

THANATOS

vol. 5 2/2016



Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry:n hallitus 2016–2017

Puheenjohtaja

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

Varapuheenjohtaja

Ilona Pajari, Dosentti, VTT, Historian ja etnologian laitos, Jyväskylän yliopisto (ilona.i.pajari@jyu.fi)

Sihteeri

Mikko Kallionsivu, FT, Kieli-, käänös- ja kirjallisuustieteiden laitos, Tampereen yliopisto (mikko.kallionsivu@uta.fi)

Taloudenhoitaja

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

Hallituksen jäsenet

Varpu Alasuutari, YTM, Sukupuolentutkimus, Turun yliopisto (varpu.alasuutari@utu.fi)

Hallituksen varajäsenet

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

Riikka Miettinen, FT, Yhteiskunta- ja kulttuuritieteiden yksikkö, Tampereen yliopisto (riikka.miettinen@uta.fi)

Thanatos toimituskunta 2016–2017

Päätoimittaja vol. 5 2/2016

Ilona Pajari

Toimituskunnan jäsenet

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

Majja Butters (majja.butters@gmail.com)

Kirsi Kanerva (kirsi.kanerva@utu.fi)

Kaarina Koski (kaarina.koski@utu.fi)

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

Riikka Miettinen (riikka.miettinen@uta.fi)

Ilona Pajari (ilona.pajari@jyu.fi)

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

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

Johanna Sumiala (Johanna.sumiala@helsinki.fi)

Kannen kuva

Kaarina Koski

Taitto

Anna Ilona Rajala

ISSN 2242-6280

www.thanatos-journal.com © Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

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!

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

Thanatos on Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry:n oma vertaisarvioitu, monialainen ja tieteellinen verkkolehti, joka ilmestyy kahdesti vuodessa. Ensisijainen julkaisukieli on suomi. Artikkeleita otetaan vastaan myös ruotsin ja englannin kielellä. Kielentarkistuskulut ovat kirjoittajan vastuulla. Käytämme toimitustyössä ulkopuolisia asiantuntijoita (refereiteitä). Thanatoksella on **Julkaisufoorumin luokitus numero 1**.

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

THANATOS



vol. 5 2/2016

Sisällys:

Pääkirjoitus

- Ilona Pajari**
Kuoleman idealisoimisesta 4

Artikkelit

-  **Eglė Bazaraitė, Teresa Heitor and Maria Manuel Oliveira**
Requiem for a pagan soul. Pagan reminiscences in 19th century cemeteries in Lithuania 7
-  **Wilfred Luke Komakech**
When I die, bury me at home in Africa! U.S African immigrants' preference for burial in ancestral land 25

Essee

- Mikko Kallionsivu**
Idealisoitu ja idealisoimaton kuolema: Moderni kuolemasuhde uushistoristin silmin 34

Lectio Praecursoria

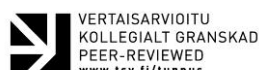
- Anja Terkamo-Moisio**
Complexity of attitudes towards death and euthanasia 61

Kirja-arvio

- Kirsi Kanerva**
Kirkon, kruunun ja yhteisön intresseissä - itsemurha 1600-luvun Ruotsissa 65

Ilmoitukset

- Menneitä ja tulevia tapahtumia 70



pääkirjoitus

Thanatos

ISSN 2242-6280, vol. 5 2/2016

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2016/12/pajari_kuoleman_idealisoimisesta.pdf

Kuoleman idealisoimisesta

Ilona Pajari

Jyväskylän yliopisto

Thanatoksen vuoden 2016 jälkinmäinen numero on viimeinen helmikuussa järjestetyn Idealized deaths -symposiumin vaiheista. Kiitos kaikille mukana olleille, niin symposiumissa kuin tämän numeron toimittamisessakin!

Hyvä kuolema tuo nykyihmiselle usein mieleen kuolevan hyvän hoidon, rauhallisen kuolinympäristön ja joillekin ehkä tarpeen tullen eutanasiankin. Kuoleman hyvyys ei kuitenkaan pääty fyysiseen kuolemaan, vaan kuoleman voi tehdä hyväksi myös jälkikäteen. Vainajan elämästä etsitään myönteisiä asioita; kuolemansyytä voidaan ihannoida, kuten kuolemaa sodassa; vaikean sairauden kärsineen kuolema saatetaan nähdä jopa toivottuna, kun toivoa paranemisesta ei enää ole.

Kuolemansyitä arvotetaan usein eri tavalla ja eri syistä. Pikainen kuolema aivoverenvuotoon tai sydänkohtaukseen on joidenkin toive: ei tarvitse kitua. Toisaalta syöpä sallii lähes aina kuolemaan valmistautumisen, omaisten hyvästelemisen ja ehkä muidenkin asioiden järjestelemisen. Väkivaltainen kuolema on useimmiten vaikea sovittaa nykyajan maailmankuvaan, vaikka se tapahtuisikin taistelukentällä. Aseteknologian kehitykseen kannustaa osin se, että kaatumisen sodassa ei enää ole samanlainen ihanne kuin vielä 1900-luvun alussa. Siviilien kuolema ei tunnu olevan yhtä suuri ongelma.

Numeron tieteelliset artikkelit painottuvat kuolemanjälkeisen tilan idealisoimiseen, erityisesti hautaamiseen. Egle Bazaraiten artikkeli liettualaisista hautausmaista ja niiden rakenteesta antaa hyvän kuvan siitä, millaisiin uskomuksiin ja pyrkimyksiin hautausmaan suunnittelu – tai suunnittelemattomuus – on perustunut. Katolista perua olevien hautausmaiden hierarkisuus vertautuu alun perin pakanallisiin hautausmaihin, joissa voidaan edelleen nähdä vanhojen uskomusten vaikutus. Wilfred Luke Komakech taas käsittelee artikkelissaan sitä, miten Afrikasta Yhdysvaltoihin viime vuosikymmeninä muuttaneet kokevat hautapaikan merkityksen. Ajatus haudasta entisellä kotiseudulla on kulttuurisesti tärkeä, mutta erilaiset käytännölliset ja uskonnolliset seikat vaikuttavat ratkaisuihin.

Mikko Kallionsivun essee modernin kuolemasuhteen monisatavuotisesta historiasta tuo esille myös uushistorismin historian- ja kulttuurintutkimuksen lähestymistapana. Kuolemaa on idealisoitu eri aikoina, kunnes se on vähitellen menettänyt kulttuurisen merkityksensä. Moni kuoleman historian esitys myös sivuuttaa sen, että kunkin ajan aikalaiskokemuksessa on voitu havaita kuolemasuhteen nopea muutos.

Kuoleman idealisoimista tai vähemmän ideaalia puolta käsittelevät tavallaan eutanasia-asenteista väitelleen Anja Terkamomaisen *lectio praecursoria* ja Kirsi Kanervan arvioima Riikka Miettisen itsemurhan historiaa käsittelevä väitöskirja. Voiko kuolemaa lopulta käsitellä pohtimatta sen ihanteellisia puolia? Onhan aina tavoitteena joko parantaa ihminen kokonaan, tehdä hänen viimeiset hetkensä hyväksi tai ainakin ymmärtää kuolema siten, että suruprosessi voi alkaa mielekkäällä tavalla. Entisaikain eri kuolemansyiden arvottaminen on jäänyt suurelta osin pois; pyrimme mieluummin jättämään epämieluisan syyn tilastoihin kuin arvioimaan ihmisen koko elämää sen valossa.

Kuoleman idealisointi on usein välttämättömän parhain päin selittämistä ja käsittämättömän käsittämistä. Miksi ihmisten yleensä täytyy kuolla ja miksi juuri tämän ihmisen ja tällä tavalla. Ihanteellisesta kuolemasta puhuttaessa tuodaan usein esille *ars moriendi* -perinne, mutta jokaisella ajalla on omat kuoleman ihanteensa. Nykyajan ihanteellisin kuolema ei ehkä olekaan oma kuolema, jota ikuisesti nuorekkaan ruumiin ja yhä uusiin voittoihin pyrkivän hengen kuvastoissa ei lopulta pidetä tärkeänä.

Sen sijaan merkityksellistä on se, miten ”selviydymme” läheisen kuolemasta – sillä selviytyähän meidän täytyy. Ajatus siitä, että kaikki mikä ei tapa, ei vahvistakaan, on vieras. Ja parhaassa tapauksessa kuolleet läheisemme eivät edes mene minnekään kauaksi, vaan heihin voi pitää yhteyttä tavalla tai toisella. Elleivät he peräti liiku keskuudessamme enkeleinä, suojaten ja siunaten. Tuonpuoleisuudestakin on tullut tämänpuoleisuutta ja kuolemassa saamme menettämisen lisäksi monia asioita. Surevan ihmisen ajatuksia ja uskomuksia ei ole oikein kyseenalaistaa niin kauan kuin ne tuntuvat tukevan hänen elämäntapaansa, mutta yleisemmin voimme kysyä, mitä kuolema tässä ajassa merkitseekään.

Modernin ihmisen ”tyhjä” kuolemasuhde on kehittynyt neo-modernin ihmisen ahnaaksi kuolemasuhteeksi. Kuolemasta puhutaan, kuolemaan halutaan valmistautua, kuolema myy niin viihteessä kuin vakavammisakin aiheissa. Kuoleman konkreettinen todellisuus ei ole niinkään tärkeää, vaan mielikuvat kuolemasta. Modernin aikakauden loppupuolella herännyt kuoleman kieltämisen kritiikki on suurelta osin omaksuttu osaksi nykyajan ihmisen moraalialueita. Kuolema on tärkeä asia. Se ei kuitenkaan saa häiritä arkielämää, vaan sen tulee tuoda elämään lisäarvoa ja tukea pyrintöjämme kohti yhä myyvämpää minuutta ja tuottoisampaa elämäprojektia.

Näihin hieman kynysiini mietteisiin päätän vuoden 2016, joka on vienyt monta taiteen ja viihteen taitajaa ja tuonut paljon huolta ja murhetta meille eloon jääneille. Vuodesta 2017 toivon valoisampaa ja toivorikkaampaa. Rauhallista vuoden vaihdetta ja uutta vuotta kaikille lukijoille!

artikkelit

Thanatos

ISSN 2242-6280, vol. 5 2/2016

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2016/12/bazaraite_et_al_requiem.pdf**Requiem for a pagan soul. Pagan reminiscences in 19th century cemeteries in Lithuania****Eglė Bazaraitė**

Instituto Superior Técnico, Universidade de Lisboa

Teresa Heitor

Instituto Superior Técnico, Universidade de Lisboa

Maria Manuel Oliveira

Universidade do Minho

The historian of death must not be afraid to embrace
the centuries until they run into a millennium.

(Ariès 1981, xvi)

Abstract

European burial grounds suffered a great shift in the 19th century: hygienic strategies of city development brought them to be outside of the city cores. A new model of cemetery handed a right to memory for those social classes that were sentenced to forgetting before: it was the time of the rise of the individual. Following garden development – from hortus conclusus to an open landscape – first through the use of the false funeral monuments in the gardens, then placing real tombs in natural milieu (for example, a tomb of Jean-Jacques Rousseau in Île des Peupliers in Ermenonville) – people got accustomed to see death in the garden and burial spaces acquired Edenic expression.

Lithuania was the very last European country to accept Christianity; all the territory was only Christianised in the beginning of the 15th century. Therefore this article approaches burial grounds in Lithuania as places where pagan culture meets recent Christian attitudes and concerns.

The first trigger for this research was an urge to identify elements of pagan beliefs in spatial solutions of Lithuanian cemeteries. In order to decode a morphogenetic identity of Lithuanian burial grounds, two 19th-century cemeteries in Vilnius, Lithuania, were approached from a syntactic point of view taking into account the mythological references of Christianity and Baltic paganism. The spatial texture of two cemeteries – Rasos and Bernardines - is analysed and compared, by interpreting it as a system of accessibility axes. Configurative relations are used to inform morphological analysis by identifying their architectural character and cultural identity as well as relating them to the pagan imaginaries of the afterlife.

To understand the spatial reality of the cemeteries, observations of the movement have been carried out, helping to construct simple graphs of cemeteries' plans, significant for genotype definition.

Through the configurative relations it was possible to confirm a premise that the two burial grounds studied in the paper are symbolically-organic spaces, which could have evolved in the sequence of the pagan custom to bury in the wilderness – places associated with abode of gods and the dwelling places of dead.

Keywords: burial ground, graveyard, urban cemetery, history of burial, architecture for death.

Introduction

Funerary culture changes slowly, keeping various elements of previous beliefs and customs still in use. The layer of historical conditions and cultural contexts of burial grounds is camouflaged with habits that in most cases happen to be comprehended on the basis of the very recent history. Throughout the centuries a manner of dealing with dead has been changing very slowly, therefore the meaning of certain solutions was transformed or forgotten.

Lithuania - denominated as the last pagan country in Europe - was completely christianized only in 1413. Christian missionaries were sent to the Grand Duchy of Lithuania since the tenth-century. First centuries after Christianisation saw a lot of difficulty in eliminating pagan customs. A transition from one religious system to another transformed or eliminated customs and rituals that were not suitable to Christian dogma. Nowadays Lithuania is a Catholic country surrounded by Catholic, Protestant and Orthodox cultures (fig. 1). Mixed religious context and pagan cultural heritage influenced the development of cemetery genotype, resulting in a peculiar spatial dynamics of burial grounds in Lithuania.

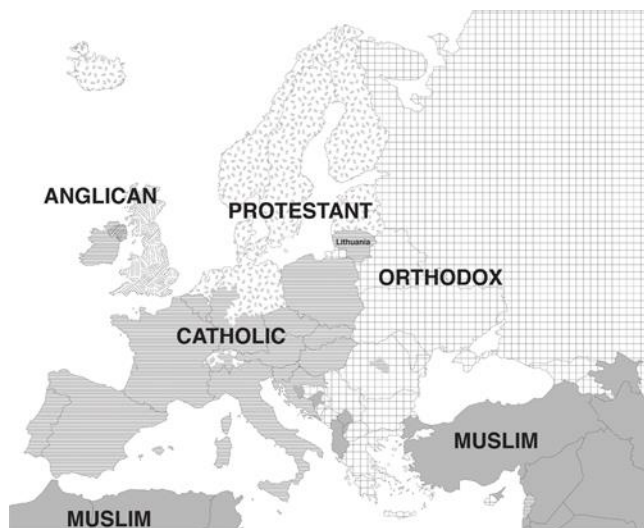


Figure 1. Lithuania is surrounded by three different branches of Christianity. This variety of influences, still visible in contemporary context, might have led to a resistance to them and to maintaining the original approach to the issue of burial.

Plenty of church reports mention inappropriate burial customs practiced by the *New Christians*. Christian graveyards were used only by the Balts that lived close by.

The rest still continued to use old burial places in the wilderness - fields and forests (Vėlius 1996; Vėlius 2001; Vėlius 2003; Vėlius 2005; Paknys 2008, 101). Various reports refer that these burial places were not enclosed, and supposedly not planned, obeying path network shaped by informal walking behaviour and popular notion of tradition.

