

THANATOS

vol. 7 2/2018

THANATOS vol. 7 2/2018

Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry:n hallitus 2018-2019

Puheenjohtaja

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

Varapuheenjohtaja

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

Sihteeri

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

Taloudenhoitaja

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

Hallituksen jäsenet

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

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

Hallituksen varajäsenet

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

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

Thanatos toimituskunta vol. 7 2/2018

Päätoimittajat / Editors-in-chief

Kaarina Koski ja Ilona Pajari

Toimituskunnan jäsenet / Editors

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

Maija Butters (maija.butters@gmail.com)

Kirsi Kanerva (kirsi.kanerva@utu.fi)

Kaarina Koski (kaarina.koski@utu.fi)

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

Riikka Miettinen (riikka.miettinen@uta.fi)

Ilona Pajari (kuolemantutkija@gmail.com)

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

Johanna Sumiala (Johanna.sumiala@helsinki.fi)

Kannen kuva / Cover photography Taitto / Layout

© Wilma Rauhanummi

Anna Ilona Rajala

ISSN 2242-6280

www.thanatos-journal.com

Suomalaisen Kuolemantutkimuksen Seura Ry.

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

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

* * *

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

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

Sisällys:

Pääkirjoitus

Ilona Pajari

Hautojen viestit 3

Tieteelliset artikkelit / scientific articles

Vanessa Smith

Gentle Ladies and ‘Gipsie’ Queens: Constructing and Performing Gender in the Glasgow Necropolis 7

Ella Viitaniemi

Hautauskäytäntöjen muutos Länsi-Suomen maaseudulla osana 1700-luvun edistysajattelua 29

Sanna Lipkin, Tiina Väre ja Titta Kallio-Seppä

Pappissäädyn haudat Pohjois-Pohjanmaan kirkkojen lattioiden alla – Tapauksia 1300–1700-luvulta 60

Eliza Kraatari and Andrew Newby

Memory of the Great Hunger Years Revisited – Finland’s 1860s Famine Memorials, Mass Graves and a Commemorative Craft Initiative 90

Serafim Seppälä

Hajoavan muistin monumentit: Julfan hautakivien transformaatio 127

Tutkimusraportti

Kaarina Koski

Kolmen uskontokunnan hautausmaat Bosniassa 163

Essee

Virpi Kaukio

Kuoleman ja elämän tuoksut – hautausmaa hajuympäristönä 190

PÄÄKIRJOITUS

Hautojen viestit

Ilona Pajari

Vainajan ruumis on ihmisyyhteisöille ongelma, joka on ratkaistu monin eri tavoin, muumioinnista suohon upottamiseen. Uskonnolliset syyt sanelevat usein vainajan ruumiin kohtalon; myös käytännön seikat vaikuttavat siihen, voidaanko vainajaa esimerkiksi haudata maahan lainkaan. Kaikkein tavallisimpia tapoja toimia vainajan ruumiin suhteen ovat kuitenkin ihmiskunnan historiassa olleet ruumiin polttaminen ja hautaaminen. Tässä Thanatoksen teemanumeron teksteissä käsitellään erityisesti hautaamista. Epävirallisissa yhteyksissä numero on kulkenut ”hautausmaanumeron” nimellä, mutta monessa kohtaa käsittelemme pikemminkin hautaamisen eri tapoja, haudan paikan ja hautamuistomerkin esille tuomia ajatusmalleja sekä hautausmaita muistin paikkoina kuin varsinaisesti hautausmaita itsessään.

Kaikille vainajille tarkoitettu hautausmaa on läntisessä Euroopassa suhteellisen tuore ilmiö, joka alkoi toden teolla kehittyä nykyisen kaltaiseksi vasta kirkkoihin hautaamisen loppuessa 1700–1800-luvuilla. Samaan aikaan suhde kuolemaan ja suremiseen muuttui: hautausmaa ei enää ollut ainoastaan vainajien säilytyspaikka ylösnousemusta odotellessa, vaan myös tila suremiselle ja vainajien muistamiselle. Samoin yleisemmin hengelliset ja omaan kuolevaisuuteen keskittyvät ajatuksen otettiin huomioon hautausmaiden suunnittelussa: puistomaisuus ja luonnonläheisyys nähtiin otollisina seikkoina mielten ylentämiseksi Jumalan luo.

Suomalaisen hautausmaasuunnittelun oleellinen piirre viimeisen sadan vuoden aikana on ollut pyrkimys yhtenäisyyteen. Tämä ei poikkea monista muista protestanttisista maista; viimeistään ensimmäisen maailmansodan sankarihautausmaat loivat yhtenäisen

hautausmaaihanteen, jossa aiemmat moninaisten muistomerkkien vaihtelevat hautausmaanäkymät olivat kauhistus. Samaan aikaan kuolemankulttuuri oli voimakkaasti yksityistymässä ja hautajaiset pienenemässä. Hautausmaiden näkökulmasta ei olekaan outoa, että 1900-luvun keskivaihetta on kutsuttu ”kuoleman kieltämisen” aikakaudeksi. Niin niukasti monet tuon ajan hautausmaat ilmaisevat mitään haudatuista yksilöistä tai heidän taustallaan olevista surevien yhteisöistä.

Viime vuosikymmeninä varsinkin asutuskeskusten hautausmaat ovat käyneet yhä ahtaammiksi, eikä paluuta entisaikain mahtaviin muistomerkkeihin ole edes niillä, joilla olisi sellaiseen varaa. Sen sijaan hautojen koristelemisen pienin esinein, enkelein, kivin, kuvin ja kukkasin on tullut tavaksi. Vaikka näitä pieniä esineitä olen kuullut kutsuttavan myös ”rojuksi”, ja ulkopuoliselle ne voivat sitä ollakin, ne ovat henkilökohtaisen surun symboleja ja ylläpitävät suhdetta vainajaan. Samaan aikaan kaikki eivät halua varsinaista hautapaikkaa lainkaan, vaan valitsevat tuhkansa sirottelemisen hautausmaan muistolehtoon tai kokonaan hautausmaan ulkopuolelle. Tällainen ratkaisu voi olla omaisille joko helpotus tai surun aihe, riippuen siitä, olisiko hautapaikka ollut heille rasite vai oleellinen osa suremista. Haluttomuus tulla muistetuksi hautansa kautta mitenkään on uudehko piirre kulttuurissa, joka on pitkään arvostanut haudan keskeisen sijainnin ja hautamuistomerkin näkyvyyden korkealle.

Kuka haudataan ja minne, millaisin menoin, ja millaisen muistomerkin kukin saa osakseen on ollut voimakkaasti riippuvaista yhteiskunnallisista eroista; nykyään lähinnä korkean tason poliitikot voivat saada muista poikkeavan kokoisen ja näköisen hautamuistomerkin. Vanessa Smithin artikkelissa Glasgow’n nekropoliksen hautakivistä käyvät hyvin ilmi 1800-luvun brittien käsitykset sukupuolien välisistä eroista, ja ketkä ja millä keinoin saattoivat niistä irtautua. Ella Viitaniemen artikkeli kertoo, paitsi sen, millaisin argumentein kirkkoihin hautaamisesta pyrittiin eroon 1700-luvun Suomessa, myös sen, miksi tavasta haluttiin pitää kiinni. Oli tuon ajan ihmisille ennenkuulumatonta, että hautaamisessa eivät näkyisi sääty- ja varallisuuserot. Pappissäädyn hautalöydöistä ilmenevä erikoisasema kirkkoon hautaamisessa, samoin kuin tähän liittyvä

esinekulttuuri, tulevat esille Sanna Lipkinin, Tiina Väreen ja Titta Kallio-Sepän lähes neljän vuosisadan hautauksia käsittelevässä artikkelissa.

Eliza Kraatari ja Andrew Newby nostavat esiin kansallisen ja paikallisen muistin välisen jännitteen vuosien 1866–1868 suurten nälkävuosien muistamista käsittelevässä artikkelissaan. Hautojen läheisyys tekee joukkokuoleman muistosta todellisen, vaikka kansallisella tasolla aihetta on vaikea käsitellä. Joskus taas kokonainen hautausmaa tuhotaan poliittisista syistä. Näin on käynyt ainutlaatuiselle armenialaiselle, nykyisen Azerbaidzhanin alueella sijainneelle Julfan hautausmaalle, joka hävitettiin vuosisatojen olemassaolon jälkeen viime vuosituhannen vaihteen molemmin puolin. Serafim Seppälä kuvaa Julfan hautausmaata käsittelevässä artikkelissaan, miten hautausmaiden merkitys kansallisen identiteetin lähteenä korostuu tilanteessa, jossa identiteetti on uhattuna.

Kaarina Kosken tutkimusmatka Bosnian hautausmaille muistuttaa, että kansallisten ristiriitojen näkyminen hautausmailla ei ole kaukaista historiaa muuallakaan. Virpi Kaukion essee hautausmaasta hajuympäristönä taas tarkastelee hautausmaita usein aliarvostetun aistin avulla. Hautausmaat nähdään (sic) usein visuaalisina kokonaisuuksina, mutta niillä on paljon hajuja ja niiden myötä elämää, sekä tarkoitettua että tahatonta.

Hautausmaa on siis paljon muutakin kuin yksityisen surun ilmauksien kokoelma, tai yksittäisten ihmisten muistomerkkien kenttä. Se kertoo menneisyydestä, sen osin jo unhoonkin painuneista uskomuksista ja arvostuksista. Se, keitä hautausmailla saa muistaa on korostunut myös vuoden 1918 muistamisessa. Sata vuotta sisällissodan jälkeen sodan kummallakin osapuolella on ääni ja oikeus sitä käyttää, mutta näin ei heti sodan jälkeen ollut. Pikemminkin tuolloin korostuivat vielä vanhat käsitykset siitä, keitä ylipäänsä sai haudata hautausmaalle ja millaisin menoin.

Olin alkusyksystä puhumassa hautausmaapuutarhurien koulutuspäivillä Varkaudessa, ja samalla kuulin visioita siitä, miten hautausmaita voisi kehittää ja millaista toimintaa niillä voisi olla. Millaisia uusia rituaaleja nimenomaan hautoihin liittyen voisi kehittää? Hautakynntiläkulttuuri keskittyy kylmään ja pimeään vuodenaikaan. Voisiko hautausmaa

olla myös ilon ja lämmön paikka, jolla saisi olla monenlaista elämää? Jotta kiinnostus hautausmaihin säilyisi, tulisiko niillä sallia yhä persoonallisempi ilme? Korostuvatko hautausmaat ihmisten tietoisuudessa vasta sitten, kun ne uhataan menettää? Mitä hautausmaa merkitsee tulevaisuuden ihmisille?

Uusi vuosi on ehtinyt alkaa, ennen kuin tämä Thanatoksen numero on nähnyt päivänvalon. Kiitän toimituskuntaa, kirjoittajia ja lukijoita kuluneesta vuodesta ja toivotan uutta innostavaa vuotta 2019 kaikille kuolemantutkimuksesta kiinnostuneille!

ARTICLE



Gentle Ladies and ‘Gipsie’ Queens: Constructing and Performing Gender in the Glasgow Necropolis

Vanessa L. Smith

Independent scholar

Abstract

The Necropolis in Glasgow, Scotland stands as a classic example of a Victorian-era garden cemetery. Opened in 1833, the site is home to 50,000 burials, of which only an elite few are marked with an array of gravestones, tombs, and mausoleums. Not surprisingly, the numerous monuments to Glasgow’s merchants, middle classes, and gentlefolk predominantly conform to the expected Victorian models of appropriate mourning and memorialisation, with distinct parameters for men and for women. Throughout the cemetery, the graves signal the appropriate social roles, attitudes, and final remembrances appropriate to Glasgow’s ‘merchant patriarchs’ and for the women associated with them. The stones demonstrate not only how nineteenth-century Glasgow saw fit to remember its dead, they were also intended to inspire and instruct the living mourners and cemetery visitors in the suitable ways that gender should be performed in the public eye. An elevated monument to Protestant reformer John Knox dominates the cemetery, an overarching figure of proper religious and social masculinity. Men are well represented throughout the Necropolis. Their names are fully recorded on the tombs, as are often their deeds and social position. In some cases, their faces and forms may be immortalised in stone, showing them looking sober, masterful, and wise. Proper Victorian femininity centred on the ‘Angel in the House’ archetype – a docile nurturer who devoted herself to her husband and the domestic sphere. Women’s markers regularly assigned priority to their relationship with a male relation: husband, father, and sometimes son. Female images appear infrequently. However, within this defined world of gender, a number of memorials stand in opposition to convention and defy societal ideals through their unexpected variation. Through a selection of case studies, this paper will explore the ways in which the Victorian society of Glasgow performed and resisted gendered roles in death through the monuments of the Necropolis cemetery. By highlighting both standard and non-standard funerary choices, a more nuanced sense of the Victorian perspective on gender can be found.

To the east of Glasgow's city centre, the Victorian-era Necropolis cemetery sprawls over some 37 acres, serving as the final resting place for 50,000 members of Glasgow society.¹ By the 1830s, Glasgow had become Scotland's most populous city and was experiencing a period of booming industrial and business activity.² Even in death, the increasingly prosperous merchant classes of the city were eager to mark their place in society, commissioning elaborate and expensive funerary monuments for the newly established burial ground. This form of material culture and the choices made regarding grave ornamentation, memorial inscriptions and placement of the markers represent powerful and influential statements, in particular, expressing nineteenth-century Glasgow's perspectives on gender ideology. Within the Necropolis, ideals of gender are literally written on the landscape. Through a lens of gender archaeology, this work will consider a selection of the graves as expressions of Victorian gender expectations and roles, how they were constructed, performed, conformed to, and resisted. Even within the strongly regimented and structured world of Victorian public display and commemoration, a number of the monuments demonstrate elements of resistance to expected social norms of both femininity and masculinity. A selection of case studies will illustrate these themes: the neighbouring graves of Corlinda Lee and her son, Ernest; the tombs of Isabella Elder, Mary Ann Baxter, and the Misses Buchanan of Bellfield; and the incongruous memorial to Charles Tennant. Each example offers a unique window into the attitudes of Victorian Glasgow towards proper expressions of gender.

The City of the Dead

The Glasgow Necropolis, officially opened in 1833, was created as an interdenominational garden cemetery to replace the overcrowded and increasingly unhygienic churchyard burying grounds of the city. A contemporary commentator described the problematic conditions at one urban burying ground, stating, "For want of

¹ History - Friends of the Glasgow Necropolis <https://www.glasgowncropolis.org/history/>

² Fraser, W. Hamish. n.d. "Second City of the Empire: 1830s to 1914" <https://www.theglasgowstory.com/story/?id=TGSD0>

room, the coffins are frequently laid so near the surface as to be injurious to health” (Cleland 1840, 28). Glasgow’s expansive new ‘City of the Dead’ was directly modelled after Paris’s famed Père Lachaise cemetery, which had opened in 1804, and was inspired by the broader European move towards artfully designed cemeteries.³ In the same decade as the Necropolis was founded, these cross-cutting interests in aesthetics and public health inspired comparable cemetery projects around England and Scotland. In London, a series of cemeteries were established around the outskirts of city, beginning with Kensal Green Cemetery in 1833.⁴ Often called the ‘Magnificent Seven’ they are some of the best known examples of this shift in burial practice, although most major urban centres in England would eventually set up similarly styled burial sites (Tarlow 2000, 218).

Occupying a prominent hill overlooking Glasgow Cathedral, the new burial ground was laid out on a parcel of land called Fir Park that had previously served as a public arboretum and green space.⁵ The Necropolis rapidly gained popularity with Glasgow’s elite, becoming the resting place of the “merchant patriarchs of the City”.⁶ As Necropolis historian Ronald Scott states, the cemetery developed as:

a significant cultural enterprise in the city [...] principally for the benefit of the established rulers of the city and the emerging middle classes, who wanted to demonstrate their taste, status and wealth by being buried and commemorated there. (2005b, 244)

Prior to the area’s use as a cemetery, a memorial to the Scottish Presbyterian minister, John Knox, had been erected in 1825 on the highest point of the site (Photo 1). The monument features a 58-foot Doric column, topped with a larger-than-life statue of Knox (Blair 1857, 169-172). The new Necropolis grew up around his monument, with burial in proximity to the influential Reforming preacher’s column becoming a prized mark of

³ History – Friends of the Glasgow Necropolis <https://www.glasgowncropolis.org/history/>

⁴ Kensal Green (All Souls) Cemetery <https://historicengland.org.uk/listing/the-list/list-entry/1000817>

⁵ History – Friends of the Glasgow Necropolis <https://www.glasgowncropolis.org/history/>

⁶ Glasgow City Council n.d., 5 “Glasgow Necropolis Heritage Trail” <https://www.glasgow.gov.uk/CHttpHandler.ashx?id=32366&p=0>

status and social position.⁷ A series of extensions in the late nineteenth century significantly increased the Necropolis to its present size of 37 acres. Fifty thousand burials have been recorded in the cemetery, with a select portion of those interred in elaborate tombs and crypts, or commemorated with markers designed by acclaimed architects of the time.⁸ Beyond a simple resting place for the dead, the Necropolis was also conceived as an urban park space for walking and contemplation, where visitors could be instructed and inspired by the surroundings (Scott 2005a, 10). Garden cemeteries, generally, were designed as spaces for “seemly and appropriate



Photo 1. John Knox Memorial rising above the Necropolis. Photo: Vanessa Smith, 2015

recreation”, where the setting might offer an atmosphere that was “intellectually improving and morally uplifting” (Tarlow 2000, 229). The elaborate commemorative markers and memorial inscriptions, acting as complex expressions of status, identity, and social attitudes, were central to this experience. One contemporary author asserted that cemetery-goers might feel “a laudable ambition to imitate and emulate” the lives of those buried within the grounds (Blair 1857, 8). Within a few years, the new Glasgow cemetery was attracting visitors and occupants from the city, and beyond. The Necropolis had quickly become a fashionable locale for edifying strolls and for eternal rest. With this growing popularity and development as an important public space, the Necropolis

⁷ History - Friends of the Glasgow Necropolis <https://www.glasgowcouncil.org/history/>, Glasgow City Council n.d., 37 “Glasgow Necropolis Heritage Trail” <https://www.glasgow.gov.uk/CHttpHandler.ashx?id=32366&p=0>

⁸ History - Friends of the Glasgow Necropolis <https://www.glasgowcouncil.org/history/>

emerged as an influential arena for the maintenance and performance of gender roles and ideologies in the nineteenth century city.

This paper considers the material culture and mortuary landscape of the Glasgow Necropolis through the lens of gender, and particularly gender archaeology. This theoretical framework scrutinises the various ways that gendered identities might be structured, promoted, and performed within a particular society or social group. Gender is understood as a highly variable, fluid, non-dichotomous social construct, acquired through “historically specific processes of socialisation” (Gilchrist 1999, 9). Ethnographic studies and historical evidence have repeatedly demonstrated that gender has been constructed in widely varying ways by different groups and in different time periods; and modern gender studies in archaeology rejects the biological determinism and biased attitudes that regularly plagued earlier research into societal roles and motivations. However, as pioneering authors Margaret Conkey and Joan Gero have asserted, considering gender in the past is a more complicated matter than to simply “add women and stir” (1991, 14). Instead, gender-centred archaeology strives to perceive and understand the nuanced world of gender as experienced by all participants, including power relations present between the various genders (Conkey and Gero 1991, 14, Spencer-Wood 2011, 3-4). Conkey (2007, 306) speaks for the need to understand the everyday contributions of women, men, children and “all sorts of social personae”. As well as highly variable, gender is also a dynamic, ongoing social negotiation and a performative expression of those negotiations, created with “repetitions that constitute and contest the coherence of personal identity” (Gilchrist 1999, 82). Finally, gender roles and ideology never exist in a vacuum. Within every social setting, gender is intimately enmeshed with other core aspects of identity. Any discussion of gender must necessarily articulate with the parallel issues of class and social standing, age, and ethnicity (Diaz-Andreu et al. 2005, 9). Not all men, nor all women, in a community (or in a cemetery) experience gender ideals and expectations in the same way. The ability to define and resist gendered roles frequently resolves differently along class and economic lines, or can vary based upon the individual’s age (cf. Gräslund 2001).

Within gender-focused work, funerary archaeology can be a particularly productive avenue for understanding how gender is conceived and promoted. Through the investigation of graves, funerary activities, and rituals and the trappings of death and commemoration, a picture of the mechanisms by which the social identities of an individual, expressed during life, are translated meaningfully in death can emerge. This knowledge can, in turn, inform our broader understanding of gendered social meaning (Sofaer and Sorensen 2013, 355, 532). Material culture has long been an important way to signal and affirm social identities, as well as membership in wider social groups (Diaz-Andreu, 2005, 23). The entire cemetery landscape itself functions as a focal point for public performance, where, “appropriate ways to treat the deceased are negotiated, including the definition of categories and gender roles” (Diaz-Andreu, 2005, 39). In considering funerary monuments and Victorian commemorative choices, Conkey and Spector’s (1984, 15) interlinked concepts of gender roles and gender ideology are particularly effective for illustrating the function and performative nature of gender in the Victorian cemetery. Gender roles define the varying ways women, men, and other genders, actively participate in social, economic, religious, and political institutions. These roles define expected and appropriate behaviours and activities. Gender ideology describes overarching symbolic meanings within a given society for such concepts as male and female. While connected, these concepts are context dependent, with the broader purview of gender ideology sometimes superseding the gender roles practiced in day-to-day life. For example, certain tasks might be performed by either men or women, while the tools for the tasks themselves act as strongly gendered symbols (Gräslund 2001, 133).

Embodying the Angel in the House

Broadly speaking, Victorian society promoted a binary set of genders, with women’s roles and ideal behaviour strongly influenced by an iconic archetype of Victorian womanhood: the ‘Angel in the House’. This pervasive representation was enshrined and popularised in Coventry Patmore’s narrative poem of the same name. As promoted in

the poem, the Angel was docile and virtuous, an obedient, sweet-tempered wife and mother. She was devoted to her husband and family above all else (Patmore, 1858). The woman's role within the home and her work as a caregiver and nurturer were lauded; and the Angel seemed to have no capacity or inclination to move beyond the domestic sphere.

The archetype of the Angel in the House regularly followed Victorian women to their graves, expressed in the ways their families chose to posthumously commemorate their lives. Inscriptions placed strong emphasis on the deceased's role as a wife and mother. Women were often buried within a familial group, with the grave marker primarily dedicated to the patriarch of the family. Female identity was secured through her male family members, be it her father, husband, or occasionally, brother or son; and it was through these male relations that she was afforded her own social standing. While men's grave markers regularly reference their professions and celebrate their works in the community, women are, on the whole, strictly listed as being a wife or a daughter exclusively (Mytum 2004, 127-128). This arrangement served to reinforce and instruct a viewing public on the appropriate roles for women during the period and clearly illustrates the gender ideology being constructed and celebrated. Commenting on these dynamics, Spencer-Wood (2011, 23) has suggested a possible model for understanding ideas of power and agency in the Victorian world. She describes the masculine ideal as a commanding "power over" identity, whereas women were able to exert agency through a co-operative "power with". While this model is perhaps overly generalising, it does offer a potential starting point for assessing the ways men and women might move with agency through their social worlds.

These ideas can be readily observed within the gravestones and tombs of the Glasgow Necropolis. The case studies explored within this paper were selected as illustrative examples of the range of gendered commemoration present within the cemetery. The monuments were chosen through a physical exploration of the cemetery landscape, walking the pathways and reading the epitaphs, in much the same way as a Victorian

visitor might have done. Memorials that were prominently located, in highly visible locations, were of particular interest, while others were selected for the availability of biographical information about the deceased.



Photo 2. Detail of Mary Anne Baxter grave. Photo: Vanessa Smith, 2015

The grave marker of Mary Anne Baxter (Photo 2) conforms to an expected pattern. Her inscription begins: “Sacred to the memory/of/Mary Anne Baxter/relict of/Henry David Hill D.D./Professor of Greek in the/University of St. Andrews”. In this example, Baxter herself is the main burial in the plot and the first name on the stone, yet she is remembered exclusively as the relict (or widow) of Henry David Hill, with the inscription recording his profession and

affiliation as a marker of his status, through which Mary Anne, as well as the female children listed later on the stone, were invested with their own social standing. The viewer can only know that Mary Ann Baxter was a wife and a mother. While there is an abundance of information on her husband recorded on the stone, Henry David Hill is actually buried elsewhere.

Another grave demonstrates how class divisions might act on and alter Victorian gender expectations and ideology. The grave of Barbara Hopkirk is extolled in an early Necropolis guide as “the first Christian lady, moving in the upper or respectable ranks, whose remains were deposited in the cemetery” (Blair 1857, 269). Hopkirk was the wife of Laurence Hill, a prominent Glasgow businessman, Collector of the Merchants’

House, and one of the founders of the cemetery (Scott 2005a, 2, 20). Contrary to the guide's assertion, Barbara Hopkirk was actually the third woman interred in the Necropolis, preceded by both Elizabeth (Miles) Milne (4 April 1833) and Isabella (Milne) Kennedy (4 April 1833). Elizabeth and Isabella were the mother and the sister, respectively, of the Superintendent of the Necropolis, George Milne (Scott 2005a, 119, 221). While Milne's title may appear noteworthy, in practice he was a landscape gardener by trade, appointed by the cemetery committee to execute the founders' vision of the new Necropolis (Scott 2005a, 76). George Milne certainly held a less prestigious role than Barbara Hopkirk's illustrious spouse. The Necropolis Committee minutes demonstrate that Milne was answerable to Hill on matters relating to the construction and management of the new cemetery (c.f. Scott 2005a, 135). A biographic note from Hopkirk's life may also shed light on her elevation over the Milne family women. In her short life, Barbara Hopkirk bore a remarkable 13 children and would have spent almost all of her married life pregnant.⁹ The potent mix of her husband's elevated social status and her extraordinary embodiment of the Angel in the House model of Victorian motherhood could explain why Hopkirk was celebrated and the earlier burials ignored.

In some cases, the deceased woman might not require any name or identity at all, beyond her role in procreation. One mysterious obelisk takes the Angel in the House ideal and the veneration of motherhood to an extreme, showing only a relief carving of four mourning children, including an infant, and the inscription, "*Beloved Mother*" (Photo 3). The occupant of this grave is likely to be a woman of higher status, owing to the monument's proximity to the Knox memorial, yet she is nameless. Here we see Victorian female gender ideals essentialised to a single function, that of child-bearer. The only name present on the monument is that of its male designer, George Mossman. Researcher Diana Burns suggests that this unnamed woman is Agnes Strang, who died in childbirth in 1849, leaving behind three small children and her newborn.¹⁰ Her

⁹ Glasgow Women's Library 2011. "Necropolis Women's Heritage Walk". https://womenslibrary.org.uk/gwl_wp/wp-content/uploads/2011/07/GWL-Glasgow-Necropolis-Womens-Heritage-Walk-Map-PDF.pdf

¹⁰ The Friends of Glasgow Necropolis n.d. "Agnes Strang" <https://www.glasgownecropolis.org/profiles/agnes-strang/>

husband and family have opted to elevate her in this singular role, ignoring all other information about her life, including her very name.



Photo 3. Detail of Beloved Mother/Agnes Strang marker. Photo: Vanessa Smith, 2015

While the historical record contains scant detail for the majority of the women, like Mary Ann Baxter, Barbara Hopkirk, and Agnes Strang, who are commemorated in the Necropolis, some few have been regarded as important members of Glasgow society. During their lifetimes, they were recognised as notable social players, and honoured for their philanthropy upon their deaths. Yet, even the most prominent of women were customarily commemorated in the expected manner. It is possible that there was even greater societal pressure for these influential gentlewomen and their families to conform to standard modes of commemoration, with the intersection of wealth, status, and gender binding them even more rigidly to social expectation. Two graves serve as testaments to this pattern.

At the death of her husband, John Elder, of the prosperous marine engineering firm, Randolph, Elder and Co., Isabella Ure Elder became a wealthy widow. Mobilising her social standing and economic position, she initiated a range of philanthropic projects promoting women's higher education within the University of Glasgow, as well as endowing the Elder Chair of Naval Architecture and other funds towards the Chair of

Engineering. For the people of Govan, where her husband’s shipyards were located, Elder also established numerous health and educational initiatives, including building a Cottage Hospital. In 1883, she purchased land for a large open park in Govan, which she named for her husband and her father-in-law. Near the end of her life, Elder was awarded an honorary degree of L.L.D., the first woman to receive this honour. Following her death in 1905, a memorial garden and statue were placed in Elder Park as a public tribute. Highlighting her educational work and achievements, the statue depicts Elder wearing her academic robes. She is also commemorated at the University of Glasgow with a memorial window and named on the university’s Memorial Quincentennial Gates.¹¹



Photo 4. Isabella Elder/Elder family tomb.
Photo: Vanessa Smith, 2015

Despite her well-known philanthropy and social presence, Isabella Elder’s tomb in the Necropolis conforms with the expected standards for Victorian women’s graves. She is buried in a family tomb, beside her husband John, with his name and profession paramount on the inscription (Photo 4). Below him, she is listed as “his wife”. The only

¹¹ The Friends of Glasgow Necropolis n.d. “Isabella Elder” <https://www.glasgowncropolis.org/profiles/mrs-elder-pioneer/>, University of Glasgow n.d. “The University of Glasgow Story - Isabella Elder” <https://www.universitystory.gla.ac.uk/biography/?id=WH0024&type=P>

indication of her life's accomplishments and activities is the notation "L. L. D." following her name, referencing without fanfare her honorary degree.¹² This is in keeping with the commemorative style previously seen on the grave of Mary Ann Baxter, where a noteworthy portion of the inscription is dedicated to recording the deceased's husband's professional achievements.

The memorial for the three Buchanan sisters of Bellfield is another reminder that even women with access to the higher strata of society, with means and authority to orchestrate their own commemoration and legacy, may still be expected to abide by social norms. The three sisters, Margaret, Jane, and Elizabeth, were the daughters of George Buchanan of Woodlands, a well-to-do Glasgow merchant. The three, known collectively as the 'Misses Buchanan of Bellfield', never married and outlived their parents and three bachelor brothers.

With their inherited wealth, the sisters supported various charitable causes. Their joint will, called the 'Buchanan Bequest', endowed monies for ecclesiastical student bursaries, the founding of a hospital for the poor and indigent, as well as other supports for the disadvantaged, and the donation of their former estate at Bellfield for use as a publicly accessible library. Their activities also included estate planning and arrangements for their eventual deaths and commemoration. In their bequest, the Buchanan sisters left £10, 000 to the Merchants' House specifically to ensure the maintenance of their tomb in perpetuity. This preparation suggests that they had a direct hand in selecting how they wished to be commemorated. Their crypt is large and placed in a desirable area of the Necropolis, with the entrance marked by two veiled urns. Inside, a decorative plaque simply states: "*The burying place of/Mary, Jane and Elizabeth Buchanan/of Bellfield./in the county of Ayr/Daughters of George Buchanan, Esq. of Woodlands/Merchant in Glasgow*" (Photo 5). The evidence indicates that the Misses Buchanan had free rein to memorialise themselves, their lives, and their philanthropic works however they desired. Their various bequests suggest they were not reticent about making their specific wishes

¹² The Friends of Glasgow Necropolis n.d. "Isabella Elder" <https://www.glasgow-necropolis.org/profiles/mrs-elder-pioneer/>

known. Nevertheless, their grave inscription reads modestly, omitting even their birth and death dates. The words demurely avoid any mention of their beneficence, and primarily serve to connect them to their father and his place in Glasgow’s social world.¹³



Photo 5. Misses Buchanan plaque inside Buchanan tomb. Photo: Vanessa Smith, 2015

Corlinda Lee, ‘Queen of the Gipsies’¹⁴

A pair of graves in a less prominent location of the Necropolis demonstrate the ways one family effectively sidestepped many of the Victorian expectations surrounding femininity and appropriate female activities, family roles, and structure, both in life and in death. These memorials resist preferred burial convention while continuing to move within the constraints of expected Victorian commemoration. The larger of the two memorials marks the grave of Corlinda Lee (Photo 6). While much of the inscription employs conventional references to her status as the “beloved wife of George Smith” and her

¹³ The Friends of Glasgow Necropolis n.d. “Buchanan Sisters”. <https://www.glasgowcemetery.org/profiles/buchanan-sisters/>

¹⁴ The terms ‘Gypsy’ or ‘Gipsies’ or, more frequently, ‘Gypsy/Gypsies’ are considered offensive by modern Roma/Romani groups. See, for example, ‘Gypsy’ in the European Roma Rights Centre terminology guide <http://www.errc.org/cikk.php?cikk=4840>. This language is only included when the term has been used in a historical context, e.g. the epitaph on Corlinda Lee’s grave marker, and reflects the diversity of spellings in use during the period.

relationship to her “beloved son”, who predeceased her and is buried in the adjoining plot, she is first and foremost identified as the “Queen of the Gipsies”. This is a startling departure from the Angel in the House norms and serves to highlight her activities as a woman who moved well outside of the domestic realm.



Photo 6. Corlinda Lee grave marker.
Photo: Vanessa Smith, 2015

In life, Lee was born Kurlinda Lee in 1831, into a prominent English Traveller family. When she married George Smith in 1865, the union merged two important Traveller lines. Despite the prestige of her new husband’s family, Lee continued to use her original surname.¹⁵

Lee and Smith toured under the title ‘King and Queen of the Gipsies’, hosting ‘Gypsy Balls’ around the country where, for a fee, curious visitors were welcomed to view the caravans, attend a dance, or have their fortune told.¹⁶ Lee reputedly once read the fortune of Queen Victoria when the Queen and her entourage passed near the festive encampment in Scotland.¹⁷ The inscription on Lee’s grave marker goes on to reference

¹⁵ Curiously, her husband, George Smith, used his mother’s family name of Smith, not his father’s surname as would be expected. (The Friends of Glasgow Necropolis - Corlinda Lee profile, n.d.)

¹⁶ Borrow’s Gypsies Blog 2010. “Corlinda Lee: a star attraction at Glasgow’s Necropolis” <https://borrowsgypsies.wordpress.com/2010/07/28/corlinda-lee-a-star-attraction-at-glasgows-necropolis/>

¹⁷ The Friends of Glasgow Necropolis n.d. “Corlinda Lee <https://www.glasgow-necropolis.org/profiles/corlinda-lee/>

her alternative lifestyle and suggest tensions related to Lee's outsider status: "*Her love for her children was great and she was charitable to the poor/Wherever she pitched her tent she was loved and respected by all*". Despite this, Lee was still enough of a Victorian woman to be given a proper burial with headstone in the socially expected locale of the Necropolis. When first erected, the monument featured a bronze plaque of the deceased, now missing. This image also acts as a contrarian gesture. Amidst the numerous male busts, plaques, and statues, the only female faces in the Necropolis belong to the stylised angels, not as the representations of the interred women. Indeed, there appears to be no other woman commemorated with her own image anywhere in the main sections of the Necropolis. Like Corlinda Lee herself, this grave is unique.

The smaller monument to the right of Corlinda Lee's marks the grave of her son, Ernest. One of Lee's eight children, Ernest died in 1898, at the age of 27. Of particular note is the change in convention and voice on this grave's inscription, which reads: "In loving memory of my dear husband, Ernest Smith" and below his birth and death dates "Erected by his wife". This phrasing is a striking departure from the expected customs of commemoration. While the wife is nameless, it is unusual to see an inscription speaking in a female voice. The act of commissioning a headstone and directing the carving in this unexpected style of wording expresses a level of resistance to expected gendered roles in mourning and commemoration.

As an interesting footnote to this case study, there is evidence for present-day social interactions with the Corlinda Lee grave. When the site was visited for this study, numerous coins, both British and foreign, had been placed in the crevices of the gravestone (Photo 7). A spray of artificial flowers and a votive candle cup were also present. In a cemetery where few of the Victorian graves appear to be actively visited by family or descendants, this continued attention by cemetery visitors should be viewed as ongoing recognition of Corlinda Lee's special status and widespread appeal.



Photo 7. Detail of coins left at Corlinda Lee grave.
Photo: Vanessa Smith, 2015

Charles Tennant of St Rollox

Victorian manhood is decidedly well represented throughout the memorials of the Necropolis. Elaborate markers demonstrate appropriate expressions of masculinity and social presentation. The interred man might be sculpted as a classically styled bust, looking sober but wise. If full-figured, he may stand in a thoughtful or commanding pose. The prime example of this manner of representation is the towering representation of John Knox, around which the Necropolis was built, with numerous other examples dotting the cemetery.

In stark contrast to these representations, the memorial of Charles Tennant of St Rollox reflects resistance to expected gender representations. In this instance, Victorian ideals are contested, albeit in perhaps a less flattering manner.

Charles Tennant was a prominent Glasgow industrialist and inventor. With his partners, Tennant pioneered a chemical bleaching process that revolutionised the industry. The

massive 455-foot chimney at his St Rollox factory became a local landmark and the sprawling site was the largest chemical plant in Europe by 1799 (Blair 1857, 161). While Tennant and his business associates prospered, chemical exposure at his factories was known to be detrimental to the health of his employees, with contemporary accounts calling the ailing workers ‘Tennant’s White Mice’.¹⁸

Upon his death in 1838, Tennant was interred in a prominent location in the Necropolis, his grave marked with an impressively large white marble and granite marker. In stark contrast to the idealised male portraits around him, the Tennant tomb features a large figure of the industrialist slouched in a seat, appearing inebriated, unwell, or despondent (Photo 8). The inscription informs us that the marker was: “*Erected by a few of his friends as a tribute of respect*”. As the axiom goes, the dead don’t bury themselves, and it is challenging to comprehend the motivations of Tennant’s friends, who commissioned this marker to him. A cynical interpretation of this statue and text suggests that these unnamed friends are using the monument to undermine aspects of Tennant’s gendered persona in life, depicting him as lacking in an appropriately masculine stance and leaving him without an inscription describing his achievements. While Blair’s 1857 cemetery guide suggests Tennant is posed in “an attitude expressive of meditation” (161), newspaper accounts of the time were critical, commenting that the representation made Tennant look “like a casualty of the product that made his family fortune”, referencing the chemical bleaching that Tennant pioneered.¹⁹ The scale of the monument and its proximity to the prestigious and most costly area of the Necropolis near the Knox memorial speaks to Tennant’s economic and social standing in the community. Yet his colleagues have chosen to represent him in an unflattering fashion that ignores many of the expectations of Victorian masculinity and styles of appropriate burial for Glasgow’s great and good.

¹⁸ Glasgow City Council n.d., 28 “Glasgow Necropolis Heritage Trail” <https://www.glasgow.gov.uk/CHttpHandler.ashx?id=32366&p=0>

¹⁹ Glasgow City Council n.d., 28 “Glasgow Necropolis Heritage Trail” <https://www.glasgow.gov.uk/CHttpHandler.ashx?id=32366&p=0>

Photo 8. Charles Tennant of St. Rollox monument. Photo: Vanessa Smith, 2015



Conclusions

This study has offered a necessarily select and brief glimpse into the gendered world of Victorian Glasgow, as it was inscribed in the landscape of the Necropolis cemetery. Choices of depiction, inscription, location, and language all offer insights into how Victorian Glasgow wished to portray their deceased relations and friends, not only as private monuments for family commemoration, but also as durable testaments instructing the visiting public on appropriate Victorian gender roles and ideology. These markers illuminate important aspects of the construction, promotion, and performance of appropriate femininity and masculinity in nineteenth-century Glasgow, as well as suggesting the ways that these expectations might be resisted or subverted.

It should be noted that the small number of graves sampled here pose certain limitations to a full and representative sense of gender in Victorian Glasgow. This paper was

conceived as a single step in a wide-ranging journey, attempting to tease out select examples of how the people of the city perceived and performed gender through their funerary choices. Additionally, any study considering gender exclusively illustrates only one portion of a much larger social picture. As noted earlier, studies of gender in archaeology frequently interrelate with work considering other areas of social distinction, such as age, ethnicity, and status. When employing the grave markers present at the Necropolis, the researcher must bear in mind that only a small portion of female and male burials are memorialised in any fashion, with only 3,500 known markers for over 50,000 recorded burials.²⁰ Large numbers, of women in particular, lie in unmarked graves. There is clearly a significant divide in the experience of Victorian gender roles and assumptions, in life and in death, between the well-to-do women of status, like Isabella Elder and the Buchanan sisters, and the scores of women buried without monuments in less prominent areas of the Necropolis. And certainly the same statement can be made regarding the elite and working class men interred at the Necropolis and their associated expectations of masculinity. While this study has attempted to touch on some of these considerations, it is vital to note the issue of their absence and importance.

Going forward, a more robust methodology would incorporate both a systematic survey of all extant grave markers and their inscriptions, as well as the complete burial records for the cemetery housed at Glasgow's Mitchell Library. While only a small number of the Necropolis burials were ever marked with a lasting stone monument, every interment in the cemetery was duly documented in the burial records. Information on the deceased's age, employment, and the cost of the burial (as a proxy for economic status), as well as gender could be collected and analysed for overall commemorative trends.

Beyond a consideration of understandings of gender roles and ideology in the past, this research and future investigation also have the potential to widen modern-day perspectives on the Necropolis and its gendered landscape. At present, the majority of

²⁰ Glasgow City Council n.d., 37 "Glasgow Necropolis Heritage Trail"
<https://www.glasgow.gov.uk/CHttpHandler.ashx?id=32366&p=0>

research and heritage promotion for the site concentrate almost exclusively on elite male burials within the cemetery (cf. The Friends of Glasgow Necropolis - Profiles, n.d., Glasgow City Council - Glasgow Necropolis Heritage Trail, n.d., Scott 2005a, Scott 2005b). There are obvious reasons for this focus, particularly the availability of information on the lives and activities of Glasgow's celebrated 'merchant patriarchs', as well as the visual prominence and artistic merit of their elaborate tombs. Nonetheless, this emphasis ignores the lives of women and children generally, and of working class and marginalised people of all genders, who are also buried at the Necropolis. Fortunately, some community organisations are making inroads into fuller documentation of the people buried within the cemetery. The Glasgow Women's Library regularly offers guided tours of the site that highlight the biographies of Glasgow's women, and the Friends of Glasgow Necropolis organisation has begun to profile World War I burials, bridging class divisions between the deceased.²¹ Each of these approaches brings added insight into the dead of the Necropolis and through a more balanced exploration of gender and its intersections with class, age and ethnicity, we are able to gain a fuller picture of society in Victorian Glasgow.

Biographical note

Vanessa L. Smith is an archaeologist and artifact photographer working in Halifax, Nova Scotia, Canada. She completed her MLitt in Archaeological Studies at the University of Glasgow in 2015, and holds degrees from Saint Mary's University (BA Anthropology) and the Nova Scotia College of Art and Design (BFA). With wide-ranging interests in archaeology, particularly researching colonial Nova Scotia and early medieval Scotland, gender, identity, and funerary archaeology, Vanessa is currently working with Saint Mary's University's Open Archaeology Initiative and the Old Burying Ground Foundation to document Halifax's oldest cemetery. Contact: vanessasmithhfx@gmail.com

²¹ Glasgow Women's Library 2011. "Necropolis Women's Heritage Walk" https://womenslibrary.org.uk/gwl_wp/wp-content/uploads/2011/07/GWL-Glasgow-Necropolis-Womens-Heritage-Walk-Map-PDF.pdf, The Friends of Glasgow Necropolis n.d. "Roll of Honour" <https://www.glasgownecropolis.org/rollofhonour/>

References

- Blair, George. 1857. *Biographic and descriptive sketches of Glasgow necropolis*. Glasgow: Maurice Ogle and Son. <https://archive.org/details/biographicdescri00blai>.
- Cleland, James. 1840. *Description of the city of Glasgow: comprising an account of its ancient and modern history, its trade, manufactures, commerce, health, and other concerns*. Glasgow: John Smith and Son, David Robertson, and D. Bryce. <https://archive.org/details/descriptionofcit00clel/page/n7>
- Conkey, Margaret. W. 2007. "Questioning Theory: Is There a Gender Theory in Archaeology?". *Journal of Archaeological Method and Theory* 14 (3): 285-310. <https://www.jstor.org/stable/25702345>.
- Conkey, Margaret.W. and Gero, Joan. 1991. "Tensions, pluralities, and engendering archaeology: an introduction to women in prehistory". In *Engendering Archaeology*, edited by Joan Gero and Margaret W. Conkey, 1-30. Oxford: Blackwell.
- Conkey, Margaret W. and Spector, Janet D. 1984. "Archaeology and the Study of Gender". *Advances in Archaeological Method and Theory* 7: 1-38. <https://www.jstor.org/stable/20170176>.
- Diaz-Andreu, Margarita. 2005. "Gender Identity". In *The Archaeology of Identity: Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*, edited by Margarita Diaz-Andreu, Sam Lucy, Stasa Babic, and David N. Edwards, 13-42. London: Routledge.
- Diaz-Andreu, Margarita, Sam Lucy, Stasa Babic, and David N. Edwards (eds). 2005. *The Archaeology of Identity: Approaches to Gender, Age, Status, Ethnicity and Religion*. London: Routledge.
- Gilchrist, Roberta. 1999. *Gender and Archaeology: Contesting the Past*. London: Routledge.
- Gräslund, Anne-Sofie. 2001. "The Position of Iron Age Scandinavian Women". In *Gender and the Archaeology of Death*, edited by Bettina Arnold and Nancy L. Wicker, 81-102. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Mytum, Harold. 2004. *Mortuary Monuments and Burial Grounds of the Historic Period*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.
- Patmore, Coventry. 1858. "The Angel in the House". British Library Online Collection. Accessed 13 August 2018. <http://www.bl.uk/collection-items/coventry-patmores-poem-the-angel-in-the-house>).

Scott, Ronald David. 2005a. "The Cemetery and the City: The Origins of the Glasgow Necropolis, 1825-1857". Ph.D. thesis. Glasgow: University of Glasgow.

Scott, Ronald. 2005b. *Dead by Design: The True Story of the Glasgow Necropolis*. Edinburgh: Black and White Publishing.

Sofaer, Joanna, and Marie Louise Stig Sørensen. 2013. "Death and Gender". In *Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial - Oxford Handbooks Online*, edited by Liv Nilsson Stutz and Sarah Tarlow. Oxford: Oxford University Press. doi:10.1093/oxfordhb/9780199569069.013.0029.

Spencer-Wood, Suzanne. M. 2011. "Introduction: Feminist Theories and Archaeology". *Archaeologies - Journal of the World Archaeological Congress* 7(1):1-33. DOI: 10.1007/s11759-011-9169-5.

Tarlow, Sarah. 2000. "Landscapes of Memory: the Nineteenth-Century Garden Cemetery". *European Journal of Archaeology* 3:217-239. DOI: 10.1177/146195710000300204

ARTIKKELI



Hautauskäytäntöjen muutos Länsi-Suomen maaseudulla osana 1700-luvun edistysajattelua

Ella Viitaniemi

Tampereen yliopisto

Abstrakti

Artikkelissa tarkastellaan hautausmaita julkisena tilana ja osana maaseutuyhteisön toimintaympäristöä sekä hautaamiskäytäntöjen merkitystä ja muutoksia. Kirkon lattian alle hautaamisen päättymisen oli iso kulttuurillinen ja yhteiskunnallinen muutos 1700-luvun jälkipuoliskolla, joka johti asteittain modernien hautausmaiden syntyyn.

Kirkko ja siihen kuuluvat rakennukset olivat pitäjän yhteisön yhteistä julkista tilaa. Niillä oli monia erilaisia uskonnollisia, hallinnollisia ja sosiaalisia merkityksiä ja käyttötarkoituksia. Kirkon rakentamisesta ja ylläpidosta säädettiin laissa ja viranomaiset valvoivat niiden asianmukaista kunnossapitoa. Päätökset rakennus- ja korjaustöistä tehtiin paikallisissa pitäjänkokouksissa. Rakennustyöt tehtiin ruokakunnittain ja rakennustarvikkeet tuotettiin taloittain.

Kunniallinen hautaaminen oli tärkeä osa kristillistä elämää. Arvostetuimpana tapana pidettiin kirkon lattian alle hautaamista. Tämä keskiajalta periytynyt hautauskäytäntö vahvistui puhtasoppisuuden aikaan. Erilaiset hautapaikat osoittivat säätyeroja ja sosiaalista järjestystä, samoin kuin kirkkoihin laaditut penkkijärjestykset. Kirkon lattian alaisista hautakammioista kalleimmat hautasijat sijaitsivat lähimpänä alttaria, kun taas varattomat haudattiin ulos hautausmaalle. Sosiaalisia eroja korostettiin vielä kirkonkellojen soitolla ja käyttämällä eri paarivaatteita.

Kirkkoihin hautaamista oli rajoitettava 1700-luvun alkupuolella tilanpuutteen vuoksi. Käytössä olevat vanhat kirkot olivat suhteellisen pieniä. Lisäksi väestö kasvoi ja haudattavia oli yhä enemmän. Kirkon hautasijat rajattiin vain talollisille ja heidän lähiomaisilleen. Tilaton väestö sai tyytyä kirkkomaan hautapaikkoihin tai heidän oli maksettava kaksinkertainen maksu kirkkohautoista.

Vaatimukset kirkkohautaamisen lopettamiseksi voimistuivat 1700-luvun puolivälin jälkeen. Tilanahtauden lisäksi valitettiin kirkkohautojen aiheuttavan monenlaista haittaa. Pahinta oli haudoista nouseva ruumiin löyhyä, jonka tiedettiin olevan terveydelle vaarallista ja aiheuttavan vakavia sairauksia. Hajua oli vaikea saada pois, vaikka hautakammiot suljettiin kaksinkertaisilla lautaluukuilla tai kivilaaioilla ja tilkittiin luonnonmateriaaleilla.

Ulvilassa asunut taloustieteilijä, professori Johan Kraftman, joka tunnetaan hyödynaikakauden ajattelijana ja erityisesti maanviljelyksen edistäjänä, käytti henkilökohtaista arvoaltaansa kirkkoon hautaamisen lopettamiseksi. Hän toimi Ulvilassa kirkonesimiehenä ja teki aloitteen kirkkohautauksen lopettamiseksi yhdessä O. J. Gripenbergin kanssa vuonna 1767. Kraftman laati perusteellisen selvityksen kirkkohautauksien haitoista. Esityksen pohjalta Ulvilan pitäjänkokouksessa päätettiin rajoittaa kirkon lattianalaisten hautakammioiden käyttöä. Kraftman laati vuonna 1778 uuden perusteellisen esityksen, jossa hän vaati kirkkohautausten lopettamista kokonaan terveydellisiin riskeihin, järkisyihin sekä kirkkohistoriaan ja Raamattuun vedoten. Kraftman totesi, että seurakuntalaisilla oli oikeus osallistua yhteisiin jumalanpalveluksiin minkään häiritsemättä. Ulvilan lisäksi Kraftman vaikutti myös Porissa, Kullaalla ja Kokemäellä kirkkohautakulttuurin lopettamiseen 1760–1770-lukujen kuluessa.

Pitäjäläisten altistaminen tartuntataudeille ja sairauksille oli vastoin aikakauden rationalismia ja edistysajattelua. Ruumiiden löyhyä ei sopinut valistuksen ideaaliin tai valoisaan ja vaaleaan kirkkoarkkitehtuuriin. Se ei myöskään sopinut pietistiseen ajatteluun, joka korosti henkilökohtaista uskoa. Haudoista nouseva löyhyä esti seurakuntalaisia keskittymästä jumalanpalveluksiin ja johti kirkossa käymisen laiminlyönteihin.

Kirkkohautaukset vähenivät 1700-luvulla ja kokonaan ne kiellettiin vuonna 1822. Samalla hautausmaat alkoivat täyttyä. Kirkkomaat eivät olleet enää pelkästään varattoman väen hautauspaikkoja, vaan niistä muodostui koko seurakunnan viimeinen leposija. Hautauskulttuurin siirtymävaiheessa rakennettiin erilaisia katettuja hautakammioita. Vähitellen hautausmaita jouduttiin laajentamaan tai rakennettiin kokonaan uusia, erillisiä hautausmaita. Hautausmaiden järjestykseen, hygieenisyyteen ja siisteyteen kiinnitettiin aikaisempaa enemmän huomiota ja niistä muodostettiin puistomaisia julkisia tiloja.

Kirkkoon hautaaminen oli tullut osaksi kristillistä käytäntöä jo keskiajalla. Tätä katolisella ajalla omaksuttua tapaa ei lopetettu reformaation jälkeen tai puhdasoppisuuden aikana 1600-luvulla. Sen sijaan kirkkoon hautaaminen jatkui aktiivisesti, jopa laajeni 1700-luvun alkuvuosikymmeniin saakka. Sitä ryhdyttiin vähentämään vasta 1700-luvun jälkipuoliskolla valistusajalle tyypillisen edistysajattelun hengessä, joka tähtäsi yhteiskunnan puutteiden ja olosuhteiden korjaamiseen ja kohentamiseen. Kirkkoon hautaamiseen liittyvät käytännön ongelmat olivat hyvin tiedossa ja niistä keskusteltiin niin paikallistasolla kuin Turun tuomiokapitulissa ja akatemiassa. Aiheesta laadittiin jopa taloustieteen professori Pehr Kalmin johdolla maisterin pro gradu -väitöskirja (Kalm ja Hydenius 1765). Lisäksi aikakauden arkkitehtoniseksi ihanteeksi tuli kestävä, kaunis, valoisa ja terveellinen kirkkotila, johon vanhakantaiseksi katsottu tapa haudata kirkon lattian alle ei sopinut. Kirkkohaudat kiellettiin Suomessa kokonaan kuitenkin vasta vuonna 1822. Kyseessä oli merkittävä kulttuurillinen ja yhteiskunnallinen muutos (Gardberg 2003, 63; Laasonen 1991, 326; Knapas 2004, 40–42; Viitaniemi 2016, 174–176).

Kirkko oli julkinen tila, jossa sekä hengelliset auktoriteetit että maallinen esivalta olivat voimakkaasti läsnä, esimerkiksi esirukouksissa, esinelahjoituksissa ja esivallan lähettämässä kuulutuksissa. Kirkko ja sinne kokoontunut seurakunta asetettiin tiukkaan penkkijärjestykseen, joka peilasi valtakunnan yleistä sosiaalista ja yhteiskunnallista järjestystä. Näitä seurakuntalaisten sääty- ja rankijärjestyksen sekä maanomistuksen, sukupuolen ja asuinpaikan mukaan laadittuja kirkon istumajärjestyksiä ryhdyttiin laatimaan 1600-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä, eli käytännössä samoihin aikoihin, kun kirkkoon hautaaminen yleistyi (Kaartinen 2002, 417; Sandén 2006, 649; Toivo 2006, 187; Viitaniemi 2016, 111–113).

Hautauskäytännöillä ja hautausmailla oli monta merkitystä. Ne olivat tärkeä osa uskonnollista elämää, mutta niiden kautta osoitettiin myös sosiaalista kontrollia ja yhteiskuntajärjestystä. Kahteen eri hautaamistapaan, kirkon sisälle ja ulos kirkkomaahan hautaamiseen, heijastuivat yhteiskunnassa vallinneet säätyjako ja varallisuuserot. Eroja

vielä korostettiin muilla seikoilla, kuten erilaisten paarivaatteiden käytöllä ja kirkonkellojen soiton määrällä, jotka osoittivat vainajan ja tämän perheen sosiaalista ja taloudellista asemaa.¹ Toisaalta hautauskäytäntöihin vaikuttivat myös vainajan nuhteettomuus, sillä ehtoolliselta pidättäytyneiltä ja jumalanpalveluselämän laiminlyöneiltä voitiin evätä kirkkohautaus. Oma lukunsa olivat rikolliset ja erityisesti itsemurhan tehneet, joita ei haudattu välttämättä edes hautausmaille (Moilanen, Aalto ja Toropainen 2018).

Kunniallinen kuolema ja hautaus olivat osa kristillistä elämää. Vuonna 1686 annettu kirkkolaki määritteli kristillisen hautaamisen ja hautauskäytännöt. Siihen sisältyi myös elementtejä, jotka palvelivat koko yhteiskuntaa. Virallinen tiedottaminen tapahtui esimodernissa maaseutuyhteisössä saarnastuolin kautta, samoin vahvistettu tieto kuolemantapauksista tuli kirkosta. Kirkkolaki määräsi, että kuolema piti ilmoittaa saarnatuolista seuraavana saarnapäivänä eli tulevana sunnuntaina tai muuna juhlapyhänä.² Tähän toimintoon liittyy sekä hengellinen että hallinnollinen elementti. Seurakunnan jäseneksi tultiin kasteessa, jota kummit todistivat. Samoin kuolema vahvistettiin julkisesti. Kun seurakunnan jäsen oli siirtynyt ajasta ikuisuuteen, häntä muistettiin yhteisellä rukouksella ja kirkonkellojen soitolla. Samalla virallinen tieto kuolemantapauksesta tavoitti ne henkilöt, joita asia yhteisössä kosketti. Kirkkolaki myös määritteli, että jokainen piti haudata vain kerran, julkisesti ja kohtuullisen ajan kuluessa. Laki tunnisti kaksi erilaista vainajien hautaustapaa: kirkon sisälle ja ulos hautausmaalle hautaamisen.³

Tässä artikkelissa tarkastellaan ensiksikin hautausmaita julkisena tilana ja osana maaseutuyhteisön toimintaympäristöä. Miten hautausmaita säädeltiin, ylläpidettiin ja rakennettiin osana maaseutuyhteisön julkista infrastruktuuria? Minkälaisia esimodernit hautausmaat olivat ja miten ne muuttuivat? Toiseksi artikkelissa pohditaan

¹ Eroavaisuuksia voi havaita eri seurakuntien kuolleiden luetteloita tarkastelemalla.

² Kirkkolaki 1686, XVII luku § 1.

³ Kirkkolaki 1686, XVII luku § 2, 4, 5. Pisimillään hautausta voitiin lain mukaan siirtää puolen vuoden päähän, pakottavasta syystä. Seurakunnilla oli käytössä väliaikaisia talvihautoja, jossa arkkuja voitiin säilyttää siihen saakka, kunnes hautoja voitiin taas kaivaa sulaan maahan. Gardberg 2003, 54–56.

hautaamiskäytäntöjen merkitystä ja muutoksia yhteiskunnallisessa kontekstissa. Miksi pitkään vallalla ollut tapa haudata kirkon lattian alle päättyi 1700-luvun kuluessa? Minkälaisia käytäntöjä ja ongelmia tähän hautaustapaan liittyi? Miten päätökset kirkkoon hautaamisen lopettamisesta tehtiin ja miten sitä perusteltiin paikallistasolla?

Esimoderneja hautausmaita ja hautauskäytäntöjä on tarkasteltu perinteisesti osana kirkkohistoriaa sekä kirkkoja käsittelevää taidehistoriaa. Hautausmaista ja -tavoista on kirjoitettu yleensä melko pikkutarkasti myös pitäjähistorioihin. Lisäksi hautausmaista on kirjoitettu noituuden ja taikuuden harjoittamisen yhteydessä. Hautausmaiden ja hautauskäytäntöjen muutoksia on kuitenkin harvemmin tarkasteltu osana isompaa yhteiskunnallista ja ideologista muutosta (esim. Malmstedt 2002; Knapas 2004; Schönback 2008; Lahti 2016).

