde säkert att jag skulle brista av sorg”. En nybliven änka säger att hon valde att gå över till andra sidan av gatan när ”det kom helt främmande människor som ville veta hur min man dog, för jag kunde inte säga, jag kunde inte ens prestera gråt”. Vänners frågor upplevde änkan som äkta omsorg medan andras bara var nyfikenhet. Det som änkan upplevde som nyfikenhet kan naturligtvis också tolkas som ett uttryck för empati, för det att man frågar visar man att man bryr sig och vill ge den sörjande en möjlighet att bearbeta händelsen genom att tala om den (Sandberg 2016, 85). Dyregrov (2008, 62) påpekar att det inte är ovanligt att samtal stannar upp om den avlidnes namn nämns och diskussionen övergår till något annat. Svåra erfarenheter genererar ”frånvaro av tal” (se diskussionen om Foucaults censur ovan) och därför är det inte brukligt att tala om sådana, säger Johansson (2005, 268), och Alhanen (2007, 21 f., 85) menar att konventioner och normer som styr diskursiva praxis är ”anonyma” såtillvida att ingen tänker på dem men man förväntas ändå uppvisa ett rollbetingat beteende.

Att ordna begravningen i stillhet kan också ses som ett sätt att ”göra” tystnad. Om man till exempel för en avliden i arbetsför ålder väljer denna begravningsform, kan arbetsgemenskapen och vänner känna sig lämnade utanför, då de inte tillåts ta farväl (Bringéus 2006). På liknande sätt kan man tiga i dödsannonsen, då man utelämnar igenkänningstecken som yrke, smeknamn, födelse- och dödsort, anhörigas namn och enbart meddelar att en Karl Andersson sörjs av maka, barn och barnbarn (Sandberg 2016, 167). Å andra sidan kan också tystnad mot de sörjande uttryckas genom att låta bli att kondolera eller att man uteblir från begravningen (ibid.). Ändå bidrar att delta i begravningen till att göra händelsen mera verklig, och synnerligen viktigt är det om man som barn lämnats utanför då någon dött (Ekvik 2005, 38), något som många av informanterna upplevt. Hos informanterna valdes i nio av tio dödsfall begravning enbart för de närmaste anhöriga, vilket bekräftar att döden har blivit en familjeangelägenhet (Ekman och Skott 2004). Tystnaden syns också så att personliga inslag får ge vika för konventioner, det är viktigt att ”följa god kutym och inte visa personlighet i den här frågan”, säger begravningsentreprenören. I dagens läge ger de många minnessidor som upprätthålls i sociala medier en möjlighet att bryta såväl tystnaden som konventionerna och på så sätt uppleva att man inte är ensam i sin sorg. Anders Gustavsson (2013) visar dock i sin studie att även om virtuella minnessidor ger möjlighet till större individualitet att uttrycka sorg och saknad, synes konventionerna kring döden följa den utveckling som överlag kring ämnet sker i samhället, till exempel visar minnessidor i Norge större traditionsbundenhet medan minnessidor i Sverige visar på större kreativitet. På personlig nivå är det, som jag ser det, ändå enkelt att också här upprätthålla tystnad: man tänder ett ljus anonymt, man beklagar inte sorgen eller man delar inte med sig av sina minnen av den avlidna även om man besöker minnessidan.

Vidare kan förskönande omskrivningar användas som ett sätt att ”göra” tystnad. De används då man ogärna vill medge att en kär anhörig för alltid är borta, så man väljer att tro eller åtminstone hoppas på att ens avlidna anhörig lever vidare i en annan värld, något man inom kristen tradition lärt sig. Bauman (1994, 40) anser att döden på detta

sätt förnekas medan Puolimatka (2002) säger att det tvärtom hjälper människan att förbereda sig för att möta döden och att handskas med ångestkänslor. Paal (2010, 209) menar att förskönande omskrivningar fyller det behov som talaren har för att överlag kunna verbalisera starka känslor. Dottern till den i cancer avlidna modern menar att moderns kropp bara var ett skal då ”allt annat hade redan flyttat bort” och hon vill gärna tro att modern nu är himlen. Maken menar att hustrun är hemma med honom, ”jag känner att hon hela tiden är med mig på något sätt”. De metaforer informanterna mest använde var ”sömn”, den döde hade somnat eller sov; ”resa”, den döde hade farit eller lämnat en; döden sågs som ett förflyttande från en existens till ett annat, något är slut (hans tid var kommen); och som personifiering, döden möts eller den kommer hem till en (Sandberg 2016, 95 f.). Bland informanterna användes ”dö” och ”döden” lika frekvent som metaforer. Oavsett ålder visade de kvinnliga informanterna större benägenhet till adekvat terminologi än de manliga som mera konsekvent höll sig till omskrivningar. Molander (1999a, 22) visar att också vårdpersonal gärna använder metaforer i form av sjukhusterminologi, till exempel ”terminalvård” i stället för att tala om ”vård av döende”, för att undvika den ångest de känner inför mötet med döende, och en vuxen son berättar att då han efter misslyckade återupplivningsförsök på modern, som han själv bevittnade, frågade om det var sant att hon var död svarade läkaren ”ja, det är nog färdigt nu”. Förutom att undvika att nämna ordet ”död” genom omskrivning distanserade sig informanterna också genom att använda passivering av verb, det opersonliga ”man” eller ”vi” för gruppgemenskap och några använde konsekvent ”min man”, ”min hustru” i stället för den avlidnas namn, då de berättade om dödsfallet. Man väljer helt enkelt det perspektiv ur vilket det känns bekvämast att återge händelsen (Sandberg 2016, 99).

När döden är ett faktum

Döden är till sin natur fatal, säger Foucault (1989, 140), och Bauman (1994, 11) kontrar med att kalla döden det ”absoluta intet”. Döden som händelse avslutar en

människas liv och döden som tillstånd är en följd av detta (Niiniluoto 2002). Dödens makt drabbar dock inte den avlidne, den drabbar de efterlevande. Relationen till den avlidne bryts inte av händelsen, den ändrar form (Björklund och Gyllensvärd 2009, 85), och ofta förblir den döde för en lång tid framöver en ”betydande medaktör” i de anhörigas fortsatta livsberättelse och sociala krets (Lundgren 2006, 80, 145). Konkret upplever anhöriga dödens makt i alla bestyr som av dem krävs av såväl den döende, övriga anhöriga och sjukvårdspersonalen som av samhället både under döendeprocessen och efter döden. ”Döden utövar sitt starkaste inflytande, när den uppträder under annat namn”, till exempel sjukdom, sjukhus, äldreboende och kyrkogårdar, menar Bauman (1994, 17). Samhällets olika regelverk med syftet att skapa ordning i tillvaron, till exempel besökstider på anstalter, bestämmelser för gravstenens utformning eller när vinterutsmyckningen ska avlägsnas från graven, kan ses som latent makt i form av lydnad mot auktoriteter och normer, då den motagerande individen handlar utifrån de förväntningar hen upplever sig ställas inför. Det kan handla om att delta i skötandet av sin sjuka anhöriga (mata, hålla sällskap, ta hem på permission), att konstant vara nåbar då slutet närmar sig, att välja att se den döda för att ta farväl eller att besöka graven vid högtider (Sandberg 2016, 139 f., 166). Med stöd av Ylikoskis (2000) diskussion om vad makt är, är jag benägen att behandla ”dödens makt” som en social förmåga att åstadkomma eller producera en inverkan, för även om det är dödshändelsen som initierar maktagerandets olika former, är det i verkligheten individer som genom sina olika roller inom familjen eller i samhället som utövar makten.

Auktoritet som maktstrategi

Enligt Foucault (1993, 16) utövar varje diskurs kontroll över sig själv, och ett sätt att kontrollera diskursen är att definiera auktoriteten i den. Auktoritet kan bygga på personens expertis, hierarkiska position i gruppen eller i samhället och om personen uttalar sig som privatperson eller som institution (Foucault 2005, 70). Auktoritet

handlar således om relationen mellan den talande personens olika roller i den aktuella kontexten (ibid., 74). Foucault (2005, 70) exemplifierar med att läkare ges auktoritet att ”artikulera medicinskt tal” såväl inom sjukhusväsendet som av patienter, men lika bra kan man se den cancersjuka modern som auktoritet inom sin närmiljö. Hon innehade kunskapen om sin sjukdom, hon beslöt vilken information från läkarbesöken och provsvaren de övriga familjemedlemmarna fick ta del av, dessutom var hon, enligt maken och döttrarna, den som ordnade allt, skötte om allt och helt enkelt var den ”bärande kraften i familjen” – också under sjukdomstiden. Foucault (2000, 240) menar att även om makten oftast är hierarkisk och en person utsätts till högsta maktutövare, utövar i praktiken hela organisationen makt. I exempelfamiljen kan man också se ”tystnadsavtalet” som ett maktuttryck från de övriga familjemedlemmarna sida, då det ytterligare förstärker den familjeinterna beteendenormen och de hierarkiska relationerna. Alhanen (2007, 127 f.) påpekar att då en maktrelation inom en viss diskurs blir praxis, är vem som utövar makt irrelevant, det blir den etablerade praxisen som styr individernas agerande.

Bauman (1994, 242) menar att auktoritet som maktstrategi konstrueras i stunden och baserar på tillit och förtroende till att auktoriteten kan erbjuda det stöd man är i behov av. Börjesson och Rehn (2009, 24) ser auktoritetsmakt handla om att skapa ett övertag genom att man utifrån sin position definierar det legitima och relevanta i en diskussion. ”Att kontrollera diskursen är ett oerhört starkt maktmedel”, menar Börjesson och Rehn (ibid., 18), för då kan man inte enbart begränsa diskussionen utan också påverka tänkandet. I dagens samhälle kräver närapå allt kring döden expertis: dödsförklaringen, fastställandet av dödsorsaken och begravningstillståndet ges av läkaren; släktutredning, gravplats, bokandet av kyrkan och den förrättande prästen sköts av församlingarna; kista, urna, svepning, transport av den avlidne till och från begravningen, kremeringen och vid behov också dödsannonsen och till och med bouppteckningen sköts av begravningsentreprenörer, minnesstunden sköts ofta av cateringföretag. De moment de anhöriga inte på något sätt kan påverka är de som kräver medicinsk auktoritet samt släktutredningen, i övrigt ges anhöriga valmöjligheter.

En form av medicinsk auktoritetsmakt som informanterna lyfte upp som obehaglig var återupplivningsförsök när döden skedde hemma. Familjen med den cancersjuka modern hade av terminalvården fått tydliga direktiv om vem de skulle kontakta då döden inträffar. Familjen valde ändå att i lugn och ro ta farväl, till och med moderns syster kom för att ta farväl innan de informerades vårdväsendet om moderns död. Ändå inleddes återupplivningsförsöken, något som i synnerhet den yngre dottern upplevde att "förstörde" den fina stunden de hade haft med modern. Värst var ändå att modern lades "i nån påse och fördes bort". Också sonen som bevittnade sin mor dö menar att hela dödsscenen med återupplivningsförsök, polis och svarta sopsäckar var en obehaglig upplevelse och ett minne han helst hade varit utan. Medicinsk auktoritet får uttryck i intervjumaterialet också då en informants gamla föräldrar var inlagda på olika sjukhus på samma ort, fadern för akutvård och modern för långvård, utan möjlighet att se varandra under faderns sjukhusvistelse. Att modern dog under den tiden knäckte faderns livsgnista, och han dog tre månader efter sin hustru. Syskonen hade många gånger undrat varför föräldrarna inte kunde vårdas på samma sjukhus, men upplevt det lönlöst att "ta strid med etablissemanget". Läkaren bestämmer utifrån vårdbehovet, med allt vad det innebär från undersökningar, medicinering och vårdingrepp, vilken typ av anstalt man placeras på. Läkarens auktoritetsmakt uttrycks också av en informant så att hen förlitade sig på läkarens utsaga att brodern inte led av "något allvarligt" och valde därför att inte besöka honom på sjukhuset. Han förväntades komma hem men dog helt oväntat. Läkarens auktoritet syns också i försäkran om att det var moderns dåliga hjärta som ledde till hennes död, inte att det tog sonen över en timme att ta sig in i hennes lägenhet efter att hon hade ringt och sagt att hon fallit, och det lindrade sonens skuldkänslor. Döttrarna till den cancersjuka modern frågade läkaren vid ett hembesök vad som händer med modern när hon dör, och hans svar: "hon förblir den person hon är, hon bara somnar in", dämpade deras rädsla inför det kommande.

Exemplen ovan visar att ordets makt är stort, i synnerhet då talaren uttalar sig i egenskap av expert, men även tabun och god sed styr uttalanden (Börjesson och Rehn

2009, 82). Prästens ord under begravningsriten understryker den av samhället koordinerade uteslutningsakten, där den döde och de levande separeras både i tid och i rum. Bauman (1994, 70 f.) menar att orden, som mera riktas till de levande än de döda, fungerar så att de försäkras deltagarna om att de vid sin död kommer att äras på ett liknande sätt som de nu ärar sin döde. Men prästens ord om den döde kan också ses som en inledning till den berättelse som av den dödes anhöriga och vänner förs vidare till följande generationer; den sociala döden sker ju betydligt senare än den kroppsliga. Den ”nya” berättelsen om den avlidne fokuserar, enligt konventionen att inte tala illa om en död person, på det positiva från det gemensamma livet och den döde idealiseras, ”helgonförklaras”, som en dotter uttrycker det. Ahmed (2004, 129) påpekar att idealisering handlar om att de positiva egenskaper som man beskriver inte enbart faller tillbaka på en själv, utan också påverkar ens agerande, till exempel valet av pojkvän kan påverkas av hur man uppfattar att ens ”idealiserade” förälder skulle ha uppskattat honom (Lundgren 2006, 145). Den cancersjuka moderns bägge döttrar bekräftar detta. För den äldre var det viktigt att modern hann träffa hennes nya pojkvän, ”mannen jag tänker gifta mig med”, och hon berättar hur frustrerad hon var, ”men säg då något”, när modern hela tiden slumrade in då hon ville tala om honom. Och modern bekräftade dotterns val: ”Jag såg genast att han var en fin pojke”. Den yngre dottern menar att ”skulle hon träffa en kul kille” kommer han att tro att hon idealiserar modern så som man gör med de döda och inte att modern faktiskt var den underbara människa hon beskrivs som.

En auktoritet som i dödens diskurs inte kan förbises är den avlidne, eftersom hen i många fall påverka de sörjande anhörigas liv och beslut ännu långt efter sin död. Begravningen ordnas ofta enligt den avlidnes direktiv, de praktiska bestyren upplevs då lättare, även om sorgen i sig inte underlättas (Ekvik 2005, 44). Att respektera den dödes önskan kan också förebygga eventuella konflikter bland anhöriga, och bör ur denna aspekt ses som något positivt (Åkesson 2006). Den cancersjuka moderns begravning blev just sådan hon och maken redan i ung ålder hade planerat: en fest med vin och tilltugg i goda vänners sällskap. Hos de övriga ordnades begravningen så som

anhöriga antog att den döde hade velat ha det: kremering alternativt kistbegravning, begravning i stillhet, nedsättning i familjegraven och minnesstund för de närmaste, under ledning av änkan/änklingen eller vuxna barn. Begravningsformen var de facto det enda den avlidne i samtliga familjer hade yttrar sig om och var också det som mest engagerade informanterna då de diskuterade sin egen död. Argumenten för kremering var att man inte vill vara till besvär, att ens aska kan strös med vinden och att det är ett hygieniskt sätt att undanröja ens döda kropp. Kistbegravning förordades med uppståndelsen eller med rädsla för att brinna. En informant berättade hur hennes mor undanbad sig en liggande gravsten, då hon inte ville att den skulle tynga henne. Bringéus (2006) menar att den dödes önskemål om begravningen i mån av möjlighet bör följas, då hen genom att uttrycka sin vilja bör ses som medregissör, och Nevalainen (2002) påpekar att även om den döde inte längre har några intresseteoretiska rättigheter att göra anspråk på, bör hens viljeteoretiska rättigheter respekteras såtillvida att om man lovat den döende något vid dödsbädden är det ens moraliska plikt att se till att önskan uppfylls.

Begravningsentreprenör anlätades av samtliga familjer, men också anhöriga som tidigare ordnat begravning anlätades som experter, de ”hade ju rutinen”, som en informant uttrycker det. Hos familjen, där fadern tog sitt liv, hade änkan dock inte mycket att säga till om. Begravningsbestyren togs helt över av hennes svärföräldrar, svärmodern bestämde allt och även om änkan var med hos begravningsentreprenören och hos prästen upplevde hon att ”där fanns ingen plats för mig”. Svärmodern ”liksom stal föreställningen”, säger informanten. Och inte enbart det, utan svärmodern tog också hand om alla kondoleanser, dem fick änkan tjugo år senare med ett kort ”de tillhör ju dig”. Begravningsentreprenörers auktoritetsposition upplevs mest som positivt och tryggt, för man är ofta redan i medelåldern när ens föräldrar dör och man för första gången handgripligen möter döden i sin vardag, menar Kragh (2003, 13). De praktiska bestyren inför begravningen upplevs ändå underlätta tillvaron för de anhöriga (Ekvik 2005, 39). Den yngre dottern till den i cancer avlidna modern bekräftar detta. Hon säger: ”Den var trevlig den där veckan, för det var så mycket att göra att man inte

riktigt hann tänka. Det gick liksom ändå mycket lättare än jag hade tänkt”. Men begravningsarrangemangen kan också upplevas negativt. Det kan handla om att man inför en obekant entreprenör anser sig behöva ”hålla masken” och varken visa sin förtvivlan eller sin okunskap. En familj upplevde det bra att hos begravningsentreprenören som stöd ha en medlem med tidigare erfarenhet, som sedan i efterhand kunde förklara och förtydliga sådant som i stunden ”gått en förbi”. Men begravningsentreprenörens professionalitet kan också upplevas negativt, något som framkom när en nybliven änka berättade hur familjen enbart tog en timme parkeringstid under vilken allt från kista till blommor och präst togs beslut om. Det enda änkan kommer ihåg från makens begravning var hur hon stod vid graven och stirrade på kistan som ”bara liksom slank dit” och hur fort det gick. Hon hade tänkt sig att en människas sista stund på jorden skulle ha varat lite längre. Änkans känsla av utanförskap förstärktes ytterligare av att dottern tog över auktoritetspositionen och ledde begravningen, tog emot gästerna, delade ut programbladet och läste upp kondoleanserna. Dottern förstår i efterhand inte varifrån hon fick den styrkan men menar att hon ”var tvungen att godkänna att pappa nu ska begravas”. Hon menar också att det kändes som en tröst att alla på orten viste vems begravning den dagen ordnades och att kistbärarna upplevde att fadern var så tung att de endast med ”sorgens kraft” kunde utföra uppdraget. Fadern hade lämnat spår.

Samhället ger änkan/änklingen eller modern till ett dött barn rollen primärsörjande, sorgen skapar nämligen ett slags moralisk social mikrohierarki av rättigheter och konventioner, och rollen ger möjlighet att uppfylla förväntningarna på hur sorg enligt kulturella repertoarer bör ”göras” (Lundgren 2006, 17, 24 f.). Rollen kan också tas av eller ges till olika familjemedlemmar i olika sammanhang inom till exempel arbets- eller fritidsverksamheten, något som i synnerhet de yngre informanterna lyfte upp som positivt. Att ingå i många primärsörjandegemenskaper hjälper en att bearbeta sorgen utan att behöva oroas för att trötta ut sin närmaste omgivning med att tala om händelsen (Ekvik 2005, 85; Sandberg 2016, 182). Behovet av krishjälp är lika stort vid enskilda dödsfall som vid stora olyckor, menar såväl prästen och läkaren som polisen

jag intervjuat, men då samhällets resurser är begränsade tvingas den enskilda krisdrabbades närmiljö stå för detta stöd. Informanterna säger att de känner att de bättre kan möta en annan sörjande då de själva upplevt döden på nära håll, ”man måste uppleva det innan man vet”, som en informant uttrycker det. I praktiken kan det ändå vara mycket svårt att finnas där för den sörjande, menar Dyregrov (2008, 17). Ett dödsfall påverkar alltid på ett socialt plan och hela den kontext man definieras i rubbas till följd av det (Dyregrov 2008, 50; Lundgren 2006, 114). Den sörjande behöver få bekräftat att hens känslor är normala och att starka sorgreaktioner hör till (Dyregrov 2008, 32). Sandman (2001, 118 f.) påminner dock om att oberoende av hur många dödsfall man upplevt, är det alltid ur en tredje persons perspektiv, men erfarenheten kan öka förståelsen för vad den andre eventuellt känner. I ett samhällsklimat där död och sorg allt mer uppfattas som privata angelägenheter isoleras en sörjande lätt, helt enkelt för att det inte finns så många att dela sorgen med alternativt finns endast få som orkar vara närvarande i en annan persons sorg en längre tid, menar Björklund och Gyllenswärd (2009, 99). Också detta talar för det positiva med att ingå i flera primärsörjandegemenskaper.

Hos samtliga informantfamiljer finner man en av familjemedlemmarna tydligt utsedd primärsörjande. I familjen där fadern begick självmord gavs rollen åt den unga änkan av hennes familj och arbetsgemenskap, medan rollen i den dödes barndomsfamilj togs av modern, det vill säga änkans svärmor, både hos begravningsentreprenören och hos prästen samt med stöd av familjens position också i samhället överlag. Änkan säger i intervjun att de aldrig med svärmor ”möttes i sin sorg” utan ”båda gick med sin sorg på var sitt håll”. Änkan menar att svärmodern säkert inte ens förstod hur stor sorg hon drabbades av, speciellt då hon upplevde att hon hade ”dubbel sorg”, hon sörjde ju också för sina faderlösa barns räkning. En sörjande person är ytterst känslig för hur hen bemöts av andra, säger Björklund och Gyllenswärd (2009, 65f., 98), medan den sörjande i sin tur kan upplevas som ”krävande i sina behov av att bli förstörd och respekterad”, vilket är förståeligt då dödsfallet dominerar den sörjandes ”varje sekund” och hen vill berätta om den händelsen. Lundgrens (2006, 55 ff.) forskning visar att

sörjande vill att omvärlden ska veta vad som drabbat dem, men de vill helst att någon annan än de själva berättar om det. Gustavsson (2001) påpekar att de sörjande ändå har ett behov av att få tala om sin förlust, om en kär anhörigs död och om omständigheterna före och kring döden. Begäret att berätta hör till människans primära drifter, och i synnerhet då något omvälvande händer, till exempel ett dödsfall i familjen, är behovet att få händelsen bekräftad av omgivningen stor (Drakos 2005, 17). Björklund och Gyllenswärd (2009, 51 f., 71) hävdar att den sörjande måste få "berätta färdigt" så att dödsfallet kan bli en del av hens livsberättelse.

I familjen där dottern bevittnade sin far dö, ges modern både av samhället och inom familjen primärsörjanderollen och dottern åtar sig att agera moderns stödperson, även om också hon själv uppfyller kriterierna för primärsörjande. Båda påpekar hur egoistiska de i stunden var och hur de bara ältade sin egen sorg och inte såg de övrigas, änkan sina vuxna barns och dottern sina syskons eller sin egen dotters. En liknande sorgens egoism påvisar också Lundgren (2006, 71). Det är dock, enligt Ekvik (2005, 31, 55), vanligt att ansvaret över en sörjande förälder läggs på de vuxna barnens egen sorg, och ofta fokuseras också förälderns sorg mera än ens egen. Det upplevs nämligen vara en skillnad i att sörja en livskamrat och en förälder. Sorgen är gemensam men utgångspunkterna är olika (Ekvik 2005, 65). Också i de familjer där de sörjande utgjordes av en syskonskara utsågs en primärsörjande efter att den sista av deras föräldrar dött. Den personen gavs också automatiskt rollen som "ny förälder". Personen hade redan under den åldriga förälderns tid varit den som getts mest ansvar för en fungerande familje- och släktgemenskap och också huvudansvaret för den åldrande förälderns välmående. Ahmed (2004, 126) talar om identifiering som en önskan att genom att bli lik en person kunna överta hens position i en viss gemenskap. I en familj var rollen självskriven enda barnet. I familjen med den cancersjuka modern definierade modern före sin död fadern som familjens "nästa primärsörjande", då hon uppmanade döttrarna att "se till att pappa inte lämnas ensam". Under sjukdomstiden var det ju hon själv som innehade rollen primärsörjande, då hon till följd av cancer förlorade allt: sin familj, sitt liv, sin framtid.

