

**SIETÄMÄTTÖMÄT**

**JA**

**TÄYDELLINEN**

**MAAILMA**

**KIRJOITUKSIA**

**SUVAITSEMATTOMUUDESTA**

**toimittanut**

**JARI EILOLA**



Kaikkina aikoina ja kaikissa kulttuureissa joidenkin ihmisryhmien tai yksittäisten ihmisten on katsottu olevan sietämättömiä tai epänormaaleja. Yleensä heidät on määritelty ulkoapäin ja pyritty työntämään marginaaliin tai muuten häivyttämään näkyvistä.

Sallitun ja kielletyn, suvaitun ja sietämättömän määritelmät tai niiden välinen rajanveto eivät kuitenkaan ole muuttumattomia, vaan ne ovat aika- ja kulttuurisidonnaisia.

Näiden määrittelyjen ja rajanvetojen historiaan tutustuminen lisää ymmärrystämme menneisyydestä. Samalla niiden historia auttaa ymmärtämään nykyaikanakin ajankohtaisia suvaitsevaisuuteen ja suvaitsemattomuuteen liittyviä kysymyksiä.

Jakelu  
Jyväskylän Historiallinen Yhdistys  
Historian ja etnologian laitos  
PL 35 (H)  
40014 Jyväskylän yliopisto  
Puhelin [014] 260 1252  
Telefax [014] 260 1251

Distributor  
The Historical Society of Jyväskylä  
Institute of History and Ethnology  
P.O.Box 35 (H)  
FIN - 40014 University of Jyväskylä  
Telephone +358 14 260 1252  
Telefax +358 14 260 1251

90.2  
ISBN 952-5092-76-3



Jyväskylän Historiallinen Arkisto vol. 6

**SIETÄMÄTTÖMÄT JA  
TÄYDELLINEN MAAILMA**



Jyväskylän Historiallinen Arkisto vol. 6

**SIETÄMÄTTÖMÄT JA  
TÄYDELLINEN MAAILMA**

**KIRJOITUKSIA  
SUVAITSEMATTOMUUDESTA**

*Toimittanut Jari Eilola*

Copyright © kirjoittajat

Taitto: Mika Jokiaho

ISBN 952-5092-76-3

ISSN 1239-8683

ISBN 978-951-39-9001-5 (e-kirja)

Kopijyvä Oy Jyväskylä 2002

## **Kirjoittajat**

Jari Eilola, filosofian lisensiaatti, tutkija (JY)

Piia Einonen, filosofian maisteri, tutkija (JY)

Pasi Ihalainen, filosofian tohtori, Suomen Akatemian  
tutkijatohtori (JY)

Johanna Hämäläinen, filosofian maisteri, assistentti (JY)

Marko Lamberg, filosofian tohtori, tutkija, (JY)

Satu Matikainen, filosofian lisensiaatti, assistentti (JY)

Toivo Nygård, filosofian tohtori, professori (JY)

Heli Valtonen, filosofian maisteri, tutkija (JY)

Kustaa H.J. Vilkuna, filosofian tohtori, dosentti (JY)

Tiivistelmät on käänttänyt englanniksi filosofian lisensiaatti Jari  
Eloranta, European University Institute, Firenze.

# Sisällys

*Jari Eilola*

Johdanto: Hyväksyä vai torjua? — Liukuvien  
rajanvetojen historiaa . . . . . 9

*Marko Lamberg*

“En vähäiselläkään rovolla tahtoisin ostaa häntä  
uudelleen eläväksi” — Lesken surun säätely  
pohjoismaisen aristokratian tapakulttuurissa  
myöhäiskeskiajalla . . . . . 45

*Piia Einonen*

Herroista narreiksi — Raadin kunnian määrittely  
osana kaupunkihallinnon uudistuspyrkimyksiä ja  
vallan demonstroimista 1600-luvun alkupuolen  
Tukholmassa . . . . . 81

*Jari Eilola*

“Cuca tiesi cugin mielen? Kengä kenengä  
sydämen?” — Maine ja luotettavuus uuden  
ajan alun pikkukaupungeissa . . . . . 121

*Pasi Ihalainen*

Suvaisevaisuus-käsitteen merkitysten muutos  
länsieurooppalaisessa julkisessa keskustelussa  
Nantes’in ediktin peruutuksesta (1685)  
ranskalaiseen valistukseen . . . . . 159



<i>Kustaa H.J. Vilkuna</i> Murtuma yhteiskunnallisessa sietokyvyssä . . . . .	201
<i>Toivo Nygård</i> Suhtautuminen romaneihin 1800-luvun Suomessa . . . . .	219
<i>Satu Matikainen</i> Suhtautuminen Romanian juutalaisten siirtolaisuuteen 1900-luvun alun Britanniassa . . . . .	237
<i>Johanna Hämäläinen</i> “Eroowaisuus riippui miehestä ja pullosta.” — Keskiluokan sosiaalisen rajanvedon ja kansan- kuvan tuottamisen keinot 1800-luvun jälkipuoliskon raittiuskirjallisuudessa . . . . .	265
<i>Heli Valtonen</i> Itsemurha ja sosiaaliset rajat 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun suomalaisen sivistyneistön lehdistöpuheessa . . . . .	311
Summaries . . . . .	347



JARI EILOLA

*Johdanto: Hyväksyä vai torjua?*

## LIUKUVIEN RAJANVETOJEN HISTORIAA

*”Sinä tiedät jo riittävästi. Niin teen minäkin. Ei meiltä tietoa puutu. Se, mitä meiltä puuttuu, on rohkeus ymmärtää, mitä me tiedämme, ja vetää siitä johtopäätökset.”*

Sven Lindqvist, Utrota varenda jävel.<sup>1</sup>

### **Suvaitsevaisuus ja suvaitsemattomuus**

Moniarvoisessa länsimaisessa hyvinvointiyhteiskunnassa suvaitsevaisuus ymmärretään väljäksi käsitteeksi, joka sallii erilaisten uskomusten ja elämäntapojen noudattamisen ilman että ihmisten yhteiskunnallisia oikeuksia rajoitettaisiin tai heidän taloudelliselle toiminnalleen aiheutuisi haittaa niiden vuoksi. Käsite edellyttää asenteiden neutraalisuutta tai ainakin näkyvän vihamielisyyden poissaoloa. Laaja-alaisuudessaan se kattaa paitsi uskonnolliset käsitykset, myös esimerkiksi elämäntavan, etnisyyden, ikäeron ja kulttuurisen erilaisuuden kaltaiset asiat.<sup>2</sup>

Edellä esitetty suvaitsevaisuuden määritelmä tai pikemminkin ihanne tuntuu itsestäänselvyydeltä. Se ei kuitenkaan edusta

historiallista tai kulttuurista muuttumattomuutta, vaan on kiinni ihmisten rodusta, sukupuolesta, varallisuudesta tai sosiaalisesta asemasta riippumatonta tasa-arvoa korostavassa ajattelussa. Tässä suhteessa se on siis oman aikansa tuotos.<sup>3</sup> Esimerkiksi 1500-luvun keskusteluissa suvaitsevaisuus liitettiin pääasiassa uskonnolliseen vakaumukseen ja vain satunnaisesti kulttuuriseen tai etniseen erilaisuuteen.<sup>4</sup>

Abstraktilla tasolla suvaitsevaisuuden ja suvaitsemattomuuden välinen suhde voidaan pelkistää rajanvetoon, jossa yhtäältä pyritään määrittelemään hyväksyttävä käyttäytyminen, puhe, olemus tai jokin muu ”normaalialia” ihmistä koskeva piirre tai ominaisuuksien joukko. Toisaalta rajanvedossa on kysymys edellä kuvatusta normaalista poikkeamisen ja erilaisuuden sietämisestä. Tällaisenaan kyseinen rajanveto on universaalialia ja historia-tonta — sitä löytyy kaikkialla aikoina ja luultavasti myös kaikkialla kulttuureista. Sen sijaan se, millä elämäalueilla rajanveto tulee kulloinkin ajankohtaiseksi, miten normaali ja epänormaali määritellään tai ketkä ne määrittelevät, on sidoksissa niin aikaan kuin kulttuuriin.<sup>5</sup>

Tässä teoksessa yhdeksän kirjoittajaa tarkastelee suvaitun ja kielletyn määrittelemisen muutoksia. Artikkelit kattavat puolen vuosituhannen mittaisen, myöhäiskeskialjalta 1900-luvun ensi kymmenille ulottuvan, ajanjakson. Teos tarjoaa joukon lähikuvia siitä, miten aihetta on käsitelty ja miten se on eri aikoina tai eri puolilla Eurooppa ymmärretty. Johdannossa pyritään asettamaan nämä lähikuvat osaksi suurempia yhteyksiä. Kirjasta — kuten myös johdannosta — puuttuu kuitenkin tiettyjä teeman kannalta merkittäviä ilmiöitä. Esimerkiksi orjakauppaan, Kolmannen valtakunnan rotupolitiikkaan ja puhdistuksiin tai kolonialismiin pelkästään viitataan. Käsillä olevassa teoksessa onkin tahdottu tuoda esille joitakin suurelle yleisölle tuntemattomam-

pia teemoja ja avata sitä kautta uudenlaisia näkökulmia aiheeseen.

## **Syrjäyttämisen ja eristämisen mekanismien vakiintuminen**

Eräänä käännekohtana suvaitsevaisuuden ja suvaitsemattomuuden historiassa voidaan pitää sydänkeskijalla (noin 1075/1100—1350) suoritettua roomalaiskatolisen kirkon yhdistämiseen pyrkinyttä gregoriaanista reformia<sup>6</sup>, jonka jälkeen ensimmäiset laajat ja systemaattiset joukkovainot alkoivat. Vainot lisääntyivät 1000-luvun alussa, mutta pysyivät ensimmäisen vuosisadan ajan verrattain pienimuotoisina ja alueellisesti rajoittuneina. Kasva-va vihamielisyys tiettyjä ryhmiä kohtaan yleistyi nopeasti ja vaino sai monipuolisempia muotoja 1100-luvun puolivälistä lähtien. Vuonna 1215 neljäs lateraanikonsiili vahvisti kristikunnan vihollisiksi miellettyjen ryhmien syrjinnän ja vainoamisen muodot. Samalla konsiili vakiinnutti ne normit ja ehdot, joilla kristitty ja kristikuntaan kuuluminen määriteltiin. Nämä ”säännöt” olivat ja pätevät seuraavat kolmesataa vuotta eli aina uskonpuhdistuksen alkuun saakka.<sup>7</sup>

Vainottuja ryhmiä oli alun alkaen kolme — kerettiläiset, juutalaiset ja spitaalaiset — ja kaikkien niiden käsitteleminen nou-  
datteli pääpiirteissään samankaltaisia malleja. Kaikkiin näihin ryhmiin kuuluneet joutuivat erottautumaan muista ihmisistä pukeutumisen avulla. Heidät myös rajattiin erilleen vangitsemalla tai eristämällä hospitaaleihin ja omiin kaupunginosiin. Ryhmiin liitetyt pelot ja kieli, jolla jäseniä kuvattiin, olivat samankaltaisia. Esimerkiksi se, että seksuaalinen himokkuus ja riettaudet liitettiin niin juutalaisiin kuin spitaalisiin, antoi mahdollisuuden

yhdistää molemmat samaksi kristikunnan viholliseksi. Riettauksia taas harjoitettiin yöllä — samaan aikaan kuin kerettiläiset palvoivat paholaista. Ryhmät oli siis mahdollista liittää toisiinsa myös tätä kautta. Sama rinnastaminen näkyy siinä, että kerettiläisiä kutsuttiin kirkon taholta spitaaliksi. Kummankin ”vai-van” uskottiin leviävän hyvin herkästi ja saastuttavan ihmisiä. Metafora ymmärrettiin siinä määrin konkreettiseksi, että spitaalisetkin alettiin mieltää kirkon vihollisiksi.<sup>8</sup>

Uudelle ajalle tultaessa spitaalisten määrä vähentyi ja lepran tilalle nousi 1300-luvulla rutto. Kumpaakin sairautta pelättiin niiden tarttuvuuden vuoksi, mutta suhtautuminen sairaisiin oli erilainen. Lisääntyessäänkin spitaali oli vain erään väestönosan sairaus, mutta rutto kohdistui koko väestöön. Ruttoon kuoli 1300-luvun aikana arviolta kolmannes tai neljännes Euroopan väestöstä. Se jätti ihmisiin voimakkaan tunteen kuoleman jatkuvasta läsnäolosta. Lepra voitiin tulkita Jumalan yksilölle lähettämänä rangaistuksena kun taas rutto nähtiin kollektiivisena rangaistuksena synnistä.<sup>9</sup> Tulkinta vaikutti siihen, miten sairaita kohdeltiin. Kuten tuonnempana nähdään, ruttoa ja Jumalan langettaa kollektiivista tuomiota korostava ajattelu sopi erinomaisesti myös 1600-luvun maailmaan.

Niin juutalaisia, spitaalisia kuin kerettiläisiä kuvattiin myös resuisissa vaatteissa kulkeviksi likaisiksi ihmisiksi, joilla oli tuijottavat silmät, käheä, mutta kuuluva ääni ja epäsosiaalinen käytös.<sup>10</sup> Tämä mielikuva, jossa yhteiskunnallisesti vaaralliset ainekset liitettiin irtolaisiin ja kerjäläisiin, tuli seuraavina vuosisatoina vahvistumaan viranomaisten mielissä kaikissa Euroopan maissa. Sen seurauksena laadittiin runsas irtolaislainsäädäntö, jossa yhtäältä kerjäämistä ja liikkumista pyrittiin rajoittamaan, toisaalta tekemään liikkuvasta väestöstä ”kunnollisempaa” työn ja kristillisen opetuksen avulla. Käytäntö säilyi pääpiirteissään aina 1900-

luvun alkupuoliskolle saakka.<sup>11</sup>

Harhaoppiset tai kerettiläiset poikkesivat ryhmänä spitaalisista ja juutalaisista siinä, että kysymys on määrittelijästään riippuvaisesta ilmiöstä. Normin määrittäjän — tässä tapauksessa roomalaiskatolisen kirkon — näkökulmasta harhaoppisuus syntyi, kun jokin ryhmä sanoutui irti oikeiksi määritetyistä riitin tai uskonnon harjoittamisen muodoista. Näin harhaoppia voitiin pitää ryhmän sisältä päin määritettynä ominaisuutena. Voidaan kuitenkin todeta, että ihmisten uskonnollinen ajattelu saa erilaisia muotoja eri paikoissa ja eri aikoina, ja kerettiläisyys tai harhaoppisuus syntyy, kun jotkut variaatiot kielletään.<sup>12</sup>

Mekanismi laajentui koskemaan osittain myös prostituutiota ja homoseksuaalisuuta, joka katsottiin sodomian erääksi osa-alueeksi. Homoseksuaalisuus yhdistettiin kerettiläisyyteen ja yöllisiin kokoontumisiin, prostituutio taas juutalaisuuteen ja lihallisiin haluihin. Prostituoituidut rinnastuivat näihin ryhmiin myös siinä suhteessa, että heidät määrättiin käyttämään ulkoisia tunnuk- sia. Lisäksi heidät eristettiin omaan asuinpaikkaansa eli bordeliin. Niin kauan kuin he pysyivät sen rajojen sisällä, prostituutio ei ollut moraalinen ongelma. Mutta heti rajojen ylittämisen jälkeen heistä tuli saastaisia ja vaarallisia aivan samalla tavalla kuin esimerkiksi spitaalisista tai juutalaisista.<sup>13</sup>

## **Suvaitsevainen antiikki?**

Suvaitsemattomuuden lisääntyminen liitetään usein keskiajalla tapahtuneisiin muutoksiin. On kuitenkin virheellistä pitää esikristillistä aikaa suvaitsevaisuuden ryydittämänä maanpäällisenä paratiisina, johon suvaitsemattomuuden käärme vasta kristinuskon muodossa luikerteli. Esimerkiksi Egyptissä uskonnol-

liset erimielisyydet johtivat jopa sisällissotiin. Tunnetuin episodi lienee Mika Waltarin Sinuhe egyptiläisessä kuvaama faarao Akhenatenin yritys tehdä auringonjumala Atenin kultista ainoa valtakunnallinen uskonto. Tämä ns. Amarnan uudistus johti konfliktiin toisten kulttien kanssa. Akhenatenin hallituskauden päättymisen jälkeen eri kulttien papisto pyrki kasvattamaan auktoriteettiaan. Monien vanhojen jumaluuksien rinnakkaiselo päättyi teologiseen kilpailuun.<sup>14</sup>

Keskiajan Euroopan tavoin Antiikin Kreikassa ja Roomassa vallitsi yhteisöjärjestys, jonka säilyttämiseksi valtiolliset ja yhteiskunnalliset instituutiot käyttivät väkivaltaa tai painostuskeinoja sellaisia henkilöitä tai ryhmiä kohtaan, jotka tahtoivat irrottautua näistä arvoista tai joiden olemassaolon mainitut instituutiot kokivat jollakin tavalla järjestystä uhkaaviksi.<sup>15</sup>

Antiikin kreikkalaiset ilmaisivat jonkin asian kuulumattomuutta kreikkalaisuuteen kahdella tavalla. Se voitiin sijoittaa negatiivisesti tulkittuun myyttiseen menneisyyteen, jolloin maailma ei ollut vielä saavuttanut järjestystä, vaan väkivalta hallitsi. Toisaalta kielteinen ilmiö oli mahdollista sijoittaa Kreikan ulkopuolisten ”barbaarien” eli vieraiden kansojen keskuuteen ja kuvata sitä niille tyypillisenä ominaisuutensa.<sup>20</sup> Kummatkin esitystavat ilmentävät antiikin kreikkalaisuutta leimannutta ulkomaalaisiin kohdistuvaa ennakkoluuloisuutta.

Käyttäytymistä ohjaavissa myyteissä ”sivilisaation vihollisia” edustivat esimerkiksi jumalallisen oikeuden asettamien rajojen halveksunta (*hybris, nefas*), piittaamattomuus sukulaisuuteen perustuvista lojaalisuussuhteista tai ihmisten ja jumalten välisen rajan unohtaminen. Todellisessa elämässä tällaisiksi teoiksi miellettiin esimerkiksi murha, temppelin ryöstö, valtionpetos tai jokin muu vakava rikos. Myös Sokrateen kaltaiset ajattelijat ja opettajat nähtiin sivilisaation vihollisina. Keisariajan Roomas-



sa, missä amfiteattereissa toteutettuihin teloituksiin tuomittiin rikollisten lisäksi myös sotavankeja tai muuta yhteiskunnan pohjasakkaa, näytöntö oli järjestetty niin, että areenalla olevat ”epäihmiset” tappoivat toisiaan. Järjestäytyntä yhteiskuntaa edustava ja säädyittäin katsomoon järjestetty yleisö seurasi tätä opettavaa näytöstä.<sup>16</sup>

Esikristillisten uskontojen luonne poikkesi kuitenkin eräässä ratkaisevassa suhteessa kristinuskosta. Ne olivat joustavia ja niihin voitiin sulattaa hyvinkin monenlaisia aineksia.<sup>17</sup> Samaa voidaan sanoa alkukirkon ja varhaiskeskiajan uskonnollisuudesta. Ominaisuus ilmeni etenkin ns. kansanuskossa, jossa esikristillisiä ja maagisia aineksia on säilynyt näihin päiviin saakka kristinuskoon sulautuneena. Kuitenkin 300-luvulla virallistettua kirkkoa johtaneiden piispojen toimintaan liittyi jo alusta alkaen tietynlainen toisista uskonnoista erottautumisen sekä yhden ja yhtenäisen ”oikean” opin määrittelytarve, joka pakotti pohtimaan, mikä oli toisten kulteissa hyväksyttävää ja mikä hylättävää.<sup>18</sup>

Toisaalta esikristillisten uskontojen suvaitsevaisuutta ei pidä liioitella. Myös niiden piirissä oli tiettyjä uskonnon tai magian harjoittamisen muotoja, jotka olivat kiellettyjä ja joiden harjoittajia vainottiin. 100-luvun alusta lähtien merkinnät kristittyjen aasijumalansa palvontamenoissa harjoittamista lapsenmurhasta, kannibalismista, seksuaalisista irstailusta ja inestistä levisivät kaikkiin yhteiskuntaryhmiin ja valtakunnan osiin. Tarinat selittyvät osittain ehtoolliseen ja Jahve-nimeen liittyneistä väärinkäsityksistä. Toisaalta samoja elementtejä liitettiin muun muassa juutalaisuuteen — jonka eräänä haarana kristinuskoa aluksi pidettiin — ja Catilinan salaliittoon.<sup>19</sup>

## Uskonpuhdistus ja uuden ajan alku

Vanhemmassa tutkimuksessa uskonpuhdistus merkitsi taitekohtaa suvaitsemattoman ja muutenkin brutaalin keskiajan sekä suvaitsevaisen ja järkevemmän uuden ajan välillä.<sup>21</sup> Vainoamisen ja syrjinnän kohteena olivat kuitenkin pääasiassa samat ryhmät kuin keskiajalla.<sup>22</sup> Esimerkiksi Saksalais-roomalaisen keisarikunnan kaupungeissa hävitettiin juutalaisten synagogia ja kokonaisia juutalaisten asuttamia katuja (*Judengasse*). Itse asiassa uskonpuhdistuksessa on nähtävissä voimakkaita antisemitistisiä piirteitä ja etenkin vanhoilla päivillään Luther antoi siunauksensa juutalaisten vainoamiselle.<sup>23</sup>

Myöhäiskeskiajalla ja uuden ajan alkupuolella yhteisöt eivät mielellään sietäneet keskuudessaan ihmisiä, joiden ulkonäön sairaus oli tuhonnut. Saksalaisissa kaupungeissa heidän karkottamistaan perusteltiin muun muassa sillä, että heidän näkemisensä aiheuttama säikähhdys saattoi vahingoittaa odottavien naisten tai pienten lasten terveyttä. Alunperin lepratautisten eristyspaikoiksi tarkoitettut hospitaalit muuttuivatkin hullujenhuoneiksi, joihin suljettiin kehitysvammaisia, aistiviollisia, liikuntavammaisia sekä tietysti mielisairaita. Normaalista räikeästi poikkeavan käyttäytymisen, ulkonäön ja tarttuvien tautien pelko, joka oli mustan surman vuoksi entisestään lisääntynyt, aiheutti sen, että hospitaalit rakennettiin edelleen muusta asutuksesta erilleen. Hospitaaleissa ei pyrytty sairauden parantamiseen, vaan sairauden leviämisen estämiseen ja poikkeuksellisuuden poissulkemiseen.<sup>24</sup>

Näiden ryhmien rinnalle ja ohitse nousi joitakin uusia. Löytöretkien myötä eurooppalaiset joutuivat aivan uudella tavalla tekemisiin ei-euroopalaisten kanssa. Jesuiitat aloittivat käännyttämisen esimerkiksi Kiinassa, Japanissa sekä Etelä- ja Pohjois-

Amerikassa. Ulkoeurooppalaisista tuli ”toisia” — pakanoita, viljejä, karkeita. Toisaalta viimeaikainen tutkimus on osoittanut, etteivät kääntäjät välttämättä suhtautuneet alkuperäisväestön uskomuksiin ja käsityksiin niin vihamielisesti ja mustavalkoisesti kuin aiemmin on oletettu. Intiaaneille annetusta ihmisarvosta kertoo esimerkiksi jesuiittojen Brasiliassa harjoittama aktiivinen orjuuden vastustaminen.<sup>25</sup>

Vanhalla mantereella oli jo 1300-luvulla nähty viitteitä noituussyyteiden yleistymisestä. Seuraavat vuosisadat tutustuttivat länsi- ja keskieurooppalaiset ihmiset uudenslaisiin noitiin, jotka kokoontuivat öisin, olivat liitossa paholaisen kanssa, turmelivat kristittyjä ja jopa uhrasivat lapsia. Noidat siis kuvattiin samantlaisina kristikunnan vihollisina kuin juutalaiset, spitaaliset tai kerettiläiset. Heidän vainonsa huipentuivat Länsi- ja Keski-Euroopassa 1500- ja 1600-lukujen taitteessa. Noitavainot eivät siis olleet pimeän keskiajan, vaan uuden ajan alun ilmiö. Ne sijoittuvat aikaan, jona esimerkiksi Galileo Galilei eli ja nykyinen luonnontiede syntyi.<sup>26</sup>

1500-luvun ensimmäisellä puoliskolla alkaneen uskonpuhdistuksen myötä suvaitsevaisuutta ja suvaitsemattomuutta koskevaan keskusteluun tulivat mukaan myös reformoidut kirkkokunnat. Tästä lähtien kerettiläisyyttä ei enää määritetty suhteessa epäkristilliseen ja väärin ymmärrettyyn uskonharjoitukseen, vaan toisiin kristillisiin kirkkokuntiin, jotka sanoutuivat tietoisesti irti katolisesta kirkosta. Tässä suhteessa ne erosivat useimmista keskiajan kerettiläisistä, jotka olivat kritisoineet kirkon uudistuksia, mutta jättäneet riittien vanhan ytimen koskemattomaksi.<sup>27</sup>

Uskonpuhdistus merkitsi myös laaja-alaista puuttumista katolisen kirkon aikana vakiintuneeseen elämänmuotoon ja riittielämään. Uudistukset ulottuivat aina häistä ja pappien selibaatista hautajaisiin, luostareista ja pyhimyskulteista pyhiinvaelluk-

siin. Toimenpiteet johtivat konfliktiin kansanuskon ja laajemminkin kansankulttuurin kanssa. Tätä konfliktia voidaan pitää eräänä osasyynä myös noitavainojen puhkeamiselle.<sup>28</sup>

Suvaitsevaisuuden tai suvaitsemattomuuden ymmärtäminen lähinnä uskontoon liittyväksi, on kuitenkin vain osa kokonaiskuvaa. Kun näkökulmaa lasketaan alemmas paikallistasoa — ns. tavallista ihmistä ja näiden jokapäiväistä elämää kohden — havaitaan, ettei yksinomaan kristinusko toiminut sallitun rajojen määrittäjänä. Samalla käsite itsessään liikkuu suvaitsevaisuudesta lähemmäksi sietämistä tai sietokykyä.<sup>29</sup>

Esimerkiksi hyväksytyjä ja kiellettyjä tunteiden ilmaisun muotoja säädellään ja valvotaan kulttuurisesti. Marko Lamberg analysoi tähän rajanvetoon liittyviä kysymyksiä 1300- ja 1400-luvun aristokraattisten leskien surunilmaisua koskevien ihanteiden kautta. Hän käyttää lähteinään pohjoismaista myöhäiskeskiaikaista kaunokirjallisuutta. Keskeistä oli surun ilmaiseminen julkisesti ja näyttävästi, mutta silläkin oli rajoituksensa. Ihanteen tasolla surun edellytettiin olevan aitoa. Se ritualisoitiin sielunmessuihin, joiden jälkeen vainaja siirtyi taka-alalle. Sureminen ei siis saanut jäädä pitkäaikaiseksi, koska silloin se uhkasi vainajan jälkeensä jättämän kollektiivin toimintakykyä. Uudelleenavioitumista suosivaan mentaliteettiin vaikuttivat patriarkaalisen ajattelumallin ohella myös esiteollisen yhteiskunnan demografiset rakenteet: korkean kuolleisuuden vuoksi oli jo ensimmäistä avioliittoa solmittaessa todennäköistä, että jompikumpi puolisoista jäisi ennen pitkää leskeksi.

Toimivuuden ja yhtenäisyyden säilyttäminen vaikutti suvaitun ja kielletyn määrittämiseen myös suurempien yhteisöjen kohdalla. Jari Eilolan mukaan uuden ajan alun suomalaisia ja ruotsalaisia pikkukaupunkeja voidaan pitää verrattain suvaitsevaisina. Ihmiset edellyttivät, että kaikilla oli todennettavissa oleva

tausta, jonka avulla heidän kunniallisuutensa ja luotettavuutensa saattoi varmistaa. Kiertelevältä väestöltä sellainen puuttui, ja siksi heiltä ei siedetty kovin paljoa rikkeitä. Kaupunkiyhteisöön integroidun henkilön kohdalla oltiin pitkämielisempiä. Todellisen henkilöllisyyden salaaminen oli eräs niistä harvoista syistä, joiden vuoksi hänet saatettiin karkottaa. Toinen syy oli ihmisen riitaisuus tai jokin muu huono ominaisuus ilman katumusta ja parannusta. Karkottaminen ei kuitenkaan ollut peruuttamaton, vaan sen kumoamisesta saatettiin neuvotella, jos karkotettu oli jollakin tavalla yhteisölle hyödyllinen.

Artikkelissa kuvatuilla rajanvedoilla oli kuitenkin uskonnollinen puolensakin. Luterilainen kansanopetus korosti yksilön harjoittamien syntien johtavan kollektiiviseen Jumalan tuomioon — katoihin, kulkutauteihin ja sotaan. Tämän välttämiseksi synnintekijät oli etsittävä ja tuomittava jo tämänpuoleisessa. Vaikka kysymys olikin ympäröivässä todellisuudessa havaittujen ilmiöiden selittämisestä, siihen sisältyi myös pyrkimys syyllistää kansaa. Kirkko pyrki toiminnallaan kitkemään kansanuskosta esikristilliset ja katoliset ainekset ja luomaan puhtaasti henkisen uskonnon.<sup>30</sup> Se sai liittolaisekseen keskitettyä hallintoa luovan kuningasvallan. Kuninkaan valta ja kaikki hahmottomassa olevan keskusvallan hierarkiat perusteltiin Jumalan luomana ja siksi ainoana oikeana, luonnollisena ja muuttamattomana järjestyksenä. Oikea, yhtenäinen ja puhdas luterilainen oppi esitettiin ja ymmärrettiin kuninkaan ohella keskeiseksi valtakuntaa yhdistäväksi tekijäksi.<sup>31</sup>

Myös hallinto legitimoitiin Jumalalla ja uskonnolla. Kuningas siirsi Jumalalta saamaansa valtaa alemmille virkamiehilleen, joiden suhdetta alamaisiin määriteltiin huoneentaulun hierarkioilla. Piia Einonen tarkastelee artikkelissaan, kuinka tämä muutos vaikutti Tukholman raadin ja kaupunkilaisten välisiin suh-

teisiin ja kuinka raadin suhtautuminen siihen itseensä kohdistuneisiin kunnianloukkauksiin muuttui. Ensinnäkin raadista kehittyi 1620-luvulta lähtien entistä selvemmin kruunun keskushallintoon niveltynyt kokonaisuus, jota johtivat kuninkaan eikä porvariston nimittämät pormestarit. Kauppiaskunta syrjäytyi vähitellen raatimiesten paikalta ja tilalle tuli lainoppineita. Samalla porvaristo alettiin mieltää alamaiseksi, joilta odotettiin kuuliaisuutta. Valtarakenteen hierarkkisuuden vahvistumisen myötä myös raatiin kohdistuneiden loukkausten määrä väheni. Kunnianloukkausten käsittelyssä raati korosti rikoksen vakavuutta. Niiden avulla se myös demonstroi ja uudisti valtaansa. Sen jakamat tuomiot eivät kuitenkaan seuranneet kategorisesti kaupunginlain määräyksiä, vaan ratkaisuihin vaikuttivat yhteisesti jaetut oikeuskäsitykset, tapahtuman konteksti, tuomion mahdolliset vaikutukset ja muut tämän tyyppiset tekijät. Se, että raati saattoi langettaa lieviä tuomioita, kertoo myös sen auktoriteetin vahvuudesta. Toisaalta tuomioiden avulla rajattiin ”vieraiden” yhteiskunnalliselle järjestykselle muodostamaa uhkaa.

## **Suhtautuminen toisiin kirkkokuntiin, erilaisiin ja katastrofeihin muuttuu**

Jari Eilolan ja Piia Einosen artikkeleissa käsitelty uuden ajan alun Ruotsin valtakunta oli uskonnollisesti verrattain yhtenäinen. Erilaisten kirkkokuntien tai esivallan/valtioneuvoston ja uskonnollisten vähemmistöjen väliset konfliktit puuttuvat sieltä lähes täysin. Muualla Euroopassa asiat olivat toisin. Esimerkiksi Saksan luterilaiset ja kalvinistit muodostivat erilliset kirkkokunnat 1570-luvulta lähtien. Kirkkokuntien välejä hiersivät sakramentti- ja erityisesti ehtoollisoppia sekä luterilaisten katolilaisil-

ta lähes muuttamattomina omaksuttuja seremonioita koskevat kysymykset. Koska sovinnollisuus oli osoitus kristillisyydestä, kummatkin kirkkokunnat pyrkivät siihen — joskin täysin omilla ehdoillaan. Ajatus rinnakkaiselosta samassa maassa oli kuitenkin poikkeuksellista ja tuli yleensä vähemmistöasemassa olevalta kirkkokunnalta.<sup>32</sup>

Ranskan hugenottien aseman turvanneen Nantesin ediktin peruuttaminen vuonna 1685 oli puolestaan merkittävimpiä kruunun/valtionkirkon ja uskonnollisen vähemmistön välisiä konflikteja. Tapaus muodostaa myös Pasi Ihalaisen artikkelin lähtökohdan. Hän tarkastelee käsiteanalyysin keinoin peruutuksen Ranskassa, Hollannissa ja Englannissa synnyttämää keskustelua. Aluksi suvaitsevaisuus liittyi selvästi uskontoon ja oli luonteeltaan tilannekohtaista ja väliaikaista. Kuitenkin jo tuolloin Englannissa ja Hollannissa kuultiin puheenvuoroja, joiden mukaan uskonnollinen suvaitsevaisuus edistäisi kauppaa ja sitä kautta valtakunnan etua.

Ihalainen osoittaa kirkkokuntien välisessä suvaitsevaisuuskeskustelussa saatujen läpimurtojen aiheuttaneen sen, että käsite saatettiin laajentaa koskemaan myös ei-tunnustuksellisia kysymyksiä. 1700-luvun jälkimmäisen puoliskon keskusteluissa niillä tarkoitettiin lähinnä ei-kristillisiä uskontoja ja etnisiä kysymyksiä. Uskonnollisen suvaitsevaisuuden lisääntyminen johti myös poliittisen suvaitsevaisuuden kasvuun. Tätä kautta suvaitsevaisuus-käsite tuli osaksi laajempaa vapauden filosofiaa ja maallistui. Ihalaisen mukaan kehityksen taustalla vaikuttivat luonnonfilosofian ja -tieteen piirissä tehdyt havainnot. Jatkuvat uskonriidat tuntuivat niveltävän kovin huonosti vastalöydettyjen luonnonlakien heijastelemaan harmoniaan. Luonnontieteet osoittivat monipuolisuuden olevan osa elämää ja synnyttivät pyrkimyksen soveltaa rationalismin ja empirismin periaatteita uskon-

nolliseen elämään.

1700-luku merkitsi muutosta myös toisella, jokapäiväisen elämän tasolla. Kun sairauden turmelema tai muuten rujo ulkonäkö saattoi vielä 1600-luvulla johtaa yhteisön ulkopuolelle sulkemiseen, 1700- ja 1800-lukujen taitteeseen tultaessa tilanne oli merkittävästi muuttunut. Tartunnan pelko oli näiltä osin väistynyt eikä sairauden rampauttamia enää pyritty eristämään. Muutos tapahtui Kustaa H.J. Vilkunan mukaan ensiksi rahvaan keskuudessa, koska 1700-luvulla rakennetut vaivaisten huoltojärjestelmät ruodutuksineen pitivät rujot ja sairaat kaikkien näkyvillä. Tilanteeseen oli siis pakko mukautua. Näin ei ollut säätyläisten parissa, koska nämä saattoivat etäännyttää vammaiset sukulaisensa eristämällä heidät hospitaaleihin tai sairaaloihin. Heillä oli siihen varaa. Niinpä nimenomaan säätyläiset kävivät huvittamassa itseään ruumiillisilta muodoiltaan poikkeavia henkilöitä esittelevissä ”näytöksissä”.

Kolmas samanaikainen murros koski katastrofin kokemista. Ihminen ei enää mieltänyt itseään katastrofin potentiaaliseksi uhriksi eikä päällimmäiseksi ajatukseksi noussut, että tämä saattaisi tapahtua minulle. Sen sijalle nousi uteliaisuus ja tiedonhalu, jonka turvallinen sivustaseuraajan rooli toi mukanaan. Katastrofien arkipäiväistymiseen vaikuttivat myös tiedonvälityksessä ja uutisoinnissa tapahtuneet muutokset sekä yliluonnollisten ja metafyyssisten selitysten väistyminen ns. luonnontieteellisten selitysten tieltä. Vastoinkäymisen — olipa sitten kyseessä yksilön sairaus tai suurempaa joukkoa koskeva katastrofi — syyt alettiin ymmärtää yksittäisestä ihmisestä ja hänen toiminnastaan irrallisina.<sup>33</sup>

Ulkonäön menettäessä merkitystään eristämisen perusteena sen tilalle nousivat sisäiset asiat. Toisin sanoen mielisairauden pelko kasvoi. Ilmiötä on luonnehdittu ”myytiliksi mielisairaude-



ta”. Se pitää sisällään ajatuksen, ettei mitään varsinaista mielisairautta olekaan olemassa siinä mielessä kuin on spitaalain tai tuberkuloosin kaltaisia somaattisia sairauksia. Sen sijaan kaikki mielisairauden määritelmät ovat historiallisesti kehittyneen sosiaalisen kontrollin muotoja. Hullun leima ja sulkeminen hoitolaitokseen sulkivat suun tehokkaasti.<sup>34</sup>

Näkemyks on kuitenkin saanut kritiikkiä. Siinä oletetaan, että ”tavalliselta kansalta” puuttui niin käsitys mielenvikaisuudesta kuin mielenvikaisten pelkokin. Toisaalta malli tuntuu olettavan, että mielenvikainen itse ei ollut tietoinen sairautensa aiheuttamasta kärsimyksestä ja ahdistuksesta, vaan sairaus määriteltiin ulkoa ja ylhäältä käsin. Näin ei tietystikään ollut laita, vaan mielisairaita tai hulluja siedettiin yhteisössä niin kauan kuin heidän poikkeava käyttäytymisensä ei ollut liian räikeää, väkivaltaista tai muuten tuhoisaa. 1700-luvun suomalaisessa talonpoikaisyhteisöissä julkinen vähämieliseksi tunnistaminen toi tietynlaisen syyntakeettomuuden leiman. Toisaalta esimerkiksi pyromania, seksuaalinen poikkeavuus tai vanhempien väkivaltainen kohtelu ylittivät yhteisön sietokyvyn. Myös yllättäen alkaneen synkkämielisyyden kaltaiset psyykkisen tilan muutokset raportoitiin viranomaisille mahdollisia jatkotoimia varten.<sup>35</sup>

Edellä esitetyllä mielisairauden myyttiä koskevalla näkemyksellä on kuitenkin tietty side todellisuuteen. Esimerkiksi 1700-luvun Suomessa joukko äänekkäitä pietistipappeja päätyi mielenvikaisina hospitaaleihin.<sup>36</sup> Tämänkaltaiset tapahtumat onkin nähtävä laajemmassa kontekstissaan. Juuri 1700-luvulta lähtien sivistyneistön huomio kiinnittyi entistä suuremmassa määrin hermoston ja ruumiin toimintaan, jota pyrittiin selittämään empiristisen lääketieteen tarjoamin keinoin. Seuraavan vuosisadan loppuun mennessä ne olivat saaneet keskeinen osan ”normaalin” eli ”terveen” ihmisen/kansalaisen määrittelemisessä. Alkoi

aikakausi, jolloin lääketiede, biologia ja evolutionismi hallitsivat normaaliuden määrittelemistä ja epänormaalin sietämisen rajoja. Samalla määrittelystä tuli entistä selvemmin asiantuntijoiden suorittamaa.

