

# THANATOS

vol. 4 1/2015

TEEMANUMERO:

Itsemurha

**Toimituskunta**

**Päätoimittaja:**

Riikka Miettinen

**Toimituskunnan  
jäsenet:**

Maija Butters

Anna Haverinen

Kirsi Kanerva

Kaarina Koski

Saila Leskinen

Ilona Pajari

Johanna Sumiala

**Taitto ja kansi**

Anna Ilona Rajala

# Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

**Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry. perustettiin Helsingissä 28.3.2011 tarkoituksenaan edistää suomalaista kuolemaan liittyvää tutkimusta sekä koulutusta akateemisesta tutkimuksesta käytännön työhön. Ylläpidämme tutkijoiden ja muiden aihepiirin parissa työskentelevien välistä verkostoa, joka mahdollistaisi tieteiden välisen dialogin sekä yhteistyön, esimerkiksi yhteisiä projekteja silmällä pitäen.**

Seuran verkkosivuilla [www.kuolemantutkimus.com](http://www.kuolemantutkimus.com) tiedotamme seuran toiminnasta ja pyrimme myös tuomaan esille alan 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 kaksi kertaa vuodessa. Ensijaisena julkaisukielenä on suomi, mutta artikkeleita otetaan vastaan myös ruotsin ja englannin kielellä. Kielentarkistuskulut ovat kirjoittajan vastuulla. Käytämme toimitustyössä ulkopuolisia asiantuntijoita (refereitää). Thanatoksella on myös 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.

## Hallitus 2015-2016

### **Puheenjohtaja**

Anna Haverinen, FT, digitaalinen kulttuuri, Turun yliopisto. ([anna.haverinen@utu.fi](mailto:anna.haverinen@utu.fi))

### **Varapuheenjohtaja**

Ilona Pajari, VTT, Historian ja etnologian laitos, Jyväskylän yliopisto. ([ilona.i.pajari@jyu.fi](mailto:ilona.i.pajari@jyu.fi))

### **Sihteeri**

Mikko Kallionsivu, FT, Kieli-, käännös- ja kirjallisuustieteiden laitos, Tampereen yliopisto. ([mikko.kallionsivu@uta.fi](mailto:mikko.kallionsivu@uta.fi))

### **Taloudenhoitaja**

Karoliina Käpylehto, TM, kasvatustiede, Helsingin yliopisto. ([karoliina.kapylehto@helsinki.fi](mailto:karoliina.kapylehto@helsinki.fi))

### **Hallituksen jäsenet**

Kirsi Kanerva, FT, kulttuurihistoria, Turun yliopisto. ([kirsi.kanerva@utu.fi](mailto:kirsi.kanerva@utu.fi))

Anna Liisa Aho, TtT, Terveystieteiden yksikkö, Tampereen yliopisto. ([anna.l.aho@uta.fi](mailto:anna.l.aho@uta.fi))

### **Varajäsenet**

Sami Matikainen, terveystieteen ylioppilas, hoitotiede, Itä-Suomen yliopisto.

([samimat@student.uef.fi](mailto:samimat@student.uef.fi))

Ari Pusa, kriisityöntekijä, psykoterapeutti, Helsingin kriisipäivystys, Helsingin kaupunki.

([ari.pusa@hel.fi](mailto:ari.pusa@hel.fi))

# Sisällysluettelo:

**Pääkirjoitus:**

Riikka Miettinen: Pääkirjoitus. s. 5

**Puheenjohtajan tervehdys:**

Anna Haverinen: Puheenjohtajalta. s. 9

**Artikkelit:**

Jari Holopainen, Samuli Helama ja Timo Partonen: Kopioituva kuolema: itsemurhameeni ja holistinen ihmiskäsitys. s. 12

Heidi Kosonen: The Death of the Others and the Taboo: Suicide Represented. s. 25

Kirsi Kanerva: Having no power to return? Suicide and posthumous restlessness in Medieval Iceland. s. 57

Tiina Katriina Kukkonen: Uppoudun ja tukehdun: Häpeästä kuolemantoiveeseen ja itsemurhaan Aleksis Kiven teksteissä. s. 80

**Katsaus:**

Marja-Liisa Honkasalo: Yksi vai monta valkoisen miehen itsemurhaa? s. 107

**Kolumni:**

Reija Narumo: Vertaisuudesta merkittävää apua itsemurhan kautta läheisensä menettäneille. s. 120

**Essee:**

Martha Vuori: Zombeilla kuolemanpelkoa päin. s. 126

**Kirja-arvio:**

Ilona Pajari: Culture, suicide and the human condition. s. 138

**Konferenssiraportti:**

Anna Haverinen: Surutyö ja suru työnä. s. 144

**Ajankohtaista:**

Ensimmäinen Palliative Nursing konferenssi järjestetään Helsingissä. s. 148

Osallistu tutkimukseen: Väitöstutkimus HLBT-leskien surukokemuksista Suomessa. s. 148

Osallistu opinnäytetyötutkimukseen: ”Muistisairaana puolison suruprosessi ja toipuminen puolison kuoleman jälkeen”. s. 148

Call for papers: Idealized deaths – international symposium in Jyväskylä 2016. s. 149

# pääkirjoitus

## Thanatos

ISSN 2242-6280, vol.4 1/2015

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

[https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/miettinen\\_paakirjoitus.pdf](https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/miettinen_paakirjoitus.pdf)

## Pääkirjoitus

### Riikka Miettinen

Tampereen yliopisto

Vaikka itsemurhaa pidetään poikkeuksellisena kuolintapana, marginaali-ilmionä ja jopa vaiettuna aiheena julkisessa keskustelussa, kuolemansyynä ja ilmiönä se on paitsi universaali ja alati ajankohtainen myös kaikkia vähintään välillisesti koskettava. Merkille pantavaa on esimerkiksi se, että maailmanlaajuisesti tarkasteltuna suurempi määrä ihmisiä kuolee vuosittain oman kätensä kautta kuin muun väkivallan tuloksena tai esimerkiksi murhien, sotien ja terroristi-iskujen tuloksena yhteensä (UN News Center, 10.9.2009). Vuonna 2013 Suomessa kahdeksan prosenttia työikäisten kuolemista johtui itsemurhasta. Siitä huolimatta, että erityisesti nuorten miesten itsemurhakuolleisuus on viime vuosina ollut laskussa, 15–24-vuotiaana kuolleista itsemurhan tehneitä oli yli kolmannes. Itsemurha on tunnetusti vahvan sukupuolittunut ilmiö ja kuolinsyy; itsemurhan tehneistä kolme neljästä on miehiä. (SVT 2013a ja 2013b.)

Suomalaisten itsemurhakuolleisuudessa on kuitenkin tapahtunut myönteistä kehitystä viimeisen parinkymmenen vuoden ajan; itsemurhien määrä on laskenut 1990-luvun alusta yli neljäkymmentä prosenttia. Itsemurhien määrän väheneminen liittyy kenties osittain jonkinlaiseen kulttuuriseen murrokseen tai yhteiskunnassa tapahtuneisiin muutoksiin. Myös vuosina 1986–1996 toteutetun Valtakunnallinen itsemurhien ehkäisy Suomessa -projektin tuloksilla ja toimintasuosituksilla itsemurhien ehkäisemiseksi on ollut vaikutusta. Erityisesti käytännön ehkäisytyön ja masennuksen hoidon kehittyminen on mitä ilmeisimmin vähentänyt itsemurhia maassamme. (Lönnqvist 2007.) Hiljattain myös esimerkiksi sosiaalipsykiatrian professori Sami Pirkola yhdisti mielenterveyspalveluiden monipuolistamisen ja mielenterveyden avohoidon tehokkaan toiminnan itsemurhien määrän laskuun (Lankinen 2014). Työtä kuitenkin vielä riittää, ja esimerkiksi kaavaillut sosiaali- ja terveyssektoriin kohdistuvat leikkaukset voivat katkaista hyvän kehityksen. Useissa Euroopan maissa juuri viime vuosien leikkauspolitiikka on ollut yhteydessä huolestuttavaan itsemurhien määrän lisääntymiseen (Karanikolos et al. 2013; Kentikelenis et al. 2014).

Itsemurhiin liittyvä tieteellinen tutkimus ja julkinen keskustelu on tärkeää juuri itsemurhien ehkäisyn kannalta. Itsemurha-asteen kasvun ja vaihteluiden syiden tarkastelu lisää ymmärrystämme niin itsemurhan riskitekijöistä kuin myös rakenteellisten muutosten vaikutuksista ihmisten hyvinvointiin ja käyttäytymiseen ylipäänsä. Monilla tieteenaloilla on annettavaa itsemurhailmiön ja -käyttäytymisen ymmärtämiseksi. Esimerkiksi itsemurhien historian tutkimus tuottaa empiiristä tietoa ja vertailukohtia modernin itsemurhatutkimuksen tarpeisiin; itsemurhien historian tutkimuksessa voidaan muun muassa testata nykyteorioiden soveltuvuutta ja mahdollisia kulttuurisidonnaisuuksia sekä osoittaa,

millaisin toimin itsemurhia on onnistuttu ehkäisemään ja millaisia väestön itsemurha-asteen kanssa korreloivia poliittisia päätöksiä ja rakenteellisia muutoksia tulisi tehdä tai välttää. Itse ilmiön piirteiden lisäksi on oleellista tutkia ja problematisoida myös itsemurhaan liittyviä käsityksiä ja selitysmalleja sekä tekoon suhtautumista, jotka ovat väistämättä kulttuurisidonnaisia ja paljastavat perustavanlaatuisia asioita vallitsevasta mentaliteetista, arvoista ja ihmiskuvasta.

Tämä teemanumero esittelee uusia tutkimustuloksia ja itsemurhatutkimuksen kentällä käytävää keskustelua sekä tarjoaa tuoreita näkökulmia itsemurhan ymmärtämiseksi. Samalla teemanumeron tarkoituksena on herättää tarpeellista julkista keskustelua itsemurhasta. Itsemurhasta on tärkeää puhua avoimesti katseiden pois kääntämisen sijaan – lisääntyvä tieto ja keskustelu itsemurhasta murtaa vaikenemisen kulttuuria. Tämä voi auttaa paitsi itsensä surmanneiden omaisia surutyössään myös ihmisiä yleensä kohtaamaan tekoon liittyvät ristiriitaiset tunteensa ja käsityksensä ja nostamaan rohkeasti esille huolensa itsestään tai kanssakulkijoistaan.

Teemanumeron neljässä tieteellisessä artikkelissa tarkastellaan itsemurhaa hyvin erilaisista näkökulmista. Jari Holopaisen, Samuli Helaman ja Timo Partosen yhteisarikkelissa hahmotetaan uudenlaista näkökulmaa teoreettiselle selitysmallille, joka tekisi ymmärrettävämmäksi kulttuurien piirissä tapahtuvia itsemurhakuolleisuuden vaihteluita ja tarkastellaan itsemurhaa meemikäyttäytymisen muotona. Heidi Kosonen käsittelee visuaalisen kulttuurin tutkimukseen liittyvässä artikkelissaan itsemurhan kulttuurisia representaatioita ja erityisesti itsemurhan kuvastossa esiintyvää toiseuttamista. Länsimaista itsemurhakuovastoa leimaavat pitkät jatkuvuudet; visuaaliset esitykset ovat selkeästi sukupuolittuneita ja itsemurha on pitkään liitetty sosiaalisesti marginaalisiksi ja normeja rikkoviksi koettuihin ominaisuuksiin. Kirsi Kanervan artikkeli tarkastelee itsemurhan tehneiden kuolemanjälkeiseen tilaan liittyviä uskomuksia ja kulttuurisia käsityksiä keskiajan Islannissa. Keskiajan Euroopassa itsemurha oli paha kuolema, joka saattoi jättää tekijänsä levottomaksi häiritsemään eläviä. Myös Islannissa itsemurhan tehnyttä saatettiin pitää eläville vaarallisena, vaikka säilyneissä saagoissa itsensä surmanneet eivät olleet häiriöksi; kuolintavan sijaan vainajan persoonallisuus määritteli, kuka saattoi palata. Tiina Kukkosen artikkelissa lähestytään niinkään itsemurhan kulttuurihistoriaa. Kukkonen käsittelee kirjallisuustieteen alan artikkelissaan itsemurhaesityksiä ja erityisesti veteen hukkumisen kuvastoa Aleksis Kiven teksteissä.

Teemanumerossa on myös Marja-Liisa Honkasalon itsemurhaa ja itsemurhantutkimusta kulttuurintutkimuksellisesta näkökulmasta problematisoiva katsaus, jossa haastetaan käsitystämme itsemurhasta lähtökohtaisesti yhtenä, universaalina ja patologisena ilmiönä. Reija Narumon kolumni esittelee Suomen Mielenterveysseuran itsemurhan tehneiden läheisille järjestettyjen vertaistukiryhmien toimintaa. Martha Vuoren esseessä tarkastellaan kuoleman ja kuolemanpelon ilmentymistä ja käsittelyä zombikulttuurissa ja Zombie Run Pori 2015 -tapahtumassa. Lisäksi numerossa on Ilona Pajarin kirja-arvio teoksesta *Culture, Suicide and the Human Condition*, Anna Haverisen konferenssiraportti Tampereella keväällä järjestetystä surukonferenssista sekä Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seuran tuoreen puheenjohtajan tervehdys.

Kiitän lehden toimituskuntaa, artikkelien ja muiden tekstien kirjoittajia sekä vertaisarvioitsijoita ja kielentarkastajia.

### **Kirjoittaja:**

Riikka Miettinen on filosofian lisensiaatti ja Tampereen yliopistossa toimiva historian tutkija. Hänen syksyllä 2015 tarkastettava historian väitöskirjansa käsittelee itsemurharikollisuutta, itsemurhien oikeudellista käsittelyä ja oikeuslaitoksen kehitystä suurvalta-ajan Ruotsissa ja Suomessa. Yhteystiedot: riikka.miettinen@uta.fi

**Lähteet**

Karanikolos, Marina, Philipa Mladovsky, Jonathan Cylus, Sarah Thomson, Sanjay Basu, David Stuckler, Johan P. Mackenbach, ja Martin McKee. "Financial crisis, austerity, and health in Europe." *The Lancet* 381 (2013): 1323–1331. [http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736\(13\)60102-6](http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736(13)60102-6).

Kentikelenis, Alexander, Marina Karanikolos, Aaron Reeves, Martin McKee, ja David Stuckler. "Greece's health crisis: from austerity to denialism." *The Lancet* 383 (2014): 748–753. [http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736\(13\)62291-6](http://dx.doi.org/10.1016/S0140-6736(13)62291-6).

Lankinen, Tiina. "Suomalaisten itsemurhat vähenemässä." *Aikalainen* 19 (14/2014): 9.

Lönnqvist, Jouko. "Itsemurhien ehkäisy Suomessa valtakunnallisena interventiona." *Kansanterveys*, nro. 7 (2007): 5–7. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201210019183>.

Suomen virallinen tilasto (SVT). "Kuolemansyyt: 1. Kuolemansyyt vuonna 2013." Tilastokeskuksen verkkojulkaisu. Helsinki: Tilastokeskus, 2013a. [http://www.stat.fi/til/ksyyt/2013/ksyyt\\_2013\\_2014-12-30\\_kat\\_001\\_fi.html](http://www.stat.fi/til/ksyyt/2013/ksyyt_2013_2014-12-30_kat_001_fi.html).

Suomen virallinen tilasto (SVT). "Kuolemansyyt: 6. Itsemurhien määrä lähes ennallaan." Tilastokeskuksen verkkojulkaisu. Helsinki: Tilastokeskus, 2013b. [http://www.stat.fi/til/ksyyt/2013/ksyyt\\_2013\\_2014-12-30\\_kat\\_006\\_fi.html](http://www.stat.fi/til/ksyyt/2013/ksyyt_2013_2014-12-30_kat_006_fi.html).

UN News Center. "More people die from suicide annually than from violent acts – UN health officials." *UN News Center*, 10.9.2009. <http://www.un.org/news/dh/pdf/english/2009/10092009.pdf>.

# puheenjohtajan tervehdys



## Thanatos

ISSN 2242-6280, vol.4 1/2015

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

[https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/haverinen\\_puheenjohtajalta.pdf](https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/haverinen_puheenjohtajalta.pdf)

## Puheenjohtajalta

### Anna Haverinen

Turun yliopisto

Toukokuussa vietettiin kuolemantutkimuksen seuran vuosikokousta ja nelivuotisjuhlaa Helsingissä hotelli Arthurin kabinetissa. Kokouksessa käytiin lävitse sääntömääräiset asiat, vuoden 2014 toimintakertomus sekä vuoden 2015 toimintasuunnitelma, ja valittiin seuralle uusi hallitus.

Hallituksen kokoonpano muuttui hiukan viime vuodesta. Minulla oli kunnia tulla valituksi seuran puheenjohtajaksi väistyvän puheenjohtajan Ilona Pajarin tilalle. Ilona on toiminut puheenjohtajana seuran alusta saakka, luotsannut seuran toimintaa varmoin ottein ja jatkaa nyt varapuheenjohtajana. Itse olen ollut myös seuran perustajajäsen ja vuodesta 2011 alkaen olenkin toiminut kaikissa muilla hallituksen vastuualueilla aina sihteeristä taloudenhoitajaan, tiedottajasta verkkohallinnoijaan. Väittelin itse viime kesänä digitaalisen kulttuurin oppiaineesta aiheella sururituuaalit internetissä ja olen ollut ylpeä saadessani olla mukana kehittämässä SKTS:n toimintaa väitöstutkimukseni rinnalla, ja etenkin nyt, seuran uutena puheenjohtajana aion jatkaa samaan tapaan toiminnan edistämistä monitieteisenä tanatologian alan seurana.

Jäsenpohjamme on vahvistunut hienosti erityisesti 2015 vuoden aikana ja jokainen jäsenmaksu mahdollistaa toimintamme ylläpitämisen, ja nyt myös vihdoinkin laajentamisen, kiitos jokaiselle jäsenellemme siitä. Meitä on nyt jo lähes 80 ja Facebookissakin meillä on yli 500 tykkääjää!

Tulevaisuudessa tavoitteenamme on tarjota jäsenillemme alennuksia alan seminaareista ja konferensseista erityisesti kotimaassa. Seuralla on myös tekeillä kaksi kirjaprojektia, jolloin myös alennukset näistä julkaisuista ovat jäsenille suunnitteilla. Thanatos tulee säilymään edelleen avoimesti saatavilla olevana verkkojulkaisuna, mutta rahoitusilanteen niin salliessa lehdestä on mahdollista tehdä myös painettuja numeroita. Otamme myös kernaasti toiveita ja ideoita vastaan!

Seuran verkkosivut ovat saaneet uutukaiset ulkoasut kuluneen kevään aikana. Saimme viime vuonna Opetusministeriöltä sekä Suomen tiedekustantajien liitolta apurahat verkkosivujemme ja Thanatoksen kehittämistyöhön. Tavoitteena oli yhtenäinen ulkoasu sekä Thanatoksen parempi arkistointi ja verkkoluettavuus. Thanatosta voi edelleen ladata pdf-tiedostona, niin yksittäisinä artikkeleina kuin koko lehtenä.

Helmikuussa 2016 seura järjestää kuolemantutkimusaiheisen kansainvälisen symposiumin Jyväskylässä aiheella

”Idealized Deaths” eli ”Ihannoidut kuolemat”. Kirjoituskutsu on edelleen avoin ja muistutamme elokuun deadlinesta myös myöhemmin. Seura on myös mukana vuoden 2016 Surukonferenssissa, jonka tieteellistä osiota kehitetään kevään 2015 konferenssista saadun palautteen perusteella.

Vuonna 2016 seura täyttää myös huikat viisi vuotta ja tätä merkkipäivää on tarkoitus juhlistaa. Tiedotamme yksityiskohdista tarkemmin lähempänä ja toivomme näkevämme mahdollisimman monta jäsentämme noissa juhlissa.

Kiitän lämpimästi luottamuksesta tulla valituksi kuolemantutkimuksen seuran uudeksi puheenjohtajaksi ja toivotan sekä hallitukselle että jäsenillemme oikein aurinkoista kesää, ja Thanatoksen lukijoille antoisia lukuhetkiä itsemurha-teeman parissa.

# artikkelit

**Thanatos**

ISSN 2242-6280, vol.4 1/2015

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

[https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/holopainen\\_ym\\_kopioituvakuolema1.pdf](https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/holopainen_ym_kopioituvakuolema1.pdf)**Kopioituva kuolema: itsemurhameeni ja holistinen ihmiskäsitys****Jari Holopainen**

Geotieteiden ja maantieteen laitos, Helsingin yliopisto

**Samuli Helama**

Luonnonvarakeskus, Rovaniemi

**Timo Partonen**

Terveyden ja hyvinvoinnin laitos

**Abstract***Replicative death: suicide meme and the holistic concept of man*

In this study, we examine the concept of the suicide meme in the context of the holistic concept of man by Lauri Rauhala. The term ‘meme’ was coined by Richard Dawkins in his 1976 book, *The Selfish Gene*. Dawkins defined the meme as a unit of cultural transmission, or a unit of imitation and replication. Here, we show how the holistic concept of man can be applied in analysing the concept of the suicide meme and demonstrate how this meme can be used to better understand the idea of cultural transmissions of suicide. Rauhala has divided human existence into three basic dimensions: corporeality (existence as an organic process – as a body), consciousness (existence as grades and degrees of experiencing), and situationality (existence in relation to reality or personal situation). An intertwining of these human essences, a regulative situational circuit, can be used to show that each essence of human existence influences the nature of the remaining essences, and thus that a person’s life situation can be affected both negatively and positively. In this work, the suicide meme is defined as an idea that wells up from situationality into consciousness. In a negatively affected life situation, this idea can lead to a self-destructive act.

## Johdanto

Tuoreimman väestötilaston mukaan Suomessa kuoli itsemurhaan 887 ihmistä: heistä 666 oli miehiä ja 221 naisia (SVT 2013). Eurooppalaisessa vertailussa Suomen itsemurhakuolleisuus on miesten osalta yhdeksänneksi ja naisten osalta toiseksi korkeinta (Holopainen ym. 2014). Itsemurha ei kuitenkaan ole muuttumaton tai väistämätön ilmiö, vaan itsemurhien määrässä tapahtuu riskitekijöiden ja suojaiteijöiden muutoksista johtuvia trendimuutoksia (La Vecchia ym. 1994; Partonen ym. 2003; Qin ym. 2003; Hiltunen ym. 2009). Itsemurhaan johtaneet tekijät saattavat juontua kaukaa henkilön taustasta (kohorttivaikutus), vaikka lähes aina on löydettävissä myös ajankohtaisia laukaisevia tekijöitä (perioditekijät).

Maiden väliset erot samoin kuin eri aikakausien välillä ilmenevät erot itsemurhakuolleisuudessa kertovat ilmiön yleisyydestä kulttuurin piirissä. Aihe on laaja-alainen, ja sen takia sitä on pohdittu paitsi eri tieteenaloilla, myös kunkin tieteenalan sisällä hyvin erilaisista näkökulmista. Itsemurhaan löytyy siten esimerkiksi lääketieteen, psykologian ja sosiologian mukaisia selitysmalleja sekä esimerkiksi lääketieteen sisällä niin psykiatrisia kuin oikeuslääketieteellisiä näkökulmia. Yhtä kattavaa selitysmallia itsemurhalle ei kuitenkaan ole löydetty, vaan ilmiö tulee parhaiten ymmärretyksi monitieteellisestä lähestymistavasta käsin (Achté ym. 1989).

Tässä tutkimuksessa kiinnostuksen kohteena on löytää uudenlaista näkökulmaa teoreettiselle selitysmallille, joka tekisi ymmärrettävämmäksi kulttuurien piirissä tapahtuvia itsemurhakuolleisuuden vaihteluita. Meitä kiinnostavat erityisesti kysymykset, mistä itsemurha-ajatukset tulevat? Miksi itsemurha realisoituu toisilla, toisilla ei? Mikä merkitys itsemurhien määrällä on teon kannalta? Käytämme työssä käsitettä *itsemurhameemi* (Distin 2005; Lester 2009; Holopainen ym. 2010), jonka avulla pyrimme ymmärtämään paremmin niin ihmisen ja kulttuurin välistä vuorovaikutussuhdetta itsemurhailmiössä kuin itsemurhien kopioitumista sukupolvelta toiselle. Tutkimus aloitetaan meemin alkuperäismerkityksen perusluonteen analyysillä. Miten meemi on olemassa? Aihepiiri on tärkeä, koska meemien olemassaolon, kopioitumisen ja tallentumisen mekanismi on aihepiiriin sisältyvästä kirjallisuuden suurehkosta määrästä huolimatta edelleen huonosti tunnettu (Blackmore 2000). Tämän jälkeen jatkamme itsemurhameemin kopioitumisen analyysia tukeutuen siinä psykologi Lauri Rauhalan (s. 1914) kehittämään holistiseen ihmiskäsitykseen. Tietävästi meemi-näkökulmasta vastaavanalaista analyysia ei ole aikaisemmin suoritettu. Rauhalan esittämää ihmiskäsitystä on jo aikaisemmin sovellettu itsemurhailmiön analyysiin (Holopainen & Partonen 2014), mutta siihen sisältyviä ideoita kulttuurissa esiintyvien ilmiöiden siirtymiseen ei täysin vielä hyödynnetty. Näitä Rauhala (2005) on kuvannut teoksessaan *Ihminen kulttuurissa – kulttuuri ihmisessä*.

## Meemi, kulttuurin välittymisen yksikön idea

Biologi Richard Dawkinsin evoluutiota käsittelevä teos *The Selfish Gene* (suom. Geenin itsekkyyden) ilmestyi ensimmäisen kerran vuonna 1976. Kirjassaan Dawkins pohtii erityisesti evoluution seurauksia ja sen erästä erikoistapausta: itsekkyyden ja altruismin eli epäitsekkyyden biologiaa. Kyseisessä teoksessa esitettiin ensimmäistä kertaa myös käsite meemi. Meemin Dawkins määritteli lyhyesti kopioitujaksi, johon sisältyy kulttuurin välittymisen yksikön eli matkimisen yksikön idea. Esimerkkeinä meemeistä hän mainitsee mm. sävelmät, ajatukset, hokemat, vaatemuodit, saviruukkujen ja rakennusten kaarten muodot.

Kirjan ilmestymisen jälkeen meemeistä on kirjoitettu paljon. Yksin ISI (Institute for Scientific Information) Web of Knowledge löysi hakusanalla "meme" 5525 osumaa. Pelkästään meemeihin keskittyviä teoksia ovat mm. Richard

Brodien (1996) *Virus of the Mind: The New Science of the Meme*, Aaron Lynchin (1996) *Though Contagion: How Belief Spreads through Society*, Susan Blackmoren (1999) *The Meme Machine*, Robert Augerin (2002) *The Electric Meme*, Kate Distinin (2005) *The Selfish Meme: A Critical Reassessment*, Maria Kronfeldnerin (2011) *Darwinian Creativity and Memetics* sekä Limor Shifmanin (2014) *Memes in Digital Culture*. Myös filosofi Daniel Dennettillä (mm. 1991; 1995) meemit muodostavat ajattelun kulmakiven tietoisuuden selittämisessä. Meemien kopioitumista, leviämistä ja evoluutiota käsittelevästä tutkimusalasta on ryhdytty käyttämään myös nimitystä memetiikka (ks. memetiikkaa käsittelevä elektroninen julkaisusarja *Journal of Memetics: Evolutionary Models of Information Transmission*, joka oli toiminnassa vuosina 1997–2005).

Meemin olemassaolo on alusta pitäen rakentunut meemi–geeni-analogialle, mutta millaiselle, se ei *Geenin itsekkyyden* -kirjan luvusta käy täysin ilmi. Määritelmässään Dawkins ilmaisee kyseessä olevan nimenomaan kulttuurin välittymisen yksikön idean, mutta kirjoituksessaan Dawkins ei kuitenkaan analysoi tarkemmin meemin olemassaolon tapaa. Dawkins toteaa meemien leviävän meemivarastosta siirtymällä aivoista toisiin tavalla, jota hän kutsuu laajasti ottaen matkimiseksi. Ilmiö on samantapainen kuin geenien kohdalla, jotka leviävät geenivarastossa siirtymällä yksilöstä toiseen siittiöiden ja munasolujen välityksellä. Yhtenä esimerkkinä meemeistä Dawkins mainitsee tiedemiehen, joka välittää kuulemansa tai lukemansa hyvän ajatuksen edelleen kollegoilleen ja oppilailleen. Jos idea omaksutaan, sen voidaan sanoa leviävän siirtymällä aivoista toisiin.

Edellä sanottuun sisältyy osa meemejä kohtaan esitetystä kritiikistä (myös Ylikoski 1993; Holdcroft & Lewis 2000; Atran 2001; Benitez-Bribiesca 2001; Kamppinen 2002; Heylighen & Chielens 2009). Ovatko meemit geenien kaltaisia, joiden kopioituminen yksilöstä toiselle tapahtuu munasolun ja siittiöiden kaltaisella mekanismilla? On myös pohdittu sitä, onko meemi lainkaan uusi käsite ja kuvataanko sen avulla vain entuudestaan tunnettua semioottista merkin käsitettä (Kull 2000; Kilpinen 2008). Meemejä ja niiden kopioitumista on pyritty määrittelemään myös Dawkinsin alkuperäisajatusta poikkeavilla ja uusilla käsitteillä. Toimittaja Susan Blackmore (2000) kuvaa meemiä käyttäytymisohjeena, jossa meemit varastoituvat aivoihin (tai muihin kohteisiin) ja siirtyvät eteenpäin jäljittelyn kautta. Meemien yhteydessä on tuotu esille sen samaa tarkoittava merkitys *contagion*-käsitteen kanssa, joka merkitsee tartuntaa (mm. Marsden 1998). Meemien toimintamekanismia on myös verrattu virusten toimintatapaan (Brodie 1996; Lynch 1996; Kamppinen 2011), ja tätä analogiaa Dawkins itsekin on käyttänyt vuonna 1991 kirjoitetussa esseessään *Viruses of the Mind* (Dawkins 1993). Mielen viruksilla on haluttu korostaa meemien omalakisuuutta, pyrkimystä runsastumiseen sekä meemin ja kantajan välisen suhteen rinnastamista geenien ja organismien väliseen suhteeseen. Kamppisen (2011) mukaan siinä, missä organismit ovat geenien itselleen rakentamia monistuskoneita, samoin ihminen kulttuurisena oliona on meemien "elatusalusta" ja monistuskone.

Meemi-näkökulma on viime vuosina yhdistetty yhä useammin digitaaliseen kulttuuriin, ja siinä erityisesti internetiin. Internetin välityksellä leviävistä ideoista ja ilmiöistä käytetään termiä internetmeemi (Bauckhage 2011; Shifman 2014). Teoksessaan *Memes in Digital Culture* (2014) sosiologi Limor Shifman pohtii tämän hetken tunnetuimpien ja suosituimpien internetmeemien olemusta. Shifman korostaa Dawkinsin meemin määritelmään sisältyvää matkimisen ideaa, josta hän erottaa kolme ulottuvuutta, joita ihmiset voivat potentiaalisesti matkia. Ulottuvuuksia ovat viestin sisältö (*content*) ideoineen ja ajatuksineen, viestin eri aisteille avautuva muoto (*form*) sekä viestiin sisältyvä lähestymistapa (*stance*). Lähestymistavan käsite, josta suomeksi voitaneen käyttää myös termiä asenne, on Shifmanilla laaja-alainen. Tähän käsitteeseen sisältyvät niin osallistumisen rakenteet, viestin tyyliin ja tunnelmaan liittyvät kysymykset kuin kommunikatiiviset toiminnot. Shifman näkee internetmeemit toisiinsa kytkeytyneiden meemiryhmien yhteisinä piirteinä, joita internetin käyttäjät voivat edelleen matkia, muokata ja kierrättää.

Meemi-näkökulmaa on sovellettu myös itsemurhaa käsittelevissä pohdinnoissa (Marsden 1998; Distin 2005; Lester 2009; Holopainen ym. 2010). Yhtäältä tarkastelun kohteena itsemurhissa ovat olleet itsemurhien kopioituminen tekojen ja tekojen lukumäärien suhteen, toisaalta itsemurhameemin vuorovaikutus mielen ja toiminnan välillä (Distin 2005). Itsemurhameemin yhteyteen on usein yhdistetty niin kutsutut *copycat*-ilmiö ja *werther*-efekti, jotka molemmat tarkoittavat jäljittelyä ja matkimista. Werther-efekti tuli tunnetuksi Johann Wolfgang von Goethen (1774) kirjoittamasta *Nuoren Wertherin kärsimykset* -teoksesta: siinä kirjan päähenkilö Werther ampuu itsensä kirjoituspöydän äärellä, pukeutuneena siniseen takkiin ja keltaiseen liiviin. Kirjan julkaisemisen jälkeen nuorten miesten, jotka olivat pukeutuneet sinisen takin ja liivin yhdistelmään, kirjoituspöydän ääressä ampumalla tekemät itsemurhat yleistyivät aikansa eräänlaiseksi media-ilmiöksi. Nykyaikana tiedotusvälineiden ja sosiaalisen median uutisointitapa itsemurhakuolleisuudesta yleisesti sekä etenkin yksittäisistä itsemurhatapauksista voi lisätä tekovaltaan samankaltaisten itsemurhien lukumäärää (Niederkrotenthaler ym. 2010). Ainoastaan sellainen uutisointi, joka esittelee itsetuhoisesta käyttäytymisestä selviämistä, ei näyttäisi lisäävän itsemurhakuolemia.

Työmme kysymyksenasettelun ja käsitteiden osalta yhtäläisyyksiä on löydettävissä filosofi Kate Distinin (2005) teoksen *The Selfish Meme* kanssa. Distinin mukaan kulttuurin kehitys voidaan nähdä sekä memettisen evoluution että inhimillisen luovuuden tuotteena. Teokseen sisältyy myös lyhyt katsaus itsemurhiin, jossa Distin pohtii itsemurhameemin olemusta ajatusten ja toiminnan vuorovaikutuksen kautta. Vaikka ihmisellä olisi selkeä käsitys itsemurhan luonteesta ja merkityksestä, se ei kuitenkaan tarkoita sitä, että käsitys vaikuttaisi toimintaan. Ajatuksen sisällön on päästävä myös toimintaa säätelevien intentioiden tasolle, jotta se ryhtyisi ohjaamaan toimintaa. Distinin ajatukset ovat tärkeitä pohdittaessa mielessä liikkuvien ajatusten ja teon suhdetta itsemurhateemassa. Tässä työssä meitä kiinnostavat erityisesti kysymykset, mistä itsemurha-ajatukset tulevat? Miksi itsemurha realisoituu toisilla, toisilla ei? Mikä merkitys itsemurhien määrällä on teon kannalta? Niin Dawkinsin *The Selfish Meme* -teoksessa kuten monessa muussakaan meemejä käsittelevässä työssä ei nosteta esiin pohdintojen taustalla vaikuttavia ihmiskäsityksiä. Seuraavassa yhdistämme ja hyödynnämme meemien tarkastelussa erästä holistista ihmiskäsitystä, jonka avulla pyrimme luomaan uudenlaista näkökulmaa edellä nousseisiin kysymyksiin.

### **Itsemurhameemi ihmisen ja kulttuurin välisessä vuorovaikutuksessa**

*Kuoleman kulttuurit Suomessa* -kirjassa käsitelimme itsemurhailmiötä psykologi Lauri Rauhalan holistisen ihmiskäsityksen kautta (Holopainen & Partonen 2014). Martin Heideggerin ja Edmund Husserlin ajatusten pohjalta Rauhala on hakenut vastausta kysymykseen ”mitä ihminen on?” ja päätenyt analyyseissään monopluraliseen ihmiskäsitykseen, jossa sovitetaan yhteen ykseys ja moneus. Holistisen ihmiskäsityksen mukaan ihminen koostuu kolmesta olemassaolon muodosta eli olemuspuolesta: kehollisuudesta (olemassaolo orgaanisena tapahtumisena), tajunnallisuudesta (olemassaolo kokemisen erilaisina laatuina ja asteina) ja situationaalisuudesta (olemassaolo suhteutuneisuutena elämäntilanteeseen) (mm. Rauhala 1989; 1994; 2005). Ihmisestä puheena olevien olemuspuolien yhteenkietoutumista Rauhala on useimmiten kutsunut situationaaliseksi säätöpiiriksi, mutta myös persoonaksi. Situationaalisen säätöpiirin käsite viittaa juuri siihen, että ihmisen olemassaolon eri olemuspuolet määräävät, mitä toiset ovat ja näin ollen ihmisen suhteessaoloon voidaan vaikuttaa sekä negatiivisesti että positiivisesti. Tätä kolmijakoista ontologiaa on mahdollista Rauhalan mukaan täydentää vielä neljännellä olemassaolon muodolla, kuolemattomuudella (olemassaolon jatkuminen orgaanisen elämän sammumisen jälkeen).

Teoksessaan *Ihminen kulttuurissa – kulttuuri ihmisessä* Rauhala (2005) avaa kolmikantaisen ihmiskäsityksensä suhdetta kulttuuriin ja kulttuurin käsitteeseen. Kulttuurin ymmärtämiseksi hän eriyttää sen omaksi ulottuvuudekseen, merkitysten sfääriksi. Rauhalan (2005, 112) mukaan ”kulttuuri syntyy ja on varsinaisesti olemassa merkitysten ulottuvuudessa”. Seuraavassa analysoimme itsemurhan merkityksen syntyä, erikoislaatua ja sen sijoittumista persoonan maailmankuvaan Rauhalan (2005, 112–120) pohjalta.

Holistisen ihmiskäsityksen yksi keskeisistä ajatuksista on, että idea, ajatus tai virike saapuu henkilölle pääsääntöisesti elämäntilanteen kautta. Kehollisuus on prosessissa mukana kahdella tavalla: ensinnäkin se tarjoaa fyysisen koordinaatiston, jossa maailmankuvan merkitys saa todellisuuteen liittävät suhteensa. Kehon toiminnot tai niiden toimimattomuus (esim. kipu, elimelliset sairaudet) voivat myös olla aiheena merkitysten synnylle. Toiseksi aivot antavat sen aineellisen perustan, jossa kokemuksellisuus tulee mahdolliseksi. Tajunnallisuus muodostaa elämyksellisyyden perustason, jossa merkitys mielellisenä sisältönä tulee koettavaksi. Itsemurha-ajatuksen kohdalla sen elämyksellisyys voi tarjota kokemuksen ainoana oikeana ratkaisuna nykyiseen elämäntilanteeseen. Jotta voitaisiin suorittaa intentionaalinen teko, on se suunniteltava tietoisessa tajunnassa. Rauhala käyttää tästä nimitystä merkityksillä operointi. Operoinnin aikana on mahdollista muuttaa vielä mielensä, jolloin toteutus jää tapahtumatta. Teon suorittamisesta vastaa kehon lihas- ja hermostojärjestelmä. Vielä tässä vaiheessa teko voi jäädä itsemurhan yritykseksi.

Edellä mainitut osafunktiot muodostavat keskinäisessä yhteydessään merkityksen synnyn kannalta itseorganisoituvan systeemin. Tällä Rauhala tarkoittaa sitä, että itseorganisoituminen on ihmisen struktuuriin kuuluvaa ja siksi spontaanisti etenevää ja tiedostamatonta. Edellä kuvattu itsemurhan merkityksen synnyn toteuttava systeemi on periaatteessa sama riippumatta siitä, onko merkitys tietoa, tunnetta, uskoa, tahtoa, intuitiota tai vaikkapa psykoottista harhaa. Eroavuutta on merkitysten aiheessa ja syntyneissä merkityksissä itsessään. Yksityisten merkitysten organisoitumisen säätelystä ja ohjaamisesta subjektiiviseksi maailmankuvaksi Rauhala käyttää käsitettä mielellisyyden logiikka. Se tarkoittaa merkitysten suhteutumista toisiinsa merkitystensä perusteella. Niiden välillä subjektiivisessa maailmankuvassa syntyy yhteensopivuutta, täydentävyyttä, mutta myös ristiriitoja ja konflikteja sekä toisinaan kulttuurinormista poikkeavuutta, jota Rauhala kutsuu psyykkiseksi häiriöksi.

Merkityksen syntyprosessiin kuuluvien spontaanisuuden ja tiedostamattomuuden käsitteiden yhteyttä toisiinsa Rauhala ei kirjassaan tarkemmin avaa, mutta tulkitsemme niitä siten, että elämäntilanteeseen voi sisältyä ei-toivottuja ja ei-haluttuja tapahtumia ja ilmiöitä, mutta myös positiivisia, yllättäviä yhteensattumia, joiden myötä elämäntilanne ryhtyy kehittymään joko kielteiseen tai myönteiseen suuntaan. Ensin mainitusta Rauhala käyttää tietyissä yhteyksissä nimitystä huono olemassaolo. Kielteiseen suuntaan kääntyvään kierteeseen joutuneen voi olla vaikea hahmottaa niitä tekijöitä, jotka aikaisemmin ovat edistäneet hyvinvointia. Tämä voi johtaa jopa kieltäytymiseen tarjotusta avusta ja hoidoista. Sekin voi olla mahdollista, ettei eletyn elämän aikana ole ehtinyt kehittyä taitoa ja tietämystä käsitellä huonon olemassaolon mahdollisesti mieleen nostattamia itsetuhoyllyykkeitä. Tällöin kyseessä ovat elämäntaidolliset ongelmat (mt., 181), ja joita auttamisen eri muodoilla on mahdollista korjata.

Rauhala (2005, 181–182) nostaa esiin myös ajatuksen, että kulttuurin tarjoamat virikkeet voivat olla siinä määrin negatiivisia, että ne väistämättä johtavat negatiiviseen maailmankuvaan. Tämä ajatus voi olla heuristinen itsemurhakuolleisuuden vaihteluja selittävänä tekijänä. Ympäröivästä kulttuurista tarjoutuu virikkeitä siitä, mitä on sosiaalisesti soveliaista ilmaista ja tehdä. Sen myötä yksilön oma mielipide muuttuu vähitellen vastaamaan sosiaalisesti hyväksytyä mielipidettä, toisin sanoen kulttuurin tarjoamat virikkeet muuttavat persoonan suhdetta itsemurhaan. Kasvavan itsemurhakuolleisuuden kierteessä kynnys itsemurha-ajatuksen ja teon välillä madaltuu. Päinvastaisessa



kierteessä kynnys vastaavasti nousee. Ilmiö voi osaltaan selittää myös itsemurhakuolleisuudessa tapahtuvia käännekohtia eli trendimuutoksia, miksi tiettyinä ajankohtina itsemurhat ovat yleisempiä kuin toisina.

Holistisen ihmiskäsityksen valossa Dawkinsin esittämä meemin käsite tarkentuu situaatiosta tajuntaan pulpahtavaksi virikkeeksi, joka itsemurhan kohdalla luo merkityksen elämäntilanteen tietynlaisesta ratkaisusta. Elämänmyönteisessä maailmankuvassa virike ei johda tekoon, vaan itsemurhalla on paikkansa yksilön maailmankuvassa. Päätyminen itsemurhaan voi tapahtua vasta, kun maailmankuvan merkitysryhteyksien muuttuu riittävän kielteiseksi, jolloin itsemurha voi tarjota elämyksellisen ratkaisun. Vastaavasti kulttuurin piirissä suoritettavat teot konkretisoivat itsemurhameemin olemassaoloa ja sen yleisyyttä. Yleisimmin itsemurhatapausten kasvu itsessään voi lisätä itsemurhameemin yleisyyttä, tosin sanoen lisätä itsemurhalle altistumista, kun taas itsemurhien väheneminen vähentää itsemurhameemin yleisyyttä, kun tapausten määrät vähenevät. Erityiset meemit liittyvät kysymyksiin kuten, miten itsemurha voidaan tehdä (edellä kuvattu werther-efekti) tai miten sen voi jättää tekemättä (papageno-efekti) (mm. Sisask & Värnik 2012). Vastaavasti glorifioitu itsemurha voi luoda mielikuvan itsemurhasta yleisesti hyväksyttävänä tekona ja täten lisätä itsemurhien määrää (Ladwig ym. 2012; Hegerl ym. 2013).

Situaatiossa virikkeet voivat siirtyä lähettäjältä niiden vastaanottajalle mitä erilaisimpia muotoja ja väyliä pitkin. Perinteisen tiedonvälityksen (televisio, radio, lehdet) rinnalle ovat nousseet erityisesti viimeisen reilun kymmenen vuoden kuluessa internetin kautta tarjoutuvat yhteisölliset palvelut, jotka ovat avanneet mahdollisuuksia tuottaa ja jakaa kutakin käyttäjää kiinnostavaa sisältöä muille palvelun käyttäjille. Myös kuolemaa ja itsemurhia on mahdollista käsitellä näillä foorumeilla mitä erilaisimmin tavoin. Poiketen perinteisistä tiedotusvälineistä, verkkoon on mahdollista ladata ja jakaa myös sellaista aineistoa, jota ei välttämättä esitetäisi perinteisillä tiedonvälityksen kentillä. Esimerkkinä voidaan mainita levitykseen laitettujen itsemurhia esittävät kuvat sekä itsemurhaoppaat ja -manuaalit. Holistisen ihmiskäsityksen valossa esimerkiksi kuvat itsemurhasta eivät ole harmitonnia, sillä ihminen ei halutessaankaan voi estää merkitysryhteyksien muodostumista niiden ollessa tajunnan sisäsyntyisen, spontaanin toiminnan tulosta (Rauhala 1989, 31). Sen sijaan aistimusvoimaiset kuvat voivat aiheuttaa järkytystä herkimpään käyttäjien keskuudessa ja johtaa tajunnallisuudessa ja kehossa sopeutumisreaktion, joka voi ilmetä voimakkaina tunnereaktioina, jopa muuttuneena käyttäytymisenä ja ruumiillisina oireina.

### **Meemi-geeni-analogiasta itsemurhassa**

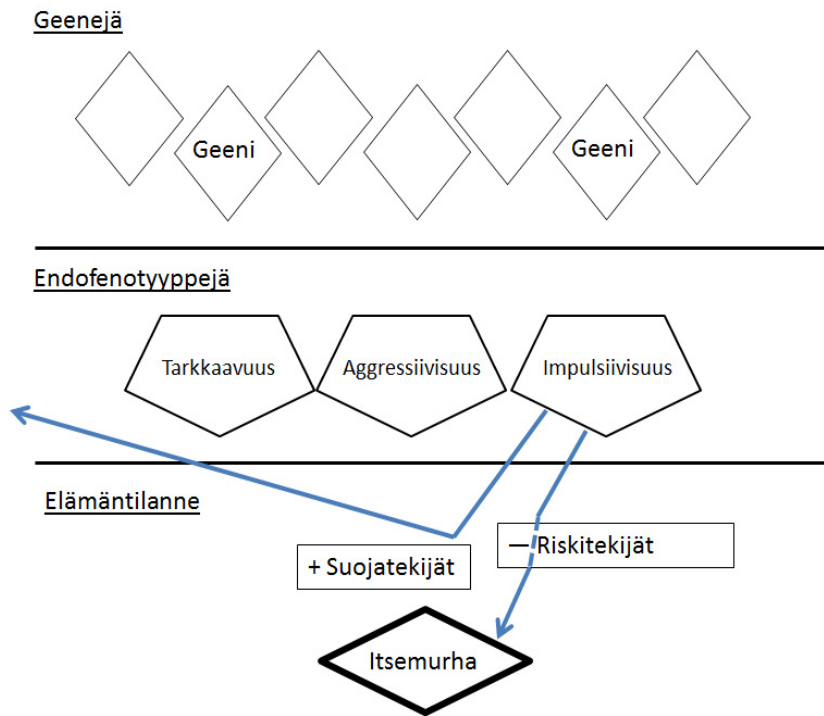
Edellä olemme tarkastelleet biologi Richard Dawkinsin (1976) esittämää meemin käsitettä ja sen kopioitumismekanismia psykologi Lauri Rauhalan kehittämän holistisen ihmiskäsityksen kautta. Erilaiset ihmiskäsitykset ja -kuvat ovat aihepiiri, joita on meemien tarkastelussa lopulta hyödynnetty yllättävän vähän. Toisaalta on mahdollista, että analyysin tukena käytetty ihmiskäsitys muuttaa meemin alkuperäisajatusta ja siihen läheisesti kytkeytyviä ilmiöitä. Työssämme emme esimerkiksi edellytä enää meemi-geeni-analogiaa käsitteiden välillä, mutta sitä vaihtoehtoa emme myöskään ole poissulkeneet. Holistisen ihmiskäsityksen viitekehityksessä geenit ja niiden merkitys ihmisen olemukselle kuuluvat kehollisuuden olemuspuoleen. Toinen tärkeä ero on löydettävissä suhteesta meemivaraston käsitteeseen. Holistisen ihmiskäsityksen valossa erillistä ”meemivarastoa” ei tarvita tai sellaisen olemassaoloa ei tarvitse edes olettaa, sillä ideat ja virikkeet välittyvät henkilöltä ja sukupolvelta toiselle pääasiassa elämäntilanteen välityksellä. Sen sijaan korostamme virikkeiden merkitystä, joihin keskeisesti liittyy tavoite ulkoisesta lopputuloksesta sekä Rauhalan kuvaamaan mielellisyyden logiikkaa merkitysten toisiinsa suhteutumisessa persoonan maailmankuvassa. Vaikka lähestymistapamme on erilainen kuin Dawkinsilla, mielestämme tulkinta vastaa Dawkinsin alkuperäisajatusta meemistä. Susan Blackmoren

(1999; 2000, 18–19) teoksen esipuheessa Dawkins painottaa meemin olevan ennen kaikkea kopioituja, ei itsenäinen inhimillisen kulttuurin teoria (myös Dawkins 1989). Esipuheessa Dawkins ei kuitenkaan kiellä sitä vaihtoehtoa, etteikö meemistä voisi jonakin päivänä kehkeytyä koko ihmismieltä kuvaava hypoteesi.

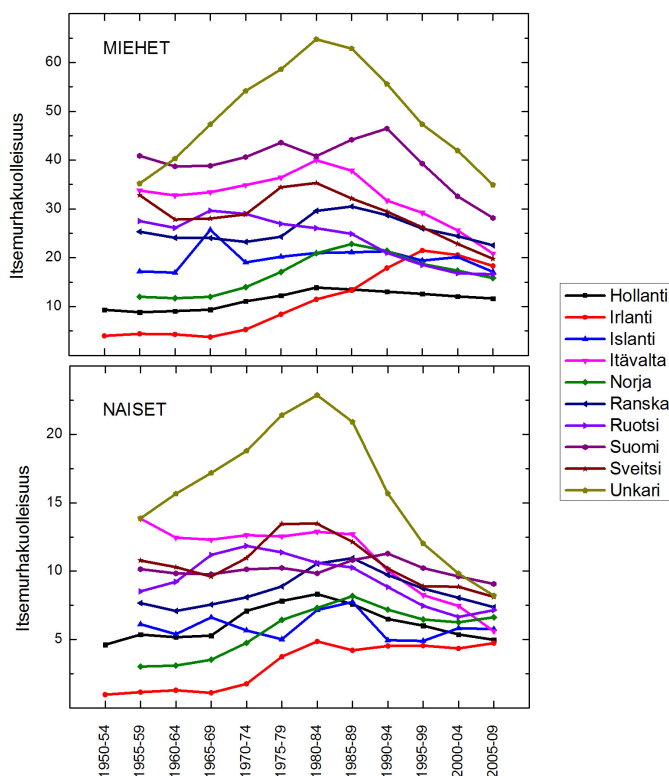
Meemiaiheisissa tutkimuksissa kulttuuripiirteiden siirtymistä henkilöltä toiselle on pyritty ymmärtämään eri käsitteiden ja lähestymistapojen kautta. Erilaisia käsitteitä ja näkökulmia kokoa yhteen siihen asti käydystä keskustelusta ehkä parhaiten Susan Blackmore (2000) teoksessaan *Meemit – kulttuurigeenit*. Hän itse päätyy käyttämään jäljittelyn käsitettä. Jäljittelyllä Blackmore (mt., 76) tarkoittaa kaikkea sellaista informaation tai monipuolisten taitojen ja käyttäytymistaitojen välittymistä, joka tapahtuu puhutun tai kirjoitetun kielen ja erilaisten ohjeiden välityksellä. Kirjan keskeinen väittäminen on, että ihmisten erilaisuus johtuu hänen kyvystään jäljitellä (mt., 25). Esimerkkinä hän mainitsee ihmisen, joka kuultuaan tarinan siirtää siihen sisältyvän ydinajatuksen jollekulle toiselle, on samalla kopioinut meemin. Ajatus on samankaltainen kuin Dawkinsilla ja ydinajatuksen käsitteen myötä lähestyy meemin olemusta myös holistisen ihmiskäsityksen kautta tulkittuna. Holistisen ihmiskäsityksen valossa meemien siirtyminen ja sitä kuvaava termi eivät kuitenkaan saa niin suurta painoarvoa kuin Blackmorella, sillä kuten aikaisemmin totesimme, merkityksen synnyn toteuttava systeemi on ihmisellä periaatteessa aina sama. Myöskään ihmisten erilaisuus ei johdu holistisen ihmiskäsityksen perusteella yksin jäljittelyn onnistumisesta, vaan merkitysten eroavaisuuksista ja konteksteista persoonan maailmankuvassa (Rauhala 2005, 115–117).

Itsemurhan kohdalla perintötekijöiden merkitys on tutkimuksen myötä tarkentunut. Perintötekijät voivat osaltaan lisätä itsemurhariskiä, tosin tämä geenivaikutus on todennäköisesti pieni, eikä mitään yksittäistä ”itsemurhageeniä” ole löydetty. Tikkanen (2009) kanssakirjoittajineen on osoittanut, että aivoissa keskeisinä hermovälittäjäaineina toimivien dopamiinin ja serotoniinin aineenvaihduntaan vaikuttavan MAOA-entsyymin tietyn geenimuodon kantajilla on alkoholin vaikutuksen alaisena ollessaan vahva taipumus impulsiiviseen väkivaltaiseen käyttäytymiseen. Siten geenien toiminnan säätelyyn vaikuttavilla tekijöillä eli epigeneettisillä mekanismeilla on tälle ilmiölle merkitystä. Dopamiini ja serotoniini ovat tärkeitä mielihyvän kokemusten ja mielialan tunnetilojen säätelijöitä. Riski väkivaltaiseen käyttäytymiseen pienenee iän myötä, mikä kertonee paitsi ympäristön (matkimisen, oppimisen, kasvatuksen) vaikutuksista, myös geenivaikutuksen heikkenemisestä. Siten itsemurhalta suojaavien tekijöiden vaikutus kasvaa suhteessa itsemurhalle altistavien tekijöiden vaikutukseen.

Aivotieteissä on käytössä endofenotyypin eli sisäisen ilmiasun käsite, jota on käytetty apuna muun muassa sairauksien perinnöllisten syiden tutkimisessa (Soronen 2014). Käsite kuvaa ilmiasua, joka on mitattavissa oleva ominaisuus mutta joka ei ole nähtävissä paljaalla silmällä (*”unseen by the unaided eye”*; ks. Gottesman & Gould 2003). Ilmiasu tarkoittaa esimerkiksi masennustilan välittömästi havaittavia merkkejä ja näkyviä oireita. Sisäinen ilmiasu vuorostaan tarkoittaa mitattavissa olevia ominaisuuksia, jotka periytyvät ja joiden kautta geenivaikutus sairauden ilmiasuun välittyy. Sisäinen ilmiasu on läheisemmin yhteydessä esimerkiksi itsemurhan taustalla vaikuttaviin riski- ja suojatekijöihin kuin geenit, joten siihen saattavat olla vaikuttamassa harvemmat geenit (ks. Kuva 1). Myös itsetuhoisen käyttäytymisen mahdollisia endofenotyyppisiä on tutkittu (Mann ym. 2009). Poikkeavuudet aggressiivisissa ja impulsiivisissa piirreominaisuuksissa sekä tarkkaavuuden toiminnoissa täyttävät endofenotyyppi-käsitteen kriteerit.



**Kuva 1.** Aivotieteissä on käytetty endofenotyyppin eli välimuotoisen ilmiön käsitettä apuna esimerkiksi psykiatristen sairauksien perinnöllisten syiden tutkimisessa. Endofenotyyppien tuntemuksen tarkentuminen saattaa tulevaisuudessa olla suureksi avuksi masennuksen hoitotoimenpiteiden suunnittelussa ja heijastua siten myös itsemurhakuolleisuutta alentavasti.



**Mitä itsemurhameemille tapahtuu tulevaisuudessa?**

Kulttuuristen mallien kopioituminen uusiin kantajiin on aina ollut kulttuurin välittymisen edellytys (Kamppinen 2011). Itsemurha ei tässä mielessä tee poikkeusta. Miten siihen on suhtauduttu kulttuurin piirissä eri aikakausina, on vaihdellut suuresti. Itsemurhat ovat kuuluneet niihin tekoihin, jotka ovat olleet rikoslilla kielletty ja teosta on määrätty sanktioita (mm. Pajuoja 1989; Miettinen 2009; Holopainen ym. 2010). Vuosisatojen kuluessa asenteet itsemurhaa kohtaan ovat muuttuneet joissakin maissa nopeammin, joissakin hitaammin. Silti itsemurhia tehdään kaikissa kulttuuripiireissä.

**Kuva 2.** Miesten ja naisten itsemurhakuolleisuuden ajalliset vaihtelut (100 000 asukasta kohden) niissä kymmenessä maassa joista voitiin koota yhtenäiset sarjat tarkastelujaksolle 1955–2009 (Holopainen ym. 2014).

Kuvassa 2 havainnollistetaan itsemurhakuolleisuuden kehitystä Euroopan eräissä maissa viimeisen 60 vuoden aikana. Kehitykselle on luonteenomaista suhteellisen vähäinen vaihtelu ennen 1980-lukua, kuolleisuuden nousu 1980- ja 1990-luvuille tultaessa sekä useissa eri maissa tapahtunut kuolleisuuden lasku viime vuosina. Suomalainen itsemurhakuolleisuus mukalee näitä muutoksia. Euroopan mittakaavassa havainnot osoittavat suomalaisten miesten itsemurhakuolleisuuden laskeneen 1950-luvun maanosan korkeimmalta tasolta nyt yhdeksännelle sijalle. Sen sijaan suomalaisten naisten kohdalla maiden välinen vertailu osoitti päinvastaisen kehityskulun itsemurhakuolleisuuden noustua nyt Euroopan toiseksi korkeimmalle sijalle.

Kuvasta 2 voidaan havaita myös itsemurhakuolleisuudessa tapahtuneen tietynlaista yhtenäistymiskehitystä. Osassa korkean itsemurhakuolleisuuden omaavissa maissa itsemurhakuolleisuus on vähentynyt, kun taas osassa matalan itsemurhakuolleisuuden omaavissa maissa se on vastaavasti noussut. Yhteiskunnallisilla olosuhteilla, hoitojärjestelmien toimivuudella sekä kunkin aikakauden oikeuskäsityksillä on omat vaikutuksensa, mitkä voivat suojata itsemurhan riskitekijöitä vastaan, mutta joskus myös toisinpäin. Tulkintamme painottaa itsemurhalle elämänratkaisuna annettujen merkitysten muuttumista situaatiossa. Ajallisesti ilmiö sijoittuu maailmanlaajusten tietoverkkojen voimakkaan kehittymisen aikaan, joiden kautta meemienkin on ajateltu kopioituvan ja muodostavan uusia meemipleksejä eli meemiryhmiä yhä kiihtyvällä vauhdilla (Blackmore 2000). Holistisen ihmiskäsityksen valossa internet on tällä hetkellä situaation yksi merkittävimmistä virikkeistä välittävistä medioista. Mikä merkitys internetillä sitten on itsemurhameemin kopioitumiseen, siihen ei välttämättä ole yksinkertaista vastausta tarjolla. Itsemurhat eivät esiinny suosituimpien internetmeemien joukossa (vrt. Shifman 2014). Yhtäältä internetistä on mahdollista löytää yllykkeitä itsemurhaan johtavalle käyttäytymiselle, toisaalta verkossa tarjotaan myös näiltä yllykkeiltä suojaavia toimintaohjeita (Tam ym. 2007). Internetin alati tarjoutuvasta ja kasvavasta viriketulvasta huolimatta, itsemurhakuolleisuus on useissa Euroopan maissa ollut viime vuosien osalta laskussa. Näin ollen muut tekijät kuin internet selittävät itsemurhakuolleisuuden muutosta. Internetmeemeillä voi kuitenkin olla merkitystä uudentyyppisten itsemurhameemien synnyssä, joista keskustelupalstoilla sovitut, yhdessä toteutetut itsemurhat ovat yksi esimerkki (Ala-Risku 2006).

Internetmeemit saattavat kuitenkin tällä hetkellä olla jo eniten meeminäkökulmaa hyödyntävä tutkimuksen alue. Ei liene mahdoton ajatus että niiden kautta tarjoutuu vielä uudenlainen, tässä työssä esiintyvää virikettä ja Dawkinsin kopioitujaa konkreettisempi ja hyödyllisempi tapa hahmottaa (internet)meemin olemassaoloa ja kopioitumista aivoista toisiin. Tietokoneen sisällä tieto esitetään binäärilukuina eli 2-järjestelmän lukuina (Hakala & Vainio 2005). Arvot voivat olla joko 0 tai 1. Vastaavasti jokainen merkki koostuu 8 bitistä (bit, b), jotka muodostavat tavun (byte, B). Kun tiedon perusyksikkö on tiedossa ja tarkasti tunnettu, on mahdollista rakentaa analogia meemin ja bitin välille. Analogiasta on tosin vielä matkaa tehdä ymmärrettäväksi kysymystä siitä, miksi jostakin internetiin ladatusta kuvasta, videosta, tekstistä tai näiden yhdistelmästä tulee suosittu internetmeemi? Tähän prosessiin, internetmeemin syntymiseen, tarvitaan ensinnäkin internetpalveluja, joiden kautta omalta tietokoneelta lähetty viesti saavuttaa helposti suuria käyttäjäryhmiä ja käyttäjien on myös kiinnostuttava viestin sisällöstä. Tässä yhteydessä Shifmanin (2014) esittämät ajatukset viestin sisällön matkimisesta voivat olla heuristisia. Etenkin suurten käyttäjämäärien kiinnostuksen kohteet internetissä, joiden muutoksia voidaan mitata myös biteissä, synnyttävät muokkauksen ja kierrättämisen kautta alati uudenlaisia merkitysyhteyksiä, jotka taas kytkeytyvät uusiin sisältöihin, muotoihin ja lähestymistapoihin.

Kulttuuri syntyy ja elää konteksteissa ja tulkinnoissa (Rauhala 2005, 105). Myös itsemurhan perusmerkitys voi elämäntilanteen kuluessa muuttua. Esimerkiksi niin sanotussa laajennetussa itsemurhassa itsensä surmaamisen ohella riistetään myös muiden henkiä. Tällaisia ilmiöitä ovat muun muassa perhe- ja koulusurmat sekä itsemurhapommitukset. Avustettu itsemurha (eli aktiivinen eutanasia) tarkoittaa puolestaan sitä, että vaikeasti sairas henkilö haluaa tehdä itsemurhan, mutta ei kykene siihen fyysisesti. Tällöin toinen henkilö avustaa häntä itsemurhan toteuttamisessa. Miten

yleiseksi itsemurha elämänratkaisuna kulttuurin piirissä muodostuu ja mihin muihin ilmiöihin se lopulta liittyykin, siihen lisävalaistusta voivat tarjota memetiikassa käytettävä kelpoisuuden käsite (Heylighen & Chielens 2009). Sen valossa itsemurhariski yksilötasolla kasvaa, mikäli henkilö ei koe olevansa enää ”kelpoisa” elämäntilanteessaan, ja päinvastoin. Haasteellisimmassa tilanteessa ovat Rauhalan (mt., 181) mukaan nuoret, joilla oman situaationsa ja elämänsä hallinta on vasta harjoitteluvaiheessa. Kelpoisuuden kokemukseen on mahdollista vaikuttaa kulttuurin henkisen ilmapiirillä sekä kasvatuksen keinoin.

Suomi on ollut korkean itsemurhakuolleisuuden takia edelläkävijä itsemurhien ehkäisytyössä. Vuonna 1986 käynnistettiin itsemurhien kansallinen ehkäisyprojekti ensimmäisenä maailmassa (Lönnqvist 2009; Helama ym. 2013). Se johti ohjelmaan ja suosituksiin vuonna 1991 ja vuosina 1992–1996 monipuolisiin käytännön toimenpiteisiin itsemurhan ehkäisemiseksi. Itsemurhien lukumäärä (1523, joista miehiä 1199 ja naisia 324) oli suurimmillaan vuonna 1990, minkä jälkeen itsemurhakuolleisuus on pienentynyt ja vuonna 2013 itsemurhakuolemia oli 887 (miehiä 666, naisia 221) (SVT 2013; Holopainen & Partonen 2014). Suomessa itsemurhien ehkäisyprojektin eräs avain oli se, että kasvatuksen ja kulttuurin ilmapiirissä vähennetään syyllistämistä, leimaamista ja rankaisevuutta sekä lisätään elämänuskoa, rohkeutta, itsetuntoa, yritteliäisyyttä ja keskinäistä tukea. Euroopan mittakaavassa itsemurhien ehkäisyyn pyritään vastaamaan tällä hetkellä EUREGENAS -hankkeella, joka on koontanut yhteen 14 toimijaa 11 Euroopan unionin maasta. Kansainväliset asiantuntijat laativat sen puitteissa itsemurhien ehkäisyä varten muun muassa ohjeistukset media-alan ammattilaisille, kouluille ja työpaikoille (<http://www.euregenas.eu/publications/>).

## Kiitokset

Lämmin kiitos kahdelle anonymille refereelle artikkelia parantaneista kommentista sekä Julie Uusinarkaukselle tiivistelmän kieliasun tarkistamisesta. Kiitokset myös Koneen Säätöille (JH) sekä Suomen Akatemialle (SH) tuesta tutkimuksen aikana.

### Kirjoittajat:

Jari Holopainen on filosofian tohtori (Helsingin yliopisto), joka väitteli vuonna 2006 ilmastonmuutostemalla ja tutkimuksellaan historiallisista ja luonnontieteellisistä ilmastohavaintosarjoista. Yhteystiedot: Geotieteiden ja maantieteen laitos, Helsingin yliopisto, PL 64, 00014 Helsingin yliopisto, jari.a.holopainen@helsinki.fi

Samuli Helama on tutkijatohtori (Suomen Akatemia), joka väitteli vuonna 2004 dendrokronologiasta.

Timo Partonen on lääketieteen tohtori (Helsingin yliopisto), väitellyt vuonna 1996 kaamosmasennuksesta ja toiminut Terveyden ja hyvinvoinnin laitoksella (entinen Kansanterveyslaitos) erikoistutkijana vuosina 1998–2004, akatemiattutkijana 2004–2009, ylilääkärinä 2009–2013 ja nykyisin tutkimusprofessorina.