Inomfamiljär auktoritetsmakt handlar det om när till exempel den yngre dottern till den cancersjuka modern pålades ansvaret för moderns skötsel under de sista veckorna. Fadern hade efter semestern återgått till sin tjänst, vilket i praktiken betydde att dottern agerade sjuksköterska på heltid, då hon även delade sovrum med modern. Dottern upplevde det som tungt men säger i intervjun att hon i efterhand var glad att hon fick den tiden med modern. Raunkiärs (2007, 11 f.) forskning bekräftar att i synnerhet cancersjuka vill tillbringa sjukdomstiden hemma och också helst dö hemma medan anhöriga kan uppleva det som mycket stressande på grund av att man saknar expertkunskap. Man kanske också är rädd för själva dödsstunden, något som kan härstamma från att man ofta talar om "dödskamp". Informanter som närvarat vid dödsbädden eller hörsammat sjukhusets inbjudan att där ta farväl säger att det underlättade att se att döden varit fridfull, att den döde såg ut att sova och att hans anletsdrag var vackra. Inomfamiljär auktoritetsmakt handlar det också om då dottern, vars mor dör hemma på juldagen, beslutar att underrätta sina syskon först många timmar efter att döden konstaterats och kroppen avhämtats. Hon ger på så sätt sig själv tid att ta in händelsen men berövar samtidigt syskonen möjligheten att ta farväl. Inomfamiljär auktoritetsmakt får också uttryck då någon familjemedlem antingen frivilligt eller påtvingad åtar sig skötseln av graven.

Avslutande diskussion

Jag har ovan diskuterat dödens makt genom att exemplifiera hur såväl tystnad som auktoritet i vardagen "görs" i syftet att på något sätt få ordning på tillvaron. Då en nära anhörig dör hamnar man oavsett om döden var förväntad eller inte i ett chocktillstånd (Gustavsson 2006) och då krävs strategier för att få vardagen att fungera. Tystnad som medveten maktstrategi tas ofta till då man vill göra situationen lättare för antingen sig själv eller för andra. Men tystnad kan också härstamma från konventionerna kring döden, det är ju inte önskvärt att bryta mot hur ett visst ämne inom en viss diskurs framförs; genren sätter således ramar för vad som är möjligt att diskuteras (Lundgren

2006, 17, 23). ”Döden gör människor traditionsbundna”, säger Åkesson (2006, 10), och Ågren Bolmsjö (2006) menar att föreställningar om döden är kulturbetingade och finns inom människan både på ett medvetet och på en omedvetet plan, vilket då också betyder att ens föreställningar genom ny kunskap och nya värderingar kan ändras. Michael Hviid Jacobsen (2016) påvisar att detta redan har skett. Han myntade termen ”spektakulär död” för att beskriva hur döden, till följd av den snabbt utvecklade informationsöverföringen och de många sociala nätverken man i dag har tillgång till, har ”detabuerats” för den stora allmänheten, vilket förväntas påverka och i längden förändra traditionerna också vad gäller den privata döden. Forskare (t.ex. Hagberg 2015 och Bringéus 2006) menar att även om döden till följd av samhällsutvecklingen har förflyttats - inte undandömts - från hemmets sfär till institutioner, är den fortsättningsvis dagligen synlig via olika medier. Det som de facto har förflyttats bakom lyckta dörrar är den privata sorgen. Varje sorgupplevelse är unik, ”en resa i ett inre landskap” och ”en öppen grav dit man måste sänka sig varje natt”, som Lindqvist (2007, 72 ff.) beskriver det. Det länge dominerande tänkesättet att sorg ska genomlevas och avslutas så att man kan fortsätta sitt liv (Lundgren 2006, 109, 113) håller på att förändras och man har börjat betrakta sorgen som en dynamisk process, där sorgens intensitet definieras av både tid och den sörjandes ständigt föränderliga livsförlopp (Pulkkinen 2016, 333). Sorgen blir en byggsten i ens ”nya” identitet som änka/änkling eller förälder till dött barn. Den akuta sorgen och känslan av maktlöshet ger med tiden vika i och med att man tvingas acceptera sin förlust och ges tillstånd att gå vidare i livet (Sandberg 2016, 178.). Under den processen omdefinieras sedan den ”gamla vardagen” med den döde till minnen (Gerber 2011, 16).

Skribenten:

Christina Sandberg är filosofie doktor och postdocforskare i folkloristik vid Åbo Akademi. I skribentens doktorsavhandling låg fokus vid hur makt får uttryck inom olika diskurser kring döden och vilka konsekvenser maktagerandet kan få för de berörda. I följdstudier har rollen som primärsörjande och hans maktagerande stått i fokus. Tidigare studier har handlat om hur vårt förhållande till döden syns i dödsannonser. Samtliga studier har berört samtiden. Under arbete är en studie om hur sorg och saknad efter döda keldjur, närmare bestämt katter, får uttryck såväl i det praktiska kring avlivandet och undanröjandet av liket som i delandet av händelsen på sociala medier för att få tröst och stöd.

Kontaktuppgifter: chsandbe@abo.fi

Referenser

Ahmed, Sara. 2004. *The Cultural politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Alhanen, Kai. 2007. *Käytännöt ja ajattelu Michel Foucault'n filosofiassa*. Helsinki: Gaudeamus.

Bauman, Zygmunt. 1993. *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.

Bauman, Zygmunt. 1994. *Döden och dödligheten i det moderna samhället*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.

Björklund, Lars och Göran Gyllensvärd. 2009. *Vägar i sorgen*. Stockholm: Natur och Kultur.

Bringéus, Nils-Arvid. 2006. "Vår hållning till döden speglad genom begravnings seder förr och nu." I *Tradisjon - tidskrift för folkeminnevitenskap* nr 11. Oslo.

Börjesson, Mats och Rehn, Alf. 2009. *Makt*. Malmö: Liber AB.

Dyregrov, Kari och Atle Dyregrov. 2008. *Det sociala nätverkets stöd vid plötsliga dödsfall - när livet måste gå vidare*. Lund: Studentlitteratur.

Foucault, Michel. 1983. *Vansinnets historia under den klassiska epoken*. Lund: Arkiv.

Foucault, Michel. 1987. *Övervakning och straff*. Lund: Studentlitteratur.

Foucault, Michel. 1989. *The birth of the clinic*. London and New York: Routledge.

Foucault, Michel. 1993. *Diskursens ordning*. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag Symposium.

Foucault, Michel. 1998. *Seksuaalisuuden historia: Tiedontahto, Nautintojen käytäntö, Huoli itsestä*, 2. painos. Helsinki: Gaudeamus.

Foucault, Michel. 2000. *Tarkkailla ja rangaista*. Keuruu: Otavan Kirjapaino Oy.

Foucault, Michel. 2002. *Sexualitetens historia. Band 1: Viljan att veta*. Göteborg: Bokförlaget Daidalos.

Foucault, Michel. 2005. *Tiedon arkeologia*. Tampere: Vastapaino.

Drakos, George. 2005. *Berättelsen i sjukdomens värld. Att leva med hiv/aids som anhörig i Sverige och Grekland*. Eslöv: Brutus Östlings Bokförlag Symposium.

Dreyfus, Hubert L. och Paul Rabinow. 1983. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.

Ehn, Billy och Orvar Löfgren. 2012. *Kulturanalytiska verktyg*. Polen: Gleerups.

Ekman, Inger och Carola Skott. 2004. "Hjärtats oro - att förklara och förstå." I *Berättelsens praktik och teori - narrativ forskning i ett hermeneutiskt perspektiv*, red. Carola Skott, 103-127. Lund: Studentlitteratur.

Ekvik, Steinar. 2005. *När gamla föräldrar dör. Den undervärderade sorgen*. Stockholm: Verbum.

Falk, Kati och Ami Lönnroth. 1999. *nära döden - nära livet. En bok om mod och livsvilja*. Wahlström & Widstrand.

Gerber, Sofi. 2011. *Öst är Väst men Väst är bäst. Östtysk identitetsformning i det förenade Tyskland*. Stockholm: US-AB.

Gustafsson, Christer. 2006. "Praktiska råd när någon dör." I *Inför döden*, red. Lynn Åkesson, 219-270. Höganäs: Edition Andersson.

Gustavsson, Anders. 2001. "Att forska om andras sorg. Etiska och känslomässiga perspektiv i samband med aktuella fältarbeten." I *Tradisjon, Tidskrift for folkloristikk*, nr 2, 31-40. Oslo: Universitetsförlaget.

Gustavsson, Anders. 2013. "Death and Bereavement on the Internet in Sweden and Norway." *Folklore*, vol. 53. Doi:10.7592/FEJF2013.53.gustavsson.

Hagberg, Louise. 2015. *När döden gästar: svenska folkseder och svensk folktro i samband med död och begravning*. Stockholm: Ersatz.

Hviid Jacobsen, Michael. 2016. "Spectacular Death' - Proposing a New Fifth Phase to Philippe Ariès's Admirable History of Death." *Humanities*. Doi:10.3390/h5020019.

Johansson, Anna. 2005. *Narrativ teori och metod*. Lund: Studentlitteratur.

Karlsson, Eva. 2008. *Livet nära döden. Situationer, status och social solidaritet vid vård i livets slutskede*. Stockholm: Stockholm universitet.

Kragh, Birgitte. 2003. *Til jord skal du blive ... Dødens og begravelsens kulturhistorie i Danmark 1780-1990*. Aabenraa: Museumsrådet for Sønderjyllands Amt nr. 9.

Kübler-Ross, Elisabeth. 1991. *Döden är livsviktig. Om livet, döden och livet efter döden*. Stockholm: Bokförlaget Natur och Kultur.

Lindqvist, Martti. 2007. *Toivosta ja epätoivosta*. Helsinki: Kirjapaja.

Lundgren, Britta. 2006. *Oväntad död - förväntad sorg. En etnologisk studie i sörjandets processer*. Falun: Carlsson Bokförlag.

Molander, Gustav. 1999a. *Työnä kuoleman hoitaminen. Mistä voimavarat?* Helsinki: SMS-julkaisut.

Molander, Gustav. 1999b. *Askel lyhenee, maa kutsuu - yli 80-vuotiaiden kuolema eletyn valossa*. Helsinki: SMS-julkaisut.

Nevalainen, Kari. 2002. "Kuolleiden oikeuksista." I *Kuoleman filosofia*, red. Terhi Kiiskinen och Sami Pihlström, 157-170. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Niiniluoto, Ilkka. 2002. "Kuolema ja mielenrauha." I *Kuoleman filosofia*, red. Terhi Kiiskinen och Sami Pihlström, 37-43. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Nylund Skog, Susanne. 2002. *Ambivalenta upplevelser och mångtydiga berättelser. En etnologisk studie av barnafödandet*. Stockholm: Stockholms universitet.

Paal, Piret. 2010. *Written cancer narratives. An ethnomedical study of cancer patient's thoughts, emotions and experiences*. Tartu: ELM Scholarly press.

Pulkkinen, Mari. 2016. *Salattu, suoritettu ja sanaton suru. Läheisen menettäminen kokonaisvaltaisena kokemuksena*. Helsinki: Unigrafia.

Puolimatka, Tapio. 2002. "Kasvatus kuolemaan." I *Kuoleman filosofia*, red. Terhi Kiiskinen och Sami Pihlström, 139-156. Helsinki: Helsingin yliopisto.

Raunkiaer, Mette. 2007. *Att være døende hjemme - hverdagsliv og idealer*. Lund: Lunds Universitet.

Sandberg, Christina. 2016. *Med döden som protagonist. En diskursanalytisk studie i dödens makt*. Åbo: Åbo Akademis förlag.

Sandman, Lars. 2001. *A good death. On the value of death and dying*. Göteborg: Göteborgs universitet.

Ylikoski, Petri. 2000. ”Onko valta kyky-käsite?” I *Mitä on valta*, red. Juha Räikö och Mikko Wennberg, 13–34. Helsinki: Unipress.

Ågren Bolmsjö, Ingrid. 2006. ”Känslor och tankar kring döden.” I *Inför döden*, red. Lynn Åkesson, 65–105. Höganäs: Edition Andersson.

Åkesson, Lynn. 2006. ”Föränderlig död.” I *Inför döden*, red. Lynn Åkesson, 9–29. Höganäs: Edition Andersson.

Abstract: Realisation of power within the discourse of death

In this article, the focus is on how power is realised within the discourse of death. The two main strategies discussed are silence and authority. As death can only be experienced through another person's passing, it is the living who are left to face the "power of death". Therefore, they will need working strategies to manage both the shock and sorrow while also navigating the many practical tasks connected to death that society places on them.

Silence is a powerful strategy that, for instance, allows a fatally ill family member to live a normal life, thus giving an illusion of normality and continuity. Silence is often used as a strategy when one does not know what to say to a dying or mourning person; when one does not want to burden friends and relatives with one's distress; when one does not want to express one's vulnerability in front of others; or when one feels incapable of performing certain behaviours, e.g. tears. The consequences of silence can take the form of isolation, anxiety, stress, lack of empathy, and may even deprive the individual of the opportunity to say goodbye.

Authority within a discourse is defined by a person's professional expertise, their position in the group or in society and whether they speak in the capacity of a private person or an institution. For instance, society wields its power through medical expertise when declaring death and giving permission for burial; and through congregations and undertakers who attend to the many practicalities regarding the funeral. Such expertise is experienced as positive and supporting. When death occurs at home, however, the experiences of the police being summoned, the attempts to resuscitate the individual and the process of placing the body in a black plastic bag, thus giving the impression of the body being garbage, and transported away in a hearse not an ambulance are considered negative.

Authorities that cannot be overseen are the dying and the primary mourner. The dying person's wishes regarding, for instance, the funeral, are respected, or the funeral is arranged as the relatives think the deceased would have wanted. The deceased is kept alive, and often idealised, through discussions and stories for generations to come, and they continue to impact on decisions, such as a child's choice of whom to date. The role of primary mourner is assigned by society to the widow/widower or the mother of a dead child, but can also, within different discourses, be taken or given to other family members, thus providing them with many different safe platforms from which to act out their grief.

ARTICLE



The postself in blogs about terminal illness

Melissa Schilderink and Eric Venbrux

Centre for Thanatology, Radboud University

Abstract

When confronted with the approaching end of their lives, people can turn to narrating and sharing personal stories in an online blog as a way of creating a legacy. In doing so, as well as creating a legacy, they may construct an online postself that will survive their physical death. Through the ritual practices to ‘keep the dead alive’, performed within the online ritual spaces that these blogs become, an online transcendent reality can arise in which the postself can continue to exist. Additionally, a reconstruction of this identity can take place as the bereaved take over the deceased’s blog. Based on our qualitative analysis of five personal blogs on terminal illness, and drawing on Shneidman’s concept of the postself, we describe the ways in which both the dying and the bereaved contribute to, and maintain, the narrative construction of postself in the demarcated framework of weblogs.

Keywords: Postself, online, terminal illness, death, blogs, narrative

Introduction

“Unfortunately readers, I’m out.”¹

These words not only mark the end of an online diary, they mark the end of a life. The internet increasingly provides us with options to narrate and share our lives, and our deaths, with the world. The words above – written by Hans, a Dutch terminally ill man

¹ Originally written in Dutch: “Helaas lezers, ik ben vertrokken.”

shortly before his death – are a case in point. He kept a blog in the two years before he died, writing about himself, his life and impending death in the final stage of his illness. Hans' weblog is not an isolated case. The online world is, as philosophers Marjolein de Boer and Jenny Slatman (2014, 17) describe – drawing on Broom (2001) among others, an important place for narrating and sharing personal stories. For example, as is explored here, when people are faced with illness and death.

In this article, we look at blogs of Dutch people who were terminally ill at the time of writing and posting and who are now deceased. Blogs on terminal illness have become a narrative genre in their own right and have attracted the attention of scholars, presenting a growing body of literature on self-presentation and legacy-making through illness blogs (for example, see Chiu and Hsieh 2012; De Boer and Slatman 2014; Keim-Malpass et al. 2015). We are interested in the ways the dying and their bereaved contribute to constructing and maintaining an identity in their blogs through which the dying can be remembered after their death. Even though Hans' words mark the end of both his blogging and his life, they might not be the end of him. Seeing we are here reading those words, we get to know Hans years after his death through the stories he has told about himself long ago. The construction of a (future) post-death identity is what psychologist Edwin Shneidman (1973, 45; 2008, 150) has termed the 'postself'. In addition to Shneidman's concept of the postself, which will be further outlined later in this article, we are drawing on the notion of self as a narratively constructed identity, underlining the commonly accepted perception of human beings as narrative beings (Ochs and Capps 1996). People constantly tell stories in order to explain their own experiences and themselves. Telling stories and experiencing an 'I', an own identity, are therefore inextricably linked (Ochs and Capps 1996, 20). In other words, "the self is being formed in what is told" (Frank 2013, 55). The term 'stories' must be broadly understood here. Personal stories can be expressed in various genres, varying from the more obvious memoirs and diaries – for which a blog lends itself well – to medical records or legal statements (Ochs and Capps 1996, 19–20). Blogs are sometimes compared to diaries as they can both serve as a medium for regularly writing,

publishing and sharing personal stories (blog posts) in a chronological, dated order (Heyd 2017, 155–156).

This article has a two-fold structure, consisting of a conceptual framework and a qualitative study. A conceptual framework is provided on the notion of the postself, in relation to (a) narratively constructing an identity in the digital world, and (b) the ritual practices of the bereaved as they take over the deceased's blog. Five personal weblogs (four written in Dutch and one written in both English and Dutch) were analysed, the results of which are discussed in light of the theoretical framework. In doing so, we aim to contribute to an improved understanding of the postself, particularly with illness blogs and more generally in the online world.

A Dutch case study

Initially, ten Dutch publicly accessible blogs were sampled. The blogs were located via Google. After a preliminary analysis, five blogs were selected for further research based on the scope of the blogs. All five blogs are personal blogs about the bloggers' (four female and one male) experiences with their illness and treatment. The selected blogs are written by Hans ('Hans' final fight'), Claar ('Update Claar'), Margriet ('Margriet's blog'), Lotti ('Hello Life!') and Jacqueline ("And all of a sudden you're ill").² All five bloggers died before the start of this study. Their blogs were initiated following their diagnosis and comprise the period from their diagnosis until the moment of death. Or, in the examples in which the bereaved continued the blog, several months to several years afterwards. The blogs were read entirely, after which we focused on three types of blog posts, namely (1) the bloggers' introduction texts or 'about me' pages, in which they introduce themselves and their reasons for starting a blog, (2) the 'last words', the last texts the bloggers wrote before their deaths and (3) the blog posts that were (in

² This article uses the same names as used by the bloggers on their blogs. The blog titles and quoted texts originally written in Dutch have been translated by this article's authors. The original Dutch quotes are added as footnotes. Lotti's blog title and posts were written in both English and Dutch; in her case, the selected original texts are quoted verbatim. A dossier with the blog posts and blog links is maintained by the authors.

some cases) written and posted by the bereaved after the bloggers' deaths. A summary description of the blogs is included in Table 1, based on our analysis of the blog posts.

Table 1. A summary of the blogs based on the authors' analysis of the blog posts

Blog	Gender	Age	Disease	Blog summary
1. Hans	Male	About 55	COPD	A personal blog, aimed at sharing stories about himself and his own life in the context of the disease process. Hans wrote and published a last blog post shortly before his death, saying goodbye to his readers and sharing some last thoughts on his illness and impending death.
2. Claar	Female	47	Metastatic nasal cavity cancer	A personal blog, aimed at sharing stories about herself and her own life in the context of the disease process. The writing is described by Claar as therapeutic for herself and informative for family members. Posthumously, the blog evolved into a memorial page to which others can contribute. Additionally, two years after Claar's death, her partner started publishing new blog posts about life after Claar's passing.
3. Margriet	Female	About 30	Metastatic ovarian cancer	A personal blog, aimed at sharing stories about herself and her own life in the context of the disease process, as well as keeping others informed. Posthumously, the blog was continued by Margriet's husband with several blog posts spread over several months, written both to and about Margriet, as well as containing his personal stories.
4. Lotti	Female	41	Cancer (unspecified by blogger)	A personal blog, aimed at sharing stories about herself and her own life in the context of the disease process, as well as creating a source of help and inspiration to others. After Lotti's passing, a blog post was published with a short introduction by the bereaved, containing her last words as written by Lotti prior to her death.
5. Jacqueline	Female	33	Stomach cancer	A personal blog, written for its therapeutic effects as well as to keep family and friends informed. The blog was continued posthumously by Jacqueline's husband, with several blog posts spread over several years addressed to Jacqueline.

Narrating and blogging the postself

Personal illness blogs revolve around the authors' personal stories. Before we turn to discussing the possible implications of this for the postself, we need to know more about the narrating and blogging of (terminal) illness stories.

Falling ill can cause such a disruption in a person's sense of self that it might result in, as sociologist Arthur W. Frank puts it, becoming a "narrative wreckage" (2013, 53). When our old narratives are no longer sufficient, new stories need to be explored, created and told. Becoming ill thus requires narratives to be able to re-orientate on the 'I' (who am I now that I am ill?) and one's life (where do I stand in life now that I am ill?). And by doing so, to ensure 'narratively' a sense of continuity of the self (Bingley et al. 2006, 193). Frank refers to the term 'self-stories' of psychologist Roy Schafer: narratives in which we shape our 'self', our narrative identity. These narratives need to be told to validate our existence. Through the recipient who acknowledges us, and through the act of storytelling itself, "[to] reaffirm that he is still there, as an audience for himself" (Frank 2013, 55–56).

To be remembered after death is an important motivation for cancer patients to take up blogging (Chiu and Hsieh 2012, 1572, 1575). Through blogging, the telling of self-stories can take the form of legacy-making, that is to preserve memories as a confirmation that one will be remembered (Keim-Malpass et al. 2015, 209). Another legacy-building ritual is the gifting of physical objects that define oneself, and by doing so "constructing oneself in the family's memory through the transmission of those things" (Marcoux 2001, 216). What sets apart blogging as a promising medium for ensuring one's legacy is possibly the strong belief that weblogs, even after the authors have stopped posting, will endure over time (Dean 2010, 48). These online diaries, in other words, serve the construction of a postself.

Speaking of 'a (post)self' is somewhat questionable. We contend that this needs to be understood as an evolving identity. In (re-)constructing the self through narratives, there is no definitive identity as long as the posting continues. An identity is gradually

formed, which is subject to continuous change due to the events and emotions we experience and in which we (re-)construct the self. “In this manner, selves evolve in the time frame of a single telling as well as in the course of the many tellings that eventually compose a life” (Ochs and Capps 1996, 22–23). In their qualitative study of five Dutch illness blogs, De Boer and Slatman (2014) analysed how women suffering from breast cancer make sense of their changed selves through narrating their stories on a personal blog. They defined four different identities – the Estranged Cancer Patient, the Transient, the Heroic Survivor and the Disfigured Woman/Girl – that these women alternately took on in a circular process of self-narrating and re-owning themselves. Even though these selves, to a certain degree, were connected to specific stages of illness, the different selves occurred in all stages of illness and even overlapped (De Boer and Slatman 2014, 19).