## **Rotuoppien ja degeneraation aikakausi**

Uuden mekanistisen luonnontieteen inspiroimana 1700-luvulla alettiin kiinnostua ihmisten hermostosta, sen toiminnasta ja häiriöistä. Hermoheikkouteen suhtautuminen muodostui ristiriitaiseksi. Negatiivisemmassa versiossa otettiin normiksi aikuinen mies, jota heikommat — siis naiset, pojat ja esimerkiksi hentorakenteiset miehet — olivat alttiita hermosairauksille. Toisaalta sivistyneiden ajateltiin olevan tuntemisessa ja aistimisessa muita herkempiä. Tämä hermostollinen sensitiivisyys altisti sivilisoituneen ihmisen hermoheikkoudelle.<sup>37</sup> Näin sairauden määrittelemisen sitoutui ihmisen sukupuoleen, varallisuuteen, säätyyn ja rotuun.

1800-luvulle tultaessa nämä sidonnaisuudet voimistuivat entisestään. Darwinilta lainatusta luonnonvalinnasta tuli keskeinen teema. Esimerkiksi kehitysvammaisuus katsottiin luonnonvalinnan häiriöksi, jolla oli taipumus periytyä suvussa. Se johti suvun — ja viime kädessä koko rodun tai kansakunnan — vähitellen syventyvään rappioon ja lopulta tuhoon. Periytyvä ”peruskehno-us” saattoi ilmetä eri yksilöissä eri tavalla. Joku saattoi olla vammaisen, toinen rikollinen ja kolmas vain köyhä. Kaikki nämä olivat merkkejä rappioitumisesta ja degeneroituneiden yhteiskunnalle aiheuttamia kustannuksia laskettiin yleisesti. Ilmiö miellettiin todelliseksi ongelmaksi ja sille nähtiin kaksi ratkaisua: tehokas propagandatyö ja degeneroituneiden lisääntymisen eh-

käiseminen. Ongelma vakava myös siksi, että juuri degeneroituneet näyttivät lisääntyvän nopeimmin.<sup>38</sup>

Epäpuhtaita aineksia edustivat myös valtaväestöstä ulkonäöltään ja elämäntavaltaan poikkeavat etniset ryhmät, joita kukaan ei halunnut keskelleen. Toivo Nygårdin mukaan 1800-luvun loppupuolelle tultaessa Suomen romanit oli luettu erilaisten irtolaisten joukkoon, jotka oli aina 1500- ja 1600-luvulta lähtien pyritty sitomaan tiettyyn paikkaan, vakinaiseen työhön ja luterilaiseen kirkkoon. Kuitenkin vasta edellä mainittujen ajatusmallien tihkuminen kansakoulun, yhdistysten ja sanomalehdistön välityksellä yleiseen tietoisuuteen muutti valtaväestön ja etenkin viranomaisten suhtautumista selkeästi kielteisemmäksi ja teki romaneista elämäntapoineen ongelman. Valtaväestöstä selvästi poikkeavan tummuutensa vuoksi he joutuivat esimerkiksi työ- ja ojennuslaitoksissa ollessaan toisia ryhmiä tarkempaan valvontaan. Nygård kuitenkin korostaa, että rotuopit antoivat vain lisäkäyttövoimaa mustalaisia koskevalle vihamielisyydelle. Talonpoikien kanssa tapahtuneet paikallistason yhteenotot johtuivat edelleen osapuolten henkilökohtaisista ominaisuuksista ja tilan-  
netekijöistä eivätkä niinkään ylhäältä omaksutuista uusista asenteista.

Samoihin aikoihin Romanian juutalaiset tulivat torjutuiksi niin kotimaassaan kuin Isossa-Britanniassa. Satu Matikaisen mukaan heidän asemansa oli turvattu 1870-luvun lopulla kansainvälisoi-  
keudellisella sopimuksella, joka kielsi uskonnon perusteella tapahtuvan kansalaisoikeuksien epäämisen. Sopimusta kuitenkin kierrettiin, ja Romaniassa säädettiin useita ”ulkomaalaisia” vastaan suunnattuja lakeja, jotka vaikeuttivat juutalaisten ammattin-  
harjoitusta, koulutusta ja asumista. Tällä pyrittiin suojaamaan kansallisten erikoispiirteiden säilyminen. Toimet käynnistivät voimakkaan länteen suuntauneen muuttoliikkeen. Isossa-Britan-

niassa niin hallitus kuin maassa pysyvästi asuvat juutalaiset omak-suivat kielteisen kannan siirtolaisia kohtaan. Asenteeseen vaikuttivat siirtolaisvastaisuuden lisääntyminen ja keskustelu tiukempien siirtolaislakien valmistelusta, Buurisodan myötä kasvanut kansallismielisyys sekä sosiaaliset ongelmat juutalaissiirtolaisten asuinalueella Itä-Lontoossa. Siirtolaisten mainittiin tuovan mukanaan myös epähygieenisia ja epäterveellisiä ulkomalaisia tapoja. Britannian juutalaiset katsoivat, että vallitsevassa tilanteessa suuri siirtolaismäärä — vaikka vain läpikulkumatkalla — saattaisi lisätä myös pysyvään juutalaisväestöön kohdistuvaa antisemitismia.

Nygårdin ja Matikaisen käsittelemissä tapauksissa rotuopit ilmenivät vain implisiittisesti. Eugeniikan eli rotuhygienian läpimurto tapahtuikin vasta 1910-luvun alussa, jolloin Lontoossa järjestettiin ensimmäinen asiaa käsitellyt kansainvälinen konferenssi. Suomessa asia nousi esille samanaikaisessa pohjoismaisessa aistivalliskoulukokouksessa, jossa laadittiin ohjelma degeneraation pysäyttämiseksi. Ensimmäisen maailmansodan jälkeen Suomessa kritisoitiin köyhäin- ja terveydenhoitoa siitä, että ne antoivat turmiollisille aineksille mahdollisuuden lisääntyä. 1920-luvulla tapahtunutta huoltomenojen kasvua selitettiin lisääntyneellä degeneraatiolla. Julkisuudessa puhuttiin ”saastutetuista”, ”yhteiskunnan loiseläjistä” ja ”hyödyttömistä syöjistä”. Mahdollisuudet rajoittaa esimerkiksi rikollisten, epileptikojen tai kuuromykkien kaltaisten ongelmaryhmien lisääntymistä avioliittorajoituksin ja sterilisoinnein nousivat keskusteluihin jo 1900-luvun alussa. Lait toteutuivat vuosina 1929 ja 1935.<sup>39</sup>

Toimenpiteet vietiin kuitenkin pisimmälle Neuvostoliitossa ja Saksassa. Neuvostoliitossa uutta yhteiskuntajärjestystä luotiin ja vakiinnutettiin viisivuotissuunnitelmien kautta. Marxilaisen teorian mukaisesti ihminen oli yhteiskuntansa tuotos. Sen muuttu-

essa myös ihminen muuttui. Kehityksen vauhdittamiseksi puolue suoritti ”epäkelpoihin aineksiin” kohdistuneita puhdistuksia tai pakkosiirtoja, jotka huipentuivat 1930-luvun lopulla suureen terroriin. Saksassa tunnettiin huolta ”puolinaisten” ja ”heikkojen” ihmisten määrän lisääntymisestä. Sterilisointeja vaativat äänenpainot voimistuivat 1920-luvun lopulla sosiaaliturvajärjestelmää kohdanneen kriisin myötä. Pakkosterilisoinnin salliva laki astui voimaan vuonna 1933. Vuosikymmenen puolivälissä todettiin, että ”idioottina syntyneellä lapsella ei ole mitään ihmisarvoa” ja käytännön toimiin ryhdyttiin vuonna 1938. Vuotta myöhemmin eutanasia ulotettiin myös aikuisiin, ja sitä jatkettiin kolmen vuoden ajan. Erityisesti yhdysvaltalaiset, mutta myös pohjoismaalaiset eugeenikot antoivat 1930-luvulla hyväksyntänsä saksalaisten rotupolitiikalle.<sup>40</sup>

## **Terveen ja vahvan kansalaisen rakentaminen**

Degeneraation ja rodun ympärillä käyty keskustelu kertoo myös aikakaudelle tyypillisestä pyrkimyksestä parantaa ja selittää lääketieteen — eli hermofysiologian ja biologian — mallien perusteella niin yksilöiden hermostollista terveydentilaa kuin sosiaalisia ilmiöitä.<sup>41</sup> Kun siis tartunta-ajattelu oli 1800-luvulla osoitettu päteväksi tavaksi tarkastella tautien syitä, se yleistettiin nopeasti koskemaan myös sosiaalista elämää. Muodit, ajattelutavat, henkiset sairaudet ja vinoumat tarttuivat ihmisistä toisiin. Tartunta oli metafora kaiken kielteiseksi määritellyn leviämislle. Bakteereja ei voitu nähdä paljain silmin, mutta niiden tiedettiin viihtyvän liassa. Siksi huomio kiinnitettiin paitsi ruumiin ja välittömän fyysisen elinympäristön, myös moraalisesti saastaiten alueiden puhdistamiseen. Syntyi niin fyysistä kuin moraalisis-

ta likaa vastaan suuntautunut hygienialiike.<sup>42</sup>

Hygienia oli 1800-luvun puolivälistä lähtien nopeasti kehittänyt lääketieteen osa-alue, joka tutki erilaisten tautien ja terveydellisten epäkohtien levinneisyyttä. Sen ennaltaehkäiseviin toimintamuotoihin kuuluivat mm. rokotusohjelmat, työpaikkojen ja koulujen terveydellisten olojen kohentaminen, vesijohto- ja viemäriverkostojen kehittäminen sekä elintarvikehygienia.<sup>43</sup> Yksilötasolla hygienialiike nosti keskeiseksi käsitteeksi vastustuskyvyn eli ruumiin kyvyn torjua bakteereja. Se saavutettiin ruumista karaisemalla esimerkiksi kylmillä aamupesulla, ryhdin valvonnalla, urheilulla, ulkotöillä ja voimistelulla. Talvella ei saanut myöskään ylipukeutua, sillä sekin veltosti ja heikensi vastustuskykyä.<sup>44</sup> Ruumiin terveenä pitäminen ja ”himottawaisen ajatusten” hylkääminen riittivät vielä 1800-luvulla myös sisäisen terveyden ylläpitämiseen. Seuraavalla vuosisadalla tilanne muuttui. Ns. mentaalihygienian avulla pyrittiin luomaan sieullisesti normaali ihminen — siis terveellisesti ajatteleva ja tunteva ihminen. Näin ihmisen sisin — ajatusten ja tunteiden ilmaisu, kokeminen ja kontrollointi — yritettiin mahdollistaa valmiiksi valettuun muottiin.<sup>45</sup>

Hygienialiike oli siis hyvin joustava, ja siksi mikä tahansa asia saattoi joutua sen piiriin.<sup>46</sup> Eräänä esimerkkinä olkoon naisen ja naiseuden määrittelyä koskeneet keskustelut. Hygienia-ajattelu ja naisten sairauksia koskevien lääketieteen erikoisalojen kehittyminen tarjosivat legitiimin perustan osallistua yhteiskunnalliseen keskusteluun naiseuden olemuksesta, naisten velvollisuuksista ja oikeuksista esimerkiksi yliopistokoulutukseen. Joissakin puheenvuoroissa nimittäin katsottiin, että jo pinnallinen koulusivistys vieroitti naisen hänelle luonnollisista taloustöistä. Toisissa taas epäiltiin, että kouluttautuminen oli liian raskasta naisten hermostolle ja muodostaisi näin hänelle terveysriskin. Lisäk-

si tiedettiin, että hermostunut nainen ei ollut hyvä äiti.<sup>47</sup>

Keskusteluissa yhdistettiin siis useita tuolloin polttaviksi koettuja ongelmia: naisten emansipaatio, sosialismi sekä heidän jatkuvan sairastelunsa. Tätä kautta ne liittyivät olennaisesti myös naisen/äidin ja miehen/isän roolien määrittelyyn. Ns. lääketieteellisessä keskustelussa sukupuoliroolien perusmalliksi otettiin hedelmöittämistilanne, jossa mies ja sperma olivat aktiivisia, nainen ja munasolu passiivisia ja vastaanottavaisia. Oli siis miehen luonteen mukaista, että hän kävi palkkatyössä kodin ulkopuolella ja suojeli perhettä. Vaimo taas sai luonteensa mukaisesti pysyä kotona hoitamassa lapsia. Työnjakoa perusteltiin myös toisiaan vastaavilla ruumiillisilla ja henkisillä ominaisuuksilla. Mies oli ruumiiltaan kehittyneempi ja siksi myös luonteeltaan voimakkaampi ja johdonmukaisempi. Nainen taas heikompana oli tunteidensa ja ruumiin toimintojensa — erityisesti kuukautisten — ohjattavana. Ominaisuudet olivat vielä sidoksissa sosiaaliluokkaan niin, että sivistyneistön ja keskiluokan naisia kuvattiin hermostuneiksi ja aroiksi, alempien luokkien naisia ruumiillisesti vahvoiksi, mutta erilaisten sairauksien ahdistamiksi.<sup>48</sup> Nämä käsitykset heijastuvat myös aikakauden kaunokirjallisuudesta ja elokuvista.

Sosiaaliset luokat olivat yleisemminkin hallitsevassa asemassa 1800-luvun loppupuolen ja 1900-luvun alkupuolen terveyttä koskevilla kannanotoissa, mikä selittyy osittain ajan lääketieteellisen ajattelun säätysidonnaisuudella. Toisaalta ilmiössä oli kysymys säätyajan yhteiskuntajärjestyksen ja maailmankuvan murenemisen synnyttämästä tarpeesta muodostaa normit uudenlaisen oman onnensa luovan ja toiminnallisen kansalaisen synnyttämiseksi. Toisin sanoen, ihmisille välitettiin tietoa minätekniikoiksi ja itsereflektion välineiksi — sanalla sanoen malleiksi siitä, miten moderni ja terve kansalainen eli, toimi ja rakensi

minuutensa. Se, että kolera ja muut epidemiat iskivät nimenomaan alempiin yhteiskuntaluokkiin, antoi keskiluokalle mahdollisuuden ryhtyä normin määrittäjäksi. Olihan tietämys ”oikeasta” ja ”terveemmästä” elämäntavasta selvästi sen hallussa. Niinpä toinen, vieras, outo ja väärä määriteltiin suhteessa keskiluokan omaan elämäntapaan ja –ympäristöön.<sup>49</sup>

Samalla ymmärrettiin, että uuden, uljaan ihmisen mallia ei voitu juurruttaa pelkällä valistuksella. Kansa kun ei yksinkertaisuudessaan ymmärtänyt parastaan, vaan rypi liassa entiseen tapansa. Tarvittiin siis aktiivisia väestöön, sen määrään ja laatuun kohdistuvia toimenpiteitä. Yhtäältä niitä toteutettiin yksilöllisellä kurinpidolla, jonka esimerkkeinä toimivat kasarmit, tehtaot ja kansakoulut. Toisaalta se ilmeni yleisen hygienian muodossa tapahtuneessa väestön valvonnassa.<sup>50</sup>

Nämä asetelmat tulevat selvästi esille niin Heli Valtosen kuin Johanna Hämäläisenkin artikkeleissa. Heli Valtosen mukaan 1800- ja 1900-luvun taitteen lehti uutisoinnissa itsemurhia pidettiin uhkana yhteiskunnan moraalille. Kuitenkin tekoa arvotettiin sosiaalisesti ja sukupuolisesti. Keskiluokka, jonka hallussa useimmat lehdet tuolloin olivat, kuvasi omasta ryhmästään tulleita itsemurhaajia lempeämmin kuin kansan riveistä nousseita. Keski-luokkaiset miehet olivat ajautuneet taloudellisiin vaikeuksiin, mutta kansanmiesten ahdinko oli itse aiheutettua. Sivistyneistöön kuuluneiden naisten itsemurha taas liitettiin hermoihin, hysteriaan tai sydänsuruihin. Kansan kohdalla selitykset löytyivät juoppoudesta tai muista degeneroivista tekijöistä. Sivistyneistön kohdalla degeneraatioon viitattiin vain silloin, kun itsensä murhanneen voitiin katsoa luopuneen oikeasta elämäntavasta. Tällaiset tapaukset olivat vaarallinen esimerkki ja muistuttivat siitä, että sivistyksen kuori saattoi olla hyvinkin ohut.

Itsemurhan ohella alkoholismi muodosti uhan kansakunnan



moraalille. Kaikkien muiden kulkutaudeiksi luokiteltujen ilmiöiden lailla sillä oli myös toinen merkitys. Se oli oire moraalien heikentymisestä, degeneraatiosta.<sup>51</sup> Johanna Hämäläisen mukaan 1800-luvun lopun raittiuskirjasissa alkoholisti eli juoppo esitettiin rikollisiin rinnastettavana halveksuttavana ja kunniattomana olentona. Kuvaan kuului, että yhden viinalasin tyhjentäminen johti perikatoon päättyvään syöksykierteeseen, johon juoppo veti mukanaan perheensä. Tästä ahdingosta juomarin saattoi pelastaa havahtuminen vaimon ja perheen kurjuuteen, omalle kohdalle sattunut onnettomuus tai ulkopuolisen ”järjenpuhujan” vaikutus.

Hämäläisen mukaan raittiuskirjaset voidaan nähdä nousevan keskiluokan identiteettityönä, jonka avulla se pyrki erottautumaan ylä- ja alapuolella olevista ihmisryhmistä. Juopoksi kuvattiinkin vain harvoin oman ryhmän edustajia. Juomarit löytyivät yleensä alemmista sosiaaliryhmistä. Toisaalta keskiluokka pyrki kirjasten avulla siirtämään ihanteensa toisille ryhmille. Kun maalaiselämä esitettiin niissä positiivisessa valossa, se kuvattiin harmonisena ja onnellisena olotilana, jossa keskiluokkaiset ihanteet toteutuivat. Juoppous edusti ulkopuolelta tulevaa uhkaa, joka repi hajalle oikean ja ihanteellisen elämäntavan ja johti kunnolliset ihmiset hunningolle.

Keskiluokkaisten ja kansallisten ihmisihanteiden vaikutus tulee ilmi myös Toivo Nygårdin ja Satu Matikaisen artikkeleissa. Romanian kiertelevä elämäntapa liitettiin entiseen, epäterveempään, likaisempaan, köyhempään ja valistumattomampaan aikaan. Heitä luonnehdittiin myös parantumattomiksi, sillä työ- ja ojenuslaitoksissa he toimivat kuten kuuluikin, mutta palasivat entiseen elämäntapaansa vapauduttuaan. Romanian juutalaisten kohdalla taas pukeutuminen, kieli ja tavat tekivät heistä ”liian ulkomaalaisia” jopa Britanniassa vakituisesti asuvalle juuta-

laisväestölle.

Lääketieteen tai kansallisen ajattelun määrittämät käyttäytymisnormit eivät kuitenkaan olleet väljempiä tai kevyempiä kantaa kuin kollektiivisen uskonnollisuuden tarjoamat. Se käy selvästi ilmi 1800- ja 1900-lukujen taitteesta säilyneestä kirje- ja päiväkirja-aineistoista. Yksityiskirjeissä oman ja toisten terveydentilan analysointi on yleisin teema, ja vuonna 1889 Suomessa aloittaneen Terveyslehden lukijapalsta täyttyi oikean- ja vääränlaisen seksin harjoittamista, oikeaa äitiyttä sekä tietysti hermojen toimintaa koskevista kysymyksistä.<sup>52</sup> Nämä ongelmat — esimerkiksi huoli kondomin käytön mahdollisista terveyshaitoista — saattavat hetkittäin tuntua nykyihmisestä huvittavilta. Ne kuitenkin kertovat siitä, kuinka hyvin valistus oli sisäistetty. Vaatimusten toteuttamiseen liittyneet vaikeudet sekä kysymysten liittyminen henkilökohtaisen elämän intiimeimpiin alueisiin synnyttivät epävarmuutta ja ahdistusta.

Lääketieteestä ja biologiasta lainatut ajatusmallit korvasivat uskonnolliset ihanteet ”oikeanlaisen” käyttäytymisen ja minuuden määrittelyssä. Laajemmin katsottuna moderni aika ei kuitenkaan merkinnyt ”järjen voittoa uskosta”. Pikemminkin voidaan sanoa, että uskon ja uskonnon asema yhteiskunnallisen toiminnan kentällä muuttui. Tietyissä mielessä se joutui astumaan sivuun kun ihmiset jumalanpalvelusten sijasta yhä useammin valitsivat erilaisten kansalaisjärjestöjen järjestämät kokoontumiset tai kun kansalliset juhlat nousivat perinteisten kirkollisten juhlien rinnalle ja jopa niiden ohitse.<sup>53</sup> Itse asiassa vaihto tapahtui kahdensuuntaisesti. Uskonnollisen juhlakalenterin ulkopuolelle luotiin kansallisia merkkipäiviä, joiden viettoon liitettiin uskonnollista symboliikkaa. Vastaavasti kristilliset juhlat saivat kansallisia rituaaleja ja symboleita. Edellistä mallia edusti esimerkiksi Suomi, jälkimmäistä Kolmas valtakunta. Näin uskon-

nosta tuli isänmaallisuutta ja isänmaallisuudesta uskontoa.<sup>54</sup>

Kristillisten arvojen voimakkaasti sävyttämä moralismi piili heti nationalististen ja lääketieteellisten perustelujen alla. Asia voidaan ilmaista jopa niin, että kristillinen moralismi määritteli näitä kannanottoja. Heli Valtosen mukaan itsemurha oli Jumalan asemaan nousemista ja merkitsi siksi Hänestä luopumista, ellei teolle löytynyt ylevää ja epäitsestä motiivia. Isänmaallisuus kelpasi tällaiseksi syyksi. Uskonnon ja lääketieteen/biologian liitto näkyi myös aviopuolisoiden suhteita koskevissa keskusteluissa: työnjako, johon tieteelliset perustelut liitettiin, tuli suoraan jo 1500-luvulta tunnetusta huoneentaulusta ja kolmisäätyopista, joilla puolestaan oli juurensa antiikin ja keskiajan kulttuureissa.<sup>55</sup>

Ihmisen muokkaaminen ihanteeseen sopivaksi sai karkeimmat muotonsa Saksassa, Neuvostoliitossa ja muissa tuon ajan totalitaarisissa valtioissa. Vaikka menetelmät olivat noissa maissa huomattavasti brutaalimmat kuin Suomessa, ajattelumalleissa oli paljon yhteistä. Kaikkialla ihannekansalainen oli ruumiiltaan voimakas, sopusuhtainen ja hyväkuntoinen. Muottiin sopimaton tuli poistaa tai ainakin marginalisoida. Kansalaisuus ei kuitenkaan ollut pelkästään ruumiillinen asia, vaan edellytti tiettyjä henkisiä ominaisuuksia, joita olivat mm. päättäväisyys, voimakastahtoisuus, patriotismi ja velvollisuudentunne. Kaikkein tärkein oli kuitenkin elämän omistaminen suuremmille ja ylevämmille asioille — olipa sitten kysymys sosialismista, isänmaasta tai valtiosta — sekä siihen liittynyt uhrimieli. Ihanteen määrittelystä vastasi oikeaa tietoa omaava väestönosa, ja sitä havainnollistettiin erilaisten esimerkillisten ihmisten kautta. Keskeistä oli myös lasten ja nuorten koulutukseen ja vapaa-ajan viettoon panostaminen. Tulevaisuus kun lepäsi uuden, uljaan ihmisen luomisen varassa.<sup>56</sup>

## **Entä kuinka on nyt?**

Biologisen/lääketieteellisen ja uskonnollisen moralismin yhtymäkohtia on mahdollista löytää myös nykypäivän julkisista keskusteluista. Paljastavana esimerkkinä olkoon taannoinen homoseksuaalien parisuhteen rekisteröintiä koskevasta laista käyty eduskunta- ja julkinen keskustelu, jossa biologis-lääketieteellinen ja kristillinen moralismi löivät kättä: sekä luonnon että Jumalan luoman järjestyksen kannalta samaa sukupuolta olevien seksuaalinen kanssakäyminen tuomittiin monissa puheenvuoroissa ”poikkeavuutena,” ”luonnottomuutena,” ”syntinä” ja ”sairautena”.

Entä sitten yleisemmällä tasolla? Onko ihmiskunnasta tullut suvaitsevaisempi historiansa aikana? Oliko keskiaika todellakin suvaitsemattomampi ja piittaamattomampi yhteiskunnan vähäosaisista kuin oma aikamme? Muutoksen arviointi on vaikeaa ja ehkä tarpeetontakin, mutta yhdessä mielessä kysymykseen voi vastata myönteisesti. Monet aiemmin kielletyt itseilmauksen tai uskonnonharjoituksen muodot ovat nyt sallittuja. Tasa-arvon ihanne on ainakin läntisessä maailmassa jokseenkin yhteisesti jaettu. Samoin monet aikaisemmin marginalisoidut ryhmät on nykyään hyväksytty yhteiskunnan täysivaltaisiksi jäseniksi. Viimeisen puolen vuosisadan aikana etniset tai uskonnolliset puhdistukset ovat jääneet läntisessä maailmassa alueellisesti rajoittuneiksi. Myös se, ettei yhteiskunta enää määrittele millaiset ihmiset saavat avioitua tai millaiset lapset saavat syntyä, voidaan nähdä suvaitsevaisuuden lisääntymisenä.

Auvoinen kuva kuitenkin rikkoutuu, kun asiaa lähestytään hiukan toisin. Vuonna 1997 Ruotsissa alkoi vilkas ja kansainvälistä huomiota saanut keskustelu hyvinvointivaltion ja eugeniikan välisestä yhteydestä. Esimerkiksi Pohjoismaissa, Yhdysvallois-

sa ja Kanadassa sterilointia koskevat säädökset kumottiin vasta 1970-luvulla. Kolmannen valtakunnan perikato ei siis ollutkaan muuttanut käytäntöä näissä maissa.<sup>57</sup>

Lapsieutanasian kaltaisiin toimenpiteisiin ei nykyaikana ole enää tarvetta, mutta vain siksi, että sikiödiagnostiikan ja geenitutkimuksen kehittäminen mahdollistaa useiden perinnöllisten sairauksien havaitsemisen jo varhaisessa vaiheessa. Seurauksena on ollut keskustelu siitä, minkä ikäistä sikiötä voidaan pitää ihmisenä, kuinka vaikea kehityshäiriö oikeuttaa raskauden keskeyttämisen ja kuinka normaali tulisi määritellä. Tämän päivän hyötysuhdelaskelmat koskevat sitä, kuinka paljon geenitesteillä voidaan säästää yhteiskunnan varoja. 1990-luvun puolivälissä tehdyssä kyselyssä 62 prosenttia suomalaisista pitikin geenitestejä hyväksyttävänä, jos niiden avulla saataisiin aikaan säästöjä. Yleisen keskustelun tasolla geenistä näyttääkin tulleen 1800- ja 1900-lukujen bakteeri- tai virusselitystä vastaava yleispätevä malli, jonka mukaan esimerkiksi sosiaaliset erot, rikollisuus ja huumeriippuvuus voidaan selittää virheellisen geenin tai perimän aiheuttamaksi.<sup>58</sup>

Etnisellä ryhmällä, uskonnolla ja varallisuudella näyttää edelleen olevan merkitystä sille, miten toisiin ihmisiin suhtaudutaan tai mielletäänkö heidät uhaksi vaiko ”kunnollisiksi” ihmisiksi. Yhtäältä hyvinvointivaltion purkautuminen sekä siihen liittynyt työttömyyden lisääntyminen, sosiaalisten turvaverkkojen pettäminen ja kasvanut epävarmuuden tunne, toisaalta lisääntynyt siirtolaisuus ovat olleet omiaan kärjistämään valtaväestön ja etnisten vähemmistöjen suhteita.<sup>59</sup> Hitlerin retoriikassa esiintyneet juutalaiset tai 1920- ja 1930-lukujen sosiaalipoliittisten keskustelujen kohteena olleet ”alamittaiset” ovat korvautuneet esimerkiksi sellaisilla käsitteillä kuin muukalainen, ulkomaalainen, sosiaalipummi ja luuseri. Etenkin World Trade Centeriin tehtyjen

terrori-iskujen jälkeen arabit ovat joutuneet epäluulojen ja väkivallan kohteiksi.

Eron ohuus tulee esille myös silloin, kun katsotaan, miten tämän päivän keskusteluissa käytetään ja määritellään esimerkiksi käsitteitä syrjäytynyt<sup>60</sup> tai huono-osainen, ja verrataan sitä viime vuosisadan alkupuolen ihmisten tapaan puhua degeneroituneista. Kaikki kolme ovat eräänlaisia katonimikkeitä, joiden alle kootaan niin työttömiä, työkyvyttömiä, köyhiä, sairaita kuin rikkolisiakin — toisin sanoen niitä, jotka eivät kyenneet tai kykene selviytymään ”olemassaolon taistelusta” tai ”kilpailusta” yhteiskunnan edellyttämällä tavalla. Käsitteet viittaavat siihen, että näihin ryhmiin luokiteltujen ihmisten tilanne on heidän henkilökohtaisten vikojensa sekä hyvien ja toivottavien ominaisuuksien puuttumisen seurauksena. Oletuksena näyttää olevan, että epäsosiaalinen käyttäytyminen kuuluu näihin ryhmiin ja siirtyy helposti lapsille. Siksi heidän jälkeläistensä sopeutumisesta yhteiskuntaan kannetaan jatkuvasti huolta. Tämän päivän yhteiskunnassa syrjäytyneisyyden leviäminen koetaan samankaltaiseksi yhteiskunnan toimivuuteen kohdistuvaksi uhaksi kuin degeneraatio reilut puoli vuosisataa aikaisemmin.<sup>61</sup>

Esimerkkiluetteloja voisi jatkaa vaikka kuinka pitkään. Sitä voisi vähätellä muistuttamalla, että käytäntö on toista ja puheet johtavat vain harvoin edes väkivaltaan. Samaa voi sanoa esimerkiksi toista maailmansotaa edeltäneestä degeneraatiokeskusteluista. Niidenkin suhteen todellisuus oli puhetta lievempi, koska kaikki eivät kannattaneet niitä. Merkittävämpää on kuitenkin se, että niin menneisyyden kuin nykypäivän keskustelut kertovat *asenteista*, jollaisia suvaitsevaisuus ja suvaitsemattomuus mitä suurimmassa määrin ovat. Jos ja kun suvaitsemattomat kannanotot lisääntyvät puheessa, voidaan kysyä, milloin sietokyky ylittyy lopullisesti ja käyttäytymistä pidättävät esteet murtuvat. Kär-

jistäen sanottuna esimerkiksi Kolmannessa valtakunnassa tapahtuneet raakuudet eivät olleet mahdollisia yksinomaan Hitlerin, Goebbelsin tai Himmlerin kaltaisten ”hullujen” poikkeusyksilöiden ansiosta. Ne perustuivat tavallisten ihmisten antamaan tukeen, joka ilmeni paitsi hiljaisena hyväksyntänä, myös äänekkäänä kannatuksena.<sup>62</sup>

Kansalaiskeskustelun tasolla tarve uskoa ehdoitta omaan oikeassa olemiseen ja erottautua tietyistä ryhmistä — toisista — elää nykyisinkin ja tunnustaa ainakin osittain tämän kirjan artikkeleissa käsiteltyjä symboleja.<sup>63</sup> Toiset koetaan tai ainakin esitetään uhkina koko vallitsevalle järjestelmälle sekä niille keskeisille arvoille, joiden varaan sen toiminta perustuu. Toisten arvo kiistetään ja paha pesäkkeellistetään heihin. Tällainen projektiivinen menettely tarjoaa puhdistautumisen mahdollisuuden ja säästää kivuliaailta itseä koskevilta johtopäätöksiltä.

## Viitteet:

- <sup>1</sup> Sven Lindqvist, *Utrota varenda jävel*. Nørhaven, Denmark 1995 (1992), 9.
- <sup>2</sup> Bob Scribner, *Preconditions of Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Germany*. Teoksessa Ole Peter Grell & Bob Scribner (eds.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Cambridge 1996, 34.
- <sup>3</sup> Se ei ole kuitenkaan estänyt historiantutkijoita ja sivilisaatioteorioiden muotoilijoita ottamasta tätä lähtökohdaksi tai normiksi, jolla ihmisiä kaikkina aikoina mitataan. Esimerkkinä tästä ks. Arne Jarrick & Johan Söderberg, *Inledning*. Teoksessa Arne Jarrick & Johan Söderberg (red.), *Människovärdet och makten. Om civiliseringsprocessen i Stockholm 1600—1850*. Stockholmsmonografier 118. Uppsala 1994; Arne Jarrick & Johan Söderberg, *Spontaneous Processes of Civilization. The Swedish Case*. *Ethnologia Europaea* 1/1993.
- <sup>4</sup> Scribner 1996, 34.
- <sup>5</sup> Pirjo Markkola, *Marginaali historian keskipisteessä*. Teoksessa Jarmo Peltola & Pirjo Markkola (toim.), *Kuokkavieraiden pidot. Historian marginaalista marginaalihistoriaan*. Tampere 1996, 11-12.
- <sup>6</sup> Keskiajan katolilaisuudesta ks. tark. Maiju Lehmijoki-Gardner, *Johdanto: Uskonto keskiajan kulttuurissa*. Teoksessa Meri Heinonen (toim.), *Ikuisuuden odotus. Uskonto keskiajan kulttuurissa*. Tampere 2000.
- <sup>7</sup> R.I. Moore, *The Formation of Persecuting Society*. Gateshead, Tyne & Wear 1998 (1987), esim. 6-7, 66.
- <sup>8</sup> Moore 1998 (1987), esim. 60-66, 76-78; Åke Sandholm, *Kyrkan och hospitalshjonen. En undersökning rörande omsorgen om de sjuka och fattiga i välfärdsanstalterna i Finland*. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia 88. Turku 1973; Richard Palmer, *The Church, Leprosy and Plague in Medieval and Early Modern Europe*. Teoksessa W.J. Sheils, *The Church and Healing*. *Studies in Church History* 19. Cambridge 1982, 80-85, 94-96.
- <sup>9</sup> Tämä eronteko koski yleisemminkin endeemisiä sairauksia ja epidemioita. Palmer 1982, 82-83; Eino Jutikkala, *Kuolemalla on aina syynsä. Maailman väestöhistorian ääriiviivoja*. Porvoo 1987, 46-54; Timo Joutsivuo, *Ruumiin vai sielunhoitoa? Kristinuskko, sairaus ja lääketiede*. Teoksessa Timo Joutsivuo & Heikki Mikkeli (toim.), *Terveyden lähteillä. Länsimaisten terveystieteiden kulttuurihistoriaa*. Historiallinen Arkisto 106. Helsinki 1995, 60-63; Mary Lindemann, *Medicine and Society in Early Modern Europe*. Cambridge 1999, 43-48.
- <sup>10</sup> Moore 1998 (1987), 63-64.
- <sup>11</sup> Conny Blom, *Tiggare, tidstjuvar, lättningar och landstrykare. Studier av attityder och värderingar i skrän, stadgar, ordningar och lagförslag gällande den offentliga vården 1533—1664*. *Bibliotheca Historica Ludensis* 73. Lund 1992, 76, 137-



142, 238-239, 245; Robert Jütte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*. Cambridge 1994, 158-177; Michel Mollat, *The Poor in the Middle Ages. An Essay in Social History*. 1986 (1978), 251-252, 290-293; Toivo Nygård, *Erilaisten historiaa. Marginaaliryhmät Suomessa 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa*. Jyväskylä 1998.

<sup>12</sup> Moore 1998 (1987), 68-69.

<sup>13</sup> Moore 1998 (1987), 91-99. Barbara A. Hanawalt, 'Of Good and Ill Repute'. *Gender and Social Control in Medieval England*. New York 1998, 71-72. Lyndal Roper, *The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg*. Chippenham, Wiltshire 1991 (1989), 97-101, 107-109.

<sup>14</sup> Rotislav Holthoer, *Muinaisen Egyptin kulttuuri*. Keuruu 1994, 39-40, 62-63.

<sup>15</sup> Myyteillä oli merkittävä asema antiikin kasvatuksessa ja poliittisessa propagandassa, koska myyttisten sankareiden edesottamuksiin saatettiin vedota oman ajan tapahtumien analogioina ja esittää ne joko varoittavina tai seurattavina esimerkkeinä. Burkhard Fehr, *Myyttisten rikollisten rankaiseminen kuvataiteissa*. Teoksessa Maarit Kaimio, Jaakko Aronen & Juha Sihvola (toim.), *Väkivalta antiikin kulttuurissa*. Tampere 1998, 190, 192, 197-198, 201-204.

<sup>16</sup> Fehr 1998.