**Lähteet**

- Achté, Kalle, Olavi Lindfors, Jouko Lönnqvist, ja Markku Salokari. ”Itsetuhoisuuden ilmenemismuodot.” Teoksessa *Suomalainen itsemurha*, toimittaneet Kalle Achté, Olavi Lindfors, Jouko Lönnqvist, ja Markku Salokari, 11–30. Helsinki, Yliopistopaino, 1989.
- Ala-Risku, Päivi. ”Eiköhän tehdä yhdessä itsemurha?” *Ylioppilaslehti*, 24.2.2006. <http://ylioppilaslehti.fi/2006/02/eikohan-tehda-yhdessa-itsemurha/>.
- Atran, Scott. ”The trouble with memes: inference versus imitation in cultural creation.” *Human Nature* 12 (2001): 351–381.
- Aunger, Robert, toim. *Darwinizing culture: The status of memetics as a science*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Aunger, Robert. *The Electric Meme*. New York: Simon and Schuster, 2002.
- Benitez-Bribiesca, Luis. ”Memetics: a dangerous idea.” *Interciencia* 26 (2001): 29–31.
- Bauchage, Christian. ”Insights into internet memes.” *Proceedings of the Fifth International AAAI Conference on Weblogs and Social Media* (2011): 43–49. <http://www.aaai.org/ocs/index.php/ICWSM/ICWSM11/paper/view/2757>.
- Blackmore, Susan. *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Blackmore, Susan. *Meemit – kulttuurigeenit*. Helsinki: Art House, 2000.
- Brodie, Richard. *Virus of the Mind: the New Science of the Meme*. Seattle and Washington: Integral Press, 1996.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Dawkins, Richard. ”Viruses of the Mind.” Teoksessa *Dennett and his Critics: Demystifying Mind*, toimittanut Bo Dahlbom, 13–27. Malden: Blackwell Publishers, 1993.
- Dennett, Daniel C. *Consciousness Explained*. Boston, MA: Little Brown, 1991.
- Dennett, Daniel C. *Darwin’s Dangerous Idea*. London: Penguin, 1995.
- Distin, Kate. *The Selfish Meme: A Critical Reassessment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Goethe, Johan Wolfgang von. *Nuoren Wertherin kärsimyksset*. Suomentanut Markku Mannila. Helsinki: Otava, 1992. Alkuperäisteos *Die Leiden des jungen Werthers* (1774).
- Gottesman, Irving I, ja Todd D. Gould. ”The endophenotype concept in psychiatry: etymology and strategic intentions.” *The American Journal of Psychiatry* 160 (2003): 636–645.
- Hakala, Mika, ja Mika Vainio. *Tietoverkon rakentaminen*. Jyväskylä: Docendo Oy, 2005.
- Hegerl, Ulrich, Nicole Koburger, Christine Rummel-Kluge, Christian Gravert, Martin Walden, ja Roland Mergl. ”One followed by many? Long-term effects of a celebrity suicide on the number of suicidal acts on the German railway net.” *Journal of Affective Disorders* 146 (2013): 39–44.
- Helama, Samuli, Jari Holopainen, ja Timo Partonen. ”Temperature-associated suicide mortality: contrasting roles of climatic warming and the suicide prevention program in Finland.” *Environmental Health and Preventive Medicine* 18 (2013): 349–355.
- Heylighen, Francis, ja Klaas Chielens. ”Evolution of Culture, Memetics.” Teoksessa *Encyclopedia of Complexity and System Science*, toimittanut Robert A. Meyers, 3205–3220. New York: Springer, 2009.
- Hiltunen, Laura, Timo Partonen, Jari Haukka, ja Jouko Lönnqvist. ”Itsemurhakuolleisuuden käännekohtat Suomessa 1947–2006.” *Duodecim* 125 (2009): 1802–1806.
- Holdcroft, David, ja Harry Lewis. ”Memes, minds and evolution.” *Philosophy* 75 (2000): 161–182.
- Holopainen, Jari, ja Timo Partonen. ”Itsemurha.” Teoksessa *Kuoleman kulttuurit Suomessa*, toimittaneet Outi Hakola, Sari Kivistö, ja Virpi Mäkinen, 202–213. Tallinna: Gaudeamus, 2014.

- Holopainen, Jari, Samuli Helama, ja Timo Partonen. ”Meemit ja suomalainen itsemurha.” *Sosiaalilääketieteellinen Aikakauslehti* 47 (2010): 174–186.
- Holopainen, Jari, Samuli Helama, ja Timo Partonen. ”Suomalainen itsemurhakuolleisuus eurooppalaisessa vertailussa, 1950–2009.” *Lääketieteellinen Aikakauskirja Duodecim* 130 (2014): 13–21.
- Kamppinen, Matti. ”Meemit, aika ja ikuisuus – uskontojen ajallinen sitkeys.” *Tieteessä tapahtuu* 8 (2002): 62–68.
- Kamppinen, Matti. ”Mielen virukset – meemiteoria ja pahuuden selittäminen.” *Tieteessä tapahtuu* 6 (2011): 32–36.
- Kilpinen, Erkki. ”Memes versus signs: On the use of meaning concepts about nature and culture.” *Semiotica* 171 (2008): 215–237.
- Kronfeldner, Maria. *Darwinian creativity and memetics*. New York and Oxon: Routledge, 2011.
- Kull, Kalevi. ”Copy versus translate, meme versus sign: development of biological textuality.” *European Journal for Semiotic Studies* 12 (2000): 101–120.
- Ladwig, Karl-Heinz, Sabine Kunrath, Karoline Lukaschek, ja Jens Baumert. ”The railway suicide death of famous German football player: impact on the subsequent frequency on railway suicide acts in Germany.” *Journal of Affective Disorders* 136 (2012): 194–198.
- La Vecchia, Carlo, Franca Lucchini, ja Fabio Levi. ”Worldwide trends in suicide mortality, 1955–1989.” *Acta Psychiatrica Scandinavica* 90 (1994): 53–64.
- Lester, David. ”Memes and suicide.” *Psychological Reports*, 105 (2009): 3–10.
- Lynch, Aaron. *Thought Contagion: How Belief Spreads through Society: The New Science of Memes*. New York: Basic Books, 1996.
- Lönnqvist, Jouko. ”Suicide prevention in Finland.” Teoksessa *Oxford Textbook of Suicidology and Suicide Prevention: A Global Perspective*, toimittaneet Danuta Wasserman ja Camilla Wasserman, 793–795. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Mann, John J., Victoria A. Arango, Shelli Avenevoli, David A. Brent, Frances A. Champagne, Paula Clayton, Diane Currier, Donald M. Dougherty, Fatemah Haghghi, Susan E. Hodge, Joel Kleinman, Thomas Lehner, Francis McMahon, Eve K. Mościcki, Maria A. Oquendo, Ganshayam N. Pandey, Jane Pearson, Barbara Stanley, Joseph Terwilliger, ja Amy Wenzel. ”Candidate endophenotypes for genetic studies of suicidal behavior.” *Biological Psychiatry* 65 (2009): 556–563.
- Marsden, Paul. ”Memetics and Social Contagion: Two Sides of the Same Coin?” *Journal of Memetics – Evolutionary Models of Information Transmission* 2 (1998). [http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/marsden\\_p.html](http://cfpm.org/jom-emit/1998/vol2/marsden_p.html).
- Miettinen, Riikka. ”Metsään vietäväksi ja roviolla poltettavaksi”. *Ennen ja nyt* 2 (2009). <http://www.ennenjanyt.net/?p=281>.
- Niederkrotenthaler, Thomas, Martin Voracek, Arno Herberth, Benedikt Till, Markus Strauss, Elmar Etzersdorfer, Brigitte Eisenwort, ja Gernot Sonneck. ”Role of media reports in completed and prevented suicide: Werther v. Papageno effects.” *The British Journal of Psychiatry* 197 (2010): 234–243.
- Partonen, Timo, Jari Haukka, ja Jouko Lönnqvist. ”Itsemurhakuolleisuus Suomessa vuosina 1979–2001.” *Lääketieteellinen Aikakauskirja Duodecim* 119 (2003): 1827–1834.
- Pajuja, Jussi. ”Itsemurhat ja laki.” Teoksessa *Suomalainen itsemurha*, toimittaneet Kalle Achté, Olavi Lindfors, Jouko Lönnqvist, ja Markku Salokari, 127–139. Helsinki: Yliopistopaino, 1989.
- Portin, Petter. ”Biologinen evoluutio ja kulttuurin kehitys.” *Tieteessä tapahtuu* 1 (2004): 7–11.
- Qin, Ping, Esben Agerbo, ja Preben Bo Mortensen. ”Suicide risk in relation to socioeconomic, demographic, psychiatric, and familial factors: a national register-based study of all suicides in Denmark, 1981–1997.” *The American Journal of Psychiatry* 160 (2003): 765–772.
- Rauhala, Lauri. *Ihmisen ykseys ja moninaisuus*. Helsinki: SHKS, 1989.
- Rauhala, Lauri. ”Ihmisen olemassaolon tutkiminen situationaalisenä säätöpiirinä.” Teoksessa *Ihmisen jäljillä – Lauri Rauhala psykologian uranuurtaja*, toimittanut Juha Perttula, 10–26. Porvoo: Tarmolan Kirjapaino Oy, 1994.
- Rauhala, Lauri. *Ihminen kulttuurissa – kulttuuri ihmisessä*. Helsinki: Yliopistopaino, 2005.

Shifman, Limor. *Memes in Digital Culture*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2014.

Sisask, Merike, ja Airi Värnik. "Media roles in suicide prevention: a systematic review." *International Journal of Environmental Research and Public Health* 9 (2012): 123–138.

Soronen, Pia. "Vakavan masennuksen endofenotyypit eli välimuotoiset ilmiöt." *Lääketieteellinen Aikakauskirja Duodecim* 130 (2014): 551–556.

Suomen virallinen tilasto (SVT). "Kuolemansyyt 2013." Tilastokeskuksen verkkojulkaisu. Helsinki: Tilastokeskus, 2013. [http://www.stat.fi/til/ksyyt/2013/ksyyt\\_2013\\_2014-12-30\\_tie\\_001\\_fi.html](http://www.stat.fi/til/ksyyt/2013/ksyyt_2013_2014-12-30_tie_001_fi.html).

Tam, Jenny, Win S.Tang, ja Devaka J.S. Fernando. "The internet and suicide: A double-edged tool." *European Journal of Internal Medicine* 18 (2007): 453–455.

Tikkanen, Roope, Richard L. Sjöberg, Francesca Ducci, David Goldman, Matti Holi, Jari Tiihonen, ja Matti Virkkunen. "Effects of MAOA-genotype, alcohol consumption, and aging on violent behavior." *Alcoholism: Clinical and Experimental Research* 33 (2009): 428–434.

Ylikoski, Petri. "Dawkinsin itsekkäät geenit". *niin & näin* 3 (1994): 77–78.



## Thanatos

ISSN 2242-6280, vol.4 1/2015

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

[https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/kosonen\\_the\\_death\\_of\\_others1.pdf](https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/kosonen_the_death_of_others1.pdf)

# The Death of the Others and the Taboo: Suicide Represented

Heidi Kosonen

University of Jyväskylä

### Abstract

The visual representations of suicide have a lengthy history in Western culture, within which self-annihilation is considered a taboo form of death. In the long reach of the established traditions, the images of suicide have done more than simply *illustrate* the moral attitudes of their time. Through the versatility of existing templates and signs, images of suicide have posed as vehicles of ideological change; and, within inter-discursive mythologies, they have participated in *cultural meaning-making processes* around the conceptions of suicide, from the ethics of suicide to its agents, methods, and causes.

This article studies the representations of *otherness* in the suicide depictions of contemporary Anglo-American cinema, in connection to the Western artistic canon from its *suicides obsessionaux* in classical antiquity to the imagery of the prostitute in Victorian England. In his research Ron Brown (2001) has noted that the artistic canon of suicide reveals frequent overlaps between several constructions of otherness, from ethnicity to social class, madness, gender and deviant sexuality. Focusing particularly on the representations of gender and sexualities, the article studies the differentiations *employed* and *enforced* by the representations of egoistic suicide. I connect Anglo-American contemporary cinema to the continuum of meaning-making visual representations initiated in the artistic canon, and reflect on how characterisations of madness and projections of suicide upon states of otherness participate in the stigmatisation and ‘cultural tabooing’ of suicide. Drawing links to a quantitative research by Steven Stack and Barbara Bowman (2012), my qualitative, small-scale analysis of Anglo-American cinema reveals not only the endurance of many suicidal myths and gendered stereotypes in the cinematic representations, but also shows that these myths and stereotypes are utilised in the creation of victim tropes, which continue to posit suicide into femininity and effeminacy, and conflate sexual marginality with suicidality, having suicides appear, ultimately, in moral tales about sexual deviance.

In this regard, the author discusses the relationship between the tabooed death and the cultural representations that present suicide as ‘the other.’ By combining art history and visual cultural research

with social anthropology and transgression theory, I contend that representative regimes of otherness both domesticate *and* stigmatise suicide. Forged in cultural representations of suicide, the link between ‘the other’ and ‘the low’ sanitises represented suicide, while sustaining social hierarchy and enforcing the symbolic order at the core of social order. As suicide defiles the spectacular ‘other,’ the link to otherness marks suicide with the stigma of taboo.

## Introduction

The history of suicide, a violent death traditionally seen as a bad death and a taboo, is as long and rich in the Western visual culture as its history at the centre of an ideological debate. Its art historical roots can be traced back as far as to classical antiquity, and they feature in several canonical traditions, some of which have sustained their popularity even after the fall of academic painting in the nineteenth century. In the rupture between ‘traditional’ and ‘modern’ worlds, a number of historical conventions, archetypes and stereotypes familiar from the canon of art have migrated into the popular media of contemporary visual culture. These cultural templates for depicting the tabooed death, forged in the inter-discursive formations between visual artistic and other discourses, still persist in the cultural gallery of ‘modern’ and ‘post-modern’ representations of suicide – particularly in the thousands of cinematic portrayals of self-annihilation.<sup>1</sup> In this respect, the canonised conventions continue to present safe manners for portraying suicide, securing the repetition of age-old myths and stereotypes pertaining to it – often even when they are challenged and played with.

In this article I will tie the representations of suicide circulated in the contemporary Anglo-American cinema into the continuum initiated in the canon of Western art.<sup>2</sup> Judging by the richness and popularity of the representations *and* representative traditions on suicide, visual culture has not mirrored its status as a deep-rooted cultural taboo – at least not in the sense the taboo has been understood in the Western world, as an unspeakable, unrepresentable topic to be omitted from cultural discourses. Rather it seems that the taboo status of suicide has been moulded in the discourses and representative regimes that have historically presented it as stigmatised and *verboten*. In this regard, I will reflect on the creation of the stigma of taboo through the representations of *otherness*, focusing here on those of gender, sexuality and madness, in the contemporary imagery of suicide. I will start by presenting briefly the forms of meaning-making in the Western artistic canon and will then approach the recurring theme of otherness in a qualitative sample of Anglo-American contemporary cinema. Whereas the visual observations rise from positions in art history and visual cultural research, the theory is also enlightened by social anthropology, transgression theory, and my ongoing doctoral research in the concept and mechanisms of taboo.

---

<sup>1</sup> According to the Internet Movie Database alone, 5848 feature films produced all over the globe have been tagged with the keyword ‘suicide’ and 1400 feature films with the keyword ‘suicide attempt.’ (IMDB, online, 7.5.2015.) A closer look at the numbers would appear to signify a rise in the cinematic representations of suicide, at least partly because of the overall growth and globalisation of the film industry.

<sup>2</sup> The concept of ‘representation’ may require extra clarification. Although representation might, particularly in an article dealing with visual images, associate to the *visual embodiments* in images and media products relying heavily on image, such as moving pictures, it is here wielded as an umbrella concept for *any representative entity* signifying suicide, be it visual, verbal, audio-visual, or other. When convenient, it is substituted by *depiction*, here understood as any kind of descriptive cultural entity, or *image*, which more explicitly refers to the visual state of matter of the representation.

**Suicide, the art historical canon and power**

The taboo death of suicide has held a place in the Western visual cultural imagination ever since antiquity.<sup>3</sup> The visual representations have tended to occupy both the official and domestic spaces, with the conceptions of suicide thus negotiated in the interactions between public and private, between formal and informal, between high and low visual discourses. In the Greco-Roman antiquity, the suicides familiar from the oral tradition were captured in domestic wall paintings, seals and kitchenware decorations, and paired with the depictions of the suicides of enemy warriors in the sculptural motifs of victory monuments. In the medieval era, the Judas motif, regularly represented in ecclesiastical art, was accompanied in manuscripts by less popular Old Testament suicides. (Brown 2001; Camille 1989; Cutter 1983; van Hooff 1990.) While the Renaissance made suicide ‘high art proper’ through countless reinterpretations of suicides by ancient heroines and heroes, it was the invention of the printing press that facilitated the further spread of suicidal art which would eventually lead to it splitting into the discourses of *art* and *non-art* that still prevail today: of high culture separated from mass media and news media, of art separated from illustration and documentary, and of art separated from reality and lowbrow fantasy. Not just the number of representations as such, but their prevalence, tone, and subject matter within the aforementioned official arts can be seen as a kind of ‘mirror of tolerance’ in the pre-modern period: for instance, after the proliferation of the ‘high art of suicide’ from the Renaissance to Romanticism, the cooled moral climate of the nineteenth century saw more depictions of suicide in didactic lowbrow narratives and tabloid news illustrations than in the official sphere of academic art.

The visual depictions of suicide have always reflected the moral attitudes and philosophies of their time, yet from a position of power over the cultural attitudes and imagination. The representations have not only reflected the prevailing attitudes, or a mixture of them, as simple illustrations, but in the versatility of the existing templates and signs, they have also posed as vehicles of change. Examining the conventions of the visual representations of suicide reveals both continuous traits and context-specific variations in the visual representations themselves, in the representative regimes they compose, and in their mechanisms of meaning-making. Historically, commentators have attended closely to the ‘affectiveness,’ or emotional charge, of the visual narratives, seeing it as the primary form of meaning-making involved (Cutter 1983; Kryszynska 2009, 15–47; Retterstøl 1993, 23–24). In this regard, *the tenor* of the regimes of imaged suicide has tended to alternate from glorifying to stigmatising. Especially the pre-modern history of suicidal art sits heavy with such emotionally – and therefore also morally – coded images in which suicide is often presented as lamentable tragedy, as a road to virtue or glory, or as a befitting end to a morally compromised character. Antiquity, the Renaissance and the age of Romanticism have been coded as cradles of heroic and tragic suicide, and the Middle Ages and the Age of Reason, by contrast, have been branded as cradles of stigmatising and didactic representations of self-slaughter. Through the archetype of Judas Iscariot, whose self-slaughter is juxtaposed with the martyrdom of Christ, suicide is marked a damnable sin and a sign of moral degradation in the dominant visual regime of the Middle Ages. The moral

---

<sup>3</sup> There is a considerable scarcity of qualitative large-scale research on ‘the art of suicide.’ While case studies on some of the most popular traditions, such as on Seneca or Lucretia, exist in abundance, Ron Brown’s *The Art of Suicide* (2001) has so far been the only work to observe the recurring patterns in suicide representations all the way from classical antiquity to artistic modernism. Hans Rost’s *Bibliographie des Selbstmords* (1927) and Erika Tietze-Conrat’s manuscript *The Patterns of Suicide in Literature and Art* (1957–58) are either rudimentary or unfinished; most of the completed studies approach the subject from the view point of psychiatry and psychology, with the focus on suicide prevention. For such, see Fred Cutters *Art and the Wish to Die* (1983), Thomas Bronisch’s and Werner Felber’s *Der Selbstmord in der Kunst* (2014), and Stephen Stacks and David Lesters article collection *Suicide and the Creative Arts* (2009). No full-bodied studies other than my own master’s thesis (Kosonen 2011) would seem to reach past artistic modernism.

tales of the Age of Reason, in turn, are often composed to evoke empathy for characters from lower classes and social margins, and to ridicule those belonging to a higher class.

A constant form of meaning-making, subtler than that of ‘affective didacticism,’ is the accumulation of representations and their regimes into myths that naturalise the stereotypes and the stories they present.<sup>4</sup> The importance of *the regime*, the established system of representation, needs to be stressed here: while representation itself can be seen as a meaning-making agent of power, a single instance of representation is inherently ambivalent. In representative regimes the ambiguous representations are organised and stabilised through repetition, whereupon their meaningfulness arises from their predominance over other representations and regimes. While ‘affective regimes’ are also dominant regimes, with their influence resting on their power over emotions, their didacticism, in transforming suicide into retribution for turpitude and sin, does not represent the sole form of meaning-making wielded by the images of suicide. Quite the contrary, the entire canon can be seen as an agent of power forming the cultural imagination on suicide. Due to the long-lasting lifespan of many of the visual regimes and their conventional narratives, the suicidal traditions can be seen to have provided infectious patterns for the processes of cultural meaning-making. An examination of the artistic canon reveals that visual traditions, their motifs and aesthetic conventions have been slow to change, therefore often having a longer-lasting cultural influence than moral regimes. Considering the motifs, for instance, the oral traditions that first gave shape to the ancient illustrations as ‘history’ would later inspire Renaissance art in the form of exotic legends. These images would, in turn, provide templates for the future generations of image-makers (Brown 2001; Cutter 1983; Donaldson 1982; Edwards 2005; Ker 2009).

Moreover, crossovers between visual arts and other forms of discourse have turned many literary legends and true stories of suicides into cultural *mythologies* through their inter-discursive treatment, thereby lending validation to existing narratives and creating new ones. In the Renaissance traditions, virtuous heroines – such as Lucretia and Cleopatra – would grow into the epitomes of feminine weakness vital to the medicalisation of suicide, while the romantic tradition surrounding Sappho would help establish the myth of the suicidal leap of the lovelorn poet from the Leucadian cliffs, an act deemed unhistorical by later scholars (Brown 2001; Donaldson 1982; Rofes 1983, 127–129). Even when illustrating topical suicides, visual conventions have often participated in the circulation of ancient stereotypes and myths pertinent to suicide and its victims. In Romanticist art, the visual reinterpretations of the literary suicides of Romeo and Juliet – paraphrasing the Ovidian tale of Pyramus and Thisbe – alongside the deaths of the contemporary poet Chatterton, and his Greek predecessor Sappho, gave a shape to the age-old myths regarding the double suicides of lovers and artists crowned in death. Such recurrence of representations in different forms and regimes, and in other discourses, from other fields and times, tends to hide the constructed nature of representations, transforming them into mythologies. As inter-discursive practices established through repetition, the dominant regimes transform the constructions of suicide – its agents, methods and causes – into ‘eternal truths’: into constants rising from the order of the immutable nature. The discourses of visual art and culture can be seen to have participated in the creation of such inter-discursive myths regarding suicide, particularly in connection with the discourses of non-visual arts and cultures, science and journalism, medicine and crime.

---

<sup>4</sup> Myth is here understood as a Barthesian ‘type of speech’ which naturalises the ideological and constructed. My definitions of mythologies, representations and discourses here owe to: Barthes 2009; Butler 1990; Donaldson 1982; Dyer 1993; Foucault 1990; Hall 2013a; Nead 1988.

### Suicide in contemporary visual culture

Following the rupture between the ‘traditional’ and ‘modern’ worlds, pre-modern canonical conventions regarding suicide have migrated into the present-day visual cultural circulation of art, media culture, cinema and television. The transition to modernism and further into post-modernism has not only revealed an increase in the *number* of visual representations of suicide. Also the diversity of perspectives, not to be taken for granted in the historical coverage of the taboo form of death, appears to have escalated even further in the culturally fragmented, multi-mediated post-modernism (Kosonen 2011; Brown 2001, 194–214; Krysinska 2009).<sup>5</sup> The historical templates for imaging suicide – the symbols, characters and narratives – are now accompanied by new ones in the expressive, attention-hungry post-modern visual sphere. However, the stereotypes and myths pertaining to suicidal characters persist, from lovelorn self-murderesses to melancholic artists and even to the recycling of an occasional canonical character such as Ophelia or Chatterton.

Although the sanitised pre-modern canon has given way to the attention-capturing violence of contemporary representation, the affectively engaging moral narratives that would historically deem the self-killer a hero or sinner have waned from the *visual arts* with the transition into modernism, and shifted into more popular media.<sup>6</sup> Yet, within both spheres, the images of suicide appear often to execute an *instrumental* role. The shock evoked by an imaged suicide often serves a social cause or – following the shift to post-modernism in particular – appears to create an attention-capturing spectacle for the sake of spectacle itself. Such instrumentally employed images of suicide now form the majority; fewer are the explicit approaches to suicide as a social phenomenon or a source of personal trauma.<sup>7</sup> A shift towards the sensational and consumable ‘pornography of death’ can in this sense be detected in the explosion of increasingly violent suicidal representations. (Kosonen 2011.)<sup>8</sup> Since the imagery of suicide is relayed to the masses as a pleasurable fiction, it is vital to ask, *what kind of representations* the contemporary pornography of suicide consists of, and what kind of naturalising *suicide myths* these representations – acting necessarily as agents of power – maintain.

---

<sup>5</sup> The controversial concept of ‘post-modernism’ is here utilised as a general delineation for the visual material that cannot be seen to position into ‘modernism’. While the delineation is primarily temporal, it necessarily also entails a socio-artistic characterisation of the content and context of the material at hand. Therefore, in discussing post-modernism, I am referring to the globally and instantaneously mediated visual culture with hybrid and eclectic content, which, considering the visual arts, has moved beyond the clear ‘isms’ that mark modernism as an artistic era. In talking about post-modernism, I am also talking about the historical time-frame the visual culture sets itself into and which sees not only its content but also its societal context and audience as structurally and ideologically fragmented.

<sup>6</sup> Since the initiation of modernism, the visual arts have leered from this kind of didacticism into new directions with novel emphases on artistic expression and social criticism (Kosonen 2011).

<sup>7</sup> The representations of suicide are in this particular context considered as explicit *images of suicide*, whose predominant ‘instrumentality’ can be explained in part by the visual artistic reliance on abstraction and closed symbolism, which, particularly after the initiation of modernism, defy collective signification within artistic representations of suicide ideation or suicide loss. (Kosonen 2011.)

<sup>8</sup> The ‘pornography of death’ is a concept coined by the British sociologist Geoffrey Gorer. In his essay, *The Pornography of Death* (1955), Gorer argues that violent death has hidden natural death from sight in the industrialising West, and that the increased prominence of violent deaths accumulated into a titillating fantasy of fiction relayed in the mass-media has created a form of death-denial, in which the spectacular fiction of violence “smothers” natural death, grief and mourning “into silence and prudery”. (Gorer 1965, 170, 169–175; Ariès 1974.)

*Sample study: Contemporary Film*

Because there exists an embarrassment of riches in terms of the contemporary visual representations of suicide, their representative body is in this study approached through a small sample of contemporary mainstream Anglo-American cinema. As global commodities, Anglo-American films have for decades had an impact beyond their immediate cultural context. Moreover, as an immediate and somewhat more democratic and approachable art form than contemporary fine art, the popular cultural medium of film can be seen to function as an ideological tool.<sup>9</sup> Film also appears to have adopted many of the meaning-making functions of suicidal images from the preceding traditions.

Whereas a remarkable portion of earlier research on suicide portrayals in film consist of a medically-oriented study on the contagion effects of suicidal depiction, Steven Stack and Barbara Bowman's statistical analysis in *Suicide Movies* (2012) aspires to build a more comprehensive picture. Stack and Bowman study the representations of suicide in American cinema from its early days to the present, examining the correspondence between the cinematic representations and the know-how of contemporaneous medical suicidology.<sup>10</sup> Although also *Suicide Movies* is from the viewpoint of cultural research somewhat problematic in basing its analysis on a wide sample and on such a study of representation that disregards the principles of fiction at play, I have warily utilised the results of Stack and Bowman's sizeable quantitative research to supplement my small-scale qualitative analysis.

This article stands on my analysis of fifty Anglo-American drama films produced between 1985 and 2014, whose suicide representations I have analysed as an amalgamation of their narrative and audio-visual elements. My analysis is based on a fairly small sample from a pool of potentially suitable films, estimated to revolve around one thousand in number.<sup>11</sup> Conversely, the analysis by Stack and Bowman – although it ignores a number of aspects vital to qualitative research, such as style, genre and cinematography – covers the entire history of American cinema. In this manner, Stack and Bowman have been able to discover significant statistical anomalies and trace the changes from the first half of the twentieth century to the second. The two analyses thereby supplement each other, and, despite their different materials, methods, and defects, have unearthed similar results.<sup>12</sup> The comparison between my material, the statistical data of

---

<sup>9</sup> See for instance: Fiske 1995; Rafter 2006.

<sup>10</sup> While writing this article, I have found out about a chapter devoted to the cinematic renditions of suicide in a recent, qualitative, monograph by Michele Aaron (2014), but have not yet gotten my hands on the book.

<sup>11</sup> As I have targeted contemporary mainstream cinema, I have settled into using the Internet Movie Database, the largest of online film databases. According to IMDB, 1681 feature films classifiable as 'drama' released since 1985 are tagged with the keyword 'suicide' and 506 with the keyword 'suicide attempt.' (IMDB, online, 7.5.2015.) There is substantial overlap between the films in the two categories, and the tagged films also contain a number of suicide missions and other false positives, which makes the number of films tagged larger than the amount of films actually containing a representation of a suicide. Also, since IMDB does not allow for a refined search based on the country of origin, the results contain films from all over the world. According to my estimation, from forty to sixty per cent of the films found through the IMDB keyword search are Anglo-American productions. Assuming that around fifty per cent of the films tagged with 'suicide attempt' overlap with those tagged with 'suicide' and with the omission of foreign productions, there should be from around 800 to 1200 Anglo-American films altogether – without the omission of false positives. My data of fifty Anglo-American films compares to the 780 American films Stack & Bowman have analysed from the amount of 1158 films that met their criteria for inclusion from the films produced within the time frame of 1900–2010. (Stack & Bowman 2012, 14–16.)

<sup>12</sup> In addition to volume (50 to 780) and time frame (1985–2014 to 1900–2010), our materials differ also in terms of genre. While Stack & Bowman have omitted science fiction on the basis of reality principle (mortality), I have omitted war films on the same grounds (normalcy). This reflects the differences in our research interests and definitions of suicide. Since I am interested in representations as the reflectors and *refractors* of attitudes, my interests in this article are on such representations of suicide that display it as an actively sought solution under the 'normal conditions' of a Durkheimian egoistic society with a low level of integration. (Durkheim 1966.)

Stack and Bowman, and the traditional canon of visual art has in this sense proved enlightening. In the following chapters, I will discuss the results through illustrative summaries of my qualitative analyses.

### The constructed otherness of suicide

*From the beginnings of their history, suicidal images acted not simply as a sign of suicide itself but also, and essentially, as a sign of otherness. -- On the other [hand] they offer a vivid template for differentiation. (Brown 2001, 21.)*

In addition to the affective moral stories told by the cinematic representations of suicide, films appear diffused with many naturalised myths about suicide. One such myth concerns the inherent *otherness* of the self-slaughters. As revealed by my sample of fifty feature films, the cinematic representations, instead of having fully appropriated the ‘democratic’ explanatory models of medical suicidology, tend to project the condemned aspects of suicide into something we might call ‘the suicidal others.’ That is, the egoistic suicide, dissociated from altruism and martyrdom, is often constructed as an act distinctive of such onscreen characters that are not representative of the cultural hegemony. Moreover, these characters frequently manifest otherness in relation to those who, as desired objects of viewer identification, better represent the construction of ‘us.’ In case of Anglo-American film, the representations of self-annihilation posit otherness in relation to the homogeneous group of cultural creators who are frequently heterosexual males and white Americans, and in relation to the social norm, the deviance from which is often signified through a portrayal of madness and delinquency.

Surveying the representational history of suicide, I contend that the tendency to depict egoistic suicide as ‘the death of the mad other’ has been appropriated from the history of Western visual culture. In terms of the art historical canon, this line of inquiry was initiated by Ron Brown, who in his *The Art of Suicide* (2001) observes the artistic representations of suicide from antiquity to modernism, noting that the representations of *the other* – including constructions of national identity, social class, gender and sexuality – have functioned as vehicles of differentiation.<sup>13</sup> My study of the representations of suicide in contemporary cinema, in relation to the representations in the artistic canon, reveals a frequent overlap in several constructions of otherness. This kind of projection of suicide onto ‘clustered othernesses’ – in which madness provides a motive and explanation for suicide, and the invocation of others from outside the borders of ‘social inside’ distances and secures the representation – can be seen to have migrated from the pre-modern canon to the modern and post-modern visual cultural depictions of suicide. In contemporary film, this is evident particularly in the characterisations regarding femininity, madness and the deviances of gender and sexuality. These representations often bow to historical convention, from stereotypic characters to tropic narratives, thereby repeating and enforcing age-old myths about suicide. In their projections of otherness, the cinematic representations also function as a

---

<sup>13</sup> Of the aforementioned, the connections between suicide, femininity, and sexuality have been subject to particularly widely theorisation, in terms of the Victorian discourses on deviant feminine sexuality in particular. Margaret Higonnet’s *Speaking Silences* (1986), Lynda Nead’s *Myths of Sexuality* (1988), Barbara Gates’s *Victorian Suicide* (1988) and Elisabeth Bronfen’s *Over Her Death Body* (1992) focus on canonical cultural representations, while Silvia Canetto’s *She Died for Love and He for Glory* (1993) and Katrina Jaworski’s *The Gender of Suicide* (2014) study the myth in contemporary discourse. While studies on the conflation of queer sexualities and suicide in visual representation are fewer in number, Eric Rofes’s *I Thought People Like That Killed Themselves* (1983) and Rob Cover’s *Queer Youth Suicide, Culture and Identity* (2012) touch upon visual cultural in their studies of the tendency of queer lives to end in suicide in cultural representation.

mechanism of differentiation, as I will now illustrate by a brief discussion of the divided visual regimes of classical antiquity.

*Differentiation through otherness: a case study of antiquity*

The first chapter of this article proposed that visual culture has participated in the dissemination of ideologies by formulating and enunciating ideas about suicide through affective regimes and inter-discursive myths. Yet not only *ideas* but also *definitions* of suicide have been moulded in Western visual cultural production. Representations and representative regimes of self-killing have, since their initiation in antiquity, participated in the differentiation between the varieties of voluntary death, drawing distinctions between the accepted and condemned forms of suicide. It is in this differentiation between the ‘high’ and ‘low’ forms of voluntary death that ‘suicide proper,’ suicide as egoistic self-murder, has tended to be defined, often delineated as a moral ill through the *conceptual expulsion* of altruism and martyrdom.

Brown’s analysis suggests – and I concur – that constructions of otherness have often participated in this process of differentiation (Brown 2001). The process of aesthetico-philosophical ‘polarisation,’ by which voluntary death is constructed into the categories of ‘suicide’ and ‘martyrdom,’ which are then juxtaposed as moral binaries, proliferated in particular in the medieval iconography of Judas Iscariot. Within it, Judas’s effeminate and stigmatised suicide by hanging was paired with the martyrdom of Christ – the passive suicide on the cross – often on the same pictorial plane (Brown 2001, 49–55; Cutter 1983, 131–163; Minois 1999, 25–27; Schnitzler 2000; van Hooff 1990, 72, 93, 196–197). In this manner the representative regimes of suicide have functioned as instruments for differentiation and ostracism, and, as these stigmatising images from the Middle Ages demonstrate, as rudimentary vehicles of suicide prevention (Brown 2001; Camille 1989). Yet, despite the medieval canon being the *clearest* example, the divergent visual field of antiquity reflects the mechanisms of differentiation through its omissions, aesthetic solutions and connections to the prevailing discourses better than the monolithic imagery of the totalitarian Middle Ages.

Although they explicitly speak of natural and cultural destruction, the remains of the suicidal images from Greco-Roman antiquity reflect the bifurcation of moral views on suicide in the differentiated regimes of public and domestic images.<sup>14</sup> As Brown writes,

*[I]n both Greek and Roman culture, public imagery [of suicide] tends to fall into the category of what Durkheim and Halbwachs termed suicides obsidionaux: an enemy about to kill himself rather than suffer capture* (Brown 2001, 33; Halbwachs 1978).

Durkheim’s typology categorises these *suicides obsidionaux*, the suicides of the besieged, as anomic suicides in an altruistic honour society (Durkheim 1966, 288–289). Yet when their depictions as described appear on victory monuments, their characters are clearly marked as ethnically other: Trajan’s column features the Thracian king Decebalus; the victory

---

<sup>14</sup> The surviving pictorial depictions of suicide are somewhat scarce and clearly represent a mere fragment of the original representations. Findings have been made both in public and domestic domains, which display differences in convention. (Brown 2001, 21–48; Cutter 1983, 69–71; Rost 1927, 350–360.)



monument of Attalos features the ethnic stereotype of ‘The Gaul.’<sup>15</sup> As these monuments function as building blocks in the articulation of national identity, they exalt the artificial ‘us’ with their depictions of the enemy thrusting themselves against their own swords.<sup>16</sup> Such depictions appear, therefore, to simultaneously participate in the differentiation of the accepted and condemned forms of *voluntaria mors*. More specifically, the regime of the *suicides obsidionaux*, as Brown discovers, appears to be a tool by which self-slaughter, motivated by a rash *desparata salus* and contrasted with the philosopher’s rational suicide, is first made abominable in the violence of the depiction, and then foreign by its projection onto the enemy warrior, the other, as one of his qualities: a quality of otherness.<sup>17</sup>

To weigh the *suicides obsidionaux* of public art on an appropriate scale, one must consider the link of these imaged suicides to contemporary philosophy. In terms of the Greek and Roman worlds, one can best describe the moral atmosphere regarding voluntary death by the term ‘plurality,’ which reflects both the lack of a fixed concept and the differences of opinion between philosophical schools (Brown 2001, 21–48; Griffin 1986a; 1986b; van Hooff 1990).<sup>18</sup> Yet, one can divide this multitude of glorifying, lenient and stringent views roughly into views promoting *acceptance* or *opposition*, depending on the moral values of the era. In the visual oeuvre in particular the key questions appear to ask the observers to consider individual freedom versus social proprietorship, and contemplation versus whim. Accounting for both linguistic nuance and philosophical sect, one might consider a suicide as having gained approval when committed by a free citizen as a rationally justified, thoroughly reasoned act, therein reflecting the intellectual aspirations of antiquity and complying with the Stoic ideal of *eulogos exagoge*, the ‘sensible removal of self.’ Conversely, suicide faces disapproval when, as an agitated, distraught, and emotionally influenced deed, it breaches cosmic harmony, neglects proprietorship either in the social or divine sphere, and fails to abide to the ancient virtues of rationality. (Alvarez 1970, 51–58; Brown 2001, 21–48; Daube 1972, 392–393, 400; Griffin 1986a; Minois 1999, 42–56; van Hooff 1990.)

Such values are also reflected in the visual sphere, which appears to have been gendered in both its male-orientation and its portrayal of methods considered masculine and graceful.<sup>19</sup> While the gender disproportion makes sense when

---

<sup>15</sup> The ancient sculptures have of course been sites of dispute. For instance the *Ludovisi Gaul*, nowadays reconstructed as a part of the victory monument of Attalos, erected in honour of the victory of the Pergamonians over the Galatians, has been interpreted to display what-is-not-Greek based on the divergent physique and appearance of the characters. The differing appearance – hair, moustache and collar – of the figures drove the scholars to recognise them as portrayals of the Gauls around the eighteenth century. (Arensberg 2013, online, 16.12.2014; Bazin 1968, 27; Brown 2001, 35–37.)

<sup>16</sup> These ‘victory monument suicides’ consist of the following works: *Ludovisi Gaul*, or, *Gaul Slaying Himself And His Wife*, or, *The Galatian Suicide*, c. 230–220 BCE, attributed to Epigonos, is one of the three statues (*The Dying Gaul*, the third one missing) of the Attalos Victory Monument in Pergamon. Originally of Hellenistic origins, it was later reproduced (and discovered) in Roman marble in the 2nd century CE. Germain Bazin argues that in the late antiquity the proliferation of the reproductions of the suffering and self-slaughtering Gauls was initiated by the monument. *The Death of Decebalus*, attributed to Apollodorus of Damascus, is a Roman relief from Trajan’s Column, c. 113 CE. In addition to the relief, the motif of Decebalus has also been found in a 3rd century CE earthenware cup from the Southern Gaul with the signature of a Lucius Cosius, which attests to the spread of the motif. The monuments were erected to honour the national victory over a foreign nation – of Pergamon over Galatia, Rome over Thrace – and would attach a certain amount of ‘shame’ to the besieged suicides of the enemy warriors, habitually exalted. (Arensberg 2013, online, 16.12.2014; Bazin 1968, 27, 32–33, 178–179; Brown 2001, 33–38; Haskell & Penny 1981, 224–225, 282–284; van Hooff 1990, 7, 87, 173–174.)

<sup>17</sup> *Desparata salus*, despairing of deliverance. (van Hooff 1990, 7, 85.)

<sup>18</sup> Contrary to the common belief, the all-embracing concept of ‘suicide’ is not of Latin origin, but a *Latinism* from a seventeenth century English author, presumably Walter Charleton or Sir Thomas Browne. Like most terminologies, also the Latin and Greek ones are versatile and nuanced. According to David Daube, they reflect a rudimentary division of *different kinds* of voluntary death and reflect the prevalent ideological atmosphere in alternating between condemnation and ‘a measure of tolerance.’ (Daube 1972, 421–422; Alvarez 1970, 50; Minois 1999, 181–183.)

<sup>19</sup> The male-oriented ancient visual regime of suicide is in stark contrast with the prominence of tragic female suicides in the oral tradition. (Brown 2001, 42–47; Donaldson 1982, 14; Gris  1980, 16–46; van Hoof 1990, 21, 287.) As of weapons: deaths by sword or poison are represented more often than deaths by ungraceful methods such as hanging – which was not only stigmatised, but also considered as feminine (Brown 2001, 23–25, 43–44; Cantarella 1986; van Hooff 1990, 164–165). The method depicted might have

approached as a manifestation of the question of freedom and social proprietorship – with women being devoid of similar political freedom over their own lives as free men – the methods depicted also tend to comply with the social values that stress and valorise masculine agency (Brown 2001, 21–48; Minois 1999, 48–51; van Hooff 1990, 130–132, 181–197).<sup>20</sup> Moreover, the images in question are sanitised. The majority of suicides are imaged in the stage of *suicide ideation*, stressing the cogitated, planned *eulogos exagoge* of those with freedom, and a few images of the apotheosis of the dead exalt the suicidal hero. Viewed in relation to the zeitgeist of the ancient art world, it is of little wonder that the pictorial field – prone to idealisation and in terms of public art, dependent on patrons of both the official and private domains – for the most part omits ‘the unspeakable’ (Brown 2001, 32–40; Bazin 1968, 19–35; Elshtain 1981, 19–54; Minois 1999, 48–49).

The public predominance of *suicides obsessionaux* gains importance in relation to this predominantly permissive pictorial field by diverging from its celebration of virtue. This divergence is marked, in particular, by differences in the temporal stage in which suicide is depicted, and in the state of the depicted body. One can view both, the temporal stage and the bodily state, as indicative of the integrity of the self-killer. (Brown 2001, 21–48.)<sup>21</sup> Therefore, the representations of the disturbed, impaled body, absent from the majority of suicidal images, define the morality of such deaths in relation to the aestheticised deaths of intact bodies. Here, reflective of the ideological bifurcation, the visual representations of suicide in classical antiquity can be divided into two regimes, which reflect the categories of suicide as a *mode of dying* and a *mode of killing*, which the linguist David Daube has analysed as universally prevalent in the terminological constructions of voluntary death (Daube 1972).<sup>22</sup> As the images of calm cogitation diverge from the violence of action, and the depictions of an unharmed body marginalise the stigmatised bloodiness of self-impalement and bodily violation, the visual sphere participates in the differentiation of suicide into ‘death’ and ‘murder.’

To reiterate, the depictions that oppose the criteria of simple heroism as violent depictions of ‘murder’ are portrayals of the ethnic other, the enemy warrior embodying the other for the intended Greek or Roman spectator (Brown 2001, 21–48). Notable in this regard is the prolific tradition begun with the suicide of Sophocles’ tragic hero Ajax, whose disgraceful suicide has made the visual tradition prone to drastic reinterpretations, and which, in its regime of

---

been indicative of the decency of the motive: “If the method was bad, it is suggested, then so was the motive. The sword connoted an honourable way of dying, and an honourable return to earth, but the rope left the body hanging between heaven and earth and was therefore an unseemly death” (Brown 2001, 44).

<sup>20</sup> Regarding the legendary origins of suicidal characters, which dramatise the reality and mythologise the connection between motive, method and gender, it is notable that the apparent majority of female heroines depicted are admired for their *masculine spirit* as is revealed by their weapons of choice. Brown writes of a few female representations, nowadays lost: “Van Hooff cites Philostratos’s appreciative references in *Eikones* to paintings of self-killing near Naples, images which are now lost or which may never have existed in the first place. -- Philostratos, for instance, inscribes Euadne’s death on the funeral pyre with a heroic and gendered meaning. Preferring as she did the pyre to the rope, Euadne earned the writer’s commendation, since she did not hang herself as ‘other women’ did in response to loss.” (Brown 2001, 25; van Hooff 1990, 66.)

<sup>21</sup> The deviant images presenting suicide in the middle of action, besides reflecting the havoc of war relevant to their subject matter, point to the rashness of suicide as acted out in desperation. So do their portrayals of the abused and broken, occasionally even disproportioned and asymmetrical bodies, whose mutilated state might function as a sign of the mental instability of the self-slaughterer (Brown 2001, 26–28).

<sup>22</sup> Daube argues that the semantic gradation is in Greek and Latin – as in most other languages – created by the differentiation of suicide into a *mode of dying* and a *mode of killing*. Verbalised as an active ‘murder’ instead of the passive ‘dying’ the criminal nature and the violence of suicide are emphasised, and the referenced form of *mors voluntaria* accumulates negative connotations. As Daube notes, the prevalence of the expressions of self-murder over more neutral expressions signals, for its part, the near-universal tendency to view suicide as a moral ill. Although the Greek and Latin verbalisms express exceptional lenience towards voluntary death, corresponding with the image of antiquity as a generally *suicide-positive* era, the differentiation between the respectable ‘mode of dying’ and the dramatic ‘murder of the self’ can be detected in the multiple Greek and Latin verbal expressions just like in the majority of other world languages. (Daube 1972.)

representations of Ajax succumbing to madness, is similar to the representations of the *suicides obsessionaux*.<sup>23</sup> The self-killing, committed in anomic desperation either to avoid capture under siege, like the warrior king Decebalus, or as a ‘melancholic’ honour murder after a grave mistake done in a bout of madness, such as the self-slaughter of Ajax, is portrayed as the negative equivalent to the suicide as a *mode of dying*. In this fashion, the philosophically perceived *negative qualities* of suicide are projected via representations of self-slaughter onto ‘the ethnic other’ and ‘mad other.’ Together, such images epitomising otherness participate in the bifurcation between modes of *voluntaria mors*, and are used as vehicles in the process of twofold differentiation. This tendency of images of otherness to participate in the constitution of not only moral judgements but also of what is considered ‘suicide’ in the first place permeates the canon of art. The element subject to change in this recurring visual pattern would appear to be whether the visual cultural body stresses ‘death’ or ‘murder’ as the primary form of suicide.

### The represented otherness of suicide drama

In a manner similar to the ethnic others and the tragic character of Ajax – which, in Greco-Roman representations of voluntary death, embody the negative constructions of self-killing – the contemporary others are, in Anglo-American mainstream film, used to differentiate between suicides accepted as altruistic – in essence constructed as non-suicides – and ‘suicides proper,’ that are marked by their socially problematic nature. The following chapters will discuss the forms of otherness that, according to my sample, permeate the cinematic representations of the more negatively perceived ‘egoistic’ suicide.<sup>24</sup> I will begin by examining the gender disproportion, in addition to my own research also pinpointed by Stack and Bowman.

#### Gender

To begin with, itemised according to a division between ‘egoistic’ and ‘altruistic’ suicides, the quantitative film data by Stack and Bowman reveals gender stereotypes, that are reflected in the moral evaluation of the ‘entitlement’ of the suicide.<sup>25</sup> According to Stack and Bowman, the two categories of altruistic and egoistic, here crudely drawn according to the famous Durkheimian types to describe the ‘social benefits’ of suicide, reflect judgements of self-killing as a ‘positive’ or ‘negative’ event (Stack & Bowman 2012, 249–258). From the viewpoint of cultural research, the positivity or negativity of a representation is of course ambiguous by definition, and cannot be decided upon by a simple examination of the social benefit as depicted in the narrative. Nonetheless, the data accurately implies a regime within which the altruistic and heroic cinematic suicide is monopolised by masculine male characters.<sup>26</sup> Considering the *egoistic*

<sup>23</sup> The tradition of Ajax is particularly prolific and versatile, and has been subject to change in tenor according to the changes in social values, as van Hooff demonstrates. (van Hooff 1990, 49, 99, 108–109, 143–147; Basile 1999, 15–22; Brown 2001, 21–48; Higonnet 1986, 73; Minois 1999, 42–56; Shapiro 2002, 137–143.)

<sup>24</sup> The field of the ‘egoistic suicides’ – and the division between ‘egoistic’ and ‘altruistic’ – is here approached within the Durkheimian societal frame, as a quality of the situations marked by a low-level of social integration (Durkheim 1966), thus leaving out most evaluations regarding possible social benefits.

<sup>25</sup> While Durkheim’s categories pay little attention to the social benefit of suicide and instead draw the line according to the social structure, egoistic and altruistic are in the study by Stack and Bowman distinguished from each other according to ‘social benefit.’ (Durkheim 1966; Stack & Bowman 2012, 249–258.)

<sup>26</sup> The assessment by Stack and Bowman presented here is based on the aforementioned perception of the social benefits of the represented suicide, according to which the self-slaughterers are divided either into heroes or villains (positive event) or objects of pity

*suicide*, the majority of representations appear to concern, *one*, suicide caused primarily by depression and other mental instabilities; *two*, suicide caused by love and relationships, often manifesting as madness and melancholia; and *three*, suicide caused by physical or social calamities, often characterized as depressed or mad but occasionally also as calm and courageous.<sup>27</sup> The ‘internal psychiatric’ motivations of type one tend to feature both sexes equally, although with *gendered* forms of madness and corresponding displays of agenthood, as we shall see. Type two is, instead, dominated by female characters and type three by male characters, thereby indicating the persistence of a historical myth, according to which women die for love and men for glory (Canetto 1993; Jaworski, 2010; 2014). In these constructions of the causes of suicide contemporary cinema maintains the ancient differentiation between rationally cogitated and emotionally influenced suicides, involving otherness into the equation by formulating the latter as ‘mad,’ feminine, and effeminate.



**Figure 1.** The recurring femininity of the representations of egoistic suicide: the suicidal girlhood in *The Virgin Suicides* (1999).<sup>28</sup>

Cinematic representations continue the historical tendency to portray the egoistic suicide as a gendered ailment: since the Renaissance, female characters have dominated the canonical visual cultural representations of suicide. The Western world saw the formerly male-oriented ‘canon of suicide’ as permanently transformed when women appeared as popular personifications of a suicidal nature in the *quattrocento* painting. The launching event for this transition in the Western visual canon was Giotto’s early fourteenth-century female personification of one of the seven vices, *Despair*, which borrowed from the medieval tradition of depicting Judas by portraying the character hanging from the

---

(negative event) (Stack & Bowman 2012, 249–258). With a minor modification – the relocation of the ‘psychopath villain’ that from the outset rather corresponds with the ‘share of the evil’ of the traditional moral narratives, from ‘altruism’ to ‘egoism’ – the differentiation would appear to consider altruistic suicides as more monolithically masculine.

<sup>27</sup> The division at hand is a melange of the qualitative and quantitative analyses. To see the results of the quantitative analysis alone, see: Stack & Bowman 2012, 249–258.

<sup>28</sup> *Virgin Suicides* (1999) by American Zoetrope was directed by Sofia Coppola, and is based on a novel of same name by Jeffrey Eugenides, adapted for the screen by Sofia Coppola. *Virgin Suicides*, in itself, is admittedly a diverse and at times subversive study on suicide, the joys and lows of youth, and repressive parenting.

stigmatised rope with a demon sitting on her shoulder, and then juxtaposed the vice with the virtue of hope.<sup>29</sup> Although the didactic moralism of the Middle Ages soon subsided, the female personifications persisted. By the time of the high Renaissance, the previously dominant male traditions of suicide had fallen into the margins as a consequence of the increasing popularity of the tragic female heroines on the brink of suicide (Brown 2001, 88–123; Cutter 1983, 131–196).



**Figure 2.** Lucretia, one of the suicidal heroines of Renaissance in: Raphael (Raffaello Sanzio, Italian, active ca. 1483–1520) – *Lucretia*, c. 1508–1510. Pen and brown ink over black chalk, 39.7 x 29.2 cm. © The Metropolitan Museum of Art. [www.metmuseum.org](http://www.metmuseum.org)

Unlike Giotto's morally determined, didactic female portrait, situated in the transitional phase between two distinguishable eras, the early Renaissance traditions were morally ambivalent. The then popular representations of the beautiful, *beautified* suicidal heroines, cogitating their suicides while holding weapons in their hands, in a state of bodily sanctity and mental resolution, were seen to adorn their characters and to elevate them to the level of masculine heroism (Brown 2001, 88–123; Donaldson 1982; Minois 1999, 64; van Hooff 1990, 21–22). In the widely popular tradition of Lucretia, for instance, the raped Roman noble woman regains her tarnished virtue by killing herself and, through her

transgression, restores the honour of her family.<sup>30</sup> Lucretia's weapon is notably a knife, a recurring detail that, while faithfully reiterating the literary origins of the myth, could also be associated with masculine heroism (Donaldson 1982, 3–67, 147–148; van Hooff 1990, 47–78). In the traditions pertaining to Cleopatra and Sophonisbe, the queens of Egypt and Carthage display fortitude as they face death, not defeat and humiliation. Also their methods of suicide, snake bite and poison chalice respectively, diverge from the infamy of hanging, which was traditionally perceived as feminine

<sup>29</sup> Giotto di Bondone, *Despair (Disperazione)*, c. 1305, a fresco in Cappella degli Scrovegni, Padua. *Despair* belongs to a set of fourteen allegorical frescoes depicting the seven vices and virtues. It is paired with *Hope (Speranza)*, as was the convention. For more on Giotto's *Despair*, see: Brown 2001, 74–78; Cutter 1983, 137–138; Lackey 2005; Stubblebine 1996; van Hooff 1990, 93. The persistent stigma of the femininity of hanging is also considered in the footnotes no. 19 & 20. It is worth noting how, in drawing from the Judas tradition which had utilised the feminine stigma of the rope in its didacticism, *Despair* presented the ancient myth in what would appear to be its state of origin, previously perceived too much of a *taboo* for visual culture.

<sup>30</sup> Donaldson and van Hooff record Lucretia to have often been described to possess 'a man soul in a female body.' As Ian Donaldson has noted, the virtuousness of Lucretia's transgression lies in the societal context, according to which she, as a woman, was regarded as property of the male line, and in which the transferred shame of her rape, undistinguished from adultery, could only be annulled by her own hand. Also Elisabeth Bfonfen and Margaret Higonnet approach suicide as a subversion of culturally posited female objecthood. (Bronfen 1992, 141–167; Donaldson 1982, 11; Higonnet 1986, 68–83; Penny Small 1976; van Hooff 1990, 21–22.)

(Brown 2001, 82, 112; Cantarella 1986; Cutter 1983, 165–196; Hughes-Hallett 1990; 2006a; 2006b; Minois 1999, 64–68, 102–105).<sup>31</sup> In their depiction of both material and spiritual beauty, untarnished by the chosen method of self-annihilation, and in their focus on the moment of resolution, the Renaissance traditions painted an aestheticised, sanitised image of suicide. Yet, while the images were glorifying in their new kind of presentation of female heroism, the visual regime itself was not free from moral ambiguity; rather, it participated in the general discourse on suicide from a safe distance, with a disproportioned representation of gender.

If the popularity of suicidal heroines were explained in a manner similar to the coevally popular images of rape, merged with the theme of suicide in the iconography of Lucretia, the grim myths could be seen to contain the potential for manifold symbolic images with functions in both edification and erotica (Wolfthal 1999, 10–24). While the theme of heroic female suicide provided symbolically rich metaphors for social topics such as marriage, and could be circulated in the public sphere as didactic tableaux promoting virtue and fortitude, the theme also offered motifs for the paintings of the private cabinet and their images of female beauty. The heroines' liminality – their gender, pagan origins in mythology and socio-geographic distance – excused their nudity *and* their suicides (Brown 2001, 88–123; Donaldson 1982; Wolfthal 1999, 10–24).<sup>32</sup> As the sexual liberation advanced, the suicidal characters eventually excused explicit eroticism, and the paintings were reproduced almost as kitsch erotica for the cabinets of collectors (Brown 2001, 88–123; Donaldson 1982, 13–15; Hughes-Hallett 1990; 2006a; 2006b, online 24.1.2015). In this manner the images of suicide were aestheticised and sanitised, not only through visual décor and retinal eroticism, but also by the distance provided by their gender and origins in the pagan legends of classical antiquity; the characters were *suicidal others* in a manner not too different from the ethnic *suicides obsidionaux* of antiquity.

This distance, vital to the Renaissance regime, can be observed particularly clearly in Lorenzo Lotto's *Portrait of a Woman Inspired by Lucretia* (c. 1530–32), in which Lucrezia Pesaro, a contemporary noble woman, points out her relation to the classical forebear depicted in the painting she holds in her hand. According to Ian Donaldson's analysis, the two Lucretias are dissociated from each other not only by the words involved – “*NEC VLLA IMPVDICA LVCRETIAE EXEMPLO VIVET*”<sup>33</sup> – but also by the physical distance between the two characters and the disparity of their state of dress: the Roman Lucretia is nude, the contemporary one respectably clothed (Donaldson 1982, 16). This painting does not only mark the chastity and courage that can and *must be* shared without sharing the fate of Lucretia. It also makes visible the implicit logic in the Renaissance depiction of suicide: it is necessitated by the distance and the divergence held by *the other* in relation to the social ‘inside.’ The Renaissance heroines participate in the discourse of suicide as the

---

<sup>31</sup> According to the legend, Cleopatra had herself bit by a poisonous asp and Sophonisbe emptied a chalice of poison given to her by his husband, both in a situation in which their deaths can be perceived as suicides under siege: Cleopatra at the fall of Alexandria to Octavian, and Sophonisbe captured by Romans. Both were also perceived as displays of loyalty towards their lovers: Marc Antony and Massinissa, the King of Numidia. While there are no monographs devoted to the legend of Sophonisbe, Lucy Hughes-Hallett has written extensively about the changing symbolic value of the myth of Cleopatra. (Hughes-Hallett 1990; 2006.)

<sup>32</sup> In the patriarchal Renaissance art world, in which art was largely commissioned, created and extended by men, the suicidal traditions, which derive almost entirely from ancient classical mythology and history-inspired folklore, could be seen to allow the breach from the literary origins in terms of *déshabille* and nudity (Donaldson 1982, 13–19; Nead 1992; Wolfthal 1999). On the pagan influence on the increase in nudity in the Italian Renaissance, see for instance: Clark 1956.

<sup>33</sup> “Never shall Lucretia provide a precedent for unchaste women to escape what they deserve,” as translated by Donaldson (1982, 16).

gendered pagan others of a patriarchal society, and are thereby distanced for all viewers.<sup>34</sup> Their suicides can therefore be seen as the death of the other, albeit a glorified one at that.



**Figure 3.** Lucretia Pesaro points to her relation to Lucretia Romana in: Lorenzo Lotto – *Portrait of a Woman Inspired by Lucretia*, c. 1530–1532. Oil on canvas, 96.5 x 110.6 cm (Painting bought with contributions from the Benson family and the National Art Collections Fund, 1927). Photo © The National Gallery, London. Any form of reproduction, transmission, performance, display, rental, lending or storage in any retrieval system, without the consent of the copyright holders is prohibited.<sup>35</sup>

Over the course of the subsequent centuries of gendered representation, suicide was transformed from masculine heroism into feminine weakness and malady. The ancient myth of the ignominy of female suicide was thus first subverted and then restored, and eventually

established in a form from which the contemporary film representations can also be seen to draw. In the popularity of the pictorial traditions of the heroic Lucretia, Cleopatra, Sophonisbe, and others, such a strong link was forged between self-slaughter and femininity on the one hand and self-slaughter and the dominance of emotion on the other, that they can still be seen to live on in the iconography and ‘stereotypology’ of suicide.<sup>36</sup> As Brown suggests, the visual feminisation of suicide in the Renaissance can also be seen to have provided grounds for its subsequent medicalisation (Brown 2001, 94).<sup>37</sup> The sinful despair, which since the Middle Ages had been seen to culminate in the condemnable suicide, was revived in the Catholic reformation and during the Renaissance transformed into a disposition of the weak-minded. Suicide was thereby rationalised as a sin that a woman, a member of the weaker sex, was more prone to succumb to committing. (Brown 2001, 88–123; Higonnet 1986, 70–72; Minois 1999, 68–80; van Hooff 1990, 86–94, 178.) Through the feminine associations which the glorifying Renaissance monolith fed into the discourse, suicide was steered under the scrutiny of psychiatry as an outcome of not only despair and melancholia, but also of the gendered forms of madness: *luxuria*, the sin of lust, and *hysteria*, female melancholia (Brown 2001, 88–123; Minois 1999, 241–247).<sup>38</sup> The age of Romanticism added to the mythology through its worship of suicide as a romantic climax of the *dolor* of tragic love, of artistic genius, and of the fashionable melancholy of *vague à l’âme*, all admired as youthful and

<sup>34</sup> As Barbara Gates accurately describes: “They [women] too were made into ‘others’-- and suicide was displaced to them much as it was to demonic alter egos. For the most part, fictions about women and suicide became more prevalent and seemed more credible than did facts. -- In the main they did so because they wanted and expected suicide, like madness, to be a ‘female malady’ ” (Gates 1988, 125).

<sup>35</sup> Any form of reproduction, transmission, performance, display, rental, lending or storage in any retrieval system, without the consent of the copyright holders is prohibited.

<sup>36</sup> The other popular Renaissance characters here feature not only other legendary females, such as the valiant widows Dido and Porcia, but also lovers united in death, the forebears of Romeo and Juliet: Pyramus and Thisbe, Paetus and Arria. (Brown 2001; Cutter 1983.)

<sup>37</sup> See also: Gates 1988; Higonnet 1986; Nead 1982; 1988.

<sup>38</sup> Minois describes the sudden popularity of the thematic of madness in the high Renaissance, borrowed by the intellectual circles from peasant folklore: “The problem of suicide was also raised indirectly through madness, a topic much in fashion from the late fifteenth to the mid-sixteenth century” (Minois 1999, 77). While madness, despair and melancholia were essentially explanations familiar from antiquity, they were in the Renaissance recycled and relocated into the cluster of femininity. The medicalisation of these conditions was initiated in the eighteenth century. (Foucault 2006; Minois 1999; van Hooff 1990.)

effeminate (Brown 2001, 124–145; Cutter 1983, 197–222; Gates 1988, 23–37; Higonet 1986, 70–72; Minois 1999, 248–277).

Although the contemporary film representations of suicide are not homogeneously *female*, they draw from the gendered stereotypes built into the history of representation, and, in drawing distinctions between types of voluntary death, utilise the persistent myth of women dying for love and men dying for glory: “Whereas women’s suicidal behavior is often viewed as indicating weakness and dependence, men’s is frequently interpreted as a sign of tragic courage and fierce independence” (Canetto 1993, 5).<sup>39</sup> Altruistic martyrdom is presented as masculine; and the gendered stereotype is featured and utilised in the representations of egoistic suicide, which tend to feature female characters typed lovelorn, dependant and clingy, and which characterise the males as either effeminated or ‘besieged.’ Therein surfaces also the differentiation that, in different forms, has marked visual representation since antiquity. My sample reveals that the secondary or instrumental cinematic suicides in particular tend to proliferate the gender-normative stereotype: while masculine men are tendentiously marked either as heroes or villains, women and effeminate men often appear as victims, even in their villainy.<sup>40</sup> Yet these instrumental representations tend to feature a more diverse array of characters than the primary suicide representations. A remarkable proportion of suicidal *protagonists* in such films that approach suicide as a social issue would appear to be teenage girls, male characters marked either effeminate or homosexual, or artists of either gender.<sup>41</sup> Besides few independently financed or ‘auteur’ films, few Anglo-American films seem to exist that study suicide through male characters untouched by the prevailing artist myth or by the stigma of deviance of gender or sexuality.<sup>42</sup> Therein the primary suicide representations reveal the persistence of a ‘victim trope’ in which the suicidal protagonists are effeminated, infantilised and marginalised.

I shall now illustrate these points, by comparing two films in which female protagonists struggle with suicidality while recovering from suicide-related loss with two films that could be considered their closest generic equals, works that study the recovery from suicide-related loss through male protagonists. These are, respectively, the teenage dramas *According to Greta* (2009) and *The Moth Diaries* (2011), and the action dramas *Vanilla Sky* (2001) and *Inception* (2010). *According to Greta* is a light romantic drama, which depicts a summer in a life of an out of control teenage girl, Greta (Hilary Duff), and which sees her grow from an immature suicidal youth, affected by her father’s suicide, onto the brink of maturity.<sup>43</sup> *The Moth Diaries*, while also a coming of age story, has elements of a Gothic supernatural mystery, set as it is in a British boarding school, and follows Rebecca’s (Sarah Bolger) struggle with suicidal wishes, also launched by the suicide of her

---

<sup>39</sup> Canetto has seminaly noted that the prevalent myth of the gendered nature of suicide has even permeated the contemporary suicidological research, which is affected by an ingrained researcher bias, and the neglect of the effects of socialisation and the *quality* of the relationships (female) or the lack thereof (male). (Canetto 1993.)

<sup>40</sup> What is here meant with the secondary, or instrumental, suicide is the appearance of its representation in an instrumental usage regarding the narrative, the character presentation, or some other external cause which renders the portrayal metaphoric. As already mentioned, the instrumental functions tend to outnumber the representations that primarily deal with suicide as a social phenomenon.

<sup>41</sup> As has been theorised within queer studies, the victim trope is a representative mechanism rendering the subject, here ‘queer youth,’ into an object to be rescued by external agents. (Marshall 2010, 65; Rofes 1983.) The trope corresponds with the process of ‘infantilisation’ that, as Hall has argued, befalls most minorities (Hall 2013a.) The myth of the suicide predisposed by the artistic temperament is instead one of the most persistent naturalised myths about suicide, having a strong footing also in contemporary visual representations. Read: Wittkower & Wittkower 1969; Stack & Bowman 2009c. 215–228.

<sup>42</sup> For deviant representations, see for instance *The Fall* and *Hollywoodland*, which study the suicide of their protagonists with a depth that defies gender conventions – albeit notably at the borderlines of the artist myth, as both of the suicidal protagonists work in the film industry. *The Fall* (2006) by Googly Films was directed by Tarsem Singh and written by Tarsem Singh in collaboration with Dan Gilroy, Nico Soultanakis and Valeri Petrov. *Hollywoodland* (2006) by Focus Features was directed by Allen Coulter and written by Paul Bernbaum.