The stories that the bloggers share involve what sociologist Erving Goffman has called “impression management” in his book *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959, Chapter 6). According to anthropologist Mary Cross, impression management is part and parcel of the behaviour of bloggers, “controlling how [they] appear to others” (2011, 124). This is perhaps similar to self-censoring behaviour in physical diaries, as people are often aware their diaries might be read by someone else one day. A certain measure of impression management is also involved in the construction of a posthumous identity. When imagining their post-death identity, people tend to show concern about their reputation, impact and influence after death (Shneidman 2008, 30). However, for our understanding of illness blogs in relation to the postself, it needs to be noted that identities that arise through writing illness blogs are not necessarily intended to be a (future) post-death identity, or in other words: a conscious answer to the question ‘who do I wish to be or remain after I have died?’. Telling and sharing personal stories might not be the blog’s only purpose. Narrating stories and as a result narrating an identity can be the means by which to accomplish the blog’s purpose instead of being a final purpose in itself. For instance, three out of five sampled bloggers explicitly describe their blog’s purpose as, among other things, keeping their

friends and family up to date of their illness and treatment. That being said, in the blogs analysed here, we did find clear examples of “the dying [supplying] survivors with information, requests, and desires regarding how they themselves want to be remembered” (Unruh 1983, 345). Before presenting this in more detail, let us first further outline the concept of postself.

Shneidman analysed suicide notes in which the authors indicate how they want to be remembered after death. Simultaneously, although unable to pursue it themselves, they are concerned with exerting influence on “the many details of continued living” (Shneidman and Faberow 1957, 8). To Shneidman, the construction of postself is a matter of the dying: one’s own concern about one’s reputation, legacy and image in the memory of survivors (Shneidman, Faberow and Litman 1970, 59). In illness blogs, we can see how this imaginative construction of one’s own postmortem continuation translates into written narratives as representations of the postself. One of Lotti’s aims for her blog was to inspire others. Logically, this influences the blog’s content. Lotti wrote:

(...) with a passion for writing, I would like to share my experiences in daily life and in my fight against cancer. I also hope that with this blog I can be an inspiration to people who are also *dealing* with serious illness or other *struggles* in life. *Life’s what you make it. So do the things you love, follow your dreams, enjoy life to the fullest and make every day count!*³ (Lotti)

Helping and inspiring others can be an example of how people would want to be remembered after death and ‘live on’ and to be a continuous part of the lives of the living. Lotti carried out her positivity throughout her blog, both in the layout (bright

³ “(...) met een enorme passie voor schrijven, wil ik graag delen wat ik zoal meemaak in het dagelijks leven en in mijn strijd tegen kanker. Ook hoop ik met deze blog een inspiratiebron te zijn voor anderen die net als ik *dealen* met een ernstige ziekte of andere *struggles* in het leven. *Life’s what you make it! So do the things you love, follow your dreams, enjoy life to the fullest and make every day count!*” [The text in italics is written in English in the original Dutch blog post and is quoted verbatim.]

green and pink colours, little hearts and positive quotes in the page header and footer⁴) and the choice of her blog posts (with titles such as “*stop and smell the flowers*”⁵ and “*thankfulness*”⁶). She was able to extend this in writing, to what she calls, her final words. In her final words, she shares her life lessons with those who remain behind:

Final words.

I don't want to suddenly disappear without any notice, so here is my final blog post to say goodbye and thank you for all your compassion and support.

Finally, I want you to know how important it is to keep enjoying each other and life itself. We all know how quickly things can end.

Always say goodbye to each other, you'll never know when it will be the last time.

*Enjoy life to the fullest and make every day count!*⁷ (Lotti)

In sharing these lessons in her final words, which her family posted after her death, Lotti seemed to be conscious of what she left behind and the influence she wanted to have on her blog readers after death. Her blog is actively used to spread positivity, during as well as after her life. This shows what David Unruh, in his study of strategies of identity preservation based on his interviews with dying and bereaved people, refers to as “solidifying identities”, which through accumulating and distributing artefacts form activities of the dying to “interpret and apportion their identities to survivors” as strategies of identity preservation (Unruh 1983, 342). Solidifying identities should be understood as accentuating those parts of your own identity that you wish to be remembered for. Writing a blog is an example of how this can be done and can be

⁴ “Life’s a journey so you might as well enjoy the ride”, “Do the things you love, follow your dreams and make every day count!” Both quotes are originally written in English and quoted verbatim.

⁵ Quoted verbatim.

⁶ “Dankbaarheid.”

⁷ “Laatste woorden. Ik wil er niet zomaar tussenuit knijpen. Vandaar deze laatste blog om afscheid van jullie te nemen en jullie te bedanken voor jullie medeleven en steun. Als laatste wil ik jullie meegeven hoe belangrijk het blijft om te genieten van elkaar en van het leven, want we weten allemaal hoe snel het zomaar ineens afgelopen kan zijn. Neem altijd afscheid van elkaar, je weet nooit wanneer het daadwerkelijk de laatste keer is. *Enjoy life to the fullest and make every day count!*” [The text in italics is written in English in the original Dutch blog post and is quoted verbatim.]

viewed as instructions the dying leave behind for the bereaved (Unruh 1983). Lotti actively interfered in, and left instructions for, the way she is remembered by writing her final words for her relatives to post on her blog after her death (cf. Glick et al. 1974). Her blog thus has become an “artefact of her personal history,” an (online) object that represents her and something she imparts to the people she leaves behind, both to care for and to be remembered by (Unruh 1983, 343). Similarly, on the front page of her blog, Claar wrote:

Dear visitors, thank you for your interest in my blog. Is this your first time on this blog? In that case I have to disappoint you, unfortunately you are too late to ‘read me’ while I was alive. However, I warmly invite you to get to know my adventures (...).⁸ (Claar)

With these words, Claar welcomes new readers after her death, explicitly inviting them to read her self-stories. She addresses her readers in the present tense, almost as if she is right there at the other side of the screen, securing the posthumous continuation of her presence among the living. Furthermore, we see that Claar left clues about who she wanted to be remembered as:

(...) you can safely assume that I enjoyed [my life] intensely until the very last second. Perhaps even more intense than many others (...).⁹

Have fun and enjoy yourself to the fullest!¹⁰ (Claar)

These examples illustrate writing a blog as a possible means of trying to exert influence over one’s posthumous identity. It fits in with the various modes Shneidman distinguishes through which the self can symbolically live on and transcend physical death, such as in the memories of others, in (creative) work we leave behind or through

⁸ Beste bezoekers, dank voor je interesse in mijn blog. Ben je voor het eerst op deze blog? Dan moet ik je helaas teleurstellen; je bent te laat om me in levende lijve te lezen. Dat neemt echter niet weg dat ik je van harte uitnodig om kennis te nemen van mijn avonturen (...).”

⁹ (...) je kan gerust van me aannemen dat ik er tot de allerlaatste seconde intens van heb genoten. Misschien nog wel intenser dan velen (...).”

¹⁰ “Leef je uit en geniet met volle teugen!”

organ donation or passing on genes (Shneidman 2008, 1973). Shneidman's elaboration of the notion of the postself (Shneidman 1995, 454–460) shows some resemblance to the modes of symbolic immortality proposed by psychiatrist Robert Jay Lifton (see Lifton and Olson 1974). In the present context, however, we find the postself a more apt term than symbolic immortality, because in this article we focus on the narrating of the (post)self in weblogs about terminal illness. The postself comes to the fore in the posted self, so to speak.

Scholars have expanded the concept of the postself to include not only how a person wants to be remembered, but also how the person is actually remembered by others. Sociologist Jack Kamerman, in particular, has argued that the postself is relational and has to be understood in a social context (Kamerman 2003; cf. Wojtkowiak and Venbrux 2009; Wojtkowiak 2012). For fellow sociologist Michael Kearl, the postself, in a similar vein, is “to include all engagements between deceased individuals and the living, whether based on their intended legacies or the designs of others” (2010, 49). Unruh found that bereaved people carry out strategies by means of preserving both the identity of the deceased and an emotional attachment (Unruh 1983, 345). The next quote illustrates this. About deciding to continue her blog posthumously, Claar's partner writes that “this way Claar continues to send you updates.”¹¹

In a number of instances, the bereaved added comments to the analysed blogs in the period after the (initial) author had died to commemorate the latter. Elaborating on this, we will now discuss the internet as a ritual space and transcendent reality and how this relates to the concept of postself.

Weblogs of the dead as ritual spaces

In the same way that people confronted with their own impending death look for ways to be remembered, after their death, the bereaved seek somehow to stay in touch with

¹¹ “En zo blijft Claar je nog steeds nieuwe updates versturen.”

the dead and look for ways to remember them. Before we discuss the contribution these practices make to the construction of postself, it is necessary we elaborate on the context and nature of those actions. The internet has acquired significance for an increasing number of people in facilitating the fulfilment of the desire to remember the dead. For instance, the Dutch website www.sterrenhemel.nl [in English starry sky] enables people to add digitally a star in memory of their deceased loved one, to an online night sky. The internet also increasingly provides us with options to document our lives in ways that remain visible and accessible for the living after our deaths. This can lead to social media networks and personal blogs - as an extension of the deceased's identity - transforming into a place for mourning and remembering (for example, see Walter et al. 2012; Brubaker et al. 2013; Ebert 2014; Bell et al. 2015). A blog's demarcated structure might be indicative of its function as a ritual space. Rituals - defined as anything done in such a way that it acquires special meaning to its performer (Bell 1997, 168) - require a demarcated framework that sets aside such actions from everyday actions (Christensen and Sandvik 2014, 61–62).

After physical death - which is often not perceived as being 'the end' of someone (Ariès 1981, 604; see also Kjærsgaard and Venbrux 2016, 17–19), as Margriet's husband illustrates by emphasizing his intentions to "continue [her] blog for at least a while [because] Margriet's story is not over yet"¹² - bereaved people may turn to continuing their bonds with the deceased (Klass et al. 1996) as a means to 'keep the dead alive' (Bell et al. 2015). Examples in our sampled blogs of rituals to continue relationships with the dead are the messages the bereaved send to the deceased through their blogs. In the years after her passing, Jacqueline's husband has written her letters on the anniversary of her death. The letters he writes are directed to Jacqueline herself and are composed of both memories of their time together and snippets of everyday family life, as though he is not only recalling memories but also keeping Jacqueline up to date. This can be understood as an effort to continue their bond (cf.

¹² "Het is mijn bedoeling om dit blog in elk geval nog een tijdje voort te zetten - het verhaal van Margriet is nog niet voorbij."

Kasket 2017). Likewise, continuing Margriet's blog enables her husband to maintain their relationship. In the blog posts that he posted over the months following her death, he signs off with "the husband of". Building on Seligman and colleagues (2008) who define ritualisation as creating a reality as it could have been, signing off with the words 'the husband of' can be understood as creating a reality in which he remains Margriet's husband - not just her widower - and she is still his wife, despite her death.

These online practices have a few features in common with other continuing bond practices observed in the Netherlands. These practices include enclosing human ashes in objects (Heessels et al. 2012), setting up home memorials (Wojtkowiak and Venbrux 2009) and roadside memorials (Klaassens et al. 2009) and keeping or wearing objects that belonged to a now deceased person or that represent the essence of that person (Visser and Parrott 2015). Ash objects (such as jewellery, tattoos or 'cuddle stones') evoke notions of, among other things, proximity and tangibility (Heessels et al. 2012, 472). Of course, ash objects are more than mere symbolic representations of the dead, since these objects actually contain the deceased's ashes, resulting in these objects being viewed by mourners as "part of the substance of [the deceased's] very being" (Heessels et al. 2012, 476). When handling ash objects, bereaved people may touch and talk to the objects and call them by the deceased's name in the same way as they would have treated the now-deceased person (Heessels et al. 2012, 476–477). Comparable to this, bereaved people tend to online communicate with the dead in much the same way as they did before. For example, after Hans' death, someone messages him:

I just received the mourning card. I feel happy for you Hans, because your suffering has finally ended.¹³ (Margo on Hans' blog)

Similarly, Margriet's husband buys her fresh flowers every week and tells her about this in a little note on her blog:

¹³ "Ik tref zojuist de rouwkaart op de deurmat. Ik ben blij voor je Hans dat aan jouw lijden een eind is gekomen."

Dear Margriet, (...) this Friday, I'm getting you fresh flowers again. Orange ones this time, I think: autumn is coming.¹⁴ (Margriet's husband on Margriet's blog)

It is through these actions that the living 'keep the dead alive', or as Christensen and Sandvik (2014, 60) put it: perform the dead into being. The ritual practice of writing to the dead through their blog lets the deceased symbolically transcend their absence. The wearing of a deceased person's keepsake and the keeping of home memorials and roadside memorials have the same effect for mourners, providing them with a sense of closeness to the deceased person (Klaassens et al. 2009, 194; Wojtkowiak and Venbrux 2009, 152; Heessels et al. 2012, 476; Visser and Parrott 2015, 29) and/or a place for ritual communication through which to maintain their bonds and keep the dead person's postself alive (Klaassens et al. 2009, 196; Wojtkowiak and Venbrux 2009, 151, 153). However, blogs should not be only perceived as ritual spaces where the dead are given immortality by the living. Memorials - including online memorials - can be experienced as fixed places where the dead are situated (Maddrell 2013, 509). However, what contributes to the idea of the internet as transcendent reality is that the online world is a specific ritual space in which it might seem like the dead are actually still present (Walter et al. 2012, 292). A response of the person you are sending a message to is not necessarily required or expected on social media pages, other than when talking to or calling someone. You can simply leave a message to the other person to get something off your mind. As sociologist Tony Walter and colleagues (2012, 293) put it:

Posting a Facebook message to the dead and posting a Facebook message to cyberspace feel just the same. If once the dead were once in heaven 'up there', now they reside in cyberspace.

¹⁴ "Lieve Margriet, (...) vrijdag krijg je weer nieuwe bloemen. Oranje dit keer, denk ik: de herfst komt eraan."

On Claar's blog, this transcendent reality is also visible in the way her loved ones posted a blog post prior to her death, in which they indicate that Claar was barely consciously present. They subsequently addressed a message to Claar to let her know that they were with her. Even though they might have felt they could no longer communicate with her in real life, she seemed to be reachable through her blog:

And there you are, dearest Claar (...) We are right here with you, while you nod off into your deepest sleep. We are incredibly proud of you!¹⁵
(Claar's blog)

The social immortality of the dead that arises through continuing bond practices can fluctuate and be less or more present in certain contexts. The letters Jacqueline's husband writes to her annually on the anniversary of her death are a case in point. Anniversaries might be days when the bereaved are more conscious of their deceased loved ones, which can temporarily raise their social immortality (Wojtkowiak 2012, 52). The social aspect of symbolic immortality means that immortality can be maintained only as long as there are people alive who keep the postself of the deceased alive. This does not necessarily mean that social immortality will only last for as long as people who have actually known the deceased are alive (cf. Wojtkowiak 2012, 36). An online postself in the form of a blog can – as long as it remains online – always be found, read and contributed to via search engines, even without intervention of people who have known the deceased. In other words, in sending messages to the dead, the bereaved maintain the dead's postselves. Furthermore, this could lead to the bereaved (re-)constructing the dead person's postself. The figure of speech by Christensen and Sandvik (2014, 60) of 'the living performing the dead into being' can help us provide insight in the surviving relatives' contribution to the postself construction as they continue the deceased's blogs: the bereaved play an active part not only in performing but also in (re-)writing the protagonists scripts. As Jacqueline's husband annually

¹⁵ "En daar lig je dan liefste Claar (...) Wij zijn bij je, terwijl jij begint aan je diepste slaap. We zijn zo ongelofelijk trots op je!"

catches up with her, he attributes certain characteristics to her in his writings – remembering her, for example, as positive, strong or organised as shown in the quotes below – and thereby contributes to the stories that make up her post-death identity.

In your blog posts, you often made a toast to life. You asked me soon to do the same ... enjoying myself, living ... but I can't yet. A huge feeling of guilt comes over me when I fail to be happy, because then I think of you and the strength you radiated even in your last moments. (...) All normal things go as they should. The children go to school, the household is running (probably not as tidy as it would have under your reign) (...).¹⁶ (Jacqueline's husband on Jacqueline's blog)

Thus, posthumously continuing a dead person's blog provides an example of a co-created postself, as the bereaved continue to gradually (re-)form an identity for the dead by continuing their story. Ochs and Capps, as discussed, speak of “the many tellings that compose a life” (1996, 22–23). We could say that many tellings compose a post-death existence as well. We speak of co-creating because the strategies carried out by the living to preserve the identities of the dead could potentially transform their postself, but this is not necessarily so. Linking up with a statement from Margriet's husband on her blog – “Margriet's story is not over yet. But [with her passing] we will finish a chapter”¹⁷ – the next chapter the bereaved write might seamlessly fit in with the rest of the book. Earlier, we have seen that Claar and Lotti present themselves as positive and cheerful. Claar's blog has been turned into a memorial page after her death, allowing others to post their memories of her. As Unruh (1983, 340) describes, “the fact that survivors focus on personal identity implies that the deceased held certain images of themselves while alive which others accepted”. Thus unsurprisingly, the memories others have of Claar show the same positive and cheerful woman:

¹⁶ “In je blogs proostte je vaak als afsluiting op het leven. Je vroeg me om dit ook snel te gaan doen ... genieten, leven ... maar dat lukt me nog niet. Een enorm schuldgevoel vormt een bal in mijn maag als ik weer eens faal om dit geluk te proeven, te pakken, want dan denk ik aan jou en de kracht die je zelfs in je laatste momenten nog uitstraalde. (...) Alle reguliere dingen lopen zoals het hoort. De kids gaan naar school, het huishouden draait (waarschijnlijk iets minder proper dan onder jouw bewind) (...)”

¹⁷ “Het verhaal van Margriet is nog niet voorbij. Wel sluiten we straks een hoofdstuk af.”

(...) and Claar laughed the loudest. And since then I have witnessed that laugh every day with so much pleasure! Friday afternoon drinks (...) were always a party with Claar.¹⁸ (Carolien on Claar's blog)

(...) until the very end, she kept looking for ways to turn every day into a positive day. She was and remains a shining example of this.¹⁹ (Marga on Claar's blog)

Despite fitting in with the postself Claar created for herself, after many contributions of the living, her own words disappear more and more into the background. Heidi Ebert (2014, 25) found the same in her study of a deceased's Facebook profile. She analysed the practices performed by the bereaved at the profile of a woman who committed suicide, and found that

... visitors continue to build and reshape the space. This reshaping, however, causes visitors to begin to replace the profile's creator as its subject. Because Betsy is now divorced from a space that supposedly represents her, the identity she built for herself there is covered by the material left by the living, her mourners, whose offerings eventually bury her (Ebert, 2014, 25).

In contrast, after publishing Lotti's last words, her bereaved closed the comments section on her blog. This enables them to control how Lotti is remembered through her blog, allowing Lotti's final words, and the message she wanted to spread, to speak for themselves.

¹⁸ "(...)en Claar [lachte] het hardst. En die lach, die heb ik sindsdien dagelijks met zo veel plezier gehoord! De borrel op vrijdagmiddag (...) was altijd een feest met Claar. (...)"

¹⁹ "(...) ze tot het laatst bleef zoeken naar hoe je van iedere dag een positieve dag maakt. Ze was en blijft daarin een lichtend voorbeeld." (Marga on Claar's blog)

Conclusion

In this article, we have looked at blogs of Dutch deceased people who were terminally ill at the time of writing and posting. We analysed the ways the dying and their bereaved use these blogs to construct and maintain a postself. Human beings, as we noted, can be considered storytelling creatures. We are *homo narrans*. Identities are narrated and reconstructed, both during life and after death, by the dying and the bereaved. The internet has become a significant environment to record, share and keep our personal stories 'alive'. Illness blogs in particular, as explored here, can take the form of legacy-making and provide an instrument and platform for the purpose of identity construction and preservation.

We have suggested that bloggers of an illness blog can consciously and actively interfere in the construction of their own postself: (1) by wanting to exert a certain influence through personal stories (to help, to inspire) and by setting up the blog accordingly, (2) by leaving behind 'final words' for the bereaved to post after death, and (3) by posthumously inviting new readers to become acquainted with the personal stories shared on the blog, and via this the 'self' that it comprises.

Additionally, we have argued that the internet, specifically an illness blog, can serve as a ritual space in which the bereaved perform continuing bonds practices. Furthermore, the internet can be perceived as a transcendent reality in which it might seem like the dead are actually still present. Related to this, bereaved people tend to communicate online with the dead in much the same way as they did before. Through the publishing of blog posts, writing comments to and about the dead and keeping the dead person's blog online, the postself is 'kept alive' after death by the bereaved. By doing so, the bereaved contribute to the stories that make up the deceased person's post-death identity, which could result in co-creating it. Thus, the online world can be a place where the dying and the dead seem to be present, and at the same time serve as a medium through which their presence is narrated into existence by the bereaved, subsequently both keeping the dead's postselves alive and possibly co-creating them.

Acknowledgements

We thank the anonymous reviewers for their insights and comments, and the board members for their comments on an earlier version of the manuscript.

Biographical notes:

Melissa Schilderink is an advanced MA student of Religious Studies at Radboud University, Nijmegen, the Netherlands, where she is completing an internship at the Centre for Thanatology. She researched weblogs of the terminally ill. Currently, her research interest is in imaginaries of nature in Dutch funerary culture.

Contact: Melissa.Schilderink@student.ru.nl

Eric Venbrux is Professor of Comparative Religion and director of the Centre for Thanatology at Radboud University, Nijmegen, the Netherlands. He has conducted anthropological fieldwork in Switzerland, Australia and the Netherlands. His research interests are in local religion, ritual change, material culture and the verbal and visual arts. He has published extensively on mortuary ritual.

Contact: e.venbrux@ftr.ru.nl

References

Ariès, Philippe. 1981 [1977]. *The Hour of Our Death*. Harmondsworth: Penguin.

Bell, Catherine. 1997. *Ritual Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.

Bell, Jo, Louis Bailey, and David Kennedy. 2015. “‘We do it to keep him alive’: Bereaved Individuals’ Experiences of Online Suicide Memorials and Continuing Bonds.” *Mortality* 20 (4): 375–89.

Bingley, Amanda F., Elizabeth McDermott, Claire Thomas, Sheila Payne, Jennifer E. Seymour, and David Clark. 2006. “Making Sense of Dying: A Review of Narratives Written Since 1950 by People Facing Death From Cancer and Other Diseases.” *Palliative Medicine* 20 (3): 183–95.

Broom, Dorothy. 2001. "Reading Breast Cancer: Reflections on a Dangerous Intersection." *Health* 5 (2): 249–68.

Brubaker, Jed R., Gillian R. Hayes, and Paul Dourish. 2013. "Beyond the Grave: Facebook as a Site for the Expansion of Death and Mourning." *The Information Society* 29 (3): 152–63.

Chiu, Yu-Chan, and Yu-Ling Hsieh. 2012. "Communication Online With Fellow Cancer Patients: Writing to be Remembered, Gain Strength, and Find Survivors." *Journal of Health Psychology* 18 (12): 1572–81.

Christensen, Dorthe Refslund, and Kjetil Sandvik. 2014. "Death Ends a Life *Not* a Relationship: Timework and Ritualizations at Mindet.dk." *New Review of Hypermedia and Multimedia* 21 (1/2): 57–71.

Cross, Mary. 2011. *Bloggerati, Twitterati: How Blogs and Twitter Are Transforming Popular Culture*. Santa Barbara: Praeger.

Dean, Jodi. 2010. *Blog Theory: Feedback and Capture in the Circuits of Drive*. Cambridge, UK: Polity Press.