There is no proof that any specific planning of cemeteries in Lithuania existed, only tomb designs and cemetery chapels were produced following architectural projects and artistic interventions. This might have happened because of political instability (the country was wiped off the map in 1795, and organized several uprisings against Russian oppression). A complicated political context did not allow a lot of consideration for burial ground design, and this could have been enabled to intuitively continue applying the cultural codes of previous beliefs and myths of afterlife. It is probable that pathway network developed on the basis of informal walking behaviours.

The two nineteenth-century cemeteries in Vilnius (fig. 2) - Rasos (fig. 3) and Bernardines (fig. 4) studied in this article, carry pagan reminiscences of burial culture blended into a spatial morphology of the place, while the burial ritual itself is a result of mixed pagan and Christian cultural codes. The aim is to understand the network qualities, i.e. the spatial texture of these cemeteries that result from beliefs. It is argued that social logic of Lithuanian cemeteries differs from canonical Catholic model, where centralized geometric planning is exercised. Certain pattern of connections in Lithuanian cemetery suggests measuring configurational properties to understand if any order leads the visitors to certain locations. However, the way

visitors move in a cemetery today reflects the initial idealization of suburban cemetery. Hence it is argued that the type of rules imposed on user's movement in space constitutes a key condition in how the socio-cultural significance is understood.

Figure 2. Vilnius city map in 1840, with out-of-town cemeteries identified. At the time there were still several graveyards (burial grounds by the church) inside the city used for burying. A location of two cases of study: a) Rasos cemetery; b) Bernardines cemetery (Plan Goroda Wilny, 1840, from the collection of Ryszard Hubisz)

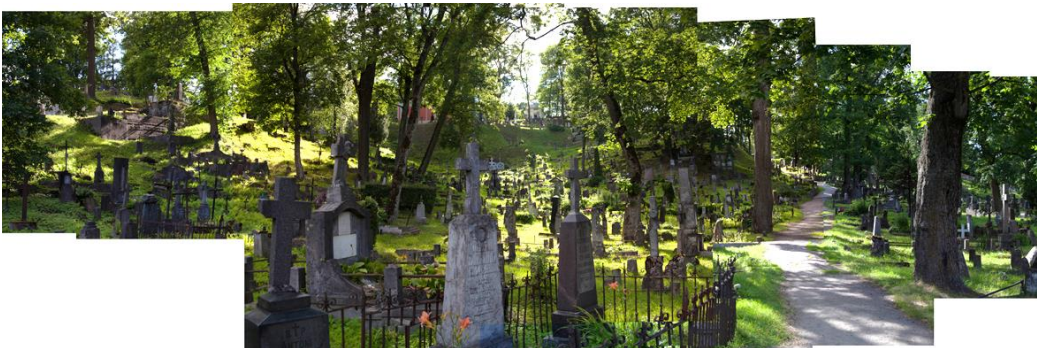


Figure 3. Rasos cemetery



Figure 4. Bernardines cemetery

The reality of a cemetery mostly counts with walking visitors that move from the entrance to the grave. Furthermore, for their symbolic, historic and cultural value curious *flâneurs* and tourists visit cemeteries. All in all, a cemetery embraces two kinds of activities: group and individual. It can be argued that Lithuanian cemeteries are shaped for an individual visit of a grave (pompous promenades and spaces for gathering are very rare in Lithuanian cemeteries). However, cemeteries designed in the 19th century Europe functioned as political stage with educational intentions, and therefore their functional zoning dealt with all levels of visit, from representative urban scale of memory celebration to small-scale individual visit. The question is how these relations are idealized in the cemetery structural pattern.

Hillier (1989, 12) points out that in organic settlements, the movement of people shapes the structure of space and the configuration of the streets reinforces these movements.

The spatial dimension of Lithuanian cemeteries and canonical Catholic cemeteries are quite different. Besides dissimilarities in the spatial layout, relations with buildings of symbolic importance such as chapel, volumetric scale of tombs and vegetation differ as well. The canonical Catholic cemetery is an enclosed territory, geometrical and organized hierarchically, with a temple as a core figure located on the axis of the main entrance, marking a visual and physical centre of necropolis. Burials, both underground and above the ground, are located along the pathways of different width, offering several options of burial

with different price ranges, shaping a symbolically-ordered space, representing a city of living in the territory of dead.

On the contrary, traditional Lithuanian cemeteries have low walls; cemeteries' plans represent features of organic development; only underground burial (inhumation) is practiced; in rare case a building with burial niches are available as well. Thus, it is possible to consider that Lithuanian cemeteries follow a symbolically-organic model while Catholic cemeteries are symbolically-ordered spaces, realizing quite different social contexts.

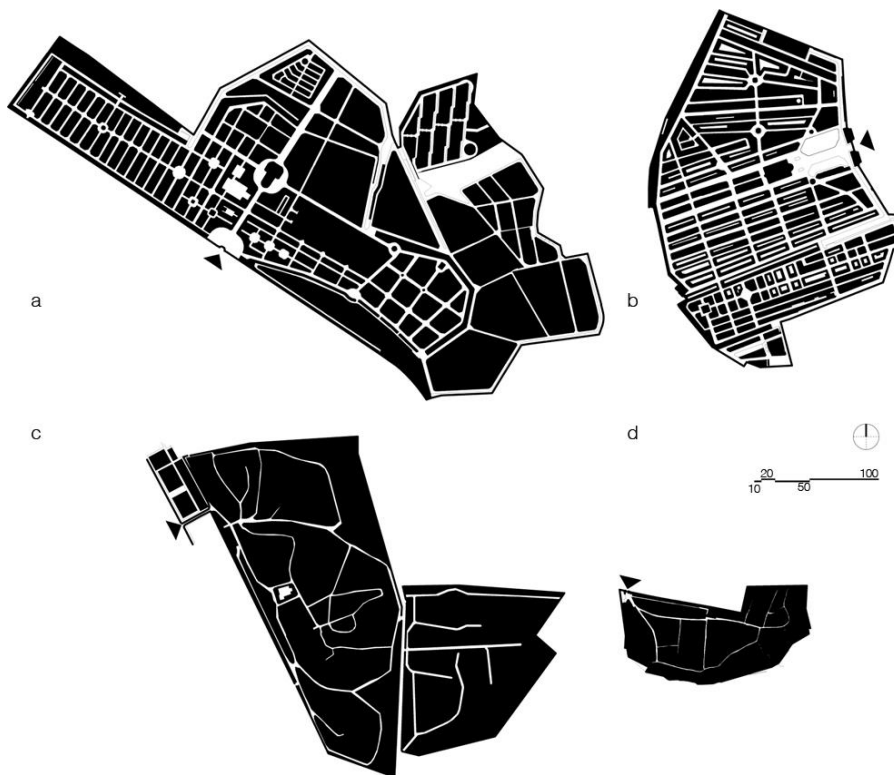


Figure 5. Cemeteries founded in the 19th century. Canonical catholic cemeteries: a) Alto de São João cemetery, Lisbon; b) Prazeres cemetery, Lisbon. Cemeteries in Lithuania: c) Rasos cemetery, Vilnius; d) Bernardines cemetery, Vilnius.

An exploratory model defined to understand canonical catholic and Lithuanian cemetery layouts, is presented in the following diagrammatic graph-based representation (Fig. 6). These graphs were produced considering the cemeteries path network, in order to mark nodes and identify if three-way, two-way, one-way choices or dead-ends are prevailing in the spatial structure. If two-way choices are prevailing (as it seems at first look), it can be considered that Vilnius cemeteries' structures are organic networks.

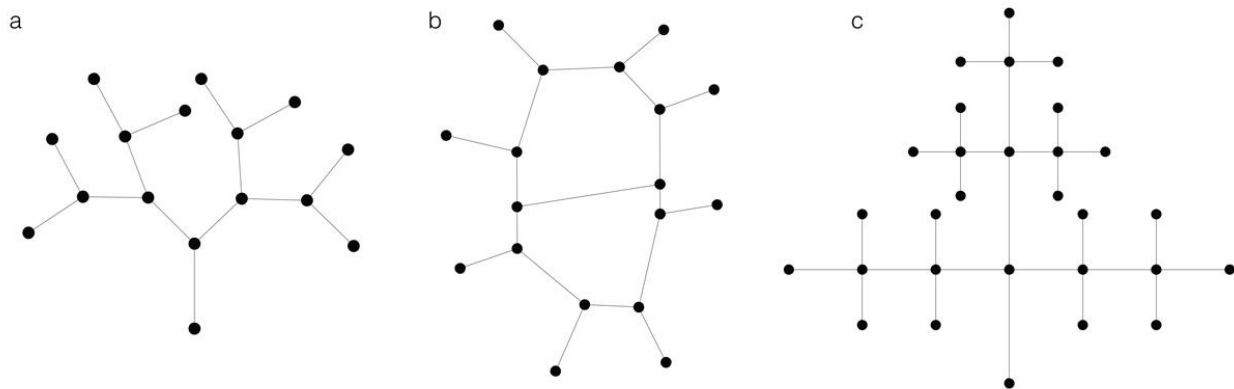


Figure 6. Structural roots of cemeteries' pathway networks: a) two-way choice grid evolving from the entrance; b) two-way choice grid organized in ring structure; c) three-way choice grid prevailing in canonical catholic cemeteries.

Diagrams show that three-way choice nodes are prevailing in canonical catholic cemetery configurations following a symbolically-ordered model (fig.6 c), and two-way choice nodes prevail in Vilnius cemeteries reproducing an organic model (fig.6 a). Moreover two-way choice structure in case of Vilnius cemeteries results in closed ring network with pathways expanding from it (fig.6 b). Grids differ from organic vs. planned realizing in space different social schemes.

Following Hillier and Hanson (1984) approach, spatial patterns incorporate and give shape to social patterns. The topological structure is a primary element by which society creates and establishes roles to develop social patterns that shape social relationships. The ultimate goal is to scrutinize the spatial texture of Lithuanian cemeteries and explore how social representations are reproduced in space.

This article is organized in two parts. The first one debates the premises of pagan mythology and Christian imaginary in cemetery spatial texture. The second one introduces the case studies - Rasos and Bernardines cemeteries in Vilnius - providing a global picture of their organic forest-like features. The article concludes that a fluid centrality of organic kind is present in these two cemeteries while no social stratification can be identified. This study enables one to understand the Lithuanian burial physical forms and configurations as socially and culturally meaningful objects, able to communicate ideas and values, locating a morphological model (genotype) of Lithuanian burial ground in a larger context of European burial culture.

1. Mythology in Space: On a Hill in a Forest

Approaching mythology as a tool to understand the origin of spatial solution of Lithuanian cemetery has been a key to map it in the wider context of European cemeteries.

The Grand Duchy of Lithuania was the last Christianised country in Europe. Partly because of the late change to Christianity, it kept a ritualistic intuition, still present in the later burial solutions.

The controversy of Lithuanian forest in the Medieval cartography bears on two poles - first, unknown territories needed a *stulling* and for that natural landscape elements like forests or mountains served perfectly (Tucci 1984, 132). These

illustrations for the unexplored inaccessible lands under these images complemented a Christian perception of the world – all shaped around the geographical centres of Jerusalem and Rome. Lithuania belonged to another – pagan – dimension (Avinaitė 2013, 507).

However, while undulating mountains in several maps seem a great exaggeration – terrain of the Duchy was far less expressive – forest covering seems to hit the point – the Duchy was actually covered with forests. Lacking precise data, it was therefore known that travelling to Lithuanian cities required physical efforts and the appropriate weather conditions – swampy afforested terrain was best to be travelled through in winter (Briedis 2008, 41–42). What is more, Baltic tribes were already famous for the forest cult.

Behind the forest cover, there was life – cities, towns and villages – far from uncivilised or barbarian as the cartography intended to suggest. The deviation from the truth was common for the less explored, more distant places that had scarce descriptions and cartographers had to fill these territories with what they knew – often using the cultural peculiarities or historical experience, based on the perspective on their country of origin (Tucci 1984, 141).

A cult of forest realm and the abode of gods are connected as far as primordial times: a place of initiation, a place of passage from one state to another (Eliade 1957, 194). Initiation in itself encodes death of *an old being* as a bridge to a new phase (Eliade 1957, 189–92). Birth and death stand side-by-side giving a beginning to the end – the basis of cyclical time. Forest or jungle – with its darkness and shadowiness – in a variety of cultures was (and in some cases continue to be) used as initiatory location.

Alienation of a medieval man from nature, seen by Christianity as a place of danger, in a certain way echoed the loss of human race for being expelled from harmonic nature of paradise into unfriendly milieu, that had to be conquered by hard labour.

Forest worshipping was then seen as inferior to the urban progress, primitive and heathen. When Charlemagne conquered Saxony in 785 and Christianised its people, he destroyed as well what was still considered sacred by the newly Christianised peoples: destroying sacred forests and sacred trees made part of the process of affirmation of political domination – the symbols of the pagan beliefs had to be destroyed in order to establish a realm of a new God.

Apparently after Christianisation, Balts still tried to reconnect them to the lost sacredness of neglected gods. Daily customs are easier to change, but when it comes to dealing with death, one grasps to the tradition he has inherited. Survival of a burial spatial solution of burying in the natural context, a belief that gods reside in the forests, and the dead through the process of metempsychosis inhabit the trees, prevented a direct adoption of canonical catholic morphology in Lithuanian cemeteries, as well as in surrounding countries.

Vėlė represents a soul of the dead, but contrary to the Christian perception of soul where it is seen powerful life energy, *vėlė* is cold and bloodless (Gimbutienė 1985, 178). Baltic belief is that the *vėlės* inhabit trees is traced back to the pre-Christian times, and referring to the *vėlės* suffering in the trees is already a *Christianised* imaginary ((Beresnevičius 1990, 42).

In the land of vast forests where stone resources were very scarce and stonework craft was undeveloped, wooden crosses apparently were the first grave markings. Several scholars argue that wooden poles were used before a custom of marking the graves with wooden crosses (Galaunė 1988, 105). When the territory was Christianized, Baltic peoples (including Prussians and Latvians), adapted traditional grave markings to the new religious beliefs – poles with additional horizontal

spokes *became* crosses and maintained pagan decorative features – snakes, suns, moons, flowers and leaves. Even appearing like crosses, such grave markings were seen as inappropriate for Christian burials, and bishop Michael Junge, who worked in Prussia, in 1426 forbade such crosses in the cemeteries, adding one more point in the edict – stopping exercising devilish rituals in groves and forests (Dundulienė 2005, 323). Any pagan activity was seen as devil worshipping.

Wooden marks on the graves were interpreted to be tree avatars. Poles had holes that were open on purpose – this is where *vėlės* could rest protected from wind and rain. Even a specific kind of tree was chosen according to the deceased – poles for men's graves were made of oak, birch or ash, meanwhile poles for women's graves were made of linden, spruce or asp (Kontrimas 1991, 15). As late as the eighteenth-century Lithuanians in the Prussian territory (known as Minor Lithuania) were still making grave crosses from respectively feminine and masculine trees (Balys in Beresnevičius 1990, 47).