<sup>43</sup> *According to Greta* (2009) by Whitewater Films was directed by Nancy Bardawil and written by Michael Gilvary.



father, and which haunt her in the form of a vampiric double.<sup>44</sup> The suicide ideation of Greta and Rebecca contrasts with the narratively integral suicides of female supporting characters in *Vanilla Sky* and *Inception*, whose male protagonists are drawn into delusional adventures by the suicides of their female love interests. In *Vanilla Sky*, David (Tom Cruise) descends into paranoid madness in a cryogenic nightmare, haunted by the attempted murder-suicide of her possessive one-night stand Julie (Cameron Diaz).<sup>45</sup> In *Inception*, ‘dream extractor’ Cobb (Leonardo DiCaprio) attempts to gain back a life lost through the suicide of his wife Mal (Marion Cotillard) by embarking on a desperate mission of dream-manipulation.<sup>46</sup>

The juxtaposition of these four films speaks, firstly, of the recurring portrayal of suicide as a feminine condition permeated by the victim trope. Whereas the female protagonists of the two teenage dramas are depicted as young girls suffering from hereditary suicidality, having been infected by their suicidal fathers, the male protagonists dealing with guilt and trauma, by contrast, show no similar signs of being at risk to succumb to suicidal thoughts or intentional self-harm.<sup>47</sup> In this sense *According to Greta* and *The Moth Diaries* are primarily suicide survival *dramas* with victimised female characters, whereas *Vanilla Sky* and *Inception* are action adventures with active male characters. Therein, they re-draw the distinction between heroes and victims, agents and objects. Similarly, what is emphasised in and omitted from the on-screen imagery reveals the femininity of cinematic suicide. In *According to Greta* and *The Moth Diaries*, the suicides of the male characters, the fathers, are discussed but scarcely shown. In that matter, these films concern themselves essentially with female suicide, just like *Vanilla Sky* and *The Inception*, which both stress the struggle of male protagonists with suicidal female romantic partners. Onscreen suicide is – I suggest – made to appear female, stemming from feminine vulnerability, even when committed *and* brought about by men.

Moreover, historical stereotypes and widely dispersed myths of suicidal women proliferate in the examples in question. In *Vanilla Sky*, we see in the character of Julie the archetypal lovesick ‘self-slaughteress.’ The film presents Julie as a romantic obsessive, an erotomaniac who works herself into a mad fury in the unrequited condition of her love, taken advantage of by the self-indulgent David. *Inception*, instead, juxtaposes Mal’s suicide with the survival of the male protagonist Cobb as another condition of female vulnerability. While Cobb has the strength of mind to maintain his perception of reality in a dream mission gone wrong, Mal epitomises a weakness of mind culminating in her paranoid suicide. While both action films, *Inception* and *Vanilla Sky*, deal with the internalised guilt of the male protagonists, casting

---

<sup>44</sup> *The Moth Diaries* (2011) by Edward R. Pressman was directed by Mary Harron, and is based on a novel of the same name by Rachel Klein, adapted for the screen by Mary Harron. See also footnote 62, in which the suicide representation in question is studied in connection to a representation of non-conformist sexuality.

<sup>45</sup> *Vanilla Sky* (2001) by Cruise/Wagner Productions was directed by Cameron Crowe, and is based on Alejandro Amenábar’s and Mateo Gil’s film *Abre Los Ojos* (Open Your Eyes, 1997), adapted for American screens by Cameron Crowe.

<sup>46</sup> *Inception* (2010) by Legendary Pictures was written and directed by Christopher Nolan. Another one of Nolan’s films, *The Prestige*, also showcases a stereotypical feminine suicide in the hanging of the lovelorn Sarah (Rebecca Hall). *The Prestige* (2006) by Touchstone Pictures is based on a novel of the same name by Christopher Priest, adapted for the screen by Christopher in collaboration with Jonathan Nolan.

<sup>47</sup> As we – of course – learn at the end of *Vanilla Sky*, the cryogenic coma of David is self-imposed and both his ‘death’ and ‘awakening’ suicidal in their iconographies. The entire film might even be approached as a metaphor of the suicidal struggle between life and death. Yet David’s pseudo-suicides are distinguishable from the vulnerable suicidality studied here, not least in the cinematography that, even in its spectacular revelation, stresses the rationality of David’s decision and presents the coma as a result of his will to live.

The representations of hereditary suicidality in themselves cannot be adequately addressed here the exemplifying films being so disparate. In my sample the parental suicide, a somewhat rare motivation to begin with, only appears in one film concerning itself with a suicidal male protagonist, this time as suicide ideation of a mother of a homosexual male. See: *The Hours* (2002) by Miramax Films that was directed by Stephen Daldry, and is based on the novel of the same name by Michael Cunningham, adapted for screen by David Hare.

their suicidal heroines as vulnerable and dependent, tragic and pitiable, these films simultaneously portray their female characters as villainous. Julie's hysterical act destroys David's life of privilege, leaving him disfigured and traumatised, and Mal is presented as the arch villain. As Cobb struggles with the guilt manifested in Mal's hostile, violent figure in the dream sequences of the story, her suicide is turned into the initiating *and* the jeopardising force of the narratively central dream-altering mission. Thus in a vengeful, possessive madness Julie and Mal endanger not only their own lives but those of the males. In this sense, while both films lend diverse and ambivalent meanings to suicide, their female characters continue to manifest the old myths of the weaknesses of the female psyche, as predisposed to hysteria and suicide. Barbara Gates describes this mythology of self-destructive hysteria as follows: "When suicidal women were not feared as wilful Medusas, they were usually disdained or pitied as the yearning lovelorn" (Gates 1988, 131).<sup>48</sup>



**Figure 4.** The 'wilful medusa': lovelorn Julie (Cameron Diaz) moments before the crash in *Vanilla Sky* (2001).

Although the aforementioned instrumental suicides, along with the majority of representations of suicide, stress the influence of gender, both *According to Greta* and *The Moth Diaries* also encompass characterisations of the 'deficiency' and 'deviancy' of gender, similarly employing the gender stereotype. The female protagonists are deficient as women in their immaturity, their suicidality presented as a condition of youth to which the films both ridicule and display empathy, while the fathers in question are depicted as deviant men in the effeminate sensibility, linked to the romanticised artist myth. Depictions of gender deviancy are also detectable in an increasing number of representations that defy the stereotype of masculine men dying for glory and honour, a paradigm that used to dominate the male imagery of suicide, especially in the first half of the twentieth century, but has witnessed a clear decline.<sup>49</sup> While such imagery is still

<sup>48</sup> Sylvia Canetto writes, similarly: "Even in their suicidal action, women are not viewed as tragic or heroic, but rather as dependent, immature, weak, passive, and hysterical. Women's love and suicide are labeled neurotic" (Canetto 1993, 5).

<sup>49</sup> Stack and Bowman record the gendered nature of portrayed motivations and tie the masculine characters to 'glory' and 'honour,' which are particularly easy to detect in the depictions of altruistic suicides, whose percentage has in the second half of the twentieth century diminished. Moreover, Stack and Bowman calculate all in all about 25 per cent of the representations to feature shame – as resulting from loss of honour – as a motive. I estimate this number could also be larger under qualitative analysis. (Stack & Bowman 2009a; 2012, 258.) On the violent masculinity of film read: Rafter 2006.

occasionally repeated, it is now accompanied by films that oppose the conventional image of violent masculinity by feminising the suicidal characters.<sup>50</sup> Films like *Dead Poets Society* (1989), *Boogie Nights* (1997) and *The Royal Tenenbaums* (2001) deviate from the masculine expectations.<sup>51</sup> In *Dead Poets Society*, the gender ambiguous teenager Neil (Robert Sean Leonard), who dreams of becoming a stage actor, kills himself because he is unable to meet the expectations of ‘tradition, honour, discipline, and excellence’ imposed by his father and the society; in *Boogie Nights*, the cuckolded Little Bill (William H. Macy) executes a double murder before killing himself in a bout of madness; and in *The Royal Tenenbaums*, Richie (Luke Wilson) deviates entirely from the stereotype of men dying for honour, attempting to kill himself for the unrequited love he feels towards his adopted sister. All these characters are in some manner marked as *effeminate*: Neil’s storyline is a subtle study of repressed homosexuality, his suicide similarly characterised; Little Bill is demasculinised by adultery and treated as a comic relief; and Richie subversively fails his attempted suicide conducted in the name of love, with both the failure and the motivating love not solely inherent to the feminine stereotype; in Richie’s case, the love is also incestuous. This appearance of stigmatised sexual desire leads us the next prevailing mode of otherness in contemporary film, one linked closely to the deviance of gender: the deviance of sexuality.

### *Sexuality*

While gendered depictions of suicides caused by love and characterisations of gender deficiency continue to present egoistic suicide as feminine and effeminate, storylines motivated by the struggle with depression in particular reveal another myth of otherness, one in which suicide is expelled into *the others* marked by an anomalous state of sexual desire. Although Stack and Bowman see the representations of ‘internal psychiatric motifs’ as divided equally between genders, the qualitative scrutiny of the male suicides of the category, in particular, reveals a recurrent tendency to portray the suicidal characters as deviant in terms of sexuality – which, in cultural representations, tends to be conflated with a deviance in gender. I have already noted deviant sexual desire as marking the effeminate suicide attempt in *The Royal Tenenbaums*, the motive for which – incestuous desire – precedes also the suicide attempt in *Shame* (2011), in which it is committed by an archetypal suicidal female.<sup>52</sup> On a wider scale, one can view sexual behaviour perceived as nonconformist as marking a number of representations featuring ‘maddened’ women, including, for instance, the suicide of the promiscuous Julie in *Vanilla Sky*. These cinematic representations of compromised sexual morality leading to suicide are heirs to the nineteenth century transformation of ‘the Renaissance monolith,’ the feminine representative

---

<sup>50</sup> In films such as *Full Metal Jacket* (1987) and *In Bruges* (2008), male characters still either execute or attempt suicide as a traditional ‘shame murder.’ Consider the suicide of Private Pyle (Vincent D’Onofrio), after repeated humiliations in one of the most violent suicide scenes in the history of cinema, in Stanley Kubrick’s critique of the American war machine, or the suicide attempt of the assassin Ray (Colin Farrell), after having lost his honour and burdened by the guilt of having killed a child. *Full Metal Jacket* (1987) by Natant was directed by Stanley Kubrick, and is based on the novel *The Short-Timers* by Gustav Hasford, adapted for the screen by Stanley Kubrick in collaboration with Michael Herr and Gustav Hasford. *In Bruges* (2008) by Blueprint Pictures was written and directed by Martin McDonagh.

<sup>51</sup> *Dead Poets Society* (1989) by Touchstone Pictures was directed by Peter Weir and written by Tom Schulman. *Boogie Nights* (1997) by Ghoulardi Film Company was written and Directed by Paul Thomas Anderson. *The Royal Tenenbaums* (2001) by Touchstone Pictures was directed by Wes Anderson, and written by Wes Anderson in collaboration with Owen Wilson. Wes Anderson has portrayed also another subversive male suicide attempt in his *Darjeeling Limited* (2007) by Indian Paintbrush. It was directed by Wes Anderson and written by Wes Anderson in collaboration with Roman Coppola and Jason Schwartzman.

<sup>52</sup> *Shame* (2011) by See-Saw Films was directed by Steve McQueen and written by Steve McQueen in collaboration with Abi Morgan. Steve McQueen has also directed another film featuring a passive altruistic suicide: *Hunger* (2008) by Film4 Productions was written by Steve McQueen and Enda Walsh.

regime, into a myth of the suicide of the prostitute, which posited suicide as a consequence of the excessive sexual desire marking deviant womanhood.

As the infatuation of Romanticism with death and degradation subsided at the dawn of the Age of Reason, suicide resurfaced as not only a feminine, effeminate, youthful, artistic sensibility, but as a medicalised weakness to which women were particularly susceptible. Barbara Gates and Lynda Nead contend that the newly emerging myth of suicide as a feminine disposition and ailment – created, circulated and enforced by representations in many a field – was in such stark contrast with reality that it took the co-operation of science and investigative journalism to explain the discrepancy between myth and reality, where suicide continued to be a predominantly male phenomenon. Suicide was explained as the inevitable outcome of deviant female sexuality, that is, of a deviance of femininity (Gates 1988, 125–150; Nead 1988). With the prostitute marked as a possible source of suicidal contagion, one could view the ‘pandemic’ of suicide as reaching outside the relatively well contained lower class femininity, through contamination and miasma.<sup>53</sup> Charity and the relocation of such scapegoats into mental asylums helped deal with the threat of this contagion which in the prostitute found a controllable form (Nead 1988). The visual representations of suicide participated in the creation of the moral narrative of ‘the fallen woman,’ which tied the woman together with deviant sexuality and the suicidal contagion originating in the lower classes and social margins, and which thereby functioned as a repository for the social ills of the Victorian society (Anderson 1987, 41–73; Brown 2001, 88–145; Campbell 2006; Edelstein 1983, 202–212; Gates 1988, 125–150; Higonet 1986; MacDonald & Murphy 1990, 260–300; Nead 1982; 1984: 1988; Nicoletti 2004, online, 25.1.2015).

Here the Renaissance visual regime can be seen to have influenced the Victorian suicide myth through the link forged in the Renaissance ‘quasi-erotica’ between sexuality and suicide. As I have suggested, the Renaissance cult of beauty increased the demand for renditions of human body, thereby increasing the popularity of the sanitised images of suicide committed by beautiful heroines.<sup>54</sup> Diane Wolfthal records the growing eroticism in the tradition of Lucretia’s rape and suicide in the high Renaissance as follows:

*[R]eflecting the changes that occur in Northern European art beginning in the late fifteenth century -- Women are increasingly depicted as seductresses. Even models of chastity become temptresses. -- Lucretia, a traditional paragon of virtue, is likewise transformed into a semi-nude sex object (Wolfthal 1999, 122).*<sup>55</sup>

While Lucretia, Cleopatra and others underwent a transformation from paragons of virtue to sex objects, it was through this stabilising link between femininity, sexuality and suicide that the transforming opinions of suicide and its causes – from *luxuria* to *hysteria* – were exhibited and established (Brown 2001, 88–123). In Victorian England these associations culminated in the moral narratives of prostitution and moral degradation, in which the visual culture participated in

---

<sup>53</sup> The term ‘prostitute’ is here understood in a broad sense: as deviance from respectable femininity, in relation to which it is formulated as its negation. As Lynda Nead defines it: “The ‘prostitute’ was the broadest and most complex term within the categorisation of female behaviour during the nineteenth century. -- Prostitution stood as a metaphor for immorality in general; it represented a nexus of anxieties relating to class, nation and empire” (Nead 1988, 90–95).

<sup>54</sup> On the Renaissance cult of beauty – and the cult of the nude – see: Clark 1956; Nead 1992; Wolfthal 1999.

<sup>55</sup> Originally the suicidal heroines were depicted as having one breast bare, a religious symbol of nourishment, perchance as an indication that the characters, masculine in bravery, partook in proper femininity. Their eroticisation also reflects the secularisation of the body, studied by Margaret R. Miles, in which the female breast and the body were transformed from a religious symbol into a secular erotic sign. (Miles 1986; 2008).

academic art and yellow paper illustration by depicting both the feminine ideal and the dangers of deviating from it (Brown 2001, 88–145; Gates 1988, 125–150; Nead 1982; 1984; 1988).



**Figure 5.** The changing attire of Lucretia in: *Il Giampietrino* (Giovanni Pietro Rizzoli, Italian, active ca. 1495–1540) –*Lucrezia Romana*, c. 1500–1540. Oil on wood panel, 37, 3/4 x 28 1/2 in. Courtesy of Chazen Museum of Art.

In illustrating the climax in the moral narrative of the prostitute, told in the discourses of medicine and of tabloid and investigative journalism, visual culture completed the circle initiated in the Renaissance. Having helped establish suicide as predisposed by feminine weakness, the *quattro-* and *cinquecento* depictions of anomalous female virtue eventually transformed into the nineteenth century depictions of deviant female madness.<sup>56</sup> This inter-discursive morality tale of the prostitute bound suicide into moral degradation as its pitiable but well-earned outcome, and provided a warning of the multiple

transgressions that, in prostitution, extended past the boudoir to threaten the home, the nexus of nation-building. As a liminal, marginal creature, the lower class prostitute wandering the city streets doubled as a safe, useful stand-in for the problem of suicide itself, de-romanticising the romantic suicide myth while continuing to play out the spectacle of suicide and sexuality, towards which people continued to have a nearly pornographic interest. Moreover, the mythology of the suicidal prostitute and the visual representations of the fallen and drowned women stepped in to alleviate the moral panic, the roots of which lay in the social restlessness of the time. While the fallen woman personified suicide as *the other* of a tameable middle class femininity, it also functioned as a scapegoat containing the moral panic related to the infrastructural challenges brought about by industrialisation, urbanisation, and colonial instabilities that shook the nation and the empire (Nead 1988).<sup>57</sup>

<sup>56</sup> It is worth noting that the characters were now depicted either in the middle of action or in the wretched glory of corpses washed ashore, as anonymous figures stripped of social status. (Brown 2001, 88–145; Edelstein 1983, 202–212; Gates 1988, 125–150; Higonet 1986; Nead 1982; 1984; 1988; Nicoletti 2004, online, 25.1.2015.)

<sup>57</sup> The tale of the suicide of the prostitute was a moral tale, as Nead describes: “[T]hrough these acts of representation particular beliefs and values are reproduced; firstly, the adulteress is defined in terms of her deviation from the feminine ideal, and secondly, deviancy in woman is organised around concepts of weakness, fall, guilt and punishment” (Nead 1988, 67). Her transgression, as

Given that suicide was historically instrumental in the moral panic centred on sexual deviance, it should be no surprise that a notable portion of the contemporary film representations appear to posit suicidality within sexual margins, particularly male homosexuality. The cinematic myth of the suicidal queer has its origins in the mid-twentieth century Hollywood depictions of characters marked by luxury.<sup>58</sup> The film historian Vito Russo notes an escalation in the representations of the ‘obligatory suicide of the gay character,’ the closer we come to the post-modern: “In twenty-two of twenty-eight films dealing with gay subjects from 1962 to 1978, major gay characters onscreen ended in suicide or violent death” (Russo 1981, 52). The contemporary array of representations does not invite complex tableaux about the causes of ‘queer suicide,’ either, but caters to suicide myths in a similar manner. Eric Rofes and Rob Cover speak of a lack of resilience, of presumed homosexual vulnerability, which posits non-heterosexuality itself as a primary factor in suicidality: “This myth asserts that -- a person’s homosexuality is itself the source of self-destructiveness” (Rofes 1983, 1).<sup>59</sup> While the array of representations of the suicidal queer serves the victim trope by conflating sexuality with suicidality, it also creates stereotypes connecting sexuality with criminality.<sup>60</sup> For instance, in the ‘who-dunnit’ *Where the*



**Figure 6.** Queer victims: lesbian sexual temptation and suicidality meet in *The Moth Diaries* (2011).

---

remarked both by Nead (1988, 90–109) and Higonnet, is essentially economic: “[T]he woman who attempts to escape from the patriarchal economy of sexual exchange becomes entangled in the symbolic nets of the new consumer economy. Her struggle to liberate herself emotionally is overlaid by signs of profligacy; these in turn are interpreted as symptoms of a degeneracy whose only cure is death” (Higonnet 1986, 71).

<sup>58</sup> We see therefore that *luxuria* has had a notably long lifespan, having seeped into contemporary cinematic representations as a signifier of the degeneracy of homosexuality (Dyer 1993; Russo 1981). While Morris and Russo speak of the ‘suicidal queer’ as a subgenre of the 1960s Hollywood, we can assume that a link between the luxurious queer and suicide would also be visible already in earlier ‘film noirs,’ if we were to look for it. (Dyer 1993, 19–70; Morris 2007, online, 27.1.2015; Russo 1981, 52.)

<sup>59</sup> Although one may view queer youth and adolescent girls (and perhaps, in reference to the previous chapter: victims of parental suicide) as veritable risk groups for suicidal behaviour, their cinematic treatment has been considered as serving the victim trope instead of addressing the societal framework, which would need to be addressed in order to avoid essentialist explanatory models. As Cover writes: “Lived experience, self-perception, and diverse ways of conceiving of sexual selfhood tend -- to be written out of consideration or drawn upon to support the statistics by arguing that all queer youth lives are ‘vulnerable lives.’” (Cover 2012b, 1180). Dustin Goltz argues that queer suicides can, in this manner, be rendered ‘sensible’ in relation to ‘heterosexual suicides’ perceived and depicted as selfish and unreasonable (Goltz 2013). See also: Canetto 1993; Cover 2012a; 2012b; 2013; Jaworski 2010; 2014; Marshall 2010; Sevim 2009.

<sup>60</sup> The intricate, award-winning *A Single Man* (2009) appears quite exceptional in ‘dissecting’ the myth of inherent ‘queer melancholia’ that homosexual characters often play out. The film invites viewers to sympathise with the protagonist as it follows college professor George (Colin Firth) going about the last day of his life, organising matters in preparation for his death. It also consciously plays with references to ‘blueness,’ subverting the myth by giving George’s melancholia an external reason by having him mourn the death of his long-time partner. *A Single Man* (2009) by Artina Films was directed by Tom Ford, and is based on a play with the same name by Christopher Isherwood, adapted for the screen by Tom Ford.

*Truth Lies* (2005) an inquiry into the mysterious death of a hotel maid reveals a cover-up of the repressed homosexuality of a showbiz duo, leading one of them, Vince (Colin Firth), who is saturated in *luxuria*, into committing suicide. In *Inside Llewyn Davis* (2013), a similar connection between a vagabond folk musician and his late partner is hinted at by other characters and by the subtle cinematography.<sup>61</sup> On one occasion, in *The Moth Diaries*, the cinematic representations even conflate suicide with the less usual lesbian seduction.<sup>62</sup>

Last but not least, the reincarnation epic *Cloud Atlas* (2012) presents an ambitious and morally fickle bisexual composer, Robert Frobisher (Ben Whishaw), in the first stages of the karmic journey recounted in the film.<sup>63</sup> The character builds on the historical conflation of suicide and homosexuality in a manner that appears to break the marginal sexuality down



**Figures 7 & 8.** Historical stereotypes of deviance reimagined: the promiscuous queer in *Cloud Atlas* (2012).

<sup>61</sup> *Where the Truth Lies* (2005) by Serendipity Point Films was directed by Atom Egoyan, and is based on a novel of the same name by Rupert Holmes, adapted for the screen by Atom Egoyan. *Inside Llewyn Davis* (2013) by Mike Zoss Productions was written and directed by Joel and Ethan Cohen.

<sup>62</sup> The protagonist, Rebecca, simultaneously recovers from a suicidal youth and from a 'crush' on her best friend Lucy (Sarah Gadon). Her struggle is paralleled in the character of Ernessa (Lily Cole), who has succumbed to vampiric lust after her suicide and fulfils Rebecca's sexual desires with Lucy, thereby doubly embodying the temptation Rebecca must resist. Although I have not encountered the vampiric seduction in Victorian visual imagery and am only familiar with its literary versions, the contemporary screen version would appear to be a pastiche of Gothic fantasies and the visual trope of 'contaminated femininity and the vampiric suicide' mentioned by Brown (Brown 2001, 146–193). For *The Moth Diaries*, see footnote 44.

<sup>63</sup> Although the film speaks for the abolishment of all ostracism and artificial natural orders, Frobisher's role is quite ambiguous. He appears to be both a prophet and an anti-hero. The decision not to feature Whishaw in other notable parallel roles, unlike other actors in the film, speaks of the cessation of Frobisher's karmic journey and appears to comment on the condemnable nature of not only Frobisher's suicide but his actions as well. *Cloud Atlas* (2012) by Cloud Atlas Productions was directed by Tom Tykwer, Andy Wachowski and Lana Wachowski, and is based on a novel of the same name by David Mitchell, adapted for the screen by Tom Tykwer, Andy Wachowski, and Lana Wachowski.

into its acceptable and deviant forms, or possibly to rank ‘solid’ homosexuality and ‘liquid’ bisexuality within a hierarchy. The contrast between the monogamous, nearly sexless character of Rufus Sixsmith (James D’Arcy) and the ‘omnisexual,’ opportunistic Robert Frobisher forges a link between Frobisher’s suicide and his deviant sexual behaviour, this time in a moral story that sees suicide as causally connected to the form of *promiscuity* perceived as socially threatening. In this manner, the cinematic representations of the suicide of the ‘queer other’ might also show signs of the gradual diminishing of the synecdochical queer suicidality, as the other is fragmented into a condition of otherness within the other, as in the transformation of the Renaissance representative regime into Victorian suicide mythology.<sup>64</sup>

### *Madness*

As my tracing of suicidal depictions from antiquity to the Victorian era and to contemporary film has revealed, a persistent tendency exists to characterise either the suicidal deed or the suicidal *other* as ‘mad.’<sup>65</sup> The ancient suicide of the enemy warrior under siege is affiliated with the *desperata salus*, which Caesar used to describe the hopelessness that made his men commit suicide under siege. The suicide of the tragic hero Ajax is, in a cooling moral climate, labelled as mad through its unusually violent representation – and possibly also by the disproportionate bodily state involved. These causes of despair and madness are maintained throughout Middle Ages and resurrected in the Renaissance, in the transformation of the suicide myth into the gendered conditions of madness. The responses to the forms of insanity have altered with the social climate. Sometimes insanity has been condemned as diabolical and at other times sympathised with, or used to reclaim the self-slaughterer as *non compos mentis* (Gates 1988, 1–22; Minois 1999; van Hooff 1990).<sup>66</sup> Both depression and the gloom of melancholia and the frenzy and furore of madness *proper* can be seen to persist in contemporary representations, which feature both ‘mood disorders’ and ‘psychiatric personality disorders,’ to borrow from Stack and Bowman’s categories.<sup>67</sup> The roots of suicide in ‘madness’ – forms of mental aberration best reflecting the zeitgeist of the time of interpretation – thereby continue to abound: the contemporary representations of madness range from descriptions of the emotionally rampant condition familiar from myth and tragedy to the diagnostic tool forged in medicine and psychiatry. As a consequence of the continued development of psychiatry, the most often represented cause for the madness of suicide is depression, and representations often sympathetic towards this ‘sad’ suicide.<sup>68</sup> Yet, although prevalent twenty-first century representations of suicidal madness take the form of this ‘democratic’ temporary madness resulting from a mood disorder, instead of such a restrictedly gendered, class-specific,

---

<sup>64</sup> Synecdoche, a verbal device, refers here to a tendency to conflate the subject into one of its characteristics. On its prevalence in discourses on gender and sexuality, see for instance: Fuss 1989; Cover 2012a.

<sup>65</sup> Van Hooff also notes the historical existence of a need to paint an image of insanity over the suicide myths: “The development of the story about Ajax’s suicide shows how the ancients wanted to see the role of insanity” (van Hooff 1990, 99).

<sup>66</sup> *Non compos mentis*, not of sound mind and therefore not responsible for one’s actions.

<sup>67</sup> While Stack and Bowman approach the representations of mental aberration via two categories, one of which focuses on personality disorders under the heading of ‘psychopathology’ and the other on mood disorders as ‘internal psychiatric motifs’ (Stack & Bowman 2012, 18–23), popular entertainment rather hierarchises all its unscientific representations of madness into threatening and sympathetic forms of internal otherness.

<sup>68</sup> Material on modern and post-modern art is similarly saturated with the ‘sad suicides’ and references to depression. Overviews of the canon of suicide tend to detect a rise in the representations of ‘sad suicide’ following the Victorian depictions of Ophelia and locate the launch of depression proper into post-war expressionism. (Brown 2001, 188–189, 201–207; Cutter 1983, 121–130; Krysinska 2009, 15–47.) A particularly strong testimonial comes from the print media, in which recent representations and disputes following – for instance – the Germanwings tragedy or the suicide of Robin Williams continue to testify of the conflation of depression and suicide.



and ‘retributed’ form of deviance than that linked to prostitution, the constructions are not fully free of the burden of history.

The madness of suicide, changing faces from one otherness to another, has tended to correspond with contemporary ideas of the form of consciousness perceived as irrational or otherwise inferior.<sup>69</sup> As van Hooff, too, points out, despair, perchance common to all suicides, has tended to be projected on ‘the others’ rather than regarded as a universal condition. “They prefer to attribute despair to the losers, those who do not write history” (van Hooff 1990, 93). *Luxuria* and *hysteria* are telling examples of the gendered causes forged in the medicalisation of suicide in the eighteenth century. Even the idolising depictions produced in the age of Romanticism – when depicting the problematic Durkheimian egoistic suicide – rely on the distance created by vulnerable femininity in its valorising portrayals of the socially marginal and effeminately sensitive artist (Chatterton), the pagan poet killed in the throes of lesbian *dolor* (Sappho), or the mythical lovers of stage fiction (Romeo & Juliet), although melancholia is here romanticised and Shakespeare’s criticism of the madness of youth forgotten. Today also, representations, more often ambivalent and empathetic than not, feature gendered forms of madness in their characterisations of the self-slaughterer. While maintaining gender stereotypes, imaged suicides often mark deviance from norms of gender and sexuality, creating both synecdochical victim tropes and morality tales.

Finally, it must be added that the representations and mythologies of suicide that give expression to the ‘madness’ of the deed cannot be treated as an ‘unnatural’ reaction to the mystery of suicide. As has been noted by theorists, Western culture is accustomed to treating life as intrinsically good and death as intrinsically bad, rendering the idea of an anomalous *voluntary* death – a voluntary exit from the influence of the intrinsically good – as something that must inevitably spring from a lower level of reason, lower than the reason of those who bow to the implicit norm of the intrinsic goodness of life. The unthinkable is thereby controlled in identification. Consider for instance the invention of the physical condition of an excess of black bile in *melancholia*.<sup>70</sup> Representations of suicide tend also, therefore, to seek different sources, causes, and explanations for such madness. In doing so, they present self-annihilation as ‘mad’ according to the prevailing standards. In this context it is therefore quintessential, that representations of suicide present this ‘otherness of madness’ as linked explicitly to the others constructed in relation to the self; that madness provides a motive and explanation for the suicide; and that the mad suicidal nature is projected onto the others outside the borders of ‘social inside’ and its containable identity – foreigners, social minorities and those on the margins – or into a condition of otherness within the self, as when the medicalisation of suicide did when it broke the gendered disposition down into a deviance from proper femininity.

#### *Conclusion: Othered & Mad or Sad*

Ron Brown writes, “From the beginnings of their history, suicidal images acted not simply as a sign of suicide itself but also, and essentially, as a sign of otherness” (Brown 2001, 21). While the canon of suicidal depictions is not as straightforward as this article, providing a cross-section of it, may suggest, the majority of visual representations have

<sup>69</sup> According to the Foucauldian theory of power, we can surely see this tendency in most qualities deemed *irrational*. (Foucault 2006.)

<sup>70</sup> As Georges Minois describes: “Simply entertaining such a thought [of life not worth living] for no precise reason was in itself a symptom of madness, of the mental imbalance that was beginning to be called melancholia” (Minois 1999, 38).

tended to use characterisations of *the other* as instruments of differentiation. In particular, cinema appears to continue the historical tendency initiated in the Renaissance as it portrays the so-called egoistic suicide as feminine and effeminate.<sup>71</sup> In linking suicide to the deviances from normative gender and sexuality, modern cinema appears to retell the moral tales of the consequences of deviance, the tale of the retributed suicide of the prostitute which, in the Age of Reason, was constructed to contain the woman as the keystone of home and nation. Contemporary film suicides also continue to be characterised as ‘mad’ or ‘sad,’ as is visible in the clusters of mad love and femininity, and of melancholia and homosexuality.<sup>72</sup>

### Discussion: creating the taboo through otherness

*The story of suicide’s representation does not presuppose an order, but argues instead that visual representations might in themselves produce the social hierarchy--* (Brown 2001, 16).

As may be observed from the link between forms of madness, criminal tendencies, and the disposing weakness of the other, suicide often appears in a cluster of othernesses in which marginal, alien, and suppressed elements are joined together as a multifunctional *spectacle of the other*.<sup>73</sup> From the aestheticised, sanitised, and eroticised representations of the artistic canon to the contemporary imagery of suicide in popular cinema, the self-slaughterer appears to be predominantly depicted as *the other* of the male heterosexual ‘inside,’ and marked with the stigma of mental aberration. Theorising the functions of the link forged between suicide, otherness, and madness reveals an overlap of functions, from domestication to stigmatisation.

To begin with, the amalgamation of otherness and madness in suicidal representations can be seen as a patent manner of domesticating suicide for its socially necessary coverage. Like syphilis, opened for discourse as the ‘French pox’ in England and as ‘the English disease’ in France, suicide is opened for cultural meaning-making processes under the hallucination of distance, as ‘the death of the irrational other.’ Distancing is not an unfamiliar method in the history of suicidal depiction. Barbara Gates speaks, for instance, of a methodical distancing in connection to the romanticised suicide in the nineteenth century: “[M]ore often than not Victorian poetry of suicide involved displacement—if not to another time, then to another culture” (Gates 1988, 92). Similarly, the suicide images of the Renaissance were tableaux

---

<sup>71</sup> Although the early suicidal representations of American film as studied by Stack and Bowman appear to contain a small amount of ethnic characters – an early suicidal trope commented on in more recent cinema by the teenage satire *Pretty Persuasion* (2005) – the de Beauvoirian others of gender and sexuality are the leading types in my sample. This is most likely because of the increase in political correctness in the cinematic depictions of ‘the ethnic other.’ Instead of ‘ethnic others,’ some cases in my sample instead feature a ‘suicidal foreigner’: Consider the French and British characters in *The Private Lives of Pippa Lee* and *Gattaca*. Consider also the foreign implications of the name Julianna Gianni in *Vanilla Sky*, and the frequent featuring of British actors as suicidal characters in American films. *Pretty Persuasion* (2005) by REN-Mar Studios was directed by Marcos Siega and written by Skander Halim. The film is a satire of the superficial neo-liberal culture of tolerance, which seems also to acknowledge the instrumental use of the trope of the ‘suicidal primitive.’ “Every war has its casualties, just ask my brother,” the protagonist retorts after her Arab friend commits an honour suicide because of a lie she wove. *The Private Lives of Pippa Lee* (2009) by Grand Army Entertainment was written and directed by Rebecca Miller, and is based on a novel by the director. *Gattaca* (1997) by Jersey Pictures was written and directed by Andrew Niccol.

<sup>72</sup> In addition to ‘mad,’ or insane, and ‘sad,’ or depressed, there is also ‘bad,’ which I have not discussed in this article. As a characterisation of criminal tendencies and liminal status, ‘bad’ often coincides with other forms of otherness and madness, as for instance in Robert Frobisher’s delinquency. This antisocial behaviour may appear as part of such represented others as a side-effect of the same madness that drives their suicides. However, the suicidal ‘bad’ are often those who, as white men, belong to a dominant majority, whose suicide thus requires extra justification, and who are then turned into villains or prophets, arch enemies or artists; that is, pushed into the social margins.

<sup>73</sup> Stuart Hall has coined the term in his discussion on the representations of race. (Hall 2013b.)

of honour that, in a regime ‘othered’ by its femininity and mythic origins, allowed the admiration of the liminal characters they portrayed from a distance. Moreover, Brown speaks of the visual aestheticisation and sanitisation that can be seen to mark, in particular, the heroic traditions of classical antiquity and the Renaissance. It might be argued that how suicide is transformed into a symbol through its visual aestheticisation and sanitisation – by the bodies rendered ideal and intact – is echoed in the projection of the suicidal act onto effeminacy. The persistent shrouding of suicide in otherness appears simultaneously a protective measure shielding the viewer and a cultural form of denial. Suicide is made pleasurable to observe through its formal aestheticisation, a distance brought about by the ‘fictitiousness’ of representation and the ‘otherness’ of the suicidal other, and the exceptional nature of the characterising madness. The space created therein, between suicide and its representation, makes ‘the suicide of the other’ a domesticated social ill, perchance even a fictionalised social ill.<sup>74</sup>

The visual regimes of suicide also act as instruments in the fantasy of the forbidden. As has been noted, a taboo is always simultaneously a fetish and a taboo. The visual regimes devoted to the taboo of suicide reveal the taboo’s Freudian emotional ambivalence of fascination and repulsion (Freud 1998), insofar as they function as a safe screen for fantasies. As has been argued by Stuart Hall, *the other* that is differentiated from the ‘I’ in an amalgamation of the characteristics expelled from the ideal of ‘I’ is often eroticised (Hall 2013b). This is evident in particular in the late-Renaissance and Victorian pictorial traditions. The depictions of the self-slaughtering hysteric and the suicidal prostitute display the ‘pornographic’ use of the taboo by providing a ‘site for pleasure’ in its canvas consisting of ‘pre-corrupted’ and tainted female flesh. Many a suicidal representation in contemporary film also brilliantly demonstrates the scopophilic fantasies evoked by what is prohibited. Although such sites of pleasure have diversified in post-modern media, the link between sexuality and death persists both as a moral narrative and as a narrative ploy through which the trauma caused by suicide is cushioned by a sex scene. Also in itself the contemporary ‘pornography of suicide’ – “the description of tabooed activities to produce hallucination or delusion” (Gorer 1965, 170, 169–175) – allows the viewer to marvel at the horror of the fictitious self-slaughter, increasingly graphic and spectacular, as it is expelled onto the image of *the other*. The fictive transgression projected into the other is, in this sense, a safe way of ‘indulging’ in the taboo.

Yet it must be remembered that suicide *is* also a social taboo, a form of death marked as *off-limits* and surrounded by the stigma of ‘bad’ death. Therefore, to continue with Ron Brown’s argument of the instrumental nature of suicide, the tabooed suicide has functioned as a vessel for differentiation. One can view images of suicide as having been used instrumentally to draw the line between ‘us’ and ‘them’ in representations ranging from the subtle mockery of the self-slaughtering enemy in Greco-Roman victory monuments to Victorian illustrations of the *grande finale* to improper femininity, and to the effeminacy of the modern male homosexual in contemporary drama. As Peter Stallybrass and Allon White argue in their literary carnival theory, *The politics and poetics of Transgression* (1986), those aspects that are considered ‘low’ in the cultural hierarchy are tied tendentiously to *the other* in cultural narratives, so that the ‘I,’ the protagonist with which the reader identifies, and which represents the ‘average’ class to be controlled, may walk out as untarnished as possible (Stallybrass & White 1986). Similarly, my small sample of contemporary films reveals it to be more than common to parallel the struggle of the protagonist with the suicide of a minor character marked and considered an ‘other’ in relation to him or her. The survival of the sexually ambivalent Rebecca is paralleled with the self-destruction of the sexually active, girl-devouring Ernessa in *The Moth Diaries*. In *The Reader* (2008), instead, the

---

<sup>74</sup> I have also talked about the fictionalisation of death in a previous article, that time as a cultural form of death-denial in which natural death is rendered as fictitious through an excessive imagery of violent death. (Kosonen 2014.)

healing of the sexually vitiated minor, grown up to become a lawyer, is paralleled with the eventual suicide of his abuser, a woman his senior, one accused of Nazi crimes.<sup>75</sup> The transgression of the other does not simply mark the other and elevate the 'I.' The parallelism is also didactic. I have noted how the Renaissance regime, consisting entirely of mythical characters as self-slaughterers, established a necessary distance by which the visual traditions marked suicide as off-limits to contemporary noble ladies. The inscription "Never shall Lucretia provide a precedent for unchaste women to escape what they deserve" encloses both the unchaste and chaste alike within its prohibition; the chastity of Lucretia has been bought in exchange for death *only* because of her paganism. While 'bad death' stigmatises 'the other,' and 'the low' marks otherness, the social hierarchy with its order and power relationships is reproduced and reinforced.

Finally, I contend that as suicide is made to mark otherness in domesticated representations of the taboo topic, and in differentiations between 'us' and 'them,' the recurring otherness of its representations also mark suicide. The link between *the other* and 'the low' sustains the social hierarchy, keeping the other at the bottom of the hierarchy and working at the same time to enforce the symbolic order at the core of the social order, thus marking the taboo with the stigma of *taboo*.<sup>76</sup> Stallybrass and White have noted the systematic abstraction of transgression in the class reformation of the nineteenth century, remarking on the use of transgressive others paralleled to 'us' in the literary narratives, in a process of purification and elevation of the newly formed urban middle-class (Stallybrass & White 1986). One may view the same abstracted transgression as having functioned in the fantasy of the sexually deviant suicidal prostitute of the same era, affecting social attitudes in a manner leading to the quite tangible social purification described by Lynda Nead (1988). In this manner, one may see the stigma of the taboo as having been formulated in the inter-discursive mythologies stressing the otherness – ethnicity, femininity, effeminacy, madness, sexual deviance, or other social anomaly – of the self-slaughterer. I suggest that the stigmatising function of the visual representations of suicide persists today, with suicide pushed into the fringe as the death of the marginal others – especially those of deviant gender and sexuality – as sad or fitting ending for the morally loose 'Robert Frobishers.' By presenting a connection to mental illness, to effeminate vulnerability, and to crime, the otherness of the self-slaughterers offers a secure distance to suicide, which in turn formulates self-annihilation as a paragon of bad death. In this abstract carnival, the taboo itself is domesticated and stigmatised, tamed for discourse but continuously made taboo as a practise.

#### **Biographical note:**

Heidi Kosonen is a PhD student of art history at the University of Jyväskylä. She is currently writing her doctoral dissertation on the post-modern taboo, examining the evolved form of the anthropological concept of taboo and studying its role in the imagery of sexuality and dying on the borders of contemporary visual art and popular culture. Contact: heidi.s.kosonen@jyu.fi

---

<sup>75</sup> Donaldson also notes how such parallel narratives appear in the eighteenth century literary versions of Lucretia after the ideological climate had cooled down. (Donaldson 1982, 40–102.) *The Reader* (2008) by Mirage Enterprises was directed by Stephen Daldry, and is based on a novel of the same name by Bernhard Schlink, adapted for the screen by David Hare. For *The Hours*, an earlier film with represented suicide from the same director, see footnote 47. For *The Moth Diaries*, see footnote 44.

<sup>76</sup> The problematic contemporary concept of the taboo omitted from the discourse could perchance be approached through a division, utilised here, between taboo and *taboo*, of the extra-discursive subject of the prohibition and the discursive labelling activity that marks it as such.

## References

- Aaron, Michele. *Death and the Moving Image: Ideology, Iconography & I*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Alvarez, Al. *The Savage God: A Study of Suicide*. New York: Random House, 1970.
- Anderson, Olive. *Suicide in Victorian and Edwardian England*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Arensberg, Susan M. *The Dying Gaul: An Ancient Roman Masterpiece from the Capitoline Museum, Rome* (exhibition brochure for an exhibition at National Gallery of Art). Washington: 2013.  
[http://www.nga.gov/content/dam/ngaweb/exhibitions/pdfs/2013/DyingGaul\\_brochureforweb.pdf](http://www.nga.gov/content/dam/ngaweb/exhibitions/pdfs/2013/DyingGaul_brochureforweb.pdf).
- Ariès, Philippe. *Western Attitudes toward Death: From The Middle Ages to the Present*. Translated by Patricia M. Ranum. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1974.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. Translated by Jonathan Cape. Revised edition. London: Vintage Books, 2009.
- Basile, Joseph J. “‘Exekias’ ‘Suicide of Ajax’ and the Problem of Socio-political Symbolism in Greek Vase-painting.” *Archaeologia Transatlantica* 17 (1999): 15–22.
- Bazin, Germain. *The History of World Sculpture*. Greenwich: New York Graphic Society Ltd, 1968.
- Bronfen, Elisabeth. *Over Her Dead Body: Death, Femininity and the Aesthetic*. Manchester: Manchester University Press, 1992.
- Bronisch, Thomas, and Werner Felber. *Der Selbstmord in der Kunst*. Regensburg: Roderer, 2014.
- Brown, Ron M. *The Art of Suicide*. London: Reaktion, 2001.
- Butler, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York and London: Routledge, 1990.
- Camille, Michael. *The Gothic Idol: Ideology and Image-making in Medieval Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Campbell, Russell. *Marked Women: Prostitutes and Prostitution in the Cinema*. Madison: University of Wisconsin Press, 2006.
- Canetto, Silvia. “She Died for Love, He for Glory: Gender Myths of Suicidal Behavior.” *Omega: Journal of Death and Dying* 26 (1993): 1–17.
- Cantarella, Eva. “Dangling virgins: Myth, Ritual, and the Place of Women in Ancient Greek.” In *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives*, edited by Susan Rubin Suleiman, 57–67. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- Clark, Kenneth. *The Nude: A Study in Ideal Form*. Princeton: Bollingen, 1956.
- Cover, Rob. *Queer Youth Suicide, Culture and Identity: Unlivable Lives?* Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2012a.
- Cover, Rob. “Mediating Suicide: Print Journalism and the Categorization of Queer Youth Suicide Discourses.” *Archives Of Sexual Behavior* 41 (2012b): 1173–1183.
- Cover, Rob. “Queer Youth Resilience: Critiquing the Discourse of Hope and Hopelessness in LGBT Suicide Representation.” *M / C Journal* 16 (2013). <http://journal.media-culture.org.au/index.php/mcjournal/article/viewArticle/702>.
- Cutter, Fred. *Art and the Wish to Die*. Chicago: Nelson-Hall, 1983.
- Daube, David. “The Linguistics of Suicide.” *Philosophy & Public Affairs* 1 (1972): 387–437.
- Dunkerton, Jill, Nicholas Penny, and Ashok Roy. “Two Paintings by Lorenzo Lotto in the National Gallery.” *National Gallery Technical Bulletin* 19 (1998): 52–63. [http://www.nationalgallery.org.uk/technical-bulletin/dunkerton\\_penny\\_roy1998](http://www.nationalgallery.org.uk/technical-bulletin/dunkerton_penny_roy1998).
- Durkheim, Émile. *Suicide: A Study in Sociology*. New York: Free Press, 1966.
- Donaldson, Ian. *The Rapes of Lucretia: A Myth and its Transformations*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Dyer, Richard. *The Matter of Images: Essays on Representation*. London: Routledge, 1993.

- Edelstein, T. J. "Augustus Egg's Triptych: A Narrative of Victorian Adultery." *The Burlington Magazine* 125 (1983): 202–212.
- Edwards, Catharine. "Modelling Roman Suicide? The Afterlife of Cato." *Economy and Society* 34 (2005): 200–222.
- Edwards, Catharine, and Thomas Osborne. "Scenographies of Suicide: An Introduction." *Economy and Society* 34 (2005): 173–177.
- Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*. Oxford: Martin Robertson & company Ltd, 1981.
- Fiske, John. *Understanding Popular Culture*. London and New York: Routledge, 1995.
- Foucault, Michel. *Madness and Civilization: A History of Insanity at the Age of Reason*. Translated by Richard Howard. New York: Vintage Books, 2006.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality. Volume I: An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage Books, 1990.
- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*. Translated by A.A. Brill. New York: Dover Publications Inc., 1998.
- Fuss, Diana. *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*. New York & London: Routledge, 1989.
- Gates, Barbara T. *Victorian Suicide: Mad Crimes and Sad Histories*. Princeton: Princeton University Press, 1988.
- Goltz, Dusting Bradley. "'Sensible' Suicide, Brutal Selfishness, and John Hughes's Brutal Bonds." *Cultural Studies – Critical Methodologies* 13 (2013): 99–109.
- Gorer, Geoffrey. "The Pornography of Death." *Encounter* (1955): 49–52.
- Gorer, Geoffrey. *Death, Grief & Mourning in Contemporary Britain*. London: The Crescent Press, 1965.
- Griffin, Miriam. "Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I." *Greece & Rome, Second Series* 33 (1986a): 64–77.
- Griffin, Miriam. "Philosophy, Cato, and Roman Suicide: II." *Greece & Rome, Second Series* 33 (1986b): 192–202.
- Grisé, Yolande. "De la fréquence du Suicide Chez les Romains." *Latomus* 39 (1980): 16–46.
- Halbwachs, Maurice. *The Causes of Suicide*. Translated by Harold Goldblatt. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Hall, Stuart. "The Work of Representation." In *Representation*, edited by Stuart Hall, Jessica Evans, and Sean Nixon, 1–59. London: Sage, 2013a.
- Hall, Stuart. "The Spectacle of the Other." In *Representation*, edited by Stuart Hall, Jessica Evans, and Sean Nixon, 215–287. London: Sage, 2013b.
- Haskell, Francis, and Nicholas Penny. *Taste and the Antique: The Lure of Classical Sculpture 1500–1900*. New Haven and London: Yale University Press, 1981.
- Higonnet, Margaret. "Speaking Silences: Women's Suicide." In *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives*, edited by Susan Rubin Suleiman, 68–83. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- Hughes-Hallett, Lucy. *Cleopatra: Histories, Dreams and Distortions*. London: Bloomsbury, 1990.
- Hughes-Hallett, Lucy. *Cleopatra: Queen, Lover, Legend*. London: Pimlico, 2006a.
- Hughes-Hallett, Lucy. "The Most Wicked Woman in History." *The Guardian*, August 19, 2006b. <http://www.theguardian.com/stage/2006/aug/19/theatre.history>.
- IMDB – Internet Movie Database. <http://www.imdb.com/>.
- Jaworski, Katrina. "The Gender-ing of Suicide." *Australian Feminist Studies* 25 (2010): 47–69.

- Jaworski, Katrina. *The Gender of Suicide: Knowledge Production, Theory and Suicidology*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 2014.
- Ker, James. *The Deaths of Seneca*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Kosonen, Heidi. "Itsemurhan taide. Itsemurhan roolit modernissa ja jälkimodernissa taiteessa" [The Art of Suicide: The Roles of Suicide in Modern and Post-modern Art]. Master's thesis, University of Jyväskylä, Department of Art and Culture Studies, 2011. <https://jyx.jyu.fi/dspace/handle/123456789/36546>.
- Kosonen, Heidi. "The Taboo of the Perverse Dying Body." In *Exploring Bodies in Time and Space*, edited by Loyola McLean, Lisa Stafford, and Mark Weeks, 203–215. Oxford: Inter-Disciplinary Press, 2014.
- Krysinska, Karolina. "Suicide and the Arts: From the Death of Ajax to Andy Warhol's Marilyn Monroe." In *Suicide and the Creative Arts*, edited by Steven Stack and David Lester, 15–47. New York: Nova Science Publishers, 2009.
- Lackey, Douglas. "Giotto in Padua: A New Geography of the Human Soul." *Journal of the Ethics* 9 (2005): 551–572.
- MacDonald, Michael, and Terence R. Murphy. *Sleepless Souls: Suicide in Early Modern England*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Marshall, Daniel. "Popular Culture, the 'Victim' Trope and Queer Youth Analytics." *International Journal of Qualitative Studies in Education* 23 (2010): 65–85.
- Miles, Margaret R. "The Virgin's One Bare Breast: Female Nudity and Religious Meaning in Tuscan Early Renaissance Culture." In *The Female Body in Western Culture: Contemporary Perspectives*, edited by Susan Rubin Suleiman, 193–208. Cambridge: Harvard University Press, 1986.
- Miles, Margaret R. *A Complex Delight: The Secularization of the Breast, 1350–1750*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- Minois, Georges. *History of Suicide: Voluntary Death in Western Culture*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1999.
- Morris, Gary 2007. "A Brief History of Queer Cinema." *GreenCine*, March 30th, 2007. <http://www.greencine.com/static/primers/queer.jsp>.
- Nead, Lynda. "Seduction, Prostitution, Suicide: On the Brink by Alfred Elmore." *Art History* 5 (1982): 308–322.
- Nead, Lynn. "The Magdalen in Modern Times: The Mythology of the Fallen Woman in Pre-Raphaelite Painting." *Oxford Art Journal* 7 (1984): 26–37.
- Nead, Lynda. *Myths of Sexuality: Representations of Women in Victorian Britain*. Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- Nead, Lynda. *The Female Nude: Art, Obscenity and Sexuality*. London & New York: Routledge, 1992.
- Nicoletti, L. J. "Downward Mobility: Victorian Women, Suicide and London's 'Bridge of Sighs.'" *Literary London: Interdisciplinary Studies in the Representations of London* 2 (2004). <http://www.literarylondon.org/london-journal/march2004/nicoletti.html>.
- Penny Small, Jocelyn. "The Death of Lucretia." *American Journal of Archaeology* 80 (1976): 349–360.
- Rafter, Nicola. *Shots in the Mirror: Crime Films and Society*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Retterstøl, Nils. *Suicide: A European Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Rofes, Eric E. *I Thought People Like That Killed Themselves: Lesbians, Gay Men And Suicide*. San Francisco: Grey Fox Press, 1983.
- Rost, Hans. *Bibliographie des Selbstmords*. Augsburg: Haas & Grabherr, 1927.
- Russo, Vito. *The Celluloid Closet: Homosexuality in the Movies*. New York: Harper & Row, 1981.
- Schnitzler, Norbert. "Judas' Death: Some Remarks Concerning the Iconography of Suicide in the Middle Ages." *The Medieval History Journal* 3 (2000): 103–118.
- Sevim, Burcu. "Suicide Films about Adolescents." In *Suicide and the Creative Arts*, edited by Steven Stack and David Lester, 79–92. New York: Nova Science Publishers, 2009.

- Shapiro, H. A. *Myth into Art: Poet and Painter in Classical Greece*. London: Routledge, 2002.
- Stack, Steven, and Barbara Bowman. "Pain and Altruism: The Suicides in John Wayne's Films." In *Suicide and the Creative Arts*, edited by Steven Stack, and David Lester, 93–108. New York: Nova Science Publishers, 2009a.
- Stack, Steven, and Barbara Bowman. "Suicide in Motives in 61 Works of Popular World Literature and Comparison to Film." In *Suicide and the Creative Arts*, edited by Steven Stack and David Lester, 113–124. New York: Nova Science Publishers, 2009b.
- Stack, Steven, and Barbara Bowman. "Artists Suicide in the Cinema." In *Suicide and the Creative Arts*, edited by Steven Stack and David Lester, 215–228. New York: Nova Science Publishers, 2009c.
- Stack, Steven, and Barbara Bowman. *Suicide Movies: Social Patterns 1900–2009*. Cambridge: Hogrefe Publishing, 2012.
- Stack, Steven, and David Lester, eds. *Suicide and the Creative Arts*. New York: Nova Science Publishers, 2009.
- Stallybrass, Peter, and Allon White. *The Politics and Poetics of Transgression*. London: Methuen, 1986.
- Stubblebine, James H., ed. *Giotto: the Arena Chapel Frescoes*. New York: WW Norton & Co, 1996.
- Tietze-Conrat, Erika. "The Patterns of Suicide in Literature and Art." Unpublished typescript. Warburg Institute Library, 1957–58.
- Till, Benedikt, Arno Herberth, Gernot Sonneck, Peter Vitouch, and Thomas Niederkrotenthaler. "Who Identifies with Suicidal Film Characters? Determinants of Identification with Suicidal Protagonists of Drama Films." *Psychiatria Danubina* 25 (2013): 158–162.
- van Hooff, Anton J. L. *From Autothanasia to Suicide. Self-killing in Classical Antiquity*. London & New York: Routledge, 1990.
- Wittkower, Rudolf, and Margot Wittkower. *Born Under Saturn. The Character and Conducts of Artists: A Documented History from Antiquity to the French Revolution*. New York and London: W.W. Norton & Company Inc., 1969.
- Wolfthal, Diane. *Images of Rape: The 'Heroic' Traditions and its Alternatives*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1999.



**Thanatos**

ISSN 2242-6280, vol.4 1/2015

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

[https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/kanerva\\_havingnopower.pdf](https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/kanerva_havingnopower.pdf)**Having no Power to Return? Suicide and Posthumous Restlessness in Medieval Iceland<sup>1</sup>****Kirsi Kanerva**

University of Turku

**Abstract**

The article examines cultural conceptions of the possible afterlives of suicides in medieval (ca. 1200–1400) Iceland: whether those who committed suicide were expected to return as restless dead. It is suggested that suicide corpses were not regarded as inherently dangerous in medieval Iceland. According to the law, those who committed suicide would not be buried in the churchyard, but repentance before the actual moment of death could still make burial in the cemetery possible. The second chance allotted to self-killers raises the question of whether the burial method implied danger and contagion, or merely social exclusion. It is argued that suicide per se was not expected to make the corpse restless. People who were considered weak and powerless in life would not return after death, since posthumous restlessness required that the person had a strong will and motivation to come back. Consequently, in the case of suicides, possible posthumous restlessness depended on the person's character in life. People with strong will and special magical skills were anticipated to return, whereas other suicides remained passive and peaceful.

---

<sup>1</sup> I would like to express my warmest gratitude to the anonymous reviewers and the editor of this *Thanatos* theme issue, Riikka Miettinen, and Philip Line for many valuable comments and advice that helped me to improve the article. I am also grateful to Philip Line for proofreading the language of my text.

## Introduction

The purpose of this study is to examine cultural conceptions of the possible afterlives of suicides in medieval (ca. 1200–1400) Iceland. I will discuss whether or not medieval Icelanders, who had accepted Christianity in 999/1000, expected those who committed suicide to return posthumously – that is, as those considered restless dead: revenants that were not ethereal phantoms, but dead people appearing to the living in their reanimated physical, still recognizable bodies.

In the medieval and early modern European context, suicide has often been seen both as morally reprehensible and as a possible cause of posthumous activity. Committing suicide was considered a bad deed, (see e.g. Murray 1998; 2000; Mäkinen 2014) especially if the act of self-killing was intentional, whereas if a person sacrificed his or her “life for good purposes” (Mäkinen 2014, 135), the act was not necessarily condemned by the Church Fathers or the medieval philosophers that followed them, and might even be celebrated. Although the ideas of medieval ecclesiastical thinkers may not have been fully adopted by lay people, including those in Iceland, views of suicide as a bad death were represented also in medieval *exempla* with didactic intention and in European popular literature. According to this view, committing suicide ruled out any hope of salvation of the soul and ultimately of partaking in the joys of Heaven. Suicide was a sin because life was God-given and should not, therefore, be taken away by the person him/herself. Those who had committed suicide were often considered to have died suddenly and without the proper preparations for the afterlife: absolution of sins and the proper sacraments. For this reason they were denied burial in sacred ground. As a consequence, in Christian Europe their restless souls were sometimes expected to return to haunt the living. (E.g. Butler 2007, 434; Signori 1994, 34–40). This last tradition was not part of official Christian doctrine, and, according to Alexander Murray, presumably the reason that ghosts of suicides rarely appear in medieval European ecclesiastical sources. Still, lay people may well have believed in the return of people who did not die ‘properly’. (Murray 2000, 23–28, 471–474, 476–479).

Medieval Icelandic thirteenth- and fourteenth-century sagas contain a wide variety of revenants. At first glance, however, none of the posthumously restless appear to have committed suicide, nor do any preventive ‘anti-revenant’ measures appear to have been taken against the return of suicides. (See e.g. Engfield 1972; Murray 2000, 51–52). The sagas are not silent of suicides per se. Although there was no specific word for ‘suicide’ in Old Icelandic language, medieval Icelandic sources speak variably of destroying oneself (e.g. *fara sér sjálf*, *týna sjálfum sér*, *spilla sér sjálf*), killing oneself (e.g. *bana sér sjálf*, *drepa sik sjálf*), laying one’s own hands on oneself (*leggja hendur á sik*), determining one’s own death (*ráða sér sjálf bana*), and of a sudden death (*bráðr bani*), or explicate the manner of death (e.g. *hengja sik*, i.e. to hang oneself). (CGV, 51, 77, 105, 143, 256, 378, 486, 582 and 647). According to the Icelandic Old Christian Law (*Kristinn réttur formi*) that will be further introduced below in the discussion, a man was likewise considered to have ‘killed himself’ if he deliberately “does himself a bodily injury that causes his death” ([...] *víðr a ser verk þav er honvm verða at bana*. Finsen 1852, 12).

Lack of anti-revenant measures in medieval Iceland for suicides could suggest that their corpses were not considered particularly dangerous to the living or requiring neutralization. According to Alexander Murray, in the Germanic cultural context construing the corpses of ‘self-murderers’ as dangerous to the living and therefore to be neutralized, for instance by beheading or by pinning the body down in the ground with a stake, is a relatively late idea. This perspective becomes apparent first in the sixteenth century. (Murray 2000, 51–52.)

In Iceland, traces of the belief that those who committed suicide would return after death have survived in nineteenth- and early twentieth-century legends, suggesting that the idea had been socially established by then at least. According to

the *Sagnagrunnur* database there are, for instance, examples of suicides that result in posthumous restlessness which causes harm to the living, and which may therefore require neutralization. (See e.g. the legends *Miklabajar-Solveig*, *Heygarðsdraugurinn á Hvítárvöllum*, *Reimleikinn í Möðrudal*, *Sagnagesturinn*, *Sölvi draugur* and *Hallinkjammí*). As the Icelanders had a lively tradition of revenants in the Middle Ages, it is worth discussing why medieval suicides appear to have remained peaceful in their graves – or did they?

Below I will study medieval Icelandic conceptions and beliefs related to suicide corpses and posthumous restlessness and examine whether all suicides were indeed considered to be peaceful in the afterlife. Earlier research on suicide in medieval Iceland is not very extensive. For this reason I will start by examining the attitudes towards suicide corpses; how were the bodies of suicides buried, and were they considered perilous to the living? I will then study the people who commit suicide and discuss whether they have something in common with other people who become restless after death in sagas?

I will use as my sources both Icelandic laws that were put into writing at the beginning of twelfth century and Old Icelandic sagas, which had an oral origin but were written down (and almost certainly adjusted later), the extant texts dating from the period 1200–1400. (See e.g. Clover and Lindow 1985; Sigurðsson 2004; McTurk 2005). The saga sources that I have used contain a wide variety of genres, ranging from stories of ancient ancestors and Norwegian kings (*Íslendingasögur*, *fornaldarsögur*, *konungasögur*) to miracles of Icelandic saints. Since the space for discussion is limited, I have excluded the mythological self-hanging of the pagan god Óðinn: as a reflection of thirteenth and fourteenth-century norms and practices this is a problematical tale that would need to be discussed at some length before using it as evidence.

My point of departure is that both laws and literature may to certain extent reflect and shape (in the case of literature also mimic) the prevailing social reality, but they are also shaped by it. In addition, both laws and sagas can be normative in that they were intended to condition behavior, and they deal with issues that perplexed and occupied people of the era of their writing. (See e.g. Byock 2004; Lawing 2013, 137). However, both laws and sagas can be ascribed an oral origin. While expecting them to mirror the time in which they were written down, it has to be borne in mind that they consist of various cultural layers: ranging from the period of the settlement of Iceland to the High Middle Ages. (Sigurðsson 2004; Riisøy 2010, 19; Brink 2013; Lawing 2013, 137–138).

I will argue that suicide per se was not expected to make the corpse restless. People who were considered weak and powerless in life would not return after death, since posthumous restlessness required that the person had a strong will and motivation to come back. Consequently, in the case of suicides, possible posthumous restlessness depended on the person's character in life. People with strong will and special magical skills were anticipated to return (Kanerva 2013a, and forthcoming a), whereas other suicides remained passive and peaceful.

## **Burying the Suicide Corpses**

### *Burying the Restless Dead and Suicides in Sagas*

Earlier studies of medieval Icelandic saga literature have demonstrated how the corpses of people who were expected to become posthumously restless or considered dangerous to the living were treated in various ways. The dead bodies could be carried out from the house through artificially made passages instead of doorways as if to lead them astray when they tried to return, and buried far away from human settlement. The corpses could also be covered with stones.

In the eventuality that the corpse became reanimated, it could be disinterred and reinterred in a more appropriate place, decapitated, even burned, and the ashes could be taken out to sea or buried in a desolate area to prevent any further harm. (E.g. Hrappr in *Laxdæla saga*, 40 and 69; Skalla-Grímr in *Egils saga*, 175; Þórólfr in *Eyrbyggja saga*, 92–95 and 169–170; Styrr in *Heiðarvíga saga*, 235; Glámr in *Grettis saga*, 113 and 122; Klaufi in *Svarfðela saga*, 207; Gardela 2011; Gardela 2013, 100–107; Riisøy 2015, 74–75).

Such measures were required because, although some of the reanimated dead were benevolent to the living (e.g. Gunnarr in *Brennu-Njáls saga*, 192–194), they frequently caused various kinds of physical and mental harm: they could, for instance, bring about excessive fear and madness as well as physical illness and death. (E.g. *Eyrbyggja saga*, 93–95, 146–152, 169–176; *Eiríks saga*, 214–216; *Flóamanna saga*, 255–256; *Grettis saga*, 113–123; *Laxdæla saga*, 39–40; Kanerva 2014a). In other words, the corpses of possible ghost candidates were supposed to be kept away from human habitation, since they were considered dangerous, and, in cases of posthumous restlessness, they were ‘re-slain’ and destroyed.

The burial methods and handling of corpses of suicides are rarely described in detail in saga literature. There is one exception to this rule, which I will comment on throughout this study, and which very briefly and laconically mentions the burial. That the interment *is* mentioned may in itself be significant. The saga in question, *Hálfðanar saga svarta*, is one of the collection of sagas of Norwegian kings known as *Heimskringla*, compiled presumably shortly after 1230, quite possibly by Snorri Sturluson (1178/9–1241), but available today only in later copies (Simek & Pálsson 2007, 169–170; Aalto 2010, 37–42). The saga recites fairly sententiously the burial of a berserk called Haki. It describes Haki as an enemy of King Hálfðan, who is portrayed in the saga as a wise and respectable man. He has abducted the daughter of King Sigurðr Hart (*hjörtr*) to be his wife, but later loses her when King Hálfðan’s men steal her back at Yuletide, as King Hálfðan wishes her to be his queen. According to the saga, Haki has not been able to consecrate the marriage, since his wounds from an earlier battle have been slow to heal and he has been bedridden throughout the autumn and even the beginning of winter. The saga explains how Haki tries to pursue Hálfðan’s men as they are carrying away the daughter of King Sigurðr, but then gives up as he arrives at a frozen lake. The saga states: “He then turned the knob of his sword upside down and placed himself on the point of the sword so that the sword went through him. There he met his death, and he is buried there on the shore of the lake.” ([Þ]á snori hann niðr hjöltum á sverðinu, en lagðisk á blóðrefilinn, svá at sverðit stóð í gögnum hann. Fekk hann þar bana, ok er hann þar heygðr á vatsbakkanum. *Hálfðanar saga svarta*, 89).

The dead berserk warrior who has committed suicide is buried by *water*, an issue that I will discuss in greater depth below, but at this point it is worth noting that no special apotropaic rituals or methods appear to be applied on the suicide. This procedure (or lack of one) is in accordance with the notions of Roy Engfield and Alexander Murray mentioned above, but in order to elaborate further medieval Icelandic views of suicide corpses and whether they were considered somehow harmful or dangerous to the living, I will take a closer look at law texts that may add to the picture of the saga literature and perhaps clarify the scene in *Hálfðanar saga svarta* in particular.

#### *Instructions Concerning the Burial of Suicides in Law*

The oldest legal sources in Iceland date from the so-called Free state or Commonwealth period, in which legal premises were created by the establishment of *Alþingi*, the general assembly, and the introduction of the initial Icelandic law known as *Úlfjótslög*, modeled after the West Norwegian Christian Law, *Gulapingslög*, introduced in greater detail below. *Úlfjótslög* has not survived, however, and the earliest surviving law collection is known as *Grágás*. (Fix 1993). The principle of this law was *horizontal* instead of *vertical* (Murray 1998, 129) in that the duty of prosecuting a killer belonged

to kinsmen rather than a single ruler such as a king, as Iceland in the Freestate period (before 1262) was a rural society without any centralized administration or sovereign. There were no towns, nor even villages. (Þorláksson 2005, 136–137).

*Grágás* is not a unified corpus but a collection, and one of its sections is known as the Old Christian law, *Kristinn réttur forni*. This section was presumably originally compiled by the third bishop of Iceland after Conversion, Þorlákr Rúnólfsson (1086–1133, bishop of Skálholt since 1118). (Fix 1993). In *Kristinn réttur forni* bodily self-harm is merely mentioned as being intentional and leading to death, and it is stated that those who die in this way should not be buried in the church, *unless* – since self-inflicted bodily harm did not always result in immediate death – they express in some way that they repented of their deed. Other people who should not be buried in church were those who had not been baptized, outlaws, or people banned by the bishop (Finsen 1852, 12). According to the Old Christian law, then, the corpse of a suicide was equivalent to the corpses of unbaptized, banned and criminal people, but there was still the option of repentance that guaranteed inhumation in consecrated soil. No additional rituals are mentioned.