De Boer, Marjolein, and Jenny Slatman. 2014. "Blogging and Breast Cancer: Narrating One's Life, Body and Self on the Internet." *Women's Studies International Forum* 44: 17–25.

Ebert, Heidi. 2014. "Profiles of the Dead: Mourning and Memorial on Facebook." In *Digital Death: Mortality and Beyond in the Online Age*, edited by Christopher M. Moreman and A. David Lewis, 23–42. ProQuest Ebook Central, <https://ebookcentral-proquest-com.ru.idm.oclc.org/lib/ubnru-ebooks/detail.action?docID=1809708>.

Frank, Arthur W. 2013. *The Wounded Storyteller: Body, Illness, and Ethics*. Chicago: University of Chicago Press.

Glick, Ira O., Robert Weiss, and Colin Murray Parkes. 1974. *The First Year of Bereavement*. New York: Columbia University Press.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor.

Heessels, Meike, Fleur Poots, and Eric Venbrux. 2012. "In Touch With the Deceased: Animate Objects and Human Ashes." *Material Religion* 8 (4): 466–88.

Heyd, Theresa. 2017. "Blogs." In *Pragmatics of Social Media*, edited by Christian R. Hoffmann and Wolfram Bublitz, 151–172. Berlin: de Gruyter Mouton.

Kammerman, Jack. 2003. "The Postself in Social Context." In *Handbook of Death and Dying*, edited by Clyde Bryant, Vol. 1, 302–306. Thousand Oaks: Sage.

Kasket, Elaine. 2017. "Facilitation and Disruption of Continuing Bonds in a Digital Society." In *Continuing Bonds in Bereavement. New Directions for Research and Practice*, edited by Dennis Klass and Edith Maria Steffen, 330–340. New York: Routledge.

Kearl, Michael C. 2010. "The Proliferation of Postselves in American Civic and Popular Cultures." *Mortality* 15 (1): 47–63.

Keim-Malpass, Jessica, Katharine Adelstein, and Dio Kavalieratos, 2015. "Legacy Making Through Illness Blogs: Online Spaces for Young Adults Approaching the End-of-Life." *Journal of Adolescent and Young Adult Oncology* 4 (4): 209–12.

Kjærsgaard, Anne, and Eric Venbrux. 2016. "Grave-visiting Rituals, (Dis)continuing Bonds and Religiosity." *Yearbook for Ritual and Liturgical Studies / Jaarboek voor liturgieonderzoek* 32: 9–20.

Klaassens, Mirjam, Peter Groote, and Paulus P. P. Huigen. 2009. "Roadside Memorials From a Geographical Perspective." *Mortality* 14 (2): 187–201.

Klass, Dennis, Phyllis R. Silverman, and Steven L. Nickman (Eds.). 1996. *Continuing Bonds: New Understandings of Grief*. Washington, DC: Taylor and Francis.

Lifton, Robert Jay, and Eric Olson. 1974. *Living and Dying*. London: Wildwood House.

Maddrell, Avril. 2013. "Living with the Deceased: Absence, Presence and Absence-Presence." *Cultural Geographies* 20 (4): 501–22.

Marcoux, Jean-Sébastien. 2001. "The 'Casser Maison' Ritual: Constructing the Self by Emptying the Home." *Journal of Material Culture* 6 (2): 213–35.

Ochs, Elinor, and Lisa Capps. 1996. "Narrating the Self." *Annual Review of Anthropology* 25: 19–43.

Seligman, Adam B., Robert P. Weller, Michael J. Puett, and Bennett Simon. 2008. *Ritual and Its Consequences: An Essay on the Limits of Sincerity*. New York: Oxford University Press.

Shneidman, Edwin S. 1973. *Deaths of Man*. New York: Quadrangle.

Shneidman, Edwin S. 1995. "The Postself." In *Death: Current Perspectives*, edited by John B. Williamson and Edwin S. Shneidman, 4th ed., 454-460. Mountain View: Mayfield.

Shneidman, Edwin S. 2008. *A Common Sense Book of Death: Reflections at Ninety of a Lifelong Thanatologist*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Shneidman, Edwin S., and Norman L. Faberow. 1957. "Clues to Suicide." In *Clues to Suicide: An Investigation*, edited by Edwin S. Shneidman and Norman L. Faberow, 3-10. New York: McGraw-Hill.

Shneidman, Edwin S., Norman L. Faberow, and Robert E. Litman (Eds.). 1970. *The Psychology of Suicide*. New York: Science House.

Unruh, David R. 1983. "Death and Personal History: Strategies of Identity Preservation." *Social Problems* 30 (3): 340-351.

Visser, Renske C., and Fiona R. Parrott. 2015. "Stability and Change: The Role of Keepsakes and Family Homes in the Lives of Parentally Bereaved Young Adults in the Netherlands." *Mortality* 20 (1): 19-35.

Walter, Tony, Rachid Hourizi, Wendy Moncur, and Stacey Pitsillides. 2012. "Does the Internet Change How We Die and Mourn? Overview and Analysis." *Omega: Journal of Death and Dying* 64 (4): 275-302.

Wojtkowiak, Joanna. 2012. "‘I am dead, therefore I am’: The Postself and Notions of Immortality in Contemporary Dutch Society." PhD diss., Radboud University, Nijmegen.

Wojtkowiak, Joanna, and Eric Venbrux. 2009. "From Soul to Postself: Home Memorials in the Netherlands." *Mortality* 14 (2): 147-58.

ARTICLE



Mediated commemoration, affect alienation, and why we are not all Charlie: solidarity symbols as vehicles for stance-taking

Anu A. Harju

University of Helsinki

Abstract

Public mourning and collective displays of solidarity after terrorist violence are established cultural practices that bring people together at times of tragedy and loss. While it remains common to gather at the site of tragedy, to construct temporary memorials of candles and flowers in memory of the victims and to come together as community, mediated practices of commemoration have become equally important. Sharing solidarity symbols facilitating connective participation is one of the most prevalent and visible ways of joining in public mourning in digital spaces. One of the most popular solidarity symbols to date is #JeSuisCharlie, created after the Charlie Hebdo attack in Paris, 2015. It has since inspired numerous renditions, including #JeSuisMuslim that emerged after the Christchurch mosque attacks in March, 2019.

This media-ethnographic study focuses on solidarity symbols circulating on Twitter after four terrorist attacks: Paris in January, 2015, and again in November, Beirut in November, 2015, and Christchurch in March, 2019. The study draws on Appraisal analysis to examine the interpersonal dimension of solidarity symbols, specifically, how stance as interpersonal orientation is constructed in solidarity symbols. When the normative reading of solidarity symbols as vehicles for alignment and solidarity is interrupted, they are experienced as alienating or excluding. Approaching solidarity symbols as vehicles for evaluative practices of stance-taking, the paper explores how solidarity symbols function, first, as bonding icons able to construct affective alignment and a sense of community, and second, how these bonding icons construct the reader as aligned with specific ideology, contributing

simultaneously to community-building and alienation, where not sharing the dominant frame of mourning manifests as contestation.

The findings reveal, first, how solidarity symbols have the capacity to serve as *templates of affect* for subsequent tokens; in addition to the iterations replicating the function and form of popular solidarity symbols (like #JeSuisCharlie), there is also a transmission of affect and stance. Second, as individual commemorative acts are always embedded in wider socio-cultural imagination, and therefore cannot escape significations regarding grievability of life, solidarity symbols contribute to *affect alienation* and not only affective communion. Third, as circulation of solidarity symbols contributes to the visual representation of “us” with an implicit presence of the Other, solidarity symbols can be viewed as *struggles for recognition*. Solidarity symbols operate within wider regimes of visibility where issues of recognition speak to issues of grievability. It is therefore important to consider the ways in which the meanings embedded in solidarity symbols are constructed and what these meanings are.

Keywords: mediated violence, commemoration, public mourning, stance, affect, affect alienation, digital media, Twitter

Introduction

I am not Charlie, I am Ahmed the dead cop. Charlie ridiculed my faith and culture and I died defending his right to do so. #JeSuisAhmed

Dyab Abou Jahjah on Twitter¹ 8th January, 2015

Within hours of the Charlie Hebdo attack in Paris on Wednesday, January 7th, 2015, the solidarity symbol #JeSuisCharlie was born. The offices of the satirical newspaper Charlie Hebdo were attacked around 11.30 local time, and as the news spread, Joachim Roncin, the artistic director at the Paris magazine Stylist, sent out a tweet² at 13:52 that read “Je Suis Charlie”, typeset mimicking the Charlie Hebdo logo. The black and white message went viral instantly, gaining 2,1 million retweets³ by the end of

¹ <https://twitter.com/aboujahjah/status/553169081424420864?lang=en>

² https://twitter.com/joachimroncin/status/552794930725539840?ref_src=twsrc%5Etfw

³ <https://twitter.com/TwitterFrance/status/552966270866706434>

the day. By Friday evening, over 5 million tweets containing the hashtag had been shared, and #JeSuisCharlie became one of the most popular news-related hashtags⁴ in Twitter history.

The slogan #JeSuisCharlie soon became the symbol of unity and mediated solidarity, seemingly embodying the feelings of citizens standing united as ‘the nation mourns’ (Ahmed 2014). Not only did affective publics (Papacharissi 2014) eagerly adopt the slogan, thereby contributing to its dissemination and virality, the value-laden practice of sharing and circulating the token also greatly added to its commemorative and symbolic value. At first, the slogan seemed to encompass the feelings of a nation in pain; however, it soon became evident that what was communicated by the seemingly inclusive slogan expressing solidarity and grief was in fact experienced by many as alienating (Giglietto and Lee 2017; Arceneaux 2018), also in terms of citizenship (see Payne 2016). As #JeSuisCharlie was rapidly circulating in the hybrid media environment (Sumiala, Valaskivi, Tikka and Huhtamäki 2018), another solidarity symbol emerged signifying counter-discourses and differential alignment, and that was #JeSuisAhmed. However, #JeSuisAhmed never quite reached the same level of circulation as #JeSuisCharlie, being considerably less viral on Twitter (Ibid.).

While it is not uncommon for solidarity symbols to emerge in the mediated public spaces after terrorist violence, #JeSuisCharlie soon became an iconic slogan that has since served as a linguistic and symbolic resource for numerous appropriations and renditions. As a cultural practice, public remembering harbours significations regarding grievability of life (Butler 2006) as some lives are publicly commemorated while others are not. Acts of remembering are often embedded in mundane material practices like placing flowers and candles at the site of tragedy that come to constitute temporary memorials (Doss 2008); in the digital realm, mediated shows of solidarity and expressions of mourning often take the form of creating and sharing multimodal

⁴ <https://money.cnn.com/2015/01/09/technology/social/jesuischarlie-hashtag-twitter/>

slogans as symbols of solidarity (Collins 2004) or other digital artefacts (e.g. memorial videos or webshrines) that in their materiality facilitate practices of remembering.

As memorials more generally, digital commemorative artefacts are also open to multiple interpretations and a wide array of affective attachments (e.g. Harju 2015, 2016). Some were critical of the meanings carried by #JeSuisCharlie; Todd (2015, 18) argues that rather than indicating universal citizenship felt across France, the wide mobilisation of #JeSuisCharlie as a symbol of solidarity points to an emblematic demonstration of false consciousness among the French, further noting how #JeSuisCharlie does not indicate or equal unified solidarity. While many expressed they felt the Charlie Hebdo attack to be an attack against freedom of speech, yet others noted how they could not align with what Charlie Hebdo represented, for some this meant blasphemy and cultural denigration of the Other.

Thus, not only #JeSuisAhmed, but the more explicit #JeNeSuisPasCharlie followed as explicit attempts to widen the array of voices regarding public mourning as well as the range of possible affiliations than what was possible with #JeSuisCharlie alone. To examine the communicative and affective power of solidarity symbols, to illustrate their global and viral nature as well as their contextual adaptability and intertextual character, this study focuses on specific hashtags borne out of expressions of solidarity at the time of public mourning after terrorist violence in Paris, Beirut and Christchurch.

Paris was subject to yet another terrorist attack later that year when on November 13th three co-ordinated attacks made Paris the locus of the worst terrorist attack in Europe in a decade. The attacks gave rise to new solidarity symbols, and we saw #PrayForParis that, like #JeSuisCharlie, would serve as a template for slogans such as #PrayForLebanon and #PrayForChristchurch, among many others. The communicative and affective dimension of solidarity symbols relies on intertextuality and cultural knowledge(s); for example, the Beirut bombings in 2015 saw the slogan #JeSuisCharlie transform into the less known #AdelTermos (co-occurring with

#JeSuisAdelTermos) to remember the man the locals hailed a hero after he died tackling a suicide bomber, saving the lives of others.

Although solidarity symbols are fluid and adaptable, and therefore prone to appropriation, not all renditions are taken up by the public. As pointed out by Ismail and Mishra (2019), cultural proximity still persists regarding media coverage of terrorist violence, and the same is true for the uptake and spread of solidarity symbols. Following in the footsteps of the many amalgamations of #JeSuisCharlie, the slogan #JeSuisMuslim emerged and went viral after the Christchurch mosque attacks in March, 2019. Inherently dialogic, solidarity symbols not only position those they speak to, they also form chains of significations with what was before and what is yet to come: thus, to understand #JeSuisMuslim, we must first understand #JeSuisCharlie.

This digital media ethnographic study (see Sumiala and Tikka *in press*; see also e.g. Coleman 2010; Hine 2015; Postill and Pink 2012; Markham 2017) focuses on specific hashtags used in public mourning after the four events of terrorist violence in Paris, Beirut, and Christchurch. As commemorative hashtags circulated the digital media environment, some solidarity symbols were able to generate a sense of affinity and belonging, constituting an essential part of the varied online practices of collective mourning, with the most popular symbols appearing offline, too. The ethnographic approach to mediated solidarity enables not only witnessing the creation, development and circulation of both existing and emergent solidarity symbols in the immediate aftermath of violent events, but also detecting which ones stir the most controversy (Sumiala and Harju 2019).

Digital media ethnography is here combined with a discourse analytical perspective, Appraisal analysis (Martin and While 2005; Martin and Rose 2003) which emphasises the role of language practices in constructing social realities. So while ethnography allows us to see how solidarity symbols are essential in practices of public mourning and how they become bonding icons (Martin and Stenglin 2007; Stenglin 2009) able to construct communities of affect, Appraisal helps examine the discursive ways in which

solidarity symbols construct attitudinal, affective, and ideological alignment through interpersonal meaning. To better examine the processes of affiliation and alienation, I approach solidarity symbols from the perspective of stance, an interpersonal dimension of meaning-making integral to everyday life.

Rather than assume universal solidarity, this article takes as its point of departure the many faces of solidarity symbols, their affective and evaluative constitution that, through stance orientation, position individuals either as included or excluded subjects. The findings show that contestation and struggles for recognition often work on a subtle level, implicitly present in the recontextualised appropriations of solidarity symbols while the more explicit contestation is either in the form or in the delivery, recoverable in co(n)textual elements and framing.

Mediated commemoration as connective affective practice

Remembering and commemorating the dead are important cultural practices articulated in various rituals, online and offline. Material culture specific to death rituals plays an important part in anchoring meanings, but also in mediating and harbouring emotions (Doss, 2008). The same applies online where solidarity symbols function as material artefacts central to performing commemorative rituals, such as public mourning in the immediate aftermath of violent events. While hashtags in the everyday communication on Twitter function as keywords linking conversations or indeed as search terms (Zappavigna 2015), at times of sudden tragedy some hashtags acquire an additional function of expressing or enhancing solidarity (Nikunen 2019); they become solidarity symbols (Collins 2004) with community-building capacity.

Collective responses to mediated violence tend to follow a familiar pattern despite the sudden and unexpected nature of terrorist attacks. Collins (2004, 53) observes that solidarity rituals have four distinct stages that are played out in the emotional aftermath of an attack: first, the initial shock, which is soon followed by a shift toward “establishing standardized displays of solidarity symbols”, which simultaneously marks

a transition from the personal to something that is public and shared. Next comes what Collins calls a solidarity plateau, during which time displays of solidarity are dwindling. The fourth and final stage is a gradual return to normal life. This article is mainly interested in the second stage where solidarity symbols are created and established as part of ritualistic responses to loss and tragedy, and when remembering becomes a public and collective activity.

Solidarity symbols are often borne on Twitter and other digital media platforms (e.g. Instagram), and as highly visible and extremely viral artefacts they are quick to traverse platforms as well as appearing in offline spaces. This is compounded with the news reporting practice of circulating tweets as part of a breaking story, paving the way for solidarity symbols to quickly make their way to common consciousness. Twitter, then, might best be approached as “an imperfect indicator of the public” (Parry 2019, 229), a digital space where ‘ad hoc’ publics (Bruns and Burgess 2015) are easily and quickly formed. Although solidarity symbols offer an easy conduit for affective participation, it is the sense of affinity and empathy toward distant others that make solidarity possible in the first place. People tend to empathise more with similar others, perceptions of similarity being largely influenced by the media. Yet, media coverage is itself plagued with cultural proximity; a recent study by Ismail and Mishra (2019), for example, shows that the Beirut attack of 2015 was considerably less covered than the Paris attacks that took place the following day. In this way, media institutions have the power to either heighten or mute our awareness of, and accordingly, our empathy or dismissal toward the suffering of others.

Emerging organically, solidarity symbols tend to be specific to the attack and hence highly situated. After the January attack in Paris in 2015, #JeSuisCharlie soon became part of a common repertoire for shared feelings of grief, facilitating emotional alignment and a sense of belonging in particular digital affect cultures (Döveling, Harju, and Sommer 2018). Although specific to the Charlie Hebdo attack, #JeSuisCharlie has since proven how solidarity symbols are extremely durable and adaptable as the slogan

has since been appropriated and re-contextualised in the context of numerous other terrorist attacks. Different hashtags emerging in the wake of terrorist attacks gain traction in different measures, depending largely on their ideational content (that which is being mourned) where the evaluative and affective orientation needs to be read against the socio-historical and political context of the specific setting. For example, #JeSuisAdelTermos that emerged after the Beirut bombings in 2015 never quite entered wider circulation and remained largely a nation-specific symbol of solidarity among the Lebanese people, its lack of uptake explained to some extent by the relative invisibility of the attack itself in the Western media which, at the time, was dominated by the Paris attacks of November, 2015. Consequently, media coverage shapes our perception of what kinds of solidarity symbols can be imagined possible when public collective mourning is typically directed on lives deemed publicly grievable (Butler 2006).

Solidarity symbols differ from the more informative and descriptive hashtags in their ability to invite to community. The more informative and more general hashtags #ParisAttacks or #BeirutBombings function to locate the acts of violence and bind online conversation together under a specific thematic category, but their affective dimension is less condensed than in #JeSuisCharlie, for example. Hashtags focussing on individual lives lost foreground unique aspects of the tragedy in question (e.g. #JeSuisAhmed, #AdelTermos, #49lives) and are in this way more affectively loaded. The same applies to solidarity symbols referencing groups of people, like #JeSuisJuif and #JeSuisMuslim that elicit feelings of communal belonging. Not limited to community-building solidarity symbols, the range of hashtags appearing in the context of mediated violence also include more critical ones, like #JeNeSuisPasCharlie, #DontForgetBeirut, or #TerrorismHasNoReligion, yet others carry a more socially oriented message, like #UnitedAgainstIslamophobia and #TheyAreUs with appeals to peace and unity, like #PeaceForParis and #NewZealandStrong. Different types of hashtags typically co-occur (Krutrök and Lindgren 2018), serving different social and communicative functions.

Practices of mediated mourning go hand in hand with mediated shows of solidarity. For Nikunen (2019, 3), the term ‘media solidarity’ encompasses the many ways in which “media may enhance, express, evoke and materialize solidarity”, being tightly linked to recognising the possibility of disagreement and difference. In line with this thinking, the next section examines solidarity symbols from the perspective of community building where solidarity symbols become bonding icons able to generate various stance positions and diverging affective attachments.

Solidarity symbols as bonding icons and iconisation of affect

The hybrid media environment is increasingly characterised by flows of images that affectively connect distant others. Solidarity symbols, often image-text combinations, are widely used to mobilise affective publics (Papacharissi 2014) that connect or disconnect around emotional issues and in that capacity, they can be conceptualised as *bonding icons* (Stenglin 2009), or ‘bondicons’ (Martin and Stenglin 2007). Bonding icons are symbolic icons involved in constructing a shared attitudinal disposition: bonding, then, is “the investiture of attitude in activity, the resonance of attitude with events and things (abstract or concrete)” (Martin and White 2005: 211), how individuals align around resonant issues to communicate the various kinds of affinity and affiliation they might share with others.

Due to their capacity to gather people around shared issues or sentiment, bondicons are said to have a *rallying capacity* (e.g. the peace symbol, flags, songs), exemplified by the mass solidarity towards Paris 2015 expressed by the wide circulation of the many commemorative hashtags. Some bondicons also possess a *privileging function* (Stenglin 2009) where the icon indicates shared meanings by intertextual means by referencing people, places and values. As an example of this, an appropriation of the iconic #JeSuisCharlie resurfaces in the context of the mosque attacks in Christchurch in March, 2019 as #JeSuisMuslim: the recontextualised symbol retains the commemorative function of the original with reference to the Charlie Hebdo attack

while privileging the affective dimension, focusing public remembering toward the victims of the mosque attack. At the same time, the new rendition is able to question the differential evaluation of life in death by drawing on the meaning potential residing in #JeSuisCharlie that includes the notions of value, recognition, and grievability that allow solidarity and remembering of a certain kind of subject.

Solidarity symbols have a unique capacity to condense values and privilege meanings and are thus not free from ideological underpinnings which inevitably renders solidarity symbols inclusive of some and exclusive of others. The ideological orientation (e.g. Payne 2016; see also Sumiala 2013) inherent in these communicative tokens aligns those participating with the specific ideological imagination. Forming a chain of significations, even individual commemorative acts are always embedded in wider socio-cultural imagination (Valaskivi and Sumiala 2014; Sumiala and Harju 2019). With bondicons, where the signification process is one of iconisation of affect (Martin 2012), the ideological framing may be blurred due to the affective being foregrounded. During the iconisation process, the ideational meaning of an event or entity is faded into the background and its affective value to the members of a group is foregrounded; in other words, ideational meaning (the representation of social reality) is faded in favour of highlighting value (Martin 2012).

Much like idioms that lose their literal meaning, solidarity symbols come to mean primarily affectively. Mediated affective practices gain much of their communicative power from iconisation process where it no longer is about what happened *per se*; the process of iconisation highlights the emotional importance of the token as symbolic of unity instead of the ideational meaning (Martin 2004), and unity generated by bondicons is thus formed around shared dispositions (Martin and Stenglin 2007) as the interpersonal and affective meanings of the bondicon supersede its ideational meaning. In sum, strong positive or negative charging, condensation of meaning, and interpersonal focus (Wignell, Tan, and O'Halloran 2017) are the three essential features of bonding icons. Taking the interpersonal level of meaning seriously and how

it plays out in processes of bonding, the next section examines solidarity symbols from the perspective of stance, an interpersonal orientation used to express affiliation.

Solidarity symbols as mediators of stance-taking

One of the discursive processes that construe affiliation (see Zappavigna and Martin 2017) on the interpersonal level is called stance (Du Bois 2007; Alba-Juez and Thompson 2014), which is as much a social act as it is a linguistic one (Du Bois, 2007). Stance-taking is integral in everyday interaction; it is a practice that positions both the reader and writer towards the content but also to each other. In this paper, I conceptualise solidarity symbols as vehicles for evaluative practices of stance-taking. The triangular constitution of stance (see Fig. 1) allows us to examine the evaluative dimension of commemorative acts; thus, we are better able to see how, on the one hand, solidarity symbols encourage social bonding, constructing alliances and affiliation through shared interpersonal attitude, yet on the other hand contribute to affect alienation and distancing. Thus, *stance is what positions the speaker by way of evaluative orientation towards an object* (Du Bois 2007), which, regarding solidarity symbols, means that the bonding icon is able to generate a sense of community and affinity based on shared attitudinal resonance toward the object of evaluation.