Probably, those crosses with pagan symbolic elements were banned. Statues of previously worshipped divinities were replaced with ones of Jesus Christ and Virgin Mary, and those trees believed to be abodes of souls or gods received huge numbers of crosses (Brenšteinas in Galauė 1988, 157). The plants – both trees and flowers – were untouchable in the cemeteries as a belief that they were inhabited by *vėlės* continued (Dundulienė 2005, 326). As late as the twentieth-century cemetery visitors were reminded not to take anything from the cemetery, and this rule was as well applied to the vegetation: “blood of the dead runs in cemetery trees and grass” (Gimbutienė 1985, 178).

Beresnevičius (1990) through the studies of fables and *sakmės* collected in the nineteenth-century, depending on the historical period mentions several spaces of Baltic imaginary afterlife. Some images were already Christianised: the shadows of the dead settle in the abode of gods, located in the skies, in the Northern part of the Milky Way; they would spend time speaking to gods, drinking beer, enjoying various pleasures, free from Russian oppression and governing from the Germans (Narbutas in Beresnevičius 1990, 20). However, the most common places frequently present – forest/grove, mountain/hill and meadow. These spaces in some cases are located “beyond the water” or “overseas”, in some cases they are located close to the territories of the living, sometimes far, but generally this is where the dead travel to after life (Racėnaitė 2011).

Mountain/hill is mentioned as a connection between heaven and earth, as an abode of god, sometimes locating a garden or a forest over it. Curiously, traditional patterns reveal a common sign for god and mountain; in some cases these elements shape a tree of the world, turning sign language into a plot of cosmology.

Other fables tell about an afterlife world that is a meadow, and the dead are pictured as pasturing animals, herded by an old man (Vėlius 1987, 173). This meadow is located either beyond the waters, or on top of the mountain.

Several Church reports describe the burial situation in sixteenth-seventeenth century Lithuania – few people bury in the graveyards by the church, most of them bury the dead in the forests and meadows (Vėlius 1996; Vėlius 2001, 231; Vėlius 2003, 44, 367; Vėlius 2005; Purvinas and Purvinienė 2010, 38), in open spaces – not enclosed territories as Catholic cemeteries were meant to be, without the presence of a priest and Catholic ritual.

A shift from one religion to another is a long process – newly Christianised people continued to worship old pagan gods. Unacceptable rituals had to be hidden away, and forest milieu served this purpose well enough. Therefore a choice to exercise rituals in forests can be seen as a necessity to hide, and not necessarily for the magical meaning of place. Gotthard Kettler – a church visitor – in his report of 1565 mentions that Lithuanians practice black magic in the forests (in Vėlius 2001, 666–67). However, all that was pagan had been pictured as black magic and denounced as unacceptable.

On the other hand Vėlius (2001) recalls that significant part of Baltic rituals were done in the sacred groves – in the ancient burial places (Vėlius 2001, 666).

Johann David Wunderer in the notes of his trip through 16th century Denmark, Russia and Sweden mentioned that Latvians bury their dead in the closest forest (in Vėlius 2001).

In the edict of 1578 (also known as a decree of markgrave Georg Friedrich) to the churches in the district of Tilsit, Prussia, it was mentioned that the dead were buried in open spaces, and not in the sanctified graveyards by the churches as good Christians should (in Vėlius 2001, 231).

A transfer of burials to the churchyard from the traditional burial grounds apparently had not been a smooth process. Paknys (2008, 101) notes that Catholic Church gave little attention was given to the burial customs until the Protestant Reformation, and therefore in some cases churchyard cemeteries were easily accepted, and there were other cases where tradition to bury in the separate cemeteries outside settlements continued. With the expansion of parish network a custom of burying away from church was left behind. However, in 17th century Poland there were still cases of burying in the cemeteries in fields that were close to the homesteads.

2. Structural Analysis

Two case studies (fig. 5, c-d) – Rasos and Bernardines cemeteries in Vilnius – represent strong natural features, unintentionally preserved topography and fluidity between the inside and outside.

Rasos cemetery was founded in 1801, or even before, possibly in the 16th century, used for burying victims of various epidemics (Girininkienė 2004, 66; Girininkienė and Paulauskas 1988, 7). This territory could have been used previously for pagan festivities (Girininkienė 2004, 64). The cemetery since its foundation and even today is in suburban territory, surrounded by afforested areas and sporadic buildings. The cemetery consists of two parts. The road that divides them today existed before the cemetery was founded. The small part of cemetery, located on another side of the road, was founded later, in the middle of the 19th century, and holds no chapel or any cult element in its territory.

Bernardines cemetery was founded in 1810. The cemetery was first used only for burying monks from the Bernardines monastery, but later any citizen could be buried there. In the plan of the cemetery, prepared at the time of the cemetery's founding, no drawing of path network or chapel location was included, however the chapel was built the same year as the cemetery was founded (Girininkienė and Paulauskas 1994, 7; Girininkienė 2010, 141). It is located in Užupis an area that was Vilnius' suburb at the time the cemetery was founded, nowadays it is a prestigious residential area. Nevertheless, the cemetery, hidden behind buildings, remains unnoticed by daily urban life.

Even though chapel locations in both cemeteries expose certain discreet centrality, there is still no direct relation with the main entrance. Both cemeteries have one main entrance, and several secondary ones. Moreover, they do not possess any significant points of attraction, just the chapel and a small open space around them. A permeable tomb layout and the small scale of the cemetery make orientation easy.

Underground burial and a wall with burial niches, were the only two options of burial in these cemeteries, as in most of the cemeteries in Lithuania. Land plots were given for free, as it is still practiced nowadays, declaring it as one of the citizen rights.

Both cemeteries are of national value for their cultural and historical features. Most of the tombs in these cemeteries are of small scale, attracting single visitors or families. Bigger groups often visit the cemeteries in the occasions of famous figures' funerals.

According to the available research on Lithuanian cemeteries (Kasperavičienė 1989; Kasperavičienė 1991; Girininkienė 2010; Purvinas and Purvinienė 2010; *inter alia*), it seems that there had never been any intentional planning of cemeteries' pathways and tombs, possibly the networks revealed themselves through the visitors' most commonly used ways to reach the tombs, and these pathways were later covered with stone or asphalt.

The extremely *porous* spatial texture of the two Vilnius cemeteries - presents some problems with the use of space syntax pattern description and relationships, namely in bounding spaces for analysis. Built and natural elements such as graves, trees or bushes might serve as objects to define spaces, but they simply define imprecise boundaries. As a drive of this research is to understand if any order exists in conducting the visitors to certain locations, i.e. to explore how the spatial texture of Lithuanian cemeteries affect visitors' movements and explorations, only formal footpaths were considered. This option follows the assumption that "The paths, the network of habitual or potential lines of movement ... are the most potent means by which the whole can be ordered" (Lynch 1960, 96). Detailed *in-situ* observations were carried out to identify the footpaths network and to enable converting the cemetery space into a discrete configuration.

A further study of configurative structure of cemeteries employs Space Syntax theory (Hillier and Hanson 1984) that is applied to cemetery plans in order to retrieve the axial graphs from Depthmap software, focusing on three main variables: connectivity, integration and angular choice.

Integration "basically represents the amount of steps it takes to get from one particular location to any other in the environment" (Kalf 2012, 10). Integration, following the formula described by Hillier and Hanson (1984, 108), considers a value for a mean depth and a number of axial lines in the system. Parts of a structure of the highest values of integration usually are found in the city centers (Holanda 2012), the same organization is found in Alto de São João cemetery.

In light of the research objectives, Space Syntax analysis was firstly conducted by means of classic syntactic measures of local and global integration and intelligibility using axial maps processed by Depthmap software. The use of axial maps enabled to refer directly to previous studies dealing with the relationship between spatial configuration and social-cultural significance.

The axial analysis was complemented by a graph-based representation produced to help depict the relation between spaces regarding the natural context and the structuring of the forest-like layout, i.e. to pick up "the nonlocal, or extrinsic, properties of spaces that are critical to the movement dynamics. Nonlocal properties are those that are defined by the relation of elements to all others in the system, rather than intrinsic to the element itself" (Hillier 1997). The formal footpaths networks include several undulating pathways resulting from the cemeteries' topography. In-situ observations highlighted that topographic conditions and "porous" tomb layout might supply an organic network with high level of intelligibility and wayfinding clues. When producing these graphs, axial lines were simplified for the reason that walking in "porous" settings as Lithuanian cemetery without high walls, the pathway is visible and it is not conceived by the visitor as a broken line.

Rasos cemetery axial map has 125 lines, and the simplified graph has 69 lines and 76 nodes, while Bernardines cemetery in Depthmap axial map has 92 lines, while the simplified graph contains 25 lines and 33 nodes. This great difference in the number of lines in axial map and the simplified graph in the case of Bernardines cemetery suggest that the network is easier to simplify, and eventually this structure could be more intelligible than Rasos cemetery.

However, Rasos cemetery (exactly three times bigger than Bernardines cemetery), has more nodes (crossroads) for the quantity of lines than Bernardines cemetery. This can mean that bigger structure develops more intermediate (weaker) connections that are considered pathways later. To confirm this premise a study of significantly larger structure should be done.

The number of lines in the axial map does not deviate as much from the area (125 lines for 10,8 ha of Rasos cemetery, and 92 lines for 3,6 ha of Bernardines cemetery). A higher number of lines in simplified graph results from curly dead-end pathways in Bernardines cemetery, taking from the central ring down to the river.

Although Bernardines cemetery is easier to simplify, presenting lower number of lines in the simplified graph, the network of pathways is more dense than Rasos cemetery: 25,56 axial lines per 1 hectare in Bernardines cemetery, and 8,52 axial lines per 1 hectare in Rasos cemetery (Fig. 7).

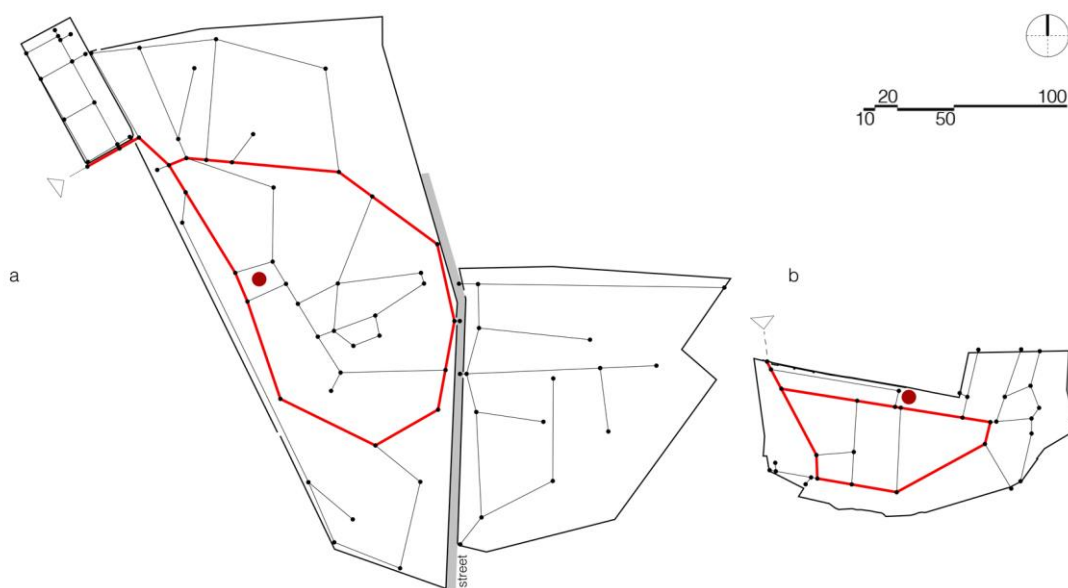
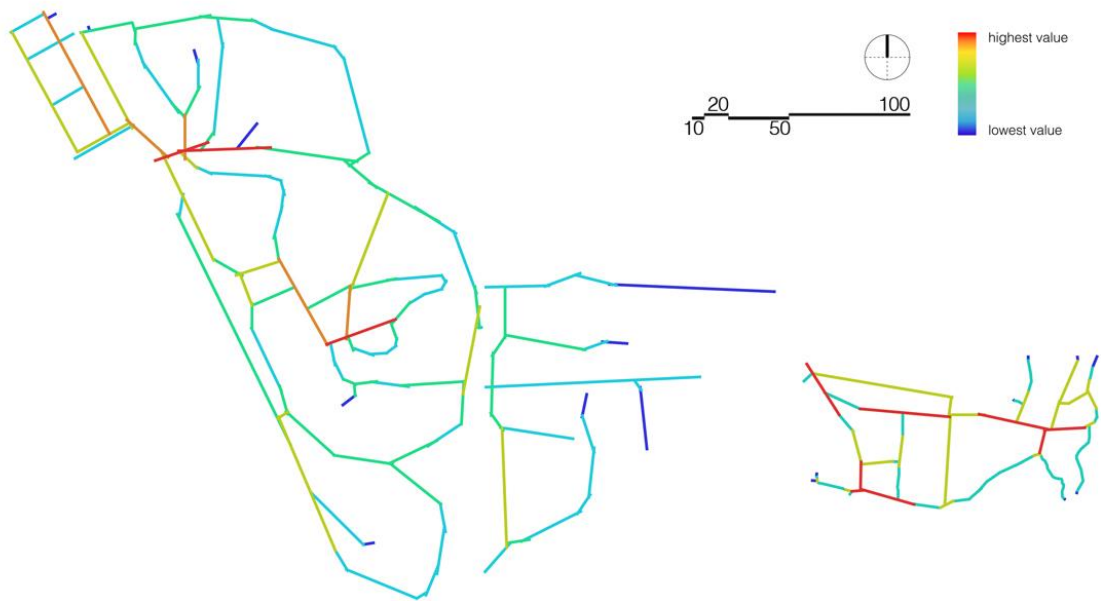


Figure 7. Simplified graphs with a predominant movement ring in a) Rasos cemetery; b) Bernardines cemetery. Red spots marks where chapels are located.

In both cemeteries the shortest axial lines are predominating (50 out of 125 in Rasos cemetery and 62 out of 92 in Bernardines cemetery). The longest lines in both cases carry no significant function; in both cases they serve as a secondary transition revealing quite an instrumental role. The longest lines have medium values of connectivity, just as the majority of lines in the networks.

The shortest lines are scattered through the whole network of Rasos cemetery, while in Bernardines cemetery they are located around the dead-end pathways leading to the cemetery's frontier. These short lines enable small deviations of direction, contributing to the creation of the organic network. Possibly, for its more undulating topography, Rasos cemetery has got more short lines than plainer Bernardines cemetery.

Figure 8.
Axial graphs
for
connectivity:
a) Rasos
cemetery; b)
Bernardines
cemetery.



In the case of Rasos cemetery, the sequence of the axial lines, connecting the entrance to the chapel and other direction leading from the entrance to the new part of the cemetery, have the highest values of integration (Fig. 9). *In Bernardines cemetery the most integrated lines are located in front of the chapel, extending in the direction of the wall.*



Figure 9. Axial
graphs for
integration: a)
Rasos
cemetery; b)
Bernardines
cemetery.

The experiment of introducing the connection between the old and new parts of Rasos cemetery is a way to see how this link changes the behaviour of the internal structure of the cemetery (Fig. 10).

With the aim to understand how the integration of the old part of Rasos cemetery changes when the new part is considered, axial maps of Rasos cemetery were split into different graphs as follows: a-b) disconnected and processed separately; c) analysed in the same graph, but disconnected in between them; d) connected through the road that divides them.