In 1262, Icelanders submitted to the Norwegian king and thus became part of his realm. The principle of law became vertical in that the executive power was transferred to the king and his bailiffs. (Ólason 1998, 34–37; Riisøy 2010, 21). The above mentioned *Grágás* was replaced by new lawbooks commissioned by the Norwegian king, known as *Járnsíða* from 1271 and the new Christian law (*Kristinn réttur nýi*) of Bishop Árni Þorláksson (1237–1298, bishop of Skálholt since 1269) from 1275. (Fix 1993). The new Christian law repeated the earlier view of *Kristinn réttur forni*, as it states that: “those who lay their hands on themselves and in this wise destroy [i.e. kill] themselves” (*þeir sem hendr leggja á sig oc tyna sialfum ser*) along with “malefactors [...] betrayers, murderers, peace-breakers, trucebreakers, convicted thieves, assassins, men who have been placed under a ban, and revealed robbers” (*Udada menn [...] drotins svikarar, mordvargar trygrofar. gridningar. biofar dæmdir. flugumenn. bannsettir menn. oc opinberir rans menn*) should not be buried in the churchyard (Storm 1895, 29; see also Riisøy 2010, 22 on *mordvargar* and *gridningar*).

Consequently, although Icelanders were now subject to the Norwegian king, *Kristinn réttur nýi* follows to a great extent the earlier laws in *Grágás*. As in the Old Christian Law, instruction concerning the disposal of suicide corpses is conditionally exclusive. If a suicide had received absolution from his or her sins (*lausn*) or in the presence of witnesses had asked for a priest, or in words, facial expressions or by any other means had shown traces of remorse, he or she could still be interred in the churchyard. (Storm 1895, 29). If the suicide corpse was considered dangerous, it was apparently neutralized by absolution.

#### *Burial at the flood-mark*

It is noteworthy that although connections to Norway, the origin of many Icelandic settlers, were apparently lively, and the earliest known Icelandic law from the end of the settlement period was modeled after the Old Gulapíng law, Gulapíngslög (Fix 1993; see also Lawing 2013, 141), the view of suicide corpse in *Kristinn réttur forni* or *Kristinn réttur nýi* was not identical to that of the Norwegian provincial laws. The Gulapíng assembly had been established around 950. The law was used in the legal district of Gulapíng in western Norway until 1274. The oldest surviving fragments of Gulapíngslög date from the twelfth century (a more complete manuscript dates from ca. 1250), but the law was transmitted orally until it was put into writing sometime in the eleventh century, thus suggesting that it could contain various temporal layers. (Rindal 1993; Riisøy 2010, 19; Riisøy 2015, 51; Lawing 2013, 138).

In the Older Gulapingslög it is made explicit that those who committed suicide were literally spoiling their ‘souls’ (Keyser & Munch 1846, 13), thus indicating that self-killing was an act of pollution and contamination of the soul. Gulapingslög also gave orders about the inhumation of suicides. Those who committed suicide should receive the same kind of burial as those who were “traitors and murderers, trucebreakers and thieves” (*drottens svica. oc mordvarga. tryggrova. oc þviovva*). To be precise, they should not be buried in consecrated ground (*i iord helga*), but at the “flood-mark where the water and green turf meet” (*i flödar male. Þar sem særr motesc oc grön torva*, Keyser & Munch 1846, 13; Riisøy 2010, 21, 23–24; Riisøy 2015, 53). A similar location for such burials was also given in the older Frostuþing law of Trøndelag (Keyser & Munch 1846, 392). The Frostuþing assembly had likewise been established around 950 (Rindal 1993), suggesting that both Frostuþing and Gulaping laws were of early origin. Although it cannot be attested that the sections concerning the disposal of suicide corpses originated from oral law that was in use during the period when the Gulaping and Frostuþing assemblies were established, both laws suggest that at a fairly early phase suicide was already considered a ‘crime’ and that a special burial place was designated for suicides along with other severe criminals. Repentance is not mentioned as an opportunity to change one’s fate, but first becomes possible at the end of the thirteenth century (Keyser and Munch 1848, 314–315, 350–351; Storm 1885, 166; Nilsson 1989, 274–275; Riisøy 2015, 64; see also Rindal 1993).

Concerning the burial of Haki mentioned above, the expression *grafa í flæðarmáli*, “bury at the flood-mark” used in both Gulaping and Frostuþing laws is interesting. In addition to these laws, in the Norwegian Borgarþing Christian Law, dating from the first half of the twelfth century and regarded as slightly older than the other two by some scholars, it is severely deformed children who are prescribed burial at *forve*, which presumably likewise indicated the flood-mark – that is, above water during the ebb of the tide. It has been suggested that the *flæðarmál/forve* was considered a place proper for the monstrous as well as the pagan and evil, and was often reserved for those who lacked status in society, such as deformed children that could be associated with evil supernatural agencies and were expected to pose a threat to the living. (Nilsson 1989, 276; Riisøy 2010, 23; Riisøy 2015, 71; Lawing 2013, 138–139, 142–144, 146–147; CGV, 163 and 166; Fritzner 1867, 157, 163).

Disposal of suicide corpses close to water also occurs in European sources. As Murray (2000, 48, 50–51) has pointed out, burying suicide corpses on river banks, in marshland and on shores as a practice can be found in medieval French, Italian and German sources. Ole Fenger (1985, 61) has argued that the custom mentioned in the Norwegian laws was very old and known also in Iceland. The practice of burying at the flood-mark may indeed have been old, but the possible application of this custom in Iceland appears somewhat doubtful in the light of Icelandic sources and has relevance concerning attitudes towards suicide corpses. Although this practice in Norwegian law was associated with the inhumation of criminals and evildoers, in the thirteenth-century *Landnámabók* (Sturlubók version) that describes the settlement period of Iceland around 870–930 and lists the families who inhabited Iceland, this manner of burial is ascribed to a very respectable Icelandic woman known as Unnr/Auðr (the name varies in different sources), whose positive attitude towards Christianity is emphasized in other sources. The versions of her death and burial vary in different sources, but it has been suggested that in the context of her story in general, the flood-mark was construed as purer than the rest of the Icelandic soil because it had been purified by the water from the River Jordan, in which Jesus had been baptized. (Bøe 1963, 398; Vanherpen 2013; see also Fenger 1985, 61; Ohlander 1986, 34). As *Landnámabók* states: “she [i.e. Unnr] was buried at the high water mark as she’d ordered, because having been baptized, she didn’t wish to lie in unconsecrated earth.” ([H]on var grafin í flæðarmáli, sem hon hafði fyrir sagt, því at hon vildi eigi liggja í óvígðri moldu, er hon var skírð. *Landnámabók* (Sturlubók version), 146–147. Trans. Pálsson and Edwards 1972, 55).

The belief in water as a purifying element had deep roots in the indigenous tradition in general. Consequently, drowning was often employed in law when sentencing people who were expected to do harm to others, such as sorcerers

and witches. (Riisøy 2010, 24). In the medieval Norwegian laws mentioned above, the water may thus have been considered a purifying element in cases of inhumation as well, suggesting that corpses of suicides as they were buried *í flæðarmáli* were expected to be harmful to the living. The element of protection to the living is further implied also in the new Christian law of Borgarþing of 1267–1268, which explicated further that the shore is chosen so that the corpses would cause no one harm or damage (Storm 1885, 166; Riisøy 2010, 24; Riisøy 2015, 72).<sup>2</sup>

In the light of *Landnámabók* it appears, however, that in the Icelandic context the purified soil at the flood-mark was allotted to a respectable person, who, from the perspective of the thirteenth-century Christian writer was a kind of ‘noble heathen’: one who, in the context of the sagas, related positively towards Christianity in the age of heathendom (i.e. prior to year 1000) and was portrayed in a positive light (Vanherpen 2013; on the concept noble heathen, see Lönnroth 1969). In this light, the practice of burying suicides at the flood-mark – if it was ever used in medieval Iceland – may have had somewhat ambiguous implications, especially as some of the dead in sagas who were expected to return *were* interred in places ‘where the water and green turf meet’.

For instance, *Egils saga* tells of Skalla-Grímr who, after he has died in great anger, is prepared for burial in the manner that resembles the rituals employed for another notorious restless corpse, Þórólfr in *Eyrbyggja saga* (92). Special precaution is taken so that the gaze of the dead cannot do anyone harm, and a hole is made in the wall to carry the corpse out of the house. (*Egils saga*, 174–175; Jakobsson 2011, 296; Kanerva 2013a, 213–214). The saga then recites how the corpse is transported at high tide (*at flóði*) on a ship to a peninsula known as Digraness, where a mound (*haugr*) is built for it on the tip of the ness. (*Egils saga*, 175). Consequently, Skalla-Grímr the ghost-candidate is buried on a piece of land where the sea level appears to change periodically, similar to Unnr/Auðr the good Christian above. It is possible that flood-mark, marsh and shores were of a special nature in medieval Icelandic thought, in that in these areas both the living and the dead were protected and kept uncontaminated and separated, or that the location was regarded as somehow neutral.<sup>3</sup> (See also Nilsson 1989, 276; Riisøy 2010, 23).

It should be noted, however, that Skalla-Grímr is by no means represented as a criminal or an evildoer in the saga, but as a respectable ancestor of some remarkable thirteenth- and fourteenth-century Icelanders, including the saga’s possible writer Snorri Sturluson (see e.g. Hallberg 1962; West 1980; Tulinius 2002, 234–237). Skalla-Grímr is occasionally somewhat ill-natured, but cannot be equated with the criminals listed in the Norwegian laws. He also differs from the twelve berserks in Norway in the early fourteenth-century *Grettis saga*, which portrays them as evil-doers who are buried *í flæðarurð*, namely in “rocks reached by high water” (*Grettis saga*, 70; CGV, 163). At the moment it should be pointed out that, correspondingly to Haki the berserk mentioned above, who is not interred at the flood-mark per se, Skalla-Grímr is also buried on the edge of the water. Consequently, the evidence discussed above allows the interpretation that Haki was buried on the lake shore because danger to the living was associated with the corpse, and the closeness of water (or stones that could be heaped on top of the corpse) was expected to protect people. (See also Riisøy 2015, 72; *Flóamanna saga*, 285). However, we cannot yet unequivocally attest that Haki was considered dangerous *because he had committed suicide*.

---

<sup>2</sup> Bertil Nilsson 1989, 276, has suggested that the flood-mark as burial place was chosen in order to avoid the use of heathen burial methods that were prohibited e.g. in Gulapingslög (Larson 1935, 51–52; Keyser & Munch 1846, 14), such as burying the corpse in a mound (*haugr*) or by heaping stones over the corpse (*hreysar*).

<sup>3</sup> See also on water, e.g. rivers as *barriers* between the dead and the living in Caciola 1996, 30.

*Potential Restless Corpses or Excluded Members of the Society?*

Since both the Old and New Christian Laws denied suicides burial in the churchyard if they had not repented, where were such corpses interred, and what attitudes does the practice indicate? Both the Old and New Christian laws give fairly similar instructions concerning the disposal of suicide corpses. *Kristinn réttir nýi* states:

These men [i.e. malefactors as listed in the excerpts above, including suicides] shall be buried outside the [church]yard [or: fence, farm]<sup>4</sup> and not closer to farmsteads than within bowshot distance where there is no cattle, arable land nor pasture, and water should not fall from there to farmsteads. (*Enn þessa menn skal grafa utan [kyrkiu]gardz eigi nærr en í örscotz helgi vid tungarþ þar er hvarki fe akr né eng. oc eigi falli þáþan votn til bolstada.* Storm 1895, 29; see also *Kristinn réttir forna* in Finsen 1852, 12).

The practical advice concerning the location where the corpses of suicides should be interred – not in places where food and drink for both humans and animals was produced, which would have been constantly visited by the living – suggests that the bodies were thought to contain something that was thought harmful to living creatures. (See also Riisøy 2010, 24; Riisøy 2015, 63). As *Hálfðanar saga svarta* (89) tells us that Haki the berserk chased Hálfðan's men “for a while” (*um hríð*) until he arrived at the frozen lake, on whose shore he was buried in a mound, his burial place may likewise have been situated far away from human settlements. Accordingly, like the suicide corpses in law, Haki's corpse needed to be kept away from places where there was ‘cattle, arable land or pasture’.

Such spatial exclusion is also reminiscent of the disposal of restless corpses. *Laxdæla saga* (40) and *Grettis saga* (122) explain that the restless corpse of Hrappr and the ashes of Glámr the revenant's burnt body were both buried “somewhere far away from sheep and men alike” (*þar er sízt væri fjárgangr í nánd eða mannaferðir.* *Laxdæla saga*, 40; trans. Keneva Kunz in Hreinsson 1997 (V), 19; see also Lawing 2013, 142–143, on the disposal of the bodies of deformed children). *Laxdæla saga* states, “Hrapp[r]'s haunting decreased considerably after this” (*Eptir þetta nemask af heldr aptrgöngur Hrapps.* *Laxdæla saga*, 40; trans. Keneva Kunz in Hreinsson 1997 (V), 19), suggesting that the dangerousness of Hrappr's corpse (or Glámr's ashes) diminished because of the distance, but did not wholly disappear. They were not neutralized, but their impact on humans was restricted by relocation to a place so remote that humans and animals alike rarely went near it. In this light, the interment ordained by the law for suicides and the case of Haki's burial suggest that, despite the absence of restless *suicide* corpses in sagas, they were nevertheless regarded as dangerous to the living.

What complicates this suggestion is, however, the notion presented above that in both Old and New Christian Laws the bishops could still permit burial in consecrated ground if the suicide expressed remorse, either verbally or non-verbally. Obviously the corpse of such suicides would have been purified in the context of Christianity, but the second chance allotted to self-killers raises the question of whether the burial method implied contagion, or merely social exclusion.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> See also footnote 5 below on the location of cemeteries before and after Conversion.

<sup>5</sup> It should be noted here that according to archeological evidence, before and briefly after Conversion just about every farm had its own cemetery that was often situated at a distance away from the settlement so that the graves were not within sight, e.g. on the boundaries of farms or outside home fields. After Conversion, a change gradually took place, the number of cemeteries diminished and they were located adjacent to church and chapels. The location of the cemetery was usually close to farm houses, inside the boundaries of the home field. Consequently, it has been suggested that whereas the dead in general were ‘marginalized’ and ‘excluded’ in the Pre-Christian period and shortly after that, from the eleventh century onwards they were gradually ‘included’ and ‘appropriated’ in the community of the living, as is reflected in the Old and New Christian Laws. (Friðriksson & Vésteinsson 2011).



To return to *Kristinn réttir fömi*, besides suicides those groups that are not permitted to be buried in church are the unbaptized and the corpses of the ‘wood-men’ (that is, ‘men who lived in the woods’, outlaws), along with “those who are not fit to be fed or harboured and not to be ferried”, again indicating outlaws (*Þess er ö æll er. oc öferiandi*. Finsen 1852, 12). Consequently, in addition to suicides those who were denied a burial in the church or churchyard are convicted criminals and outlaws who were legally excluded from society while they were alive. They had been a threat to society and therefore they belonged to the ‘wild’, a place beyond control, and not on the ‘inside’, that is within society where peace prevailed. The *örskotshelgr* mentioned above in both the Old and New Christian Laws indicated the distance from a farmstead where an outlaw was sacrosanct (i.e. within bowshot distance), that is, *heilagr*, and therefore could not be slain with impunity (Hastrup 1985, 136–145; CGV, 248 and 768; on outlawry see Ahola 2014, 78–104). According to the Old Christian Law, when outlaws died they were expected to be kept isolated from the rest of society, *unless* they were permitted to be buried in the church or churchyard by the bishop (Finsen 1852, 12). The complete deprivation of church burial for murderers, convicted thieves [*þiofa dæmda*] and unbaptized people appears first in the New Christian Law. (Storm 1895, 29).

Isolation in burial could have been considered a post-mortem punishment, excluding the above-named groups from society in the afterlife, just as they had been excluded in life (see also Miettinen 2012 and forthcoming on regulation of burial places as part of the legal punishment in early modern Sweden). It should also be noted that the other groups excluded from church burial – outlaws, malefactors and convicted criminals – may not have been regarded as capable of returning posthumously. Some famous outlaws who did not become revenants were indeed buried (*dysjaðr*) in a strongly built cairn, by heaping stones over the corpse (*Gísla saga*, 115; *Grettis saga*, 263), a burial method that was usually used for witches, criminals *and* people who became posthumously restless, and thus considered an improper interment (*dysja*, *kasa* and *götva* in CGV, 111, 226 and 332; Riisøy 2015, 73; *Landnámabók*, 135; the burials of Hrappr, Stígandi (*Laxdæla saga*, 69, 109), Þórólfr (*Eyrbyggja saga*, 92, 169), Styrr (*Heiðarvíga saga*, 235) and Glámr (*Grettis saga*, 113); Kanerva 2013a, 215). In sagas, this burial method (*dysja*, *kasa* or *götva*: in *Ordbog over det norrøne prosasprog*) appears not to have been used in cases of suicide, however. Both Old and New Christian Laws use the word *grafa*, and Haki the berserk is *heygðr*, buried in a mound (*Hálfðanar saga svarta*, 89), and not *dysjaðr*. In the light of what has been discussed above, suicides may have been construed as against the law and thus socially bad – bearing in mind that ‘law’ was held more or less as a synonym for ‘society’ since, according to Kirsten Hastrup (1985, 136) “the only precise term for the Icelandic society” was *vár lög*, literally ‘our law’. Being a criminal suicide would therefore have been considered outside the society as well, but this exclusion would not necessarily have made him or her a possible ghost candidate. Consequently, it is possible that suicide corpses were not unconditionally dangerous or even contagious, but burial outside the churchyard denoted a state of exclusion that could change into inclusion.

Haki the berserk mentioned above is not called an outlaw in the saga, but since he is represented as the enemy of the protagonist of the saga, King Hálfðan, he may have been thought deserving of post-mortem exclusion by the saga writer. Haki is nevertheless buried close to water and presumably far away from the abodes of men, which links him to saga ghosts and ghost candidates. Although the burial of Haki may imply that he was expected to be – and perhaps became – posthumously restless, at this stage it cannot be argued that all suicides were potential revenants. Accordingly, I will discuss next whether suicides – including Haki the berserk – had something in common with people whose corpses became reanimated other than just the method of burial.

## The Suicides in Sagas

### *Saga Revenants: Who Were They and Why Did They Return?*

As demonstrated in earlier studies, the dead in sagas returned because they had had issues and conflicts in life that were unresolved at the time of death. The dead were expected to be conscious of what was going on in the vicinity of their mounds, and consequently they could also come back to restore equilibrium if the living had caused social disequilibrium. Dying in great anger was also expected to result in posthumous restlessness. (e.g. Ellis 1977; Ellis Davidson 1981; Ottósson 1983; Lindow 1986; Glauser 1993; DuBois 1999, 69–91; Tulinius 1999; Ólason 2003; Martin 2005; Kanerva 2011, 2013a, 2013b, 2014; Kanerva forthcoming a).

The dead usually became restless of their own free and often malevolent will. In effect, most of the revenants were strong-willed people in life and continued to exert their authority and participate posthumously in the society of the living as physical entities, as if some kind of life power and vitality had remained in their corpses. (Ólason 2003, 161 and 167; Nedkvitne 2004, 38–43; Byock 1982, 133; Martin 2005, 75–80; Kanerva 2013a, 2015, 105, and forthcoming a).

Some of the revenants were people who had been skilled in magic or possessed other supernatural skills. Many of them had an unusual or extraordinary appearance, such as remarkable size or wolf-grey hair, and a nasty and wicked character. In life they could be greedy, selfish and malevolent, and discontented with their own lot, which motivated them to create discord among others. Their character became often even worse as they aged and, naturally, their ill will towards the living after they had died would not diminish. (Ottósson 1983, 49–50; Nedkvitne 2004, 38; Jakobsson 2005, 298–301). Did suicides share characteristics with these revenants? To scrutinize this, I will briefly look at the reasons for suicides as they are described in sagas.

### *The Weak and Powerless Self-Killers*

The thirteenth-century *Eyrbyggja saga* suggests that excessive fear and panic could cause someone to act irrationally: if this action resulted in his or her death, he or she was considered to have killed himself. Such irrationality is associated in the saga with slaves and farmworkers, that is, with lower social categories. The saga tells of male slaves who are driving sheep. They are frightened when they see men riding towards them and erroneously assume that they are enemies chasing them, as a man called Nagli has suggested to them. Shortly before Nagli has been unnerved by a battle and he now runs wildly to escape the riders, who are in fact his friends, not his erstwhile opponents. According to the saga, at this point Nagli “lost his nerve and ran away up onto the mountain [where he meets the slaves], scared out of his wits” (*glúpnæði [...] ok hljóp umfram ok í fjallit upp ok varð at gjalti. Eyrbyggja saga*, 37; Trans. Judy Quinn in Hreinsson 1997 (V), 146). We may assume that the slaves acted in the same way, as their behavior is similar to Nagli’s.

Both Nagli and the slaves rush in panic and terror towards a nearby cliff and “the slaves ran ahead and jumped off the promontory and were killed, which was to be expected because the cliff is so high that everything perishes that goes over it.” ([P]rælarnir hljópu þar fyrir ofan ok fram af höfðanum ok týndusk, sem ván var, því at höfðinn er svá hár, at allt hefir bana, þat er þar ferr ofan. *Eyrbyggja saga*, 38. Trans. Judy Quinn in Hreinsson 1997 (V), 147). Only Nagli escapes this fate, as his companions who have participated in the battle (those mistaken by him as the enemy) reach him before it is too late.

The death of the slaves in *Eyrbyggja saga* is inevitable. The early fourteenth-century *Göngu Hrólfis saga*, one of the so-called Legendary sagas (*fornaldarsögur*) that recite stories of the mythical past, calls such a deliberate death caused by irrational

actions caused by extreme emotional reaction, ‘self-killing’. The saga includes a tale of a group of pagan wizards (*seiðmenn*) who commit suicide by jumping from a cliff or into a lake. As the wizards’ witchcraft is countered by the spells of one of Göngu-Hrólfr’s (the saga protagonist’s) men they “became so frightened that they ran out of their house each in their separate direction, bellowing” and “all of them killed themselves” (*en seiðmönnunum brá svá við, at þeir [...] hlupu beļjandi út af húsínu á sinn veg hvern þeira.[...] ok drápu sik allir. Göngu Hrólf’s saga, 319*). As in the case of the wizards, the slaves in *Eyrbyggja saga* have become incapable of acting in a rational manner, as they are ‘out of their wits’ or ‘turned mad with terror’, that is: *at gjalti*, a metaphoric phrase that literally meant that one was “turned into a hog [= *góltr*]” (CGV, 223), a reference to animals, which were prone to wild panic that could indicate that terror of this kind could strongly affect the behavior of men. In mainstream medieval Christian thought, especially from Augustine of Hippo onwards, animals were considered irrational, that is, devoid of the reason that humans possessed. (De Leemans and Klemm 2007, 153–157; Line forthcoming). This is something that cannot be explored further here, but there may be an implied comparison between the behavior of these farm laborers and animals in this episode.

Fear of (severe) punishment as a motive for suicide among criminals and the medieval European idea that extreme emotions tended to lead to self-harm have already been pointed out in earlier studies (McNamara & Ruys 2014, 64–66, 73). However, it is worth noting that in the context of *Eyrbyggja saga* these motives and causes of suicide may not have been applied to all social strata. The witless men in *Eyrbyggja saga* are either nameless or lacking genealogy (like Nagli): both are always given to significant people in sagas. From the perspective of the elite responsible for saga production, such nameless people without genealogies were negligible, usually inferior in social status. As I have argued elsewhere, such people were represented in sagas as more prone to fear than remarkable men and some exceptional women. Fear indicated weakness in that it could make people vulnerable to external influences, such as illnesses and supernatural forces, and the behavior of the fearful was often represented as jumpy and volatile – that is, inclined to be ‘scared out of their wits’. (Kanerva 2014a).

Carol Clover (1993) has pointed out that in Old Icelandic society people were not categorized strictly by the binary opposition male-female, but between *hvatr*, which meant ‘powerful, vigorous and bold’ and *blauðr*, ‘soft, weak and powerless’, or, respectively, the mighty who put the bread on the table (*magi*) and those who were dependent on them (*úmagi*). The category of *blauðr/úmagi* thus included “most women, children, slaves, and old, disabled, or otherwise disenfranchised men” (380) who were thus considered soft, weak and powerless compared to men (especially aristocratic men and some exceptional women) who were regarded as *hvatr/magi*. (Clover 1993, 380 and *passim*). Accordingly, the slaves in *Eyrbyggja saga* would have been categorized as *blauðr*, as weak and powerless.

As might be expected, such weak and powerless people as slaves did not share characteristics with saga revenants. Consequently, they would not become posthumously restless in sagas, *unless* their corpses were reanimated by some external power, such as an unclean spirit (e.g. Glámr in *Grettis saga*, 122; Ólason 2003, 165; see also Kanerva 2015, 141–142, and forthcoming b), or there existed a dead person who shared characteristics with other saga revenants and served as a kind of life power source which could reanimate groups of dead consisting of nameless or otherwise socially inferior people (e.g. Garðarr in *Eiríks saga*, 214–217; Þórólfr and Þórgunna in *Eyrbyggja saga*, 94, 146–150; see also Ólason 2003, 164; Kanerva 2011).

Posthumous inactivity of the slaves in the case of suicide in particular is indicated, for instance, in the above mentioned *Landnámabók*. According to this text, a man called Ásmundr dies and “was buried there and laid in a ship, and a slave who had not wanted to live after him and killed himself was laid there with him”, in the stern of the ship (*Ásmundr var heygðr þar ok í skip lagðr ok þrell hans með honum, sá er sér banaði sjálfir ok vildi eigi lifa eftir Ásmund*. Hauksbók version in

*Landnámabók*, 105). Later we read that Ásmundr appears to his wife in a dream and tells her that the slave is of no use to him (Hauksbók version in *Landnámabók*, 105). The Sturlubók version of *Landnámabók* does not indicate the slave's manner of death – whether he killed himself or was, for instance, ritually killed to follow his master (*Landnámabók*, 102, 104) – but in both Sturlubók and Hauksbók the posthumous inactivity of the slave is implied. In both versions folk who walk by the mound can hear the mound-dweller recite a verse that describes the sluggishness of the slave and his uselessness to his master (*Landnámabók*, 102, 104 (Sturlubók version) and 105 (Hauksbók version)).

On board my ship  
 in this stony mound,  
 no crew here  
 crowding around me;  
 Far better solitude  
 than feeble support.  
 A fine sailor I was once;  
 That won't be forgotten. (Trans. Pálsson and Edwards 1972, 39)

*(Einn byggvik stöð steina,  
 stafnrúm Atals hrafn,  
 esat of þegn á þiljum  
 þröng, býk á mar ranga.  
 Rúm es böðvitrum betra,  
 brimdýri knák stýra,  
 lífa mun þat með lofðum  
 lengr, en illt of gengi.)*

*Landnámabók* then states that after this incident the slave's corpse was removed from the ship. The verse spoken and the appearance of Ásmundr in his wife's dream suggest that it is only Ásmundr himself who is active and capable of communicating with the living, whereas the slave appears useless to him and affords him no assistance. The verse implies that the slave is not showing any activity and is devoid of energy, as his support is 'feeble'. As a slave when alive he may have been categorized as *blauðr*, weak and powerless, and it seems that he continued to be so after death. If weak when still alive, a person was presumably not expected to change after death, just as people were not expected the change in character during life. This is suggested by the proverb in the Eddic poem *Fáfnismál*: "few are brave (i.e. *hvatr*) when they become old, if they are cowardly (i.e. *blauðr*) in childhood" ( *fá er hvatr, er hroðaz tegr, ef í barnæsko er blauðr. Fáfnismál* 6 in *Edda*, 181. Trans. Larrington 1996, 158).

The explanation why some suicides in sagas do not appear to result in posthumous restlessness may well be the low social status of the suicides, or that they were regarded as *blauðir*. Strong will and authority that the revenants had possessed in life and continued to exert in death was something that the fearful slaves and farm-workers lacked.

*Grief and Sorrow of the Old as a Reason for Suicide*

As the case of Ásmundr's slave in *Landnámabók* suggests, great sorrow was thought to incite people to commit suicide in medieval Iceland. Such an emotional condition was also associated with moments when someone lost his or her will to live. The mid-thirteenth-century *Vatnsdæla saga* (Simek & Pálsson 2007, 412), for instance, tells of Eyvindr and Gauti, who after hearing that their old friend Ingimundr has died of a spear wound inflicted by a felon, decided to end their lives by throwing themselves on their own swords. As Gauti expresses it: "[I]f life is not worth living for the friends of Ingimundr" (*Erat vinum líft Ingimundar. Vatnsdæla saga*, 63–64. Trans. Andrew Wawn in Hreinsson 1997 (IV), 31).

In the saga context, Eyvindr's and Gauti's suicides are comprehensible in the light of the medieval Icelandic blood feud tradition: as Ingimundr's friends who had arrived together with him from Norway to Iceland, both Eyvindr and Gauti were presumably already elderly men and therefore not necessarily capable of avenging Ingimundr's death together with Ingimundr's sons, as was expected of them. In the saga context, leaving a death unavenged was interpreted as a great shame. Such behavior was considered unmanly and implied passivity, and was not part of the ideal code of conduct. A man who behaved in such a dishonorable way was a *níðingr*, a coward and not to be trusted, since he failed to follow the code of conduct. (Riisøy 2010, 20–23).

Both Eyvindr and Gauti appear to escape the allegations of shame by committing suicide. This is implied also by *Brennu-Njáls saga*, which relates how the old and wise Njáll refuses to leave his house when the enemies of his sons are about to burn it with his sons inside. He dies deliberately (albeit not by his own hand), and says: "I will not leave, for I'm an old man and hardly fit to avenge my sons, and I do not want to live in shame." (*Eigi vil ek út ganga, því at ek em maðr gamall ok lítt til búinn at hefna sona minna, en ek vil eigi lifa við skömm. Brennu-Njáls saga*, 330. Trans. Robert Cook in Hreinsson 1997 (III), 156. See also Engfield 1972, 7–8; Jakobsson 2005, 305–306).

Eyvindr, Gauti and Njáll are all old men and presumably lacking in physical strength, no longer as able-bodied as they once were. In the European context such infirmity caused by old age was considered a common reason for suicide, as suggested by McNamara and Ruys (2014, 62–63) in their study of medieval English sources. Eyvindr and Gauti, like Njáll, appear unwilling to live on, although Njáll, as the saga's wise man, (*Brennu-Njáls saga*, 57) would presumably have had the means to seek legal retribution. Living made no sense anymore since being alive would entail living in shame and grief. Death was preferable.

It is questionable whether medieval Icelanders associated such a condition – that there was nothing to hope or wish for (see *örvilna* and *örvæna* in CGV, 768) – with despair. In medieval mainland Europe and England despair was regarded as a mental state that often exposed people to suicide (McNamara & Ruys 2014, 66–67, 69–74). A story in the miracle collection of the Icelandic Saint Þorlákr (1133–1193), officially canonized in 1984 but informally sanctified in Iceland soon after his death, tells how a man called Steinþórr crosses a river on a ferry, but it suddenly sinks and all the people on board end up in the water. Steinþórr becomes "very exhausted from the cold" (*þrekaðr mjök af kulða*); he sees people around him, most of whom are lifeless, and at this point the saga states that "then he did not expect to outlive them either" ([v]ætti hann þá ok ekki sér lífs). He is dressed in leather breeches (*skinnbrækr*) that are soaked and make him as heavy as a stone, so that he sinks to the bottom of the river and "then his breath failed him" ([þ]á var þrotit örendi hans). Before this, Steinþórr has anticipated that his life will come to end and has ceased to fight for his life: he only pleads to God and Saint Þorlákr that his corpse will be found. Steinþórr has accepted his fate, but as the nature of the source suggests, his life does not end as a deliberate death, as he is miraculously saved by Saint Þorlákr. (*Jarteinabók Þorláks biskups in forna*, 138–139).

The relevance of the Steinþórr episode to this study is his psycho-physical condition: he is both physically exhausted and lacking any hope whatsoever of surviving. It could be suggested that he had sunk into despair and lost the will to live, which would make his death ‘deliberate’. Additionally, we should remember his physical exhaustion, as awareness of his lack of bodily strength obviously plays a part in his behavior, just as it does in the deliberate deaths of Njáll and Ingimundr’s friends, whose strength has diminished with age. In all the above-mentioned instances it is clearly indicated that the saga characters in question have lost their will to live, which allows us to speculate that they did not have the will or the strength to return either. They were perhaps not entirely helpless (*úmagi*), but they lacked the physical strength (*megn*) to avenge their kinsmen. As old men they could be considered *blauðir*, and lacking in *megin* – *megin* referred not only to physical strength that could deteriorate with both age and illness, but also might. They may also have lost some of their power to influence, in that they could be marginalized and less heed was paid on their words than before. (CGV, 420–421 and 668–669; See also Clover 1993, 364; Tolley 2009 (I), 158–160, 381, 473–474 on *megin*; Jakobsson 2005, 303–310).

The suicides (or: deliberate deaths) that did not result in posthumous restlessness discussed above are thus represented as either socially inferior or old and lacking strength, might and zeal for living and, as a result, weak and powerless. They were not expected to possess the strength of will to return that was required of a revenant, nor are they portrayed as selfish, greedy or malicious in nature, which are common characteristics of the Icelandic ghosts (Jakobsson 2005).

Returning to Haki the berserk, *Hálfðanar saga svarta* (88) does allow the interpretation that Haki is in a state of infirmity when he commits suicide, since the saga says: “his wounds healed badly” and he “lay wounded in the autumn and the beginning of winter” (*sár hans höfðusk illa. [...] lá í sárum um haustit ok öndurðan vetr*). Hálfðan’s men have burned down his hall, taken all his wealth, as well as Ragnhildr whom he had intended as his wife (89), suggesting that Haki has lost everything, his possessions as well as his health, although it is unclear whether he was perceived as being in despair.

It should be noted, however, that although infirmity and powerlessness caused by old age or physical exhaustion could make someone lose his or her will to live, age and physical illness as such were not reasons for posthumous inactivity. Although old men are occasionally represented as resorting to behavior that is more often ascribed to women (e.g. goading others to violence) and they may have been considered *blauðir* and thus weak and powerless (Clover 1993; Jakobsson 2005, 312), some old and supposedly infirm people appear fairly active in the afterlife. For instance, *Laxdæla saga* describes Hrappr as bedridden because of the ‘illness’ (i.e. *sótt*) of ageing, but despite this apparent physical infirmity he becomes a restless corpse after his death and is fairly vicious to those who remain (39). Þóroflr in *Eyrbyggja saga* (93–95, 169–176) is likewise an old man when he dies, but still ferocious to the living.

Ármann Jakobsson (2005) has shown that the theme ‘angry old man’ is fairly common in sagas. Although such old men are perhaps bitter that they have lost the authority and fame that they used to have while still able-bodied, they have a vicious character that becomes even worse with age and act accordingly. Clearly difficult people who had unfinished business could return after death even though they had died while infirm, like the above-mentioned Hrappr in *Laxdæla saga*. Referring again to the proverb in *Fáfnismál*: it seems that if once *hvatr*, one could remain *hvatr* in old age, even if crippled by infirmity, as one did not lose power but could continue to exert one’s will without others being able to resist, which happens in Hrappr’s case. According to the saga, his wife “dared not go against his wishes” (*treystisk eigi öðru*), as Hrappr had ordered before his death: “When I’m dead I want to be buried in the kitchen doorway. Have me placed in the ground upright, so I’ll be able to keep a watchful eye over my home” ([E]n þá at ek em andaðr, þá vil ek mér láta gröf grafa í eldhúsdurum, ok skal mik niðr setja standanda þar í durunum; má ek þá enn vendiligar sjá yfir hýbýli mín. *Laxdæla saga*, 39. Trans. Keneva Kunz in Hreinsson 1997 (V), 19).

Haki the berserk clearly commits suicide and appears to share characteristics with Eyvindr and Gauti or Njáll in that he is not as able-bodied as he used to be. He is in a state of infirmity, but like Hrappr, he has something in common with saga revenants as well. As noted, Haki is called a berserk in the saga, and as I will discuss next, his ‘berserkness’ may have influenced the manner of his burial.

#### *Death and Afterlife of a (Suicidal) Berserk and Shapeshifter*

The nature of berserks, and even whether they actually existed in the Viking Era, is very controversial, but some sources hint that they may have had a particular relationship with the pagan god Óðinn. However, here I am concerned with their portrayal in the sagas, in which they are violent, abductors of women, and sometimes associated with magic. (E.g. *Ynglinga saga*, 17; Blaney 1993, 37–38; Schjødt 2011; Samson 2011; Line 2014, 199–205).

In the saga context, some respectable people were capable of berserk rage (even though they were not necessarily called *berserks*). Such people were often associated with magical skills. *Egils saga* states of Kveld-Úlfr (literally Evening-Wolf) that he was *hamramr*, that is: able to change his shape, *hamr* (i.e. *skipta hömum/hamask*), and capable of berserk rage. Kveld-Úlfr’s son, the above-mentioned Skalla-Grímr, resembles him in character and behavior. Later the saga also tells us that Skalla-Grímr was himself capable of becoming a berserk, that is he could *hamask*. (*Egils saga*, 4, 69–70, 101–102; CGV, 236–237; Strömbäck 2000, 160–173; Kanerva 2014b, 221–226. On berserks and shapeshifting, see also e.g. Guðmundsdóttir 2007; Blaney 1993, 37–38; Schjødt 2011; Line 2014, 199–205; Higley 2005, 365–367; Samson 2011, 226–259).

In addition to Skalla-Grímr, whose corpse is buried at the flood-mark, some other saga characters appear to have been capable of becoming berserks and could become posthumously active. Their corpses were often treated accordingly, as they are decapitated, buried in faraway places and in rocks by the sea. (See e.g. Klaufi in *Svarfdæla saga*, 207; two berserks in *Eyrbyggja saga*, 74–75; 12 berserks in *Grettis saga*, 70). *Svarfdæla saga*, whose earliest version probably existed in the 1250s (Boyer 1993; Simek & Pálsson 2007, 371) tells of Klaufi, a man of respectable origin who is nevertheless sometimes hard to deal with and who occasionally experiences moments of mad frenzy (e.g. *Svarfdæla saga*, 161, 171). On the night when Klaufi is killed, he first experiences similar kind of berserk fit that ends as his deceitful wife becomes affectionate towards him. Like others who calm down after they have experienced berserk rage, Klaufi too becomes utterly weak as the frenzy leaves him. At this moment of weakness Klaufi cannot even carry the heavy burden that has been on his back, and his sword slips out of its sheath. His wife casts the weapon further away – to her brothers, who immediately use it to kill Klaufi. After the incident, however, as the wife goes to bed, the dead Klaufi returns and tries to share the same bed with his wife. The wife’s brothers decapitate Klaufi’s corpse, and the head is positioned between Klaufi’s feet, an act that usually prevents further posthumous restlessness. Klaufi does not try to get close to his wife any longer. However, despite the beheading, Klaufi is not prevented from walking later on, carrying his head under his arm – harassment that continues for several years after Klaufi’s death. (*Svarfdæla saga*, 172–181, 189–190, 207).

Klaufi has apparently been in the mood for love immediately before his death, directly after the berserk fit has left his body. This ‘mood’ seems to persist after Klaufi dies, and causes him to search for his wife. Consequently, Klaufi has a motive for his return. Still, not even the decapitation that followed his restlessness prevents Klaufi from walking again. During the second period of Klaufi’s restlessness, which lasts for years, his restlessness appears to be motivated by his urge to revenge, and is probably made possible by his wrath, which may be related to the berserk rage that he so often experienced while he still lived as well as to the manner of his death. As I have argued elsewhere, in some of the sagas

posthumous restlessness is linked to the existence of anger in the dead person's breast. In medieval Icelandic thought, anger was construed as a kind of dynamistic force or energy that, if a person died angry (e.g. *Eyrbyggja saga*, 91–92), was thought to remain in the corpse and function as an impetus that generated its restlessness. (Kanerva 2015, 105; Kanerva forthcoming a).

Shortly after Klaufi is killed, he appears to his kinsmen and assists them in taking revenge on his killers. Afterwards he harasses people, but is finally banished after his kinsman disinters his undecayed body and burns it (*Svarfdæla saga*, 207).

Like Klaufi, Haki the berserk was presumably expected to have some unfinished business, since his farm had been burned and both his wealth and his woman had been taken from him. People may have anticipated that a person like Haki would still harbor anger after death, and possess a desire for retribution that could motivate his return. As he was a berserk, medieval Icelanders would have expected him to possess the strength needed to return.

*Hálfðanar saga svarta* does not in any instance state that Haki's corpse was reanimated, and such restlessness can only be speculated upon in the light of his burial. There are, however, some exceptions to the rule 'suicides do not become posthumously restless in sagas'. The twelfth-century *Yngvars saga víðförla* serves as an example. *Yngvars saga* is a Legendary saga that describes Viking expeditions to Russia around the year 1000, which was presumably written by an Icelandic Benedictine monk called Oddr Snorrason (end of the 12th century). The original text, which does not survive, was presumably in Latin, but around 1200 the saga was translated into Icelandic, although the earliest surviving manuscripts of this vernacular version date from the fifteenth century. (Simek & Pálsson 2007, 433–434; Wolf 1993). The saga tells of three daughters of a pagan king in the foreign lands, far to the east towards which Yngvarr the Far-Traveller is heading. According to the saga, the oldest daughter "envied the gold and riches of her [younger] sisters" after their father had died. After this, the older daughter committed suicide, or literally, "she spoiled herself" (*Hún spillti sér sjálf*), and later the second sister followed her example. Later still, the third sister also died and was buried in the same place as her father and two older sisters. Yngvarr and his men have seen a great dragon on the same spot. (*Yngvars saga*, 379).

The saga suggests that people have two versions of the death of the family and its connection with the dragon. According to the saga, people said that dragon had eaten the corpses of the king and his daughter, "but some people thought they [i.e. the king and his daughters] had become dragons" (*en sumir men ætla, at þau sé at drekum orðin. Yngvars saga*, 380). The second version suggests that the two daughters who committed suicide became posthumously restless, but instead of returning as living corpses they appeared in the shape of a dragon. This should not surprise us, since the youngest of the princesses at least is portrayed as an exceptional woman who has special skills: she had taken the guardianship of the place after her father – she is "like a son" or a maiden king (see also Clover 1993, 369–370) – and continued to exert her authority after death, since she filled "the hall [of her castle] every night with lots of devils" (*Hún skipar hverja nótt höllina með fjölda djöfla. Yngvars saga*, 379).

Similarly, the fourteenth-century *Þorskfirðinga saga*, whose earliest but no longer surviving version existed already in the thirteenth century (Simek & Pálsson 2007, 137–138) mentions possible posthumous shape-shifting. The saga tells of Gull-Þórir, who started to become filled with berserk fury in battles as he aged. At the same time, he became very hard to deal with and greedy. His great stash of gold disappears without anyone knowing where it could be (*Þorskfirðinga saga*, 221,223), suggesting that, like Skalla-Grímr and his son Egill, who both hide their gold chests from their descendants before they die in *Egils saga* (174, 297–298), Gull-Þórir himself has hidden it to prevent anyone else from getting access to it. Later, as his son dies, he is so bereaved that he vanishes and nothing more is ever heard of him. It is possible that he was assumed to have died, but nothing is known of the manner of his death, and consequently, there may have been



suspicion that he died deliberately – or perhaps he became an undead entity, in that instead of dying he shifted his shape. Namely, according to the saga “people believe that he turned into a dragon, and lay down on his gold chests” (*þat hafa men fyrir satt, at hann hafi at dreka orðit ok hafi lagið á gullkistur sína*), and later men have said that they have seen a dragon flying over the district. (*Þorskfirðinga saga*, 226. Trans. Anthony Maxwell in Hreinsson 1997 (III), 359).

At first glance the two sagas suggest that both Gull-Þórir and the maiden king are capable of shifting their shape (*skipta hömum/hamask*) and, accordingly, they were considered similarly *hamrammir*, like Kveld-Úlfr above. Shape-shifting has been studied in greater depth by Dag Strömbäck (2000, 160–173), among others, and is a common theme in sagas, but the idea of turning into a dragon is fairly exotic, although it occurs in some other Legendary sagas as well. The majority of the animals whose shape is taken by people in sagas were more familiar to medieval Scandinavians, such as whales, boars, sows, various birds, wolves, foxes, bulls or dogs (Strömbäck 2000, 164–165). Relevant for this study is not whether medieval Icelanders believed that such shape-shifting could take place, but that in both *Yngvars saga* and *Þorskfirðinga saga* people who express greed are thought to exert posthumous influence on the district where they were buried or died.

In saga literature dragons that guarded their hoards of gold and of whose human origin was sometimes implied were also associated with greed, the dragon Fáfnir whom the hero Sigurðr slays being the best known example. Similarly, as noted earlier, the sagas also include several stories of revenants and ‘mound-dwellers’ who guard their great treasures in their mounds. (Evans 2005, 250–269; Jakobsson 2010). Both dragons and saga revenants are associated with greed, including the above-mentioned Hrappr, whom the greed motivates to return and watch over his interests. (Jakobsson 2005 and 2010).

*Yngvars saga* and *Þorskfirðinga saga* imply that both Gull-Þórir and the pagan princesses suffered from greed, suggesting a further link with the avaricious dragons and revenants. Accordingly, in the light of *Yngvars saga* and *Þorskfirðinga saga* people who committed suicide or otherwise could be interpreted to have died deliberately (or change their shape) could become posthumously active, especially if they were motivated by greed.

To return to Haki the berserk discussed above, his greed is not explicitly mentioned. As discussed above in the light of other saga literature, however, he would have been expected to possess skills similar to other berserks who were *hamrammir* and, as a man with *megin*, to possess the urge to reclaim his wealth and wife, even though he had already entered the afterlife. To keep the berserk peaceful, he was buried close to water, which was assumed to protect people outside the shore district.

## Conclusion

In medieval Iceland suicide corpses were not regarded as inherently dangerous or even potentially dangerous. According to the law, suicides were to be buried outside the churchyard. However, the main aim may have been to exclude the self-killer from society even in death. Repentance before the actual moment of death could still make burial in the churchyard possible, and at least at this stage the suicide corpse was no longer a threat to the living. This practice naturally echoes the doctrine of the Church and would not necessarily suffocate old beliefs among lay people. The burial of Haki discussed above may represent such beliefs.

According to the sources under scrutiny here, suicide was not necessarily expected to result in posthumous restlessness. As earlier studies have claimed, none of the restless corpses in sagas appear to be suicides. In this study I have argued,

however, that suicide as such was not a manner of death that prevented the dead from returning. Instead, there are some exceptions in sagas which suggest that some of suicide corpses were expected to be dangerous to the living (although their posthumous restlessness is not explicitly indicated or realized in the text), but *not* because the person had committed suicide. Such people shared characteristics with other saga revenants. People who had committed suicide and could be ascribed the potency to return posthumously were strong-willed people who were thought to have special skills, such as ability to change shape, or berserks, and who were motivated to return because of unfinished business. They were often malicious, unsociable, selfish and greedy in nature. The medieval Icelandic suicides who were considered weak and powerless, including most women and old people as well as children and slaves, were not expected to have the will or strength to return that was required for posthumous activity. In other words, suicide as such made no one posthumously restless, but some suicides apparently were expected to return because they had authority and strength of will in life that made their coming back possible. What mattered was the character of the person in life, not whether he or she deliberately chose to end his or her life.

In this study, I have only scratched the surface of the subject and a lot remains to be made of the history of medieval Icelandic suicide. For instance, in the law enacted for Icelanders by the Norwegian king known as the *Jónsbók* law from 1281, suicide was explicitly criminalized for the first time in Iceland and was handled under the heading of *níðingsverk*. Confiscation of property was declared as its punishment. This decree was strongly opposed by Bishop Árni Þorláksson (*Jónsbók*, 41–42; Lárusson 1960, 83; Fenger 1985, 63), which raises questions for future research into changing attitudes on suicide and whether they are tangent with possible changes (or continuity) in beliefs concerning posthumous restlessness of suicides.

### Biographical note:

Kirsi Kanerva (PhD, University of Turku) is a cultural historian. Kanerva has studied the relationship between supernatural beings, including the restless dead, and emotions in medieval Icelandic sagas. In her present research Kanerva studies the ethno-theory of emotions in medieval Scandinavia. Contact: [ktkane@utu.fi](mailto:ktkane@utu.fi).

### References

#### Primary Sources

*Brennu-Njáls saga* = Sveinsson, Einar Ól. ed. *Brennu-Njáls saga*. Íslenzk Fornrit 12. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1954.

*Edda* = Neckel, Gustav, ed. *Edda. Die Lieder des Codex Regius nebst verwandten Denkmälern*. Heidelberg, 1962.

*Egils saga* = Nordal, Sigurður ed. *Egils saga Skalla-Grimssonar*. Íslenzk Fornrit 2. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1933.

*Eiríks saga* = Sveinsson, Einar Ól., and Matthías Þórðarson ed. *Eyrbyggja saga* [...]. Íslenzk Fornrit 4, 193–237. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1935.

*Eyrbyggja saga* = Sveinsson, Einar Ól., and Matthías Þórðarson ed. *Eyrbyggja saga* [...]. Íslenzk Fornrit 4, 1–184. Reykjavík: Hið íslenzka fornritafélag, 1935.

Finsen, Vilhjálmur. *Grágás: Íslendernes lovbog i fristatens tid*, I. Kjøbenhavn: Det nordiske Literatur-Sámfund, 1852.

*Flóamanna saga* = Vilmundarson, Þórhallur, and Bjarni Vilhjálmsson ed. *Harðar saga* [...]. Íslenzk Fornrit 13, 229–327. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1991.

*Gísla saga* = Þórolfsson, Björn K., and Guðni Jónsson ed. *Vestfirðinga sögur*. Íslenzk Fornrit 6, 1–118. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1943.

*Grettis saga* = Jónsson, Guðni ed. *Grettis saga Ásmundarsonar*. Íslenzk Fornrit 7, 1–290. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1936.

*Göngu Hrólfis saga* = Rafn, C. C. ed. *Fornaldar sögur Norðurlanda*, III, 237–364. Copenhagen: [s.n.], 1830.

*Hálfdanar saga svarta* = Aðalbjarnarson, Bjarni ed. *Snorri Sturluson: Heimskringla I*. Íslenzk Fornrit 26, 84–93. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1941.

*Heiðarvíga saga* = Nordal, Sigurður, and Guðni Jónsson ed. *Borgfirðinga sögur*. Íslenzk Fornrit 3, 213–326. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag, 1938.

Hreinsson, Viðar ed. *The Completes Sagas of Icelanders Including 49 Tales*, I–V. Reykjavík: Leifur Eiríksson Publishing, 1997.

*Jarteinabók Þorláks biskups in forna* = Egilsdóttir, Ásdís ed. *Biskupa sögur*, II. Íslenzk Fornrit 16, 101–140. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag, 2002.

*Jónsbók* = Halldórsson, Ólafur ed. *Jónsbók. Kong Magnus Hakonssons lovbog for Island vedtaget paa altinget 1281*. København: S. L. Møller, 1904.

Keyser, R. and P. A. Munch ed. *Norges gamle Love*, I–III. Cristiania: Grøndahl, 1846–1849.

*Landnámabók* = Benediktsson, Jakob ed. *Íslendingabók. Landnámabók* (2 Vols.). Íslenzk Fornrit, 1. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1968.

Larrington, Carolyne trans. *The Poetic Edda*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

*Laxdæla saga* = Sveinsson, Einar Ól. ed. *Laxdæla saga* [...]. Íslenzk Fornrit 5, 1–260. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1934.

Pálsson, Hermann & Paul Edwards, trans. *The Book of Settlements. Landnámabók*. University of Manitoba Press, 1972.

*Sagnagrunnur* database. Accessed May 5, 2015. <http://www.sagnagrunnur.com/#>.

Storm, Gustav, ed. *Norges gamle Love indtil 1387*, IV–V. *Supplementer til foregaaende Bind*. Christiania: Grøndahl, 1885–1895.

*Svarfdæla saga* = Kristjánsson, Jónas ed. *Eyfirðinga sögur*. Íslenzk Fornrit, 9, 127–208. Reykjavík: Hið Íslenska fornritafélag, 1956.

*Þorsfirðinga saga* = Vilmundarson, Þórhallur, and Bjarni Vilhjálmsson ed. *Harðar saga* [...]. Íslenzk Fornrit, 13, 173–227. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1991.

*Vatnsdæla saga* = Sveinsson, Einar Ól. ed. *Vatnsdæla saga* [...]. Íslenzk Fornrit 8, 3–131. Reykjavík, 1939.

*Ynglinga saga* = Aðalbjarnarson, Bjarni ed. *Snorri Sturluson: Heimskringla I*. Íslenzk Fornrit 26, 9–83. Reykjavík: Hið íslenska fornritafélag, 1941.

*Yngvars saga víðfjrla* = Jónsson, Guðni, and Bjarni Vilhjálmsson ed. *Fornaldarsögur Norðurlanda*, III (3 Vols.), 363–394. Reykjavík: Bókaútgáfan Forni, 1943–1944.

#### Secondary Sources

Aalto, Sirpa. *Categorizing Otherness in the Kings' Sagas*. PhD diss. Joensuu: University of Eastern Finland, 2010.

Ahola, Joonas. *Outlawry in the Icelandic Family Sagas*. PhD diss. Helsinki: University of Helsinki, 2014.

- Blaney, Benjamin. "Berserkr." In *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, edited by Phillip Pulsiano, 37–38. New York and London: Garland, 1993.
- Boyer, Régis. "Svarfdœla saga." In *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, edited by Phillip Pulsiano, 626–627. New York and London: Garland, 1993.
- Brink, Stefan. "The Creation of a Scandinavian Provincial Law: How Was it Done?" *Historical Research* 86 (2013): 432–442.
- Butler, Sara. "Cultures of Suicide? Regionalism and Suicide Verdicts in Medieval England." *The Historian* 69, no. 3 (2007): 427–449.
- Byock, Jesse L. *Feud in the Icelandic Saga*. Berkeley, CA: University of California Press, 1982.
- Byock, Jesse L. "Social Memory and the Sagas: The Case of *Egils saga*." *Scandinavian Studies* 76, no. 3 (2004): 299–316.
- Bøe, A. "Kirkegård, Noreg." *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid: från vikingatid till reformationstid*, Band 8. Edited by Helge Pohjolan-Pirhonen, 396–399. Helsingfors/Malmö: Örnförlaget/Allhem, 1963.
- Caciola, Nancy. "Wraiths, Revenants and Ritual in Medieval Culture." *Past & Present* 152 (1996): 3–45.
- CGV = Cleasby, Richard & Gudbrand Vigfusson. *An Icelandic-English Dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- Clover, Carol J. and John Lindow, eds. *Old Norse-Icelandic Literature. A Critical Guide*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.
- Clover, Carol J. "Regardless of Sex. Men, Women, and Power in Early Northern Europe." *Speculum* 68 (1993): 363–387.
- DuBois, Thomas A. *Nordic Religions in the Viking Age*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- Ellis, Hilda Roderick. *The Road to Hel. A Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*. Westport: Greenwood, 1977.
- Ellis Davidson, Hilda Roderick. "The Restless Dead: An Icelandic Ghost Story." In *The Folklore of Ghosts*, edited by Hilda R. Ellis Davidson and W. M. S. Russell, 155–175. Cambridge: Brewer, 1981.
- Engfield, Roy. "Der Selbstmord in der germanischen Zeit." *Seminar: A Journal of Germanic Studies* 8, no. 1 (1972): 1–14.
- Evans, Jonathan. "'As Rare as They Are Dire': Old Norse Dragons, *Beowulf*, and the *Deutsche Mythologie*." In *The Shadow-Walkers. Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous*, edited by Tom Shippey, 207–269. Tempe & Turnhout: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Brepols, 2005.
- Fenger, Ole. "Selvmord i kultur- og retshistorisk belysning." In *Skrifter utgivna av Institutet för rätthistorisk forskning grundat av Gustav och Carin Olin, serien II: Rätthistoriska Studier: Elfte bandet*, edited by Stig Jägerskiöld, 55–83. Stockholm: Institutet för rätthistorisk forskning, 1985.
- Fix, Hans. "Laws. 2, Iceland." In *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, edited by Phillip Pulsiano, 384–385. New York & London: Garland, 1993.
- Fritzner, Johan. *Ordbog over det gamle norske sprog*. Christiania: Feilberg & Landmark, 1867.
- Friðriksson, Adolf, and Orri Vésteinsson. "Landscapes of Burial: Contrasting the Pagan and Christian Paradigms of Burial in Viking Age and Medieval Iceland." *Archaeologia Islandica* 9 (2011): 50–64.
- Gardela, Leszek. "Buried with Honour and Stoned to Death? The Ambivalence of Viking Age Magic in the Light of Archaeology." *Analecta Archaeologica Ressoviensia* 4 (2011): 339–359.
- Gardela, Leszek. "The Dangerous Dead? Rethinking Viking-Age Deviant Burials." *Conversions: Looking for Ideological Change in the Early Middle Ages*, edited by Leszek Slupecki and Rudolf Simek, 99–136. Vienna: Fassbaender, 2013.
- Glauser, Jürg. "Draugar and Aptrganga." *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, edited by Phillip Pulsiano, 623–624. New York and London: Garland, 1993.
- Guðmundsdóttir, Aðalheiður. "The Werewolf in Medieval Icelandic Literature." *Journal of English and Germanic Philology* 106 (2007): 277–303.

- Hallberg, Peter. *Snorri Sturluson och Egils saga Skalla-Grímssonar. Ett försök till språklig författarbestämning*. Reykjavik: Heimspekideild Háskóla Íslands og Bókaútgáfa Menningarsjóðs, 1962.
- Hastrup, Kirsten. *Culture and History in Medieval Iceland. An Anthropological Analysis of Structure and Change*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Higley, Sarah Lynn. "Finding the Man Under the Skin: Identity, Monstrosity, Expulsion, and the Werewolf." In *The Shadow-Walkers. Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous*, edited by Tom Shippey, 335–378. Tempe & Turnhout: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Brepols, 2005.
- Jakobsson, Ármann. "The Specter of Old Age: Nasty Old Men in the Sagas of Icelanders." *Journal of English and Germanic Philology* 104 (2005): 297–325.
- Jakobsson, Ármann. 2010. "Enter the Dragon. Legendary Saga Courage and the Birth of the Hero." In *Making History. Essays on the Fornaldarsögur*, edited by Martin Arnold and Alison Finlay, 33–52. London: Viking Society for Northern Research, University College London, 2010.
- Jakobsson, Ármann. "Vampires and Watchmen: Categorizing the Mediaeval Icelandic Undead." *Journal of English and Germanic Philology* 110 (2011): 281–300.
- Kanerva, Kirsi. "The Role of the Dead in Medieval Iceland: A Case Study of *Eyrbyggja saga*." *Collegium Medievale* 24 (2011): 23–49.
- Kanerva, Kirsi. "Rituals for the Restless Dead: The Authority of the Deceased in Medieval Iceland." In *Authorities in the Middle Ages. Influence, Legitimacy and Power in Medieval Society*, edited by Sini Kangas, Mia Korpiola and Tuija Ainonen, 205–227. Berlin & Boston: De Gruyter, 2013a.
- Kanerva, Kirsi. "Messages from the Otherworld. The Roles of the Dead in Medieval Iceland." In *Deconstructing Death. Changing Cultures of Death, Dying, Bereavement and Care in the Nordic Countries*, edited by Michael Hviid Jacobsen, 111–130. Odense: University Press of Southern Denmark, 2013b.
- Kanerva, Kirsi. "Disturbances of the Mind and Body: The Effects of the Living Dead in Medieval Iceland." In *Mental (dis)Order in the Later Middle Ages*, edited by Sari Katajala-Peltomaa and Susanna Niiranen, 219–242. Leiden: Brill, 2014a.
- Kanerva, Kirsi. "Hyvä ja paha viha." In *Hyvä elämä keskiajalla*, edited by Marko Lamberg and Kirsi Kanerva, 209–240. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 2014b.
- Kanerva, Kirsi. *Porous Bodies, Porous Minds. Emotions and the Supernatural in the Íslendingasögur (ca. 1200–1300)*. PhD diss. Turku: University of Turku, 2015.
- Kanerva, Kirsi. "Restless Dead or Peaceful Cadavers. Preparations for Death in Medieval Iceland." In *Preparing for Death in Medieval and Early Modern Northern Europe*, edited by Anu Lahtinen and Mia Korpiola. Leiden: Brill, forthcoming (a).
- Kanerva, Kirsi. "From Powerful Agents to Subordinate Objects of Magic? The Posthumously Restless Dead in Medieval Iceland (ca. 1200–1400)." In *The Routledge History of Death in Medieval Europe: Death Scripted and Death Choreographed, 500–1500*, edited by Joëlle Rollo Koster. London & New York: Routledge, forthcoming (b).
- Larson, L. M. *The Earliest Norwegian Laws, Being the Gulathing Law and the Frostathing Law*. New York: Columbia University Press, 1935.
- Lárusson, Ólafur. *Lov og ting: Islands forfatning og lover i fristatstiden*. Translated by Knut Helle. Bergen: Universitetsforlaget, 1960.
- Lawing, Sean B. "The Place of the Evil. Infant Abandonment in Old Norse Society." *Scandinavian Studies* 85, no. 2 (2013): 133–150.
- De Leemans, Pieter, and Matthew Klemm. "Animals and Anthropology in Medieval Philosophy." In *A Cultural History of Animals in the Medieval Age*, edited by Brigitte Resl, 153–178. Oxford: Berg, 2007.
- Lindow, John. "Þorsteins þátrr skelks and the verisimilitude of supernatural experience in saga literature." In *Structure and Meaning in Old Norse Literature. New Approaches to Textual Analysis and Literary Criticism*, edited by John Lindow, Lars Lönnroth, and Gerd Wolfgang Weber, 264–280. Odense: Odense University Press, 1986.
- Line, Philip. *The Vikings and Their Enemies. Warfare in Northern Europe 750–1100*. Barnsley: Pen & Sword, 2014.
- Line, Philip. *Dominion over the Animals*. Forthcoming.

- Lönnroth, Lars. "The Noble Heathen. A Theme in the Sagas." *Scandinavian Studies* 41 (1969): 1–29.
- Martin, John D. "Law and the (Un)Dead: Medieval Models for Understanding the Hauntings in *Eyrbyggja saga*." *Saga-Book* 29 (2005): 67–82.
- McNamara, Rebecca F. & Juanita Feros Ruys. "Suicidal Emotions in the Middle Ages." *Exemplaria* 26 (1/2014): 58–80.
- McTurk, Rory, ed. *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Miettinen, Riikka. "Itsemurhan rituaalisen rankaisemisen merkitykset uuden ajan alun Ruotsissa ja Suomessa." *Thanatos* 1, no. 1 (2012). [https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2011/09/miettinen\\_itsemurhan-rituaalisen-rankaisemisen-merkitykset\\_thanatos-201211.pdf](https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2011/09/miettinen_itsemurhan-rituaalisen-rankaisemisen-merkitykset_thanatos-201211.pdf).
- Miettinen, Riikka. "'Lord, have mercy on me'. Spiritual Preparations for Suicide in Early Modern Sweden and Finland." In *Preparing for Death in Medieval and Early Modern Northern Europe*, edited by Anu Lahtinen and Mia Korpiola. Leiden: Brill, forthcoming.
- Murray, Alexander. *Suicide in the Middle Ages. Vol. 1: The Violent against Themselves*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1998.
- Murray, Alexander. *Suicide in the Middle Ages. Vol. 2: The Curse on Self-Murder*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2000.
- Mäkinen, Virpi. "Moral Philosophical Arguments against Suicide in the Middle Ages." In *Culture, Suicide, and the Human Condition*, edited by Marja-Liisa Honkasalo and Miira Tuominen, 129–146. New York & Oxford: Berghahn Books, 2014.
- Nedkvitne, Arnved. *Mötet med döden i norrön medeltid*. Translated by Bo Eriksson Janbrink. Stockholm: Atlantis, 2004.
- Nilsson, Bertil. *De Sepulturis. Gravrätten i Corpus Iuris Canonici och i medeltida nordisk lagstiftning*. PhD diss. Uppsala: University of Uppsala, 1989.
- Ohlander, Ann-Sofie. *Kärlek, död och frihet. Historiska uppsatser om människovärde och livsvillkor i Sverige*. Stockholm: Norstedts, 1986.
- Ólason, Vésteinn. *Dialogues with the Viking Age. Narration and Representation in the Sagas of the Icelanders*. Translated by Andrew Wawn. Reykjavík: Heimskringla, 1998.
- Ólason, Vésteinn. "The Un/Grateful Dead – from Baldr to Bægifótr." In *Old Norse Myths, Literature and Society*, edited by Margaret Clunies Ross, 153–171. Odense: University Press of Southern Denmark, 2003.
- Ordbog over det norrøne prosasprog – A Dictionary of Old Norse Prose*. Accessed May 17, 2015. <http://www.onp.hum.ku.dk/>.
- Ottósson, Kjartan G. *Fróðárundur í Eyrbyggju*. Reykjavík: Menningarsjóðs, 1983.
- Riisøy, Anne Irene. "Outlawry and Moral Perversion in Old Norse Society." In *Bodies of Knowledge: Cultural Interpretations of Illness and Medicine in Medieval Europe*, edited by Sally Crawford and Christina Lee, 19–26. Oxford: Archaeopress, 2010.
- Riisøy, Anne Irene. "Deviant Burials: Societal Exclusion of Dead Outlaws in Medieval Norway." In *COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences. Vol. 18: Cultures of Death and Dying in Medieval and Early Modern Europe*, edited by Mia Korpiola and Anu Lahtinen, 49–81. Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies, 2015. [http://www.helsinki.fi/collegium/journal/volumes/volume\\_18/index\\_18.htm](http://www.helsinki.fi/collegium/journal/volumes/volume_18/index_18.htm).
- Rindal, Magnus. "Laws. 3, Norway." In *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, edited by Phillip Pulsiano, 385–386. New York & London: Garland, 1993.
- Samson, Vincent. *Les Berserkir: les guerriers-fauves dans la Scandinavie ancienne, de l'âge de Vendel aux Vikings (VIe-XIe siècle)*. Villeneuve d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion, 2011.
- Schjødt, Jens Peter. "The Warrior in Old Norse Religion." In *Ideology and Power in the Viking and Middle Ages. Scandinavia, Iceland, Ireland, Orkney and the Faeroes*, edited by Gro Steinsland, Jón Viðar Sigurðsson, Jan Erik Rekdal, and Ian Beuermann, 269–295. Leiden & Boston: Brill, 2011.
- Signori, Gabriela. "Rechtskonstruktionen und religiöse Fiktionen. Bemerkungen zur Selbstmordfrage im Mittelalter." In *Trauer, Verzweiflung und Anfechtung. Selbstmord und Selbstmordversuche im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaften*, edited by Gabriela Signori, 9–54. Tübingen: Edition diskord, 1994.