For Du Bois (2007, 163), the act of taking a stance involves the stancetaker 1) evaluating an object, 2) positioning a subject (usually the self; can be the other), and 3) aligning with other subjects. Conceptualising stance as a ‘stance triangle’ depicting “the minimum structure of stance as dialogic action”, Du Bois (2007, 174) explains that although the stance triangle (see Fig. 1 below) depicts joint evaluative orientation toward the object (the self and the other sharing similar orientation toward the object, for example #JeSuisCharlie solidarity symbol), both “convergence and divergence of evaluative alignment are equally at home in the dialogic engagement of co-participant”. This process explains how the antagonistic relational positioning (i.e. affect alienation) regarding solidarity symbols comes to be; as stance is an act taking place in dialogic

interaction, it is shaped by the co-actions of others (ibid.). Through stance, we can investigate the divergent positions evoked by solidary symbols and interrogate the meanings residing under the pretext of assumed unified solidarity. Stance thus illuminates the ways in which #JeSuisCharlie at the same time evokes affiliation and alienation depending on how the audience reacts to the unmarked stance of the bondicon.

Stance can thus be used as a vehicle for conveying relational orientation in the form of alignment, for expressing identificational orientation and positioning, as well as ideological orientation, that is, orientation in the sociocultural field (Thurlow and Jaworski 2011).

Thinking in terms of stance-taking it is easy to see how solidarity symbols function in a dialogic fashion; not only do they exist in a dialogical relation to those who adopt, use and circulate them, solidarity symbols also exist in a socio-historical, political, as well as symbolic relation to other solidarity symbols that came before them (and again to those yet to be borne): the numerous appropriations and renditions are testament to the dialogicity of solidarity symbols. The dialogic nature of stance shows up in how it evokes dialogue between the constructor or message with the reader, activating the reader's own assessments relative to the attitudinal position construed in the text or a symbol (Martin and White 2005): the reader either accepts or rejects the positioning, resulting in either affinity (alignment) or alienation (disalignment).

Contextual factors affect the interpretation of the dialogic dimension of evaluation (Alba-Juez and Thompson 2014). Solidarity symbols have as unmarked reading the attitudinal disposition of positive evaluation with amplified affect, which, in their capacity as bonding icons, is able to generate a sense of community and solidarity.

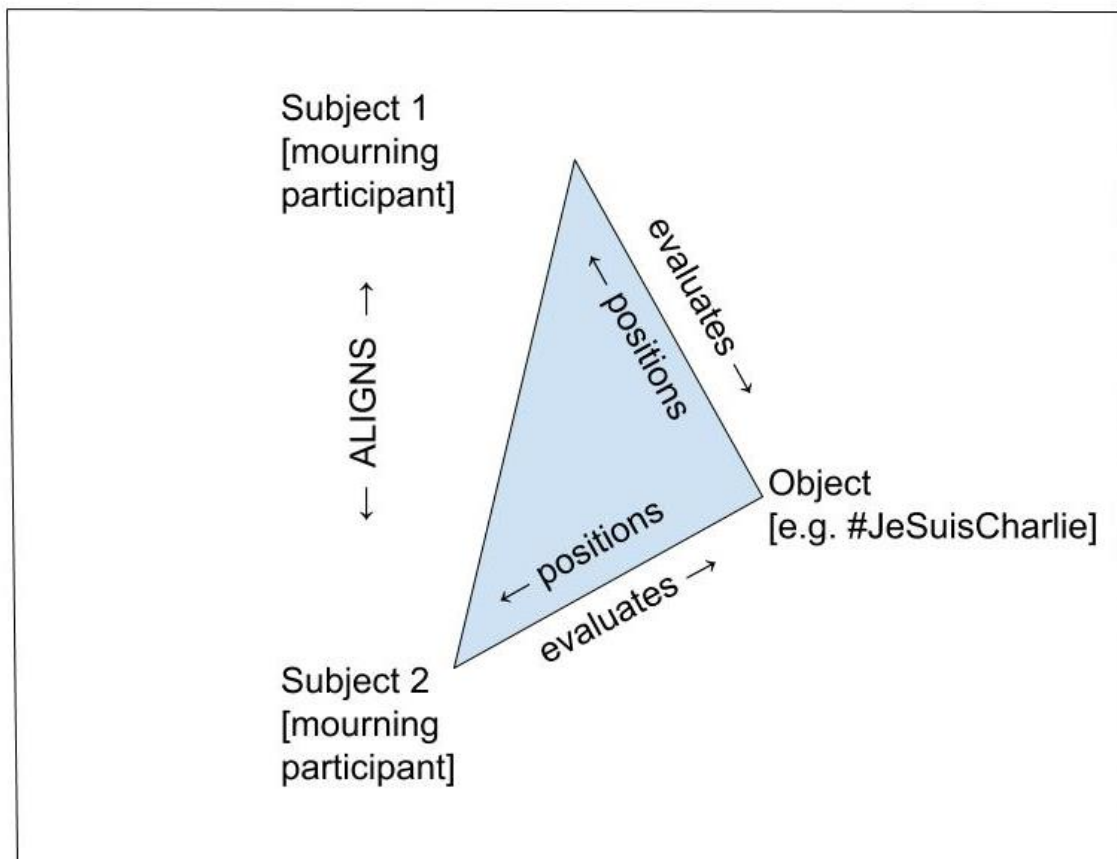


Figure 1. Stance triangle (Du Bois 2007), adapted.

As evaluative orientation, stance allows disagreement and therefore does not assume affiliation. Interaction typically involves stance-negotiation where reader/hearer attempts to assess the attitudinal stance and evaluative orientation of the speaker/writer. Likewise, the different ways evaluation residing in commemorative practices is interpreted can be witnessed as stance-negotiation: stance plays a crucial part in all commemorative practices as it signals where we do, or do not stand. Like public commemoration, stance, too, has the capacity to assign value (Du Bois 2007); thus the evaluation of the object of commemoration can be either positive or negative in orientation.

Non-commemoration, opting out, or subverting hegemonic commemorative practices belongs to the repertoire of relational, identificational and ideological positioning. Those circulating #JeNeSuisPasCharlie wished to make visible the exclusionary politics

of remembering embodied in #JeSuisCharlie, but simultaneously they challenge the dominant framing of the attack as an attack on freedom of speech, contesting also the assumption that everyone would agree and align with this interpretation (Giglietto and Lee 2017). Public mourning regularly evokes dissonance and dissensus; #PrayForParis generated questions regarding who prays for Beirut when the eyes of the world were on Paris, generating hashtags like #DontForgetBeirut.

Material and methods

This section will first present the empirical material collected from Twitter. Material was collected using digital media ethnography, and the selected hashtags and solidarity symbols were then analysed employing the tools offered by Appraisal analysis; each method will be explained in the next section.

Empirical material

The empirical material of the study consists of hashtags that spontaneously and almost immediately became established solidarity symbols in their specific contexts of terrorist violence. The solidarity symbols examined were chosen based on Twitter ethnographies of four cases: the Charlie Hebdo attack in Paris, 2015; the Beirut attack, 2015; the Paris attacks, 2015 (one day after the Beirut attack); and the Christchurch mosque attacks, 2019 (see Table 1). The solidarity symbols chosen for closer examination are #JeSuisCharlie, #JeSuisAhmed, and #JeNeSuisPasCharlie; #AdelTermos and #PrayForBeirut; #PrayForParis and #PeaceForParis; and finally, #JeSuisMuslim and #helloworld, respectively.

The material was collected from Twitter with the knowledge that solidarity symbols circulate the hybrid media environment, circulation being one of the selection criteria. The selection of hashtags was based on media-ethnographic observation, and based on the emergence and circulation of hashtags by the public, hashtags that became what

could be called solidarity symbols judged from how they were used were chosen. Thus, although the material analysed in this study consists of only a handful of linguistic, multimodal tokens, the cultural, political and contextual information gathered during the ethnographic phase relating to these communicative devices as well as communicative practices is invaluable. This is particularly crucial regarding solidarity symbols that tend to be short and concise image-text combinations that call for culturally specific knowledge that as stand-alone items remain superficial. Thus, deeper knowledge of the context of situation gained during ethnographic observation is essential to understanding the complexities of the relational scenarios solidarity symbols emerge in and generate that involve not only socio-historical and cultural knowledge, but also insight of the implied ideological and political aspects.

Table 1. The selected cases of terrorist violence.

Date	Location	Place(s) of attack	Number of victims	Method of violence	Examples of solidarity symbols
7.1. 2015	Paris, France	Charlie Hebdo newspaper office	12 killed, 11 injured	Mass shooting	#JeSuisCharlie #JeSuisAhmed #JeNeSuisPasCharlie #CharlieHebdoAttack
12.11. 2015	Beirut, Lebanon	Commercial district in the Bouj el-Barajneh suburb	89 killed, 239 injured	Suicide bombs	#AdelTermos #DontForgetBeirut #PrayForLebanon #JeSuisBeyrouth #JeNeSuisPasCharlie #BeirutBombing
13.11. 2015	Paris, France	State de France football stadium; Bataclan theatre;	130 killed (90 at Bataclan), 413 injured	Suicide bombs, mass shooting	#PrayForParis #PeaceForParis #JeSuisParis #PrayForTheWorld #ParisAttacks
15.3. 2019	Christchurch, New Zealand	Al Noor Mosque; Linwood Islamic Center	51 killed, 49 injured	Mass shooting	#PrayForChristchurch #JeSuisMuslim #helloworld #49lives #50lives #51lives

Context of study: four cases of terrorist violence

The cases were selected based on their cultural and political impact as well as due to the temporal aspects that are of significance in terms of visibility of public mourning. In 2015, France suffered two massive terrorist attacks the same year, with the Charlie Hebdo attack being sensational in many ways (see Sumiala, Valaskivi, Tikka and Huhtamäki 2018), whereas the attack in Beirut not only took place one day before the November attacks in Paris, it was also the worst violent attack since the Lebanese Civil War. In terms of public commemoration and the outpouring of solidarity, these cases are interesting not only in temporal terms, but also because of their different cultural and geographic location. All the three attacks were carried out by ISIS, whereas the fourth attack, the Christchurch mosque attacks in March, 2019, were carried out by a far-right, white supremacist. In New Zealand, the Christchurch attack was the first act of violence officially characterised as an act of terrorism, while the November 2015 attacks in Paris were the worst in Europe in a decade. All four cases are significant in terms of public, mediated mourning and the politics of remembering, each unique in their own way.

Digital media ethnography: sustained engagement and collection of material

Digitality is an essential element of solidarity symbols from birth to dissemination and reception, and to understand their meaning, it is important to observe how they are used in the context of their creation. Digital media ethnography (Sumiala and Tikka *in print*; Coleman 2010; Hine 2015; Markham 2017) is revealing of the complexity and diversity of social interaction online, which makes it highly suitable for the study of solidarity symbols, combined here with the discourse analytical method, Appraisal analysis.

Digital ethnography naturally differs from traditional ethnography in the fluidity of ‘the field’; in digital spaces, the boundaries of ‘ethnographic space’ are relational and discursive rather than fixed and clearly demarcated. Thus, thinking in terms of

movement, flow, and process (Markham 2013) is more useful, describing also how the researcher moves between digital media sites in following the circulated content that often contains intersecting media material. Ethnographic places, then, are products of digital media ethnographies (Postill and Pink 2012) with intersecting online and offline realms illustrating the embeddedness of digital technologies in everyday life (Hine 2015). Solidarity symbols are often viewed and shared via mobile phones while the user is carrying out her daily activities. As digital media allows distant participation and connectivity, an ethnographic approach is well suited for researching mediated sociality as it allows collection of rich and varied empirical material.

Selection of empirical material is more focused as it draws on a more comprehensive view of the cultural practices gained during observation. Ethnographic participation in digital spaces ranges from immersion in online communities to observing community practices (Markham 2017), where observation can be viewed as a form of sustained engagement (Markham 2013); such a non-invasive, embodied practice was also used in this study. All four terrorist attacks were closely observed for a week to see what kinds of organic solidarity symbols emerge, how these circulate, how they develop and alter, and what kinds of counter-discourses they invite. Ethnographies focused on Twitter, but due to linkages and embeddedness of different media material observation was not limited to Twitter alone. Although the solidarity symbols discussed in this paper are hashtags, in their capacity as bonding icons they are not merely hashtags in the purely informative sense, but rather multimodal constructions where the image-text relations together construe meaning and construct stance. Based on what was observed over the days that followed the attacks the hashtags most relevant for this study were selected, and the ethnographic observation of cultural knowledge was used in their interpretation along with Appraisal analysis.

Appraisal analysis: discourse analytic tools for examination of stance

The social world and meanings therein are constructed through discourse emerging in interaction. To examine the interpersonal dimension (Hunston and Thompson 2000) of solidarity symbols and how they function as bonding icons (Martin and Stenglin 2007; Stenglin 2009), the study draws on Appraisal analysis (Martin and White 2005; Martin and Rose 2003), an interpersonal perspective on discourse (Martin 2000). The discourse analytical tools offered by Appraisal allow a more detailed examination of “the resources of evaluation and intersubjective positioning” (Martin and White 2005, 161), making it an ideal method for analysing solidarity symbols as a form of remembering as well as interpersonal stance-taking (see Martin 2004).

Based on systemic-functional linguistics (Halliday 1993[1975]; Halliday and Matthiessen 2004), Appraisal also views language as a resource for simultaneously realising meaning in three different ways, these being the textual, ideational, and interpersonal levels of meaning (Eggins 2004; Thompson 2013). While the textual level focuses on how the text is organised, the ideational level examines how experience and social reality are presented. The interpersonal level of meaning relates to the enactment of social relationships and the stance toward content and audience: of the three levels of meaning, Appraisal analysis focuses on the interpersonal dimension of language use. Stance, too, is a form of affective positioning emerging from the interpersonal dimension. Appraisal allows us to focus on resources for evaluation in language as well as image to examine how this pertains to the stance of the writer, the reader and the text.

The Appraisal system is conceptually divided into Attitude, Engagement, and Graduation where Attitude forms the main system, with Engagement sourcing attitude and Graduation modifying and amplifying the attitudinal stance. The dimension of Attitude is further categorised into three evaluative resources of Affect (emotional responses), Judgement (moral evaluation of behaviour), and Appreciation (valuing things), all of which can be either positive or negative (Martin 2000). All three

resources are able to generate communities of feeling, and thus the stance adopted also varies along the three dimensions (Martin and White 2005).

Interpersonal and ideational meaning form couplings, meaning that the ideational content is appraised and evaluated in the enactment of interpersonal relationships. The composition of these couplings varies. To illustrate, the ideational content of #JeSuisCharlie (i.e. standing in solidarity with that which “Charlie” represents) is interpersonally appraised in positive terms (the writer has a positive stance towards both the content and its audience; see also Fig. 1 on stance triangle), and the evocation of sentiment of the public (i.e. subject 2 in Fig. 1) is one of affiliation. This exemplifies how Attitude is interpersonal meaning toward ideation (Martin 2004; see also Harju 2016).

Regarding solidarity symbols, the unmarked coupling (i.e. the congruent reading) regarding interpersonal stance and attitude toward the ideation, the content (e.g. commemoration of victims), is positive Affect. In counter-discourses, as evidenced by #JeNeSuisPasCharlie, the interpersonal evaluation is one of negative judgement. Both function as invitation to community, however, different ideation invites different affiliation.

From #JeSuisCharlie to #JeSuisMuslim

Solidarity symbols as templates of affect

Solidarity symbols have a remarkable capacity for flexible replication and offer a rich source for mimesis with each iteration adding new layers of meaning. Ethnographic observation reveals different contextual (online and offline) uses and varying co-texts that, varying framing the solidarity symbol, alter its original meanings while retaining its function. Condensed affect is in the form of the symbol transmitted over to new iterations of the old. What this means is that the interpersonal dimension (hyper-charged with positive Affect) carries over and invests the new solidarity symbols with

affective meanings that resonate with the earlier ones, forming chains of significations. In the context of commemoration and solidarity symbols, two of the most popular templates of affect both originate in 2015; the January attack in Paris gave birth to #JeSuisCharlie while the November attack to #PrayForParis. The token #JeSuisCharlie is one of the most prominent solidarity symbols of recent years to have emerged in the context of terrorist violence measured both by its immediate circulation and the range of bondicons it has since inspired.

#JeSuisCharlie, particularly, exemplifies how affect sticks (Ahmed 2004), not only to figures or subjects but also to objects, and how certain solidarity symbols become saturated with affect, and how this meaning-making dimension becomes durable, enduring the many adaptations from #JeSuisAhmed to #JeSuisMuslim. The first-person stance, “I am Charlie”, positions those circulating the token as standing with Charlie, speaking expressly to sentiments of solidarity and standing united, a stance that is replicated in subsequent iterations; yet, it is exactly the reference to Charlie that proved contentious. With global adoption and cross-platform circulation, the meanings attached to Charlie expanded: many saw Charlie as a synonym for freedom of speech, but because of the magazine’s contentious style, not everyone felt aligned with Charlie Hebdo, asking instead questions regarding the limits of freedom of speech.

Appropriations are more likely to happen to tokens that have achieved global recognition, like #JeSuisCharlie, than the more locally relevant and specific ones pointing to the importance of an acquired level of semiotic capital which is easy to harness for subsequent purposes. After the Christchurch mosque attacks, 2019, #JeSuisMuslim entered circulation. Although already before Christchurch there had been mosque attacks in Western countries, this was the first time #JeSuisMuslim gained prominence. After the Islamic Cultural Centre attack in Quebec in January, 2017, where six people were killed, the solidarity symbols were different in both their ideational focus and interpersonal stance from those that emerged after Christchurch. While the Christchurch attack was unique in channelling solidarity specifically towards

the Muslim community, in Quebec, #RememberJan29 became the prominent symbol, signifying the date of the attack, resonating with the established 9/11 token.

Expressions of solidarity in relation to the Quebec mosque shooting were accompanied by critical voices that noted the limited subjectivity offered by the popular #JeSuisCharlie, manifest also in the explicit lack of appropriation of the token in commemoration of the Quebec shooting victims. Criticism mainly concerned the implied hierarchy of lives where some are worth remembering and grieving while others are not. While Twitter users raised the issue asking “Where is #JeSuisMuslim”, yet another noted:

After Alexis Bissonnette walked into a mosque and fatally shot 6 worshippers, the world didn't cry #JeSuisMuslim or #JeSuisQuebecCity. [tweet dated 4.2.2017]

Being excluded from the affective transmission of solidarity offered by the iterative repertoire of appropriations of #JeSuisCharlie is telling of the affective power established symbols have, which is tightly linked to representative power and to the notion of whose lives are grieved and made visible. Thus, solidarity symbols offer templates of affect for easy replication of solidarity, but they also assign value in doing so; solidarity symbols operate within wider regimes of visibility and to be included in the chain of significations means inclusion also in terms of grievability.

There are yet other recent bondicons that have the capacity to become affect templates. The hashtag #helloworld emerged as a novel solidarity symbol deeply anchored in the Christchurch attack with explicit reference to the events in the first mosque: as the perpetrator entered the building, he was welcomed with the words “Hello, brother”. It is intimate and unassuming, and rooted in a real encounter we only know of because of the now banned video the shooter shared of the attack. These words have a unique resonance as they were articulated to the shooter by his first victim. The bondicon #helloworld thus carries the welcoming stance of Haji-Daoud

Nabi who uttered these words: now, #hellobrother extends beyond these words and mediates the notions of tolerance and acceptance of diversity.

In many ways, #hellobrother is a unique symbol of solidarity in the ever-expanding repertoire of commemorative symbols for victims of terrorism. The ideational content already differs greatly from other solidarity symbols, these words having been uttered by one of the victims, in contrast to commemorative slogans usually being crafted by those left behind. Similarly, the interpersonal stance in #hellobrother remains one of openness, infused with positive Affect, whereas the other multimodal tokens are drafted by someone observing the event unfold from the outside and have shades of mourning and witnessing in them. #hellobrother soon established itself as a strong bonding icon as the slogan continued to spread from online to offline spaces in viral circulation. These added layers build on the original ideation while retaining the interpersonal stance of accepting co-presence. The flexibility of usage of this particular bondicon, which now extend well beyond practices of commemoration, also highlight the affective constitution of the symbol and the mechanisms of affective transmission of interpersonal stance.

The connective practice of sharing contributes to the many meanings of solidarity symbols by way of a cumulative effect, which again enhance their circulability, adaptability, and meaning-making potential. In this process, they become bonding icons that resonate on an emotional level, producing pockets of affinity. However, the dialogic nature of solidarity symbols may also contribute to affect alienation when the mode of relating is one of disalignment.

Affect alienation and contestation as stance-negotiation

Stance, as a discursive act, is simultaneously a social, value-assigning act as it positions the reader while valuing the ideational content. Positioning also occurs inter-subjectively between participants and here lie the seeds for both consensus and dissensus. Discourses on commemoration reveal a spectrum of positive and negative

Affect (emotional responses), and as well as positive and negative Judgement (moral evaluation of behaviour). When discussing solidarity symbols, it is crucial to consider the mediating role of emotion in the global flows of affective participation. The differential reading of affectively charged bondicons can to some extent be explained by cultural intelligibility of affect (see Ahmed 2004), however, stance shapes the emotional reading of the content as well to those communicating it (e.g. Gales 2011) as readers interpret what is being said against their own background, knowledge and experience. In this way solidarity symbols evoke a wide range of emotional alignment as some identify with the subject position constructed by the symbol while others do not.

The unmarked evaluation-ideation coupling of commemorative symbols contain inscribed (i.e. explicitly stated) positive Affect whereas not participating in the dominant commemorative performances tends to be predicated on invoked evaluation, typically negative Judgement. This may be a simple matter of framing (the use of co-occurring hashtags, for example), or critique may manifest as new, alternative solidarity symbols that emerge alongside the existing ones, aiming to widen the scope of recognition and commemoration.

Silent disalignment easily goes unnoticed; it is not often that discordant voices are expressed as explicitly as in #JeNeSuisPasCharlie, I am not Charlie. The murder of the French police officer, Ahmed Merabet, killed by the perpetrators in the middle of the street, elicited a flood of public mourning in Paris and elsewhere. Remembering Merabet, who was also Muslim, #JeSuisAhmed foreground diversity, also in terms of citizenship. As the footage of Ahmed Merabet's murder circulated in the media, #JeSuisAhmed was taken up as an expression of solidarity that included Muslims as victims of terrorist violence, emphasising the undifferentiated violence of terrorists as well as highlighting the exclusionary aspects of #JeSuisCharlie. While a degree of negotiation regarding stance is always present, the parameters of inclusion are nevertheless embedded in the symbolic content of solidarity symbols; the ideational

focus of #JeSuisCharlie unavoidably included the tone of the magazine which many felt was insulting and blasphemous (Todd 2015). With #JeSuisAhmed, as opposed to “Charlie”, connected mourners and citizens alike were able to participate in the public mourning of the Charlie Hebdo attack while taking a stance toward that which was being remembered and what French citizenship looks like.

The alternative bondicon, #JeSuisAhmed, offered a more inclusive and diverse frame of who counts as a grievable subject in the context of terrorism; furthermore, not only standing in opposition to #JeSuisCharlie but also standing next to it, #JeSuisAhmed diversified the figure of the victim of terrorism, critiquing the widespread idea that ISIS only kills Western, non-Muslim people, a notion that denies Muslim victims’ recognition as grievable subjects. The simultaneous emergence of #JeSuisAhmed and #JeSuisCharlie establishes the former as representative of counter-publics where #JeSuisAhmed highlights the potential affect alienation generated by the latter.