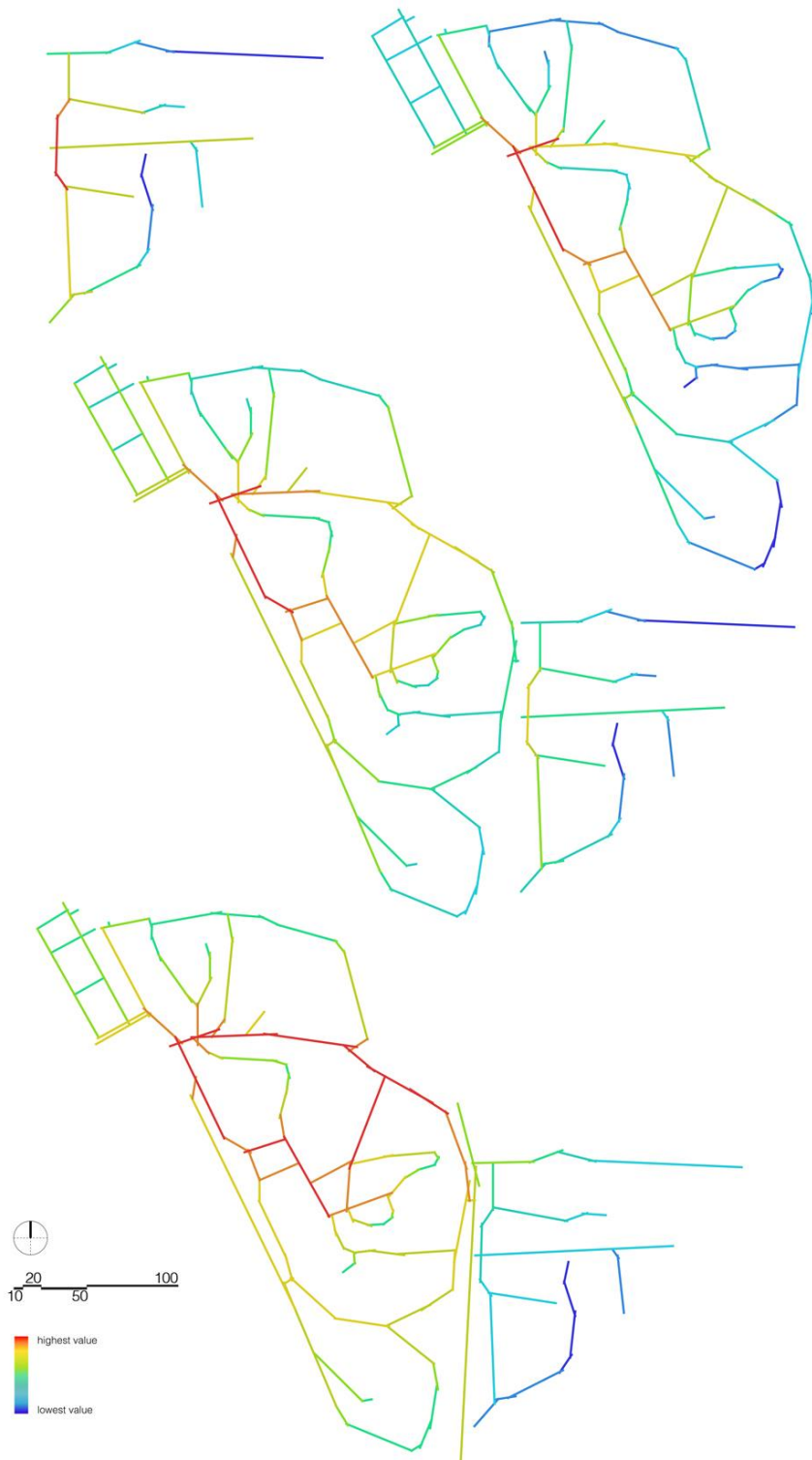


Figure 10. Axial graphs for integration in Rasos cemetery: a) new part; b) old part; c) both parts of the cemetery, disconnected, but processed in the same axial graph; c) both parts of the cemetery, connected and processed in the same axial graph.

In the connected axial graph (two parts of cemetery are connected through the road, passing between them), the sequence of lines extending from the central entrance of the old part in the direction to the new part of the cemetery, gains higher values of integration. This link gives a significant notion of the existence of this connection, and strengthens the centrality of the cemetery, shaped around the chapel in a smaller ring of different topographic complexity of movement.

Furthermore, this extension of cemetery is significant for a value of intelligibility: when two parts of Rasos cemetery are analysed one by one, the new part (located in the southeast) has a higher 0,645 value for intelligibility, and the old part (located in the west), has a lower 0,398 value. When the two parts are processed together disconnected, the value is 0,443, and when processed together and connected - 0,278.

The connection between cemeteries strengthens the value of integration, giving a

stronger significance to the route from the main entrance to the entrance to get to the new part of the cemetery (the upper part of the ring), however, the connection lowers in value for intelligibility received from correlation of integration and connectivity (0,278).

This takes us to analyse a question of angles and angular choices in the network, and to inventory all the nodes of both networks. This inventory, which is not a study of angular choice (Hillier, Yang, and Turner 2012, 157) used simple graphs and intends to analyse the extension of axial lines and the number of cases in which the visitor has to decide between three, two, one direction and no direction at all (dead-end).

All the nodes were counted (Table 1) to identify if any contrast between the quantities of the pathways of three-way, two-way, one-way choices and dead-end exists. The number of choices was counted as $n-1$, considering that n is the number of all directions meeting at the node (crossroad), and by subtracting 1, responding to the direction used to come to the node, we come to the result of the number of choices of a direction.

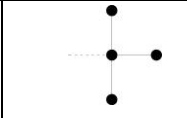
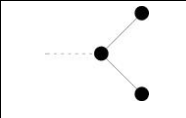
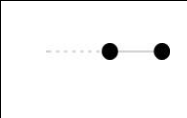
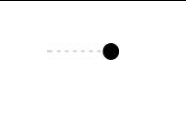
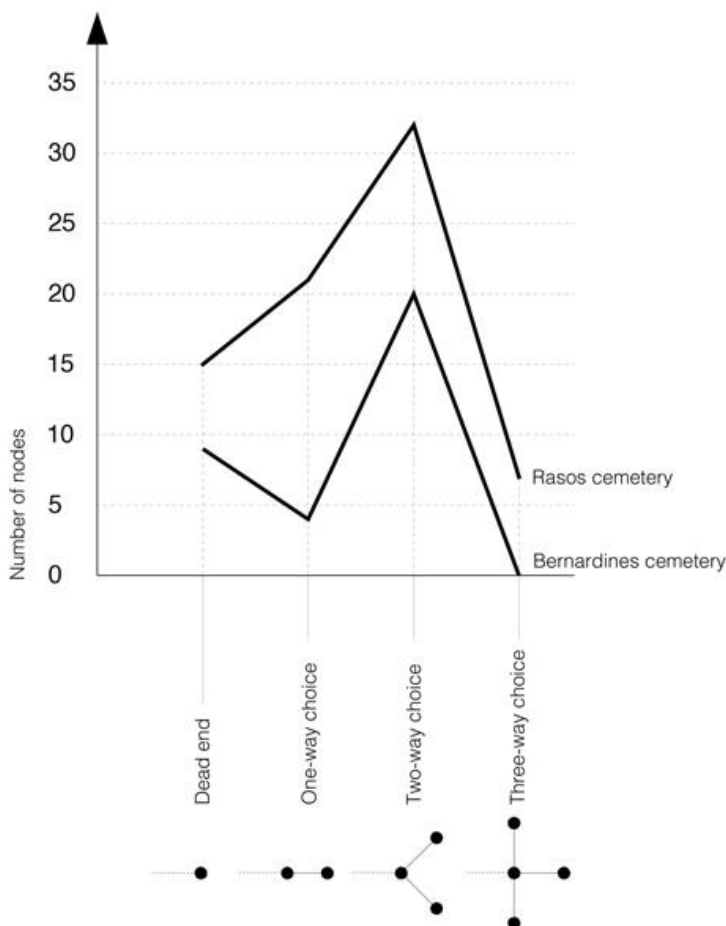
					Total number of nodes
Rasos	7	32	21	15	75
Bernardines	0	20	4	9	33

Table 1. Number of nodes where three-way, two-way, one-way or dead end options are available for movement continuation.



The diagram (Fig.11) shows that in both cemeteries the peak arises for two-way direction pathways. This model must be quite common in organic structures, eventually in the pathways strolled down by visitors looking for the shortest way to reach their point of destination. This happens in natural conditions, where rational urban grid is not placed as an objective.

After conducting a manual study of direction choice, that brought significant information about spatial distribution of pathway network, revealing a prevailing number of two direction choice nodes, a syntactical analysis of normalised angular choice (NACH) was processed (Fig. 12).

In the case of Bernardines cemetery, the highest angular choice is located at the corner of the central ring, corresponding to the results of integration (HH), previously presented.

Figure 11. Diagram of distribution of available direction choices

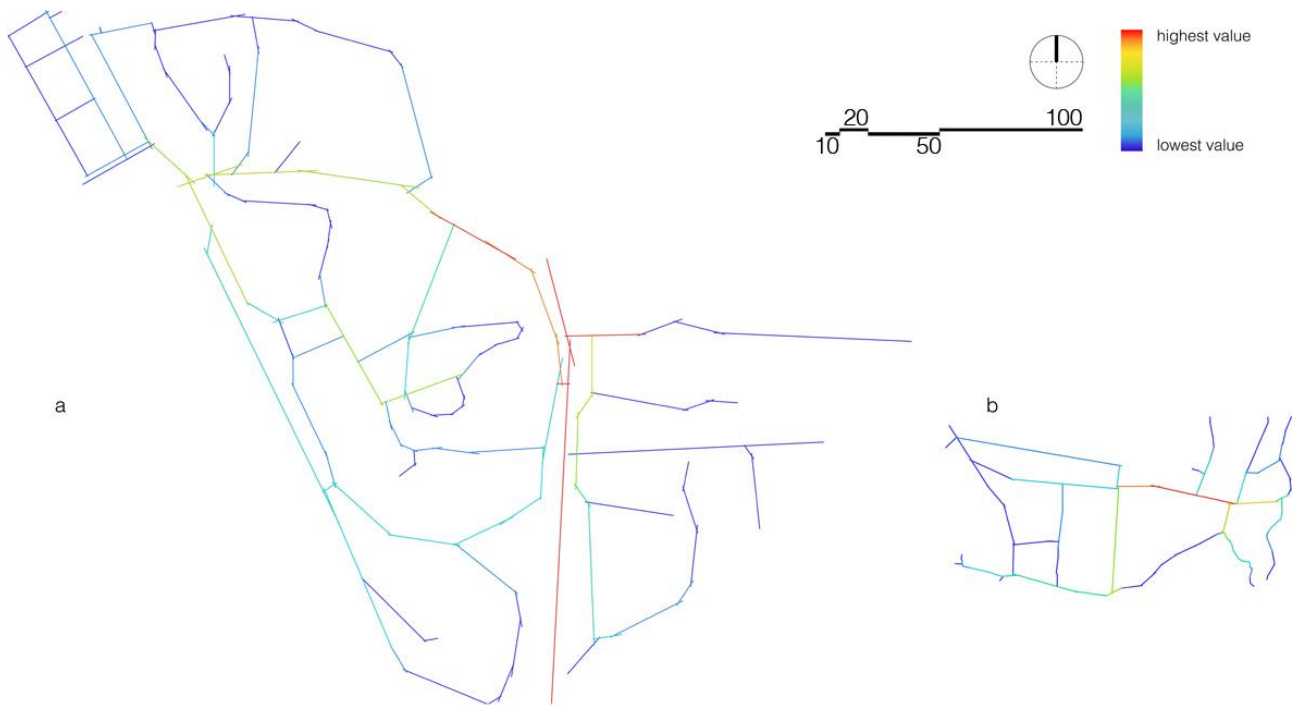


Figure 12. Axial graphs for NACH: a) Rasos cemetery; b) Bernardines cemetery.

Observing the introduction of the road (fig. 10), it can be seen how the green line in the old part with the angular choice of the value 0,72, in the connected plan, lowers down to 0,45. The emphasis turns to the eastern part of the ring, bringing 0,65 value of NACH.

This change of the values, dislocating the hot zones in the cemetery plan, might be confirming a premise of the low doubtful centrality of this cemetery, and apparently other cemeteries of organic nature as well.

The axial analysis confirm a fragmented nature of cemetery network, apparently lacking the expressed centrality (that was observed in the field work as well), however low intelligibility values can be confronted by the importance of cemeteries' natural conditions and small scale enabling a comfortable orientation inside the network.

At first look Rasos and Bernardines cemeteries do not exhibit any hierarchical structure. After analysing the networks through the simple graphs, identifying most prevailing number of direction choices and observing the daily life of visits to the cemeteries, dialoguing with the visitors, certain order can be identified.

In particular, a central ring (fig. 7) is connected to the entrance and covers almost all the territory of both cemeteries' precincts. In Bernardines cemetery, the majority of pathways extending from the ring, lead to a dead-end. While in Rasos cemetery, two other rings are extending from the central one.

A chapel is located either inside or outside the ring, and it takes one significant angular change to get there from the central entrance (in case of canonical catholic cemeteries a chapel is placed right on the entrance axis, getting a privileged view right when entering the cemetery). In the case of these two Vilnius' cemeteries, the way to chapel is not that obvious - besides angular choice, in the case of Rasos cemetery it is necessary to go to the top of the hill, and in both cases, a significant

direction choice must be made. In none of the cases, is the chapel a central figure in the spatial solution of cemetery design; it is less significant in the purpose of orientation, however, certain centrality can be identified in location of the chapel in the ring network – in both cases chapels are located on the sequence of the most regular, the straightest pathway lines in the whole system.

This model is identifiable in both cemeteries. However, to confirm if this structural pattern is common for Lithuanian cemeteries, a more extended study is necessary, including more cemeteries from the period.

4. Conclusion

Catholic cemeteries are usually understood as hierarchical structures, a way to show political, religious, economic and social power. The canonical 19th century cemetery model is based on a plan of orthogonal nature, where a centralized geometric planning is exercised and space is organized in relation to buildings of symbolic importance, e.g. the chapel. The emphasis is placed on what must be celebrated, blending the unimportant into the mass.