Artikkeli perustuu alkuperäislähteistä koottuihin esimerkkitapauksiin sekä tutkimuskirjallisuuteen, joka kohdistuu Satakunnan alueeseen. Artikkelin päälähteinä ovat professori Johan Kraftmanin⁴ (1713–1791) ja osittain kapteeni O. J. Gripenbergin⁵ laatimat mietinnöt, jotka käsittelevät kirkkoon sisälle hautaamisen lopettamista Ulvilan seurakunnassa 1760- ja 1770-luvuilla. Lähteenä nämä kaksi perusteellista lausuntoa sekä niiden aiheuttamat dokumentoidut keskustelut pitäjänkokouksissa ovat ainutlaatuisia. Ne kertovat valistusajan edistyksellisen ja käytännöllisen näkökulman hautaamistavan muutokseen sekä kuvaavat seurakunnan reaktioita.

Johan Kraftman oli Ulvilan Koivistossa asuva taloustieteilijä, joka oli sitoutunut valistusajan rationaalsiin ja edistyksellisiin tavoitteisiin vastustaa kaikkea irrationaalisuutta ja toimia vanhakantaisuutta vastaan. Johan Kraftman oli myös myssy puolueen kannattaja ja pietisti, joten hänen ajattelussaan ja toiminnassaan näkyvät myös yksinkertaisuuden ja säästäväisyyden korostaminen sekä tuhlailun vastustaminen,

⁴ Virrankoski, Pentti: Kraftman, Johan. Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. Studia Biographica 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura (viitattu 15.8.2018).

⁵ Kotivuori, Yrjö *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Odet Johan Gripenberg*. Verkkojulkaisu 2005 <<https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/henkilo.php?id=U1174>>. Luettu 15.8.2018.

mutta myös yksilöiden perusoikeuksien ja tasa-arvoisuuden kannattaminen valistusajan kontekstissa (Suvanto 1994, 27–29; Klinge 2002, 30–32; Klinge 2006, 95–108).

Hautausmaat osana julkista tilaa ja yhteiskuntajärjestystä

Kirkko oli julkinen rakennus, johon laskettiin kuuluvan myös kellotapuli, hautausmaa ja kirkon aita. Nämä olivat yhteisön yhteistä julkista tilaa. Hautausmaa (kyrkogård)⁶ sijaitsi kirkon välittömässä yhteydessä, kirkkorakennuksen ympärillä. Tätä kokonaisuutta kiersi aitaus, jossa oli yksi tai useampia portteja. Usein kirkonaitauksen osana oli myös siihen kiinni rakennettu kellotapuli, joka toimi kirkkomaalle johtavana porttihuoneena. Kirkkomaalle saattoi johtaa useampikin pienempi katettu portti.

Kirkkojen ja siihen liittyvien rakennusten rakentamista ja käyttöä määriteltiin valtakunnallisesti lainsäädännöllä (Kirkkolaki 1686, Ruotsin valtakunnanlaki 1734 ja siihen annetut lisäykset) sekä alueellisesti (hiippakunnittain) tuomiokapitulin antamilla ohjeilla. Lisäksi piispat ja rovastit tarkastivat kiertokäynneillään seurakunnan hautauskäytäntöjä ja hautausmaiden rakenteita. Myös maaherrat olivat velvoitettuja valvomaan kirkkoja ja niihin kuuluvia rakennuksia ja hautausmaita osana valtakunnan julkista rakennuskantaa (Lempiäinen 1967, 187–191, 360; Pirinen 1976, 295; Viitaniemi 2016, 54). Kirkon, kellotapulien, aitausten ja hautausmaan rakentamisesta ja korjauksista päätettiin pitäjänkokouksessa, ja korjaustarpeita ilmenikin varsin usein. Vastuu kirkon ja siihen liittyvien rakenteiden rakentamisesta kuului seurakunnan jokaiselle ruokakunnalle. Sen sijaan rakennustarpeet tuotettiin taloista niiden veroluvun mukaan.⁷

Kellotapulit olivat keskeisiä, sillä niissä riippuvien kirkonkellojen soittoa käytettiin julkisena merkinä ja ilmoituksena ympäröivälle yhteisölle. Kellojen äänen piti kantaa

⁶ Gardbergin mukaan sana *begravningsplats* (hautausmaa) tuli ruotsin kieleen vasta 1700-luvun jälkipuoliskolla, kun kirkkoon sisälle hautaamisesta luovuttiin ja se merkitsi asutuksen ulkopuolella olevaa hautausmaata. Gardberg 2003, 63.

⁷ Ruotsin valtakunnan laki 1734. Rakennuskaari 26 § 1. Kirkkomaata tai hautausmaata ei tässä kohden mainita erikseen. Sen sijaan kirkkoon kuuluvaksi rakennukseksi lueteltiin tässä kohden kellotapulien ja aidan lisäksi köyhäintupa ja pitäjäntupa. Niitä ei kuitenkaan joka pitäjässä ollut.

<https://agricolaverkko.fi/vintti/julkaisut/julkaisusarja/kktk/lait/1734/1175912.html>. (viitattu 20.8.2018)

kirkkomaalta mahdollisimman kauaksi. Kirkonkellojen soitto kutsui väen pyhisin jumalanpalveluksiin ja se antoi aikamerkin arkiamuisin ja iltaisin töiden aloittamiselle ja lopettamiselle. Kellojen soitto oli myös keskeinen osa kunniallista hautaamista. Kellonsoitto tapahtui yhdellä tai useammalla kellolla, kunkin säädyn mukaan. Lukkari ei kuitenkaan huolehtinut kuolin- tai hautajaiskellojen soittamisesta, vaan se kuului pitäjäläisille itselleen, käytännössä vainajan lähipiirille. Näin ollen kirkonkelloille sattui usein vahinkoja, kun nuoret miehet läppäsivät kelloja varomattomasti. Joskus kellot putosivat tapulista, joskus ne halkesivat liian kovasta käytöstä. Vahingot kävivät kalliiksi, kun kello piti lähettää Turkuun tai Tukholmaan korjattavaksi. Esimerkiksi Huittisten kirkolle vuonna 1742 valetun kirkonkellon arvolla olisi saanut hankittua suuren maaomaisuuden.⁸ Vastaavasti Kangasalan kirkonkellon korjaus ja uudelleenvalaminen maksoi huomattavan osan kivikirkon länsitorniin varatuista rakennusvaroista 1770-luvulla.⁹

Kirkkoa ja sen hautausmaata kiersi aitaus, jota laki velvoitti pitämään kunnossa. Määräys oli annettu nimenomaan hautarauhan suojelemiseksi.¹⁰ Tapana nimittäin oli, että kotieläimet kulkivat vapaana ja sen vuoksi pihat, viljelykset ja hautausmaat olivat aidattuja. Vaarana oli, että vapaana kuljeskelevat koirat ja siat saattoivat livahtaa kirkkomaalle tonkimaan ruumiita ja luita. Vain kunnollinen aita esti epätoivottujen eläinten pääsyn hautausmaalle. Kirkon aita vaati usein huolenpitoa ja korjausta, joten keskushallinto suositteli 1760-luvulla kestävien kiviaitojen rakentamista puisten tilalle. Kiviaidatkin tarvitsivat silti ajoittaista korjausta. Esimerkiksi Ulvilan seurakunnassa tehdyssä katselmuksessa kevättalvella 1767 todettiin, että kirkkomaata kiertävä kiviaita oli monin paikoin sortunut, kiviä putoillut sen päältä ja se kaipasi rappausta. Kiviaita oli katettu puulla ja myös se piti korjata. Aidan korjauksen ilmoitettiin tapahtuvan tulevana vuonna. Kirkonesimiehet Kraftman ja Gripenberg ilmoittivat, että he tulevat tekemään laskelman korjauksiin tarvittavasta puutavarasta. Tästä määrästä laskettiin joka talolle

⁸ Kirkkolaki 1686, XVII luku § 1. Jalkanen 1986, 60; Viikki 1973, 449–450; Viitaniemi 2016, 343–344.

⁹ KA HMA Kangasalan seurakunnan arkisto. III Ge Maksuunpano ja kantoluettelot 1760–65.

¹⁰ Kirkkolaki 1686, XVII luku § 8.

veroluvun mukaan lankeava puutavaratoimituksen osuus. Tavaratoimituksista luvattiin kuuluttaa kirkossa ajoissa ja myös vanhaa puutavaraa pyrittiin käyttämään uudelleen mahdollisuuksien mukaan. Kraftman oli tunnettu maatalouden edistäjä, joten on luonnollista, että päätöksessä myös mainittiin, että aidan korjaustyöt ajoitettaisiin niin, etteivät ne haittaisi maanviljelyä.¹¹

Kirkkomaan ja sen portinpielet olivat myös pitäjänväen kohtauspaiikkoja, jossa tavattiin ystäviä ja sukulaisia sekä vaihdettiin kuulumisia ja uutisia. Kirkkoon saapuva väki jätti hevosensa kirkkomaan ulkopuolelle, joskus myös kiinnitettynä sen aitaan. Varsinkin suurimpina juhlapyhinä kirkon ympäristö kävi ahtaaksi, kun laajojen pitäjien emäkirkkoille saattoi saapua jopa sata hevosta rekineen (Jutikkala 1954, 141). Kirkkomaan oli luonteva kokoontumis- ja kohtauspaiikka, jossa voitiin pohtia yhteisten asioiden hoitoa ja käydä (paikallis-)poliittista keskustelua. Esimerkiksi Kokemäen kirkkoa rakennettaessa isäntiä pyydettiin sopimaan, miten kirkon erilaisten rakennustarvikkeiden tuottaminen järjestettäisiin. Parhaiten tämä tapahtui juuri jumalanpalvelusten jälkeen kirkonmäellä, kun väki oli valmiiksi koolla (Viitaniemi 2016, esim. 336–337). Myös nuoriso vietti aikaa hautausmaalla. Pitkiin saarnoihin, ahtauteen ja kuumuuteen tuskastuneena he saattoivat poistua kirkosta kesken jumalanpalveluksen tai jättäytyä tilaisuudesta kokonaan pois, viettäen aikaa meluten ja juoksentelemalla kirkkomaalla (Juva 1955, 129; Lempiäinen 1967, 173–174; Malmsted 2002, 48–50; Viitaniemi 2016, 122).

Kirkkoon hautaamisen käytännöt

Esimodernissa yhteiskunnassa kunniallinen kuolema ja hautaaminen olivat tärkeitä. Kirkon sisätilan katsottiin olevan pyhempi ja vainajan ikuista autuutta ajatellen varmempi hautapaikka kuin kirkkoa ympäröivän hautausmaan. Näin ollen hautapaikka pyrittiin ensisijaisesti hankkimaan kirkon sisältä, mikäli vainajalla tai tämän suvulla oli riittävästi

¹¹ Ulvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746–1792. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 15.3.1767.

varallisuutta (Juva 1955, 69). Hyvä hautapaikka yritettiin varmistaa jo elinaikana, esimerkiksi määräämällä testamentista osa hautamaksun suorittamiseen. Hautapaikan lisäksi maksettiin korvaus papille sekä erikseen kellojen soitosta ja paarivaatteiden käytöstä. Mitä useammalla kellolla soitettiin ja mitä parempaa paarivaatetta hautajaisissa käytettiin, sitä enemmän näistä oli maksettava kirkolle (Lempiäinen 1967, 360, 361).

Kirkon sisällä sijaitsevat hautapaikat olivat hintavia, joten kirkkoon sisälle hautaaminen oli ollut keskiajalla ja uuden ajan alussa enemmänkin varakkaimpien talojen ja sukujen etuoikeus kuin kaikille yhtäläinen mahdollisuus tai yleinen tapa. Tapa kuitenkin yleistyi 1600-luvun jälkipuoliskolla ja kirkon lattian alle hautaaminen oli Lounais-Suomessa yleisimmillään isovihan jälkeen. Taustalla oli edelleen ajatus iankaikkisen autuuden tavoittelusta, mutta myös sosiaalisen järjestyksen ja säätyerojen osoittaminen korostui. Hautapaikat oli jaettu siten, että arvokkaimpina pidetyt haudat sijaitsivat lähellä alttaria ja kirkon takaosassa olivat vastaavasti edullisimmat hautapaikat. Hautapaikka mahdollisimman lähellä alttaria ja saarnatuolia osoitti yhteiskunnallista asemaa ja arvojärjestystä (Laasonen 1991, 325–326; Lempiäinen 1967, 188).

Kirkon sisällä olevia talojen tai sukujen hallussa olevia hautapaikkoja voitiin myös myydä ja ostaa seurakuntalaisten kesken. Esimerkiksi luutnantti Berndt Adrian Klickin ilmoitettiin olevan halukas ostamaan Kangasalan Tursolan kylän Humalais-nimisen talonpojan perikunnalta kirkon sakariston oven edessä olevan hautapaikan 1742 (Jutikkala 1954, 140). Sen sijaan kirkonpalvelijat ja kuudennusmiehet, eli talonpoikaiset seurakunnan luottamusmiehet, saattoivat saada ilmaisen hautapaikan (Lehtinen 1967, 641; Lempiäinen 1967, 188).

Vaikka kirkon lattian alle hautaaminen oli yleinen tapa, mitään yleistä ja yhtenäistä järjestelmää tai taksoitusta ei näitä hautapaikkoja varten laadittu, vaan jokainen seurakunta näyttää ratkaisseensa sen omalla tavallaan. Esimerkiksi Loimaalla kirkon sisällä sijaitsevien hautapaikkojen hinnat määriteltiin kirkon lattialautojen mukaan. Lähimpänä länsipäädyn ovea olevat hautasijat maksoivat kolme kuparitaaleria ja seuraavan lattialaudan mitan kohdalla 4 kuparitaaleria. Hinnat nousivat lauta laudalta itäpäädyn

alttaria lähestyttäessä siten, että kuorissa olivat kalleimmat, 11 taalerin arvoiset hautapaikat (Laakso 1994, 390). Vastaavasti Kangasalan vanhan puukirkon haudat oli jaettu ainakin viiteen eri osastoon.¹² Piikkiössä taas päätettiin, että jokainen haudattiin oman penkkinsä alle, mikä vastasi myös seurakunnan sosiaalista järjestystä (Gardberg 2003, 46). Periaatteessa tämä varmisti talollisten hautapaikat, sillä penkkipaikat jaettiin kylittäin talojen mukaan. Sen sijaan tilattomat, jotka ahtautuivat kirkon takariveihin tai lehtereille, jäivät ilman viimeistä leposijaa kirkon sisällä.

Kirkkolaki pyrki määrittelemään hautaamista siten, ettei se aiheuttaisi ongelmia kirkon käytettävyyteen ja jumalanpalveluselämään. Tärkeää oli, että hautojen tuli olla riittävän syviä, ainakin kolme kyynärää syviä. Hautojen ylätaso ei saanut olla korkeammalla kuin kirkon lattia, etteivät ne haitanneet kirkkoväen kulkua tai estäneet kirkonpenkkien asettelua. Kirkkolain mukaan kirkon lattian alla olevat haudat piti peittää mullalla tai sulkea muuten hyvin.¹³ Käytännössä kirkon lattian alle tehtiin joko muurattuja tai hirsisiä kammioita hautasijoiksi. Myös pelkät multahaudat olivat mahdollisia kirkon sisällä, samoin kuin muurattuja hautarakennelmia tehtiin ulos hautausmaalle. Hautakammiot peitettiin kaksinkertaisella laudoituksella, jonka väliin voitiin laittaa eristeeksi tuohta ja sammalta. Päälle voitiin lisätä myös kerros multaa, kalkkia ja savea (Lehtinen 1967, 641). Vastuu haudan kunnollisesta peittämisestä oli seurakuntalaisilla itsellään, mutta omin luvun ei hautoja saanut kaivaa. Lukkarit tai kirkonvartijat eivät käytännössä vastanneet hautojen turvallisuudesta tai yhdenmukaisuudesta.¹⁴ Näin ollen hautojen kunto vaihteli huomattavasti, mikä näkyy hyvin sekä lähteissä että tutkimuskirjallisuuden hautakuvauksissa.

Kirkkojen sisälle hautaamista oli ryhdyttävä rajoittamaan melko pian tilanpuutteen vuoksi. Huomionarvoista on, että 1700-luvulla käytössä olleet kirkot olivat yleensä pienikokoisempia, joten lattiapinta-alaa ja myös hautapaikkoja oli varsin rajoitetusti.

¹² KA. HMA. Kangasalan seurakunnan arkisto. 1 C 1. Kuolleiden ja haudattujen luettelot 1722–1779.

¹³ Kirkkolaki 1686, XVII luku § 8.

¹⁴ Ulvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746–1792. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 15.3.1767.

Toisaalta nopea väestönkasvu lisäsi hautapaikkojen tarvetta.¹⁵ Yksinkertaisinta oli rajata kirkon sisällä olevat hautapaikat vain talonmistajien ja heidän perheidensä käyttöön. Perusteluna oli, että talolliset vastasivat kirkon rakennus- ja ylläpitokustannuksista. Tosiasia kuitenkin oli, että myös tilattomat osallistuivat lain edellyttämällä tavalla ruokakunnittain kirkonrakentamiseen ja ylläpitoon sekä osallistuivat esimerkiksi lukusilla kerättäviin kirkonrakennusmaksuihin.¹⁶ Loimaalla ja Huittisissa kuitenkin päätettiin, että mikäli tilattomat, kuten sotilaat, itselliset, käsityöläiset, halusivat lunastaa hautapaikan kirkosta, tuli heidän suorittaa kaksinkertainen maksu (Laakso 1994, 390; Viikki 1973, 473). Korkea hautamaksu rajoitti kirkkoon hautaamisten määrää, sillä tilattomat olivat yleensä ottaen talollisia köyhempää väestöä. Itsellisten kirkkohaudat voitiin kieltää myös kokonaan, kuten Ulvilassa tehtiin rovastin tarkastuksen yhteydessä vuonna 1735 (Lehtinen 1967, 642). Hautaustilan ahtautta torjuttiin myös raivaamalla pois vanhoja luuta. Esimerkiksi Huittisissa todettiin 1740-luvulla, että vanhoja hautoja olisi tyhjennettävä, jotta uusille arkuille saataisiin tilaa (Viikki 1973, 457; myös Gardberg 2003, 46–47). Vanhat luut koottiin yleensä hautausmaan nurkassa sijaitsevaan luuhuoneeseen (Gardberg 2003, 53–54).

Professori Kraftmanin paikallinen projekti Ulvilan kirkkoon sisälle hautaamisen lopettamiseksi

Vaikka jo 1600-luvun jälkipuoliskolla esiintyi valituksia kirkkoon sisälle hautaamisen haitoista, keskustelut ja vaatimukset kirkon lattian alle hautaamisen lopettamiseksi kiihtyivät ja korostuivat 1700-luvun puolivälin jälkeen.¹⁷ Kruunu, tuomiokapituli, paikallinen papisto ja säätyläiset pyrkivät lopettamaan kirkkoon sisälle hautaamisen, tai ainakin rajaamaan sitä entisestään. Syiksi mainittiin terveydelliset, esteettiset ja monet

¹⁵ Kirkkojen ahtaudesta ja väestönkasvusta 1700-luvulla mm. Viitaniemi 2016, 117–123.

¹⁶ KA TMA Kokemäen seurakunnan arkisto. II Ha:1. Kirkon rakentaminen. Kuulutukset; KA HMA Kangasalan seurakunnan arkisto. III Ge. Maksuunpano ja kantoluettelot 1760–65. Viitaniemi 2016, 376–378; Viitaniemi 2018, 404–406.

¹⁷ Lempiäinen 1967, 190; Knapas 2004, 40–41. Huomionarvoista on, että Vanhan Suomen puolella (Viipurin läänissä) kirkkojen lattioiden alle hautaaminen kiellettiin jo vuonna 1772.

käytännölliset näkökohdat. Aikalaisille oli selvää, että kirkon lattian alla olevat haudat tuottivat hirvittävän pahan hajun ja melkoisen terveysriskin, erityisesti kesäaikana.

Jokaisessa seurakunnassa kirkkohautaamisen lopettamisprosessi oli hieman erilainen. Yksinkertaisimmillaan kirkkoon sisälle hautaaminen voitiin lopettaa kokonaan siinä vaiheessa, kun seurakuntaan rakennettiin uusi kirkko. Keskushallinto ryhtyi säätelemään ja valvomaan asteittain yhä tarkemmin kirkkojen rakentamista kasvattamalla yli-intendentinviraston tarkastusvaltaa 1700-luvun puolivälin jälkeen. Lopulta kaikkien julkista rakennusrahoitusta hakevien kirkkojen rakennussuunnitelmat oli lähetettävä Tukholmaan, jossa rakennusviranomaiset yleensä laativat uudet ajanmukaiset rakennussuunnitelmat.¹⁸ Näihin entistä suurempiin ja valoisiin kirkkoihin ei enää haluttu hautakammioita. Esimerkiksi helmikuussa 1767 todettiin, ettei tekeillä olevaan Kangasalan kivikirkkoon saisi enää haudata sisälle.¹⁹ Vastaavasti Vampulassa päädyttiin eräänlaiseen kompromissiin, kun vuonna 1764 valmistuneeseen kappelikirkkoon ei enää haudattu sisälle, lukuun ottamatta kirkon eteishuonetta, josta talon isännille ja emännille jätettiin etuoikeus lunastaa hautapaikka (Viikki 1973, 466). Vanhoissa kirkoissa prosessit olivat sen sijaan asteittaisia ja hitaampia, kun hyvän hautapaikan lunastaneet tai perineet seurakuntalaiset eivät tahtoneet luopua vanhasta tavasta. He vaativat pidempää suostuttelua ja ajattelutavan muutosta, kuten Ulvilan esimerkki osoittaa.

Ulvilan kivikirkko oli rakennettu vuosien 1495–1510 välisenä aikana, mutta paikalla oli sijainnut jo tätä ennen aikaisempi kirkkorakennus, joten alueelle on haudattu vainajia usean vuosisadan ajan. Kirkossa on nähtävissä hautalaakoja, joista vanhimmat ovat peräisin jopa 1200- ja 1300-luvuilta ja massiivisimmat 1600-luvulta.²⁰ Ulvilan kirkko on pitkälti edelleen alkuperäisessä, keskiaikaisessa muodossaan, sillä siihen ei ole rakennettu lisäosia tai laajennuksia (Hiekkanen 2007, 266–269). Tämä tarkoittaa myös

¹⁸ Tarkemmin kirkkoja koskevasta julkisen rakennushallinnon ja lainsäädännön kehityksestä: Viitaniemi 2017, 104–122.

¹⁹ KA HMA KSA II Cd: 1 Piispantarkastusten pöytäkirjat 1737–1780. Piispantarkastus 10.2.1767.

²⁰ Kyseessä ovat Axel Jönsson Kurjen sekä Gödik Gustavsson Fincen ja hänen puolisonsa Ingborg Nilsson Boijen hautakivet. Hiekkanen 2007, 269.

sitä, että kirkko on suhteellisen pienikokoinen. Sen penkkipaikat ja hautasijat olivat jäämässä ahtaiksi kasvavalle seurakunnalle 1700-luvun luvun kuluessa. Itsellisten hautaaminen kirkon sisälle olikin päätetty kieltää jo 1730-luvulla (Lehtinen 1967, 642).



Ulvilan kivikirkko. Kuva: Ella Viitaniemi.

Kolme vuosikymmentä myöhemmin Ulvilan seurakunnan kirkonesimiehet, professori Johan Kraftman ja kapteeni O. J. Gripenberg esittivät maaliskuussa 1767, että kirkkoon sisälle hautaaminen pitäisi lopettaa “terveen moraalin, politiikan ja järkevän harkinnan sekä kristillisen velvollisuuden ja vastuullisuuden tähden”. Rovasti Lebell toisti esityksen pitäjänkokouksessa, jonka jälkeen seurakuntalaiset eli pitäjänkokoukseen osallistuneet päätösvaltaiset olevat tilanomistajat ja -haltijat, yrittivät ylipuhua ja kannustaa toisiansa luopumaan tästä moninaisia haittoja aiheuttavasta tavasta. Täyttä kieltoa ei kirkon lattiaan

alle hautaamiselle vielä saavutettu, mutta hautausoikeutta rajoitettiin entisestään. Tästä lähtien hautojen omistajat saivat haudata olemassa oleviin hautoihin vain omia lapsiansa tai lähiomaisiansa.²¹ Uusia hautoja ei missään tapauksessa saanut enää kirkkoon tehdä.

Pitäjänskokouksessa päätettiin kirkonesimiesten esityksen pohjalta myös nopeasti toteutettavista toimista ja keinoista, joilla pyrittiin parantamaan kirkon sisäilmaa, turvallisuutta ja käyttömukavuutta. Ne, jotka omistivat kirkon lattian alla muuratun haudan, mutta eivät halunneet täysin luopua sen käytöstä eikä heillä ollut mahdollisuutta hankkia koko hautausaukon peittävää hautakiveä, määrättiin peittämään haudat kaksinkertaisella, tiiviillä ja tilkityllä lautakannella vielä ennen seuraavaa juhannusta. Mikäli haudaa vielä myöhemmin käytettiin tai se avattiin muutoin, kannen tiiviys piti varmistaa joka kerta. Näillä toimilla pyrittiin estämään ruumiiden hajun leviämistä kirkkoon. Vastuu haudan kunnollisesta peittämisestä oli seurakuntalaisilla itsellään. Vastaavasti myös hautausmaalla sijaitsevat muuratut haudat piti peittää kaksinkertaisella, huolellisesti tilkityllä lautakannella tai huolehtia kivikannen tiiviyydestä. Näiden päätösten laiminlyömisestä päätettiin langettaa sakkomaksu.²²

Uvilan kirkon sisäilmaa päätettiin parantaa myös yksinkertaisesti tuulettamalla ennen jumalanpalveluksia. Kraftmanin ja Gripenbergin esityksen pohjalta päätettiin, että lukkarin piti avata sunnuntaisin ja pyhäpäivisin kirkon ovet ja ikkunat ennen jumalanpalveluksen alkua ensimmäisen kellojen soiton aikana. Kirkkoa päätettiin tuulettaa kesäkaudella, toukokuun puolivälistä maan jäätymiseen saakka. Mielenkiintoista on, että päätös kirkon tuulettamisesta vastasi pari vuotta aiemmin ilmestyneessä väitöskirjassa ehdotettuja toimia kirkon sisäilman parantamiseksi (Kalm ja Hydenius 1765). Lisäksi samaisessa pitäjänskokouksessa päätettiin, ettei jo haisevia vainajia enää pidettäisi ruumissaarnan ajan kirkon käytävällä.²³ Mahdollisesti nämä ruumiit siunattiin ja laskettiin hautaan ensin, jonka jälkeen pidettiin ruumissaarna. Tämä oli mahdollista kirkkolain (1686) puitteissa, jossa määrättiin, ettei ulos haudattavia

²¹ Uvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänskokouksen pöytäkirjat 1746–1792. Pitäjänskokouksen pöytäkirja 15.3.1767.

²² *ibid.*

²³ Uvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänskokouksen pöytäkirjat 1746–1792. Pitäjänskokouksen pöytäkirja 15.3.1767.

vainajia tuoda kirkkoon, vaan siunaus ja hautaus suoritetaan ensin, jonka jälkeen pappi ja saattoväki siirtyivät kirkkoon kuulemaan ruumissaarna. ²⁴

Hirvittävä ja paha tapa sekä sairauksia aiheuttava paha ruumiiden löyhkä

Uvilan seurakunnassa kirkkoon sisälle hautaamisen traditiota jatkettiin kuitenkin vielä osittain vuosikymmenen ajan. Taloustieteilijä, professori Kraftman, joka oli juuri nimetty Ruotsin tiedeakatemian jäseneksi, ²⁵ oli kyllästynyt hitaaseen muutokseen. Mahdollisesti hän oli luottanut siihen, että viimeisetkin hautakammion omistajat luopuisivat ajan myötä niiden käytöstä. Näin ei kuitenkaan ollut tapahtunut toukokuuhun 1778 mennessä. Niinpä kirkonesimiehen ominaisuudessa Kraftman laati jälleen kerran mietinnön, joka luettiin pitäjänkokousväelle. ²⁶ Mahdollisesti asian uudelleen esille ottamiseen vaikutti myös *Tidningar utgifne af et sällskap i Åbo* -sanomalehdessä edellisenä syksynä julkaistu artikkeli, jossa käsiteltiin kirkkohautausten aiheuttamia vakavia terveyshaittoja. ²⁷

Kraftman kertoi Ulvilan seurakuntalaisille osoitetussa mietinnössään, että monin paikoin oli jo luovuttu kirkkoon sisälle hautaamisesta. Kovin kaukaa ei edistyksellisiä esimerkkejä tarvinnut hakea ja todennäköisesti ne olivat varsin tuttuja ulvilalaisille. Ensimmäinen terveellinen päätös oli tehty Levanpellon kappelissa (nyk. Kullaa), joka oli lohkaistu Ulvilan emäseurakunnasta vuonna 1766. Kraftman oli itse osallistunut aktiivisesti kappelin perustamiseen ja todennäköisesti myös vaikuttanut siihen, että uudessa kappelissa haudattiin alusta alkaen vain hautausmaalle (Lehtinen 1967, 625-628). Toinenkin esimerkki oli varsin läheltä. Nimittäin Porin kaupungissa oli kirkkoon hautaaminen lopetettu pari vuotta aiemmin. ²⁸ Tämä oli tapahtunut sen jälkeen, kun

²⁴ Kirkkolaki 1686, XVII luku § 6.

²⁵ Kotivuori, Yrjö, *Ylioppilasmatrikkeli 1640-1852: Johan Kraftman*. Verkkojulkaisu 2005 <<https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/henkilo.php?id=5888>>. Luettu 17.8.2018.

²⁶ Ulvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746-1792. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 24.5.1778.

²⁷ ”Anmärkning af öfver det wedertagne bruket, att begrafwa Lik i kyrkor och inom Sätters omkrets.” *Tidningar utgifne af et sällskap i Åbo*, 31.10.1777. Artikkelin oli käännös ja se oli alun perin julkaistu v. 1773 *L'Esprit des journaux -lehdessä*. Lisäksi *Tidningar utgifne af et sällskap i Åbo -lehdessä* oli julkaistu jo 13.2.1773 ”Anmärkning om Liks begrafwan Kyrkor”. Kts. myös *Knapas* 2004, 41.

²⁸ Ulvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746-1792. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 24.5.1778.

vuonna 1772 seudulla oli esiintynyt punakuume-epidemia ja seuraavana vuonna kuningas Kustaa III oli kieltänyt kulkutauteihin kuolleiden hautaamisen kirkkoon. Porin kaupungin kirkon lattian alla olevat haudat oli tämän jälkeen tyhjennetty ja täytetty mullalla. Tässäkin prosessissa oli Kraftman ollut itse mukana ja yhtenä aloitteentekijänä (Lehtinen 1967, 643; Ruuth 1899, 298). Hän mainitsi mietinnössään vielä kolmantena esimerkkinä, miten naapuripitäjässä Kokemäellä oli edellisenä kesänä päätetty, ettei uuteen kirkkoon enää haudattu ruumiita.²⁹ Kraftman oli ollut paikalla tässäkin prosessissa, sillä hän toimi Kokemäen kivikirkkohankkeessa kruununhallinnon edustajana (Viitaniemi 2016, 158, 177). Professori Kraftman oli siis saanut kirkkohautaukset lopetettua kolmesta kirkosta ja nyt oli seuraavaksi oman seurakunnan vuoro.

Kraftman oli tiukasti sitä mieltä, että Ulvilan kirkon lattian alle hautaaminen oli lopetettava, jota hän kutsui varsin suorasanaisesti ”hervittäväksi ja pahaksi tavaksi” (den ohyggeliga osed at begrafwa lijk i kyrckor). Kraftman ei epäröinyt luetella Ulvilan kirkossa vielä käytössä olevat neljä hautaa ja niiden omistajat, olivathan ne varmasti myös kirkkoväelle tuttuja. Molemmiin puolin alttaria oli kaksi hautaa, jotka kuuluivat Anolan ja Sunniemen kartanoille ja jotka olivat vapaaherra Berndt Johan Hastferin³⁰ omistuksessa. Kirkon kuorissa sijaitsi myös Suosmeren kylän Käyrän ratsutilan Biörkmaneille kuuluva hauta.³¹ Lisäksi kirkon eteishuoneessa oli varapastori Jakob Olof Branderin jonkin aikaa sitten hankkima hautapaikka.³²

Kraftman selitti varsin seikkaperäisesti, miten väen oli vaikea tulla kirkkoon ja asettautua penkkeihinsä, mikäli hautauksia suoritettiin sunnuntaisin. Olipa kornetti Enholm eräänä pyhäpäivänä jopa pudonnut auki olevaan hautaan kävellessään käytävää pitkin Noormarkun kirkossa. Kraftman, joka halusi taloustieteilijänä edistää myös kestäväää

²⁹ Ulvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746-1792. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 24.5.1778.

³⁰ Kotivuori, Yrjö, *Ylioppilasmatrikkeli 1640-1852: Berndt Johan Hastfer*. Verkkojulkaisu 2005 <<https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/henkilo.php?id=7410>>. Luettu 17.12.2018.

³¹ KA. TMA. Ulvilan seurakunnan arkisto. Ulvilan rippikirjat 1776-1781.

³² Ulvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746-1792. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 24.5.1778.

rakentamista,³³ huomautti huolestuneena, että haudat pitivät kirkon lattian ja penkit kosteina ja mädännyttivät niitä. Olipa pastori Branderin hautapaikan kohdalla asehuoneessa kasvanut edellisenä kesänä sieniä.³⁴ Lattian mätäneminen oli tuttu ilmiö muissakin seurakunnissa. Esimerkiksi Loimaan 1750-luvun alussa rakennettu hirsikirkon lattiaa jouduttiin korjaamaan 1790-luvulla, ettei kirkkoväki putoaisi lattian alla oleviin hautoihin (Laakso 1994, 390).

Pahinta Kraftmanin mukaan oli kuitenkin ruumiiden löyhy (likstank), sillä oleskelu samassa tilassa ruumiinlöyhän kanssa oli haitallista terveydelle ja se aiheutti vaarallisia sairauksia. Ilmeisesti kirkon tuulettaminen ja hautausten vähentäminen ei ollut vähentänyt ongelmaa, sillä ruumiinlöyhy vaivasi edelleen seurakuntalaisia jumalanpalvelusten ajan. Varsinkin, kun hautakammioita avattiin seuraavien perheenjäsenten hautaamiseksi, levisi kirkkoon löyhy, joka pysyi pitkään, eikä tahtonut lähteä kirkon seinistä ja penkeistä.³⁵ Ulvilan keskiaikaiseen kivikirkkoon oli haudattu lähes kolmen vuosisadan ajan, joten vanhojen vainajien haju oli todennäköisesti rakennuksessa varsin vahva.

Kraftman kuvaili, että ruumiiden löyhy aiheutti seurakuntalaisten parissa tyytymättömyyttä ja suuttumusta. Hän selitti, että kirkko oli tarkoitettu seurakunnan yhteiseksi kokoontumis- ja jumalanpalveluspaikaksi. Kraftman oli itse pietisti ja hän painotti, että seurakunnan jäsenillä oli kallisarvoinen ja autuas oikeus (en dyr och salig rättighet) osallistua rauhassa, ja ilman että jokin heitä haittaa ja vaivaa, yleiseen jumalanpalvelukseen.³⁶ Toisin sanoen, kirkko oli koko pitäjän väen yhteinen tila, eikä sitä saanut enää pilata muutamien itsepitäinen, vanhanaikainen ja jopa muun väen vaarantava tapa haudata etuoikeutetusti lähipiirinsä kirkon lattian alle.

³³ Kraftmanin hyödynaikaikauden rakennushankkeista ja niihin liittyvistä kirjallisista tuotoksista kootusti Viitaniemi 2016, 144-148.

³⁴ Ulvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746-1792. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 24.5.1778.

³⁵ Ulvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746-1792. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 24.5.1778. Esimerkiksi Biörkmanin perheen hauta oli todennäköisesti avattu viimeksi pari vuotta aiemmin, kun perheen kaksi pientä lasta olivat kuolleet seudulla riehuneeseen isorokkoon parin viikon välein toukokuulla 1776. KA. TMA. Ulvilan seurakunnan arkisto. Ulvilan rippikirjat 1776-1781.

³⁶ Ulvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746-1792. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 24.5.1778.

Kraftman totesi mietinnössänsä suoraan, ettei tapa haudata ruumiita kirkon sisätiloihin sopinut ajatteleville ihmisille eikä ylipäätään kristilliseen yhteiskuntaan. Hän kertasi varsin suorasukaisesti kirkkohistorian vaiheita, miten kirkkohautaukset olivat vakiintuneet vuosisatojen myötä. Hän myös perusteli Raamatun avulla, ettei aluksi näin suinkaan ollut, vaan tapa oli tullut käyttöön myöhemmin, vasta 800-luvulla. Kraftman viittasi harhaoppiin, taikauskoon ja keskiajan katoliseen käytäntöön. Hän myös vakuutti, ettei tuonpuoleisessa elämässä saavuttanut mitään kunniaa sillä, että ruumis oli haudattu kirkon sisäpuolelle. Sen sijaan tällainen toiminta johti valistuneessa yhteiskunnassa häpeään.³⁷

Professori Kraftman oli vahvasti sitä mieltä, että Ulvilan seurakunnan hautojen omistajien oli luovuttava kirkkoon sisälle hautaamisesta ja hän oli itse valmis anomaan tätä kuninkaalta. Kraftman oli Ruotsin tiedeakatemian jäsen sekä Kustaa III:n perustaman Vasa-ritarikunnan ritari. Oli selvää, että hän oli vaateensa kanssa vahvoilla, varsinkin kun kuningas oli jo vuonna 1773 esittänyt toiveen, että haitallinen ja hirvittävä tapa haudata ruumiita kirkkoon sisälle lopetettaisiin seurakunnissa. Kraftman oli kuitenkin kirkonesimiehenä valmis palauttamaan hautojen omistajille hautapaikan hinnan joko kirkonkassasta tai kerättynä seurakuntalaisilta. Viime kädessä hän sitoutui jopa itse maksamaan hautasijojen omistajille saman summan, jonka he olivat maksaneet kirkolle, jotta toiminta varmasti loppuisi.³⁸

Kraftmanin suorasanaista ja perusteellista esitystä oli enää vaikea vastustaa. Eversti Hastfer, joka omisti kaksi hautaa kuorissa, ei ollut itse paikalla kokouksessa. Asiasta oli kuitenkin keskusteltu hänen kanssaan jo aiemmin talvella ja hän oli luvannut luopua haudoista kahden vuoden kuluessa ilman korvausta. Sen sijaan kahden muun hautasijan omistajat halusivat korvauksen. Rusthollari Biörkman vaati kahden riikintaalerin ja 32 killingin korvauksen kirkolta. Summa oli sama, jonka hänen setänsä oli aikoinaan maksanut kirkolle haudasta. Tällä summalla Biörkman aikoi lunastaa hautapaikan

³⁷ Ibid. Kraftmanin esittämät argumentit myötäilevät Kalmin ja Hydeniuksen esittämiä näkökulmia. Kalm ja Hydenius 1765.

³⁸ Ulvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746–1792. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 24.5.1778.

kirkkomaalta. Neljännen haudan omistaja varapastori Jacob Olov Brander oli sairauden vuoksi poissa kokouksesta ja häntä edusti apupappi Johan Becker. Pastori Brander oli hankkinut hautansa muutamalta Leistikylän talonpojilta kevättalvella 1768, juuri ennen kuin hautojen kauppaaminen Ulvilassa oli päätetty kieltää. Brander oli maksanut haudasta yli 3 riikintaaleria ja vielä yli kaksi taaleria käräjillä, kun hän oli lunastanut hautaan liittyvän kiinnekirjeen. Kirkon eteishuoneessa oleva hauta oli siis tullut varsin kalliiksi. Lupauksensa pitäen professori Kraftman oli heti valmis maksamaan Branderin hautakulut. Mutta muutaman päivän kuluttua, kun pöytäkirja allekirjoitettiin, varapastori Brander perui korvausvaatimuksensa. Päätös otettiin seurakunnassa vastaan kiitoksella, mikä kirjattiin pitäjänkokouksen pöytäkirjaan. Tämän jälkeen seurakunta saattoi astua ilman pelkoa, iloiten ja riemuiten Herran huoneeseen.³⁹

Kirkkotarhaan hautaamisen yleistyminen ja (modernien) hautausmaiden synty

Esimodernit hautausmaat eivät olleet puistomaisia ja kauniisti hoidettuja tiloja kuten nykyään. Seurakuntien hautausmaiden järjestelyt vaikuttavat olleen jokseenkin organisoimattomia vielä 1700-luvun jälkipuoliskolla. Kun sisällä kirkossa vallitsi tarkka penkkijärjestys ja kullakin talolla tai suvulla omat lunastetut hautapaikansa, ulkona kirkkomaalla ei vastaavaa järjestystä välttämättä ollut. Hautausmaalla viimeiset leposijat valikoitiin melko sattumanvaraisesti kunkin parhaaksi katsomalla tavalla, kuitenkin siten, että kirkon pohjoispuolta ja aidan vierustoja pidettiin vähemmän arvokkaina hautapaikkoina. Hautausmaiden yleistä kuntoa valvoi aluksi lukkari, sittemmin myös suntio (kirkonvartija, kyrkväktare). Hautojen kaivaminen ei kuitenkaan kuulunut suoranaisesti heidän työhönsä, eikä seurakunnilla ollut vielä yleisenä tapana palkata erikseen haudankaivajia. Suuri osa haudoista oli muurattuja tai hirsisiä kammioita, joiden

³⁹ Ulvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746–1792. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 24.5.1778.

sulkemisesta ja kunnostuksesta vainajan lähipiiri oli vastuussa.⁴⁰ Yksinkertaisia multahautoja käytettiin vähävaraisempien vainajien hautaamiseen.

Hautausmaita hallinneesta epäjärjestyksestä on kirjattu useita erilaisia esimerkkejä. Ulvilan tapauksessa kirkkomaan tilaa kuvaili nuori Carl von Linné, joka oli palaamassa Lapin matkalta ja pysähtyi pitäjässä vuonna 1732. Nuori kasvitieteilijä kertoi, että hautausmaa oli täynnä pääkalloja ja puoliksi avattuja hautoja. Eräästä haudasta hän oli laskenut 40 pääkalloa (Huhtala 1981, 64). Viimeistään Kraftmanin aikaan Ulvilan kirkkomaan kuntoon alettiin kiinnittää tarkempaa huomiota. Lukkari määrättiin valvomaan, että haudat kaivettiin vähintään kolmen kyynärän syvyyteen, mikä vastasi myös kirkkolain määräystä. Vastaavasti papistoa kiellettiin suorittamasta ruumiin laskemista hautaan, mikäli se oli liian matala. Hautojen riittävästä syvyydestä muistutettiin, sillä liian matalat haudat haisivat ja ne houkuttelivat paikalle vapaana kuljeskelevia sikoja ja koiria.⁴¹ Ulvilalaisia ohjeistettiin vielä, että pelkkään multa haudattaessa haudan päälle oli asetettava lauta tai puinen risti, johon oli merkittävä hautausvuosi. Näin vältettäisiin epähuomiossa maatumattomien ruumiiden ylöskaivaminen.⁴²

Hautausmaiden käyttö lisääntyi ja laajeni sitä mukaa, mitä tiukemmin kirkkoon sisälle hautaamista rajoitettiin. Kustaa III kielsi vuonna 1783 uusien hautojen tekemisen kirkkoihin ja viimeistään tämän jälkeen myös talolliset ja säätyläiset ryhtyivät hankkimaan hautasijoja kirkon seinien ulkopuolelta.⁴³ Näin ollen kirkkomaat eivät olleet enää pelkästään tilattoman ja köyhemmän väen hautapaikkoja, vaan ne muuttuivat vähitellen koko yhteisön yhteiseksi viimeiseksi leposijaksi.

⁴⁰ Jalkanen 1986, 69. Lukkarin tehtäviin haudankaivuu ei kuulunut, vain valvonta. Kts. myös Gardberg 2003, 46–47. Talonpoikaisväestö vastusti yleensä ylimääräisiä kustannuksia ja sellaisia olisi koitunut myös haudankaivajan palkkaamisesta. Esim. Palmroth 2007, 62–63.

⁴¹ Ulvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746–1792. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 15.3.1767. Viikki 1973, 458.

⁴² Ulvilan kirkonarkisto. II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746–1792. Pitäjänkokouksen pöytäkirja 15.3.1767. Kirkkolaki 1686, XVII luku § 8.

⁴³ Gardberg 2003, 46. Kustaa III ei halunnut kokonaan kieltää kirkkohautauksia, mutta käsitteli aihetta 1786 valtiopäivien avajaisissa painottaen niiden haitallisuutta ja toivoi kansan tekevän itse päätökset niiden lopettamiseksi. Knapas 2004, 42.

Sääty- ja varallisuuseroja haluttiin kuitenkin edelleen korostaa. Pitäjän säätyläiset ja varakkaimmat suvut ja talot ryhtyivät rakentamaan muurattuja ja katettuja sukuhautoja, jotka sijaitsivat parhailla paikoilla, mahdollisimman lähellä kirkkoa. Katettujen hautakammioiden rakentaminen lievensi kirkkohautauksien päättymisestä aiheutunutta kulttuurillista murrosta ja siirtymää. Esimerkiksi Kangasalan kirkkoherra Allenius (1700–1785) rakennutti kivikirkon viereen muuratun haudan, jonka hän määräsi seurakunnan papiston lepopaikaksi (Jutikkala 1954, 141). Katetut hautarakennelmat saattoivat myös toimia osana kirkkomaan aitausta, kuten Loimaalla ja Vampulassa (Esim. Laakso 1994, 390. Viikki 1973, 466–467). Nämä hautakatokset ja rakennelmat eivät kuitenkaan olleet aina kovin onnistuneita ja ne myös rapistuivat huolenpidon puutteessa. Esimerkiksi Kangasalla Kerppolan ratsutilan haudan, joka sijaitsi keskellä hautausmaata, todettiin olevan matala ja rumentava ja se määrättiin siirrettäväksi (Jutikkala 1954, 142). Vastaavasti Ulvilan hautausmaa oli täyttynyt kalakojujen näköisistä hautakatoksista. 1830-luvulla määrättiin, että puoliavoimet haudat oli peitettävä, hautakatokset hävitettävä ja hautakammiot täytettävä maa-aineksella (Huhtala 1981, 65. Lehtinen 1967, 644).

Kirkkohautauksien lopettamisesta koituvaa kulttuurista murrosta lievennettiin myös käyttämällä vanhoja jumalanpalveluskäytöstä poistettuja kirkkoja hautapaikkoina. Tämä oli luontevaa silloin, kun uutta kirkkoa rakennettaessa päätettiin, ettei uuteen enää haudata. Samalla vanha kirkko voitiin jättää purkamatta ja jatkaa sen käyttämistä pelkästään hautapaikkana muutaman vuosikymmenen ajan (Jutikkala 1954, 140–141). Näin tapahtui esimerkiksi Kangasalla ja Kokemäellä. Hautaamiseen käytettyjä vanhoja kirkkoja ei yleensä enää ylläpidetty tai kunnostettu. Kangasalla todettiin parikymmentä vuotta uuden kivikirkon valmistumisen jälkeen (1786), että vanhan puukirkon sisätiloissa vallitsi epäjärjestys. Useat muuratut haudat olivat avoimina, joten hautojen omistajat veloitettiin peittämään ne (esim. Jutikkala 1954, 140–141). Vanhoihin kirkkoihin hautaaminen loppui vähitellen rakenteiden rapistuessa entisestään sekä uusia hautaustapoja omaksuttaessa. Viranomaisten puuttumistakin saatettiin tarvita lopettamaan luhistumisillaan olevien kirkkorakennusten käyttö terveys- ja turvallisuussyistä. Samaan tapaan kuin Kangasalla, myös Kokemäellä vanha 1600-luvulla

rakennettu ja jumalanpalveluskäytöstä poistettu puukirkko toimi vuodesta 1786 lähtien hautapaikkana. Kirkko seiso i muutoin hoitamattomana aina vuoteen 1845 asti, kunnes kruununviranomaiset totesivat rappeutuneen rakennuksen olevan hengenvaarallinen ohikulkijoille ja antoivat purkamiskäskyn.⁴⁴

Kirkkomaat alkoivat pian täytyä haudoista. Viimeistään 1800-luvun alkuvuosikymmeninä monia vanhoja kirkkomaita oli ryhdyttävä laajentamaan tai perustamaan kokonaan uusia. Vanhat kirkkomaat olivat suhteellisen pieniä, sillä niitä ei ollut alun perin tarkoitettu koko seurakunnan hautausmaiksi. Lisäksi väestönkasvu oli maaseudulla erittäin voimakasta, joten hautapaikkoja tarvittiin entistä suuremmalle väkijoukolle. Myös kirkkojen laajennusosat tai kokonaan uudet, entistä suuremmat kirkkorakennukset lohkaisivat isoja paloja vanhoista ja vaatimattomista kirkkomaista (Jutikkala 1954, 141; Laakso 1994, 391; Lehtinen 1967, 644; Viikki 1973, 459).

Kirkkomaita ryhdyttiin muokkaamaan puistomaisiksi tiloiksi 1800-luvun alkupuolella. Kirkkomaiden laajentuessa ja uusia hautausmaita perustettaessa niiden järjestykseen, siisteyteen ja hygieniaan kiinnitettiin enemmän huomiota. Kun aiempina vuosisatoina kirkon ympäristö oli pyritty pitämään avoimena tilana erityisesti tulipalovaaran vuoksi, ryhdyttiin niihin nyt istuttamaan puita. Ihanteeksi tuli geometrisesti järjestetty hautausmaa, jossa puut, käytävät ja hautarivit muodostivat kokonaisuuden. Hautoja ryhdyttiin merkitsemään pysyvämm in, kunkin vainajan aseman ja varallisuuden mukaan. Vauraimmat ryhtyivät hankkimaan muistomerkeiksi pystykiviä, mutta eurooppalaisten esikuvien mukaiset, antiikin koristeaiheiset hautamuistomerkit jäivät Länsi-Suomessa harvinaisiksi (Knapas 2004, 46). Samalla vastuu hautauksista, hautausmaid en hoidosta ja ylläpidosta ohjattiin vainajan perhepiiriltä aiempaa selkeämmin palkatuille suntioille ja haudankaivajille. Näin ollen puistomaiset modernit hautausmaat muodostuivat vähitellen kirkkojen ympärille tai erillisiksi aidatuiksi kokonaisuuksiksi.

⁴⁴KA. TMA. Kokemäen seurakunnan arkisto. II Ca:3. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1832–1863. Pitäjänkokouksen ptk. 12.5.1845.

Kirkkohautausten lopettaminen edistysajattelun tavoitteena

Artikkelissa on tarkasteltu hautausmaita julkisena tilana ja osana maaseutuyhteisön toimintaympäristöä sekä hautaamiskäytäntöjen merkitystä ja muutosta esimodernissa maaseutuyhteisössä. Kirkon lattian alle hautaamisen päättymisen 1700-luvun jälkipuoliskolla oli iso kulttuurillinen ja yhteiskunnallinen muutos, joka johti asteittain modernien hautausmaiden syntyyn.

Kirkko oli julkinen rakennus, johon luettiin kuuluvaksi kellotapuli ja kirkon aita sekä näiden tilojen keskelle jäävä hautausmaa. Kirkolla ja sitä ympäröivällä kirkkomaalla oli monia erilaisia uskonnollisia, hallinnollisia ja sosiaalisia merkityksiä ja käyttötarkoituksia. Niiden rakentamisesta ja ylläpidosta säädettiin laissa ja viranomaiset valvoivat niiden asianmukaista kunnossapitoa. Päätökset rakennus- ja korjaustöistä tehtiin paikallisissa pitäjänkokouksissa ja korjattavaa riittikin varsin usein. Rakennustyöt tehtiin ruokakunnittain ja rakennustarvikkeet tuotettiin taloittain.

Kunniallinen hautaaminen oli tärkeä osa kristillistä elämää ja arvostetuimpana tapana pidettiin kirkon lattian alle hautaamista mahdollisimman lähelle kirkon alttaria. Tätä keskiajalta periytynyttä tapaa jatkettiin reformaation jälkeen ja se vahvistui puhtasoppisuuden aikaan. Erilaiset hautaustavat ja -paikat osoittivat säätyeroja ja sosiaalista järjestystä, samoin kuin kirkkoihin laaditut istuin- eli penkkijärjestykset. Kirkon lattian alle muuratut tai hirsistä salvetut hautakammiot hinnoiteltiin siten, että lähimpänä kuoria ja alttaria olivat arvokkaimmat ja halutuimmat hautasijat. Ulos hautausmaalle haudattiin lähinnä köyhiä ja tilattomia. Varallisuutta ja asemaa voitiin vielä korostaa kirkonkellojen soiton määrällä ja valitsemalla seurakunnan arvokkaimmat paarivaatteet hautajaisiin. Lisäksi varakkaimmat suvut tekivät esinelahjoituksia vainajan muistoksi ja teettivät näyttäviä hautakiviä eli hautalaakoja, jotka olivat koko seurakunnan nähtävillä yhteisessä kirkkotilassa.

Kirkkoihin hautaamista oli ryhdyttävä asteittain rajoittamaan tilanpuutteen vuoksi jo 1700-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä. Käytössä olevat vanhat kirkot olivat suhteellisen pieniä, joten niiden seinien sisäpuolinen hautausmila oli varsin rajallinen.

Lisäksi väestö kasvoi nopeasti maaseudulla ja haudattavia oli yhä enemmän. Yksinkertaisinta oli rajata kirkon sisäiset hautasijat vain talollisille ja heidän lähiomaisilleen, jotka vastasivat kirkon ylläpito- ja rakennuskustannuksista. Talonhaltijoilla oli myös päätösvalta pitäjänkokouksessa. Näin ollen tilaton väestö sai tyytyä kokonaan kirkkomaan hautapaikkoihin tai joissakin tapauksissa heidän oli maksettava kaksinkertainen maksu kirkkohautoista.

Valistusajalle tyypillisen rationalismin ja edistysajattelun myötä kirkkoon hautaamiseen alettiin suhtautua entistä kielteisemmin ja vaatimukset kirkkohautaamisen lopettamiseksi voimistuivat 1700-luvun puolivälin jälkeen. Tilanahtauden lisäksi valitettiin kirkon lattian alla olevien hautojen aiheuttavan monenlaista haittaa seurakuntalaisille ja häiritsevän jumalanpalveluksia. Pahinta oli haudoista nouseva ruumiiden löyhkä, jonka tiedettiin olevan terveydelle vaarallista ja aiheuttavan vakavia sairauksia. Hautakammiot olivat taloja perhekohtaisia ja niihin mahtui useita arkkuja. Kammioita avattiin usein ja samalla edellisten vainajien kalmanhaju tunkeutui kirkkoon. Hajua oli vaikea saada pois, vaikka hautakammiot suljettiin kaksinkertaisilla lautaluukuilla tai kivilaaioilla ja tilkittiin luonnonmateriaaleilla.

Uvilan Koivistossa asunut taloustieteilijä, professori Johan Kraftman toimi aktiivisesti ja käytti henkilökohtaista arvovaltaansa kirkkohautausten lopettamiseksi. Kraftman tunnetaan erityisesti maanviljelyksen edistäjänä ja kehittäjänä ja hän edusti hyödyn aikakauden tarmokasta ja edistyksellistä ajattelijaa ja toimijaa. Hän ei pelännyt tarttua suurempiinkin pitkäkestoisiin hankkeisiin, kuten Lattomerensuon kuivatukseen, joka aiheutti aluksi talonpojissa vastustusta. Samalla päättäväisyydellä hän ryhtyi kampanjoimaan ja toimimaan kirkkoon sisälle hautaamisen lopettamiseksi. Hän toimi Uvilan seurakunnassa kirkonesimiehen luottamustoimessa ja hän teki aloitteen kirkkohautauksen lopettamiseksi yhdessä toisen paikallisen vaikuttajan, O. J. Gripenbergin kanssa 1767. Professori Kraftman laati perusteellisen selvityksen kirkkohautauksien haitoista, joka pohjasi osittain hieman aiemmin Turun Akatemiassa ilmestyneeseen väitöskirjaan. Kraftmanin esityksen pohjalta Uvilan pitäjänkokouksessa

päätettiin rajoittaa kirkon lattian alla sijaitsevien hautakammioiden käyttöä sekä parantaa kirkon sisäilmaa tuulettamalla. Ruumishautauksia kuitenkin osittain jatkettiin.

Professori Kraftman laati vuonna 1778 Ulvilan seurakunnalle uuden perusteellisen esityksen, jossa hän vaati kirkkohautausten lopettamista kokonaan terveydellisiin riskeihin, järkisyihin sekä kirkkohistoriaan ja Raamattuun vedoten. Hän totesi, että seurakuntalaisilla oli oikeus osallistua yhteisiin jumalanpalveluksiin minkään häiritsemättä. Kraftman vaikutti henkilökohtaisesti myös Porin kaupunkiseurakunnassa, Kullaan kappelissa ja Kokemäen seurakunnassa kirkkohautakulttuurin lopettamiseen 1760–1770-lukujen kuluessa.

Pitäjäläisten alituinen altistaminen vaarallisille tartuntataudeille ja sairauksille oli vastoin rationalismia ja edistysajattelua. Ruumiiden löyhkä ei sopinut valistuksen ideaaliin tai kustavilaiseen kirkkoarkkitehtuuriin, jossa ihannoitiin vaaleita, avaria ja valoisia tiloja. Se ei myöskään sopinut pietistiseen ajatteluun, joka korosti henkilökohtaista uskoa. Muita seurakuntalaisia vaarantava, itsekäs parhaiden hautasijojen varaaminen oli myös vastoin Kraftmanin henkilökohtaista pietististä uskonkäsitystä. Premea hautapaikka kuorissa ei pelastanut ketään. Päinvastoin, lattian alla olevista haudoista nouseva löyhkä esti seurakuntalaisia osallistumasta ja keskittymästä jumalanpalveluksiin ja aiheutti kirkossa käymisen laiminlyöntejä.

Kirkkohautaukset vähenivät ja päättyivät seurakunnissa 1700-luvun kuluessa ja kokonaan ne kiellettiin vuonna 1822. Samalla hautaukset kirkkomaille lisääntyivät ja hautausmaat alkoivat täyttyä. Kirkkomaat eivät olleet enää pelkästään varattoman väen hautauspaikkoja vaan niistä muodostui koko yhteisön yhteisiä viimeisiä leposijoja. Hautauskulttuurin siirtymävaiheessa niihin kuitenkin rakennettiin erilaisia katettuja hautakammioita lieventämään hautapaikkojen muutosta sisätiloista ulkoilmaan. Yksinkertaiset multahaudat miellettiin edelleen köyhimmän väen kohtaloksi. Väestönkasvun myötä hautausmaita jouduttiin laajentamaan tai rakentamaan kokonaan uusia. Samalla hautausmaiden järjestykseen, hygieenisyyteen ja siisteyteen kiinnitettiin

aikaisempaa enemmän huomiota ja niitä ryhdyttiin muokkaamaan puistomaisiksi julkisiksi tiloiksi.