<sup>17</sup> Thomas A. DuBois, *Nordic Religions in the Viking Ages*. Philadelphia, Pennsylvania 1999, esim. 40-44.

<sup>18</sup> Valerie I.J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. New Jersey 1994 (1991); Valerie I.J. Flint, *The Demonisation of Magic and Sorcery in Late Antiquity: Christian Redefinitions of Pagan Religions*. Teoksessa Bengt Ankarloo & Stuart Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe II: Ancient Greece and Rome*. Saffron Walden, Essex 1999, 278-280, 324-347.

<sup>19</sup> Catilinan salaliitto sijoittuu 60-luvulle ennen ajanlaskun alkua. Kysymys oli ilmeisesti laajalle levinneestä vallankaappausyrityksestä, jossa Catilina-nimiselle patriisille yritettiin hankkia diktaattorin valtaoikeudet. Hanke tukahdutettiin tuolloin konsulina toimineen Marcus Tullius Ciceron johdolla. Richard Gordon, *Imagining Greek and Roman Magic*. Teoksessa Bengt Ankarloo & Stuart Clark (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe II: Ancient Greece and Rome*. Saffron Walden, Essex 1999, esim. 178-191, 244-266; Flint 1999, 283-288; Norman Cohn, *Europe's Inner Demons. The Demonologization in Medieval Christendom*. Revised edition. Chicago 2000, 1-15.

<sup>20</sup> Jaakko Aronen, *Myyttinen ja riittien väkivalta*. Teoksessa Maarit Kaimio, Jaakko Aronen & Juha Sihvola (toim.), *Väkivalta antiikin kulttuurissa*. Tampere 1998, 90-91.

<sup>21</sup> Ole Peter Grell, *Introduction*. Teoksessa Ole Peter Grell & Bob Scribner (eds.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Cambridge 1996, 1-2; Robert W. Scribner, *The Reformation, Popular Magic, and the "Disenchantment of the World"*. *Journal of Interdisciplinary History* 3/1993, 475-476, 492-494.

<sup>22</sup> Scribner 1996, 40.

<sup>23</sup> J.M. Minty, *Judengasse to Christian Quarter: The Phenomenon of the Converted Synagogue in the Late Medieval and the Early Modern Holy Roman Empire*. Teoksessa Bob Scribner & Trevor Johanson (eds.), *Popular Religion in Germany and Central Europe, 1400—1800*. London 1996, 58-65; Carter Lindberg, *The European Reformations*. Bodmin, Cornwall 1996, 368-370.

<sup>24</sup> Sandholm 1973, 50-69, 163-174, 182-192, 201-209; Palmer 1982, 96-99; Michel Foucault, *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. New York 1973 (1965); Ulinka Rublack, *Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany*. *Past & Present* 150 (1996), 95-97; Eva Eggeby Förtyck eller vård på Danvikens dårhus? Teoksessa Arne Jarrick & Johan Söderberg (red.), *Människovärdet och makten. Om civiliseringsprocessen i Stockholm 1600—1850*. *Stockholmsmonografier* 118. Uppsala 1994, esim. 96-97, 99; Marko Lamberg, ”Ne, joilla on voimia, palvelkoot köyhiä ja sairaita.” — Kustaa Vaasa sairaiden ja vaivaisten kuninkaana. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.), *Vanhuus, vaivat ja erilaiset*. *Jyväskylän Historiallinen Arkisto* 4. Jyväskylä 1999, 77-85; Kustaa H.J. Vilku, Kun hullujen huoneeseen kerran joutuu, ei pois pääsyä enää ole. *Mielenheikkous, kehitysvammaisuus ja tartuntavaara* 18. vuosisadalla. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela & Timo Pitkänen (toim.), *Kirkonkirjat paikallisyhteisön kuvaajina*. *Jyväskylän Historiallinen Arkisto* 2. Jyväskylä 1996b, 216-218, 222-226, 230-234; Jari Eilola, ”Ehkä se on Jumalasta, mutta voi se olla pahoista ihmisistäkin.” — *Sairauden kokeminen, tulkinta ja parantaminen uuden ajan alussa*. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.), *Vanhuus, vaivat ja erilaiset*. *Jyväskylän Historiallinen Arkisto* 4. Jyväskylä 1999, 97-100.

<sup>25</sup> Jouko Jokisalo, *Suvaitsemattomuuden perintö, valistus ja rasismi*. Teoksessa Pekka Isaksson & Jouko Jokisalo (toim.), *Eriarvoisuus, valistuksen lupaus ja rasismi*. *Historiallinen Arkisto* 112. 1999, 25-32; Bernard McGrane, *Beyond Anthropology. Society and the Other*. New York 1989, 7-8, 10-14; Fernando Cervantes, *The Devil's Encounter with America*. Teoksessa Jonathan Barry, Marianne Hester & Gareth Roberts (eds.), *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*. Cambridge 1998 (1996), 119-144; Fernando Cervantes, *The Devils of Querétaro: Scepticism and Credulity in Late Seventeenth-Century Mexico*. *Past & Present* 130 (1991), 51-69; Peter A. Goddard, *The Devil in New France: Jesuit Demonology, 1611—50*. *Canadian Historical Review* 1/1997; Lindberg 1996, 370-371.

<sup>26</sup> Christina Larner, *Witchcraft and Religion. The Politics of the Popular Belief*. Trowbridge 1984, 40-44. Richard Kieckhefer, *Magic in the Middle Ages*. Cambridge 1997 (1989), 189-191. Eva Kärfve, *Den stora ondskan i Valais. Den första häxförföljelsen i Europa*. Stockholm/Stehag 1994 (1992), 27-29, 54-58, 188-190. Ks. myös Cohn 2000.

<sup>27</sup> Moore 1998 (1987), 70-72, 90.

<sup>28</sup> Steven Ozment, *The Age of Reform. An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe*. Westford (Mass.) 1980, esim. 435-437.

<sup>29</sup> Ks. esim. Scribner 1996, 38.

<sup>30</sup> Kustaa H.J. Vilkuna, Jumala elä rankase minua. Yksilöllisen subjektin synty. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela, (toim.), *Siperiasta siirtoväkeen. Murrosaikoja ja käännekohtia Suomen historiassa*. Jyväskylä 1996a, 73-76; Mikko Juva, *Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhdasoppisuuden hallitsemina vuosisatoina (1600—1808)*. Varsinais-Suomen historia VII: 3—4. Turku 1955, esim. 62-65.

<sup>31</sup> Petri Karonen, *Pohjoinen suurvalta. Ruotsi ja Suomi 1521—1809*. Juva 1999, esim. 161-170, 244-248.

<sup>32</sup> Pentti Laasonen, *Luterilaisuus Rooman ja Geneven välissä. Luterilaisuuden identiteettitaistelu 1577—noin 1690*. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia 171. Jyväskylä 1998, esim. 236-239.

<sup>33</sup> Hannu Salmi, *Elämän tragedia — katastrofin pelon historiaa*. Historiallinen Aikakauskirja 3/1995, 198-200; Vilkuna 1996a, 79-88.

<sup>34</sup> Foucault 1973 (1965); Lindemann 1999, 29.

<sup>35</sup> Lindemann 1999, 30-36; Vilkuna 1996b, 224-238. Esimerkkinä esimodernin kansanhimisen tietoisuudesta omista oireistaan ks. Ilkka Mäntylä, *Ja yhteinen rahvas todisti*. Kollaasi 1600-luvun suomalaisista tuomiokirjoista. Porvoo 1969, 87-89.

<sup>36</sup> Vilkuna 1996b, 239-244.

<sup>37</sup> Minna Uimonen, *Hermostumisen aikakausi. Neuroosit 1800- ja 1900-lukujen vaihteen suomalaisessa lääketieteessä*. Bibliotheca Historica 50. Helsinki 1999, 29, 32-33.

<sup>38</sup> Markku Mattila, *Eugeenikkojen Eurooppa*. Teoksessa Anssi Halmesvirta (toim.), *Eurooppalainen ihminen. Todellisuutta, ihanteita ja pelkoja*. Jyväskylä 1994, passim; Minna Harjula, *Degeneraatio- ja invalidiuskeskustelu 1900-luvun alkupuolen Suomessa (1900—1939)*. Teoksessa Toivo Nygård & Kari Tuunainen (toim.), *Avun kohteesta itsensä auttajaksi. Katsaus Suomen vammaishistoriaan*. Jyväskylä 1997, 118-120.

<sup>39</sup> Harjula 1997, 119-120, 130-138.

<sup>40</sup> Timo Vihavainen, *Rahmetovin perilliset — sankarillinen neuvostoihminen*. Teoksessa Merja Härmanmaa & Markku Mattila (toim.), *Uusi uljas ihminen eli modernin pimeä puoli*. Jyväskylä 1998, 187-189; Jouko Jokisalo, *Kenraaliharjoitus kansanmurhaan — pakkosterilisointi ja ”eutanasia” Hitlerin Saksassa*. Teoksessa Marja Härmanmaa & Markku Mattila (toim.), *Uusi uljas ihminen eli modernin pimeä puoli*. Jyväskylä 1998; Matti Peltonen, *Modernin pimeä puoli*. Teoksessa Marja Härmanmaa & Markku Mattila (toim.), *Uusi uljas ihminen eli modernin pimeä puoli*. Jyväskylä 1998, 9-10, 14-15.

<sup>41</sup> Uimonen 1999, 7-8.

<sup>42</sup> Turo-Kimmo Lehtonen, *Bakteerit ja henkisten ruttotautien siemenet*. Puhdas

elämä suomalaisessa terveystilastuksessa 1890-luvulla. Teoksessa Timo Joutsivuo & Heikki Mikkeli (toim.), *Terveyden lähteillä. Länsimaisten terveystilastusten kulttuurihistoriaa*. Historiallinen Arkisto 106. Helsinki 1995, 233-236; Anssi Halmesvirta, *Vaivojensa vangit. Kansa kysyi, lääkärit vastasivat — historiallinen vuoropuhelu 1889—1916*. Jyväskylä 1998, 23-24.

<sup>43</sup> Lehtonen 1995, 206-209, 213-219, Mika Ojakangas, *Mentaalihygieniä ja lapsuus. Lapsen sopeutuminen onnellisuuden ja hyvinvoinnin ehtona 1920—40-lukujen Suomessa*. Teoksessa Timo Joutsivuo & Heikki Mikkeli (toim.), *Terveyden lähteillä. Länsimaisten terveystilastusten kulttuurihistoriaa*. Historiallinen Arkisto 106. Helsinki 1995, 294-295.

<sup>44</sup> Halmesvirta 1998, 25-26.

<sup>45</sup> Uimonen 1999, 26, 37-38; Ojakangas 1995, 293-294.

<sup>46</sup> Uimonen 1999, 37.

<sup>47</sup> Karin Johannisson, *Den mörka kontinenten. Kvinnan, medicinen och fin-de-siècle*. Södertälje 1998 (1994), eim. 25-39; Arja-Liisa Räisänen, *Onnellisen avioliiton ehdot. Sukupuolijärjestelmän muodostumisprosessi suomalaisissa avioliitto- ja seksuaalivalistusoppaissa 1865—1920*. Bibliotheca Historica 6. Vammala 1995, 197-199; Uimonen 1999, 65-71, 78-82.

<sup>48</sup> Johannisson 1998 (1994), esim. 14; Räisänen 1995, 141-148, 154-156, 202-206.

<sup>49</sup> Uimonen 1999, 16; Lehtonen 1995, 234-235; Kai Häggman, *Kivennäisvesi, kylpyvesi ja keskisäädyn elämäntapa*. Teoksessa Timo Joutsivuo & Heikki Mikkeli (toim.), *Terveyden lähteillä. Länsimaisten terveystilastusten kulttuurihistoriaa*. Historiallinen Arkisto 106. Helsinki 1995, 157-158.

<sup>50</sup> Ojakangas 1995, 294; Halmesvirta 1998, 13-15; Erkki Vasara, *Valkoisen Suomen urheilevat soturit. Suojeluskuntajärjestön urheilu- ja kasvatustoiminta vuosina 1918—1939*. Bibliotheca Historica 23. Vammala 1997, esim. 297-301, 489-490, 632-675.

<sup>51</sup> Lehtonen 1995, 234, 237-238.

<sup>52</sup> Häggman 1995, 156-157; Halmesvirta 1998, 27-31, 50-56; Uimonen 1999, 83-87.

<sup>53</sup> Sirpa Karjalainen, *Juhlan aika. Suomalaisia vuotuisperinteitä*. Porvoo 1995 (1994), 114, 146-148.

<sup>54</sup> Karjalainen 1994 (1995), 144-146; Eero Kuparinen, ”Für Führer, Volk und Vaterland” — tavoitteena kansallissosialistinen ihminen. Teoksessa Merja Härmanmaa & Markku Mattila (toim.), *Uusi uljas ihminen eli modernin pimeä puoli*. Jyväskylä 1998, 253-259.

<sup>55</sup> Räisänen 1995, 198; Uimonen 1999, 65-66.

<sup>56</sup> Vihavainen 1998, 187-195; Kuparinen 1998, 235-240.

<sup>57</sup> Peltonen 1998, 9-10, 14-16.

<sup>58</sup> Jokisalo 1998, 169-170, ks. myös nootti 123. Lääketiedettä koskevista puheenvuoroista ks. esim. Jyrki Puhakainen, Persoonan kieltäjät. Ihmisen vapaus ja vastuu aivotutkimuksen ja lääketieteen puristuksessa. Juva 1999; Raimo Tuomainen, Markku Myllykangas, Jyrki Elo & Olli-Pekka Ryyänen, Medikalisaatio — aikamme sairaus. Tampere 1999.

<sup>59</sup> Kari Vähätalo, Suomalaisen huono-osaisuuden tutkimus 1980- ja 1990-luvulla. Teoksessa Matti Heikkilä & Kari Vähätalo (toim.), Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos. Tampere 1994, 20-22; Matti Heikkilä, Hallittu kurjistuminen vai vahvojen valta? Teoksessa Matti Heikkilä & Kari Vähätalo (toim.), Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos. Tampere 1994; Nicholas Fraser, The Voice of Modern Hate. Index on Censorship 3/2001.

<sup>60</sup> Syrjäytyneisyyskeskustelu oli vilkkaimmillaan 1980-luvulla. Käsite jäi kuitenkin elämään mediaan ja arkipäivän puheeseen. Tuula Helne, Erään muodin tarina — 1980-luvun suomalaisesta syrjäytymiskeskustelusta. Teoksessa Matti Heikkilä & Kari Vähätalo (toim.), Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos. Tampere 1994, esim. 32-33, 40-41, 45-48.

<sup>61</sup> Leimaavista ajatuskuluista ks. Vähätalo 1994, 17-19; Helne 1994, 37-38, 44-47; Anneli Pohjola, Näemme köyhyyden, mutta emme köyhiä. Teoksessa Matti Heikkilä & Kari Vähätalo (toim.), Huono-osaisuus ja hyvinvointivaltion muutos. Tampere 1994, 196-198, 203-204; Juha Siltala, Yksilöllisyyden historialliset ja psykologiset ehdot. Teoksessa Antti Hautamäki, Eerik Lagerspetz, Juha Sihvola, Juha Siltala & Jarmo Tarkki, Yksilö Modernin murroksessa. Helsinki 1998.

<sup>62</sup> Alf Lüdtke, People Working: Everyday Life and German Fascism. History Workshop Journal 50 (2000). Näitä kysymyksiä on käsitelty runsaasti myös kollektiivista muistia koskevan historian tutkimuksen piirissä. Ks. esim. Alon Confino, Collective Memory and Cultural History: Problems of Method. American Historical Review 5/1997; Susan A. Crane, Writing the Individual Back into Collective Memory. American Historical Review 5/1997 sekä kummassakin artikkelissa käytetty kirjallisuus.

<sup>63</sup> Fraser 2001, 32-33.



MARKO LAMBERG

*“En vähäiselläkään rovolla tahtoisi ostaa häntä uudelleen eläväksi”*

## LESKEN SURUN SÄÄTELY POHJOISMAISEN ARISTOKRATIAN TAPAKULTTUURISSA MYÖHÄISKESKIAJALLA

*”Rakas rouva, vahvista sydäntäsi ja ole iloinen! Minkä menetit, sitä et voi saada takaisin. Sen sijaan ajattele nuoruuttasi ja sulokkuuttasi; sitä, että olet jalosukuinen. Sen tähden saat hyvinkin hänen kaltaisensa tai paremmankin. Herkeä siis suremasta!”*

Edellä kuvatun neuvon sai Lothringenin kreivin puoliso sukulaisiltaan ja ystäviltaan sen jälkeen, kun hänen miehensä oli kuollut. Leski oli jäänyt hautausmaalle aikomuksenaan surra miehensä viimeisellä leposijalla kuolemaansa saakka. Hän ei seurannut omaistensa neuvoa, vaan pysyi itsepäisesti haudalla.<sup>1</sup> Lothringenin surevasta leskestä kertovat tiedot perustuvat kaukokirjalliseen teokseen, novellikokoelmaan nimeltä *Seitsemän viisasta mestaria*. Teos oli keskiajalla hyvin suosittu eri puolilla Eurooppaa; Pohjoismaista se tunnetaan mm. kolmena 1400-luvulla laadittuna ruotsinnoksena. Käsikirjoitusten alkuperän perusteella ainakin Vadstenan, Naantalın ja Askabyn luostareiden

nunnat lueskelivat teosta, ja novellien yleiseurooppalaisen suosion huomioon ottaen on todennäköistä, että lisäksi rälssi ja mahdollisesti myös suurporvaristo tunsivat teoksen.<sup>2</sup>

*Seitsemän viisaan mestarin* antama kuva ympäristön suhtautumisesta aviopuolison menettäneen naisen suruun vaikuttaa emotionaalisesti kylmäkiskoiselta: lesken oli kyynelehtimisen sijasta ajateltava uudelleen avioitumista ja hyödynnettävä niitä avuja, jotka olivat keskeisiä uutta partneria etsittäessä, eli nuoruuttaan (siis hedelmällistä ikäänsä), ulkonäköään ja — ennen kaikkea — syntyperäänsä. Lothringen-episodin todenperäisyyden voi tietysti kyseenalaistaa teoksen kaunokirjallisen luonteen vuoksi. Kertomus tunnetaan useina muunnelmina, ja se saattaa olla itämaista alkuperää. Roomalaisen kirjailijan Petroniuksen ensimmäisellä kristillisellä vuosisadalla taltioima tai sepittämä versio esittää tapahtumapaikaksi Efesoksen kaupungin Vähäsä-Aasiassa.<sup>3</sup> Kyseessä näyttäisi siten olleen kulkutarina, joka useimmissa versioissaan oli lisäksi korostetun naisvihamielinen. *Seitsemän viisaan mestarin* novelleja yhdistää klassinen kehyskertomus kavalasta äitipuolesta. Tämä kuitenkin häviää seitsemälle oikeamieliselle oppineelle, sillä nämä kykenevät tarinoillaan osoittamaan naiset petollisiksi ja epäluotettaviksi olennoiksi. Lothringenin leskestä kertova novelli on juuri tällainen misogyni tarina: sureva leski rakastuu hautausmaata vartioivaan ritariin, jota pian uhkaa kuolemantuomio, koska hän lesken kanssa keskustellessaan laiminlyö vartiointivelvollisuutensa ja antaa ryövärikoplan viedä mukanaan teloitettun kumppaninsa ruumiin. Vartiomieheen palavasti rakastunut leski on silloin valmis ripustamaan hirsipuuhun oman miehensä ruumiin, jota hän runtelee saadakseen sen muistuttamaan pois kuljetetun ryövärin ruumiista. Ritari kauhistuu ruumiinhäpäisyä ja moittii leskeä kovin sanoin. Nainen vajoaa maahan osaamatta sanoa mitään.<sup>4</sup>



Vaikka Lothringen-episodin leski osoittautuukin lopulta petolliseksi, kertomuksen alussa hänet kuvataan myönteisessä valossa, miestään rakastavana ja miehen poismenon murtamana naisena. Vai onko novellin alunkaan antama kuva loppujen lopuksi positiivinen, jos asiaa tarkastellaan keskiajan ihmisen tai ylipäänsä esiteollisen ajan yhteisön näkökulmasta? ”Suru täytyy tehdä näkyvästi läsnä olevaksi, mutta vain oikeassa mittasuhteessa, ei liikaa eikä liian vähän”, kirjoittaa Lauri Honko. Esimerkiksi vanhassa karjalaisessa kulttuurissa kuoleman aiheuttaman surun julkinen osoittaminen pyrittiin kanavoimaan hautajaisissa esitettäviin itkuvirsiin.<sup>5</sup> Kun ihminen itkee, hänen ruumiinsa toimii tavalla, joka ei välttämättä ole eduksi yksilön ulkomuodolle katselijoiden silmissä: itku rumentaa ja vääristää kauniitkin kasvot, vuolaasti kyynelehtivän nenä saattaa alkaa vuotaa ja nyyhkytyksen ääni raastaa kuulijan korvaa. Sivustakatsojien reaktiot itkuun riippuvat täysin tarkastelijoiden suhteesta sen syyhyn. Lothringenin lesken saamat ohjeet näyttävät viittaavan siihen, että hautajaisiin liittyvässä keskiaikaikaisessakin tapakulttuurissa surun ilmauksille asetettiin tietyt rajat. Toisaalta surun osoittaminen ja varsinkin itkeminen ovat useissa kulttuureissa olleet naisille sallittu käyttäytymismuoto, kun taas miehiltä on odotettu suurempaa itsehillintää. Naisilta on jopa saatettu vaatia surunilmauksia: nainen, joka ei sure ympäristön silmissä kylliksi, on voitu leimata kylmäksi ja kovaksi.<sup>6</sup>

Tässä kirjoituksessa tarkastellaan myöhäiskeskiajan pohjoismaisen ylhäisön suhtautumista aviomiehensä menettäneen naisen suruun eli niitä käyttäytymismuotoja, joita johtavaan yhteiskuntaryhmään kuuluvien leskien tuli noudattaa surua ilmaistessaan. Tarkastelun rajaaminen ylhäisön tapakulttuuriin on suuressa määrin lähteiden sanelemaa: keskiajan arkielämästä, varsinkin yksilöllisistä tuntemuksista ja tunneilmaisuuksista, on säily-

nyt hyvin harvoja aikalaiskuvauksia ja niistäkin useimmat koskevat suppeaa yhteiskunnallista eliittiä. Lisäksi kuvaukset ovat useimmissa tapauksissa kaunokirjallisia. Tarkastelun aluksi pohditaankin kaunokirjallisuuden luotettavuutta historiankirjoituksen lähteenä: onko kaunokirjallisen teoksen välittämää tunneilmastoa pidettävä täysin fiktiivisenä vai voidaanko sen katsoa heijastelevan myös todellisia mentaalisia rakenteita? Sitä seuraavassa osuudessa keskitytään myöhäiskeskiajan ihmisen perhe- ja tunne-elämään sellaisena kuin se näyttäytyy suuren kuolleisuuden hallitsemassa yhteiskunnassa. Jalosukuiselta leskeltä odotettua käyttäytymistä tarkastellaan erään myöhäiskeskiajan tunnetuimman kirjallisen esikuvan, Birgitta Birgersdotterin, elämästä laadittujen selostusten kautta. Näitä yhden historiallisen yksilön surukäyttäytymisestä kertovia tiedonmurusia verrataan pohjoismaisen aristokratian tarpeisiin tuotettuun kirjallisuuteen, niin käännettyyn ritarieromantiikkaan kuin kotimaista alkuperää oleviin teoksiin.

## **Kaunokirjallisuuden maailma — vääristynyt kuvajainen?**

Keskiajan arjen lähteiden niukkuuden vuoksi kaunokirjallisuutta on käytetty apuvälineenä aikakauden tunnemaailman rekonstruomisessa. Tässä on kuitenkin nähty omat riskinsä, sillä kirjallisuus ei koskaan välitä mennyttä suoraan.<sup>7</sup> Kaunokirjallinenkin teos on tietysti aina ankkuroitunut omaan aikaansa ja yhteiskuntaansa, mutta kaikissa tapauksissa se heijastelee aikakautensa arvoja laatijansa kautta. Teoksen laatineen yksilön maailmankuva ei kuitenkaan välttämättä vastannut yhteisössä vallitsevia arvoja. Toisaalta kaunokirjallisuus ei muodosta yhtenäistä lähde-

tyyppiä, vaan pitää sisällään kirjavan joukon muodoltaan ja tyylliltään toisistaan poikkeavia kirjallisuudenlajeja. Kirjoitusten välittämän maailmankuvan totuudenmukaisuutta punnittaessa on tiettyjä kirjallisuudenlajeja pidetty luotettavampina kuin toisia. Aron Gurevich näkee keskiajan osalta selvän rajan latinankielisen ja kansankielisen kirjallisuuden välillä: Gurevichin mukaan oppineiston tuottama latinankielinen kirjallisuus oli pelkistetympää ja kaavamaisempaa kuin kansankielellä laaditut tekstit. Siksi hän antaa etusijan skandinaavisilla kielillä laadituille viikinkisaagoille tarkastellessaan keskiajan kirjallisuuden piirtämää yksilökuvaa.<sup>8</sup> Samaa kirjallisuudenlajia on käyttänyt Eva Österberg rekonstruoidessaan viikinkikauden miesten ja naisten suullisen viestinnän muotoja.<sup>9</sup> Österbergin tekemät rinnastukset kirjallisuuden konventioiden ja suullisen puhekuulttuurin välillä ovat kuitenkin kohdanneet kritiikkiä: Margaretha Mellberg varoittaa meitä lukemasta satoja vuosia vanhoja tekstejä siten kuin ne olisivat oman aikamme tuotetta. Mellbergin mukaan tekstin sanoman välittyminen edellyttää tekstin hahmottamista aikalaistodellisuudesta käsin — muutoin tutkija piirtää vain ”vääristyneen muotokuvan”.<sup>10</sup> Mellberg on epäilemättä oikeassa, mutta ehdottomasti tulkiten hänen vaatimustaan olisi mahdotonta seurata: meillä ei ole kaiken kattavaa tietoa edes omasta yhteiskunnastamme saati yhdestäkään menneisyyden yhteiskunnasta, joten periaatteessa emme voi milloinkaan ymmärtää menneiltä aikakausilta säilyneitä tekstejä täsmälleen samalla tavoin kuin aikalaiset ne ymmärsivät tai kuten tekstien laatijat toivoivat yleisönsä ne ymmärtävän. Yritimmepä miten uutterasti tahansa, emme voi pyyhkiä pois omaa kulttuuritaustaamme, vaan syyllistymme aina anakronistisiin tulkintoihin.<sup>11</sup>

Vielä merkittävämpää kirjallisuuden välittämän todellisuuskuvan vääristymisen kannalta on se, että kaunokirjallisuus useim-

missa tapauksissa idealisoi ihmisten toimintaa ja niiden motiiveja. Ritarir romantiikka tarjoaa tästä hyvän esimerkin: vaikka trubaduurit, minnelaulajat, kronikoitsijat ja kirjailijat sijoittivat teostensa tapahtumat yhteiskuntaan, joka hierarkisten rakenteidensa osalta mitä suurimmassa määrin vastasi feodaaliylimystön todellisuutta, ylhäisön käytöstavat ja sen usein raadollisia-kin sävyjä saava valtapolitiikka eivät vastanneet kaunokirjallisuuden välittämien ihanteita.<sup>12</sup> Kun keskieurooppalaisen hovikulttuurin vaikutteet levisivät Pohjolaan 1200-luvulta alkaen, pohjoismaisenkin aristokratia alkoi juhla- ja hovikulttuurissaan jäljitellä kertomusten sankareiden elämäntyylejä. Todellisuus oli kuitenkin mannermaista alkuperää ritarirunoelmia koruttomampi, ja Pohjolassakin aikalaiset olivat tietoisia siitä, ettei suurmiesten käytös aina vastannut kirjallisuuden antamaa kuvaa itsensä uhraavasta ritaristosta.<sup>13</sup> On ylipäänsä vaikea todistaa, että ihanoidut kaunokirjalliset kuvaukset olisivat vaikuttaneet aristokratian ajatusmaailmaan ja tapakulttuuriin pintaa syvemmillä, vaikka esimerkiksi turnajaiset samoin kuin loistokkaita muotoja saanut juhlakulttuuri sekä jälkikasvun nimeäminen tarinoiden päähenkilöiden mukaan viittaavat jonkinasteiseen jäljittelyyn. Silti muutos, sikäli kuin ritarir romantiikan aiheuttamasta käyttäytymistapojen muutoksesta edes voidaan puhua, oli hyvin hidas.<sup>14</sup>

Ritarir romantiikkaan sisältyvät, ensi vaikutelmalta täysin totuudenvastaisetkin piirteet saattavat kuitenkin saada selityksensä, kun piirteitä lähestytään piilevien rakenteiden tasolla. Eva Kärfve kiinnittää huomiota siihen, että sydänkeskiajan saksankielinen kertomakirjallisuus välittää sen vaikutelman, että ylhäisön keskeiset sukulaisuussuhteet olivatkin matrilineaarisia eli äidin sukuun liittyviä, vaikka todellisuudessa omaisuutta ja valtaa pyrittiin siirtämään ennen muuta patrilineaarisia siteitä eli isän suvun mieslinjaa pitkin. Todellisuuden ja fiktion välinen

ristiriita olisi houkuttelevaa tulkita mentaalisenä jäänteenä kaukaisilta vuosisadoilta, mutta Kärffe torjuu ajatuksen siitä, että ritariromantiikka heijastelisi historian hämärässä syrjäytynyttä naisvaltaista yhteiskuntajärjestelmää. Hänen mukaansa matrilineaaristen siteiden kuten esimerkiksi enon ja sisarenpojan välisen lämpimän suhteen korostuminen fiktiossa isän ja pojan välisen suhteen kustannuksella heijasteli 1200-luvun ylhäisön sukustrategioiden seuraamuksia: koska miesten tavoitteena oli hankkia puoliso ylemmästä yhteiskuntaryhmästä ja koska ylimykset mieluusti uskoivat jälkikasvunsa itseään vaikutusvaltaisemman miehen hoiviin, oli luontevaa, että vaimon veli sai asemansa perusteella usein kunnian toimia sisarenpoikansa kasvattajana ja suojelijana.<sup>15</sup> Kaunokirjallisuuden piirtämä kuva oli siten ankkuroitunut todellisuuteen, vaikka kuvajainen olikin ”tosielämään” verrattuna vääristynyt. Esimerkki osoittaa, että fiktion vääristymät on pyrittävä ymmärtämään ja selittämään, ei sivuuttamaan puhtaana mielikuvituksen tuotteena.

Realismilla onkin useita tasoja: teksti voi samanaikaisesti olla sekä realistinen että epärealistinen. Mediatutkija Ien Ang käyttää käsitettä ”ulkoinen epärealismi” kuvatessaan kerrontaa, jossa tapahtumaympäristö tai tapahtumat voivat vaikuttaa totuudenvastaisilta. Kerronta voidaan kuitenkin mieltää realistiseksi ja henkilöihin voidaan samastua, jos henkilöiden tunteenilmaukset mielletään totuudenmukaisiksi ja uskottaviksi kussakin tunnepohjaista reaktiota vaativassa tilanteessa. Tämä realisminlaji, jota Ang kutsuu ”sisäiseksi” eli ”emotionaaliseksi realismiksi”, koskee fiktiivisen kerronnan henkilöiden tunne-elämää ja on tarinan uskottavaksi mieltämisen kannalta jopa tärkeämpänä kuin tapahtumien ja tapahtumaympäristön epärealistisuus.<sup>16</sup> Emme luonnollisestikaan tiedä varmaksi, miten realistisena keskiajan ihminen piti aikansa kaunokirjallisia tuotteita; kuvitteellisiin

henkilöihin samastuminen ja kuvitteellisen kerronnan uskottavana pitäminen ovat suuressa määrin yksilöllisiä, kulttuurisidonnaisia ja sosiaaliryhmästä riippuvaisia kokemuksia.<sup>17</sup> Ritariromaaneissa liikutaan, kuten Erich Auerbach kirjoittaa, ”keskellä sadun lumottua maailmaa”: niissä esiintyy hirviöitä, lumottuja lähteitä ja muita fantasialuomuksia eivätkä niiden tapahtumapaikat ole sidottuja todelliseen maantieteeseen. Eikä kertomusten uljaille sankareille löytynyt vastineita aikalaistodellisuudesta.<sup>18</sup> Silti fiktion ja faktan välillä säilyi yhteys — osin sen ansiosista, että ritariromantiikka muodosti haavekuvan, jota voitiin jäljitellä, osin sen vuoksi, että kerronta voidaan nähdä ”emotionaalisesti realistisena”. Vaikka tapahtumaympäristö ja tapahtumien kulku saattoivat olla epärealistisia, olisi mahdotonta uskoa, että ritariromantiikkaa olisi saavuttanut vastakaikua Euroopan eri laidoilla asuvasta yleisöstä, jos se ei olisi kuvannut henkilöiden motiiveja ja tuntemuksia tavalla, johon jalosukuinen yleisö ei olisi voinut samastua edes ihanteidensa tasolla.

Kuitenkaan tekstin emotionaalisen realismisuuden ei tarvitse merkitä sitä, että fiktiivisten henkilöiden käyttäytyminen vastaisi joka suhteessa ”oikeiden ihmisten” käyttäytymistä. Emme voi vetää yhtäläisyysmerkkejä melodramaattisten aikalaiskuvausten ja aikalaisten todellisten käyttäytymismuotojen välille: länsimainen nykyihminen saattaa pitää seuraamaansa televisiosarjaa hyvin todentuntuisena, vaikka hän ei itse todennäköisesti puhukaan omasta tunne-elämästään yhtä paljon ja yhtä avoimesti kuin seuraamansa sarjan henkilöt.<sup>19</sup> Myöhäiskeskiajan kirjallisuus sisältää mainintoja näyttävistä ja äänekkäistä surunilmauksista, mutta todellisuudessa aikakauden ihminen ei välttämättä antautunut tunnekuohun valtaan yhtä herkästi tai ainakaan yhtä julkiesti kuin lähteidensä johdattelemat tutkijat ovat toisinaan halunneet uskoa.<sup>20</sup>

Uudemmassa pohjoismaisessa tutkimuksessa keskiajan ihmisen arkea ja tunnemaailmaa on lähestytty pyhimyslegendoihin sisältyvien ihmekertomusten kautta. Nämä tarinat, jotka merkittiin muistiin merkittävien yksilöiden pyhyiden osoittamiseksi, sisältävät kallisarvoisia tiedonsirpaleita myös niissä esiintyvien ”tavallisten” ihmisten elämästä, niin heidän iloistaan kuin heidän suruistaan. Linköpingin piispan, sittemmin pyhimykseksi julistetun Nikolaus Hermannin kanonisaatioon liittyvien ihmekertomusten joukossa on erään porvarin todistajanlausunto siitä, että piispa auttoi hänet vaimon kuoleman aiheuttaman surun ylitse vuonna 1414. Mies oli kertomansa mukaan valvonut melkein kolme kokonaista viikkoa perätysten, ja hän oli pelännyt menettävänsä järkensä. Tuona aikana hän ei ollut uskaltanut paljastaa olotilaansa kenellekään; lähestyvä perinnönjako vaimon sukulaisten kanssa oli ahdistanut, koska mies oli pelännyt tilansa silloin paljastuvan. Ahdistuksissaan porvari oli kääntynyt rukouksiin piispa Nikolauksen puoleen, ja unessa pyhimys olikin poistanut häneltä musertavan surun painon.<sup>21</sup> Vaikka kertomuksen porvarin käytöstä ja kokemuksista ei voikaan yleistää koskemaan kaikkia yksilöitä vastaavassa tilanteessa, osoittaa kertomuksen, ettei sisäisiä tuntemuksia tosiaankaan aina jaettu ympäristön kanssa. Tässä nimenomaisessa tapauksessa surija tuntuu päinvastoin pelänneen ympäristön reaktiota, jos tunnekuohon syvyys olisi tullut julki.