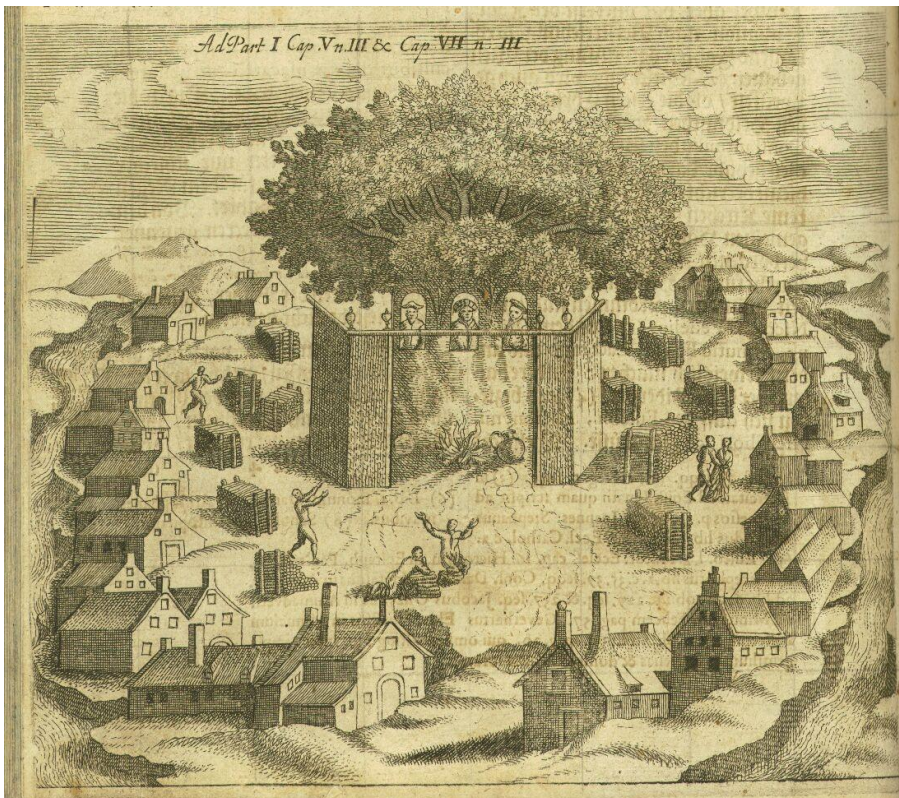


Figure 13. An image of Prussian (one of Baltic tribes) sanctuary with three main gods inhabiting a tree, where the believers would make sacrifices (Hartknoch 1684, 116)

On the contrary to the canonical Catholic model, and in line with the initial hypothesis the two Vilnius Catholic cemeteries, of non-geometric plans exhibit a weak hierarchical condition, which is mainly guided by the pattern of the overall spatial structure.

The spatial pattern of two cemeteries approached through syntactic tools, enabled one to recognize morphogenetic root of burial ground space that might be a more universal rule of intuitive cemetery development in Lithuania.

This premise, recognizable in the two case studies, along with qualities of fragmented texture, floating centrality, set of rules of different symbolic meaning for cemetery development, endorsed to deduce that a meaningful position has been given to the previous beliefs of where the gods and dead dwell, and where by habit pagan Lithuanians would bury their dead. Unconscious set of rules overpassed the centuries of religious transformation, communicating the pre-Christian values and beliefs.

For confirming the premise of the likeness of the structure to organic, forest-like pathway network, it would be critical to compare the networks of these cemeteries to the pathway networks in the natural environments.

Finally, it should be noted that the findings of this article have shown the analytical methods offered by the space syntax approach have the potential to represent salient geometric and topological characteristics of an organic, forest-like cemetery. While, the scope of this article was limited to an examination of cemeteries spatial configuration, measured in topological distances and based on the axial lines approach, further research using a visibility graph is essential for improving the understanding of how different parts of these cemetery precincts are connected and mediated by visual integration patterns. What is more, for to identify ideological values expressed through topological cemetery layout, the same method should be applied for canonical catholic cemeteries' analysis and compare data with organic cemeteries' networks as forests and groves, as a key for understanding a symbolic closeness of Lithuanian cemeteries with the distant pagan origin.

About the author:

Egle Bazaraitė is an architect. She has a Bachelor's degree from Kaunas University of Technology, which included one-year exchange in Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias in Lisbon. Master's studies attained at Vilnius Gediminas Technical University, Lithuania. Her final project - design for mourning spaces and cemetery in Vilnius - received the Lithuanian Architects Union's prize for the best Master project in architecture. 2007–2012 she worked in the architecture field both in Lithuania and Portugal. Since 2005 she has been collaborating with the architecture journal "Stybu Pilotas". In 2012 she started a PhD in Instituto Superior Técnico, Universidade de Lisboa. Researching canonical and non-canonical Catholic cemeteries and their relation to pagan mythology.

References

- Ariès, Philippe. *The Hour of Our Death*. New York: Vintage Books, 1981.
- Avinaitė, Eva. "Lietuva Viduramžių Europos Žemėlapiuose [Medieval Lithuania in European Cartography]." *Naujasis Židinys - Aidai* 7 (2013): 501–508.
- Beresnevičius, Gintaras. *Dausos: Pomirtinio Gyvenimo Samprata Senojoje Lietuvių Pasaulėžiūroje* [Heaven: A Concept of Afterlife in the World View of Old-Time Lithuanians]. Klaipėda: Taura, 1990.
- Briedis, Laimonas. *Vilnius: City of Strangers*. Vilnius: Baltos lankos, 2008.
- Dundulienė, Pranė. *Senieji Lietuvių Šeimos Papročiai* [Family Customs of Old Lithuanians]. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2005.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane*. New York: A Harvest Book, 1957.
- Galaunė, Paulius. *Lietuvių Liaudies Menas: Jo Meninių Formų Plėtojimosi Pagrindai* [Lithuanian Folk Art: The Principles of Artistic Form Development]. Vilnius: Mokslo, 1988.
- Gimbutienė, Marija. *Baltai Priešistoriniais Laikais* [Balts in Prehistorical Times]. Vilnius: Mokslo, 1985.
- Girininkienė, Vida. *Vilniaus Kapinės* [Cemeteries in Vilnius]. Vilnius: Atkula, 2004.
- Girininkienė, Vida, ed. *Vilniaus Bernardinų Kapinės 1810-2010* [Vilnius Bernardines Cemetery 1810-2010]. Vilnius: Versus Aureus, 2010.
- Girininkienė, Vida, and A. Paulauskas. *Rasos*. Vilnius: Mintis, 1988.

- . *Vilniaus Bernardinų Kapinės* [Vilnius Bernardines Cemetery]. Vilnius: Mintis, 1994.
- Hartknoch, Christoph. *Alt- Und Neues Preussen* [Old and New Prussia]. Frankfurt, Königsberg: Hallervorden, 1684.
- Hillier, Bill. "The Architecture of the Urban Object." *Ekistics* 56 (1989): 5–21.
- . "The Hidden Geometry of Deformed Grids, Or, Why Space Syntax Works When It Looks as Though It Shouldn't." *Proceedings of Space Syntax First International Symposium*. London, 1997.
- Hillier, Bill, and Julienne Hanson. *The Social Logic of Space*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Hillier, Bill, Tao Yang, and Alasdair Turner. "Normalising Least Angle Choice in Depthmap and How It Opens up New Perspectives on the Global and Local Analysis of City Space." *JOSS: Journal of Space Syntax* 3, no. 2 (2012): 155–193.
- Holanda, F. et al. *Ordem E Desordem - Arquitectura E Vida Social*. Brasília: FRBH, 2012.
- Kalff, C. et al. "Turning the Shelves: Empirical Findings and Space Syntax." *Proceedings: Eighth International Space Syntax Symposium*. Santiago de Chile: PUC, 2012.
- Kasperavičienė, Audronė. "Bernardinų Kapinės Vilniuje, Žvirgždyno Gatvėje. Istoriniai-Meniniai Tyrimai [Bernardines Cemetery in Žvirgždynas Street, in Vilnius. Historical-Artistic Study]." Vilnius: Paminklų restauravimo projektavimo institutas, F. 1019, Ap. 11, B. 7795-7796, 1989.
- . "Rasų Kapinės Vilniuje. Istoriniai-Meniniai Tyrimai. II Dalis B [Rasos Cemetery. Historical-Artistic Study. Vol 2B]." Paminklų restauravimo projektavimo institutas, F. 1019, Ap. 11, B. 6816, 1991.
- Kontrimas, Česlovas. *Lietuvos Geležiniai Kryžiai*. Vilnius: Mintis, 1991.
- Lynch, Kevin. *The Image of the City*. Cambridge, MA: MIT Press, 1960.
- Paknys, Mindaugas. *Mirtis LDK Kultūroje* [Death in the Culture of GDL]. Vilnius: Aidai, 2008.
- Purvinas, Martynas, and Marija Purvimienė. *Mažosios Lietuvos Kapinės Ir Antkapiniai Paminklai, I Knyga* [Cemeteries and Tombstones in Lithuania Minor, 1st Book]. Kaunas: Technologija, 2010.
- Racėnaitė, R. *Žmogaus Likimo Ir Mirties Samprata Lietuvių Folklore* [A Concept of Human Fate and Death in the Lithuanian Folklore]. Vilnius: Lietuviu literatūros ir tautosakos institutas, 2011.
- Tucci, Ugo. "Atlas." Einaudi: Memória-História. Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984.
- Vėlius, Norbertas. *Chtoniskasis lietuvių mitologijos pasaulis: folklorinio velnio analizė* [The Chthonic world in Lithuanian mythology: analysis of a folkloric devil]. Vilnius: Vaga, 1987.
- Vėlius, Norbertas, ed. *Baltu Religijos Ir Mitologijos Saltiniai: Nuo Seniausiu Laiku Iki XV Amžiaus Pabaigos, Vol. I* [Sources of Baltic Religion and Mythology, Vol. I]. Edited by Norbertas Vėlius. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 1996.
- Vėlius, Norbertas, ed. *Baltu Religijos Ir Mitologijos Saltiniai: XVI Amzius, Vol. II* [Sources of Baltic Religion and Mythology: 16th Century, Vol. II]. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2001.
- Vėlius, Norbertas, ed. *Baltu Religijos Ir Mitologijos Saltiniai: XVII Amzius, Vol. III* [Sources of Baltic Religion and Mythology: 17th Century, Vol. III]. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2003.
- Vėlius, Norbertas, ed. *Baltu Religijos Ir Mitologijos Saltiniai: XVIII Amzius, Vol. IV* [Sources of Baltic Religion and Mythology: 18th Century, Vol. IV]. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 2005.
- Varoudis, Tasos. *depthmapX Multi-Platform Spatial Network Analysis Software, Version 0.30 OpenSource*, [2http://varoudis.github.io/depthmapX/](http://varoudis.github.io/depthmapX/), 2012.

Abstrakti

Eurooppalaiset hautausmaat kävivät läpi suuren muutoksen 1800-luvulla: kaupunkikehityksen hygieniastراتيجiat toivat ne kaupunkien ytimien ulkopuolelle. Hautausmaiden uusi malli salli oikeuden muistiin niille sosiaalisille luokille, jotka olivat tähän asti tuomitut unohduksiin: oli yksilön nousun aika. Hautausmaiden suunnittelu seurasi puutarhasuunnittelua, jonka myötä ihmiset tottuivat näkemään kuolemaa puutarhassa ja hautaukset saivat Paratiisinomaisen ilmaisuuden.

Liettua on viimeinen Euroopan maa, joka hyväksyi kristinuskon (1500-luvun alussa). Tästä syystä tämä artikkeli lähestyy liettualaisia hautausmaita paikkoina, joissa pakanakulttuuri kohtaa Kristinuskon asenteet ja kiinnostuksen kohteet.

Tämän tutkimuksen lähtökohta on halu tunnistaa pakanallisten uskomuksien elementtejä liettualaisten hautausmaiden tilallisissa ratkaisuissa. Tutkimus tarkastelee kahta 1800-luvun hautausmaata Vilmassa, Liettuassa. Niitä analysoidaan syntaktisesta näkökulmasta, joka ottaa huomioon mytologiset viittaukset Kristinuskoon ja balttilaiseen pakanallisuuteen, jotta näiden hautausmaiden morfogeneettistä identiteettiä voidaan avata. Kahden hautausmaan – Rasos ja Bernardines – tilallista tekstuuria analysoidaan ja vertaillaan tutkimalla sitä, miten niiden arkkitehtuuri ja kulttuurinen identiteetti on järjestetty suhteessa pakanallisiin uskomuksiin kuolemanjälkeisestä elämästä.

Asiasanat: hautapaikka, hautausmaa, urbaani hautapaikka, hautauksen historia, kuoleman arkkitehtuuri.

Thanatos

ISSN 2242-6280, vol. 5 2/2016

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2016/12/komakech_bury_me_at_home.pdf

When I die, bury me at home in Africa! U.S African immigrants' preference for burial in ancestral land

Wilfred Luke Komakech

University of Tennessee

Abstract

African immigrants highly regard their ancestral land and many of them are faced with a longing for home in the native country, the need to maintain their African identity, as well as adapt to American life. Many African Immigrants are committed to their ancestral land as can be seen by the extent to which many of them prefer the bodies of their loved ones and themselves to be buried in their ancestral lands upon their death in their diaspora homes. The location of burial is important with attached symbolic significance to African practices. Many communities in Africa place great emphasis on burial location as the basis for asserting land rights, origin, identity and belonging.

This article explored the perceptions of burial in ancestral land. It exposed a greater understanding of and answers to where African Immigrants prefer to be buried and why, the meanings African immigrants attach to their preference of burial location and how has African Immigrants, who have lost their relatives through death handled the experiences of burial, given the fact that they are in another continent. The majority of African Immigrants expressed the preference for burial in their ancestral land due to cultural, religious, social and economic factors.

I used ethnographic participant observation and unstructured interviews to collect and analyze data during fieldwork. My level of participation in the daily activities of the African immigrants was moderate, a balance between participation and observation, or outsider and insider. To facilitate my entry into the community and build rapport with immigrants, I live in a residence belonging to a Liberian immigrant in the Eastern Knoxville which has the highest concentrations of African immigrants. I build a good rapport that enhanced a comfortable relationship that encouraged informants to talk freely and to eventually confide in me because they trusted me and I was able to ask sensitive personal questions. I actively engaged in the activities of African immigrants to gain an understanding of their daily life experiences in Knoxville. I accompanied my informants to the Churches where they go for prayers. I will frequent social establishments of African immigrants like University of Tennessee African Students Association, as well as agencies that deliver services to the immigrant community.

I used open-ended semi-structured interviews to allow for minimum control of informants' responses, asked the same questions to ease comparison across informants. All the interviews were tape recorded with the permission of each informant. I used various techniques to record my observations. I carefully documented daily observations, conversations and informal interviews by tape recording interviews and events with the permission of informants to supplement my field notes. I maintained a detailed record of both my objective observations and my subjective feelings in my field notes.

Introduction

The United States has witnessed a significant influx of Black Africans over the past several decades. U.S. immigration policy change in the 1960s, notably, the Immigration and Nationality Act of 1965, allowed for family reunification and skilled immigrant labor. The Refugee Act of 1980 allowed more immigrants from conflict areas. The Immigration Act of 1990 that opened the opportunity to immigrants from underrepresented countries allowed more Black immigrants to gain entry into the country.¹

A combination of economic and political factors led Africans to turn to the United States as a destination (Hipsman and Doris, 2013). A total of 3.8 million Black immigrants live in the United States today as per Census Bureau data. African immigrants gained entry into the US through the diversity visa program accounting for 19%, refugees or as asylum seekers fleeing political turmoil in their countries of origin 28%, immediate relatives of US citizens 39%, family sponsored 0.6% and employment based 6%. The Census Bureau 2015 projects that by 2060, 16.5% of Blacks will be immigrants.