Kirjoittaja

Ella Viitaniemi, tutkija, FT (Tampereen yliopisto, Historian oppiaine).
Väitöskirja: Viitaniemi, Ella. 2016. Yksimielisyydestä yhteiseen sopimiseen. Paikallisyhteisön poliittinen kulttuuri ja Kokemäen kivikirkon rakennusprosessi 1730–1786. Tampereen yliopisto. Tämän hetkinen post doc -projekti: Kansalaisuus ja julkinen tila Länsi-Suomen maaseutuyhteisöissä 1700-luvulla (Koneen säätiö 2018–2020). Tutkimusteemat: (Paikallis)hallinto, demokratiakehitys, paikallisyhteisö, papisto, julkiset rakennusprosessit, väestö, tilattomuus, kirkonrakentajat, 1700-luku, Länsi-Suomi, hyödyn aikakausi ja varhaiset herätysliikkeet. Riikka Miettinen & Ella Viitaniemi (toim.) *Reunamailla - Tilattomat Länsi-Suomen maaseudulla 1600–1800* (SKS 2018). Yhteystiedot: ella.viitaniemi@staff.uta.fi

Lähteet ja kirjallisuus

Arkistolähteet:

Kansallisarkisto (KA)

Hämeenlinnan toimipiste (HMA)

Kangasalan seurakunnan arkisto

1 C:1 Kuolleiden ja haudattujen luettelot 1722–1779.

II Cd: 1 Piispantarkastusten pöytäkirjat 1737–1780

III Ge Maksuunpano ja kantoluettelot 1760–65

Turun toimipiste (TMA)

Ulvilan seurakunnan arkisto

Ulvilan rippikirjat 1776–1781

Kokemäen seurakunnan arkisto

II Ca:3. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1832–1863

Ulvilan kirkonarkisto, Ulvila

II Ca. Pitäjänkokouksen pöytäkirjat 1746–1792

Painetut lähteet:

Kalm, Pehr, ja Johan Hydenius. 1765. *Om Liks Begräfwande I Kyrckor och Kyrkogårdar*. Väitöskirja, Kuminkaallinen Turun akatemia.

Kircko-Laki ja Ordningi 1686. 1986. Näköispainos ja uudelleen ladottu laitos vuoden 1686 kirkkolain suomennoksesta. Helsinki: SKS.

Ruotsin valtakunnan laki 1734. Viitattu 20.8.2018. <https://agricolaverkko.fi/vintti/julkaisut/julkaisusarja/kkktk/lait/1734/1175912.html>.

Tidningar utgifne af et sällskap i Åbo. <https://digi.kansalliskirjasto.fi/sanomalehti>

Kirjallisuus:

Gardberg, C. J. 2002. *Kivistä ja puusta: Suomen linnoja, kartanoita ja kirkkoja*. Käännös Irma Savolainen. 2. painos. Helsinki: Otava.

Gardberg, C. J., Henrik Degerman, ja Irma Savolainen. 2003. *Maan poveen: Suomen luterilaiset hautausmaat, kirkkomaat ja haudat*. Espoo: Schildt.

Hiekkanen, Markus. 2007. *Suomen keskiajan kivikirkot*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Huhtala, Heikki. 1981. *Seurakunta on elänyt ja uskonut. Ulvilalaista kristillisyyttä 750 vuoden aikana*. Pori: Ulvilan seurakunta.

Jalkanen, Kaarlo. 1986. *Lukkarin- ja urkurinvirka Suomessa 1721-1809*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Jutikkala, Eino. 1954. *Längelmäveden seudun historia: 2: [2], Kangasalan historia. 2*. Hämeenlinna: Kangasalan kunta.

Juva, Mikko. 1955. *Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhdasoppisuuden hallitsemina vuosisatoina (1600-1808)*. Turku: Helsingin yliopisto.

Kaartinen, Marjo. 2002. ”Uuden ajan alun tilat ja paikat.” Teoksessa *Suomen kulttuurihistoria 1. Taivas ja maa*, toimittaneet M. S. Lehtonen ja Timo Joutsivuo, 410-417. Helsinki: Kustannusyhtiö Tammi.

Klinge, Matti. 2002. ”Kulttuurin maantiede.” Teoksessa *Suomen kulttuurihistoria 2. Tunne ja tieto*, toimittaneet Rainer Knapas ja Nils Erik Forsgård, 22-43. Helsinki: Kustannusyhtiö Tammi.

Klinge, Matti. 2006. *Iisalmen ruhtinaskunta. Modernin projekti sukuverkostojen periferiassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Knapas, Marja Terttu. 2004. ”Hautausmaa ja sepulkraalitaide valistuksen ajan muutoksissa”. Teoksessa *Rakkaudesta Kaupunkiin: Riitta Nikulan Juhlakirja = For Love of the City: Festschrift to Riitta Nikula*, toimittaneet Timo Keinänen, Kirsi Saarikangas, Renja Suominen-Kokkonen ja Hanne Wikström, 40–51. Helsinki: Taidehistorian seura.

Kotivuori, Yrjö. *Ylioppilasmatrikkeli 1640–1852: Odert Johan Gripenberg*. Verkkojulkaisu 2005. Viitattu 15.8.2018. <https://ylioppilasmatrikkeli.helsinki.fi/henkilo.php?id=U1174>.

Laakso, Veikko. 1994. *Suur-Loimaan historia: 2, Isonvihan päättymisestä 1900-luvun alkuun*. Alastaro: Alastaron kunta.

Laasonen, Pentti. 1991. *Suomen kirkon historia: 2, Vuodet 1593–1808*. Porvoo: WSOY.

Lahti, Emmi. 2016. *Tietäjiä, taikoja ja hautausmaita. Taikuus Suomessa 1700-luvun jälkipuoliskolla*. Väitöskirja, Jyväskylän yliopisto.

Lehtinen, Erkki. 1967. ”Keskiajalta 1860-luvulle”. Teoksessa *Suur-Uvilan Historia*, toimittaneet Kalevi A. Virkkala, A. Kopisto ja Erkki Lehtinen. Pori: Porin MLK.

Lempiäinen, Pentti. 1967. *Piispan- ja rovastintarkastukset suomessa ennen isoavihaa*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Malmstedt, Göran. 2002. *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*. Lund: Nordic Academic Press.

Moilanen, Ulla, Ilari Aalto ja Veli Pekka Toropainen. 2018. ”In terra prophana. Kuolemaantuomittujen ja syntisten hautaaminen ja rangaistuspaikkojen arkeologinen potentiaali”. *SKAS* (2/2018): 2–19.

Palmroth, W. 2007. *Kertomus Hauhon seurakunnan vaiheista. Muistojulkaisu 600-vuotisjuhlaa varten*. 2. painos. Orivesi.

Pirinen, Kauko. 1976. *Turun tuomiokapituli 1276–1976*. Turku: Turun arkkihiippakunnan tuomiokapituli.

Ruuth, J. W. 1899. *Porin kaupungin historia*. Pori: Porin kaupunki.

Sandén, Annika. 2006. Kyrkan, kvinnorna och hierarkiernas dynamik. *Historisk tidskrift* 124 (4): 644–660.

Schönback, Hedvig. 2008. *De svenska städernas begravningsplatser 1770–1830. Arkitektur, sanitet och det sociala rummet*. Stockholm: Stockholmia.

Suvanto, Pekka. 1994. *Konservatismi Ranskan vallankumouksesta 1990-luvulle*. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

Toivo, Raisa. 2006. ”Usko arjessa ja pyhässäkin.” Teoksessa *Suomalaisen arjen historia. Savupirttien Suomi*, päätoimittaja Kai Häggman, 174–191. Porvoo: WSOY.

Viikki, Raimo. 1973. *Suur-Huittisten historia*. Huittinen.

Viitaniemi, Ella. 2014. “An arrogant arrendator and conflict in church renovations in the mid-eighteenth-century parish of Kokemäki.” In *Morality, Crime and Social Control in Europe 1500–1900*, toimittaneet Olli Matikainen ja Satu Lidman, 157–181. Helsinki: SKS.

Viitaniemi, Ella. 2016. *Yksimielisyydestä yhteiseen sopimiseen. Paikallisyhteisön poliittinen kulttuuri ja Kokemäen kivikirkon rakennusprosessi 1730–1786*. Väitöskirja, Tampereen yliopisto.

Viitaniemi, Ella. 2017. “Reawakening medieval tradition: The Issue of Stone Churches in Eighteenth-Century Finland.” Teoksessa *Sacred monuments and practices in the Baltic sea region. New visits to old churches*, toimittaneet Janne Harjula, Sonja Hukantaival, Visa Immonen, Anneli Randla ja Tanja Ratilainen, 104–122. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

Viitaniemi, Ella. 2018. ”Hyödyn aikakauden talouspolitiikka, vuokratilajely ja tilattomuuden kasvu.” Teoksessa *Reunamailla. Tilattomat Länsi-Suomen maaseudulla 1600–1800*, toimittaneet Riikka Miettinen ja Ella Viitaniemi, 380–417. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Virrankoski, Pentti. 2000. ”Kraftman, Johan. 1713–1729.” Kansallisbiografia-verkkojulkaisu. *Studia Biographica* 4. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, 1997- Viitattu 15.8.2018. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:sks-kbg-000402>

Abstract

The change in burial practices in western Finland rural areas as a part of 18th century utilitarianism thinking

This article examines the changes in burial practices and the corresponding development of graveyards as public spaces in early modern rural communities. Discontinuing the use of the burial sites under church floors was a great cultural and social change in late 18th century. This change led gradually to the development of modern cemeteries.

The church, together with the other ecclesiastical buildings, formed the public space in rural communities. The churchyard had different kinds of religious, administrative and social functions. The building and maintenance of ecclesial structures were enacted in law, and authorities supervised their repair and maintenance. The local parish meetings made decisions concerning any (re)building work.

An honorable burial was an important part of Christian life. The most respected burial place was under the church floor. This medieval practice was even increasing during the 17th century. The different burial sites showed clearly the social and wealth differences of parishioners. The most expensive burial chamber was situated closest to the altar, while indigent persons were buried in the churchyard. Social distinctions were also emphasized in other funeral practices.

The old churches were relatively small and church burials had to be limited because of the lack of room and strong population growth. Therefore, the graves inside the church were defined for the farm-owners' families only. The landless people were buried in the churchyard or had to make a double payment for a church grave.

Calls demanding the end of church burials were increasing in the late 18th century. People complained about inconveniences inside the churches. The worst was the stink of the corpses, which was unhealthy and dangerous. The stench was hard to eliminate, although the burial chambers were sealed twice with boards or stone tablets and were caulked with natural materials.

Professor Johan Kraftman, who was a known utilitarian thinker, used his personal authority to stop the church burials in his home church, Ulvila parish. In 1767, he made an initiative, in which he listed the problems of the church chambers resulting from the practice. The parish meeting made a decision to limit the use of the chambers based on Kraftman's thorough proposal. In 1778, the professor demanded a full stop to church burials. He based his plea on common sense, the risks of

damaged health, church history and the Bible. According to Kraftman, every parish member had a right to participate in common church services without being assaulted by the stench of rotting corpses. Kraftman also influenced the end of church burials in three other congregations during the same time.

Church burials were diminishing in late 18th century and were forbidden in Finland in 1822. The churchyards gradually became common cemeteries for all parishioners. The wealthier continued to show social and economic distinctions by gravestones and structures. Over time, a need for new larger graveyards occurred, and, in these, hygiene and tidiness played a larger role. The idea of modern cemeteries was formed and they became parklike public spaces.

ARTIKKELI



Pappissäädyn haudat Pohjois-Pohjanmaan kirkkojen lattioiden alla - Tapaustutkimuksia 1300–1700-luvuilta

Sanna Lipkin
Oulun yliopisto

Tiina Väre
Oulun yliopisto

Titta Kallio-Seppä
Oulun yliopisto

Abstrakti

Aina 1800-luvun alkupuolelle saakka Suomessa oli tapana haudata yhteisöjen korkeimmassa asemassa olevat henkilöt kirkkojen lattioiden alle. Eri puolilla Suomea, erityisesti Pohjois-Suomessa, näitä kirkkohautauksia on säilynyt erinomaisessa kunnossa, mikä on mahdollistanut niiden tarkan analysoinnin. Tässä artikkelissa perehdymme pappien ja heidän perheidensä hautauksiin 1300–1700-luvuilta. Pohdimme papillisiin kirkkohautauksiin liittyviä perinteitä erityisesti pappien aseman näkökulmasta sekä miten pappien asema näkyi heidän perheenjäsentensä hautauksissa. Varhaisimmat pappeihin yhdistettävät hautaukset on löydetty Keminmaan Valmarinniemenestä. Nämä nuoret aikuiset on haudattu Kristus-aiheiset sormukset käsissään. Kuuluisin suomalainen kirkkohautaus kuuluu Kemin kirkkoherralle Nikolaus Rungiukselle (noin 1560–1629), jonka muumioituneet jäämökset ovat nähtävillä Keminmaan keskiaikaisessa kirkossa. Hänen hauta-asuaan, elintapojaan ja ruokavaliotaan koskevat tutkimustulokset osoittavat, että hän eli yltäkyläistä elämää, jota ei suinkaan haluttu peitellä hautajaisten aikana. Myös pappien lapset saivat isänsä aseman mukaisen hautauksen. Tämän voimme todeta Haukiputaan kirkon alle haudattujen kappalainen Frosteruksen lasten hautojen perusteella. Haudattujen yhteiskunnallisen statuksen lisäksi kirkkohautojen tarkastelu avaa mahdollisuuden ymmärtää myös niitä uskonnollisia lähtökohtia, joiden perusteella vainajat ja arkut valmistettiin hautaamista ja ylösnousemusta varten.

Kirkkohautaamisperinne tutkimuskohteena

Ainakin 1200-luvulta lähtien Suomessa oli tapana haudata yhteisöjen korkeimmassa asemassa olevat varakkaat henkilöt kirkkojen lattioiden alle (Kircko-laki ja ordningi 1986 [1686]; Rinne 1941, 53–54; Paavola 1998, 36). Traditio loppui pikkuhiljaa 1700-luvun lopussa ja 1800-luvun alussa sitä mukaan kuin yksittäiset seurakunnat luopuivat siitä. Lopullinen keisarillinen kirkkoihin hautaamiskielto tuli 1822 (Samling af placater IV 1826, 70–71). Sopiva ilmasto kylmine talvineen on mahdollistanut monien kirkkohautausten erinomaisen säilymisen eri puolilla Suomea, mutta erityisesti Pohjois-Suomessa. Tutkimustemme mukaan vainajat, jotka on haudattu talvikuukausina, myöhään syksyllä (loka-marraskuut) tai kevättalvella (maalis-huhtikuut, poikkeuksellisesti myös toukokuu), ovat joko muumioituneet täydellisesti tai osittain. Vaikka vainaja ei olisikaan muumioitunut, näissä hautauksissa saattaa siitä huolimatta olla täydellisesti säilyneitä tekstiileitä ja arkkuja. Näin on laita erityisesti niiden hautausten kohdalla, joita ei ole koskaan peitetty hiekalla. (Lipkin et al. 2019a.) Erinomainen säilyneisyys on mahdollistanut näiden hautausten tarkan analysoinnin niin valokuvaten, mikroskopiaa kuin tietokonetomografiaa hyödyntäen (esimerkiksi Väre 2017; Lipkin et al. 2019b). Näitä menetelmiä on hyödynnetty Oulun yliopiston kahdessa historiallisen ajan hautauksia tutkivassa projektissa. Akatemiaturkija Sanna Lipkinin projekti ”Uusia näkökulmia lapsuuteen Suomessa (1600–1900): hauta-asu lapsen aseman määrittelijänä” tutkii erityisesti lasten hautoja ja hauta-asuja sosialisatio-, tunne- ja performanssiteorioiden näkökulmista. Titta Kallio-Sepän johtama ”Kirkko, tila ja muisti” -hanke taas tarkastelee keski- ja uuden ajan pohjoissuomalaisia kirkkoja ja hautauksia menneisyyden maailmankuvan ilmentyminä sekä yhteisöllisen materiaalisuuden kulttuurin muistitiedon säilöjinä. Molemmat hankkeet hyödyntävät laajasti monitieteellisiä menetelmiä liikkuen arkeologian, historian, antropologian, lääketieteen ja luonnontieteiden yhteisillä poluilla. Tutkimusprojekteissa on tutkittu vainajia ja hauta-asuja yhteensä yhdestätoista arkeologisesta materiaalikokonaisuudesta (Hailuoto, Haukipudas, Iin Hamina, Kempele, Keminmaa Valmarinniemi, Keminmaan Pyhän

Mikaelin kirkko, Oulu ja Tornio Pohjanlahden rannalla sekä Köyliö ja Rauma Varsinais-Suomessa), joiden yhteenlaskettu hautojen määrä on yli 700.

Tutkimusprojekteissamme olemme ottaneet periaatteen, että tavoitteenamme ei ole ensisijaisesti identifioida haudattuja henkilöitä. Olemme kuitenkin yleisesti ottaen kiinnostuneita haudattujen sosiaalisista identiteeteistä ja yksi lähtökohtamme on paneutua erityisesti lapsiin ja lasten asemaan. Sosiaalisella identiteetillä tarkoitamme tässä yhteydessä ihmisen käsitystä itsestään osana ryhmää tai ryhmiä, jotka vaihtelevat muun muassa iän, sukupuolen, etnisyyden, ammatin, sosiaalisen aseman tai muun ihmisen ryhmään kuuluvuutta tukevan määritteen mukaisesti (Meskell & Preucel 2007). Ruotsissa haudatun sosiaalinen asema (status) oli tärkeä keskiajalta uudelle ajalle saakka, mutta uskonpuhdistuksen myötä hautauksista tuli yksilöllisempiä (Jonsson 2009, 195-198). Voimme todeta, että tutkimusten myötä olemme väistämättä saaneet selville joidenkin haudattujen henkilöllisyyden ja nimet kun ne ovat olleet kirjoitettuna arkkuun tai olemme pystyneet pohtimaan haudattujen sukulaisuussuhteita muiden seikkojen perusteella. Esimerkiksi useat pappien lasten arkut ovat nykypäivänä hiekkään hautaamattomina näkyvillä kirkkojen lattioiden alle kurkistettaessa. Tämä johtuu siitä, että papit ja erityisesti heidän lapsensa olivat useissa kirkoissa viimeisiä kirkon lattian alle leposijaansa laskettuja vainajia. Tässä artikkelissa perehdymme tapausesimerkein 1300-1700-luvuilla kuolleiden pohjoispohjanmaalaisten pappien ja heidän perheidensä hautauksiin ja niiden materiaaliseen kulttuuriin pappissäädyn sosiaalisen aseman ilmaisijoina. Hautojen arkut, niihin laitettut vaatteet, tekstiilit ja esineet mukailevat niitä traditioita, jotka ovat olleet tärkeitä niin haudatuille itselleen kuin hautaavalle yhteisölle. Hautojen materiaalinen kulttuuri on monimuotoinen, sosiaalisesta kanssakäymisestä syntynyt ja muodostaa kokonaisuuden, jonka avulla voimme ymmärtää tekojen tarkoituksenmukaisuutta, symboliikkaa, hautaamisrituaalin merkitystä sekä hautaajien kokemuksia ja tunteita, jotka ovat syntyneet rituaalien seurauksena (Ekengren 2013; Kus 2013).

Kemiläisten pappien asema hautalöytöjen perusteella

Valmarinniemen ”papin haudat”

Mahdollisesti varhaisimmat, 1300-luvun loppuun tai 1400-luvun alkuun ajoittuvat pappien haudoiksi tulkitut haudat on löydetty Pohjois-Suomesta Valmarinniemestä, nykyiseltä Keminmaalta (Koivunen 1997, 46). Näistä kahdesta haudasta on löytynyt kullattua hopeaa olevat (Paavola et al. 2012, 49–50) niin sanotut Kristus-sormukset, joissa on Kristuksen kuva (Immonen 2009, 133–134). Ne olivat 1300-luvun lopulta 1500-luvulle yleisiä kaikkialla Pohjoismaissa. Vaikka sormusten alkuperää ei ole voitu määrittellä tai käyttäjiä identifioida varmasti, Suomessa monet näistä Veronica-kulttiin liittyvistä sormuksista on löydetty vanhojen katolisten pyhäkköjen tai kirkkojen paikoilta tai paikoista, joihin liitetään katolista kirkollista perinnettä (Immonen 2004, 114). Valmarinniemen Kristus-sormukset ovat maamme ainoat keskiaikaisen kirkon haudoista löydetyt sormukset (Paavola et al. 2012, 46). Molemmat sormukset löytyivät vainajien sormista, toinen oikeasta (Hauta 59, KM39304:1509, Kuva 1) ja toinen vasemmasta kädestä (Hauta 77, KM39304:1526), ja sormusten suuri halkaisija viittaa siihen, että ne on ensisijaisesti valmistettu miehen sormessa pidettäväksi (n. 1,8–2,1 cm) tai niitä on pidetty hansikkaan päällä. Janne Ikäheimon tulkinnan mukaan hautaan 59 oli haudattu kirkollisessa virassa toiminut vainaja vuonna 1431 tai hieman sitä aiemmin palaneeseen puukirkkoon. Tästä kertoo vainajan orientaatio ja sijainti kirkon kuorin alla lähellä itäpäädyn pääalttaria, joka oli kaikkein pyhimpänä yleinen papiston hautojen paikka. (Knuutila 2009, 154; Ikäheimo 2013.) Ilmeisesti kirkon eri käyttövaiheen aikana kirkon länsipäätyyn haudatulla Haudan 77 vainajalla on osteologisesti määriteltynä naisellisia piirteitä, mutta jäännökset ovat voineet kuulua myös miehelle. Vainajien hautapaikka suhteessa kirkkoon, sormusten erilaisuus ja niiden löytyminen eri käsistä viittaa siihen, että heidän ammatillinen tai uskonnollinen identiteettinsä ei välttämättä ole ollut sama. Siitä huolimatta heillä on sormusten lisäksi yksi yhteinen piirre: molemmat vainajat ovat olleet kuollessaan nuoria aikuisia, noin 20–25-vuotiaita. (Paavola et al. 2012, 54; Koponen & Peltari 2016, Liite 1, Valmarinniemen (VN-81) ruumishautojen analyysi

/ Heli Maijanen; Koponen & Pelttari 2017, 71). Vaikka emme pysty varmasti toteamaan molempien hautojen kuuluneen papeille, sormusten esiintyminen haudoissa ilmentää haudattujen uskonnollista vakaumusta ja nuoresta iästä huolimatta korkeaa yhteiskunnallista asemaa.



Kuva 1. Valmarinniemen haudasta 59 löydetty Kristus-aiheinen sormus. Kuva: Sanna Lipkin, 2016.

Kirkkoherra Rungius

Noin 200 vuotta Valmarinniemen mahdollisten pappien hautaamisen jälkeen Keminmaalle (silloinen Kemi) rakennettuun uuteen kirkkoon ylempänä jokivarrella haudattiin vaikutusvaltaisena pidetty pappihenkilö. Pyhän Mikaelin kirkko oli alun perin katolinen kirkko, mutta uskonpuhdistuksen myötä siellä alettiin pitää luterilaisia jumalanpalveluksia. Uskonpuhdistuksen aikaan kirkossa vaikutti pappina ja myöhemmin myös kirkkoherrana Nikolaus Rungius (noin 1560–1629), jonka maallisista jäännöksistä tuli myöhemmin Suomen kuuluisin muumio. Kesäisin Rungiuksen lasikannella varustettu arkku on yhä nähtävillä Keminmaan vanhassa kirkossa (Kuva 2).



Kuva 2. Kirkkoherra Nikolaus Rungius arkussaan Keminmaan Pyhän Mikaelin kirkossa. Kuva: Antti Kaarlela, 2018.

Piispa Erik Sorolainen nimitti Rungiuksen Kemin kirkkoherraksi vuonna 1615 (Vahtola 1997, 152-156), ja koska nimenomaan Sorolaista pidetään Suomen uskonpuhdistuksen viimeistelijänä (Pirinen 1991, 334-336), on todennäköistä, että Rungius oli hänelle mieluisin valinta kirkkoherraksi. Olihan Rungius jo pappina ollessaan vaimonsa kanssa lahjoittanut kirkolle saarnatuolin vuonna 1610 (Vahtola 1997, 156). Luterilaisuuden myötä saarnasta tuli tärkeä osa jumalanpalvelusta ja saarnatuoleja lisättiin kirkkoihin

erityisesti 1500-luvun lopulla. Koska Rungius eli uskonpuhdistuksen aikaan, on kuitenkin mahdollista, että hänen käsityksensä uskosta, elämästä ja kuolemasta olivat katolilaisuuden sävyttämiä. Rungiuksen väitetään sanoneen, ”... så sannt denna arm och hela min kropp efter min död icke skall förvandlas till stoft och aska, utan förblifva hel till domedagen, förbarmar sig vår Herre öfver oss och fuktar jorden före solens nedgång, om edra böner äro allvarliga och i förenen dem med mina” (Fellman 1906, 324). Vaikka Rungiuksen sanojen todenperäisyydestä ei ole takuita, voimme kuitenkin olettaa, että oli yleisesti tiedossa, että osa vainajista muumioituu ja että tämä oli toivottua. Luonnollisen hajoamisprosessin vastakohtana lähestulkoon muuttumattomana säilyminen on voitu yhdistää puhtauteen ja siihen, että täten säilyneet henkilöt ovat astuneet tuonpuoleiseen niin sanotusti muuttumattomina. Vaikka tänä päivänä emme voi varmuudella tunnistaa Suomesta muita muumioituneita pappeja, numismaatikko C. R. Berchin kuvaus Turun tuomiokirkosta vuodelta 1735 osoittaa, että muillakin papeilla saattoi olla samanlainen kohtalo: ”men uti en af sielfa gravarna vistes off en prästmans lijk, hvilket ifrån 1672, då det blivit nedsatt, ej hade tagit någon förrotnelse til sig, utan var allenast hårdt som horn, håret fast på huvudet och kläderne näml. calotte, krage, kappa, handskar och skor, aldeles omultnade ...” [Pylkkänen 1955, 21 viitaten C. R. Brech, Anteckningar under en resa genom Finland år 1735. Utg. Av R. Hausen (Skrifter utg. af Svenska Litteratursällskapet I Finland IX. Helsingfors 1880, 80)].

Myös Raahen kirkon alle haudatuista papeista on säilynyt muistitietoja. Vuonna 1908 palaneeseen kirkkoon haudatuista vainajista vanhin merkintä on 1840-luvulta, jolloin Antero Warelius kertoo vierailleensa kirkossa ja tavanneensa luonnollisesti muumioituneita vainajia: ”Praahen-kaupungin kirkon alla näjin w. 1847 useoita semmoisia; ja niistä yksi miehinen ruumis warsin täydestä hahmostansa, iho luitten päälle kowettunut anturanahan kaltaiseksi, lihat ja sisälmykset lahonneet - eikä mainitun, w. 1650 rakennetun kirkon aikana suinkaan ole balsamoitsemista Pohjanmaalla käytetty.” (Warelius 1861, 5.) Raahen kirkon palon jälkeen Jenny Maria Montin-Tallgren keräsi muistitietoa kirkkovainajiin liittyen. Hänen keräämissään tarinoissa liittyen vuonna 1853 kirkossa tehdyn remontin aikaisiin havaintoihin on kuvattu yksityiskohtaisesti useita

vainajia: ”En hög officer i full uniform (antagligen kommandanten på Kajaneborg Henrdrich Gråå, ty känt är, att sagde officer har sitt läg erställe under Brahestads kyrka)”, ... ”borgmästar Cortes barn med mjölkskorv i huvudet”, ”vackra Kröger med långt lockigt hår (peruk²), böjd näsa och Carl XII:s handskar på händerna, hållande i handen sin likpredikan”. Pappi Montinin mainitaan sijaitsevan alttarin alla: ”Presten Montin, vars kista hade stått på platsen nedanför altaret” (Montin-Tallgren 1912, 24). Raahen kappalaisena toiminut Mikael Montin oli tullista tullut pappissuvun jäsen, jonka jälkeläiset muodostivat yhden Raahen merkittävimmistä porvarissuvuista (Paulaharju 1925, 257–258). Kenties Montin on ansainnut muistamisen ja maininnan merkittävän henkilökohtaisen, mutta myös suvun sosiaalisen aseman kautta. Paulaharjun kirjoittamassa muistelossa korostetaan kirkkoon hautaamisen kuuluneen tärkeimmille kaupunkilaisille: muutamat valiohenkilöt vain ovat saaneet olin sijansa kaikkein turvallisimmassa kätkössä, itse kirkon lattian alla. Siellä ennen makasi ”pappejakin alttarin alla krajit kaulasa ja nimet päällä” (Paulaharju 1925, 392). Virkapukuisista pappien jäännöksistä kertoo myös sanomalehti Pohjois-Suomi (31.7.1873, nro 61) kuvaillessaan: ”...kirkon lattian alta on parikymmentä vuotta sitten otettu ylös ruumiita, joiden seassa pappeja täydessä virkapuvussa.”

Rungiuksen hauta-asua, elintapoja ja ruokavaliota koskevat tutkimustulokset osoittavat, että hän eli yltäkylläistä elämää, jota ei suinkaan haluttu peitellä hautajaisten aikana. Rungiuksen hauta-asu eroaa selkeästi Valmarinniemen 1300–1400-lukujen vaihteen säilyneistä hauta-asuista ja hänen hautauksensa on ollut luterilaisen perinteen mukainen. Säilyneiden tekstiilien perusteella Valmarinniemen hauta-asut edustavat rautakautista pukeutumisperinnettä; vainajille puettiin päälle ilmeisesti sellaiset vaatteet, jotka olivat olleet käytössä jo elämän aikana. Valmarinniemen parhaiden säilyneiden tekstiilien lähimmät esikuvat löytyvät Etelä-Virosta ja Latviasta (vrt. Rammo & Ratas 2016), joten ainakin kyseisillä vainajilla on ollut yhteys sinne. Tutkimissamme Pohjois-Pohjanmaan kirkkohautausaineistoissa Rungiuksen hautaus edustaa toistaiseksi ainoaa varmasti 1600-luvun alkuun ajoittuvaa hautausta, joten emme pysty vertailemaan hänen hauta-asuaan muihin samanaikaisiin hauta-asuihin, mutta myöhemmin, ainakin 1600-luvun lopulta

lähtien, vainajien ylle ikään kuin rakennettiin hauta-asu käytöstä poistettuja tekstiileitä hyödyntäen. Nämä hautavaatteet eivät siis olleet oikeita vaatteita, vaan kankaan palasia toisiinsa kiinni ompelemalla ja nuppineuloilla kiinnittämällä vainajan ylle taiteltiin sen aikaisin muotiasua muistuttava hauta-asu. (Pylkkänen 1955, 25–29; Lipkin et al. 2015.)

Vuosisatojen kuluessa Rungius on siirretty aina uuteen arkkuun vanhan mentyä huonokuntoiseksi. On todennäköistä, että näiden siirtojen yhteydessä hänen vaatteensa ovat rapistuneet ja siksi nykyisin hänen ihonsa pinnalla on vain tekstiilirippeitä siellä täällä. Vaikka palat ovat pieniä ne ovat kuitutasolla melko hyväkuntoisia ja mikroskopian ja huolellisen tekstilianalyysin ansiosta olemme saaneet varsin hyvän käsityksen Rungiuksen hauta-asusta (Väre et al. 2019). Rungiuksella oli jalassaan pellavalangasta neulotut polvimittaiset sukat (Lipkin et al. 2015, 216, Fig. 20.7), joiden nurjanpuolen silmukat näkyvät painaumina hänen jaloissaan myös siellä mistä itse tekstiili on hajonnut. Sukat oli neulottu ohuesta langasta (noin 0,6 mm) ja tiheäksi neulokseksi (40 silmukkaa/10 cm). 1600-luvulla pellavasukat olivat villasukkia kalliimmat ja niitä valmistettiin Lounais-Suomessa suuria määriä myös ulkomaille kaupattavasti (Pylkkänen 1970, 377–378). Rungiuksen sukat ovat selvästi taitavan neulojan kädenjälkeä, mutta emme voi sanoa, oliko ne valmistettu Pohjois-Suomessa tai muualla. Pellavasukat olivat epäilemättä myös omistajilleen erityisen hienot, vaikka aateliset käyttivät niitä kesäisin päivittäin silkisukkien alla (Pylkkänen 1970, 378). On todennäköistä, että Rungiuksella on jalassaan yksi pari hänen omista sukistaan. Kasvikuituisia neulottuja sukkia ei ole säilynyt muissa arkeologisissa konteksteissa, sillä Suomen hapan maaperä on tuhonnut ne. Sen sijaan luonnostaan hygroskooppinen (kosteutta imevä) silkki on usein säilynyt Suomen maaperässä, ja neulottuja silkisukkia on löytynyt muun muassa Oulun tuomiokirkon ja Hailuodon kirkon haudoista (Lipkin et al. 2019a). Rungiuksen jaloissa on sääarten yläosassa painaumat, jotka saattavat olla seurausta sukkia ylhäällä pitäneiden sukkanauhojen kiristyksestä. Niistä ei kuitenkaan ole mitään tekstilijäännöksiä. 1600-luvulla herrasmiesten silkisissä tai pellavaisissa sukkanauhoissa oli isot rusetit, jotka oli valmistettu usein värikkäistä silkkinauhoista ja joissa oli usein metallilankapitsiä ja tupsut (Pylkkänen 1970, 378–379, Kuvat 118, 119).

Rungiuksen yläruumiin päältä löydettiin rippeitä nokkostekstiilistä. Palasia eri nokkoskangasta löydettiin myös oikean reiden päältä, ja sen päältä puuvillakankaan pala (Väre et al. 2019). Myös nämä tekstiilit ovat ohutlankaisia (0,2–0,4 mm) ja hienolaatuisia (20–30 lankaa/cm). Erityisesti puuvillakankaan esiintyminen kirkkoherran haudassa kertoo, että hänellä oli varaa hankkia kalliita tekstiileitä. Puuvillakankaat tuotiin pohjoiseen mitä ilmeisimmin Intiasta ja ne olivat huomattavasti kalliimpia kuin pellavatai nokkoskankaat. Suomessa puuvilla oli 1600-luvulla harvinaista ja sitä käytettiin vain asusteissa kuten nenäliinoissa. (Pylkkänen 1970, 82; Pylkkänen 1982, 58–59, 63.) Löytöpaikka reiden päällä, nokkoskankaan päällä, voi viitata siihen, että alkuperäinen ilmeisesti kukkakoristeinen tekstiili on voinut ollut nenäliinaa suurempi kankaan kappale, jolla on peitetty Rungiuksen alaruumis. Rungius ja hänen perheensä ovat ilmiselvästi olleet tarpeeksi varakkaita laittaakseen tällaisia luksustekstiileitä hautaan sen sijaan, että niiden käyttöä olisi jatkettu elävien parissa. Yhtenä tarkoituksena on kaikei myös ollut osoittaa seurakuntalaisille, kuinka vaikutusvaltainen Rungius oli ollut. Voimme olettaa, että hänen arkkunsa on vaatteineen ollut perinteiden mukaisesti nähtävillä sekä ennen hautajaisia että hautajaisten yhteydessä.

On mahdollista, että Rungius haudattiin yhdessä papin paidoistaan, samoin kuin Lundin piispa Peder Winstrup noin 50 vuotta myöhemmin (haudattu 1680). Yleisesti ottaen Rungiuksen hauta-asun elementit kuitenkin vaikuttavat hienompilaatuisilta kuin Widstrupin hauta-asun tekstiilit. Piispa Widstrupin vartalo ja raajat oli käärity kärkeä- ja hienolaatuisiin (10–43 lankaa/cm) runkokuiduista (pellava, nokkonen tai hamppu, joita on mahdotonta erottaa toisistaan ilman mikroskooppisia tutkimuksia, esim. Suomela et al. 2017) valmistettuihin kankaan palasiin, jotka oli solmittu yhteen kangasriekaleilla. Hänen päälleen oli asetettu röyhelökaulusinen ja mustalla silkkisellä rusetilla varustettu papin paita, josta vain hihat oli puettu päälle. Toisin kuin Rungiuksella Winstrupilla ei ollut jaloissaan sukkia, vaan jalkaterät oli myös käärity kankaan palasiin. Sen sijaan Widstrupilla oli harteillaan musta lyhyt papin viitta, päässään musta silkkinen samettimyssy sekä nahkakäsineet (Karsten & Manhag 2017, 102–104), jollaisten jälkiä ei näy Rungiuksen haudassa. Sellaiset kuitenkin olivat aiemmin kuvatuilla muumioituneilla

papeilla niin Turussa kuin Raahessa (Paulaharju 1925, 392; Pylkkänen 1955, 21). Jos Rungiuksella olisi ollut kädessään nahkakäsineet, niistä voitaisiin olettaa jääneen jälkiä, mutta erityisesti Rungiuksen päälaki on kokenut kovia, jolloin myssy on voinut repeytyä. Silkkivaatteiden puuttuminen haudasta herättää myös epäilyn siitä, että sellaiset olisi saatettu kerätä talteen, sillä silkki olisi säilynyt muumioituneen vainajan yhteydessä pehmeänä ja värikkäänä pitkään, ja näin ollen sellaiset vaatteet olisivat olleet aikanaan erittäin arvokkaita.

Myös Rungiuksen ulkoinen olemus kielii yltäkylläisen elämän tarjoamien houkutusten innokkaasta hyödyntämisestä, vaikka selkeästi havaittava turvotus saattaa osittain liittyä myös kuolemanjälkeiseen, mätänemisestä johtuvaan kaasujen kertymiseen. Silmämääräisesti muumio vaikuttaa kuuluneen ylipainoiselle ja rotevalle miehelle. Esimerkiksi hautausta varten vatsan ja rinnan yhtymäkohtaan asetettu käsivarsi on kuivumisen seurauksena jäänyt entiselle sijalleen, korkealle vartalon yläpuolelle, vaikka alla oleva, aikanaan ilmeisen pyöreä vatsankumpu onkin kuolemanjälkeisistä muutoksista johtuen muumioituessaan kutistunut kasaan. (Väre et al. 2016). Vaikka nykyisenä länsimaisena kauneushanteena ei tavallisesti pidetä runsasmuotoista miesvartaloa, näin ei aina tai kaikkialla suinkaan ole ollut. Samoin kuin useissa kulttuureissa ympäri maailmaa edelleen, myös uuden ajan alun Euroopassa muhkean miehekäs, vaurauden merkinä pidetty vatsa oli tavoittelemisen ja korostamisen arvoinen ominaisuus (Lindqvist 2002, 152). Rungius, joko tietoisesti tai tahtomattaan, lienee siis onnistunut muovaamaan vartalostaan ajalleen tyypillisen miesihanteen mukaisen.

Rungiuksen runsaan ulkomuodon lisäksi tietokonetomografisessa tutkimuksessa tehtiin rintarangasta kaksi erilaista löydöstä, jotka viittaavat kirkkoherran syöneen raskasta ruokaa. Toinen niistä on luutuma, joka johtuu selkänikamien etuosan oikeanpuoleisen pitkittäisligamentin kalkkeutumisesta ja liittyy diffuusiin idiopaattiseen hyperostoosiin (DISH) (Väre et al. 2016). Tila on useimmiten asymptoattinen, vaikka selkärangan jäykkyys on tyypillistä ja vakavampiakin oireita saattaa joskus esiintyä. Yleisin ryhmä,

joilla DISH:iä esiintyy, ovat vanhenevat, ylipainoiset miehet. Tila yhdistyy runsaan ravinnon nauttimiseen liittyviin aineenvaihdunnallisiin häiriötiloihin kuten kakkostyyppin diabetekseen (Forestier & Rotes-Querol 1950; Julkunen et al. 1971; Resnick & Niwayama 1976; Denko et al. 1994; Kiss et al. 2002; Musa et al. 2006; Manaster et al. 2013, 272). Myös kirkkoherran kynnen keratiinille suoritettut stabiili-isotooppianalyysit kertovat hänen ruokavalionsa olleen todennäköisesti proteiinirikas ja näin ollen oletettavasti kohtuullisen raskas (Väre 2017, 72–73). Sen perusteella, mitä pohjoissuomalaisesta ruokavaliosta ja maatalouden kehitymisasteesta hänen elinaikanaan tiedetään, on uskottavaa, että maanviljelystuotteiden sijaan hänen ravintonsa olisi pääasiallisesti koostunut metsästyksen, kalastuksen ja karjatalouden eläinperäisistä antimista (Vahtola 1997, 128–131).

Runsas ruokavalion lisäksi selkänikamien löydös viittaa myös fyysisesti epäaktiiviseen elämäntapaan. DISH:iin liittyvä muutos ei kuitenkaan ollut ainoa kirkkoherran rintarankaa vaivaava tila. Kaksi hänen rintanikamaansa oli lysähtänyt etuosistaan kasaan ilmeisesti tulehduksen, mahdollisesti tuberkuloosin seurauksena. Tällaisten leesioiden aiheuttamat muutokset keskivartalon morfologiassa voivat johtaa haasteisiin liikkuvuudessa. Nämä muutokset saattavat aiheuttaa hengitysvaikeuksia, mutta toisaalta esimerkiksi selkäytimen vahingoittuessa jopa halvautuminen on mahdollista (Darouiche et al. 1992; Akalan & Özgen 2000; Aufderheide & Rodriguez-Martin 2011, 123). Myös tilan aiheuttama kivuliaisuus on suurella todennäköisyydellä vaikuttanut – jollei liikuntakykyyn – ainakin halukkuuteen liikkua. Toisaalta kirkkoherran yläluokkainen asema takasi sen, ettei hänen halutessaan ollut välttämätöntä liikkua; fyysistä aktiivisuutta vaativat tehtävät oli varhaismodernissa yhteiskunnassa varattu tavalliselle rahvaalle. On mahdollista, ettei hänen iäkkäänä kirkkoherrana ja seurakunnan varakkaimpana ja arvostetuimpana henkilönä ollut soveliasta esiintyä minkäänlaisissa ruumiillisuuteen liittyvissä aktiviteeteissa (Regnard 1982[1731], 104; Virrankoski 1973, 16, 207, 270, 681–683).

Kirkkoherran elinaikana, 1600-luvun alun Kemissä nälkä ja puute olivat rahvaan mökeissä tuttuja vieraita. Vakavat katovuodet toistuivat läpi vuosisadan päättyen 1700-lukua edeltävällä vuosikymmenellä koko Itämeren aluetta koetelleeseen nälkäkatastrofiin eli niin sanottuihin kuolonvuosiin (1695–1697, Vahtola 1997, 112, 119, 121, 131). Tätä taustaa vasten kirkkoherra Rungiuksen tutkimuksissa esiin tulleet korkeaan elintasoon viittaavat löydökset näyttäytyvät erityisen räikeässä valossa. Toisin kuin seurakuntalaisensa kirkkoherra ei näyttänyt kärsineen ravinnonpuutteesta.

Rungiuksen erityisestä asemasta yhteisössään kertonee myös hautaan liittyvä erikoinen piirre; kastamattomien sikiöiden sijoittaminen arkun yhteyteen. Vuonna 1896 Keminmaan kirkossa kävi Suomen Muinaismuistoyhdistyksen taidehistoriallinen retkikunta tallentamassa kirkon arkkitehtuuria ja kirkkotaidetta. Kirkon taiteellisten yksityiskohtien tarkan kuvaamisen täydensi retkikuntaa johtaneen Emil Nervanderin muistiinpanojen viimeiseksi, muusta tekstistä erilliseksi kirjattu kappale Rungiuksen muumiosta:

Till kyrkans märkvärdigheter hör också maturligtvis det välbibehållna liket af kyrkoherden Rungius, som här begrafas 1629. – Vid sidan af hans i en fördjupning under golvet förvarade (nya) likkista ses en mängd små kistor af trä och papp, i hvilka ofullgångna foster anförtrotts åt helig jord. (Nervander 1896, 584.)

Retkikunta keskittyi Rungiuksen sanallisessa kuvaamisessa, kuten muustakin kirkkotilasta kertoessaan, kuvailemaan sitä mitä he näkivät: vainajan uudessa arkussaan ja ympäröityinä sikiöiden pienillä pärearkuilla. Näitä keskosa eivät kuvailuissaan muut aiemmat Rungiusta ja kirkkoa kuvaavat lähteet mainitse. Esimerkiksi kirkossa markkinoiden aikaan vuonna 1825 vierailut Jakob Fellman toteaa muuten yksityiskohtaisessa kuvauksessaan Rungiuksen haudan kuntoa: ”om det kan kallas graf, ty hans lik ligger i en söndrig kista under kyrkogolfvet, der det är åtkomligt för allas blickar”. (Fellman 1906, 323–325). Kokonsa puolesta selkeästi sikiöille tehtyjä pärearkkuja on löydetty kirkkojen remonttien yhteydessä myös muualla Suomessa ja

Ruotsissa (Hagberg 2016 [1937], 518). Keminmaan lisäksi esimerkiksi Torniossa pärearkuissa on yhä sikiöiden muumioituneita tai luurangoiksi muuttuneita jäännöksiä (Suvanto 2005).

On todennäköistä, että nämä ennen aikaisesti syntyneet lapset kuolivat ennen kastamista. Kirkonisien ja piispojen välinen kirjeenvaihto ja ohjeistukset osoittavat, että keskosten ja vastasyntyneiden asema 1600-luvun yhteisöissä oli kiistanalainen (Rimpiläinen 1971, 272-275; Itkonen 2012, 13-15). Aiemmin kastamattomat lapset tuli haudata ilman papin siunausta hautausmaan syrjäiseen kohtaan, mutta vuoden 1571 kirkkojärjestys salli hautaamisen myös muualle hautausmaalla kristittyjen joukkoon, mutta yhä ilman pappia. (Hagberg 2016 [1937], 518; Rimpiläinen 1971, 157; Itkonen 2012, 11-12). Kastamista voidaan pitää rituaalina, jossa lapsi otetaan osaksi elävien yhteisöä. Vanhempia ohjeistettiin tuomaan vastasyntyneensä kastettavaksi kirkkoon mahdollisimman pian, ja jopa viikon mittaista viivytystä pidettiin liian pitkänä lapsen kuolemariskin vuoksi (Lempiäinen 1967, 182, 356). On mahdollista, että kastamattomien lasten ei ajateltu olevan samalla tavalla osa yhteisöä kuin kastettujen lasten, ja siksi kastamattomille lapsille ei aina myönnetty hautajaisia 1600-1700-luvuilla. Näiden lasten hautaamistavat vaihtelivat: jotkut kastamattomat vastasyntyneet haudattiin hiljaisuudessa muutamien rukousten saattamina, kun taas toiset kastamattomat saivat täydet hautajaisseremoniat. Avioliiton ulkopuolella syntyneet ja äitiensä murhaamaksi joutuneet vastasyntyneet haudattiin hautausmaan eristettyyn nurkkaukseen, ei lapsen kastamattomuuden vuoksi vaan opetuksiksi seurakunnan jäsenille siitä, etteivät avioliiton ulkopuoliset suhteet tai lapsenmurha olleet hyväksytyjä. Arkeologiset esimerkit osoittavat, että pieniä lapsia, yleensä vastasyntyneitä, saatettiin haudata hautausmaille erilleen aikuisista vainajista yleensä kirkkoaidan läheisyyteen jopa vielä 1800-luvulla (Luoto 2007; 2009; Moilanen 2013, 18-19; 2014, 21-22; Uotila & Lehto 2016, 11). Tutkimusaineistomme perustella lasten ja vastasyntyneiden hautaamisessa on selkeästi havaittavissa paikkakuntakohtaisia eroja, ja on todennäköistä, että yksittäisen pappien käsitykset vaikuttivat tähän suuresti (Lipkin 2019b).

Vuosien 1686 ja 1694 kirkkolakien jälkeen kastamattomat vastasyntyneet sai virallisesti haudata kirkkomaalle. (Rimpiläinen 1971, 268-275; Itkonen 2012, 13-15.) Vuoden 1686 kirkkolain mukaan: ”Äsken syndynet Lapset / jotca ei ole Castetta saaneet/ heidän picaisen cuolemans tähden/ pitä saaman hautila Wanhinbains Hautasian/ ja Papin oleman signä läsnä/ heittämas Mulda nijden päällä / ja lukeman Rucouxen” (Kircko-Laki ja Ordningi 1686 § IX). Lapset haudattiin isänsä aseman mukaisesti, joten jos Keminmaan kirkon lattian alta huomiodut keskosten arkut on haudattu luvallisesti, on todennäköistä, että ne ovat kuuluneet yhteisön korkeimpien säätyjen edustajille. Emme kuitenkaan voi tietää kenen lapsia he ovat olleet. Koska erityisesti pappeja ja heidän perheensä jäseniä haudattiin lähelle alttaria, voimme kuitenkin olettaa, että keskokset ovat voineet olla pappissäätyyn kuuluvien vanhempien lapsia. Toisaalta keskosten pienuudesta ja kastamattomuudesta johtuen heidän poikkeava asemansa ja siitä seurannut hautaamiskäytäntö on voinut merkitä sitä, että myös muiden kuin pappissäädyn perheiden ennenaikaisesti menetetyt sikiöt ovat saaneet leposijansa Rungiuksen lähellä. Verrattuna muihin hauta-aineistoihin vastasyntyneiden ja alle vuoden ikäisten vauvojen osuus on Keminmaan kirkon alla hyvin korkea (53%), mikä voi todistaa sitä, että erityisesti Keminmaalla lasten ymmärtäminen viattomina ja puhtaina oikeutti heidän hautaamisensa kirkon lattian alle pidempään kuin aikuisten hautaamisen (Keminmaassa 1800-luvun alkupuolelle saakka); tuottavathan lasten jäännökset vähemmän epämiellyttäviä hajuja kuin aikuisten jäännökset (Lipkin et al. 2019a). Nimenomaan hajut ja hautaamistavan epäpuhtaus olivat tärkeä syy siihen, miksi kirkkohautaamistavasta lopulta luovuttiin (Kallio-Seppä & Tranberg 2019).

Vuoden 1997 inventoinnin yhteydessä kirkon lattian alta löydettiin yhden sikiön jäännökset, yksi tyhjä pärearkku sekä yksi pärearkku, jossa oli sikiön jäännökset (Ojanlatva & Paavola 1997, 10-11, 15-16, 26), eikä yksikään näistä ole Rungiuksen vierestä. Siksi emme voi tietää onko pärearkut asetettu sinne pian Rungiuksen hautaamisen jälkeen vai pitkän ajan kuluessa. Rungiuksella itsellään ei tiedetä olleen omia lapsia, emmekä voi tietää oliko Rungiuksella sukulaisyhteyttä sikiöihin. Koska kuvailun perusteella pärearkkuja ei ilmeisesti ole yritetty piilottaa kirkon alla, voimme

olettaa, että ne on haudattu sinne luvallisesti. Tämä on tietysti odotettavaa, jos kyseessä ovat pappissäädyn jälkeläiset tai kyseessä on ollut yleinen tapa. Oletuksemme on, että Keminmaalla oli ainakin 1700-luvun lopussa ja erityisesti 1800-luvun alussa yleistä haudata alle vuoden ikäiset vainajat käytöstä poistuneen kirkon lattian alle, vaikka muiden vainajien osalta oli jo siirrytty hautausmaalle hautaamiseen.

Myös arkeologiset aineistot viittaavat siihen, että ennenaikaisesti syntyneet lapset haudattiin poikkeavalla tavalla. Esimerkiksi Vantaan Pyhän Laurin kirkon kylmämuurattuun kirkkoaitaan epäillään haudatun lasten jäännöksiä, sillä sen yhteydestä löydettiin lapsen luita sekä yksi aikuisen varttinäluu (Luoto 2007; 2009). Ennenaikaisesti syntyneitä lapsia tiedetään kansanperinteen ja arkeologisen aineiston perustella Ruotsissa (ja Suomessa) pistetyn pienissä kirstuissa kirkkoaitaan, kirkkojen seiniin tai kirkon lattian alle (Hagberg 2016 [1937], 518–519), *Kykyri* 1985, 41; Karsten & Manhag 2017, 124–125).

Keskosten poikkeavasta asemasta kertovat myös Lundin muumioituneen piispa Peder Winstrupin arkusta piilotettuna löydetyn 5–6 kuukauden ikäisen sikiön jäännökset. Muumioitunut sikiö oli kääritty pellavakankaan riekaleisiin, jotka oli kiinnitetty ohuilla kuparineuloilla. Mytty oli asetettu Winstrupin jalkojen alle arkun pohjalla pehmusteena olevan kasvipatjan ja sen päällä olleen peittokankaan väliin. Sikiön ja piispan sukulaisuusyhteyttä valottava DNA-tutkimus ei ole vielä valmistunut, mutta tutkijat uskaltavat tulkita, että sikiö tuskin oli sukua piispalle, koska se oli niin ilmeisen hyvin ja tarkoituksella piilotettu. Mahdollisesti joku Winstrupin lähellä työskennellyt on nähnyt tilaisuutensa tulleen ja piilottanut sikiön piispan matkaan. (Karsten & Manhag 2017, 123–125.)

Skandinaviassa on yleisesti ollut tapana, että kuolleena syntyneitä ja vauvaikäisiä lapsia on haudattu samanaikaisesti kuolleiden aikuisten, yleensä vanhempien sukulaisten, kanssa samaan arkkuun. Sukulaisuussuhde ei kuitenkaan aina ollut välttämätön, mutta on todennäköistä, että yhdessä hautaaminen on tapahtunut useimmiten oman säädyn sisällä. Tästä on myös useita esimerkkejä pohjoispohjanmaalaisesta arkeologisista

aineistoista, muun muassa Oulun tuomiokirkolta, Hailuodosta ja Iin Haminasta (Kehusmaa 1997; Sarkkinen & Kehusmaa 2002; Korpi & Kallio-Seppä 2011, 58; Tuovinen 2018). Syyksi aikuisten ja lasten yhdessä hautaamiseen on esitetty, ettei lasten tarvinnut levätä yksin vaan seuraksi etsittiin joku henkilö, jolla oli elämäkokemusta. (Hagberg 2016 [1937], 184–185; Karsten & Manhag 2017, 123–125.) Vanhat kirkonmiehet kuten piispa Winstrup ja kirkkoherra Rungius ovat voineet olla sellaisia. Rungiuksen kohdalla pärearkut on ollut mahdollista laskea kirkkoherran viereen avaamalla lattialankkuja. Näin pienissä arkuissa makaavat vainajat saivat ainakin hetken aikaa levätä yhdessä suuren ja pyhän kirkkoherran kanssa. Samalla he saivat leposijan myös kirkon kaikkein pyhimpänä pidetyltä alueelta alttarin läheisyydestä.

Miksi sikiöiden laatikot sitten hävisivät Rungiuksen ympäriltä? Kenties juuri hyvän saavutettavuuden vuoksi Rungiusta katsomaan tulevien turistien ajateltiin olevan riski helposti mukaan otettaville arkuille ja niitä siirrettiin taas lattian alaisen tilan muihin osiin. Vuonna 1954 kirkon kunnostustöiden alussa konservaattori T. Lindquist dokumentoi kirkon lattian alla sijaitsevat kammiot ja arkut. Hänen kertomuksensa mukaan Rungiuksen hauta on ”korjattu ja uusi sisustus”. Sanallisesti hän kuvailee kaksi pientä ohuesta laudasta tehtyä arkkua, joissa on pienet luujäännökset. Arkkujen kooksi hän mainitsee 22 x 8 x 5 cm. Arkkujen ja kammioiden kartoituksesta voi huomata kaksi tällaista pientä arkkua lisää, mutta niistä ei ole sanallista kuvailua (Lindquist 1954). Keskosina syntyneiden pärearkut näytetään siirretyn pois Rungiuksen arkun syvennyksestä retkikunnan käynnin jälkeen ja ennen 1950-luvun kirkon suurta remonttia. Vuonna 1996 toteutetussa kirkon lattian alaisessa inventoinnissa voitiin puolestaan todeta, että 1950-luvun remontin yhteydessä lähes kaikki lattian alla olleet arkut oli siirretty toiseen paikkaan ja sikiöiden arkkujen määrä oli taas vähentynyt. (Ojanlatva & Paavola 1997, 10–11, 15–16, 26; Paavola 2009, 242.)

Papit on identifioitu aineistoissamme erityisten, arvokkaiden ja kristillisten löytöjen, hauta-asun tai kuten Rungiuksen tapauksessa suullisen perinnön perusteella. Myös Koroisista viidelle vainajalle kuuluneesta tiilihauta 1:stä löytyneiden 1200-luvun

ensimmäiselle puoliskolle ajoittuvien tinaisten ehtoollisastioiden on katsottu kuuluneen pappisvihkimyksen saaneelle. Malja ja lautanen löydettiin vainajan käsivarren alta, ja Rinteen tulkinnan mukaan kyseinen vainaja oli todennäköisesti vuonna 1286 kuollut piispa Catillus. (Rinne 1941; Gardberg 1971, 162-163; Immonen 2009, 125-126; Harjula et al. 2018, 30, 90, 94-95, 152-153, 323). Sekä Rungiuksen vaatetus että kullatun hopeasormuksen löytyminen Valmarinniemen papin haudasta osoittavat, että papit elivät tavalliseen rahvaaseen verrattuna ylläistä elämää. Tutkittujen hautojen joukossa saattaa olla enemmänkin pappien hautoja, joita ei ole pystytty tunnistamaan.

Pappien perheenjäsenet - Kappalainen Frosteruksen lapset Haukiputaalta

Vaikka pappien hautausten identifiointi arkeologisessa aineistossa on haastavaa, pappien perheenjäsenten erottaminen muiden säätyjen edustajista on lähtökohtaisesti vielä vaikeampaa. Heillähän ei ole ollut haudassaan selkeää erottavaa tekijää eli virkapukua tai edes pappeuteen viittaavia esineitä kuten ehtoollislautasia ja pikareita. Siitä huolimatta olemme kyenneet tunnistamaan haukiputaalaisen kappalaisen Erik Frosteruksen kolme lasta. Ensimmäinen tunnistus on kiistaton; pojan arkun kanteen on sisäpuolelle kirjoitettu musteella hänen nimensä, synnyin- ja kuolinaikansa, jotka täsmäävät kirkonkirjojen tietojen kanssa: "Isacus Erics Frosterus". Vuonna 1762 hän oli kuollessaan 2 vuotta ja 3 kuukautta vanha. Hänet on haudattu mustaan arkkuun, jonka laudat on sorvattu koristeellisesti. Arkku on sisutettu erilaisilla valkoisilla kankailla, ja yllään lapsella on valkoinen hauta-asu, jossa on keltaisesta silkistä taitellut ja röyhelöin koristellut hihansuut. Asun eri osat on kiinnitetty nuppineuloilla, ja rinnallaan ja päässään hänellä on silkistä ja paperista valmistetut kukkaseppeleet, joiden rungot on tehty kupariseoslangasta. Isakin arkun vieressä on toinen samanlainen arkku, johon on haudattu vastasyntynyt tyttö. Hän lienee Frosteruksen toinen vastasyntyneenä kuolleista lapsista (kuolleet vuosina 1759 ja 1763). Tätä päätelmää tukee ensinnäkin läheinen sijoittuminen Isakin arkun kanssa: nämä kaksi arkkua sijaitsevat kirkon etuosassa selkeästi erillään muista arkuista. Toiseksi kirkon lattian alle haudattiin Isakin jälkeen

vain kolme henkilöä (viimeinen haudaus tehtiin 1765), joista kaksi oli hänen siskoaan. Toinen heistä oli 7-vuotiaana kuollut Maria (1764), jonka arkku sijainnee alttarin kupeessa. Piispa Haartmanin piispantarkastuspöytäkirjan (1781) liitteessä pappien haudan kerrotaan olleen samalla seudulla, vaikka tuota hirsikammiota ei olekaan inventoinneissa paikallistettu: ”Prest Grafwan på gången för hög Chors dörran Timbrad graf” (Mf IK 243. OMA). Vuoden 1686 kirkkolain mukaisesti heti syntymän jälkeen kuollut, kastamaton lapsi tuli haudata perheen, käytännössä siis isän, luokan mukaisesti (Kirko-Laki ja Ordningi 1686 § IX), joten papin lasten kyseessä ollen kirkon etuosasta voimme olettaa löytyvän ainakin papin lapsia. Huomionarvoista on kuitenkin se, että 7-vuotias tytär on haudattu lähemmäksi alttaria, kun taas nuorempien sisarusten arkut ovat lähempänä kirkon keskustaa. Tämä voi johtua siitä, että vanhemmilla on syntynyt vanhempaan lapseen vahvempi tunneside kuin nuorempiin lapsiin, joiden suuren varhaislapsikuolleisuuden vuoksi pelättiin kuolevan todennäköisemmin kuin vanhempien lasten.