## **Leskeksi tulemisen helppous**

Esiteollisissa yhteiskunnissa avioliitto päättyi useammin toisen puolison kuolemaan kuin avioeroon — lisäksi avioero oli katolisella keskiajalla uskonnollisten syiden vuoksi useimmissa tapa-

uksissa poissuljettu mahdollisuus. Leskeksi tuleminen sitä vastoin ei ollut lainkaan harvinaista, vaan mitä suurimmassa määrin todennäköistä ja siihen pyrittiin varautumaan omaisuutta koskevin järjestelyin kuten testamentin. Keskiajan perhe-elämää vietettiin kuoleman varjossa ja sen ehdoilla: aikakauden yhteiskuntia leimasi suuri kuolleisuus. Ruumishautoja analysoimalla on voitu todeta, että pohjoismaissakin imeväis- ja lapsikuolleisuus oli suurta. Syntymähetkellä elinodote oli korkeintaan 25—30 vuotta. Toisaalta jos yksilö selvisi aikuiseksi, noin 20-vuotiaaksi, hänellä oli tilastollisesti hyvät mahdollisuudet elää vielä jopa kolmekymmentä vuotta. Kuitenkin myös aikuisten kuolleisuus oli jo lääketieteen kehittymättömyyden vuoksi huomattavasti suurempi kuin myöhemmissä teollistuneissa yhteiskunnissa. Kuudenkymmenen vuoden iän saavutti tai ylitti todennäköisesti vain pari kolme prosenttia koko väestöstä.<sup>22</sup>

Demografiset olosuhteet ehkäisivät tehokkaasti patrilineaarisen periytymismallin toteutumista käytännössä: koska keskimääräinen elinikä oli lyhyt, saman perheen kolme tai edes kaksi aikuiseksi varttunutta miespolvea ennätti vain harvoin toimia yhteiskunnallisesti tai taloudellisesti samanaikaisesti. Mieslinjan merkitys ei käytännössä voinut olla niin merkittävä kuin maata omistavien ryhmien patriarkaalinen ideologia antaisi olettaa. Mieslinjaa kohtaavia katkoksia voitiin silti paikata naislinjan avulla: strategisten avioliittojen avulla naiset olivat keskeisessä asemassa, kun kaksi yksikköä — esimerkiksi kaksi sukua, perhettä tai huonekuntaa — yhdistivät voimavaransa tai siirsivät resursseja kuten maata, varallisuutta tai yhteiskunnallista status-ta toisilleen. Suuren kuolleisuuden vuoksi avioliittoihin perustuvat horisontaalit perherakenteet olivat kuitenkin yhtä alttiita muutoksille kuin verisiteiden muodostamat vertikaalit sukulaisuussiteet: puolison kuolema johti usein uudelleenavioitumiseen,



mikä puolestaan muutti sukukenttää. Vaikka yksittäisissä tapauksissa tunnetaan useita vuosikymmeniä kestäneitä avioliittoja, joissa molemmat puoliset saavuttivat suhteellisen korkean iän, kahden tai useamman avioliiton läpikäyminen ei ollut epätavallista.<sup>23</sup> Todennäköisesti tunnetuin fiktiivinen esimerkki tällaisesta moninkertaisesta leskestä on *Canterburyn tarinoihin* sisältyvä kuvaus elämäniloisesta, viisi kertaa aviossa olleesta Bathin leskirouvasta.<sup>24</sup>

Kuolema oli keskiajan kulttuurissa paljon näkyvämmän esillä kuin nykyisessä länsimaisessa kulttuurissa, joka on työntänyt sen mahdollisimman kauaksi, mieluiten sairaalan seinien sisällä tapahtuvaksi kliiniseksi tapahtumaksi.<sup>25</sup> Keskiajalla kuolema oli tavallisempi vieras, ja sen läheisyyteen tottumisesta kertoo aikakauden *ars moriendi* -kirjallisuus, joka opetti varustautumaan kuoleman varalle. Kuolemaan suuntautuneisuus ilmeni kuvataiteissa jopa kuoleman palvontana, esimerkiksi hautakivien groteskin realistisina ruumishahmoina tai maalauksina ja kaiveruksina, joissa luurangot tempaavat elävät mukaansa irvokkaaseen ketjutanssiin.<sup>26</sup> Käsitys kuoleman kaikkivoipaisuudesta ei ollut pelkästään katolisen ajan ominaispiirre, vaan koski koko esiteollista, alkeellisen lääketieteen aikakautta: 1570-luvulta peräisin oleva ruotsalainen runo maailman katoavaisuudesta heijastelee samoja käsityksiä elämän lyhyydestä ja maallisen toiminnan turhuudesta, sillä runoilija toteaa kaiken raadannan tulosten kuitenkin loppujen lopuksi päätyvän lesken uudelle miehelle.<sup>27</sup>

Leskeksi tuleminen oli siis todennäköistä, ja siksi on kysyttävä, oliko leskellä edes syytä suruun, koska demografiset olosuhteet ja niihin liittyvä kulttuuri ”valmensivat” avioon astuvaa yksilöä henkisesti siihen, että solmittava avioliitto saattaisi jäädä lyhytaikaiseksi. Ympäristön reaktio Lothringenin lesken suruun

näyttäisi viittaavaan juuri tähän. Lisäksi maata omistavien ryhmien avioliittojen sosiaalis-taloudellisten taustatekijöiden on nähty aiheuttaneen aviollista kylmyyttä: koska naiset olivat omaisuuden ja menestyksen tavoittelun strategioissa ensi sijassa vallan ja omaisuuden sekä suvunjatkamisen välineitä, puolisoiden väliltä puuttuivat tunnesiteet. Ranskalaisen feodaaliyhäisön kulttuurissa tunnesiteiden ohuus tai puuttuminen ilmeni esimerkiksi ylimysten alttiutena hylätä hedelmätön tai muuten vastenmieliseksi käynyt aviovaimo.<sup>28</sup>

Keskiajan pohjoismainen ihminen ei kuitenkaan ole juurikaan jättänyt merkkejä omakohtaisista tuntemuksistaan, ja tämä koskee myös väitettyä aviollista kylmyyttä. Sekä aviollinen kiintymys että sen puute ovat piirteitä, joiden olisi ollutkin hyvin vaikea jättää itsestään jälkiä kirjallisen kulttuurin ohuuden vuoksi.<sup>29</sup> Yksittäisissä tapauksissa on olemassa viitteitä siitä, mitä voidaan kutsua perheenjäsenten väliseksi rakkaudeksi. Tanskalaisen aatelismiehen, vuosina 1529—1537 Bergenin linnanvoutina toimineen Esge Billen ja hänen vaimonsa Sophie Krummedigen keskinäinen sekä heidän ja heidän lähisukulaistensa kesken käymä kirjeenvaihto sisältää suoria mainintoja kiintymyksestä aviopuolisoiden, vanhempien ja lasten sekä ylipäänsä sukulaisten välillä. Kirjeenlaatijat toivottavat toisilleen paitsi terveyttä ja hyvää vointia myös selostavat vastaanottajille lasten ja sukulaisten vointia. Varsinkin Bergenissä riehunut ruttoepidemia nostatti muualla asuvissa sukulaisissa huolta Esge Billen perheen kohtalosta.<sup>30</sup> Perheenjäsenten välisestä kiintymyksestä kertovat kirjeet samoin kuin tähän kategoriaan rinnastettavat testamentit saattavat kohteliaisuusfraaseineen tietysti heijastella ensi sijassa vakiintuneita käytäntöjä eivätkä niinkään tosiasiallisen lämpimiä suhteita. Mutta vaikka Esge Billen sukuryhmän kirjeenvaihdon sisältämät kohteliaisuudet tulkittaisiin pelkiksi so-

vinnaisiksi ulkoiseen esiintymiseen kuuluviksi korulauseiksi, sukulaisten hyvinvoinnista huolehtiminen viittaa aristokraattisen sukuryhmän muodostaneen perintöyhteisön ohella tunneyhteisön ainakin ihanteiden tasolla.

Tällainen tunneyhteisö saattoi käsittää jo edesmenneitä omaisia. Kun jalosukuisen miehen leski Anna Torkilsdotter lahjoitti maata Naantalın luostarille ja Maskun kirkolle vuonna 1447, hän teki lahjoituksen paitsi oman sielunsa myös vanhempiensa sielun, molempien edesmenneiden puolisoidensa sielujen sekä kaikkien niiden ihmisten sielujen edestä, joita hänen tuli hyvittää.<sup>31</sup> Seuraavana vuonna Naantalın luostari sai vastaavanlaisen lahjoituksen erältä toiselta rälssinaisalta, joka oli ollut jo kerran naimisissa ja jonka toinen aviomies parhaillaan teki kuolemaa. Lahjoituskirjeessä muistettiin edellistä aviomiestä, tämän äitiä, lahjoittajaa itseään sekä kaikkia niitä sieluja, joita lahjoittajan tuli hyvittää.<sup>32</sup> Tällaisia edesmenneet puoliset huomioon ottavia sielunmessusopimuksia tavataan myös porvariston testamenteista. Kuitenkin juuri rälssi — niin maata omistava aristokratia kuin papistokin — muisti testamenteissaan ja sielunmessuja koskevissa sopimuksissaan yleensä laajempaa sukuryhmää kuin muut yhteiskuntaryhmät.<sup>33</sup>

Perheenjäsenten välinen kiintymys on silloin tällöin nähtävänä myös pyhimyslegendoihin sisältyvistä ihmekertomuksissa. Vaikka nämä kertomukset tallennettiin palvonnan kohteen pyhyden osoittamiseksi, kerronnan marginaalista välittyä, miten vanhemmat kokivat lapset rakkaiksi ja tunsivat suurta iloa, jos nämä pelastuivat uhkaavasta vaarasta. Samoin ihmekertomukset kertovat kyynelistä, joita lesket — niin miehet kuin naiset — vuodattivat puolisonsa kuoltua.<sup>34</sup> On kuitenkin tärkeää huomata, että omakohtaisista tuntemuksista ihmekertomuksetkaan eivät välttämättä kerro, vaan ensi sijassa ulkonaisista reaktioista.

Suru näyttäytyy hyväksyttynä, jopa ympäristön odottamana, mutta kuten aiemmin mainittu vaimonsa menettäneen porvarin tapaus osoittaa, julkisilla tunteenpurkauksilla oli rajansa.

Puolison menetyksen jälkeisen julkisen esiintymisen muodot tunnetaan uuden ajan alun surukäytäntöjä huonommin. Keskiajan katoliseen surukulttuuriin kuuluivat Pohjolassa ainakin ruumiinvalvojaiset ja ruumiin siunaus ennen hautaamista; ylempien yhteiskuntaryhmien keskuudessa vainaja voitiin vietiin kirkkoon saattueessa. Surun ilmaiseamisen ohella hautajaissaattuetta voitiin käyttää myös vainajan ja hänen lähipiirinsä statuksen esittämiseen. Suru tehtiin julkiseksi surupuvulla: miehet peittivät päänsä juhlaiviittansa hupulla ja naiset verhosivat kasvonsa tai käyttivät harteille ulottuvaa viittaa — muotitietoinen ylhäisö saattoi tosin poiketa tästä munkkien ja nunnien ulkoasua muistuttavasta pukeutumisesta. Tanskan kuningatarta Dorotheaa ja hänen toista puolisoaan Kristian I:stä esittävä maalaus 1400-luvun puolivälistä on ikuistanut lesken valkean ”suuharson”, joka peittää uudelleenavioituneen kuningattaren suuta ja leukaa.<sup>35</sup>

Surun julkistaminen kuukausia tai jopa vuoden kestäväksi suruajaksi on saattanut syntyä vasta uskonpuhdistuksen myötä — keskiajan maalliset lait eivät tunteneet suruaikaa, joskin kanoniseen lainsäädäntöön sisältyi määräys vuoden mittaisesta suruajasta. Maallinen lainsäädäntö tunsu puolestaan kymmenen kuukauden ”varmuusajan”, joka antoi leskelle mahdollisuuden synnyttää edesmenneelle miehelleen laillisen perillisen. Suruajalla oli siten resurssiensiiirtoihin liittyvä taustansa.<sup>36</sup>

Vielä sydänkeskiajalla Pohjolassa tunnettiin ihanne, jonka mukaan vaimon tuli seurata miestään hautaan. Kaunokirjallisten ja etnografisten kuvausten perusteella indoeurooppalaisten kansojen keskuudessa oli ennen kristinuskon vakiintumista elänyt ihanne, jonka mukaisesti lesken tuli surmata itsensä miehen-

sä kuoltua — rituaali-itsemurhan ohella tunnettiin myös rituaalimurha, esimerkiksi lesken polttaminen yhdessä vainajan ruumiin kanssa. Tällaiseen käytäntöön viitataan vielä sydänkeskiaikaisessa kirjallisuudessa: saagat, Adam Bremeniläisen *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae Pontificum* ja Saxo Grammaticuksen *Gesta Danorum* sisältävät viitteitä sekä lesken itsemurhasta että rituaalimurhasta. Kirjalliset maininnat koskevat ennen muuta soturiyläluokkaa. Ihanteen toteutuminen käytännössä saa vahvistusta rautakautisista ruumishautoista, joiden joukossa on myös kaksoishautoja eli todennäköisesti suurin piirtein samanaikaisesti kuolleiden avioparien yhteisiä lepopaikkoja. Nämä tai ainakin niistä osa voidaan tulkita todisteiksi leskien rituaali(itse)murhista. Hautavarustuksista päätellen kaksoishautaamista harjoittivat varakkaat yhteiskuntaryhmät. Kuitenkin kaksoishaudat muodostavat vain muutaman prosentin kaikista tutkituista pohjoismaisista ruumishautoista. Yhdenkään historiallisen lesken rituaalisesta itsemurhasta tai surmaamisesta keskiajan Pohjolassa ei ole olemassa pitävää näyttöä.<sup>37</sup> Lothringenin leskestä kertovassa novellissa lesken uudelleenavioitumista koskeva pragmaattinen vaatimus kuitenkin kohtaa tämän esikristilliseltä ajalta periytyvän ihanteen.

## Lesken suru ja resurssiensierrot

Maallisen kirjallisuuden antama kuva naisesta oli kaksijakoinen: yhtäältä hänet idealisoitiin, toisaalta häntä arvosteltiin huikentelvaisuudesta, siveettömyydestä ja vallanhimosta.<sup>38</sup> Pyhimyksenä naisen antama esimerkki oli kuitenkin jäljittelykelpoinen. Pyhimyselämäkerrat tarjosivat lukijoilleen tai kuulijoilleen esikuvia, ja monet pyhimyksiksi julistetut henkilöt olivat opiskel-

leet ”pyhimyksellistä tapakulttuuria” legendoista. Tällaisten lukijoiden joukossa oli upplantilaiseen suurmiessukuun syntynyt Birgitta Birgersdotter, sittemmin itsekin pyhänä palvottu.<sup>39</sup> Kun Birgitta hyvästeli miehensä tämän kuolinvuoteella vuonna 1344, hän sai tältä sormuksen ja kehotuksen rukoilla ahkerasti miehen sielun puolesta. Muutamia päiviä myöhemmin hautajaisten jälkeen Birgitta kuitenkin suurmiesten ja muiden paikallaolijoiden järkytykseksi veti sormuksen sormestaan. Kun joku läsnäolijoista huomautti, ettei moinen menettely juurikaan osoittanut suurta rakkautta miestä kohtaan, Birgitta vastasi sanoen: *”Kun hyvästelin puolisoni, hyvästelin hänen mukanaan myös kaiken ruumiillisen rakkauden, ja vaikka rakastin häntä kuin omaa sydäntäni, en vähäiselläkään rovilla tahtoisi ostaa häntä uudelleen eläväksi, jos se tapahtuisi Jumalan tahdon vastaisesti. Kun sain sormuksen sormeeni, se oli minulle taakka, sillä kun tarkastelin sitä, muistui sieluuni suloiset menneet hetkemme. Mutta jotta sieluni voisi nyt täysin omistautua Jumalan rakkaudelle, tahdon luopua sormuksesta ja miehestäni ja uskon itseni kokonaan Jumalan huomaan.”*<sup>40</sup>

Asetelma on Lothringenin leskestä kertovaan episodiin verrattuna täysin päinvastainen: Birgitan tapauksessa yhteisö edellyttää leskeltä miehen muiston vaalimista samalla, kun leski itse haluaa katkaista tunnesiteensä vainajaan. Jää silti epäselväksi, mitä vastaa ympäristö itse asiassa reagoi; sormuksen pois ottaminen ei ehkä olisi herättänyt paheksuntaa, jos Birgitta olisi ker-tonut avioituvansa uudelleen. Ristiriitaisia tunteita saattoi pikem-minkin herättää hänen ilmoituksensa omistautua Jumalalle sen sijaan, että olisi ottanut päämääräkseen uudelleenavioitumisen ja perheensä omaisuuden kartuttamisen.

Strategisten avioliittojen yleisyys heijastuu tanskalaista alkuperää olevasta balladista, joka kulkeutui myös Ruotsiin ja edel-

leen Suomeen ja muuallekin suomensukuisten kansojen pariin. Balladi käsittelee kahden yksilön välisen kiintymyksen ja järjestettyjen avioliittojen välistä konfliktia: se kertoo neidosta, joka kieltäytyy avioitumasta perheen valitseman miehen kanssa, vaikka hänen kihlattunsa on ollut monta vuotta kadoksissa. Perhe perustelee uuden sulhasen valintaa sillä, että mies on edellistä kihlattua paljon varakkaampi. Neidon vastarinnasta huolimatta hääseremoniat aloitetaan, mutta tarinan loppu on neidon kannalta onnellinen, koska kadoksissa ollut kihlattu palaa ennen kuin avioliitto ehditään panna täytäntöön. Balladin yläluokkaisesta alkuperästä kertoo paitsi tapahtumaympäristö, jossa liikutaan rälssin elinpiirissä, myös se, että balladin toisintoja on tavattu 1500-luvun tanskalaisten aatelisnaisten laulukirjoista.<sup>41</sup>

Balladissa neidon kapinaa perheen suunnitelmia resurssien siirtoja vastaan legitimoit se, että hän pitää kihlatulleen antamansa lupauksen perheensä tahtoa tärkeämpänä — neito ei siis vastusta avioliittoa eikä resurssien välittäjän rooliaan sinänsä.<sup>42</sup> Sen sijaan Birgitan tapauksessa kyse näyttää olleen nimen omaan avioliittoinstituution vieroksunnasta. Leskeksi jääneen Birgitan menettelyn ymmärtämiseksi on tunnettava hänen avioliittonsa taustat. Birgitta ja Ulf Gudmarsson olivat ehtineet olla naimisissa lähes kolme vuosikymmentä, ja heille oli syntynyt kaikkiaan kahdeksan lasta. On myös huomattava, että Birgitta oli astunut avioliittoon hyvin vastentahtoisesti: Birgitan pyhimyksesijulistamisprosessin aikana hänen oma tyttärensä Katariina todisti, että äiti olisi halunnut mieluiten elää naimattomana. Kuultuaan tulevasta avioliitostaan tuntemattoman, viisi vuotta vanhemman miehen kanssa kolmetoistavuotias Birgitta oli julistanut mieluiten kuolevansa kuin astuvansa avioliittoon.<sup>43</sup> Huolimatta päinvastaisesta asetelmasta Birgitan elämäkerran sormusepisodia yhdistää Lothringenin leskestä kertovaan novelliin runo, joka sisältyy

*Shakkilautapeli*-nimiseen riimilliseen teokseen, jota voi luonnehtia moraaliseksi yhteiskuntatutkielmaksi. *Seitsemän viisaan mestarin* tavoin *Shakkilautapeli* oli keskiajan Euroopassa laajalle levinnyt, ja Ruotsista se tunnetaan kahtena 1400-luvulla tehtynä käännöksenä.<sup>44</sup> Avioliittoa käsittelevä runo kertoo naisesta, joka Birgitan ja useimpien maata omistavien perheiden tyttärien tavoin joutuu miehelään nuorella iällä. Miehen kuoltua ystävät lohduttavat leskeä vakuuttaen, että hän kyllä löytäisi vielä uuden puolison. Leski kuitenkin vastaa mielummin päättävänsä elämänsä ”puhtaudessa” kuin ottavansa riskin, että uusi aviomies osoittautuisi ensimmäistä huonommaksi.<sup>45</sup>

Birgitan vastahakoisuuden astua avioliittoon ei välttämättä tarvinnut perustua äärimmilleen vietyyn käsitykseen selibaatista ainoana kristillisen opin mukaisena autuaana olotilana, vaikka hänen jälkimaineensa perusteella tällainen tulkinta onkin mahdollista tehdä. Pohjoismaisista ihmekertomuksista tavataan vastaavia mainintoja haluttomista nuorista morsiamista. Janken Myrdal on yhdistänyt nämä tiedot edellä käsiteltyihin demografisiin rakenteisiin: lääketieteen alhaisen tason lisäksi myös puberteetin läpikäymättömien morsianten fysiologisten ominaisuuksien riittämättömyys teki synnytykset vaarallisiksi äideille. Nuori morsian saattoi astua avioliittoon vastentahtoisesti, koska hän pelkäsi kuolemaa synnytyvuoteessa.<sup>46</sup> Mahdollisesti Birgittakin oli siksi vihannut tai pelännyt miestänsä, ja yksi hänen ilmestyksistään sisältääkin tästä viitteitä. Mieheensä kuoleman jälkeen Birgitta nimittäin koki ilmestyksen, jossa kiirastulessa kärsivä Ulf näyttäytyi leskelleen ja luetteli hänelle viisi tapaa, joilla hän eläessään oli tehnyt syntiä.<sup>47</sup> Oman puolison muistoa halventava ilmestys on tulkittavissa osoitukseksi alitajuisesta tyytymättömyydestä aviopuolison tai itse avioliittoon, joka oli solmittu vastoin nuoren morsiamen tahtoa.



Erässä toisessa ilmestyksessään Birgitta tosin työsti suhdetaan kuolleeseen mieheensä hieman sovinnaisemmalla tavalla: kyseisessä ilmestyksessä Kristus näyttäytyy hänelle ja kertoo sytyttäneensä hänen sydämeensä halun perehtyä evankeliumiin ja korkeampaan sivistykseen juuri hänen miehensä kuolinvuoteella eli hetkellä, jolloin hänen sielunsa ”*oli joutunut suuren surun valtaan*”. Kristuksen suuhun panemiensa sanojen mukaan Birgitta oli rakastanut miestänsä lihallisesti enemmän kuin mitään muuta. Uskonnollisesti suuntautuneen naisen kokemana maallinen nautinto ja mielihyvä olivat kuitenkin verrattavissa ”*rikki-vuoreen*”, sillä ne toivat mukanaan ”*sielun paiseen, himon löyhkän ja rangaistuksen hehkun*”.<sup>48</sup> Tämäkin ilmestys voidaan lukea yrityksenä selittää itselle ja muille, miksi leski halusi niin nopeasti vapautua miehensä muistosta.

Vaikka karismaattista Birgittaa alettiin palvoa pyhimyksenä hänen kuolemansa jälkeen, hänen menettelyään miehensä hautajaisten jälkeen pidettiin niin uskallettuna ja yhteiskunnan patriarkaalisten arvojen vastaisena, ettei sormusepisodia, jonka eräs tapauksen silminnäkijöistä, Birgitan silloinen rippi-isän Alvastaran priorin Petrus Olavi, selosti hänen kanonisoimisprosessinsa aikana, koskaan taltioitu hänen viralliseen pyhimyselämäkertansa. Skandaalinkäryisistä yksityiskohdista vaieten kirkollisten viranomaisten hyväksymä legenda tyytyy toteamaan, että Ulf Gudmarsson kuoli vuonna 1344 eli jonkin aikaa sen jälkeen, kun aviopari oli palannut Espanjasta Pyhän Jaakobin haudalle teke-mältään toivioletkeltä.<sup>49</sup>

Sensuroinnista huolimatta tieto Birgitan epäsovinnaisesta menettelystä aviomiehen hautajaisten yhteydessä säilyi myöhemmille sukupolville. Vadstenan luostarissa 1400-luvun puolimais-sa laadittu Birgitta-elämäkerta ei tunne sormusepisodia, vaan esittää sen sijaan, että Birgitta miehensä kuoleman jälkeen muutti

vaateparttaan (*"vmskipte sin klædhabonadh"*), mikä saattoi tarkoittaa niin suruasusta luopumista kuin rälssirouvalle sopimattoman askeettiseen pukeutumiseen ja elämäntyyliin siirtymistä. Kun hänen lähimmät ystävänsä moittivat häntä siitä, että hän muutti pukeutumistaan niin nopeasti, Birgitan kerrotaan vastanneen: *"En aloittanut tällaista elämää teidän tähtenne enkä hylkää häntä teidän tähtenne. Päätin sydämessäni sietää sanoja ja murhetta, jos ne ovat tullakseen. Siksi rukoilkaa puolestani, että pysyisin vakaana hyvässä."*<sup>50</sup> Birgitalainen perinne oli epäilemättä ammentanut aineksia Petrus Olavin todistuksesta, joskin se halusi ilmeisesti tieteen tahtoen antaa siloitellumman version sääntökunnan perustajan ristiriitaisia tuntemuksia herättäneestä esiintymisestä.

## Aristokraattisen surun normit

Lesken surun ja sen unohtamisen oikeutusta käsitellään syvällisesti Chrétien de Troyes'n 1100-luvulla laatimassa ritariromaanissa *Yvain* tai *Le chevalier au lion*, joka ruotsinnettuna kulki nimellä *Herr Ivan, lejonriddaren* (*Herra Ivan, leijonaritari*). Tämä lähes 6 500 säkeen romaani on pisin ja tyyliältään "ritarillisin" niistä kolmesta runomitallisesta teoksesta, jotka Norjan kuningatar Eufemia käännähti ranskasta ruotsiksi 1300-luvun alussa. *Ivanin* ruotsintaja, kuningatar Eufemian vävyn Erik-herttuan seurueeseen kuulunut kirkonmies, on hyödyntänyt myös norjan ja alasaksan kielillä kirjoitettuja versioita.<sup>51</sup>

*Ivanin* tapahtumakulkua sävyttää päähenkilön suhde ja avioliitto naiseen, jonka miehen hän on surmannut. Kertoja ei kuvaa pelkästään ulkoisia tapahtumia ja repliikkejä, vaan luonnehtii myös henkilöiden mielenliikkeitä.<sup>52</sup> Alkuperäiseen ranskankie-

liseen teokseen verrattuna ruotsinkielinen käännös on lyhyempi; varsinkin eroottisia vivahteita on karsittu ja muokattu. Teosta analysoivan Carl Ivar Ståhlen mukaan ruotsalainen kääntäjä on ”yksinkertaistanut ja lyhentänyt katastrofaalisesti” kohtaa, jossa kuvataan lesken pään kääntymistä Ivanille suosiolliseksi.<sup>53</sup> Silti lesken mielenliikkeiden kuvaus on edelleen hyvin pitkä ”toimintajaksoihin” suhteutettuna.

Kertomuksen päähenkilö on kuninkaanpoika Ivan, joka tarinan alussa on kiertelevää elämää viettävä naimaton nuori ritari. Hän tulee kaksintaistelussa surmanneeksi erään ylimyksen ja pujahtaa sitten salaa tämän linnaan. Leski kuvataan surun murtamana — tuntemuksensa hän julkistaa sanoin, elein ja kyynelein. Hänen surunsa ei saavuta ympäristön varauksetonta hyväksyntää, sillä linnanrouva on kyynelehtiessään ylittänyt kohtuuden rajat. Ritareiltaan ja asemiehiltään leski saakin kehotuksen kanavoida surunsa sielunmessuihin: ”*Me tahdomme kaikki antaa teille neuvon, myös rouvat, neidot ja ylhäiset naiset: lopetakaan itkunne tähän ja lähettäkää sana papeille, niin vanhoille kuin nuorille, ja antakaa heidän laulaa ja rukoilla hänen sielunsa puolesta.*”

Birgittalaisessa kirjallisuudessa itku oli jumalisuuden osoitus: Birgitan elämäkerrassa kuvataan, kuinka pahalainen, Kristus ja Pyhä Henki ilmestyvät surevalle äidille hänen surressaan kuolevaa poikaansa Bengtiä. Paholaisen mukaan itkeminen on turhaa, koska kyyneelten vesi vain heikentää näön eikä yllä taivaaseen asti. Kuvauksen lopussa kuitenkin todetaan Pyhän Hengen sanoin kyyneleiden asiaankuuluvuus: ”*Sillä vastenmielisiä ovat paholaisesta hyvien ihmisten kyyneleet, jotka saavat alkunsa jumalallisesta armosta.*”<sup>54</sup> Omaisten tuli siis kyynelehtiä — jos ei osoittaakseen tunteitaan niin ainakin osoittaakseen jumalisuuttaan ympäristölleen.

Sen sijaan vanhimman poikansa Karlin hautajaisissa Birgitta ei todistajalausuntojen mukaan kyynelehtinyt, vaan hillitsi itsensä ja kiitti Jumalaa — olihan näin estetty hänen lempipoikaansa antautumasta aviorikokseen, joka muutoin olisi ollut odotettavissa.<sup>55</sup> Koska elämä kiusauksineen tarjosi alituisesti mahdollisuutta valita kadotukseen johtava tie, ennenaikainen kuolema merkitsi uskonnolliselta näkökannalta nähtynä sielun pelastusta. Kuolema ei siis välttämättä merkinnyt syytä itkeä edes lapsensa menettäneelle äidille. Birgitan oma äiti oli kuolinvuoteellaan kehottanut miestänsä ja lapsiaan olemaan surematta hänen poismenoaan, koska hän oli jo elänyt kyllin pitkään — birgittalainen perinne tulkitsi Jumalan kutsuneen hänet pois elämästä, koska hän oli saavuttanut täydellisyyden hyveellisenä ihmisenä.<sup>56</sup>

Kuten *Ivan* ja Lothringenin leskestä kertova tarina osoittavat, itkulla oli rajansa myös maallisemmassa, puhtaasti fiktiiviseksi tarkoitettussa kerronnassa, joskin syy oli erilainen. *Ivan* kuvaa miehen poismenon aiheuttamaa surua suuressa määrin yksilöllisenä, pelkästään leskeä koskettavana. Surmatun linnanherran aseväki ei osallistu surunilmauksiin, vaan tuntee pelkästään vihaa ja suuttumusta etsiessään herransa surmaajaa. Myöskään lesken uskottu palvelijatar ei jaa emäntänsä surua, vaan ryhtyy päinvastoin ajamaan leskeen rakastuneen Ivanin asiaa esiintyen tämän puhemiehenä. Surevan lesken päätä ei kuitenkaan käännetä hetkessä — vanhan indoeurooppalaisen ylimyskulttuurin ihanteiden mukaisesti hänkin hautoo itsemurha-aikeita. Palvelijattaren emännälleen osoittamat ohjeet muistuttavat Lothringenin lesken saamia neuvoja: ”*Rakas rouvani, jättäkää surunne ja harminne ja tyyntykää, sillä vaikka kaipaatte häntä suuresti, ette voi enää saada häntä takaisin. [...] Rouvani, antakaa surunne olla älkääkää enää vuodattako kyyneleitä hänen vuokseen. Jumala voi antaa teille toisen miehen, joka on ritarina yhtä hyvä.*”

Naisten välinen väittely surun rationaalisuudesta kestää pitkään. Vasta kun palvelijatar ottaa esille pragmaattisen näkökohdan eli sen, että linnanrouvan tulisi ajatella läänitystään, jonka puolustaminen vaatii vahvan miehen otetta, lesken mieli alkaa muuttua. Lopullisesti leski hyväksyy ajatuksen avioitumisesta miehensä surmaajan kanssa, kun hänelle on selvinnyt tämän ylhäinen syntyperä ja hyvä maine. Silti, vielä seistessään ensimmäistä kertaa kasvotusten Ivanin kanssa, hän tivaa tältä syytä veritekoon. Nuori ritari selittää halunneensa välttää häpeällisen vangiksi joutumisen, ja ritari-ihanteita huokuva vastaus tyydyttää leskeä, joka julistaa anteeksiantonsa. Seuraa värikäs hääkuvaus. Kun kuvaus linnanherran poismenon aiheuttamasta surusta mitä suurimmassa määrin koski vain leskeä, hääilo koskettaa koko linnanväkeä. Vaikka lesken tunteiden käsittelyyn annetaan runsaasti tilaa, kertoja kuvaa yhteisön tarpeet tärkeämpinä. Leski saa ritareilta ja asemiehiltä hyväksynnän ripeälle uudestanaivioitumiselleen, sillä nämäkin toivovat läänityksen saavan pikaisesti uuden isännän. Surmattu linnanherra on menettänyt funktonsä: ”*Kuollut on nyt täysin unohdettu*”, toteaa kertoja.

Lesken uudelleenavioituminen oli tärkeää juuri kollektiivin toiminnan kannalta, mistä syystä yksilölliset tuntemukset olivat toissijaisia. Lesken itkun vastustaminen symboloi yksilön ja kollektiivin intressikonfliktia, joka syntyi, jos nainen jäi tunteidensa vangiksi samalla kun miehen jälkeensä jättämä kollektiivi tarvitsi uutta, mieluiten miehistä hoitajaa jatkaakseen toimintaansa. Yksilöllä, edes ylimyksellä kuten surmatun linnanherran kohdalla käy ilmi, ei ollut korvaamatonta merkitystä. Yhteys Lothringenin leskestä kertovan novellin ajatusmaailmaan on ilmeinen. Vaikka *Ivan* fiktiolle annetun vapauden ansiosta pelkistää, yksinkertaistaa ja nopeuttaa tapahtumakulkua, kertomus tekee selväksi, että lesken surun ilmaukset hyväksyttiin, mutta ihanteena

oli surun kanavoiminen, ritualisoiminen ja suhteellisen pikainen taaksejättäminen. Jos kertomusta verrataan kuvaukseen ympäristön suhtautumisesta Birgittaan, joka luopui miehensä sormuksesta vastoin tämän toivomusta, käy entistä ilmeisemmäksi, että ympäristön järkytys ei aiheutunut niinkään miesvainajan viimeisen tahdon noudattamatta jättämisestä kuin päätöksestä jättäytyä strategisten avioliittojen ja resurssien kartuttamisen ulkopuolelle.

Vaikka *Ivan* oli sydänkeskiajan tuote, luettiin sitä vielä myöhäiskeskiajalla — tärkeimmät säilyneet versiot sisältyvät 1400-luvun jälkimmäisellä puoliskolla laadittuihin kokoomateoksiin, jotka on nimetty niiden alkuperäisten omistajien, jalosukuisten rouvien Elinin ja Märthan mukaan.<sup>57</sup> Eufemia-romaaneista välittyvä ritarillisuus vaikutti suuresti 1300-luvun alkupuolella laadittuun *Eerikinkronikkaan*, jonka suoria esikuvia ne itse asiassa olivat.<sup>58</sup> Myöhemmistä suurista Ruotsin valtiollista historiaa käsittelevistä kronikkateoksista, *Engelbrektin-* eli *Kaarlenkronikasta* ja *Stureinkronikasta*, ylevät ulkomaiset vaikutteet ovat kuitenkin suuressa määrin karisseet. Eufemia-romaaneihin ja varsinkin *Ivaniin* verrattuna myöhäiskeskiajan ruotsalaiset kronikkateokset keskittyivät miehiin samalla kun naiset työnnettiin kerronnan marginaaliin.

Keskieurooppalaisesta ritarirromantiikan ilmapiiristä loittominen näkyy selvimmin 1400-luvun tuotoksissa, joissa valtapoliitiikan arki kuulua ylevyyttä tavoittelevan julkisivun alta. Vierassyntyiset ja poliittisesti aktiiviset rälssinaiset saivat kronikanlaatijoiden tuomion: *Kaarlenkronikka* paheksuu Kastelholman läänittämistä vierasmaalaiselle rouvalle ja *Stureinkronikka* kuvaa kuningatar Dorothean läpikotaisin kavalana naisena, ”josta ei voi kirjoittaa hyvää”.<sup>59</sup> Sen sijaan *Eerikinkronikassa* nainen on vielä läsnä palvonnan kohteena. Teoksen alkuosaan sisältyy

kuvaus erään ylhäisen naisen toiminnasta sen jälkeen, kun mereltä saapuneet virolaiset hyökkääjät ovat surmanneet hänen miehensä. ”*Suru ja suuri ikävä sydämessään ja mielessään*” leski pakenee hälyyttämään apujoukkoja. Lesken johdolla virolaiset tuhoataan viimeiseen mieheen ja heidän aluksensa poltetaan — kronikoitsijan mukaan juuri sen tähden, että he olivat tuottaneet leskelle surua.<sup>60</sup> Aivan kuten Pyhä Birgitta konventionaalisemmassa miehensä kuolemaa koskevassa ilmestyksessään myös tässä tapauksessa kronikoitsija esittää, että puolison menettäminen oli naiselle henkisesti tuskallista. Tässä nimenomaisessa tapauksessa lesken syvä suru motivoi lisäksi toiminnan, jossa naissukupuolen sovinnainen liikkuma-ala voitiin ylittää: lesken kuvataan osallistuvan kostotoimiin henkilökohtaisesti.

*Eerikinkronikka* sisältää myös viittauksen ylimykselle järjestettyyn hautajaisiin. Birger-jaarlin poliittinen vihamies Karl-junkkeri saa surmansa liettualaisten pakanoiden kädestä, mikä ilahduttaa jaarlia suuresti. Hänen vaimonsa kuitenkin järjestää junkkerille tämän arvoa vastaavat hautajaiset, joihin hän palkkaa ”*kaikki ne papit, jotka hän saattoi saada*”. Kronikka perustelee Birger-jaarlin vaimon menettelyä sillä, että hän oli junkkerin sukulainen.<sup>61</sup> Karl-junkkerin vaimo ei kaikesta päättäen enää ole elossa, ja siksi jalomieliseksi kuvattu sukulaisnainen joutuu ottamaan huolehtiakseen lesken velvollisuuksista. Samanlainen lesken roolin tilapäinen haltuunotto sisältyy siihen selostukseen, jonka Vadstenan luostarin abbedissa Margareta Klausdotter laati perimätiedon ja kanonisaatioprosessin aikana kerätyn materiaalin pohjalta 1400-luvun jälkimmäisellä puoliskolla luostarijärjestön perustajasta ja tämän jälkeläisistä. Kun Birgitan poika Karl kuolee Italiassa, häneen rakastunut Napolin leskikuningatar suree häntä syvästi ja järjestää niin loistokkaat hautajaiset, ”*että olisi voinut luulla, että kyse oli hänen herrastaan [aviomiehes-*

tään]”.<sup>62</sup> Birgittalaisten suhtautuminen toisen naisen puolisoon ihastuneen lesken suruun lienee kuitenkin ollut enemmän tuomitsevaa tai ironista kuin ymmärtävää.