Among Black immigrants from sub-Saharan African ancestry, Nigerians have the largest sub-Saharan African community (226,000) followed by Ethiopians (191,000) according to a Pew Research Center analysis report (Anderson 2015). In this article, African immigrant refers to individuals who are recent immigrants to the United States of America from the African continent with a national origin indicating recent African ancestry. It excludes African Americans who survived slavery in the United States and those from the Caribbean. African immigrants have varied immigration experiences, as they stem from different countries, with diverse cultures, languages, and religions.²

The aim of this article is to explore the perceptions of and preferences for burial in ancestral land by US - based African immigrants, I seek a greater understanding to where African immigrants choose to be buried and why, what meanings African immigrants attach to their preference of burial location and how have African immigrants, who have lost their relatives through death handled burial, given the fact that they live in another continent?

Death and burial tradition among Africans and African immigrants

African immigrants have high regard for ancestral land and many of them look back longingly to their native country as part of the need to maintain their African identity, even though they strive to adapt American life either by visits or electronic connection. Many African immigrants continue to actively relate with their relatives back in Africa in one way or another. Many African Immigrants are committed to their ancestral land as can be seen by the extent to which many of them prefer the bodies of their loved ones and themselves to be buried in their ancestral lands upon their death in their diaspora homes (Odiambo 1992).

Parker Pearson (1999, 5), in his study of mortuary practice, defined the term burial as “synonymous with the act of disposing of the corpse in Western society ... it is one of the many ways in which the dead are removed from the domain of the living”. Human burial practices are an expression of respect for the dead and a lot of importance is placed on proper burial for the

¹ The 1965 Immigration and Nationality Act ended nationality restrictions for immigrants and instead focused on reuniting families and attracting immigrants who were highly skilled workers.

² Data from the U.S. Department of Homeland Security show that among the top 10 countries by refugee arrival in 2013, five were from Africa: Somalia, the Democratic Republic of Congo, Sudan, Eritrea and Ethiopia. These figures, however, are not broken down by race or ethnicity.

deceased. Archeological study of burial can be interpreted to understand the different cultural practices associated with burial, views on death and burial, how death and burials affect individuals, and how a given society treats its members.

Traditionally, for burials to be considered proper according to most African societies, the dead are supposed to be buried in their ancestral land. Many communities in Africa place great emphasis on burial location as the basis for asserting land rights, origin, identity, and belonging. According to Geschiere and Nyamnjoh (2000, 435) many Cameroonians consider burial locations as a key determinant of belonging. In this regard, the proof of one's belonging in a given society is to show where one's ancestors are buried, and failure to show where ancestors have been buried means that one does not belong there.

Traditionally, Africans have cultural practices and rituals of communicating with ancestors and paying respect to the dead, based on their belief that the dead can influence the present reality and the lives of those who remain behind. Burial in the ancestral land is thus viewed as linking the deceased to the ancestors for a mutual relationship with the living. Burials on ancestral land allow the deceased's remains to be near the relatives also buried there and allow the relatives who are alive to pay their respect to the deceased.

In the life of traditional African people, the ancestors are believed to control domestic productivity, luck, wealth, and fertility (Lalande and Bonanno 2006). The ancestors are held to give blessings to the living, but they may also punish the living with misfortunes for failure to perform the necessary rituals. The dead person is considered at rest when buried in the ancestral land, his or her spirit is believed to have joined the ancestors and as such they watch over the village, but failure to accord him or her a decent burial means his or her spirit can harm the relatives; happy ancestors are considered essential to the living society.

Deceased are viewed as actively participating in the lives of the living (Adams and King 1999, 4). Many societies and cultures worldwide have long held (and some still do) strong fear of the spirits of the recently dead persons (Taylor 2002, 27-28). In most African communities, the burial of a family member outside of his or her ancestral land is considered a taboo which can be compared to throwing away the corpse of the deceased person and it carries a lot of stigma. Cremation in Africa is regarded as an "insult" and that is considered a threat to discontinuity in the future (Jua 2005, 346; Ngubane 2004, 175).

Burial location preferences

During the interview process for this article, people born outside of United States of America from different African countries of origin were asked regarding their preferred choice of place for burial and their experiences regarding death and burials while in the US. Out of the twenty respondents, 15 showed interest to be buried in their ancestral land, 2 in the US and only 3 made no choice. Those who preferred to be buried in the US, have for example given these reasons: *"I don't think it matters where you are buried, to me as long as your body is buried in a proper way. I prefer to be buried where I die after all we are not conscious of anything when we die and this limits funeral expenses related to transporting the dead body to the ancestral land for burial."* According to a respondent from Ghana, there is a provision for being buried where you die in a distant land but the relatives should fulfill some cultural obligations. He stated, *"when you die far away from home in Africa your hair, finger nails, and toe nails are always sent back to your home or village and your body can be buried here in the United States of America"*. Additionally reluctance to be buried in the home country was much more

common among respondents who fear political, ethnic or religious persecution and those with ongoing war and conflict in their home country.

Factors influencing burial location preferences

Culture is clearly a major influence on the burial location preferences of African immigrants. Most African immigrants have a shared knowledge and way of thinking about burial in their ancestral land. Those who preferred their body be repatriated to the home country had several cultural reasons, for example, these respondents had this to say;

“A grave is a memory. It is our tradition to bury in ancestral land, this is a value we inherited and pass on through socialization, and it depicts a sense of continuity and belonging. To some culture, it may not be seen as important, but to us it is an essential point of reference. That is why many cultures have made an effort in maintaining burial sites because it is our cultural heritage that we pay homage to”.

“It is our tradition as Africans to bury our loved ones in their ancestral land. This is to bring the dead nearer to his or her ancestors more so if the dead person is an adult. It is, therefore, important to take the body to be accorded full traditional or religious rites”.

“In Ghana it is believed that if you are buried away from home (ancestral land), your soul will wander about in the world and would need to make new friends which I think makes it miserable”.

The most remarkable result was the high proportion of three out of four respondents preferred their body to be returned to their home country for burial, one out of ten would like to be buried in the United States, whereas 15 percent of the respondents were hesitant to show preference for where they want to be buried especially the younger generations. Respondents born in the US, as children of African immigrants, prefer to be buried in the US, compared to a proportion of 75 percent among those populations who were born in Africa and who preferred to be buried in their home country. So generation is clearly a significant factor in choice of burial location.

Also, the burial location preference as indicated in this study was influenced by kinship ties that the African immigrants want to maintain. The presence of children, siblings and other family members in the home country of origin had a major influence on burial location preferences. The majority of respondents who preferred to be buried in their ancestral land said it was because that is where their deceased parents and relatives are buried. This was evident in most responses. For example: *“Actually, I do not want to be buried anywhere except my home village close to my father so that my descendants know where I am buried, my family and friends are able to visit my grave. I have considered going back home, I do not want to die here in the United States of America”.*

The acquisition of US citizenship, expensive properties like a house, or having little attachments or no connections back in their home country was another important factor influencing the wish to be buried in the US. The majority of those who owned homes preferred burial in the US over burial in the ancestral land compared to renters who showed a preference for burial in their ancestral land. The purchase of a residence is an indication that home owning immigrants desire to spend their old age in the US, unlike renters who showed the desire to return to their country of origin. A case in point as an immigrant from South Africa narrates, *“A friend of mine died three years ago here in the United States, he was buried here*

because he owns a house and all his family members are here there was no need to take him to his country of origin in Africa for burial”.

The high cost of repatriating a dead body to the home country was a highlighted factor that influenced burial location preference, since it is more expensive than being buried in the United States of America. Repatriation of bodies to the home country and other related funeral costs is costly, although many respondents indicated that income level should be an excuse to avoid burial in their ancestral land because even in the United States of America here, there are funeral expenses to meet. The most touching interview was with my host Liberian family who shared the family experience of losing her husband in 2010 and since then he has not yet been buried because they want to accord him a decent burial in his ancestral land. This is what the widow had to say

“five years ago I lost my husband due to cancer and before he died he told me and the children that he wants to go back in Liberia so that he may die at home and even if he dies before going back home, his family should take his body and bury him next to his brothers and sisters. Unfortunately he passed away before going back to Liberia and since then they have not raised enough money to take his body home for a decent burial and they are hoping to take his body for burial at the end of this year. We are being criticized by relatives in Liberia for not taking the body of my husband for burial at home yet it is because the process demands a lot of money. We do not want to bury him here in the United States of America here because it will be against his will”.

Religion also played an important role in the choices concerning the place of burial. Christianity and Islamic teachings have helped to shape beliefs about dead as they consider the dead to be harmless to the living contrary to the ancestral beliefs that the dead can be harmful. According to the Pastor of Imani African Church in Knoxville, *“the burial location is important but when we consider what the Bible tells us in Psalm 24:1 that the earth is the Lord’s, and the fullness thereof, the world and those who dwell therein so Christians can be buried in any place”.* Religion has helped believers to clarify some of the myths about the dead person harming the living and the stigmas attached to burial outside ancestral land and associated failure to perform burial rituals which are always performed by the elders of the native community in Africa. Religion also provides emotional support to cope with the loss of loved ones through counseling by the believers in their visits to the mourning family and even making financial contributions to cover mortuary fees and other funeral costs.

The biblical story of Sarah and Abraham has been used by many African Immigrants to support burial in ancestral land. When Sarah died, Abraham bought a burial plot for Sarah and subsequently Abraham himself was buried in that land (Genesis 23:1-20). The death of Joseph after his instruction to his children to bury him with his father Abraham in Canaan and not in Egypt (Genesis 49:29-51:14), is yet another text cited from the Bible. As one respondent told me in an interview, *“burial in the ancestral land is something that Africans hold very dearly and it should not be taken to mean that we are satanic, barbaric and backward because there is example of Joseph whose body was not buried in Egypt but repatriated to Canaan where he was finally buried”.*

It is advisable to bury the dead body as soon as possible after death, ideally within 24 hours, and because of this some respondents preferred to be buried in the United States of America because of the time constraint. In Islam, cremation, preservation or other methods are not permitted, hence the choice of burial is the only option. Instead of undergoing traditional burial rituals in their country of origin, the deceased are buried according to Muslim norms that demand that burial should be without casket, the body to be washed and wrapped before burial in the cemetery. This was a response from a Gambian on the burial preference:

“for the Muslims, the preferred place for burial is where your relatives and community members are because your relations can visit your grave, pray and intercede to Allah for your forgiveness because they know you. The challenge, however, that is the Prophet detests going around with dead body since the soul of the dead person should not be delayed. I prefer to be buried with my relatives because if I am buried here in the United States of America, my people back home will just assume I am dead when I am not buried at home because my grave is not there for them to see”.

Deceased repatriation challenges and way forward

Repatriating deceased members who faced death away from their ancestral land back to the homeland to be accorded with proper burial and rituals according to their traditions is important to many Africans and the well-being of the living. To fund repatriation for the dead, African Immigrants have formed informal associations for example “Saidian” coming from a Kiswahili word meaning help, is an Association in Knoxville that seeks to support one another when death strikes its members because not many immigrants have the ability to invest in burial insurance while in the United States of America. African Immigrant Association members come together at the deceased’s home to show support as soon as possible if someone dies in the United States of America. This association provides solidarity among their members and mutual help for the repatriation of the dead to Africa for burial by making financial contributions to meet death related expenses. It takes family members, friends, community members and well-wishers to mobilize enough resources to repatriate the body of Africans who have died in the United States of America.

Conclusion

Preference of burial in ancestral land is high among Immigrants and the significance is attributed to strong socio-cultural attachment of African Immigrants to their families and country of origin; religious affiliation; age; acquisition of United States of America’s citizenship; and economic wealth among other factors also play a crucial role in burial location preference. It should however be noted that although high cost is involved in repatriating a dead body it does not seem to be a significant factor in the decision of immigrants regarding their place of burial and that cultural factors seem to be more important. This is because of the existing social networks that help the immigrant families of those who have lost their relatives with transport of their deceased relative. There is need for further research on how Christians and Islam reconcile their preference for burial location in ancestral land. Further research conducted in African would also contribute in-depth information on burials in ancestral land.

About the author:

Wilfred Luke Komakech is a Masters student in Cultural Anthropology program (Disaster, Displacement, and Human Rights) concentration in the University of Tennessee Knoxville. Wilfred was born and raised in Gulu district, Northern Uganda a region that has undergone nearly 21 years the insurgency of the Lord’s Resistance Army (LRA), led by Joseph Kony. He attended Makerere University Kampala Uganda where I received BA in Social Sciences majoring in Sociology and minoring in Public Administration in 2010 in 2010 before he enrolled for MA Anthropology in the University of Tennessee Knoxville.

References

- Adams, Ron L., and Stacie M King. "Residential Burial in Global Perspective." *Archeological papers of the American Anthropological Association* 20, no. 1 (2011): 1-16.
- Anderson, Monica. "A Rising Share of the U.S. Black Population Is Foreign Born: 9 Percent Are Immigrants; and While Most Are from the Caribbean, Africans Drive Recent Growth." *Pew Research Center*, April 9, 2015. <http://www.pewsocialtrends.org/2015/04/09/a-rising-share-of-the-u-s-black-population-is-foreign-born/>
- Attias-Donfut, C., F. Wolff, and Catriona Dutreuilh. "The Preferred Burial Location of Persons Born outside France." *Population* 60 (2005): 699-720. doi: 10.2307/4148189
- Biwul, Joel Kamsen Tihitshak. "The African Tradition of Burial in the Ancestral Land and Its Implications for the African Church Today." http://www.tcnm.org/articles/RB61_Biwul.pdf
- Brown, Anna. "The U.S. Census Bureau projections for 2060 include only non-Hispanic Foreign-born Blacks." *Pew Research Center*, March 9, 2015. <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/03/09/u-s-immigrant-population-projected-to-rise-even-as-share-falls-among-hispanics-asians/>
- Chambers, Iain. *Migrancy, Culture, Identity*. London and New York: Routledge, 1994.
- David, Henry. "Involuntary International Migration: Adaptation of Refugees" in *Behavior in new environments: Adaptation of migrant populations*, edited by E. Brody, 73-95. California: Sage Publications, 1970.
- Encyclopedia of Death and Dying. "African Religions." <http://www.deathreference.com/A-Bi/African-Religions.html>
- Fariyal, Ross-Sheriff, and Tamarah Moss-Knight. "Populations and Practice Settings, Race, Ethnicity, and Culture, International and Global Issues." *Encyclopedia of Social Work* (2013). doi: 10.1093/acrefore/9780199975839.013.507
- Geschiere, P. and F. Nyamnjoh. "Capitalism and Autochthony: The seesaw of mobility and belonging." *Public Culture* 12, no. 2 (2000): 435.
- Hipsman Faye, and Doris Meissner. "Immigration in the United States: New Economic, Social, Political Landscapes with Legislative Reform on the Horizon." *Migration Policy Institute*, April 16, 2013. <http://www.migrationpolicy.org/article/immigration-united-states-new-economic-social-political-landscapes-legislative-reform>
- Lind, Marilyn. *Immigration, Migration, and Settlement in the United States: A Genealogical Guidebook*. Cloquet: Linden Tree, 1985.
- Madenga, Florence. "Death in the Diaspora." *Shoe Leather (blog)*. <http://shoeleathermagazine.com/2013/madenga.html>
- Mederios, Mary Kent. "Immigration and America's Black Population." *Population Bulletin* 62, no. 4 (2007). <http://www.prb.org/pdf07/62.4immigration.pdf>
- Odhiambo Atieno E. S., and D. W. Cohen. *Burying SM: The Politics of Knowledge and the sociology of power in Africa*. London: Heinemann, 1992.
- Opoku, Kofi Asare. *West African Traditional Religion*. Accra: FEB International Private Limited, 134, 1974.
- Pearson, Mike Parker. *The Archaeology of Death and Burial: Learning from the dead*. Texas A&M University Press, 1999.