Lasten kuulumista samaan perheeseen tukee se, että sekä vastasyntyneen tyttölapsen että 7-vuotiaan tytön yllä on tismalleen samanlaisesta kankaasta muotoiltu hautamekko. Tämä viittaa siihen, että perheessä on pistetty sivuun kulunut isompi pala kangasta, jota on käytetty molempien lasten hautaan valmistamiseen. Tyttöillä on päässään myssyt; vanhemmalla oikeassa elämässä käytössä ollut ja vastasyntyneellä kankaan palasista hautausta varten ommeltu. Molemmilla on päässään silkkikukkaseppele ja kädessään silkkiruusu (Kuva 3). Heidän mekkonsa miehustaan on käytetty koristeellista, tavallista arvokkaampaa tekstiiliä. Vastasyntyneellä se on kappale painettua kangasta, jonka yli kulkee nuppineuloin kiinnitetty nauha ikään kuin miehustan nyöriyksenä. Vanhemman tytön miehustan silkkikankaassa on hopealankabrodeeraus. Hihansuut, kaula-aukko ja myssyn reunustat on koristeltu molemmilla käsin nyplätyin pitsein tai röyhelöin. Näistä yhdenkään lapsen kohdalla ei ole säästelyä hautaan laitettujen kankaiden laadussa. Haukiputaalta on tiedettävästi löydetty myös komissaarin vastasyntynyt poika, jolla oli Isakia yksinkertaisempi hauta-asu, vaikka se on silti pitsein ja paperikukin koristeltu. Vastaavanlaisia arvokkaista kankaan kappaleista valmistettuja miehustoja kuin oletetuilla

papin tyttärillä ei ole havaittu muilla haukiputaalaisilla, kirkon keskelle tai takaosaan haudatuilla lapsilla.

Kuva 3. Haukiputaan kirkon alta löytyneen vastasyntyneen tytön kädessä on silkkikankaasta tehty ruusu. Kuva: Sanna Lipkin, 2014.



Erik Frosteruksen ensimmäisen vaimon Sofia Elisabet Patkullin perukirja vuodelta 1756 kertoo sekin pappissäädyn varallisuudesta ja kulutustuotteiden ylellisyydestä. Vaikka Patkull toi taloon mukanaan majuri-isänsä perintöä, sen yhteydessä on arvioitu myös Erik Frosteruksen kirjastolle huomattava arvo (308 markkaa 12 äyriä), joka todistaa kirjojen määrän olleen suuri (arvio 50–60 teosta) maalaispapille (Haapalahti 1982, 7–10). Samanaikaisesti kaupungissa eläneiden kirkkoherrojen kirjastot olivat tosin huomattavasti suurempia (sadasta jopa yli neljään sataan nidettä, Suolahti 1912, 224, Suolahti 1919, 189). Patkullin perukirjassa listataan lisäksi suuri määrä kultaketjuja, sormuksia, korvakoruja ja nappeja. Perukirjassa mainitun kahvipannun perusteella pappilassa oli myös nautittu kahvia, valmistettu viinaa kuparipannussa sekä tarkistettu ulkonäköä peilistä. Patkullin käyttövaatteisiin kuului muun muassa damasti-, flanelli- ja satiinihameet, silkkiröijyt, damastinen robe-viitta, kalanluinen kureliivi sekä harvinainen majavannahkainen muhvi. (Haapalahti 1982, 7–10.) Vaikka joukossa oli arvokkaita vaatteita, papin rouvan ei ilmeisesti kuitenkaan ollut soveliasta pukeutua turhan hienostelevasti, sillä perukirjasta puuttuvat vain säätyläisille sallitut pönkkähameet ja taskut (Kuokkanen 2014, 68–69). Tästä huolimatta pappissäädystä oli kuitenkin hyvin tavallista, että niin papit kuin heidän perheenjäsenensä osoittivat omaa korkeaa asemaansa nimenomaan arvokkailla liinavaatteilla sekä ulkomailta tuoduilla

ostovaatteilla, jotka olivat hintansa puolesta aarteiksi verrattavia omistuksia (Suolahti 1919, 233–236).

Pappissäädyn sosiaalinen asema: papilliset hautaukset osana yhteiskunnan uskonto- ja kulutusjärjestelmää

Kulutus, hyödykkeet, hurskaus ja minuus olivat toisiinsa sidoksissa jo keskiajalla, joten voimme ajatella, että kristinusko tarjosi yksilölle mahdollisuuden tuoda esille omaa identiteettiään materiaalisen kulutuskulttuurin avulla. Uskonnollisten esineiden avulla niiden hurskaiden kantajien tai omistajien uskottiin pääsevät lähemmäksi Jumalaa eli nämä esineet sisälsivät voimakkaita symbolisia voimia. (Immonen 2017, 38.) Tällaista symbolista voimaa uhkuvina kaluina voidaan pitää myös Valmarinniemen sormuksia. Epäilemättä kristinusko oli tärkeässä osassa pappien ja heidän perheidensä jäsenten identiteetin rakentumisessa. Myös pappeuden tarjoama yhteiskunnallinen erikoisasema oli tärkeä identiteetin määrittäjä. Kuten arkipäivässä myös hautaamisessa säätyerot olivat tärkeitä, ja sääty-yhteiskunnan uskottiin olevan Jumalan luoma. Selkeimmin haudatun sääty näkyi niin hautapaikassa kirkon sisällä kuin hauta-asussa ja arkussa; kirkon ulkopuoliselle hautausmaalle haudattiin pääasiassa säätyjen ulkopuolelle jäänyt rahvas, ja kuten Rungius ja Windstrup, papit haudattiin yleensä alttarin läheisyyteen erittäin arvokkaisiin hautateksteihin verhottuna. Kansalaisten ylenpalttista kulutusta säädeltiin ylellisyysasetuksin, joissa määriteltiin myös säätyjen mukaiset hauta-asut. Vuosien 1664 ja 1668 ylellisyysasetukset määräsivät, että pappeja tai heidän perheensä jäseniä ei saanut haudata kulta-, hopea- tai silkkipitsein tai muinkaan pitsein koristelluissa vaatteissa. Myös helmet, jalokivet ja käädyt kiellettiin hautauksissa. (Pylkkänen 1955, 35.) Vuoden 1722 asetuksessa kiellettiin kulta- ja hopeabrodeeraukset sekä kaikki tuumaa eli sormenleveyttä leveämmät pitsit (Asetuksen [3.6.1720] suomennos 1722), ja pitsin osalta kielto todettiin uudelleen vuoden 1766 asetuksessa (Asetuksen [26.6.1766] suomennos 1766). Frosteruksen nuorempien lasten haudoissa näytetään noudatetun

ylellisyysasetuksia, mutta vanhimman tyttären haudassa on sormen leveyttä leveämpää pitsiä ja hopeabrodeerausta.

Haudattujen yhteiskunnallisen statuksen lisäksi voimme tarkastella ja pyrkiä ymmärtämään myös niitä uskonnollisia lähtökohtia, joiden perusteella vainajat ja arkut valmistettiin hautaamista ja ylösnousemusta varten. Koska hauta-asu ei ollut 1600-luvulta lähtien oikea vaate vaan se rakennettiin vainajan ylle, voimme olettaa, että käsitteellisellä tasolla ymmärrettiin ruumiin eroavan kuollessaan sielusta. Oli kuitenkin tärkeää, että hautapukemisessa noudatettiin Jumalan luomia säätyeroja ja liiallista hienostelua pukeutumisessa haluttiin rajoittaa. Hauta-asu ei siis ollut yhdentekevä. Vaikka emme tiedä, oliko se aikalaisten mielestä tärkeä ylösnousemuksen jälkeisessä elämässä, oli se tärkeä ainakin omaisten ja muun jäljelle jäävän yhteisön silmissä. Kuten Rungiuksen ja Widstrupin esimerkit osoittavat, vainajat haluttiin esittää heidän elämänaikaisissa rooleissaan; heidät haudattiin yhteiskunnallisen asemansa, varallisuutensa ja ammattinsa mukaisesti. Myös Haukiputaan kirkon lattian alaisten lasten hautojen perusteella pappien tärkeä rooli yhteisössä ja oletettu varallisuus näkyvät myös heidän perheenjäsentensä hautauksessa.

Kirjoittajat

Akatemiatutkija, FT Sanna Lipkin tutkii lapsuutta ja lasten kuolemaan liitettyjä tunteita 1300–1800-luvun Suomessa. Hänen akatemiatutkijaprojektinsa ”Uusia näkökulmia lapsuuteen Suomessa (1600–1900): hauta-asu lapsen aseman määrittelijänä” tarkastelee suomalaisia hautalöytöjä globaalista näkökulmasta. Yhteystiedot: sanna.lipkin@oulu.fi

FT, KTM Titta Kallio-Seppä on erikoistunut tutkimaan varhaismodernin kaupungin kehitystä sekä kirkkohautausapojen muutosta. Kallio-Seppä on Emil Aaltosen rahoittaman Kirkko, tila, muisti -projektin (2017–2019) johtaja. Projekti tutkii hautausperinteitä ja kirkkojen alaisia hautoja pohjoissuomalaisissa kirkoissa.

FT, KTM Tiina Väre on erityisesti kiinnostunut paleopatologiasta ja muumioituneiden ihmisjäännösten tutkimisesta. Viime aikoina hän on laajentanut tietämystään stabiili-isotooppianalyysoinnissa tavoitteenaan tutkia varhaismoderneja imetys- ja ravitsemustottumuksia Suomessa.

Bibliografia

Akalan, Nejat, ja Tuncalp Özgen. 2000. "Infection as a Cause of Spinal Cord Compression: A Review of 36 Spinal Epidural Abscess Cases". *Acta Neurochir.* 142: 17-23.

Asetuksen [3.6.1720] suomennos 1722. Kuningalisen Majjestätin Armollisin ASETUS / Caickinainen ylönpaldisuden poistomittamisesta Annettu Stuckholmis 3 päivällä kesä cuula Wuonna 1720. Präntätty Turusa Wuona 1722 . Erich Flodströmildä Kuningalisen Academian Kirjanpräntäjälä. [As1722a-1]. Luettu 26.11.2018. <http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/teksti/lait/as1700.xml>.

Asetuksen [26.6.1766] suomennos 1766. Kuning:sen Maj:tin Armollinen Asetus , Hekumata ja Ylönpaldisutta Wastan Annettu Stocklohmisa Raadi-Kammarisa sinä 26 . p . Kesä kuusa 1766 . STOCKHOLMISA, Prändätty Kuningalisesa Suomalaisesa Prändisä. [As1766p-A1a]. Luettu 26.11.2018. <http://kaino.kotus.fi/korpus/vks/teksti/lait/as1700.xml>.

Aufderheide, Arthur C., ja Conrado Rodriguez-Martin. 2011. *The Cambridge encyclopedia of human paleopathology*. Paperback re-issue. Cambridge: Cambridge University Press.

Darouiche, Rabih O., Richard J. Hamill, Stephen B. Greenberg, Susan W. Weathers, ja Daniel M. Musher. 1992. "Bacterial Spinal Epidural Abscess: Review of 43 Cases and Literature Survey." *Medicine* 71: 369-385.

Denko, Charles W., Betty Boja, ja Roland W. Moskowitz. 1994. "Growth promoting peptides in osteoarthritis and diffuse idiopathic skeletal hyperostosis-insulin, insulin-like growth factor-I, growth hormone." *J Rheumatol* 21: 1725-1730.

Ekengren, Fredrik. 2013. "Contextualizing Grave Goods. Theoretical Perspectives and Methodological Implications". Teoksessa *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death and Burial*, toimittaneet Sarah Tarlow ja Liv Nilsson Stutz, 173-192. Oxford: Oxford University Press.

Fellman, Jacob. 1906. *Anteckningar under min vistelse i Lappmarken I. Edited by Isak Fellman*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Forestier, Jacques, ja Jaume Rotes-Querol. 1950. "Senile ankylosing hyperostosis of the spine." *Ann Rheum Dis* 9: 321-330.

Gardberg, C. J. 1971. "Turun kaupungin historia 1100-luvun puolivälistä vuoteen 1366." Teoksessa *Turun kaupungin historia kivikaudesta vuoteen 1366*, toimittaneet Ella Kivikoski ja C. J. Gardberg, 117–324. Turku: Turun kaupunki.

Haapalahti, Suoma. 1982. "Vanhat perukirjat kertovat". *Oulun sukututkija* (2/1982): 5–11.

Hagberg, Louise. 2006 [1937]. *När Döden Gästar. Svenska Folkseder och Svensk Folktro i Samband med Död och Begravning*. Stockholm: Ersatz.

Harjula, Janne, Sonja Hukantaival, Visa Immonen, Tanja Ratilainen, ja Kirsi Salonen (toim.) 2018. *Koroinen. Suomen ensimmäinen kirkollinen keskus*. Turun historiallinen arkisto 71. Turku: Turun historiallinen yhdistys.

Ikäheimo, Janne. 2013. "Pro Laurentio Fris omnes orate amici Dei' - Kemin keskiaikainen kirkkoherra Laurentius Fris." *Faravid* (37/2013): 19–33.

Immonen, Visa. 2004. "Medieval vernicle finger rings in Finland." *Fornvännen* 99: 103–118.

Immonen, Visa. 2009. *Golden Moments. Artefacts of Precious Metals as Products of Luxury Consumption in Finland c. 1200–1600*. *Archeologia Medii Aevi Finlandiae* XVI. Turku: Suomen keskiajan arkeologian seura.

Immonen, Visa. 2017. "Medieval Desire to Consume and Its Powerhouses". *Norwegian Archaeological Review* 50 (1): 37–43. <https://doi.org/10.1080/00293652.2017.1325395>.

Itkonen, Juha. 2012. "Kuolleena syntynyt lapsi Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkokäsikirjoissa 1694–2003." *Thanatos* 1 (2/2012). https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2012/12/itkonen_-kuolleena-syntynyt-lapsi1.pdf.

Jonsson, Kristina. 2009. *Practices for the Living and the Dead. Medieval and Post-Reformation Burials in Scandinavia*. Doctoral Thesis in Archaeology, Stockholm University.

Julkunen, Heljo, Olli P. Heinonen, ja Kalevi Pyörälä. 1971. "Hyperostosis of the spine in an adult population." *Ann Rheum Dis* 30: 605–612.

Kallio-Seppä, Titta, ja Annemari Tranberg. 2019. "The Materiality of Odors: Experiencing Church Burials and the Urban Environment in Early Modern Northern Sweden." Teoksessa *Historical Burials in Europe: Natural Mummification, Burial*

Customs, and Ethical Challenges. Special Issue in Historical Archaeology, toimittaneet Titta Kallio-Seppä, Sanna Lipkin, ja Paul R. Mullins, painossa.

Karsten, Per, ja Andreas Manhag. 2017. *Peder Winstrup - historier kring en 1600-talsmumie*. Lund: Lunds universitet, Historiska museet.

Kehusmaa, Aimo. 1997. *Oulun tuomiokirkon kaivaukset 1996*. Kaivauskertomus. Oulu: Pohjois-Pohjanmaan museo.

Kirko-Laki ja Ordningi. 1686/1986. Näköispainos ja uudelleen ladottu laitos vuoden 1686 kirkkolain suomennoksesta. Toimittaneet Lahja-Irene Hellemaa, Anja Jussila ja Martti Parvio. Suomen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 444. Juva: WSOY.

Kiss C., M. Szilági, A. Paksy, ja G. Poor. 2002. "Risk factors for diffuse idiopathic skeletal hyperostosis: a case-control study." *Rheumatology* 41: 27–30.

Knuutila, Jyrki. 2009. "Liturginen toiminta kirkkorakennuksen eri osissa 1300–1600-luvuilla – keskustelua Markuksen kanssa." Teoksessa *Maasta, kivistä ja hengestä. Markus Hiekkänen Festschrift*, toimittanut Hanna-Maria Pellinen, 148–157. Turku: Turun yliopisto. Helsinki

Koivunen, Pentti. 1997. "Keskiaika ja 1500-luku." Teoksessa *Keminmaanhistoria*, toimittanut Reija Satokangas, 38–55. Keminmaa.

Koponen, Tuuli, ja Paula Pelttari. 2016. *Keminmaa, Valmarinniemi. Keskiaikaisen kirkkomaan kaivaus 25.5–1.7. ja 3.8.–16.9.* Oulu: Arkeologian laboratorio.

Koponen, Tuuli, ja Paula Pelttari. 2017. "Hiiltyneitä hirssiä ja kivettämiä kivikuoppia – Keminmaan Valmarinniemen keskiaikainen kirkonpaikka." *Faravid* (43/2017): 55–79.

Korpi, Hanna-Kaisa, ja Titta Kallio-Seppä. 2011. "Vainajien hautaustavoista." Teoksessa *Iin Vanhan Haminan kirkko ja hautausmaa*, toimittaneet Titta Kallio-Seppä, Janne Ikäheimo ja Kirsti Paavola, 54–69. Ii: Iin kunta.

Kuokkanen, Tiina. 2014. "Vaatetus identiteetin ilmentäjänä – Piikojen pukeutuminen 1700-luvun Oulussa". Pro gradu -tutkielma, Oulun yliopisto, Historiatieteet. <http://jultika.oulu.fi/files/nbnfioulu-201410161941.pdf>.

Kus, Susan. 2013. "Death and cultural entanglements of the experienced, the learned, the expressed, the contested, and imagined". Teoksessa *The Oxford Handbook of the Archaeology of Death & Burial*, toimittaneet Sarah Tarlow ja Liv Nilsson Stutz, 59–75. Oxford: Oxford University Press.

Kykyri, Marita. 1985. *Turku. Julinin tontti. Historiallisen ajan hautausmaankaivaus 1985. Kaivauskertomus*. Helsinki: Museovirasto.

Lempiäinen, Pentti. 1967. *Piispan- ja rovastintarkastukset Suomessa ennen isoavihaa*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 73. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Lindqvist, Herman. 2002. *Ruotsin historia. Jääkaudesta tulevaisuuteen*. Helsinki: WSOY.

Lindquist, Thure. 1954. *Kemin maark:n vanha kirkko 26.-27.9.1954*. Museovirasto, Historian topografinen arkisto.

Lipkin, Sanna, Krista Vajanto, Titta Kallio-Seppä, Tiina Kuokkanen, Sirpa Niinimäki, Tiina Väre, ja Martin van Bommel. 2015. "Funeral dress and textiles in 17th and 19th century burials in Ostrobothnia, Finland." Teoksessa *Aspects of the Design, Production and Use of Textiles and Clothing from the Bronze Age to the Early Modern Era. NESAT XII. The North European Symposium of Archaeological Textiles 21st - 24th May 2014 in Hallstatt, Austria*, toimittaneet Karin Grömer ja Frances Pritchard, 209-221. Budapest.

Lipkin Sanna, Erika Ruhl, Krista Vajanto, Annemari Tranberg, ja Jenni Suomela. 2019a. "Textiles: Decay and Preservation in the 17th-19th century Burials in Finland." Teoksessa *Historical Burials in Europe: Natural Mummification, Burial Customs, and Ethical Challenges. Special Issue in Historical Archaeology*, toimittaneet Titta Kallio-Seppä, Sanna Lipkin ja Paul R. Mullins, painossa.

Lipkin, Sanna, Sirpa Niinimäki, Saara Tuovinen, Erika Ruhl, Heli Maijanen, ja Jaakko Niinimäki. 2019b. "Age Identity of Newborns and Adolescents in Post-Medieval Northern Finland - A Case Study from Keminmaa." Teoksessa *Historical Burials in Europe: Natural Mummification, Burial Customs, and Ethical Challenges. Special Issue in Historical Archaeology*, toimittaneet Titta Kallio-Seppä, Sanna Lipkin ja Paul R. Mullins, painossa.

Luoto, Kalle. 2007. *Vantaan Pyhän Laurin kirkko. Kaivaus kirkkomaalla 2.-31.7.2007. Kaivauskertomus*. Vantaa: Vantaan kaupunginmuseo/Vantaan historiatoimikunta.

Luoto, Kalle. 2009. "Tapulista paljastui kivilattia. Pyhän Laurin kirkon kirkkomaan kaivaukset kesällä 2007." Teoksessa *Helsingin pitäjä*, toimittanut Jukka Hako. Vantaa: Vantaa-seura - Vandasällskapet.

Manaster, B.J., David A. May, ja David G. Disler. 2013. *Musculoskeletal imaging: the requisites*. Philadelphia: Elsevier Saunders.

Meskell, Lynn, ja Robert W. Preucel 2007. "Identities". Teoksessa *A Companion to Social Archaeology*, toimittaneet Lyn Meskell ja Robert W. Peurcel. Malden: Blackwell Publishing.

Moilanen, Ulla. 2013. *Pälkäne, Rauniokirkko. Koekaivaus sähkökaapelin suunnitellulla linjalla 17.-20.6.2013*. Kaivauskertomus. Tampere: Pirkanmaan maakuntamuseo.

Moilanen, Ulla. 2014. "Sukuhauta ja harvinaiset arkkuruuvit. Historiallisen ajan hautojen tutkimus Paimion Pyhän Mikaelin kirkkomaalla." *SKAS* (1/2014): 17-24.

Montin-Tallgren, Jenny M. 1912. *Brahestads kyrka*. Finskt Museum XIX: 19-26.

Musa A.K.M, K. Nazimuddin K, S.A. Huq, R.S.C. Sarker, ja A.K.M.S. Ahmed. 2006. "Rheumatic disorders & bone problems in diabetes mellitus." *The ORION Medical Journal* 23: 344-346.

Nervander, Emil. 1896. *Taidehistoriallisen retkikunnan retkipäiväkirja 1896*. Museovirasto, Suomen Muinaismuistoyhdistyksen arkisto.

Ojanlatva, Eija, ja Kirsti Paavola. 1997. *Keminmaan kirkkohaudat*. Raportti. Oulu: Meteli 14.

Oulun maakunta-arkisto (OMA), Mikrofilmiarkisto (Mf), IK 243.

Paavola, Kirsti. 1998. *Kepeät Mullat. Kirjallisiin ja Esineellisiin Lähteisiin Perustuva Tutkimus Pohjois-Pohjanmaan Rannikon Kirkkohautoista*. Acta Universitatis Ouluensis B Humaniora 28. Oulu: Oulun yliopisto.

Paavola, Kirsti. 2009. "Hautaamatta haudatut - tietoja, havaintoja ja kuvauksia Keminmaan vanhan kirkon kirkkohautoista". Teoksessa *Ei kiveäkään kääntämättä: Juhlakirja Pentti Koivuselle*, toimittaneet Janne Ikäheimo ja Sanna Lipponen, 241-250. Oulu: Pentti Koivusen juhlakirjatoimikunta.

Paavola, Kirsti, Janne Ikäheimo, ja Rosa Vilkkama. 2012. "Keminmaan Valmarinniemen kaksi keskiaikaista Kristus-sormusta". *Suomen museo* 119 (2012): 45-68.

Paulaharju, Samuli. 1925. *Wanha Raaha*. Helsinki: Kirja.

Pirinen, Kauko. 1991. *Suomen kirkon historia. 1. Keskiaika ja uskonpuhdistuksen aika*. Porvoo: WSOY.

Pylkkänen, Riitta. 1955. *1600-luvun kuolinpukuja Turun tuomiokirkkomuseossa*. Turku: Turun kaupungin Historiallinen Museo.

Pylkkänen, Riitta. 1970. *Barokin muotipuku Suomessa 1620–1720*. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.

Pylkkänen, Riitta. 1982. *Säätyläisnaisten pukeutuminen Suomessa 1700-luvulla*. Suomen Muinaismuistoyhdistyksen Aikakauskirja 84. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys.

Rammo, Riina, ja Jaana Ratas 2016. *Spiral Tube Decorations: a Thousand Years of Tradition*. EXARC.net: Issue 2016/2. <https://exarc.net/issue-2016-2/int/spiral-tube-decorations-thousand-years-tradition>.

Regnard, Jean F. 1982 [1731]. *Retki Lappiin*. Kääntänyt M. Itkonen-Kaila. Helsinki: Otava.

Resnick, Donald, ja Gen Niwayama. 1976. "Radiographic and Pathologic Features of Spinal Involvement in Diffuse Idiopathic Skeletal Hyperostosis (DISH)." *Radiology* 119: 559–568.

Rimpiläinen, Olavi. 1971. *Läntisen Perinteen Mukainen Hautauskäytäntö Suomessa Ennen Isovihaa*. Väitöskirja. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.

Rinne, Juhani. 1941. *Turun tuomiokirkko keskiaikana 1. Tuomiokirkon rakennushistoria*. Turku: Turun tuomiokirkon isännistö.

Samling af Placater IV. 1826. *Förordningar, Manifeste och Påbud, samt adre Allmänna Handlingar: hwilka I Stor-Furstendömet Finland sedan 1808 års början ifrån trycket utkommit. Å Kejsarliga Senatens för Finland tryckeri 1821–1859, 4. delen, 1821–1824*. Åbo.

Sarkkinen, Mika, ja Aimo Kehusmaa. 2002. *Oulun tuomiokirkon kirkkotarhasta*. Kaivauskertomus. Oulu: Oulun ev. lut. seurakuntayhtymä ja Museoviraston rakennushistorian osasto.

Suolahti, Gunnar. 1912. *Suomen pappilat 1700-luvulla*. Porvoo: WSOY.

Suolahti, Gunnar. 1919. *Suomen papisto 1600- ja 1700-luvuilla*. Porvoo: WSOY.

Suomela, Jenni A., Krista Vajanto, ja Riitta Räisänen. 2017. "Seeking Nettle Textiles – Utilizing a Combination of Microscopic Methods for Fibre Identification." *Studies in Conservation*. <https://doi.org/10.1080/00393630.2017.1410956>.

Suvanto, Maria. 2005. *Tornio, Tornion kirkko. Alapohjan kunnostustöiden arkeologinen valvonta 1.9.-14.10.2005*. Helsinki: Museovirasto.

Tuovinen, Saara. 2018. "Hailuodon lapset. Lasten materiaallinen kulttuuri kirkkohautojen perusteella." Pro gradu -tutkielma, Oulun yliopisto.

Uotila, Kari, ja Heli Lehto. 2016. *Rauma, Vanhankirkonkatu. Historiallisen ajan hautakaivaus 16.5.-25.7.2016*. Kaivauskertomus. Kaarina: Muuritutkimus ky.

Vahtola, Jouko. 1997. "Vaikea vuosisata (1601-1721)." Teoksessa *Keminmaanhistoria*, toimittanut Reija Satokangas, 86-177. Keminmaa.

Virrankoski, Pentti. 1973. *Pohjois-Pohjanmaan ja Lapin historia III: Pohjois-Pohjanmaa ja Lappi 1600-luvulla*. Oulu: Pohjois-Pohjanmaan, Kainuun ja Lapin maakuntaliittojen yhteinen historiatoimikunta.

Väre, Tiina. 2017. *Osteobiography of Vicar Rungius. Analyses of the bones and tissues of the mummy of an early 17th-century Northern Finnish clergyman using radiology and stable isotopes*. Universitas Ouluensis B 150. Oulu, Oulun yliopisto.
<http://jultika.oulu.fi/files/isbn9789526215259.pdf>

Väre Tiina, Juho-Antti Junno, Jaakko Niinimäki, Markku Niskanen, Sirpa Niinimäki, Milton Núñez, Juha Tuukkanen, Annemari Tranberg, Matti Heino, Sanna Lipkin, Saara Tuovinen, Rosa Vilkama, Timo Ylimaunu, ja Titta Kallio-Seppä. 2016. "Computed tomography of mummified human remains in old Finnish churches, a case study: the mummified remains of a 17th-century vicar revisited." *Post-Medieval Archaeology* 50(2): 368-379. doi:10.1080/00794236.2016.1151280

Väre Tiina, Sanna Lipkin, Jenni Suomela, ja Krista Vajanto. 2019. "Nikolaus Rungius: Lifestyle and Status of an Early 17th Century Northern Finnish Vicar." Teoksessa *Historical Burials in Europe: Natural Mummification, Burial Customs, and Ethical Challenges. Special Issue in Historical Archaeology*, toimittaneet Titta Kallio-Seppä, Sanna Lipkin ja Paul R. Mullins, painossa.

Warelius, Antero. 1861. *Saatanto Tuonelaan, eli ilmoitteita miten meikäläiset kuolleen-korjaus-tawat owat muodostuneet*. Turku: Frenckell.

Abstract*Priestly burials under North-Ostrobothnian Finnish church floors – Case studies from the 14th to 18th centuries*

Into the early 19th century, members of the highest classes in Finland were customarily buried beneath church floors. Throughout Finland, and particularly in northern Finland, a number of these church burials have preserved in excellent condition, enabling their detailed examination. In this article we concentrate in the burials of priests and their family members from the 14th to 18th centuries. We consider the traditions of priestly burials, especially from the perspective of priests' status, and how this status was also visible in the burials of their family members. The earliest likely priestly burials have been found in Valmarinniemi, Keminmaa. These young adults were buried with vernicle rings depicting the Christ. The most famous Finnish deceased buried under church floors is Vicar Nikolaus Rungius (ca. 1560–1629), whose mummified remains are visible in the old medieval church of Keminmaa. His funerary attire, nutrition and state of health indicate that he lived a sumptuous life that was not hidden during his funeral. Additionally, the children of priests were also buried according to their fathers' status. This is evident based on the burials of Chaplain Frosterus' children under floor of Haukipudas church. In addition to the deceased ones' status, these under-church-floor burials provide an insight into the religious thinking that was applied when the coffins and the deceased themselves were prepared for both their earthly burial, and eventual resurrection.

ARTIKKELI



Memory of the Great Hunger Years Revisited – Finland’s 1860s Famine Memorials, Mass Graves and a Commemorative Craft Initiative

Eliza Kraatari

Independent scholar

Andrew G. Newby

University of Tampere

Abstract

This article revisits the memory of the Finland’s 1860s famine (“Great Hunger Years”) at its sesquicentennial by connecting the history and development of famine memorials in Finland with the May 2018 initiative of laying memorial wreaths at a selection of those memorials. A starting point for the article is the notion that the remembrance of the Great Hunger Years has been rather quiet; the article discusses the reasons and the relativity of this quietness. First, the history of establishing famine memorials in Finland is reviewed with attention to their different dates of origin and roles. Perceived as a part of remembering the famine at large, the memorials are reflected against the repeated, national narratives about the hunger years. The article suggests that when taken as a whole, the abundance of local memorials can offer a different reading to the quietness of the memory of the famine tragedy.

The latter part of the article focuses on the possibilities of interpreting this quiet remembrance with attention to the (im)materialities of famine heritage. Connecting the seeming quietness with a notion of multigenerational, traumatic experience, the article discusses the meaning of the quintessential material heritage, that is, the mass graves, at which memorials often stand, in processing the partially absent experiences of loss from the past. The article illustrates the research-led craft initiative of laying memorial wreaths and explicates the intentions of the initiative as a performative art practice. Providing new knowledge about the famine memorials’ history the article argues that approaches of aesthetic and

historical experience invite onlookers to revisit the history of the Great Hunger Years in ways that embrace the quietness of famine heritage.

Keywords: Great Hunger Years of 1860s, famine memorials, famine mass graves, traumatic experience, historical experience, performative art practice, ‘new materialism’

Introduction

On the morning of Monday 21st May, 2018, a car, with eight hand-made memorial wreaths packed in to the boot, headed south from Jyväskylä, in Central Finland, to the town of Lahti. There, two researchers met up and started a two-day tour, eventually driving over 1,300 kilometres through the Finnish countryside, to lay commemorative wreaths at eight memorials to Finland’s “Great Hunger Years” [*Suuret Nälkävuodet*] of 1860s.¹ The date was chosen specifically to coincide with the 150th anniversary of the “end” of those famine years, and the tour followed a route from Päijänne Tavastia province (Lahti), to North Karelia (Nurmes), with six intermediate stops in Central Finland (Jämsä, Kivijärvi), Central Ostrobothnia (Perho) and North Savonia (Lapinlahti, Varpaisjärvi, Nilsjä). The memorial wreaths were constructed from materials that evoked the lack of food – and particularly the surrogates consumed – in the 1860s: straw, lichens and pine phloem. As well as covering different Finnish regions, the researchers’ itinerary reflected the different temporal origins and styles of famine memorials, and comprised a representative selection of the almost one hundred sites that have now been identified across Finland (Newby 2017a; Newby 2018a; Newby 2018b).

The memorial wreath initiative was intimately connected to questions around the understated remembrance of the 1860s Hunger Years in Finland. This hunger crisis has recently been described as “Europe’s second-to-last major peacetime subsistence crisis”, and so it sometimes seems dissonant that the famine is so little discussed or remembered

¹ <https://elizakraatari.com/2018/07/14/1860-muistoseppeleet-osa1/>
<https://elizakraatari.com/2018/07/14/1860-muistoseppeleet-osa2/>
<https://elizakraatari.com/2018/07/01/1860s-wreaths-part1/>
<https://elizakraatari.com/2018/07/01/1860s-wreaths-part2/>

either inside or outside of Finland (Ó Gráda 2015, 107). How is this quiet memory to be understood? To what extent is it actually “quiet”, as the large number of local memorials suggests a much stronger culture of remembrance on the sub-national level? Does this, in turn, hint at a divergence between the national historical “master-narrative” and commemoration in areas that suffered the highest mortality during those famine years?

Quiet remembrance is perceived here as the tension between a *need* to remember and a simultaneous *reluctance* to remember, or to give voice to memories. This rather contradictory approach to remembrance was termed by F. R. Ankersmit (2005, 322) as “historical amnesia”. Ankersmit took as his example the Holocaust during World War II, the memory of which was so painful that it was “forgotten” from German public and scholarly discussions for two decades after the war. “The result”, Ankersmit maintained, “was repression and the curious paradox that traumatic experience is both forgotten and remembered.” The experience is too painful to address in words, yet the handicap of speechlessness is how the experience lingers in memory.

The notion of psychological trauma is generally understood as an emotional injury, a response to experiencing a threatening event, and it is manifested in different ways. Quietness as repression, a form of dissociative behaviour, is connected with traumatic experiences, as also Ankersmit’s example pointed out. Many experiences dating to the 1860s famine were of the type likely to traumatize: physical pains due to hunger, torpor and sickness; experiences of emergency, shame and grief; frustration and disappointment with the actions of local or national authorities; facing and dealing with death, the loss of family members, friends and neighbours; and, seeing, handling and interring corpses. These kinds of events were faced by the individual casualties, and endured by the ones that lived through and witnessed the troubled times. Emotional wounds were dealt with (or not) after the catastrophe, and it is conceivable therefore that these traumatic experiences have been transferred to later generations (Häkkinen 1991a; Wiechelt & Gryczynski 2012, 192–194; Siltala 2017). It is therefore relevant to ask

whether there is a connection between the traumatic experiences of the 1860s hunger catastrophe and the quietness in commemorating this period in Finland, or whether the quietness can be interpreted in different ways. Then again, when words are few, we pay more attention to the material forms of the famine memory and related death heritage. We ponder how to deal with the “quiet” memory of the mass deaths of the 1860s, and how to understand the stones that commemorate the mass graves.

This article revisits the memory of the Finnish famine tragedy of 1860s during its sesquicentennial commemorative period. While contextualising the memorial wreath initiative, we use contemporary and historical newspaper and periodical reports, and a small sample from the oral history collections of the Finnish Literature Society. The first part of the article concentrates on the emergence of memorials in the 20th and early 21st centuries, and the role they played in commemorating the loss of up to 200,000 people.² The latter part focuses on the quietness of the troubled memory of hunger and related mass death with special attention to the fluctuating relationship between the materiality and the immateriality of mass graves and death heritage. The aspect of “new materialism” that embraces performative and art practices (Barrett 2013) is applied in the memorial wreath initiative in order to better understand the epistemic and aesthetic meanings and the supra-lingual interaction between the memorials and the wreaths. Along with providing new knowledge about the famine memorials’ history, the article suggests that specifically the aesthetic and historical experiences, as termed by Barrett (2013) and Ankersmit (2005), offer an approach that allows the recognition and acknowledgment of the painful memory of the Great Hunger Years beyond language.

² See Voutilainen 2016, 172–3, for the inherent difficulties of calculating famine mortality in 1860s Finland.

1. Memorials and the “Quiet Remembering” of the 1860s Great Hunger Years

In the bleak twilight of that stern hunger winter, workmates carried Jaakko to the belfry downstairs to await burial. In the following weeks, many of Jaakko's mates were to follow him into the frozen churchyard ground, but death had lost its actual meaning in the minds of the living. Death was not feared, neither when its pitiless grimace was faced by oneself, nor when it gripped one's acquaintances. Life was grim and hopeless. The constantly gnawing hunger numbed all tender feelings – death was the only liberator from the endless state of misery, and so it was not feared. I dedicate these few lines as some kind of memorial to this hunger winter's victim, whose resting place on the Jängänharju cemetery has not ever been marked even by a humble wooden cross. (Laajala 1932, transl. EK).

This recollection is an example of quietness that seems to surround the memory of the Great Hunger Years: there was not even a wooden cross on the grave, and only the few written lines – describing (supposed) reactions to death and the experience of hunger – would serve as a memorial. Still, while the original graves remain unmarked, a memorial stone does stand on the Jängänharju cemetery, a natural boulder that even seems to date to the late 1860s with the crudely engraved year number (“1869”) on it. And even though the written lines summarising local experiences or memories from here and there may have been few and the famine memorials often are of rather modest construction, it was considered as important to mark down the few lines as to erect local memorials.

The quietness of famine remembrance is relative. It has been argued only recently (Newby 2017a, Newby 2018a) that remembrance of the 1860s famine in Finland is quintessentially a local phenomenon, but that the strong local identification with the Great Hunger Years, when taken collectively, can contribute to a somewhat revised view of how the catastrophe is remembered. This ongoing research has accounted for nearly one hundred memorials dedicated to the memory of the hunger tragedy at their respective locations. Nevertheless, in comparison to how, for example, the Irish famine of 1845–51 has been remembered – especially since its sesquicentenary commemorations in 1997 – with monumental sculptures and several other memorials

(including many outside of Ireland, in the context of emigrant communities), many of the Finnish memorials appear rather diminutive; and national actions to commemorate the tragedy are altogether absent in Finland (Mark-Fitzgerald 2013).

A century-and-a-half has now passed since the nadir of the 1860s famine (April–May 1868). Eyewitnesses have long since passed away, but questions still remain about remembering the famine, about the consequences of hunger years’ likely traumatising experiences, and the ways in which the losses and distressing memories have been processed. We are left with the intangible heritage of oral history and folklore, and, possibly, with spiritual imprints that have been, or, continue to be termed as parts of the Finnish mentality and culture (Häkkinen 1991a, 250–251; Kraatari 2016, 184, *passim*). Still, the memory of 1860s famine is tightly entangled with materiality, of which memorials are apparent examples.³ They stand as silent reminders that retain the memory of hunger years: the sense of emergency, the misery, the pain, the frailty and ultimately the death and the mass burials.

Efforts to remember those who died during the 1860s famine began immediately, with stones marked by simple engravings (often just a year – “1867” or similar). It appears that this was a common phenomenon, because those stones are similar in form, although they are found in different parts of country.⁴ They are relatively crude, almost anonymous, and it is easy to imagine that there could be more similar memorials around Finland which have fallen out of memory, or been covered by moss.⁵ It seems that this practice continued an earlier tradition.⁶

³ Other material remains would include, for example, the old grain stores that still stand in or near many local museum yards, tools that were used in processing pine phloem and samples of emergency bread, or the remains of craft items made in exchange for emergency aid.

⁴ Some of the stones which appear to be contemporary are a little more ornate. For example, Parkano’s memorial incorporates a cross, and the stone at Oitti (Hausjärvi), is much more akin to a traditional gravestone, noting the presence of dead railway construction workers. The Tokerotie road-builders’ monument at Taivalmaa was re-consecrated in 1967. Other simple stones, such as at Perho, Hikiä (Hausjärvi), or Liperi, have been supplemented by later enhancements (usually plaques).

⁵ Other sites with such stones include Kuhmoinen, Hamina (Salmi), Evijärvi (Väinöntalo), Kangasniemi (Joutsanmaantie) and Kuusankoski.

⁶ For example, the stone discovered in 1969 at Juntulankylä, on the western shore of Pielinen, marks an earlier “Year of Dearth” in 1835). *Vaarojen Sanomat*, 5 Nov. 1969.



Picture 1. In commemoration of the death and burial of famine victims in Perho, it was commented that their “resting place on the Jängänharju cemetery has not ever been marked even by a humble wooden cross”. Nevertheless, the memorial stone at Perho churchyard (Jängänharju) seems to be a contemporary one from the 1860s with a cross symbol and “1869” engraved on it. The small plaque at the site reads: “Memorial stone for those who died in 1860s hunger years.” The memorial wreath was laid at the stone on 21 May 2018. Photo: Eliza Kraatari, 2018.

For the two or three decades after the Great Hunger Years, memorialisation was not set in stone, but rather in words or (less often) pictures (Newby 2018a). Early written recollections focussed largely on the mortality crisis of 1868, and in emphasising the role of early frosts in September 1867 implied strongly that Finland’s devolved administration in Helsinki were helpless in the face of a natural disaster – the subtext was that the Finnish people learned that self-sufficiency, thrift and hard-work were needed to develop as a nation (Svedberg 1871; *Uusi Suometar*, 25 Sep. 1871; Forsberg 2018). In addition to the debates over causes and consequences of the crisis, there is also evidence by the 1890s that Finns were conscious of preserving the “material culture” of the Great Hunger Years (Meurman 1892, 44, 78; Forsberg 2011; Newby 2014, 392–3; Newby & Myllyntaus 2015,

157–8). This could be seen either as a lesson for future generations, or an act of respect for the nameless dead who had been interred in anonymous mass graves (Newby 2017, 176–8).

In the first decade of the 1900s, a famine memorial was erected at Hämeenkyrö, an indication that some communities would not permit popular memory of the 1860s to fade easily. The location is important, as Hämeenkyrö (and other nearby parishes such as Parkano and Suodenniemi) suffered disproportionately high mortality, and it prefigured a pattern that developed in the twentieth century of memorials tending to map on to the areas that were hit hardest by the disease and hunger of the 1860s (Häkkinen & Forsberg 2015, 110; Newby 2017a, 179). Writing in 1914, Eero Koskimies⁷ made an explicit link between this memorial and the prompting of family and community memory:

In the oldest part of Hämeenkyrö's current expanded graveyard, stands... a modest stone memorial, on which is inscribed the following: "Years of Dearth 1867-1868. Grave of the Hundreds of Dead. Lord You Kill, But You Restore Life". On a summer Sunday afternoon... many a solitary traveller pauses at this rock and reads the aforementioned familiar words. Quietly he sighs, and as he takes his leave he sends his heart's wordless greetings to his father, mother, grandfather, grandmother, or to some other close relation, that sleeps beneath this mound. At that time of Death's reaping upon our locale, the hand of the Lord took a relative from everybody. And the ghastly memories of the "Poor Years" never leave the minds of the older generation (Koskimies 1914, transl. AGN).

With this "older generation" and their "ghastly memories" gradually passing, it became important to preserve the memory of other 1860s burial sites, the places of "quiet sighs" and "wordless greetings". Mass graves along the Riihimäki–St. Petersburg Railway seemed to be a particular focus for concern. In Lahti, in 1910, it was reported that the mass grave of railway workers – containing up to eight hundred corpses which could not

⁷ Koskimies as an acquaintance of the Nobel laureate F.E. Sillanpää, who located events of his novel *Hurskas Kurjuus* (*Meek Heritage*) around Hämeenkyrö.

be accommodated in the local cemetery at Hollola – was returning to a state of wilderness. It had “no sign of any kind, and no fence to separate the place where such a large number of the victims of these Years of Death [*surmavuodet*] lie”. The local youths, it was claimed, used the place for leisure, play and “other purposes that are not suitable for a cemetery”, and the author concluded by saying that this state of affairs was unacceptable (“l-r-o” 1910).

Thirty kilometres southwest, in Kärkölä, a similar situation had arisen, as “Rautatieläinen” noted in an impassioned letter to the *Suomalainen* newspaper in 1913. There, the anonymous mass grave had “not a single memorial”, and nothing to differentiate it from its immediate surroundings. A cemetery, “Rautatieläinen” argued, should be a place for quiet reflection and contemplation of one’s ancestors, and as an act of “compassion and gratitude” to those lying beneath the ground, the current

generation had a “sacred duty” to care for the site (“Rautatieläinen” 1913).



Picture 2. Railway builders’ graveyard [*Radanrakentäjien hautausmaa*] in Lahti. Initial concerns about disrespect and ignorance of the area were expressed in the 1910s, but the demands for a memorial were finally realised only in 1954. The entire burial mound, that in addition to the memorial retains a single contemporary gravestone, is surrounded by an iron fence that is made from railway tracks in the style of Finnish croft fencing. The monument’s main text reads: “During the 1867–1868 Great Hunger Years, were buried in this place railway builders who died of hunger and disease from Hollola parish, the villages of Lahti and Järvenpää, and from other places. Monument erected by Lahti Parish, 1953.” The memorial wreath was placed on 21 May 2018. Photo: Eliza Kraatari, 2018.

While it took some years for memorials actually to be erected at these (or other, similar) sites, these interventions demonstrated the importance of concerned individuals maintaining a thread of memory in a local community. The fiftieth anniversary of the Great Hunger Years prompted a large number of memoirs to be published in local and regional newspapers, many of which were didactic in tone (especially as a “Hunger Year” loomed again in 1917), or which superimposed local details onto a standard national-level narrative (inter alia, *Suometar* 17 Sep. 1914; “H–I” 1916; *Turun Sanomat* 31 Dec. 1916; Suvanne 1917; *Viipurin Sanomat* 23 Dec. 1917). The Finnish Historical Society prepared questionnaires to be distributed around the country, arguably to prevent key information from passing out of existence with the passing of the “famine generation” (*Kotiseutu* 1917, 91–4). It is also clear that an alternative historical interpretation – one which was much more critical of the Helsinki administration and the ineffective relief measures undertaken in the 1860s – was being put forward by socialist commentators (Gylling 1917).

Finland’s independence and subsequent Civil War had three significant implications for the commemoration of the Great Hunger Years: firstly, the White victory crystallised the earlier nationalist view of the 1860s as the hegemonic interpretation – the crisis was a God-given test for the Finnish people; they survived the test and learned valuable lessons about hard-work, thrift and self-dependency. The 1860s could be presented therefore as the inevitable economic birth pains of a new nation, pain that needed to be endured, or as one of several “building blocks” which helped to create a modern state. The alternative (“Red”) narrative, placing blame on the élites – the authorities in Helsinki and the provincial governors – for their slow, ineffective and misjudged response to an obvious and accelerating crisis, was sidelined for several generations.⁸ Secondly, the churchyard war graves (lit. “hero graves” [*sankarihaudat*]) which were created for fallen White soldiers created a space in which memorials could be erected (including, later, for the Winter War, Continuation War, and in memory of e.g. those who were forced to flee

⁸ For example, a Social Democratic perspective (Laakso 1927) published in 1927 seems hesitant to press potentially divisive issues too strongly.

from Ceded Karelia). Famine memorials would often be situated in this context, reinforcing the “building block” theory (Tepora 2014, 178). The third consequence was more prosaic – the simple fact that Finland’s independence was achieved in 1917, and Civil War (often presented as essential in protecting that independence) followed in early 1918, means that semicentennial commemorations for these events will always occur at the same time – and it seems inevitable that, on a national level, the famine years will take a back seat.

As the number of those with lived experience of the 1860s was in decline, the 1920s saw an increased discourse around the famine memorialisation. Memoirs about the tragic events still appeared regularly in local newspapers, but – perhaps inspired also by the events of 1918 – erecting memorials was more discussed. A correspondent in Lehtimäki (South Ostrobothnia) in 1928, noted:

In the current graveyard can be found a particular nook, where there are no grave-markings at all, and the older folks say that in that place are buried the victims of the 1867–68 Hunger Years. We of the current generation, who live in the fields of those victims of the Hunger Years, we have a sacred responsibility to remember those victims, and erect on their mass grave a collective memorial. Therefore I would like to point out that if someone possibly comes to you, looking for funds for this purpose, then do not stint. We cannot really wash away the sufferings of those who experienced such distress during those times, but we can with these donations demonstrate that we have the desire to do our utmost, if there would be an opportunity – and there seems no other way to do it – that we wish to mark their otherwise forgotten burial-place and preserve their memory for another generation (Ähtäri 27 Jul. 1928, transl. AGN).

Although Lehtimäki had to wait until the 1960s for the memorial that would mark the memory of suffering and loss, other local initiatives began to take root in the 1930s. At least three memorials were planned in the mid-1930s, all of them in the vicinity of famine-era mass graves, and two of which were actually completed. The first of these was inaugurated at Könönpelto, near Varkaus (North Savonia, 1936), where 281 people from 51 different parishes had died in 1868 during the construction of the Taipale Canal

- a major relief work site (*Länsi-Savo*, 17 Sep. 1936; *Nuori Kansa*, 22 Oct. 1936; *Rakennustaito*, 13 May 1938). It was also at this time that advanced plans were presented for a memorial at Kirkkopuisto in Lieksa (North Karelia). It was recorded that 1,500 victims of hunger were buried at the site, without coffins and laid several bodies deep, and the renowned artist Antti Salmenlinna had designed a cuboid stone memorial, commemorating “those who perished from starvation”. It does not seem, however, that these plans were ever realised.⁹ The large commemorative cross at Sotkamo’s main churchyard (Kainuu, 1938), recalled the “forgotten dead” of the “Great Hunger- and Disease-Years of 1867–68”, and the extent of the mortality – almost one quarter of the 6,000 parishioners died – was highlighted at the inauguration ceremony (Tervo 2013).

The preservation of memories of the 1860s, as crystallised in memorials, gathered new impetus after World War II. New memorials were erected e.g. at Piippola (North Ostrobothnia, 1946) Alajärvi (South Ostrobothnia, 1951), Koiraharju-Varpaisjärvi (North Savonia, 1950s), Lahti, (Päijänne Tavastia, 1954), Veteli (Central Ostrobothnia, 1954), Kiuruvesi (North Savonia, 1955), and Hämeenlinna (Tavastia Proper, 1958). It seems likely, though, that by this time, more recent national traumas affected the general commemorative culture in Finland. It was argued by Pajari (Kaitasuo 2015) that World War II marked a “clear watershed” in Finnish death culture and that the increased interest in monuments represented a “continuation of the nation-builders” worldview. The positioning of famine memorials in the 1940s and 1950s may have coincided with the establishing of monuments to the victims of Winter War and Continuation War, but together they can also have appeared to fit the “building block” approach to national history suggested earlier. Interpreting famine casualties as a “sacrifice” for the fatherland might then have seemed to be a logical line of thought that would focus more attention on the fates of the famine dead, who often had not got a “proper” burial.¹⁰ Therefore, on

⁹ For more about the memorials in Lieksa, see Newby, 2018b.

¹⁰ We would argue that there is a clear and important distinction to be made between the mass graves of 1868 and the mass burials of executed Reds of 1918. Although increased commemoration of famine mass graves coincided with war memorials, this does not imply that interring of famine victims’ corpses would have been disrespectful or hostile, as was often the case during Civil War mass burials.

the one hand, the “ghastly memories” and the experiences of those who “suffered the distressed times of 1860s famine” can have been considered to fit the master-narrative of nation building (and thus in part caused people to overlook the original tragedy and its heritage) while, on the other hand, the increased interest in memorials more generally paved the way for acknowledging those memories and experiences on the local level. For example, concerning the “Railway Constructors’ Graveyard” at Lahti, there were already in 1910s sporadic concerns that this mass burial site was not sufficiently recognised. It was another four decades before a fundraising and awareness initiative succeeded and in 1954 a formal memorial was inaugurated at the site (see picture 2).¹¹

2. Famine Memorials as Material Testimonies to the Mass Graves

The letters and articles suggesting (or demanding) the establishment of memorials demonstrate a need to maintain and respect the memory of the Great Hunger Years, and indeed, the famine memorials are material reminders of past events and losses. They can also function as practical signposts of lawfully protected areas: famine mass graves dating back over 100 years and located beyond church graveyards, including, of course, also those from before the 1860s, are recognised a subcategory of religious antiquities and are protected under the Antiquities Act (Niukkanen 2009, 8; 79–80; Antiquities Act 295/1963 § 2). With the increasing number of memorials in the 1950s and 1960s, it also became more common that they indicated the number of deceased either in the respective parish or the amount of bodies in the mass grave.

At the evocative memorial site at Koiraharju, Varpaisjärvi, memorial stones bear both functions. Here, a small forest area encloses a mass-grave that was created out of expediency when the severe weather prevented the transportation of dead bodies to their intended burial place at Nilsä, over 40 km distant. It also exemplifies how memories are transmitted over time at a particular site. Wooden crosses were originally in place, but

¹¹ Although the memorial stone is dated 1953, the inauguration ceremony seems to have taken place in the summer of 1954. See *Etelä-Suomen Sanomat*, 21 Dec. 1950, 26 Jun. 1954.

these were replaced in 1951 by a small, engraved stone, marking the eventually permanent burial of approximately 60 people.¹² In 1981, the local Lions Club arranged for this to be augmented by a gravestone (*Matti ja Liisa* 2015). Most recently, in 2012, this stone was itself supplemented (not replaced) by a new, larger memorial, with a slightly extended text.



Picture 3. Koiraharju cemetery, Korpjärvi village, Varpaisjärvi, was only meant to serve as a temporary burial area, but the bodies were never removed. The area holds two granite memorials that replaced the original wooden crosses and grave planks. The Biblical reference on both memorials is to Exodus 3:5: “Take off your sandals, for the place where you are standing is holy ground.” The memorial wreath was laid at Koiraharju on 22 May 2018. Photo: Eliza Kraatari, 2018.

The 1960s marked the centenary of the Great Hunger Years and prompted an increase in memorialisation.¹³ These memorials were sometimes more ornate than the ones that

¹² Aside the wooden crosses that were removed, two wooden plaques bearing the names of the dead were relocated to museums in the 1950s.

¹³ Of the memorials recorded (Newby 2018b) approximately one-fifth were established in the 1960s.

had gone before, often invested with symbolism, and situated not only by famine-era mass graves, but near the “Hero Graves” of Civil War and World War II dead. The famine memorial at Nurmes (North Karelia), inaugurated in 1965, is notable for several reasons. It is the first memorial to be a named work of art – *Maaemon Syli* (“In the Lap of Mother Earth”), a relief by the sculptor Veikko Jalava (who also created the famine memorial at Heinävesi).¹⁴ In the accompanying book, *Maaemon Syli*, it was reiterated that the parishes of Nurmes and Valtimo lost 1,218 inhabitants in 1868, buried in unmarked mass graves, and that Jalava’s sculpture honoured “these victims’ difficult battle for their daily bread”. An additional aim of this book was to connect those who died “to the members of the same families one hundred years later”, something that was achieved by naming all of the local famine dead, including date and cause of death (Juustila 1965, 6–7).

As with Nurmes, the memorial at Jämsä (1987) is an innovative piece of art, in a conventional setting. It is invested with symbolism (a granite monument divided into three pieces, which not only resembles a stone rendering of the emergency bread eaten during the hunger years, it is explicitly designed to represent the “broken life cycle” caused by the famine), but is situated in the vicinity of the mass graves at the southern portion of the churchyard. Here, the concept of the Great Hunger Years forming a part of the Finns’ long national struggle is emphasised again by the proximity of the war graves and the quotation from P. E. Svinhufud (President of Finland, 1931–7) on the explanatory panel: “our people’s entire past is a guarantee of the future”. The panel also tells that the provost blessed 86 victims in May 1868 alone – and overall some 1,082 Jämsä inhabitants died in 1868.

This inclusion on many of the memorials of mortality figures provides important context, and can differentiate the local from the national story – highlighting that an area suffered particularly badly in the 1860s. Demographic analyses have pinned down the most

¹⁴ Subsequently, the memorials at Kiihtelysvaara (North Karelia, 1974), Juuka (North Karelia, 1980), Mäntsälä (Uusimaa, 1983), and Tohmajärvi (North Karelia, 1994), were all specially commissioned sculptures by well-known artists.

apparent consequences of the “death years” that were summarised in Pitkänen’s (1993, 116) research results: “During the famine years of 1866–68, short-term population losses (including the deficit in births) reduced the pre-famine population of 1.8 million individuals by about nine per cent.” National population loss illustrates the proportions of the tragedy, but death rate calculations also contribute to how famine history is perceived, both nationally and locally. The number of dead on memorials can appear as statistical observations that serve to compare the “local number” of casualties with the “total number” of mortality. While this information is by all means relevant, it can follow from the dichotomy between the full sum and its parts that each of the local hunger histories appear as a numeric “single case” or as a “local example”, a perspective that can blur the vision from seeing the inexhaustible sum of crises experienced on the local or, indeed, on a smaller (e.g. communal, familial, individual) scale.



Picture 4. Moss covers black granite of the famine memorial in Jämsä that symbolises the broken life cycle. The memorial wreath was laid at the memorial on 21 May 2018. Photo: Eliza Kraatari, 2018.

Many famine memorials, however, omit details of local mortality. One of the most recent memorials, a polished granite stone by the Korttesjärvi church, unveiled in November 2017, refers neither to a number of dead, nor to location(s) of mass grave(s), not even to specific years, but is simply dedicated “To the memory of those who died of hunger” (Nahkala, 2017). Still, Korttesjärvi, and also the municipalities where the two other memorials were unveiled during the sesquicentenary of the worst famine years, 2017–18, counted among the “disaster municipalities”, a listing collected by Turpeinen (1986, 105) of municipalities that saw over one-seventh of the populations perish during the Great Hunger Years.¹⁵

A few other memorials have been established in the 21st century and with the “sesquicentennial” period in 2017–18 the issue of commemoration resurfaced. However, it did not seem likely at any stage that the 150th anniversary of the Great Hunger Years would prompt the same enthusiastic level of memorialisation seen in Ireland in 1997 (referred by Cormac Ó Gráda (2001a) as “famine fever”). It is quite apparent that the commemoration of 1860s famine is still most likely to take place locally, which also would appear as a rather natural outcome. Obviously, the tragedy of the Great Hunger Years was nationally outstanding, but it was experienced quintessentially at local levels. Ó Gráda’s critical viewpoints about the “collective memory” of famine in Ireland are important, because they underline the profound inequality that famine tragedies involve, “a hierarchy of suffering” (Ó Gráda 2001b, 123).