Kronikkakirjallisuudessaakin voitiin kuvata leskeä, jolta hänen ympäristönsä epäsi mahdollisuuden suremiseen. Kun Ruotsin valtionhoitaja Svante Nilsson Sture kuoli viidenkymmenen kahden vuoden iässä loppuvuodesta 1512, poismeno tuli järkytyksenä hänen uskotuilleen ja liittolaisilleen. Tilanne oli vakava, sillä Tanskan kuningas tavoitteli edelleen Ruotsin kruunua. Poliittisen johtajan kuolema päätettiin salata, jotta seuraaja ennätettäisiin valita ennen kuin tieto leviäisi. *Stureinkronikka* kertoo, että huone, jonne valtionhoitajan ruumis oli kannettu, suljettiin kaikilta ulkopuolisilta. Edes Svante Sturen puoliso Mette Dyre ei päässyt sisään eikä hänellekään kerrottu miehensä kuolemasta. *Stureinkronikan* mukaan Mette-rouva sai kuulla ovivahdilta, että valtionhoitaja kävi parhaillaan salaista neuvottelua ja pyysi vaimoaan mieluummin menemään kirkkoon. Tätä ohjetta Mette noudattikin.<sup>63</sup>

*Stureinkronikka* ei kerro sanallakaan Mette Dyren reaktioista hänen saatuaan tietää asioiden todellisen laidan. Mette oli tuolloin noin neljäkymmenseitsemän vuoden ikäinen, ja avioliitto oli jo hänen kolmantensa, joten hänellä oli kokemusta leskeksi jäämisestä.<sup>64</sup> Svante Sturen uskottujen toiminnassa huomiota herättää se, että Meteltä salattiin hänen puolisonsa kuolema. Syytä tähän on mahdotonta määritellä yksiselitteisesti: kenties salaliittolaiset — miehet — eivät luottaneet naisen kykyyn salata poliittisesti tulenarka tilanne, kenties he pitivät Metteä epäluotettavana hänen tanskalaisen syntyperänsä vuoksi. Miehelleen osoittamissa kirjeissä Mette Dyre näyttäytyy huolehtivaisena vaimona, mutta kronikka vaikenee puolisoiden välillä mahdollisesti vallinneista emotionaalisista siteistä. Mahdollisesti kronikoitsijan



menettelyyn on vaikuttanut se, että Mette Dyren sai leskeksi jäätyään parjatun naisen maineen, koska hän osallistui kaapparitoimintaan. Aikalaishuhujen mukaan hän olisi miehensä uraa edistääkseen jopa myrkyttänyt valtionhoitaja Sten Sture vanhemman.<sup>65</sup>

Salaliittolaisten epäluottamus saattoi kuitenkin johtua huolesta, ettei Mette joko kykenisi peittämään suruaan tai sitten hän mahdollisesti saattaisi vaatia ruumiille asianmukaista käsittelyä ja valtionhoitajan arvon mukaisten hautajaisten valmistelun aloittamista välittömästi, mikä ei sopinut salaliittolaisten suunnitelmiin. Kumpikin viimeksi mainittu selitysvaihtoehto viittaa jälleen siihen, että leskeksi jääneen naisen edellytettiin osoittavan surua tai ainakin kunnioittavan miehensä muistoa näkyvästi. On myös huomionarvoista, että salaliittolaiset Svante Sturen nimissä kehottivat Metteä menemään kirkkoon. Vaikka *Stureinkronikka* toisin kuin *Ivan* vaikenee yksilöiden sisäisistä tuntemuksista, on selvää, että kuvaus heijastelee ulkoisten konventioiden noudattamisen tärkeyttä: nainen, josta oli tietämättään tullut leski, ohjattiin muiden leskien tavoin Jumalalle osoitettavien esirukousten pariin. Siten hän sai tilaisuuden osoittaa aviollista kiintymystään tai ainakin siihen liittyviä ulkoisia muotoja. Salaliittolaisten menettely näyttäytyy pohjimmiltaan lesken surua kunnioittavana.

## Näyttävä mutta ohimenevä suru

Vaikka arkielämän tilanteista kertovissa lähteissä ei juuri puhuta kiintymyksenosoituksista, sekä kaunokirjallisuus että aikaisten asiaproosaksi mieltämät kirjalliset tuotteet kuten pyhimyselämäkerrat kertovat yksilöiden välisistä avoimista tunteiden osoituk-

sista ja kuvaavat joissain tapauksissa myös niihin liittyvää sielunelämää. Ritarimantiikan saavuttaman suosion huomioon ottaen on todennäköistä, että tekstit miellettiin emotionaalisesti realistisiksi. Silti lähteet koskevat ensi sijassa ulkoista esiintymistä. Voimme vain arvailla, vastasivatko lämpimät ja kaihoiset sanat tai tunteenpurkaukset todellisia tuntemuksia, jotka lienevät olleet hyvin suuressa määrin yksilöllisiä. Sama koskee myös yleiseurooppalaiseen ylimyskulttuuriin kuulunutta ihannetta, jonka mukaisesti vaimon tuli surmata itsensä miehensä haudalla.

Myöhäiskeskiajan jalosukuisen lesken ulkoiseen esiintymiseen aviomiehen kuoleman jälkeen kuului julkinen sureminen, mikä ympäristö hyväksyi ja mitä ympäristö myös edellytti — Birgitan menettely miehensä hautajaisten jälkeen näyttää jääneen harvinaisen epäsovinnaiseksi julkiseksi esiintymiseksi, mitä hän itsekin joutui myöhemmin perustelemaan itselleen miestään koskevissa ilmestyksissään.

Aristokraattisen surukulttuurin ihanteena vaikuttaa olleen aito, puolisoiden välisestä kiintymyksestä kumpuava surun tunne ja sen osoittaminen. Ympäristö pyrki kuitenkin rajaamaan surua ajallisesti ja jossain määrin myös tilallisesti: surun osoittaminen itkemällä yritettiin kanavoida hautajaisiin ja vainajan sielun autuuden puolesta järjestettyyn sielunmessuun eli ajallisesti ei kovin kauaksi kuolemantapauksesta. Katolisen ajan sielunmessut voidaankin nähdä itkuvirsien vastineina, sillä itkuvirsien tavoin omaiset saattoivat uskoa niiden suorittamisen ammattilaisille, tässä tapauksessa papistolle. Surun taaksejättäminen oli ympäristölle tärkeää, sillä miehen johtama kollektiivi — esimerkiksi perhe, talo tai kartano — oli usein riippuvainen siitä, että kuolemantapauksen jättämä aukko paikattiin pikaisesti — joko siten, että leski alkoi valmistautua uutta avioliittoa varten, tai siten, että leski otti kollektiivin asiat hoitaakseen. Yksilö oli toissijai-

nen kollektiivin olemassaolon ja toimintakuntoisuuden kannalta; lesken toipuminen tunteistaan oli tärkeää kollektiivin toiminnan ja mahdollisen resurssiensierroon onnistumisen kannalta.

Edellä esitetyt tulokset on saatu enimmäkseen vain rälssisäätyä koskevien lähteiden perusteella. Silti on todennäköistä, että aristokratian keskuudessa vallinneet lesken surua koskeneet normit pätivät pääpiirteissään kaikkiin maata omistaviin ryhmiin. Resurssien siirrot patrilineaarisia siteitä täydentävien strategisten avioliittojen kautta olivat arkipäivää myös talonpoikais- ja porvariperheissä. Siksi niissäkin jouduttiin aika ajoin sovittamaan yhteen lesken tarve ilmaista tunteitaan ja hänen huonekuntansa tarve jatkaa toimintaansa. Lesken oli toivuttava surustaan — joko ryhtyäkseen itse johtamaan kollektiivia tai hankkiakseen sille uuden päämiehen avioitumalla uudelleen. Jälkimmäinen vaihtoehto näyttää olleen yhteisön silmissä toivotumpi ratkaisu.

## Viitteet:

- <sup>1</sup> Prosadikter från Sveriges medeltid, utg. G. E. Klemming. Samlingar utgifna af Svenska Fornskrift-Sällskapet (SFSS) 28. Stockholm 1889, 154. Sitaatti ja sen suomennos perustuvat ruotsinkielisen käännöksen nk. A-versioon, joka on säilyneistä ruotsinnoksista täydellisin. B-versio on hieman niukkasanisempi (SFSS 28, 204). Epätäydellisenä säilyneessä C-versiossa ei kyseistä kohtaa ole. Sen sijaan ruotsalaisessa, latinankielisessä versiossa sitaatti on lähes yhteneväinen A-version kanssa (Ks. Gunnar Blomqvist, Schacktavelslek och Sju vise mästare. De ludo scaccorum. De septem sapientibus. Studier i medeltidens litteraturhistoria. Stockholm 1941, 283, jossa latinankielinen versio on julkaistu). Tässä kuten muualla tekstissä esitetyt suomennokset ovat artikkelin kirjoittajan.
- <sup>2</sup> SFSS 28, 359; Blomqvist 1941, 241—243, 247—249.
- <sup>3</sup> Hjalmar Grahn, Den trolösa hustrun i två medeltida sagosamlingar. Helsingfors 1912, 47—51.
- <sup>4</sup> SFSS 28, 155—157.
- <sup>5</sup> Lauri Honko, Death. Teoksessa Lauri Honko, Senni Timonen and Michael Branch (ed.), *The Great Bear. A Thematic Anthology of Oral Poetry in the Finno-Ugrian Languages*. Finnish Literature Society Editions 533. Pieksämäki 1993, 572.
- <sup>6</sup> Sinikka Vakimo, Louhi — sopimaton nainen? Teoksessa Ulla Piela, Seppo Knuuttila ja Tarja Kupiainen (toim.), *Kalevalan hyvät ja hävyttömät*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 746. Rauma 1999, 64.
- <sup>7</sup> Susanna Niiranen, Naistrubaduuriens naiskuva. Hyveet oksitanialaisissa trobairitz-teksteissä keskiajan moraalikäsitysten valossa. Yleisen historian lisensiaatin työ, Jyväskylän yliopisto 1999, 28.
- <sup>8</sup> Aron Gurevitj, Den svärfångade individen. Självsyn hos fornnordiska hjältar och medeltidens lärde i Europa, från engelsk förlaga översatt av Carl G. Liungman. Smedjebacken 1997, 34.
- <sup>9</sup> Eva Österberg, Tystnadens strategi. Miljö och mentalitet i de isländska sagorna. *Historisk tidskrift* 1991:2; Eva Österberg, Folk förr. *Historiska essäer*. Eskilstuna 1995, 43—49.
- <sup>10</sup> Margaretha Mellberg, Porträtt med vridet huvud — det förflutnas bild genom litteraturen. *Kommentar till Eva Österberg*. *Historisk tidskrift* 1992:2, 212—217.
- <sup>11</sup> Koska tämän kirjoituksen painotukset ovat kulttuuri- ja sosiaalishistoriallisia, tässä yhteydessä ei sivuta syvemmin tekstin ja kontekstin suhteen problematisointia eli sitä, onko yksittäinen teksti periaatteessa edes olemassa muutoin kuin johonkin fyysiseen hahmoon laadittuna merkkijonona. Koska jokainen lukukerta on yksilöllinen, lukemisen konteksti itse asiassa ratkaisee tekstin sisällön hahmottamisen — teksti saa siten merkityksensä vain kontekstinsa kautta. Ks. tarkemmin Ib Bonde-

bjerg, Tekst, reception og samfund. Argumenter for et kritisk helhedsperspektiv. Teoksessa Lennard Højbjerg, (red.), Reception af levende billeder 2. udgave (ens. painos 1989). København 1994, 199 ja Mikko Lehtonen, Merkitysten maailma. Kulttuurisen tekstintutkimuksen lähtökohtia. Tampere 1996, 148—149, 157—160, 174—175.

<sup>12</sup>Erich Auerbach, Mimesis. Verklighetsframställningen i den västerländska litteraturen. Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abenländischen Literatur (1946), övers. Ulrika Wallenström. Falun 1998, 142, 149; Joachim Bumke, Courtly Culture. Literature and Society in the High Middle Ages. Höfische Kultur. Literatur und Gesellschaft in hohen Mittelalter (1986), transl. Thomas Dunlap. Berkeley 1991, 311; Christopher N. L. Brooke, The Medieval Idea of Marriage. New York 1994 (1989), 179; Gurevitj 1997, 185—187.

<sup>13</sup>Herman Bengtsson, Den höviska kulturen i Norden. En konsthistorisk undersökning. Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademiens Handlingar, Antikvariska serien, del 43. Tierp 1999, 228—230.

<sup>14</sup>Bumke 1991, 315—320, 512—518.

<sup>15</sup>Eva Kärfve, Konsten att bli människa. Individ och myt i medeltidens riddarvärld. Stockholm 1997, 70—74. Äidin suvun tärkeys tulee esille myös 1100—1200-luvuilla eläneen ranskalaisen ylimyksen Guillaume le Maréchal in elämäkerrassa; ks. Georges Duby, Verdens beste ridder Guillaume le Maréchal. Guillaume le Maréchal ou le meilleur chevalier du monde (1984), overs. Jacques Berg. Aalborg 1987, 73. ”Säädyn yläpuolelta naimisen” tulokset näkyvät ehkä myös sydänkeskiajan ja renessanssin porvarillisessa italiankielisessä kirjallisuudessa, josta usein tavataan nalkuttava vaimo. Christiane Klapisch-Zuberin mukaan hahmo heijasteli sellaisten naisten tyytymättömyyttä, jotka olivat joutuneet avioitumaan omaa sukuryhmäänsä alhaisemmasta yhteiskuntaryhmästä; ks. Christiane Klapisch-Zuber, Women and the Family. Teoksessa Jacques Le Goff (ed.), The Medieval World. L’Uomo Medievale (1987), transl. Lydia G. Cochrane. Finland 1997, 289.

<sup>16</sup>Ien Ang, Watching Dallas. Soap Opera and Melodramatic Imagination. Het Geval Dallas (1982), transl. Della Couling. Bungay 1985, 41—50. Vrt. Tamar Liebes & Elihu Katz, The Export of meaning. Cross-cultural readings of Dallas. Norwich 1993 (ens. painos 1990), 100, 114. Kun Ang korostaa kerronnan eri tasojen eli siis itse tekstin merkitystä sen realistisena tai epärealistisena pitämiselle, Liebes ja Katz painottavat yleisön roolia eli erilaisten lukutapojen merkitystä.

<sup>17</sup>Liebes & Katz 1993, erityisesti luku 5; Katariina Eskola, Kirjallisuus ja audiovisuaalinen kulttuuri kommunikaationa. Suomalaiset lukevat, katsovat ja kertovat. Teoksessa Juha Kytömäki (toim.), Nykyajan sadut. Joukkoviestinnän kertomukset ja vastaanotto. Jyväskylä 1991, 153—157; Bondebjerg 1994, 200.

<sup>18</sup>Auerbach 1998 (1946), 140—141, 149.

<sup>19</sup>Charles Derry, Television Soap Opera: ”Incest, Bigamy, and Fatal Disease”. Teok-

sessä Stuart M. Kaminsky & Jeffrey H. Mahan (ed.), *American Television Genres*. s.l. 1986, 105.

<sup>20</sup> Vrt. J[ohan] Huizinga, *Keskiajan syksy. Elämän- ja hengenmuotoja Ranskassa ja Alankomaissa 14. ja 15. vuosisadalla*. *Herfsttij der Middeleeuwen* (1919), suom. J. A. Hollo. Juva 1989, 10—16; Philippe Ariès, *The Hour of Our Death. L'homme devant la mort* (1977), transl. Helen Weaver. Aylesbury 1983, 142—144.

<sup>21</sup> Janken Myrdal, *Kulturhistoriska fragment*. Teoksessa Janken Myrdal & Gunnar Bäärnhielm, *Kvinnor, barn & fester i medeltida mirakelberättelser*. *Skrifter från Skaraborgs Länsmuseum*, nr 19. Skara 1994, 32—33.

<sup>22</sup> Ole Jørgen Benedictow, *The Medieval Demographic System of the Nordic Countries*. Oslo 1993, 29—33, 179.

<sup>23</sup> Marko Lamberg, *Dannemännen i stadens råd. Rådsmanskretsen i nordiska köpstäder under senmedeltiden*. *Stockholmsmonografier 155*. Stockholm 2001, 101—104; Klapisch-Zuber 1997, 287—291.

<sup>24</sup> Geoffrey Chaucer, *Canterburyn tarinoita*. *The Canterbury Tales*, suom. Toivo Lyy. Porvoo 1962, 366—398.

<sup>25</sup> Norbert Elias, *Kuolevien yksinäisyys. Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen* (1982), suom. Jari ja Paula Nieminen. Tampere 1993, 15.

<sup>26</sup> Ariès 1983, 124—127; Michel Vovelle, *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Mayenne 1983, luvut VI ja VII.

<sup>27</sup> ”*Vaimo ottaa toisen miehen, jota et koskaan tuntenut. Kaiken saa hän käyttöön sen hyvän, jonka vaimollesi olet antanut.*” *Sveriges litteratur, del 1: Medeltidens och reformationstidens litteratur*, utg. Carl Ivar Ståhle. Stockholm 1968, 279.

<sup>28</sup> Georges Duby, *Makten och kärleken. Om äktenskapet i feodaltidens Frankrike. Le chevalier, la femme et le prêtre* (1981), övers. Britt-Sofi Isaksson. Värnamo 1985, 76—79.

<sup>29</sup> Philippe Ariès, *Love in married life*. Teoksessa Philippe Ariès & André Béjin (ed.), *Western Sexuality. Practice and Precept in Past and Present Times. Sexualités Occidentales* (1982), transl. Anthony Forster. Bath 1985, 135—136.

<sup>30</sup> *Diplomatarium Norvegicum (DN) I—XXII*, utg. C. C. A. Lange m.fl. Kristiania/Oslo 1849—1995. DN X 613, XI 534, XVIII 235, 377.

<sup>31</sup> *Finlands medeltidsurkunder (FMU) III*, utg. Reinhold Hausen. Helsingfors 1921. FMU III 2727.

<sup>32</sup> FMU III 2776.

<sup>33</sup> Arnved Nedkvitne & Per G. Norseng, *Oslo bys historie, bind 1: Byen under Eikaberg fra byens oppkomst til 1536*. Oslo 1991, 226—227; Tuula Lohomaa, ”*Kuinka turvatonta on tulla ankan tuomarin eteen tyhjin käsin ja sammutetuun lampuiin*”. *Keskiaikainen testamentti passina taivaaseen*. Teoksessa Marja-Liisa Lander, Marjo-Riitta Salonieminen ja Christian Krötzel (toim.), *Ristin ja Olavin kansaa. Keskiajan usko ja kirkko Hämeessä ja Satakunnassa*. Tampereen museoiden julkai-

suja 55. Tampere 63; Lamberg 2001, 107.

<sup>34</sup> Eva Österberg, Människor och mirakler i medeltidens Sverige. Studier i äldre historia tillägnade Henrik Schück 574 1985. Stockholm 1985, 153—155; Christian Krötzl, Pilger, Mirakel und Alltag. Formen des Verhalten im skandinavischen Mittelalter. Studia Historica 46. Tampere 1994, 264—273; Janken Myrdal 1994, 13—18, 32; Österberg 1995, 104—116.

<sup>35</sup> Troels-Lund, Dagligt Liv i Norden i det sekstende aarhundrede, Bind IV: Klædedragt. København s.a., 164, 167; Troels-Lund, Dagligt Liv i Norden i det sekstende aarhundrede, Bind XIV: Livsafslutning. København s.a., 173—174, 188—212. Tanskassa uskonpuhdistuksen jälkeinen surukulttuuri odotti leskeksi jääneeltä naiselta kolmen muodollisuuden täyttämistä: miehensä kuoltua hänen tuli jäädä useaksi päiväksi vuoteenomaksi ”suruvuoteeseen”, julkisuudessa hänen tuli esiintyä surupuvussa ja kirkossa hänen tuli osoittaa suruaan kolmena peräkkäisenä sunnuntaina. Leskeysvuotensa aikana nainen myös istui kirkossa silloinkin, kun muut seisovivat, eikä hän osallistunut virsien laulamiseen. Ks. Troels-Lund, XIV, 338—339. Vaikka luterilainen jumalanpalvelus- ja yhteisöelämä poikkesivatkin katolisen ajan muodoista, postreformatorisella surukulttuurilla oli oletettavasti katoliselta, ellei peräti sitäkin vanhemmalta ajalta juontavat juuret.

<sup>36</sup> David Gaunt, Familjeliv i Norden. Malmö 1983, 184—185; Jyrki Knuutila, Avioliitto oikeudellisena ja kirkollisena instituutiona Suomessa vuoteen 1629. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Toimituksia 151. Helsinki 1990, 202—203.

<sup>37</sup> Leif Nordenstorm, Dödande vid begravningar. Ett inslag i järnålderns gravritualer i komparativ religionshistorisk belysning. Fornvännen 89 (1994), 267—272.

<sup>38</sup> Birgit Strand, Kvinnor och män i Gesta Danorum. Kvinnohistoriskt arkiv 18. Göteborg 1980, 57, 66—67.

<sup>39</sup> André Vauchez, Sainthood in the Later Middle Ages. La sainteté en occident aux derniers siècles du Moyen Age (1988), transl. Jean Birrell. Cambridge 1997, 532—533.

<sup>40</sup> Acta et processus canonizacionis beate Birgittæ, utg. Isak Collijn. SFSS, Ser. 2: Latinska skrifter, band I. Uppsala 1924—1931, 479; Den Heliga Birgitta, Himmelska uppenbarelser (HU) I, utg. Tryggve Lundén. Malmö 1957, 24 viite 1; Sven Stolpe, Birgitta i Sverige och Rom. Borås 1985 (ens. painos 1973), 114—115. Ks. myös Birgit Klockars, Birgittas värld. Uppsala 1973, 16.

<sup>41</sup> Elsa Enäjärvi-Haavio, Ritvalan helkajuhla, toim. Martti Haavio. Helsinki 1953, 206, 210—218.

<sup>42</sup> Balladilla oli vastineensa myös Suomessa ja Inkerissä. Satu Apo tulkitsee suomalaisen, *Inkerin virtenä* tunnetun version ilmentävän parisuhteen pyhyyttä ja toimineen eräänlaisena ”romanttisen rakkauten airueena”. Ks. Satu Apo, Viettelijä ja vietelty. Keskiaikaan viittaavat kansanballadit. Teoksessa Maria-Liisa Nevala (toim.), ”Sain roolin johon en mahdu”. Suomalaisen naiskirjallisuuden linjoja. Keuruu 1989,

50. Todellisuudessa suomalainen versio oli moniulotteisempi, mikä käy selvästi ilmi, jos sitä vertaa skandinaaviin toisintoihin. *Inkerin virsi* pohjautuu selvästikin skandinaaviseen balladiin, mutta se ei seuraa tapahtumia loppuun saakka. Se myös poikkeaa eräissä tärkeissä kohdissa tanskalaisista ja ruotsalaisista vastineistaan. Jo skandinaavisessa alkuperäisversiossa kihlaus solmitaan neidon ollessa vielä liian nuori astumaan avioliittoon, mutta suomalaisen version mukaan neito kihlataan jo kätkyissä maatessaan. Suomalaisen version mukaan sotaan lähtevä kihlattu antaa neidolle luvan avioitua häntä ”paremman, ei pahemman” miehen kanssa, jos hän ei palaa; tälle kohdalle ei löydy vastinetta skandinaavisista toisoinnoista. Lisäksi *Inkerin virsi* kuvaa kilpakosijan negatiivisessa sävyssä: ”Eerikki vähä ritari” valehtelee kihlatun kuolleen, kun taas skandinaavisissa toisoinnoissa perhe ryhtyy puuhaamaan häitä vasta, kun kihlatun asettama määräaika paluulleen menee umpeen (Enäjärvi-Haavio 1953, 223—225). Suomalainen versio antaa siten neidon vastarinnalle oikeutuksen, joka siltä puuttuu skandinaavisista esikuvista: neito haluaa totella kihlattuun ja välttää avioliiton kehnon miehen kanssa. Tämä oli ymmärrettävää yhteiskunnassa, jossa hyvämaineisuus oli resurssi siinä missä varallisuus ja sosiaalinen asemakin. Luonnehdinta ”romanttisen rakkauden airueesta” sopii siten paremmin skandinaaviin toisintoihin, joissa neidon vastarinta perustuu pelkästään kihlattua kohtaan tunnettuun kiintymykseen. Ero johtuu siitä, että Ritvalan helkajuhlista tallennettu suomalainen versio ilmentää maanläheisempää talonpoikaista ajattelutapaa, jolle aristokraattisen balladin kuvaus romanttisesta rakkaudesta oli vieiraampi. Kulttuuriantropologiska termiä käyttäaksemme *Inkerin virttä* voi kuvata käsitteellä *gesunkenes Kulturgut*. Vastaava idealisoimista ja romantisoimista koskeva ero on todettu mm. vanhasta suomalaisesta satuperinteestä, kun kansan kertomia satuja on verrattu yläluokan kirjallisen kulttuurin tuotteisiin (Satu Apo, Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta. Hämeenlinna 1995, 138—143).

<sup>43</sup> Acta et processus canonizacionis beate Birgitte, 19, 305, 585; Stolpe 1985, 50—51. Vrt. Klockars 1973, 14.

<sup>44</sup> Blomqvist 1941, 31.

<sup>45</sup> Svenska medeltids dikter och rim, utg. G. E. Klemming. SFSS 25. Stockholm 1881, 220.

<sup>46</sup> Myrdal 1994, 13—18.

<sup>47</sup> HU IV, utg. Tryggve Lundén. Malmö 1959, 158—159; Stolpe 1985, 66—67.

<sup>48</sup> HU II, utg. Tryggve Lundén. Malmö 1958, 300; Bridget Morris, Från hustru till klostergrundare: Birgitta på 1340-talet. Teoksessa Birgitta, hendes værk og hendes klostre i Norden. Odense University Studies in History and Social Sciences vol. 150, red. Tore Nyberg. Odense 1991, 95—96.

<sup>49</sup> SRS 3:2, 193; HU I, 23—24.

<sup>50</sup> Wadstena kloster-reglor, utg. Carl Ferdinand Lindström. SFSS 4. Stockholm



1845, X.

<sup>51</sup> Carl Ivar Ståhle, *Medeltidens profana litteratur*. Teoksessa E. N. Tigerstedt et al. (red.), *Ny illustrerad svensk litteraturhistoria, del 1: Forntiden, medeltiden, vasatiden*. Andra bearbetade upplagan. Stockholm 1967, 57—60, 63—65; Ivan Lejonriddaren. En medeltida roman efter fornsvenska handskrifter från 1400-talet, övers. Gisela Vilhelmsdotter. Smedjebacken 1998, 9—10.

<sup>52</sup> Herr Ivan. *Kritisk upplaga*, utg. Erik Noreen. SFSS 50. Uppsala 1931, 40—113.

<sup>53</sup> Ståhle 1967, 59.

<sup>54</sup> *Scriptores rerum svecicarum medii aevii, tomi III, sectio posterior*, ed. Claudius Annerstedt (SRS 3:2). Upsaliae MDCCCLXXI, 200; *Acta et processus canonizationis beate Birgitte*, 92, 625. Vrt. HU I, 35.

<sup>55</sup> *Acta et processus canonizationis beate Birgitte*, 261; SRS 3:2, 212; HU I, 51—52; Stolpe 1985, 317—334.

<sup>56</sup> *Acta et processus canonizationis beate Birgitte*, 474; SRS 3:2, 209; HU I, 49. Samankaltainen ajatuskulku sisältyy kuvaukseen Birgitan menettelystä hänen saatuaan kuulla nuorimman tyttärensä Ingeborgin kuolemasta: Birgitta iloitsee siitä, että tytär varhaisen kuolemansa vuoksi välttyy tekemästä ”suurta tiliä” teoistaan Kristukselle, mutta suree kynelehtien sitä, ettei ehtinyt opastaa tytärtään kylliksi oikean elämäntavan valitsemisessa (*Acta et processus canonizationis beate Birgitte*, 494; HU IV, 190).

<sup>57</sup> *Svenska medeltidens rim-krönikor, del 3: Nya krönika fortsättningar eller Sturekrönikorna*, utg. G. E. Klemming. SFSS 17:3. Stockholm 1868, 246—251.

<sup>58</sup> Gisela Vilhelmsdotter, *Riddaren, bonde och biskop*. *Studier kring tre fornsvenska dikter jämte två nyeditioner*. Stockholm Studies in History of Literature 42. Stockholm 1999, 37—47. Vanhemmassa kirjallisuudessa Eufemia-romaneista (Eufemia-romaner) puhutaan Eufemia-lauluina tai -runoina (Eufemiasvisor).

<sup>59</sup> *Svenska medeltidens rim-krönikor, del 2: Nya eller Karls-krönikan: början av unionsstriderna samt Karl Knutssons regering*, utg. G. E. Klemming. SFSS 17:2. Stockholm 1866, 34; SFSS 17:3, 85.

<sup>60</sup> *Gamla eller Eriks-krönikan, del 1: Folkungarnes brödrastrider*, utg. G. E. Klemming. SFSS 17:1. Stockholm 1865, 28—29.

<sup>61</sup> SFSS 17:1, 13.

<sup>62</sup> SRS 3:2, 211—212; HU I, 51—52.

<sup>63</sup> SFSS 17:3, 197.

<sup>64</sup> Albert W. Carlsson, *Regenter och regeringschefer i Norden*. Malmö 1982, 85.

<sup>65</sup> Lars-Olof Larsson, *Kalmarunionens tid från drottning Margareta till Kristian II*. Falun 1997, 412—413. Metten kirjeistä ks. Hans Hildebrand, *Sveriges medeltid, del 2*. Stockholm 1884—1898, 462—468.



PIIA EINONEN

## *Herroista narreiksi*

# **RAADIN KUNNIAN MÄÄRITTELY OSANA KAUPUNKIHALLINNON UUDISTUSPYRKIMYKSIÄ JA VALLAN DEMONSTROIMISTA 1600-LUVUN ALKUPOULEN TUKHOLMASSA**

## **Toiseus ja vieraus maailman rajaajina**

Uuden ajan alkupuolen ihmiselle sanapari suvaitsevaisuus — suvaitsemattomuus ei ollut niin itsestään selvä kuin nykyisin.<sup>1</sup> Pikemmin voidaan puhua kategorioista ja termeistä, joihin liittyi sama sisältö. Niiden kautta määriteltiin oman elämänpiirin rajoja ja samalla sitä mitä suvaittiin ja mitä ei suvaittu. Kaupunkilaisille keskeisin suvaitsevuuden ajatuksen sisältävä määrittely oli ihmisten jako porvaristoon eli ”meihin” sekä muihin eli ”toisiin” tai ”vieraisiin”<sup>2</sup>. Näistä ensimmäinen sisälsi ajatuksen hyväksytystä käyttäytymismallista, kun taas porvariston ala- ja yläpuolelle sijoittuva väestö nähtiin yhteisiin rasituksiin osallistumattomana rasitteena<sup>3</sup>. Elinkeinonharjoitus ja taloudellinen asema rajasivat ja jakoivat ihmiset ryhmiin, sekä vertikaalisesti että horisontaalisesti.<sup>4</sup> Toinen laajemmin yhteiskunnallisesti merkittävä määrittelevä tekijä oli kunnia. Kunnia määräsi ihmisen yh-

teisöllistä elämää ja identiteettiä sekä toimintamahdollisuuksia. Kunniallinen elämä oli perusedellytys yksilön yhteisölliselle ole-massaololle, sillä huono maine marginalisoi ihmisen ja sulki ryh-män ja yhteisön ulkopuolelle. Myös kunnia määrittyi jokapäi-väisessä elämässä ja vuorovaikutuksessa: se oli lähes jatkuvaa rajanvetoa suvaitsevaisuuden reuna-alueilla.<sup>5</sup>

Laajemmin ymmärrettynä nykykäsitteet suvaitsevaisuus ja suvaitsemattomuus liittyivät kiinteästi ajatukseen yhteiskunnal-lisesta rauhasta ja tasapainosta<sup>6</sup>. Suvaitsemattomuus (suvaitse-vaisuus) määritteli hyväksytyä elämäntapaa ja käyttäytymismal-leja, joita ideaali yhteisöllisestä ja sen kautta valtiollisesta hy-vinvoinnista edellytti. Samalla se rajasi pois ei-toivotut yksilöt, ideat ja käytänteet. Pohjimmiltaan tässäkin oli kyse jaosta ”mei-hin” ja ”muihin”, jossa ”toinen” määriteltiin aina suhteessa ”nor-maaliin” eli omaan ryhmään ja yhteisöön. Suvaitsevaisuus ra-jautui samaan tapaan suvaitsemattomuuden kautta ja yhteisön normit sekä arvot loivat kontekstin määrittelylle. Suvaitsevaisuus muuttui tilanteen mukaan, mutta ainakin kaupunkihallinnon nä-kökulmasta tarkasteltuna päämäärä oli yksi ja sama: harmonian ylläpitäminen.<sup>7</sup>

Tässä artikkelissa tutkin suvaitsevaisuuden ja suvaitsematto-muuden ulottuvuuksia uuden ajan alkupuolen Tukholmassa (noin 1590—1650). Lähteinä on käytetty hovioikeuden ja ennen kaik-kea raastuvanoikeuden tuomiokirjoihin kirjattuja, tukholmalai-siin hallintomiehiin kohdistettuja solvauksia ja muita erilaisia kunnianloukkauksia<sup>8</sup> sekä harvinaisia väkivaltatapauksia.<sup>9</sup> Ky-seisten juttujen kautta tutkin raadin auktoriteettiasemaa, sen luo-mista ja ylläpitämistä, sekä suvaitsevaisuuden roolia tässä pros-essissa. Suvaitsevuuden tulkitsen tässä yhteydessä lähinnä raa-din kyvyksi kontekstualisoida itseensä kohdistuneita rikoksia ja määritellä samalla omaa rooliaan niiden kautta. Painopiste ei ole

tapahtuneissa rikoksissa itsessään vaan niiden merkityksessä suuremman kehityslinjan osana. Samalla peilataan sovinnaisuuden rajoja: mikä oli sallittua ja kenelle se oli sallittua. Keskeisenä tutkimuskohteena on vallan demonstroiminen ja uusintaminen, sekä raadin jäsenten kunnian kyseenalaistamisen ja niistä nousseiden oikeusjuttujen käyttäminen tässä prosessissa.

Sopimatonta käyttäytymistä on usein määritelty rangaistusten kautta. Yksilö on leimattu normien rikkojaksi ja hänelle on langetettu lakiin sekä oikeustajuun pohjaava rangaistus teosta. Näin sekä yksilöä että hänen tekoaan on tulkittu negaation kautta maailmankuvaa rikkoviksi ja sen vuoksi vaarallisiksi elementeiksi kokonaisuudessa. Välttämättä kaikista tähän kategoriaan kiistatta kuuluvista rikkomuksista ei kuitenkaan rangaistu ja tässä artikkelissa tarkastelen myös kysymystä miksi näin tapahtui. Rankaisemattomuus on kuitenkin selvä osoitus kunniallisuuden häilyvistä rajoista, joita tulkittiin yhteisön parasta silmälläpitäen.

## **Kaupunkihallinto kruunun ja huoneentaulun puristuksessa**

Kaarle-herttuan ja laillisen kuninkaan, Sigismundin, taistelu vallasta leimasi 1500- ja 1600-luvun vaihdetta. Tukholmassa oli levotonta ja epä tietoisuus ylimmän vallan haltijasta sai aikaan huhuja. Ristiriidat Kaarlen kannattajien ja vastustajien sekä reaali politiikan ja laillisuuden välillä aiheuttivat lisäksi kahnauksia.<sup>10</sup> Kaupunkihallinnossa painotettiin laillisuutta ja uskollisuutta kuninkaalle, mutta Kaarlen harjoittama kontrollipolitiikka ja painostus vaikeuttivat tilannetta vetäen paikallishallintoa kahteen suuntaan. Toisaalla oli kuuliaisuus lailliselle hallitsijalle ja vannotulle valalle, toisaalla taas tarve tulla toimeen paikan päällä

hallitsevan herttuan kanssa. Taistelun käännyttyä Kaarle-herttuan voitoksi tilanne rauhoittui vähitellen. Kustaa II Aadolfin ja Axel Oxenstiernan valtakaudella haasteet muuttuivat toisenlaisiksi kun hallintoa alettiin voimallisesti kehittää ja suurvallan sisäinen rakennustyö saatiin vauhtiin.<sup>11</sup>

Kaupungin hallinnon ja oikeudenhoidon ylimmän elimen muodostivat pormestari ja raati<sup>12</sup>. Hallintomiehet valittiin porvaristosta, mutta 1620-luvulta lähtien tämä käytäntö alkoi murtua Tukholmassa. Uudet, kuninkaallisin valtakirjoin varustetut pormestarit tulivat osin porvarisyhteisön ulkopuolelta ja vähitellen myös raadista poisjääneiden raatimiesten tilalle alettiin yhä laajemmassa määrin nimittää kirjanoppineita, lakia lukeneita miehiä. Kun aikaisemmin meriitiksi ja pätevyudeksi kaupunkihallinnon virkoihin oli katsottu ennen kaikkea kaupan tunteminen, varsinkin 1630-luvulta lähtien akateemisia oppiarvoja alettiin arvostaa yhä enemmän. Kuten valtakunnankansleri Axel Oxenstierna totesi vuonna 1638: ”Raastuvan pitäisi olla raastupa, he eivät saisi tehdä oikeudenhoidosta käsityötä”. (*Rådhsstugan måtte bliffva Rådhsstugu; dhe böre intett göra handtvärk aff justitien.*)<sup>13</sup> Toisaalta myös yleisemmällä kaupunkihallinnon reformivaatimuksilla voitiin perustella oppineiden virkamiesten nimittäminen ja samalla vahvistaa kruunun valtaa sekä hallinnon asiantuntemusta. Kehitys oli hidasta, mutta se johti väistämättä hallinnon yhä kasvavaan byrokratisoitumiseen ja porvarillisen hallintotradition heikkenemiseen. Vallan tasapaino heilahhti selvästi kaupungista kruunun suuntaan.<sup>14</sup>

Byrokratisoituminen ja hallintomiesten lisääntyvä rekrytointi akateemisesti koulutetuista miehistä ei voinut olla vaikuttamatta kanssakäymiseen porvariston kanssa. Suorat kontaktit porvaristoon eivät enää olleet niin tavallisia kuin ennen ja kaupunkihallinnon kehitys kohti eriytynyttä, lakien ja määräysten viitoitta-

maa erikoisalaa alkoi vähitellen. Uusilla raatimiehillä ja pormestareilla ei enää välttämättä ollut omakohtaista kosketusta porvaristoon ja kaupunkilaiseen elinkeinonharjoitukseen. Toki hallinnossa säilyi yhä vahva porvarillinen edustus, mutta siitä huolimatta kehitys kohti modernia hallintokoneistoa oli hyvässä vauhdissa Tukholmassa jo 1600-luvun puolimaissa.<sup>15</sup>

Byrokritisoitumisen seurauksena aikaisemman kaltainen yhteinen porvarillinen keskusteluperinne muuttui ainakin retorisella tasolla. Porvaristosta tuli raadin vertaisuuden sijaan alamaisia, joita toistuvasti kehoitettiin kuuliaisuuteen. Raadista taas muodostui patriarkaalin hallintoelin, joka tiesi alamaistensa parhaan ja toimi sen eteen niin kuin parhaaksi katsoi. Tämä nojasi vahvasti valtakunnalliseen kehitykseen, jossa uskonnollinen puhdasoppisuus toi mukanaan kolmisäätyopin, hierarkkisen yhteiskuntanäkemyksen sekä harmonian ja muuttumattomuuden ihannoinnin, joiden varaan maailmankatsomusta ja maailmankuvaa rakennettiin.<sup>16</sup> Oppineiden virkamiesten nimittäminen kaupunkihallintoon oli osaltaan johtamassa aikaisemmasta selvästi poikkeavaan käytäntöön, jossa tietoisesti korostettiin raadin roolia hengellisen ja maallisen esivallan paikallisena sovellutuksena. Kuten piispa Sorolainen kiteyttää esivallan aseman Postillassaan:

*”Sijtä me opeme / että Esiwallan wirca on Jumalalda säättö ia asetettu. Hänen cauttans Esiwalda myös wallitsepi / ninquin Salamonin sanalascuis seiso: Minun cauttani hallitzewat Cuningat / ia RaadiHerrat säätäwät oikiutta / minun cauttani hallitzewat Ruhtinat / ia caicki hallitziat Maan päälle. Ia P. Pawali sano Romarein tygö: Eij ole yhtäkän Esiwalda mwtoin cuin Jumalalda. Ne wallat iotca owat / Jumalalda ne owat. Sentähden iocainen cuin Esiwalda wastan itzens asettapi / se Jumalan säättö wastan seiso.”*<sup>17</sup> Piispa Ericus Erici (Sorolainen) vuonna 1625

Vielä 1600-luvun ensimmäisinä vuosikymmeninä virallinen vallan demonstroiminen ajoittui Valpurinpäivän raastuvankokouksiin<sup>18</sup>, joissa valittiin uusia virkamiehiä sekä luettiin mm. kaupungin privilegit. Samaan yhteyteen oli usein keskitetty myös porvarisvaloja eli piirrettiin rajaa sille korporaatiolle, jota kutsuttiin porvaristoksi. Valpurinpäivän raastuvankokous oli näin monella tasolla esivallan asemaa ja toisaalta myös sen vallan lähtökohtia demonstroiva tilaisuus. Porvarisvaloilla osoitettiin porvariston eksklusiivisuutta sekä raadin roolia ryhmään hyväksymisessä tai siitä poissulkemisessa, kun taas privilegioilla ja virkavaloilla tehtiin selväksi raadin sisäistä hierarkiaa ja roolia esivaltana. Raastuvassa luetuilla asetuksilla ja kruunun määräyksillä taas viitattiin kuninkaaseen ylimpänä vallan haltijana. Valtaa usinnettiin toistamalla julkisesti sen perustavaa laatua olevia elementtejä kuten privilegioita ja korostamalla porvariston roolia raadin merkityksen luoja.<sup>19</sup>

Kuninkaallisten pormestareiden ja oppineiden raatimiesten myötä tilanne muuttui.<sup>20</sup> Porvaristo menetti aikaisemman, kaupunkien historialliseen itsemääräämisoikeuteen liittyneen vaikutusvaltansa pormestari- ja raatimiesnimityksiin. Käytännössä jo Kustaa Vaasa oli manipuloinut Tukholman raadin koostumusta ja myöhemminkin virkamiesten valinnan suoritti joko kruunu tai raati itse<sup>21</sup>. Uudet virkamiehet kuitenkin hyväksytettiin, edes nimellisesti, kaupungin porvaristolla<sup>22</sup>. Tämä traditio kuitenkin alkoi murtua 1620-luvulta lähtien. Virkaanastujaisissa korostui yhä enemmän esivallan armollisuus: puheilla ja erityisillä vallanvaihtomenoilla luotiin uusille virkamiehille statusta ja samalla propagoitiin yhä vahvemmin raadin roolia kruunun käsivartena kaupungissa.<sup>23</sup>

Jumalanpelko (Gudhelighet), tottelevaisuus esivaltaa kohtaan ja kuuliaisuus suhteessa esimiehiin (joilla tässä tapauksessa tar-



koitettiin pormestareita ja raatimiehiä) yhdistettiin uudenaikaisiksi retoriseksi kokonaisuudeksi.<sup>24</sup> Vaikka lait ja asetukset olivat määritelleet jatkuvasti kaupunkihallinnon esimiesasemaa, käytännössä raadin jäsenet loivat itse auktoriteettinsa lakien raameissa. He toivat virka-asemaansa oman statuksensa, sosiaaliset suhteensa ja taloudellisen vaikutusvaltansa ja loivat oman asemansa sekä hallintoelimen sisällä että suhteessa porvaristoon niiden kautta. Yksittäisen hallintomiehen virka-asemaa ei niinkään määrittänyt lakiteksti vaan hänen julkinen ja ei-hallinnollinen roolinsa porvarina sekä sen antamat mahdollisuudet.<sup>25</sup> Tässäkin suhteessa tilanne muuttui koulutettujen miesten vähitellen valatessa alaa porvarillisilta hallintomiehiltä: virkamiehisyyttä alettiin yhä suuremmassa määrin luoda lakien kautta. Koska uusilla, lainoppineilla viranhaltijoilla ei enää ollut porvariston sisäisten hierarkioiden luomaa statusta, alettiin linjassa muun kehityksen kanssa korostaa kruunun valtuutusta ja nostettiin se vallan legitimoijana ohi porvarillisen edustuksellisuuden.