I am not Charlie, I am Ahmed the dead cop. Charlie ridiculed my faith and culture and I died defending his right to do so. #JeSuisAhmed
[tweet dated 8.1.2015]

Here, #JeSuisAhmed can be seen as a vehicle for expressing what Payne (2016) calls purposeful affect alienation. The stance adopted is oppositional to the dominant frame of participating through identification with Charlie Hebdo and acts as a form of critique. Furthermore, #JeSuisAhmed allowed active participation in the discursive decoupling of the Islam-terrorism link spread by Islamophobic discourses (e.g. Aguilera-Carnerero and Azeez 2016; Awan 2014) where the position allocated for Muslim subjects is as perpetrators. As observed by Payne (2016, 3) there was a question whether the circulation of #JeSuisCharlie implied “identification with a universalist frame of citizenship which contributes to the erasure of some forms of social difference”. In this way, #JeNeSuisPasCharlie explicitly disagrees with the point of

identification offered by #JeSuisCharlie, and together with #JeSuisAhmed, contributing also to diversifying the figure of the French citizen.

From the perspective of Appraisal, stance variation like this can be explored in terms of variance in the combination of Affect, Judgement and Appreciation. Struggles over meaning manifest as stance negotiation as different social actors create novel discursive avenues for commemoration. Further, the Paris attacks in January 2015 underline the importance of the socio-cultural and political context in interpreting solidarity symbols as they emerge, particularly regarding interpreting those that are adopted and enter wider circulation. Stance-negotiation can also be detected in discourses explicitly taking a stance against mediated shows of solidarity; like any hashtag, bondicons can become subject to hijacking and harnessed for the purposes of opposing agendas. For example, co-occurring with anti-immigration slogans, like #CloseTheBorders, solidarity symbols (e.g. #PrayForTurku) can become charged with hatred (Sumiala and Harju 2019). So, while the affective foregrounding remains, the communicator's stance orientation alters the original meanings.

Solidarity symbols as struggles for recognition

Two days after the Charlie Hebdo attack in 2015, Paris witnessed an attack linked to the Charlie Hebdo one, this time against the Jewish community; to commemorate the victims, #JeSuisJuif (I am Jewish) appeared, yet never gained wide circulation. Some criticised the official body for paying more attention to the Charlie Hebdo attack and the journalists who were killed than the subsequent attacks and the deaths that followed, including Clarissa Jean-Philippe, a trainee policewoman. Although commemorated on Twitter, as well as by the state later on, no solidarity symbol commemorating Clarissa Jean-Philippe ever emerged like #JeSuisAhmed for Ahmed Merabet did. As noted by Sumiala, Valaskivi, Tikka and Huhtamäki (2018), Merabet was the ideal victim while also being a Muslim hero. Here are numerous factors that affect circulability of solidarity symbols, media coverage (including footage shared by

perpetrators) playing a big part. The death of Clarissa Jean-Philippe was mostly noted under #JeSuisCharlie, although it is debatable if this was a fitting framing in terms other than informative and temporal contextualisation.

Later the same year, in November, Paris suffered yet another terrorist attack, one day after a terrorist attack had shaken Beirut. The overwhelming amount of solidarity for Paris highlighted the lack of solidarity for Beirut, as the attacks happened only one day apart, raising the question “what about Beirut”, and #DontForgetBeirut was coined to highlight the discrepancy in attention and to remind the world that terror is not exclusive to the West. One of the prominent solidarity symbols for Paris was #PrayForParis. The bondicon’s privileging function (Stenglin, 2009) of featuring the Eiffel Tower construed a limited scope of mourning with the explicit text-image combination geolocating the ideation even more. While the primary function of bondicons is to construct affiliation, they are also divisive: the restricted nature of the object of appraisal made #PrayForParis exclusive, particularly against the backdrop of the Beirut bombings a day before:

I dropped all of my close friends in 2015 when Beirut was bombed and I lost contact with my dad and they changed their profile pics to #PrayForParis and didn't ask me once if my father was found alive.
[tweet dated 23.3.2018]

Although in Beirut the attack was the worst since the civil war, no #PrayForBeirut really took off (although it did occur). One solidarity symbol that did gain more traction was #AdelTermos, commemorating the man who tackled one of the suicide bombers at the scene, saving many lives while sacrificing his own. Adel Termos became a local hero and the face of the attack. In the aftermath of the Beirut attack, many criticised the media (as well as the West more generally) as being Euro-centric:

All too soon forgotten hero #AdelTermos or #beirutbombing overshadowed by #ParisAttacks [tweet dated 18.11.2015]

The voices of criticism were not restricted to Lebanon, but were heard across the Western media landscape. Indeed, an arc of grievability can be traced in the many ways the figure of a victim is constructed, and who are constructed as included or excluded in public commemorative acts. The bondicons #JeSuisAhmed and #AdelTermos illustrate this issue in the context where #JeSuisCharlie highlights the priority of the Western subject as the grievable victim in the context of terrorism.

Solidarity symbols are highly intertextual and depend on other tokens for their meaning: [I am] #AdelTermos references and builds on the existing #JeSuisCharlie. However, #AdelTermos did not attain the same level of circulation as #JeSuisAhmed despite the two men sharing a similar death defending others. One reason is the lack of uptake of the token outside Lebanon, in contrast to #JeSuisCharlie that spread around the world within hours, coupled with the fact that the media coverage on the Beirut bombings paled in comparison to that of Paris (e.g. Ismail and Mishra 2019), which was likely to contribute to the dissemination of the symbolic material.

Commemoration needs to be situated in wider socio-political discourses that extend beyond the immediate context. Thus, public remembering of Adel Termos in Beirut needs to be contextualised differently from the acts of remembering relating to Ahmed Merabet in Paris as they not only resonate with different publics, but also tie in with very different historical contexts. However, commemoration is evaluative, and the inter-relatedness of explicit and implicit forms of evaluation is crucial as these two sources of stance have a cumulative effect, exemplified by the Beirut remembrance and its intertextual reliance on the Paris commemoration (despite Paris attacks taking place after Beirut). As recognition is tied to the politics of remembering and the politics of visibility, the hyper visibility of Paris emphasised the invisibility of Beirut, pointing at the same time to bias in media coverage. Also, while #AdelTermos surfaced soon after the attacks (modelled after #JeSuisCharlie from January), the #PrayForBeirut token only appeared after the Paris attacks (despite Beirut happening first), thus mimicking #PrayForParis that gained instant circulation. In this way the more widely circulated

bondicons offer a template of affect that new renditions draw on, even if the temporal order, like in this case, is the reverse. The iteration #PrayForBeirut conveys specific meanings, and not least, it links the Beirut bombings to the chain of attacks shaking Europe.

The solidarity symbols #PrayForParis and #PrayForBeirut also co-occurred which is typical of violent attacks taking place within days of each other. The same contextualisation occurred with #PrayForTurku and #PrayForBarcelona in August, 2017, when the Turku stabbings (see Sumiala and Harju 2019) took place just one day after the one in Barcelona. The November attacks in Paris also generated #PeaceForParis where we see the linguistic token move away from religious practice still present in #PrayForParis, emphasis thus shifting to pledges of peace. The artwork in #PeaceForParis depicts the Eiffel Tower morphed into the peace symbol: this is a good example of an iconisation process. Ideationally Paris is in the text-image relations construed as the locus of tragedy and object of solidarity, yet the interpersonal orientation is aimed at evocation of affect. Bondicons are efficient vehicles for interpersonal stance-taking as they embody an attitudinal disposition which construes the reader (or the sharer of the token) as one sharing the subject position and attitudinal alignment present as default in the symbol. There is thus a normative element to bondicons where the assumed position is one of affect inclusion.

In March, 2019, two mosque attacks shocked Christchurch, a first act of violence labelled a terrorist attack in New Zealand. Solidarity symbols like #JeSuisChristchurch soon emerged. What made responses to the Christchurch attack unique was that, on the very same day, the solidarity symbol #JeSuisMuslim started circulating. However, accusations of Western hypocrisy still resonated as Twitter users made comments on how some lives “deserve a hashtag while others don’t”. The fragility of the solidarity symbol #JeSuisMuslim is revealed by comments lamenting either the delay of its emergence or the apparent lack of uptake by non-Muslim mourners who were eager to stand in solidarity with Paris:

Where are those who said #JeSuisCharlie? Or Muslim blood has different color than others? #jesuisMuslim [tweet dated 15.3.2019]

As a linguistic token, #JeSuisMuslim not only intertextually alludes to #JeSuisCharlie in its form and function, it makes explicit that the lives lost in the attack were those of Muslim worshippers. It calls for solidarity outside the hegemonic Western frame of victimhood by underlining the reversal of the often-assumed roles of victim-perpetrator in the context of terrorist violence, thereby widening the scope of victimhood to include those usually only included in the category of perpetrators. Resonating with this role reversal, questions were raised as to the global possibility of #JeSuisMuslim as a token of solidarity for victims of terrorist violence:

If #JeSuisCharlie was possible why not #JeSuisMuslim? Aren't the life's of Muslims equal? [tweet dated 20.3.2019]

The token was initially mostly shared by fellow Muslims, although non-Muslim mourners globally joined. Similarly, in Paris, #JeSuisAhmed emerged as counter-discourse to commemorate the Muslim policeman Ahmed Merabet who was killed, but also to explicitly challenge #JeSuisCharlie. In this way, #JeSuisAhmed and #JeSuisMuslim both speak to increasing diversity in the repertoire of public remembering. The bondicon #JeSuisMuslim continues in this path of making visible the range of victims of terrorism, and although the two attacks in Paris and Christchurch were motivated by different ideologies, the victimhood is shared even if not always reflected in the solidarity symbols that go viral.

The bondicon #JeSuisMuslim allows us to see how affective practices of commemoration produce “affect aliens” (see Payne 2016), those not sharing the sense of belonging within the dominant frame of mourning (see also Todd 2015). The emergence of new renditions is illustrative of the need for more contextualised and situated solidarity symbols, but also of struggles for recognition. #JeSuisMuslim

constructs new meanings of remembrance and unity at times of terror. More all-inclusive tokens have lately emerged, for example #TheyAreUs or #JeSuisHuman, although these are yet to go viral.

Discussion

There is no escaping the fact that bondicons align participants with a specific ideological orientation as well as generate affective communion and therefore cannot escape significations regarding grievability of life (Butler 2006). This study has critically assessed solidarity symbols as vehicles for public mourning from the perspective of stance (Du Bois 2007; Alba-Juez and Thompson 2014) arguing that solidarity symbols mediate evaluative positioning, dialogically evoking a responsive positioning from the audience. As a form of affective and interpersonal positioning, stance comes with an inherent evaluative dimension; yet, as solidarity symbols are affectively multi-directional, they construe complex interpersonal dynamics. Because stance affords a range of possible alignments achieved by drawing on multiple discursive resources and embodied practices, the concept of stance provides a useful conceptual lens with which to examine solidarity symbols as vehicles for evaluative positioning. Although the normalised interpersonal orientation carried by solidarity symbols is one of mourning and remembering, alternative readings are always-already embedded.

The paper has shed light on the ways in which solidarity symbols function as bonding icons; as bondicons, solidarity symbols are crucial in enabling a sense of community by structuring commemorative practices, by transmission of affects, and by constructing affiliation and attitudinal alignment. Moreover, solidarity symbols that do become bondicons can also function as what I have here called *a template of affect*. The more enduring solidarity symbols have acquired symbolic and semiotic capital in addition to the condensation of affect, and coupled with the ease with which they lend both their function and form to subsequent solidarity symbols, there is also a transferral of affect as well as stance. Affect templates anchor certain affects as part of their constitution,

and give to subsequent symbols a recognizable form. Thus, due to the original composition and context of creation, the affects embedded in #hellobrother and #JeSuisCharlie, for example, are different as are their interpersonal orientation (stance). The juxtaposition of #JeSuisCharlie with #JeSuisMuslim in part also questions the very positioning that made #JeSuisCharlie so pervasive. It shows how the position of a grievable subject embedded in #JeSuisCharlie is not open to everyone and we are not all Charlie. However, it also illustrates how, as templates of affect, popular solidarity symbols have the capacity to generate rapid transmission of connective solidarity.

Public remembering constructs life as valuable and thereby grievable. As Butler (2006) has argued, grievability is linked to the political recognition of people as legitimately vulnerable; people not recognised as vulnerable in life are unlikely to be recognised or mourned in death. The differential evaluation of life is reflected in practices of commemoration and public mourning, linked to the problematics of mediated solidarity and issues of recognition. This study contributes to the view, that despite the emphasis by traditional media on constructing a sense of unified solidarity as the dominant mode of participation after terrorist violence, other modes of participating should not be ignored. Moreover, not participating may be read as silent resistance against the dominant emotional landscape.

It is important to note that the discursive and emotional alignment engendered by violent events is not restricted to solidarity (see e.g. Sumiala and Tikka 2011), but the more sinister spheres of digitally mediated emotional landscapes include collectives fuelled by ideologies embracing xenophobia, white supremacy, or Islamophobia. After the Christchurch mosque attacks, affiliations formed among those sharing a sense of affinity with the perpetrator and the ideology he espoused, and digital sites (like message boards 4chan and 8chan) offered spaces for affective unity. The emergent solidarity symbols, like #JeSuisMuslim or #NewZealandStrong, did not speak to this audience or include them as aligned subjects; instead, they created their own code of

inclusion and what quickly became their bonding icon was the video of the attack shared by the perpetrator. In the process of iconisation of affect, the fervour and affect the video managed to elicit became foregrounded.

In a similar vein, after the Paris attacks the token #jesuiskouachi (Kouachi brothers carried out the Charlie Hebdo attack) was circulating, speaking to specific affective networks. The hashtag reached a trending status for a brief while (Schafer, Truc, Badouard, Castex, and Musiani 2019), exemplifying how bonding icons produce complex affective attachments and how solidarity and public mourning are not the only modes of participating in violent events. Highlighting the ways in which the relational, ideological, and evaluative constitution of solidarity symbols position people, this paper has shed light on the complex nature of mediated solidarity as an affective practice of stance-taking. The mourning participant is suspended in a matrix of shifting relational alignments situated in the wider socio-cultural and geopolitical conditions, not all of which are explicit in shows of public commemoration.

Symbolic material often circulates simultaneously in online and offline spaces, building discursive links as they infiltrate different social spaces in new forms. Traversing different digital platforms, #JeSuisCharlie emerged initially on Twitter before finding its way to other digital media platforms, and later on to offline spaces as street art and graffiti (Bazin 2019), and so did commemorations for Ahmed Merabet and Clarissa Jean-Philippe. Similarly, #helloworld quickly spread from online to offline spaces and it has since been adopted as a token of tolerance and inclusion. This illustrates the power of bondicons, highlighting virality, durability, and adaptability as key characteristics of successful solidarity symbols where virality is not limited to digital spaces.

Biographical note:

Anu A. Harju, PhD, is a Postdoctoral Researcher at the Faculty of Social Sciences (Media and Communication Research), University of Helsinki. Her latest research focuses on violence and the media,

specifically practices of public commemoration and the politics of remembering. Her latest publications include Sumiala, J. & Harju, A. A. (2019) “No More Apologies”: Violence as a Trigger for Public Controversy over Islam in the Digital Public Sphere. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, and Döveling, K. Harju, A.A. & Sommer, D. (2018) From Mediatized Emotion to Digital Affect Cultures: New Technologies and Global Flows of Emotion, published in *Social Media + Society*. She is currently co-editing a thematic issue on the intersections between media and violence, and one of her current collaborative projects looks into crowdfunding funerals and commodification of memory.

Contact: anu.a.harju@helsinki.fi

References

- Aguilera-Carnerero, Carmen and Abdul Halik Azeez. 2016. “Islamonausea, not Islamophobia’: The many faces of cyber hate speech.” *Journal of Arab and Muslim Media Research* 9(1): 21–40.
- Ahmed, Sara. 2004. “Affective economies.” *Social Text* 22 (2): 117–139.
- Ahmed, Sara. 2014. *The cultural politics of emotion*. Second edition. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Alba-Juez, Laura and Geoff Thompson. 2014. “The many faces and phases of evaluation.” In *Evaluation in Context*, edited by Geoff Thompson, and Laura Alba-Juez, 3–23. John Benjamins Publishing Company.
- Arceneaux, Phillip. 2018. “The Public Interest Behind #JeSuisCharlie and #JeSuisAhmed/ Social Media and Hashtag Virality as Mechanisms for Western Cultural Imperialism.” *Journal of Public Interest Communications* 2(1).
- Awan, Imran. 2014. “Islamophobia and Twitter: A Typology of Online Hate Against Muslims on Social Media.” *Policy and Internet* 6(2): 133–150.
- Bazin, Maëlle. 2019. “From tweets to graffiti: ‘I am Charlie’ as a ‘writing event’”. *Media, War & Conflict* 12(2): 171–186.
- Bruns, Axel, and Jean Burgess. 2015. “Twitter Hashtags from Ad Hoc to Calculated Publics.” In *Hashtag publics: the power and politics of discursive networks*, edited by Nathan Rambukkana, 13–28. New York: Peter Lang.

Butler, Judith. 2006. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.

Coleman, Gabriella E. 2010. "Ethnographic Approaches to Digital Media." *Annual Review of Anthropology* 39(1): 487-505.

Collins, Randall. 2004. "Rituals of solidarity and security in the wake of terrorist attack." *Sociological Theory* 22: 54-87.

Doss, Erika. 2008. *The Emotional Life of Contemporary Public Memorials: Towards a Theory of Temporary Memorials*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Du Bois, John W. 2007. "The stance triangle." In *Stancetaking in Discourse*, edited by Robert Englebretson, 139-182. Amsterdam: John Benjamins. Accessed January, 2018: http://www.linguistics.ucsb.edu/faculty/dubois/DuBois_2007_Stance_Triangle_M.pdf

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 + Society*, 4(1). doi: 10.1177/2056305117743141

Eggins, Suzanne. 2004. *An Introduction to Systemic Functional Linguistics*. Second edition. New York: Continuum.

Gales, Tammy. 2011. "Identifying interpersonal stance in threatening discourse: An appraisal analysis." *Discourse Studies* 13(1): 27-46.

Giglietto, Fabio, and Yenn Lee. 2017. "A Hashtag Worth a Thousand Words: Discursive Strategies Around #JeNeSuisPasCharlie After the 2015 Charlie Hebdo Shooting." *Social Media + Society* 3(1): 1-15.

Halliday, Michael A. K. 1993[1975]. "Language as Social Semiotic." In *The Discourse Studies Reader: main currents in theory and analysis*, edited by Johannes Angermüller, Dominique Maingueneau, and Ruth Wodak, 262-271. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.

Halliday, Michael A. K. and Christian Matthiessen. 2004. *An Introduction to Functional Grammar*. Third edition. London: Hodder Arnold.

Harju, Anu A. 2015. "Socially Shared Mourning: Construction and Consumption of Collective Memory." *New Review of Hypermedia and Multimedia* 21(1-2): 123-145.

- Harju, Anu A. 2016. "Imagined Community and Affective Alignment in Steve Jobs Memorial Tributes on YouTube." In *Systemic Functional Linguistics in the Digital Age*, edited by Sheena Gardner and Sian Alsop, 62–80. Sheffield: Equinox Publishing.
- Hine, Christine. 2008. "Virtual Ethnography: Modes, Varieties, Affordances." In *The SAGE Handbook of Online Research Methods*, edited by Nigel Fielding, Raymond M. Lee, and Grant Blank, 257–270. London, UK: SAGE. doi: 10.4135/9780857020055
- Hine, Christine. 2015. *Ethnography for the Internet. Embedded, Embodied and Everyday*. London: Bloomsbury.
- Hunston, Susan, and Geoff Thompson, eds. 2000. *Evaluation in Text: Authorial Stance and the Construction of Discourse*. Oxford: Oxford University Press.
- Ismail, Amani and Smeeta Mishra. 2019. "Configuring terrorism in the age of ISIS: The New York Times' coverage of the 2015 Beirut and Paris attacks." *Global Media and Communication* 15(2): 177–193.
- Krutrök, Moa Eriksson, and Simon Lindgren. 2018. "Continued Contexts of Terror: Analyzing Temporal Patterns of Hashtag Co-Occurrence as Discursive Articulations." *Social Media + Society* 4(4): 1–11.
- Markham, Annette. 2013. "Fieldwork in Social Media: What Would Malinowski Do?" *Journal of Qualitative Communication Research* 2(4): 434–446. doi: 10.1525/qcr.2013.2.4.434.
- Markham, Annette. 2017. "Ethnography in the digital Internet era: from fields to flow, descriptions to interventions." In *The SAGE Handbook of Qualitative Research*, 5th edition, edited by Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln, 650–668. London: Sage.
- Martin, James R. 2000. "Beyond Exchange: Appraisal Systems in English." In *Evaluation in Text: Authorial Stance and the Construction of Discourse*, edited by Susan Hunston and Geoff Thompson, 142–175. Oxford: Oxford University Press.
- Martin, James R., and David Rose. 2003. *Working with Discourse: Meaning Beyond the Clause*. London: Continuum.
- Martin, James R. 2004. "Mourning: How we Get Aligned." *Discourse & Society* 15(2–3): 321–344.
- Martin, James R., and Peter R.R. White. 2005. *The Language of Evaluation: Appraisal in English*. New York: Palgrave Macmillan.

Martin, James R., and Stenglin Maree K. 2007. "Materializing Reconciliation: Negotiating Difference in a Transcolonial Exhibition." In *New Directions in the Analysis of Multimodal Discourse*, edited by T. D. Royce and Wendy Bowcher, 215-238. Mahwah; New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers.

Nikunen, Kaarina. 2019. *Media Solidarities: Emotions, Power and Justice in the Digital Age*. London: Sage.

Papacharissi, Zizi. 2014. *Affective Publics: Sentiment, Technology, Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Payne, Robert. 2016. "Je suis Charlie': Viral circulation and the ambivalence of affective citizenship." *International Journal of Cultural Studies* 21(3): 277-292.

Parry, Katy. 2019. "#MoreInCommon: Collective Mourning Practices on Twitter and the Iconization of Jo Cox." In *Visual Political Communication*, edited by Anastasia Venuti, Daniel Jackson, and Darren G. Lilleker, 227-245. Cham: Palgrave Macmillan.

Postill, John, and Sarah Pink. 2012. "Social media ethnography: the digital researcher in a messy web." *Media International Australia* 145: 123-134.

Schafer, Valérie, G ero me Truc, Romain Badouard, Lucien Castex, and Francesca Musiani. 2019. "Paris and Nice terrorist attacks: Exploring Twitter and web archives." *Media, War & Conflict* 12(2): 153-170.

Stenglin, Maree K. 2009. "Space odyssey: towards a social semiotic model of three-dimensional space." *Visual Communication* 8(1): 35-64.

Sumiala, Johanna, and Minttu Tikka. 2011. "Imagining globalised fears: school shooting videos and circulation of violence on YouTube." *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 19(3): 254-267.

Sumiala, Johanna. 2013. *Media and ritual: Death, community and every-day life*. London: Routledge.

Sumiala, Johanna, and Anu A. Harju. 2019. "'No More Apologies': Violence As a Trigger for Public Controversy Over Islam in the Digital Public Sphere." *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 8: 132-152. doi: 10.1163/21659214-00801007

Sumiala, Johanna, Katja Valaskivi, Minttu Tikka, and Jukka Huhtam aki. 2018. *Hybrid Media Events: The Charlie Hebdo Attacks and Global Circulation of Terrorist Violence*. Bingley: Emerald.