Similarly, the Great Hunger Years caused various and always personal experiences of suffering, and although for many, by no means for all. Furthermore, even the same events may have provoked different experiences. For example, whereas facing death may have been a mere relief for one, witnessing dying may have been an extreme if not a traumatic experience for another. Indeed, while death was in the centre of the tragedy,

¹⁵ These are at: Korttesjärvi (South Ostrobothnia, unveiled Nov 2017, the ninth worst hit municipality); Suodenniemi (Pirkanmaa, unveiled 26 Aug 2018, eleventh on the list), and Ruovesi (Pirkanmaa, 26 Aug 2018, twelfth on the list). A fourth new memorial – a plaque on the perimeter wall of Kiikoinen Church – was inaugurated in December 2018. The wall was built as relief work in 1868, and the proximity of the parish to Lavia, Suodenniemi and Mouhijärvi locates it firmly in one of the “disaster” areas (Newby 2018b).

it is important to grasp that death, as is pointed out by Frihammar and Silverman (2018, 6), “oscillates between the material and the intangible dimensions of existence”. The following eyewitness story from Pihtipudas might illustrate the fine lines between those dimensions:

I was twelve years old when I followed granddad to watch the burial at Pihtipudas cemetery. That was a sight that the young [younger generations] haven't seen. In the long, shared grave there were 64 dead waiting for funeral service. Four were in coffins, another 60 had been brought without a coffin, they were put in the grave between long wood shingles, their hair and feet bare and visible. Provost Dahlström first said “Oh! Oh!” when he came to read the service. The crying and moaning were so loud we had to wait before the ceremony could begin. While waiting there, one [of the bodies] without a coffin lifted his/her leg upwards from between the shingles and they went to help him/her sit in the grave, but s/he sank back. About for an hour we waited, whether s/he or others still moved and then priest started to read and bless the grave. Some seventy years back, when people died and they collected and took them to a joint grave, there have been ones who were taken during their dying, as was the one that still moved its leg in the bottom of the grave. (Kokkonen 1937, transl. EK).

Cemeteries are quintessentially “landscapes of death” (Frihammar & Silverman 2018, 8), but also special places where life and death connect and where this relationship is organized not only on individual- and familial-, but also communal and national levels. The special status of cemeteries is apparent through the religious aspect, the act of consecrating land that sublimates the burial of individual, extinguished lives. The notion of mass grave, on the contrary, challenges this particularity and underlines the collectiveness and the multiplicity of death that has taken place. Indeed, mass graves replace individuality by anonymity. Left unmarked, it follows that as “landscapes of death” these places can easily turn into “a no man’s land of death”. In this sense, the bones and the places where they are laid matter and they are, indeed, matter of fact. But as the bizarre materiality of dead bodies of 1860s famine victims has transformed into absence, the different kinds of memorial stones serve as proof of this invisible heritage.



Picture 5. As at many other sites in Finland, the Lapinlahti famine memorial is situated next to war graves. The memorial wreath visit took place on 22 May 2018. Photo: Eliza Kraatari, 2018.

3. The Absence and Presence of the Painful Experiences of the Famine

A recent archaeological study of a famine burial site in Ireland illustrates the parallel anonymity of famine death, individuality of suffering and the materiality of mass graves. A famine mass burial dating to the Great Famine (1845–52) was uncovered in Kilkenny in 2005, when human skeletal remains were found during construction work.¹⁶ The discovery was recognised a mass grave belonging to the former Kilkenny Union Workhouse and it held the remnants of nearly one thousand bodies. (Geber 2015, 1–2.) The remains of the casualties were analysed through archaeological methods as the

¹⁶ A similar incident occurred in Finland, outside Kappelinmäki Churchyard (Vaasa / Korsholm), in the 1950s. The 1860s mass grave had been long forgotten, until workers shifting earth for a nearby road project uncovered numerous human remains. The site was re-covered, and forgotten again for several decades. A memorial was erected in 2008 (Newby, 2018b).

“physical testimony of the living individual they once belonged to” (ibid., 15). The skeletal remnants were scrutinised for imprints of possible diseases, malnutrition and injuries on bones, teeth, ligaments, even the cause of death, which sometimes could be discerned from skeletal tissue. Whereas the mass graves are evidence of death, the analysis of human body remains served as evidence of the life of the famine victims:

The individuals buried anonymously in the Kilkenny mass burial pits lived a life full of hardship. Their struggle for existence culminated in the Great Famine, during which they ultimately perished. These individuals made the desperate decision to seek help from a despised and much feared institution [union workhouse]. This notion provides an indirect insight into the physical suffering these people must have sustained. (Geber 2015, 196.)

Another aspect to the mass graves is that of the survivors and those who tried to manage the crisis, something partially illustrated in this article by the fragments of oral / folklore evidence. The creation of a mass grave was a conscious act of organising death, in practice, a concrete act of manually excavating the pits, handling the corpses and coffins that added to the sum of traumatic experiences: “These actions were therefore part of an experienced reality that continued long after the famine had come to an end. The trauma of the famine is evident in the folklore of the period, and it may even have been archaeologically manifested in the Kilkenny workhouse mass burial ground.” (Geber 2015, 15.)

Again, famine trauma did not apply evenly to the whole population. In relation to Ireland Ó Gráda (2001b, 121) pointed out that the disaster “struck the poor more than the rich and pitted neighbour against neighbour”, which made the crisis “hardly promising material for a communal, collective memory”. In the Finnish case, despite the class and geographical discrepancies in mortality, almost all of the universal facets of famine which might suggest “weakness of character” – especially increases in crime or opportunism – were subsumed beneath a narrative which highlighted the supposed national virtues of sedulity, honesty and stoicism. These lines of interpretation were present in Agathon

Meurman's "classic" review of the famine that also stated that outcomes of the catastrophe were the "generally refreshed spirit" and the eagerness for progress and improvement of Finland's national economy (Meurman 1892, 65).¹⁷ The quietness and calmness of famine victims was also politicised, underlining that the calmness proved people's obedience and decency, of the willingness rather to die than to succumb to thievery or to riot and challenge government: "Finland's people were able to die, but they were not able to seek salvation in crime" (ibid., 60; see Häkkinen 1991b, 194; Newby 2017b, 188).

Still, many recollections and contemporary documentations rather seem to describe the psychological shelter of silence, as dissociation from the shattering circumstances. Even Meurman, although disseminating viewpoints that were ignorant of the traumatising impact of the event, nevertheless agreed on the need for dissociative behaviour. Quoting district doctor Karl Edvard von Bonsdorff, (1829-94) he assured readers that he had witnessed the same with his own eyes:

But even when the cause of death was not typhoid, but general languishing, it was still said to be disease, usually the "sickness on foot", that is, where the patient could keep on their feet until death came. This hiding veil covering the horrors and anguish was nevertheless a needed alleviation both for the distressed and the witnesses in order to tolerate the difficulties of the situation. All this misery was only tolerable, because the excessive suffering dulled and hardened its witness, as nothing in human power was of effective help against it. What then was suffered, no pen will write down and describe, because the people did not want its agonies exposed. It suffered in complete silence. (K. E. von Bonsdorff in Meurman 1892, 62; transl. EK).

¹⁷ Virrankoski challenged this Phoenix-like narrative in his survey of Finnish history. He argues that the "Finnish War" of 1808-09 had also been demographically catastrophic for Finland, and yet inspired no economic boom (Virrankoski 2001, 527).

Pictures 6 and 7. The famine memorial in Nilsjä was established at the centenary in 1968. The memorial wreath here was embellished with a composition of “praying forks” in recognition of Paavo Ruotsalainen (1777–1852), who lived in Nilsjä and was a leading character of the religious Awakening movement. The wreath was laid at the memorial on 22 May 2018. Photo: Eliza Kraatari, 2018.



Indeed, Häkkinen has pointed out about the famine experience that “the traumatic experience seems to have transformed into a myth, a matter that has been only approachable through oral history and prose”, adding that “the fate of famine victims has not been officially or nationally acknowledged nor their honour ever restored”

(Häkkinen 1991a, 251). Yet, this is what many of the local memorials were aimed at, as the 1928 memorial campaigner had phrased: the injuries of the famine were irreparable but the “sacred duty” was to mark the mass-graves and preserve the memories of the famine (*Ähtäri*, 27 Jul. 1928). While the mass graves that hold the remnants of interred victims once created the cruel, material evidence of the famine, it is apparent that the memorial stones not only stand as testimonies to mass death but the experience at large.

The notion of traumatic experience is an important key to understanding the memory and heritage of the Great Hunger Years, a key that, it seems, would open the way to a research area less explored and that by no means is likely to be easy terrain. This is especially so when traumatic experience is paired with trauma transmission through generations and with individual and collective levels. Still, addressing the topic would as such not be exceptional, as it appears that “the multigenerational experience of trauma across groups that experienced mass trauma is a universal phenomenon” (Wiechelt & Gryczynski 2012, 198). Discussing the cultural and historical trauma of Native Americans Wiechelt & Gryczynski also pointed out that the troubled experiences and memories often are further complicated with issues of power hierarchies and political aspects. Therefore, while a step towards healing would be the recognition of traumatisation, even this can be hindered, for example, through power distribution among “social institutions in the domains of religion, law, science, aesthetics, mass media, and state bureaucracy” that can affect how “trauma is or is not represented in a culture” (ibid., 197).

Theorising on historical experience, Ankersmit connected the notion of psychological trauma to writing history with special attention to forgetfulness (Ankersmit 2005, 322): the human mind can shelter itself from a shattering experience through amnesia, but a comparable phenomenon can happen at a historiographical level as an amnesia-like silence, a reluctance to discuss certain historical events. To be precise, however, psychological amnesia is essentially a matter of individual psyche while historiographical silence is rather an interplay of repressive reacting, selective remembering and

incapability of making distinctions (Hollander 2011). In order to research potentially traumatic history, acknowledging the pain would be a starting point of research, which, according to Ankersmit, would also take place in silence. This quietness is found in the historian's (sublime) historical experience, an approach to the past that is "closer to moods and feelings than to knowledge" and often beyond language (Ankersmit 2005, 225). This implies that, for the one unravelling the past, it is easily at hand in historical experience where the propensity to such sensations is a direct way to relate to the past experiences: "moods and feelings are, in the most literal sense of the word, *next to nothing* - and, thus, in terms of them, 'next to nothing' will prevent us from moving through the temporal and existential space ordinarily separating the past from the present" (ibid., 308-9). This notion of historical experience was further exemplified with historical objects, in which the past is present so that "they have this capacity to provoke a historical experience in those who are singularly sensitive to the complex meanings of those signs" (ibid., 115).



Picture 8. The famine memorial at Kivijärvi stands by Road 58. Located next to the modern concrete bridge at Hannonsalmi, the memorial is constructed from the original bridge stones used in the bridges built as relief work in 1860s and later (see footnote 27). The memorial wreath was laid at Kivijärvi on 21 May 2018. Photo: Eliza Kraatari, 2018.

Finnish famine memorials stand as testimonies to famine mass graves and reminders of the experience at large, but they can also work as objects that provoke experiences through which the past is grasped beyond language and that in this way can add to historical consciousness. Considering that majority of famine memorials precede academic research about 1860s famine history, that remained very modest until the 1980s and 1990s (Voutilainen 2016, 18–19), the numerous local famine memorials can, indeed, be recognised as popular interventions and initiatives to commemorate the events. Memorials may even be seen as materialisations of intergenerational trauma transmission that reflect the local history against the national narrative while keeping the memory confined to the local community and remaining “quiet”. Indeed, the boulders dedicated to work as famine memorials appear to reflect the awareness of the significance of the memory, sometimes in sheer size. It is as if the memorials would call the onlooker to perceive the weight of the traumatic experience: “look at our stones, look how heavy they are.”¹⁸

4. Wreaths Meet Memorials - Performative Act and Material Interaction at Death Heritage

On a national scale, commemoration of the Great Hunger Years has been subdued throughout 2017–18, despite the anniversary context, but this very reticence also prompted some attention. An editorial in the influential daily newspaper *Helsingin Sanomat* (16 Jul. 2017) pondered why the 1860s famine was a “catastrophe that Finns do not remember”¹⁹, which was, in turn, picked up by other newspapers featuring a few articles on local memorials, as well as more general stories about local experiences of the 1860s (Mörttinen 2017; Perttula 2017). As researchers who had concentrated on this

¹⁸ For example, a correspondent called “Johannes” described in 1929 the bridges from which the Kivijärvi memorial (see picture 8) was later constructed. These bridges were built as a local relief project in the 1860s, and “Johannes” wrote that: “A particularly special impression is made by the imposing stone bridges of Hannonsalmi and Matalasalmi, that carry the road over a few beautiful inlets of Kivijärvi. There hardly exists more beautiful scenery than that which opens up from these bridges. And in my view, the bridges themselves represent robust beauty – they are manly memorials to their builders.” (“Johannes” 1929. Transl. AGN).

¹⁹ See also Seppälä 2017.

chapter of Finnish history, we discussed the role of the researcher at a time when commemorative activity might seem natural – especially having lived through the equivalent Irish commemorations in 1996–7 (AGN). Would it be enough to observe and analyse commemorative activity (or its absence), or would the sesquicentennial also offer the researcher the chance to contemplate and reflect on the famine heritage on a more personal level?

The preliminary idea for laying wreaths at famine memorials was in part inspired by Ankersmit’s notion of (sublime) historical experience. This, again, is in part captured in Ihanus’ claim that “those interred in mass burials remain magically alive until the living have acknowledged their destinies and allowed them a place filled with expiation and empathy in the livings’ own existence” (2012, 152, transl. EK). Furthermore, reacting to the “quiet” remembrance of the famine through the “quietness” of laying memorial wreaths appeared as an appropriate choice, and indeed, through this initiative we positioned ourselves, partly privately, partly publicly, in processes of historical experience, commemoration and bereavement, and – importantly – took the chance to pay our respects to the casualties and survivors of the harsh events that had been the focus of our research.

The memorial wreath initiative was quintessentially a personal act: there was no external funding or institutional partners involved. The public information about it was narrowed to updates and event news on personal accounts on social media²⁰ and to a press release that was sent out to local newspapers²¹ and congregation representatives²² respective to the memorials’ locations. But even though the initiative was intended as personal and discreet, it was certainly a conscious and intentional act that brought into action our knowledge about famine history, the memorials, their contexts and historical

²⁰ Instagram account @finnishfaminememorials Also accessible via: <https://www.instagram.com/finnishfaminememorials>
Facebook event *1860-luvun nälkävuosien muistoseppeleet - 1860s Memorial Wreaths*:
<https://www.facebook.com/events/102089317337347/>

²¹ The wreaths were also left with a written card to inform memorial visitors of the initiative.

²² All selected memorials are maintained by the local parish.

backgrounds, which then was channelled into the designing and making of the wreaths (EK) and the planning of routes and timetables (AGN).

As the creating of wreaths was an essential part of the initiative, the project was thoroughly entangled with materiality starting from the preparing of wreaths.²³ Furthermore, in the commemoration of the 1860s Great Hunger Years the meanings of materiality, immateriality and, indeed, the lack of material, have strong symbolical and semantic, historically-loaded meanings. In the famine memorials the symbolism of materials is reflected in the use of boulders, millstones²⁴ or railway track, or as depictions of broken rye stems or begging hands. Composing the memorial wreaths, the material choices were selected to remind of the material shortage: straw and lichens are typically used in decorative wreaths, but at the time of famine they, as well as pine phloem that was applied in memorial wreaths in the form of dark “ribbon”, were consumed as food surrogates. In addition, all memorial wreaths were embellished with modified and mostly black-painted cutlery suggesting their lost function in the famine and evoking the mouths that perished.

Yet it is the two-stage memorial wreath initiative at whole – (i) the preparing and making of wreaths; and (ii) the tour when they were laid at the selected memorials – that serves here as a performative act and art practice, a process, in which material, aesthetic, affective and epistemic aspects interlinked and where the lingual gave way to the aesthetic. As such, the initiative adopted perspectives of “new materialism”, especially the approach that Barrett (2013) has conceptualised as the “aesthetic image”. This she sees as a performative and subjective process (instead of an art object of external observation) that can challenge the conventions of knowledge production and instead

²³ In part, materials for wreaths were picked from forests and fields and in part purchased at flea markets and hardware stores. Natural materials included straw; lichens, usnea, mosses; pine twigs, roots and phloem; spruce, birch, aspen and heather twigs; dead leaves, pine and alder cones. In collecting natural materials no living green plants were harmed and materials, such as straw, were collected with landowner’s permission (and kind assistance). The making of the wreaths took place in Kraatari’s *ad hoc* studio (kitchen).

²⁴ Millstones have been used in many famine memorials. Along with examples from Ireland, the primary *Holodomor* memorial in Kyiv, Ukraine, entitled the Bitter Memory of Childhood, features twenty-four millstones (known as the “Millstones of Destiny”) that surround the main statue of a mourning girl.

emphasises the experiential and transformative aspects of knowledge. She suggests that “distanced observation is replaced with aesthetic awareness” with material process in the centre, and continues:

*Experience operates within the domain of the aesthetic; knowledge produced through aesthetic experience is always contextual and situated since it involves direct sensory engagement with objects in the world. Artistic experience therefore, occurs as a continuum with normal processes of living and is derived from an impulse to handle objects and to think and **feel** through their handling. What emerges from this process is the aesthetic image – an image that is heterogeneous in that it permits a **knowing** that exceeds what can be captured by the symbolic. (Barrett 2013, 64 [emphasis as in original text].)*

Barrett’s perspective on aesthetic experience and performative action is intriguingly close to Ankersmit’s notions of historical experience, the perceiving of past events from the historian’s position, and the potentiality of created objects to provoke such experience. Similarly, the performativity of creating wreaths and the two-day tour of laying them, was an act *with* knowledge about the past events and an act *toward* knowledge, to acknowledging the pain and sorrow of the famine experience. It was a process where the knowing subject, the artist (EK), allowed herself be immersed in the materiality of making (including the materiality of the working hands and the composing mind) and the travellers (EK, AGN) visiting the memorials, handling the wreaths, laying them at the memorials, thus letting the epistemological and ontological aspects of the process to amalgamate. Focussing on the material interaction between the memorial stone and the wreath, there can be allegorically seen a “keeper” of memory (the stone) and the “seer” of that memory (the wreath). The “aesthetic image” resulting from this process is available in this article as the collection of documentative photographs taken at each memorial immediately after the laying of the wreath.²⁵

²⁵ The wreaths were documented also before the tour: <https://elizakraatari.com/portfolio/1860s-wreaths/>

While this act was personal and situated, the initiative worked as a subtle way to increase attention to the nexus of local memorials and the mass graves respectively. Through using the concepts of “aesthetic image” and “historical experience” we accept that the experience of those who lived through – or died in – the 1860s is largely beyond the reach of conventional historical knowledge production. This, however, should not lead to the conclusion that those traumatic experiences would be irrelevant, either then or now. Therefore, our initiative is an invitation to revisit the Great Hunger Years’ heritage per aesthetic and historical experiences and thus to participate in the “interrelation between the transmission of historical experience and the rewriting of history” that “yields new recollections of past experiences and thus emphasises the role of rewriting history as a contemporary interpretation of the past to enhance the understanding of our contemporary selves” (Kraatari 2016, 36; see also Johnston & Marwood 2017; Walter 2008).



Pictures 9 and 10. Memorial in Nurmes, a granite sculpture by Veikko Jalava, is entitled *Maaemon syli* (“In the Lap of Mother Earth”). The memorial wreath laid at the Nurmes memorial (22 May 2018) was specially dedicated to the children who perished in the 1860s famine. Photo: Eliza Kraatari, 2018.

5. Conclusion

Remembrance of the 1860s Great Hunger Years remains quiet at the national level 150 years after the tragedy. During this time, however, *local* commemoration of the famine has persisted. An apparent material expression of cherishing the memory is the establishment of memorial stones: the number of memorials increased notably in the 1960s, the centenary of the famine, and has grown consistently since. Positioned often in the immediate vicinity of famine mass graves, and regularly indicating the number of local casualties, the material heritage of the Great Hunger Years is strong despite the ambivalence that is a characteristic of the national “master-narrative” of the famine. In this canonical story, quietness may have been interpreted as dignified or discreet silence, or, in more hierarchical readings, as an indication of the “common people’s” stoicism, meekness and obedience to their superiors. Recognising quiet remembrance as one consequence of the profoundly traumatising consequences of the Great Hunger Years has seldom been discussed. As the major anniversaries of national independence (1917) and the Civil War (1918) coincide with the Great Hunger Years, it also seems that the traumatic experience of famine has been marginalised by the momentous events that took place 50 years later. This, however, does not in itself explain the cultural and historiographical ignorance either of the original trauma or its transmission in subsequent generations.

Research into the sub-national level of commemoration of the Great Hunger Years, based on mapping memorials, demonstrates the extent to which communities retain the famine and the associated mass mortality as a part of their local heritage. As part of an alternative national history, the individual memorials can be seen as pixels which, when viewed together, permit a more detailed review of this history and its legacy, with more focus on ethico-ontological and aesthetic aspects. The memorial wreath initiative introduced in this article serves as an example of a research(er)-led performative art practice that, through the material processes and related aesthetic and historical experiences, acknowledges the painful past and approaches modes of historical

consciousness in ways that exceed boundaries of language. While this performative action is intrinsically personal and situated, the resulting “aesthetic image” is open and invitational for individuals and communities to revisit and experience the Great Hunger Years’ heritage and to participate in visualising and, finally, voicing this memory.

Acknowledgements

The authors would like to acknowledge the help of Juuso Koskinen, who as research assistant gathered and translated famine memoirs from the SKS (Finnish Literature Society) collections.

Biographical note

Eliza Kraatari, MA (Arts & Design), PhD. Eliza Kraatari is Doctor of Social Sciences (University of Jyväskylä, 2016) and Master of Arts (Arts & Design, University of Lapland, 2012). Her dissertation in political sciences (cultural policy) is a pioneering analysis about the historical and political roots of the ‘idea of cottage industry’ (kotiteollisuusaaite) in Finland. During the 1860s famine, cottage industry, creating craft items in return for money and aid, was promoted especially by J. V. Snellman. Kraatari’s fields of specialty are on the one hand cultural policy and administration and on the other hand histories of craft and design cultures in the 19th and 20th centuries. More about her activities can be found on her website elizakraatari.com. Kraatari currently works at the Regional Council of South Ostrobothnia managing two EU Interreg projects, for the valorisation of local heritage (FINCH) and for the competitiveness of ceramic SMEs (CLAY). Contact: eliza.kraatari@gmail.com

Andrew Newby, MA (Hons), PhD, is Kone Senior Research Fellow at the Tampere Institute for Advanced Social Research, Finland. He also (since 2008) holds the title of Docent in European Area & Cultural Studies (University of Helsinki). A graduate of the University of St. Andrews (MA Hons) and University of Edinburgh (PhD), he has previously held academic positions at the Universities of Edinburgh, Aberdeen, Helsinki and Aarhus. He is a specialist in the history and society of northern Europe in the nineteenth and twentieth centuries. A full list of publications can be seen at: <https://orcid.org/0000-0001-5757-6885>. Contact: andrew.newby@uta.fi

Sources

Finnish Literature Society, Helsinki:

SKS5 (1932) Väinö Laajala, Perho.

SKS1073 (1937) Iivari Kokkonen, Pihtipudas / Karttula.

Printed Material:

--“150 vuotta sitten alkoi katastrofi, jota Suomi ei juuri muistele - Miksi nälkävuodet ovat historian-kirjoissa vain yksi luku muiden joukossa?” *Helsingin Sanomat*, July 23, 2017. <https://www.hs.fi/paakirjoitukset/art-2000005292559.html> (Accessed 20 Aug 2018)

--“Katsahdus katovuoteen 1867”, *Uusi Suometar*, September 25, 1871.

--“Lehtimäen hautausmaiden kunnostamistyöt”, *Ähtäri*, July 27, 1928.

--“Muuan asiakirja nälkävuodelta 1867”, *Turun Sanomat*, December 31, 1916.

--“Nälkävuosi 50 vuotta sitten”, *Viipurin Sanomat*, December 23, 1917.

--“Nälkävuosien muistomerkki löytynyt”, *Vaarojen Sanomat*, November 5, 1969.

--“Varkauden seurakunta kunnioittanut esimerkillisellä tavalla nälkään kuolleiden työläisten muistoa”, *Nuori Kanssa*, October 22, 1936.

-- “Vuoden 1967-68 opetukset”, *Suometar*, September 17, 1914.

--“Tiedustelu 1867-1868 Katovuosien Oloista”, *Kotiseutu*, 8-9 / 1917, 91-94.

--*Etelä-Suomen Sanomat*, December 21, 1950, June 26, 1954.

--*Länsi-Savo*, December 3, 1935, September 17, 1936.

--*Matti ja Liisa* -lehti “Kesä 2015 - Lapinlahti Varpaisjärvi”-liite. 2015.

--*Rakennustaito*, May 13, 1938.

Ankersmit, Frank. 2005. *Sublime Historical Experience*. Stanford (CA): Stanford University Press.

Antiquities Act [Muinaismuistolaki] 295/1963. Helsinki 17 June 1963. Accessed December 20, 2018.

<https://www.finlex.fi/fi/laki/alkup/1963/19630295#Pidp445828208>

Barrett, Estelle. 2013. "Materiality, Affect, and the Aesthetic Image." In *Carnal Knowledge. Towards a 'New Materialism' through the Arts*, edited by E. Barrett and B. Bolt, 63–72. London & New York: I. B. Tauris.

Forsberg, Henrik. 2011. "Nälkäkuolema kansallishyveenä? Viimeiset nälkävuodet suomalaisessa kirjallisessa historiakulttuurissa vuosina 1870–1900." *Historiallinen Aikakauskirja* (3/2011): 267–71.

Forsberg, Henrik. 2017. "Masculine Submission: National Narratives of the Last Great Famine, c. 1868–1920." *Journal of Finnish Studies* 20 (1): 38–64.

Forsberg, Henrik. 2018. "If they do not want to work and suffer, they must starve and die.' Irish and Finnish historiography compared." *Scandinavian Journal of History*. E-publication ahead of print, May 2018.

Frihammar, Mattias, and Helaine Silverman. 2018. "Heritage of death: emotion, memory and practice." In *Heritage of Death. Landscapes of Emotion, Memory and Practice*, edited by M. Frihammar and H. Silverman, 3–19. London & New York: Routledge.

Geber, Jonny. 2015. *Victims of Ireland's Great Famine. The Bioarchaeology of Mass Burials at Kilkenny Union Workhouse*. Gainesville: University Press of Florida.

Gylling, Edvard. 1917. "Nälkävuodet 1867–68: Puolivuosisataismuisto." *Työväen Kalenteri* (11): 110–21.

"H–i". 1916. "Suuret Nälkävuodet Peräseinäjoelle 1867-68." *Ilkka*, February 24, 1916.

Hollander, Jaap den. 2011. "Contemporary History and the Art of Self-Distancing." *History and Theory* 50 (Theme issue): 51–67. Accessed August 15, 2018. DOI:10.1111/j.1468-2303.2011.00603.x

Häkkinen, Antti. 1991a. "Jos lapsen, vasta näet puunvärisiä arkkuja, niin ei tarvihte kysyä, sillä ne ovat nälkään kuolleita' – Muisti, muistikuvat ja maailmankuva hätäajan jälkeen." In *Kun halla nälän tuskan toi. Miten suomalaiset kokivat 1860-luvun nälkävuodet*, edited by A. Häkkinen, V. Ikonen, K. Pitkänen, and H. Soikkanen, 250–272. Helsinki: WSOY.

Häkkinen, Antti. 1991b. “Varkauksia alkoi ilmetä syksyisin’ – Suuret rosvot: Hallin Janne, Aleksanteri ja Kaappo Sutki.” In *Kun halla nälän tuskan toi. Miten suomalaiset kokivat 1860-luvun nälkävuodet*, edited by A. Häkkinen, V. Ikonen, K. Pitkänen, and H. Soikkanen, 176–194. Helsinki: WSOY.

Häkkinen, Antti, and Henrik Forsberg. 2015. “Finland’s ‘Famine Years’ of the 1860s. A Nineteenth Century Perspective.” In *Famines in European Economic History: The Last Great European Famines Reconsidered*, edited by D. Curran, L. Luciuk, and A.G. Newby, 99–123. London & New York: Routledge.

Ihanus, Juhani. 2012. “Historialliset vääryydet ja psyykkiset oikaisut.” In *Voiko historiaa hyvittää? Historiallisten vääryyksien korjaaminen ja anteeksiantaminen*, edited by J. Löfström, 136–173. Helsinki: Gaudeamus.

“Johannes”. 1929. “Kivijärven Kirja.” *Sisä-Suomi*, August 7, 1929.

Johnston, Robert, and Kimberley Marwood. 2017. “Action heritage: research, communities, social justice.” *International Journal of Heritage Studies* 23 (9): 816–831.

Juustila, Yrjö. 1965. *Maaemon syli. 1860-luvun nälkävuosien nurmekselaisten uhrien muistolle*. Nurmes: Nälkävuosien muistomerkkitoimikunta.

Kaitasuo, Pia. 2015. “Hiljaisen Kansan Parissa.” *Kaleva*, September 19, 2015.

Koskimies, Eero. 1914. “Nälkä- ja tautivuodet 1867-68 Hämeenkyrössä.” *Aamulehti*, August 2, 1914.

Kraatari, Eliza. 2016. *Domestic Dexterity and Cultural Policy. The Idea of Cottage Industry and Historical Experience in Finland from the Great Famine to the Reconstruction Period*. Jyväskylä Studies in Education, Psychology and Social Research 544. Jyväskylä: University of Jyväskylä. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-39-6456-6>

Laakso, Heikki. 1927. “Suuresta nälkätalvesta kulunut 60 vuotta.” *Kansan Lehti* (Joululiite), December 23, 1927.

Laukkanen, Anneli, 2003. “Nälkään kuolleille muistolaatta Piippolassa.” *Siikajokilaakso*, October 2, 2003.

“l-r-o”. 1910. “Eiköhän jotakin olisi tehtävä?” *Uusi Rautatielehti*, August 1, 1910.

Mark-Fitzgerald, Emily. 2013. *Commemorating the Irish Famine: Memory and the Monument*. Liverpool: Liverpool UP.

Meurman, Agathon. 1892. *Nälkävuodet 1860-luvulla*. Kansanvalistusseuran toimituksia 78. Helsinki: Kansanvalistusseura.

Myllyntaus, Timo. 2009. "Summer Frost: A Natural Hazard with Fatal Consequences in Pre-Industrial Finland." In *Natural Disasters: Cultural Responses – Case Studies toward a Global Environmental History*, edited by C. Mauch and C. Pfister, 77–102. Lanham, MD: Lexington Books.

Myllyntaus, Timo, and Andrew G. Newby. 2015. "'The Terrible Visitation': Famine in Ireland and Finland 1845 to 1868 – Towards an Agenda for Comparative Irish-Finnish Famine Studies." In *Famines in European Economic History: The Last Great European Famines Reconsidered*, edited by D. Curran, L. Luciuk and A.G. Newby. London & New York: Routledge.

Mörttinen, Matti. 2017. "Nälkävuodet ovat merkillinen ja samalla merkitön osa Suomen historiaa." *Aamulehti*, July 18, 2017. Accessed August 20, 2018. <https://www.aamulehti.fi/ihmiset/nalkavuodet-ovat-merkillinen-ja-samalla-merkiton-osa-suomen-historiaa-200270438/>

Nahkala, Anu. 2017. "Kunnioittavia tervehdyksiä." *Komiati*, November 8, 2017.

Newby, Andrew G. 2014. "Neither do these tenants or their children emigrate'. Famine and Transatlantic Emigration from Finland in the Nineteenth Century." *Atlantic Studies: Global Currents* 11 (3): 383–402.

Newby, Andrew G. 2017a. "Finland's 'Great Hunger Years' Memorials: A Sesquicentennial Report." In *The Enormous Failure of Nature: Famine and Society in the Nineteenth Century*, edited by A.G. Newby, 173–214. Helsinki: COLLEGIUM – Studies Across Disciplines in the Humanities and Social Sciences.

Newby, Andrew G. 2017b. "'Black Spots on the Map of Europe': Ireland and Finland as Oppressed Nationalities, c. 1860-1910." *Irish Historical Studies* 41 (160): 180-99.

Newby, Andrew G. 2018a. "Overcoming Amnesia? Memorializing Finland's 'Great Hunger Years'". In *The Great Famine: Visual and Material Culture*, edited by E. Mark Fitzgerald, O. Frawley, and M. Corporaal, 229-258. Liverpool: Liverpool University Press.

Newby, Andrew G. [AGN]. 2018b. *Finland's "Great Hunger Years" Memorials. Images, Locations, Reflections* (Blog). Accessed August 12, 2018. <https://katovuodet1860.wordpress.com/>

- Niukkanen, Marianna. 2009. *Historiallisen ajan kiinteät muinaisjäännökset. Tunnistaminen ja suojele*. Museoviraston rakennushistorian osaston oppaita ja ohjeita 3. Helsinki: Museovirasto, Rakennushistorian osasto. Online publication accessed August 14, 2018. URN:NBN:fi-fe200902111177.
- Ó Gráda, Cormac. 2001a. "After the Famine Fever." *Irish Times*, May 19, 2001.
- Ó Gráda, Cormac. 2001b. "Famine, Trauma and Memory." *Béaloides* (69): 121-143.
- Ó Gráda, Cormac. 2015. *Eating People Is Wrong, and Other Essays on Famine - Its Past and Its Future*. Princeton: Princeton University Press.
- Perttula, Anna-Elina. 2017. "Nälänhätä on utopiaa nykyajan Suomessa – 150 vuotta sitten nälkävuodet moninkertaistivat kuolleisuuden Kouvolan alueella." *Kouvolan Sanomat*, August 13, 2018. Accessed August 20, 2018. <https://kouvolansanomat.fi/uutiset/lahella/8438920a-fe02-4eb2-81b2-fc84ddaf8699>
- Pitkänen, Kari, 1993. *Deprivation and Disease: Mortality During the Great Finnish Famine*. Helsinki: Finnish Demographic Society.
- "Rautatieläinen". 1913. "Unohdettu Hautausmaa." *Suomalainen*, August 6, 1913.
- Seppälä, Olli. 2017. "Kansakunnan tragedioita ei saa unohtaa - muistamme, ettei samaa tapahtuisi uudestaan." *Kotimaa*, July 28, 2017. Accessed August 20, 2018. <https://www.kotimaa24.fi/artikkeli/paakirjoitus-kansakunnan-tragedioita-ei-saa-unohtaa-muistamme-ettei-samaa-tapahtuisi-uudestaan/>
- Siltala, Pirkko. 2017. *Taakkasiirtymä. Trauman siirto yli sukupolvien*. Second edition. Helsinki: Therapie-säätiö.
- S[vedber]g, A[nders]. 1871. "Hungersnöden i Finland 1867. Tidsbild från våra dagar." *Förre och Nu* (11:9): 275-8.
- Suwanne, Em. 1917. "Eräs 50-wuotismuisto." *Heinolan Lehti*, September 7, 1917.
- Tepora, Tuomas. 2014. "The Mystified War: Regeneration and Sacrifice." In *The Finnish Civil War 1918: History, Memory, Legacy*, edited by T. Tepora and A. Roselius, 159-200. Leiden: Brill.
- Tervo, Väinö. 2013. "Nälkään kuolleet saivat muistomerkin." *Sotkamo-Lehti*, August 20, 2013.

Turpeinen, Oiva. 1986. *Nälkä Vai Tauti Tappoi? Kauhunvuodet 1866-1868*. Helsinki: SHS.

Virrankoski, Pentti. 2001. *Suomen historia*. Toinen osa. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 846. Helsinki: SKS.

Voutilainen, Miikka. 2016. *Poverty, Inequality and the Finnish 1860s Famine*. Jyväskylä Studies in Humanities 287. Jyväskylä: University of Jyväskylä.

Walter, Tony. 2008. "The New Public Mourning." In *Handbook of Bereavement Research and Practice. Advances in Theory and Intervention*, edited by M. S. Stroebe, R. O. Hansson, H. Schut, and W. Stroebe, 241-262. Washington, DC: American Psychological Association.

Wiechelt, Shelly A., and Jan Gryczynski. 2012. "Cultural and Historical Trauma Among Native Americans." In *Trauma: contemporary directions in theory, practice, and research*, edited by Shoshana Ringel, and Jerrold R. Brandell, 191-222. Los Angeles: Sage. Accessed August 15, 2018. DOI: 10.4135/9781452230597

ARTIKKELI



Hajoavan muistin monumentit: Julfan hautakivien transformaatio

Serafim Seppälä

Itä-Suomen yliopisto (UEF)

Abstract

The medieval khachkar ('cross-stone') field of Julfa in Nakhichevan was an unparalleled treasury of Armenian art and one of the most outstanding Christian cemeteries of all times. Close to ten thousand imaginatively decorated stone monuments, up to four meters each, in a mystical mountainous landscape constituted a miraculous sight in the eyes of travelers. After the Armenians had been massacred and exiled from the area, however, Azerbaidzhan destroyed the field and its monuments entirely in 1998–2005 as a part of its determinate project to demolish every sign of Armenian culture in areas under its authority.

As a peculiar cultural counter-attack, Armenians in Armenia and diaspora have started to introduce replicas of destroyed Julfa khachkars into public spaces. Generally, copy art is almost by definition kitsch of sorts, but in this case, the abruptness of history and the innovative ways of projecting the memory of Julfa contribute the new khachkars with interesting transformations of meaning. Religious and family-related items turn into national symbols of the lost glory loaded with collective significance. Traditionally, each khachkar is unique by its design, however, and the idea of reproducing a lost irreplaceable item even questions traditional definitions of sameness and otherness. Even if the replicas in some sense represent continuity with their originals, however, they have completely lost their context and the wholeness of the authentic milieu. Scattered around Armenia and diaspora, the replicas have turned into detached microcosms that aim to keep the memory of what is lost alive.

Regardless of the peculiar historical developments, the Julfa khachkars would deserve attention in art history merely by their visual symbolism, which is imaginative and in many ways unparalleled in Christian art.

Armenialaisten pitkän historian värikkäimpiä lukuja on Julfan hautausmaan kohtalo nykyisen Azerbaidžanin ja Iranin rajamailla. Kyseessä oli keskiajan mahtavin armenialainen hautausmaa ja yksi näyttävimmistä kristillisistä hautausmaista kautta aikojen. Sen tuhannet kivet olivat taidehistoriallisesti ainutlaatuisia monumentteja, joista muodostui esteettisesti kiehtova mystinen kokonaisuus. Nakhitševanin alueen jäätyä Azerbaidžanin hallinnolliseen alaisuuteen koko hautausmaa jauhettiin soraksi 2000-luvun alussa. Kymmenisen vuotta myöhemmin samaisen hautausmaan kivien kopioita alkoi ilmestyä eri puolille Armeniaa. Seuraavassa tarkastellaan tämän erikoisen prosessin historiallista taustaa sekä arvioidaan sen teologisia, taiteellisia ja yhteiskunnallisia merkityksiä ja näiden välisiä suhteita. Mikä teki Julfan hautausmaasta ja sen taiteesta ainutlaatuisen? Miten muiston projisointi sirpaleisesti eri puolille Armeniaa muuttaa kivien merkityslatausta ja tarkoitusta?

Julfan hautausmaa: historiallista taustaa

Nykyään Azerbaidžanille kuuluva mutta siitä irrallinen saareke Nakhitševan on armenialaisen kulttuurin historiallisia keskusalueita. Se on tunnettu Nooan liittyvistä legendoistaan, rehevistä viinitarhoistaan, ikivanhoista luostareistaan ja kirkoistaan¹ sekä legendaarisesta Julfan hautausmaasta, joka kasvoi armenialaisen yhteisön vaurastuessa keskiajalla. Julfaa on luonnehdittu ”yhdeksi esimodernin ajan kuuluisimmista ja vähiten dokumentoiduista kaupungeista”. (Baltrušaitis & Kouymjian 1986, 9.) Tietovaje johtuu kaupungin armenialaisyhteisön vaikeasta historiasta. Tiedonmurusia on jäljellä vähän, ja nekin ovat hajallaan erikielisissä lähteissä, joista monet julkaisemattomia käsikirjoituksia, pienpainatteita tai muita harvinaisuuksia. Tietoja hautausmaasta oli kuitenkin ehditty koota ennen sen hävitystä. (Erit. Baltrušaitis & Kouymjian 1986 sekä Argam Ayvazian 1990a, 1990b, 1993, 2004 ja 2007.) Viime vuosina dokumentaatiota on kerätty ja

¹ Kirkkojen ja luostarien yhteismääräksi on laskettu n. 220–250 riippuen lähinnä siitä, lasketaanko luostarikompleksien kappeleita yhdeksi vai useammaksi. Pyhän Tuomaan luostaria edeltäneen kirkon historian kerrottiin juontuvan aivan alkukirkollisiin aikoihin saakka. Ks. ”1892 Publication Recounts History of Nakhichevan Monastery”, *Asbarez*, 2015.

digitalisoitu kansainvälisessä projektissa, jossa on mukana tahoja Australian katolisesta yliopistosta alkaen.

Julfan historia lienee suunnilleen yhtä pitkä kuin armenialaisten tunnettu historia, sillä se mainitaan jo vanhimmassa armenialaisessa kirjallisuudessa – ensin Tigran Suuren (n. 140–55 eKr.) aikaisten tapahtumien (Moses Khorenatsi: *Hist.* 1:30)² ja sitten 600-luvun arabivalloitusten yhteydessä (Ghevond Vardapet: *Hist.* 50, 56).³ Aina 1200-luvulle saakka Julfasta on kuitenkin säilynyt vain harvoja ja hajanaisia mainintoja. Tilanne muuttuu 1300-luvulla, mikä näyttäisi osoittavan kaupungin nousukauden alkaneen tuolloin. Julfa on mainittu monissa armenialaisten käsikirjoitusten kolofoneissa, jotka ajoittuvat vuosien 1325–1604 välille, mikä kertoo kaupungin kulttuurillisesta ja taloudellisesta kukoistuksesta. Suurimpaan loistoonsa kaupunki nousi 1500-luvun lopulla. Julfasta ja sen hautausmaasta on säilynyt mainintoja ja kuvauksia myös läntisten matkailijoiden matkakertomuksissa, joita tunnetaan toistakymmentä ja vanhimmat ovat 1570-luvulta. Valtaosa tiedosta näyttää kuitenkin olleen inskriptioissa, minkä takia viimeaikainen kirkkojen ja hautakivien hävitys on tehokkaasti pyyhkinyt historiaa unohduksiin.

Julfan kaupunki oli 1920-luvun topografisen tutkimuksen⁴ mukaan noin kaksi kilometriä pitkä ja puoli kilometriä leveä, mikä varovaisesti arvioiden tarkoittaisi vähintään paria tuhatta taloa ja pariakymmentä tuhatta asukasta. Yleensä armenialaiset asuivat tiiviisti yhteen rakennetuissa suurissa taloissa neljän sukupolven suurperheissä, joten suurempikin asukasluku on mahdollinen. Talot olivat raskastekoisia kivitaloja. Vielä vuonna 1913 Julfan alueella oli noin 20 kirkkoa.⁵ Ulkomaalaisten matkakertomusten arviot liikkuvat 3000 talon ja 20 000 asukkaan molemmin puolin. Tässä haarukassa on myös englantilaisen John Newberyn arvio; hän kävi Julfassa joulukuussa 1581 mainiten

² Perinteisen ajoituksen mukaan Khorenatsin teos on vuoden 480 tienoilta ja kriittisemmän teorian mukaan 700–800-luvulta; täysin kiistattomia syitä 400-luvun ajoituksen kieltämiselle ei kuitenkaan ole.

³ Ghevond kirjoitti 700-luvulla.

⁴ Sumbat Ter Avetisian, ks. Ghougassian 2008, 53.

⁵ 20 kirkkoa perustuu islamilaisiin lähteisiin; ks. *Encyclopaedia of Islam* (first edition), ”Djulfa”. Seuraavasta editiosta hakusana oli jätetty pois.

seitsemän kirkkoa. John Cartwright antoi ymmärtää kaupungin olleen armenialainen: arabialaisista, persialaisista tai georgialaisista inskriptioneista tai moskeijoista, synagogista tai ei-armenialaisista kirkoista ei ole mainintoja. Ainoa mainittu vähemmistö on georgialaiset, mutta sekin saattaa viitata Georgiasta tulleisiin armenialaisiin.

Cartwright kertoo myös, että kaupungin asukkaat olivat melkoisia viininjuojia mutta eivät humalahakuisia: mitä enemmän he joivat viiniä, sitä enemmän he rukoilivat! (Newbery 1598; Cartwright (1611) 1725, 724. Baltrušaitis & Kouymjian 1986, 18.) Maininnan takana on kokonainen elämäntapa ja -asenne. Viinikulttuuri oli läpeensä kristillinen ilmiö, joka erotti kristityt tehokkaasti muslimeista. Armenialaisilla oli esimerkiksi Johannes Kastajalle omistettuja juomalauluja. (Esim. Hambartsumian 2001, 141.) Viini oli kristillisen identiteetin tekijöitä.

Julfa vaurastui ja kasvoi huomattavasti 1500-luvun loppuvuosikymmeninä, lähinnä kaupankäynnin ansiosta. Yksi konkreettinen syy vaurastumiseen oli kaupungin näyttävä kivisilta, jonka kautta kauppakaravaanit kulkivat. Armenialaiskaupunki oli kauppakaravaanien suosiossa varmasti myös tunnelmansa, turvallisuutensa ja hyvän viininsä ansiosta. Persian shaahi Abbas (1587–1629) valtasi alueen vuonna 1604 ja päätti estää liian voimakkaan armenialaisen suurkaupungin muodostumisen Persian ja Osmani-Turkin rajaseuduille. Hän määräsi Julfan asukkaat pakkosiirrettäviksi Persian pääkaupunkiin Isfahaniin, ja Julfan kivisiltakin käskettiin hävittää. (Ayvazian 1990b, 61–62.) Julfan armenialaisyhteisöstä onkin säilynyt enemmän tietoa vasta Persiaan siirtymisen jälkeiseltä ajalta. Pakkosiirron tapahtumat tallentanut Arakel Tabrizlaisen historiikki oli varhaisimpia painettuja armenialaisia kirjoja (1669).⁶ Isfahanissa on iso armenialaisyhteisö vielä nykyäänkin, joskin sen perillisistä suuri osa on muuttanut Yhdysvaltoihin.

Pakkosiirron kohteeksi joutui armenialaisia Jerevanista asti. Tapahtuma oli suuren luokan tragedia, joka synnytti välittömästi oman muistamisen kulttuurinsa. Karkotuksen

⁶ Teos (*Girk patmunteants, Livre d'Histoires*) painettiin Amsterdamissa vuonna 1669. Carswell 1969, 3.

silminnäkijä, runoilija Hovhannes Makulainen kirjoitti Julfan ja sen armenialaisten muistolle elegian, jossa hän kutsui Julfaa ”armenialaisten aarteeksi, ranskalaisten Pariisia paremmaksi”. Toinen silminnäkijä Davit Geghamatsi puolestaan kuvaili runossaan, miten hyvin Julfan kaupunki oli rakennettu: palatsit ja huvilat nousivat korkealle, kaikki oli maalattu eri värein ja kaupunki oli ”ihmeellinen katsoa”. Persiaan siirretyt puolestaan alkoivat laulaa surumielisiä lauluja siitä, miten kirkoissa kaikuneen psalmiveisuun sijaan pöllöt huhuilevat raunioilla ja ylevät maalaukset on viety pois ja häpäisty. (Ayvazian 1990b, 62–63.) Tällaisen runoperinteen olemassaolo jo sinänsä on osoitus kaupungin erityislaatuudesta. Karkotuksen jälkeen alueelle palasi yksittäisiä armenialaisperheitä, mutta mennyt loisto ei enää palannut. Armenialaisten kivenhakkaajien ja kaivertajien taidot havaittiin Persiassa niin ylivertaisiksi, että loputkin Persian vallan alle jääneiden armenialaisalueiden kivenhakkaajat ja kaivertajat määrättiin siirrettäväksi sisemmäksi Persiaan vuonna 1617. (Carswell 1969, 4.)

Vaikka armenialaiset oli karkotettu Julfan kaupungista, autioitunut hautausmaa jäi todistamaan yhteisön historiasta. Rinteessä hiljaa seisovat loputtomat kivet olivat varmasti melkoisen mystinen näky aamu-usvassa tai illan hämyssä. Armenialaiseen tapaan alueella ei ollut ”pohjakaavaa” eikä ylipäätään järjestystä, vaan kivet seisoivat vapaasti, mikä loi orgaanisen vaikutelman.

***Khatskar* – ristikivi**

Armenialaiset ovat kunnioittaneet ristiä ja kaivertaneet niitä kiviin 300-luvulta lähtien, mutta 800-luvun tienoilla syntyi erityinen monumentaalinen *khatskar*, kirjaimellisesti ”ristikivi”, joka on suorakulmion muotoinen ja kaiverrettu täyteen eloisaa koristelua (kuva 1). *Khatskar* on tehty yleensä huokoisesta tuffikivistä, joka on useimmiten oranssia, mustaa tai punertavaa, tai mahdollisesti basaltista. Perinteisesti jokainen

khatškar on uniikki eikä malleja toisinneta. Yli tuhannen vuoden se on ollut paitsi sakraaliobjekti myös armenialaisuuden perussymboleja.⁷



Kuva 1. Keskiaikainen khatškar. Gladzor Tanahat, Armenia. Kuva: Serafim Seppälä 2010.

Alun perin kyseessä ei ole hautakivi. *Khatškareita* on tehty mitä erilaisimpien muistettavien asioiden asian kunniaksi tai muistoksi. Tutkimuksessa on löydetty kaiken kaikkiaan yli 50 erilaista syytä *khatškarin* pystyttämiseen. Niitä on pystytetty sopimuksien vahvistamiseksi, suurten lahjoitusten merkiksi, sotilaallisen voiton kunniaksi, tuholta varjeltumisen kiitokseksi, tai kirkon vihkimisen kunniaksi. Jotkut on tehty mystisen ilmestyksen tai tapahtuneen ihmeen muistoksi. *Khatškarien* tarkoitus on toimia rukouspaikkoina ja välittää maailmaan ristin siunausta: suojelusta, varjelusta, voittoisuutta, terveyttä, muistoa, pelastusta. Usko ristin kautta välittyvään Kristuksen voimaan ja elämään oli armenialaisille keskeinen korostus. *Khatškarit* seisovat usein

⁷ Khatškareista on julkaistu paljon kirjallisuutta sekä Neuvosto-Armeniassa että Nyky-Armeniassa. Syvällisin historianantuntija on Hamlet Petrosyan (*Khatchkar*, 2015). Kuvateoksista laajin ja perusteellisim on Khatcherian 2017.

vapaana luonnossa muodostaen tietynlaisen avomaan pyhäkön ja kristinuskon totuuden julistuksen. Ne ikään kuin fokusoivat kaikkialla olevan Jumalan läsnäolon konkreettisella tavalla yhteen paikkaan. Vastaavasti ulkopuolisten silmissä Anatolian ylänköjen tuhannet ja taas tuhannet *khatskarit* olivat muistutus siitä, että kyseessä oli vanha kristillinen alue (kuva 2). (Petrosyan 2015, 32–33.)



Kuva 2. Viimeisiä khatskareita Turkissa, Erzurumin alue. Kuva: Serafim Seppälä 2013.

Khatskarien tekstit ovat kompakteja, ja niissä on lyhenteitä, joiden merkitykset ovat monessa tapauksessa unohtuneet. Tyypillisessä tapauksessa tekstissä on mainittu tapahtuma tai syy, jonka kunniaksi *khatskar* on pystytetty. Tekstissä voi olla myös *khatskarin* pystyttämistä koskeva julistus ja muita tilannetta valottavia seikkoja. Lisäksi voi olla jonkinlainen julistus koskien päämäärää, jota varten kivi on pystytetty. Tähän liittyy usein rukouksellinen anomus. Esimerkiksi julfalaisen *khatskarin* teksti vuodelta 1601 sisältää vetoomuksen, että ”tämä pyhä risti toimisi välittäjänä Kristuksen edessä Hagopin sielun puolesta”. (Khatcherian 2017, 480.)

Ornamenteissa keskeistä on pyrkimys päättymättömyyteen: nauhamaiset solmukkeet eivät pääty mihinkään, vaan linjoja voi seurata loputtomasti. Tällainen tilan täyttäminen pitsimäisellä ornamenttinauhakuviolla alkoi yleistyä 1000-luvulta lähtien. (Petrosyan 2015, 41–42.) Takana on ajatus ristin voiman ikuisesta eloisuudesta ja elävöittävydestä.

Perinteinen *khatškar* on pystytetty Jumalan kunniaksi, ei niinkään ihmisen muistomerkeksi. Kukin vihittiin käyttöön rukouspalveluksella ja voitelemalla se mirhaöljyllä, vedellä ja viinillä. Riitin tarkoitus oli tehdä kivistä jumalallisen läsnäolon tyysija, ja sikäli on loogista, että niistä tuli hiljaisia rukouspaikkoja. Niinpä historiassa tunnetaan myös ihmeitätekeviä *khatškareita*, jotka olivat usein vieläpä erikoistuneet tiettyyn sairauteen tai tietynlaisiin vastoinkäymisiin. (Petrosyan 2015, 34.) Näin ollen *khatškareilla* täytetty hautausmaa oli armenialaisten silmissä paljon enemmän kuin pelkkä hautakivien alue: se oli pyhä alue ja mitä moninaisempien muistojen, toiveiden ja uskomusten kenttä. Lisäksi kivet saattoivat visuaalisesti olla varsin mielikuvituksellisia, mikä tekee niistä taidehistoriallisesti kiinnostavia.

Julfan hautausmaa ja sen estetiikka

Julfan hautausmaa oli armenialaisen kulttuurin suuria ihmeitä. Alueen kymmenisen tuhatta kivistä hautamonumenttia muodosti ainutlaatuisen kokonaisuuden, jonka vaikuttavuus perustui karuun, jyrkkärinteiseen vuoristojokilaaksomaisemaan, kivien kokoon ja määrään sekä niiden laadukkaisiin kaiverruksiin. Kukin kivi oli oma taideteoksensa, joka oli koristeltu taitavin kaiverruksin. Julfan kivet olivat tavanomaisia *khatškareita* korkeampia. Leveys oli metrin luokkaa, mutta korkeus vaihteli kahdesta jopa neljään metriin. Koska hautausmaalla ei ollut ruudukkoa tai pohjakaavaa, suuret kivet nousivat rinteestä eloisana kokonaisuutena – eräänlaisena kivimetsänä. Paikalla käynyt britti nimitti aluetta ”kuolleiden kaupungiksi” (kuva 3). (”Legends of az-Dahak” 1869, 400.)

Julfan hautausmaan alkuhistoria on jäänyt hämärän peittoon. Hautausmaan kiviä 1800-luvun lopulla tutkineen Ghevond Ališanin mukaan vanhimmat kivet olivat ”joidenkin auktoriteettien mukaan” 600–700-luvulta (Baltrušaitis & Kouymjian 1986, 1–15), mutta tämän todentamiseen ei ole enää mahdollisuuksia. Valokuvissa dokumentoiduista kivistä vanhin on päivätty vuodelle 1494 (kuvattu 1928), mutta tämä ei vielä kerro paljoakaan,

sillä vanhimmissa armenialaisissa *khatškareissa* ei yleensä ole lainkaan lukuja tai päivämääriä.



Kuva 3. Julfan hautausmaata, 1915. Public domain.

Julfan *khatškareissa* tekstiä on niukalti. Inskriptio sijaitsee yleensä kiven yläosassa ja teksti on luonteeltaan rukouksellinen muistoteksti. Jos vuosiluku on merkitty, sekin on armenialaisilla kirjaimilla joko tekstin yhteydessä tai ristin takana olevassa koristelemattomassa tilassa. (Baltrušaitis & Kouymjian 1986, 35.)

Koristelultaan ainutkertaisten kivien visuaalinen ilme nivoutuu osaksi vaspurakanilaista kuvamaailmaa, joka tunnetaan parhaiten käsikirjoitusten kuvituksesta. Vaspurakanin⁸ tyylille tunnusomaista on muotokielen kansanomaisuus, hahmojen tietty ”hyväntuulisuus”, yksinkertainen arkaaisuus ja lähes maaginen ekspressiivisyys. Aiheet ja

⁸ Alun perin armenialaisten asuttama Vaspurakanin alue sijaitsi Nakhitševanin länsipuolella eli nykyisen Turkin kaakkoiskulmassa Vanjärven itä- ja eteläpuolella.

varsinkin asetelmat ovat usein mielikuvituksellisia. Julfan monumenteista valtaosa oli variaatioita teemasta *risti – elämän puu*, mutta hautausmaalla oli myös ainutlaatuisia arkaaisia ja mytologisia kivi-oinaita, nekin täynnä ornamenttiikkaa ja koristelua (kuva 4).



Kuva 4. Oinas vuodelta 1578, kuvattu 1890. Public domain.

Yksityiskohtaisin ja taitavin koristelu oli kaupungin viimeisen ja suurimman kukoistuskauden (1560–1604) kivissä. Muutamassa vuosikymmenessä tehtiin näyttäviä, pikkutarkasti koristeltuja kiviä niin paljon, että armenialaisyhteisön elämässä on täytynyt olla poikkeuksellinen nousukausi niin talouden kuin väkimääränkin suhteen. Kouymjian huomauttaa, että kaiken lisäksi monien kaupungin kauppiaista tiedetään kuolleen kauppamatkoilla kaukana Julfasta (Baltrušaitis & Kouymjian 1986, 33–34) – mutta tämä ei sinänsä estä *khatškarin* pystyttämistä, koska kyseessä ei ole pelkkä hautakivi vaan muiston merkki ja pyhyiden symboli. Näyttävä kivipaasi saattoi samalla olla suvulle myös tietynlainen statussymboli.

Julfan *khatškareille* tyypillisiä piirteitä ovat ristin syväksi kaiverrettu ja yleensä tyhjäksi jätetty tausta sekä ristiä ympäröivä geometrinen ornamenttikoristelu, joka on rajattu omaksi erilliseksi tilakseen. Armenialaisissa *khatškareissa* ei yleensä ole kuvattu henkilöitä, mutta Julfassa tilanne oli tässä suhteessa kokonaan toisenlainen (kuva

5).⁹ Ylärekisterissä voi olla ornamenttien sijaan kristillisistä tai mytologis-kristillisistä hahmoista koostuva kuvitus (kuva 6). Tämä yleistyi voimakkaasti 1570-luvulta alkaen. Hahmona voi olla Kristus ja/tai Jumalansynnyttäjä ympärillään enkeliolentoja, ehkä serafeja, tai mahdollisesti neljä evankelistaa, apostoleja tai Aadam. Enkelit ja henkilöhahmot on usein täytetty aaltoviivalla, mikä synnyttää erikoisen ajattoman vaikutelman, joka on yhtä aikaa eteerinen ja dynaaminen. Sitä vahvistaa myös keveiden linjojen ja raskaan materiaalin (kivi) yhdistelmä.