## **Permannelta raatiherraksi**

Raadin sisäinen hierarkia määrittyi viran ja virkaiän perusteella. Pormestarit ja kaupunginkirjuri erottautuivat raatimiehistä muodostaen oman ryhmänsä ja heidän alapuolelleen asettuivat raatimiehet virkaiän mukaisessa järjestyksessä. Pormestarit olivat raadin puheenjohtajia, mutta itse viranhoidossa heidän tehtävänsä eivät käytännössä juurikaan eronneet raatimiesten tehtävistä<sup>26</sup>. Kuninkaallisten mandaattien myötä pormestarit alkoivat kuitenkin entistä selkeämmin asettautua raatimiesten yläpuolelle ja myös viranhoito erikoistui jossakin määrin. Vuonna 1636 Tukholmassa toteutettiin valtakunnallisen mallin mukainen kollegioudis-

tus, jossa raati jaettiin omia vastuualueitaan hoitaviin kollegioihin. Käytännön työhön uudistus ei kuitenkaan ainakaan tuomiokirjojen valossa tuonut merkittäviä muutoksia.<sup>27</sup>

Vielä 1600-luvun alkuvuosikymmeninä raatimies oli ennen kaikkea kauppias. Kun kaupungin johtoon asettui kuninkaallisia pormestareita erilaisilla rituaaleilla alettiin vähitellen luoda myös raatimiehille uudenlaista virkaroolia.<sup>28</sup> Jo aikaisemmin raatimiehenvala oli keskeinen instrumentti siirryttäessä kauppiaan roolista hallintomieheksi, se asetti porvarin uudenlaiseen asemaan muun porvariston yläpuolella ja sitoi hänet virkaansa. Samalla kun valanvannonut raatimies siirtyi jo fyysisestikin uuteen ulottuvuuteen eli raastuvan permannon kansoittaneiden porvareiden joukosta aidatulle raadin alueelle<sup>29</sup> hän astui uuteen rooliinsa hallintomiehenä.<sup>30</sup> Vala kuitenkin sitoi häntä myös raastuvan ulkopuolella ja raadin jäsen saattoi joutua hoitamaan virka-tehtäviä milloin tahansa<sup>31</sup>.

Raadista eroamisella oli omat muotonsa ja rituaalinsa kuten hallintoelimen jäseneksi liittymiselläkin. Raadista eroamisen piti tapahtua julkisesti ja tietyin muodoin, sillä muuten kaupungilla saatettiin alkaa huhuta, että eron takana oli jotakin kunniatonta. Kannunvalaja Henrik Jönsson erosi raadista köyhyyden vuoksi 1600-luvun alussa, mutta monet paheksuivat häntä ”karanneeksi” raatimieheksi ja tästä syystä hän toivoi, että raati selvittäisi yleisessä raastuvankokouksessa porvariston kuullen hänen eronsa taustat. Näin tapahtuikin<sup>32</sup>. Raadista eroaminen ei ollut kovin tavallista, sillä noin puolet virkamiehistä toimi viroissaan kuolemaansa saakka, elleivät he olleet liian ”vanhuudenheikkoja” tai jostain muusta syystä halunneet eroon raadista. Erilaiset fraseologiat alettiin vähitellen liittää myös eroseremonioihin. Niihin kuului muodollinen eron pyytäminen ja viranhoitoon liittyen pyyntö mahdollisten syytösten esittämisestä ennen eroa. Näin

tavallaan vahvistettiin aikanaan annetun virkavalan toteutuminen. Lisäksi sanottiin hyvästit sekä raadille että porvaristolle ja kiitettiin kaikesta.<sup>33</sup> Eroseremoniat palvelivat samanlaisena siirtymäriittinä kuin vala virkaan astuttaessa ja siirsivät miehen uudenaikaiseen rooliin. Käytännössä kuitenkin raatikaudella hankittu arvostus ja virkanimike säilyivät kunnianosoituksena eronneelle hallintomiehelle.<sup>34</sup>

Vaikuttaa siltä, että yhdessä hallinnollisten uudistusten ja byrokratisoitumisen kanssa raadille myös alettiin luoda tietoisesti ja aikaisemmasta poiketen kollektiivista identiteettiä hallintoelimenä, jossa jokainen jäsen muodosti osan suuremmasta kokonaisuudesta. Tämä voidaan liittää ajatukseen valtioruumiista, jossa jokaisella osalla oli määrätty paikkansa ja tehtävänsä. Samalla tavalla kaupunkihallinto alkoi yhä tiukemmin nivoutua keskushallinnon osaksi ja hallintomiehet hahmottivat roolinsa laajemmassa kokonaisuudessa.<sup>35</sup>

## **Jumalaa ja esivaltaa vastaan**

Vaikka raadin kokoonpano ja sen myötä auktoriteetti vaihteli ajan kuluessa, se oli kuitenkin lakien ja määräysten esivalta, jota porvariston piti totella<sup>36</sup>. Kuuliaisuutta korostettiin 1620-luvulta saakka yhä vahvemmin osana kolmisäätyoppia ja huoneentaulua: raadin esimiesasema periytyi Jumalan vallasta ja esivaltaa piti totella kuin lapsen isäänsä. Tässä kokonaisuudessa kunnianloukkaus raatia tai sen jäsentä kohtaan merkitsi nousemista Jumalaa vastaan. Kaupunginlain mukaan koko raadin, pormestarin tai raati-miehen haukkumisesta piti tuomita sakkoihin, mutta äärimmäisessä tapauksessa jopa kuolemantuomio oli mahdollinen<sup>37</sup>. Käytännössä raadin suhtautuminen tai tuomitseminen ei kuitenkaan

ollut niin suoraviivaista vaan tapauksia tulkittiin yhteisön laajemminkin jakamista oikeuskäsityksistä lähtien ja tapahtuneen kontekstia sekä mahdollisen tuomion vaikutuksia punniten.<sup>38</sup>

Pormestarin ja raadin halveksuminen ei välttämättä ollut suoraa sanallista, kunniaa loukkaavaa puhetta<sup>39</sup> vaan myös hienovaraampia keinoja oli käytössä. Tällaisia olivat esimerkiksi kanteiden laiminlyönnit, joita voidaan pitää laajemminkin ilmauksena porvarillisesta vastarinnasta.<sup>40</sup> Ne kertovat kuitenkin pikemmin yksilön turhautumisesta ja tyytymättömyydestä oikeuteen tai yleisestä niskottelunhalusta kuin kunniaansa varjelevan raadin herkkähipiäisyydestä loukkausten suhteen. Tottelemattomuus liittyi kyllä läheisesti ajatukseen kunniasta, sillä käsitykseen yhteiskunnallisesta hierarkiasta ja esivallasta kytkeytyi sisäänrakennettu ajatus tottelevaisuudesta ylempisäätyisiä ja Jumalan valtaa edustavia virkamiehiä kohtaan. Kuten pormestari Peter Gavelius (pormestarina 1637—1645) asian esitti, tottelemattomuus laillisesti säädettyjä määräyksiä kohtaan ei ollut kunnianloukkaus pelkästään raastuvanoikeutta vaan myös ”korkeaa esivaltaa” eli kruunua kohtaan<sup>41</sup>. Tottelemattomuuden linkittyminen kunniaan voidaan nähdä myös osoituksena virkamiesten omanarvontunnon kasvusta.<sup>42</sup>

Kunnianloukkaus saattoi saada monenlaisia muotoja, kyse oli lähinnä siitä minkä raati katsoi loukkaavan kunniaansa ja vahingoittavan mainetta. Raadilla oli itseensä hallintoelimenä tai jäseniinsä kohdistuneissa kunnianloukkauksissa rikoksen määrittelyvalta, mutta myös tuomiovalta.<sup>43</sup> Käytännössä raati saattoi tulkita melko viattomatkin sanat kunnianloukkaukseksi, jos ne lausuttiin väärässä paikassa tai ivallisella tavalla.<sup>44</sup> Suurimmaksi osaksi virkamiehiä vastaan käytettiin kuitenkin samaa verbaalista arsenaalia kuin kunnianloukkauksissa yleensäkin. Pormestareita ja raatimiehiä nimiteltiin kelmeiksi<sup>45</sup>, ryöväreiksi ja var-

kaiksi<sup>46</sup>, valehtelijoiiksi<sup>47</sup> ja kaikilla mahdollisilla tavallisilla haukkumanimillä. Eräs värikkäimmistä solvauksista oli riikalaisen vänrikin, Valentin Goosen von der Maan, ryöpytys: hän kutsui pormestaria ja raatia pelkureiksi, aaseiksi, lurjuksiksi ja moukkamaisiksi koiriksi (*..kallat borgmestere och råd cujoner, erlar och fläglar, plumpa hundar och tylplar.*).<sup>48</sup> Suoran solvauksen lisäksi kunnianloukkaukseksi katsottiin mm. perusteeton syyttäminen rikoksesta tai muusta kunnianttomasta teosta.<sup>49</sup>

Näissä tapauksissa oli kyse yksilöön kohdistuvista kunnianloukkauksista ja on käytännössä mahdotonta tietää juttujen taustoja. Koska raatimiehistä ja pormestareistakin valtaosa vielä harjoitti porvarillista elinkeinoa, solvaukset saattoivat pohjimmiltaan liittyä talouskiistoihin tai muihin porvareiden välisiin kahnauksiin<sup>50</sup> ja siinä suhteessa niillä ei ollut mitään tekemistä raadin tai sen kunnian ja auktoriteetin kanssa<sup>51</sup>. Tuomiokirjoihin ei myöskään nähty aiheelliseksi kirjata solvausten taustoja eli raati selvästi tulkitsi sellaiset epärelevantteiksi<sup>52</sup>. Kunnianloukkausjutuissa yleisemminkin itse teko oli taustaa keskeisempi rikosta määriteltäessä ja tuomittaessa. Raadin jäsenen ja samalla esivalan kunniaa oli loukattu — se itsessään oli olennaista. Vaikka tuomiokirjoissa retorisesti erotettiin julkinen virka yksityisestä henkilöstä, katsottiin yleensä, että loukkaamalla henkilöä loukasi samalla virkaa<sup>53</sup>. Sitoutuessaan valalla hoitamaan virkaa sitoutui samalla kuninkaaseen sekä ylimpänä auktoriteettina Jumalaan ja loukkaus virkamiestä kohtaan muodostui loukkaukseksi sekä hengellistä että maallista esivaltaa kohtaan. Virka nähtiin siis rooliksi, jolla oli oma pysyvä statuksensa. Virka eli laissa ja määräyksissä kun taas ihmisen aika virassa oli rajallinen.<sup>54</sup>

Viran hoitaminen kaupungin oikeusistuimessa kuitenkin altisti solvauksille ja tunteenpurkauksille. Tuomioista protestoitiin melko usein<sup>55</sup> ja kiihtyneet ihmiset haukkuivat helposti samalla

tuomarit. Koska kyse oli raastuvanoikeudesta, syytöksiä epäoikeudenmukaisuudesta esiintyi aina silloin tällöin ja niihin liittyivät usein väkivalta väitteet. Jos tuomio ei ollut odotettu tai sellainen kuin olisi haluttu — tai jos muuten vain kiivastuttiin tilanteesta ja päätöksestä — raadin katsottiin tehneen väkivaltaa jutun hävinneelle osapuolelle<sup>56</sup>. Raatia syytettiin lisäksi yksilöidymmin juttuun liittyen esimerkiksi leskien vainoojaksi sekä tyrannimaisesta väkivallanteosta<sup>57</sup>. Tuomioiden näkeminen epäedullisiksi sai porvarit myös kutsumaan raadin jäseniä vihamieheksi<sup>58</sup>. Vihamieheksi nimittäminen sisälsi saman ajatuksen puolueellisuudesta<sup>59</sup> tai tuomion epäoikeudenmukaisuudesta. Siihen kuitenkin sisältyi myös viittaus raadin jäsenen epäpätevyyteen tuomarintoimeensa ja kykenemättömyyteen hoitaa virkaansa, mutta vahvan auktoriteettiaseman omaava raati saattoi jättää vihjailun omaan arvoonsa. Suoria epäpätevyyssyytöksiäkin esiintyi silloin tällöin. Hovioikeuden asianajaja Nicolaus Sabancoruksen mukaan pormestarit eivät olleet työnsä ja virkansa tasalla (*”..att Borgmesterne icke stå deris kall och Embete..”*)<sup>60</sup>. Vaikka Sabancoruksella oli merkittävä julkinen rooli ja asiantuntemusta, hänen kritiikkinsä herätti närkästystä asiattomuudellaan ja sen esittäminen hovioikeudelle nähtiin vakavana raadin kunnian kyseenalaistamisena.

Viranhoitoon liittyen pormestareita ja raatimiehiä saatettiin syyttää myös valanrikkokijaksi<sup>61</sup>. Kyse oli erittäin vakavasta syytöksestä, sillä virkavala velvoitti toimimaan oikeudenmukaisesti ja hoitamaan virkaa kaikin puolin kunniallisesti. Raadin ”levottomaksi mieheksi” kutsuma Olof Hindersson heinäkirjuri syytti vuonna 1603 kirjelmässään raatia mm. väärästä takseerauksesta ja väitti, ettei hän saanut nauttia yhtä hyvästä oikeudesta kuin joku muu. Kun Olof Hinderssonilta tivattiin selitystä syytöksiin, hän ei osannut perustella väitteitään vaan pyysi, että raati ei olisi

niin kiivas häntä kohtaan tai suhtautuisi niin vakavasti, sillä hän ei ollut tarkoittanut mitään pahaa. Linnanvouti (befallningsman<sup>62</sup>) Sven Månsson sekä pormestari ja raati vastasivat kuitenkin hänelle, että kyse ei ollut niin pienestä asiasta kuin hän kuvitteli. Jos syytökset todistettaisiin he olisivat ”rikkoneet valansa kuten kunnianttomat miehet”.<sup>63</sup> Olof Hinderssonin syytekirjelmä huipentui väitteeseen, että kaikki hänen muistamansa raadit 43 vuoden ajalta olivat ”puristaneet kyyneleitä monien köyhien silmiin” ja vieneet heidän perillisiltään omaisuuden. Hänet tuomittiin ankariin sakkoihin ja julkisesti perumaan kaikki syytöksensä.<sup>64</sup> Ilmeisesti oli sama Oluf heinäkirjuri, joka esiintyi vuonna 1618 oikeudessa jalosukuiselta kalskahtavalla Höbrok nimellä ja haukkui pormestaria ja raatia sekä kämnereitä, että he eivät tee oikeutta kenellekään, eivätkä ymmärrä lakia tai oikeutta. Syytöksensä hän perusti juuri vuonna 1603 annettuun tuomioon. Tällä kertaa hän kuitenkin selvisi ilman tuomiota. Raadin suhtautumisesta ja tuomitsematta jättämisestä voi päätellä, että tällöin häntä pidettiin kunniallisena porvarisyhteisön jäsenenä. Hän oli lisäksi ilmeisesti jo vanha mies, joten syytökset jätettiin omaan arvoonsa.<sup>65</sup>

Syytökset lahjusten ottamisesta<sup>66</sup> tai todistetut lahjukset<sup>67</sup> olivat myös selkeästi osa viranhoitoon liittyvistä kunnianloukkauksista. Kun lahjusten ottaminen voitiin todistaa oli tietenkin kyse virkamiehen epäeettisestä, valan vastaisesta ja rikollisesta toiminnasta, mutta perusteettomat lahjussyytökset sen sijaan nähtiin kunnianloukkauksina. Lahjusten ottaminen tai siitä syyttäminen oli kuitenkin melko harvinaista. Säilyneistä tapauksista voidaan päätellä, että jutut nähtiin yleensä vakavina esivallan kunnian ja pätevyuden kyseenalaistamisina ja tutkittiin huolellisesti.<sup>68</sup>

Yksi haukkumisissa toistuva tema oli käännetty maailma.

Kirjuri Nils Nilsson oli kuulopuheen mukaan sanonut, että pormestarin ja raadin arvolle olisi sopivaa, että heidät ajettaisiin kaupungista raippojen kanssa. Tässä viitattiin yleisesti käytettyyn rangaistukseen eli kaupungista karkottamiseen. Samalla tavalla tuomareille toivottiin rangaistusta kun kärryillä ollut yksikätinen varas (*dän enhänningen*) kirosi pormestarin ja raadin, ja toivoi, että he istuisivat kärryillä, jotta hän voisi ajaa heidät helvettiin. Hän syytti raatia nimenomaan kyseiseen rangaistukseen tuomitsemisesta. Per Michelsson, kruunun kalastaja, puolestaan oli uhonnut, että hän arvostaa pormestareita ”kuin paskaa kengänpohjassaan”.<sup>69</sup> Hienovaraisempaakin ivaamista esiintyi, sillä esimerkiksi kämnerintoimensa takaisin raatimiehen virkaan vaihtanutta Knut Nilsson Kråkaa nimitettiin halventavasti pormestariksi. Tämä pilkka kohdistui selkeästi virkamiehen esiintymiseen ja viittasi raatimiehen käyttäytyneen pormestarin lailla.<sup>70</sup> Myös pirut tulivat esiin herjauksissa. Juuri edellä mainitussa, kapakassa tapahtuneessa selkkauksessa Knut Nilsson Kråkaa nimitettiin piruski (*der teuffell*) ja koko raadillekin saatettiin toivottaa 1000 tai jopa 7000 pirua.<sup>71</sup>

Raadin jäsenen kunniaa saattoi loukata sanojen ohella käytöksellään. Vaikka raastuvanoikeuden käytännön työmuodoista ei tiedetä, voidaan kuitenkin olettaa, että käyttäytymistä raadin edessä säätelivät hyvin tiukat sekä puhetta että käytöstä yleensäkin määrittelevät koodit. Niiden rikkominen merkitsi, että virkamiehille ei osoitettu riittävää, virkaan kuuluvaa kunnioitusta.<sup>72</sup> Pormestari Olof Gregersson valitti Hans Mayer lyypekkiläisestä<sup>73</sup>, että pormestarin pyydettyä häneltä juttuun liittyviä todisteita Mayer oli ottanut hihastaan paperiasiakirjan ja heittänyt sen pormestarin naamalle ”kuin hänellä olisi ollut koira edessään”. Tämän katsottiin kertovan suoraan kuinka hän suhtautuu esimihiinsä.<sup>74</sup> Hans Mayerille tuomittiin sakkoja, mutta tuomiosta



huolimatta hän saapui reilun kahden viikon päästä uudelleen oikeuteen pyytämään raadilta ystävyyttä sekä vakuuttamaan kuullaisuuttaan esimiehille. Juttua kuitenkin siirrettiin muutamalla päivällä kunnes porvaristo oli koolla raastuvassa. Tällöin Mayerille viimein luvattiin ystävyyttä. Hänen piti kuitenkin maksaa saamansa sakot, minkä lisäksi juttu olisi hänelle avoin, jos sama tapahtuisi uudelleen.<sup>75</sup> Tämä osoittaa selkeästi miten pormestariin kohdistunut julkinen kunnianloukkaus leimasi yksilön niin voimakkaasti, että sovusta ja anteeksiannosta sopimisesta tuli syytetylle kaikista tärkeintä yhteisöllisen toimintakyvyn palauttamiseksi. Kunnianloukkaus ja siitä määrätty tuomio olivat tahranneet pormestarin kunniaa loukanneen oman maineen ja se piti julkisesti sovittaa yleisessä raastuvankokouksessa, jotta sovinnonteko saisi loukkauksen tavoin julkisen luonteen.<sup>76</sup>

## **Kunniaa pelastamassa**

Kaupunkihallinnon tai sen virkamiesten kunniaa tavalla tai toisella loukanneista on mahdotonta luoda yhtenäistä kuvaa. Heidän joukossaan oli porvareita, renkejä ja vieraita sekä muita ryhmiä edustavia henkilöitä<sup>77</sup>. Yhteistä heille oli vain rikos esivaltaa vastaan sekä jonkinasteinen kiivastuminen hallintomieheen tai tuomioon. Usein heitä yhdistivät myös tilanteen pelastamiseksi esitetyt selitykset tapahtuneelle. Niissä noudatettiin yleisemminkin rikosjutuissa käytettyjä selityksiä: tapahtumat kiellettiin<sup>78</sup>, vedottiin humalaan<sup>79</sup> tai puolustauduttiin kiivastumisen ja ymmärtämättömyyden<sup>80</sup> avulla. Olennaista selityksissä oli, että tapahtunutta yritettiin tavalla tai toisella lieventää oikeusistui-  
men silmissä, sillä kyse oli vakavasta rikoksesta.

Sovittelussa tai rankaisussa oli kyse ennen kaikkea kunnian

puolustamisesta ja palauttamisesta sekä niiden kautta yhteisöllisen tasapainon luomisesta uudelleen. Jo oikeusjutun nostaminen itsessään oli maineen puhdistamista perusteettomilta syytöksiltä tai solvauksen aiheuttamalta tahralta julkisessa roolissa<sup>81</sup>. Jos kunnianloukkaukseen suhtauduttiin passiivisesti, yhteisössä saatettiin kuvitella, että syytökset olivat totta ja oikeutettuja, ja tämän vuoksi epäilyt piti julkisesti torjua. Asianomistajalle saattoi jopa olla tärkeämpää, että hänen maineensa palautettiin julkisesti kuin että kunnian kyseenalaistajalle langetettiin rangaistus.<sup>82</sup> Kunnian puhdistaminen merkitsi suhteen normalisointumista ja rauhan palauttamista.

Kun raadin tai sen jäsenen — tai kenen tahansa yhteisön jäsenen — kunniaa oli loukattu, pyrittiin siihen, että asia saataisiin sovittelua ja kunnia palautettua. Sovittelu oli rituaali, johon liittyivät ”nöyrytyminen” ja ystävyiden pyytäminen.<sup>83</sup> Se merkitsi molempien osapuolten kunnian palauttamista, mutta samalla myös valtasuhteen uusintamista kun esivaltaa vastaan rikkonut joutui julkisesti anomaan anteeksiäntoa ja raati taas saattoi esittää armollista. Usein tapahtumat raastuvassa saivat tällöin näytelmien piirteitä: esimiehiään vastaan rikkonut eli syntiä tehnyt katui ja uhri antoi jalosti armon käydä oikeudesta, minkä ohella suuri yleisö eli porvaristo saattoi osallistua näytelmän kulkuun anomalla armahdusta syytetyille<sup>84</sup>. Suuren draaman ainekset olivat koossa ja niitä käytettiin taitavasti kaupungin esivallan aseman määrittämiseen aina uudelleen.

Kunniaakaan ei kuitenkaan riittänyt loputtomiin. Hans Wellman oli loukannut kunniallisia ihmisiä ”kunniattomalla, myrkyllisellä, hävyttömällä ja häpeällisellä suullaan” ja porvareiden ohella myös raadin jäsenet olivat saaneet osansa. Wellman oli solvausten vuoksi julistettu jo neljästi kunniattomaksi (*ährelös*) ja oikeus katsoi, että häneltä ei enää voinut ottaa kunniaa koska

sitä ei ollut jäljellä. Tästä syystä tuomiona oli, että hänet karkotettiin maasta.<sup>85</sup> Raadin mitta täyttyi Wellmanin toistuvasti uhmattua kaupungin hallintolaitosta sekä riideltä porvareiden kanssa. Hän oli ilmeisen karkäs solvauksiin ja perättömiin syytöksiin sekä taipuvainen viinaan. Hänen epäiltiin jopa tehneen kauppasopimuksen humalassa ja raati selvitteli aiheutunutta selkkausta.<sup>86</sup> Wellmanin kanssa ei ollut toivoa sovinnosta tai tilanteen rauhoittumisesta, joten hänet määriteltiin viimeisetkin rippeet kunniastaan menettäneeksi ja karkotettiin.<sup>87</sup>

Hans Wellman oli ilmeisesti saksalainen ja samalla ulkopuolinen, vieras, kaupungissa. Vierautta ja toiseutta määriteltiin kaupungissa paljolti tilannekohtaisesti, mutta periaatteellinen jako kulki porvariston ja ei-porvarillisten välissä, kuten jo aiemmin olen todennut. Vieraus (toiseus) oli termi, jolla kuvattiin muualta valtakunnasta tai ulkomailta tulleita ihmisiä, mutta se oli myös negatiivinen määre, jolla ulkopuoliset erotettiin ja rajattiin pois omasta porvarisyhteisöstä. Vieraus linkittyi kunniaan, sillä kunniallisuuteen tarvittiin ryhmä tai yhteisö, jonka puitteissa kunnia määrittyi — vierailta sellainen viiteryhmä puuttui.<sup>88</sup> Vieraiden loukatessa raadin kunniaa myös porvaristo saattoi vihastua esimiehiinsä kohdistuneesta solvauksesta. Tällöin keskeistä oli juuri ei-porvarillisen ulkopuolisen epäkunnioittava käyttäytyminen porvariston asettamaa hallintomiestä kohtaan, jolloin loukkauksen katsottiin kohdistuvan koko yhteisön kunniaan.<sup>89</sup> Ulkopuolisiin kohdistuneiden syytteiden kohdalla on myös mahdollista, että tilanteita käytettiin tarkoituksenmukaisesti sanavalintoja painottamalla demonstroimaan raadin porvarillista valtaa ja kyse oli siis lähinnä retorisestä yhteisön rajojen ja koostumuksen määrittelystä.

Tuomiot raatiin kohdistuneissa kunnialoukkauksissa vaihtelivat yleensä laidasta laitaan, mutta vieraiden ollessa syytettyinä

sakkorangaistus oli huomattavasti todennäköisempi kuin kaupungin omien porvareiden kohdalla. Me ja muut –asetelma näkyi tässä hyvin selkeästi: kaupungin porvariston keskinäisiä suhteita määritteli sisäänrakennettu kunniakoodisto, jonka mukaan tuomiot pitkälti määrittyivät, kun taas vieraita tuomittiin ankaremmin lain kirjaimen mukaan. Porvareiden suhteen sovittelua käytettiin ja siihen myös pyrittiin aktiivisesti, kun taas vieraille usein annettiin sakot sen kummemmin asiaa pohtimatta. Vieraiden suhteen onkin ymmärrettävää, että jutut haluttiin pian päätökseen ja sakkotulot kaupungille, sillä ulkopuolisten oli helppo vain kadota kaupungista. Sovittelu myös palveli yhteisöllistä funktiota ja yhteiskuntarauhan palauttamista, joka oli olennaista omien porvareiden ollessa syytettynä. Heidän kunniansa piti punnita uudelleen ja määritellä asema yhteisössä. Näin palautettiin tasapaino kaupunkiin.<sup>90</sup>

Kunniaansa ei onnistunut pelastamaan Hans Wellmanin tavoin myöskään Gynte Mårtensson, joka tuomittiin kuolemaan ja todennäköisesti myös teloitettiin pormestarin lyömisen vuoksi. Kuninkaan valtakirjalla virkaansa nimetty pormestari Hans Nilsson Benick oli vuonna 1634 ollut asioillaan ja oikaissut kirkkomaan poikki. Tällöin Gynte Mårtensson oli tullut keskustelemaan pormestarin kanssa tonttikaupasta, jota ilmeisesti oli käsitelty oikeudessa. Gynte Mårtensson ei kuitenkaan ollut tyytyväinen Hans Nilssonin vastaukseen vaan sanoi, että ”hänen äidinisänsä”<sup>91</sup> oli ollut kunnian mies paljon enemmän kuin Hans Nilsson ja syytti näin epäsuorasti Benickiä kunnianttomaksi. Benick vastasi syytökseen syytöksellä ja syytti Gynte Mårtenssonia viran laiminlyömisestä sekä jatkuvasta istumisesta viinikellarissa. Gynte Mårtensson vastasi tähän kovalla äänellä ”oletko sinä ostanut viiniä minulle” ja löi Benickiä nyrkillä niin että hän pyörtyi (*medh knytnäffwan så at hann wimblade*). Hans Nilsson pyrki lähte-

mään pois tilanteesta, mutta Gynte Mårtensson seurasi häntä kunnes paikalle sattunut vänrikki tuli väliin, yritti pistää Gynte Mårtenssonia miekalla ja sanoi ”Sinä alkeellinen heittiö, miksi hyökkäsit vanhan miehen kimppuun täällä kirkkomaalla? Etkö tiedä, että kirkkomaalla on tapana rauhoittaa?”<sup>92</sup>. Gynte Mårtenssonin tarina erosi hiukan Hans Nilssonin versiosta ja hän väitti, ettei ollut lähtenyt pormestarin perään pahat mielessään. Hän myös pyysi Hans Nilssonilta anteeksiantoa ja raadilta armoa. Gynte Mårtensson tuomittiin kuitenkin kuolemaan, sillä oikeus katsoi hänen loukanneen kaupungille kuuluvaa juttua puolustaneen iäkkään pormestarin kunniaa kirkkomaalla.<sup>93</sup>

Raadin jäsenen henkilöön kohdistuva väkivalta oli äärimmäisen harvinaista, Hans Nilsson Benickin ja Gynte Mårtenssonin tapaus on toinen<sup>94</sup>, joka löytyy koko tämän artikkelin kattamalta yli puolen vuosisadan ajanjaksolta. Väkivallan poikkeuksellisuus oli epäilemättä osin seurausta lain ankaruudesta tällaisissa tapauksissa, mutta eihän laki estänyt porvaristoa myöskään haukkumasta raatia, vaikka sekin oli sanktioitua. Todennäköisesti ainakin yhtä voimakkaasti asiaan vaikuttikin raadin vahva asema ja menestyksekkäs vallan demonstrointi: kaupungin ylimmistä virkamiehistä oli tullut koskemattomia.<sup>95</sup> Heidän kunniansa saattoi kyseenalaistaa tai humalapäissään solvata raatiherroja ryöväreiksi, mutta ainakin kuninkaallisten pormestareiden fyysinen koskemattomuus oli selkeästi tabu. Väkivalta ei ollut suvaittua missään olosuhteissa, kuten rangaistuskäytännöstä voidaan päätellä, mutta väkivalta kruunun edustajaa kohtaan hipoi jo äärirajoja ja oli vakava uhka yhteisön tasapainolle ja harmonialle.

## **Herrat harmonian vahteina**

Raatiin kohdistetuissa kunnianloukkauksissa ei ollut kyse yksinomaan virkamiesten tai hallintoelimen kunniasta vaan laajemmin koko kaupungin tasapainosta ja harmoniasta. Voidaan puhua pormestarin ja raatimiehen kunniasta, porvareiden kunnias-  
ta ja koko hallinto-organisaation kunniasta, jotka kaikki olivat jatkuvassa vuorovaikutuksessa keskenään ja samalla määritteli-  
vät toisiaan. Jos virkamiehen kunniaa loukattiin, se merkitsi, että koko hallintoinstituutio tahriintui ja sen maine piti palauttaa. Koska virkamiehet olivat porvariston esimiehiä, heihin kohdistuva kunnian kyseenalaistuminen koski viime kädessä myös porvaristoa. Nousu esivaltaa vastaan merkitsi loukkausta kuningas-  
ta ja hänen myötään Jumalaa kohtaan ja uhkasi yhteiskuntajär-  
jestystä. Julkisuus leimasi kunnian ja sen loukkauksen määrittymistä ja samalla tapaa maineen sekä kaupungin yhteisöllisen ta-  
sapainon palauttamisesta tehtiin julkinen prosessi.<sup>96</sup>

Yhteiskuntarauhan ylläpitäminen oli keskeistä raadin aukto-  
riteetin luomisessa ja uusintamisessa. Linnanvouti Sven Månsson kirosi 1600-luvun alussa, että hän ei haluaisi istua pormesta-  
reiden paikalla raastuvassa kaiken sen halveksunnan ja mielipa-  
han vuoksi, jota porvaristo heille aiheutti<sup>97</sup>. Vuonna 1602 kaikki raadin jäsenet kollektiivisesti protestoivat, että osa porvaristosta valitti heistä aina ja halusivat sen vuoksi erota viroistaan, jotta tilalle saataisiin taitavampia ja sopivampia virkamiehiä.<sup>98</sup> Pormestari Nils Eriksson valitti samaa vielä myöhemminkin ja ha-  
lusi erota<sup>99</sup>. Kyse oli retorisesta kuviosta, jossa kritisointi tulkit-  
tiin auktoriteetin ja valta-aseman horjumisena sekä esitettiin por-  
varistolle eroa ratkaisuna. Eromahdollisuuden väläytteleminen oli puhdasta retoriikkaa, koska kiistan molemmat osapuolet tiesivät, että raadin eroaminen merkitsisi katastrofia kaupungille.

Pikemminkin se palveli raadin mahdin uudelleen herättäjänä: valtasuhde porvaristoon uudistettiin kyseenalaistamalla oma auktoriteetti ja hankkimalla porvariston hiljainen hyväksyntä vanhalle hallinnolle.