- Sigurðsson, Gísli. *The Medieval Icelandic Saga and Oral Tradition. A Discourse on Method*. Translated by Nicholas Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2004.
- Simek, Rudolf, and Hermann Pálsson. *Lexikon der altnordischen Literatur*. Stuttgart: Kröner, 2007.
- Strömbäck, Dag. *Sejd och andra studier i nordisk själsuppfattning*. Hedemora & Uppsala: Kungl. Gustav Adolfs Akademien för svensk folkkultur, Gidlund, 2000.
- Tolley, Clive. *Shamanism in Norse Myth and Magic* (2 Vols). Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2009.
- Tulinius, Torfi H. "Framliðnir feður: Um forneskju og frásagnarlist í Eyrbyggju, Eglu og Grettlu." In *Heiðin minni. Greinar um fornar bókmenntir*, edited by Haraldur Bessason and Baldur Hafstað, 283–316. Reykjavík: Heimskringla, háskólaforlag Máls og menningar, 1999.
- Tulinius, Torfi H. *The Matter of the North. The Rise of Literary Fiction in Thirteenth-Century Iceland*. Translated by Randi C. Eldevik. Odense: Odense University Press, 2002.
- Vanherpen, Sofie. "Remembering Auðr/Unnr djúp(a)uðga Ketilsdóttir. Construction of Cultural Memory and Female Religious Identity." *Mirator* 14, no. 2 (2013): 61–78.
- West, Ralph. "Snorri Sturluson and *Egils saga*: Statistics of Style." *Scandinavian Studies* 52, no. 2 (1980): 163–193.
- Wolf, Kirsten. "Yngvars saga víðförla." *Medieval Scandinavia. An Encyclopedia*, edited by Phillip Pulsiano, 740–741. New York & London: Garland, 1993.
- Porláksson, Helgi. "Historical Background: Iceland 870–1400." In *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, edited by Rory McTurk, 136–154. Oxford: Blackwell, 2005.

**Thanatos**

ISSN 2242-6280, vol.4 1/2015

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

[https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/kukkonen\\_uppoudun1.pdf](https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/kukkonen_uppoudun1.pdf)

## **Uppoudun ja tukehdun: Häpeästä kuolemantoiveeseen ja itsemurhaan Aleksis Kiven teksteissä**

**Tiina Katriina Kukkonen**

Jyväskylän yliopisto

**Abstract***I will drown and suffocate: from shame to death wish and suicide in the texts of Aleksis Kivi*

The shame-born figures of drowning and suffocation illustrate death wish and suicide in the texts of the 19th century Finnish author Aleksis Kivi. Suffocations by drowning or hanging attract his characters throughout his fictional oeuvre. In tragedies, deviant lives sometimes end in suicide and as forms of death wish, drowning and suffocation also herald other kinds of suicides. The figure of suffocation connects Kivi's texts to the tradition of western literature.

Suicidal tendencies form anomalies to life and lead to textual incoherences. Death wish and suicide challenge delightful trends and interpretations. Death wish during homecoming questions the endurance of hope and joy.

From a psychoanalytic viewpoint death wish is born out of the characters' innermost thoughts and feelings in interpersonal interaction. A rejection by the object of desire or the social environment intensifies shame and exposes one to suicidal tendencies. Kivi's characters prefer suicide to public shame when social support is missing. When suicidal characters identify with others instead of as individuals, their fantasies widen to include other people and take the form of mass suicide or even a demand that Finland commits a collective suicide.



## Johdanto

### *Itsemurhahakuisuus*

Tutkin tässä artikkelissa tukehtumisen ja uppoamisen eli veteen hukkumisen kuvastoa, joka muodostaa miltei tutkimattoman osan Aleksis Kiven teksteissä esiintyvistä kuolemantoiveista ja itsemurhista. Tarkastelen uppoamis- ja tukehtumiskuolemantoiveiden muodostumista ja voimistumista psykoanalyttista lukutapaa hyödyntäen: itsemurhahakuisuus voimistuu itsen häpeämisestä ja syyllisyydestä Kiven tekstien pelottavissa, tuhoisiksi koetuissa maailmoissa ja jäykissä yhteisöissä. Ensiksi tutkin kuolemantoiveille ja itsemurhille altistavia syitä. Toiseksi tutkin itsemurhahakuisuuden syvenemistä kohti itsemurhia ja kolmanneksi laajentumista symbioottisiksikin ajatuksiksi joukkoitsemurhista. Neljänneksi tutkin kuolemantoiveiden laajenemista ajatuksiksi Suomen itsemurhasta. Lopuksi tarkastelen kuolemantoiveita kotiinpaluissa.

Käytän kuolemantoiveista, itsemurhayrityksistä ja itsemurhista yhteisnimeä itsemurhahakuisuus. Vaikka Kiven tekstien itsemurhat on aiemminkin havaittu, ne ovat jääneet humoristisuuden ja toiveikkuuden jalkoihin. ”*Seitsemän miehen ...*” ennakkomainoksessa *Kanerwalassa* (Kivi 1866, takakansi) ilmenevä määre ”ilosteleva” ja ruotsinnos ”humoristisk” eli humoristisuus ovat ohjanneet trendinä tutkimusta. Kysyn, rikkooko itsemurhahakuisuus ”ilostelevan” tekstin koherenttiutta. Entä muodostaako itsemurhahakuisuus vaihtoehtotrendin ilostelevalle humoristisuudelle?

Kuolemaa ja itsemurhaa on aiemmin tutkittu pitkälti Kiven elämäkertaa vasten (Tarkiainen 1922, 1923/1915, 1943; Elo 1950; Achté 1982). Tässä artikkelissa kirjailijan elämän tarkastelu jää kuitenkin ulkopuolelle. Kuolemaa tai itsemurhia ovat Kiven tekstejä käyttäen kuvanneet eniten Achté (1982, 190–215), Elo (1950), Kinnunen (2002, 17–64) ja Lehtonen (1934ab), Achté ym. (1989, 91–102) ja Tarkiainen (1922, 165–174). Runsaimmin itsemurhaa on tutkittu tragedioissa *Kullervo* ja *Canzio/Cantsio*<sup>1</sup> sekä runoissa *Ikävyyt* ja *Nuori karhunampuja*.

### *Aineisto*

Aineiston muodostavat uppoamisen ja tukehtumisen kuvat Kiven kertomuksissa *Seitsemän veljestä* ja *Koto ja kahleet*; näytelmissä *Alma*, *Canzio/Cantsio*, *Karkurit*, *Kihlaus*, *Kullervo*, *Leo ja Liina*, *Margareta*, *Nummisuutarit*, *Olviretki Schleusingenissa*; ja runoissa *Atalanta* ja *Kontiolan kaski*. *Almalla* tarkoitan näytelmäkirjoitusta, en *Alma*-runoa, jossa kalma vie äidin jälkeen Almankin, mutta itsemurha-aikeista ei kerrota. Upoamisen ja tukehtumisen kuvia kontekstualisoivat myös näytelmät *Lea* ja *Kihlaus* ja runot *Härkä-Tuomo/Tuomo*, *Pohjatuuli*, *Myrsky* ja *Suomenmaa* toisintoineen.<sup>2</sup>

Kiven teksteissä toteutuu kymmenisen itsemurhaa, joista *Kullervon* Ainikki ja *Margaretan* Anian uppoutuvat kuolemaan. Koskeen heittäytyvän Ainikin itsemurha on yksiselitteinen: hän kertoo aikeensa, tarkoituksellinen teko havaitaan, eikä häntä pelasteta. Osa itsemurhista jää tulkinnallisiksi: itsemurhatarkoituksessa sotaan uppoamaan rientävän *Margaretan*

<sup>1</sup> Kiveltä on säilynyt kaksi saman näytelmän käsikirjoitusta, joisten toisen päähenkilö on Canzio ja toisen Cantsio. Molemmista puuttuu osia, ja jotkut osat ovat toisessa laajemmat kuin toisessa. Artikkelissa viittaus *Canzio* merkitsee, että lainaus on käsikirjoituksesta *Canzio*, ja viittaus *Cantsio*, että lainaus on käsikirjoituksesta *Cantsio*.

<sup>2</sup> Useimmat Kivi-lainaukset ovat sivunumeroimattoman *Aleksis Kivi korpuksen* (SKS 2013) litteroiduista käsikirjoitusten ja varhaispainosten katkelmista. Korpuksen *Leo ja liinan* korjaan *Leo ja Liinaksi*. Vuorosanojen puhujat yhdenmukaistan kapiteeleita, lisään puuttuvat sanavälit ”\_” ja rivinvaihdot ”/”. Täydennän Kivi-lainauksia käsikirjoitusvalokuvista [\*] (neba.finlit.fi/kivi/index.php?pagename=digiarkistoluettelo) ja Kiven varhaisista julkaisuista.

Anianin kuolemaa ei kuvata; *Karkureiden* myrkyttyäytyvä Elma kuolee selittämättömästi ystävien korvattua myrkytysunijoomalla. Sen sijaan *Seitsemän veljeks*en hirttäytyvä Simeoni pelastetaan. Ajatuksina ja tuntemuksina uppoutuminen ja tukehtuminen edeltävät yleensä muitakin itsemurhatapoja.

Kiven teksteissä itsemurhan tekevät Nuorukainen (*Nuori karhunampuja/Ensimmäinen lempi*); Ainikki, Kalervo, Kullervo (*Kullervo*); Atalantta, Katri+<sup>3</sup> (*Atalantta*), Anian+ (*Margareta*); Elma+, Tyko+ (*Karkurit*); Canzio (*Canzio/Cantsio*), Rachel (*Canzio*), Marcia (*Canzio/Cantsio*), linnanhera (*Seitsemän veljestä*). Itsetuhoisista ajatuksista seuraa kuolema itsemurhateotta: Eriika (*Eriika*), Kalervon emäntä (*Kullervo*); Elma+, Tyko (*Karkurit*); Katri+ (*Atalantta*), Rachel (*Cantsio*); impi (*Eksynyt impi*); äiti (*Äiti ja lapsi*); minä (*Ikävyy*); impi (*Torin kello/Impi iltana*); Alma+, (*Alma-runo*); Härkä-Tuomo+/Tuomo+ (*Härkä-Tuomo/Tuomo*). Simeoni pelastetaan hirttäytymisyhteydestä ja kuolemaa rukoileva Kalvea impi pelastetaan taivaaseen (*Seitsemän veljestä*). Mauno ja Martti (*Karkurit*), Tommi (*Kontiolan kaski*), Margareta (*Margareta*) ja Lauri, Simeoni, Juhani, Tuomas+ (*Seitsemän veljestä*) sekä kalvea impi (*Seitsemän veljestä*) suunnittelevat tai toivovat kuolemaa kuitenkin eloon jääden. Unenaikaisista itsetuhoisista ajatuksista ja kuolemasta eloon heräävät runoissa impi (*Eksynyt impi*), minä (*Uneksuminen toisintoineen*), impi (*Immen unelma*), impi+ (*Pilvilaiva*) ja impi+ (*Oli mulla kulta kaunoinen*).

### *Teoria ja keskeiset käsitteet*

Achté ja Elo tutkivat Kiven teosten ja kirjailijan yhteyttä psykoanalyttisestä näkökulmasta. Tässä artikkelissa hyödynnän psykoanalyttistä näkökulmaa Kiven tekstien itsemurhahakuisuuteen. Ensiksi tutkin häpeän voimistumista yksilön minän kehityksessä ja altistumisessa vuorovaikutukselle: minä ennakoit torjuvaa peilausta. Häpeäkokemuksia muodostuu varhaisvuorovaikutuksen kohtaamattomuudessa: itseltä puuttuu peilaavaa hyväksyntää. (Ks. Mahler et al. 1989; Kohut 2011; Ikonen & Rechar 1994.) Itsemurha mahdollistuu aiemmin ulospäin suuntautuneen vihan kääntyessä sisäänpäin riittävän heikkoon egoon (Freud 2005, 167–168). Häpeän kasvaessa hallitsemattomaksi yksilö toivoo katoavansa elämästä jälkiä jättämättä ja kuolevansa, esimerkiksi katoavansa maan alle tai uppoutuvansa veteen (ks. Ikonen & Rechar 1994). Freudin (1993, 94–99) kuvaama voimistuva kuolemanvietti hiljentää elämänhalua pysähdyttääkseen sen vaihtoehtoisin tavoin. Itsemurha vie kuolemaan enenaikaisesti, vaikka fyysisistä elinkykyä olisikin.

Toiseksi hyödynnän psykoanalyttistä lukutapaa symbioottiseen vuorovaikutukseen. Ihmisen varhaisvuosia käsitellessään Mahler et al. (1989, 8) kuvaa symbioosia äidin ja pienen lapsen psyykeidenvälisenä eriytymättömyytenä. Yhteensulautuvasta symbioottisuudesta kertoo Freud (2005, 162) aikuisena rakastettuna, joka ”on [-] valssattu kiinni omaan egoon”. *Nummisuutareiden* Eskosta hääpuolisot yhdistyisivät eriytymättömästi:

*[--]että\_kohta olen yhtä kanssas, [--], minä tulen sinuksi ja sinä minuksi, [--], Esko on Kreetta ja Kreetta on Esko; ja kutsukoot meitä sitten joko Eskokreetaksi eli Kreettaeskoksi. (Nummisuutarit)*

Eskokreetta eli Kreettaesko olisi kuin Aristofaneen jakamaton alkuihminen, ”miesnainen”, tai hänestä kahdeksi halkaistuina rakastuneina yhteenkietoutuvat ihmispuolikkaat (Platon 1999, 102–106). Freud (1993, 114–115) tulkitsee tämän myytin viettitarpeeksi palautua aiempaan. Myytti soveltuu Kiven henkilöiden taipumukseen samaistaa symbioottisesti itsensä ja toisen ajatukset, tahdon ja teot: toiselta odotetaan samanlaisia valintoja tai uhraudutaan itse toisen luultujen toiveiden vuoksi. Kun toinen käyttäytyykin uhrauksen vastaisesti (*Canzio/Cantsio, Karkurit, Nummisuutarit*,

<sup>3</sup> + merkitsee tässä tulkinnallisuutta.

*Margareta*), epätoivo valtaa mielen. Symbioottisuus ilmenee tuonnempana artikkelissa itsemurhatoiveiden laajentumisessa ajatuksiksi joukkoitsemurhasta ja kansan itsemurhasta Kiven teksteissä.

Hengettämyys hengittämättömyytenä ilmenee Kiven teksteissä tukehtumisena: kyvyttömyytenä ilman hengittämiseen tai aktiivisena hirttäytymisenä, tai veteen uppoamisena. Kiven teksteissä hukkuminen ei liity veteen vaan merkitsee fyysistä tai psyykkistä katoamista, hukkaan joutumista: Iivari on ”hukassa!” (*Nummisuutarit*) tuhlattuaan rahat, pelätessään ja näytellessään; Jooseppi kuvaa kositun ja torjutun Aapelin psyykkistä hätää: ”Oi itkun päivä! Katsokas kuinka mestarini silmät mulkoilee. Hän on hukassa” (*Kihlaus*). Homonymina hukka merkitsee sutta, mutta ilmaisu ”Kaikki menköön suren suuhun” (*Olviretki Schleusingenissa*) palaa hukkaan joutumiseen. Hukkuminen kertoo usein kuolemanvaarasta, ei suoraan itsemurhatoiveista. Hukkaan joutuminen merkitsee myös epätoivoa turhasta kuolemasta: Timon uhkarohkeus karhunpyynnissä uhkaa ”hukuttaa tässä miesten henkiä” (*Seitsemän veljestä*). Katoamista muutoin kuin uppoutumisena ei tässä artikkelissa käsitellä.

Kiven teksteistä käytän lähteen mukaista uppoutumista veteen hukuttautumisesta. Silloin kun muut lähteet käyttävät hukuttautumisena uppoutumisen synonyymina, olen säilyttänyt lähteen mukaisen sanan. Hirttäytyminen ja hukuttautuminen veteen olivat 1800-luvun Suomessa yleisimmät itsemurhatavat (Saelan 1983/1864). Uppoutuminen ja hirttäytymällä tukehtuminen ovat voineet kulkeutua Kiven teksteihin yhteiskunnan lisäksi useista kirjallisista lähteistä. Holbergin (1966) teksteissä 1700-luvulta hirttäytymisuhat toistuvat. *Bibliassa* (1776) veteen hukkuminen tarkoittaa uppoamista, vajoamista; toisinaan hengellistäkin hukkimista.<sup>4</sup> *Kalevalassa* (1849) uppoaminen ja upottaminen kertovat vajoamisesta veteen tai suohon. Homeros (1919) kuvaa *Iliassa* tahdonvastaista uppoamisvaaraa elolliseen virtaan.

### Menetelmät

Artikkeli kuuluu empiiriseen, tekstilähtöiseen ja intertekstuaaliseen kirjallisuudentutkimukseen. Vertaan Kiven tekstien uppoutumis- ja tukehtumiskuvien yhtäläisyyksiä, eroja ja trendejä. Vertaan itsemurhahakuisuutta tutkimuksen kuolema-aiheisiin havaintoihin ja iloisuutta korostaviin tulkintalinjoihin.

Metonymiassa jokin korvataan viittaussuhdekohteella, metaforassa ajatellaan toisen termin, koetaan ja ymmärretään toisen avulla. Pohjimmiltaan metaforiset käsitteet johdannaisine kielellisine ilmaisuineen vaikuttavat soveltuvan Kiven teksteihin. Lakoff ja Johnson korostavat metaforien keskinäistä koherentiutta. (Lakoff & Johnson 1984, 3–36.) Katsottaessa itsemurhaa elämän anomaliana herää kysymys Kiven tekstien uppoamisen ja tukehtumisen metaforien johdonmukaisuudesta tai ristiriitaisuudesta keskenään ja muuhun maailmankuvaan.

---

<sup>4</sup> Kiven kerrotaan kuulleen lapsuudessaan *Raamatun* kertomuksia (Aspelin, sit. Lehtonen 1931, 263), joten käytän yhtä varhaisemmista painoksista *Biblia* (1776).

**Itsemurhahakuisuuteen altistavat syyt***Upottava maailma ja kuolemanpelko*

Kiven teksteissä ensiksikin maailman pelottavuus ja vaarallisuus altistaa itsemurhaan. Toiseksi sisäinen häpeä ja epävarman itsen paljastaminen uppottavat itsemurha-ajatuksiin. Kolmanneksi riutumuksen, itkun ja surun kaltaiset tunteet eivät yksin aiheuta itsemurhaan, mutta altistavat itsemurhalle. Neljänneksi ideaali surumielisestä onnesta altistaa itsemurhiin.

Ensiksikin upottavassa maailmassa kulkija voi yllättäen vajota loukkoon, kadota tai tuhoutua. Onnellisena hetkenäkin *Nummisuutarien* Topias kertoo maan olevan ”soppia ja solia täynnä, joissa pian masennetaan mies.” Madot kaivavat maata aukkoiseksi. *Karkureissa* (1867, 195) Mauno valittaa tyttärensä kuolemaa nähden hänet ”matojen/ Ja tuonen-toukkain saaliina.” Kuollut on matojen ruokaa.

Vesi täyttää maan aukkoja upottaviksi, pohjattomiksikin kuiluiksi. Kuolemanvaarat toistuvat henkilöiden elämässä ja uskomuksissa. *Seitsemän veljeks*en huoleton Timokin saa vaimonsa Ullan pelkäämään Timon tukehtumista uppoutuen: ”ehkä on hän\_vimmoissansa viskannut itsensä Nummenniitun pohjattomaan lähteeseen”; tai hirttäytymällä: ”Kentiesi on hän mennyt, hurja, hirteen” – hengissäkin hän saattaisi paleltua: ”tai on hän nukkunut metsään, ja varmaan nyt palelluttaa itseltänsä nenät, kynnet ja kääpät, se poloinen poika”. Ahlqvistin (sit. Lehtonen 1931, 303–304) epäloogisena pitämässä *Seitsemän veljeks*en härkien lammen ylityksessä sekoittuu kaksi kuvaa: Taula-Matin kertomus kaulaa myöten upottavilta Pohjolan rämeiltä ja pako matalan vesilammin yli Hiidenkivelle.

Vesistöjen upottavuudesta kertoo elämän vertautuminen vaaralliseen merimatkaan ”elämän petolliselle merelle” (*Canzio/Cantsio*<sup>5</sup>). Upoamisvaarautus laajenee vesistöjen ulkopuolellekin: Rachel pelkää pikkuvelilapsensa Canzion uponneen kotimatallaan: ”Ellei niellyt häntä kavala meri”, vaikka Rachelin Canziolle järjestämä morsian Mariamne huomauttaa maamatkasta (*Cantsio*). Näytelmässä Alma pelkää veljensä uponneen ”hautaan” meren kylmiin syvyyksiin, sulhasensa jättäneen ja isoisänsä purjehtivan kuolemanvaaraan. Näytellyillä suru-uutisilla läheiset täydellistäisivät Alman onnen surusävyisiksi, mutta altistavatkin hänet itsemurha-ajatuksille. (*Alma*) Kuitenkin korostaessaan Almaa ”onnellisena” ja ”voittamattoman tyynenä” Koskimies (1974, 232) sivuuttaa itsemurha-ajatukset.

*Häpeä*

Toisekseen psykoanalyttisessa teoriassa kuvataan henkilön sisäisen itsen muodostuvan vähitellen hyväksyvässä vuorovaikutuksessa. Peilaavan hyväksynnän puuttuessa häpeä nousee esiin aikuisenakin. (Mahler et al. 1989, 61-63; Ikonen & Rechar 1994.) Ihmisen samanaikaisesti yllyttäessä ja hillitessä voimiaan toimintakyky ”halvaantuu” tilapäisesti. Äärimmillään häpeä johtaa mielenenergian menetykseen, tyhjyyteen ja itsen kuolleeksi kokemiseen. (Kohut 2011, 632–655.) Kohutin (2011, 645) kuvaama peilaavan hyväksynnän ja ihailun tarve soveltuu *Leon ja Liinan* Leoon, joka vastarakkautta jäädessään suunnittelee pakenevansa ja kokee henkistä kuolemaa. Hän peittää häpeäntunteitaan ihailuun ja kunnioitukseen. Tällaista Ikonen & Rechar (1994) kuvaavat häpeänjälkeiseksi liialliseksi yritykseksi parantaa itsetuntoa. Aché (1982, 216) mieltää Leon sylliseksi tunteistaan Liinaan. Freud (2005, 159–161) näkee

<sup>5</sup> Aleksis Kivi *korpuksessa* (2013) erheellisesti Seitsemän veljestä.

arvottomuudentunteet, itsesyytökset ja rangaistuksen odotuksen melankolisina, mikä soveltuu Leon rangaistuksen- ja kuolemanodotukseen:

*Mutta minä tein sen ja ihastuen katsahdin häneen, onneton, ja tämä oli syntini, jonka rangaistus nyt mun kauas karkoittaa [--] Oi! vietänpä sydämeni kuolinjuhlaa, ankaran vallitsijani kolkossa temppelissä\_ seisoen seppelöitynä uhrina sen alttarilla. (Leo ja Liina)*

Leo ja Liinan Anton lupaa säilyttää Leon salaisuuden rakkaudesta Liinaan ”kuin haudattuna valtameren syliin,” jonka yli Leo purjehtisi. Sydämen vaipuminen valtameren unohdukseen ei ole pelkästään symbolinen Leolle meren yli Etelä-Amerikkaan tarjoutuneen muuton vuoksi. Leolle valtameri rinnastuu unohdukseen, ehkä *Olviretki Schleusingenissakin* häivähtävään Okeanokseen:

*– Pois kauas tästä! Tule, aava valta-meri, ja viileytä sydämeni kuume! Ole unohdukseni virta! (Leo ja Liina)*

Ikonen & Rechar (1994) kuvaavat häpeää ”sisäiseksi romahdukseksi”, jota paikkaava raivo voi suuntautua sisään- tai ulospäin. Usea Kiven vastarakkauden puutteessa tai väkivallassa kaiken menettänyt henkilö haluaisi passiivisessa itsemurhatoiveessaan tuhota itsensä lisäksi maailman, tai jäädä yksinään elämään. Häpeä saattaa muodostaa avaimen Kiven tekstien tuhokuviin. Leon häpeä rakkaudentunteiden ehkä paljastuttua ja elämän turhaksi kokeminen johtavat tuhokuvaan:

*Leo. Iske alas, sinä taivaan nuoli, ja polta jo maapallomme karreksi, ett’ei enään kauemmin täällä luetella hulluuksia hulluin ihmisten! Kaikki olkoon tuhka ja tomu! (Leo ja Liina)*

Sekä Leo että Liina miettivät häveten rakkautensa tunnustamista altistaessaan itsensä torjunnalle ja itsen menetykselle. Rakkauden kertominen tiedotta myönteisesti peilaavasta vastaanotosta johtaa Leon itsemurha-ajatuksiin:

*Leo. Oi, hiiptä nyt pieninkin kuiskaus asiasta hänen, hänen korvaansa – haa!/[--]/  
Leo. Minä murhaisin itseni! (Leo ja Liina)*

Liina, ”iäisyyden tytär”, vaatii ihailua. Hän vastustaa tunteidensa tunnustamista itselleenkin kokien rakkaudentunteensa hämmäntäväksi ja vaaralliseksi kuin maanjäristystä seuraava tsunamiaalto, ”kuuma laine” (Ibid.). Uppoutumiskuvana nousee Liinan sisimmästä:

*[--]– Näin riehuu, telmää povessani tuonne tänne taistelo kuin maan järistessä merenrannan kuuma laine. Oi, en ymmärrä! [--] Mene jo, aatos nurja, mieleton ja halpa, mene kauas, kätke itses vuorten alle! [--] (Leo ja Liina)*

Liina haluaisi uppoutua kosken pyörteisiin rakkaudentunnustustaan häpeissään piiloutuen. Vajoaminen ja piiloutuminen ovat tyypillisiä häpeäaiheisia kuvia (Ikonen & Rechar 1994). Achte (1982, 216) tulkitsee Liinan miettävän itsemurhaa. Aikuisen Liinan itseään vähättelevä ”lapsi katala” muistuttaa Kalevalasta, joissa henkilöt hämmäntyvät ja soimaavat tekojaan tai kohtaloaan. Väinämöinen esittelee itseään katalaksi: ”tuskin tunnen itsekkänä” (Kalevala, 7. runo).

Lakoffin ja Johnsonin (1984, 14–19) mukaan orientaatiometaforat muodostuvat ihmisen hahmottaessa kehonsa avulla suuntia esimerkiksi ylös ja alas. Orientaatiometafora ilmenee *Leo ja Liinassa* uppoutumiskuvana alas vesien syvyyksiin kuolemaan. Tarkiainen (1923, 398) kuvaa *Leon ja Liinan* siirtymänä ”kuolettavasta tyhjyydestä” onneen ”vastarakkauden” myötä. Tunteiden paljastuminen vastavuoroisiksi muuntaa uppoutumisaikheet symbolisiksi, samalla orientaatiometafora alas vaihtuu Lakoffin ja Johnsonin (1984) käsittein säiliömetaforaan: rakkaan helmoista muodostuu

uppoutumispaikka, säiliö (*Leo ja Liina; Lea*). Kun *Leassa* Aaron mieltää haudakseen ”jonka helmaan waiwun”, *Leo ja Liinan* rakastavien ykseydessä Leon helmat edustavat turvallista tilaa, symbioottista äitiä:

*Liina. (Temmoilee, kääntäen hänen kasvonsa). Me onnettomat, mitä olemme tehneet! Minä kuolen häiriöstä, häpeästä, menen upottamaan itseni alas pyörteen syvyyteen tuolla, minä lapsi katala!*

*Leo. Upotat itses!*

*Liina. Sinun helmas syvyyteen. (Kääntyen äkkiin hänen puoleensa ja painaen otsansa vasten hänen rintaansa). (Leo ja Liina)*

Rakkautentunnustuksen julkistuminen punehduttaa (ks. Kohut 2011, 655) Leon ja Liinan: muiden läheistyessä Leo pakenisi etäämmälle:

*Liina. [--] vaan tomuisen maamme pahteessa häpee ja hohtaa sun jumalattares tässä. [--] (Leo ja Liina)*

*Leo. [--] nyt punehdun kovin; istua tässä rinnallas heidän lähetessään! (ibid.)*

Mielen tulvan ylittäessä realiteeteista tietoisien egon tasapainotuskyvyn seuraa halvaannuttavaa voimattomuutta ja voimakasta narsistista raivoa ja häpeää, ja henkilö kaipaa alituisesti hyväksyvää peilausta tai ihailevan samaistumisen kohdetta, Kohut (2011, 620–45) katsoo.

Leon asema Liinan kasvattivelilapsena sävyttää rakkauden lievästi kielletyksi. Elo (1950, 242–243) pitää kasvattisisarusten ja sisarten rakkautta kulttuurisesti poikkeuksellisenä. Muut sukulaissuhteet eivät hävettäne parisuhteessa, koska Paulin ja Hannan tai Eskon ja Jaanan kasvattisisaruuksien tai Elman ja Tykon serkkuisuus eivät häiritse heitä. (*Leo ja Liina, Karkurit, Nummisuutarit.*) Kuitenkin biologinen sisaruus johtaa insestikontekstiin: elämänhalunsa menettänyt Ainikki uppoutuu kosken pyörteeseen häveten kielletyksi paljastunutta seksuaalisuhdettaan veljeensä, hän ennakoit äitinsäkin kuolevan suruun. Ainikki ei häpeä raiskausta – johon ei Kiven teksteissä vihjata Kullervon itseään syyllistävän puheen ulkopuolella. Freudilaisittain (2005, 163) Ainikki ei ilmaise vihaa ulospäin vaan kääntää sen itseään kohtaan:

*Ainikki. Murheesta emoni kuolee, mutta ennen häntä toki on tyttärensä Kalman maassa. [--], että kuollut olen ja makaan aaltojen alla, ja päätyköön heidän murheensa siihen. Muuta mitä tapahtunut on, et heille kertoa mahda, jos se kätkä taitaan, sillä sydämeni on kuolemaan sairastunut. (Kullervo)*

Uppoamiskuvien vesipyörteet ja -kurimukset suppenevat ympyröiksi tai spiraaleiksi. ”Tyttärenne Ainikki, joka eksynyt oli, itsensä vihasen kosken kuohuun viskasi, ja nieli hänen ahne pyörre,” (*Kullervo*) kertoo Kullervo kuvaten kosken elollisena ja tuntevana: vihaisena, ahneena ja nielevänä ihmissyöjänä, joka vertautuu Kalevalassa matkaan Pohjolaan ”miesten syöjille sijoille, /urosten upottajille” (*Kullervo, Kalevala*, runot 10, 18, 42). Ihmissyöjäkoski ilmenee vain Ainikin kielletyn seksuaalisen kumppanin Kullervon puheessa (*Kullervo*). 1800-luvun brittiläisessä kirjallisuudessa elollistuvan veden uhriksi joutuminen kertoo hukuttautujan paheellisenä kielletystä seksuaalisuudesta (Cregan-Reid, 2005). Vaikka seksualisoiva tulkinta soveltuu Kullervon ajatuksiin, varovaisuutta tulkintaan tuovat esimerkiksi *Iliian* vedet, joka nielevät sotilaita heitä seksualisoimatta (Homeros 1919, 123–157). Koskea elollistavat ja ihmiseen lähentävät metaforat heijastavat menetystä. Ruumis jää syvyyksiin. (*Kullervo*.) Ainoastaan *Kihlauksen* maailmanloppukuvassa veden kuvataan luovuttavan kuolleensa. Kiven teksteissä itsemurhan häpeällisyys tai sankarillisuus vaihtelevat, kuten Janín (2014) kuvaamissa kulttuurisissa suhtautumisissa itsemurhaan. Sisar Kelmä torjuu ajatuksen Ainikin itsemurhasta: ”Hän uponnut on, vaan ei itsensä upottanut.” (*Kullervo*.)

*Alma*-näytelmän symbolisissa kuolemantoiveissaan tunteiden jyrkän teellä sulhasensa ja sukulaisiaan menetetyiksi luuleva *Alma* mieltää ehkä pyörtyvänsä nielevään ja hautaavaan kuolemaan:

*Alma. Pyörtyvänä vuoren jyrkällä mä seison, Ja mun joko nielee hirvittävä hauta, Tahi ottavat mua helmaans enkelit!*  
[--] (*Alma*)

Alman itsemurhahakuisuus ilmenee selvästi. Kuten Holbergin (1966, 371) *Lapsensajaisten* Corfitzin hirttäytymis- ja hukuttautumistarve poistuu hänen puolisoistaan tuntemansa epäluulonsa hälventyessä, myös Alman epätoivo poistuu läheistensä läsnäoloon ja rakkauteen (*Alma*).

Cantsion symbioottinen ”sisär-äitinsä” ja ”äiti-sisärensä” Rachel kertoo joustamattomien perhesuhteiden rikkoontuessa pyörtyvästä tunteistaan symbolisen kosken luona:

*Rachel. Enhän tiedä mitä haastelen ja teen, koska seison vahtovassa, jyrisevässä koskessa ja pyörtyen katselen kuinka rantojen metsät ja vuoret siirtyy. Huu! [--] (Cantsio)*

Mielikuvansa särkyessä Rachel sairastuu odottamaan kuolemaa. Pidemmälle kuin Almaan, Racheliin soveltuu Freudin (2005, 167) kuvaus ylivoimaiseen vaaraan joutuvan ja suojaavan rakkauden menettävän aikuisen kuolemankokemuksesta, joka pohjautuu lapsen eroahdistukseen. Aché (1982, 212) kuvaa Rachelin sairastumista psykoottiseksi, kun taas Tarkiainen mieltää Rachelin sairastumisen synkkyuden vierasvaikutteeksi Shakespearelta. Vaikka Tarkiainen katsoo Canzion intohimon Canzion ja Marcian itsemurhiin johtavan tuhon syyksi, hän tulkitsee itsemurhahakuisuutta lieventäen *Canzion* olevan ”aito romanttinen” ja ”ohut kangastuskuva”. (Tarkiainen 1923, 145–146, 400–411.)

*Cantsio/Canzion* ryöväriruhtinatar Flaminian näytely uppoutuminen vertautuu Ainikin uppoutumiseen ja Liinan koskeen upottautumisaikeseen, kuitenkin heidän häpeäreaktionsa eroavat. Kun Liinan ja Ainikin uppoutumisaikheet ilmentävät häpeää, julkea häpeän kieltävä Flaminia näyttelee omaksuakseen identiteetin Marciana:

*Angelo. Kaunis Flaminia on vimmoissansa upottanut itsensä; niin luullaan yleisesti. Onhan löyty meren rannalta hänen hattunsa ja huiivinsa, aaltoin heittäminä maalle. (Cantsio)*

*Claudio. Teidän onneksenne uskotaan te kuolleeksi, upponeeksi mereen. (Cantsio)*

Flaminia/Marciaan soveltuukin Ikosen & Recharidin (1994) kuvaama häpeän välttely julkeudella. Itsemurhaan Marcia päätyy kuolemanrangastuksen uhatessa, minkä Tarkiainen (1923, 401) toteaa Marcian heittäytymisenä kalliolta. Näyttävät kalliolta hyppäävien itsemurhat kuuluvat romanttiseen kuvastoon, katsoo Saelan (1983) kuvaten ihmisten sen sijaan pyrkivän hukuttautumaan huomaamattomasti. Pyörtyvyys ja kalliolta heittäytyminen itsemurhaan vertautuu Alman ajatuksiin ja Ainikin itsemurhaan, kuitenkin Marcia runnoutuu kuivalle rannalle. (*Alma, Canzio, Kullervo.*) Kohut (2011, 531, 629–657) kuvaa yhtenä itsemurhan toteuttamiseen yltävänä syynä narsistisesti haavoittuneen itsetunnon reaktiivista raivoa: vihainen kostosta iloitseva ihminen ei välitä elämästään. Myös *Karkureiden* Elma tarvitsee raivoisaa kiihtymystä itsemurhaan ryhtyäkseen. Isältä tyttärelle siirtynyt myrkkypullo kertoo pitkittyneistä kuolemantoiveista, jotka nyt saavat pontta toteutuakseen:

*–Hän, se katala, nyt vimmoissansa riehuu ja etsii myrkkypulloansa, jonka hän jo kauan aikaa on pitänyt varalla. (Karkurit)*

*Muita altistavia tunnetiloja*

Kolmanneksi riutumus, itku ja suru johtavat harvoin välittömästi itsemurhaan. *Ikävyy*s-runon yhteydessä Tarkiainen (1922, 168–169) kokoaa syksyn, illan ja rakkaan odotuksen riutumuskuvia. Saarimaa kuvailee Kiven riutumusta romanttisena ikävänä luonnonkuvauksissa ja rakkauden tai ”ylimaallisen” tavoittelussa. Toisaalta ”illan riutumus” liittyy ”synkän, kolkon ikävyyden” myötä *Ikävyy*s-runoon, jonka Saarimaa tulkitsee ”lohduttomana” pyrkimyksenä ”äännettömään tyhjyyteen”. (Saarimaa 1916, 1922a.) Riutumuksen merkitykseen itsemurhahakuisuudessa palataan tässä artikkelissa myöhemmin kotiinpaluu-luvussa. Lehtosesta (1934a, 79–113) Kivelle ominaiseen ikävyyteen liittyvät melankolinen mielensynkeys, alakulo ja murhe. Elost (1950, 247) epätoivo ja Koskenniemenestä (1934, 201) ”synkkä, elämää kieltävä tunne, tyhjyyden toivotus” paljastuvat *Ikävyy*s-runossa. Silti Tarkiaisesta (1923, 366) ja Koskimiehestä (1974, 135–136) *Ikävyy*s ja *Sydämeni laulu* olisivat synkkiä poikkeuksia Kiven valoisassa runoudessa. Kinnusesta (2002, 52) kuolemaa ei *Sydämeni laulu* ja Simeonin itsemurhayritystä enempää *Seitsemässä veljeksessä* toivottaisi. Näin kuolemaa ja itsemurhahakuisuutta on havainnoissa usein vähätelty.

Mielensynkeys liitettiin lääketieteen melankoliaan (Koskimies 1974, 137), jota nykyisin vastannee masennus tai depressio. Depressiivisyys ei yksin selitä itsemurhaa, Aché (1982, 206) korostaa. Freudista (2005, 160–168) ulkoisen kohteen menetyksestä voi seurata sekä murhetta että melankoliaa, mutta melankoliassa itsetunnon vaurioitumista seuraa itsemurhavaara. Kuitenkin semanttisesti Kiven teksteissä ’masentuminen’ merkitsee liiallisen laantumista tai lannistumista: lähtötasosta riippuu, viekö masentuminen lähelle kuolemaa. Kun myrsky ”masentuvi” laantuessaan (*Myrsky*), tuli ja tuulet masentuvat (*Kontiolan kaski*): luonto rauhoittuu. Sosiaalisesti ”kompahimon” masentaminen rauhoittaa (*Seitsemän veljestä*).

Itku ilmaisee ristiriitaa tai liikutusta. Iloista itkua ilmenee pitkän odotuksen ja ehkä epätoivon jälkeisessä onnessa. Itku ja nauru voivat sekoittua. Usein itku kertoo lannistumisesta: surusta, itsen häpeästä, uupumuksesta, toivottomuudesta tai katkeruudesta. *Kullervon* Ainikki itkee veden termein, itku junnaa korostuksella alkavissa toistoissa ja askeleissa taaksepäin. Hitaasti Ainikki siirtyy seuraaviin havaintoihin ja elämän jättämiseen:

*Nyt itkeä tahtoisin helmani täyteen, mutta tämä murhe ei lievi eikä kyynel juokse, ei juokse, vaan lähteensä jäätyy, ei jäädy, ei jäädy, vaan polttaa, povessani polttaa, kuin vihainen liekki, ja parempi eloa kuolo nyt on. (Kullervo, alleviivaukset kirjoittajan)*

Itku purkautuu kyynelnesteenä ”lähteestä” kuvautuen ”virraksi”, vesimielikuvaa voimistaa hyrskähtely tai hyrskyntä aaltojen tapaan. Puolisoaan Timoa hätääntyneenä odottava Ulla ”hyrskähti pian katkeraan itkuun” (*Seitsemän veljestä*). Suruun, riutumukseen ja kuolemanodotuksiin tai -toiveisiin konnotoiva itku altistaa itsemurhalle ja liittyy uppoamiskuviin.

Neljänneksi ”onnen-autuas” tai ”onni-autuas” eli vastakohtien rakkauden ja murheen samanaikaisuus ja kuolinhetkellä täydellistyvä onni vaikuttaa normatiiviselta ihanteelta Kiven teksteissä. Ihanne johtaa itsemurhahakuisuuteen muutoin onnellisissakin kohdissa. *Karkureiden* (1867, 161) Elman samanaikaiset ”rakkaus ja murhe” sävyttävät Elman itsemurhahakuisessa surumielisyydessä ”onni-autuaaksi” Tykon ihastusta syventäen:

*K kaikki, kaikki, / Mit’ onnen-autuaaksi sanotaan / Hän olennossaan yhdistävään näkyi. / Hänen huulillansa rakkaus ja murhe / On pannut makeuden salaisen. (Karkurit)*



*Seitsemässä veljeksessä* surmattujen rakastavien silmät vertautuvat taivaan kynttilöiden valoon säteillössään ”onnen-  
autuaasti”. Lehtonen (1934c) mainitsee *Kontiolan kaskan* Annan hymyilyn ”onni-autuaana” yhdistämättä sitä suruun.  
Kuitenkin Annan ilmiäsu kumpuaa surun sävyttämästä onnesta uudelleen heränneet kihlajaistoiheet mielessään ihaillen  
kauniinvaarallista tulimerta, jonka lannistaakseen Tommi huhkii kuolemanvaarassa. (*Kontiolan kaski*<sup>6</sup>) Onni-  
autuudesta kertonee myös *Koto ja kahleiden* Eerikin vaimon tukahduttava ilo koko perheen jälleennäkemisestä. Onni-  
autuuteen palataan artikkelin kotiinpaluu-luvussa.

### Tukahduttavien kuolemantoiveiden vahvistuminen

Kiven tekstien hengittämisen ja sen vastakohtan tukahtumisen kuviin soveltuvat Lakoffin ja Johnsonin (1984, 14–19)  
orientaatiometaforat. Hengittäminen ilmenee Kiven teksteissä länsimaisittain tahdollisena elollisuutta, vapautta,  
romanttistakin toiveikkuutta, tai taivaallistakin elämää kuvastaen. Hengittäminen näyttyy pinnalle uimisena ja  
vaeltamisena raikkaissa pohjoistuulissa Pohjolaan. Karri (1952) kokee Kiven runojen ”pohjoisen maailman” ”vapauden  
ja onnellisuuden toivemaana” ja ”kaukaisena, kaihattuna toivonmaana”, ja Lehtonen (1922b, 88–90) korostaa  
nuorukaisen ”*Pohjatuulen* vastavirrassa melkein ruumiillisesti tunnettavana vapautumisena ja keventymisenä” ja  
Pohjolaan suuntautuvaa katsetta. *Pohjatuulen* nuorukainen lähestyy rakastettuaan ylhäällä pohjoisessa eli pohjassa.  
Lyhyenä *Pohjatuuli*-runo säilyttää toiveikkuuden, *Pohjatuulen* nuorukainen osaa uida ja hengittää vesimäisessä ”vastavirras  
pohjatuulen” myrskyt voittaen ja myrskytuulesta nauttien:

*Ulos kohden pohjaa nuorukainen lähtee/ Hurjaan myrskyyn. Rintansa hän kohottaavi,/ Nielleskellen tuulen (ilman)  
viileätä virtaa / (Pohjatuuli<sup>7</sup>)*

*Pohjatuulessa* tuuli ja vesi vertautuvat toisiinsa ja vaihtelevat muotoaan, nuorukainen vertautuu haueksi. Kiduksillaan kala  
hengittää vedessä, jossa ihminen uppoaisi kuolemaan:

*Nielleskellen tuulen (ilman) viileätä virtaa / Kuni hauki veden väljän aaltoa nielee / Koska pahteesta pataman hän  
pääsee. (Pohjatuuli\*)*

*Pohjatuulen* haukeen vertautuva matkaava nuorukainen muistuttaa Pohjolamatkallaan joen muotoaan vaihtelevana  
kalana, haukenakin ylittävää Väinämöistä, joka ”Meni haukina merehen,/ siikana silajoelle,/ pian uipi salmen poikki”  
(Kalevala, 49. runo). Antiikin tarinoissa usein meritaustainen muodonvaihtelija muuttaa muotoaan omaehtoisesti,  
tilapäisesti, ja toistuvasti (Forbes Irving 1990, 171–197), vastaavasti *Pohjatuulen* nuorukaisenkin muodonvaihdos ilmaisee  
sosiaalisspatiaalista siirtymää kohti ihastuksen kotia. Myöhempi Siljon *Vastavirtaan*-runon mereltä tunteita ja Pohjaa  
Pohjolana kohti uiva inhimillisesti kuvattu lohki muistuttaa *Pohjatuulen* haukinuorukaista. *Pohjatuulen* nuorukaista  
vastaavasti Siljon mereltä matkaan lähtenyt ”vetten urho” kiirehtii valoistuvaan pohjolaan, ”Pohjaa kohti”. (Siljo 1999,  
193–195.) Kuten Kiven nuorukaiset, lohki palavat sukukypsinä kotiseuduilleen.

*Karkureiden* Mauno pelastautuu haukimaisesti onkijalta, veljeltään Markukselta. Pienoiskuvassa (mise en abyme) hän voi  
hengittää vedessä. Uimataito symboloi kykyä elää ja hengittää:

<sup>6</sup> Runoelmia 5, 76. neba.finlit.fi/kivi/index.php?pagename=digiarkistoluetelo

<sup>7</sup> Runoelmia 2, 13–14; 3, 22. neba.finlit.fi/kivi/index.php?pagename=digiarkistoluetelo

*Mitä sanoo onkija, koska oiwa hauki ihan rannan korteistossa itsensä koukusta irkitempaisee ja kärehtii sini-laineihinsa takaisin? Hän puree\_hammasta ja kiiroo. (Karkurit)*

Pohjolaan ja pohjoiseen liittyy kotimaan, kotiseudun, vapauden, raikkaiden pohjoistuulien, pohjoistaivaan ja rakkaan lähestymisiä ja kaihoa (*Pohjatuuli, Myrsky, Karkurit, Selman juonet, Seitsemän veljestä*). *Pohjatuulen* nuorukaisen tavoin *Karkureiden* (1867, 198) Tyko kuvaannollisesti ui etelän vaaroista kohti pohjoisen vapautta ja kotia:

*Ja wainoojaimme luotisatehessa /Me uiskelimme yli tuimain kymein./ [--] Wapaus/ Kotimme muistot, pyhä synnyinmaamme,/ Ne wüttas yhä meitä luokseen tänne /Kuin syysyön juhlalliset pohjantulet. (Karkurit)*

Pohjoinen raikkaana kotiseutuna on spatiaalisesti vastakkainen pohjalle eli meren syvyyksille, uppoamisvaaralle etelässä. Patrikillekin ilmansuunnista pohjoinen on ”pohjassa” ja etelä suomalaisittain ”meress” (*Olviretki Schleusingenissa*), vaikka näytelmä sijoittuu ”Saksanmaalle”.

Erilaisista havainnoista periytyvät kaksi pohjan merkitystä ovat yhteismitattomia. Metaforien sisäistä systemaattisuutta (Lakoff & Johnson 1984, 17–20) rikkovat pohjoisen tuhoisat myrskyt (*Kontiolan kaski*) ja kylmyys (*Seitsemän veljestä, Suomenmaa, Nummisuutarit*). Pohja pohjoisena syrjäytyy Kiven teksteissä monesti homonymisesti alhaalla pohjalla kuolettavana vesien syvyytenä. Jalkamatkan muuntuminen vertauskuvallisesti uimiseksi yhdistää *Seitsemän veljeksien* Juhania *Pohjatuulen, Canzion, Karkureiden* ja *Kullervon* nuorukaisiin. Tuomas kuvaa lumihangessa hengenhädässä Jukolaan huohottaen juoksevaa Juhania uivana hevosena: ”juostessas mun jäljessäni, sinä puhaltelit niskaani kuin uiva orhi”. Juostessaan Juhani koettaa selvittää hengissä, myöhemmin kuolemantoiheet ja uppoutumisen kuvat valtaavat toistuvasti hänen mieltänsä ajatusten tai matkan suuntautuessa etelään kylälle päin. (*Seitsemän veljestä*.)

Ihmiselämässä Saclan (1983, 38–41) ja Nygård (1994, 47) katsovat itsemurhan harvoin juontuvan onnettomasta rakkaudesta. Sen sijaan Kiven teksteissä epätoivoinen rakkaus johtaa toistuvasti itsemurhahakuisuuteen. *Karkureiden* Tykon kuvaannollinen uiminen kotiin pohjoiseen päättyy kuolemantoiheisiin, Elman itsemurhaan ja kuolemaan samoin kuin *Karkureiden* kyyhkysistä ja metsästäjästä kertovassa pienoiskuvassa (mise en abyme) pohjoiseen rakkaansa luo lentänyt ”kyhky” ammutaan perillä. Pienoiskertomusta vastaavasti Tykon kilpakosija ampuu Tykon kuoliaaksi kuolevan rakkaansa Elman rinnoille. Pienoiskertomuksen väistämättömyydestä poiketen *Karkureissa* Tykon passiivinen viivyttävä itsetuhoisuus eli Elman koettelu juonittelevien ja salailevien henkilöiden näytelmässä synnyttää tragediata.

Kuten *Karkureiden* Tyko, myös symbolisesti pinnalle uiva Canzio kulkee pohjoisemmaksi kotiinsa Italiassa. Hän tahtoo vapautua lapsuuden naimalupauksesta, ”murtaa jään ja rynkätä ulos /väljään mereen”, ja hengittää voimakkaasti ”Nyt astun esiin myrskyn vauhdilla”. (Cansio\*, 58<sup>8</sup>) Jää ei kerro luonnosta vaan heijastaa kodin jämähtäneitä ihmissuhteita. Canzion synkeä uinti ennakoit itsemurhaa: ”tänään mato sydämissä verimeressä uiskentelen aina sieraimia\_myöten ja pääni päälle puhalttaa tuimana tuulena\_taivaan viha.” (Cansio)<sup>9</sup>

Kullervo varottaa Ainikkia uimisesta katkerassa elämässä: ”mutta uiskenteles vielä vuosia muutamia elonmyrkyllä täytetyssä virrassa”. Vaikka Canzion tavoin Kullervo pystyy hetken uimaan elämänvirrassa, molemmat päätyvät tukahtumisen kuvista miekkaitsemurhaan. (*Kullervo, Canzio*.) Saclan (1983) mieltää aseelliset itsemurhat yläluokkaisiksi, mikä soveltuu Kiven tragedioiden itsemurhiin. Koskimies (1974, 162–167) katsoo Canzion itsemurhan välttämättömäksi

<sup>8</sup> neba.finlit.fi/kivi/index.php?pagename=digiarkistoluettelo

<sup>9</sup> ”[--] puhalttaa taivaan viha.--”(Canzio)

ja Tarkiainen (1943, 272) Canzion pahojen tekojen ”sovitushriksi”. Achte et al. (1989, 100–101) katsoo syyllisyyden johtaneen Kullervon, Ainikin ja Canzion itsemurhiin. Kuitenkin Elo (1950, 345) ihmettelee alkuaan vähäisestä syyllisyydestä Kiven tragedioissa seuraavaa laajaa tuhoa. Häpeän keskeisyys Kiven teksteissä voisi selittää tuhoisia juonenkulkua.

*Karkurien* (1867, 178) Elma kykenee vastustamaan lupauksenvastaista naimakauppaa vain näennäisellä itsemurhayrityksellä. Hän toivoo hengettömyyttä: ”Oi, jospa tällä huokauksella/ Mä sielun voisin ulos puhaltaa”. Hapenpuutteeseen kuoleminen kuvastaa itsemurha-aikeiden lisäksi tunteentuskaa ja epätoivoista rakkautta.

*Seitsemän veljeksien* Juhanin tukahduttava itsemurha-ajatus rangaistuksen uhan väistyessä ”rynkäisinpä sun tähtes vaikka loimoittavaan tuleen!” kertoo altruistisuuden lisäksi paradoksaaleista ja Meningerin luokittelussa (Janin 2014, 230) kroonistuneista itsemurhatoiveista. Kuva rinnastuu Lehtosen (1934c) tulkitsemaan *Kontiolan kasken* Tommin aikeeseen ”syöksyä riehuvaan tuleen”, jos hän ei saa Annaa puolisoiksi. Itsemurha-aikeessaan Tommi kokee elämänsä tyhjäksi antaen tulen polttaa hapenpuutteeseen tai tukehduttaa, niellä hänet: ”[-]/Mitä elostani? Turha onpi kaikki./ Niel mua kohtuus, tulen hävittävä kierros!” Tukahtumisen kuva vertautuu uppoutumiseenkin, koska tulta kuvataan laineiksi ”ja laine liekehtivä vierii /Kohinalla” ja aalloiksi ”Ehtii pian esiin hävittävä aalto /Wiskaamana tuulen, rynkää ylös kaltaa” (*Kontiolan kaski\**).<sup>10</sup> Tukahtumistunne ennakoii usein niitäkin itsemurhia, jotka toteutuvat myrkyllä (*Karkurit*) ja asein (*Canzio*, *Kullervo*, *Nuori karhunampuja/Ensimmäinen lempi*) tai pakkaseen jättäytymällä (*Atalantta*).

Ahlqvist (sit. Lehtonen 1931, 292) kokee *Seitsemässä veljeksessä* vastenmieliseksi, ettei veljeksiä ylipäätään rangaista. Ulkoisen rangaistuksen sijaan rankaisujatous vilahtaa Kiven teksteissä sisäistettynä Kullervon ounastellessa kuolemanjälkeisinä vaihtoehtoina unohdusta tai syyllisyysajatuksissaan ikuista kärsimystä (*Kullervo*), ja Simeonin tuomitessa itsensä itsemurhaan uskonnollisen lupauksensa petettyään (*Seitsemän veljestä*). Hapenpuutteen biologisen tuskallisuuden (Nygård 1994, 54–56) sijaan Kiven teksteissä tuskaa aiheuttavat itsemurhaan johtavat ajatukset. Voimakkaimmin itsemurhahetken fyysinen kipu ilmenee Simeonin hirttäytymisyriksen, tukehduttautumisen, kangistuvassa katseessa, hapenpuutteessa paisuvissa poskissa ja puristuvissa nyrkeissä. Kinnunen (1987, 95–104) painottaa veljesten kuvaamista ulkoapäin, behavioristisesti. Simeonin itsemurhayritystä edeltävä syyllisyys voisi vertautua Kullervon murhaamista ennakoivaan syyllisyyteen. Freud (1993, 161) katsoo sisäisen syyllisyyden toisinaan motivoivan syyllisyyttä jälkikäteen perusteleviin tekoihin. *Seitsemässä veljeksessä* Simeonin aikeita kuvataan sisäisinä ”ja mielellä kylmällä kuin jää,” ja itsemurhayrityksen aikaista tuskallisuutta ulkoapäin:

*Ja niin hän asetti itsensä levollisesti riippumaan, nukkumaan kuolon uneen; ja kankeasti tuijoittelivat eteenpäin miehen silmät, vimmatulla vauhdilla paisuivat hänen poskensa ja yhteenlikistyivät hänen kouransa kiinteiksi nyrkeiksi.*  
(*Seitsemän veljestä*)

Rankaisevaa tai torjuvaa suhtautumista itsemurhaan perusteltiin 1800-luvulla kirkossa ja yhteiskunnassa myös jumalanvastaisuudella (Nygård 1994, 27–30). Näkemys ei rajoitu kristillisyyteen: Sokrates esittää ihmiset Jumalten omaisuudeksi vailla itsemurhaoikeutta (Platon 1999, 12). Kuitenkin valistuksenajan Humen (2005, 1–11) näkemyksen tavoin Kiven henkilöt saavat päättää kärsimyksensä itsemurhaan. Kuolema ja itsemurha koetaan rauhoittaviksi: Kalervon emäntä toivoo kuolemaa erossa Kullervosta ja Ainikin kuoltua hän ehdottaa Kelmälle joukkoitsemurhaa:

<sup>10</sup> Runoelmia 5, 61, 66, 76. neba.finlit.fi/kivi/index.php?pagename=digiarkistoluetelo

”Kuollaan, tyttäreni, mennään maata” ja unohdusta ”viheriän peiton alle” haudattuina (*Kullervo*). Kuten *Härkä-Tuomossa* ja *Ikävyydessä* (Tarkiainen 1923, 332, 367), myös Kullervon äidin toivoma maapeitto rauhoittaisi ja piilottaisi haudan.

Fallow'n (2011) mukaan Shakespearen *Hamletissa* hukkuneen itsemurhatulkinta estää kunniallisen hautauksen. Toisin kuin vielä 1800-luvun suomalaisessa yhteiskunnassa (Nygård 1994, 28), Kiven tekstien itsemurhaajia ei rangaistuksena haudata poikkeavasti. Elämänhaluttomana passiivisesti kuollut Tuomo haudataan syrjään rippikouluttomuuden vuoksi, ja Hiidenkivellä pelko kirkkomaahan hautaamattomuudesta ei liity itsemurhaan vaan pelkoon kuolemasta kyläyhteisön tietämättä. (*Seitsemän veljestä, Härkä-Tuomo/Tuomo.*)

Kiven teksteissä itsemurhaaja ei mieti kuolintavan tai hautauksen häpeällisyyttä, vaan itsemurha voi pelastaa julkisesta elinaikaisesta häpeästä tai psyykkisestä tuskasta. Itsemurha päättää kärsimyksen ja toisinaan päästää tuonpuoleiseen elämään kärsien tai iloiten. Muut henkilöt surevat itsemurhaajaa. *Seitsemän veljeksien* Aapo torjuu haitallisena Juhanin ehdotuksen rangaista selkäsaunalla Simeonia itsemurhayrityksestä. Aapon saarna ja elvyttävät sanat Simeonille vastaavat suomalaisia itsemurhia tutkineen Saellanin (1983/1864, 44) näkemystä: itsemurhaa yrittänyt tarvitsee huolenpitoa, terveellisiä elämäntapoja ja kasvatusta, ei rangaistusta.

Simeonin ”kyyneliä-virtaavan itkun” (*Seitsemän veljestä*) kuvaus lähentyy Kiven surumielisenonnellista ”onnen-aituasta”. Kinnunen (2002, 127) painottaa veljesten pelastaneen Simeonin ja Aapon puheen saaneen hänet ”kohden eloa” ja Snellman (sit. Lehtonen 1931, 282) kiittää, ettei veljeksistä kukaan kuole ”hirsipuussa”. Tarkiainen (1923, 497) parodioi itsemurhayritystä ulkoisin nurmijärveläisesikuvin ja pienentää itsemurhayritystä painottaen, että Simeonin järki ”vähitellen kirkastuu”. Elo (1950, 279–284) katsoo Simeonin ”alkukantaisen” pelon ja tasapainottomuuden johtavan juomiseen ja epätoivoisiin uskonnollisiin selviämisyrittäksi ja ”valapattona” itsemurhayritykseen, hän mieltää Simeonin julkisen valan teatraaliseksi. Mielestäni Simeoni lujittaa valatilaisuudella tahdonheikkouttaankin.

## Symbioottisuudesta joukkoitsemurhaan

### *Symbioottisuus*

Varhaislapsuuden eriytymättömyyteen (ks. Mahler et al. 1989; Freud 2005) pohjautuvat ja taantuvat symbioottiset piirteet kuvastuvat Kiven henkilöiden rakkaus- ja sukulaissuhteissa: henkilöt mieltävät itsensä ja toisen ajattelevan ja toimivan samoin ja olevan yhtä. Sisaruksat (*Kullervo*), kasvattisisaruksat (*Karkurit, Leo ja Liina*), serkukset (*Karkurit*) ja sisar-kasvattiäiti Liina ja pikkuväli-kasvatilapsi Leo (*Leo ja Liina*) muodostavat parisuhteita. Sisar-äiti Rachel on symbioottisessa suhteessa Canzioon (*Canzio*) ja Karinista sisar-Margareta muistuttaa äitiä (*Margareta*). Usein kasvattiäidit, ”sisar-äiti” ja *Selman juonissa* isä, rakastavaiset (*Leo ja Liina*, osin *Karkureiden* Tyko ja Elma) ja *Seitsemän veljeksien* veljet ajattelevat symbioottisesti. Aina symbioosihakuisuus ei ole molemminpuolista.

Kuolemantoiveiden symbioottisuus Kiven teksteissä ylittää Kohutin (2011, 756) kuvaamaan normaalin tarvitsevuuden. Häpeästä voi seurata hakeutuminen symbioottiseen ihmissuhteeseen (Ikonen & Rechar 1994). Läheiseen kuolleeseen koettu symbioosi johtaa elämän merkityksettömyyteen ja kuolema- tai itsemurhatoiveisiin: *Selman juonien* Hermann mieltää poikansa isästään riippuvaisena ampuneen itsensä rahalahetysten loputtua. *Karkureiden* Martti mieltää elämänsä loppuvan Elman kuoltua, ja isä Mauno aikoo surmauttaa itsensä rahahuolissa – ellei Elma uhraudu hänen vuokseen, ja toistamiseen isä haluaa itsemurhaansa nähdessään Elman kuolleeksi. Atalanttan kuolemantoiveiden johtaessa itsemurhaan pakkasessa Karin hakee kuolemaa Atalanttan helmoissa (*Atalantta*), tosin Lehtosesta (1934c) Karin ”menettää [-] järkensä”. Tulkinalliseksi jää, kuoleeko kuolemaa valittava Karinkin.

*Tukahtuminen ja hirttäytyminen*

Ahdistava, tuskainen epätoivo voi ilmetä hengitysvaikeutena. Kuolemaa voidaan lähestyä ajatuksen voimalla, itsemurhana tai hirttäytymisaikeina. Murhaajana kotiin löytäneen Kullervon ja Ainikin itsemurhan jälkeen äitinsä hengittämisaikaveudet ja voimattomuus ennakoivat kuolemantoiveita:

*Minä tukahdun. (Kullervo)*

*En tahdo sitä aatella. Minä tukahdun ja näännyn. (ibid.)*

Jos Kullervon äiti kuoli surun sijasta sydänsairauteen, hän tukehtui:

*[--]koska ummistuivat emos silmät; sillä tekosi hirveä – kaikki tiedän – ja\_tyttärensä vimman kuolo olivat taakkoja, joita lempeä sydämensä ei kestänyt. Hän kuoli; (Kullervo)*

Krohn (1897, 428) tulkitsee Kullervon tarinan vangista vuorella Kullervon omakohtaisiksi tuntemuksiksi. Tarinassa Kullervo toistaa tukahtumistunnetta (*Kullervo*). *Karkureissa* tukehtumiskokemus ennakoii Rachelin sairastumista ja kuolemaa, vaikka Koskimies (1974, 164–165) siteeraakin pitkässä lainauksessa Rachelin sanat ”Että tukehtuisin? Vale!” tulkiten niistä ”odottamattoman tarmon ja uskon puuskan”. Freud (2005, 166) katsoo ambivalenssiristiriidan yhdeksi melankolian syistä. Rachelin ambivalenssiin soveltuu vihan ja kaipuun ristiriidassa häilyvän objektisuhteen epävakaas (ks. Mahler et al. 1989, 114). Ambivalentisti Rachel kuvaa tukehtuvansa Canzion hylättyä avioliittojärjestelyn kuitenkin pian kieltäen tukehtumisen:

*Juoni! Yhteenkudottu, [halpa] keho juoni. Minä tukehdun! (Cantsio\*, 69.)*

*[--]sillä/ hunjamakeapsipa nyt tuntuu välilläni vihan/ katkera kiukku. – [–] Että tukehtuisin? Vale! [Korkelle] Poveni paisuu ja nostaa minun ylös [taivaan] korkeuden luhtiin [–]. (Cantsio\*, 71.)<sup>11</sup>*

Hirttäytyminen ilmenee väkivaltaisen kuoleman yleisnimenäkin Varron kuvaillessa miekalla surmatun veljensä kotia: ”– Mutta näinpä haastelen nuorasta hirtetyn miehen huoneessa” (*Cantsio*), vaikkei näytelmässä kuolla hirteen. Varro mieluummin hirttäytyisi kuin luopuisi symbioositunteineen veljentyttärestään Rachelista. Varron kuolemantoiveet saattavat sisältää leikkiä, hän jatkaa laulaen: ”Sinua en tahdo kadottaa, kiipeen ennen hirteen.[–]” (*Cantsio*).<sup>12</sup>

Juhani kieltäytyy istumasta lukutaidottomuuttaan ”häpeän mustassa puussa” (*Seitsemän veljestä*). Kun Saelan (1983, 38) kuvaa kolmea suomalaista, jotka hirttäytyivät 1850-luvun puolivälissä lukutaidottomina kouluun tai rippikouluun painostettaessa, Juhani löytää vaihtoehdoksi kuolemaa tuonnetuksi siirtävän sotaväen (*Seitsemän veljestä*). Jahtivoudista ja tutkimuksen valtavirrasta poiketen Niemi (1980, 120) katsoo veljesten sotaväkiäikeet vakaviksi. Sotaväki voi johtaa sotaan, Juhani yhdistää sen ”maailman-loppuun”:

*Tämä päivä ei koita, ennen menen hirteen, tai marssin aina maailman-loppuun, Heinolan pataljoonan kivääriä keikuttelemaan. (Seitsemän veljestä)*

<sup>11</sup> neba.finlit.fi/kivi/index.php?pagename=digiarkistoluettelo

<sup>12</sup> [–] vaan kiipeen ennen hirteen. Haa! [–] (Canzio)

Juhani ei vielä koe hätää, leikkisän ilmauksen ”kivääriä keikuttelemaan” ohella hän laulaa (*Seitsemän veljestä*). Huumori voi toimia häpeän lievittäjänä (Ikonen & Rechar 1994); myös Varro ja Juhani leikittelevät häpeäaiheella (*Cantsio/Canzio, Seitsemän veljestä*).

Pelko veljesten saattamisesta ”häpeän hirteen, jalka-puuhun” palaa Juhaniin mieleen myöhemmin sotaväkeen paon perusteluissa. Luullessaan surmanneensa tappelussa Tuomas pohtii hirttäytymistä viimeisenä keinona Juhania jarrutellen: kärsimättömästi sanoihin tarttuva Juhani ehdottaa (alleviivattuna) mielenkuohussaan symbiootista hirttäytymistä. (*Seitsemän veljestä*.) Yhteistä joukkoitsemurhasuunnitelmaa (ks. Janín 2014, 205) ei *Seitsemässä veljeksessä* tehdä, ellei Juhaniin ja Tuomaan keskustelu riitä suunnitelmaksi:

*Tuomas. Menen hirteen, mutta sitten vasta.*

*Juhani. Tehkäämme paikalla se, joka kerran on tehtävää.*

*Tuomas. Tuumikaamme.*

*Juhani. Hahaa! kaikki on turha. (*Seitsemän veljestä*, alleviivaukset kirjoittajan)*

Joukkoitsemurhia ehdottavat Kiven henkilöt pyrkivät kuolemaan läheisten saman epätoivon jakavien tai tilanteeseensa vaikuttaneiden henkilöiden kanssa kuten Holbergin näytelmissä. *Valtioviisaan kannunvalajan* Herman haluaisi hirttäytyä yhdessä häntä politiikkaan houkuttelleen kirjailijan kanssa. Kun kirjailija ei ole läsnä, Herman pyytää turhaan ystäväänsä Antoniusta yhteishirttäytymään. (Holberg 1966, 80–82.) Luullessaan joutuvansa hirtetyksi *Jeppe Niilonpoika* tahtoo prokuraattoria seurakseen hirteen (ibid. 137). Runsaasti Holbergin ja Kiven tekstiyhteyksiä esittänyt Tarkiainen (mm. 1923, 196–207) sivuuttaa hirttäytymiskuvaston.