Kuva 5. Julfalaisen kiven (1558) replikan detalji. Jerevan, Surb Hovhannes-kirkon piha. Kuva: Serafim Seppälä 2018.



Kuva 6. Julfalaisen kiven (1584) replikan ylärekisteri. Jerevan, Surb Hovhannes-kirkon puutarha. Kuva: Serafim Seppälä 2018.

⁹ Henkilöhahmojen runsas käyttö voi kertoa siitä, että alueella ei ollut vahvaa islamilaista presenssiä. Islamilaisissa yhteiskunnissa pyhien kuvien julkinen esittäminen oli kiellettyä ja yleensä kieltoa myös valvottiin.

Aivan alhaalla, lähes maan tasalla, on joskus kuvattu hevonen ja ratsastaja (kuva 7). Tämä on tulkittu joko ratsastajapyhäksi (Georgios tai Sarkis) tai kuvaksi siitä, miten sielu ratsastaa toiseen maailmaan. Jälkimmäisen tulkinnan puolesta puhuu se, että asettelun perusidea on luoda hierarkia, jossa taivas on ylimpänä ja maallinen kuolevaisuuden maailma alimpana. Tulkinnat voi myös yhdistää: ratsastava pyhä saattaa sielun toiseen maailmaan. Vaihtoehtoisesti alarekisterissä voi olla kuvattuna juhla-asetelma, joka ilmentää tuonpuoleisen iloja ja samalla kenties myös tämänpuoleisen muistoja. Vainaja on tällöin kuvattu ”ikuisen juhlan” asetelmaan, jossa istuskellaan matolla viiniä ja hedelmiä nauttien. (Petrosyan 2015, 41.)



Kuva 7. Julfalaisen kiven (1556) replikan detalji. Jerevan, Surb Hovhannes-kirkon puutarha. Kuva: Serafim Seppälä 2018.

Julfalaisten *khatškarien* alaosaan on toisinaan kuvattu vainajaa symboloiva abstrakti hahmo, joka on figuuriltaan äärimmäisen pelkistetty ”ihmisviiva”. Yksinkertaisuus on luontevaa, viittaahan hahmo aineettomaan sieluun. Kaiken kaikkiaan vainajafiguurit ovat armenialaisissa *khatškareissa* harvinaisia; vanhimmat tapaukset ovat Artsakhista eli Vuoristo-Karabaghista 1100-luvulta. (Petrosyan 2015, 39.)

Toisen vuosituhannen alkupuolella yleistyi tapa kuvata ristin alapuolelle suuri ympyrä, joka oli taottu täyteen taidokasta ornamenttikoristelua. Julfan kivissä se alkaa näkyä vuodesta 1560 alkaen ja vuoden 1574 jälkeen se kaiverrettiin suunnilleen jokaiseen *khatškariin*. (Baltrušaitis & Kouymjian 1986, 31.) Se selitetään nykyään usein ikuisuuden

symboliksi – mutta miksi ristin alla pitäisi olla ikuisuuden symboli? Parempi ja samalla myös armenialaisempi selitys onkin, että kehä symboloi aurinkoa.¹⁰ Tulkintaa tukee se, että joissain kivissä kyseiselle kehrälle on kuvattu kasvot.¹¹ Muinaisille armenialaisille aurinko oli tärkeä jumaluus; tästä on säilynyt merkkejä nykyaikoihin saakka esimerkiksi häälauluissa. Myös kirkollinen kulttuuri on täynnä auringon ja valon symboliikkaa. Mikä sitten olisi auringon funktio ristin alla? Kosmoksen elinvoiman lähteenä aurinko on luonteva tämän maailman ja sen elinvoiman symboli. Kehä on siis kosminen ”maailmanpyörä”, joka kuvaa koko kosmosta. Jos kehä on jaettu kahteentoista sektoriin, tämä kuvaa apostolisen kirkon universaalisuutta: varhaiskristillisen perimätiedon mukaan apostolit jakoivat maailman keskenään kahteentoista osaan.¹² Kehän yläpuolella risti on siis maailmankaikkeuden elämän yllä ja edustaa suurempaa voimaa kuin kaikki olevainen konsanaan.

Asettelunsa puolesta *khatškarista* muodostuu siis olevaisen hierarkia, jossa ylhäällä on Kristus ja taivaalliset olennot, alempana tämän maailman aurinko ja sen alla kuolevaisuuden maailma. Kaiken keskellä on koristeellinen risti, joka toimii taivaallista ja maallista maailmaa yhdistävänä tekijänä sekä taivaallista elämää maan päälle välittävänä elämän puuna. Tämä palvelee myös *khatškarin* perustarkoitusta eli rukouksen suuntana toimimista. Ristikivi oli aina asetettu siten, että sen edessä seisova on kasvot itää kohti eli rukouksen suuntaan.¹³

Julfan ristikivien kuva-aiheiden suurin mysteeri on monien kuvien ylärekisterissä keskeisellä paikalla esiintyvä mielikuvituksellinen mytologinen olio, jolla on kahdesta nelijalkaisesta eläinhahmosta muodostuva symmetrinen kaksoiskeho ja häntinään lohikäärmeet – mutta vain yksi, kristusmainen pää. Etujalat kasvavat siiviksi, jotka ympäröivät päätä. Olennon pää on siivistä muodostuvien tai niistä riippumattomien

¹⁰ Näin asian selittää myös Jerevanin yliopiston kulttuurintutkimuksen osaston johtaja, kulttuuriantropologi Hamlet Petrosyan, joka on johtavia vanhan armenialaisen kulttuurin analyysoijia. Petrosyan 2015, 38.

¹¹ Nämä on erotettava niistä tapauksista, joissa ristin alle on kuvattu Aadamin pääkalloa edustavat pienet kasvot, jotka symboloivat kuoleman valtaan vaipunutta ihmisyyttä, jolle Kristus toi elämän. Ks. kuva: *The Argam Ayvazian Digital Archive*, NKAR 98, <https://julfaproject.files.wordpress.com/2015/03/nkar-98.jpg?w=555&h=>

¹² Traditioon viitataan jo 120-luvulla Aristideen *Apologiassa* (2:4). Tekstin suomenmos: Seppälä 2017.

¹³ Nykyaikana tästä on luovuttu muun muassa kirkkojen pihapiirejä koristeltaessa.

pyhyiden kehien ympäröimä, mutta keholla on suomut (kuva 8). Tällaisia olentoja tiedetään olleen ainakin kahdessatoista Julfan kivessä. Niistä seitsemässä hahmon molemmin puolin oli eteerisesti muotoillut enkeliolennot. Vastaavia ei tunneta armenialaisesta tai Lähi-idän taiteesta mistään muualta,¹⁴ ja siksi niille ei myöskään ole mitään ilmeistä selitystä. Ainoa niitä muistuttava kaksikehoinen olento on säilynyt Hairivankin luostarissa Sevanin rantamilla; siinä olento on pienempi mutta kuva ilmeisesti vanhempi kuin julfalaiset.¹⁵ Häntä, jolla on lohikäärmeen pää, sen sijaan tunnetaan armenialaisesta kuvataiteesta, erityisesti 1100–1400-lukujen miniatyyrimaalauksista. Se on levinnyt myös Georgiaan. (Baltrušaitis & Kouymjian 1986, 39–40.)



Kuva 8. ”Kaksipetovartaloineen Kristus.” Julfalaisen replikan detalji. Jerevan, Zoravor-kirkon puutarha. Kuva: Serafim Seppälä 2018.

¹⁴ Muinaisilla assyrialaisilla oli hieman vastaavantapaisia siivekkäitä sfinksiolentoja (*Jamassu*), mutta yksikehoisia ja ilman lohikäärmehäntää.

¹⁵ Kuva: Khatcherian 2018, 333.

Olennon paikka keskellä *khatškarin* ylärekisteriä osoittaa, että sen täytyy olla Kristuksen tai Jumaluuden symboli. Surrealistinen keho voi viitata taivaallisen olomuotoon samaan tapaan kuin enkeliolentojen kuvaaminen eläinsymboliikan kautta, kuten esimerkiksi Hesekielin kirjan näyissä. Luonnonlakien rajoitusten ylittäminen on jumalallisuudelle tunnusomaista. Olento myös uhkuu auktoriteettia ja voimaa. Kehon tasapainoisen kaksinaisuuden on myös ehdotettu viittaavan Kristukseen maailman tuomitsijana¹⁶ – armolliseen ja oikeudenmukaiseen. Samalla hahmo viittaa jollain tasolla kuoleman voittamiseen sekä ylösnousemukseen, jossa saadaan kuolemattomat uudenlaiset kehot, jotka eivät ole tämän maailman rajoitusten alaisia. Sanomana näyttäisi siis ehkä olevan myös eläimellisen kehon jumalallistuminen, mikä sopii hyvin itäisen kristikunnan painotuksiin.

Harvinaisempia Julfan *khatškareissa* esiintyviä hahmoja ovat linnut. Ne muistuttavat armenialaisten käsikirjoitusten koristelua. Käsikirjoitusten linnut – mikäli niille haluaa antaa merkityksen – symboloivat lähinnä paratiisin elämää. Hautakivessä tämä merkitys pääsee mahdollisimman dramaattiseen kontekstiin. Lintu on tällöin luonteva symboli sielusta, joka asustelee elämän puun oksilla ja hengittää rististä kumpuavaa paratiisin elämää.

Kaiken kaikkiaan Julfan kuvakieltä voi sanoa omintakeiseksi. Hahmoista voi yrittää etsiä *vaikutteita*, mutta monet yksityiskohdat voivat aivan hyvin olla paikallista kekseliäisyyttä ja vähintäänkin aiemman armenialaisen kuvakielen luovaa kehittämistä.

Mystiset oinaat

Julfan hautausmaalla oli myös kokonaan toisentyyppisiä hautakiviä – kivisiä oinaspatsaita, jotka ovat Julfan erikoisuus (kuva 4). Malli huokuu arkaaisuutta,

¹⁶ Ks. Petrosyan 2015, 29. Kristuksen kaksinaisuuteen ihmisenä ja Jumalana keho tuskin viittaa, koska (1) Armenian kirkossa painotettiin perinteisesti nimenomaan Kristuksen ykseyttä ja (2) kehot ovat symmetrisen samanlaisia eivätkä ilmennä vastakohtaisuutta. Käytännöllisenä huomiona voidaan panna merkille, että *khatškarien* asettelu vaati ylärekisteriin *vaakatasoista* kuvaa Kristuksesta, joten luovaa ratkaisua joka tapauksessa tarvittiin.

muinaisuutta ja outoa voimaa, mutta sen merkitys on arvoitus. Hautakivien seassa seisoneet kiviainaat olivat varsin dynaamisen ja liikkuvan oloisia – kuin kivipaasimetsän asukkaita. Julfassa näitä tiedetään olleen vähintään 24, joista 11 koristeltua ja 13 koristelmatonta. Kahdeksassa tiedetään olleen vuosiluku; nämä ajoittuvat välille 1574–1601. (Ayvazian 2004, 139–140; kuvat 505–515, s. 279–281.) Myös oinaat oli koristeltu taidokkaasti armenialaisilla kirjaimilla ja symboliikalla, mutta ristikoristelu tunnetaan ilmeisesti vain parin oinaan kyljestä. (Kuvia: Ayvazian 2007, 230, 235.) Kenelle nämä tehtiin ja miksi nimenomaan oinashahmo? Miksi niissä on vähemmän kristillistä symboliikkaa, vaikka ne ovat armenialaisia? Tutkijoilla on ollut vaikeuksia keksiä edes arvauksia, jotka voisivat vastata näihin kysymyksiin. Itse esittäisin kaksi huomiota. Ensinnäkin oinaan eli pässin voi nähdä yksinkertaisesti maskuliinisena lampaana, siis kristityn perussymbolina. Lisäksi armenialaisessa kulttuurissa pässit ja lampaat ovat myös uhrieläimiä, joten ne ovat osa elämän ja kuoleman dialektiikkaa. Temaattisesti mallin juuret näyttäisivät johtavan pitkälle muinaisuuteen.

Kivioinaiden kyljessä koristekuvioina on juhla-aihe, jossa on esitetty kaksi-kolme istujaa – kenties vainaja palvelijoinen. Asetelmaan liittyy usein astioita ja instrumentteja. Erikoisimmassa oinaassa on kuvattu ratsastaja, joka johtaa kolmea vankia, mukanaan ihmispäinen lintu ja juhlivia eläimiä. (Baltrušaitis & Kouymjian 1986, 41, 48.)

Julfan kiviainaat on tuhottu paria poikkeusta lukuun ottamatta. Yksi vietiin Armeniaan Neuvostoliiton aikana ja on nykyään esillä Sardarapatin kansanperinemuseossa. Lisäksi joitain oinaita on pantu esille Nakhitševanin museon pihalle, jossa ne esitellään azerbaidžanilaisina. Näiden tarkka alkuperäpaikka ei kuitenkaan ole tiedossa. Tällaisista esineistä Azerbaidžanissa on raaputettu pois ristit ja/tai armenialaiset inskriptiot. Lisäksi voidaan vielä mainita, että Jerevanin eksentrisessä Sergei Paradjanov -museossa on myös julfalainen oinaanpää, jonka museon kuraattori oli ottanut mukaansa Julfasta ennen hävitystä.¹⁷

¹⁷ Muutamia samantyyppisiä kivipatsaita on säilynyt myös Etelä-Armenian Vayots Dzorissa ja Siunikissa, mutta julfalaiset erottuvat näistä koristelunsa ja osin myös mallinsa puolesta.

Julfan hautausmaan tuho

Julfan armenialaisella hautausmaalla lienee ollut enimmillään kymmenisen tuhatta hautakiveä. Näin määrän arvioi vuonna 1648 jesuiitta ja maailmanmatkaaja Alexander Rhodoslainen (k. 1660). (*Voyages et missions du Père Alexandre de Rhodes*, 416.) Aarteidenetsijät alkoivat tehdä paikalla kaivauksia pian sen jälkeen, kun armenialaiset oli karkotettu. Vuosisatojen varrella kiviä kaatui, vajosi maahan ja vietiin muuhun käyttöön. 1800-luvulla tuhansia hautakiviä käytettiin rautatien rakentamiseen. Silti niitä seisoj edelleen tuhansittain. Vuosina 1903–1904 niiden määrä laskettiin viideksi tuhanneksi. Kun taidemaalari Martiros Saryan, josta tuli sittemmin eräänlainen Neuvosto-Armenian virallinen kansantaiteilija, kävi paikalla vuonna 1914, siis juuri ennen kansanmurhaa, hän kuvaili rautatien menneen ”khatškar-metsän läpi” sekä ylisti niiden taiteellista tasoa ja aiheiden ihmeellistä kirjoa. (Ayvazian 1990b, 63–64.)

Kansanmurhan (1915) jälkimainingeissa Nakhitševanin armenialaisväestö joutui puhdistustoimien uhriksi. 45 armenialaiskylää tyhjennettiin ja surmattuja oli kymmenisen tuhatta. Vuonna 1924 alue siirtyi Azerbaidžanin hallinnolliseen alaisuuteen. Neuvostoliiton ateismi oli azerijohtajille hyvä savuverho armenialaisvastaisten toimien ja hiljaisen puhdistuksen jatkamiseen. Nakhitševanin viimeiset armenialaiset siirtyivät vähitellen Neuvosto-Armenian puolelle. Kaikesta huolimatta kiviä oli edelleen melkoinen määrä. Ayvazian laski kivet vuonna 1973 ja sai kolmen kukkulan yhteistulokseksi 2707. (Ayvazian 2007, 17.) Vuodelta 1976 on samansuuntainen arvio (”lähes kolme tuhatta”). 1990-luvulle tultaessa arviot sen sijaan olivat pudonneet lähelle kahta tuhatta. Erityisesti kellertävän ja pinkin väriset kivet olivat haluttua rakennusmateriaalia. (Salumyan 1983, 42–61. Ayvazian 1990b, 64.)

Armenialaisten hävityksen kollektiivisia ja psykologisia jälkivaikutuksia on kuvannut mestarillisesti azerbaidžanilainen kirjailija Akram Ailisi teoksessaan *Kiviset unet*. Ikiaikaisista asukkaistaan ja rakentajistaan puhdistetun alueen ilmapiiri näyttäytyy

tulenarkana ja kollektiivisessa mielessä sairaalloisena.¹⁸ Armenialaisten hävittämisen jälkeinen moraalinen krapula väistettiin alkamalla puhua armenialaisten suorittamista azeriturkkilaisten kansanmurhasta – tilanteessa, jossa muslimien osuus Nakhitševanin alueella oli noussut käytännössä sataan prosenttiin. Vielä 2000-luvullakin armenialaisia kirkkoja kysynyt eurooppalainen matkailija on joutunut turvallisuuspoliisin kuulusteltavaksi ja saanut kuulla, ettei alueella ole koskaan elänyt armenialaisia ja että muun väittäminen on vihamielinen teko.¹⁹

Neuvostoliiton hajoamisen ja Karabaghin sodan tappion jälkeen Azerbaidžan loi uuden nationalistisen historiankirjoituksen, jonka mukaan Nakhitševanissa ei ole koskaan ollut armenialaisia. Silloin kun kirkkojen olemassaoloa ei voinut kiistää, ne nimettiin ”albanialaisiksi” – samaa taktiikkaa käytetään myös Vuoristo-Karabaghin historian uudelleenkirjoittamisessa. Tämän politiikan varsinainen päämäärä oli hävittää ihmisten ja kulttuuriperinnön lisäksi myös armenialaisten *muisto*, ja sen mukaisesti alueen kymmenet luostarit ja kirkot tuhottiin.²⁰ Hävitys ulottui ennen pitkää myös Julfan hautausmaalle.

Tuho toteutettiin vaiheittain. Jo Neuvostoliiton aikana armenialaisia hautakiviä oli viety azerien rakennustyömaille. Marraskuussa 1998 azerijoukkojen havaittiin tuhoavan hautausmaata raskaalla kalustolla. Sadoittain kiviä tuhottiin ja kivimurska vietiin kuorma-autoilla tuntemattomaan määränpäähän. Unescon protestoinnista huolimatta tuho viimeisteltiin lopullisesti marraskuussa 2002 ja joulukuussa 2005.²¹ Ainutlaatuiset monumentit muuttuivat soraksi, joka kaadettiin Araksjoen penkalle. Koska hautausmaa sijaitsee aivan Iranin rajan tuntumassa, hävitysoperaatioita voitiin seurata ja kuvata rajajoen toiselta puolen, mutta mitään ei ollut tehtävissä.

¹⁸ Ailislän teos ilmestyi suomeksi vuonna 2015. Kirkkojen ja niiden muiston hävityksestä ks. s. 57–61. Ilmapöörin sairaalloisuutta on käsitelty esim. sivuilla 63–69. ”Jokaisessa armenialaisen talon vallanheessä ailislilaisessa perheessä, tohtori Absalijev aloitti muuttuneella äänellä, – on psyykkisesti sairaata. Sanon tämän nyt lääkinä. Onko yksikään noista perheistä saanut missään vaiheessa rauhaa?” Ailislä 2015, 64.

¹⁹ Skotlantilaisen Steven Simin tapaus kerrottu artikkelissa Maghakyan 2005.

²⁰ Valokuvia tästä on dokumentoinut Karapetyan 2017.

²¹ Tuhon dokumentaatio julkaistiin jo muutaman kuukauden kuluttua kirjassa *Julfä. The Annihilation of the Armenian Cemetery by Nakhijevan’s Azerbaijani Authorities* (2006). Ks. myös Ghougassian 2008, 53.

Kansainvälistä yhteisöä asia ei merkittävässä määrin kiinnostanut. Unesco oli kyllä vaatinut armenialaisten monumenttien hajottamisen lopettamista jo vuonna 1998, mutta puheet jäivät vaille vaikutusta. Julfan monumenteista jäljelle jäi vain ne parikymmentä, jotka oli Neuvostoliiton aikana siirretty näytille Armeniaan ja sen ulkopuolelle. Noin puolet eli kymmenkunta näistä oli viety Armenian kirkon keskukseen Etšmiadziiniin; nämä ajoittuvat vuosiin 1576–1602 eli hautausmaan viimeisiin vuosikymmeneihin (kuvat 9–10). (Kuvat: Khatcherian 2017, 479–482.) Yksi *khatškar* päätyi Jerevanin brandytehtaan pihaan, jossa se on edelleen, ja toinen sijoitettiin Armenian historian museoon. (Kuva: Khatcherian 2017, 490.) Eräs suku puolestaan siirsi julfalaisen hautakiven hautausmaalleen Jerevaniin, koska tämä oli vainajan viimeinen toive (1960); hävityksen jälkeen tämä poikkeuksellinen menettely osoittautui kaukonäköiseksi. Näiden lisäksi julfalaisia *khatškareita* on päätynyt neljä Georgiaan ja yksittäiset Iranin Tabriziin, Sveitsiin ja Pietarin eremitaasiin. Jälkimmäinen on vuodelta 1599 ja siinä on teksti ”Tämä risti on Mekhitarin sielun muistoksi”. (Kuva: Ayzasian 1990a, 77 ja Khatcherian 2017, 492.)



Kuva 9. Alkuperäinen julfalainen kivi vuodelta 1576, Etšmiadzin, Armenia. Kuva: Serafim Seppälä 2018.



Kuva 10. Alkuperäinen julfalainen kivi vuodelta 1602, Etšmiadzin. Kuva: Serafim Seppälä 2018.

Kaiken kaikkiaan Nakhitševanin kymmenien luostarien ja satojen kirkkojen systemaattinen ja totaalinen tuhoaminen viimeisen parin vuosikymmenen aikana on todella suuren luokan operaatio: edes Isis ja al-Qaida eivät ole saaneet toteutettua yhtä täydellistä kristillisten kohteiden ja kulttuuriperinnön hävitystä.²² Kyseessä ei ole paikallistason mielivalta tai taloudellisen edun tavoittelu vaan valtiollisen tason systemaattinen ohjelma armenialaisen kristinuskon pitkän historian jälkien hävittämiseksi.

Kaiken huipuksi systemaattista hävitystä on peitelty kansainvälisellä suvaitsevaisuusohjelmalla, jonka puitteissa Azerbaidžan on markkinoinut itseään uskontojen välisen rauhanomaisen rinnakkaiselon ja suvaitsevaisuuden mallimaana. Suvaitsevaisuuden puolesta työkseen puhuvia eri maiden akateemisia toimijoita on ollut

²² Keskustelua Isisin tuhoista: Francioni & Lenzerini 2006 ja Harmanşah 2015.

suhteellisen helppo saada mukaan tällaiseen kulissitoimintaan, joka sisällöltään voi sinänsä olla hyvinkin oivallista mutta ei vastaa sitä, mitä maassa on tapahtunut. Jopa Nakhitševan esitetään azeripropagandassa uskontojen dialogin ja suvaitsevaisuuden työssijana.²³ Kaiken huipuksi presidentti Aliyev on kieltänyt, että hautausmaata olisi ylipäätään hävitetty ja esiintynyt kansainvälisillä foorumeilla kirkkojen kunnostajana. ("State Committee" 2017.) Hälyttävän usein tämä propaganda on mennyt täydestä Euroopassa; Aliyevin sanoma näyttää miellyttäneen erityisesti vasemmistopolitiikkoja.²⁴

Azerbaidžan on hävittänyt myös Julfan kaupungin kirkot. Vanhimpiin lukeutunut kirkko oli 1100-luvulta; se seisoj vielä 1990-luvun alussa ja siitä on runsaasti valokuvia, mutta vuoden 2003 satelliittikuvassa koko alue oli täysin tasainen. Sitten paikalle on perustettu louhos. Myös kaupungin ympäristössä sijainnut suuri 800-luvun Pyhän Vapahtajan luostari Surb Amenaprkitš tuhottiin 1990-2000-lukujen vaihteessa, ja uusimmissa kuvissa jäänteetkin on tasattu. Samoin pyhän Gevorgin kirkko (1851) näkyy vielä vuoden 2003 satelliittikuvassa, mutta vuoden 2008 kuvassa alue huokuu tyhjyyttään. (Karapetyan 2017, 142–147.)

Nakhitševanissa muinaisten armenialaisten kirkkojen raunioille on myös alettu rakentaa uusia moskeijoita (esim. Abrakunis). Näin armenialaisen historian pois pyyhkiminen on lopullinen ja täydellinen. Keinot ovat suunnilleen samoja kuin Turkissa kansanmurhan jälkeisinä vuosikymmeninä, mutta toteutus vielä järjestelmällisempi. Koska viimeiset Julfan hautausmaalla (1980-luvulla) käyneet ja sen muistavat armenialaiset ovat jo vähintäänkin viisikymppisiä, ollaan kriittisessä vaiheessa: Julfaa koskeva elävä muisto on hajoamassa.

²³ Alue, jonka muinainen kristitty väestö on hävitetty 100-prosenttisesti ja jonka kristilliset pyhäköt on tuhottu, muuttuu propagandassa malliesimerkiksi suvaitsevaisuudesta ja dialogista. Ks. esim. "Ordubad: A cradle of religious tolerance in Caucasus", *Azernews* 27.12.2016.

²⁴ Suomessakin uutiskynnyksen ylitti Euroopan neuvoston raportti, jossa vasemmistoliiton ex-kansanedustaja Jaakko Laakson todettiin toimineen Azerbaidžanin lobbarina maksua vastaan, vastoin neuvoston sääntöjä. Epämääräisille lobbausmatkoille on osallistunut monia eturivin suomalaisia vasemmistopolitiikkoja. Ks. "Raportti: Tunnettu suomalainen ex-poliitikko oli 'Bakun palkkalistoilla' - Azerbaidžan korruptoi Euroopan neuvostoa", *Talouselämä* 23.4.2018 ja "Independent External Investigation Body report", *Parliamentary Assembly* 22.4.2018.

Hautakivien ylösnousemus

Ainoa onni armenialaisten onnettomuudessa oli, että valokuvamateriaalia on olemassa runsaasti 1800-luvulta saakka.²⁵ Näyttävimpiä kiviä kuvattiin erityisen paljon Neuvostoliiton loppuaikoina, ja Nakhitševanin armenialaisista monumenteista ehti valmistua julkaisuja ennen lopullisen tuhon alkamista. Avainroolissa on Nakhitševanissa vuonna 1947 syntynyt tutkija Argam Ayvazian, joka ehti koota 1980-luvun lopulla peräti kahden tuhannen kuvan kokoelman. (Crispin 2013, 27.) Yksityiskokoelmista kuvamateriaalia saattaa löytyä vielä lisääkin.



Kuva 11. Julfalaisten kiviä (1599–1601) replikoita. Jerevan, Surb Hovhannes. Kuva: Serafim Seppälä 2018.

Kuvia tutkittiin tarkoin ja ennen pitkää ne alkoivat kantaa hedelmää. Julfan hautausmaan historiassa avautui uusi ja kokonaan uudentyyppinen luku 2010-luvulla, kun eri puolille Armeniaa alkoi ilmestyä Julfan hautausmaan monumenttien replikoita. Ensimmäiset valmistuivat vuonna 2011 jerevanilaisen pyhän Johanneksen (Surb Hovhannes) kirkon pääoven viereen (kuvat 11–13) ja pian myös kirkon puutarhaan. Samana vuonna Koillis-

²⁵ Varhaisia julkaisuja mm. teoksissa Azarian & Manoukian 1969, *Haykakan khatskärer* 1973.

Armenian Berdavanissa pystytettiin paikallisen Armen Yergenyenin tekemä julfalaisen khatškarin kopio. Koska Azerbaidžanin raja on lähellä ja *khatškarin* rukoussuunta eli itä on rajaa kohti, Berdavaniin pystytetty kivi on myös omanlaisensa pieni symbolinen voimannäyttö azerien suuntaan. Seuraavat valmistuivat huhtikuussa 2012 Gyumrin kaupungin uusitulle keskusaukiolle, jonka khatškar-kokoelma on erittäin edustava. Niiden tekijä on Jerevanissa toimiva Varazdat Hambardzumyan.



Kuva 12. Julfalaisen kiven (1584) replika. Jerevan, Surb Hovhannes. Kuva: Serafim Seppälä 2018.

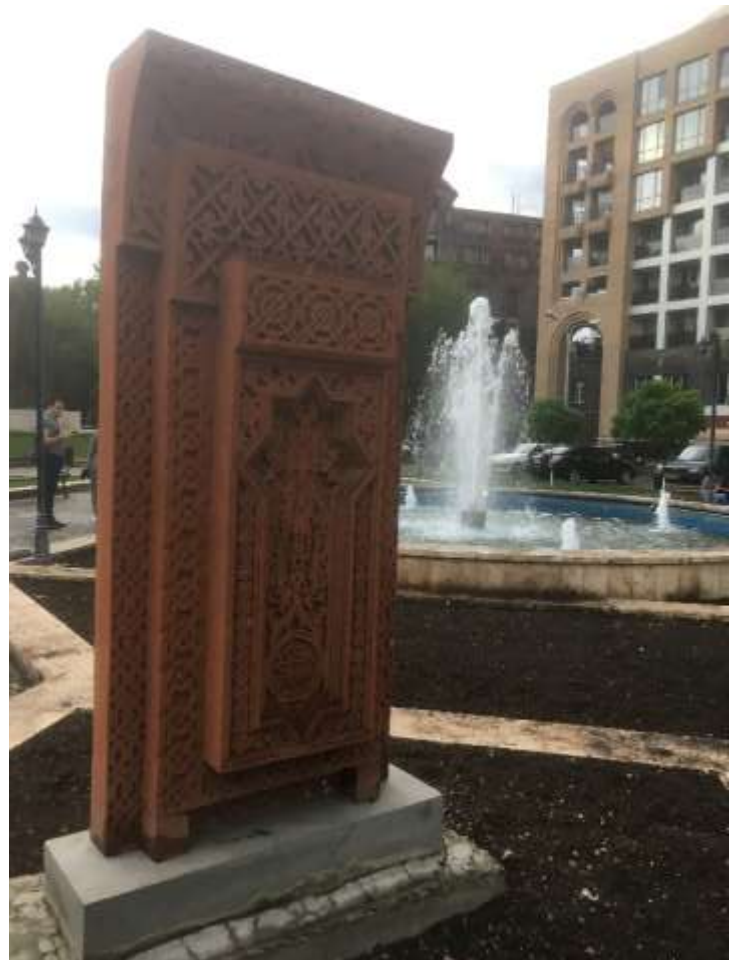


Kuva 13. Julfalaisen kiven (1602) replika. Jerevan, Surb Hovhannes. Kuva: Serafim Seppälä 2018.



Kuva 14. Julfalaisten khatškarien replikoita Geghardin luolaluostarin edustalla. Kuva: Yerevantsi.
https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Geghard_khachkars.jpg

Kuusi *khatškaria* lisää pystytettiin Geghardin luolaluostarin edustalle (kuva 14), mikä on jopa hieman radikaalia, koska kyseessä on Unescon maailmanperintökohde. Myös Jerevanin kuuluisan Vernissage-torin viereen on pystytetty julfalaisten ja länsiarmenialaisten kivien replikoita aivan pääkaupungin ytimeen (kuvat 15–16).



Kuva 15. Julfalaisen kiven (1602) replika. Jerevan, Vernissage. Kuva: Serafim Seppälä 2018.



Kuva 16. Julfalaisen kiven (1577) replika. Jerevan, Vernissage. Kuva: Serafim Seppälä 2018.

Ilmiö on alkanut levitä myös diasporassa. Yksi Armeniassa tehty replika vietiin Yhdysvaltoihin ja siunattiin käyttöön New Yorkin armenialaisessa kirkossa 22.11.2015. ("New Khachkar", *Armenian Church of the Holy Martyrs*, 2015.) Senkin tekijä on Varazdat Hambardzumyan. Seuraavana vuonna julfalaisen *khatškarin* toisinto vihittiin Coloradossa. Vuonna 2017 julfalainen replika saatiin vihittyä käyttöön myös Iranin Uudessa Julfassa eli Isfahanissa. ("Khatškari batsum", 2017.)

Epätavallisen historiallisen kehityskulun summana replikat ovat hämmentävän monimerkityksellisiä. Varsinainen kuvakieli on uskonnollista ja sen alkuperäinen tarkoitus oli vainajien muistaminen, mihin kuuluu orientoituminen kohti tulevaa elämää; taustalla on koko itäisen kristillisyyden värikäs aatemaailma ja estetiikka. Replikoiksi

muokkautuessaan kivet ovat kuitenkin läpikäyneet erikoislaatuisen semanttisen transformaation. Ne ovat muuttuneet ennen kaikkea kollektiivisen muistin ilmiöksi, jossa kulminoituu useiden vuosisatojen etnis-uskonnolliset konfliktit ja hävitykset, niiden muistaminen ja kieltäminen – jopa kieltämisen muistot ja muistamisen kiellot. Samalla koristelu asetteluineen ja hahmoineen on edelleen taidehistoriallisesti ja esteettisesti ainutlaatuista ja kivet ansaitsisivat huomiota pelkästään visuaalisella ilmeellään.

Julfan kivien hävitys asettuu armenialaisten mielissä osaksi sitä suurta armenialaisuuden hävitysohjelmaa, jota turkkilaiset kansat ovat toteuttaneet. Myös Turkin puolella armenialaisten hautausmaiden hävitys on ollut totaalinen. Kansanmurhan tarkoitus ei ole ainoastaan kansan hävittäminen. Kansanmurhan kulttuurillisena tavoitteena on menneisyyden tuhoamisen avulla saada aikaan sellainen tila ja vaikutelma, että murhattua kansaa ei ole alueella koskaan ollutkaan. Nakhitševanissa juuri tämä projekti on viety loppuun saakka.

Uusien hautakivien merkitys: tulkintoja ja avoimuutta

Alkuperäisten hautakivien tulkinnassa oli huomattavaa hajontaa jo ennen niiden hävitystä. Tämä koskee Vaspurakanin alueen kuvakieltä laajemminkin. Tulkinnallinen hajonta näyttäisi mukailevan armenialaisten omaa hajaannusta. Neuvostoliitossa vaspurakanilaista tyyliä arvostettiin tietyn maanläheisyytensä, kansanomaisuutensa ja yksinkertaisuutensa takia (kuva 17). Neuvostoajan julkaisuissa vaspurakanilaisia kuvia jopa luonnehdittiin ”demokraattiseksi kansantaiteeksi”. (Vaspourakan – Վասպուրական 1978, 33.) Länsimaiden armenialainen diaspora taas omaksui – huomaamattaan – 1900-luvulla läntisen näkökulman taiteeseen, ja tällöin uskonnollisen kuvakielen ihanteena voitiin pitää renessanssin, barokin ja rokokoon naturalistista hienoutta, ja itäisen tyylin karu kauneus ja symbolinen syvyys saattoi jäädä löytämättä. Esimerkiksi Kouymjian esittää, että Julfan varhaisempien *khatškarien* tyyli edustaa ”provinsialismia, sofistikoituneisuuden puutetta ja löyhyyttä” ja vasta 1500-luvun

puolivälissä koristelu on taitavampaa ja luovempaa. (Baltrušaitis & Kouymjian 1986, 49.) Jälkimmäinen seikka varmasti pitääkin paikkansa, mutta yksinkertaista arkaaista tyyliä ei välttämättä tarvitsisi vähätellä, sillä siinä on omaa alkukantainen kauneutensa ja aitoutensa, joka uhkuu omaa lempeää voimaansa. Ainakin suomalaisia taiteenharrastajia²⁶ vaspurakanilainen tyyli miellyttää huomattavasti enemmän kuin renessanssin tai rokokoon hienostelu.



Kuva 17. Ehtoollisen asettaminen. Vaspurakanilaista miniatyyrimaalausta, n. 1400. Kuva: Serafim Seppälä 2006.

Julfan replikoiden tapauksessa historialliset, taiteelliset, teologiset ja yhteiskunnalliset kysymykset nivoutuvat yhteen: Miksi kopioitavaksi on valittu juuri tietyt kivet? Mitä taidehistoriallisesti erikoista tai tyypillistä niissä on? Miksi ne on asetettu juuri tiettyihin paikkoihin? Miten motiivien ja paikkojen valinta liittyy armenialaisten kansallisen identiteetin ja kansallisen muistin kysymyksiin? Miten kivien funktio muuttuu uusissa konteksteissa, joissa ne ovat turistien ja diaspora-armenialaisten nähtävissä? Miten tematiikka nivoutuu nykyisen Turkin alueella hävitettyjen luostarien, kirkkojen ja hautausmaiden muistoon? Miten muiston projisointi sirpaleisesti eri puolille Armeniaa

²⁶ Havainto perustuu useisiin kymmeneen keskusteluihin armenialaista taidetta käsitelleiden esitelmieni ja luentosarjojeni yhteydessä sekä vetämieni Armenian-matkojen aikana.

muuttaa kivien merkityslatausta? Miten kivien ja niiden kuvakielen *uskonnollinen* merkitys on muuttunut? Kaiken tämän lisäksi on vielä lähtökohtainen kysymys replikoiden suhteesta niihin vainajiin, joita muistamaan alkuperäiset oli tehty. Kysymysvyhti ei ole helposti purettavissa.

Ei ole yllättävää, että replikoita on tehty visuaalisesti hienoimmista kivistä, joissa on mahdollisimman paljon eksoottisia ja Julfan alueelle tyypillisiä yksityiskohtia. Tämän seurauksena replikat edustavat julfalaisten kivien uusinta kerrostumaa. Voidaan myös panna merkille, että julfalaisten replikoiden nousu on alkanut vaikuttaa muuhunkin uuteen armenialaiseen *khatškar*-taiteeseen (kuva 18).



Kuva 18. Uusi khatškar. Armavir, Armenia. Kuva: Serafim Seppälä 2018.

Konkreettisten paikkojen valinnassa on sekä käytännöllisyyttä että symboliikkaa. Maanjäristyksessä 7.12.1988 tuhoutunut Gyumrin kaupunki on hitaasti noussut uuteen elämään, joten sen keskusaukiolle jälleenrakennetun suuren kirkon ympäristö on erinomainen valinta julfalaisten replikoiden sijoituspaikaksi: ne asettuvat osaksi prosessia, jossa vanha elämä puhkeaa jälleen esiin tuhon jälkeen. Jerevanissa suurin osa

replikoista on kirkkojen puutarhoissa (kuva 19). Tämä korostaa kirkon roolia keskiaikaisen armenialaisen kulttuurin säilyttäjänä ja jatkajana. Kävely kirkon pihaan on matka kirkon ja kansan historiaan ja sen muiston elävyyteen; toisaalta kirkon elämäkin on luonteeltaan muistomaista.



Kuva 19. Julfalaisen kiven (1599) replika. Jerevan, Zoravor-kirkon piha. Kuva: Serafim Seppälä 2018.

Geghardin luostari ja Jerevanin Vernissagen viereinen puistoaukio puolestaan ovat paikkoja, joissa suunnilleen jokainen Armenian matkailija käy. Näkyvyys on siis taattu. Mutta *kenelle* kivet ja niiden asettelu on suunnattu? Jokaisen *khatškarin* yhteydessä on pieni maininta sen alkuperästä, mutta tavalliselle turistille näitä ei ole selitetty eikä alkuperää ole osoitettu karttojen avulla. Tavallisille matkailijoille sana ”Julfa” ei sano mitään. Toisin sanoen viesti avautuu vain historiaa tunteville eli käytännössä lähinnä diaspora-armenialaisille, joita suuri osa Armenian matkailijoista on.

Julfan hautausmaan kivien saamaa uutta elämää on lähes mahdoton olla tarkastelematta historian tragedioiden muistoa vasten. Lähtökohtaisesti *khatškareiden* graafiset

komponentit, varsinkin kirjaimet, ovat spesifejä ja henkilökohtaisia. (Mnatsakanyan 2017, 83.) Replikoiden tapauksessa yksilökohtaiset ja partikulaarit merkit muuttuvat kuitenkin korostetun julkisiksi ja kansallisiksi, ja samalla teologinenkin symboliikka alkaa kansallistua. Konkreettisesti tämä voi tarkoittaa sitä, että Kristuksen syntymäteemaan liittyvä paimenpoika huiluineen (kuva 5) aletaan nähdä Armenian kansallisoitinta *dudukia* soittavana kansanmuusikkona; tällöin kuva viittaakin Jumalan inkarnaation sijaan kansalliseen kulttuuriin, sen kuolemiin ja ylösnousemuksiin.

Yksilöiden hautakivistä on tullut kansallisen historian hautautumisen monumentteja, jotka pelkällä olemassaolollaan haastavat hävityksen ja sen narratiivin, jonka mukaan armenialaisia ei ole Nakhitševanissa koskaan ollutkaan. Toisaalta kyseessä on kuitenkin vain replikat, jotka ovat menettäneet alkuperäisen kontekstinsa. Voidaan myös huomauttaa, että replikan käsite on *khatškarien* tapauksessa itsessään jännitteinen: ristikivethän ovat määritelmällisesti uniikkeja ja toisintamattomia, joten voidaan hyvin kysyä, edustaako *samanlaisen* kiven tekeminen tuhotun tilalle loppujen lopuksi enemmän samuutta vaiko toisintoa. Kopiotaitteella on lähes määritelmällisesti kitschin leima, mutta tässä tapauksessa historian julmuus sekä muiston projisointi ja hajauttaminen antavat replikoille uudenlaisia merkitysulottuvuuksia. Hautausmaan hajoaminen maailmalle merkitsee kollektiivisen voiman muuttumista yksittäisiksi mikrokosmoksiksi. Tämä tietysti sopii yksilökeskeisen aikakauden eetokseen. Yksittäiset kivet saavat huomiota, mutta hautausmaan historiallinen konteksti ja sen muodostama autenttinen *kokonaisuus* loistaa poissaolollaan.

Julfan kivien uusi nousu on kärsineen kansan erikoinen, ehkä jopa hieman epätoivoinen yritys ylläpitää hävitettyä kulttuuriperintöään ja menetettyjen alueiden muistoa. Asiasta on innostuttu samaan aikaan eri tahoilla ja ristejä on rahoitettu yksityisin lahjoituksin; siinä mielessä kyseessä on alhaalta päin nouseva ilmiö. On kuitenkin syytä myös kysyä, missä määrin ilmiöön liittyy valtiojohtoista nationalismia tai tiettyä vastapropagandaa.²⁷

²⁷ Yksi armenialaisen kansallisuusaatteen ominaispiirteistä on, että se on kukoistanut vuosisatoja ja jopa -tuhansia silloinkin, kun omaa valtiota tai realistista mahdollisuutta sellaisen kaavailemiseen ei ole ollut. Kansallisen kristillisen identiteetin ja hengellisen kansallisuusaatteen muodostumista olen käsitellyt artikkelissa Seppälä 2018.

Azerbaidžanin sumeilematon historian uusiksi kirjoittaminen saattaa armenialaiset kiusalliseen tilanteeseen myös siksi, että mitä tahansa heidän faktuaalista neutraaliakin väitettään pidetään helposti vastapropagandana. Armenialaisten laskujen mukaan Azerbaidžanin viranomaiset ovat Neuvostoliiton aikana ja 1990-luvun alun sodan aikana hävittäneet yhteensä 167 armenialaista kirkkoa, 8 luostaria ja 123 hautausmaata; sodan jälkeen on hävitetty ilmeisesti kaikki 218 Nakhitševanin alueen kirkkoa. Azerbaidžan on vastannut väittämällä armenialaisten hävittäneen Artsakhin (Vuoristo-Karabagh) islamilaiset monumentit, mutta armenialaiset ovat vastanneet kuvilla ja julkaisulla Artsakhin islamilaisesta arkkitehtuurista ja sen tilasta.²⁸ YK:n virallisilla sivuilla esitettiin 11.7.2018 asiaa koskeva muistio (Memorandum A/72/876-S/2018/486, 2018), jossa on myös runsaasti kuvamateriaalia azerien tekemästä hävityksestä. Parhaassakin tapauksessa Azerbaidžanin puolelle jäänyt kirkko on ”restauroitu”, mutta restauroinnin yhteydessä kirkon kiviseinien armenialaiset inskriptiot on hiottu pois.

Julfalaisten ristien osalta ollaan tilanteessa, jossa muiston edes jonkinlainen säilyttäminen edellyttää konkreettisia toimia. Niinpä ei ole yllättävää, että yksityisten toimijoiden lisäksi myös Armenian valtio on aktivoitunut asiassa. Tammikuussa 2018 armenialainen *khatškar* vihittiin käyttöön Strasbourgissa, Euroopan neuvoston päämajan edessä. Kyseessä oli julfalaisen *khatškarin* toisinto. Sikäli ei ole liioiteltua sanoa, että Julfan hautausmaan koristelluista hautakivistä on tullut myös osa Armenian valtion kansainvälistä politiikkaa, jonka päätarkoitus on armenialaisten hävitetyn historian muistaminen. Armenian diplomaatit ovat ottaneet Julfan hautausmaan, kirkkojen ja luostarien hävityksen esille myös Euroopan neuvostossa (PACE) kesäkuun 2018 kokouksessa.²⁹

Julfalaisten hautakivien uusi tuleminen on vain yksi pieni osa sitä isoa prosessia, jossa armenialaiset ovat jo pitkään koonneet hävitetyn historiansa ja menetettyjen kotiseutujensa muistoa nyky-Armenian kapeiden rajojen sisäpuolelle. Armeniaan – jo

²⁸ *The Islamic Monuments of the Armenian Architecture of Artsakh*. RAA, Yerevan, 2010.

²⁹ ”World remained silent on Daesh-style vandalism in Julfa, says Armenian delegate to PACE”, *Tert*, 2018.

Neuvostoliiton aikana – perustetuista uusista kylistä ja kaupunginosista suuri osa kantaa jotain länsiarmenialaista (siis nykyisen Itä-Turkin) tai Azerbaidžanin puolelle jääneen paikkakunnan armenialaista nimeä. Samoin Armenian kaupoista, kahviloista, tanssiryhmistä, olutmerkeistä ja jopa jugurteista moni kantaa sellaista nimeä kuin Ani, Van, Mush, Bitlis, Narek, Kilikia, Arabkir, Bayazet, Igdir, Kars, Karin. Kaikki nämä ovat menetettyjen alueiden, kadonneiden kotiseutujen, tuhottujen pääkaupunkien ja hävitettyjen luostarien nimiä.

Nyky-Euroopassa ”valtiojohtoinen nationalismi” on lähes kirosana eurooppalaisen nationalismin synkän lähihistorian takia, mutta Armenian tapaisia maita ei tulisi arvioida eurooppalaisen historian pohjalta. Armenialaisten kansallisuusaate kukoisti läpi vuosituhansien ilman omaa valtiota ja valtiollista johtoa. Ilman omaa valtiota jääneet lähialueiden kansat, kuten assyrialaiset tai jesidit,³⁰ ovat tänä päivänä hyvin heikoilla oman kulttuurinsa säilyttämisen suhteen. Armenialaisilla on jonkinlainen mahdollisuus selviytyä kulttuurillisista kansanmurhista niin kauan kuin heillä on oma valtionsa.

Eri puolille maailmaa nousevat julfalaiset replikat ovat konkreettinen merkki siitä, mitä on ollut. Siksi niiden elämä kaikessa sirpalemaisuuudessaan ja kopiomaisuudessaankin on arvokas yritys tehdä ainutlaatuinen ”kivimetsä” muistetuksi ja koettavaksi poissaolonsa kautta.

Kirjoittaja

Serafim Seppälä, professori (FT), toimii systemaattisen teologian ja patristiikan professorina ja on tuottelias kirjailija. Hänen tutkimusintressejään ovat enkelit varhaiskristillisessä ja rabbiinisessa juutalaisessa kirjallisuudessa, 100-luvun kristilliset apologiat, islam 600–800-lukujen kristillisessä kirjallisuudessa sekä Armenian kansanmurhan kulttuurillisen perintöön liittyvät kysymykset. Yhteystiedot: serafim.seppala@uef.fi

³⁰ Molempia on myös Armeniassa. Kristittyinä assyrialaiset ovat pitkälti assimiloituneet armenialaisiin, mutta jesidit ovat vaalineet omaa kulttuuriperintöään Armenian valtion suojissa. Armavirin kaupungin lähistölle on juuri valmistumaisillaan maailman suurin jesiditemppeli.

Kuvamateriaalia

Djulfā: Sacred Stones Reduced to Dust
<https://www.djulfā.com/photos/>

The Argam Ayvazian Digital Archive
<https://julfaproject.wordpress.com/the-argam-ayvazian-archive/>

Kirjallisuus

Ailisli, Akram. 2015. *Kiviset unet (Kamennye sny, suom. Liisa Viitanen)*. Helsinki: Into Kustannus.

Ayvazian, Argam. 1990a. *Djugha*. Yerevan: Haiastah.

— 1990b. *The Historical Monuments of Nakhichevan*. Detroit: Wayne State University Press.

— 1993. *Khackars of Djughā*. Yerevan: Houshardzan.

— 2004. *Nakhitsšewani vimagrakan žarangutiwne A: Dzughā*. Yerevan: Hay dasakan matenagrutean towayin gradaran.

— 2007. *The Symphony of the Destroyed Jughā Khatchkars*. Yerevan: Heghinakayin hratarakutyun.

Azarian, Levon & Armen Manoukian. 1969. *Khatchkar. Documenti di Architectura Armena, vol. 2*. Milan.

“Azeri Destruction of Armenian Monuments Featured on UN Website.” *Asbarez* 13.7.2018. Luettu 15.7.2018. <http://asbarez.com/173767/azeri-destruction-of-armenian-monuments-featured-on-un-website/>

Baltrušaitis, Jurgis, and Dickran Kouymjian. 1986. “Julfa on the Arax and Its Funerary Monuments.” *Études Arméniennes/Armenian Studies in memoriam Haig Berberian*, edited by Dickran Kouymjian, 9–54. Lisbon: Armenian Library of the Galouste Gulbenkian Foundation.

Carswell, John. 1968. *New Julfa. The Armenian Churches and Other Buildings*. Oxford: Clarendon Press.

Cartwright, John. 1745. *The Preachers Travels* (1611). *A Collection of Voyages and Travels*, volume 1. London.

Crispin, Judith et al. 2013. *Recovering a lost Armenian cemetery: a pilot project by Manning Clark House*. Forrest, Australia: Magnet Galleries Melbourne & Manning Clark House.

Francioni, Francesco & Lenzerini, Federico. 2006. "The Obligation to Prevent and Avoid Destruction of Cultural Heritage: From Bamiyan to Iraq." *Art and Cultural Heritage. Law, Policy and Practice*, ed. B.T. Hoffman, 28–40. New York: Cambridge University Press.

Ghevond Vardapet. 2007. *History of Ghevond. The Eminent Vardapet of the Armenians. Translation, Introduction and Commentary*. Doctoral Dissertation. New York: Columbia University.

Ghougassian, Vazgen. 2008. "Wealthy Merchants and Factors: the legacy of Julfa." In *Les Arméniens dans le commerce asiatique au début de l'ère moderne*, edited by Sushil Chaudhury & Kéram Kévonian, 51–61. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Hakhnazarian, Hovhannes. 2013. *Goghtan District*. Yerevan: Calouste Gulbenkian Foundation.

Hambartsumian, Vahan. 2001. *Village World (Kiughashkharh): An Historical and Cultural Study of Govdoon*. Govdoon Youth of America. [Paris: Daron 1927.]

Harmanşah, Ömür. 2015. "ISIS, Heritage, and the Spectacles of Destruction in the Global Media." *Near Eastern Archaeology* 78 (3): 170–177.

"Independent External Investigation Body report". *Parliamentary Assembly* 22.4.2018. Luettu 15.7.2018. <http://assembly.coe.int/nw/xml/News/News-View-EN.asp?newsid=7026&lang=2&cat=13>

The Islamic Monuments of the Armenian Architecture of Artsakh. 2010. Research on Armenian Architecture. Yerevan.

Julfa. The Annihilation of the Armenian Cemetery by Nakhijevan's Azerbaijani Authorities. 2006. RAA Research on Armenian Architecture. Beirut, Lebanon: Photogravure Zaven & Fils.

Karapetyan, Samuel. 2017. *Aderbedžan kaghakartutyuni durs*. Haykakan tšartarapetyunn usumnasirogh himnadram.

Khatskari batsum nor Jughayi. Խաչքարի Բացում՝ Նոր Ջուղայի Ս. Ամենափրկիչ Վանքում. Armenian National Committee, 17.5.2017. <http://ancnews.info/?p=12199> – luettu 1.5.2018.

Khatcherian, Hrair Hawk. 2017. *Khatchkar.* Խաչքար. [Ei kustantajaa, 516 s.]

Maghakyan, Simon. 2007. "Sacred Stones Silenced in Azerbaijan." *History Today* 57 (11). November 2007. Luettu 22.3.2017. <https://www.historytoday.com/simon-maghakyan/sacred-stones-silenced-azerbaijan>

Memorandum of the Ministry of Foreign Affairs of the Republic of Artsakh on the state of the historical and cultural monuments in Artsakh and Azerbaijan. A/72/876-S/2018/486. 25.5.2018. Luettu 15.7.2018. http://www.un.org/en/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/72/876&referer=/english/&Lan

Mnatsakanyan, Lilit. 2017. *The Stone Lab: Decoding Shikahogh Khachkars.* PhD diss., University of Westminster.

Moses Khorenatsi. 1993. *Historie de l'Arménie par Moïse de Khorène.* Tr. Annie et Jean-Pierre Mahé. L'aube des peuples. Gallimard.

"New Khachkar." 2015. *Armenian Church of the Holy Martyrs* 2015. Luettu 18.4.2018. www.holy-martyrs.org/newsarticle.asp?article_id=1073&ctr=134

Newbery, John. 1599. "Letters Concerning the Voyage of M. J. Newbery and M. Ralph Fitch." Richard Hakluyt. *The principal navigations, voyages, traffiques & discoveries of the English nation: made by sea or overland to the remote & farthest distant quarters of the earth at any time within the compasse of these 1600 years*, volume II, 245–248. London.

"Ordubad: A cradle of religious tolerance in Caucasus." *Azernews*, 27.12.2016. Luettu 18.4.2018. <https://www.azernews.az/travel/107001.html>
Petrosyan, Hamlet L. 2015. *Khachkar.* Yerevan: Zangak.

"Raportti: Tunnettu suomalainen ex-poliitikko oli 'Bakun palkkalistoilla' - Azerbaidžan korruptoi Euroopan neuvostoa", *Talouselämä* 23.4.2018. Luettu 22.11.2018. <https://www.talouselama.fi/uutiset/raportti-tunnettu-suomalainen-ex-poliitikko-oli-bakun-palkkalistoilla-azerbaidzan-korruptoi-euroopan-neuvostoa/b24e71c6-676f-3735-90e2-401e48019009>

Salumyan, Suren & Vardan Harutyunyan. 1983. "Vimagrer Hin Jughayits." *Lraber* 12: 42–61.

Seppälä, Serafim. 2018. Kansallisen hengellisyyden luominen varhaisessa armenialaisessa historiankirjoituksessa. *Ortodoksia* 58 (2018): 36–73.

Seppälä, Serafim. 2017. *Keisarin edessä. Kaksi ateenalaista apologiaa*. Helsinki: Gaudeamus 2017.

”State Committee: Armenians don’t have evidence that Azerbaijan destroyed monuments.” *Trend*, 26.10.2017. Baku. Luettu 1.5.2018.
<https://en.trend.az/azerbaijan/karabakh/2812948.html>

”Today Marks 11th Anniversary of Destruction of 2,000 Djulfa Khachkars.” *Asbarez*, 16.12.2016. Luettu 1.4.2018. <http://asbarez.com/158206/today-marks-11th-anniversary-of-destruction-of-2000-djulfa-khachkars/>

Vaspourakan (Վասպուրական). 1978. Jerevan: Matenadaran.

Voyages et missions du Père Alexandre de Rhodes: en la Chine et autres Royames de l’Orient. 1854. Paris: Julien, Lanier et Cie.

”World remained silent on Daesh-style vandalism in Julfa, says Armenian delegate to PACE.” *Tert* 29.6.2018. Luettu 15.7.2018.
www.tert.am/en/news/2018/06/29/zohrabyan/2728561

”1892 Publication Recounts History of Nakhichevan Monastery.” *Asbarez* 11.8.2015. Luettu 15.8.2018. asbarez.com/138588/1892-publication-recounts-history-of-nakhichevan-monastery/

Kolmen uskontokunnan hautausmaat Bosniassa

Kaarina Koski

Bosnia-Hertsegovina on monietninen valtio, jonka kaupunkeja koristavat sekä kirkontornit että minareetit. Tällä hetkellä, 23 vuotta Bosnian sodan päättymisen jälkeen, islaminuskoisten bosnjakkien, roomalaiskatolisten kroaattien ja ortodoksisten serbien väliset suhteet ovat edelleen jännitteiset. Samoissa kylissä ja kaupungeissa rinnakkain elävät ryhmät ovat eriytyneet toisistaan ja jääneet epäluuloisiksi toisiaan kohtaan. Sodan jäljiltä myös maisema on rikkinäinen: uuden, tuoreen rappauksen tai sitä vielä odottavan tiiliverhoilun peittämät talot vuorottelevat luodinreikäisten tai täysin raunioituneiden rakennusten kanssa. Aineellinen ja henkinen jälleenrakennus eivät ole edenneet toivotulla tavalla (ks. Buturović 2016, 2; Kolind 2008, 206).

Uskonnolla on Bosniassa kaksijakoinen rooli ryhmien välisissä suhteissa. Bosniaa koskevissa tutkimuksissa korostuu, että uskonto on sodan aikana voimistunut, nationalismiin kiinnittyvä ja kansallisia eroja korostava tekijä (Katić 2014, 15–16, 35; Kolind 2008, 203). Toisaalta uskonto toimii myös ryhmien välisen vuoropuhelun edistäjänä arkisten käytäntöjen, yhteisiksi muotoutuvien rituaalien ja virallisen yhteistyön tasoilla – esimerkiksi uskontokuntia yhdistävien pyhiinvaellusten kohdalla (Belaj & Martić 2014). Tarkastelen tässä katsauksessa bosnialaisia hautausmaita. Sodanjälkeisessä Bosniassa hautausmaat ovat yksi uskonnollista eroa ja ryhmien omia historiantulkintoja ylläpitävä tekijä. Kunkin etnisen ryhmän omat hautausrituaalit ja omat sankarivainajat erikseen rakentavat kolmea erilaista kansallista identiteettiä ja vaalivat vihollisuuksien muistoa.