Raatiin kohdistuneiden kunnianloukkausten käsitteleminen ja tuomitseminen oli siis yksi keino uusintaa auktoriteettiasemaa. Juuri raadin valta määrittellä itseensä kohdistunut rikos loi mahdollisuuksia juttujen käyttöön vallan demonstroimisessa ja rajojen vetämisessä. Hallintolaitos määritteli sovinnaisen — suvaitun — ja sopimattoman käyttäytymisen rajaa hakemalla oikeutta kunniaansa loukanneita vastaan. Rajanvetoa käytiin myös tuomioiden suhteen, jolloin korostui yhteisöllinen käsitys kunnias- ta. Kaupungin porvarillisiin kotitalouksiin kuuluvia henkilöitä kohtaan haluttiin olla armollisia ja uudistaa yhteiskuntarauhaa heidän kauttaan sovittelumenettelyllä<sup>100</sup>. Tukholmassa raadin asema oli perinteisesti niin vahva, että oikeusistuimen tuomion sijaan langettama armo ei heikentänyt auktoriteettia vaan pikemmin vahvisti sitä<sup>101</sup>. Armahduksella ja sovittelulla raati osoitti tuomiovaltansa laajuutta, mutta myös asemaansa patriarkaalisessa kaupunkiyhteisössä. Esivalta saattoi kurittamisen ohella ohjata hyvälle ja kunnialliselle tielle nuhtelemalla. Ulkopuoliset taas tuomittiin useammin suoraan sakkoihin sekä käytännöllisistä että kurinpidollisista syistä. Porvaristolle osoitettiin, kuinka vakavista rikoksista oli kyse, mutta samalla puolustettiin kaupungin harmoniaa ulkopuolista uhkaa vastaan. Koko oikeuskäsittelyssä oli kuitenkin olennaista, että raadin auktoriteetti oli kyseenalaistet- tu ja se tarjosi oikeusistuimelle mahdollisuuden määrittellä uu- delleen ja vahvistaa valtaansa tavalla, johon jokapäiväisessä kans- sakäymisessä ei ollut tilaisuutta. Syytetyn kohtelun eli rankaise- misen tai sopimisen kautta luotiin valta-asema uudelleen.

Miten sitten kunnianloukkaukset ja niihin liittynyt auktori-

teettiaseman demonstroiminen kytkeytyivät laajempaan kehitykseen, jossa kaupunkihallinnosta luotiin modernilla termillä määriteltynä virkamiesmäisempi ja tiukemmin keskusvallan kontrollissa toimiva esivallan käsivarsi? Vaikka raatiin kohdistuneet kunnianloukkausjutut tai niistä tuomitseminen eivät välttämättä muuttaneet luonnettaan, tapauksista tuli harvinaisempia ja niitä alettiin yhä suuremmassa määrin käsitellä hovioikeudessa<sup>102</sup>. Tämä on osoitus sekä juttujen näkemisestä vakavina raadin auktoriteetin kyseenalaistamisina että halusta käsitellä tapaukset puolueettomalla areenalla. Merkittävämpää on kuitenkin, että tapauksia esiintyi huomattavasti vähemmän 1620-luvun puolimaista lähtien suhteessa vuosisadan ensimmäisiin vuosikymmeneihin. Kuninkaallisten pormestareiden ilmestyminen raastupaan nosti koko hallinto-organisaation statusta ja samalla kynnystä nousta sitä vastaan.

Toisaalta raadin sitominen tiukemmin kruunun talutusnuoraan merkitsi, että oli myös esivallan intresseissä suhtautua aikaisempaa tiukemmin paikalliseen hallintolaitokseen kohdistuneisiin kunnialoukkauksiin. Vieras Henrik (*Hindrich*) Teelman oli tammikuussa 1637 vietetyissä häissä vienyt pormestari Jacob Grundellilta hänen vuoronsa tanssittaa morsianta ja vielä sanonut olevansa yhtä ”hyvä” kuin pormestari. Välikohtaus nähtiin vakavana kunnianloukkauksena ja sitä puitiin toistuvasti suljettujen ovien takana raatihuoneella. Neuvoa kysyttiin jopa valtakunnan drotsilta, joka käski valtaneuvoston puolesta sakottaa Teelmania 200 riksiä. Samassa yhteydessä drotsi oli käskenyt pormestaria ja raatia vahtimaan paremmin mainettaan (*”..och att Borgmästare sampt Rådhet sin reputation bättre i acht taga skole.”*)<sup>103</sup> Oikeusistuimen kunnia ei enää ollutkaan yksinomaan raadin asia, sillä paikallishallinto oli muuttunut elimelliseksi osaksi valtakunnan hallintoa ja sen kunniasta oli samalla tullut osa esivallan



kunniaa.

Raati määritteli omaa kunniaansa peilaamalla itseensä tai jäseniinsä kohdistettuja kunnianloukkauksia yhteisön arvomaailmaan. Samaan aikaan raastuvanoikeus toimi areenana, jossa eksplisiittisesti määriteltiin uudelleen yhteisön jäsenten kunniallisuutta tai kunniaattomuutta. Kun solvaustapauksissa yleensä keskeistä oli osapuolten keskinäisten suhteiden tasapainon palauttaminen, raadin kunnian ollessa vaakalaudalla oli tärkeää sovittaa tapahtunut, jotta koko kaupungin harmonia ei särkyisi. Raadin julkinen uhmaaminen oli vaarallista, sillä se horjutti kaupungin rauhaa varjelevan instituution valta-asemaa ja samalla toi koko yhteisön ylle uhkakuvan Jumalan rangaistuksesta.

## Viitteet:

<sup>1</sup> Erityisesti uuden ajan alkupuolta koskevassa tutkimuskirjallisuudessa termit liitetään usein reformaatioon kytkeytyen juuri uskonnolliseen suvaitsevaisuuteen ja suvaitsemattomuuteen. Ks. esim. Ole Peter Grell and Bob Scribner. (eds.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Cambridge 1996, passim. ja teoksessa mainittu kirjallisuus.

<sup>2</sup> Toiseudesta ks. Julia Kristeva, *Puhuva subjekti. Tekstejä 1967—1993*. Tampere 1993, erityisesti 192-198; vrt. Bob Scribner, *Preconditions of tolerance and intolerance*. Teoksessa Ole Peter Grell and Bob Scribner (eds.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Cambridge 1996, 41.

<sup>3</sup> Taloustieteen termein voitaisiin puhua vapaamatkustajista. Ks. esim. Mary Douglas, *How Institutions Think*. s.l. 1986, 22-23; Juha-Antti Lamberg – Jari Ojala – Jari Eloranta, *Uusinstitutionalismi ja taloushistoria. Kollektiivisen valinnan ja liiketoiminnan kustannusten problematiikkaa*. Teoksessa Juha-Antti Lamberg ja Jari Ojala (toim.), *Uusi institutionaalinen taloushistoria. Johdanto tutkimukseen*. Jyväskylä 1997, 21, 25. Myös käsitettä ”kaupungin asukkaat” käytettiin jossain määrin, mutta määritteen tarkkaa sisältöä on vaikea tietää. Yleensä sitä käytettiin asia-yhteydestä päätellen synonyymina ”porvariston” kanssa.

<sup>4</sup> Vrt. esim. ST (Stockholms tänkeböcker från år 1592. Utgivna av Stockholms stadsarkiv. Del I—XVIII, 1592—1629. Stockholm 1939—2000) 1600 (28.5), 67; 1602 (11.5), 238. Tähän liittyvät aikalaisten runsaasti käyttämät termit *bosatt* ja *icke-bosatt*. Ne viittasivat kaupungissa asumiseen, mutta liittyivät kiinteästi myös porvarisoikeuksiin ja oikeuteen oleskella kaupungissa. Ks. esim. Aimo Halila, *Suomen kaupunkien kunnallishallinto 1600-luvulla I. Historiallisia tutkimuksia* 28, 1. Helsinki 1942, 211; Birgitta Lager, *Stockholms befolkning på Johan III:s tid*. Stockholm 1962, 57; Robert Sandberg, *I slottets skugga*. Stockholm och kronan 1599—1620. Stockholmsmonografier utgivna av Stockholms stad 105. Stockholm 1991, 36; Marko Lamberg, *Dannemännen i stadens råd. Rådsmanskretsen i nordiska köpstäder under senmedeltiden*. Monografier utgivna av Stockholms stad 155. Borås 2001, 30; ks. myös Barbara A. Hanawalt, *Of Good and Ill Repute. Gender and Social Control in Medieval England*. 1998, 18-19; Ole Peter Grell, *Introduction*. Teoksessa Ole Peter Grell and Bob Scribner (toim.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Cambridge 1996, 8-9. Vrt. ruukuntelijöiden ammattikuntaan, jonka jäsenten toistuvasti katsottiin niskoittelevan raatia vastaan ja tästä syystä heille ei haluttu antaa porvarisoikeuksia. Koska he eivät olleet totelleet raadin määräyksiä, heidän katsottiin syyllistyneen kunnianloukkaukseen raatia kohtaan ja koko ammattikunta tuomittiin sakkoihin. SSA (Stockholms stadsarkiv), SMRA (Stockholms magistrats och rådhusrätts arkiv 1636—1849), A1a, Vol. 5,

26.5.1642, 7.9.1642. Ajatus porvarisyyhteisöstä eli ainakin retorisella tasolla yhä vahvana, sillä aikaisemmin kaupungista karkotetun miehen anoessa uudelleen porvarisoikeuksia nähtiin viisaimpana, että hän pysyy poissa kaupungista ja perusteltiin tätä ennen kaikkea sillä, että kukaan ”kaupungin asukkaista ei halunnut tai voinut pitää häntä sopivana kanssaporvarikseen”. ST 1620 (15.5), 32.

<sup>5</sup> Mika Jokiaho, Suvun, perheen ja kotitalouden kunnian tähden. Seksuaalisuus ja sivilisoituminen uuden ajan alussa Pohjanmaalla (1540—1690). Teoksessa Olli Matikainen (toim.), Rikos historiassa. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 5. Jyväskylä 2000, 135-141; Petri Karonen, Pohjoinen suurvalta. Ruotsi ja Suomi 1521—1809. Juva 1999(a), 49-50 Olli Matikainen, Iskuin ja lyönnein. Väkivalta ja käräjät Käkisalmen läänissä 1618—1651. Jyväskylän yliopiston Suomen historian julkaisuja 22. Jyväskylä 1995, 56-57; Lars Geschwind, Ärlig eller oärlig. Identitet och utanförskap i det tidigmoderna Uppsala. Teoksessa Anders Florén & Åsa Karlsson. (red.), Främlingar — ett historiskt perspektiv. Opuscula Historica Upsaliensia 19. Uppsala 1998, 45-47, 50, 53. Tietyt rikokset, kuten varkaus, noitus, törkeä siveellisyysrikos tai raskas väkivalta johtivat kunnian menettämiseen, mutta kunnian rajankäynti liittyi usein pienempiin ja arkisempiinkin tapahtumiin. Varsinkin puhe muuttui kontekstista ja tulkitsijasta riippuen helposti kunnianloukkaukseksi. Hyvä esimerkki tästä teoksessa Heikki Ylikangas, Väkivallasta sanan valtaan. Suomalaista menneisyyttä keskiajalta nykypäiviin. Juva 1999, 107. Ks. myös Kustaa H.J. Vilkuna, Herotes oli koira: humoristinen puhe rikoksena. Teoksessa Olli Matikainen (toim.), Rikos historiassa. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 5. Jyväskylä 2000, 229, 234, 249, 254.

<sup>6</sup> Tuomiokirjasta löytyy esimerkki, josta tulee hyvin esiin pelko Jumalan rangaistuksesta yksittäisten henkilöiden paheellisen käytöksen vuoksi. ”..*hann håller ett sådant otillbörli gitt, olåfligitt och ochristeligitt huus, med slämmende, drickende och pärlementende bådhe dagh och natt, att mandh rädhes thett Gudh strafar bådhe landh och folck för sådane ogudachtigheetz skuldt.*”. ST 1601 (19.8), 92. Ks. myös Kustaa H.J. Vilkuna, Jumala elä rankase minua. Yksilöllisen subjektin synty. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.), Siperiasta siirtoväkeen. Murrosai-koja ja käännekohtia Suomen historiassa. Jyväskylä 1996, 74-76; Scribner 1996, 43. Tämä liittyy laajempaan yhteiskunnallisen harmonian ja tasapainon ajatukseen, jossa yksilön paheellinen ja jumalaton elämä saattoi tuoda Jumalan rangaistuksen koko yhteisön päälle.

<sup>7</sup> Vrt. Scribner 1996, 39.

<sup>8</sup> Ruotsalaisten kaupunkien viranhaltijoihin kohdistuneita kunnianloukkauksia on kyllä sivuttu useissa tutkimuksissa, mutta tarkemmin niitä ei ole pyritty selittämään. Ks. esim. Dag Lindström, Crime and Control in the Capital: Stockholm 1475—1625. Teoksessa Eva Österberg — Dag Lindström, Crime and Social Control in Medieval and Early Modern Swedish Towns. Studia Historica Upsaliensia 152.

Lund 1988(a), 108-109; Hans Andersson, ”Androm till varnagel...”. Det tidigmoderna Stockholms folkliga rättskultur i ett komparativt perspektiv. *Acta Universitatis Stockholmiensis* 28. Stockholm 1998, 51-52. Myöskään raadin jäsenten statusta virkamiehinä ei ole tutkittu, vaikka heidän sosiaalis-taloudelliseen asemaansa on kiinnitetty paljonkin huomiota. Ks. esim. Lars Ericson, *Borgare och byråkrater. Omvandlingen av Stockholms stadsförvaltning 1599—1637. Monografier utgivna av Stockholms stad* 84. Borås 1988, 111-140; Birgitta Lager-Kromnow, *Att vara stockholmare på 1560-talet. Stockholmsmonografier utgivna av Stockholms stad* 110. Uppsala 1992, 290-300.

<sup>9</sup> Raastuvanoikeuden tuomiokirjat, nk. tänkebokit, muodostavat ainoan systemaattisen tutkimuksen mahdollistavan lähdesarjan 1600-luvun alkupuolen Tukholmas-ta. Nykytutkimuksessa tuomiokirjatekstejä tulkitaan yhä suuremmassa määrin ajan maailmankuvan, subjektiivisen ja tietoisin valinnan sekä paikallisyhteisön ja oikeusistuimen vuorovaikutuksen tuotteina. Tuomiokirjoista on löydettävissä mahdollinen deskriptio, silminnäkijöiden tulkinta sekä lisäksi oikeusistuimen käsitys tapahtumista. Näiden suhteen on syytä miettiä miten ja millä termein tapahtunut on kirjattu ja toisaalta suhteuttaa todistajanlausunnot sekä muut tulkinnat vallitsevaan ajatusmaailmaan; sen arvoihin ja normeihin. Tuomiokirjat ovat luonteeltaan henkilöiden ja ryhmien välistä keskustelua, mutta erityisesti 1620-luvun jälkeen ne alkavat saada myös eri kulttuurien välisen dialogin muotoja. Hallinnon keskittyessä entistä suuremmassa määrin koulutetuille ja kruunun nimittämille hallintomiehille porvarillisten virkamiesten sijaan merkitykset eivät muodostuneet enää yksiselitteisesti porvarillisen diskurssin kautta. Kaupunkihallinto määrittyi jatkuvasti laajemmassa määrin käytännössä keskushallinnon osana ja sen virkamiehet kruunun edustajina kaupungissa. Ja, kuten tuomiokirjoja käytettäessä aina muistutetaan, nämä jututkin hahmottavat pelkästään kuvan, joka raadin silmien eteen avautui. Mitä tapahtui raastuvan ulottumattomissa jää tutkijalta pimentoon. Toisaalta esimerkiksi sosiaalisia rakenteita tai syytettyjen taustaa tuomiokirjamateriaalilla on työläs ja käytännössä usein lähes mahdoton tutkia. Oikeuteen tuodut talouskiistat tai velkajutut valaisevat vain osaa elinkeinonharjoituksesta ja antavat harvoin tietoa porvarin koko elämäntilanteesta. Svean hovioikeuden pöytäkirjoja, kuten myös muuta tässä tutkimuksessa käytettyä lähdeaineistoa on säilynyt huomattavasti sporadisemmin kuin Tukholman tuomiokirjoja, mutta niitä on kuitenkin tässä artikkelissa hyödynnetty mahdollisuuksien mukaan. Mahdolliset huomautukset lähteistä ja niiden luonteesta esitetään loppuviitteissä kyseisiin lähteisiin viitattaessa. Lähteistä ja todistamisesta yleisemmin ks. esim. Petri Karonen, *Kämnerinoikeudet Suomen kaupungeissa suurvalta-ajan alkupuolella (noin 1620—1660)*. *Studia Historica Jyväskyläänsä* 48. Jyväskylä 1994, 33-38; Malcolm Gaskill, *Reporting murder: fiction in the archives in early modern England*. *Social History* 1/1998, 12-19, 23-28. Kämnereihin ja kämnerinoikeuksiin kohdistuneisiin solvauksiin ei tässä yhteydessä

puututa oikeusistuimen erilaisen roolin ja statuksen vuoksi.

<sup>10</sup> Ks. ST 1599 (30.4, 2.6, 4.6, 6.6, 18.6, 28.7, 30.7, 1.8), 263, 282-285, 290-291, 305, 323-326, 330-331, 334-336, 340-343; Lars Ericson, Mellan två eldar. Stockholms borgmästare och råd i kampen mellan Sigismund och hertig Karl, 1594—1599. Teoksessa Peeter Mark (red.), Studier och handlingar rörande Stockholms historia VII. Utgivna av Stockholms stadsarkiv. Stockholm 1994, passim.

<sup>11</sup> Karonen 1999(a), 103-123, 170-177, 182-190; Ericson 1988, 37-46. Yleisesitys 1500-luvun lopun levottomista vuosista Karonen 1999(a), 103-121; Tukholman osalta taas Ericson 1994, passim; Piia Vuorela [Einonen], Raadin vallassa, kruunun varjossa. Tukholman kaupungin hallinto- ja oikeuslaitos kasvavien vaatimusten puristuksissa 1580—1627. Painamaton pro gradu -työ. Jyväskylän yliopiston historian laitoksen 1997, 69-76. Tuomiokirjojen pohjalta Tukholman tilannetta on vaikea hahmottaa levottoman kauden jälkeen, vuosina 1605—1615, sillä kyseisen ajanjakson tuomiokirjat ovat poikkeuksellisen niukkoja. Tästä ks. Vuorela 1997, 80-89. Ajanjaksolta ei tuomiokirjassa ole säilynyt tietoja kuin yhdestä raatiin kohdistuneesta solvauksesta. ST 1612 (26.9), 201.

<sup>12</sup> Aikalaiset käyttivät yleensä koko raadista puhuessaan termiä pormestari ja raati, mutta tässä artikkelissa käytän termiä raati kuvaamaan koko hallintoelintä. Myös termi maistraatti vakiintui käyttöön 1600-luvulla.

<sup>13</sup> Ericson 1988, 152.

<sup>14</sup> SSA, BRAF 1636 (Borgmästare och råds arkiv före 1636), A, Vol. 55, 9.5.1636. Petri Karonen, Raastuvassa tavataan. Suomen kaupunkien hallinto- ja oikeuslaitoksen toimintaa ja virkamiehiä suurvalta-aikana. Studia Historica Jyväskyläläisiä 51, Saarijärvi 1995, 57-60; Petri Karonen, Kuninkaan luottomiehiä, siniverisiä puoluejunkkareita, päteviä byrokraatteja ja säätyläisten parhaimmistoa. Virkamiehet ja yhteiskunnan muutos uuden ajan alussa (noin 1580—1810). Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.), Siperiasta siirtoväkeen. Murroksia ja käännekohtia Suomen historiassa. Jyväskylä 1996, 55-56, 59-60.

<sup>15</sup> Byrokraatisoitumista Tukholman hallinnossa 1600-luvun alkupuolella on tutkinut ennen kaikkea Lars Ericson väitöskirjassaan Borgare och byråkrater. Hänen keskeinen johtopäätöksensä on, että Max Weberin määrittelemä byrokraatisoituminen tapahtui Tukholman hallinto- ja oikeuslaitoksen piirissä 1620- ja 1630-luvulla. Ericson 1988, passim.; vrt. Petrén Sture, Lagläsarna. Ett bidrag till det svenska domstolväsendets historia. Teoksessa Rättshistoriska studier. Första bandet. Lund 1951, 23, 27; Heikki Ylikangas, Wallesmanni. Kuusi vuosisataa kansan ja esivallan välissä. Jyväskylä 1996, 52-53, 63.

<sup>16</sup> Patriarkaalisuus näkyi myös aikalaistermeissä: ”..betackande hans S. och högloflig i åminnelse för all faderlig omsorgh om alle stånd..”. SSA, BRAF 1636, A, Vol. 54, 20.10.1634; ks. myös SSA, SMRA, A1b, Vol. 1, 10.1.1638 (vuodelta 1638 on olemassa kaksi konseptiversiota ilmeisesti kahdelta eri kirjurilta: ensim-

mäinen käsittää ajanjakson 10.1.-23.4.1638 ja toinen 10.1.-12.11.1638 — viittaus on jälkimmäiseen); Seppo Tiihonen — Heikki Ylikangas, Virka valta kulttuuri. Suomalaisen hallintokulttuurin kehitys. Helsinki 1992, 25; Karonen 1999(a), 118.  
<sup>17</sup> Ericus Erici. Postilla II. Näköispainos. Toim. Martti Parvio. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 521. Jyväskylä 1990, 643.

<sup>18</sup> Raastuvankokous oli raadin kokous, johon myös porvaristo oli sakon uhalla velvoitettu saapumaan paikalle. Raastuvankokouksia järjestettiin tarpeen mukaan, Tukholmassa yleensä noin kerran kuussa. Kokouksissa voitiin neuvotella porvariston kanssa uusista rasituksista sekä muista kaupunkihallintoon liittyvistä asioista. Valpurinpäivän raastuvasta ks. Lamberg 2001, 181-184. Vaikka Marko Lamberg käsittelee keskiaikaa, samantapaisia juhlamenoja järjestettiin varmaan yhä 1600-luvulla.

<sup>19</sup> Seremonioista ja riiteistä yleisesti ks. Märten Snickare, *Enväldets riter. Kungliga fester och ceremonier i gestaltning av Nicodemus Tessin den yngre*. Stockholm 1999, 7-20; vrt. esim. ST 1619 (10.5), 48.

<sup>20</sup> Tässä yhteydessä on tietenkin mahdollista, että myös koulutetumpien kirjureiden ilmestyminen raastupaan vaikutti raadissa käytetyn fraseologian kirjaamiseen. Egger Matsson siirtyi toukokuussa 1633 raatimieheksi ja hänen tilalleen astui Johan Westerman. Heistä molemmat olivat todennäköisesti saaneet koulutuksensa Uppsalassa. On kuitenkin epätodennäköistä, että aikaisemminkaan olisi jätetty kirjaamatta sellaisia kaunopuheisuuden osoituksia ja esivallan ylistyksiä kuin pormestari Geeten puhe vuonna 1636 Valpurinpäivän yleisessä raastuvankokouksessa hänen kiittäessään kuningatarta (käytännössä holhoojahallitusta) ja valtaneuvostoa (*andre hörwålborne [sic] herrar*) sekä ylikäskynhaltijaa uusista privilegioista. Pikeminkin voidaan siis olettaa, että muutos puhekkulttuurissa tapahtui uusien pormestareiden ja käskynhaltijoiden vaikutuksesta. Heillä ei ollut porvarillista valtuutusta virkaansa, joten aseman luomisen täytyi tapahtua muilla tavoin. Statusta luotiin tekojen ohella myös puheella. SSA, BRAF 1636, A, Vol. 54, 20.10.1634; ks. myös SSA, BRAF 1636, A, Vol. 54, 8.12.1634; Stockholms rådhus och råd. Festskrift utgifven till minne af nya rådhusets invigning hösten 1915. Del II. Matrikel öfver borgmästare och rådmän samt stads- och magistratssekreterare i Stockholms stad och Norra Förstaden. Af Frans de Brun, Gustaf Elgenstierna, Ivar Simonsson, Nils Östman. Stockholm 1915—1918, 38, 175, 292. Uusista privilegioista ks. Ericson 1988, 96-100. Kirjurien eroista vertaa SSA, SMRA, A1b, Vol. 1 vuoden 1638 kaksi konseptiversiota.

<sup>21</sup> Tästä hyvä esimerkki SSA, SMRA, A1a, Vol. 6, 6.5.1643.

<sup>22</sup> Vuonna 1633 valittiin pormestariksi Jöns Henriksson: ”*Till Borgmestare bleef Jönns Hendrich Bonn af samblige menigheetenn utwalld, och medh dhe Wålborne Herrers Rijkzenns Råd samtjockie uti Borgmestare sätett forordnat och till-satt.*” SSA, BRAF 1636, A, Vol. 43, 27.5.1633. Hänen valintansa tapahtui toden-

näköisesti perinteisesti eli raati teki valinnan, jonka porvaristo sitten nimellisesti hyväksyi. Huomattavaa on kuitenkin, että tässäkin tapauksessa tarvittiin valtaneuvoston suostumus. Ks. myös Matrikel 1915—1918, 34.

<sup>23</sup> SSA, BRAF 1636, A, Vol. 52, 1.3.1630; SSA, SMRA, A1a, Vol. 2, 20.5.1637; SSA, SMRA, A1b, Vol. 1, 20.5.1637; SSA, SMRA, A1b, Vol. 1, 6.5.1643. Kuninkaallisten pormestareiden myötä myös retoriikka muuttui vähitellen ja sai jopa korkealentoisia, klassisistisia vaikutteita. Raatia saatettiin kutsua senaatiksi ja kuninkaallista pormestaria ”consul primariukseksi”. Ericson 1988, 146; SSA, BRAF 1636, A, Vol. 52, päiväamätön asiakirja.

<sup>24</sup> SSA, SMRA, A1a, Vol. 4, 17.6.1640; vrt. Tiihonen — Ylikangas 1992, 68.

<sup>25</sup> Ennen vaatimuksia oppineisuudesta pormestarit ja raatimiehet rekrytoitiin käytännössä yleensä Tukholman vauraiden kauppiaiden joukosta. Kaikista rikkaimmat kauppiat priorisoivat kaupankäyntiä ja myös kruunu piti heidät mielellään valtiontaloutta hyödyttävän elinkeinonharjoituksen parissa. Toisaalta taas sosiaalisesti ja taloudellisesti kauppiaseliitin alapuolelle asettuvien pikkukauppioiden ja käsityöläisten oli jo käytännössä vaikeampaa hoitaa kunnallisia virkoja, sillä heidän toimeentulonsa riippui kauppiaita suoremmin omasta työpanoksesta. Vaikka viranhoidosta maksettiin palkkaa, se ei vielä 1600-luvun alkupuolella riittänyt korvaamaan taloudellisia tappioita elinkeinonharjoituksessa. Raatiin valikoitui siis porvariseliittiä, jonka asemaa viranhaltijuus lujitti entisestään. Ericson 1988, 111-162; vrt. Tiihonen — Ylikangas 1992, 62; Anni Kallio, Räätilimestari yhteisönsä jäsenenä Turussa vuosina 1625—65. Toim. Petri Karonen. Jyväskylän yliopiston Suomen historian julkaisuja 27. Jyväskylä 2000, 77-78.

<sup>26</sup> Ainakin pormestari Jakob Erikssonin kohdalla työnkuva säilyi tuomiokirjojen perusteella pormestarikaudella pitkälti samanlaisena kuin aikaisemmin raatimiehenä. Vuorela 1997, 40; vrt. Matrikel 1915—1918, 28; Tiihonen — Ylikangas 1992, 25-26, 31; Karonen 1995, 39. Virkamiehistä kaupunkien reformaattoreina ks. Karonen 1994, erityisesti 105-114, 151-157, 159-162; Karonen 1995, 40-78.

<sup>27</sup> Lars Ericson on tarkastellut raadin jäsenten sosiaalista statusta ennen kaikkea kirkon penkkijärjestysten kautta. ST 1603 (23.11), 157-158; Matrikel 1915—1918, 31; Ericson 1988, 138-139, 181-200; Tiihonen — Ylikangas 1992, 83, 85; Vuorela 1997, 37-44, 48-49, 107-113; vrt. Kallio 2000, 76.

<sup>28</sup> Voidaan olettaa, että erilaisille oikeusistuimen merkkitapahtumille sekä arkipäiväisemmälle käyttäytymiselle oli jossain määrin säädellyt muotonsa ja rituaalinsa jo ennen tätä, mutta tuomiokirjoista niitä ei voi lukea. Jo pelkästään siitä, että niitä alettiin kirjata muistiin, voidaan tulkita raadin oman virkaeetoksen voimistuneen tai ainakin kirjurin pyrkineen siihen. Väitän kuitenkin, että kuninkaallisten pormestarien tulo merkitsi myös faktisesti ritualismin korostumista hallinnossa aikaisempaa enemmän.

<sup>29</sup> Raastuvassa porvariston ja raadin tila oli erotettu fyysisesti kaiteella eli rituaali-

sen erottamisen ohella myös tilan rajaamisella määriteltiin ja luotiin hallintomiesten asemaa. Raastuvan arjesta ks. esim. Ericson 1988, 174. Tilasta vrt. Tiihonen — Ylikangas 1992, 108.

<sup>30</sup> Valasta ks. esim. Tiihonen — Ylikangas 1992, 51-52; Ylikangas 1996, 77; Hanawalt 1998, 21-22. Ohjesäännöissä ja virkavaloiissa virkamiehen velvoitteet lausuttiin julki. Vala tarkoitti pyhää ja totuudenmukaista lupausta toteuttaa jotakin asiaa. Jos vannoi väärin tai rikkoi valansa altistui valajumalan kostolle. Virkavala ilmaisen, mitä valtio virkamieheltä odotti. Tiihonen — Ylikangas 1992, 94. Valasta muistuttamista voitiin käyttää myös tottelemattomiksi katsottujen raatimiesten ojentamiseen tai taivutteluun. ST 1601 (22.8), 97.

<sup>31</sup> Tuomiokirjoista on, kunnianloukkaustapauksia lukuun ottamatta, vaikea löytää viittauksia raadin jäsenten roolista raatimiesyhteisön ulkopuolella. Tuomiokirjoista on luettavissa hallintoelimen näkemys ja tällöin asema sen jäsenenä korostuu. Arkipäiväisestä kielenkäytöstä tai porvariston suhtautumisesta edusmiehiinsä ei mainintoja löydy. Tuomiokirjoista on kuitenkin pääteltävissä, että virka ei ollut sidottu yksinomaan raadissa esiintymiseen, vaan virkamiehet olivat aina tavoitettavissa neuvon kysymiseksi tms. Tästä ks. esim. ST 1605 (2.12), 92; ST 1627 (18.6), 86. Vrt. Thomas Hylland Eriksen, *Små platser — stora frågor. En introduktion till socialantropologi*. Falun 2000 (1995), 53; Lamberg 2001, 30-32.

<sup>32</sup> Henrik Jönssonin erosta oli sanamuodosta päätellen sovittu jo aikaisemmin raadin kesken, mutta yhtäkkinen jättäytyminen pois raastuvalta oli aiheuttanut puheita porvariston keskuudessa. ST 1601 (17.8), 88; vrt. Matrikel 1915—1918, 162.

<sup>33</sup> ST 1599 (5.5), 264; SSA, BRAF 1636, A, Vol. 52, 10.6.1630; SSA, SMRA, A1a, Vol. 1, 16.5.1636; SSA, SMRA, A1b, Vol. 1, 20.5.1637; Ericson 1988, 147-148.

<sup>34</sup> Ks. esim. ST 1627 (21.4), 44.

<sup>35</sup> Tiihonen — Ylikangas 1992, 43, 68, 77, 95; György, Nováky, *Den ansvarsfulle handelsmannen*. Teoksessa Stellan Dahlgren, Anders Florén och Åsa Karlsson (red.), *Makt & vardag. Hur man styrde, levde och tänkte under svensk stormaktstid*. Malmö 1998 (1993), 215-216; ks. myös Lamberg 2001, 33-34; vrt. ST 1599 (9.5), 275.

<sup>36</sup> Raadin sisäisistä selkkauksista ks. esim. raatimies Valentin Nilssonin ja tulevan pormestarin Jakob Grundellin tappelu kadulla vuonna 1636. SSA, BRAF 1636, A, Vol. 55, 9.5.1636, 11.5.1636, 14.5.1636; Matrikel 1915—1918, 35, ks. myös 157, 160; ST 1626 (7.6, 19.6), 211, 214.

<sup>37</sup> Koko raadin haukkumisesta lain mukainen sakko oli 40 markkaa, pormestarin haukkumisesta 20 markkaa ja raatimiehen tai kaupunginkirjurin haukkumisesta 12 markkaa. Raatimiehestä tai kirjurista valittaminen istuvan raadin edessä puolestaan johti lain mukaan 40 markan sakkoon ja virkamiehistä valehtelevien 80 markan sakkoon tai kuolemantuomioon. Kunnianloukkauksesta (sidvördnad) voitiin tuomita myös kuolemaan. Magnus Erikssons stadslag (MESL) i nusvensk tolkning.



Av Åke Holmbäck och Elias Wessén. Rättshistoriskt bibliotek. Sjunde bandet. Lund 1966, 6-7, 16 (Konungsbalken XII, XXVI), ks. myös 182 (Rådstugubalken XXXI, XXXII); Hanawalt 1998, 22-23; Lamberg 2001, 227; tuomiokirjasta ks. SSA, BRAF 1636, A, Vol. 54, 29.11.1634.

<sup>38</sup> Kuten Pentti Renvall toteaa, oikeuskäsittely oli suurelta osalta yhteisön mielipiteen ilmaisemista yhteisön jäsenten keskinäisten suhteiden johdosta. Pentti Renvall, Suomalainen 1500-luvun ihminen oikeuskatsomustensa valossa. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja B. Osa XXXIII. Turku 1949, 193.

<sup>39</sup> Raatiin kohdistettiin myös häväistyskirjoituksia, mutta koska niitä ei ole säilynyt alkuperäisinä eikä kopioina en ole ottanut niitä mukaan tarkasteluun. Ks. esim. ST 1601 (24.10), 133 (ei mainittu muuta kuin että leski Margareta oli laittanut oikeuteen pilkkakirjoituksen, jossa hän oli herjannut oikeutta ja tästä syystä hänelle ei myönnetty vetoomusoikeutta); ST 1603 (23.5, 28.5), 70, 73-75; ST 1627 (21.11), 153-154; ST 1628 (23.2, 12.7), 10, 78-79; SSA, BRAF 1636, A, Vol. 56, 30.9.1615 päivätty vastaus Hans Wellmanin kirjallisesti pormestari Erik Jöranssoniin kohdistamaan kunnianloukkaukseen; SSA, BRAF 1636, 14.1.1619 päivätty raadin valitus kuninkaalle; SSA, SMRA, A1b, Vol. 1, 23.4.1638, 25.5.1639, 20.2.1643; SSA, SMRA, A1a, Vol. 3, 8.12.1638; SSA, SMRA, A1a, Vol. 5, 25.10.1641; SSA, SMRA, A1a, Vol. 6, 20.2.1643, 27.3.1644. Tavallinen kirjelmä voitiin myös tulkita kunniaa loukkaavaksi sisältönsä vuoksi. Ks. ST 1603 (14.11), 146-152.

<sup>40</sup> Näihin tapauksiin liittyi usein sanaharkkaa tai jopa väkivaltaa kaupunginpalvelijoita kohtaan. Myös muilla kaupungin asioilla liikkuvia miehiä kuten vahtimestareita saatettiin kohdella kaltoin. Ks. esim. ST 1597 (8.1, 16.4, 6.7), 97-98, 112, 139; ST 1617 (16.6, 4.10), 257, 421; ST 1618 (24.4), 377-378; ST 1622 (15.5), 34; ST 1623 (17.3, 26.3), 142-144; SSA, SKA, A1B, Vol. 1, 23.9.1603, 5.2.1619, 30.4.1619, 4.4.1623, 20.5.1623, 2.10.1623; SSA, SKA, A1A, Vol. 2, 28.2.1644; SSA, BRAF 1636, A, Vol. 54, 23.8.1634; SSA, BRAF 1636, G, Vol. 93, 1609 (päiväämätön), 26.8.1629; Kimmo Katajala, Nälkäkapina. Veronvuokraus ja talonpoikainen vastarinta Karjalassa 1683—1697. Historiallisia tutkimuksia 185. Jyväskylä 1994, 48-49, 135-138; Vuorela 1997, s. 52 ja siinä mainitut lähteet; Kallio 2000, 96; MESL, 172-173. Kerran jopa suun soittaminen (*onyttig munn*) pormestaria ja raatia sekä kaupunginpalvelijoita kohtaan määriteltiin ”tottelemattomuudeksi”. ST 1619 (8.11), 147; vrt. Petrén 1951, 10.

<sup>41</sup> Kyse oli kaupan järjestämisestä, joka ei sujunut aivan ylikäskynhaltija Klas Flemingin ja raadin haluamalla tavalla. SSA, SMRA, A1a, Vol. 4, 23.11.1640; ks. myös Matrikel 1915—1918, 36; vrt. Jari Eilola, Rajapinnoilla. Sallitun ja kielletyn määrittelemisen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa. Painamaton liseniaatintutkimus. Jyväskylän yliopiston historian laitos 2001, 94-95.

<sup>42</sup> Ks. myös ST 1600 (4.6), 74; SSA, SMRA, A1a, Vol. 5, 1.9.1641; SSA, SMRA, A1a, Vol. 5, 25.8.1641, 26.5.1642. Myös kaupungin alemmat viranhaltijat saattoi-

vat heittäytyä tottelemattomiksi ja kiukuspäissään todeta, että ”mikä raati on heitä määräämään” (*Hwad hafwe borgmestere och råd h öfwer migh at commendera, iagh achtar deres befalning inthet..*). ST 1622 (2.12), 99.

<sup>43</sup> Matikainen 1995, 57-58; vrt. Dag Lindström, *Våld, förtal och förlikningar i Stockholm 1475—1625*. Teoksessa *Rättshistoriska studier*. Fjortonde bandet. Lund 1988(b), 68-69. Raadin sisäisistä konflikteista ks. esim. ST 1618 (29.4), 54; vrt. Geschwind 1998, 51. Raatiin kohdistuneista kunnianloukkauksista keskiajan Tukholmassa ks. Lamberg 2001, 227-231. Pääpiirteissään voidaan olettaa porvariston jakaneen hyvin samankaltaiset arvot ja normit sekä niiden myötä myös oikeustajun. Tässä suhteessa raadin tulkinta ei varmaankaan poikennut laajemmasta porvarillisesta näkemyksestä.

<sup>44</sup> Ks. esim. ST 1602 (29.11), 322—323; ST 1619 (2.6), 57; ST 1627 (18.7), 96. Jopa ilme tai hymy voitiin tulkita kunniaa loukkaavaksi. ST 1617 (12.5), 241.

<sup>45</sup> ST 1599 (23.4, 7.5, 24.11), 258, 271, 386; ST 1600 (10.11), 129; ST 1617 (21.6), 266; ST 1618 (21.11), 323-324; ST 1619 (28.8), 111-112; ST 1628 (5.5), 39-40.