*Jeppe Niilonpojan* Jepen (Holberg 1966, 93–97) tapaan varat matkallaan tuhlanut *Nummisuutarin* Iivari pelkää kotiinpaluuta hirttäytyminen viimeisenä keinonaan. ”Ei koskaan, eno Sakeri, ei koskaan kotoa kohden!”, vaatii ”Hirteen!” aikova Iivari. Hän takertuu hirttäytymisaikeseen eno-Sakerin tarjottua leikillään niskaansa maksuksi tuhlauksesta. Martta-äiti pelottaa Iivaria enemmän kuin sisko-Sakeria, ja Iivarin ensiehdotus yhteishirttäytymisestä estyy Sakerin äänekkääseen fyysiseen vastustukseen. Sakerin puheen vaikenemisesta Iivari vakavoittaa kuolemaksi: Iivari tarttuu Sakerin sanoihin toistaen ja muuntaen niiden merkitystä (korostettuna lainauksessa). Hän vänkää Sakerin itsemurha-avustajaksi tarvitessaan Sakeria torjumaan tahdonheikkoutaan. Iivarin puhe ”molemmat, yhdessä menemme, seuraa teemme aina\_kuolemaan asti!” korostaa symbioosihakuisuutta:

*Sakeri. [--] Ota niskani ennen!*

*Iivari. [--] Niska maksakoon kaikki; juuri niin aattelen minäkin, ja nyt seuraamme minun neuvoani, nyt lähemme koreasti hirteen molemmat, yhdessä menemme, seuraa teemme aina\_kuolemaan asti!*

*Sakeri. Vaihi, Iivari, waihi!*

*Iivari. Sittenpä waikenemme ja nukumme makeasti, ja suokoon Jumal’, että taidamme molemmat riippua samassa puussa; sentähden mennään nyt ja etsitään joku wäärä-oksainen, järeä, kaikin tavoin sopiwa männy. Itse työssä, työssä viimeisessä, lupaan auttaa teitä, miestä wanhaa, ja sitten wasta pidän huolta itsestäni, ja enpä tarvitse apua minä, [--]. – Nyt mennään, eno! (*Nummisuutarit*, alleviivaukset kirjoittajan)*

Itsemurha-ajatusten vähättely johtaa monimutkaisiin selityksiin. Tarkiainen (1923, 227) katsoo Iivarin hirttäytymisasikeet krouvissa teennäiseksi vierasvaikutteiseksi ”liioittelevaksi epätoivoksi”. Hän (1934) sijoittaa hirttäytymisasikeet ”hirtehishuumorina” laaja-alaisen huumorin vastakohtaisuuksiin selittäen Kiven huumorin kuitenkin ”aina lohdulliseksi ja elämänmyönteiseksi”. Kuitenkin toistojen epätoivoisuus kertoo aikeen vakavuudesta. Achté (1982, 207) kuvaa itsemurhasuunnitelman lujittuvan ajatuksin toistettaessa. *Nummisuutarien* Iivari vaatii kolmannesti yhteishirttäytymistä, jos heidän palkkionarvoiseksi luulemansa mies karkaisi:

*ettette hukkaa kulta-palloamme, eno; jos sen\_tette, niin sitten kuitenkin ilman armoa me molemmat hirteen.*  
(*Nummisuutarit*)

Lopulta Iivari välttelee selkäsaunaa tekosairastumisellaan. Maailman nurinkääntyminen ylösalaisin ristillä sisältää kuolemankuvan: ”Tämä mailma on käynyt ylös-alas, niinkuin pyhä Pietari sanoo.” Muut kuin Esko tunnistavat näyttölemisen. (*Nummisuutarit*.) Tarkiainen (1923, 227) tulkitsee koomisuutta Iivarin näyttölemisestä. Rangaistusuhan poistuessa itsemurha-aiekin poistuu. Mikko taas vastaa Eskon hirttohaluun piloillaan asettautuvansa hirtettäväksi humalan rohkeudella:

*Ja minä kohta edestänsä hirteen mensin, kuin waan on päässäni sillon pieni wiinan huimaus, joka uskallusta antaa*  
[--]. (*Nummisuutarit*)

#### *Nälkiintyminen*

Vaikka vapaaehtoista nälkiintymistä kuvataan rauhaisaksi itsemurhatavaksi (Janin 2014, 298–299), Kiven henkilöt kamppailevat yleisesti toistuvaa kiusaavaa nälkää vastaan. Veljekset kuuluvat ”sukuun, joka on oppinut taistelemaan nälän kanssa, sukuun ja kansaan.” (*Seitsemän veljestä*.) Vasta ääritilanteissa nälkä altistaa itsemurhatoiveille. Nälkätalvena passiivisiin kuolemanodotuksiin liittyy Juhani mielessä itsemurha-ajatuksia ounastelevia kuristumisen ja hengittämisvaikeuden sävyjä: ”Ei auta, vaan mikä on tehtävämme, se tehkäämme, ja pian. Sydän kuristuu, veljeni, sydän kuristuu ja kolkosta ikävyydestä lakastuu miehen mieli”, puhuu Juhani jatkaen: ”Mutta minä hengitän kuin tyhjistä tynnöristä.” Epätoivo purkautuu ruuanetsintämatkaksi. (*Seitsemän veljestä*.) Kinnunen (2002, 38) tulkitsee kohtauksen kuoleman väistymiseksi veljesten muutoksen seurauksena. Kuitenkaan veljesten itsemurhakuvat eivät poistu.

Nälkiinnyttävälle Hiidenkivelle päästäkseen veljekset ovat juosseet henkensä edestä: ”ja huohoittaen lepäsivät veljekset hienoksi jauhoksi hierotulla sammaleella.” (*Seitsemän veljestä*.) Vain kuivana sammal hieraantuu jauhoksi. He eivät valita janoaan, vaikka sadekin saapuu vasta härkiä ammuttaessa ja ainoa juomansa on viinaa. Muutoin Hiidenkivellä juodaan tarinoissa. Nälissään Simeoni huutaa riehunnalle rankaisuksi passiivista joukkosurmaa, mutta kiveltä pelastautumisen mahdollisuus poistaa hänen kuolemantoiheensa. Laurin joukkoitsemurha-aikeessa heittäytyminen yhdessä kiveltä kuolemaan kuin uitettava puunrunko padosta alas virtaan muodostaa uppoamiskuvan. (ibid.)

*Lauri. Mennään kaikki yhdessä, käsi kädessä elämän Nälkälästä pois!* (*Seitsemän veljestä*.)

*Lauri. Kuin sysitukki Nukarin tammesta alas. Heleijaa!* (ibid.)

Koskimies (1974, 183) selittää Laurin sanonnan Nukarin tammesta paikalliseksi sanonnaksi huomioimatta joukkoitsemurha-aietta tai uppoamista.

**Kohti Suomen itsemurhaa**

Kullervon puheessa ja teoissa tukahtuminen ja uppoaminen limittyvät. Kuten *Pohjatuudessa*, Kullervo tahtoo uida myrskytuulissa. Kuitenkin Kullervo tietää uintinsa kasvattavan tuhoa:

*ja sen-tähden raikasta ilmaa himoon, himoon koston käydä, nurin niskoin itseni viskata siihen tuulenpuuskaan, jossa kuitenkin hetken uiskennella saisin. (Kullervo)*

Kullervon tuskainen ahdistus erottaa häntä *Pohjatuulen* nuorukaisesta. ”Tässä tukehtua tahdon”, Kullervo kuvaa. Kuivan maan Untolan tuhoavan Kullervon kuvataan uivan raivokkaana käsiään ja jalkojaan liikutellen voimattomina meren vaahtoon vertautuvien vihamiehien seassa:

*Tiera. Kuin leimaus miekkansa vilahteli, ja nyrkkinsä, vieläpä kyynäspäänsä ja jalkansakin aika survauksia antoi, ja näytti kuin olisi hän uiskennellut vihamiestensä seassa, joita hän ympäriltänsä viskeli kuin meren vahtoa. (Kullervo)*

Jälkeenpäin ”murhe” valtaa Kullervon mielen, mitä Elo (1950, 148, 266) kuvaa henkisenä luhistumisena itsemurhaan. Canzioon pettyneinä ”sisär-äitinsä” Rachel ja hylätty Mariamne kuin uivat mielessään uppoamisvaarasta taivaaseen palaamatta terveeseen elämään. Mariamne kuvailee:

*nünpä tässä sydämeni [mun sielu-ni]/ kuumat laineet mun sieluni tahtoivat/ upottaa. Mutta ylös pimeydestä, myrskys-tä ja häiriöstä mä katsahdin i-jankaikkiseen aamutähteen, enkä vaipunut/ vaan kohosin (Cantsio\*, 108)<sup>13</sup>*

Mariamneen ja morsiuteen samaistuvaan Racheliin soveltuu Freudin (2005, 160) kuvaus murheesta ja melankoliasta rakkaudenkohteen hylätyä. Freud (2005, 161–168) liittää ympäröivän maailman arvottomuuskokemuksen murheeseen ja itsen arvottomuuskokemuksen itsemurhalle altistavaan melankoliaan. Kun Rachel kokee maailman lisäksi itsensä arvottomaksi (*Canzio/Canzio*), Mariamne kokee maailman arvottomaksi. Rakkaudenkohteestaan ja maailmasta luostariin vetäytyvä Mariamne kuvataan jäykistyneeksi. Taivaalliseksi kohoaminen syrjäyttää hylätyn häpeää.

Sairastuttuaan Rachel kuvaa uimistaan symbolisessa valkeudessa etäältä ja menneenä: ”[–]että kimeltävässä loisteessa uiskenteli nuoren immen pää.” Hän toivoo kuolemaa. (*Canzio/Canzio*.) Lopulta hän kuolee itsemurhaan/murhaan (myös Achté 1982, 212).

Useimmiten henkilöt toivovat itse uppoamistaan. Poikkeuksena pettynyt Margareta vaatii Aniania ja Kalervo Kullervoa uppoutumaan sotakuolemaan. (*Margareta, Kullervo*.) Kalervon vaade ”Ota sotapaitani, sen paino sinun upottakoon” ennakoi Kullervon väkivaltaista kuolemaa (*Kullervo*). Kalervon vaade vastaa *Kalevalan* Louhen tahtoa upottaa vastustajansa. Louhi pyytää Iku-Tursoa, Äijön poikaa upottamaan kalevalaiset vihamiehensä ”uvantolaiset”. (*Kullervo, Kalevala*.) ”Uvannot”<sup>14</sup> soveltuvat uppoutumiseen: ”Kaataos Kalevan miehet,/upota uvantolaiset,/hävitä häjyt urohot/alle aaltojen syvien!” (*Kalevala*, 42. runo)

*Seitsemässä veljeksessä* huhu provastin lähettämästä kasakkakomppaniasta pelästyttää Juhania. Toistuvasti Aapo tyynnyttää Juhania voimistuvat (korostettuna lainauksessa) itsemurhatoiveet. Ilvesjärven kohtokuvassa syntymätön ja kuolemaan

<sup>13</sup> *Canzio*. neba.finlit.fi/kiivi/index.php?pagename=digiarkistoluettelo

<sup>14</sup> ”Uvanto” tulkitaan hiljentyväksi vesivirraksi tai sulaksi kohdaksi järven jäässä ja ”uva” järveksi laajenevaksi joeksi. Tunkelo 1914, 187–195.



uppoutuva konnotoituvat häivyttäen olemassaoloa. Juhaniin ponnekkaat toistot uppoutumisaikasta korostavat hänen kuitenkin elävän:

*Juhani. Kas niin, pojat! Neljäkymmentä härkää ja komppania kasakoita! Ota minua kohtuus, Ilvesjärvi!*

*Aapo. Epäilenpä kovin....*

*Juhani. Neljäkymmentä härkää ja pataljoona kasakoita, hosurit muassa, mulkosilmäiset hosurit! Ota minua kirkaasen kohtuus, järvi!*

*Aapo. Malta mieles, mies, ja älä riehu. (Seitsemän veljestä, alleviivaukset kirjoittajan)*

Uppoutumisaie Ilvesjärveen edeltää Juhaniin joukkoitsemurhatoivetta veljesten pelätessä surmanneensa ihmisen Tammistossa. Veljesten esimieheksi itsensä mieltävän Juhaniin joukkoitsemurhaehdotus vihjaa laajennettuun itsemurhaan. Olisiko Juhani sisäistänyt joukkoitsemurhavaateeseen jäänteitä aiemmista rangaistusuhista: äidin piiskasta ja Viertolan uhkausesta Hiidenkiven juurella? Kuitenkaan Juhani ei jää odottamaan rankaisijaa vaan vaatii uppoutumista heti vereen. (Seitsemän veljestä.) Kinnunen (2002, 37, 54) katsoo joukkoitsemurha-aikkeen, ”yhteen vereen uppoutumisen”, potentiaaliseksi murhan sovituksi. Mittasuhteet saavat kysymään, onko teatraalisuus vasta esitystavassa, koska Juhaniin rauhoittamiseen tarvitaan neljä veljeä:

*Juhani. Minä myös. Veitsi kurkkuun joka miehen!*

*Timo. Älä helsingissä!*

*Juhani. Puukkoni, kirkasteräinen puukkoni! Verta lasken että lainehtii!*

*Aapo. Juhani!*

*Juhani. Juoskoon yhdeksi ainoaksi lammikoksi veri seitsemästä miehestä ja uppoutkaamme sitten yhdessä punaiseen mereen, kuin upposi ennen koko vanhantestamentin kansa! Missä on visapäinenpuukkoni, kaiken, kaiken sovintomies?*

*Aapo. Malta mieles!*

*Juhani. Pois tieltäni sinä ja pois tämä kirottu elämä! Puukko!*

*Simeoni. Hillitäkääme häntä!*

*Aapo. Tänne, veljet!*

*Juhani. Pois tieltä!*

*Tuomas. Koreasti, poika!*

*Juhani. Hellitä, Tuomas veljeni!*

*Tuomas. Sinä istut koreasti! (Seitsemän veljestä, alleviivaukset kirjoittajan)*

”Mitä maksaa nyt enään koreus, kun kaikki on mennyt?” Juhani kysyy (Seitsemän veljestä). Elo (1950, 248) korostaa kohtauksen syinä tyhjyykokemusta. Ikonen & Rechard (1994) katsovat tyhjyydentunteiden voivan seurata itsen häpeäperäisestä romahduksesta. ”Yhteinen itsemurha olisi ollut äärimmäinen keino päästä kärsimästä maallista

rangaistusta”, Kinnunen (2002, 54) katsoo päätellen paradoksaalisesti itsemurhan ja kuoleman veljeksille mahdolltomiksi ja valoisuuteen johtavaksi. Kinnusen valoisuustulkinta sivuuttaa itsemurha-aikeiden toisteisuuden ja vakavuuden.

Syällisyydessään Juhani kokee veljekset kristillisen yhteisön ulkopuolisina alttiiksi väkivaltaiselle kuolemalle. Suunnittelemansa itsemurhan verilammikkoa Juhani vertaa suurennellen ”punaiseen mereen”, johon egyptiläissotilaat upposivat (*Seitsemän veljestä*, ks. Saarimaa 1964, 63). Väriin lisäksi uppoaminen, vesien syvyydet ja pohjaan vajoaminen yhdistävät Kiven tekstejä ja kuvausta Punaisesta merestä. Juhani unohtaa, että egyptiläisenä esikoisena vain hän olisi kuollut, eikä hänen tarvitsisi miettiä itsemurhaa. *Canziossa* Varro puolestaan kutsuu tuhoa linnan asukkaille kuin Egyptin murhanenkeliä muistamatta enkelin surmanneen vain esikoiset. (*Seitsemän veljestä*; *Canzio*; *Biblia 1776, 2. Moos 12–14.*) Kun Leo toivoo kuolemaa (*Leo ja Liina*), Hiidenkiven Simeonin (*Seitsemän veljestä*) tavoin Varro (*Canzio*) huutaa passiivista joukkoitsemurhaa:

*Iske miekallasi tänne myös ja sano, että surmasit kaiken tämän huoneen kuin ennen Egyptin murhanenkeli. Iske tänne, iske tänne myös! (Canzio)*

Juhanista uppoaminen veljesvereen tai sotakuolema hyvittäisi epätoivoa, tyhjyyttä ja häpeää suhteessa peilaavaan yhteisöön. Hän esittää sotasankarikuoleman toivekuvana kuin uskonnollisessa uhrautumisideologiassa. Nykyisyys etäännyttää Juhanin perustellessa:

*Sotaan kuoli isämme setä, Kyrön sotaan, jossa viisisyltäinen hirsi veressä uiskenteli; sotaan kuoli myös oma setämme, kaatui meren rannalle Pohjanmaalla; niin on tässä käynyt monen [--], ja samoin taidamme kaatua mekin, kaatua hurskaina sankareina. Kuolemassa on parempi, taivaassa on parempi olla kuin täällä ihmispetojen keskellä. Täytyy itkeä. Niin, siellä on parempi kuin täällä. Oojah! paljon parempi. (Seitsemän veljestä, alleviivaukset kirjoittajan)*

‘Kuolla’, ‘kaatua’, ‘kuolema’ ja niihin viittaava ‘siellä’ toistuvat Juhanin puheenvuorossa kerran veljestä kohden (*Seitsemän veljestä*). Toistot muuntavat Seitsemän veljeksien kuolema-ajatuksen monikkoon, kollektiiviseksi ja päämäärähakuisiksi (ks. Lakoff & Johnson 1984, 128). Elämä ”ihmispetojen keskellä” (*Seitsemän veljestä*) sijoittuu orientaatiometaforia (Lakoff & Johnson 1984) soveltaen ‘alas’ verrattuna taivaaseen. ‘Kaatuminen’ ja ‘kuolema’ sijoittuvat elämää ‘alemmaksi’. Lenkkimäisesti Juhanin maailmankuvassa ‘ylös taivaaseen’ pääsee vain ‘kuolemalla’, ‘kaatumalla’ alas. Näin orientaatiometaforien spatiaalinen koherenttius rikkoontuu.

Juhanin aikoessa sotakuolemaan historiallinen ja ennakoitu joukkoitsemurha limittyvät. Mittasuhteet hurmoksellistuvat, hirsi mahtuisi uimaan veressä kuten *Olviretki Schleusingenin* ennakoinneissa:

*onpa kohta verta\_aina haaroja myöten. (Olviretki Schleusingenissa)*

*Werta, että viisisyltäinen hirsi keveästi kääntyy taitaa. (ibid.)*

Veressä uiva ”viisisyltäinen hirsi” (*Seitsemän veljestä, Olviretki Schleusingenissa*) on sijoitettu kansan kertomana useisiin taisteluihin eri paikoissa Suomessa menneisyydessä ja tulevaisuudessa (ks. Saarimaa 1964, 64; Knuuttila 1994, 134).

Kun Juhani aikoi sankarikuolemaan (*Seitsemän veljestä*), Margareta suunnittelee elävänsä sankarikunniassa kuolleen sotilaan morsiamena. Margaretan oma kuolemantoive kaatua puun tavoin väistyy nopeasti. Hän kohottaa itsensä arvokkaaksi kokien ympäristössään arvottomuutta. (*Margareta.*) Kuten Elo (1950, 360) katsoo, Margareta ei kykene

”maiseen rakkauteen” ja kihlautuu vain sodan vuoksi. Odottaessaan sulhasensa sotakuolemaa Sveaporissa joka oli ”wahwin Pohjassa” eli Pohjolassa Margareta samaistaa symbioottisesti sulhasensa ja Suomen, jotka molemmat hän tahtoo uhrata paradoksaalisesti isien maan, historiaa omaavan kansakunnan puolesta.<sup>15</sup> Ahlqvist (sit. Lehtonen 1931, 207) havaitsee ”Isäinmaa”-sanan monikon jättäen sen tulkitsematta. *Margaretassa* muodostuu kuva jo tapahtuneista Anianin ja Suomen itsemurhasta:

*tahdoin antaa paraan aarteeni täällä uhriksi\_ isäinmaalle; sillä Suomi ja Anian he olivat minusta yhtä, ja minä – olin sankarin morsian. (Margareta)*

Vaikka Margareta katsoo edustavansa Suomen naisia, hänen vaikutusvaltansa ei riitä lähettämään kaikkia miehiä itsemurhaan. Näytelmä päättyy omnipotentiksi mieltävän Margaretan näkemykseen Suomen itsemurhasta: ”mailma” muistelee autoiotunutta sankarillista Suomea, historiallista kadonnutta kansaa: ”jo loistaa korkealla sankarkunniamme; ja maailma on imehtiwä urostöitämme Suomen autoilla ahoilla.” (*Margareta.*)

Tulkinnallisesti Suomen itsemurha häivähtää *Suomenmaan* 5. säkeistössä: sotavoittojen sijaan maa kaipaa veristen sankarikuolemien historiaa. Vielä ei ilmene, kuka kuolleiden maata katsoo:

*Kun sota surman, Kuolon toi /ja tanner miesten verta joi; /Mut sankarien kunnian /Sai Suomi loistavan. (Suomenmaa\*)<sup>16</sup>*

*Suomenmaan* viimeinen säkeistö johtaa kehdon ja haudan samaistumiseen (Tarkiainen 1923, 332). Kehtoineen ja hautoineen *Suomenmaan* ja *Karkureiden* loput muistuttavat toisiaan. Kuolemankuvat rauhoittuvat konnotaatiossa uneen, katsoo Viljanen (1953). Achte (1982, 233) tulkitsee kuoleman unena minän puolustuskeinoksi, kieltäytymiseksi kuolemahavainnosta. Tutkimuksessa yleisesti torjuttu kuolematulkinta häivähtää Koskimiehen (1974, 256) varottaessa tulkitsemasta hautalepoa ja ”ijankaikkinen”-sanaa kirjaimellisesti. Elämä Suomessa jatkuu. *Suomenmaan* seuraavat säkeistöt kertovat maan olevan ”meidän ainiaan” ja *Seitsemässä veljeksessä* ”isimme luut” lepäävät ”kotomaan” kamaralla.

Matin viestittyä, että Sveapori on uhratuen ”langennut”, Margareta unelmoi sotilaat surmanneesta räjähdyksestä. Hän vertaa Sveaporia kuvaan ”toisesta Numantiasta” (*Margareta*), jossa sotilaat perheineen toteuttivat joukkoitsemurhan roomalaishyökkäyksessä nykyisen Espanjan alueella 100-luvulla eaa. (Janín 2014, 297–298.) Puolustettava linna liittää *Margaretan* Hiidenkiveen (Niemi 1985, 99–103), jota Ahlqvist (sit. Lehtonen 1931, 242) tarkastelee kivimäisesti tahdollisten härkien piirittämänä ja Tarkiainen (1943, 259) piiritetynä linnana ja laivana. Ukkosmyrskyssä lainet konnotoituvat *Myrsky*-runon ja *Alma*-näytelmän laivoihin uppoamisvaarassa, mutta veljekset eivät lopulta tee joukkoitsemurhaa tai uppoa kuolemaan. Numantian valloittajista poiketen härät eivät valloita Hiidenkiveä. (*Seitsemän veljestä.*)

<sup>15</sup> Aleksis Kivi *Korpuksen* (2013) litteroitu *Margareta*-käsikirjoitus sijoittuu Suomen sijaan Preussiin: kuitenkin Lehtonen (1934c) havaitsee tuntemattomalla käsialalla tehtyjen korjausten siirtäneen näytelmän Saksaan.

<sup>16</sup> (Runoelmia 4, 11) neba.finlit.fi/kivi/index.php?pagename=digiarkistoluetelo

**Itsemurhahakuisuus kotiinpaluussa**

Anian lähestyy kotiaan ja Margaretaa Canzion lailla epätoivoissaan ”saamuntuulen” ahdistamana<sup>17</sup>. Muistuttaen *Karkureiden* Tykon kotimatkaa Anian kulki kohti rakastettuaan ”polkien tuhansia harhateitä, kohden kodonilmaa samoilin ja pohjan reunaa mun silmäni alati etsi”. Palanneen Anianin ensisanat ”Oi kuolema!” vihjaavat häpeä- ja syyllisyysperäisiin kuolemantoiveisiin. (*Margareta, Karkurit.*) Kuitenkin Elo (1950, 360) painottaa Aniania miltei syyttömänä Sveaporin luovuttamiseen.

Poiketen *Leon ja Liinan* lohduttavasta vastavuoroisesta pelauksesta Margareta torjuu Anianin häpeätartuntaa peläten, vaatiin ja ennustaen Anianille tuskallista kuolemaa (*Margareta*). Margareta ”ajaa Anianin kuolemaan”, katsoo Elo (1950, 361). Ensin vastentahtoisesti, sitten ehkä innostuen toivomastaan taivaallisesta elämästä Anian suostuu sotakuolemaan Pohjanmaan rannalle. Hän samaistuu symbioottisesti sodan aaltoon aikoen kadota elämästä: ”Sen- tähden kuin willi aalto minä kiirehdin merelleni ja waiwun myrskyyn.” (*Margareta.*)

Kuten *Karkureiden* Elma, *Margaretan* Anian murhaa itsensä altruistisesti yhteisön ideaalin vuoksi (ks. Stack 2004). Näkemys idealistisesta uhrauksesta ilmenee esimerkiksi Elon (1950, 316, 360–361) tulkinnassa Margaretasta ylentämässä Aniania kuolemasta taivaalliseen onneen. Itsemurhasta, uppoamisesta alas, muodostuu lenkki, josta Anian uskoo pääsevänsä ylös taivaaseen. Isänmaallista uhria korostava Koskenniemi (1934, 177) hyväksyy Anianin uhrauksen; hän katsoo Margaretan saavan ”juhlallisen ylevyyden” näyssään kuolettavasta sodasta Margaretan ”vihkiessä” Anianin kuolemaan. Margareta esittää isänmaan asukkaitaan kuolemaan vihkivänä eli itsetuhoisena.

*Karkureiden* lopussa pohjoinen, taivas ja kuolema sulautuvat Elman runoilla kuolinhetkellään taivaallisista häistä ”Pohjassa” eli pohjolan yöttömässä yössä, samalla spatiaalinen rakenne, ylhäällä – alhaalla, pohjoisessa – etelässä, rikkoonuu ja tiivistyy kasaan. (*Karkurit.*) Tarkiainen (1923, 278) nimittää Hannan laulua kuolevalle Elmale Schiller-vaikutteiseksi ”viihdyttäväksi kehtolauluksi” häivyttäen Elman itsemurha-aikeita. Achté (1982, 209) tulkitsee kehtolaulun peiteltyksi paluuksi äidin helmoihin kuolemassa. Kuten Elo (1950, 174) havaitsee, *Karkureissa* äitiä ei ole. Kaipuu kuolemasta kuin äidin helmoihin tiivistää ja samaistaa elämän alkua ja loppua.

Etäisyys Pohjolaan typistyy *Kontiolan kasken* kihlajaisissa Annan tuntemuksissa: symbolisesti virran vesi kohoaa painovoimanvastaisesti ylös poveen ”tunturilla”, vaikka sydän samanaikaisesti ”vaipuu /Riutumuksen” virtaan alas. ”Pohjan” merkitykset kaihoisana onnelana, vaarallisten tuulten kotona, ja toisaalta *vajoamisena* yhdistyvät.

’[-]/Oi, mun sydämmeni suloisesti vaipuu /Riutumuksen ihanaiseen kultakymiin, /Joka poveheeni virtaa maasta tuolta, /Tällä hetkellämme, pyhäl tunturilla!’ (*Kontiolan kaski\**)<sup>18</sup>

Lehtonen (1934c) painottaa kihlattujen onnellisuutta vesikuvia analysoimatta. Mennyt kuolemanvaara ja itsemurha-aie ilmeisesti riittävät Kiven tekstien ”onni-autuaaksi” täydellistymiseen. Riutus esiintyy kaipuuna ikuisuuteen jo maan päällä. *Kontiolan kaskessa* kihlapari katsoo eteläsuomalaista ympäristöään tunturilta. Kun *Pohjatuulessa* tunteilta etelän vuorelle puhalsi tuuli, niin *Kontiolan kaskessa*, *Margaretan* aiemmassa kirjoitusasussa Pohjanmaan rannikolla ja *Myrskyssä*

<sup>17</sup> Saharan hiekkainen ”samuntuuli” ahdistaa tunnontuskaista Canziota ennen itsemurhaa (*Canzio*).

<sup>18</sup> (Runoelmia 5, 79). [neba.finlit.fi/kivi/index.php?pagename=digiarkistoluetelo](http://neba.finlit.fi/kivi/index.php?pagename=digiarkistoluetelo)

kotisatamaa reunustavat kalliot ja vuoret muuntuvat tunturiksi. (*Kontiolan kaski\**; *Margareta\**; *Myrsky\**)<sup>19</sup>

Impivaaraan muuttaessaan Jukolan jättävien veljesten ajatuksensa riutuivat haikeina, missä Saarimaa (1924) näkee surumielistä koti-ikävää. Hän (1922b) kuvailee näköaloja ”aitoromanttisesti”. Kuitenkin vielä veljesten katsoessa toiveikkaina ”Pohjaan”, Impivaaraan, pohjoisessa kuolemankuva puuttuu:

*Mutta etelässä erään kunnaan rinteellä kuumoitti Jukolan talo kuin kadotettu onnen maa; ja riutuvat aatokset täyttivät taas veljesten rinnat. (Seitsemän veljestä)*

Iloisuus ja veljesten kunnioittaminen ovat toistuneet *Seitsemän veljeksien* kotiinpaluun kuvauksissa. Ensinnäkin kertoja, Aapo ja lukkari kuvaavat vastukset ylittäneitä veljeksiä: ensituntumalta kunnia näyttäisi syrjäyttäneen häpeän ja veljekset itkevät ilosta: ”ja ihanasti kastuivat heidän silmänsä” kun Impivaaran talo ”hymyili iloisesti”. Toisekseen tutkimuskin on korostanut veljesten kotiinpaluun iloisuutta ja kunniallisuutta: Aspelin (sit. Lehtonen 1931, 270) kuvaa aikuisia veljeksiä ”kunnioitettuin miehinä”. Niemisestä (1943, 181) veljekset kokevat Teerimäen harjulla ”uuden vapautumisensa ilon”. Lehtonen (1922a, 144) tulkitsee kotiinpaluuta Teerimäellä *Seitsemässä veljeksessä* hieman myöhempien Aapon ja lukkarin kerronnan valossa: Lehtosesta paluumuuttavat veljekset ja lukija iloitsevat veljesten katsoessa tyytyväisinä ”kaikkiin seikkailuihinsa vastuksiinsa ja kokemuksiinsa” päätellen ”Jumalan johdattaneen heidän elämänsä tien näin jalolle ja iloiselle kunnaalle, jonka harjulla he nyt seisovat voiton sankareina”. Nummi (2001, 119–122) katsoo paluumuuttajat ”voiton miehiksi”: toistaen ja paisuttaen heistä muodostuu Jukolaan ”voiton juhlaan” matkaava ”suuri juhlallinen kulkue, voitollisten sankarien triumfi”. Elo (1950, 274, 314) sävyttää kunniallisuutta maanläheisellä huumorilla, hänestä veljekset palaavat ”kunnian miehinä, mutta ankaralla räikkinällä”. Näin ilostelevuus ja kunniallisuus ovat vallinneet veljesten kotiinpaluun kuvauksia.

Kuitenkaan kotiinpaluuta sitova pateettinen ideologia ei pysty estämään kuolemankuvia: *Seitsemän veljeksien* ehkä toiveikkaimmalla hetkellä Teerimäellä ilo sekoittuu rakenteellisesti kertojan näkemiin kuolemantoiveisiin ”uppoovan miehen” keuhkojen täytyessä vedellä:

*Mutta pian himmensi kyynel heidän silmänsä ja kumma riutumus täytti heidän povensa, kuin soliseva vesi täyttää uppoovan miehen poven. (Seitsemän veljestä)*

Ei ilmene, tekeekö tuntematon veljeksiin kuvana liittyvä mies itsemurhan vai miten hän päätyy uppoutumaan. Voisiko hän olla Achtén (1982, 235) yleisemmin kuvailemaa jossain esiin pakottautuvaa tietoisuudesta ”eristettyä tunnesisältöä”? Väkivaltainen kuolemankuva kertoo epätoivosta veljesten elämässä. Upoamiskuvan yhteydessä veljesten itkuseen riutumukseen saattaa sisältyä kuolemantoiveita. Riutumus pelkästään valoisana ei vaikuta käyvältä, mutta sellainenkaan tulkinta ei poistaisi ”uppoovan miehen” kuolinkuvaa. (*Seitsemän veljestä*.) Uppoutumisitsemurhakuvat Kiven ja ulkopuolisissa taustateksteissä muodostavat sille tekstuaalisen taustan.

*Seitsemän veljeksien* Eero varttuu veljesseurassa. Toisinaan veljien puhunnat Eerolle toistavat rankaisevuutta, ja Kohutin (2011) kuvaama hyväksyvä peilaus puuttuu. Elo (1950, 292–295) katsoo Eeron elämän avautuvan yhteiskuntaan ja puolisonsa Seunalan Annan avulla sisäiseen ”ikuisuuteen”. Kuitenkin *Seitsemän veljeksien* Anna ja asuinpaikka ”Vuohenkalma” liittävät Eeroon kuolema-ajatuksia. Paikallishistoriakaan ei selitä asuinpaikan kuolemanimeä. Saarimaa

<sup>19</sup> Kontiolan kaski\* (Runoelmia 5, 79) ”Oi, mikä etelässä vaipui (meren) häpeän synkeään kohtuun, se nouskoon pohjan (tuntureilta) rynnäiltä ylös pilvihin,” Margareta\*, 61), Myrsky\* (Runoelmia 3, 19-20) neba.finlit.fi/kivi/index.php?pagename=digiarkistoluetelo

(1964, 13) selittää ”kalman” haudaksi ja kuolemaksi huomauttaen paikannimen vieraudesta Nurmijärvellä. Tuonelle lasta tuodittavaa lauluun ennen Anna puhuu lapsensa muistamisesta ”kuolemassa”. Annalle lapsi on myös ”illan riutumus”. Anna houkuttelee lastaan tunnetusti kuolemaan ”rauhan ikisatamaan”. Äidin kertoessa vaarallisesta maailmasta muodostuu mereen uppoutumisen kuva.

*Ah! tämä maailma on kavala ja myrskyinen, ja moni purjehtija täällä on vaipunut sen merien ikuiseen kohtuun.  
(Seitsemän veljestä)*

Kuolemahakuisuuden säilyttäminen onnen täydellistämiseksi näkyy näin Eeron perheessä *Seitsemän veljeksien* loppuluvussa. Kuolemaan uppoutuminen on jäänyt sivuun *Seitsemän veljeksien* lopun tulkinnoissa: Koskimiehestä (1974, 227) Vuohenkalman kohtaus on ”kullanpuhdas ja taivaanhohtava”.

Tarkiaisen (1923, 490) kuvauksessa *Seitsemän veljeksien* päättyessä Kivi ”kokoo sävelet kirkkaaksi loppuhelähdykseksi, piirtäessään kuvan yhteisestä joulunvietosta”. Koskenniemi (1934, 213) tarkoittanee seuraavaa kohtausta kuvatessaan, kuinka ”loppuluvussa purkautuu isänmaallinen idealismi tunnettuun proosahymniin”:

*kuokuva aalto uhkaili kuolemalla;[-], Tätäpä myrskyä muistelee merimies hiljaisella riemulla nyt. Niin muistelivat veljeksetkin menneitä päiviänsä, kultaisena joulu-iltana (Seitsemän veljestä)*

Joulupöydässä kuusi veljestä katsoo ”riutuen” muistoihinsa nähden uppoutumisvaaran kertojan mukaan menneenä (ibid.), kuva vertautuu kotiinpaluuseen vaaralliselta meriltä (*Myrsky*) ja isoisan merikokemuksiin (*Alma*). Kuolemahakuisuus ei täysin väisty: itsemurhaa yrittänyt Simeoni ei naisten piirissä osallistu muistoja menneiksi sulauttavien veljiensä tarinointiin (*Seitsemän veljestä*).

## Päätelmät

Maailman kokeminen vaaralliseksi, itsen häpeäminen ja itkun, riutumuksen ja murheen kaltaiset tunteet altistavat Kiven teksteissä itsemurhalle, mutta eivät yksin yleensä johda itsemurhaan. Itsemurhaan kannustavat olosuhteet leviävät sosiaalisten sidosten, symbioosikuvitelmien ja kaltaisuksien välityksellä. Ne voimistuvat altruistisuuteen pukeutuvan masokistisen uhrautumisen ja surumielisen onni-ihanteen vuoksi.

Itsen häpeäminen johtaa usein kuolemantoiveisiin. Häpeän ja syyllisyyden lisäksi ulkoinen uhka tai vaatimus johtaa kuolemantoiveisiin. Itsemurhahakuisuus kehittyy sisäsyntyisenä piirteenä ja vuorovaikutuksessa ympäristön kanssa niin voimakkaana, että se ei voi olla vain ulkoinen vierasvaikute. Useat Kiven tekstien kuolemantoiveet ilmenevät tukehtumisen tai uppoutumisen kuvina: vastakohtana aktiiviselle hengittämiselle. Uppoutumisen ja tukehtumisen kuvat ennakoivat usein myös muita itsemurhatapoja. Mielikuvituksen ja metaforien avulla uppoutuminen kuolemaan ilmenee myös kuivalla maalla.

Itsemurhahakuisuus ilmenee runsaana Kiven teksteissä kirjoitusajankohdasta ja tyyllilajista riippumatta, komedioiksi katsotuissa (*Nummisuutarit, Olivretki Schleusingenissa*) ja valoisiksi tai idealistisiksi tulkituissa näytelmissäkin (*Lea, Leo ja Liina*, myös *Margareta*). Jo sairastumiset ja murhat täyttäisivät tragediavaatimukset, toistuva ja laajeneva itsemurhahakuisuus ei olisi niissäkään välttämätöntä (*Canzio, Karkurit, Kullervo*). Tekstilajin ulkoiset piirteet eivät riitä selittämään itsemurhahakuisuutta. Kuitenkin itsemurha-aikeet toteutuvat itsemurhina eniten teoksissa, joissa henkilöt eivät saa sosiaalista tukea. Toistuessaan kuolemantoiveet syvenevät ja kroonistuvat. Useimmat itsemurhayritykset ja itsemurhat sijoittuvat tekstien loppupäähän.

Itsemurhahakuisuus laajentuu symbioottisesti useampaan henkilöön (*Atalantta, Karkurit, Leo ja Liina, Nummisuutarit, Oviiretki Schleusingenissa, Seitsemän veljestä, Selman juonet*) ja jopa Suomeen (*Margareta*). Varhaisesta häpeästä muodostuva kuolemantoive, tarkoituksellinen itsemurhakin saatetaan pukea kunnialliseksi, jopa sankarilliseksi uhrautumiseksi isänmaan hyväksi. Itsemurhaaja esitetään maan pelastajana sodassa, vaikka itsensä tapattaja on kotimaalleenkin turha kuolema.

*Seitsemässä veljeksessä* kuolemantoiveiden runsaus ja voimistuminen loppua kohden ja esiintyminen keskeisessä ja perinteisesti toiveikkaimpana nähdyssä kohdassa (kotiinpaluu Teerimäellä) kyseenalaistaa romaanin tulkinnan pelkästään ilostelevaksi. Yllättäen kotiinpaluussa Teerimäellä ilmaantuva ”uppoovan miehen” kuva tuo *Seitsemän veljeksien* rakenteeseen anomalisuutta, jos romaania tarkastellaan pelkästään ilostelevana. Muut uppoamisen ja tukehtumisen kuvat Kiven teksteissä ja riutumuksen surumielisetkin sävyt taustoittavat ”uppoovan miehen” kuvaa: Kiven tekstien kokonaisuus huomioiden kuva ei ole enää irrallinen eikä ehkä yllättävääkään. Kunniallinen yhteisön jäsenyyskään ei yksin poista kuolemantoiveita. Hyvin lyhyistä teksteistä (*Pohjatuuli*) poiketen useimpiin hiemankin pidempien tekstien kotiinpaluihin sisältyy itsemurhajuonne (*Atalantta, Canzio, Karkurit, Kullervo, Margareta, Nummisuutarit, Seitsemän veljestä*).

Itsemurhan anomalisuus elämälle ilmenee rakenteellisesti Kiven tekstien itsemurhakuvien metaforisessa epäkoherenttiudessa. Pohjan merkitys pohjoisena ja toisaalta kuolettavana syvyytenä sekoittuu, myös pohjoisen merkitys kaihoisana taivaallista lähestyvänä onnelana ja vaarallisena kylmyytenä sekoittuu. Itsemurhassa henkilöt kaatuvat tai uppoavat alas maahan tai syvyyteen päästäkseen toisinaan siitä lenkimäisesti ylös pohjolaan ja taivaaseen. (*Karkurit, Seitsemän veljestä, Margareta*.) Kuitenkin ruumiit jäävät upoksiin (*Kihlaus*). Lienevätkö metaforien monimerkityksisyys ja runolliset taivaalliset sävyt saaneet monet sivuuttamaan itsemurhahakuisuuden tai sen vakavuuden Kiven teksteissä.

### **Kirjoittaja:**

Tiina Katriina Kukkonen, KTM, YTM, on kirjallisuuden jatko-opiskelija Jyväskylän yliopistossa. Hänen tutkimusintresseinään ovat Aleksis Kiven tekstit. Yhteystiedot: tiina.kukkonen@iki.fi

### **Lähteet**

#### *Tutkimuskohde:*

Kivi, Aleksis. *Kanerwala. Runoelmia*. Helsinki: omakustanne, 1866. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fd2010-00000104>.

Kivi, Aleksis. *Karkurit. Näytelmä wüdessä näytöksessä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 25. Helsinki: SKS, 1867. [www.doria.fi/handle/10024/100337](http://www.doria.fi/handle/10024/100337). <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fd2010-00000134>.

Kivi, Aleksis. *Aleksis Kiven digitaalinen arkisto*. [neba.finlit.fi/kivi/index.php?pagename=digiarkistoluettelo](http://neba.finlit.fi/kivi/index.php?pagename=digiarkistoluettelo).

Aleksis Kivi korpus. Helsinki: SKS, 2013. <https://korp.csc.fi>. Sivunumeroimaton.

#### *Tutkimuskirjallisuus ja sanomalehtiartikkelit:*

Achté, Kalle, Olavi Lindfors, Jouko Lönnqvist, ja Markku Salokari. ”Suomalainen kulttuuriperinne ja itsemurhat.” Teoksessa *Suomalainen itsemurha*, toimittaneet Kalle Achté, Olavi Lindfors, Jouko Lönnqvist, ja Markku Salokari, 63–123. Psykiatrian tutkimussäätiön kirjasarja 3. Helsinki: Yliopistopaino, 1989.

- Achté, Kalle. *Syksystä jouluuun. Aleksis Kivi psykiatrin silmin*. Helsinki: Otava, 1982.
- Biblia, se on: koko Pyhä Raamattu suomexi alku-raamattu in hebrean ja grekan jälkeen wastauudesta ojennettu: espuhetten, lukun sisällepito in, yhtäpitävääisten Raamatun paikkain osotuxen, ja lisätty in registerein kanssa*. Turku: Frenckell, 1776.
- Cregan-Reid, Vybarr. "Drowning in early Dickens." *Textual Practice* 19 (2005): 71–91.
- Elo, Paavo. *Aleksis Kiven persoonallisuus*. Porvoo ja Helsinki: WSOY, 1950.
- Fallow, David. "Hamlet, Crowner's courts and the exhumation of rotted corpses." *Studies in Theatre and Performance* 31 (2011): 113–120.
- Forbes Irving, Paul. *Metamorphosis in Greek Myths*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Freud, Sigmund. *Johdatus narsisiin ja muita esseitä*. Suomentanut Mirja Rutanen. Valikoineet Ilpo Hélen ja Mirja Rutanen. Helsinki: Love kirjat, 1993.
- Freud, Sigmund. *Murhe ja melankolia sekä muita kirjoituksia*. Suomentanut Markus Lång. Tampere: Vastapaino, 2005.
- Holberg, Ludvig. *Neljä komediaa*. Johdanto Eino Krohn. Suomentanut Anja Samooja Gersov ja Viljo Tarkiainen. Porvoo: WSOY, 1966.
- Homeros. *Ilias*. Suomentanut Otto Manninen. Porvoo: WSOY, 1919. <http://www.gutenberg.org/files/38200/38200-0.txt>.
- Hume, David. *On Suicide*. England: Penguin Books, 2005.
- Ikonen, Pentti, ja Eero Rechard. "Häpeä psyykkisen lamaannuksen aiheuttajana." *Lääketieteellinen Aikakauskirja Duodecim* 110 (1994): 278.
- Janín, Carlos. *Isemurhan sanakirja*. Kuopio: Radium-kirjat, 2014.
- Kalevala 1849*. [neba.finlit.fi/kalevala/index.php?m=1&l=1](http://neba.finlit.fi/kalevala/index.php?m=1&l=1).
- Karri, Unto. "Pohjoinen Aleksis Kiven runoudessa." *Iltasanomat*, 13.12.1952, 6.
- Kinnunen, Aarne. *Seitsemän veljestä ja lukemisen juonet*. Helsinki: WSOY, 2002.
- Kinnunen, Aarne. *Tuli, aurinko ja Seitsemän veljestä*. Helsinki: SKS, Tietolipas 106, 1987.
- Knuutila, Seppo. *Tyhmän kansan teoria. Näkökulmia menneestä tulevaan*. Helsinki: SKS, Tietolipas 129, 1994.
- Kohut, Heinz. *The Search of the Self. Selected writings of Heinz Kohut 1950–1978, (2)*. London: Karnac Books, 2011.
- Koskenniemi, V. A. *Aleksis Kivi*. Porvoo ja Helsinki: WSOY, 1934.
- Koskimies, Rafael. *Aleksis Kivi. Henkilö ja runous*. Helsinki: Otava, 1974.
- Krohn, Julius. *Suomalaisen kirjallisuuden vaiheet*. Helsinki: SKS, SKS toimituksia 86, 1897.
- Kuusi, Matti. "Seitsemän veljeksien synty." Teoksessa *Aleksis Kiven maailmasta. Esseitä ja tutkielmia*, toimittanut Markku Envall, 9–29. Helsinki: SKS, 1984.
- Lakoff, George, ja Mark Johnson. *Metaphors we live by*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1984.
- Lehtonen, J. V. "Aleksis Kivi siveellisten aatteiden tulkkina." *Valvoja* 40 (1922a): 141–151.
- Lehtonen, J. V. *Aleksis Kivi taiteilijana. Eräitä piirteitä*. Porvoo: Söderström, 1922b.
- Lehtonen, J. V. *Aleksis Kivi aikalaistensa arvostelemana*. Helsinki: Otava, 1931.
- Lehtonen, J. V. "Aleksis Kiven runo "Ikävyys"." Teoksessa *Aleksis Kiven satavuotismuisto 10.X.1934*, 79–113. Helsinki: SKS, Kirjallisuudentutkijain seuran vuosikirja (KTSV) III, 1934a.
- Lehtonen, J. V. "Nuori karhunampuja ja Esko". Teoksessa *Aleksis Kiven satavuotismuisto 10.X.1934*, 171–205. Helsinki: SKS, KTSV III, 1934b.



- Lehtonen J. V. ”Kontiolan kaski. Äskettäin löytyneiden Kiven käsikirjoitusten johdosta.” *Uusi Suomi*, 10.10.1934, 8. 1934c.
- Mahler, Margaret S., Fred Pine, ja Anni Bergman. *The psychological birth of the human infant. Symbiosis and individuation*. London: Maresfield Library, 1989.
- Niemi, Juhani. *Hüdenkiven arvoitus. Esseitä ja tutkielmia kirjallisuudesta*. Hämeenlinna: Karisto, 1985.
- Niemi, Juhani. *Kullervosta rauhan erakkoon. Sota ja rauha suomalaisessa kirjallisuudessa kansanrunoudesta realismiin sukupolveen*. Helsinki: SKS, Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 3664/Joensuun korkeakoulun julkaisuja sarja A 17, 1980.
- Nummi, Jyrki. ”Sepeteuksen pojista voiton sankariksi: Seitsemän veljestä ja raamatullinen alluusio.” Teoksessa *Raamattu suomalaisessa kirjallisuudessa: kaunis tarina ja Jumalan keksintö*, toimittaneet Hannes Sihvo ja Jyrki Nummi, 59–139. Helsinki: Yliopistopaino, 2001.
- Nygård, Toivo. *Itsemurha suomalaisessa yhteiskunnassa*. Jyväskylä: Jyväskylän yliopisto, Studia Historica Jyväskyläensis 50, 1994.
- Platon. *Teokset III*. Suomentaneet Marja Itkonen-Kaila, Pentti Saarikoski, Marianna Tyni ja A. M. Anttila. Helsinki: Otava, 1999.
- Saarimaa, E. A. ”Mitä Aleksis Kivi sanoo onnesta.” *Nuori voima* (1916): 103–105.
- Saarimaa, E. A. ”Aleksis Kiven ”Riutumus”.” *Helsingin Sanomat*, 31.12.1922, 9. 1922a.
- Saarimaa, E. A. ””Kotomaamme äidinkasvot” Aleksis Kiven kuvaamina.” *Uusi Suomi*, 31.12.1922, 10. 1922b.
- Saarimaa, E. A. ”Aleksis Kivi kotiseutunsa runoilijana.” *Nuori voima* (1924), 547–549.
- Saarimaa, E. A. *Selityksiä Aleksis Kiven teoksiin*. Helsinki: SKS, 1964.
- Saelan, Th. *Itsemurhat Suomessa 1841–1860. Tilastotieteellinen ja oikeuslääketieteellinen tutkielma*. Suomentanut Ulla Holmström. Tampere: J. F. Olán, Psychiatria Fennican julkaisusarja 50, 1983.
- Siljo Juhani. *Runot. Runoja Maan puoleen. Selvään veteen*. Helsinki: SKS, 1999.
- Stack, Steven. ”Emile Durkheim and Altruistic Suicide.” *Archives of Suicide Research* 8 (2004): 9–22.
- Tarkiainen, V. *Aleksis Kivi. Elämä ja teokset*. Tarkistettu painos. Porvoo: WSOY, 1923.
- Tarkiainen, V. ”Aleksis Kiven suhde suomalaisuuteen. Puhe Suom. Kirj. Seuran Kivijuhlissa 9.X.1934.” *Uusi Suomi*, 10.10.1934, 9–11.
- Tarkiainen, V. ”Aleksis Kivi ja rosavoromantiikka sekä joitakin persoonallisia piirteitä ”Canziossa”.” Teoksessa *Juhlakirja J. V. Lehtosen täyttiessä 60 vuotta 8.XII.1943*, toimittaneet Rafael Koskimies, Aarne Anttila, ja Sulo Haltsonen, 247–279. Helsinki: SKS, KTSV VII, 1943.
- Tunkelo, E. A. ”Kalevalan sanat Uvanto ja Uvantolainen.” *Viritäjä. Uusi jakso. Kotikielen seuran aikakauslehti* 18 (1914): 187–195.
- Viljanen, Lauri. ”Unennäöstä runoon. Eräs näkymä Aleksis Kiven lyriikkaan.” *Parnasso* 3 (1953): 200–209.

# katsaus

**Thanatos**

ISSN 2242-6280, vol.4 1/2015

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

[https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/honkasalo\\_yksi\\_vai\\_monta.pdf](https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/honkasalo_yksi_vai_monta.pdf)

## Yksi vai monta valkoisen miehen itsemurhaa?

**Marja-Liisa Honkasalo**

Itsemurha on kiistelty aihe yhteiskunnallisessa keskustelussa. Se latautuu usein moraalisesti dikotomiselle asteikolle, jonka toista ääripäätä kuvaa vastuu ja toista vastuuttomuus. Moraalisen asteikon voi asettaa päällekkäin muiden, myös tutkimuksessa käytettävien dikotomioiden kanssa. Toisessa ääripäässä voi olla rationaalinen toimija, toisessa puolestaan rationaalisuudeltaan luhistunut ja psyykkisesti sairas henkilö: aito toimija versus toimijuutensa menettänyt henkilö. Suomessa, samoin kuin länsimaisessa keskustelussa laajemmaltikin, kysytään onko itsemurhan tekijä vastuussa teostaan vai onko hänen psyykinen sairautensa – erityisesti masennus – mahdollisesti ajanut hänet itsetuhoon. Vastauksia etsitään jälkimmäisen vaihtoehdon piiristä, koska itsemurhasta on kiinnostavalla tavalla tullut viime vuosikymmenten aikana mielenterveyden häiriöiden – siis psykiatrian alaan kuuluva asia.<sup>1</sup> Modernin länsimaisen yhteiskunnan keskeinen itsemurhaa ja itsetuhoa jäsentävä diskurssi on psykiatrinen. Tämä tarkoittaa sitä, että itsemurhaa selitetään patologisena ja yksilön mielensisäiseen piiriin kuuluvana ongelmana sekä länsimaisissa valtakulttuureissa että niiden pohjalle rakentuvissa ammatillisissa yhteyksissä myös Euroopan ulkopuolisissa maissa.

Tutkimuksenkin piirissä vallitsee metodologisesti jännitteinen, kaksinainen tapa ajatella itsemurhaa. Post-sekulaariksi (Nynäs et al. 2012) muuttuneessa yhteiskunnassa synnin tai taburikkomuksen kautta itsemurhaa selittää enää harva. Suomessa 1990-luvulta lähtien itsemurhaa on alettu pitää luontaisesti mielenterveyden häiriöiden piiriin kuuluvana kansanterveysilmiönä. Siirtymää edelsi laaja itsemurhien syitä ja ehkäistävyttä selvittänyt Itsemurhien ehkäisyprojekti (Lönnqvist 1988; Lönnqvist et al. 1993). Tutkimushanke perustui WHO:n ‘Terveyttä kaikille 2000’ -ohjelmaan, eli pitkän aikavälin terveysstrategiaan, jonka puitteissa itsemurha määriteltiin Suomessa kansanterveysongelmaksi (Upanne et al. 1991, 1–2). Itsemurhan kansanterveydellistä relevanssia puolestaan perusteli Suomen eurooppalaisessa mittasuhteissa korkea miesten itsemurhakuolleisuus sekä erityinen huoli nuorten, alle 35-vuotiaiden miesten

---

<sup>1</sup> Asiantilaa kuvaa havainnollisesti Duodecimin Käypä hoito -suosituksissakin esiintyvä näkemys itsemurhan ja masennuksen välisestä suhteesta. Sen mukaisesti kaikista itsemurhista Suomessa kaksi kolmasosaa liittyy masennukseen, mikä merkitsee 600–700 itsemurhaa vuodessa. Aho et al. 2009. Ks. myös Lönnqvist 1988; Lönnqvist et al. 1993.

itsemurhakuolleisuudesta (Lönngqvist, *ibid.*). Huolipuhe on ollut tehokas vipusin erilaisten ihmiselämään kuuluvien asioiden ja ongelmien yhteiskunnallisessa muotoilussa hallinnan kohteiksi (Hacking 2009; ks. Ojajärvi 2015). Laajassa hankkeen yhteenvedossa todettiin, että masennuksen tunnistaminen ja psykiatrisen hoidon kehittäminen ovat keskeisimpiä haasteita itsemurhien ehkäisyssä ja että psykiatrisella erikoissairaanhoidolla tulee olla tässä tehtävässä keskeinen vastuu (Upanne et al. 1991, 32, 60).<sup>2</sup> Itsetuhoa selittäviä yksilötasoisia psykiatrisia teorioita on runsaasti, ja valaisen tässä artikkelissa osaa niistä.

Toisen selittävän, yhteiskuntatieteellisen diskurssin alkuperä on jäljitettävissä Emile Durkheimin (1897/1985) varhaiseen tutkimukseen. Durkheimin ajatusta itsemurhasta jäsentävät yhteiskunnalliset seikat, erityisesti sen sosiaalisen siteen luonne, joka kulloinkin vallitsee yksilön ja yhteiskunnan välillä. Itsemurha kuvaa Durkheimin teoriassa sen suhteen laatua, jolla ihminen on kiinnittynyt yhteiskuntaan. Tutkimuksessaan hän määrittelee itsemurhan sosiaaliksi faktaksi, johon vaikuttavat erilaiset yhteiskunnalliset ja yksilölliset tekijät. Yhteiskuntatieteellinen itsemurhatutkimus on Durkheimin päivistä muuttunut, ja nykyisellään se on suuntautunut riskitekijöiden selvittämiseen (ks. Mäki 2010). Itsemurhan selittäminen perustuu riskinäkökulmaan ja epidemiologiseen tutkimusasetelmaan, jossa itsemurhan esiintyvyyttä väestössä – edelleen käsitteellisesti yhtä ja kaikille samaa – selitetään perhesuhteiden, talouden tai esimerkiksi sosiaalisen liikkuvuuden näkökulmasta. Niinpä suomalaista itsemurhaa selittävinä riskitekijöinä on pidetty ainakin seuraavia: miessukupuoli, avioero, leskeys, heikko koulutustaso, masennus ja matala sosioekonominen asema. (Lönngqvist 2005). Riskitekijät ovat tilastollisia, vaaran todennäköisyyttä kuvaavia muuttujia. Se, mitä esimerkiksi mieheys, maskuliinisuus tai valkoinen ihonväri voi kulloinkin merkitä ja mitä sosiaalisten suhteiden luonteeseen kuuluu, jää riskitekijätutkimuksessa käsitteellisesti avaamatta.

Kulttuurintutkimuksen kannalta on kiinnostavaa, että kummassakin nykydiskurssissa rakennetaan oletusta itsemurhasta lähtökohtaisesti yhtenä, universaalina ja patologisena ilmiönä. On tapahtunut siis merkittävä käsitteellinen muutos verrattuna useisiin historiallisiin keskusteluihin itsemurhan luonteesta, samoin kuin esimerkiksi filosofian ja etiikan piirissä käytyihin keskusteluihin itsemurhasta suhteessa siihen, onko elämä elämisen arvoista tai onko se vapaan ihmisen teko (esim. Kilpeläinen 2012, 12–14).

Mitä sanomista itsemurhasta nykykulttuurin tutkijalla voi olla? Tässä katsauksessa valotan etnografisen kulttuurintutkimuksen tekijänä kysymystä kahdella eri tasolla. Ensinnä tarkastelen kysymystä itsemurhan käsitteen näkökulmasta. Kysyn, millaisen kulttuurisen oletuksen itsemurhan käsite sisältää sen tekijästä, sekä miten ja millaisiin tutkimusaineistoihin perustuen tämä käsite on muovautunut. Toiseksi kysyn, miten itsemurhan ja kulttuurin välistä suhdetta on tutkittu, mitä ei ole tutkittu ja mitä katveeseen jäänyt voisi merkitä itsemurhan ymmärtämisen kannalta.

### **Mitä itsemurha on?**

Maailman Terveysjärjestön WHO:n mukaan itsemurhaksi katsotaan teko, joka on intentionaalinen ja tekijän itsensä päätöksenteon seurausta. Määritelmässä itsemurha on “an act with fatal outcome, which was deliberately initiated and

---

<sup>2</sup> Itsemurhien ehkäisyprojektin tulosten ja johtopäätösten arvioinnissa on kiinnitetty huomiota mielenterveysalan ja psykiatrian piirissä toimineiden tutkijoiden merkittävään rooliin aineistonkerääjinä sekä ennaltaehkäisyn implementaation suorittajina ja arvioitsijoina. Ks. myös Upanne et al. 1999.

performed by the deceased, in the knowledge or expectation of its fatal outcome, and through which the deceased aimed at realizing changes he/she desired” (Bille-Brahe 1998, 3).

Määritelmä on varsin yksiselitteinen ja rajaa teon toimijan intentionaalisuuden piiriin. Toimijalla on syy tavoitteelliseen tekoonsa. Määritelmä on käytössä kansainvälisessä kuolemansyyluokituksessa ja siihen perustuu itsemurhan kategorisaatio tilastollisessa tutkimuksessa.

WHO:n määrittelemä käsite virittää kulttuurintutkijalle kysymyksiä eri lähtökohdista. Miten intentionaalisuuden voi arvioida ja miten sen voi tehdä jälkeensä, tekijää kuulematta? Missä määrin ja miten arvioiden teko on ollut tarkoituksellinen? Entä kaikki ne itsemurhaksi luokitellut teot, joita motivoi uhri ja uhraaminen esimerkiksi uskonnon, aatteen tai yhteiskunnan puolesta? Tiedetään, ettei itsemurhan tavoitteena ole aina kuolema – se voi olla myös äärimmäinen hätähuuto. Mikä näiden hätähuutojen tarkoitus on? Entä liialliseen alkoholinkäyttöön liittyvät itsemurhat – tai tapaturmat? Miten niiden tarkoituksellisuutta voidaan arvioida? Käytössä oleva itsemurhan käsite ei sisällä suhteita toisiin ihmisiin tai yhteiskuntaan vaan ikään kuin olettaa toimijan elävän niistä vapaassa tilassa. Näin ei kuitenkaan ole. Tämä on ilmeistä kun pohditaan esimerkiksi itsemurhan ja samanaikaisesti toisiin kohdistuvan väkivallanteon merkitystä. Viimeaikaisessa keskustelussa poliittiset itsemurhat kuten itsemurhapommitukset sekä erityisesti ns. “laajennetut itsemurhat”, joissa tekijä riistää myös jonkun muun kuin itsensä hengen, herättävät useita käsitteellisiä kysymyksiä teon tarkoituksellisuuden, uhrin sekä sosiaalisten, historiallisten ja kulttuuristen siteiden merkityksestä. Poliittisten väkivallantekojen osalta käydään vilkasta keskustelua (ks. esim. Dahlgren 2014). Kysytään myös, millä tavoin perheen surmaaminen yhdessä oman itsemurhan kanssa on nimenomaan itsemurha. Miksi se ei olisi murha?

Ei voida väittää että itsemurha olisi ilmiö, joka on kaikille sama. Itsemurhat vaihtelevat väestöjen ja kulttuurien välillä. Esimerkiksi Euroopassa on vakiintuneita “itsemurhavyöhykkeitä” (suicide belts), jotka kattavat maita Unkarista Baltian kautta Venäjälle, Suomi mukaan kuuluu. Etelä-Euroopassa on tunnetusti vähän itsemurhia, samoin kuin Saharan eteläpuolisessa Afrikassa. Uskonnolla on vaikutusta itsemurhien esiintyvyyteen: tiedetään että esimerkiksi katolisissa ja islamilaisissa maissa on huomattavasti vähemmän itsemurhia kuin läntisissä sekulaareissa yhteiskunnissa.<sup>3</sup> (Wasserman 2009; Praag 2009; WHO 2015.) Keskeinen ja yleisesti tunnettu ero on sukupuolten välillä. Itsemurha on miehinen ilmiö kaikissa maailman maissa Etelä-Aasian maita kuten Sri Lankaa ja Kiinan joitain osia lukuunottamatta (esim. Wu 2008). Nämä ovat kulttuurintutkijalle kiinnostavia maamerkkejä. Edelleenkin kulttuurienvälisiä kysymyksiä on vain niukasti tutkittu suhteessa itsemurhatutkimuksen valtavirtoihin (esim. Wasserman ja Wasserman 2009). Itsemurhaa ilmiönä kuvaavat käsitykset perustuvat useimmiten valkoisen, keskiluokkaisen miehen itsemurhaan. Tälle tiedolle perustuu myös valtaosa preventio-ohjelmista.

Tiedämme paljon siitä, miten itsemurhaa on selitetty erilaisilla henkilökohtaisilla ja väestöllisillä tekijöillä. Sen sijaan on vain niukasti tietoa siitä, miten kulttuureita tai kulttuurisia käytäntöjä voisi ymmärtää itsemurhakuolleisuuden kautta. Mitä suomalainen korkea itsemurhakuolleisuus kertoo suomalaisista kulttuurisista käytännöistä? Mitä se kertoo miehenä olemisesta Suomessa? Tai väkivaltaisuudesta yleisemmin?

---

<sup>3</sup> Tähän seikkaan vaikuttavat tilastointikäytännöt ja erityisesti katolilaisten ja islamilaisten maiden erilaiset käytännöt mm. sen osalta, miten kuolemantapauksia kategorisoidaan itsemurhiksi (esim. UN 1996). Uskonnollisuuden ja itsemurhien välinen suhde kaipaava syventävää tutkimusta, ks. Wasserman 2009; Praag 2009). Itsemurhavyöhykkeistä ks. WHO 2015.

## Itsemurha ja valta

Perhe- ja läheissuhteet ovat olleet keskiössä lukuisissa itsemurhaa selittäviä tekijöitä käsittelevissä tilastollisissa ja psykologisissa tutkimuksissa. Tulosten mukaan rikkoontunut parisuhde tai puolison kuolema ovat merkittäviä itsemurhakuolleisuuden selittäjiä, sen “riskitekijöitä” (Lönnvist et al. 1993). Kuten itsemurha, myös perhe- ja läheissuhde ovat tutkimuksessa muuttujan roolissa olevia tekijöitä, vailla sisällön tai vuorovaikutuksen avaamista. Kuitenkin ne antavat kuvan läheissuhteiden merkityksestä ihmisille, samoin kuin suhteisuudesta ja muista riippuvaisuuksista, joita WHO:n luonnehtimalla tarkoituksellisen teon tekijällä elämässään kulloinkin on.

Itsemurhien ja sosiaalisen eriarvoisuuden välinen suhde on tullut tutkimuksen kohteeksi viime vuosikymmenen aikana. Uraauurtavassa tutkimuksessaan Netta Mäki (2010) on selvittänyt suomalaisen korkean itsemurhakuolleisuuden olosuhteissa vallitsevia sosioekonomista eroja. Hänen aineistonaan oli itsemurhakuolleisuus vuoden 1971 jälkeen. Miesten itsemurhakuolleisuus oli tuona aikana Euroopan korkeimpia, mutta se sisälsi myös vaihteluita. Erityisesti 1980-luvun lopulla keski-ikäisten miesten itsemurhakuolleisuus nousi korkeisiin lukemiin, jopa viiteenkymmeneen sataa tuhatta itsemurhan tehnyttä kohti. Ilmiö aiheutti huolta, ja viritti itsemurhien ehkäisyä tutkivan laajan hankkeen ja kansallisen ohjelman. Vastaavana aikana naisten keskimääräinen itsemurhakuolleisuus pysytteli suurin piirtein samalla tasolla kuin aikaisemminkin ja oli noin kymmenen prosenttia itsemurhien kokonaiskuolleisuudesta.

Euroopan tasolla suomalaisten korkea itsemurhakuolleisuus on ollut pitkään tunnettu ilmiö. Mäen tutkimus avaa uusia näkökulmia sen yksityiskohtaiseen sosiaaliseen analyysiin. Hänen tulostensa mukaan koulutus, sosiaaliluokka ja käytettävissä olevat tulot ovat voimakkaassa yhteydessä itsemurhakuolleisuuteen. Voimakkain näistä on sosiaaliluokka. Tarkastelujakson aikana kuolleisuusero ylempiin ja alimpaan sosiaaliryhmiin kuuluvien miesten välillä oli noin kolminkertainen. Vastaavasti naisten kohdalla sosiaaliluokkaerot olivat pieniä. Miesten kuolleisuuden välillä oli samansuuntaisia eroja myös koulutuksen ja tulotason suhteen. Korkea koulutusaste ja tulotaso olivat miesten keskuudessa vain lievässä yhteydessä itsemurhakuolleisuuteen. Miesten ja naisten alhainen ammattiin perustuva sosiaaliluokka osoittautui tutkimuksessa kaikkein tärkeimmäksi itsemurhakuolleisuuden riskitekijäksi. Koulutustasolla oli myös voimakas vaikutus itsemurhakuolleisuuteen silloin, kun mukana oli alkoholinkäyttö. Merkittävä tulos hänen tutkimuksessaan oli myös se, että itsemurhat ovat tavallisempia työttömien, erityisesti pitkäaikaistyöttömien miesten ja naisten keskuudessa. Pitkäaikaistyöttömyys nosti itsemurhariskiä ja miesten kohdalla työttömyyden ohella pienet tulot nostivat riskiä entisestään. Mäki on myös analysoinut alkoholin merkitystä itsemurhakuolleisuudessa ja osoittanut, että yhdistettynä työttömyyteen ja alhaiseen tulo- ja koulutustasoon runsas alkoholinkäyttö lisää miesten itsemurhariskiä.