Tarkasteluni aineistona ovat havaintoni kesällä 2018, jolloin osallistuin kansanomaista uskonnollisuutta ja uskomuksia koskeviin kenttätöihin Bosnian eri osissa. Kenttätyöt

veivät minut ensin Bosnian keskiosiin, historialliseen Jajcen kaupunkiin. Siellä oli meneillään pyhän Johanneksen pyhiinvaellus, joka keräsi tuhansia katolisia Jajcen tuntumassa olevan Podmilačjen kylän kirkolle. Tämä sairauksien parantamiseen tähtäävä tapahtuma on perinteisesti houkutellut osallistujia useista eri uskontokunnista. Professori Marijana Belajn johtaman kenttätyön päämääränä Jajcessa oli havainnoida uskonnollisen vuoropuhelun mahdollisuuksia pyhiinvaelluksella sekä tiedustella sairauksiin ja parantumiseen liittyviä käsityksiä (ks. Koski 2018). Jajcesta matka jatkui itärajan tuntumaan Bratunaciin, joka elää pienteollisuudella ja vadelmien viljelyllä. Professori Mirjam Mencejn johtamat kenttätyöt koskivat paikallisia uskomustraditioita sekä etnisissä puhdistuksissa epäselviksi jääneistä kohtaloista ja hautaamattomista vainajista käytyä suoraa ja epäsuoraa, muun muassa kummittelutarinoiden muodossa käytyä keskustelua. Paikalliskielillä käydyissä haastatteluissa otettiin esille myös kysymyksiä hautausmaista.

Bosnian sota ja sen perintö

Bosnia-Hertsegovina oli kristillisen keskiajan jälkeen noin 400 vuotta islaminuskoisten ottomaanien hallitsemaa, jolloin suuri osa alueen slaavilaisesta väestöstä kääntyi islaminuskoon. Sen jälkeen alue siirtyi Itävalta-Unkarille, ja ennen itsenäistymistään vuonna 1992 se oli osa sosialistista Jugoslaviaa. Jugoslaviassa ei juuri käsitelty etnisten ryhmien välisiä jännitteitä, vaan eroja pyrittiin häivyttämään ja rakentamaan jugoslavialaista identiteettiä. Kansallismielisyys alkoi lisääntyä etenkin kroaattien ja serbien parissa 1980-luvun lopulta lähtien. Bosnia-Hertsegovinassa pian itsenäistymisen jälkeen alkaneen verisen sisällissodan (1992–1995) keskeisiä syitä olivat nationalistiset ajatukset Bosnian osia nielevästä Suur-Serbiasta sekä Hertsegovinan kroaattialueiden liittämisestä Kroatiaan. Vielä 1990-luvun alussa etenkin monet muslimit pitivät ihanteena sekulaariin jugoslavialaiseen identiteettiin nojautuvaa yhteiseloä, jossa etniset tai uskonnolliset erot eivät estäisi normaalia kanssakäymistä ihmisten välillä. Sodan aikana ja sen seurauksena etnistä identiteettiä uskonnollistava musliminationismi kuitenkin

vahvistui ja separatistinen asenne tuli vallitsevaksi myös muslimien keskuudessa. (Skrbiš 2005, 452; Kolind 2008, 200, 205–206, 214.)

Bosnia-Hertsegovina poikkesi aidon monietnisyytensä osalta Slovenian ja Kroatian kaltaisista kansallisvaltioista, jotka erosivat serbijohtoisesta Jugoslaviasta 1990-luvun alussa: täällä serbit, kroaatit ja muslimit ovat asuneet samoissa kylissä toistensa naapureina. Jugoslavian perintöä jaettaessa paine kohdistui erityisesti valtaväestönä oleviin muslimeihin, joiden olemassaolo häiritsi Bosnia-Hertsegovinan siistiä jakamista serbien ja kroaattien kesken. Tutkijat ovat pitäneet Bosnian muslimien karkottamista surmaamista vuodesta 1992 lähtien järjestelmällisenä. (Wagner 2008, 25–28.)

Vuonna 1995 solmitussa Daytonin rauhansopimuksessa Bosnia-Hertsegovina jaettiin rintamalinjoja noudatellen kahteen jokseenkin yhtä suureen hallinnolliseen alueeseen: Bosnian ja Hertsegovinan Federaatioon sekä Serbitasavaltaan. Federaatio on pääosin bosnjakkien (70 prosenttia) ja kroaattien (22 prosenttia) asuttama. Itä- ja pohjoisosiin painottuvan Serbitasavallan asukkaista puolestaan on yli 80 prosenttia serbejä. (Cenzus 2016.) Näiltä osin tilanne ei ole vielä vakiintunut. Bosnjakkien paluumuutto maanpaosta ja Bosnian muilta alueilta on vilkastunut vasta 2000-luvulla. Monet Serbitasavallan alueista ovat olleet muslimivaltaisia ennen sotaa. Serbijohdon kehotuksesta runsaasti serbejä Bosnian muista osista muutti paenneiden ja kadonneiden muslimien asuntoihin sodan aikana. Heille oli luvattu laillinen omistusoikeus tyhjiin asuntoihin, joita he ottivat haltuunsa. Rauhansopimuksen nojalla asunnot kuuluvat sotaa edeltäville omistajille, mutta kiista koteista on hidastanut paluuta. (Wagner 2008, 62–63.) Bosnjakkeja oli Serbitasavallassa vuoden 2013 väestönlaskennassa 14 prosenttia. Koko maan asukkaista heitä on noin puolet, serbejä noin 30 prosenttia ja kroaatteja noin 15 prosenttia. (Cenzus 2016.) Daytonin rauhansopimuksen määrittelemässä hallintomallissa nämä kolme suurinta etnistä ryhmää pyritään ottamaan tasapuolisesti huomioon. Rauhansopimusta on kuitenkin kritisoitu muun muassa siitä, että se pitää yllä eri kansallisuuksien välisiä eroja. Eri kansallisuutta edustaville lapsille on muun muassa eri koulut ja erilainen historiaopetus. Tämä varmistaa, että maassa vallitsee kolme erilaista näkemystä

menneisyydestä ja sen myötä myös nykypäivästä. (Belaj & Martić 2014; Buturović 2016, 2.)

Hankaus etnisten ryhmien välillä ilmenee ajoittaisina provokaatioina. Esimerkiksi Srebrenicassa serbit pystyttivät 2000-luvun alussa kerta toisensa jälkeen kaupungin yllä sijaitsevalle kukkulalle entisen ortodoksikirkon paikalle suuren ristin, jonka bosnjakit puolestaan kävivät toistuvasti poistamassa öisin, kunnes risti tehtiin painavasta teräksestä ja kiinnitettiin betonijalustalle. Etenkin juhlien ja juomisen yhteydessä kansallismielinen uho tulee joskus esiin nationalististen kansanlaulujen esittämisenä. Sarah Wagner kuvaa ortodoksisen pietarinpäivän vieton yltymistä vuonna 2004 Srebrenicassa sodanaikaisten nationalististen laulujen säestämiseksi pyssynlaukauksin, minkä muslimit kokivat uhkaavaksi. (Wagner 2008, 63). Itse havaitsin Federaation puolella selvää provokaatiota juhannuksen tienoilla 2018. Tuolloin kisattiin jalkapallon maailmanmestaruudesta, ja kroaatit pukeutuivat näyttävästi punaruutuun ja juhlivat Jajcen katubaareissa kovaäänisesti Kroatian menestystä. Kun viereisen moskeijan minareetista kaikui kesken juhlinnan rukouskutsu, sen päälle soitettiin kovalla volyymilla nationalistista kroaattipoppiä.

Epäluottamus etnistä toista kohtaan elää myös arkisissa asenteissa ja toisista kerrotuissa huhuissa. Kansainväliset sotarikosoikeudenkäynnit jakavat osapuolia syyllisiin ja syyttömiin, mutta paikallistasolla näitä asetelmia myös kyseenalaistetaan. Huhut vastapuolen joukkohaidoiksi väärentämistä, sieltä täältä haalittuja luita sisältävistä kuopista rakentavat identiteettejä ja sosiaalista todellisuutta. Tässä tilanteessa esimerkiksi seka-avioliitot ovat vielä liian vaikea asia suvuille, jotka näkevät väärää ryhmää edustavassa vävykokelaassa edelleen murhaajan piirteet. Kun ongelmat ovat liian kipeitä käsiteltäviksi sellaisinaan, kylissä kiertää myös kummittelusta ja oudoista ilmiöistä kertovia tarinoita, joissa syyllinen osapuoli saa rangaistuksensa. (Mencej 2018; Mencej 2019).

Uskonnon ja kulttuurin muovaamat hautausmaat

Hautausmaat tai hautaustavat eivät muovaudu pelkästään uskonnon mukaan, vaan niissä on paljon paikallisia piirteitä. Bosniassa tämä näkyi esimerkiksi ottomaanien aikana, kun islaminuskoon kääntyneiden myötä myös kristityt omaksuivat uudenlaisia hautakivien malleja; vastaavasti kääntyneet säilyttivät monia paikallisia tapoja. (Buturović 2016, 123.) Tämän päivän Bosniassa katolisilla ja ortodoksisilla hautausmailla havaitsee paljon sellaisia yhteisiä piirteitä, joita voi kristillisen tapakulttuurin kehyksessä pitää itäeurooppalaisina. Sellainen on esimerkiksi vainajan kasvokuvan kaivertaminen tai kiinnittäminen hautakiveen. Ortodokseilla se on yleinen esimerkiksi Venäjällä, Ukrainassa ja Kreikassa – ei kuitenkaan Suomessa. Katolisessa Italiassa ja Sloveniassa se on tavallinen vaihtoehto kuvattomien hautakivien ja vainajaa esittävien kiviveistosten rinnalla. Kiviveistosta voi kesällä tekemieni havaintojen perusteella pitää olennaisesti erilaisena vainajan representaationa kuin kaiverrusta. Veistoksella ei ole katsetta; se etäännyttää vainajan ja luo hänestä edustavan, taiteellisesti huolitellun ja pysyvän kuvan. Kaiverrukset ja valokuvat – etenkin serbihautausmaiden nuorista ihmisistä näyttämät iloiset ja leikkisätkin kuvat – päinvastoin esittävät vainajan elävänä ja vahvistavat mahdollisuutta emotionaaliseen yhteyteen. Kuoleman yli rituaalisesti ja säännönmukaisesti ylläpidetyt suhteet kuuluvat Euroopassa vahvimmin ortodoksiseseen kuolemakulttuuriin vainajien kanssa vietettyine juhlineen.

Yleisenä itä- ja eteläeurooppalaisena kristillisenä tapakulttuurina voidaan pitää myös muovikukkien käyttöä haudoilla. Bosniassa ne ovat joko avoimina asetelmina tai paketoituina läpinäkyviin rasioihin, joita on monen muotoisia. Kioskeissa myydään räikeän oransseja, keltaisia, sinisiä ja punaisia muovi- ja kangaskukkia, jotka haalistuvat nopeasti Bosnian auringossa. Tuoreita kukkia tuodaan hautajaisten yhteydessä, mutta vuoden päästä kuolemasta haudat on tapana rakentaa kokonaan kivipaasista, eikä istutetulle kukille ole paikkaa. Muslimihautausmaille muovikukat eivät kuulu.

Kaikilla kolmella uskontokunnalla on Bosniassa käytäntönä merkitä hauta ensimmäisen vuoden ajaksi puisella, nimen ja vuosiluvut kertovalla muistomerkillä. Se on kristityillä

standardimallinen risti ja muslimeilla vastaavasti standardimallinen vihreä, ylöspäin levenevä lauta. Sekä katolisilla että ortodokseilla vuosi on määräaika, joka päättää tiiviimmän muistelun tai rukousten jakson ja sen jälkeen vainaja siirtyy muiden edesmenneiden joukkoon yhteisten vainajille suunnattujen huomionosoitusten kohteeksi. Muslimeilla suremisen aikataulu on määrätty huomattavasti lyhyemmäksi: surra saa kolme päivää, mutta kuitenkin vaimo saa surra miesvainajaansa neljä kuukautta ja kymmenen päivää (Baianonie 2018).

Bosnian kristillisillä hautausmailla näkee myös perinteisiin arvoihin nojautuvia käytäntöjä, jotka olivat ennen tavallisia Suomessakin. Sellainen on vaimonkin nimen (ja kuvan) kaivertaminen hautakiveen jo etukäteen, kun aviomies haudataan. Bosnian hautausmailla on merkittäviä eroja myös uskontokuntien välillä, ja tarkastelenkin seuraavaksi kroaattien, serbien ja bosnjakkien hautausmaita erikseen.

Katolinen hautausmaa Jajcessa

Jajce on muslimienemmistön ja kroaattivähemmistön asuttama historiallinen kaupunki. Se oli keskiaikaisen Bosnian kuningaskunnan hallintokaupunki, eli se oli yksi kristillisen Bosnian keskuksia ennen vuosisatoja kestänyttä ottomaanien aikaa. Tarkastelen keskiajalta saakka käytössä ollutta roomalaiskatolista Hrastin hautausmaata, joka sijaitsee loivassa rinteessä Jajcen historiallisen keskustan tuntumassa puolen kilometrin päässä fransiskaanihuostarista.

Hrastin ympäristössä näkyy edelleen, että sotatoimet kohdistuivat Jajcessa erityisesti uskonnollisiin rakennuksiin. Hautausmaasta vain kivenheiton päässä törröttää vahingoittunut ortodoksikirkon torni ilman itse kirkkoa. Juuri tämän, 1930-luvulla rakennetun Pyhän Jumalansynnyttäjän kirkon räjäyttämisen sai serbit talvella 1992–1993 räjäyttämään kostoksi kaupungin kaikki muut pyhäköt lukuun ottamatta muutamaa liian korkealla kukkuloilla sijaitsevaa pientä moskeijaa. Sodan päättyessä Jajce jäi bosnjakkien ja kroaattien haltuun, joten keskustan moskeija, fransiskaanihuostari ja keskiaikainen

pyhän Johanneksen kirkko rakennettiin käyttökuntoon pian uudelleen. Ortodoksikirkon alennustila sen sijaan on jatkunut kesään 2018 saakka, mutta sen korjaustyöt on nyt aloitettu ja uusi perustus siunattiin syyskuussa 2018 (Jajce Online 27.9.2018).



Kuva 1. Keskiajalta saakka käytössä ollut roomalaiskatolinen Hrastin hautausmaa Jajcessa on jäänyt asutuksen saartamaksi. Uudempien hautojen lomassa nurmen seasta pilkistää jopa vuosisatoja vanhoja hautakiviä – tai niiden huippuja. Etualalla on tyypillinen marmorilla katettu pariskunnan hauta, jolle on tuotu kynttilälyhtyjä ja tekokukkia. Taempuna vasemmalla vaalealla kivisokkelilla rajatulle haudalle on pystytetty puinen risti. Se kertoo, että viimeksi haudattu vainaja on levännyt siinä vasta alle vuoden. Kuva: Kaarina Koski.

Hrastin hautausmaa on kerrostalojen ympäröimä. Alueen alaosassa pitkänä rehottavan nurmen lomassa näkyy Itävalta-Unkarin ajalta säilyneitä hautakiviä. Vuonna 1961 tehdyissä kulttuurimuistomerkkien kartoitushankkeissa maan alta löytyi jälkiä myös keskiaikaisista hautamonumenteista. Kaiken tämän vuoksi hautausmaa ja sen Itävalta-Unkarin aikaa edustava kappeli on julistettu kansalliseksi monumentiksi ja suojeltu vuonna 2004 (Nacionalni spomenici 2004). Sen vanhaa puustoa ei saa kaataa eikä rakennuksia muuttaa, mutta historiallista alaosa lukuun ottamatta alueelle haudataan edelleen, ja tiiviisti hautojen kansoittama yläosa on kuin mikä tahansa katolisen

syrjäseudun kalmisto. Hautausmaan pääportilta laskeutuu käytävä hautausmaan keskelle kappelille, mutta siitä eteenpäin on puikkelehdittava vierä vieressä olevien hautojen lomassa. Hautausmaan yhteiset nurmialueet kasvavat vapaasti, mutta suuri osa haudoista nauttii omaisten jatkuvaa huolenpitoa. Haudoilla on muovikukkia sekä kirkkaita, punaisia ja syvänvioletteja kynttilälyhtyjä. Osa lyhdyistä palaa sähköliekillä, toisissa on hiljattain sytytetty aito tuli. Katoliselle hautausmaalle tyypillisesti haudoilla on pieniä enkeleitä sekä pyhimysten ja etenkin Neitsyt Marian patsaita rukousnauhoineen. Kroaateilla on erityinen suhde katoliseen kirkkoon ja Neitsyt Mariaan. Marian rooli kroaattien suojelijana sekä ajatus siitä, että Jumalalla on kroaateille jokin erityinen tehtävä, näkyvät Balkanin alueella sekä katolisen kirkon käytännöissä että kansanomaisessa uskonnollisuudessa. Katolinen usko ja Marian palvonta kietoutuivat kroaattinationalismiin jo Jugoslaviassa, vaikka virallisena uskontona oli ateismi. Bosnian sota hajotti kroaattiyhteisöjä Bosniassa ja aiheutti laajaa maastamuuttoa, jonka jälkeen katolisuuden merkitys kroaatti-identiteetin perustana on kasvanut entisestään. (Skrbiš 2005, 449-450; Katić 2014, 15-16.)



Kuva 2. Itävalta-Unkarin ajalta periytyvät, osittain jo maahan painuneet muistomerkit Hrašćin hautausmaalla ovat pyöreälakisia tai ristien muotoisia. Kyljellään makaavasta kivistä erottuu vielä teksti ja vuosiluku 1800. Kuva: Kaarina Koski.

Ei siis ole yllättävää, että Maria-patsaita näkyy erityisesti sotilaiden haudoilla. Hrastin hautausmaahan ei sisälly sankarihautausmaata, mutta muun yhteisön joukossa lepäävien sotilaiden haudat erottaa hautakivien kasvokuvissa näkyvistä sotilaspuvun kauluksista sekä vuosiluvusta, joka on näillä alueilla yleensä 1992 tai 1993. Osaan sotilaiden haudoista on kaiverrettu Kroatian ruudullinen vaakuna kuin muistutukseksi siitä, minkä puolesta taisteltiin. Sotilaan haudalla rukoileva Maria-figuuri ilmentää toisiinsa kietoutuvia kansallisia ja uskonnollisia merkityksiä. Patsaan ympärille kiedottu rukousnauha edustaa pyyntöä rukoilla vainajan puolesta.



Kuva 4. Tällainen rukoukseen hiljentynyt Maria-figuuri on standardimalli, jollaisia on tuotettu erikokoisina. Kuten tässä, figuurin ympärille on usein kiedottu rukousnauhaa. Taustalla vasemmalla häämöttää hautakiveen kaiverrettuna Kroatian ruudullista vaakunaa. Kuva: Kaarina Koski.

Kuva 3. ”Hautasi yllä rukoilemme hiljaa. Mielissämme rakastamme sinua aina.” Maastopuku ja vuosiluku viittaavat siihen, että tämä Hrastin hautausmaalla lepäävä mies kaatui Bosnian sodassa. Kroattien suojeluspyhimyksen Neitsyt Marian keskeisyys hautakivessä voi herättää kansallismielisiä tulkintoja. Maria on kuitenkin myös tärkeä ymmärtäjä ja lohduttaja äidille, joka on menettänyt aikuisen poikansa. Kuva: Kaarina Koski.



Bratunacin ortodoksinen hautausmaa

Ajaessamme Bosniassa kohti itää kiinnitin serbivaltaisille alueille tultaessa huomioni kiviveistämöiden suureen määrään. Mistä niille kaikille riittää asiakkaita näissä luodinreikien runtelemissa kylissä? Vierailu ortodoksisella hautausmaalla paljasti välittömästi, että kysyntää on. Koska ortodoksit vierailevat hautausmailla säännöllisesti, komeat kivet ovat statussymboleita. Tämä pätee serbeihin sekä Bosniassa että muualla. Kuolemantapauksen jälkeen ortodoksiperhe saattaa käyttää kiven hankkimiseen jopa usean kuukauden palkan. (Mencej 2018; Petrović, 2015, 73.). Hautakiviä on moniosaisia, pieniä, suuria ja viuhkamaisiksi muotoiltuja, joihinkin kuuluu lokero tuohuksille tai herkuille, ja usein kiven molemmille puolille on kaiverrettu kuvia ja tekstiä. Kaksipuolisissa monumenteissa on yleensä kaiverrutettu vainajan kokovartalokuva ja mahdollisesti muistosanoja kiven kääntöpuolelle, joka näkyy hautausmaan keskikäytävälle. Haudan äärellä olijolle näkyvällä etupuolella ovat haudatun koko nimi, syntymä- ja kuolinpäivä sekä mahdollisesti kasvokuva joko kaiverrettuna tai valokuvana.



Kuva 5. Tämän Bratunacin ortodoksihautausmaalla olevan ylellisen haudan omistajat ovat vielä elossa. Kuten monumentin alareunassa lukee, he ovat eläessään pystyttäneet sen itselleen yhdessä poikansa ja tämän perheen kanssa. Teksti selittää myös heidän kuoltuaan, miksei heidän hautakiveensä ole kaiverrettu kaipausta ja rakkautta ilmentäviä muistolauseita kuten useille muille. Kuva: Kaarina Koski.

Serbien hautausmaalla hautakivet voivat kertoa tarinaa tai sisältää omaisten ja ystävien tervehdyksiä. Ne täyttävät osin samanlaista tehtävää kuin lehtien kuolinilmoitukset meillä. Serbitasavallassa sekä ortodoksit että muslimit liimaavat eteläeurooppalaiseen tapaan kuolemasta kertovia ilmoituksia kaupungin seiniin ja pylväisiin, mutta nuo teipillä kiinnitetyt lennäkkit eivät sisällä muistosanoja vainajasta vaan tiedottavat kuolemasta sekä hautauksesta, joka suoritetaan korkeintaan kolmen päivän päästä kuolemasta, usein jo seuraavana päivänä. Hautakivissä muistosanat ja rakkauden ilmaisut säilyvät kullattuina kaiverruksina ja saavat jopa itkuvirren sävyä. Tyttärelleen Suzanalle komean hautamuistomerkin pystyttänyt äiti on kaiverruttanut kiveen muun muassa seuraavat sanat: ”Oi kohtalo, miksi veit minulta aurinkoni ja enkelini 19-vuotiaana”. Säkeet voivat puhua myös vainajan äänellä, kuten nuoren Radivoj Simićin muistomerkin alla on serbiksi loppusointuun päättävä värssy: ”Rakastin elämää, rakastin iloa, mutta kirottu Drina-joki vei nuoruuteni.”



Kuva 6. Nuorena kuolleen tyttären komeassa hautamonumentissa on toistakymmentä valokuvaa, ja liitteenä on myös yliopiston opintokirjan aukeama. Hauta on varustettu lasi-ikkunallisella laatikolla, jossa vainajalle jätetyt juomat ja herkut pysyvät turvassa sään ja eläinten tuhoilta. Kuva: Kaarina Koski.

Bratunacin hautausmaahan sisältyy erillinen sankarihautausmaa standardimittaisine hautakivineen ja runsaine kukkineen. Myös sen ulkopuolella on sotilaiden hautoja, ja siellä niihin on voinut kaiverruttaa suurempia kuvia. Kuvissa poseeraa sotilaita uhmakkaasti aseineen. Taidokkaissa kaiveruksissa näkyy myös veistäjien signeerauksia. Bratunacissa suuret kaiverukset esittävät kaikki miehiä. Naisista on sen sijaan valokuvia. Yhdelle vainajalle omistetussa muistomerkinä voi olla jopa toistakymmentä valokuvaa, joissa tuodaan esille vainajan parhaita puolia. Nuorista naisista on kuvia juhlapuvussa, muodikkaissa asuissa, harrastusten parissa ja myös humoristisesti poseeraamassa. Nuori mies voi esitellä hautakivessä hauistaan. Bratunacin ortodoksisella hautausmaalla ainakin kaksi nuorta miestä on kuvattu hautakiveensä yhdessä autonsa kanssa. Toisessa muistoteksti myös kertoo vainajan joutuneen rekan alle Golfinsa kanssa. Toisessa on merkillepantavaa auton lisäksi se, että hautaa peittävään kivipaateen on kiinnitetty erillisinä laattoina jäähyväistervehdyksiä ystäviltä ja sukulaisilta. Haudan edessä oleva



penkki, haudan sivulle kannelliseen muovirasiaan kootut astiat sekä runsaat kukkalaitteet kertovat, että vuonna 2008 haudattua Goran Petrovičia käydään muistelemassa ahkerasti.

Kuva 7. Bratunacin ortodoksinen hautausmaa, Volkswagen ja Goran Petrović 1975–2008. Kivessä on kuvia ja tekstiä kummallakin puolella, ja lisäksi haudan päällä on Goranin kuvalla varustettuja tervehdyksiä läheisiltä ja punaisesta graniitista veistetty sydän. Kukkalaitteita on kunnioitusta herättävä määrä, ja haudalla kävijöitä varten sen äärellä on penkki. Vainajan muistolla on vilkas sosiaalinen elämä. Kuva: Kaarina Koski.

Kuva 8. Bratunacin ortodoksihautausmaalla on hautakiveen taidokkaasti kaiverrettu kuva muun muassa nuoresta Slavishasta sotilaspuvussa. ”Tämä muistomerkki on vain minun varjoni. Itkekää minua tästä ikuisuuteen.” Tällaiset suuret kaiverruukset miehistä aseineen ja sotilaspukuineen ovat kaikki siviilihautojen lomassa, sillä sankarihaudassa lepäävä saa merkikseen vain standardimallisen ristin. Kivessä voidaan myös erikseen mainita, että vainaja oli sotilas. Kuva: Kaarina Koski.



Bratunacissa huomio kiinnittyy nuorten ihmisten hautoihin, joita on runsaasti myös viime vuosilta. Paikalliset kertoivat, että syöpä on yleinen nuorten ja keski-ikäisten kuolinsyy. Taustalla ovat sodan välilliset vaikutukset: sotatoimissa käytettiin paljon epäpuhtauksia sisältäneitä räjähteitä, joista vapautui ilmaan vahingollisia aineita. (Mencej 2018.)

Ortodoksiset vainajien muistelun tavat ovat serbeillä samantapaisia kuin muillakin Euroopan ortodokseilla – esimerkiksi karjalaisilla. Haudoilla käydään vain aamupäivisin. (Mencej 2018; Konkka 1985.) Muistelu on intensiivisempää heti hautauksen jälkeen ja vähenee asteittain ensimmäisen vuoden aikana kuolemasta. Haudoilta tullaan muistelemaan vainajaa seitsemän (tai yhdeksän) päivän, 40 päivän, 6 kuukauden sekä vuoden jälkeen kuolemasta. Lisäksi kaikkia vainajia muistellaan vuotuisina määräpäivinä, joita ovat esimerkiksi sielulauantait neljästi vuodessa, sekä yleisinä juhlapäivinä. Haudoilta tuodaan tuohuksia, kukkia ja ruokaa. (Petrović 2015, 74, 76; Krstić 2015 114, 125.) Bratunacin hautausmaalla osalla haudoista on paitsi penkkejä myös pöytiä.

Haudoilte on jätetty kahvia ja snapsia, karamelleja, keksejä ja hedelmiä. Lapset ovat saaneet viinan sijaan pillimehua. Vainajille tarkoitettut ruoat päätyvät perinteisesti kerjäläisille. Katolisissa maissa ruokalahjoja on annettu suoraan köyhille ja kehoitettu rukoilemaan vainajan puolesta (Václavík 1959, 159, 161). Dejan Krstićin kuvaus Serbian itäosista 2000-luvulla viittaa ortodoksisen tavan jatkumiseen: suurena juhlapäivänä kuten sielulauantaina hautausmaalla käy paljon väkeä, ja omaisten poistuttua romanit tulevat kasseineen ottamaan haudoille jätetyt ruoat talteen (Krstić 2015, 125). Bratunacissa tavallisena torstai-iltapäivänä hautausmaalla liikuskelee vain kaksi tutkijaa ja muutama kulkukoira.



Kuva 9. Bartunacin ortodoksisen hautausmaan sankarihaudat erottuvat yhtenäisten valkoisten ristien alueena. Sankarihautojen edustalla hulmuu Serbitasavallan lippu ja takana näkyy sodan runtelmia taloja. Etualalla, sankarihautausmaata vastapäätä, on sekä sodassa kaatuneiden että siviilien hautoja. Niiden välistä voi tarkkaan katsoen nähdä keskikäytävää tallustavan kulkukoiran. Kuva: Kaarina Koski.

Kuva 10. Bratunacin ortodoksiselle hautausmaalle hiljattain haudattujen miesten hautaristejä koristavat perinteen mukaisesti kauluspaidat. Naiselle tuodaan vastaavasti huiivi. Haudalla lojuvaa kattilaa käytetään tuohusten polttamisessa, eikä pullokaan ole roska vaan vainajalle jätettyä juotavaa. Hautojen välissä näkyy ketjuilla paikoilleen kiinnitetty pöytä ja penkki haudoilla vierailua varten. Kuva: Kaarina Koski.



Kuva 11. Rasioihin asetellut muistokukat ovat erityisen suosittuja serbien hautausmaalla. Kuva: Kaarina Koski.

Kuva 12.

Perinteisimmät tuomiset vainajalle Bratunacin ortodoksihautausmaalla ovat snapsi, kahvi ja paperiliina. Niitä näkee etenkin iäkkäiden naisten haudoilla, kun taas nuoremmille on tuotu esimerkiksi olutta, coca-colaa ja suklaata. Kuva: Kaarina Koski.

**Islamilaiset hautausmaat**

Kun kristilliset hautausmaat ovat kaupungeissa asutuksen keskellä, valtaosa bosnjakkien islamilaisista hautausmaista on syrjemmässä ja levittäytyy asutuksen liepeillä kohoaville rinteille. Islamilaiset hautausmaat ovat keskimäärin myös pienempiä. Hautaus ei ole ollut yhtä keskitettyä, ja paikoin näkee pieniä hautausmaita kylän lähellä tai yksittäisiä hautoja jopa talojen pihapiirissä.

Islamilainenkaan hautauskulttuuri ei ole yhtenäistä vaan siihen kuuluu eri maissa paikallisia erityispiirteitä. Bosniassa islamilaiset hautausmaat noudattavat perinteisesti ottomaanien tyyliä, joka kehittyi turkkilaisten tapojen pohjalta 1500-luvulle tultaessa. Siihen kuuluu omintakeinen tapa koristaa miespuolisen vainajan pylväsmäinen hautakivi samasta kivistä veistetyllä päähineellä, yleensä turbaanilla. Turbaani kertoo vainajan sosiaalisesta statuksesta ja on sitä suurempi, mitä merkittävämpi mies vainaja on ollut. Naisilla kivet ovat päähineen sijaan olleet kukkakuvioiden koristeltuja. (Buturović 2016, 124, 147-148, 214.) Merkittävien miesten hautoja heidän suuruudestaan kertovine turbaanisymboleineen kohoaa moskeijoiden ympärillä ja vanhemmilla hautausmailla.

Sodan aikana ja sen jälkeen bosnialainen muslimi-identiteetti on uskonnollistunut. Samalla on saanut suosiota traditionalistinen suuntaus, jossa islamista pyritään karsimaan ei-islamilaisten vaikutteet kuten kansanusko ja muiden uskontojen kanssa yhteiset käytännöt. Opilliset kysymykset ovat tulleet tärkeämmiksi. (Buturović 2016, 49.)

Uusilla hautausmailla perinteisiä turbaanipäisiä muistomerkkejä on aiempaa vähemmän. Yksi syy voi olla yleisislamilaisten piirteiden suosiminen paikallisten kustannuksella. Käytännössä merkittävämpi syy on se, että niitä ei ole sodassa kaatuneiden haudoilla. Bosnian sodan sankareille kehitettiin Bosnian valtiokomission johdolla yhtenäinen muistomerkkityyppi, joka erottaa heidät muista vainajista. Sankarin hautakivi valkoinen, nelikulmainen, pyramidihuippuinen pylväs, jonka suunnitteli ottomaanitradition pohjalta Salim Obralić. Kiveen on kaiverrettu Bosniaa, sodan jälkeen pääosin bosnjakkeja symboloiva kultainen lilja, vainajan nimi ja elinaika sekä Koraanin säe: ”Älkää sanoko Allahin tiellä menehtyneitä kuolleiksi. Ei, he elävät, mutta te ette vain hahmota sitä!” (Agović 2015.) Sodan uhrit, jotka ovat marttyyreja eli *šehid*, lepäävät siviilihautausmaillakin näiden yhtenäisten pylväiden merkitsemänä.

Kuva 13. *Šehidin* hautakivi rukousnauhan kera Fojharin hautausmaalla.

Hautakivessä kuvattu heraldinen lilja otettiin Bosnia-Herzegovinan lippuun vuonna 1992 keskiaikaisen Bosnian kuningaskunnan vaakunasta. Serbit kuitenkin protestoivat sen käyttöä ilmoittaen sen kuvaavan ainoastaan bosnjakkeja, joten liljat korvattiin valtion lipussa tähdillä vuonna 1998. Liljalla on pysyvä sijansa bosnjakkien sankarivainajien muistomerkkeissä. Kuva: Kaarina Koski.



Bosnjakkien islamilaiseen kulttuuriin ei kuulu haudoilla käyminen. Islamin opetukset kuolemasta ja hautauksesta varoittavat, että äänekäs sureminen ja itkeminen häiritsee tai suorastaan kiduttaa vainajia. Siksi profeetta ei suositellut etenkin naisten käymistä haudoilla. Islamilaiset säännöt korostavat suremisessa kohtuutta ja kärsivällisyyttä. Profeetta Muhammed lievensi myöhemmin ohjettaan ja totesi, että hautausmaalla käyminen on hyväksi muistuttaessaan eläviä kuolevaisuudestaan. Hautojen kunnioitusta koskevat säännöt ovat kuitenkin tiukkoja. Islamilaisissa ohjeissa ympäri maailman kielletään yksiselitteisesti haudan yli käveleminen ja haudalla istuminenkin; se haittaisi vainajia. Vainajien kerrotaan häiriintyvän myös elävien askelten äänistä haudoilla. Teologisia sääntöjä täydennetään kertomuksin, joissa vainaja tulee unessa valittamaan esimerkiksi omaisten vuodattamien kyynelien aiheuttamasta tuskasta. (Baianonie 2018; Buturović 2016, 38; Mencej 2019; Smith & Haddad 2002, 60.)



Kuva 14. Fojharin hautausmaa Srebrenican liepeillä jatkuu metsikön uumeniin ja on Bosnian muslimihautausmaalle tyypillisesti rinteessä. Näkymää dominoivat valkoiset, pyramidihuippuiset pystykivet ovat virallisia marttyrieni eli *šehidien* hautamuistomerkkejä. Useilla haudoilla niitä on kaksi: pääpuolella olevan pylvään huipussa on pyöreä nuppi sekä etupuolella Bosnian kultalilja ja Koraanin säkeitä; haudan jalkopäässä oleva tolppa puolestaan on kirjoitukseton ja teräväkärkinen. Etualalla näkyy naisen ja lapsen hauta sekä kaksi tapausta, joissa *šehidin* muistomerkinn rinnalla on samalle miehelle omistettu matalampi, turbaanihuippuinen kivi. Omaisten pystyttämään kiveen on merkitty myös surijoiden nimet. Kuva: Kaarina Koski.

Islamin mukaan vainajan kuolemanjälkeinen kohtalo määrätään heti hautaamisen jälkeen. Haudassa ruumis havahtuu eräänlaiseen tietoisuuteen sen verran, että kuoleman enkelit voivat kuulustella häntä uskonnollisissa kysymyksissä. Vaikka tällainen mahdollisuus on myöhemmin myös kyseenalaistettu, se on valtaosalle uskovista muslimeista totta. (Smith & Haddad 2002, 47-49.) Kuulustelu on vainajalle stressaavaa ja tuskallista. Vanhojen bosnialaisten uskomusten mukaan hauta tärähtelee ja sieltä kuuluu tuskanhuutoja kuulustelun aikana. Koska hurskainkin voi hätäntyä kuulusteltaessa, vainajan tueksi haudan äärelle jää lähiomainen tai pappi eli *hodža*, joka rauhoittelee häntä ja huutelee hänelle oikeita vastauksia. (Buturović 2016, 46.)



Kuva 15. Vanhoja, erimallisia turbaanihuippuisia hautakiviä Travnikin moskeijan ympärillä. Travnik on vanha ottomaanijajan kaupunki keski-Bosniassa Federaation alueella. Kuva: Kaarina Koski.

Toisin kuin serbit ja kroaatit, bosnjakit eivät tuo haudoille mitään. Jännitteisessä monietnisessä ympäristössä omista säännöistä kiinni pitäminen on erottautumista toisuskoisista. Bosniassa kukkien viemistä haudoille pidetään kristillisenä vaikutteena ja siksi sopimattomana (Mencej 2018). Pistäytyessäni Srebrenican liepeillä Fojharin kylässä olevilla hautausmailla tapasin kukkia vain parilla haudalla ja muutaman hautakiveen solmitun rukousnauhan. Varsinkaan serbien ja kroaattien suosimia muovikukkia ei näy.

Islamilaiset hautausohjeet suosivat koruttomuutta. Haudoilte ei pidä tuoda kukkia eikä haudan päälle tule rakentaa eikä pystyttää kiveä muuta tarkoitusta kuin haudan suojelemista varten. Haudan merkitseminen opastaa hautausmaalla kävijöitä olemaan talleamatta hautoja. On tavallista pystyttää kapea kivi sekä haudan pää- että jalkopäähän, ja hauta voidaan reunustaa. Esimerkiksi rinteessä olevat haudat voidaan tukea kivisen sokkelin avulla vaakasuoriksi leposijoiksi. Perussääntönä on, ettei hautakiviin tulisi kirjoittaa. Käytännössä niihin kuitenkin voidaan merkitä vainajan perustiedot ja mahdollisesti Koranin säkeitä. (Baianonie 2018; Samfla 1997; Smith & Haddad 2002, 51.) Tekstien kaivertaminen on kuulunut Bosnian ottomaanityyliin hautakiviin alusta lähtien, ja niihin on yleensä merkitty vainajan nimen ja päivämäärien lisäksi rukous tai siunaus (Buturović 2016, 124). Tapa merkitä hautakiveen myös surijoiden nimet on nykyään yleinen Bosnian kaikilla kansallisuuksilla, mutta *šehiden* kiviin niitä ei ole merkitty.



Kuva 16. Islamilainen hautausmaa Fojharin kylän ylärinteillä Srebrenicää ympäröivillä kukkuloilla. Etualalla on vanhempia hautakiviä – yhdessä niistä päähineenä on turbaanin sijaan fetsi – ja taempana uusia hautoja. Kuva: Kaarina Koski.

Srebrenican kansanmurhan muistomerkki Potočarissa

Bosnian sodassa kuoli kaikkiaan noin 100 000 ihmistä ja noin 30 000 jäi kadoksiin. Srebrenican kansanmurhan uhreja näistä kuolleista ja kadonneista oli noin 8000, joista useimmat ovat löytyneet kuolleina joukkohautoista eri puolilta Itä- ja Pohjois-Bosniaa. Srebrenican hyökkäys on arvioitu väkivaltaisimmaksi yksittäiseksi siviilejä vastaan kohdistuneeksi iskuksi sitten toisen maailmansodan. 11.7.1995 serbit hyökkäsivät Srebrenicaan, joka oli muodostunut muslimilinnakkeeksi serbien valtaaman alueen keskelle, ja ryhtyivät puhdistamaan sitä muslimeista. Tuhansia muslimeja pakeni metsään yrittäen sitä kautta turvaan Federaation alueelle, ja noin 25 000 hakeutui viiden kilometrin päähän Potočariin YK-joukkojen suojiin. Serbit saapuivat sinnekin, lähettivät naiset ja lapset pois ja surmasivat seuraavien kuuden päivän aikana järjestelmällisesti kaikki jotakuinkin sotilasikäiset miehet sekä heidät, jotka saatiin kiinni metsistä. Ruumiit heitettiin joukkohautaan, mutta ennen sodan päättymistä sotilaat palasivat kaivamaan nämä kansanmurhasta todistavat haudat auki ja siirtelivät niiden sisältöjä maansiirtokoneilla muualle. Sodan jälkeen ulkopuoliset tutkijat ovat työskennelleet vuosien ajan DNA-teknologiaa käyttäen löytääkseen ja tunnistaakseen eri puolille Bosniaa päätyneet ruumiit tai niiden palaset. Vasta tunnistamisen jälkeen omaiset ovat voineet saattaa rakkaansa lepoon ja aloittaa suremisen. Sodan jälkeen tuhannet perheet ovat eläneet välitilassa, jossa varmuutta omaisen kohtalosta tai tietoa hänen ruumiinsa leposijasta ei ole. (Huttunen 2014, 142–143; Wagner 2008, 3.)

Potočariin on perustettu suuri muistokeskus ja hautausmaa Srebrenican kansanmurhan uhreille. Keskuksessa järjestetään joka vuosi heinäkuun 11. päivänä muistotilaisuus sekä hautausrituaali viimeisen vuoden aikana tunnistetuille uhreille. Ensimmäisinä vuosina vainajia haudattiin vuosittain kahdestasadasta seitsemäänsataan, mutta jäljellä olevat ovat haasteellisempia tapauksia ja tahti on hidastunut. Haudattuja on nyt yhteensä 6575, ja noin tuhatta vainajaa etsitään vielä. Tänä vuonna uhreja haudattiin 35, ja yli 30 000 henkeä kokoontui paikalle. Osa paikalle saapuvista osallistuu pyhiinvaelluksen kaltaiseen, noin sadan kilometrin pituiseen rauhanmarssiin, joka lähtee Nezukista ja

noudattaa käänteisenä Srebrenicasta metsien läpi pakoon yrittäneiden reittiä. Potočarissa järjestetty tilaisuus herättää joka vuosi kansainvälistä huomiota, jota esimerkiksi osallistujien tilaisuudessa kuvaamat ja YouTubeen lataamat videotallenteet pyrkivät edelleen lisäämään. (Huttunen 2014; Muslimovic 2018.)

Potočarissa kaikilla on samanlainen marttyyrien hautamuistomerkki. Niitä on tuhansia, ja taitavat valokuvaajat asettavat perspektiivinsä niin, että niiden meri näyttää loputtomalta. Uskonsa puolesta marttyyrikuoleman kokenut *šehid* pääsee suoraan paratiisiin. Bosnian sodassa ja etenkin sen jälkeen *šehid*-termi on käytännössä laajennettu koskemaan kaikkia sodassa kuolleita muslimeja, niin siviilejä kuin sotilaitakin. Termin käyttö uskonnollistaa sekä kansallisuutta että sotaa, joka tosiasiasa oli monille taistelua kotiseudun, perheen ja suvun eikä niinkään uskonnon puolesta. (Bougarel 2007.) Täysin maallistuneiden muslimiperheiden poikien julistaminen uskonsotureina kuolleiksi on ollut omaisille vieras ajatus. Uskonnollinen musliminationalismi tosin levisi Bosnian armeijassa sodan aikana, joukot saivat uskonnollista kasvatusta ja uskonnollisia symboleita otettiin käyttöön (Kolind 2008, 203). Jugoslavian perintönä valtaosa muslimeista oli kuitenkin maallistuneita vielä 1980-luvulla, eikä 'muslimi' merkinnyt uskonnollista vaan kansallista identiteettiä. (Kolind 2008, 198–200.) Virallisissa asiayhteyksissä on otettu käyttöön ilmaus *šehidi i poginuli borci* (*šehidit* ja kaatuneet sotilaat), joskin jälkiosa ymmärretään usein muunuskoisiksi bosnjakkien joukoissa taistelleiksi ja koetaan vähempiarvoiseksi. (Bougarel 2007.)

Vainajien muistaminen on identiteetin, menneisyyden ja nykyisyyden määrittelyä. Etenkin merkityksenannot sodassa koetuille menetyksille ja niiden muistamisen ja kunnioittamisen ritualisointi ovat poliittisia tekoja. Bosniassa tähän politiikkaan kietoutuu uskonto, mutta samalla se muovaa sodan entisten osapuolten välisiä suhteita. Potočarin vuosittaisten muistotilaisuuksien saama näkyvyys tuo tukea Bosnian muslimeille ja vahvistaa heidän rooliaan Bosnian sodan eniten kärsineenä osapuolena. Bosnjakkien omaksuma uhrin rooli uhkuu kritiikkiä serbejä ja kroaatteja kohtaan ja pitää yllä nationalistista erillisyyden retoriikkaa. Siihen kuuluu itsen määrittely petoksen, jopa

salaliiton uhriksi joutuneeksi naiiviksi mutta kunnolliseksi kansakunnaksi, joka ei syyllistynyt sotarikoksiin. Tosiasiassa kaikki sodan osapuolet syyllistyivät niihin, vaikkakin yhdet enemmän kuin toiset. (Kolind 2008, 203, 285–290.)



Kuva 17. Näkymä Potočarista Srebrenican kansanmurhan uhrien hautausmaalta. Täällä *šehidien* muistomerkkien kaiverrukset ovat eri järjestyksessä kuin paikallisilla hautausmailla: ensin Koraanin säe 2:154, sitten vainajan nimi ja alimmaisena Bosnian kultalilja. Valkoisten hautakivien väleissä näkyy siellä täällä vihreitä lautoja, joilla on merkitty heinäkuussa 2017 tehdyt hautaukset. Kaikkien kolmen uskontokunnan paikallinen tapa on asettaa muistokivi paikalleen vasta vuoden kuluttua hautauksesta. Kuva: Kaarina Koski.

Samaan aikaan kun muslimit keräävät sympatiaa, serbiväestö kamppailee syyllisyyden ja kansainvälisen huomion langettaman stigman kanssa. Monen tavallisen serbin selviytymisstrategiana on julmuuksien laajuuden kiistäminen sekä muslimien syyttäminen niiden suurentelusta ja kaikenlaisten luiden hautaamisesta kansanmurhan uhreina (Mencej 2018). Serbiyhteisö pitää kiinni oikeudestaan surra omia sodan

uhrejaan ja korostaa puolestaan muslimien toteuttamia surmia lähialueella. Srebrenican naapurikaupungin Bratunacin hautausmaalla järjestetään vuosittain 7. heinäkuuta eli pyhän Pietarin päivänä (*Petrovdan*) surujuhla niille 3500 serbeille, jotka kuolivat sodan aikana Podrinjan alueella eli Serbitasavallan länsiosissa. Muistelun kohteena on erityisesti heinäkuussa 1992 serbikylään tehty hyökkäys, jossa kuoli 69 sotilasta ja siviiliä. Tämä hyökkäys tulkitaan osoitukseksi muslimien kaavailemasta suunnitelmallisesta etnisestä puhdistuksesta. (Nezavisne novine 2018.)

Erottelu elämässä ja kuolemassa

Bosnian hautamuistomerkkejä tutkinut Amila Buturović luonnehtii kuolleiden läsnäoloa Bosniassa silmiinpistäväksi sekä urbaanissa ympäristössä että maalaismaisemassa. Nykyisten hautausmaiden ohella kyse on jopa satoja vuosia vanhoista hautakivistä, joita puskee näkyville nurmen ja jopa asfaltin lomasta, oltiinpa hautausmailla tai puistoissa, leikkikentillä tai puutarhoissa. Niitä on sekä asutuksen liepeillä että vaikeakulkuisissa paikoissa etäällä ihmisten toiminnasta. (Buturović 2016, 3.) Haudat ovat menneisyyden ja menneiden sukupolvien läsnäoloa maisemassa, jossa nykyajan ihmiset asuvat ja tulkitsevat sitä omakseen. Rituaalit hautojen äärellä rakentavat merkityksiä elävien ja kuolleen väliselle suhteelle, vahvistavat valittuja kertomuksia ja sivuuttavat toisia. (Buturović 2016, 109.) Niiden avulla rakennetaan myös tätä päivää ja identiteettejä.

Bosnian vanhoilla hautapaikoilla näkyy vielä, ettei uskonto aina ollut erottava tekijä kun omainen saatettiin haudata. Eri uskontojen hautakivet näkyvät samoilla hautausmailla 1700-luvulle saakka ilman mitään merkkejä vihamielisyydestä tai eriuskoisten vainajien saastuttavuudesta toisiinsa nähden. Kyse on ollut kyläkalmistoista, joissa määräävä tekijä on ollut naapuruus ja ihmisuus kuten todennäköisesti myös elävien välisissä suhteissa. (Buturović 2016, 141–144, 206.) Symbolit, joiden välillä nyt nähdään vihamielisyyttä – risti ja puolikuu – löytyvät läntisessä Hertsegovinassa Dobron kylässä jopa samasta, vuosisatoja vanhasta muistomerkistä katolisella hautausmaalla (Buturović 2016, 212–

213). Uskonnon ja etnisen taustan mukainen erottelu ei siis ole ainoa ja välttämätön ratkaisu sen paremmin elämässä kuin kuolemassakaan. 2000-luvun Bosniassa se on kuitenkin fakta, jota pidetään aktiivisesti yllä.

Kirjoittaja

Kaarina Koski on folkloristiikan ja kansanuskontutkimuksen dosentti (HY ja TY), jonka tutkimusaiheet koskevat kuolemaa, kansanuskoa, uskomusperinteen ja valtauskonnon välisiä suhteita sekä kansanomaista kerrontaa. Tällä hetkellä Koski toimii tutkijana Helsingin yliopistossa. Yhteydenotot: kaakos@utu.fi

Lähteet

Agović, Mersada Nuruddina. 2015. "Šehidski i drugi bošnjački nišani." *Sandžak Press. Elektronske novine* 17.3.2015. Katsottu 4.12.2018. <http://sandzakpress.net/sehidski-i-drugi-bosnjacki-nisani>

Baianonie, Mohamed 2018. "The Basic Rules of Islamic Funerals." Katsottu 4.12.2018. <https://raleighmasjid.org/imam/basic-rules-of-islamic-funeral.html>

Belaj, Marijana & Zvonko Martić. 2014. "Pilgrimage Site beyond Politics: Experience of the Sacred and Inter-Religious Dialogue in Bosnia." Teoksessa *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe. Crossing the Borders*, toimittaneet John Eade & Mario Katić, 59–78 Burlington: Ashgate.

Bougarel, Xavier. 2007. "Death and the Nationalist: Martyrdom, War Memory and Veteran Identity among Bosnian Muslims." Teoksessa *The New Bosnian Mosaic. Identities, Memories and Moral Claims in a Post-War Society*, toimittaneet Xavier Bougarel, Elissa Helms & Ger Duijzings, 167–192. Burlington: Ashgate.

Buturović, Amila. 2016. *Carved in Stone, Etched in Memory: Death, Tombstones and Commemoration in Bosnian Islam Since C 1500*. Abingdon: Routledge.

Huttunen, Laura. 2014. "Srebrenica burial ceremonies on YouTube: Remembering the dead and the missing in a contested political situation." *Thanatos* 3 (1): 141–148. Katsottu 15.12.2018. https://thanatosjournal.files.wordpress.com/2012/12/huttunen_youtube-memorials.pdf

Jajce Online 2018. "U subotu osveštenje temelja hrama Presvete Bogorodice u Jajcu."

Jajce Online. Nezavisni portal Jajca 27.9.2018. Katsottu 4.12.2018. <http://jajce-online.com/2018/09/27/u-subotu-osvjestenje-temelja-hrama-presvete-bogorodice-u-jajcu/>

Katić, Mario. 2014. "From the Chapel on the Hill to National Shrine: Creating a Pilgrimage 'Home' for Bosnian Croats." Teoksessa *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe. Crossing the Borders*, toimittaneet John Eade & Mario Katić, 15–35. Burlington: Ashgate,

Konkka, Unelma. 1985. *Ikuinen ikävä. Karjalaiset riitti-itkut*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Koski, Kaarina. 2018. "Pyhiinvaellusta Bosniassa." *Centre for the study of Christian cultures* (blogi), 16.9.2018. Katsottu 4.12.2018. <http://csc.utu.fi/pyhiinvaellusta-bosniassa/>.

Krstić, Dejan. 2015. "The old cemetery in Zajecar: Socio-cultural reading." Teoksessa *Cemeteries and Burial Customs on the Border*, toimittaneet Dragoljub Đorđević, Dragan Todorović & Danijela Gavrilović, 113–132. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion.

Mencej, Mirjam. 2019 [tulossa]. "Traffic addicents and ghosts on Bosnian highways. The dead, the war and politics in contemporary Bosnian narratives."

Muslimovic, Admir. 2018. "Srebrenica Victims Buried at Genocide Anniversary Commemoration." *BalkanInsight* 11.7.2018. Katsottu 4.12.2018. <http://www.balkaninsight.com/en/article/srebrenica-victims-buried-at-genocide-anniversary-commemoration-07-11-2018>.

Nacionalni spomenici 2004. "Rimokatoličko groblje Hrast, grobljanska cjelina." Bosnia and Herzegovina. Commission to Preserve National Monuments. Katsottu 4.12.2018. http://old.kons.gov.ba/main.php?id_struct=6&lang=1&action=view&id=1928.

Nezavisne novine 2018. "Pomen za 3.500 Srba ubijenih u Podrinju." *Nezavisne novine* 7.7.2018. Katsottu 4.12.2018. <https://www.nezavisne.com/novosti/drustvo/Pomen-za-3500-Srba-ubijenih-u-Podrinju/487053>

Petrović, Vladan. 2015. "Cemetery – sacred place. The custom of burying in Golubac and environment." Teoksessa *Cemeteries and Burial Customs on the Border*, toimittaneet Dragoljub Đorđević, Dragan Todorović & Danijela Gavrilović, 71–82. Niš: Yugoslav Society for the Scientific Study of Religion.

Samfla, Cingiz. 1997. "Kuolevan potilaan hoito ja vainajan käsittely islamin uskonnon mukaan Suomessa." *Suomen Islam-Keskus Säätiö*. Katsottu 4.12.2018. <https://www.islamopas.com/bok/kuolma.htm>.

Skrbiš, Zlatko. 2005. "The apparitions of the Virgin Mary of Medjugorje: the convergence of Croatian nationalism and her apparitions." *Nations and Nationalism* 11 (3): 443–461.

Smith, Jane Idleman & Yvonne Yazbeck Haddad. 2002. *The Islamic understanding of death and resurrection*. Oxford: Oxford University Press.

Václavík, Antonín. 1959. *Výroční obyčej a lidové umění*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.

Wagner, Sarah. 2008. *To Know Where He Lies. DNA Technology and the Search for Srebrenica's Missing*. Oakland: University of California Press.

Suulliset tiedonannot:

Mencej, Mirjam 2018. Suulliset tiedonannot Bosniassa vuosina 2017 ja 2018 paikalliskielillä tehtyjen haastattelujen pohjalta.

Kuoleman ja elämän tuoksut – hautausmaa hajuympäristönä

Virpi Kaukio

Saattue vaeltaa rinteeseen avonaisen haudan äärelle. Talvisessa pakkassäässä lumen keskelle avattu maa pikemminkin hohkaa kuin varsinaisesti tuoksuu hiekan ja mullan sekoitukselle. Kylmästä ilmasta ja itkusta turta hajuaisti herää, kun hautaa peittävälle kuvulle lasketaan kukkalaitteita. Nenän tavoittaa pakkasessa paleltuvien kukkien tuoksu. Kevyt kukkainen aromi alkaa muuttua raskaan makeaksi ja kitkeräksi. Kukka tekee kuolemaa.

Muunlaista kuoleman hajua hautajaisista ei löydy. Ei sitä diamiinibutaanin hajua, jota kalman hajuksi kutsutaan ja jota etsijäkoirat voidaan kouluttaa ilmaisemaan. Havut, erityisesti kuusen, edelleen kuuluvat haudoille, vaikka niiden mätänemistä peittävää hajua ei enää tarvittaisi. Kuolema on hajuna hautausmaalla läsnä symbolisissa merkityksissä ja assosiaatioissa. Toisaalta hautausmaiden hajuympäristössä on paljon elämää. Viheralueena hautausmaa on monimuotoinen ja täynnä tuoksuja ja hajuja, jotka syntyvät elävistä ja muuttuvista lähteistä. Hautausmailla kuoleman ja elämän tuoksut kietoutuvat yhteen.

Tarkastelen tässä esseessäni hautausmaita hajuaistin kautta. Hajuaisti avaa ympäristöistä merkityksiä, jotka usein jäävät piiloon länsimaisen kulttuurin näköaistikeskeisyyden vuoksi. Hautausmainen aineellinen ympäristö antaa hajuaistin havainnoille lähteet. Ympäristön hajun tai tuoksun tuntee, kun sisäänhengitys tuo sen nenään. Haistettaessa hajumolekyylin kemiallinen informaatio muuttuu sähköiseksi ja etenee hermosoluja pitkin hajukäähin kautta aivokuorelle. Aivojen limbisen järjestelmän kautta hajut ja

tuoksut ovat läheisessä yhteydessä tunteisiin sekä muistiin. (Ks. esim. Tuominen 2012, 12–16.) Hajut eivät kuitenkaan ole vain aistimuksia, vaan niihin liittyy tulkinta, jokin aistimuksen ylittävä merkityssisältö. Näihin hajujen ja tuoksujen merkityksiin kohdistuu tarkasteluni hautausmaan erityisessä ympäristössä. Tutkimisentapaani voi kutsua deskriptiiviseksi ympäristöestetiikaksi, jossa omakohtaiset ympäristökokemukset ja niiden analysointi yhdistyvät tieteellisiin ja taiteellisiin lähdeaineistoihin. Pohdin, millaiset ajatukset ja tulkinnat muovaavat hautausmaiden haju- ja tuoksu-ympäristön kokemusta. Teen ekskursioiden paikan päälle eräälle hautausmaalle, Savonlinnan Talvisaloon, missä toiset odotukset vahvistuvat ja toiset kumoutuvat. Pohdin myös sitä, mitä haju- ja tuoksu-todistus kertoo suhteestamme kuolemaan tuolla maallisella loppusijoituspaikallamme.



Kuva 1. Viimeinen leposija kuin seinän viereen sijattu vuode. Kuva: Virpi Kaukio.

Hautausmaa hybridiympäristönä

Hautausmaa voi olla vihreä keidas liikenteen ja rakennusten keskellä. Tai se voi olla omanlaisensa ihmisen muokkaama ja säätelemä saareke luonnon keskellä. Ympäristötyypiltään se on luonnon ja kulttuurin yhdistelmä, hybridi, jossa luonnollinen ja tehty limittyvät. Hautausmaat kuitenkin eroavat monin tavoin muista hoidetuista

viheralueista, puistoista ja puutarhoista. Hautausmaat ovat käsitteellisesti ympäristöinä erityislaatuisia paikkoja, oman erityisen tarkoituksensa läpäisemiä. Puutarhikirjallisuus ei hautausmaita juuri käsittele, ei liioin puutarhaestetiikka. Niiden sijaan ohjeita hautausmaaympäristön hoitoon löytyy suntion ammattikäsikirjasta (mm. Salminen 2014.) Ohjeita leimaavat käytännöllisyys sekä osin julkilausumattomat piiloestetiikan oletukset siitä, mikä on hautausmaalle sopivaa.

Hautausmaat eivät aina ole olleet nykyisenlaisia hoidettuja paikkoja. Kirkkomaan hoito yleistyi vasta 1800-luvun lopulla. Keski- ja Pohjois-Suomessa istutukset olivat harvinaisia pitkälle 1900-luvulle asti, ja paikoin vasta 1940-luvun sankarihaudoista käynnistyi suunnitelmallinen hoito. (Gardberg 2003, 81–82.) Nykypäivänä hautausmaat ovat toisaalta alkaneet muistuttaa yhä enemmän ulkoilu- ja nähtävyysskäyttönsä puolesta muita viheralueita. Eri kulttuurien ja uskontojen hautausmaat voivat olla hyvin erilaisia. Tässä esseessä liikutaan kuitenkin perinteisellä evankelisluterilaisella hautausmaalla, jonka kaltaisia hautausmaiden enemmistö Suomessa on.