Abstrakti

Afrikkalaiset maahanmuuttajat pitävät esi-isiensä maata tärkeänä ja monet heistä kohtaavat ikävää synnyismaataan kohtaan, tarvetta ylläpitää afrikkalaista identiteettiään, kuten myös tarvetta adaptoitua amrikkalaiseen elämäntyyliin. Monet afrikkalaiset maahanmuuttajat ovat sitoutuneita esi-isiensä maahan, mikä näkyy heidän halussaan tulla haudatuksi ja haudata lähimmäisensä kotimaahansa. Hautauspaikalla on iso symbolinen merkitys. Sen perusteella voidaan ylläpitää maa- ja kulttuurisista, alkuperästä, identiteettiä sekä kuuluvuuden tunnetta.

Tämä etnografinen tutkimus käsittelee kokemuksia hautaamisesta esi-isien maahan. Se paljastaa suurempaa ymmärrystä sekä vastauksia siihen, minne afrikkalaiset maahanmuuttajat haluavat tulla haudatuksi ja miksi sekä mitä merkityksiä he kinnittävät hautauspaikkansa sijaintiin ja miten he käsittelevät kokemuksiaan haudata läheinen asuessaan toisessa maanosassa. Valtaosa afrikkalaisista maahanmuuttajista ilmaisivat halua toimittaa hautauskäytänteet esi-isiensä maassa kulttuurisista, uskonnollisista, sosiaalisista ja taloudellisista syistä.

essee

Thanatos

ISSN 2242-6280, vol. 5 2/2016

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2016/12/kallionsivu_idealisoitu.pdf**Idealisoitu ja idealisoimaton kuolema: Moderni kuolemasuhde uushistoristin silmin****Mikko Kallionsivu**

Tampereen yliopisto

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

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

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

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

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

Moderni aika ja modernin projekti, modernin kuolemasuhde

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Postmoderni osana modernia

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

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

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

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



Kuva 1. Holbeinin suurlähettiläät (1533).

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

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

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

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

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

Piikitieteellisyys, uushistorismi ja kuolema

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

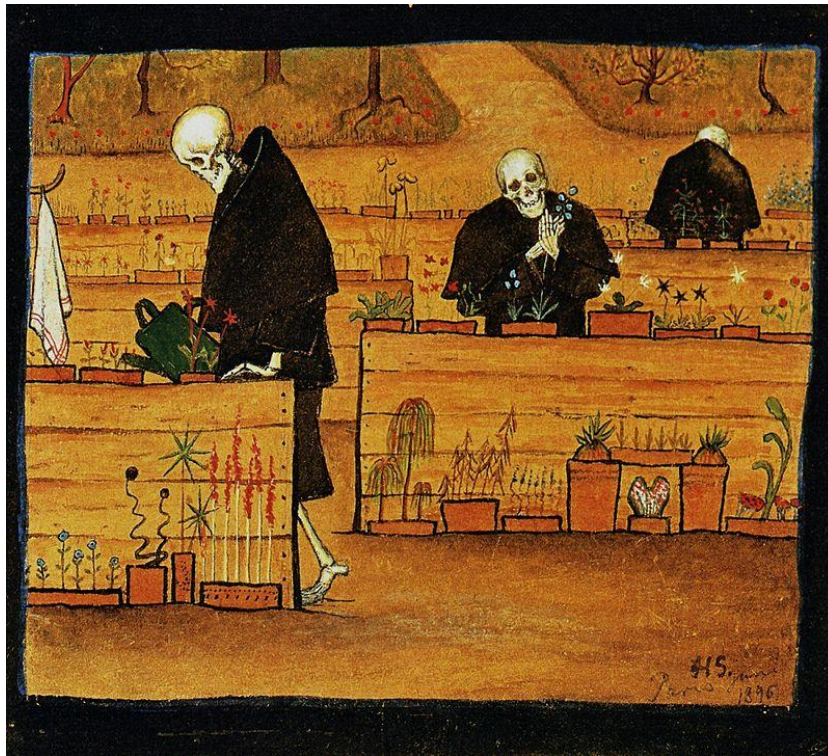
Mainitusta syystä on helppo ymmärtää uushistorismin lumo pohdittaessa kuoleman liittyviä inhimillisiä merkityksiä. Tanatologisesti suuntautuneena, kirjallisuushistorian kysymyksien parissa työskentelevänä kirjallisuustieteilijänä haluan pohtia työssäni kuoleman ja (menneisyyden) kirjallisuuden välistä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

Kuolema ja idealisointi osana historiallisia kehityskulkuja

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Simuloitu kuolema?

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

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

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

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

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

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

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

Kaarista katkeamiin ja miksi fiktio avaa kuoleman kriisejä

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

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

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

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

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

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

Modernin kuolemankulttuurin köyhyys?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lähdeluettelo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

lectio praecursoria

Thanatos

ISSN 2242-6280, vol. 5 2/2016

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2016/12/terkamo-moisio_lectio.pdf**Lectio praecursoria: Complexity of Attitudes towards Death and Dying**

TtT Anja Terkamo-Moisio väitteli syyskuun 23. päivä kuluvana vuonna Itä-Suomen yliopistosta, aiheenaan kuolemaan ja eutanasiaan kohdistuvien asenteiden monitahoisuus (*complexity of attitudes towards death and euthanasia*). Vantaväittäjänä hänellä oli professori Chris Gastmans Leuvenin katolisesta yliopistosta ja kustoksena professori Anna-Maija Pietilä Itä-Suomen yliopistosta.

“Death and dying are not the most popular topics of discussion. It has even been suggested that individuals would completely deny the topic of death if given the opportunity. But it is not possible. Regardless of whether we like it or not, mortality is an essential part of humanity. Each person will face death in one way or another and for some of us, for example nurses, encountering death is part of the profession.

Nowadays, most individuals in Europe die in hospitals or other institutions of health care. In Finland, for example, over 50,000 people are dying each year. Statistics from 2014 reveal that 67% faced death in a health care facility and 18% died in a private apartment, usually at home. These figures demonstrate that the majority of dying persons receive care provided by nurses and other health care professionals at the end of their lives.

Death-related thoughts are as inevitable as death itself. One’s thoughts and feelings about death may be called their attitudes. These are individual and may differ greatly from one person to the next. Previous research has mostly focused on individuals’ negative attitudes towards death, such as fear of death or death avoidance. However, death may also be connected with neutral or positive attitudes. For example, some individuals regard death as a natural part of life. They do not welcome death but are also not afraid of it. Similarly, for others, death may represent a passage to a happy afterlife or a possibility to escape a life filled with pain and misery. Usually, individuals share a combination of different kinds of attitudes that have one thing in common: they influence the way humans live their lives.

In addition to increasing the understanding of individuals’ actions, knowledge of individuals’ attitudes may even enable predicting human behaviour. Previous research has demonstrated that nurses’ attitudes towards death are closely linked with the quality of care they provide as well as their willingness to care for dying people. Nurses may feel sadness, frustration or helplessness when they encounter the death of their patients. Hence, dealing with death has been acknowledged as one of the risk factors for professional burn out of nurses. Experiences in the beginning of nurses’ career are particularly significant in this matter, because they lay the foundation for the future end-of-life care that nurses provide. Mentoring and

support from peers after nurses' first encounters with death are crucial for the development of positive attitudes towards death and the quality of provided care at the end of life.

Death may be observed also in a broader context. It has been argued that much can be concluded about a society and its values based on the way it deals with death-related issues or its dying members. The Finnish society has claimed to be efficient and performance-oriented. However, in recent years, death-related questions have received more attention within the society. Different projects have been launched that organize training, events and seminars related to death. They aim to further raise death-related themes into the public discussion, which has been considered necessary. At the end of the day, dying matters and individuals hope for what they perceive as a 'good death'.

Based on the fact that death inevitably leads to the end of the irreplaceable human life, it is worth asking if such a thing as a good death even exists. Furthermore, the concept of good death is not only individual, but it has also changed over time. Prior to the rise of modern medicine, a good death was strongly influenced by religion. To die in peace with God and one's neighbours was desired. Having family or friends at the bedside or being free of physical pain was considered to be an additional bonus of secondary importance. Today, a good death includes physical, psychological, social and spiritual aspects. However, it also includes an element of control that is a result of the immense possibilities of modern medicine: Control that goes beyond the treatment of symptoms, even including the timing of one's death. Euthanasia and individuals' right to decide about their own death have become essential parts of discussions related to a good death.

Euthanasia refers to a deliberate act to terminate a person's life at his / her own explicit request. Based on this definition, four core-characteristics of euthanasia may be identified. First, an explicit request of the person who wants to die is needed. Ending a human's life without his / her explicit request is not euthanasia, it is something totally different. Furthermore, in euthanasia, the aim is to terminate life and the action is intentional. Therefore, euthanasia does not occur by accident nor does it mean withdrawal or withholding of treatment. Lastly, euthanasia is always performed by someone other than the person requesting it. This sets euthanasia apart from physician-assisted suicide, where the person who wants to die takes the lethal medication by him- / herself.

In most parts of the World, euthanasia is regarded as an illegal act. In Finland, performing euthanasia could result in imprisonment of four to ten years. Currently, euthanasia is performed legally in Belgium, the Netherlands, Luxembourg and, since 2015, also in Columbia. Furthermore, euthanasia was legalised nationwide in Canada in June 2016, where for the first time, the nurse practitioners are, in addition to the physicians, allowed to administrate the lethal medication. There are also ongoing discussions on euthanasia and its possible legalization in several countries such as Australia, France and Spain.

Debate on euthanasia is not a new phenomenon in Finland. The authors of the preliminary report of the Committee for the Future of the Finnish parliament predicted already in 2004 that there would be increased approval of euthanasia and its legalization in coming years. Moreover, they forecasted that Finland would legalize euthanasia within the next 10-15 years. The discussion intensified again in 2012, as the Finnish National Advisory Board on Social Welfare and Health Care Ethics stated that, in some occasional situations, the possible use of euthanasia may not be completely excluded on ethical grounds.

In Finland, euthanasia has been discussed mainly from the political, theological and medical perspectives. By contrast, the voices of nurses have remained unheard, although their crucial role in end-of-life care as well as in the process of euthanasia has been widely recognized. Moreover, possible changes in this regard would affect over 100,000 nurses in Finland. The

fact that Finnish nurses have no right to conscientious objection highlights the significance of knowledge about their attitudes towards euthanasia.

In general, little is known about the attitudes towards euthanasia among Finnish nurses or the general public. The latest study on the issue was published in 2002 and concluded that around half of the participants in both groups reported acceptance of euthanasia. By contrast, Finnish physicians' attitudes became more approving between 2003 and 2013. Based on different inquiries, the general public has been suggested to support euthanasia and its legalization; however, this lacks scientific evidence.

International comparison of the attitudes towards euthanasia is complicated partly due to the diversity of definitions that have been used in previous studies. Based on the results of European Values Study in 2008, Finland had the 8th highest ranking among 47 countries for the acceptance of euthanasia. It is however worth mentioning that the explicit request of a person was not included in the definition of euthanasia in this study.

Attitudes for or against euthanasia are often underpinned by ethical arguments. For example, proponents often claim that a person should have the right to make decisions on their own lives, referring to the respect for autonomy. However, this argument has been criticized to have too little respect for the autonomy of others involved, for example the one of nurses. It has been further argued that respect for autonomy should be neither excessively individualistic, nor have a moral priority over other ethical principles. It should also be kept in mind that with the performance of euthanasia, the concept of autonomy becomes irrelevant for a person, because after death, one is not able to enjoy it.

Euthanasia may be considered to violate the value of life. Therefore, objecting it is commonly justified with the ethical obligation to avoid actions that cause harm. Opponents of euthanasia also refer to its possible misuse and argue that it is better to be safe than sorry in this regard. On the other hand, experiences of suffering or a difficult death of a loved one have been argued to influence individual's attitudes towards euthanasia and the meaning of beneficence in this context. After all, it may and has been questioned whether the interests of a human are served by causing his or her death?

The aim of this doctoral dissertation, which is presented today for public examination, was to reveal and describe the attitudes towards death and euthanasia among the general public and nurses in Finland. Further aim was to explore the factors related to the attitudes and analyse connections between individuals' death- and euthanasia-related attitudes in both target groups. The final aim was to develop an empirical model of factors associated with individuals' attitudes towards euthanasia. Among other things, the presented findings raise the voices of nurses and the general public into the discussion about death and euthanasia in Finland."

kirja-arvio

Thanatos

ISSN 2242-6280, vol. 5 2/2016

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2016/12/kanerva_arvio.pdf**Kirja-arvio: *Kirkon, kruunun ja yhteisön intresseissä – Itsemurha 1600-luvun Ruotsissa*****Kirsi Kanerva**

Turun yliopisto

Riikka Miettinen, *Suicide in Seventeenth-Century Sweden: The Crime and Legal Praxis in the Lower Court*. University of Tampere, School of Social Sciences and Humanities, 2015. 576 sivua.

Riikka Miettisen historian alaan kuuluva väitöskirja *Suicide in Seventeenth-Century Sweden: The Crime and Legal Praxis in the Lower Court* käsittelee itsemurhan historiaa 1600-luvun Ruotsissa. Historiantutkimuksessa itsemurhan historia sinänsä sijoittuu marginaaliin. Tutkimusta tehdään jonkin verran, mutta paljon on vielä tekemättäkin. Antiikin aristokraattisen miehen oikeus riistää oma henkensä ja keskiajan kristinuskoon kuulunut näkemys itsemurhasta lähes synonyyminä epätoivon synnille on toki otettu esille monessa yhteydessä. Suurvalta-ajan Ruotsi, mukaan lukien myös sen itäisemmät osat on saanut jonkin verran huomiota. Miettisen väitöskirja tuo tämän aikakauden ja alueen itsemurhan historian tutkimukseen arvokkaan lisän.

Miettinen ei teoksessaan keskity niinkään itsemurhaa koskeneisiin asenteisiin – vaikka niitäkin sivutaan useasti – vaan 1600-luvun ruotsalaista itsemurhaa koskevaan lainsäädäntöön, oikeuskäytäntöihin ja kyseisen rikoksen käsittelyyn alioikeuksissa. Miettisen lähteenä on ollut alioikeuksien eli maaseutukäräjien ja kaupunkien raastavanoikeuksien itsemurhien käsittelyyn liittyviä asiakirjoja sekä Svean hovioikeuden tuomiokirjeitä vuosilta 1630–1700. Alueellisesti jaoteltuna aineistoja on Keski-Ruotsista, Lounais-Suomesta, Pohjois-Pohjanmaalta sekä Karjalasta. Oikeusasiakirjojen lisäksi Miettinen on tutkimuksensa tueksi tutustunut laajasti myös muihin kirjallisiin aikalaisaineistoihin, jotka pitävät sisällään niin teologisia ja kirkollisia tekstejä kuin kruunun säädöksiäkin.