Mäen johtopäätös onkin suunnata itsemurhien ehkäisytyötä nuorten, alhaisessa sosioekonomisessa asemassa olevien ja työttömien miesten pariin. Kiinnostava tulos sosioekonomisten erojen tutkimuksessa liittyy masennuksen ja itsemurhien väliseen yhteyteen. Mäen mukaan suomalaisessa aineistossa on vaikeaa osoittaa tällaisen yhteyden olemassaoloa, koska sosiaaliluokka, tulotaso, koulutus ja sukupuoli määrittävät niin voimakkaasti kuolleisuutta. Naiset ovat suurin ryhmä depressiolääkkeiden käyttäjien joukossa, mutta tekevät vain kymmenesosan itsemurhista. Kouluttamattomat ja pitkäaikaistyöttömät nuoret miehet ovat vain harvoin psykiatrisia potilaita ja heidän antidepressiolääkkeidensä käyttö on niukkaa (Reseland et al. 2006). Sen vuoksi lääkityksen yksiselitteistä suojaavaa vaikutusta on vaikeaa osoittaa.

Miten suunnata itsemurhia ehkäisevää työtä nuorten pitkäaikaistyöttömien ja niukan koulutustason omaavien nuorten miesten pariin? Kysymys on laaja ja vielä ajankohtaisempi nyt kuin kymmenen vuotta sitten. Se on syvästi yhteiskunnallinen kysymys, ja myös siksi itsemurhakuolleisuuden sosioekonomisista eroista keskusteleminen on tärkeää. Kysymystä voi tarkastella yhteiskunnallisena Göran Therbornin (2014) ajattelua seuraten. Hänen mukaan sosiaalinen

eriarvoisuus muodostaa klusterin, johon punoutuu useita, samaan suuntaan vaikuttavia tekijöitä. Heikoimmassa sosioekonomisessa asemassa olevat eivät kuole ainoastaan oman käden kautta vaan myös sairauksiin ja tartuntatauteihin (ks. Palosuo et al. 2007). Heidän elämänsä on kituliasta ja eriarvoista myös moraalisisessa mielessä. Therborn väittää (ibid., 206–209) ettei yhteiskunnan sosioekonominen jakautuminen kahtia ole hyväksi edes yhteiskunnalle. Se tulee suunnattoman kalliiksi monesta eri syystä, ja yksi niistä liittyy väkivaltaisuuden hallintaan. Syvien sosioekonomisten erojen yhteiskunta on kalleuden lisäksi riskialtis konflikteille. Therbornin mukaan yksittäisiä ilmiöitä, kuten kuolleisuuden tai sairastavuuden sosioekonomisia eroja, on välttämätöntä tarkastella laajempaa yhteiskunnallista tilannetta vasten.

### **Väkivalta ja itsemurha**

Itsemurha on myös väkivaltainen ilmiö (ks. Krug et al. 2005), vaikka tästä käytävä tutkimuskeskustelu ja julkinen keskustelu on vaimeaa. Psykiatrinen selitysmalli irrottaa väkivallan ja sairauden toisistaan. Suomessa miesten väkivaltaisuus ja väkivaltainen kuolleisuus ovat Euroopan tilastojen kärjessä. Erityisesti suomalaisten miesten itsemurhien ja väkivaltaisuuden välisen yhteyden tarkastelu on ilmiön ymmärtämiseksi tärkeää.

Verrattuna muihin pohjoismaihin suomalaisten miesten väkivaltainen kuolleisuus on yli kaksinkertainen (Kivivuori 2001). Useimmissa maissa tunnetaan ilmiö, jonka mukaisesti korkea väkivaltakuolleisuus murhiin on käänteisessä suhteessa itsemurhakuolleisuuteen: mitä enemmän itsemurhia, sitä vähemmän murhia ja tappoja (Verkko 1951). Suomessa tilanne poikkeaa muista maista, koska meillä miesten kuolleisuus kumpaankin on yksi Euroopan korkeimmista (ks. Lehti ja Kivivuori 2005). Suhteutettuna väkivaltaisiin tekoihin sataatuhatta henkilöä kohden, Suomi on ollut Euroopan väkivaltaisim maa, jopa niin että ilmiö on ollut historiallisesti pysyvä (Savolainen et al. 2008). Kun väkivaltaisuuteen lasketaan mukaan myös parisuhdeväkivalta, suomalaiset tilastot ovat yhä synkemmät (Lehti 2011). Miehet ovat enemmistönä myös kuolemaan johtaneen väkivallan uhrien joukossa (Kivivuori ja Lehti 2006; Lehti 2009a). Miehet ja naiset poikkeavat toisistaan väkivallan tekijöinä ja uhreina samoin kuin itsemurhienkin kohdalla (Lehti 2009b). Naisten osuus kuolemaan johtaneiden väkivallantekojen tekijöinä on noin 6-7 % kaikista teoista (Official Statistics of Finland 2007).

Väkivaltaisuuden kohdalla oman erityisen ilmiönsä muodostaa perhesurmaksi nimetty laajennettu itsemurha, jossa puoliso surmaa puolisonsa, lapsensa ja lopuksi itsensä. Toinen esimerkki tapauksista, joissa tekijä surmaa muita ihmisiä ennen omaa itsemurhaansa, ovat koulusurmat, joita Suomessa on tapahtunut vuoden 2007 jälkeen. (ks. Piispa et al. 2012.)<sup>4</sup> Vastasyntyneiden tai pienten lasten surmaaminen puolestaan kietoutuu naisten itsemurhiin miltei kaikissa tapauksissa, joita Suomessa on tutkittu (ks. Kauppi 2012).

Minna Nikunen (2005, 2011) on tutkinut suomalaisen lehdistön tapaa kirjoittaa perhesurmista. Hänen mielestään laajennetun itsemurhan ohella myös perhesurman nimi on ongelmallinen, koska siinä ei huomioida tapahtumaa murhana ja vaietaan myös sen sukupuolittuneesta luonteesta. Hänen mukaansa kyse on sukupuolittuneen väkivallan jatkumosta, jossa naiset ovat uhreja ja miehet tekijöitä yli 90 % tapauksista (Nikunen 2011, 82). Nikusen mukaan (ibid.,

---

<sup>4</sup> Suomalaisissa koulusurmissa on kuollut 18 ihmistä. Samaan aikaan tapahtuneissa kotona tapahtuneissa surmissa on kuollut 135 naista (Piispa et al, 2012).

94–96) vaikeneminen kysymyksen sukupuolittuneesta luonteesta on osa samaa jatkumoa, jolla kuvataan myös sukupuolineutraalia itsemurhan ilmiötä samoin kuin naisiin kohdistuva väkivaltaa laajemminkin. Nykyisin perhesurman käsite on suomalaisessa keskustelussa sivuuttamassa laajennetun itsemurhan käsitteen. Sukupuolen ohella keskustelusta puuttuu edelleenkin kysymys sosioekonomisesta asemasta. Kun puolisonsa surmanneet ja sen jälkeen itsemurhan tehneet ovat useimmiten alimmasta sosioekonomisesta yhteiskuntaluokasta, poikkeavat puolisonsa, lapsensa ja itsensä surmanneet heistä sekä sosiaalisen taustansa että teon kontekstien suhteen (Piispa et al. 2012). Väkivaltaiset teot ovat kolme kertaa tavallisempia alimmassa tuloluokassa. Esimerkiksi vuonna 2008 vain 17 % väkivallanteon tekijöistä oli työssä (Savolainen et al. 2008, 73; Mäki 2010, 52). Kivivuoren ja Lehden (2006; 2012) tutkimuksessa tuli esiin kiinnostava huomio, jonka mukaan puolisonsa surmanneet miehet ilmoittivat keskeiseksi motiivikseen pelon puolison menettämisestä erotilanteessa. Samasta asiasta kirjoittivat myös itsemurhan tehneet miehet viesteissään (Honkasalo 2014). Palaan tähän kysymykseen myöhemmin.

Kun suomalaisten itsemurhia tarkastellaan alueellisesti, ilmiön yhteiskunnalliset piirteet tulevat esille yhä selvemmin. Itsemurhat eivät jakaudu tasaisesti sen enempää sukupuolen, asuinalueen kuin sosioekonomisen asemankaan mukaan. Itä-Suomessa ja Pohjois-Suomessa väkivaltakuolleisuus on huomattavasti korkeampi kuin Etelä-Suomessa. Samaan väkivaltaklusteriin kuuluvat myös onnettomuudet ja alkoholimyrkytykset.

Suomalaisessa kriminologiassa ja alkoholitutkimuksessa on perinteisesti Veli Verkon (1951) ajoista lähtien puhuttu protestenttisuuden kääntöpuolesta ja suomalaisesta kansanluonteesta korkean itsemurhakuolleisuuden selittäjänä. Kulttuurintutkimus ei tällä alueella ole toistaiseksi ollut vilkasta, mutta vähäisenkin analyysin varassa on mahdollista kritisoida ”kansanluonnetta” hienovaraisen kulttuurisen analyysin puuttumisesta. Itsemurhien ilmiö Suomessa liittyy miesten väkivaltaisuuteen. Käsite ”kansanluonne” ei huomioi että kansa on sukupuolittunut miehiksi ja naisiksi ja että itsemurhakuolleisuus koskee suurimmaksi osaksi miehiä. Käsite ei myöskään huomioi sitä että miehet eivät muodosta väkivaltaisuuden suhteen yhtenäistä ryhmää.

### **Tunteet, kulttuuri ja itsemurha**

Tunteiden tutkimus voisi avata tärkeitä väyliä itsemurhan ymmärtämiseen ja elävöittää teoriaa rationaalisesta päätöksentekijästä. Durkheim mainitsee tutkimuksessaan pelon, koston, kiintymyksen ja rakkauden. Tavallisimmin ja erityisesti miesten itsemurhia koskevassa tutkimuksessa kunnian ja häpeän moraaliset tunteet ovat olleet tutkimuksen kohteena (Lester 1998). Japanilaisten itsemurhien tutkimuksessa häpeä on keskeinen, koska se liittyy niin selkeästi rituaaliseen itsemurhaan, hara-kiriin tai seppukuun. Japanilaiset itsemurhat ovat kollektiivisia rituaalisia tapahtumia, jossa itsemurhan tekijällä on yleisö ja sen arvio tapahtuneesta on tärkeällä sijalla (Benedict 1946; Kaneko et al. 2009). Häpeällä on japanilaisessa julkisessa yhteydessä selkeästi toisenlainen kulttuurinen merkitys kuin esimerkiksi suomalaisessa itsemurhassa, jossa teko on yksinäinen ja yksityinen – sen ohella että siitä voidaan jättää julkisia jälkiä. Häpeä on tärkeä, jossain määrin suorastaan läpäisevä tunne suomalaisten miesten itsemurhaviesteissä (Honkasalo 2014)<sup>5</sup>. Valtteri Viljanen (2009) kirjoittaa häpeästä tunteena, joka rakentuu voimakkaasti itsetulkintojemme kautta.

---

<sup>5</sup> Tutkimukseni perustui itsemurhaviesteihin, joita sekä miehet että naiset olivat jättäneet päätettyään kuolla. Viestejä oli yhteensä 468. Aineisto on peräisin Itsemurhat Suomessa 1987-tutkimushankkeesta, jonka tarkoituksena oli luoda tarkka kuva siitä, mistä suomalaisen itsemurhan, ”kansanterveysongelman”, kohdalla on kyse.



Häpeä liittyy yksityisyyden ja julkisen välisiin suhteisiin. Se, mikä koetaan yksityiseksi, on hänen mukaansa häpeän tunteen keskiössä. Haluamme pitää julkisuuteen päin kuvan itsestämme sellaisena, joka on moraalisesti kelpaava. Tällainen näkökulma jäsentää miesten kuvauksia häpeästä suomalaisten miesten itsemurhaviesteissä. Monet kirjoittivat tilanteessa, jossa he arvioivat että julkinen kuva ei enää kestä: irtisanominen, työttömyys tai vaimon lähteminen olivat tilanteita, jotka kirjoittajat kokivat itselleen häpeällisiksi ja tuhoisiksi. Oli parempi kuolla kuin kestää sääliä tai ivallisia katseita. (Honkasalo 2014.) Kiinnostavaa miesten käsityksissä ja teoissa on Viljasen tähdentämä kulttuurinen itsetulkinta. Julkinen kuva vertaantuu varsin raa'alla tavalla kulttuuriseen miehen ideaaliin: pärjääjään, joka vaikka läpi harmaan kiven säilyttää miehuuteen oletetusti kuuluvat puolet (Kortteinen 1994). Mikäli siihen ei kykene, oman käden kautta tapahtuva – usein hyvin väkivaltaisella tavalla toteutettu – kuolema on ratkaisu, joka säilyttää kasvat. Tämä kertoo siitä, miten voimakkaasti itsemurhan, tavoitteellisen teon, tekijä on sidoksissa kulttuuristen kertomusten vyyhteen (MacDonald ja Naudin 2014). Kulttuurintutkimuksen kannalta toimija ei ole ainoastaan riskitekijöiden abstrakti kohde, vaan tekijä, jota kulttuurin historiallisesti kerrostuneet käytännöt muovaavat mitä kiinteimmin.

Itsemurhaviesteissä häpeän ohella suomalaiset miehet kirjoittivat myös pelosta ja rakkaudesta, tosin näkökulmasta, jossa rakkaus oli tuhoutumassa. Ehkä siksi rakkauden ilmaukset viesteissä kääriytyivät negatiivisten tunteiden kuten koston teemoihin. Viesteistä suurin osa oli kirjoitettu naisille: avio- tai avopuolisolle ja rakastetuille. Itsemurhan teko vaikutti toimivan usein ikään kuin rakkauden määrän ekvivalenttina – juuri niin suuri oli rakkaus kuin tämä kuolemakin. Väkivalta saattoi voimistaa ilmaisia niin, että niistä tuli entistä väkevämpiä.

Tunteiden tutkimus avaa väylää kulttuurintutkimuksellisesti tärkeisiin kysymyksiin maskuliniteettien rakentumisesta. Keskeinen suuri teema suomalaisten miesten kirjeissä oli itsenäisyyden, autonomian ja riippuvuuden välinen jännite. Rakkaus ja kiintymys tekevät riippuvaiseksi toisesta, ja riippuvuus koettiin erittäin vaaralliseksi. Tässä on nähdäkseen myös näkökulma, joka liittyy omia tuloksiani Netta Mäen päätelmiin itsemurhien ehkäisytyön suuntaamisesta miesten keskuuteen. Riippuvuus vaikutti olevan – häpen rinnalla – kaikkein kipein ja ratkaisemattomin ongelma. Siinä oli syväksi koettu ristiriita: hyvä suomalainen mies oletetaan kulttuurisesti itselliseksi ja riippumattomaksi (esim. Kortteinen, *ibid.*; Siltala 1996). Rakkaus kyseenalaistaa itsellisyttä ja ristiriidan aiheuttama kipu oli esillä useissa viesteissä. Ratkaisuksi kipuun moni näki kivun poistamisen. Kun lähdettä, rakkauden pettävää kohdetta ei voitu tai haluttu poistaa, oli syytä poistaa itse itsensä. (Honkasalo 2014.)

Suurin osa käsittelemistäni viesteistä oli keski-ikäisten miesten kirjoittamia. Käsitteet mieheydestä tulivat esille myös joidenkin nuorten miesten kirjeissä, joissa häpeä ja luuserius olivat yhtäläillä keskeisiä. Sukupolviero ei ollut näkyvissä käytetyssä viestiaineistossa.

Entä naiset? Aikaisemmassa tutkimuksessani yhdessä Terhi Utraisen kanssa (1991, 1996) olemme miettineet naisen ja kuoleman välistä suhdetta. Tutkimme naisten itsemurhaviestejä, joissa pirtyi esiin varsin toisenlainen kuva kuin myöhemmin analysoimissani miesten viesteissä.<sup>6</sup> Naiset ilmaisivat itsemurhan kysymyksiä toisenlaisin tuntein. Heidän viestiensä perusteella kuolema asettui arkipäivän jatkumoon, jossa rakkauden vakuuttaminen, huolehtiminen ja anteeksipyyttäminen olivat keskeisiä niin viesteissä kuin tavallisessa elämässä. Useimmin toistuva ilmaisu “antakaa anteeksi, en jaksanut enää” on tuttu myös tavallisen arjen parissa.

---

<sup>6</sup> Myös teoreettinen lähestymistapamme oli toinen kuin myöhemmässä tutkimuksessani. Lähestyimme naisten viestejä feministisen semioottisen keskustelun pohjalta ja tutkimme erityisesti naisen ja kuoleman välistä, kulttuurissamme hyvin jännitteistä suhdetta.

## Itsemurha ja ihmisten väliset suhteet

Miten paljon suomalaisista kokemuksista ja tutkimuksesta voi yleistää itsemurhiin laajemmin? Teon väkivaltaisuus piirtyy esille monimuotoisena, eikä se ole yhteneväinen esimerkiksi viimeaikaisten antropologisten, kulttuurienvälisen tutkimustulosten kanssa (Staples ja Widger 2012; MacDonald 2010). Etnografinen tutkimus korostaa itsemurhan kontekstisidonnaista luonnetta. Antropologisen tutkimuksen mukaan kyse ei ole universaalista, kaikille samasta teosta vaan ilmiöstä, jolle voidaan antaa monenlaisia kulttuurisia selityksiä ja joka voidaan ymmärtää siten kuin ihmisten teot muutoinkin. Teko tulee ymmärrettäväksi suhteessa kulttuurisiin tekijöihin, kuten sukuun, sukulaisuuden järjestykseen ja sen sisältämiin sidoksiin ja niiden laatuun. Staples ja Widger (2012, 186) korostavat että nykykulttuurin etnografisessa tutkimuksessa on tärkeää että itsemurhan luonnetta tarkastellaan erityisenä sosiaalisena suhteena ottamatta kantaa sen patologisuuteen. Teko ei ole ainoastaan jotain mikä uhkaa tai lopettaa oman elämän vaan jotain sellaista minkä kautta ihmiset ja heidän yhteisönsä ymmärtävät omaa elämäänsä ja yhteiskuntaa ympärillään.

Etnografiset tutkimukset, joissa valotetaan ihmisten kulttuurisia käsityksiä itsemurhasta, ovat toistaiseksi vähäisiä suhteessa psykiatriseen ja väestötieteelliseen tutkimukseen. Ihmiset tekevät itsemurhaa tekona ymmärrettäväksi esimerkiksi suhteessa itsemurhan tekijän sosiaaliseen asemaan perheessä tai heitä tai heidän sukuaan kuormittavan kärsimyksen määrään yhteiskunnassa (Chua 2012). Heidän perimysjärjestelmänsä ja paikkansa yhteisössä voivat myös olla määrääviä suhteessa siihen, kuka päättää tai kenen on määrä kuolla. Useissa tutkimuksissa ihmisten ja kosmologisten voimien väinen suhde saattaa olla määräävä: ihmiset ovat alistaisia ja tietyissä olosuhteissa suojaattomia suhteessa noituuteen, henkiin tai pahoihin voimiin. Yhteistä useissa etnografisissa tutkimuksissa on se, että itsemurhat tekona samoin kuin itsemurhan tekijätkin ymmärretään suhteisina tarkkarajaisen autonomisuuden sijaan ja nähdään tekijöiden ja teon sidonnaisuus sosiaalisiin käytäntöihin ja niiden ehtoihin.

On kiinnostavaa, ettei itsemurhan kontekstisidonnaisuuden merkitystä tarvitse lähteä etsimään kaukaisista kulttuureista. Myös suomalaisten ihmisten kertomukset ja kuvaukset itsemurhan syistä ovat usein kuvauksia suhteista toisiin ihmisiin ja organisaatioihin, joiden varassa heidän toimijuutensa – vaikkapa rationaalisenä – rakentuu; ne ovat kuvauksia teon tekijän suhteisuudesta (Honkasalo 2014). Tätä taustaa eli moninaisia sosiaalisia suhteita vasten itsemurhan määrittäminen *yksilön* päätöksentekoon pohjautuvana tekona herättää vastakysymyksiä ja uusien, syventävien tutkimuksen aiheita. Jos itsemurhan ongelmaa tarkasteltaisiin suhteisuudesta käsin, käsitys ilmiöstä saisi ansaitsemansa vivahteikkaamman luonteen.

Miltei kaikissa kulttuureissa vallitseva miehinen “yliedustus” itsemurhakuolleisuudessa on edelleen jossain määrin arvoitus. Osan miesten yliedustuksesta selittää väkivalta samoin kuin sosioekonominen asema ja sosiaalinen eriarvoisuus, mutta ne eivät yhdessäkään anna tyhjentävää vastausta. Ongelmaa voisi avata tarkka etnografinen tutkimus naisista itsemurhan tekijöinä – ja kaikista heistä, jotka huolimatta rankoista elämänolosuhteista itsemurhaa suosivassa – tai siihen ambivalentisti suhtautuvassa kulttuurissa kuten Suomessa – eivät tee itsemurhaa. Kulttuurienväläinen tutkimus osoittaa selvästi sen, miten itsemurha on moninainen eikä käsitteellisestiäkään yksi ainoa.

## Pohdinta

Itsemurhaan kohdistunut tutkimus on tuonut paljon tietoa, mutta ei ole pystynyt selittämään tyhjentävästi teon ongelmaa. Edelleen elämme kontingentissa tilanteessa jossa vallitsee suhteellisen vankka pysyvyys itsemurhakuolleisuudessa tietyissä väestöissä – tai kulttuureissa – mutta silti kukaan ei pysty varmuudella ennustamaan

kuka tulee tekemään itsemurhan. Itsemurhan ilmiö on moninainen; se on sidoksissa kulttuuriseen kontekstiin. Läntisiä yhteiskuntia edustavien (valkoisten) miesten itsemurhakuolleisuus on saanut osakseen niin paljon enemmän tutkimusta, ettei ole odottamatonta että kuva itsemurhasta piirtyy tästä tutkimuksesta syntyynyttä käsitystä vasten. Nykyisellään länsimaissa itsemurha on myös psykiatrisoitu ilmiö. Kiinnostavaa onkin, miten länsimaisen tutkimuksen hahmottama ilmiö on rakentunut kaksinaiseksi. Psykiatrinen yksilötasolta lähtevä määrittely tekee ilmiöstä epäpoliittisen ja liittää sen sairauksien ja häiriöiden piiriin.

Itsemurhan määrittely psykiatrian diskurssin piirissä tuo mukanaan muitakin käsitteellisiä kysymyksiä. Kun jokin asia määritellään lähtökohtaisesti patologiseksi, siitä tehdään oletus, joka vaikuttaa tutkimuksen asetelmaan ja tuloksiin. Patologiset mallit rakentavat kuvan todellisuudesta, joka ei ole "kokonainen", koska osa siitä on suljettu pois tavallisen, normaalin elämän piiristä. Syntyy epäluotettavia tutkimuksia ja oletuksia yhteiskunnasta. Patologia ei ole hedelmällinen väylä tarkastella normeja eikä normaalia. Itsemurhaan kytkeytyvä kärsimys ja inhimillisen elämän – ja toimijuuden – hauraus eivät tule ymmärrettäviksi psykiatristen mallien kautta. Tässä katsauksessa näkökulmani perustuu itsemurhan sosiaaliseen rakentumiseen kulttuurisena puhetapana, diskurssina, johon punoutuu yhteiskunnallinen valta ja hallittavuus. Tämä ei tarkoita mielenterveyden häiriöiden osuuden vähättelemistä itsemurhien taustalla. Patologiaan pohjautuvat mallit mahdollistavat myös vallan käytön, koska ne tekevät väestön kontrolloinnin mahdolliseksi. Jos sen sijaan tarkastellaan itsemurhaa sosiaalisena tekona, jota säätelevät samat seikat kuin sosiaalisia tekoja laajemminkin, myös kuva itsemurhasta monipuolistuu ja terävöityy. Tarkoitan Georges Canguilheisiin (1991) viitaten, että olettamatta kahtiajakoa normaalin ja patologisen välillä itsemurha voidaan tarkastella suhteessa inhimillisen toiminnan variaatioon. Tästä näkökulmasta myös itsemurha noudattaa samoja sosiaalisia ja kulttuurisia piirteitä kuin teot yleensä. Itsemurhan kohdalla on tärkeää ajatella myös sitä, että teot ovat suhteisia. Toisin sanoen ne tehdään ihmisten yhteiskunnissa ja olosuhteissa, missä ne muodostavat tekijöiden ja kulttuurien välisiä moninaisia, hauraita ja epävarmoja kudoksia, joiden varaan toiminta rakentuu.

### **Kirjoittaja:**

Marja-Liisa Honkasalo on Kulttuurin ja hyvinvoinnin professori Turun yliopistossa. Hänen tutkimuksensa ovat kohdistuneet sairauden, kuoleman ja kärsimyksen ongelmiin. Hänen julkaisujaan ovat mm. *Arki satuttaa* 2004 (toim. Terhi Utraisen ja Anna Lepon kanssa); *Reikä sydämessä* 2008 ja yhdessä Miira Tuomisen kanssa toimitettu *Culture, Suicide, and the Human Condition*. Yhteystiedot: marja-liisa.honkasalo@utu.fi

### **Lähteet**

Aho, Tellervo, Erkki Isometsä, Mikko Mattila, Pekka Jousilahti, ja Tiina Tala. "Masennus (depressio)". Käyvän hoidon potilasversiot, Duodecim. Julkaistu 1.10.2009.  
<http://www.kaypahoito.fi/web/kh/suosituksset/suositus;jsessionid=287728E329F13BFDDDB5499C5F0948B54?id=khp00044>.

American Psychiatric Association. "Practice Guidelines for the Assessment and Treatment of patients with Suicide Behaviors." *American Journal of Psychiatry* 160 (2003): Suppl. 1–60.

Benedict, Ruth. *Chrysanthemum and Sword*. Cleveland: Meridianum Press, 1946.

- Bille-Brahe, Unni. *Suicidal Behavior in Europe. The situation in the 1990's*. Copenhagen: WHO Regional Office for Europe, 1998. <http://www.eu-ro-ni.ch/publications/Suicidal%20Behaviour%20in%20Europe%20-%20Situation%20in%20the%201990s.pdf>
- Canguilhem, Georges. *The Normal and the Pathological*. New York: Zone Books, 1991.
- Chua, Jocelyn. "Tales of Decline: Reading Social Pathology into Individual Suicide in South India." *Culture, Medicine & Psychiatry* 36 (2013): 204–225.
- Dahlgren, Susanne. "She Kissed Death with a Smile." Teoksessa *Culture, Suicide and the Human Condition*, toimittaneet Marja-Liisa Honkasalo ja Miira Tuominen, 132–170. New York: Berghahn, 2014.
- Durkheim, Emile. *Isemurha*. Suomentanut Seppo Randell. Helsinki: Tammi, 1985 (1897).
- Hacking, Ian. *Mitä sosiaalinen konstruktionismi on?* Suomentanut Inkeri Koskinen. Tampere: Vastapaino, 2009.
- Honkasalo, Marja-Liisa. "'When we stop living, we also stop dying'. Men, Suicide, and Moral Agency." Teoksessa *Culture, Suicide and the Human Condition*, toimittaneet Marja-Liisa Honkasalo ja Miira Tuominen, 171–198. New York: Berghahn, 2014.
- Kaneko, Yoshihiro, Akiko Yamasaki, ja Kiminori Arai. "The Shinto Rand Suicide in Japan." Teoksessa *The Oxford Textbook of Suicidology*, toimittaneet Danuta Wasserman ja Camilla Wasserman, 37–47. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Kauppi, Anne. *Filicide, Intra-familial child homicides in Finland 1970–1994*. Väitöskirja. Joensuu: Publications of the University of Eastern Finland, Dissertations in Health Sciences 118, 2012.
- Kilpeläinen Tapani. *Isemurhan filosofia*. Tampere: Niin&Näin, 2012.
- Kivivuori, Janne. "Patterns of Criminal Homicide in Finland 1960–1997." Teoksessa *Homicide in Finland. Trends and Patterns in Historical and Comparative Perspective*, toimittanut Tapio Lappi-Seppälä. Helsinki: National Research Institute of Legal Policy, 2001.
- Kivivuori, Janne, ja Martti Lehti. "The Social Composition of Homicide in Finland, 1960–2000." *Acta Sociologica* 49 (2006): 67–82.
- Kivivuori, Janne, ja Martti Lehti. "Social Correlates of Intimate Partner Homicide in Finland: Distinct or Shared With Other Homicide Types?" *Homicide Studies* 16 (2012): 60–77.
- Kortteinen, Matti. *Kunnian kenttä*. Porvoo: WSOY, 1994.
- Krug, Etienne, Linda Dahlberg, James A. Mercy, Anthony B. Zwi, ja Rafael Lozano, toim. *Väkivalta ja terveys maailmassa – WHO:n raportti*. Helsinki: Lääkärin sosiaalinen vastuu ry., 2005. [https://www.thl.fi/documents/470564/817072/9529608993\\_fin.pdf/2ea074d0-a4eb-4448-ba63-3b312ea81692](https://www.thl.fi/documents/470564/817072/9529608993_fin.pdf/2ea074d0-a4eb-4448-ba63-3b312ea81692).
- Lansky, Michael. "Shame and the Problem of Suicide." *British Journal of Psychotherapy* 7 (1991): 230–242.
- Lehti, Martti, ja Janne Kivivuori. "Alcohol-Related Violence as an Explanation for the Difference between Homicide Rates in Finland and the Other Nordic Countries." *Nordisk Alkohol och Narkotikatidskrift* 22 (2005): 7–24.
- Lehti, Martti. "Henkirikoskatsaus 2009." *Oikeuspoliittisen tutkimuslaitoksen verkkokatsauksia* 13 (2009a): 1–34. <http://www.optula.om.fi/fi/index/julkaisut/verkkokatsauksia-sarja/henkirikoskatsaus2009.html>.
- Lehti, Martti. "Naisiin kohdistuva henkirikollisuus 2002–2007." *Oikeuspoliittisen tutkimuslaitoksen verkkokatsauksia* 11 (2009b): 1–32. [http://www.optula.om.fi/material/attachments/optula/julkaisut/verkkokatsauksia-sarja/pWyDuTsE3/11\\_09\\_naiset\\_henkirikosten\\_uhreina\\_2002-2007.pdf](http://www.optula.om.fi/material/attachments/optula/julkaisut/verkkokatsauksia-sarja/pWyDuTsE3/11_09_naiset_henkirikosten_uhreina_2002-2007.pdf).
- Lehti, Martti. "Henkirikoskatsaus 2010." *Oikeuspoliittisen tutkimuslaitoksen verkkokatsauksia* 17 (2011): 1–49. [http://www.optula.om.fi/material/attachments/optula/julkaisut/verkkokatsauksia-sarja/RiVmd3nGR/Verkko17\\_Lehti\\_2011.pdf](http://www.optula.om.fi/material/attachments/optula/julkaisut/verkkokatsauksia-sarja/RiVmd3nGR/Verkko17_Lehti_2011.pdf).
- Lester, David. "The Association of Shame and Guilt with Suicidality." *Journal of Social Psychology* 138 (1998): 535–36.
- Lidman, Satu. *Häpeä!* Porvoo: Atena, 2011.

- Lääkelaitos, ja KELA. *Suomen Lääketilasto 2008*. Helsinki: Edita Prima Oy, 2009. [http://www.kela.fi/in/internet/liite.nsf/NET/191109094828PN/\\$File/SLT%202008.pdf?openElement](http://www.kela.fi/in/internet/liite.nsf/NET/191109094828PN/$File/SLT%202008.pdf?openElement).
- Lönnqvist, Jouko. "National suicide prevention project in Finland." *Psychiatrica Fennica* 19 (1988): 125–132.
- Lönnqvist, Jouko, Hillevi Aro, ja Mauri Marttunen, toim. *Itsemurhat Suomessa 1987 -projekti. Toteutus, aineisto ja tutkimustuloksia*. Helsinki: Stakes (Sosiaali- ja terveysalan tutkimus- ja kehittämiskeskus), Research reports, no. 25, 1993.
- Lönnqvist, Jouko. "Itsemurhat". *Terveyskirjasto (Duodecim)*, 18.7.2005. [http://www.terveyskirjasto.fi/kotisivut/tk.koti?p\\_artikkeli=suo00029&p\\_haku=itsemurha%20riskitekij%C3%A4t](http://www.terveyskirjasto.fi/kotisivut/tk.koti?p_artikkeli=suo00029&p_haku=itsemurha%20riskitekij%C3%A4t).
- Macdonald, Charles. *Unnatural Deaths*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2010.
- Macdonald, Charles, ja Pierre Naudin. "The Construction of Suicidal Self in Phenomenological Psychology." Teoksessa *Culture, Suicide and the Human Condition*, toimittaneet Marja-Liisa Honkasalo ja Miira Tuominen, 29–45. New York: Berghahn, 2014.
- Mäki, Netta. *Not in all Walks of Life? Social Differences in Suicide Mortality*. Väitöskirja. Helsinki: University of Helsinki, Department of Social Studies, Publications 262, 2010.
- Nikunen, Minna. *Surman jälkeen itsemurha. Kulttuuriset luokituksen rikosuutisissa*. Tampere: Tampere University Press, 2005.
- Nikunen, Minna. "Murder-suicide in the news. Doing routine and the drama." *European Journal of Cultural Studies* 14 (2011): 81–101.
- Nynäs, Peter, ja Mika Lassander, toim. *Post-Secular society*. London: Transaction books, 2012.
- Official Statistics of Finland. "Causes of death 2006." Tilastokeskuksen verkkojulkaisu. Helsinki: Statistics Finland, 2007. [http://www.stat.fi/til/ksyyt/2006/index\\_en.html](http://www.stat.fi/til/ksyyt/2006/index_en.html).
- Ojajärvi, Anni. *Terve sotilas! Etnografinen tutkimus varusmiesten terveystajusta sosiaalisena ilmiönä*. Helsinki: Nuorisotutkimusseura, 2015.
- Palosuo, Hannele, Seppo Koskinen, Eero Lahelma, Ritva Prättälä, Tuija Martelin, Aini Ostamo, Ilmo Keskimäki, Marita Sihto, Kirsi Talala, Elisa Hyvönen, ja Eila Linnanmäki, toim. *Terveystajusten eriarvoisuus Suomessa – Sosioekonomisten terveystajusten muutokset 1980–2005*. Helsinki: Sosiaali- ja terveysministeriön julkaisuja 23, 2007.
- Piispa, Minna, Helena Ewalds, ja Anneli Pouta. *Selvitys perhe- ja lapsen surmien taustoista vuosilta 2003–2012*. Helsinki: Terveystajusten ja hyvinvoinnin laitos, 2012. [http://www.intermin.fi/download/51777\\_perhesurmat\\_Piispa\\_25\\_2\\_2014.pdf?7be768661605d188](http://www.intermin.fi/download/51777_perhesurmat_Piispa_25_2_2014.pdf?7be768661605d188).
- Praag, Herman M. van. "The role of religion in suicide prevention." Teoksessa *The Oxford Textbook of Suicidology*, toimittaneet Danuta Wasserman ja Camilla Wasserman, 7–12. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Reseland, Svein, Isabelle Bray, ja David Gunnell. "Relationship between Antidepressant Sales and Secular Trends in Suicide Rates in the Nordic Countries." *British Journal of Psychiatry* 188 (2006): 354–358.
- Savolainen Jukka, Martti Lehti, ja Janne Kivivuori. "Historical Origins of a Cross-national Puzzle: Homicide in Finland 1750 to 2000." *Homicide Studies* 12 (2008): 67–88.
- Staples, James, ja Tom Widger. "Situating suicide as an anthropological problem: ethnographic approaches to understanding self-harm and self-inflicted death." *Culture, Medicine, and Psychiatry* 36 (2012): 183–203.
- Therborn, Gunnar. *Eriarvoisuus tappaa*. Tampere: Vastapaino, 2014.
- UN (United Nations). *Prevention of Suicide – Guidelines for the Formation and Implementation of National Strategies*. New York: United Nations, 1996.
- Upanne, Maila, Helena Arinperä, ja Jouko Lönnqvist. *Itsemurhien ehkäisy Suomessa 1992 – 1995. Tavoite ja toimintaohjelman perusteet*. Helsinki: Sosiaali- ja terveyshallitus, Raportteja 45/1991, 1991.
- Upanne, Maila, Jari Hakanen, ja Marie Rautava. *Voiko itsemurhan ehkäistä? Itsemurhien ehkäisyprojekti Suomessa 1991–96. Toteutus ja arviointi*. Helsinki: Stakes, Raportteja 227, 1999.
- Utriainen, Terhi, ja Marja-Liisa Honkasalo. "Nainen kuolemisensa kirjoittajana." *Psykiologia* 26 (1991): 252–261.

Utriainen, Terhi, ja Marja-Liisa Honkasalo. "Women Writing Their Death and Dying: Semiotic perspectives on women's suicide notes." *Semiotica* 109 (1996): 195–220.

Verkko, Veli. *Homicides and Suicides in Finland and their Dependence on National Character*. Copenhagen: G.E.C. Gads, Scandinavian Studies in Sociology 3, 1951.

Viljanen, Valtteri. "Häpeän filosofiasta." Teoksessa *Irti häpeäilemasta*, toimittaneet Kaisla Joutsenniemi, Jyrki Korkeila, Jorma Oksanen, ja Eila Sailas, 64–72. Helsinki: Duodecim, 2009.

Wasserman, Camilla. "Suicide. Considering Religion and Culture." Teoksessa *The Oxford Textbook of Suicidology*, toimittaneet Danuta Wasserman ja Camilla Wasserman, 2–5. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Wasserman, Danuta, ja Camilla Wasserman toim. *The Oxford Textbook of Suicidology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Wu, Fei. *Suicide in a Chinese village*. London: Routledge, 2009.

WHO (World Health Organization). *Preventing suicide: A global imperative*. Geneva: WHO, 2014. [http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/131056/1/9789241564779\\_eng.pdf?ua=1&ua=1](http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/131056/1/9789241564779_eng.pdf?ua=1&ua=1).

WHO. "Suicide data." Luettu 17.6.2015. [http://www.who.int/mental\\_health/prevention/suicide/suicideprevent/en/](http://www.who.int/mental_health/prevention/suicide/suicideprevent/en/).

# kolumni

## Thanatos

ISSN 2242-6280, vol.4 1/2015

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

[https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/narumo\\_vertaisuudesta.pdf](https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/narumo_vertaisuudesta.pdf)

## **Vertaisuudesta merkittävää apua itsemurhan kautta läheisensä menettäneille**

### **Reija Narumo**

sosiaalipsykologi, perheterapeutti

Ryhmätoimintojen päällikkö

Suomen Mielenterveysseura

### **Vertaistukiryhmässä mahdollisuus sanoittaa omia kokemuksia**

Itsemurha on monin tavoin hämmentävä kuolema. Se aiheuttaa lähiomaisissa usein syyllisyyden myötä salailua, joka usein johtaa vetäytymiseen sosiaalisista suhteista. Lähiyhteisön jäsenet saattavat suojellakseen omaisia vältellä keskustelemista menetyksestä peläten, että aiheuttavat puhumisella lisää tuskaa. Tämä johtaa kuitenkin vielä suurempaan eristäytymisen kokemukseen ja yksin jäämiseen vaikeiden tunteiden kanssa. Itsemurhan kautta läheisensä menettäneiden riskinä on kärsiä komplisoituneista surureaktioista, mielenterveyshäiriöistä ja itsemurha-alttiudesta. Yksi tapa käsitellä tapahtunutta on osallistua vertaistukiryhmään, jossa voi keskustella toisten saman kokeneiden kanssa. Ammatillisesti ohjattujen vertaistukiryhmien tarkoituksena on ennaltaehkäistä sairastumista ja tukea osallistujien omaehtoista selviytymistä ja toimintakykyä. Vertaisryhmätoiminnan tavoitteena on hyödyntää samassa tilanteessa olevien keskinäistä kokemusta, ymmärtämystä ja tukea turvallisessa ilmapiirissä. Niissä on mahdollisuus sanoittaa kokemuksia ja tunteita, joita ei usein ole voinut jakaa syvällisesti kenenkään kanssa aiemmin.

Viime vuosina vertaistuki on nostettu eri tilanteista selviytymisessä ja kuntoutuksen kentällä varsin merkittäväksi tuen lähteeksi. Esimerkiksi maailman terveysjärjestö WHO suosittaa ja ohjeistaa vertaistukiryhmien järjestämistä itsemurhan tehneiden läheisille, muun muassa siksi, että heillä on muita surijoita vähemmän mahdollisuuksia puhua surustaan yhteisössä (WHO 2008). Suomen Mielenterveysseura (SMS) järjestää vertaisryhmätoimintaa ihmisille, jotka ovat vaikeassa elämäntilanteessa erilaisten kriisien vuoksi. SMS on toteuttanut itsemurhan tehneiden läheisten vertaistukiryhmiä vuodesta 1995 alkaen Raha-automaattiyhdistyksen rahoittamana eri puolilla Suomea. Nämä ammatillisesti ohjatut ryhmät eivät ole terapiaryhmiä vaan lyhyen aikaa yhdessä toimivia, rajatun teeman ympärille koottuja vertaistukeen nojaavia ryhmiä.



## **Vertaistukiryhmien toiminta**

Vertaistukiryhmät on toteutettu joko SMS:n kriisikeskuksessa viikoittain kokoontuvina ryhminä (10–15 tapaamista) tai vuoden sisällä toteutuvina kaksi- tai kolmiosaisina intensiivikursseina eri kurssikeskuksissa ympäri Suomea. Intensiivikurssit ovat valtakunnallisia eli niihin tulee osallistujia eri puolilta Suomea. Osallistujat vastaavat matkakustannuksista ja intensiivikursseista peritään pieni omavastuuosuus. Ryhmiä järjestetään erikseen lapsensa menettäneille vanhemmille, pariskunnille sekä muun perheenjäsenen menettäneille (vanhempi, sisarus, puoliso tai muu läheinen). Lisäksi kesäisin järjestetään perhekurssi perheille, joissa toinen vanhempi on kuollut itsemurhan kautta. Perhekurssilla on lapsille omat ryhmät, joissa ikätasoisesti käsitellään lasten surua; pienimmille lapsille on lastenhoitajat.

Ryhmään hakijat eivät tarvitse lähetettä, vaan oma kokemus tuen tarpeesta riittää. Osallistujat hakevat ryhmään hakulomakkeella, ja ohjaajat haastattelevat heidät joko puhelimitse tai Mielenterveysseuran tiloissa. Haastattelulla varmistetaan ryhmän soveltuvuus hakijalle. Samalla ryhmän ohjaaja voi kertoa ryhmään liittyvistä asioista, sekä voidaan keskustella ryhmään liittyvistä odotuksista. Yleisenä periaatteena on pidetty, että ryhmään osallistuvan menetyksestä olisi kulunut vähintään puoli vuotta, mutta kunkin hakijan tilanne ratkaistaan tapauskohtaisesti. On katsottu, että ryhmässä toisten menetysten kuulemisesta ja yhteisestä jakamisesta hyötyminen on mahdollista, kun osallistujat eivät ole enää akuutissa kriisissä. Yleensä osallistujilla menetyksestä on noin vuosi. Moni on kokenut vertaisryhmän tuen merkittävänä tukena siinä vaiheessa, kun omaisten tuki ja mahdollisesti saatu kriisiapu ovat vähentyneet, mutta tarve työstämiselle on herännyt. Kun pahimmat tunnemyrskyt ovat ohi, on tullut tilaa pohtia tapahtuneen merkityksiä. Valintakriteereinä ovat myös hakijan psyykinen ja fyysinen kunto sekä mahdollisuus osallistua ryhmään koko sen keston ajan. Lisäksi etusijalla ovat ne, joilla on vähiten muuta tukea. Ryhmissä on 5–12 osallistujaa.

Ryhmiä ohjaa aina kaksi sosiaali- ja terveysalan ammattilaista. Ohjaajien tehtävänä on tarkistaa, että ryhmä kulkee kohti selviytymistä, eikä esimerkiksi juutu loputtomiin miksi? -kysymyksiin. Ohjaajien tehtävä on luoda ja pitää ryhmä turvallisena ja rakentavana. Hyvän ryhmäkeskustelun syntyminen ei ole itsestään selvää, vaikka osallistujien puhumisen tarve on usein suuri. Ohjaajilla on tärkeä rooli aloitusilmapiirin luomisessa ja tapaamisten pelisäännöistä kiinni pitämisessä muun muassa siten, että jokainen saa puhua vuorollaan eivätkä toiset keskeytä. Ryhmäkeskustelu toimii välillä erityisen hyvin ja välillä sitä on vaikeampaa saada käyntiin. Osa ei ole tottunut keskustelemaan ryhmässä ja ohjaajien tulee huomioida erityisesti hiljaisemmat jäsenet. Ohjaajien rooli vaihtelee taustalle asettujasta aina aktiivisen keskustelun virittäjään riippuen ryhmän omasta aktiivisuudesta. Keskustelujen sujuvuus riippuu siis niin ohjaajista kuin osallistujistakin ja ennen kaikkea näiden yhteispelistä. Ohjaajaparien toimivuuteen kiinnitetään jatkuvasti huomiota ja ohjaajien valinnassa painotetaan kokemusta. Kokeneet ohjaajat huolehtivat työparina ryhmän toimivuudesta, sisältöosaamisesta ja toiminnan rakenteista. Ohjaajaparityöskentely mahdollistaa mm. yhteisen reflektoinnin ja toiminnan arvioinnin. Lisäksi se on näiden ryhmien raskaiden teemojen vuoksi myös työsuojelullinen asia. Ohjaajat voivat ryhmän jälkeen purkaa omat reaktionsa yhdessä ja ikään kuin nollata tilanteen ennen seuraavan ryhmätapaamisen alkua.

## **Ryhmätapaamisten sisältö**

Pääpaino ryhmissä on yhteisillä keskusteluilla, joissa jokaisen osallistujan kokemukset, tunteet ja ajatukset saavat tilaa. Nämä teemoitetut keskustelut muodostavat ryhmäkertojen kaaren, joka alkaa jokaisen menetystarinan kertomisesta jatkuen erilaisten tunteiden käsittelyllä ja päätyen selviytymiskeinojen pohtimiseen ja tulevaisuuden näkymien avaamiseen. Tärkeää on myös jättää tilaa aiheille ja asioille, jotka ryhmästä kulloinkin nousevat. On myös tärkeää

keskustella yhdessä erilaisista elämäntilanteeseen liittyvistä käytännön asioista. Toisinaan osallistujat työskentelevät ryhmissä pareittain tai ohjaajat käyttävät erilaisia kirjallisia ja toiminnallisia harjoituksia uusien näkökulmien löytämiseksi. Toiminnan viitekehyksenä on psykososiaalinen ajattelu, ei lääketieteellinen näkemys. Toisin sanoen esimerkiksi surua ei haluta medikaloida; vaikean elämäntapahtuman seurauksia ei lähdetä lääketieteellistämään eikä vaikeaa ja pitkäkestoista surua pidetä sairautena. Toimintaa ohjaa traumaattisen menetyksen jälkeisten vaikeiden tunteiden normalisointi, muuttuneen elämäntilanteen hahmottaminen sekä oman elämän jatkumisen ja tulevaisuuden mahdollisuuksien näkeminen.

Näiden ryhmien ohjelma on kohderyhmästä ja toteutustavasta riippumatta hyvin yhtenäinen rungotaan. Ryhmän aloitusrutiineihin kuuluu lyhyt esittäytyminen, millä mielin tuli ryhmään kierros, ryhmän säännöistä yhteisesti sopiminen sekä osallistujien odotuksien ja tavoitteiden kokoaminen. Ohjaajat kertovat lyhyesti ja yleisluontoisesti ryhmän tarkoituksesta, tavoitteesta ja toiminnan raameista. Melko nopeasti siirrytään suoraan asiaan, eli jokainen kertoo tilanteensa, niin sanotun menetystarinan: kenet menetin, koska ja miten. Ryhmät alkavat oman menetystarinan kertomisella ja muiden menetystarinoiden kuuntelemisella. Ensimmäisillä kerroilla jokainen ryhmäläinen kertoo oman menetystarinansa siten kuin sen siinä kohtaa haluaa toisille jakaa. Osa kertoo pitkästi, laveasti ja yksityiskohtaisesti ja osa painottaa enemmän tunteiden erittelyä tai perhesuhteista puhumista. Osa kertoo paljon itsemurhaa edeltävästä ajasta ja osa painottaa sen jälkeistä aikaa. Toisten tarinoiden kuuntelu on intensiivistä ja tapahtuu keskeyttämättä. Jokaisen tarinan jälkeen ryhmäläiset saavat esittää kertojalle kysymyksiä ja tarkennuksia tai kertoa omaan tarinaan liittyviä yhtymäkohtia. Jatkossa menetystarinoista siirrytään erilaisten tunteiden (suru, viha, pelko, häpeä jne.) ja selviytymisteemojen käsittelyyn. Saatetaan käyttää erilaisia toiminnallisia tehtäviä, kuten esimerkiksi kirjeen kirjoittamista itselle seuraavalle jaksolle. Lisäksi rentoutus- ja liikuntahetkillä koetetaan tuoda kevennyttä ja rauhoittumista intensiivisten ja tunnelatautuneiden keskustelujen lomaan. Niillä halutaan myös muistuttaa kehollisuudesta ja tukea kokonaisvaltaista hyvinvointia. Keskustelua käydään ryhmäkertojen edetessä läheisen itsemurhaan liittyvistä tunteista, suruprosessista, traumaattisesta kriisistä, selviytymiskeinoista ja voimavaroista. Pohditaan myös, mistä saa tukea arjessa ja mitä auttavia tahoja on saatavilla.

Vaikka ohjaajien ajattelema kaari ryhmän etenemiselle kulkee menetyksen jakamisesta ja sen herättämien tunteiden käsittelystä selviytymisen näkökulmien avautumiseen, poukkoilee puhe usein menetyshetkestä tähän päivään eri teemoissa, ja paljon annetaan tilaa sille, mikä ryhmäläisille kulloinkin on merkityksellistä. Osallistujilla on ryhmässä aloittaessa suuri tarve kertoa mitä heille on tapahtunut. Usein jo lyhyen esittelykierroksen aikana tarina jo ikään kuin ryöpsähtää esille ja halutaan kertoa omasta tilanteesta. Oman tarinan kertominen koetaan toisaalta vaikeana ja toisaalta hyvin helpottavana. Toisten tarinoiden kuuleminen koetaan raskaana mutta merkityksellisenä. Mahdollisuus peilata omaa tarinaa muiden tarinaan nähdään merkittävänä kokemuksena, joka luo yhteisen pohjan keskusteluille. Jokaisen tarinan päätyttyä ryhmäläisten monet kysymykset linkittävät heidän omat tarinansa kertojan tarinaan. Nämä ensimmäiset ryhmäkerrat koetaan hyvin raskaina, mutta oleellisina, jotta päästään asian ytimeen ja käsittelemään juuri sitä, miksi ryhmään on hakeuduttu. Ohjaajat kertovat ryhmän alkaessa, että ensimmäiset kerrat ovat erityisen raskaita mutta olo helpottuu ryhmän edetessä. Jotkut osallistujat ovat kertoneet myöhemmin aikoneensa keskeyttää ryhmän heti alkuunsa tästä syystä, mutta olleet hyvin tyytyväisiä siihen, että jatkoivat tämän vaikean vaiheen yli. Ryhmäkertojen edetessä osallistujat kertovat jo enemmän tarinaa selviytymisestään ja siitä, miten se on omasta mielestä edennyt. Siirrytään kohti oman ja lähipiirin selviytymistarinan rakentamista.

Vertaistukiryhmissä muodostuu usein nopeasti me-henki, toisin sanoen eräänlainen heimoutuminen. Moni toteaa, että on suuri helpotus konkreettisesti tajuta, ettei ole kokemuksensa kanssa yksin, ja että kaikesta aiheeseen liittyvästä on tällä foorumilla mahdollista puhua. Oman menetystarinan liitokset toisten ryhmäläisten kertomiin menetystarinoihin luovat

vertaisuuden kokemusta. Menetyksen aiheuttamia samanlaisia tuntemuksia on myös muilla, ja niistä voidaan yhdessä keskustella, kuten erilaisista peloista ja ”hulluistakin” ajatuksista, ja ne saavat toisilta vastakaikua. Merkittävä terapeuttinen elementti ryhmissä on oman menetyksensä kertominen toisille: se, että voi ääneen sanoittaa tapahtuneen ikään kuin tarinan muodossa, ja tätä tarinaa kuuntelee monta samantyyppisen menetyksen kokenutta, jotka omien tarinoidensa kautta vuorostaan validoivat toistensa kokemuksia ja tunteita. Vertaisryhmäkeskustelut voidaan nähdä pitkälti erilaisten merkitysten jakamisena ja tätä kautta yhteisen ymmärryksen muodostumisena. Myös ohjaajat hyödyntävät niitä kokemuksia, joita näiden ryhmien ohjaamisen kautta on muodostunut, ja tuovat esille asioita uusien näkökulmien viriämiseksi.

Ohjaajien tehtävänä on johdatella teemoja menetyksen käsittelystä oman selviytymisen suuntaan ryhmäkeskustelujen edetessä. Ohjaajilta sujuvan keskustelun mahdollistaminen edellyttää intensiivistä läsnä olemista, turvallisen ilmapiirin luomista sekä erityisesti niin sanotun ei-tietämisen tilaan suostumista. Erilaisia teoreettisia näkemyksiä ja tutkimuksia surun etenemisestä ja selviytymisestä ei käydä luentomaisesti opettaen läpi, vaan yhdessä keskustellen. Palautteissa osallistujat toivovat toisinaan enemmän luentoja, mutta vertaistuen syntymiseksi ja ylläpitämiseksi on keskinäinen dialogi asioista ja teemojen omakohtainen pohdinta koettu keskeisemmäksi metodiksi. On myös pohdittu, antavatko erilaiset teoriat mahdollisuuden vaihtoehtoisten tarinoiden etsimiseen ja esiin tuomiseen, vai pyrkivätkö ne ohjaamaan asiakkaiden kokemuksia yhtenäiseen muottiin. Näitä teorioita ei kuitenkaan tarvitse hylätä, vaan niitä voidaan käydä läpi keskustellen. Ne voivat toimia keskustelun katalysaattoreina, niitä voidaan tarkastella kriittisesti ja toisaalta löytää jotain oivalluksia. Niitä ei kuitenkaan tarvitse ottaa ohjenuorana tai mallina siitä kuinka asioiden tulisi mennä.

### **Vertaistukiryhmätoiminnan arviointi**

*Alussa mietin, että kestänkö kuulla muiden kokemuksia mutta pian tunne kääntyi myönteiseksi ja kokoontumiset odotetuiksi ja tärkeiksi. (Ote osallistujan palautteesta, Suomen Mielenterveysseuran Ryhmätoimintojen vuosiesite, 2015.)*

Osallistujat täyttävät ryhmän päättyessä palautelomakkeen, jossa he arvioivat ryhmän toimivuutta ja sisältöä sekä ohjaajien toimintaa, omaa osallistumistaan ja ryhmään osallistumisesta koettuja vaikutuksia. Lomakkeessa on sekä asteikkokysymyksiä (Likertin asteikko 1 – 5) että avoimia kysymyksiä. Palautteet ovat jatkuvasti erinomaisia. Aivan erityisesti kiitellään vertaistuen toteutumista ja ohjaajien toimintaa. Numeraalisten kysymysten keskiarvo on jatkuvasti yli 4. Erityisen merkityksellistä osallistujien palautteissa ovat kuulluksi tuleminen ja huojentumisen kokemukset. Osallistujat ovat todenneet häpeän ja syyllisyyden tunteiden hälvenemistä ja kyseenalaistumista kuullessaan toisten samankaltaisia tunteita. Tätä kautta on tullut ymmärrystä siitä, että saattaa olla kohtuutonta itseä kohtaan kokea niin voimakasta häpeää ja syyllisyyttä. Myös oikeutuksen saaminen kaikenlaisille tunteille on merkityksellistä. Merkittävänä on koettu myös sen ymmärtäminen, että on oikeus selvitä ja oikeus oman elämän jatkumiseen, vaikka rakas läheinen on päätenyt valitsemaan kuoleman.

*Kohtalonyhteys on helpottanut oloa, itkeminen vähentynyt eikä olo enää ole niin raskas. (Ote osallistujan palautteesta, Suomen Mielenterveysseuran Ryhmätoimintojen vuosiesite, 2015.)*

Myös ohjaajaparit täyttävät yhdessä palautelomakkeen ryhmän päättyttyä. He arvioivat samoja asioita kuin osallistujat, sekä ryhmän prosessia ja omaa toimintaansa. Suomen Mielenterveysseuran ryhmätoimintojen yksikkö käy palautteet läpi kaksi kertaa vuodessa, ja miettii toimenpiteitä ja kehittämiskohtia niiden pohjalta. Akuutit ryhmien toimintaan

liittyvät palautteet käsitellään jo ryhmän aikana tai heti sen päätyttyä. Toiminnassa on Mielenterveysseuran työntekijöiden lisäksi useita pitkäaikaisia, kokeneita freelancer-ohjaajia, joille järjestetään muutaman kerran vuodessa koulutuksellisia työpajoja. Niissä keskustellaan ryhmien sisältöihin ja rakenteisiin liittyvistä asioista. Rahoittajana Raha-automaattiyhdistys valvoo ja arvioi toimintaa vuosittain erilaisilla dokumenteilla.

## Lopuksi

Ryhmien kokoaminen on jatkuva haaste. Haasteellista on saada tieto näistä ryhmistä kaikille niistä hyötyville, sillä tiedotusalueena on koko Suomi ja kohderyhmät ovat pieniä. Lisäksi tiedon tulisi olla oikea-aikaista eli sen tulisi tavoittaa juuri silloin kun tämän tyyppiselle ryhmälle olisi omassa toipumisen prosessissa tarvetta. Monet sosiaali- ja terveysalan ammattilaiset ovat tiedottamisen suhteen keskeisessä roolissa. Infotulvan keskellä on kuitenkin vaikea saada viestiä tavoittamaan näitä ns. portinvartija-asemassa olevia työntekijöitä, jotka voisivat kannustaa asiakkaitaan osallistumaan näihin ryhmiin. Jatkuvista tiedotusponnisteluista huolimatta monet osallistujat ihmettelevät, miksi näistä ryhmistä on niin vähän tietoa tai miksi eivät saaneet aiemmin tietoa tästä mahdollisuudesta. Jatkuvaa yhteistyötä tehdään surujärjestöjen (esim. Nuoret lesket ry) ja seurakuntien kanssa, jotta voidaan tiedottaa laaja-alaisesti eri toimijoiden erilaisista tukitoimista. Tarvetta olisi enemmän alueellisille intensiivikursseille, jotta osallistujat pääsisivät lähialueellaan osallistumaan. Myös eri puolilla sijaitsevista paikallisista kriisikeskuksista viikoittain kokoontuvia ryhmiä tulisi olla enemmän, sillä tällä hetkellä niitä on pääsääntöisesti resurssija järjestää vain SOS-kriisikeskuksessa Helsingissä.

Edellytyksenä näiden ryhmien tuottamille hyvillä vaikutuksille näyttäisi olevan ammatilliset puitteet vertaistuen syntymisen mahdollistajana. Ohjaajien rooli on keskeinen turvallisen ryhmän muodostumiselle. Nämä ryhmät mahdollistavat traumaattisten menetykskokemusten jakamisen, monien ristiriitaisten tunteiden käsittelyn sekä selviytymisen näkyvien avautumisen turvallisesti vertaisten kesken. Ryhmissä vertaisuus tuotetaan ja se toteutuu yhteisen ymmärryksen syntymisenä, merkitysten jakamisen ja uusien merkitysten luomisen kautta, jotka nousevat kerrottujen menetys- ja selviytymistarinoiden pohjalta. Tästä seuraa eräänlaisen turvaverkon syntyminen toisilleen tuntemattomien ihmisten välille.

### Kirjoittaja:

Reija Narumo on sosiaalipsykologi ja perheterapeutti sekä ryhmätoimintojen päällikkö Suomen Mielenterveysseurassa. Yhteystiedot: reija.narumo@mielenterveysseura.fi

## Lähteet

Narumo, Reija. *Itsemurhan tehneiden läheisten ammatillisesti ohjatut vertaistukiryhmät – vuorovaikutuksen tarkastelua narratiivisuuden ja dialogisuuden valossa*. Helsingin yliopiston täydennyskoulutuslaitos, Voimavarakeskeinen perheterapiakoulutus, loppuytö, 2009.

Suomen mielenterveysseura. *Vertaistukiryhmät läheisen kuolemasta selviytymiseen*. Suomen Mielenterveysseuran Ryhmätoimintojen vuosiesite, 2015.

WHO. *Preventing Suicide – How to start a survivors' group*. Geneva: WHO Press, 2008.

# essee

## Thanatos

ISSN 2242-6280, vol.4 1/2015

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

[https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/vuori\\_zombeilla1.pdf](https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/vuori_zombeilla1.pdf)

## Zombeilla kuolemanpelkoa päin

**Martha Vuori**

Turun yliopisto, Porin yliopistokeskus

Tässä esseessä pohditaan, miten kuolema ilmenee zombikulttuurissa sekä siitä käsitelläänkö kuolemaa zombijuoksupahtumassa. Essee perustuu Porissa 25.4. järjestettyyn leikkimieliseen juoksukisaan, jonka toteutuksesta ja suunnittelusta vastasi Porin yliopistoyksikö kulttuurituotannon ja digitaalisen kulttuurin opiskelijat.

### Johdanto

Zombit eli elävät kuolleet tai epäkuolleet, käytössä on monia eri nimityksiä, eivät ole nykyaikana keksittyjä hahmoja. Ne ovat saaneet alkunsa länsiafrikkalaisesta voodoo-perinteestä ja kulkeutuneet sieltä orjien välityksellä 1800-luvulla Haitille. Ajan saatossa ilmiö on levinnyt laajemmalle. Nykyinen länsimainen Hollywoodinkin jo muokkaama zombiperinne on populaarikulttuurissa tällä hetkellä suosittua. Yleisimmin nykyaikaiset modernit zombit kuvataan elokuvissa, tv-sarjoissa tai peleissä ihmislihaa hamuaviksi kuolleista heränneiksi vainajiksi, jotka liikkuvat kömpelösti. Zombeille tunnusomaista on lisäksi tyhjä lasittunut katse. Elävän ihmisen on syytä paeta zombeja henkensä edestä niitä kohdatessaan, sillä zombien haavoittaessa on viruksen tartunta varmaa, ja lopulta tartunnan saanut ihminen muuttuu itsekin zombiksi. (Hänninen 2015.)

Zombit näkyvät tätä nykyä valtakulttuurissa asti. Lisäksi kulttuuri-ilmiöille tyypilliseen tapaan zombikulttuuri on sekoittunut muihin kulttuuri-ilmiöihin. Esimerkkinä tästä ovat viime vuosina maailmalaaajuisesti järjestetyt zombiwalkit sekä nyt uusimpina zombijuoksupahtumat. Zombit kiinnostavat hahmoina, joihin voidaan kauhutarinoiden lisäksi yhdistää gootikkulttuuria, science fictionia tai vaikkapa mustaa huumoria. Zombihahmojen suosiota selittää osaltaan myös niiden vahva visuaalinen merkitys, joka tulee esille elokuvien ja sarjakuvien estetiikassa. Vain mielikuvitus on rajana zombeja tuotettaessa tai zombiksi pukeuduttaessa.

Tässä kirjoituksessa pohdin, *miten zombikulttuuri ilmentää kuolemaa ja sen pelon käsittelemistä*. Kerron myös Turun yliopiston opiskelijoiden toteuttamasta *Zombie Run Pori 2015* -tapahtumasta, joka järjestettiin huhtikuussa Porin Kirjurinluodossa.



**Kuva 1.** Lauma nälkäisiä zombeja. Kuva: Mikael Peltomaa, 2015.

### **Kuolema kulttuurisena ilmiönä**

Kun puhutaan zombiolennoista, voidaan puhua myös kuolemasta. Kuolema ja katoavaisuus ovat aina kiinnostaneet ihmisiä: Mitä kuolema oikeastaan on? Onko kuoleman jälkeen elämää?

Kuolema on muutakin kuin vain fyysinen tapahtuma. Se on lisäksi kulttuurinen, sosiaalinen, uskonnollinen sekä filosofinen ilmiö. Se koskettaa kaikkia, sillä se on väistämättä jokaisella edessä. Yksittäinen kuolemantapaus koskettaa aina myös koko ympäröivää yhteisöä. Tämä näkyy erilaisina kuolemanrituaaleina, jotka ovat erilaisia eri kulttuureissa ja eri aikakausina. (Hakola & Kivistö & Mäkinen 2014.)

Se, miten käsittelemme kuolemaa aiheena, riippuu omasta kulttuurisesta käsityksestämme: Miten kuolemaan suhtaudutaan yhteiskunnassamme? Miten suhtautuminen on muuttunut yhteiskunnan kehittyessä? Toisaalta, kun puhutaan kuolemasta, puhutaan myös elämästä. Lähestyvän kuoleman edessä pohditaan, onko elämä ollut mielekästä, ja mitä tapahtuu kuoleman jälkeen. Voimme pohtia myös millainen olisi hyvä kuolema ja millaisia tulisi olla kuolemanriittien kuten hautajaisten. Lisäksi käsitykset kuolemattomuudesta vaihtelevat eri uskontojen ja ihmisten välillä. (Hakola & Kivistö & Mäkinen 2014; Ketola 2014.)

Aiheena kuolema on edelleenkin tietynlainen tabu kehittyneessäkin länsimaisessa yhteiskunnassa. Ainakaan siitä ei vielä kovin avoimesti puhuta. Kulttuurissamme on vahva käsitys kuolemasta jokaisen yksityisasiana. (Hakola 2014; Salmela 2014.) Asiaan on kuitenkin luonnollinen selitys. Ihmisillä on biologinen ja psykologinen taipumus välttää pelottavia ja ahdistavia aiheita. (Salmela 2014.) Toisekseen länsimaisessa yhteiskunnassa kuolema on pitkälle siivottu pois silmiemme edestä. Olemme vieraantuneet näkemään kuolemaa, sillä hyvinvointivaltiossa emme joudu kohtaamaan kuolemaa kuten ennen vanhaan. Meillä ei ole enää nopeasti leviäviä kuolemanvakavia tauteja, jotka tappaisivat suuria ihmisjoukkoja. (Lehikoinen 2011.)

Ehkä juuri edellä mainituista syistä meille on nykyaikana noussut tarve tuottaa erilaisia kuoleman symboleita nähtäväksemme, vaikka sitten zombeja populaarikulttuurin kautta. Näin luomme itsellemme mahdollisuuksia käsitellä kuolemaa kaikessa sen kammottavuudessaan ja luonnollisuudessaan. Voimme tehdä niin sanottua terapiatyötämme

turvallisesti leikin ja pelin keinoin tai tarkastella kuolemaa populaarikulttuurin välityksellä ruudun takaa. Ihmiskunnan historiassa taiteen, tarinoiden ja leikin kautta elämän rajoja onkin tarkasteltu kautta aikojen. (Hakola 2014.)