Raja hautausmaan ja sitä ympäröivän ympäristön välillä on selkeä. Käytännössäkin rajaa merkitsee yleensä muuri tai aita. Vaikkakin ”vankiloiden muureihin nähden kalmistojen muurit ovat turhia”, kuten Esa Kero toteaa hienossa ajatelmakirjassaan *Hautausmaa* (Kero 2001, 42). Hautausmaalta kukaan ei enää karkaa. Ylipäätään hautausmaan rajan sisäpuolelle, siunattuun maahan, pääseminen on ollut tärkeämpää. Hautausmaiden käyttötarkoitus vainajien viimeisenä leposijana ja muistamisen paikkana irrottaa ne arkisesta elämän piiristä ilman uskonnollista rajanvetoakin. Suomessa 95 prosenttia vainajista siunataan haudata kirkollisesti, kuuluivat he kirkkoon tai eivät (ks. MTV3–STT 2007). Hautausmaat ovat kuitenkin enemmän jäljelle jääneitä eläviä varten kuin vainajille.

Varhaisina kesäaamuina, kun kausityöläisen vuoro hautausmaalla alkaa, vastassa on usein kasteen raikas vihreä tuoksu. Joskus kuitenkin saattaa kohdata kummallisemman tilanteen. Ensin näyttää siltä kuin hautakivien välistä nousisi savua. Ilmassa ei kuitenkaan haise savu. Haisee kuiva hiekka ja alkaa yskittää. Kivien välistä näkyy kuinka jänis

piehtaroi ja puhdistaa turkkiaan haudalle haravoidussa hiekassa. Tätäkin hautausmaan kaupunkiluonnon hybridiin olemukseen kuuluu: lajityypillisesti käyttäytyvä eläin rikkoo tahattoman koomisesti seesteistä tunnelmaa. Ei kai tuo tietämätön riko jopa hautarauhaa turmellen tai häpäisten hautaa tai kuolleen muistomerkkiä?

Enää ei taikauskaisesti pelätä, että kuolleet karkaisivat hautausmaalta sekoittamaan elävien elämää vaan päinvastoin. Istutuksia tuhoavia metsäneläimiä on häätetty hautausmailta, eräällä jopa metsästetty poikkeusluvalla (Keski-Korpela 2017). Jänikset eivät portinpielen kieltotauluista välitä. Mutta koirat, monen vainajan läheiset perheenjäsenet, pidetään kielloin poissa hautausmailta. Entä oravat, linnut, maan matoset? Jänisten, citykanien ja valkoposkihanhien ynnä muiden villien luontokappaleiden kohdalla on käynyt ilmi, että nykyihmisten luonnonsietokyky on melko heikko. Nykyisen hautausmaiden järjestyksenpitokulttuurin näkökulmasta tuntuu liki uskomattomalta, että alun perin kirkkomaita ei olisikaan aidattu vihityn maan erottamiseksi ympäristöstä, vaan siksi että kirkkomailta laiduntavat kotieläimet pysyisivät muurin sisäpuolella. Laidunmaakäyttö kuului lukkarin luontaisetiihin vastapalvelukseksi siisteydenpidosta vielä 1900-luvun alkupuolella. (Ks. Gardberg 2003, 81.) Sen ajan hautausmaan haju ympäristön on täytynyt olla jotain aivan muuta kuin nykyisin.

Haju on kulttuurinen ja yksilöllinen aisti

Historiallisessa antropologiassa entisaikojen hajumaailmoja on rekonstruoitu hyödyntämällä hajujen yhteyttä aineellisiin lähteisiinsä. Vaikka historiankirjoissa hajuja on kuvailtu harvoin, niitä on pystytty kuvittelemaan kuvattujen ja tunnettujen materiaalien kautta. (Löfström 2000, 16.) Sillä tavoin myös vanhan kalmiston hajun saisi toistettua. Rekonstruktiota hankalampi on kuitenkin tavoittaa sitä, millaisia merkityksiä hajuille ja tuoksuille on annettu. Hajut eivät ole historiattomia, kuten eivät muutkaan aistikokemukset. Merkitykset ovat muuttuneet ajan saatossa. Kulttuuriset ja sosiaaliset

tekijät säätelevät niitä. Ympäristötuoksun osalta merkitysmuutoksen esimerkiksi käy leikattu ruoho. Erään tutkimuksen mukaan amerikkalaisille ennen 60-lukua syntyneille esikaupunki-idyllissä eläneille leikatun ruohon tuoksu toi mieleen onnellisen lapsuuden, mutta myöhemmin syntyneet tulkitsivat tuoksun kielteisemmin. He eivät pitäneet tuoksusta, koska se toi mieleen epämiellyttävän velvollisuuden leikata ruoho (Hirsch 2006, 187–189).

Myös pihlaja, hautausmailla runsaasti käytetty ja nykyisinkin kasvitieteilijöiden suosittelu (ks. Meritähti 2018) kotimainen puulaji, on kokenut tuoksujen osalta erikoisen merkityksen muutoksen. Hajujen symbolisia merkityksiä voi lukea useammin kaunokirjallisuudesta kuin historiankirjoista. Niin myös pihlaja on innoittanut kirjailijoita. Puutarhahistorioitsija Eeva Ruoff kertoo esimerkiksi Sakari Topeliuksen, Katri Valan ja Lucina Hagmanin kirjoittaneen pihlajan tuoksusta hyvänä, jopa runollisena tuoksuna. Myöhemmin pihlajan tuoksu koki kuitenkin arvonalennuksen. Sitä alettiin pitää maalaisena ja hienostumattomana (Ruoff 2003, 74). Tuoksu ei siten muuttunut, mutta sen merkitys muuttui. Minun on kuitenkin vaikea ymmärtää, kuinka pihlajan tuoksua (hajua) alun perinkään on voitu ylistää. Kukkiva pihlaja on toki kaunis. Se on arvostettu, ”pyhä puu”, jonka on uskottu suojelevan kotia ja karjaa. Mutta tuulen alapuolelle pihlajasta en haluaisi. Mielestäni pihlajankukat haisevat mätänevälle raadolle. Sitä kuoleman mielikuvaa en hautausmaallakaan kaipaisi. Herää epäily, olisiko Topeliuksen tuoksuttelema pihlaja ollut jotain aivan eri lajiketta kuin nykyiset. Mutta sekä Ruoff että toinen tuoksupuutarhasta ei niin kauan sitten kirjoittanut Kirsi Tuominen myös mainitsevat pihlajankukkien tuoksun miellyttäväksi (Ruoff 2003, 74; Tuominen 2013, 169). Tuominen kuvaa pihlajan tuoksua karvasmantelin kaltaiseksi. Ei puolta sanaa raadoista. Onko pihlaja yksi niistä hajuista, jotka joku aistii hyväksi ja toinen ei voi sietää? Aistimisessa on nimittäin yksilöllisiäkin eroja. Pihlajalle kukkien hajun tarkoitus on houkuttaa hyönteisiä pölyttämään. Jos tarkoituksenmukaisuus riittää tekemään tuoksun hyväksi – niin kuin joskus luonnon kauneuden kiistämättömyyttä perustellaan

(ks. esim. Carlson 2000, 72–101) – niin siten pihlajakin varmaan tuoksuu hyvältä. Ainakin hyönteisestä.

Levätkää rauhassa – ja järjestyksessä

Luonnon ja kulttuurin hybridiympäristönä hautausmaalla kontrolloitu kuitenkin usein voittaa villin. Hautausmaalla ulkoisella järjestyksellä pyritään hakemaan vainajia kunnioittavaa rauhaa. Suntion käsikirja ohjeistaa, että kesäkuussa haudalle istutettavien kasvien tulee olla sopusuhtaisia, tyypillisen muotoisia ja värisiä. Niissä ei saa olla tauteja tai muita vikoja. Kasvien tulee olla kukintansa juuri aloittavia tai aloittaneita. Lajikkeille on omat laatuvaatimuksensa kukkien lukumääriä myöten: ”Ruusubegonia: lehdistön korkeus 15–20 cm ja leveys n. 17 cm, vähintään kolme kukkaa auki, tarvittaessa oltava tuettu” (Salminen 2014.)



Kuva 2. Sankarihaudoilla yhdenmukaisuus ulottuu jopa käyttämättömiin hautoihin. Kuva: Virpi Kaukio.

Kesäbegoniaa, mukulabegoniaa, ruusubegoniaa, verenpisaraa – käsikirjan lajilista ei ole pitkä ja vaikka se ei katakaan kaikkia haudoilta löytyviä kukkia, yleisimmin esiintyvät siitä löytyvät. Tuoksuillaan begoniat eivät koreile, eivät edes salaa iltaisin. Kasvit valitaan näyttävyyden ja kestävyuden perusteella. Tuoksupuutarhaoppaissa begoniat ja verenpisara mainitaan vain osana 1830-luvulla alkanutta muotia kasvattaa suurikukkaisia ja värikkäitä kasveja, jotka syrjäyttivät vaatimattomamman näköiset mutta tuoksuvat kasvit puutarhoista (Ruoff 2003, 17). Tuoksun miedontuminen on kasvjalostuksessa ollut se hinta, joka komeammista kukista on jouduttu maksamaan. (Gilbert 2008, 232–233). Ruoffin mukaan joskus jopa valokuvauksellisuus on se, joka ratkaisee. Siksi esimerkiksi neilikka, jonka rakenne, värit ja muoto eivät toistu hyvin valokuvissa, ei nyt ole muodissa harrastajien puutarhoissa (Ruoff 2003, 203). Hautausmailla neilikoita kyllä näkyy. Mutta tuoksuvatko nekään siellä?

Hautojen istutuksissa näyttävyyden suosimiseen yli tuoksun sisältyy eräs ristiriita. Luterilainen kirkko ei ole koristeellisuudestaan tunnettu. Kaikkinainen koreilu on liiallista. Monet tuoksuvat kukat olisivat ulkonäöltään pieniä ja varsin vaatimattomia. Valkoiset kukat tuoksuvat usein värikkäitä lajikumppaneitaan voimakkaammin. Silti haudoille ovat valikoituneet kuin sopivien kukkien kaanoniksi värikkäät, komeat, hajuttomat begoniat ja verenpisarat. Onko tuoksulla koreilu sittenkin sopimattomampaa kuin ulkonäöllä? Ruoff ainakin epäilee, että käsitteenä tuoksupuutarhoista monelle tulisivat mieleen itämaiset puutarhat tai *Raamatun* Laulujen laulun eksoottiset kasvit eroottisessa yhteydessään (Ruoff 2003, 13). Nämä miellelyhtymät eivät hautausmaille sovi. Hautausmaat eivät ole paratiiseja maanpäällä. Usein hajuaistiin liitetään liaksi aistillisuutta ja viettelyä. Hajuja kuvataan nautinnon sanoin miellyttäviksi tai epämiellyttäviksi. Tuoksuja on jopa luokiteltu moraalisiin ja epämoraalisiin. Moraaliset tuoksut ovat keveitä, ruusuisia ja aromaattisia. Epämoraaliset puolestaan raskaita, vietteleviä ja palsamisia (Ruoff 2003, 19). Hajut ja tuoksut eivät ole arvovapaita. Tästä syystä kysymys hajujen ja haistelemisen sopivuudesta nousee usein esille niiden yhteydessä.

Haistaa ja haistella

Eräänä lämpimänä elokuun iltapäivänä menen hautausmaalle varta vasten nuuhkimaan. Myönnetään, että minullekin, jolle haisteleminen aina ollut luontainen ympäristön havaitsemisen tapa, hautausmaiden hajut ja tuoksut ovat jääneet taka-alalle niillä kerroilla kun olen haudoilla tavanomaisista syistä käynyt. Useimmiten haju ympäristöä koetaan varsin passiivisesti. Hajut ja tuoksut vain kulkeutuvat nenään. Nenää ei voi ummistaa. Joskus sitten passiivisesti haistettu asia herättää huomion – haju tulee havaituksi, kenties myös tunnistetuksi ja tulkituksi. Haistella voi myös aktiivisesti. Vieras tuo tullessaan ruusukimpun ja ensimmäiseksi nuuhkaiset sen tuoksua omaksi iloksi. Toisaalta haistamalla hankitaan tietoa.

Vaikka en aina hautausmaakäynneilläni ole ollut aktiivinen haistaja, pystyn palauttamaan mieleeni useita eri tilanteiden hajuja ja jonkinlaisen haistettavan tunnelman. Tutkija minussa kuitenkin epäilee, että kuvittelen osan tuoksuista. Hajuaistia on helppo huijata: se on hyvin herkkä uskomaan kuvitelmaansa, jota tieto, ennakko-oletukset tai muut aistit tukevat (Gilbert 2008, 87–90). Vaikkapa niin, että kun näen neilikoita haudalla, haistan niiden tuoksun, koska tiedän miltä niiden kuuluisi tuoksua – mausteisilta, hieman piparkakuilta.

Elokuussa neilikat appiukon haudalla ovat jo kuihtuneet. On ollut poikkeuksellisen kuiva kesä. Mutta eivät nuo neilikat kesäkuussa torilta haettaessakaan kovin tuoksuneet. Eivät olleet tuoksuvaa lajia. Orvokit ja ruusut, joissa on myös tuoksuvia lajikkeita, ovat suosittuja haudoilla, vaikka varsinkin orvokit vaativat ahkeraa kastelua ja nyppimistä. Varsinaisesti tarhaorvokkia ei pidetä tuoksukasvina, mutta suotuista lämpötila ja kosteus voivat saada orvokkienkin tuoksun vahvistumaan. Saman lajinkin kasviyksilöissä voi olla suurta vaihtelua tuoksun suhteen kasvuolosuhteiden mukaan. (Ruoff 2003, 145–146; 21.) Mielikuvani haudan kasvualustaominaisuuksista sivuuttavat maaperäkemian ja laukkaavat legendaan pihlajasta, joka kasvoi muuriin muuratun neidon sydäimestä.

Kasvaisiko ilkeän ihmisen haudalle sitten nokkosia ja ohdakkeita? Tasalaatuisesti hoidettu hautausmaa ei sentään päästä tekemään päätelmiä vainajien luonteista.

Eräällä haudalla on vielä elokuussakin terhakoita ruusuja. Kumarrun nuuhkimaan. Nolona nousen ylös. Ruusut ovat kankaisia. Miten hämäännnyinkin? Suomalaisella hautausmaalla tekokukat ovat harvinaisia. Mutta ilman erhettänikin eräs hautausmaan tuoksumailmaan uppoutumisen ongelma kävi selväksi. Osa kasvimaailman tuoksuista on sellaisia, että ne tarvitsevat ilmaa alleen, kuten liljat, jotka tuntuvat läheltä liian väkeviltä mutta kauempaa miellyttävämmiltä. Isoa osaa kukista täytyisi kuitenkin nuuhkia läheltä. ”Useimpien kukkien tuoksut tuntuvat niiden lähistöllä, mutta jotkut kätkevät se niin syväälle sisikuntaansa, että ne havaitsee vasta, kun painaa nenänsä aivan kukkaan kiinni”, kertoo Ruoff (2003, 11–12).



Kuva 3. Kuuhtumattomin kukin ja esinein muistettu. Kuva: Virpi Kaukio.

Haudoilla kukat ovat kuitenkin liian matalalla läheltä haisteltaviksi. Ja kuukkeminen ja kumarteleminen toisten haudoille on omituista käytöstä. Näkyvä haisteleminen ylipäättään on monissa paikoissa jollain tavalla sopimatonta. Kukkivat puutarhat lienevät jonkinlainen poikkeus haistelun kohdalla, mutta vaikka hautausmaata hoidetaan kuin puutarhaa, nautinnollinen tuoksuttelu on ainakin luterilaiselle hautausmaalle vierasta. Tuskin tuoksuvia kasveja on hautausmailla varsinaisesti kielletty. Vain alttarikukkien valinnassa saatetaan suositella ottamaan huomioon kukkien hajuttomuus, etteivät kukat

aiheuttaisi allergisia oireita (Salminen 2014). Pensaissa kuitenkin olisi paljon nenän korkeudella tuoksuvia: syreeneitä, jasmiineja, ruusupensaita, angervoja, mutta yleensä puita ja pensaita ei korkeutensa puolesta saa hautapaikalle istuttaa. Jonkin verran niitäkin hautausmailta löytyy joko suunnitellusti seurakunnan toimesta tai kansalaistottelemattomien omaisten istuttamina.



Kuva 4. Ruusupensaalla muistettu – ja sen alle unohdettu. Kuva: Virpi Kaukio.

Hajumaailman osalta hautausmaan sovinnaisella järjestyksen noudattamisella on ilman muuta tyypistävä vaikutus jo pelkästään kasvillisuutta ja muita ympäristöelementtejä ajatellen. Suurempien kaupunkien hautausmaille on viime vuosina levinnyt ulkoilupuistomaista käytöstä, jossa sopivaisuutta eivät kuitenkaan koettele luontoharmit vaan ihmisen ajattelemattomuus. Kuulemma grillaustakin on esiintynyt ainakin Hietaniemen hautausmaalla. Ruoka ja sen aromit eivät kuulu luterilaisen hautausmaan haju-ympäristöön. Monien muiden maiden ja uskontokuntien hautausmaille saatetaan kyllä viedä ruokaa ja juomaa, ja nauttia muistoateria vainajan kunniaksi. (Karila 2016.)

Hiljainen haju

Olin kuitenkin heti saapuessani hautausmaalle unohtanut kaikki ennakkoluuloni liiallisesta kontrollista ja rajoittuneisuudesta. Kiersin portista hautausmaalle, vaikka muuri on niin matala, että sen yli voisi mennä kuin porrasta pitikin. Hautausmaan vanhassa osassa luontaisen rinteän lisäksi maanpintaa on saatettu korottaa hiekalla muurin sisäpuolelta myöhempiä hautoja varten. (Gardberg 2003, 80.) Rauhallinen ilmapiiri löysi minut heti; tuntui niin kuin olisi metsään astunut, sisälle uuteen tilaan.

Puustossa on eniten mäntyjä, muutamia kuusia, koivuja, vaahteroita, yksittäisiä pihlajia ja joku lehtikuusi. Päällimmäisenä tuoksuna kohtaan männynrunkojen lämpimän ja pihkaisen tuoksun ja kuivan hiekan hyvän, maamaisen tuoksun. Päivä on lämmin ja kuiva: +20°C ja ilmankosteus 58%. Ilmavirta, jota tuskin tuuleksi voi kutsua, kuljettaa taivaalla kevyen näköisiä pilviä. On torstai ja alkuiltapäivä. Muita ihmisiä hautausmaalla on vain muutamia, enimmäkseen kausityöntekijöiltä hoitopuuhissaan.

Hautausmaiden suunnitelmallinen hoitaminen alkoi juuri puiden istuttamisesta 1800-luvun lopulla. Jo vuosisadan alussa uusien hautausmaiden suunnitelmissa kehoitettiin istuttamaan puita osoittamaan pyhitettyä paikkaa. (Gardberg 2003, 63.) Puiden istuttaminen yleistyi kuitenkin vasta myöhemmin ja pyhittämistä käytännöllisemmistä syistä. Puiden nimittäin uskottiin ehkäisevän tautien leviämistä puhdistamalla ilmaa ja peittämällä hajuja. (Kankainen 2010, 1; 14.) Vieläkin hautausmailla saattavat kummitella mielissä vanhat miasma-pelot, ainakin populaarin kauhukuvaston kautta. Miasma viittaa siihen 1700- ja 1800-lukujen uskomukseen, että ilmassa leijailevat, mätänevässä aineessa, esimerkiksi maassa, kehittyvät myrkylliset haurut aiheuttaisivat kulkutauteja (Lyytinmäki 2006, 27). Näitä hauruja torjumaan istutettiin puita hautausmaalle ja sen rajoille. Puhdistusmielessä käytetyillä havuilla ja yrteillä on myöhemmin voitu todistaa olevan desinfioivia ominaisuuksia. (Kankainen 2010, 1).

Viime aikoina on alettu uudelleen puhua puiden terveellisyydestä. On todettu, että puista erittyvät haihtuvat öljyt vaikuttavat hajuaistin kautta aivoihin ja parantavat mielialaa. (Ks.

Tiessalo 2017.) Puiden haihtuvat yhdisteet, esimerkiksi terpeenit, voivat alentaa verenpainetta ja vahvistaa immuunipuolustusta. Ne voivat tehot, vaikka emme varsinaisesti edes haistaisi suurinta osaa puiden erittämistä yhdisteistä. (Leppänen ja Pajunen 2017, 187.) Ehkä ne olivatkin rauhoittavia terpentinejä, joita kohtasin, kun astuin hautausmaalle.

Mänty on yksi yleisimmistä hautausmaiden puulajeista. Ei mikä tahansa puu kestä männyn vertaa sitä, että sen juurilla kaivellaan ja maata täytetään uudelleen. Männyn paalujuuri auttaa sitä pysymään elossa ja pystyssä melko vaatimattomissa kasvuoloissa. (Kankainen 2010, 3.) Männyt ovat ikuisen elämän vertauskuvia ja siksi niitä on istutettu hautausmaille. Erityisesti vanhoja puita on arvostettu tässä merkityksessä. (Biederman 1989/1993, 234.) Kuoleman rituaaleihin mänty liittyy myös perinteisenä karsikkopuuna, eli vainajalle omistettuna karsittuna puuna. Kehdosta hautaan, tässä siis hauta-arkkuun, on mänty ollut suomalaisen seurana. (Ks. <http://www.taivaannaula.org/2012/08/06/puiden-juurilla/>)



Kuva 5. Mänty varjelee hautausmaan rauhaa karuissakin kasvuoloissa. Kuva: Virpi Kaukio.

Onko sellaista suomalaista hautausmaata, jolla havuilla ei olisi mitään roolia? Havupuut ovat vakavat, aina vihreät, synkätkin tummanpuhuvuudessaan. Mutta myös pirteät ja raikkaat tuoksuissaan pihkasta kaarnaan ja havuihin. Puutarhaopettaja Kirsi Tuominen esittää, että metsäisen maan asukkaina havupuiden tuoksuilla olisi suomalaisille erityinen merkitys, että suomalainen tarvitsee havupuiden tuoksua ja käen kukuntaa ollakseen onnellinen. Havuista on löydettävissä setripuun, omenan, mantelin, mustaherukan, sitruunan ja greipin tuoksua. Havupuissa tuoksuvat havujen lisäksi pihka, kuori ja kävyt. (Tuominen 2013, 173.) Männyn tuoksun kuvaaminen voi houkuttaa epämääräisyyksiin: muun muassa hajuaineiden kemiasta pikkutarkasti kirjoittanut Jari Tuominen kirjoittaa männyn vahvasta, huumaavasta, aromaattisesta ja lämminhenkisestä tuoksusta, jota on vaikea kuvailla, kun se vain jotenkin huokuu ilmassa. (Tuominen 2012, 121.) Ja lämpöisyshän minullekin ensimmäiseksi männyntuoksusta tuli mieleeni. Lienee sen punaruskean kuoren pihkaan vivahtava tuoksu yksi lempituoksuistani.

Tämä Savonlinnan Talvisalon hautausmaa, jolla nyt kuljen, on perustettu 1800-luvun lopulla hiekkaisen mäen rinteeseen ja huipulle, mutta alueelta löytyy ainakin viisikymmentä vuotta vanhempia venäläisiä hautoja. Mäkiseen maastoon ei ole alkujaankaan pystytty tekemään suoria hautarivejä, vaan varsinkin vanhimmassa osassa hautarivit kiemurtelevat kivimuurein tuetuilla terasseilla. Kuiva, hiekkainen maaperä on monin paikoin näkyvissä. Näin vanhalla hautausmaalla puut todennäköisesti ovat kasvaneet siihen, missä niille on ollut suotuisinta, eikä niitä välttämättä ole istutettu. Talvisalossa ei ole monelle hautausmaalle tyypillisiä selkeitä puukujanteita. Eikä ole nurmeakaan kuin sankarihautojen ja muistopatsaan luona, pienessä ja melko uudessa uurnalehdossa sekä pohjoisen laidan penkereillä. Ilmakuvassa hautausmaan alue näyttää vain hieman harvapuisemmalta kuin sen takana jatkuva metsä.

Kun hautausmailla ei ole voimakkaasti tuoksuvia istutettuja kukkia, hajuympäristöä hallitsevat puiden ja maaperän mieto, luonnollinen tuoksu. Hautausmaiden kasvillisuudeltaan vaatimattomassa hajumaailmassa toteutuu siten yksi versio hajuympäristön hiljaisuudesta. Äänitutkijat ovat viime vuosina alkaneet puhua

hiljaisuudesta jonkinlaisena suomalaisena luontoarvona. Luonnonäänet hyväksytään osaksi hiljaisuutta. Siten hiljainen ei ole äänetön, eikä sitä tarvitse ajatella vain yhden aistin kautta. Hiljaisuus on kuin tunnelma. Outi Ampujan kirjasta *Hyvä hiljaisuus*, jossa on ihmisten hiljaisuuskokemuksia heidän itsensä kertomina (Ampuja 2017, 49), löysin vahvistusta ajatukselleni, että tuoksut ovat monille kuin osa luonnon hiljaisuutta. Luonnontuoksut eivät metelöi, päinvastoin, ne korostavat luonnon hiljaisuutta, rauhaa ja voiman tunnetta. Vaikka miedosti tuoksuvaa hautausmaakasvillisuutta ei olisi varta vasten suunniteltu sellaiseksi, siihen on silti voinut johtaa sama rauhan tavoittelu kuin luonnollisen hiljaisuuden vaalimisessa. Hiljainen hajumaailma vastaa käsityksiin siitä, millaista hautausmaalla kuuluisi olla, jotta edesmenneet voisivat levätä siellä rauhassa.

Maaksi sinä olet tuleva

Hautaan siunaamisessa esitetty ajatus siitä, että ihminen kuoleman jälkeen muuttuu (jälleen) maaksi, on lohdullinen. Viitatussa raamatunkohdassa sanoilla on muitakin merkityksiä, mutta itse ajattelen sitä, että kun ruumis maatuu, siitä tulee osa luonnon kiertokulkua. Mätänemisen hajut haudataan vähintään puolentoista metrin syvyyteen. Perinteisesti niitä on torjuttu havujen tuoksuilla. Joissain paikoissa kuusen havuilla vuorataan koko haudan reunat ja pohja. (Salminen 2014.) Mutta kun hauta luodaan umpeen, kaiken päälle tulee maata.

Kosteassa mullassa tuoksuu geosmiini. Se on molekyyli, jota maaperän mikrobit erittävät kuoltuaan. Ihmisnä on hyvin herkkä haistamaan tätä tuoksua. Geosmiini tarkoittaa maan hajua ja sen kemiallinen kaava on $C_{12}H_{22}O$. Mullan tuoksun ainesosat ovat hiili, vety ja happi, eli maapallolla yleiset alkuaineet, joista koostuu myös kasvien rakennusaine. Ei siis ole ihme, että joku haistaa mullasta elämää. Esimerkiksi *Tiede*-lehden toimittaja, jonka tietoja yllä lainaan, tunnelmoi kuinka ”sateen jälkeen pellostä ja puutarhasta nousee nenään huumaava tuoksu. Se tuo ilosanomaa kesästä, elämästä ja maan kasvusta” (Mutanen 2008). Maan tuoksussa yhdistyvät kuolema maatumisena ja elämä uuden kasvun alustana.

Suuri osa hautausmaan tuoksuista syntyy tekemisestä. Ylipäättään hajut ja tuoksut syntyvät tapahtumaketjujen tuloksena. Jotain on tapahtunut, vähintään muuttunut. Maatuminen ja kukkiminen ovat tapahtumia. Minimaalisimmillaan hajun synnyttävä muutos on haihtumista tai ilmapirran liikettä. Mullan hajun aistii niin kukkaistutusten laittaja kuin haudankaivaja. Hajun tulkinta on kuitenkin erilainen eri tilanteessa. Hautaperennojen tai begonioiden istuttajalle multa voi olla kasvun alusta niin kuin kenelle tahansa puutarhassa möyriajalle. Hautaamista varten avatun haudan äärellä maan sisältä kumpuava hajua on kuolleempi. Mieleen voi tulla maatuminen haisevana ja synkkänä asiana, vaikka sillä kertaa haudattavan kohdalla se ei ole vielä edes alkanut. Tähän epämääräiseen, tilapäisesti pysähtyneeseen hetkeen, jolloin mullankin hajua on kuin välitilassa, sekoittuvat sitten nahistuvien kukkalaitteiden lemu ja kyynelten suola.

Hautausmailla on omanlaisensa elämisen rytmi ja toistuvat tilanteet: haudankaivuu, hautajaiset, kivien pystytys, kukkien istutus ja hoito sekä muut kausityöt ja merkkipäivinä kynttilöiden tuominen. Joskus saatetaan keksiä pieniä epämuodollisia rituaaleja. Erään miehen haudalla poltettiin vielä viimeiset tupakat aivan läheisimpien läsnä ollessa. Ei ehkä yleisemmin hyväksytyä, mutta hetkellisesti merkityksellistä. Hautausmaan haju ympäristön pitkäkestoiseen taustaan tapahtumat luovat episodisia mikrohaju ympäristöjä erityisine merkityksineen. Toisaalta hautausmaan toimiiin liittyvät ympäristöhajut voivat yhdistyä aineellisten lähteidensä vuoksi vastaavaan arkiseen toimintaan toisaalla. Nurmenleikkuulla on yhtä vihreä tuoksu hautausmaalla kuin jalkapallokentällä tai kotipihaalla. Kun ruohon korsi katkeaa, vapautuu ilmaan heksanolia ja heksanaalia (lehtialkoholia ja -aldehydiä), jota kutsutaan vihreäksi tuoksuksi. Moni pitää sitä miellyttävänä ja jopa stressiä poistavana (Tuominen 2012, 23–24). Nurmikot sankarihautojen välissä tai pelikentällä sijoittuvat hyvin erilaisiin konteksteihin. Siksi vihreän tuoksun miellyttävyys on niillä todennäköisesti erilainen: kentällä kesäisen pirteä, haudalla kenties puhdas ja rauhoittava. Hajut saavat merkityksensä aina kontekstinsa kautta.



Kuva 6. Hauta on luotu umpeen ja hyönteiset pörräävät kuihtuvissa muistokukissa. Ruumiin matka osaksi luonnon kiertokulkua voi alkaa. Kuva: Virpi Kaukio.

Hautausmaalla ei kuitenkaan käydä vain hautajaisissa. Kesän kukkien istutus ajoittuu ilman lämpenemisen puolesta vilkkaisiin alkukesän päiviin. Hautausmaalla saattaa nähdä tuttuakin omien omaistensa hautoja laittamassa. Siinä voi jutella kuulumiset, muistella edellisen viikon teatteriretkeä ja valittaa, kuinka hankala on saada lopetettua lehden tilaus. Haudan hoitamisesta tulee käytännöllistä puutarhatyötä. Ei elämästä erillistä vaan siihen kuuluvaa.

Hajut muuttuvat tilassa ja ajassa

Mikään luonnollinen hajuympäristö ei pysy muuttumattomana. Hautausmaat ovat suhteellisen laajoja alueita: vanhimman osan kivimuurien ja hiekan kuivat pohjatuoksut eroavat kappelin ympäristön vehreämmistä tuoksuista. Haju muuttuu liikuttaessa paikasta toiseen ja mittakaavaltaan erilaiseen alaan (Henshaw 2014, 46, 171–172). Kun hautausmaa lepää mäen päällä ja suurelta osin alempien rinteiden kasvillisuuden

eristämänä, tietynlainen perustuoksu vallitsee koko alueella. Hautausmaa kuitenkin mahtuu kaupunginlaajuisen makrotason hajuympäristön sisään. Saarille rakennetun Savonlinnan makrotason tuoksu on makeiden järvidesien hallitsema, mutta paikallinen on siinä niin sisällä, ettei välttämättä sitä enää havaitse. Järven tuoksut tiikkuvat Talvisaloonkin.

Mikrotason hajuympäristöt muuttuvat sitten jopa haudalta toiselle: tuossa on sitä hajutonta begoniaa, mutta myös puhdasta hiekkaa, tässä puolestaan jotain pienilehtistä, vihreää katekasvia, joka suikertaa jo reunakivien ylikin ja orvokkejakin on alkukesästä ollut. Vain petuniaa istuttava haistaa sen lehtien omituisen virtsamaisen hajun, kun niitä hieraisee: läheltä ja siinä hetkessä. Joskus haudoille tuodaan tuoksuvia leikkokukkia. Kartiollinen kieloja tuoksuu hetken huumaavalle, mutta pian seisova vesi lakastuvien kukkien alla alkaa haista karmealle. Ajalliset vaihtelut hajujen ja tuoksujen kohdalla ovat vähintään yhtä moninaiset kuin tilalliset.



Kuva 7. Leikkokukkien hetkellinen kauneus.

Sankarihaudan puistikossa nurmen yllä leijuu syysleimukukan kevyt omenainen tuoksu. Näyttävyydessä syysleimu vetää vertoja keväiselle syreenille, mutta tuoksussa se on huomattavasti miedompi. Tai sitten olen väärään aikaan sitä nuuhkimassa. Tuomisen tuoksupuutarhaopas kuvailee leimun tuoksua makean pippuriseksi ja parhaiten illalla haistettavaksi (Tuominen 2013, 67). Ruoffin mukaan jotkut pitävät syysleimujen tuoksua



outona ja sanovat ettei se olisi varsinaisesti hyvä tuoksu, mutta on silti mieluinen, koska se liittyy elokuisiin iltoihin (Ruoff 2003, 206–207). Syysleimun tuoksun merkitys on siten sen aikaan kiinnittyvässä tunnelmassa.

Kuva 8. Syysleimun ja leikatun ruohon vehreä tuoksu. Kuva: Virpi Kaukio.

Kasvituoksujen osalta hajuympäristö muuttuu vuodenajan ja vuorokaudenajan, jopa säätilan mukaan. Ruoff kuvailee elävästi muutosta ruusun kautta:

”Useimmat ruusut tuoksuvat parhaiten lämpiminä aamuina ennen kuin aurinko on ehtinyt kuivata niiden terälehdiltä eteeriset öljypisarot, joissa tuoksu piilee. Sama kukka, joka tuoksuu aamulla vahvalta ja ihanalta, voi olla melkein tuoksuton puolenpäivän aikaan. Eräät ruusut tuoksuvat kuitenkin parhaalta keskipäivän kuumuudessa, ja jotkut jatkavat helteen keskeyttämää tuoksumistaan illalla. Monet ruusut ovat illalla kuitenkin

täysin tuoksuttomia. Joku heikkotuoksuinen ruusu, kuten 'Frau Karl Druschki' innostuu kuulemma kuitenkin tuoksumaan silloin, jos on ukkosta ilmassa." (Ruoff 2003, 87.)

Ukkosen ennustava ruusu nostaa hienosti esille sen, kuinka hajut ja tuoksut ovat hetkellisiä. Niitä voidaan sanoa episodiksi, kun ne pomppaavat esiin taustasta, ja pian liike tai muu muutos saa ne haihtumaan tai katoamaan. Hautausmaan rituaaleissa on monia hetkellisiä merkityksellisten hajuelämysten tilanteita. Kuvitellaan hetki siunaustilaisuutta. Monessa olen ollut tuossa Talvisalon kappelissa, joka on aivan hautausmaan keskellä. Surusidonnassa tuoksuvia kukkia ei kaihdeta. Leikkokukkina tuoksuvat kukkalaitteissa liljat (tuoksu "mausteisen makea"), ruusut ("makean vivahteikas"), neilikat ("mausteinen") ja leukoiijat ("mausteneilikka ja manteli") (Tuoksukuvaukset ks. Tuominen 2013). Erityisesti liljojen tuoksu yhdistyy monien mielestä hautajaisiin. Sisätiloissa se voi tuntua jopa tukahduttavalta. Mutta ulkona se hetkeksi vapautuu, helpottuu – kunnes alkaa nuutua ja tylsyä. Ehkä liljan tuoksu resonoi tilanteen suruntunteiden kanssa.

Voi myös käydä niin, että liljojen ja muiden hautajaiskukkien tuoksut tulevat ylittämään mielikuvissa havujen ja mullan tuoksut hautajaisuoksuina. Polttohautaus, joka on yleistymässä, on nimittäin muuttanut hautajaisia niin, ettei siunaustilaisuudesta useinkaan mennä hautakuopan äärelle. Siunattu vainaja jää arkussa odottamaan polttoa ja uurnan maahan kätkemisessä, jossa paikalla ovat kenties vain lähimmät omaiset. Joskus uurniakin siunataan ja haudataan arkkuhautajaisten tapaan. Vainaja on saatettu esimerkiksi joutua tuhkaamaan ulkomailla. (Rein 2017.) Joku vuosi sitten uurnahautajaiset saattoi saada omaisten toivomuksesta ilman erillistä syytä. Hieman erikoista on se, että nyt kun tuhkaus on yleistymään päin, joissain paikoissa on alettu tiukemmin noudattaa kirkon linjausta, että vainaja tulee siunata kokonaisuena. Voi käydä niin, että omaiset valitsevatkin sirottelyn mieleisempään paikkaan hautausmaalle kaivamisen sijaan. Viimeisen leposijan tuoksujen kirjoon voi tulla eläviä ja villejä metsän tuoksujia tai meren tuulia, kun tuhkat sijoitetaankin muualle kuin uurnalehtoon.

Haju ympäristön sykli

Minkä tahansa suurelta osin luonnollisen ympäristön tarkastelussa houkuttaa myötäillä luonnollista vuodenaikojen vaihtelua. Kasvillisuuteen keskittyvät pohdinnat painottuvat kevääseen, kesään ja alkusyksyyn, eli kasvukauteen. Hautausmaankin hajuympäristö vaimenee kesävihreiden osalta syksyllä, mutta tyhjiötä ei synny. Kypsymisen ja kellastumisen tuoksut, pudonneiden lehtien kirpeys ja makeat maatumisen tuoksut valtaavat tilaa. Kosteus voi nostaa esiin sienimäisiä aromeja. Myös talvella on tuoksunsa: kyllä suomalaiselle ovat lumen ja jään tuoksut tuttuja, vaikka ne eivät voimakkuudessa kasvituoksua päihittäisi. Syksyn lopulla pyhäinpäivänä ja isänpäivänä ja erityisesti jouluna viedään haudoille kynttilöitä ja jälleen havuja. Ulkokäyttöön sopivien kynttilöiden parafiinissa on öljyinen haju. Joskus käryää myös suojakuoren muovi. Syttyvä tulitikku antaa mukavan palavan rikin tuoksun. Parasta kynttilöiden polttamisessa on kuitenkin tunnelma. Pakkasessa sytyttävässä kynttilässä tuoksuu rituaali, se hetki kun pyhät ovat alkamassa tai kun perinnettä vaalien koko perhe vierailee haudoilla ennen jouluateriaa.

Monella hautausmaalla on portit, jotka pidetään öisin kiinni paitsi tiettyinä juhlapyhinä. Mutta on myös paljon sellaisia hautausmaita, joita on mahdoton sulkea. Öisiin hautausmaihin sisältyy omanlaistaan tunnelmaa. Kielletty paikka ja alkukantaiset pelot voivat saada mielikuvituksen laukkaamaan. Voi alkaa kuvitella kalmaisempia hajuja kuin oikeasti haistaakaan. Tai sitten siellä on vain rauhallista ja tuoksuu jokin pensas, joka päivällä on piilottanut arominsa. Talvinen hautausmaa on suurimman osan vuorokaudesta pimeä. Pimeydellä on ympäristön kokemiselle useita seurauksia. Talvi kaventaa haistettavan ympäristön moninaisuutta kasvillisuuden osalta, mutta kun näköaistin havainnot vähenevät, voivat toiset aistit valpastua. Hajuaistin kokemuksia vahvistaa se, että muiden aistikanavien tarjoama tieto on haistettavan kanssa sopusoinnussa (Gilbert 2008, 87–90.) Siten aistit yhdistyvät haistamisessa. Pimeässä, kylmässä ilmassa, joka koetaan tuntoaistilla, ja pienen kehän luovan kynttilän tuoksussa yhdistyvät aistimukset tietynlaiseksi tunnelmaksi. Myöhemmin, toisessa hetkessä, kynttilän tuoksussa voi haistaa koko tuon tilanteen uudelleen.

Hautausmaan hajuympäristön episodisissa hetkissä toteutuu syklinen aikakäsitys. Se tarkoittaa sitä, että niin kuin luonnollinen vuodenvaihtelu palaa aina uuteen alkuunsa, niin myös hetket toistuvat ja toistuessaan niistä tulee merkityksellisiä. Aina tulee uudelleen kesäkukkien valinnan aika tai syystöiden ja kynttilöiden. Viimeiset leposijat tehdään ikuisuutta varten. Pyramidiin sijaan Suomessa on hautakivet. Pitkäikäisiä puulajeja – vähintään kaksi ihmisikää kasvavia – suositaan hautausmailla käytännöllisyyden lisäksi siksi, että niitä pidetään ikuisen elämän vertauskuvina. Kesäkukkienkin toivotaan pysyvät muuttumattomina mahdollisimman pitkään. Syklisen luonnonkierron ja toistuvien rituaalien aikakäsitys ei kuitenkaan ole ristiriidassa ikuisuuden kanssa. Kiertäminen on ikuista paluuta ja uudistumista.

Yli rajan

Myös tuoksun hetkellisyydellä on arvonsa. Kielokimpun makean kirpeä alkukesän tuoksu tai kynttilän savun ja lämmön aromit haudalla ovat hetkellistä kauneutta; samalla ne voivat olla muistutus katoavaisuudesta ja kuolevaisuudesta. Enemmänkin voisi hautausmaan hajuympäristö niistä muistuttaa. Tuoksun hetkellisyys korostaa tuoksun tulkinnallisuutta, sitä, että fysiologinen aistimus saa hetkellistä ärsykettä syvemmän merkityksen tulkinnasta. Esiin voivat nousta abstraktit hajut, surun ja kuolevaisuuden ja toisaalta muistamisen ja elämän jatkuvuuden hajut ja tuoksut.

Miltä kuolema haisee tai miltä suru haisee abstraktina asiana? Kemiollista kaavaa näille ei voi kirjata ja abstraktinkin hajun kuvaaminen vaatii lainaamaan aineellisten lähteiden nimiä. Itsenäistä sanastoa ei hajaistille ole. Hajun ja tuoksun sanat löytyvät niiden aineellisista lähteistä suoran viittaamisen lisäksi metaforisesti tai niin, että osa edustaa laajempaa kokonaisuutta. Toisinaan symbolit ovat yleisiä, kuten esimerkiksi havujen tai valkoisten liljojen tuoksut, jotka liitetään hautajaisiin. Toisinaan merkitykset ovat yksityisempiä ja abstraktien hajujen merkitykset syntyvät assosiaatioiden ketjun kautta. Esimerkiksi niin kuin Kate Atkinsonin *Ihmiskroketia*-romaanin Isobel kuvailee surun

haju: ”Ilmassa leijuu syksyn surullisuus, puunsavun ja mullan ja kaiken kauan sitten unohtuneen haju.” Se haju ei ole irrallaan syistään; Isobel kaippaa kadonnutta (kuollutta) äitiään. ”Tähän aikaan vuodesta äitini lähti, ja toisinaan syksyisin minusta tuntuu että koko maailma muuttuu valitusrunoksi Elizalle.” (Atkinson 1997/1998, 131–132.)

Assosiaatioiden liikkeet ovat kuitenkin arvaamattomia. Yhtäkkiä havujen tuoksuista tuleekin mieleen löylytuoksut tai sylillinen klapeja. Toisaalta, kun sain jouluksi kimpun havuja ovenpieleen kynttilälyhdyn seuraksi, jouduin asetelman pian purkamaan. Ei tullut mieleeni joulu vaan lemmikkien hautausmaa, enkä sitä ovelleeni halunnut. Eräs Helsingin kaupunginmuseon hajumuistokyselyyn vastannut puolestaan kirjoitti: ”Krematorion savu, aika ajoin tunkeutuu luokkahuoneeseen ja aiheuttaa lapsissa ihmetystä, haju tuo mieleen jotain ihan muuta (kesän ja grillauksen).” (Miltä Helsinki haisee? -kysely 2015.) Hajut eivät pysy kurissa vaan menevät yli rajojen, oli kyse sitten muureista tai sopivuudesta.

Jo kauan sitten tuoksujen on ajateltu voivan ylittää maallisen ja hengellisen rajan. Tuoksuvin savuun lähetettiin rukouksia jumalille, ”*per fumum*”. Yli viisituhatta vuotta vanhoissa, ylös taivasiin nousevissa palavien puuainesten ja hartsin savuissa on parfyymisanan alku. (Drostel 2006/2007, 15.) Tuoksuvat uhrisavut mainitaan myös *Raamatussa*. Suitsukkeita käytetään yhä monissa uskonnollisissa seremonioissa. Ei kuitenkaan luterilaisissa. Vielä ennen modernia aikaa kristillisessä kulttuurissa tuoksuihin suhtauduttiin hyväksyväksi. Pyhä Henki saattoi tehdä tuoksullaan Jumalan läsnäolon tietäväksi. Tuoksuilla ajateltiin olevan yhtäläisyyttä sielun kanssa: sekä sielu että tuoksu ovat henkeä. Ihmisen haju saattoi paljastaa tämän sisimmän. Hyvät tuoksut assosioituivat henkiseen eheyteen, pahat hajut moraaliseen rappioon (Classen 376, 380-381, 388).

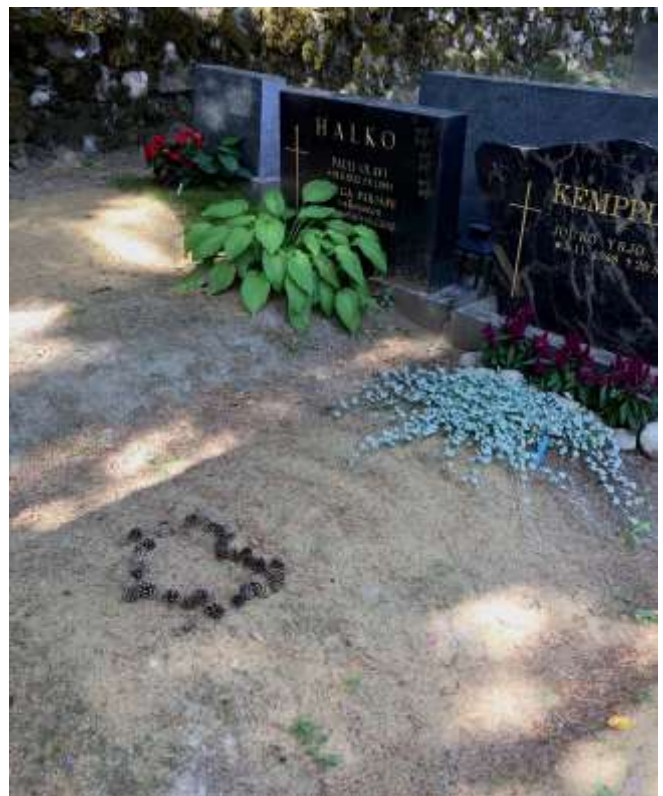
Lienee kuitenkin hyvä, ettei luterilaisella hautausmaalla tarvitse tuoksuin korkeampia voimia lepytellä tai pelätä pahojen hajujen osoittavan rangaistuksen paikkoja. Orvokkipenkki voidaan istuttaa elävien ihmisten iloksi ja vainajan muistoksi. Ja kun kasvukaudella perjantaiamuna hautausmaalla hajahtaa hetken aikaa pahalle, se on vain

rakeista liotettavan lannoitteen hajua ja hajusta huolimatta kasvua edistävää. Eivät siellä haise ihmispolut pahoja tekojaan.

On ihmisiä, jotka ovat kokeneet saaneensa viestejä kuolleilta omaisiltaan tuonpuoleisesta hajujen välityksellä. Jossain paikassa tai tilanteessa on haistettu jotain sellaista, mitä ei ole voinut aineellisilla lähteillä selittää. Tuoksu on voinut olla suora muistutus kuolleesta henkilöstä, kuten esimerkiksi tutun parfyymien ja käsivoiteen yhdistelmä tai jotain, joka on vain tulkittu merkiksi vainajalta (Guggenheim & Guggenheim 2006). Näitä erikoisia tuoksukokemuksia on saatu aivan arkisissa ympäristöissä, kotona, kadulla, sellaisessa paikassa, jossa henkilön olisi voinut tämän eläessä tavata. Ottamatta kantaa ilmiön syihin, kiinnostavaa siinä on se, että kuollutta omaista muistellaan tavallisen elämän keskellä, ei niinkään hautausmaalla. Haistaminen ei siis ole sidottu vain läsnä olevaan aikaan ja paikkaan.

Kuoleminen on osa elämistä

Eräälle hiekkahaudalle on aseteltu männynkävyistä sydänkuvio. Sade on heilauttanut yhden kävyn paikoiltaan. Kumarrun korjaamaan sen. En edes yritä haistaa käpyä. Kävyn tuntu sormissa riittää tuomaan mieleeni tutun tuoksun. Kuivat ja lämpimät, rosoiset kävyt ja vaalea hiekka kuljettavat ajatukseni äitini kotipaikalle. Tunnen niiden tuoksun, vaikka en niitä varsinaisesti nyt haista. Ei tämä 45-vuotiaana kuollut Jouko, jolle sydän on tehty, ole minun tuttujani. Mutta mieleeni tulee nuorena miehenä kuollut enoni. Muuta en hänestä oikein muista kuin sen,



Kuva 9. Kävyntuoksuiset terveiset Joukolle on lähetetty ennen edellistä sadetta. Kuva: Virpi Kaukio.

kuinka hän veti serkusparven lapsia maitokärryillä pitkin mäntyjen reunustamaa hiekkatietä. Se on hyvä muisto. Tuossa lähellä, muutama nurmiterassi alaspäin, se enonikin on, yhdessä mummini ja pappani kanssa. En ala kopioimaan heidän haudalleen käpysydäntä, mutta kastelen begoniat ja kerron, että nyt on toinen eno huonossa kunnossa. Että ovat sitten ottamassa vastaan, jos hän sinne tuonpuoleiseen pian on tulossa. En ole uskonnollinen ihminen, epäilen tuonpuoleisen olemassaoloa. Silti siinä haudalla tuntui aivan tolkulliselta tuo asiani sanoa. Ehkä vähän suren etukäteen. Muiston voimalla tuoksu vei toiseen aikaan ja omakohtaiseen kokemukseen, mutta samalla se resonoi hetkeen hautausmaan ja siihen mitä koen siellä ja siinä hetkessä.

Kyky kuvitella hajuja ja ”mielikuvitusaistia” ei ole vain itsensä huijaamista. Kuvitellut hajut voivat palauttaa mieleen muistoja yhtä lailla kuin varsinaisesti haistetut. Haistaminen ja muistaminen liittyvät oleellisella tavalla yhteen. Hautausmaa puolestaan on muistamisen paikka. Hautauskulttuurin merkityksestä evankelisluterilaisessa kirkossa kirjoittanut kirkkoneuvos Pekka Huokuna on huomauttanut, ettei hautaaminen ole koskaan ollut vain terveydenhoidollinen toimi, vaan lähimmäisenrakkauden osoitus vainajalle ja tätä kaipaaville omaisille (Huokuna 2014). Hautaa koristavat havut eivät ole siellä vain desinfioidussa ilmassa ja peittämässä maan hajuja. Hautaaminen on muistamista. Havuilla kunnioitetaan vainajaa. Niiden tuoksu kiinnittyy siihen arvostuksen osoitukseen, jota havuilla ja havuseppeleillä on katsottu voitavan ilmaista. (Ks. Laine 2017.) Jos havuja onkin suosittu helpon saatavuuden takia, ovat ne sopineet kukkasia paremmin suomalaiseen mielenmaisemaan – ja sopivat edelleen.

Muistamisenkaan ei tarvitse olla mitään ilmestyksenomaista. Se on hyvässä mielessä arkinen asia. Suomalaisella hautausmaalla tuoksuvat männyt, tuoksuu multa. Maanläheisesti, tutusti ja turvallisesti. Hautoja hoidetaan kuin pidettäisiin kotia tai puutarhaa kunnossa. Kuolemista hoidetaan mystifioimatta, osana elämiseen kuuluvaa toimeliaisuutta. Hautausmaan hajut syntyvät elävistä lähteistä, jopa silloin kun on kyse maatumisesta. Maatumisprosessin suunta on kohti uutta elämää. Hautausmaan

hajuympäristö on enemmän elämän kuin kuoleman hajuinen, mutta ei se poisnukkuneilta rakkailtamme ole pois.

Kirjoittaja

Virpi Kaukio, vapaa ympäristöestetiikan tutkija. Tutkii tällä hetkellä hajuaistin ympäristöjä: Millä tavoin ympäristön hajut koetaan ja mikä merkitys niillä on ympäristösuhteelle. (Koneen säätö) Ks. <https://nuuhkija.blogspot.com>

Lähteet

Ampuja, Outi. 2017. *Hyvä hiljaisuus*. Helsinki: Atena Kustannus Oy.

Atkinson, Kate 1997/1998. *Ihmiskrokettia*. Suom. Leena Tamminen. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.

Biedermann, Hans. 1989/1993. *Suuri symbolikirja*. Suom. ja toim. Pentti Lempiäinen. Porvoo – Helsinki – Juva: WSOY.

Carlson, Allen. 2000. *Aesthetics and the Environment. The Appreciation of Nature, Art and Architecture*. London and New York: Routledge.

Classen, Constance. 2006. "The Beath of God. Sacred Histories of Scent." Teoksessa *The Smell Culture Reader*, toimittanut Jim Drobnick, 375–399. Oxford – New York: Berg.

Drostel, Janina. 2006/2007. *Laventeli, kaneli ja ruusupuuh. Aistillisten tuoksujen maailma*. Suom. Heliminna Hakala. Helsinki: Kustannus Oy Arkki.

Gardberg, C. J. 2003. *Maan poveen. Suomen luterilaiset hautausmaat, kirkkomaat ja haudat*. Suom. Irma Savolainen. Helsinki: Schildts.

Gilbert, Avery. 2008. *What the Nose Knows. The Science of Scent in Everyday Life*. New York: Crown Publishers.

Guggenheim, William ja Guggenheim, Judith. 2006. "Olfactory After-Death Communications." Teoksessa *The Smell Culture Reader*, toimittanut Jim Drobnick, 427–430. Oxford – New York: Berg.

Henshaw, Victoria. 2014. *Urban Smellscapes: Understanding and Designing City Smell Environments*. New York and London: Routledge.

Hirsch, Alan R. 2006. "Nostalgia, the Odors of Childhood and Society." Teoksessa *The Smell Culture Reader*, toimittant Jim Drobnick, 187–189. Oxford – New York: Berg.

Huokuna, Pekka. 2014. "Hautauskulttuurin merkitys ja hautaaminen ev.lut.kirkossa." Luettu 22.8.2018. http://www.hautaustoimistojenliitto.fi/userData/suomen-hautaustoimistojen-l-al14/pdf/Pekka_Huokuna.pdf

Kankainen, Evita. 2010. "Kotimaiset puulajit hautausmaalla." Opinnäytetyö. Hämeen ammattikorkeakoulu, Maisemansuunnittelun koulutusohjelma, Lepaa. Luettu 20.8.2018. https://www.theseus.fi/bitstream/handle/10024/15062/Kankainen_Evita.pdf?sequence=4&isAllowed=y

Karila, Minna. 2016. "Hautausmaista on tullut ulkoilupuistoja, joissa pyöräillään ja sauvakävellään – grillaustakin on kokeiltu" Luettu 28.8.2018. *Yle Uutiset* 16.9.2016. <https://yle.fi/uutiset/3-9169579> .

Kero, Esa. 2001. *Hautausmaa*. Kuvat Juha Taskinen. Helsinki: Rakennusalan kustantajat Rak, Kustantajat Sarmala Oy.

Keski-Korpela, Nina. 2017. "Hautausmaata häiriköiviä eläimiä metsästetään harvinaisella poikkeusluvalla Hämeenlinnassa: 'Jahti on välitön ensiapu'." *Yle Uutiset* 2.8.2017. Luettu 5.8.2018. <https://yle.fi/uutiset/3-9753849>

Laine, Anne. 2017. "Havuseppele on kaunis tapa muistaa kuollutta – entisaikana havujen piti myös peittää kalman haju." Luettu 5.8.2018. <https://yle.fi/uutiset/3-9949466>

Leppänen, Marko ja Pajunen, Adela. 2017: *Terveysmetsä. Tunnista ja koe elvyttävä luonto*. Helsinki: Gummerus Kustannus Oy.

Lyytimäki, Jari. 2006. *Unohdetut ympäristöongelmat*. Helsinki: Gaudeamus.

Löfström, Jan. 2000. "Aromeja aistien historiallisesta antropologiasta." *Historiallinen aikakauskirja* (1/2000): 15–22.

Meritähti, Päivi. 2018. "Puu nielaisi hautakiven Porissa: 'Ilmeisesti sitä ei ole kukaan osannut kaivata'." *Yle Uutiset* 7.6.2018. Luettu 15.8.2018. <https://yle.fi/uutiset/3-10239236>

Miltä Helsinki haisee? -kysely (2015). Helsingin kaupunginmuseon asiakaspaneelin vastauksia (julkaisematon).

MTV3–STT 2007. ”Tunnustuksettomat hautausmaat yhä autioina” *MTV3–STT* 14.04.2007. Luettu 15.8.2018. <https://www.mtv.fi/uutiset/kotimaa/artikkeli/tunnustuksettomat-hautausmaat-yha-autioina/2011468#gs.xkg0GBQ>

Mutanen, Annika. 2008. ”Mikä mullassa tuoksuu?” *Tiede* 4.6.2008. Luettu 24.8.2018. https://www.tiede.fi/artikkeli/jutut/artikkelit/mika_mullassa_tuoksuu

Rein, Marjo. 2017. ”Kuka haluaa kahdet hautajaiset? Luterilaisessa kirkossa arkkua seuraa uurna” *Yle Uutiset* 7.5.2017. Luettu 24.9.2018. <https://yle.fi/uutiset/3-9584711>

Ruoff, Eeva. 2003. *Tuoksujen puutarha*. Helsinki: Otava.

Salminen Pirjo. 2014. ”Suntion ammattitutkinnon avoin käsikirja.” Luettu 6.8.2018. <https://peda.net/p/pirjo.salminen/suntion-kasikirja>

Taivaannaula-nettisivu. 2012. ”Puiden juurilla.” 6.8.2012. Luettu 17.8.2018. <http://www.taivaannaula.org/2012/08/06/puiden-juurilla/>

Tiessalo, Paula. 2017. ”Syöpälääkkeitä ja flunssarohtoja – tunnetko Suomen terveellisimmät puut?” *Yle Uutiset* 8.1.2017. Luettu 15.8.2017. <https://yle.fi/uutiset/3-9391880>

Tuominen, Jari. 2012. *Tuoksujen ihmeellinen maailma*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Kureeri.

Tuominen, Kirsi. 2013. *Tuoksuva puutarha ja parveke*. Helsinki: Minerva Kustannus Oy.