Miettinen tarkastelee itsemurharikollisuutta 1600-luvun Ruotsissa ja selvittää, miten itsemurhia on valtakunnan alueen alioikeuksissa tutkittu, tulkittu ja tuomittu. Tutkimuksen kautta hahmottuu tarkka kuva itsemurhiin liittyneistä alioikeusprosesseista ja niissä tapahtuneista muutoksista 1600-luvun aikana, jolloin oikeudellinen valta siirtyi enenevässä määrin paikalliselta yhteisöltä kruunulle ja sen edustajille.

Itsemurhasta oli Ruotsissa tullut rangaistava rikos, vieläpä törkeä sellainen, kuningas Kristofferin maalaissa, joka koottiin vuonna 1442. Keskusjohtoisen vallan heikkous kuitenkin vaikutti siihen, ettei lakia sovellettu yleisesti koko valtakunnassa

ennen vuotta 1608. Oikeudellisen prosessi itsemurhatapauksessa alkoi käytännössä siitä, kun joku löysi itsemurhan tehneen ruumiin tai kuolleen, jonka kuolintapa oli epäselvä, ja ilmoitti asiasta viranomaiselle. Viranomaisten mielenkiinnon herättivät ne kuolemat, jotka eivät vaikuttaneet luonnollisilta.

Miettisen tutkimuksesta käy ilmi, miten paikallisyhteisöllä oli suuri rooli siinä prosessissa, joka alkoi itsemurhaajan tai kyseisestä rikoksesta epäillyn kuolemasta ja päättyi ruumiin loppusijoitukseen. Kuolleen löytäjiltä edellytettiin varovaisuutta ruumiin käsittelyssä. Varsinaisesti vasta 1600-luvun lopulla säädettiin, että itsemurhaajan ruumiin liikuttaminen ennen pyövelin tuloa ja itsemurhan käsittelyä alioikeudessa oli rikos. Rikolliseksi katsottiin myös kaikenlainen rikollisen suojeleminen. Tällaisena suojelemana voitiin pitää myös itsemurhan peittelyä ja todisteiden pimeämistä, jollaiseksi voitiin tulkita myös ruumiin liikuttaminen. Kuitenkin myös kansan parissa eläneet erilaiset kuolleisiin liittyneet uskomukset saattoivat vaikuttaa siihen, ettei ruumista välttämättä tahdottu käsitellä, vaan jätettiin työ mieluummin kuoleman ammattilaiselle, pyövelille.

Kuolintapaa alettiin selvittää jo ennen asian käsittelyä oikeudessa. Varsinaisen kuolinsyyn toteamiseen ei Ruotsin valtakunnassa vielä 1600-luvulla juurikaan ollut asiantuntijoita. Monesti kuolinsyystä – ja siis myös siitä, oliko kyseessä itsemurha vai ei – todistivat maallikot, jotka olivat esimerkiksi löytäneet ruumiin, tai olivat kuolleen omaisia tai naapureita. Paikalliseen sanaan luotettiin. Varsinaiseen tutkintaan, mikäli sellainen tehtiin, saattoi osallistua paikallisia viranomaisia sekä luotettavina ja hyvämaineisina pidettyjä miehiä. Hyvin harvoin ruumista tutki lääkäritaitoinen ammattilainen, jo pelkästään siitä syystä, että opinsaaneita lääkäreitä oli valtakunnassa vähän. Tilanne oli luonnollisesti kaupungeissa erilainen verrattuna maaseutuun. Ruumiinavauksiakaan ei tehty. Lääketieteen koulutusta saaneiden tekemät kuolinsyytutkimukset ja ruumiinavaukset alkoivat yleistyä Ruotsissa vasta 1700-luvulta alkaen.

Kaikki varsinaiset itsemurhatapaukset eivät välttämättä päätyneet alioikeuksien käsiteltäviksi. Asiaan vaikutti muun muassa se, missä määrin itsemurhaajan perhe ja paikallisyhteisö olivat valmiita ilmiantamaan teon ja antamaan siitä tietoja. Omaisen tai merkittävän yhteisön jäsenen teon salaajia saattoi löytyä, jos edesmennyt oli ollut pidetty. Myös sillä oli merkitystä, miten kaukana vallan keskuspaikasta oltiin. Tieto itsemurhasta ei välttämättä kulkenut periferiasta sinne asti.

Jos itsemurha kuitenkin lopulta päätyi alioikeuden käsiteltäväksi, enintään kahdestatoista paikallisesta talonpojasta tai porvarista koostuva alioikeustoimijoiden joukko selvitti kuolinsyyn niiden tulkintojen kautta, joita lähiomaisten ja muiden todistajien lausunnoista voitiin tehdä. Edesmenneen aiempi käytös ja puheet, elämäntilanne ja hänen asemansa yhteisössä olivat kaikki yksityiskohtia, jotka saattoivat vaikuttaa kuolemasta tehtyyn tulkintaan. Esimerkiksi tekijän aiemmat puheet itsemurhasta voitiin tulkita niin, että kuolema tuomittiin itsemurhaksi, vaikka tapaus saattoikin vaikuttaa onnettomuudelta. Hyveellisinä kristittyinä pidettyjen ihmisten osalta tuomio saattoi olla toinen, olihan itsemurha paha teko, joka yhdistettiin helpommin pahoina pidettyihin ihmisiin. Erityisen hankalia tapauksia tulkittaviksi olivat esimerkiksi ilman silminnäkijöitä tapahtuneet hukkumiskuolemat. Mikäli tekijä todettiin syylliseksi, selvitettiin myös se, oliko tämä ollut terve vai mieleltään sairas, minkä jälkeen määritettiin rikolliselle sopiva rangaistus.

Rangaistus kohdistui itsemurharikoksessa itsensä surmanneen ruumiiseen. Varsinaisen rangaistuksen, eli käytännössä ruumiin siirtämisen, hävittämisen ja hautaamisen hoiti pyöveli. Perimmäisenä tarkoituksena rangaistusprosessissa oli itsemurhaajan häpäiseminen. Kaikki itsemurhat eivät kuitenkaan olleet lain edessä samanarvoisia tai yhtä törkeitä tekoja. Erityisen ankaria oltiin niille itsensä surmanneille, joita ei ollut määritelty mieleltään sairaiksi: pyöveli vei ruumiin metsään ja poltti sen. Mielisairaus taas nähtiin lieventäväksi asianhaaraksi. Mieleltään sairaat itsensäsurmaajat erotettiin kristillisestä yhteisöstä hautaamalla nämä kirkkomaan ulkopuolelle. Ruotsin valtakunnassa itsemurhaajan omaisuutta ei kuitenkaan takavarikoitu kruunulle, vaikka vastaava käytäntö tunnettiin monin paikoin Euroopassa.

Miettisen tutkimus tuo esille, miten alioikeuksien valta määrittää itsemurhaajalle tuleva rangaistus heikkeni 1600-luvulla, kun niiden päätökset alettiin alistaa hovioikeuden tarkistettavaksi ennen tuomion täytäntöönpanoa. Hovioikeus saattoi joko vahvistaa määrätyn rangaistuksen tai muuttaa tuomiota. Toisaalta alioikeuksissa jouduttiin myös huomioimaan yhteisön ja läheisten tarpeet ja odotukset, lain kirjain ja mahdolliset muut viranomaisten taholta tulevat vaatimukset. Tämän seurauksena harkinnanvaraisuuteen perustuvat tuomiot saattoivat vaihdella tapauskohtaisesti, eikä lakeja sovellettu alioikeuksissa aina kirjaimellisesti. Esimerkiksi se, mitä pidettiin tarkoituksellisen ja tahallisen oman kuoleman tuottamisena eli itsemurharikoksena tai vastaavasti onnettomuutena, oli joskus hankalasti määriteltävissä, sillä laki ei tarjonnut tätä luokittelua varten mitään tarkkaa määritelmää. Myös käsitykset siitä, mitä mielisairaus oli, vaihtelivat. Toisaalta, vaikka lieventävistä ja raskauttavista asianhaaroista oltiin ehkä usein samaa mieltä, se, mikä painoarvo kullakin todistuksella katsottiin olevan, oli harkinnanvaraista, koska selkeää ohjeistusta aiheeseen ei ollut.

Miettisen tutkimuksen tärkeimpiä havaintoja on se, että alioikeuksien toiminta ei muuttunut ympäröivästä yhteisöstä riippumattomaksi, keskusjohtoiseksi toiminnaksi kovinkaan nopeasti. Miettisen tarkastelemana ajankohtana oli vielä suuri merkitys sillä, kuka ja millainen itsensä surmannut oli ollut, ja keitä olivat olleet hänen läheisensä ja ystävänsä (mikäli heitä oli ollut). Joitain itsemurhia todennäköisesti peiteltiin, ja viranomaiset olivat riippuvaisia paikallisten yhteistyöhalukkuudesta. Yhteisönsä marginaalissa eläneet epäsuositut henkilöt saivat ankarampia tuomioita, pidetyn henkilön kivut ja säryt ja niistä seurannut itsemurha taas herättivät sääliä.

Miettisen laaja aineisto, joka kattaa paitsi nykyisen Ruotsin myös nykyisen Suomen alueella sekä lännessä että idässä sijainneita alioikeuksien laatimia asiakirjoja, mahdollistaa myös alueellisten erojen esilletuomisen. Käy esimerkiksi ilmi, että valtakunnan itäosissa itsensä surmannutta vainajaa ei välttämättä jätetty koskemattomana tekopaikalleen siihen saakka, kunnes tuomio oli annettu (mikä saattoi kestää pitkäänkin). Sen sijaan ruumis saatettiin siirtää ja haudata jo ennen kuolleelle alioikeudessa langetettua rangaistusta, vaikkakaan ei kirkkomaahan, minne itsemurhaajilla ei ollut asiaa. Tapaan ovat voineet vaikuttaa kulttuuriset erot, sillä lähinnä ortodoksisen kirkon valtopiirissä aiemmin olleessa idässä käsitykset itsemurhaajan kalmon käsittelystä olivat toisenlaiset: sitä ei ollut aiemmin pidetty rikoksena. Osittain tapa on voinut olla seurausta siitä, että Ruotsin valtakunnan itsemurhaan liittyviä lakeja ei tunnettu riittävän hyvin tai niistä ei välitetty. Toisaalta toimintatapoihin vaikutti epäilemättä myös se, että välimatkat valtakunnan alueella olivat pitkiä ja syrjäkylien kulkureitit huonokuntoisia, minkä seurauksena rikoksen tutkinta ja tuomiot saattoivat ajallisesti venyä. Yleisesti ottaen pidettiin kuitenkin tärkeänä, että itsemurhaajan ruumiin siirtämiselle saatiin joltain viranomaiselta lupa.

Miettinen tuo myös esille vanhoihin aikoihin keskittyville historianutkijoille yleisen ongelman: lähteiden avulla voidaan sanoa kovin vähän todellisista itsemurhaluvuista. Miettisen aineistossa esimerkiksi näkyy itsemurhatapausten moninkertaistuminen 1680- ja 1690-luvuilla, mutta tämä havainto ei hänen mukaansa välttämättä tarkoita, että itsemurhat olisivat yleistyneet. Sen sijaan määrän kasvu on selitettävissä esimerkiksi väestönkasvulla, jolloin myös itsemurhien määrän voi olettaa kasvavan, ja aiemmin mainitulla hovioikeuden roolin kasvulla alioikeuksien päätösten vahvistajana. Korkeamman oikeusasteen tuottamat asiakirjat on säilytetty systemaattisemmin, mikä voi osaltaan vaikuttaa siihen, että myös tiedot tuomituista itsemurhatapauksista ovat säilyneet järjestelmällisemmin.

Miettinen käsittelee aihettaan kattavasti. Varsinaisen tutkimuksen, kirjallisuusluettelon ja tiivistelmän lisäksi Miettisen teoksessa on myös liiteosio, joka sisältää muun muassa listan tutkituilla alueilla alioikeuksissa itsemurhiksi tuomituista tai luokitelluista tapauksista kronologisesti ja alueittain sekä listan Svean hovioikeuden itsemurhatuomioista. Liiteosa palvelee näin myös lähdeaineistojen avoimeksi tekemisen ja avoimen saatavuuden tarvetta. Miettinen on tehnyt väitöskirjassaan perusteellista työtä ja toivoa sopii, että nyt vain pienenä väitöskirjapainoksena ilmestynyt tutkimus saadaan myöhemmin

tiedoksi laajemmin myös kansainväliselle yleisölle esimerkiksi kansainvälisen kustantajan kautta. Kotimaiseen itsemurhaa koskevaan yhteiskunnalliseen keskusteluun aihetta käsittelevä suomenkielinen tietokirja olisi myös tervetullut lisä.

Kirjoittaja:

Kirsi Kanerva (Turun yliopisto) on kulttuurihistoriasta vuonna 2015 väitellyt tutkija, joka on tarkastellut aiemmassa tutkimuksessaan tunteita, kuolemaa ja eläviä kuolleita islantilaisessa saagakirjallisuudessa. Hänen tämänhetkinen tutkimusprojektinsa käsittelee itsemurhan historiaa keskiajan Islannissa. Yhteystiedot: ktkane@utu.fi

ilmoitukset

Thanatos

ISSN 2242-6280, vol. 5 2/2016

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

<https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2016/12/tapahtumia.pdf>

Menneitä ja tulevia tapahtumia

31.10.2016 Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura ry. järjesti viisivuotisen olemassaolonsa kunniaksi juhlaseminaarin Tieteiden talolla Helsingissä. Tapahtuma oli yleisölle avoin, ja paikalla olikin lähes sata kiinnostunutta, aiheena “kohtaamisia kuoleman kanssa”. Seminaarin ohjelma löytyy [täältä](#) ja esitelmät taas [täältä](#). Puheenjohtajamme Anja Terkamo-Moisio käsitteli aihetta tuoreeltaan blogissaan [täällä](#).

Tieteiden yössä 12.1.2017 olemme jälleen esillä, ohjelma [täällä](#). Luvassa on sekä luentoja Tieteiden talon salissa 104, meidän aikamme on klo 20.45–21.15. Lisäksi Tieteiden talon kolmannessa kerroksessa on luvassa kummitusjuttuja ja zombikasvomaalausta. Tervetuloa!

[Surukonferenssi](#) järjestetään jälleen Tampereella, 27.–28.4. Teemana on Kohtaan surevan. [Ilmoittautuminen](#) on avautunut ja jatkuu 14.4. saakka.

[Death, Dying and Disposal](#) -konferenssi järjestetään jo 13. kerran 6.–10.9.2017, tällä kertaa Iso-Britannian Prestonissa, järjestäjänä University of Central Lancashire. Abstraktien jättö on auki 28.2.2017 saakka. Teemana on Ritual, Religion and Magic, mutta tuttuun tapaan muitakin aiheita voi ehdottaa.