Sumiala, Johanna and Minttu Tikka (in print). "Digital ethnography on the move: a proposal." *Journal of Digital Social Research*. <https://www.jdsr.io>

Todd, Emmanuel. 2015. *Who is Charlie?: Xenophobia and the New Middle Class*. Translated by Andrew Brown. Cambridge, UK: Polity.

Thompson, Geoff. 2013. *Introducing functional grammar*. Third edition. London: Routledge.

Thurlow, Crispin, and Alex Jaworski. 2011. "Banal Globalization? Embodied Actions and Mediated Practices in Tourists' Online Photo Sharing." In *Digital Discourse: Language in the New Media*, edited by Crispin Thurlow and Kristine Mroczek, 220-250. Oxford: Oxford University Press.

Valaskivi, Katja, and Johanna Sumiala. 2014. "Circulating social imaginaries: theoretical and methodological reflections." *European Journal of Cultural Studies* 17(3): 229-243.

Wignell, Peter, Sabine Tan, and Kay L. O'Halloran. 2017. "Violent extremism and iconisation: commanding good and forbidding evil?" *Critical Discourse Studies* 14(1): 1-22. doi: 10.1080/17405904.2016.1250652

Zappavigna, Michelle. 2015. "Searchable talk: the linguistic functions of hashtags." *Social Semiotics* 25(3): 274-291. doi: 10.1080/10350330.2014.996948

Zappavigna, Michelle, and James R. Martin. 2017. "#Communing affiliation: Social tagging as a resource for aligning around values in social media." *Discourse, Context & Media* 22: 4-12.

Abstrakti: Medioidut muistamisen tavat, affektiivinen vieraantuminen ja miksi me kaikki emme ole Charlie: solidaarisuussymbolit asennoitumisen vuorovaikutuskäytänteinä

Terrorististen väkivallantekeiden yhteydessä usein nähty julkinen sureminen ja kollektiiviset solidaarisuuden eleet ovat jo vakiintuneet kulttuurisina käytänteinä, jotka tragedian ja menetyksen hetkellä tuovat ihmisiä yhteen. Vaikka tapahtumapaikalle uhrien muistoksi kokoontuminen ja kukista ja kynttilöistä muodostuvien väliaikaisten muistomerkkien ja yhteisöllisyyden rakentaminen on yhä yleistä, medioidut muistamisen tavat ovat muodostuneet yhä merkittävimiksi. Solidaarisuussymbolien jakaminen tuottaa verkon kautta yhdistynyttä osallistumista (connective participation) ja on yksi näkyvimmistä vallitsevista tavoista osallistua jaettuun suremiseen digitaalisissa kanavissa. Yksi aikamme tunnetuimmista solidaarisuussymboleista, #JeSuisCharlie, syntyi tammikuussa 2015 Pariisin Charlie Hebdo -iskujen jälkeen ja on sittemmin

innoittanut useita muunnoksia, uusimpana #JeSuisMuslim, joka syntyi 2019 maaliskuun Christchurchin moskeijaiskujen jälkeen.

Tässä mediaetnografisessa tutkimuksessa tarkastellaan Twitterissä kiertäneitä solidaarisuussymboleja neljän eri terrori-iskun jälkeen: Pariisin iskut tammikuussa 2015 ja saman vuoden marraskuussa, Beirutin isku marraskuussa 2015 sekä Christchurchin isku maaliskuussa 2019. Tutkimuksessa käytetään Appraisal-analyysiä solidaarisuusymbolien interpersonaalisen ulottuvuuden tarkasteluun eli tutkitaan, kuinka asenne (stance) vuorovaikutuksellisen suuntautumisen rakentuu solidaarisuussymboleissa. Kun solidaarisuusymbolien normatiivinen tulkinta yhtenäisen linjan ja solidaarisuuden tuottajana häiriintyy, ne koetaan vieraannuttavina tai syrjivinä. Tutkimus lähestyykin solidaarisuusymboleja evaluoivina asennoitumisen (stance-taking) vuorovaikutuskäytänteinä. Se tarkastelee ensinnäkin, kuinka solidaarisuusymbolit toimivat yhteisöä rakentavina ikoneina (bonding icons), jotka tuottavat affektiivista yhteenkuuluvuuden tunnetta. Toiseksi selvitetään, kuinka lukijan ideologinen asennoituminen rakentuu diskursiivisesti ja tuottaa samanaikaisesti sekä yhteisöllisyyden tunnetta että affektiivista vieraantumista, joka ilmenee hallitsevan suremiskehyksen kiistämisenä.

Tulokset voidaan jakaa kolmeen osaan. Ensiksi, solidaarisuusymbolit voivat toimia ns. affektiivisina muotteina uusille iteraatioille, jolloin suosittujen solidaarisuusymbolien (esim. #JeSuisCharlie) muodon ja funktion lisäksi näihin siirtyy affektiivinen lataus ja vuorovaikutteinen asenne. Toiseksi, koska yksittäiset muistamisen teot ovat aina osa laajempaa sosiokulttuurista kontekstia, ne eivät voi välttyä merkityksiltä, jotka liittyvät ajatukseen suremisen arvoista yksilöistä (grievability), ja tällä tavalla solidaarisuusymbolit tuottavat myös affektiivista vieraantumista eivätkä ainoastaan yhteisöllisyyttä. Kolmanneksi, solidaarisuusymbolien levittäminen osallistuu visuaaliseen ”meidän” rakentamiseen, johon implisiittisesti sisältyy myös toiseuden rakentaminen. Tällä tavalla solidaarisuusymbolit toimivat arenoina tunnustamisen ja näkymisen kamppailussa. Solidaarisuusymbolit operoivat laajempien näkyvyyteen liittyvien, arvottavien järjestelmien (regimes of visibility) osana, jossa tunnustaminen (recognition) liittyy keskeisesti ajatukseen suremisen arvoista yksilöistä. Tämän vuoksi solidaarisuusymbolien merkitysten rakentumisen tarkastelu on yhtä tärkeää kuin se, millaisia merkityksiä niihin liittyy.

Avainsanat: medioitu väkivalta, muistaminen, julkinen sureminen, asenne, affekti, affektiivinen vieraantuminen, digitaalinen media, Twitter

ESSAY

Transacting death: José Saramago's *Death at Intervals* and the politics of the death industry

Devaleena Kundu

Christ (Deemed to be University)

Abstract

With discourses of urbanization revolving around socio-economic factors of production, exchange, and consumption even an intricately personal-cum-social event such as death is now subjected to the economic gaze. The advent of industrialization, urbanization, commercialization, and specifically medicalization, has brought about a radical attitudinal change towards death and dying, in the process modifying and magnifying them into complex structures of exchange. According to Allan Kellehear urban social complexity necessitates that “dying becomes a full economic but privatized transaction.” It is in this light that I propose to analyze José Saramago’s novel *Death at Intervals* (2008). Saramago explores the conjugation of the social and the biological within the thanatological schema and diversifies it into a newer domain – the “death industry.” The literary narrativization of thanatocentric infrastructure in *Death at Intervals* adumbrates urban confrontations with death, dying and disposal. Is the “death industry” a requirement, or is it merely an emancipatory utilitarian perspective? Is it a safeguard mechanism adopted by the urban space to prevent being metamorphosed into a ‘gerontopolis’? Is the proto-industrialization of death a logical advancement required to sustain the urban socio-economic order? By historicizing the novel from these perspectives, this paper will elucidate the configuration of death within the liberalist, welfarist dispensations of urban society. The diachrony of thanatology, as seen through the novel, will divulge the blurring of the hazy delimitations between death, a personal face-off, and death, a social occurrence, thereby, responding to the call for a more outlined and examined resolution of the dying process in the garb of a good death.

Keywords: death industry, good death, gerontopolis

Irrespective of the established undercurrent of trepidation linked with biological cessation, death has come to acquire an economic dimension. Radical attitudinal changes, following industrialization, urbanization, and specifically ‘medicalization,’ have modified and magnified death and dying into complex structures of exchange.¹ This steady penetration of commercialization is but a progressive outcome of anthropological evolution.² Death is no longer abstract. For the contemporary market-oriented society, driven by discourses of urbanization, death (or more appropriately the “event” of death) is a commodity, a viable source of revenue. Once reified, death comes to possess use- and exchange-values that enable carefully calculated economic transactions. Quite fascinatingly, the consumers (usually the survivors but at times also the dying individual) are in a way suppliers of the commodity because the entrepreneurs investing in what has come to be called the “death industry” are reliant upon them for raw material, in this case the lifeless body.³ This knowledge is fundamental to the understanding of the functioning of the death industry as discussed in this paper.

It is against this backdrop that the paper examines José Saramago’s *Death at Intervals* (2008), a novel where death with a small ‘d’ is a woman whose apartment smells of

¹ The medicalization of death, a universal life process, opened up several competitive avenues – discovering newer etiologies and solutions, profitability of nursing, limits and costs of medical profession, etc. The sprouting of hospitals and health-care units “silent[ly] configure[d]”, to borrow Foucault’s phrase, the eclectic discipline of death-studies. Today, the gloss of institutionalised merchandisation ensures that any noticeable, agonizing physical or mental impulse is promptly suppressed, in effect prolonging the illusion of recovery and postponing the clutches of death. Tolstoy’s Ivan Illych, for example, becomes a victim of this “falsehood and deception” (Tolstoy 1998, 51).

Barbra Mann Wall in “Healthcare as Product” observes “[a]s society became increasingly industrialized and mobile and as medical practices grew in their sophistication and complexity, the notion that responsible families and caring communities “took care of their own” became more difficult to implement. The result was a gradual shift toward the professionalization of medical practices that eventually included the development of a full and competitive commercial market for medical services” (Mann Wall 2003, 143–4).

² There are definite historical and infrastructural dimensions to this argument. Sites for interment and commemoration were designed as purpose-built locations that would contribute significantly to the maintaining of a rich material and social culture. The necropolises in Ancient Egypt and Greece, for instance, were integral to the cities’ fabric. The urban town planning of these civilizations was considerably conditioned by ‘the city of the dead’. Later, with the birth and rise of Christianity, cemeteries emerged as the centre of social life. Philippe Ariès in *The Hour of Our Death* notes, “during the Middle Ages and until well into the seventeenth century, [the cemetery] corresponded as much to the idea of a public square as it did to the notion, now become exclusive, of a space reserved for the dead” (Ariès 1981, 62). The non-funerary services discharged by them included operating as a sanctuary, a forum to socialize, play games and to conduct the day-to-day business. The increasing conduct of such affairs transformed the burial grounds into bases of religious, economic and demographic transactions.

³ Since the production of death, unlike most other commodities, is often unpredictable entrepreneurs need to greatly depend on the official demographic records (natality-mortality rates) to gauge their revenue-expenditure margins.

roses and chrysanthemums, who falls in love, sleeps and also ceases to kill people. In the novel, Saramago traces the literary tradition laid out by prose-fictions such as Tolstoy's "The Death of Ivan Illych" and "The Three Deaths", and Joyce's "The Sisters," and diversifies it into a newer domain, that of the "death industry." Originally published in Portuguese as *As Intermittências da Morte*, *Death at Intervals* (2008) is Saramago's reconstruction of an ancient, elaborate discourse. Saramago utilizes the 'Tithonus myth' and the myth of the 'Cumaean Sibyl' as his points of departure and conceives deathlessness as a collective predicament. I claim that by equating deathlessness with immortality Saramago creates a new form of thanatoscape - a land of the eternally perishing living - that challenges the viability of 'eternal life' in a social set-up whose pieces are fundamentally interconnected.

The novel opens with an alternate reality - unanticipated deathlessness in a strictly mortal world - and then briefly switches to the normal, natural order of life and death only to revert to the initial situation towards the end of the narrative. This enables the author to weigh the pros and cons of both situations. The narrative rendition is quite interesting because instead of ascribing the predicament to scientific and medical headways, Saramago describes it as the sequel to the conscious decision of death to withhold her activities. The sudden absence of death, New Year's eve onward, is met with a mixture of joy and ambivalence. Death's absence is wrongly interpreted by many as the fulfilment of "humanity's greatest dream since the beginning of time, the happy enjoyment of eternal life here on earth" (Saramago 2008, 5). There is an initial phase of surprise, doubt, and perturbation which is soon replaced by a general feeling of having "conquer[ed] death" (Saramago 2008, 5). It is not long before the inhabitants realise the severity of their circumstances. Their principal doubt is "[w]hat would happen if we all lived for ever, where would it end" (Saramago 2008, 55) to which the novel furnishes only a bleak answer: "such a future is perhaps the worst nightmare that could ever [assail] human being[s]" (Saramago 2008, 21). The absence of death triggers an exponential rise of population with a section of it (mainly the aged) on the brink of death yet not dying. The diachrony of thanatology, as seen through the novel, divulges

the blurring of the hazy delimitations between death, a personal face-off, and death, a social occurrence, thereby, responding to the call for a more outlined and examined resolution of the dying process in the garb of a good death.

The narrative simulates the persisting affiliation between the living and the dead within the liberalist, welfarist dispensations of urban society. Through the novel, Saramago satirizes the dynamics of mortality rate and its corresponding outcomes on the infrastructural facets, especially in the urban world. By historicizing this narrative, I aim to study the urban craft of commodifying death. Is the “death industry” a requirement, or is it merely an emancipatory utilitarian perspective? Is it a safeguard mechanism adopted by the urban space to prevent being metamorphosed into a ‘gerontopolis’? How has death, an intricately personal and intensely social event, surfaced as the decisive factor of urban structuring? Tracing these developments necessitates acknowledging the shift from death, the mere event of biological cessation, to the idea of a “good death”, a peaceful, dignified dying.

In *A Social History of Dying*, Allan Kellehear defines *good death* in terms of the Graeco doctrine of *kalos thanatos*, meaning “dying beautifully or in an ideal or exemplary way” (Kellehear 2007, 90). *Good death* entailed the dying to apprehend the corollaries of biological cessation and make adequate provisions (prior to their death) to modulate the impending vacuum in both the private and the public spheres. As a result, self-awareness of encroaching death evolved as the characteristic feature of ‘good’ deaths – first, it allowed time for preparations and an opportunity to control or fleetingly ward off the end, and second, it checked the continuum of life (especially that of the survivors) from collapsing into a state of social chaos or disorder. Thus, “the dying person [became] morally obliged in his or her *living role* as a dying person” (Kellehear 2007, 88). Furthermore, pre-planning the final rites of passage as part of the good death psychologically readied an otherwise death-phobic community into accepting its own inevitable mortality. Consequently, “[d]ying became more than ever before, a prescribed role, a moral journey and an active partnership with future

survivors” (Kellehear 2007, 89), progressively steering towards a more serviced nature of death.

Availing professionals – such as medical practitioners, lawyers, religious figureheads, and members of death-care institutions – to conduct the final rites of passage soon became the urban *modus operandi*. The skilled integration of these miscellaneous services produced the “well managed death,” “[an] economic but privatized transaction” (Kellehear 2007, 151). Kellehear explains: “Dying in a well-managed way require[s]... requesting the appropriate professional staff to manage the bodily, legal, fiscal and religious functions” (Kellehear 2007, 149). The ‘death industry’ is merely the end-product of this popular trend, the header to the consolidated conveniences. As an interdependent and distributed emergent system, the ‘death industry’ thrives on the marketability of death. It comprises two sectors: the ‘death-care industry,’ companies and organizations handling funerals, cremation, burial, and memorials; and the ‘associate sector,’ enterprises that are indirectly dependent on the host product such as insurance companies, law firms, medical units, and even religious institutions. It is “an amalgam of features we have inherited from past traditions – urban, rural and prehistoric – but also the current economic, political and public health pressures exacted by our own time and societies” (Kellehear 2007, 3). Saramago’s work explores this very conjugation of the economic and the biological within the thanatological schema.

As the management of death turns redundant in Saramago’s fictional world, the death industry meets with threats of dissolution. Deathlessness diabolically agitates the country’s socio-economic and religio-political infrastructures and it is not long before the total societal set-up is enveloped with a growing sense of failure. The networked configuration of socio-economic infrastructure implies that dysfunctionality at one level subjects all the other sectors into an operational vulnerability – “Calls were made to hospitals, to the Red Cross, to the morgue, to funeral directors, to the police, yes, all of them” (Saramago 2008, 3). What Saramago initiates, therefore, is a multi-layered

breakdown of the ‘critical infrastructure.’⁴ The ‘death-care industry’ is the first to be hard-hit. “Rudely deprived of their raw material,” they are obliged to bury or cremate “all domestic animals that die a natural or accidental death” (Saramago 2008, 14). The use of an industrial epithet - “raw material” - as a substitute for lifeless human bodies befits the essence of commodification of human existence that is dwelt upon in the novel. Besides, it interlinks commodification to the more felicitous concern of infrastructural operability, an essential for the maximum benefit of the society. If and when the physical and the organizational structures of an economy are heavily reliant on the retailability of a singular commodity, in this case death, a dearth in its yield would undoubtedly throw the complete arrangement out of gear. Thus, in the text, the adverse reverberations of death’s absence affect not just the constituent divisions of the death industry but the country at large.

Deathlessness devoid of aging discloses marked differences in the national demographic statistics. “[T]he rhomboid of the ages [was] swiftly turned on its head” (Saramago 2008, 21) with the senile gentry disquietly outnumbering the youth. This transfigures the fictional country into a ‘gerontopolis’ with unwanted and unused burial grounds. In *Death at Intervals*, therefore, Saramago re-imagines the necropolis as a ‘gerontopolis’ and unravels death as the coefficient of urban demographics. With an unabated percentage of population in a state of “suspended death” (Saramago 2008, 52), the availability of space, which is indispensable for any form of physical expansion, grows into a pressing problem. The soaring disparity between the feasible and the requisite proportions of space leaves the directors and administrators of hospitals and old age homes at a managerial loss. The hospital authorities argue

we have already started putting patients out in the corridors . . . and everything indicates that in less than a week’s time, it will not only be

⁴ The Council of the European Union (EU) defined ‘critical infrastructure’ as “an asset, system or part thereof located in Member States which is essential for the maintenance of vital societal functions, health, safety, security, economic or social well-being of people, and the disruption or destruction of which would have a significant impact in a Member State as a result of the failure to maintain those functions.” While their Directive is aimed at the Member States of EU, the definition, nonetheless, applies to most nations.

the lack of beds we have to deal with, for with every corridor and every ward full, and given the lack of space and the difficulties of manoeuvring, we will have to face the fact that we have no idea where to put any beds that are available. (Saramago 2008, 17)

Similarly, the administration of old age homes realize that “if death is not there to cut short any ambitions” of unimaginably long life they would soon be overcrowded with the continuous arrival of inmates.⁵

Moreover, suspended life reduces insurance companies into a superfluity by dismissing the fear of death (either natural or accidental) and flooding their offices with letters demanding immediate cancellation of all policies. The sole survival alternative before the federation of insurance companies then is to “set eighty as the age of obligatory death” (Saramago 2008, 22) when the happy policyholder would be declared “virtually” dead. An analogous dilemma baffles the department of disability pensions; given the one option of financing a “death-strike” afflicted multitude whose count increased in arithmetic as well as in geometric progressions, they anxiously await a fiscal catastrophe.⁶ Together, the deathlessness-generated standstills confronted by these independent bodies disrupt the aggregate monetary circulation. “Various important professions, seriously concerned about the situation, had already started to inform those in power about their discontent” (Saramago 2008, 14). Death, or to be precise its absence, then mirrors “the taken-for-granted ‘business as usual’ attitude in which one exists in everyday life” (Berger 2011, 43). Epithets such as “funeral trade,” “financial investment,” “utility,” “subsidized loans,” “human resources,” “customers,”

⁵ Their anxiety is augmented by the possibility of them being unable to claim a shelter under the self-same conditions. Saramago’s use of “dead-weights” to refer to the infinitely aging populace further reflects the waning respect and concern that the young extend for the old. He is satirizing the ageist approach that contemporary societies harbour and propagate. In *Religion and Social Theory*, Turner (1999) observes “[i]n a society dominated by the values of youthfulness and vitality, death has become an embarrassment rather than an ever present facet of daily existence”.

⁶ Ramifications are felt by the Church as well. Deathlessness with its promise of “eternity” destabilizes the foundations of Christianity (the religious backdrop of the novel) by defying its central belief, that of the resurrection of Christ. The actuality of death is that which gives meaning to the idea of “resurrection”. Since one does not hold true, the other invariably ceases to be. Likewise, most religious faiths deem the knowledge of death cardinal. They view it as liberation and a passage to a life beyond. Therefore, death’s termination, if in truth achieved, would endanger the validity of these much-affirmed belief-systems.

“merchandise,” “business,” and “prices” that are littered across the narrative further corroborate that attitude.

Once the elaborate economic order as engendered by the narrative is unsettled by a want of death, it actuates a “quadruple crisis, demographic, social, political and economic” (Saramago 2008, 54). The holistic functioning of an economy, as the author points out, is rooted in the cycle of life and death. The disappearance of one among the two variables from that equation would naturally foster unpropitious ramifications. Saramago’s skill lies in his ability to demonstrate in reverse the intra- as well as the inter-structural symbiosis of the death-centric society. His artistic decision to open the novel on a climactic note aids in providing a comprehensive picture of the urban infrastructure. Therefore, the plot set by the absence of death in *Death at Intervals* extends a multi-disciplinary problem which could well be extended to most urban locales where the death industry has emerged into a flourishing business.

Today, particularly in the Western World funeral industry is a booming business. John C Gebhart accredited this dramatic rise (especially towards the beginning of the twentieth century) to the following factors:

(1) The public has no sense of values and is not trained to shop, so that price is not an important consideration. (2) Because of insurance and other savings, all but the most destitute or improvident families have ample funds with which to defray burial expenses. (3) To a certain extent, however, it is doubtless true that the demand for more elaborate and expensive caskets and funeral services has accompanied the general demand for more expensive goods of all kinds. (quoted in Laderman 2003, 58)

In fact, the death industry heavily draws on the constructivist axioms of behavioural economics to sustain its recent financial success.⁷ The funeral director-survivor

⁷ Behavioural economists, Colin F. Camerer and George Loewenstein (2004), believe that the analysis of “marriage, educational decisions, and saving for retirement, or the purchase of large durables like houses, sailboats, and cars, which happen just a few times in a person’s life” does not “warrant” a focus exclusively on “post-convergence” behaviour (“the same task is repeated over and over, with fresh endowments in each period [and data] from the last few periods of the experiment are typically used to draw conclusions about equilibrium behavior outside the lab”) because although

relationship parallels the doctor-patient analogy put forth by Richard G. Frank in “Behavioral Economics and Health Economics.”⁸ Scanning the parameters of decision-making in either case will reveal several overlaps. To elucidate this claim, I refer to Jacob Glazer’s response to Frank’s arguments. In Glazer’s opinion “consumers in the health-care market make decisions with respect to their health insurance coverage, whether or not to seek care, which provider to go to, what to tell the provider, whether or not to comply with the provider’s recommendations, whether or not to seek a second opinion.” In the death industry, the survivors of the deceased are faced with similar doubts – whether or not to seek the services offered by the death-care industry, which funeral director to approach, whether or not to comply with the recommendations extended by the director, etc. – which only catalyzes their decision-making.

However, in Saramago’s experimental world, once the families decided to “[free] themselves” of their dying relatives by crossing over to the neighbouring country, an act that was deemed inhuman and decadent, they were exempted from making any such choice – “[t]here was no coffin and no shroud, the bodies would rest on the bare earth” (Saramago 2008, 33). These circumstances promptly alter once the funeral industry is back in business after coalescing with the maphia – “[the maphia would] supply the dead, and the undertakers [would] contribute the means and the technical expertise for burying them” (Saramago 2008, 60). Consequently, “there would be a death certificate, there would be plaques in the cemeteries engraved with names and surnames” (Saramago 2008, 62) connoting that the survivors would once again have to indulge in funerary decision-making and purchases. In *The American Way of Death Revisited*, Jessica Mitford quotes Mr. Leon S. Utter, a former dean of the San Francisco College of Mortuary Science – “Never preconceive as to what any family will purchase. You

“examining behavior after it has converged is of great interest, it is also obvious that many important aspects of economic life are like the first few periods of an experiment rather than the last.” Similar is the case with funerary purchases as well.