### **Pahan kuoleman pelko**

Zombit liittyivät alun perin magiaan sekä noituuteen, sillä ilmiön juuret ovat voodoo-uskomusperinteessä. Yliluonnolliset ilmiöt ovat kiinnostaneet ihmisiä aina. Nykyihminenkin saattaa hakea zombeista yliluonnollista kauhua ja toisaalta jonkinlaista henkisyttä. Viime vuosina on ollut havaittavissa kiinnostuksen lisääntymistä muitakin yliluonnollisia ilmiöitä kohtaan. Enkeleihin uskomisesta puhutaan jopa mediassa ja vampyyrien suosio näkyy populaarikulttuurissa samalla tavalla kuin zombienkin. Yliluonnolliset hahmot voikin nähdä symboleina, jotka auttavat ihmisiä käsittelemään elämää koko kirjossaan. (Ketola 2014.)

Laajemmin tarkasteltuna zombit näyttävät kuvastavan yhteiskunnan sosiaalisia ja poliittisia ongelmia sekä ihmisen pimeitä puolia. Niiden avulla voidaan tarkastella näitä ikäviä asioita sekä rikkoa totuttuja rajoja. Maailmassa on paljon pahuutta ja kuolemaa: sotia, väkivaltaa, hyväksikäyttöä ja jopa orjuutta. Lisäksi ihmiskuntaa uhkaavat luonnonkatastrofit, talousongelmat ja huolta voivat aiheuttaa myös terveysongelmat. Zombien voi ajatella edustavan näitä kaikkia ihmisyyden kurjia puolia.

Zombikulttuurissa keskiössä on etenkin kuoleman pahuus. Zombit ovat aggressiivisia, kykenemättömiä keskustelemaan tai osoittamaan tunteita. Niitä kiinnostavat vain ihmislihan metsästäminen väkivalloin. Meitä ihmisiä kauhistuttaa ajatus väkivaltaisesta kuolemasta. Kukaan ei toivo joutuvansa murhatuksi tai oman läheisen kuolevan pahoinpitelyn uhrina tai onnettomuudessa. Täytyy toki muistaa, että esimerkiksi hartaiden kristittyjen tai muiden uskovaisten mielestä voi koko zombikulttuuri olla paheksuttavaa, vaikka se näkyykin jo vahvasti valtakulttuurissa.

Vielä 100 vuotta sitten Suomessakin on ollut uskomuksia, että paha kuolema synnyttää vainajia joiden sielu jää pahan riivaamaksi. (Lehikoinen 2011.) Yhä tänä päivänä saatetaan ajatella, että epäoikeudenmukaisen kuoleman kokenut vainaja jää kummittelemaan. Väkivallan kohteena kuolleen ihmisen sielu ei uskomusten mukaan saavuta rauhaa tuonpuoleisessa. Yleisiä ovatkin kummitustarinat, joissa kerrotaan jonkun nähneen onnettomuudessa kuolleita sukulaisiaan kummittelemassa. (Lehikoinen 2011.) Zombikulttuurissa voi nähdä samanlaisen ajatusmaailman. Väkivaltaisesti kuolleista ihmisistä tulee eläviä kuolleita, jotka kostavat eläville oman epäoikeudenmukaisen kohtalonsa. Zombikulttuurissa zombit toimivatkin vertauskuvana rankasta elämästä ilman hyvitystä kärsimyksistä. Zombit kuvastavat siis samanlaista katkeruuden ja kostamisen symboliikkaa mitä kummituskertomukset yleisestikin sisältävät. Tämän kaltainen kuvasto toimii ihmisille elämänohjeena toisten ihmisten hyvästä kohtelemisesta (Ketola 2014.)

Olemme myös oppineet, että kuoleman tulisi olla ”luonnollinen”, kivuton ja hyvä. Kyse on siis kuolemankulttuurin normien ja arvojen synnyttämisestä, jossa kertomukset kummituksista tai zombeista voivat olla välineitä näiden arvojen muodostumisessa. Kuolemanrituaaleilla pyritään vaikuttamaan siihen, että vainajan sielu saa rauhan eikä kenenkään tarvitse pelätä katkeria vierailijoita tuonelasta. Kansanuskomuksissa puhutaan eräänlaisesta välitilasta kuolinhetken ja hautaamisen välissä. Kun ihminen kuolee, hänen sielunsa irtaantuu ruumiista ja liittyy vähitellen tuonpuoleiseen muiden edesmenneiden joukkoon. Tämä välivaihe ennen liittymistä on koettu kuitenkin vaaralliseksi. Aikoinaan ajateltiin, että kuolemanrituaalit eli hautajaismenot tulee suorittaa oikein, jotta sielun liittyminen edesmenneiden joukkoon helpottuu. Tällainen ajatus on ollut luomassa nykyaikaisiakin hautajaisrituaaleja, joissa vainajan kunnioitus on keskeisessä osassa. Lisäksi kuolemanrituaalit auttavat läheisiä käsittelemään ja hyväksymään rakkaimpien poismenoa.



Hautajaiset antavat läheisen menettäneelle usein rauhan, jonka jälkeen elämää on helpompi jatkaa. Hautajaisrituaalit voivat olla hyvin erilaisia kulttuurista ja uskonnosta riippuen, mutta yhteistä niille on kuoleman käsitteleminen jollakin tavalla. (Lehikoinen 2011.)



**Kuva 2.** Aavemainen zombi vaanimassa selviytyjiä. Kuva: Niina Varheenmaa, 2015.

### Sairastumisen pelko

Useimmissa populaarikulttuurin zombikertomuksissa zombiksi muuttuneet ihmiset ovat saaneet virustartunnan. Virustartunnan voi nähdä metaforana sairastumisen pelolle (Hänninen 2015.) Ihmiset ovat aina pelänneet sairauksia ja sairastumista. Tänä päivänäkin joissain afrikkalaisissa heimoissa pidetään HIV-tartuntaa merkinä pahan hengen riivaamisesta ihmisen sisällä. HIV-sairastuneita saatetaankin syrjittyä, koska pelätään pahan hengen tarttuvan myös itseensä.

Kehittyneissä länsimaissakin pelätään sairauksia, vaikka lääketiede on jo huippuunsa kehittyntä. Mediassa kohu-uutisoinnilla heitetään vettä myllyyn ja ruokitaan pelkoja isolla kädellä. Meitä muistutetaan, että uusien supervirusten syntyminen on mahdollista. Nähtiinhän se ebolaviruksenkin yhteydessä vähän aikaa sitten. Syöpiinkin sairastuu yhä enemmän ihmisiä. Näin meille

asiantutijat kertovat mediassa. Miелensairauksista puhutaan jo yleisesti enemmän, mutta vieläkin ne ovat osittain tabu. Psykoosi, skitsofrenia tai vaikkapa huumeriippuvuudet pelottavat. Pahaksi ja luonnottomaksi muuttuminen siis pelottaa ihmisiä. Oman elämänsä zombiksi ei halua päätyä kukaan. Tiedostamme, että voi olla, että elämämme päättyy liikuntakyvyttömänä sairauspotilaana. On myös mahdollista, että viimeiset vuodet vietämme muistimme menettäneinä Alzheimer-potilaina. Sairastumisessa pelottavana näyttäytyy juuri oman itsensä hallinnan menettäminen, älyllisten kykyjen heikkeneminen ja lopulta muistin ja tunteiden kadottaminen. Toisin sanoen kauhukuvana on muuttuminen zombiksi, jolla on vain tyhjä katse ja jonka muisti ja tunteet ovat kadonneet.

Osittain zombikulttuuri voi olla nykyaikana pinnalla vastareaktionä liiallisuuksiin menneelle terveyskulttuurille. Erilaiset terveysruokavaliot hallitsevat palstatilaa mediassa. Jooga, mindfulness ja raakaruokavaliot ovat suosituimpia kuin koskaan. Zombiteeman avulla voidaan tuoda näkyväksi kaaosta, epätasapainoa ja sairastamista, joka kuuluu ihmisten elämään, mutta jota terveysbuumi yrittää estää meitä kohtaamasta. Paradoksaalisesti tiukka terveiden elämäntapojen noudattaminen saattaa tehdä elämästä tyhjää ja meistä pystyyn kuolleita zombeja, jotka vain sokeasti toetuttavat ohjeita. Zombikulttuuri voikin saada meidät näkemään elämän merkityksen. Sen, että elämää kannattaisi elää täysillä välittämättä liikaa ohjeista, sillä varma kuolema odottaa kaikkia joka tapauksessa.

Zombikulttuurin nousu voi selittyä myös vastustuksena suorituskeskeistä elämäntapaa kohtaan (Hänninen 2015, 120). Se muistuttaa, että lopulta ei kannata ottaa turhia paineita menestymisestä työelämässäkään, sillä me tulemme kaikki

lopulta taistelemaan samaa vihollista vastaan, kun maailma tuhoutuu zombien hyökätessä. Oravanpyörässä elämisen sijaa halutaan korostaa rahan sijasta muita arvoja. Tämä näkyy downsiftauksen ja muiden henkisyttä korostavien elämäntapojen suosion lisääntymisenä. Zombitapahtumiin osallistumisen voisi nähdä samantapaisena reaktiona. Zombitapahtumiin osallistujat esittävät ikään kuin performanssina, jossa laahustavat zombit kuvastavat, miltä suoritusyhteiskunnan loppuun palaneet ihmiset näyttäisivät.

### **Zombiapokalypsi – maailmantuho**

Kuolemanpelon lisäksi zombikulttuurissa käsitellään sitä pahinta eli koko maailman mahdollista tuhoutumista: Olisiko se ydinsodan, ilmaston lämpenemisen vai jonkin ulkoavaruudesta tulevan uhan aiheuttama? Sitä voimme vain arvailla. Lisäksi zombit on nähty symboloivan muun muassa hyväksikäyttöä, orjuutta ja pakkotyötä (Hänninen 2015).

Kun asiaa tarkastelee toiselta kantilta, voi zombitarinoissa olla kyse sittenkin selviytymisestä. Jos selviää hengissä zombien hyökkäykseltä, niin selviää elämän pikkumurheista. Oikeastaan selviää elämän kaikista vastoinkäymisistä. Lisäksi survivalismi eli selviytymistäistelua voidaan nähdä haluna palata perinteisiä arvoja kunnioittavaan elämäntapaan nykyisen tulos- ja teknologiakeskeisen elämäntavan sijaan. Selviytymisajattelussa esiin nouseekin ajatus uudesta yhteisöllisyydestä. Selviytymistäistelussa ei ole väliä ihmisen kulttuurisella tai etnisellä alkuperällä tai sosiaalisella statuksella. Keskeistä on vain lähimmäisistä huolehtiminen ja selviytyminen karuissa olosuhteissa yhteisvoimin. Perustaidoistakin on hyötyä, sillä maailmanlopun lähestyessä vain parhaat metsästäjät, ruoanlaittajat ja taistelijat selviävät. (Hänninen 2015.)

### **Pelillisuus ulottuu kaikkialle**

Zombit ovat aiheena arkipäiväistyneet ja useimmilla on käsitys siitä, miten zombiksi pukeudutaan tai miten zombi laahustaa liikkueessaan. Lopulta tämä ilmiö on sekoittunut muihin kulttuuri-ilmiöihin saaden uudenlaisia ilmenemismuotoja. Valtava zombiteeman suosio näkyy etenkin viime vuosina maailmanlaajuisesti pinnalla olleen tv-sarjan myötä ”The Walking Dead”. (Hänninen 2015; Markkinointi&Mainonta 2015.)

Leikkimistä tai pelaamista ei myöskään aina lopeteta kun tullaan aikuisikään. Videopelienkin suuri kuluttajaryhmä on kasvavissa määrin aikuiset ihmiset, joista pelaajien keski-ikä on 37 vuotta. Kaikenlaisten pelien pelaajien, sisältäen ei-digitaalisten pelien pelaajat, keski-ikä on tästäkin korkeampi sen ollessa jopa 42 vuotta. Aktiivinen, niin digitaalinen kuin ei-digitaalinen, pelaaminen onkin arkipäivää yli 88 % suomalaisista. Aktiivisuudella tarkoitetaan tässä kerran kuussa tapahtumaa pelaamista. (Pelaajabarometri 2013.) Luultavimmin tulevaisuudessa leikkiminen ja pelaaminen ulottuvat yhä useammille alueille ja syntyy uudenlaisia aikuisten leikin ja pelin muotoja. Tästä syystä onkin syntynyt tarve tutkia pelien ja pelillisyyden laajenevaa roolia ja merkitystä yhteiskunnassa. (Tampereen yliopisto, 2014.)

Zombijuoksutapahtumat ovat osa tätä kehitystä. Niissä yhdistyvät kiinnostus zombeihin, pelaamiseen ja liikuntaan. Zombikiinnostus on siten levinnyt populaarikulttuurista myös osaksi konkreettisia tapahtumia. Juoksutapahtumien edeltäjiä ovat zombiwalk-kulkuet, joita on järjestetty ainakin vuosituhatien alusta lähtien eri puolilla maailmaa. Zombijuoksujakin on järjestetty maailmalla jo muutaman vuoden ajan ja ensi kerran Suomessa Riihimäellä vuonna 2014. Zombie Run Pori 2015 -tapahtuma toteutettiin ensimmäisen kerran huhtikuussa 2015. Sen suunnittelivat Turun yliopiston Kulttuurituotannon ja maisemantutkimuksen koulutusohjelman opiskelijat Porin yliopistokeskuksesta.

Digitaalisen kulttuurin syventävällä kurssilla ”Zombijuoksu kaupunkitilan pelillistäjänä”, ohjaajina olivat Riikka Turtiainen ja Usva Friman. Lisäksi tapahtuma oli osa Suomen Akatemian rahoittamaa Leikillistyminen ja pelillisen kulttuurin synty -tutkimusprojektia. Hanketta toteutetaan yhteistyössä Tampereen, Jyväskylän ja Turun yliopistojen kesken. (Suominen, blogikirjoitus ”Päiväni zombina” 2015.)

Kurssin aikana opiskelijat tutustuivat tapahtumatuotantoon sekä pervasiivisten pelien periaatteisiin. Pervasiivisuudella tarkoitetaan jotakin ympäristössämme kaikkialle läpituokeaa. Tavalliset lautapelit ovat ikään kuin irrallisia normaalia arjesta. Kun niitä pelataan, ollaan eräänlaisen taikapiiirin sisällä, jolla tarkoitetaan pelin ja tosielämän välistä rajaa. Pervasiivisissa peleissä sitä vastoin taikapiiirin rajat hämärtyvät, sillä peli ulottuu taikapiiirin ulkopuolelle koskettamaan tavallista arkitodellisuutta. Tämä tarkoittaa sitä, että normaalin arjen asiat saattavat kuulua pelin käsikirjoitukseen. Puut saattavat merkitä turvapaikkaa tai vastaan tuleva koiranulkoiluttaja voi symboloida vihollista. Sivulliset saattavat siten osallistua pervasiiviseen peliin tietämättään. Pervasiivisten pelien tarkoitus on olla mahdollisimman todentuntuista sekä lisäksi ennakoimattomia. Pelin kulkua ei voi täysin ennalta ennustaa, sillä pelin sisälle pyritään rakentamaan valinnan mahdollisuuksia ja arkitodellisuus voi vaikuttaa pelin kulkuun. Pelaajat pääsevät siten kokemaan miltä tuntuu, kun pelin ja todellisuuden välinen raja-aita hämärtyy tutussa kaupunkiympäristössä. (Stenros & Montola & Mäyrä 2009. Katso myös muita samojen kirjoittajien julkaisuja pervasiivisista peleistä.)

Zombijuoksu kaupunkitilan pelillistäjänä -kurssin tavoitteena oli toteuttaa zombijuoksutapahtuma, jossa yhdistyisivät pervasiivisen pelin elementit ja kevyt juoksukilpailu. Opiskelijat ideoivat kaupunkitilan pelillistämistä fyysisillä ja visuaalisilla elementeillä sekä tarinallisin keinoin. Lopulta toteutettiin tapahtuma, johon sai osallistua zombina tai selviytyjänä. Noin viiden kilometrin mittaisella matkalla Porin Kirjurinluodossa selviytyjät eli juoksijat pakenivat zombeja ja yrittivät päästä maaliin menettämättä kaikkia viittä elämää, jotka pelin alussa heille oli jaettu. Matkan varrella oli lisäksi toiminnallisia rastitehtäviä. (Zombie Ru Pori 2015 -kotisivut.) Useat tapahtumaan osallistuneet intoutuivat kirjoittamaan kokemuksistaan blogikirjoituksia sekä julkaisemaan valokuvia sosiaalisessa mediassa tapahtuman jälkeen.

### **Zombijuoksu – pervasiivinen pelikokemus**

Tässä luvussa esitetään tekstin lomassa tunnelmapaloja Zombie Run Pori 2015 -tapahtumaan selviytyjänä osallistuneen henkilön kokemuksista. Lainaukset ovat blogista nimeltä Kevyet kilometrit, Raskaat raudat.

*Tukalaa oli heti lähdön jälkeen, iso nippu paniikissa eteenpäin laukkaavia selviytyjiä oli pakkautunut ahtaalle pyörätielle ja porukan väistellessä eläviä kuolleita taisi osa ryhmästä törmäysten johdosta kaatuakin. Fiilis ja syke oli nopeasti katossa!*

Kuten edellä kuvattiin, alkupaniikki oli taattu, kun lauma zombeja hyökkäsi selviytyjien perään heti maalialueelta alkaen!

*Edessä oli silta mutta sepäs olikin täynnä zombeja! Onneksi ennen sitä oli huoltopiste jossa ei ollut tarjolla perinteisiä hartsportteja, rusinoita ja suolakurkkuja vaan verta jota päälleen roiskimalla saattoi hämätä zombeja luulemaan että olimme heidän kaltaisiansa. Saimme vielä vinkin ettei ehkä kannata juosta jotta peiterooli menee täydestä ja ylitimme sillan kävelemällä. Musta ninja näytti veriseltä mutta tuoksui mustaherukalta, viisaimmat tajusivat ottaa verisammioista energiatankausta.*



**Kuva 3.** Selviytyjillä oli matkan varrella esteitä ylitettävänä. Kuva: Timo Grönman, 2015.

Zombijuoksussa selviytyjien paras ominaisuus ei siis ollutkaan vain nopeus, vaan nokkela pelitaktiikka. Reitin varrella selviytyjät joutuivat erilaisten valintojen eteen. Pervasiivisten pelien luonteeseen mukaisesti valinnan mahdollisuudet sekä ennakoimattomuus ja yllätykset olivat osa kurssilaisten suunnitteleman zombijuoksun käsikirjoitusta.

*Sillan jälkeen edessä oli reitin valinta. Vasemmalla tuttu tiukka ylämäki, oikealla tasaista väylää. Risteyksessä oli opastaja joka kertoi että mäen päältä voisi saada lisää elämiä mutta ikävä kyllä se olisi myös täynnä zombeja. Ei muuta kuin sinne! Tiukalla harppomisella mäki ylös ja sehän tosiaan kuhisi mädäntynyttä populaa. Ikävä kyllä valkoisin nauhoihin varustettu salko oli zombijoukon ympäröimä ja liukkuivatkin penteleet kovin rivakasti. Melkoista hippaa käytiin parin yllättävänkin vilkkaasti liikkuvan veitikan kanssa, nappasin parit nauhat mutta taisinpa menettää vielä useammankin. Ei tainnut olla kovin viisas reitin valinta..*

*Noin kilometri ennen maalia oli vielä osuus jossa oli vähän esteitäkin, piti hyppiä laatikoiden yli ja pujahtaa nauhojen alta. Tässä kohdassa oli eniten yleisöä ja perhe ja ystävät kannusti. Siistiä.*

Seuraavassa osallistuja kuvailee maaliin saapumisen jälkeisiä tuntemuksiaan:

*Yleensä juoksutapahtumien maalissa jokainen keskittyy olemaan omien tukijoukkojensa, huoltajiensa ja joukkuekavereidensa parissa mutta nyt tilanne oli ihan toinen. Tarinaa rüitti niin zombeista kuin kisasta yleensäkin. En ymmärrä miten muut kärkijoukon kaverit olivat onnistuneet pitämään ainakin yhden elämän tallella. Ehkä olisi pitänyt kiertää zombeja reilummin nurmikoiden ja pientareiden kautta. Tärkeintä ei ole kuitenkaan voitto, kylpyläloma ja muut upeat palkinnot - olishan nekin keloanneet - vaan hikiset kuteet ja äärimmilleen riivattu hapenottokyky.*

Tapahtumassa palkittiin osallistujia useassa kategoriassa: parhaiten pukeutuneet zombit ja selviytyjät, ensimmäisenä maaliin juossut selviytyjä sekä eniten elämiä säilyttänyt selviytyjä ja eniten elämiä kerännyt zombi. Mutta kuten osallistuja edellisessä sitaatissa kertoi, pääasiana ei ollut monellekaan voittaminen ja palkintojen tavoittelu.

*Urheiluasuorituksena tää oli näin etujoukoissa todella kova. Joku jutteli sykemittarin näyttäneen välillä kahtasataa. Omatkin sykkeet oli varmasti alusta loppuun anaerobisella alueella, fiilis oli maalissa vastaava kuin täysillä vedetyn cooperin testin jäljiltä. Näin jollain päässä kaasunaamarin, iso rispekt jos veti sillä reitin alusta loppuun. Pelkät silmät esille jättänyt*

*kypärämyssy ja siihen päälle vetämäni juoksutakin huppu olivat jo erittäin kova haaste, päätin että ne pysyy paikoillaan alusta loppuun eikä niihin onneksi tarvinnutkaan koskea. Kunnon raasto, parempi mieli.*

Matkan sai taittaa halutessaan vaikka kävellen eli juoksemista ei vaadittu osallistujilta etukäteen. Silti vaikka zombijuoksussa tärkeintä ei ollutkaan useimmille nopeus ja urheilullinen suorittaminen, fyysisiäkin haasteita oli riittänyt. Pääasia kuitenkin oli, että kaikilla osallistujilla oli hauskaa.

## Lopuksi

Kuolema on kulttuurisesti opittu kokemus ja tuotettu sosiaalisessa vuorovaikutuksessa yhteiskunnassa, myös populaarikulttuurissa. Näin määrittyy, miten kuolema nyky-yhteiskunnassa nähdään ja ymmärretään.

Keskiajan ihmiset pitivät kummituksia todellisina ja nykyaikanakin fantasia- ja yliluonnolliset olennot kiinnostava. Jokaiselle löytyy mieleinen omantyylinen fantasiamaailma: on vampyyrejä, enkeleitä, yksisarvisia, kummituksia, aaveita, keijuja ja kaikkea mahdollista. Zombit ovat osa tätä maailmaa. Ne voi nähdä kuoleman symboleina, jotka edustavat kuoleman uhkaa, väkivaltaista ja ei-luonnollista kuolemaa, sairastumisen pelkoa sekä ikuista elämää ”elävänä kuolleenä”.

Visuaalisesti zombi on erityisen kiinnostava ilmiö. Se voi olla kokijasta riippuen rujo, ruma, pelottava, kaunis tai jotain siltä väliltä. Lisäksi zombikulttuuri tarjoaa ajanvietettä sekä viihdettä. Zombiksi pukeutuminen ja aiheeseen liittyvien tapahtumien suunnitteleminen on itsessään mukavaa puuhaa. Se on yksi monista aikuisten leikkikentän osista fanittamisen, pelaamisen ja osallistumisen tapojen joukossa. (Hänninen 2015.)



**Kuva 4.** Haavojen maskeerausta ja valmistautumista zombijuoksuun. Kuva: Mikael Peltomaa, 2015.

Toisekseen zombikulttuurissa yksilön luovuus pääsee näkyville omaehtoisella zombikulttuurin tuottamisella (Hänninen 2015; Katso myös *Omaehtoisien* määrittely, Turtiainen & Östman 2009). Erilaisten asioiden yhdisteleminen näkyy tarinallistettaessa uusia zombitarinoita. Innostuessaan zombikulttuurista voi netistä löytää materiaalia loputtomasti.

Kuoleman käsitteleminen ei kuitenkaan välttämättä näyttäyty zombikulttuurissa ainoana tai tärkeimpänä asiana. Tätä tukee myös *Zombie Run Pori 2015* -tapahtumasta saatu kävijäpalaute (*Zombie Run Pori 2015* -Facebook-sivut.) Kävijät kertoivat, kuinka zombiksi lauttautuminen ja visuaalisuuteen panostaminen oli heille tärkeässä roolissa. Lisäksi motivaationa tapahtumaan osallistumiselle oli osallistuminen ystävien kanssa sosiaaliseen tapahtumaan. Zombielokuvien ja tv-sarjojen myötä zombifaneja on yhä enemmän, joten zombikulttuuri on tuttu yhä suuremmalle osalle ihmisistä.

Kuolemaa ei siis käsitellä ainakaan tietoisesti zombijuoksutapahtumissa eikä se ole tarkoituskaan. Silti tiedostamattaankin jokainen zombijuoksuun osallistuja on ollut osana jollain tavalla kuoleman yhteisöllisessä esittämisestä. Leikin ja pelin lomassa kuvitteelliseen kuolemaan pääsee zombijuoksussa kosketuksiin toiminnallisesti kuten rastitehtävissä tahrimalla itsensä vereen tai kiljumalla sydämen kyllyydestä juostessa zombeja pakoon. Zombikulttuurissa ja zombijuoksussa on kyse lopulta kuoleman lisäksi selviytymisestä. Esiin nouseekin toivon käsite. Elämässä on aina toivoa ja mahdollisuus voittaa vastoinkäymiset. Zombijuoksussakin on mahdollisuus olla selviytyä.



**Kuva 5.** Rooliinsa eläytyneitä zombeja. Kuva: Sami Vaittinen, 2015.

#### **Kirjoittaja:**

Martha Vuori opiskelee Turun yliopiston Kulttuurituotannon ja maisemantutkimuksen koulutusohjelmassa pääaineena digitaalinen kulttuuri sekä sivuaineena muun muassa kulttuurituotannon suunnittelu. Hän oli osana opiskelijaryhmää, joka suunnitteli *Zombie Run Pori 2015* -tapahtuman ja vastasi tapahtuman tuotannosta. Yhteystiedot: [mabvuo@utu.fi](mailto:mabvuo@utu.fi)

**Lähteet**

Zombie Run Pori 2015. Luettu 14.5.2015. <http://zombierunpori.fi>.

Zombie Run Pori 2015 (Facebook-sivut). Luettu 14.5.2015. <https://www.facebook.com/ZombieRunPori?fref=ts>.

*Blogit:*

Kevyet kilometrit, Raskaat raudat (blogi). ”Zombie Run vähän erilainen (an)aerobinen.”, 27.4.2015. <http://kevyetkilometrit.blogspot.fi/2015/04/zombie-run-vahan-erilainen-anaerobinen.html>.

Suominen, Jaakko. *Koneen kokemus & tietokoneen takapuoli* (blogi). ”Päiväni zombina”, 3.5.2015. <https://jaasuo.wordpress.com/2015/05/03/paivani-zombina/>.

*Muu aineisto:*

Markkinointi & Mainonta. ”Zombie-sarjan suosio ei hiivu - kauden päätösjaksolle kolmisen kertaa Suomen väkiluvun verran katsojia.” *Markkinointi & Mainonta*, 2.4.2015. <http://www.marmai.fi/uutiset/zombiesarjan+suosio+ei+hiivu++kauden+paatosjaksolle+kolmisen+kertaa+suomen+vakiluvun+verran+katsojia/a2300220>.

Tampereen yliopisto. ”Alasuutarille, Mäyrälle ja Nätille akatemiahankkeet.” Tutkimusuutiset 6.6.2014. <http://www.uta.fi/ajankohtaista/tutkimusuutiset/arkisto/ilmoitus.html?id=96244>.

*Valokuvat:*

Kuvat 2: Grönman, Timo, 25.4.2015. <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.671506676310753.1073741847.383061705155253&type=1&pnref=story>

Kuvat 1 ja 4: Peltomaa, Mikael, 25.4.2015. <https://www.flickr.com/photos/mikaelpeltomaa/sets/72157652170810381/>

Kuva 5: Vaittinen, Sami, 25.4.2015. <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.484579281692440.1073741861.206073686209669&type=1>

Kuva 2: Varheenmaa, Niina, 25.4.2015 <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.810946782328539.1073741869.460922650664289&type=3>

**Kirjallisuus**

Hakola, Outi, Sari Kivistä, ja Virpi Mäkinen. ”Johdanto.” Teoksessa *Kuoleman kulttuurit Suomessa*, toimittaneet Outi Hakola, Sari Kivistö, ja Virpi Mäkinen, 9–22. Helsinki: Gaudeamus, Helsinki University Press, 2014.

Hakola, Outi. ”Kuoleman kokemus.” Teoksessa *Kuoleman kulttuurit Suomessa*, toimittaneet Outi Hakola, Sari Kivistö, ja Virpi Mäkinen, 65–83. Helsinki: Gaudeamus, Helsinki University Press, 2014.

Hänninen, Kirsi. ”*Elävä ja monimuotoinen zombiperinne.*” Teoksessa *Askel kulttuurien tutkimukseen*, toimittanut Jaana Kouri, 119–122. Turku: Turun yliopisto, 2015.

Ketola, Kimmo. ”Kuolemattomuus uskonnoissa.” Teoksessa *Kuoleman kulttuurit Suomessa*, toimittaneet Outi Hakola, Sari Kivistö, ja Virpi Mäkinen, 161–180. Helsinki: Gaudeamus, Helsinki University Press, 2014.

Lehikoinen, Heikki. *Katkerä manalan kannu. Kuoleman kulttuurihistoria Suomessa*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Teos, 2011.

Mäyrä, Frans, ja Laura Ermi, toim. *Pelaajabarometri 2013: Mobiilipelaamisen nousu*. Tampere: Tampereen yliopisto, 2014. [http://tampub.uta.fi/bitstream/handle/10024/95150/pelaajabarometri\\_2013.pdf?sequence=1](http://tampub.uta.fi/bitstream/handle/10024/95150/pelaajabarometri_2013.pdf?sequence=1).

Salmela, Mikko. ”Kuolevan kohtaaminen.” Teoksessa *Kuoleman kulttuurit Suomessa*, toimittaneet Outi Hakola, Sari Kivistö, ja Virpi Mäkinen, 47–64. Helsinki: Gaudeamus, Helsinki University Press, 2014.

Stenros, Jaakko, Markus Montola, ja Frans Mäyrä. ”Pervasive Games in Media Culture.” Teoksessa *Pervasive Games: Theory and Design*, toimittaneet Markus Montola, Jaakko Stenros, ja Annika Waern, 257–279. Lontoo: CRC Group, 2009.

Turtiainen, Riikka, ja Sari Östman. ”Tavistaidetta ja verkkoviihdettä – omaehtoisten verkkosisältöjen tutkimusetiikka.” Teoksessa *Kulttuurituotanto. Kehykset, käytäntö ja prosessit*, toimittaneet Maarit Grahn ja Maunu Häyrynen, 336–354. Helsinki: SKS, 2009.



# **kirja-arvio**

## Thanatos

ISSN 2242-6280, vol.4 1/2015

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

[https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/pajari\\_kirja-arvio.pdf](https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/pajari_kirja-arvio.pdf)

### **Kirja-arvio: *Culture, Suicide and the Human Condition***

**Ilona Pajari**

Jyväskylän yliopisto

Marja-Liisa Honkasalo ja Miira Tuominen, toim. *Culture, Suicide and the Human Condition*. Berghahn Books, Oxford & New York, 2014. 291 s.

*Culture, Suicide and the Human Condition* esittelee eri alojen uusinta itsemurhatutkimusta, ja tuo itsemurhia koskevaan tieteelliseen keskusteluun myös uusia näkökulmia. Teoksen keskeinen teema on, miten nykyään länsimaissa vallitseva itsemurhien tulkintatapa ei ole sellaisenaan sovitettavissa toisiin paikkoihin tai aikoihin, eikä se ole ainoa mahdollinen näkökulma omassakaan kulttuuripiirissään. On tärkeä kysyä myös, mitä itsemurha merkitsee tekijälleen: miten hän ymmärtää elämisen ehdot ja millaisissa oloissa elämä ei enää ole hänen mielestään mahdollista. Itsemurha onnistuessaan on luonnollisesti teko, jonka tekijää ei voi haastatella jälkikäteen. Ympäröivän yhteiskunnan ja sen usein piilevien lainalaisuuksien ja arvostusten tunteminen on tästä syystä erittäin tärkeää, samoin sen, miten itsemurhia kussakin kulttuurissa kuvataan.

Kun puhumme itsemurhasta, puhumme lopulta ennen kaikkea elämästä: millä oikeudella ihminen riistää hengen itseltään, millainen elämä ei ole elämisen arvoinen, mitä itsemurhan tekijä haluaa saavuttaa tai sanoa kuolemallaan. Maailmanlaajuisesti itsemurhat ovat lievästi yleistymässä; teoksessa olisi kenties voinut tuoda selvemmin esille itsemurhien tilastoinnin vaikeudet. On esitetty sellainenkin näkemys, että kansainvälisiä vertailuja ei kannattaisi tehdä lainkaan itsemurhien kirjaamistapojen erilaisuuden vuoksi. Oikeuslääkäri Ursula Vala totesi alkuvuodesta 2015 Tieteen päivillä, että esimerkiksi ruumiinavauskäytännöt vaihtelevat maittain paljon, mikä vaikuttaa siihen, halutaanko tai voidaanko selvittää, oliko kyseessä itsemurha.

Köyhyys ja työttömyys lisäävät itsemurhariskiä eri puolilla maailmaa, samoin kuuluminen miessukupuoleen. Esimerkiksi Suomessa itsemurhien viime vuosina tapahtunutta vähenemistä on selitetty masennuslääkkeiden käytön yleistymisellä, mutta näitä lääkkeitä käyttävät pääosin naiset, joiden itsemurhat eivät ole vähentyneet samassa mitassa kuin miesten. Psykkiset tekijät eivät siis selitä läheskään kaikkea itsemurhiin liittyvää. Jo nimensä puolesta tämä teos tuo esille, miten itsemurha on inhimillistä toimintaa ja perustavanlaatuinen inhimillinen kokemus. Itsemurhan tarkasteleminen ainoastaan yksilön väkivaltaisena tekona itseään kohtaan jättää sivuun ihmiselämän yhteisölliset aspektit, suhteet muihin ihmisiin ja myös yhteisön arvoihin.

Marja-Liisa Honkasalo ja Miira Tuominen arvioivatkin teoksen johdannossa itsemurhatutkimuksen nykytilaa. Ensinnä käytössä on psykiatrinen ja kansanterveydellinen näkökulma, joka keskittyy monella tapaa yksilöön. Psykiatrian sanotaan patologisoineen itsemurhan, mikä vaikeuttaa asiasta keskustelemista ja sen ymmärtämistä. Toiseksi itsemurhaa on tarkasteltu sosiaalisena ilmiönä Durkheimin hengessä. Onkin paradoksaalista, miten itsemurha on yksilön kohdalla vaikeasti ennustettavissa, mutta laajemmalla tilastollisella tasolla hyvin pysyvä ilmiö. Tässä teoksessa käytössä on kolmas, antropologiseksi nimetty näkökulma: otetaan huomioon sekä sisäiset että ulkoiset tekijät, eli yksilön omat tulkinnat kulttuurisesta kontekstistaan. Itsemurha voi olla peritty käyttäytymismalli, jota on pohdittu genetiikankin näkökulmasta, onhan todettu itsemurhan jopa ”kulkevan suvussa”. Itsemurhan nivominen osaksi ihmisen elämäntarinaa ja nimenomaan tietynlaista elämäntarinaa auttaa ihmisiä ymmärtämään, mitä on tapahtunut ja miten itsemurhan tehneet ovat ymmärtäneet hyvän elämän ehdot – ja millaisessa tilanteessa elämä on syytä lopettaa.

Charles J.H. MacDonald ja Jean Naudin lähestyvät itsemurhan ongelmaa Filippiinien palawanien keskuudessa fenomenologisen psykologian keinoin. Oleellista on tarinankerronta: millainen tarina itsemurhasta muodostuu ja mitä seikkoja painotetaan kerrottaessa itsemurhasta. Kirjoittajat korostavat, että vaikka heidän esimerkkitapaustensa päähenkilöt ovat olleet persoonallisuuksiltaan ”itsemurhatyyppisiä”, heidän päätymistään itsemurhaan ei voi selittää vain tällä tekijällä. Tunnollinen persoonallisuus, joka on kokenut menetyksen tai häpeän, ei läheskään aina surmaa itseään edes tämän kansan keskuudessa. Samoin suurin osa kansan itsemurhista selittyy muilla tekijöillä.

Itsemurha on huomattavan yleinen palawanien keskuudessa verrattuna ympäröiviin yhteisöihin. Itsemurhan ”tarttuvuus” tunnetaan; MacDonald ja Naudin toteavat sen olevan osa yhteisön historiaa. Itsemurhasta kerrotaan väistämättömänä tilanteiden ja tapahtumien seurauksena. Kerronnassa kuvataan henkilön murheiden kasautumista, vaikeita olosuhteita ja luonteenpiirteitä, joilla itsemurha voidaan selittää. Vaikka itsemurhaa paheksutaan, sitä myös ymmärretään.

Vastaavalla tavalla Maria Catédra kuvaa itsemurhaa pohjoisespanjalaisen vaqueirojen yhteisön keskuudessa. Itsemurha tavallaan sisältyy yhteisön itseymmärrykseen. Vaqueiroilla on oma termikin itsemurhaan johtavalle mielentilalle: puhutaan *aburrimentosta*, elämänhalun menettämisestä, joka johtaa kuolemaan oman käden kautta. Yhteisön keskuudessa vallitsevat epätasaiset taloudelliset suhteet aiheuttavat jännitteitä, joiden seurauksena itsemurhat ovat ympäröivää seutua yleisempiä. Omistamattomien asema on vaikea epäitsenäisyyden vuoksi, omistavien taas siksi, että kotitalouden päämieheltä odotetaan voimaa ja tahtoa, jota heillä ei välttämättä ole. Ihmisten väliset ristiriidat aiheuttavat merkittävän osan itsemurhista vaqueirojen omassa kerronnassa, vakavien sairauksien ja mielenterveysongelmien lisäksi; viranomaisille voidaan kertoa eri syitä ja kuvata tapahtumia ja olosuhteita hyvin eri tavoin. Itsemurhat paljastavat yhteisön konfliktit ja arvot: milloin elämä on elämisen arvoista ja milloin ei. Monia itsemurhia pidetään tämän yhteisön keskuudessa normaaleina ja niiden tekijöitä terveinä. Itsemurha onkin Catédran mukaan ”kulttuurisin kuolema”. Tästä syystä on tutkittava myös muita kuin suisidaalisia ihmisiä: ympäröivää yhteisöä ja kulttuuria. Kulttuurien vertaaminen keskenään on kuitenkin vaikeaa, koska itsemurhalla on hyvin erilaisia merkityksiä eri yhteisöissä.

Antiikin ajan itsemurhakäsitykset poikkesivat suuresti nykyaajasta, ja myös myöhempi kristillinen kulttuuri on joutunut pohtimaan saamaansa perintöä. Miira Tuominen kuvaa artikkelissaan näitä kysymyksiä Platonin itsemurhakäsitysten keinoin, keskittyen erityisesti Sokrateen kuoleman esille nostamiin teemoihin. Oliko Sokrateen kuolema itsemurha? Missä määrin kuolema oli vapaaehtoinen, oliko Sokrates uhri? Faidon-dialogi kuvaa Sokrateen kuoleman hänen omaksi valinnakseen. Sokrates voisi välttää kuoleman, ja nauttii itse kuoleman aiheuttavan myrkyä. Hän ei täytä nykyajan tavanomaista itsemurhaajan tunnusmerkistöä, koska hän ei ole lainkaan masentunut tai epätoivoinen. Samoin

Tuominen kiinnittää huomiota siihen, että Sokrateen ympärillä on hänen kuolemaansa edeltävinä tunteina monia ihmisiä, eikä kukaan pyri estämään tämän kuolemaa.

Tuominen vertaa Sokrateen kuolemaa Jeesukseen ja kristillisiin marttyyreihin. Vaikka Sokrates voidaan nähdä filosofian marttyyrina, hän itse ei kuvaa kuolemaansa näin. Jeesuksen kuolema on aiheuttanut kristityille päänvaivaa vapaaehtoisuudellaan, samoin joitakin marttyyreita on moitittu pelkiksi itsemurhan tekijöiksi. Tavanomainen uhrikuoleman tulkinta edellyttää, että kuolema tuottaa jotain jälkeenjääville. Sokrates ei itse näe kuolemaansa näin, eivätkä aikalaisetkaan viittaa siihen. Sokrateen kuolema nostaa esille itsemurhan määrittelyn yleisen ongelman: henkilö kyllä ottaa itse hengen itseltään, mutta mitkä muut edellytykset täyttyvät eri aikoina ja kulttuureissa?

Tuominen mainitsee tässä artikkelissa, kuten jo johdannossa huomautettiin, että *suicide* on sanana neologismi vuodelta 1634. Klassinen latina ei muodosta sanoja tällä tavoin; antiikin itsemurhaan viittaavat termit ovat periaatteessa neutraaleja oman itsen tappamiseen tai vapaaehtoiseen kuolemaan viittaavia ilmaisuja.

Malin Grahn jatkaa antiikin itsemurhakäsitysten analyysia stoalaisia käsittelevällä artikkelillaan. Keskeinen teema on, että elämällä oli stoalaisuuden mukaan oltava positiivinenkin sisältö, sen pituus ei ollut itseisarvo. Itsemurha ei ollut stoalaisille (eikä yleensä antiikissa) patologinen teko tai mielisairauden oire sinänsä. Sitä tuli kuitenkin punnita huolellisesti, ottaen huomioon sen oikeutus kussakin tilanteessa ja sen vaikutukset ympäristöön. Jos itsemurhalle oli järkeviä syitä, ystävät seisoivat tekijän rinnalla; jos näin ei ollut, he pyrkivät estämään itsemurhan. Grahn käsittelee tarkemmin Senecan pohdintoja aiheesta. Antiikissakaan itsemurha ei ollut vain yksilön oma ratkaisu. Hyvä syy jäädä eloon saattoi olla, jos kuolema tuottaisi tuskaa rakkaille. Niin kauan kuin pystyi elämään mielekästä elämää, sitä oli arvostettava kuolemaa enemmän.

Toisaalta läheisen itsemurhaa, kuten kuolemaa yleensäkin ei ollut tarpeen surra, jos pystyi hyväksymään ihmisen kuolevaisuuden ylipäätään. On mielenkiintoista havaita, miten monissa nykyajan puheenvuoroissa on stolalaisuuden kaikuja, vaikka itsemurhaa ei näihin näkemyksiin liitetä: jos vain pohdimme kuolemaa kovasti ja opimme hyväksymään sen, emme järkyty kuoleman kohdatessa itseämme tai läheisiämme. Vaikka nykyaika pitää läheisiä ihmissuhteita tärkeinä ja voimakkaita tunteita esimerkiksi perheen kesken ihanteena, kuolema tulisi kuitenkin kohdata tyynesti. Erilaiden ihanteiden ristiriita näyttää rasittavan nykyistä kuolemankulttuuriamme suuresti.

Siirtymä antiikista kristilliseen keskiaikaan sisälsi monia uudelleenmäärittelyjä myös itsemurhan osalta. Kristinuskon käskyn ”älä tapa” tulkittiin koskevan myös oman itse tappamista. Virpi Mäkinen kuvaa tätä moraalifilosofista keskustelua, jossa käsitteinä olivat luonnonlait ja luonnolliset oikeudet, sekä ihmisen velvollisuus tehdä hyvää muille ja itselleen. Ihmiset nähtiin Jumalan omaisuutena ja elämä Jumalalta saatuna lahjana. Siirtymä antiikista keskiaikaiseen kristillisyyteen oli monesti hyvin liukuva. Tuomas Akvinolainen lainasi suoraan Nikomakhoksen etiikkaa kirjoittaessaan yhteisön merkityksestä itsemurhassa: se vahingoittaa yhteisöä ja ihminen kuuluu myös yhteisölle. Keskiajan ihmis- ja itsemurhakäsitys poikkesi sekin nykyajasta, mutta eri tavoin kuin antiikissa. Ihminen ei voinut päättää elämänsä itse, koska itsemurha rikkoi sekä maallisia että Jumalan lakeja vastaan. Käytännössä itsemurha-asenteet tiukkenivat vasta keskiajan lopulla.

*Culture, Suicide and the Human Condition* pohtii itsemurhan avoimen poliittista ja sotilaallista ulottuvuutta yhden artikkelin verran. Susanne Dahlgren käsittelee naispuolisten itsemurhapommittajien problematiikkaa ja erityisesti heidän tekojensa länsimaissa osakseen saamaa julkisuutta. Periaatteessa kyse on Durkheimin jaottelun mukaisesta altruistisesta itsemurhasta, mutta itsemurhapommittajiin harvoin liitetään länsimaissa näin yleisiä määreitä. Naispuolisten itsemurhaiskujen tekijöiden kohdalla naiseus tuo vielä oman lisänsä tulkintoihin. Usein tekoa lähdetään arvioimaan

tekijän henkilökohtaisen ongelmien kautta: masennus, traumatisoivat kokemukset, kiihkouskonnollisuus, yhteisön ulkopuolelle joutuminen, häpeä – viimeainituissa tapauksissa itsemurhapommittajaksi ryhtyminen olisi keino sovittaa tekonsa. Yleisesti ottaen naiset on nähty patriarkaatin uhreina, vailla omaa tahtoa. Arabimaissa tulkinat ovat ymmärrettävästi olleet moninaisempia, ja on korostettu sitä, miten nainenkin pystyy tällaiseen tekoon taistelussa vihollista vastaan. Dahlgren toteaa, että islamilla tai islamilaisella fundamentalismilla on itsessään vähän tekemistä itsemurhaiskujen kanssa, eikä tällainen toiminta rajoitu vain islaminuskoisiin maihin. Läntisen median ongelma on, että se ei tunnista naisten muita kuin henkilökohtaisia syitä: asymmetrinen sodankäynti ja vastapuolen terroriteot voivat saada naisen näkemään, miten itsemurhaisku voi toimia taktisena tekona sodassa.

Suomalaisen miehen itsemurha on maassamme tunnettu asia. Miesten yliedustus itsemurhan tehneissä on useimmissa muissakin maissa ja kulttuureissa tuttua; se, että Suomessa ylipäänsä tehdään niin paljon itsemurhia ja erityisesti miehet tekevät niitä, on vaikeammin hahmotettavissa. Marja-Liisa Honkasalon artikkeli miesten 1980-luvun lopulla kirjoittamista itsemurhakirjeistä päättää kokoelman. Honkasalo etsii, teoksen yleisen tematiikan mukaisesti, itsemurhan tehneiden omaa ääntä ja tulkintoja kulttuurista, jossa he elivät. Suomalaisessa kulttuurissa vallitseva niin sanottu pärjäämisen eetos nousee esiin useassa kohtaa. Toisaalta Honkasalo kysyy aiheellisesti, kenen kulttuurista on kyse, koska naisten kulttuuri tuntuu perustuvan erilaisille oletuksille.

Käsiteltävissä itsemurhakirjeissä keskeisiä piirteitä ovat miehen kokemus sosiaalisesta epäonnistumisesta, mutta myös pettymys muihin ihmisiin. Työttömyys, köyhyys ja avioero muodostavat kolmion, jossa elämänhallinnan ihanne murenee. Riippuvuus muista ihmisistä on kielteiseksi koettu ajatus, jota mielekkäämpi on ajatus oman hengen riistämistä. Häviäjän kohtalo on kuolla. Tavallaan miehet ovat langettaneet itselleen kuolemantuomion, mutta itsemurha voidaan nähdä myös vihoviimeisenä elämänhallinnan välineenä. Kirjeistä välittyy voimaton raivo, mutta myös tunne siitä, miten väkivalta on vallan väline. Aivan kuin itsemurha olisi miehen perusoikeus silloin, kun muut oikeudet ovat ainakin hänen omasta mielestään kadonneet. Itsemurhan tekijän oma toimijuus nousee esiin: hän tekee ratkaisun tilanteessa, jota hän arvioi, muiden mielestä kenties väärin, mutta omaksumansa kulttuurin arvostusten mukaan punniten.

*Culture, Suicide and the Human Condition* on kiinnostava teos, joka innostaa tutkimaan ja pohtimaan itsemurhaa laajemmista näkökulmista. Mutta kun aletaan keskustella itsemurhasta osana kulttuuria ja jopa kulttuurin jossain määrin hyväksymänä toimintatapana – vaikka sitä samaan aikaan syvästi paheksuttaisiin – liikutaan länsimaisen itsemurhakäsityksen kannalta hyvin vaikeilla, jopa tabunomaisilla alueilla. Itsemurha herättää voimakkaita tunteita, ja siihen liitetään lientyneistä asenteista huolimatta paljon häpeää, jopa halveksuntaa ja vihaa. Jos itsemurhan tekijää itseään ymmärrettäisiinkin, hänen lähipiirinsä saa usein kantaakseen raskaan taakan.

Vaikka tutkimukset eivät viittaa siihen, että itsemurhan voisi ennustaa yksilötasolla, ajatus itsemurhasta äärimmäisenä tekona saa helposti ajattelemaan että sen tehneen elämä oli äärimmäistä ja poikkeuksellisen vaikeaa. Itsemurhan tekijä on aina uhri, ja niin kauan kuin keskitytään yksilöpsykologisiin seikkoihin, uhrin lähiympäristö valikoituu itsemurhan aiheuttajaksi. Itsemurhan tekijän oman ajattelun ja kulttuuria koskevien tulkintojen esille nostaminen auttaa ymmärtämään, miten hänen tekonsa suhteutuu ympäristöön ja mitkä tekijät ovat vaikuttaneet siihen. Tässä on käsillä olevan teoksen yksi keskeinen ansio: laajemman kulttuurin ja sen piilevienkin asenteiden esille tuominen.

Itsemurhan yleisyys vaikuttaa ilmeisesti väistämättä siihen, että se myös pysyy yleisenä: kun lähes jokainen on tuntenut itsemurhan tehneen ihmisen, itsemurhan mahdollisuus on läsnä eri tavoin kuin jos kysymys olisi useimmille pelkkä

abstraktio. Inhimillisen kulttuurin kerronnallisuus tuottaa itsemurhatarinoita, joissa etsitään syitä ja seurauksia. Samalla määritetään mahdollisia tilanteita, joissa itsemurha on kaikesta kielteisestä asennoitumisesta huolimatta ratkaisu.

Antiikin ajan hyvin erilainen suhtautuminen itsemurhaan ei liene nykyihmiselle todellinen vaihtoehto. Näin siitäkin huolimatta, että epäilemättä osa vaikkapa ikäihmisten itsemurhista perustuu vastaavaan harkintaan, vaikka vanhuusiän masennus on niiden yleinen tulkintakehys. Eliniän jatkuvasti pidentyessä hyvän elämän ehdot tulevat uudelleen punnittaviksi.

Itsemurha on voimakas moraalinen kysymys; itsemurhien ehkäisy on sangen yksimielisesti tärkeä kansanterveydellinen kysymys. Epäilen, että sinänsä neutraali tieteellinenkin tutkimus voidaan tässä ilmapiirissä käsittää väärin. Saako itsemurhan hyväksyä? Saako tutkija kertoa kulttuureista, joissa itsemurha on (ollut) hyväksyty, saamatta itsemurhaan yllyttäjän leimaa osakseen? Voidaanko keskustella avoimesti siitä, miten omassa kulttuurissamme itsemurha on sekä pelätty että halveksuttu, mutta joissain tilanteissa sittenkin normaalina pidetty toimintamalli? Jos tällaisia reaktioita esiintyy, ne voidaan tietysti tulkita myös ilmauksiksi siitä, että kulttuurissamme todellakin on ristiriita itsemurhan julkisen paheksunnan ja piilevän hyväksynnän välillä.

#### **Kirjoittaja:**

Ilona Pajari, VTT, on sosiaalhistorian tutkija, joka on lähestynyt suomalaisen kuoleman historiaa sekä sodan että rauhan ajan näkökulmista käsin. Tutkimusaiheita ovat olleet suomalaiset kuolinilmoitukset, toisen maailmansodan aikainen sankarikuolema ja suomalaiset hautajaiset. Tämänhetkisessä tutkimusprojektissaan hän käsittelee jatkosodan alun aikaisia suomalaisia tulevaisuusvisioita. Yhteystiedot: [ilona.pajari@jyu.fi](mailto:ilona.pajari@jyu.fi)

# **konferenssi- raportti**

## Thanatos

ISSN 2242-6280, vol.4 1/2015

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

[https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/haverinen\\_raportti.pdf](https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/haverinen_raportti.pdf)

## Surutyö ja suru työnä

**Anna Haverinen**

Turun yliopisto

Surukonferenssi 2015: Kuoleman ja surun kohtaaminen työssä 16. – 17.4.2015, Tampereen yliopisto. Surukonferenssin järjestäjinä toimivat KÄPY – Lapsikuolemaperheet ry, Suomen nuoret lesket ry, HUOMA- Henkirikoksen uhrien läheiset ry, Tampereen yliopiston terveystieteiden yksikkö, Suomalaisen Kuolemantutkimuksen seura ry ja Suomen Mielenveysseura.

Vuoden 2015 Surukonferenssin teemana oli ”Kuoleman ja surun kohtaaminen työssä”. Työ näkyi päivän keynote-esitelmissä hyvin monipuolisesti ja aihetta sivuttiin myös useissa kokemuspuheenvuoroissa, joita oli tänä vuonna yleisön pyynnöstä molempina päivinä.<sup>1</sup>

Torstaina aamupäivällä keynote-puhujana oli Hautaustoimistojen liiton puheenjohtaja Kyllikki Forsius aiheellaan ”Hautaustoimisto palvelee”. Aihe herätti myös yleisössä runsaasti keskustelua, kuten esimerkiksi mikä auto soveltuu ruumisautoksi. Moni hämmästeli asetuksia ja säännöksiä, jonka mukaan ruumiin kuljettamiseen varattu auto tulee olla määrätty tähän tarkoitukseen. Vainajaa ei voi esimerkiksi kuljettaa vuokratulla pakettiautolla, sillä hygieniasäädösten mukaan se on riski, sillä samalla autolla voidaan heti perään kuljettaa esimerkiksi ruokaa. Myös hauta-arkku on pakollinen hygieniasäädösten vuoksi, eikä siis suinkaan hautaustoimistojen tapa ”rahastaa” asiakkaitaan. Moni yleisöstä kuitenkin kommentoi tietävänsä tapauksia, joissa esimerkiksi vanhemmat ovat kuljettaneet kuolleen lapsensa arkun tai tuhkan omalla autollaan hautausmaalle. Säädökset näyttävät tekevän tässä tapauksessa poikkeuksen, sillä Forsius myönsi käytännön olevan yleinen.

Torstain työpajoissa käsiteltiin surua ja kuolemaa niin aiheen parissa työtä tekevien näkökulmasta (Mari Pulkkinen) kuin myös surua itsessään surutyön (Miia Salonen) ja musiikkiterapian (Pekka Nurmi) näkökulmasta. Tieteellisessä sessiossa

---

<sup>1</sup> Käsitellen tässä konferenssiraportissa lähinnä konferenssin key note -esitelmien sekä tieteellisten sessioiden sisältöä, sillä en osallistunut tutkijana työpajoihin. Olin myös Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry:n toimesta twiittaamassa konferenssin sisällöstä sekä valokuvaamassa, jolloin olin yksi järjestäjistä.



käsiteltiin itsemurhan historiaa (Riikka Miettinen) ja sisarusten surua sisaruksen itsemurhan jälkeen (Saara Inna). Vertaistuki (Virpi Sipola), saattohoito (Niina Keskinen) sekä ylikuonnollisten kokemusten merkitys (Johanna Heino sekä Markku Siltala) olivat myös esitelmäaiheita, jotka peilasivat mm. päivän kokemuspuheenvuoroja, joissa korostettiin erityisesti hyvää saattohoitoa sekä puhumisen tarpeen täyttämistä surujärjestöjen tarjoaman vertaistuen avulla.

Perjantain aamupäivä aloitettiin myös koskettavilla kokemuspuheenvuoroilla, joiden tarpeellisuutta ylistettiin erityisesti konferenssin palautekyselyssä jälkikäteen. Nenne Amnell käsitteli key note -puheenvuorossaan surevaa työyhteisössä, millaisia käytäntöjä työyhteisöiden olisi hyvä omaksua sekä miten surevat itse usein toivovat työhön paluun käsiteltävän. Luennoissa korostettiin yksilöllistä liikkumavaraa käytännöissä, sillä osalle sopii hyvin avoin keskustelu aiheesta työyhteisön kesken, ja osa taas haluaa pitää aiheen vain itsensä ja esimiehensä välisenä keskusteluna.

Iltapäivän työpajoissa aiheina olivat surevan tukemiseen tarkoitettut toiminnalliset menetelmät (Nenne Amnell), musiikkiterapia (Pekka Simojoki) sekä taidekasvatus (Mari Vallemaa). Samaan aikaan tieteellisessä sessiossa esitelmät koskivat lapsen kuoleman genetiikkaa (Jukka Laine), kuoleman ja surun käsittelyä Hans Holbein nuoremman tuotannossa (Mikko Kallionsivu), kuolemasta syntyneitä leikkipuistoja (Birgitta Sandberg ja Leila Hurmerinta), lapsen kuoleman aiheuttamia muutoksia perheeseen (Anna Liisa Aho) ja parisuhteeseen (Piia Kekäläinen) sekä kuolemanpelkoja syöpäsairailta (Pekka Komulainen).

#### *Milloin on tarpeeksi aikaa?*

Konferenssin tavoitteena on lisätä tietoutta surusta ja surevan tukemisesta sekä tuoda esille suomalaista kuolemaan ja suruun liittyvää tutkimustietoa hyvin monipuolisesti aina lääketieteestä kirjallisuudentutkimukseen. Järjestäjien taholta oli etukäteen kehoitettu tutkijoita keskittymään voimakkaasti tutkimustulostensa julkittuomiseen menetelmien ja tutkimuksen toteuttamisen esittelyn sijasta.

Ensi vuodeksi tieteellistä osiota olisikin ehkä hyvä laajentaa esimerkiksi kahteen päällekkäiseen sessioon; näin saataisiin kattavampi katsaus meneillään oleviin tutkimushankkeisiin ja viimeisimpiin tuloksiin keskittymällä esimerkiksi tiettyihin teemoihin. Erityisesti keskustelun kannalta olisi hyvä, jos osiot olisi teemoitettu ja aikataulutettu väljemmin. Surukonferenssin osallistujat ovat perinteisesti hyvin osallistuvia ja keskustelut ovatkin olleet parhaita antia niin eri ohjelmaosioissa kuin iltavastaanotolla. Näkökulmat vaihtelevat aina psykologeista sairaanhoitajiin, saattohoitajista pappeihin, mutta keskustelujen rikkaus onkin tämän tyyppisissä konferensseissa parasta. Konferenssin palautteissa toivottiin useaan otteeseen väljempää aikataulua tieteellisiin esitelmiin, sillä monet aiheista olisivat varmasti herättäneet kiinnostavia näkökulmia myös yleisössä.

Päällekkäisten tieteellisten sessioiden järjestäminen on kuitenkin täysin riippuvaista konferenssiin tarjotuista esitelmistä, joista tähän mennessä ei ole ollut sellaista runsaudenpulaa, että kahta päällekkäistä olisi ollut mahdollista luoda. Optimistina ajattelen tämän kuitenkin olevan enemmän markkinointikysymys.

#### *Tietoa ja tiedon soveltamista*

Tutkijana koen itse olevani tietyllä tavalla vastuussa tutkimustulosteni yhteiskunnallisesta vaikuttavuudesta. Tällä tarkoitan siis tutkimukseni mahdollisuuksia tiedon soveltamiseen käytäntöön, eli siihen työhön ja arkeen, joita kuoleman

ja surun parissa työskentelevät elävät. Surukonferenssissa on ainutkertainen mahdollisuus kohdata surun ja kuoleman alan ammattilaisia, joiden työtä kohtaan koen suunnatonta nöyryyttä. Tutkijana olen aina tietyllä tavalla teoreettisesti etäännyttänyt aiheestani.

Yhteiskunnallisesta vaikuttavuudesta on myös keskusteltu paljon viime kuukausien aikana mediassa. Rahoituspoliittiset ratkaisut määrittelevät vaikuttavuudeksi usein vain julkaisut ja julkaisujen luokitukset, jotka perustuvat Julkaisufoorumin näkemyksiin. Surukonferenssin esitelmää on usein myös kehoitettu laajentamaan tutkimusartikkeleiksi esimerkiksi Thanatokseen, mutta hyvin moni esitelmänpitäjä oli tänäkin vuonna julkistamassa pro gradu-opinnäytteensä tuloksia eikä tieteellinen julkaiseminen ole tällöin välttämättä korkea prioriteetti. Toisaalta nykyisen Julkaisufoorumin politiikan mukaan lehden luokitus perustuu julkaisuvolyymiin, jolloin vertaisarvioituja tekstejä tulisi olla enemmän, jotta luokitus voisi nousta.

Tutkijat, tutkimusryhmät ja yliopistot ovat siten riippuvaisia edellä mainituista ratkaisuista, sillä ilman korkeita pisteitä ja luokituksia ei välttämättä ole mahdollista saada tutkimukselleen rahaa. Leipä se on tutkijankin ansaittava, ja tutkimusta on vaikea tehdä ilman asiaankuuluvaa rahoitusta, joka vapauttaa kalenteriin tutkimukselle aikaa.

Surukonferenssilla olisi ehdottomasti mahdollisuus profiloitua kuolemantutkimuksen pääkonferenssiksi kotimaisella tasolla, sillä tuskin ammatinharjoittajat kokevat asiakseen osallistua kahteen konferenssiin ja Suomen mittakaavassa meitä kuolemantutkijoita(kaan) ei ole ruuhkaksi asti. Nyt perinteet toiminnalle ovat jo valmiina ja mahdollisuuksia on ehdottomasti myös laajenemiseen.

### **Kirjoittaja:**

Anna Haverinen, FT, on digitaalisen kulttuurin post doc -tutkija ja uusimmassa hankkeessaan tarkastelee väkivaltaa ja vihapuhetta muun muassa virtuaalisilla muistomerkeillä. Yhteystiedot: [anna.haverinen@utu.fi](mailto:anna.haverinen@utu.fi)

# ajankohtaista

## Thanatos

ISSN 2242-6280, vol.4 1/2015

© Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

<https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2015/6/ajankohtaista.pdf>

### Ensimmäinen Palliative Nursing konferenssi järjestetään Helsingissä

Ensimmäinen palliativisen hoitotyön konferenssi järjestetään Helsingissä (Scandic Park hotel) **24.–26.8.2016**.

Abstraktien jättöpäivä on **31.1.2016**. Konferenssiin voi rekisteröityä **21.7.2016** saakka.

Lisätietoja: <http://www.nurses.fi/1st-international-palliative-nur/>

---

### Osallistu tutkimukseen: Väitöstutkimus HLBT-leskien surukokemuksista Suomessa

#### Tiedote

Teen Turun yliopistossa väitöskirjaa seksuaali- ja sukupuolivähemmistöihin kuuluvien ihmisten kokemuksista koskien puolison kuolemaa ja sitä seuraavaa suruprosessia. Etsin ihmisiä, jotka ovat halukkaita osallistumaan tutkimukseeni ja kertomaan omista surukokemuksistaan kirjallisesti ja/tai haastattelutilanteessa. Kirjoitusten keruu on käynnissä **1.–30.6.2015**. Haastattelut teen syksyllä 2015. Tarkemmat tiedot tutkimukseen osallistumisesta löytyvät oheisesta kirjoituspyynnöstä sekä osoitteesta: [www.hlbturu.com](http://www.hlbturu.com).

Tiedotetta saa välittää eteenpäin!

Annan mielelläni lisätietoja tutkimuksestani sähköpostitse.

Ystävällisin terveisin,

Varpu Alasuutari (YTM) Tohtorikoulutettava, Sukupuolentutkimus, Turun yliopisto

[varpu.alasuutari@utu.fi](mailto:varpu.alasuutari@utu.fi)

---

### Osallistu opinnäytetyötutkimukseen: ”Muistisairaana puolison suruprosessi ja toipuminen puolison kuoleman jälkeen”

Jäsenemme **Sanna Aavaluoma** tekee psykoanalyttisen paripsykoterapian koulutukseen liittyvää opinnäytetyötutkimusta aiheesta ”Muistisairaana puolison suruprosessi ja toipuminen puolison kuoleman jälkeen”.

Hän etsii osallistujia vastaamaan kyselytutkimukseen. Vastauksia kerätään **30.9.2015** saakka.

Kysely löytyy osoitteesta:

[http://www.muistiliitto.fi/files/3314/3228/3733/Kyselytutkimus\\_muistisairaana\\_puolison\\_menettaneelle\\_.pdf](http://www.muistiliitto.fi/files/3314/3228/3733/Kyselytutkimus_muistisairaana_puolison_menettaneelle_.pdf)

**Call for papers: Idealized deaths – international symposium in Jyväskylä 2016**

IDEALIZED DEATHS – an international multidisciplinary symposium

University of Jyväskylä, 11th – 12th February 2016

**Why are some deaths more admirable than others? Are some causes of death more likely to create a beautiful memory? Do people need the idea of a beautiful death even in the 21st century? What is the meaning of martyrdom in our time? Is the death of a pop star always idealized?**

Death studies have a long tradition of mapping various cultures of death and also tracing the changes modernization has caused in our understanding of good death. The idea that death has somehow “disappeared” from Western cultures has been dismissed as outdated: death is everywhere, deaths sells newspapers and internet sites, even if people still have problems talking about it in their own lives. Throughout history deaths have been interesting and important: the way people have died may have been decisive for their fate in the afterlife, not to mention their posthumous reputation. Some causes of death may be considered more beautiful than others; some give the dying person more time to prepare for their death. Tragic deaths touch people’s hearts and may raise the popularity of an artist to new heights.

In this symposium we intend to bring together scholars from various academic disciplines to discuss the topic of idealized death. What makes a death exemplary? Does a certain kind of death add to the legend of an already legendary person? Is dying young always beautiful and idealized? Are all good and beautiful deaths somehow sacrificial? Have some people tried to become immortal, one way or another, by seeking special kind of death?

Possible topics and ideas for abstracts:

- Martyrs and martyrdom in religions
- Death in war
- Sacrificial ideals and death
- Political deaths and martyrs
- Causes of death: tuberculosis, cancer, AIDS
- Suicide and past memorialization
- Rock’n’roll lifestyle and death
- Fandom and memorialization

Keynote speakers will be Dr Paul Middleton, University of Chester, UK and prof. Marja-Liisa Honkasalo, University of Turku, Finland.

The symposium is organized by the Finnish Death Studies Association and the Department of History and Ethnology in association with the Nordic Network of Thanatology.

The symposium fee is 100 euros, covering conference materials and all meals mentioned in the programme (forthcoming). We wish to receive abstracts no more than 300 words by the **15 August** to the address [ilona.pajari@jyu.fi](mailto:ilona.pajari@jyu.fi). All inquiries concerning the symposium should also be sent to this address.