⁸ The “context of limited information . . . anxiety, insurance coverage, and trust” offered by the funeral director-survivor alliance “is well suited to the concerns of behavioural economics” (Diamond and Vartiainen 2007, 218). For further reference see the chapter on “Behavioral Economics and Health Economics” in Diamond and Vartiainen, eds. (2007).

cannot possibly measure the intensity of their emotions, undisclosed insurance, or funds that may have been set aside for funeral expenses” (Mitford 2000, 21). For those in this trade “the most important element of funeral salesmanship is the proper arrangement of caskets in the selection room... The sales talk, while preferably dignified and restraint, must be designed to take maximum advantage of this arrangement” (Mitford 2000, 21). The selection-room arrangements, traders believe, markedly affects the sale. The buyer should be exposed to contrasts in the price range in a rebounding manner, such that the context of presentation determines their choice – behavioral economists term this the “framing effect”⁹ – because although the buyers are literally investors in loss, their investments serve as socio-cultural markers since deferential disposal of the dead constitutes a moral duty, a communal performance.¹⁰

According to the Federal Trade Commission of USA funerals are one of the most expensive purchases that a consumer ever makes. Since very little experience on the part of the consumer is actually involved it is usually the funeral director who makes the final decision as to the conduct of the final rites of passage. “Their increasing authority over the corpse, and the simultaneous rise to dominance of the funeral home – a confusing space of business, religious activity, corpse-preparation, and family living – forever changed the social and cultural landscape of death in the United States” (Laderman 2003, 8). The National Directory of Morticians Redbook mentions the number of funeral homes in the United States in the year 2019 to be 19,136. The statistics of the National Funeral Directors Association as available on their website

⁹ The framing effect describes “the fact that people’s valuation of an item changes with the context that frames the choice (e.g., a person’s opinion of the value of a good differs depending on whether other people have expressed desire for or aversion to the item)” (Altman 2006, 88).

¹⁰ Mitford (2000) points to a specific design adopted by the funeral directors: “[t]he diagram of the selection room in [the Comprehensive Sales Program Successful Mortuary Operation] manual resembles one of those mazes set up for experiments designed to muddle rats. It is here that we are introduced to the Triangle Plan, under which the buyer is led around in a triangle, or rather in a series of triangles. He is started off at position A, a casket costing \$587, which he is told is ‘in the \$500 range’ . . . He is informed that the average family buys in the \$500 range – a statement designed to reassure him, explain the authors, because ‘most of the people believe themselves to be above average.’ Suppose the client does not react either way to the \$587 casket. He is now led to position B on the diagram – a better casket priced at \$647. However, this price is not to be mentioned. Rather, the words “sixty dollars additional” are to be used. Should the prospect still remain silent, this is the cue to continue upward to the most expensive unit.

Conversely, should the client demur at the price of \$587, he is to be taken to position C— and told that ‘he can save a hundred dollars by choosing this one.’ Again, the figure of \$487 is not to be mentioned” (Mitford 2000, 24).

(www.nfda.org) reveal that the total revenue generated in 2012 from crematories and funeral homes and services put together stood at \$16,323 million. The statistics also show that the national median cost of a funeral for the calendar year 2017 was \$ 7,360 excluding the purchase of vaults. If a vault were to be included the median would steeply shoot up to \$ 8,755.

Due to the heavy costs charged by the funeral directors, the American funeral industry has been widely castigated. Mitford criticizes the industry for incurring huge profits by selling services and goods at unnecessarily exorbitant rates to those in mourning. “Funeral directors feel that by steering the customer to the higher-priced caskets, they are administering the first dose of grief therapy” (Mitford 2000, 20). The highly commercialized outlook of the funeral directors is occasionally substantiated by consumer demands. Buyers opting for personalized funerals over and above solemn inhumation contribute to the popularity of crazy coffins or on-demand caskets which come in various shapes and forms. For instance Crazy Coffins, a UK based company manufactures caskets in the shape of cars, guitars, phones, etc. each of which comes with extravagant price tags. Their website proudly declares “[w]e do not carry a range since we respond to rather than dictate our customers’ tastes: our Crazy Coffins are entirely bespoke and the only limit is your imagination.” One can safely infer that considerably conditioned by the choice and nature of investments made by the buyer as well as the seller, this widespread economic sector has defined and distributed the corporal space in innovative ways, integrating the understanding of death at the organizational and the cultural levels.¹¹

By portraying the collapse of that new-found space in *Death at Intervals*, Saramago stresses that it is but a pattern of structural-cum-economic adaptation. He presents the rapid commoditization as a necessary and logical outgrowth of urban proliferation that can override the tumultuous upsurge of human senility thereby safeguarding the urban

¹¹ Kane Kwei, a specialty coffin maker in Ghana, transformed the art of coffin-making in ways that would reflect the personality or wishes of the deceased. It is locally believed that the coffins will please the departed and aid them in their passage to the afterlife (Benjamin 2013, 100).

space from transforming into a demo-dystopia. The novel serves as the litmus paper against which one can test the credibility of socio-cultural developments. With modern scientific innovations being directed towards improved, healthy, living conditions and longevity, the world might soon be faced with abnormal demographic and financial demands. As burial grounds turn redundant, the urban space gradually transforms into a ‘vast boneyard’. If “normality, needless to say, mean[ing], purely and simply, dying when our time comes” freezes without any halt on aging the world will contain “cemeteries of the living where fatal and irrenunciabile old age will be cared for as god would have wanted until, since their days will have no end” (Saramago 2008, 20). The re-imagining of the necropolis as a ‘gerontopolis’, hence, unravels the contradictions that lie at the heart of utilitarian, urban societies.

Biographical note:

Devaleena Kundu is an Assistant Professor of English at the School of Business Studies and Social Sciences, Christ (Deemed to be University), Bangalore, India. Her research interests include: death representations in literature, cultures of mourning, symbolic immortality, cultures of the undead, serial killing and psychology of violence, and Indian mythologies.

Contact: kundudevaleena@gmail.com

References

Altman, Morris. 2006. *Handbook of Contemporary Behavioral Economics Foundations and Developments*. Armonk, New York: M.E. Sharpe.

Ariès, Philippe. 1981. *The Hour of Our Death*. New York: Knopf.

Benjamin, Kathy. 2013. *Funerals to Die for: The Craziest, Creepiest, and most Bizarre Funeral Traditions and Practices Ever*. Avon, Mass.: Adams Media.

Berger, Peter L. 2011. *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, New York: Open Road Media.

Bryant, Clifton D. 2007. *21st Century Sociology: A Reference Handbook*. Thousand Oaks: Sage.

Camerer, Colin F., and George Lowenstein. 2004. "Behavioral Economics: Past, Present, Future." In *Advances in Behavioural Economics*, edited by Colin F. Camerer, George Lowenstein, and Matthew Rabin, 3–51. Princeton: Princeton University Press.

Cooke, Hannah, and Susan Philpin. 2008. *Sociology in Nursing and Healthcare*. Edinburgh: Churchill Livingstone/Elsevier.

Diamond, Peter, and Hannu Vartiainen, eds. 2007. *Behavioral Economics and its Application*. New Jersey: Princeton University Press.

Davies, Douglas James. 2005. *A Brief History of Death*. Malden, MA: Blackwell.

DeSpelder, Lynne Ann, and Albert Lee Strickland. 1996. *The Last Dance: Encountering Death and Dying*. 4th edition. Mountain View: Mayfield Publishers.

el-Shahawy, Abeer. 2005. *The Funerary Art of Ancient Egypt: A Bridge To The Realm Of The Hereafter*. Cairo: Farid Atiya.

Ertman, Martha M., and Joan C. Williams. 2005. *Rethinking Commodification: Cases and Readings in Law and Culture*. New York: New York University Press.

Evans-Wentz, W. Y. 1960. *The Tibetan Book of the Dead*. Varanasi, India: Pilgrims Publishing.

Foucault, Michel. 2003. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. London: Routledge.

Kellehear, Allan. 2007. *A Social History of Dying*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kozel, Philip. 2006. *Market Sense: Toward a New Economics of Markets and Society*. New York: Routledge.

Laderman, Gary. 2003. *Rest in Peace: A Cultural History of Death and the Funeral Home in Twentieth-century America*. New York: Oxford University Press.

Mann Wall, Barbra. 2003 "Healthcare as Product: Catholic Sisters Confront Charity and the Hospital Marketplace, 1865–1925." In *Commodifying Everything: Relationships of the Market*, edited by Susan Strasser, 143–168. New York: Routledge.

Mitford, Jessica. 2000. *The American Way of Death Revisited*. New York: Vintage.

National Funeral Directors Association. "Statistics." Accessed December 20, 2017.
<https://www.nfda.org/news/statistics>

Saramago, José. 2008. *Death at Intervals*. London: Vintage.

Staudt, Christina, and J. Harold Ellens, eds. 2013. *Our Changing Journey to the End. Reshaping Death, Dying, and Grief in America*. Vol. 1. Santa Barbara: Praeger.

Szabo, John F. 1993. *Mortuary Science: A Sourcebook*. Metuchen: Scarecrow.

Tolstoy, Leo. 1998. *The Death of Ivan Ilych*. Translated by Louise Maude and Aylmer Maude. Electronic Classics, Pennsylvania State University.

Turner, Bryan S. 1999. *Religion and Social Theory*. London: Sage Publications.

Tversky, Amos, and Daniel Kahneman. 1981. "The Framing of Decisions and the Psychology of Choice." *Science* 211;448: 453-458.

Tversky, Amos, and Daniel Kahneman. 1986. "Rational Choice and the Framing of Decisions." *The Journal of Business* 59;4: S251-S278.

Kuolema: usein kysytyjä kysymyksiä

Saila Leskinen

Helsingin yliopisto

Henna Mäkelin, *Kuolema. Kaikki mitä olet aina halunnut tietää*. S&S, Helsinki, 2018. 320 sivua.

Mitä olen aina halunnut tietää kuolemasta? Ensimmäisenä nousevat mieleen jo lapsuudesta tutut kysymykset: mitä kuolemassa oikeastaan tapahtuu? Onko kaikki nyt ohi vai onko ”toisella puolella” vielä jotain? Aikuisena olen työskennellyt kuolemaan liittyvien esineiden parissa ja tullut tietoisemmaksi kuoleman käytännöllisestä puolesta, kuten hautajaisjärjestelyistä ja kuolleesta ruumiista. Meillä kaikilla on jokin kosketuspinta kuolemaan, olipa kyseessä lemmikkieläimen tai läheisen kuolema, oma vakava sairaus, videopeli tai uskonnollinen vakaumus. Henna Mäkelin lähestyy kirjassaan *Kuolema. Kaikki mitä olet aina halunnut tietää* kuolemaa vieraana maaperänä. Tuoreen haastatteluaineiston avulla hän esittelee erilaisten ihmisten erilaisia kosketuspintoja ja näkökulmia kuolemaan. Sisällysluettelosta voi poimia sellaisia otsikoita kuin *Saako jo haluta kuolla?*, *Miksi se teki sen?*, *Miten järjestää arki, kun läheinen tekee kuolemaa?* ja *Miltä näyttää kuollut ihminen?*

Kirja alkaa syöpään kuolevan Jarkon haastattelulla, jossa hän kertoo sairautensa kohtaamisesta ja kuoleman hyväksymisestä. Kirjan viimeisessä luvussa Jarkon puoliso Katja kertoo Jarkon kuolemasta ja omasta ja heidän lastensa elämästä sen aikana ja sen jälkeen. Jarkon ja Katjan tarina kokoaa yhteen koko kirjan teeman: tavallisen ihmisen kuoleman nykypäivän Suomessa. Kirja on jaoteltu eri alojen tutkimuksesta tutulla kaavalla, jossa kuolemaa lähestytään vaiheittaisena prosessina: ennen kuolemaa - kuoleman aikana - kuoleman jälkeen. Ennen kuolemaa -osiossa käsitellään mm. tappavaan sairauteen sairastumista, kuolemanpelkoa, saattohoitoalalle kouluttautumista

ja lasten suhtautumista kuolemaan. Kuoleman aikana -pääluke käsittelee mm. saattohoitoa, kipua ja kärsimystä, itsemurhaa, kuolemanraajakokemuksia ja arkisia asioita kuolemantapauksen äärellä. Kuoleman jälkeen tarkastellaan kuollutta ruumista, hautajaisia ja surua. Kirjan loppuun on vielä koottu pieni tieto- ja toimintaohjepaketti kuolemantapauksen kohdatessa.

Kaikille haastatelluille on annettu kirjan aihepiiriin liittyvä identiteetti. Henkilöistä on kerrottu (mahdollisesti muutettu) nimi, ikä, ammatti, perhesuhteet ja henkilön suhdetta kuolemaan määrittävä nimitys, kuten leski, vertaistukija, orpo tai tyärtään saattohoitava äiti. Suurin osa haastatelluista on yksityishenkilöitä, joilla on jokin henkilökohtainen kokemus kuolemaan liittyen. Lähes yhtä moni haastatelluista työskentelee kuoleman parissa esimerkiksi lääkärinä, sairaalapastorina tai hautaustoimistoyrittäjänä. Akateemisia tutkijoita on joukossa vain muutama. Painotus on selkeä ja tarkoituksellinen, ja varsinkin kirjan loppua kohti ammattilaisten ja tutkijoiden haastattelut on sijoitettu ikään kuin kommentoimaan edellisessä luvussa kerrottua yksityishenkilön kokemusta. Moni haastateltu ammattilainen pohtii myös henkilökohtaista suhdettaan kuolemaan.

Suomessa on julkaistu suurelle yleisölle suunnattuja yleistajuisia teoksia kuoleman aihepiiristä aiemminkin. Tutkijoiden näkökulma on usein hyvinkin tiukasti rajattu, ja kuolemasta on hankala puhua ja kirjoittaa yleisellä tasolla tyhjentävästi. Esimerkkeinä laaja-alaisista kokonaisuuksista voisi mainita Heikki Lehikoisen teoksen *Katkerä Manalan kannu - kuoleman kulttuurihistoria Suomessa* (2011) ja vuonna 2019 julkaistun *Suomalaisen kuoleman historian* (toim. Pajari, Jalonen, Miettinen & Kanerva). Mäkelinin teoksen alaotsikoiden voisi kuvitella olevan suoraan katugallupista, jossa eri-ikäisiltä ohikulkijoilta on kysytty, mitä he haluaisivat tietää kuolemasta. Osa kysymyksistä on ajattomia, kuten *Miltä tuntuu tehdä kuolemaa?* tai *Mitä tapahtuu kuoleman rajalla?*, osa puolestaan käytännöllisiä, kuten *Miten kohdata kuoleva?* tai *Mitkä ovat potilaan ja omaisen oikeudet?* Jotkut kysymykset, kuten *Mitä jos kaikki keinot on jo käytetty?* tai *Onko kärsimyksellä tarkoitusta?* heijastelevat

kenties henkilökohtaisia kokemuksia, kun taas jotkut kysymykset ovat lapsenomaisen uteliaita: *Miltä näyttää kuollut ihminen? Miten vainaja tuhkataan?* Mäkelin ei ole tutkija vaan toimittaja, eikä hän avaa haastateltavien valintaa tai aineiston keräämistä juurikaan, mutta hänen pyrkimyksenään on ollut vastata kysymyksiin, joita tavallisella ihmisellä on. Mäkelin itse on kohdannut kuoleman lähipiirissään, ja saanut siitä myös kipinän kirjoittaa kirjan, mutta hän kertoo oman tarinansa hyvin lyhyesti, eikä muutenkaan tuo omaa ääntään kuuluviin kirjan sisällössä. Haastatteluaineisto on koottu tarinoiksi, jotka on järjestetty kokonaisuuksiksi, mutta toimittajana Mäkelin pysyttelee taka-alalla, ja jättää varsinaisen johtopäätösten vetämisen lukijalle. Millaisia johtopäätöksiä kirjasta siis voidaan tehdä?

Toistuvana teemana on yksilön henkilökohtainen kokemus kuolemasta, ja myös ajankohtaisia yhteiskunnallisia kysymyksiä, kuten eutanasian laillistamista, lähestytään yksilöllisen kokemuksen kautta. Myös kuoleman kanssa eläminen ja kuolema osana arkea saavat suuren roolin. Tämä teema voi parhaimmillaan tarjota lukijoilleen vertaistukea. Moni kirjassa käsitellyistä asioista on sellaisia, joihin kuka tahansa saattaa jossain elämänsä vaiheessa törmätä, ja silloin päällimmäinen kysymys on usein ”mitä minä nyt teen” tai ”miten”. Suomessa kuolla useimmiten sairaalaympäristössä, joten terveydenhoitoon ja elämän viime vaiheisiin liittyvät seikat ovat alati ajankohtaisia niin tutkimuksessa kuin yksityishenkilöille. Kirja painottuu vahvasti nykyhetkeen, suomalaiseen nyky-yhteiskuntaan ja käytännön asioihin. Teksteissä kuolemaa pohditaan myös filosofiselta kannalta, mutta perinteisiä historiaan ja uskontoon nojaavia näkökulmia vain sivutaan, mikä on kokonaisuuden kannalta ymmärrettävä ja toimiva ratkaisu. Yksi suuri teema kirjassa onkin väistämättä moderni kuolemankulttuuri medioineen ja verkkoineen. Erityisesti suru ja sureminen saavat tabuluonteen: suru erottaa eikä yhdistä, hautajaisissa ei saa itkeä, sairasloman saaminen läheisen kuoltua on hankalaa ja surusta tunnetaan syllisyttä.

Kirjan rakenne on pääpiirteissään toimiva, vaikka teemat olisi voinut ryhmitellä toisinkin, esimerkiksi kertojien taustan mukaan. Toisaalta juuri tavallisten ihmisten

kokemusten, asiantuntijamielipiteiden ja ammattilaisten näkemysten sekoittaminen yhdeksi suureksi kokonaisuudeksi korostaa ajatusta siitä, että kuolema kuuluu kaikille ja kaikki ovat viime kädessä asiantuntijoita. Kirjan lukujen otsikointi on paikoittain epäselvää, ja joskus varsinainen leipäteksti täytyy lukea saadakseen tietää, mitä aihetta luku käsittelee. Esimerkiksi otsikot *Saako jo haluta kuolla?* ja *Miksi joku haluaa kuolla?* ovat hyvin lähellä toisiaan, vaikka käsittelevätkin eri aiheita (vanhuksen yksinäisyyttä ja nuoren henkilön itsetuhoisuutta). Kaikki luvut eivät mielestäni myöskään kuulu valitun pääotsikon alle. Esimerkiksi 35-vuotiaan Mikan nuoruudentarina kasvuvuosista oman isän itsemurhan jälkeen olisi sopinut paremmin käsiteltäväksi ”kuoleman jälkeen” kuin ”ennen kuolemaa”. Suurin osa otsikoista on kuitenkin yksinkertaisia ja selkeitä. Kaikki otsikot on muotoiltu kysymyksiksi, ja teksti niiden alla todella käsittelee aihetta, vaikka yksiselitteistä vastausta ei aina löytyisikään.

Kokonaisuus näyttäytyy tyyliältään hieman sekavana. Osassa tarinoista on kertojaääni, osassa ei, ja tekstien aikamuoto vaihtelee. Joskus haastattelukysymykset on jätetty näkyviin. Tyylin epäyhdenäisyys myös tekstin muotoilun osalta häiritsee, mutta toisaalta haastateltavan oma ääni kuuluu hyvin ja teksti on parhaimmillaan mukaansatempaavaa ja elävää. Viimeistelelemättömyydestä huolimatta itse asiasisältö on ansiokas, ja joidenkin lukujen loppuun on lisätty myös lyhyt lähdeluettelo. Mäkelin on selkeästi pyrkinyt tietoteokseen, joka tarjoaa myös vastauksia niitä etsivälle. Siltikin, omasta mielestäni teos toimii paremmin pohdiskelussa ja omien kokemusten ja ajatusten peilaamisessa kuin varsinaisessa akuutissa tiedonetsinnässä. Esimerkiksi kirjan loppuun kootut ohjeet vainajan asioiden hoitamisesta tai digitaalisen jäämistön käsittelemisestä tuntuvat päälle liimatuilta ja liian nopeasti vanhenevilta; ajankohtaiset tiedot ovat varmasti saatavissa muista lähteistä kuin painetun tietokirjan lisälehdiltä.

Kirja on kaiken kaikkiaan mielenkiintoinen, ja tuo esille vähemmän esillä olleita näkökulmia. Kirja saattaisi oman arvioni mukaan kiinnostaa yhtä hyvin kokenutta tutkijaa, vertaistuen etsijää kuin satunnaista uteliastakin, joista viime mainittua kirja onnistuu parhaimmillaan varmasti jopa hämmästyttämään. Mediassa esitellään

verrattain usein henkilöitä, joilla on kuolemaan liittyvä tarinansa kerrottavana, mutta Henna Mäkelin on kirjassaan koonnut yksityishenkilöiden tarinoita yksiin kansiin ja punonut niitä yhteen eri alojen ammattilaisnäkökulmien kanssa. Tästä muodostuva kokonaisuus on mielestäni kirjan suurin ansio. Kuolemaan liittyy paljon faktoja, mutta yhtä paljon myös kokemuksia, tulkintoja, mielipiteitä ja käytännön haasteita. Erilaisten näkökulmien keskinäiset suhteet ja niiden merkitys toisiinsa nähden tulevat kirjassa hyvin esille. Mäkelinin sanoma tuntuukin olevan, että kuolemasta saa ja pitää puhua, kaikista näkökulmista.

Sainko sitten tietää kuolemasta kaiken mitä olen aina halunnut tietää? Kenties en, mutta kiinnostuksen kohteitani - kuoleman hetkeä ja tapahtumia sen jälkeen - käsiteltiin kirjassa kyllä, ja myös sellaisista näkökulmista, joita en on ollut aiemmin ajatellut. En ollut esimerkiksi aiemmin tullut ajatelleeksi, mitä hoitohenkilökunta tai hautausoimiston väki itse asiassa tekevät sen jälkeen, kun henkilö on muuttunut vainajaksi. Miten kuollutta ruumista käsitellään ja miksi niin? Jouduin toteamaan, että itselläni oli parempi käsitys näiden asioiden hoitamisesta 1800-luvun kuin nykypäivän Suomessa. Mäkelin kertoo, että kirja on syntynyt tarpeesta tutustua kuolemaan. Hän haluaa välittää tietoa, pitää yllä keskustelua niin yksilön kuin yhteiskunnankin näkökulmista ja antaa äänen myös tavallisille ihmisille - näissä kirja myös onnistuu. Kuolemasta on suomalaisessa yhteiskunnassa puhuttu yhä enemmän ja kenties myös avoimemmin kuin ennen, mutta Mäkelinin kirjan olemassaolo todistaa siitä, että kuolemaan liittyy yhä ja myös syntyy uusia, vastaamattomia kysymyksiä. Raflaavasti otsikoitu kirja ei - arvattavasti - pysty tarjoamaan kaikkea lupaamaansa, mutta se tarjoaa kiinnostavan yleiskatsauksen kuolemaan ja moniin siihen liittyviin asioihin tavallisten suomalaisten itsensä kertomana.

Kirjoittaja:

Saila Leskinen on *Thanatoksen* toimituskunnan jäsen ja taidehistorian opiskelija, joka on tutkinut mm. suomalaisia ruumispaareja.