<sup>46</sup> ST 1599 (24.11), 385; ST 1600 (10.11), 129; ST 1617 (21.6), 266; ST 1618 (21.11), 323-324; SSA, BRAF 1636, A, Vol. 54, 6.8.1634.

<sup>47</sup> SSA, BRAF 1636, A, Vol. 54, 12.8.1633.

<sup>48</sup> ST 1624 (28.2), 19-20.

<sup>49</sup> Renvall 1949, 50, 155-161; Lindström 1988(a), 107; Lindström 1988(b), 98; Matikainen 1995, 56-58; Andersson 1998, 122-128; ks. esim. ST 1617 (16.6), 262; ST 1619 (7.6), 67. Lahjusten ottaminen kuuluu juuri tähän kategoriaan, mutta siihen palaan myöhemmin tässä artikkelissa. Haukkumasanoista ja yleisemmin ks. Sari Forsström, *Kunnia ja käräjät. Kunnian puolustaminen oikeudellisena ja yhteisöllisenä ilmiönä yksinvaltiuden ajan Sauvossa*. Painamaton lisensiaatintutkielma Helsingin yliopiston historian laitoksella 2000, 94-100, 103-118.

<sup>50</sup> Kuten Petri Karonen on todennut, suurkauppiaat puolustivat kiihkeästi oikeuksiinsa jos heidän kunniansa asetettiin kyseenalaiseksi taloudellisissa jutuissa. Petri Karonen, *Talouden ja politiikan johtajat. Yritysjohtajat taloudellisina ja yhteiskunnallisina toimijoina Suomessa 1600—1920*. Painamaton käsikirjoitus 2001, 217-218. Kunnia oli kauppiaille tärkeä työväline.

<sup>51</sup> Tietyt henkilöt joutuivat myös solvausten kohteeksi muita huomattavasti useammin, mistä voidaan päätellä, että heidän henkilökohtainen auktoriteettinsa ei voinut olla kovinkaan vankka tai he olivat poikkeuksellisen herkkähipiäisiä kunniansa suhteen. Tästä hyviä esimerkkejä ovat Urban Mickelsson ja Knut Nilsson Kråka. Esim. ST 1599 (24.3, 10.19, 24.11), 240, 369, 385-386; ST 1619 (30.4, 3.5, 19.6), 42-43, 80-81, 191; Matrikel 1915—1918, 166, 157; Vuorela 1997, 51-53; ks. myös Lindström 1988(b), 107. Aikaisemmassa tutkimuksessa henkilökohtaiset konfliktit on usein kategorisesti erotettu kaupunkihallintoon kohdistuvista kunnianlouk-

kauksista, vaikka käytännössä molemmat kietoutuivat yhteen. Ks. esim. Lindström 1988(b), 108.

<sup>52</sup> Myös sakkoluetteloista löytyy raatiin kohdistuneita kunnianloukkausjuttuja, joista osa on kirjattu myös tuomiokirjoihin, mutta osa taas on tuomittu ilmeisesti kämnerinkamarilla. SSA, BRAF 1636, G, Vol. 93, 1585 (ei päiväystä); SSA, BRAF 1636, G, Vol. 94, 1595, 1596, 1606—1609, 1611 (ei päiväyksiä); SSA, BRAF 1636, G, Vol. 95, 29.9.1626. Toisaalta taas kämnerinoikeuden pöytäkirjoista saattaa löytyä sakotuksia, jotka ovat kirjurin mukaan tapahtuneet raatihuoneella, vaikka tuomiokirjoissa niistä ei olekaan mainintaa. SSA, SKA (Stadens kämnräts arkiv), A1B, Vol. 1, 9.1.1604 (kyse oli Olof Hindersson heinäkirjurista).

<sup>53</sup> Tästä poikkeuksena SSA, SMRA, A1a, Vol. 5, 2.10.1641. Tällöin David Friffille tuomittiin sakot kämnerinoikeuden halventamisesta sekä haukkumisesta ja lisäksi raatimies Henrik Karkmanin henkilön haukkumisesta istuvan oikeuden edessä (*..såsom och försmädeligen i sittande Rätten tilltalat H Hindrick Karckman till hans egen perþon..*). Vrt. Hanawalt 1998, 23.

<sup>54</sup> Ks. esim. ST 1627 (4.6), 72; RA (Riksarkiv), SHA (Svea hovrätts arkiv), A1a2, Vol. 2, 6.10.1619 (*..han in för een sittande rätt hafuer icke allenest skelt dem vthan heela Embetet..*); ST 1617 (28.5), 250 (*..Hans Wellman hafue icke allena till ähra förolempa widt och angripit Olof Perþon till hans pärsoon, vthan och till hans dragande kall och embete, uthj huilket han först för Gudh alz:tigh sedan ko:m:tt vår allenådigeste herre och hwar man medh eedh till troheet och rätträdigheet effter sitt ythersta förståndh, och bedsta samwettet förbunden är..*). Vrt. tästä Kantorowicz Ernst H., *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*. With a new preface by William Chester Jordan. s.l. 1997 (1957), 7-23, 497, 502. Vaikka Kantorowicz on tutkinut nimenomaan keskiaikaista kuninkuutta, voidaan ajatus kuninkaan kahdesta ”olomuodosta” (the King body natural — the King body politic) mielestäni ulottaa myös esiteollisen ajan muuhun virkakuntaan ennen kaikkea kaupungeissa, joissa hallintoa leimasi ajallinen ja tilallinen pysyvyys maaseutua suuremmissa määrin. Tapahtumakulkujen selostuksista tuomiokirjoissa vrt. Forsström 2000, 88.

<sup>55</sup> Ks. esim. SSA, SMRA, A1b, Vol. 1, 18.2.1637; SSA, SMRA, A1a, Vol. 5, 23.8.1641, 25.8.1641, 26.5.1642; Lamberg 2001, 228.

<sup>56</sup> Väkivallalla ei tässä yhteydessä tarkoiteta yksinomaan fyysistä väkivaltaa. Ks. esim. ST 1599 (24.3), 240; ST 1601 (19.10, 21.10), 129, 131; ST 1603 (2.5, 7.5, 21.5), 49, 54, 69; ST 1618 (13.6, 31.8, 4.11, 9.12, 19.12), 76-79, 107-110, 158, 348, 351; ST 1623 (20.2), 433; SSA, SMRA, A1a, Vol. 5, 25.10.1641; RA, SHA, A1a1, Vol. 2, 3.10.1616; RA, SHA, A1a1, Vol. 3, 15.5.1639; RA, SHA, A1a2, Vol. 2, 6.10.1619; RA, SHA, A1a1, Vol. 3, 24.5.1639; vrt. Janne Haikari, *Suurläänitys — perintötalallisen uhka? Läänityslaitos Huittisissa 1638—1678. Painamaton pro gradu -työ. Jyväskylän yliopiston historian laitos 1999, 84-85.*

<sup>57</sup> “..kallandeß sådant stoor orätt och Tyrannisk öfuerwåld: såsom och Enkiörß förfölliare som gudh skulle aldrig ostraffat låta.” SSA, SMRA, A1b, Vol. 1, 25.5.1639; vrt. ST 1624 (26.4), 58.

<sup>58</sup> ST 1602 (15.2, 17.2), 200, 208-209; ST 1619 (3.5), 42-43; ST 1623 (5.3), 134-135; ST 1626 (20.9), 248; SSA, BRAF 1636, G, Vol. 94, 12.8.1624.

<sup>59</sup> Ks. myös ST 1619 (30.6), 90; ST 1626 (21.6), 215. Raatia syytettiin puolueellisuuudesta myös väittäen, että rikkaat saivat oikeutta, mutta köyhät eivät. ST 1625 (13.7), 322.

<sup>60</sup> Nicolaus Sabancorus oli aikaisemmin toiminut prokuraattorina myös Tukholmassa. RA, SHA, AIa2, Vol. 2, 5.10.1619 (lainaus), 6.10.1619, 14.10.1619. Sabancoruksella oli muulloinkin vaikeuksia suhtautua esivaltaan vaaditulla nöyryydellä ja kunnioituksella. ST 1616 (6.11), 162 (“*Sabancorus sadhe Gudh nådhe den som hafuer waritt vndher Hans Hindrichßon[s] jurisdiction, nhär han war lagläsere.*”); RA, SHA, BIIa, Vol. 2, 4.11.1620. Raadin valitsemien ja heidän alapuolelleen sijoittuvien ”virkamiesten” kuten punnitsijoiden ollessa kyseessä porvaristo saattoi jopa pyytää erottamista, jos miehet katsottiin epäpäteviksi tai he hoitivat virkaansa huonosti. ST 1599 (18.4), 248; ST 1601 (4.5), 33. Malmivouti Jönssin tapauksessa erottamispäätös sen sijaan tehtiin suljettujen ovien takana eli raadin kesken. ST 1599 (9.5), 274. Ks. myös esim. ST 1623 (5.3), 134-135.

<sup>61</sup> RA, SHA, AIa1, Vol. 3, 24.5.1639. Vrt. Lamberg 2001, 218-219. Marko Lambergin mukaan kritiikki oikeusistuinta kohtaan saatettiin lukea rivien välistä syytökseksi virkavalan rikkomisesta.

<sup>62</sup> Ks. Ericson 1988, 344 (liite 3). Sama Olof Hindersson oli syyttänyt myös linnanvoutia vihamiehekseen. ST 1603 (14.11), 144-145, 151-152.

<sup>63</sup> “..thett är iche så ringe som han mener, vthann huar sådantt hos them schulle fines, dhå hade the handlatt och ghått ifrånn theres eedh som inga ehrlige männ..”. ST 1603 (14.11), 149.

<sup>64</sup> ST 1603 (14.11), 146-152; SSA, SKA, A1B, Vol. 1, 9.1.1604; valoista ks. Lamberg 2001, 218; Elin Malmer, De försvunna ederna. Samhällets rationalisering och avskaffandet av tro- och huldhetseden samt befattningssederna. Scandia 2/1996, passim.

<sup>65</sup> Olof Hinderssonista ei löydy tietoja kyseisten vuosien väliseltä ajalta ja hän kuoli ilmeisesti jo loppuvuonna 1618. ST 1618 (21.10), 292-293; ST 1619 (12.4, 19.4, 21.4, 26.4, 28.8), 27, 30, 34, 36, 111-112; ST 1621 (8.1), 127; SSA, BRAF 1636, A, Vol. 54, 9.10.1633; vrt. Geschwind 1998, 50-51, 56; Kallio 2000, 76; ks. myös ST 1618 (22.7), 238.

<sup>66</sup> Kaupunginkirjuri ja myöhempi pormestari Olof Pedersson Humbla oli usein lahjussyytösten kohteena. Matrikel 1915—1918, 28; ks. myös esim. ST 1601 (19.10, 16.11), 129, 147-149 (tällöinkin kaupunginkirjuri oli ilmeisesti suomalaissyntyisen Nils Jöransson Finnen lahjussyytösten kohteena); ST 1617 (24.5, 28.5), 245, 250-

251; ST 1618 (13.6, 31.8, 4.11), 76-79, 107-110, 158; ST 1620 (13.12), 109-110; RA SHA, A1a2, Vol. 2, 16.6.1618, 30.6.1618, 6.10.1618, 21.10.1619, 22.10.1619, 26.10.1619; vrt. Karonen 1995, 69. Lahjusten otosta syytettiin myös koko raatia, ks. ST 1618 (23.11), 327.

<sup>67</sup> Tällainen oli esimerkiksi raatimies Erik Björnssonin tapaus. Matrikel 1915—1918, 157.

<sup>68</sup> Vrt. Petrén 1951, 20; Lager-Kromnow 1992, 301-302.

<sup>69</sup> ”*Borg. Och Råds wore wärde, att låta utstypas med rys utaff stadenn.*” SSA, BRAF 1636, A, Vol. 53, 12.3.1632; vrt. Lindström 1988(a), 111; Katajala 1994, 143-145; Haikari 1999, 85; Piia Vuorela [Einonen], Pikkutullin voimaansaattamisen aiheuttamat konfliktit Tukholmassa 1620-luvulla. Teoksessa Olli Matikainen (toim.), Rikos historiassa. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 5. Jyväskylä 2000, 98. ”*..han achtar icke borgmestarne mer ähn een skarn under sina skoo.*”. ST 1616 (10.7), 98; ST 1623 (15.11), 227. Kärryt olivat määrääkainen rangaistus, jossa rikolliset laitettiin päiviksi kaupungin kaduille siivoamaan niitä. Samalla se toteutti häpeärangaistuksen funktiota. Tästä ks. ST 1623 (25.10), 219.

<sup>70</sup> ST 1619 (19.6), 80-81; Matrikel 1915—1918, 166.

<sup>71</sup> ”*..gifwer Borgmest. och R. 1000 kneflar.*”. SSA, BRAF 1636, A, Vol. 54, 9.10.1633; ST 1619 (19.6, 28.8), 80-81, 111; ST 1623 (5.3), 134-135; ST 1623 (20.2, 26.3, 9.10), 143-145, 218, 433; ST 1628 (14.6), 57. Vahvan voimalatauksen omaavan olennon nimen lausuminen antoi voimansa kiroukselle. Puhuttaessa pirusta paholainen oli todella läsnä ja kirous piti torjua, jotta vahinkoa ei tapahtuisi. Vuorela 2000, 98; Eilola 2001, 93, 246-249.

<sup>72</sup> Vieraiden osalta myös tämä saattoi muodostua kompastuskiveksi, sillä he eivät välttämättä tunteneet Tukholmassa vallitsevia käyttäytymiskoodeja. Kuten eräs saksalainen kauppa-apulainen puolustautui kun häntä syytettiin raadin halveksimisesta: hän ei ollut tarkoittanut sanoillaan mitään pahaa vaan oli puhunut niin kuin on tapana silloin kun on tapahtunut jotain vääryyttä. ST 1618 (19.12), 351; vrt. SSA, BRAF 1636, A, Vol. 53, 29.2.1632; SSA, BRAF 1636, A, Vol. 54, 30.3.1633; SSA, SMRA, A1a, Vol. 2, 11.1.1637, 21.1.1637, 13.2.1637, 15.2.1637; Geschwind 1998, 50, 55-57; vrt. Forsström 2000, 100-103.

<sup>73</sup> Lyypekkiläinen oli kuitenkin tässä tapauksessa ilmeisesti vain alkuperää osoittava lisänimi, jolla hänet erotettiin tanskalaisesta Hans Mayerista. Lyypekkiläinen Mayer oli kaikesta päätellen Tukholman porvari. ST 1597 (7.3), 105.

<sup>74</sup> ”*..slängde sedelenn för Oleffz näsa, lyke som hann hade haftt enn hund för sigh.*”. Samainen Mayer oli myös vastannut raatimiehelle epäkunnioittavasti (*spätzkeliga*). ST 1599 (19.10), 369.

<sup>75</sup> ST 1599 (29.10, 31.10), 377, 380.

<sup>76</sup> Vrt. ST 1628 (5.5), 39-40; Lindström 1988(b), 107.

<sup>77</sup> Vrt. Lamberg 2001, 226, 230-231; Lindström 1988(b), 99.

<sup>78</sup> ST 1599 (24.3), 240; ST 1618 (21.11), 324. Oikeuden tutkiessa kunnianloukkauksia oli tietenkin olennaista, että syytöksille oli todistajia. Jos näin ei ollut ja solvaus kiellettiin niin katsottiin, ettei rikosta ollut tapahtunut. ST 1622 (20.7), 59.

<sup>79</sup> ST 1599 (24.11), 386; ST 1624 (28.2), 19-20.

<sup>80</sup> Eräs syytetyistä ei todistuksensa mukaan muistanut, että olisi haukkunut pormestaria kelmiksi, mutta jos olisikin tehnyt niin, se olisi tapahtunut ajattelemattomuuden ja kiivastumisen vuoksi. ST 1599 (7.5, 24.11), 271-272, 386; ST 1602 (17.2), 209; ST 1603 (28.5), 74 (nuoruuden ymmärtämättömyys ja kiivastuminen); ST 1618 (19.12), 351. Jos kuitenkin syytetty oli tavalla tai toisella syynäteen, annettiin armon käydä oikeudesta. Ks. esim. SSA, BRAF 1636, A, Vol. 54, 8.4.1633; RA, SHA, AIa2, Vol. 3, 9.11.1622.

<sup>81</sup> Kunnianloukkauksiin liittyi usein ”vastateko”, jolla loukattu leimasi solvaajansa kelvottomaksi tai kunniattomaksi. Ks. tästä esim. Haikari 1999, 89. Tuomioistuimen auktoriteetista kertoo, että raatiin tai sen jäseniin kohdistuneissa kunnianloukkauksissa tällainen oli melko harvinaista. Hans Nilsson Benickin ja Gynte Mårtenssonin juttu on kuitenkin hyvä esimerkki vastateosta, sanan antamisesta sanasta. Toinen esimerkki on vuodelta 1628, jolloin pormestari Hans Henriksson sanoi häntä haukkuneelle miehelle: ”Todista tai ole itse petturi ja valehtelija.” (*”Bewisa eller blifua sielfen bedragare och lögnare..”*). ST 1628 (16.7), 81, ks. myös esim. RA, SHA, AIa1, Vol. 3, 15.5.1639. Oikeusistuimen retoriikkaan kuului vastateon sijaan pikemminkin uhkaaminen rankaisulla, jos väitteitä ei pystytä todistamaan. Ks. esim. ST 1628 (22.11), 149.

<sup>82</sup> Vrt. Geschwind 1998, 50; ks. myös Lindström 1988(a), 131-136; Lindström 1988(b), 104, 107.

<sup>83</sup> *”..schulle falla till föghe..”*. ST 1603 (28.5), 74. Käytännössä tämä tarkoitti anteeksipyyntöä ja katumusta. Ks. myös ST 1602 (17.2), 209; ST 1603 (21.5, 14.11), 69, 151-152; Lindström 1988(b), 105; Petri Karonen, *In Search of Peace and Harmony? Capital Crimes in Late Medieval and Early Modern Swedish Realm (ca. 1450—1700)*. Teoksessa Mirkka Lappalainen & Pekka Hirvonen (eds.), *Crime and Control in Europe from the Past to the Present*. Publications of the History of Criminality Research Project. Helsinki 1999(b), 214-216, 220-224, 233-234; Lamberg 2001, 231.

<sup>84</sup> Tästä hyvä esimerkki ST 1603 (28.5), 74-75.

<sup>85</sup> ST 1618 (13.6, 31.8, 4.11), 78-79, 107-110, 158; ks. myös ST 1617 (12.5, 24.5, 28.5), 242, 245, 250-251; ST 1618 (16.5, 10.6, 13.6, 29.8, 31.8, 17.10, 21.10, 7.11, 7.12), 65, 76-77, 204, 208-211, 250-251, 253-255, 283-284, 292, 304, 345; ST 1619 (26.5, 18.8), 53, 100-101; vrt. ST 1617 (17.3), 210; ST 1619 (12.7), 86; vrt. Lindström 1988(b), 99-100; Agneta Ney, *Människor i marginalen. Sociala definitioner i medeltida lagtexter*. Teoksessa Anders Florén & Åsa Karlsson (red.), *Främlingar — ett historiskt perspektiv*. Opuscula Historica Upsaliensia 19. Uppsa-

la 1998, 111. Karkottaminen maasta kaupungin sijaan oli poikkeuksellisen rankka rangaistus, mutta sitäkin selittää Wellmanin ulkopuolisuus. Vrt. Tukholman Södermalmilla syntyneeseen, mutta Turusta esivallan haukkumisen vuoksi karkotettuun Mats Olofsson Svenskeen. SSA, SMRA, A1a, Vol. 5, 25.10.1641.

<sup>86</sup> Ks. esim. ST 1616 (24.4, 3.6, 5.6, 19.8, 28.8, 16.10), 48, 70-71, 73-74, 111, 117-118, 144; ST 1617 (7.5, 12.5, 2.6, 16.6), 240-242, 254, 259-260.

<sup>87</sup> Hans Wellman kuitenkin palasi, toistuvista kielloista huolimatta, Tukholmaan vuoden päästä karkotuksestaan, vuonna 1621, ja hänet tuomittiin kuolemaan. ST 1621 (19.3), 151. Hänet ilmeisesti myös teloitettiin. Ks. ST 1621, 339 (liite 5).

<sup>88</sup> *“...som een godh mans segell och breeff mehra Tro tillställas, änn någon fremmandes blotta ord..”*. SSA, SMRA, A1a, Vol. 5, 23.7.1642. Kyse oli talouskiastasta, mutta lainaus ilmaisee osuvasti kuinka vieraisiin ja ulkopuolisiin suhtauduttiin. Ks. myös RA, R5346, päiväämätön kirje Tukholman porvareilta ja kauppiailta kuningattarelle. On kuitenkin huomautettava, että kyse ei ollut etnisestä vastakkainasettelusta nykymielessä, vaan pikemmin yhteisön ja vieraiden (aikalaiset käyttivät lähes poikkeuksetta termiä ”fremmande”) kulttuurisesta erilaisuudesta sekä vieraiden ensisijaisesta kuulumisesta toiseen yhteisöön. Ks. myös Florén Anders, *Ändlös var raden av svarta valloner. Tankar kring identitet, främlingskap och valloner*. Teoksessa Anders Florén & Åsa Karlsson (red.), *Främlingar — ett historiskt perspektiv*. Opuscula Historica Upsaliensia 19. Uppsala 1998, 19; Geschwind 1998, 46, 49; Ney 1998, 105-106. Osuva kuvaus suhtautumisesta vieraisiin myös RA, R5346 (Städernas skrivelser och besvär. I till 1660), päiväämätön kirje Tukholman ”porvareilta ja kauppiailta” kuningattarelle. Mats kultasepän näkökulmasta termi ”vieras” kuului kuitenkin nimenomaan ulkomaalaisille eli ulkomailla syntyneille. ST 1604 (22.9), 312.

<sup>89</sup> *”Denne Pär brukede enn skäntligh och smälig mundh på Nils Erichzon så att skam war åth, huilkett enn stoor förargelse gaf eblant borgerskapett, och med sådant till att sittia och hetes wara stadzens förmänn, och blifue öfuerfallenn medh smälighe och otillbörlige ordh, vtaf en hoop ny/vtflugne, som iche hafue giortt deres borgere eedh, och kände godh för borgere, är bättre att wara der ifrå änn der hos.”* Tällä viitattiin todennäköisesti tukholmalaisiin nuoriin miehiin, jotka eivät vielä olleet liittyneet porvarisyhteisöön. ST 1602 (11.5), 238. Eräässä tapauksessa skotlantilainen tohtori oli todella haukkunut koko yhteisöä, pormestareita, raatia ja porvaristoa sekä heidän vaimojaan ja lapsiaan. Tämä oli niin poikkeuksellinen tapaus, että siitä päätettiin valittaa kuninkaalle. ST 1618 (22.12), 353.

<sup>90</sup> Ks. esim. ST 1617 (21.6, 15.9), 266, 415 (tässä kyse väkivallasta, mutta kertoo eksplisiittisesti tuomitsemiskäytännöstä vieraiden suhteen); ST 1618 (19.12), 351; ST 1619 (19.6), 81; ST 1619 (14.7), 87; ST 1620 (13.12), 108-110; ST 1623 (5.3, 9.10), 134-135, 218; ST 1624 (28.2, 26.4), 19-20, 58; SSA, BRAF 1636, A, Vol. 54, 6.8.1634; SSA, BRAF 1636, G, Vol. 94, 1607 (ei päiväystä). Toki myös omille

porvareille annettiin sakkoja, ks. esim. ST 1624 (4.8), 117; ST 1625 (27.4), 264. Eräässä tapauksessa markkinoille matkalla ollutta pormestaria haukkunut talonpoika lähetettiin muualle käräjille vastaamaan jutussa, mutta mainittiin, että sitä ennen hän voi kyllä yrittää sovittelua asiaa pormestarin kanssa. ST 1618 (21.11), 324. Vrt. myös Andersson 1998, 51; Hanawalt 1998, 7, 10, 27, 29, 31. Lukuisissa jutuissa ei kuitenkaan löydy minkäänlaista tuomiota ja voidaan olettaa, että juttu on joko todettu perusteettomaksi tai juttu on nähty niin merkityksettömänä, että syytetty on selvinnyt pelkällä nuhtelulla, ks. esim. ST 1623 (5.3), 136. On myös mahdollista, että kadonneet jutut on siirretty soviteltavaksi raastuvan ulkopuolella. Hovioikeuden perustamisen jälkeen vuonna 1614 tapauksia siirrettiin myös sinne. Ks. esim. ST 1618 (7.12), 172.

<sup>91</sup> Ks. tästä Matrikel 1915—1918, 160. Kyse oli ilmeisesti nimenomaan Gynte Mårtenssonin äidinisästä, vaikka tuomiokirjassa käytetäänkin tätä epäselvää sanamuotoa. SSA, BRAF 1636, A, Vol. 44, 1.12.1634.

<sup>92</sup> *”...du elementiske Bernnhytter, huarföre öffwerfaller du dänne gamble mannen här på Kyrkegårdenn? Weestu icke att man plägar haffwa frijd på kyrkegården?”* SSA, BRAF 1636, A, Vol. 44, 1.12.1634.

<sup>93</sup> Gynte Mårtensson hoiti mahdollisesti jotain kaupunkihallinnon pikkuvirkaa, mutta raatiin hän ei kuulunut, toisin kuin isänsä. Matrikel 1915—1918, 160; SSA, BRAF 1636, A, Vol. 44, 1.12.1634, 13.5.1635; SSA, BRAF 1636, A, Vol. 54, 25.10.1634, 3.11.1634, 8.11.1634, 29.11.1634; Lindström 1988(b), 87, 94.

<sup>94</sup> Toisesta tapauksesta ks. ST 1618 (16.5), 191.

<sup>95</sup> Hans Andersson esittää, että Tukholman hallinto- ja oikeuslaitoksen toimintaan olisi kohdistettu ”rikas valikoima erilaisia kunniantomia reaktioita”. Anderssonin mukaan tämä oli osoitusta halveksunnasta sekä puuttuvasta kunnioituksesta oikeuslaitosta ja esivaltaa kohtaan. Hänen mukaansa taustalla oli tehoton ja suuressa määrin luokkasidonnainen oikeudenkäyttö. Andersson 1998, 51-54. Mekaaninen oikeusjuttujen kirjaus ja suorien yhtäläisyysmerkkien vetäminen kunnianloukkausten ja puuttuvan auktoriteetin välille selittää tällaisen tulkinnan. Myös Hans Andersson on siis erottanut organisaatioon kohdistuneet solvaukset kategorisesti henkilökohtaisista kunnianloukkauksista ja tämä osaltaan aiheuttaa tulkintaongelmia. Jos kuitenkin tarkastellaan — kuten olen pyrkinyt tekemään — laajempaa kontekstia herjausjuttujen yhteydessä, voidaan todeta Tukholman raadin auktoriteetin olleen pikemmin poikkeuksellisen vahva. Raati ja porvaristo jakoivat saman kaltaisen aate- ja arvomaailman ja tulkinnat sekä tuomiot määrittivät sen mukaan. Yksittäiset ja juttujen kokonaisuutena suhteutettuna melko harvinaiset kunnianloukkaukset eivät järisyttäneet perustaa, porvariston luottamusta ja pelonsekaista kunnioitusta, joilla raadin valta lepäsi. Dag Lindströminkin mukaan raatiin kohdistuneet kunnianloukkaukset olivat melko satunnaisia ja harvinaisia. Lindström 1988(b), 100. Vrt. Petri Karonen, *A Life for a Life Versus Christian Reconciliation: Violent*



ce and the process of civilization in the towns of the kingdom of Sweden during the years 1540—1700. Teoksessa Mirkka Lappalainen (ed.), *Five Centuries of Violence in Finland and the Baltic Area*. Publications of the History of Criminality Research Project. Helsinki 1998, 152-153, 156; Karonen 1999(b), 227-228; Lamberg 2001, 233-234. Alemmat virkamiehet sen sijaan olivat alttiimpia väkivallalle. Ks. esim. ST 1620 (9.10), 91-92.

<sup>96</sup> Hanawalt 1998, 31, 36-37; Lorna Jane Abrey, *Confession, conscience and honour: the limits of magisterial tolerance in sixteenth-century Strassburg*. Teoksessa Ole Peter Grell and Bob Scribner (eds.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Cambridge 1996, 97, 99; vrt. ST 1620 (22.5), 33; Lindström 1988(b), 79, 84, 105; Haikari 1999, 85; Lamberg 2001, 226.

<sup>97</sup> ST 1601 (20.7), 80-81.

<sup>98</sup> Keskustelu liittyi ilmeisesti samana päivänä oikeudessa luettuun raadin vastaiseen kirjoitukseen. ST 1602 (21.4), 219. Saman kaltainen tapaus löytyy vuodelta 1615. SSA, BRAF 1636, A, Vol. 56, 30.9.1615 päivätty vastaus Hans Wellmanin kirjallisesti pormestari Erik Jöranssoniin kohdistamaan kunnianloukkaukseen.

<sup>99</sup> ST 1602 (10.5, 17.5), 237, 240.

<sup>100</sup> Samaa asiaa on käsitelty pohtimalla raadin konflikteja ratkaisevaa roolia. Lindström 1988(b), 101-107.

<sup>101</sup> Vrt. Eilola 2001, 95.

<sup>102</sup> SSA, BRAF 1636, A, Vol. 52, 18.8.1630; RA, SHA, AIa2, Vol. 3, 9.11.1622. Tällä oli myös kääntöpuolensa, sillä raati suhtautui hyvin kriittisesti heistä hovioukudessa esitettyyn arvosteluun. Ks. esim. SSA, SMRA, B1a, Vol. 1, 14.10.1640 päivätty konsepti raadin kirjeestä valtakunnan drotsille; RA, SHA, AIa1, 27.10.1640; RA, SHA, AIa2, Vol. 3, 7.11.1628.

<sup>103</sup> SSA, SMRA, A1a, Vol. 2, 11.1.1637, 21.1.1637, 13.2.1637, 15.2.1637. 13.2.1637 on mainittu, että käsittely tapahtui ”jälleen lukittujen ovien takana”.



JARI EILOLA

**“Cuca tiesi cugin mielen? Kengä kenegän sydämen?”<sup>1</sup>**

## **MAINE JA LUOTETTAVUUS UUDEN AJAN ALUN PIKKUKAUPUNGEISSA**

Kollektiivisen identiteetin ytimen muodostavat yhteisesti jaetut ja kaikkien ryhmän jäsenten yhteisiksi tunnistamat symboliset koodit, joiden avulla yhteisö tai jokin muu ihmisryhmä voidaan tunnistaa. Symbolisilla koodeilla tarkoitetaan merkkien järjestelmää, joka pystyy kuvastamaan ja järjestämään maailman osia. Ne eivät ole pelkästään ihmisen mielensisäisiä, vaan ilmenevät myös jokapäiväisessä toiminnassa. On kuitenkin huomattava, että samuuden tai yhteenkuuluvuuden tunne ei välttämättä perustu ”todellisiin” tai ”olemassa oleviin” samuuksiin. Ne saattavat olla myös toivottuja tai kuviteltuja.<sup>2</sup>

Ryhmä siis tunnistaa jäsenensä tietyistä yhteisesti jaetuista ja tärkeiksi mielletyistä seikoista — kategorioinneista, joiden avulla sen jäsenet jäsentävät ympäröivää maailmaa. Niiden avulla se myös vetää rajaa itsensä ja ryhmän ulkopuolisiin. Tähän ”meidän” ja ”toisten” väliseen rajanvetoon liittyy muitakin määrittelyitä. ”Me” edustaa aina hyväksyttyä, oikeaa ja hallittua, ”toinen” taas kiellettyä, torjuttavaa, väärää ja hallitsematonta. ”Toiseksi” määritelty tai rajattu koetaan yleensä jonkin asteisena uhkana, joka tulee torjua ja pitää oman alueen ulkopuolella. Tästä syystä

niin fyysisten kuin mielensisäisten rajojen määrittäminen ja niiden vahvistaminen tulevat merkityksellisiksi. Se merkitsee pyrkimystä raja-alueille asettuvan toiminnan ja rajanylitysten hallintaan ja säätelyyn. Sanottu ei koske pelkästään yhteisön tai ryhmän suhdetta ulkopuoliseen, vaan myös sen sisäistä jäsentymistä.<sup>3</sup>

Rajanvetoihin liittyy siis vahva tilallisuuden ajatus. Ihmiset ryhmittävät itsensä tai tulevat ryhmitetyiksi sosiaalisen kehikon lokeroihin, jotka esimerkiksi määrittivät heidän liikkumisensa tietyille alueille. Nämä lokerot eivät kuitenkaan edustaneet sen kaltaista sosiaalista tai hierarkkista järjestystä ja pysyvyyttä kuten esimerkiksi säätyyn tai raatiin kuuluminen. Kehikossa saavutetut asemat olivat tietyssä mielessä häilyvämpiä ja edellyttivät jokapäiväisessä elämässä tapahtuvaa uudentamista. Niissä operoitiin kunniaan ja maineeseen liittyvillä asioilla. Lopuksi ne liittyivät siihen, millainen kuva ihmisestä muodostui, ja ilmenivät siinä, miten häntä kohdeltiin.<sup>4</sup>

Tässä artikkelissa tarkastellaan näiden toimintojen välisen rajanlinjan muodostumista uuden ajan alun suomalaisissa ja ruotsalaisissa pikkukaupungeissa.<sup>5</sup> Artikkelin ensimmäisenä tavoitteena on selvittää, mihin saakka yhteisistä normeista poikkeavaa ja siinä mielessä kontrolloimatonta toimintaa pystyttiin käsittelemään ja sietämään. Pohjimmiltaan kysymys on ihmisten sosiaalisten identiteettien<sup>6</sup> muodostumisesta ja niitä koskevien ihanneiden ja normien toteutumisesta tai toteutumattomuudesta jokapäiväisessä elämässä. Artikkelin toisena päämääränä onkin tutkia, kuinka ihmisen hyväksymiseen tai torjumiseen vaikuttaneet mielikuvat syntyivät ja kuinka niitä pidettiin yllä jokapäiväisessä kanssakäymisessä.

Ensisijaisina lähteinä ovat Gävlen ja Vaasan raastuvan- ja kämnerinoikeuksien tuomiokirjat 1600-luvun jälkipuoliskon osal-

ta. Niiden antia on täydennetty Norlannin kuninkaallisen noita-komission pöytäkirjoilla, aikalaiskirjoituksilla sekä tutkimuskirjallisuudesta löydettyillä tapauksilla. Käsiteltäviä tapauksia lähes-tytään ”tavallisten” ihmisten lähtökohdista käsin.<sup>7</sup> Esimerkkien avulla tarkastellaan tiettyjen merkitysmallien käyttöä tietyissä (puhe)konteksteissa. Samalla pidetään kuitenkin mielessä, ettei-vät niissä esitetyt näkemykset kuvasta pelkästään yksittäisten ihmisten yksilöllisiä mieltämistapoja, vaan myös kollektiiviseen ryhmään liittyvää kuulumista.<sup>8</sup> Aineisto on kuitenkin riittävän laaja, jotta sen pohjalta voidaan tehdä myös yleistäviä johtopää-töksiä sietokyvyn rajoihin vaikuttaneista tekijöistä.<sup>9</sup> Ne konkretisoidaan valittujen tapausten kautta.

### **Luotettavaa tietoa vaiko haavoittava huhu?<sup>10</sup>**

Vuonna 1661 Vaasan raastuvanoikeus tuomitsi porvari Isak Matinpojan vaimon Riitta Erkintyttären ja tämän sisaren Annan vapauttamaan itsensä valalla heitä vastaan esitetyistä syytteistä. Kummankin nimittäin kerrottiin levittäneen kaupunkilaisille kek-simiään pilkkanimiä. Anna sai hankittua vaaditut kuusi todista-jaa ja tuli vapautetuksi. Riitta ei tehtävässä onnistunut ja niinpä oikeus langetti hänelle tuomion. Hänet oli piiskattava julkisesti ja karkotettava pysyvästi kaupungista. Riitta anoi armoa oikeu-delta ja vetosi alaikäisiin lapsiinsa, jotka nyt jäisivät ilman äitiä. Oikeus piti kuitenkin päänsä ja niin Riitta sai lähteä.<sup>11</sup>

Haukkumasanan ei tarvinnut olla sinänsä totta eikä kaikkien ihmisten tarvinnut jakaa siinä esitettyjä käsityksiä. Olennaisem-paa oli, että sen sisältö ymmärrettiin loukkaavaksi.<sup>12</sup> On jokseen-kin selvää, mihin Bern Pertinpojan vaimon haukkuminen *Be-rentsin tammaksi* (*Berentz Merre*) perustui. Samaa voidaan to-

deta kauppias ja raatimies Herman Jesenhausenin nimittämisestä *tippakulliksi* (*dråppakook*), mikä viittasi tippurin oireisiin. Eräät haukkumanimet — kuten Knuut Matinpojan vaimosta käytetty *laahuskenkä* (*slääpskoo*) — viittasivat haukutun henkilökohtaisiin ominaisuuksiin. Riitta nimittäin mainitsi hänellä olevan isot jalat. Pietari Tuomaanpojan vaimoa hän oli taas kutsunut *paskamaiseksi kaupungiksi* (*Sketin Stadh*), koska tämä oli eräänä päivänä käyttänyt samaa nimitystä Vaasasta. Toisaalta räätälimestari Rolof Hannunpojalle osoitettu *koirannahkakinnas* (*hundskinhanska*) tai aksiisikirjuri Olavi Laurinpojan pilkkanimi *mäskikoukku* (*mäskekrook*)<sup>13</sup> avautuvat huomattavasti vaikeammin. Edellisen loukkaavuus perustunee koiraan assosioituneeseen huonouteen ja halveksuttavuuteen. Jälkimmäinen taas viittaa juoppouteen, mutta tässä tapauksessa sen käyttö perustui myös vastenmielisiksi koettujen juoma-aksiisien perintään.<sup>14</sup>

Esimerkeissä esitetyt haukkumasanat eivät olleet ensisijaisesti sosiaalisten ryhmien tai rajojen muodostamisen välineitä, vaan kommentteja vallitsevaan järjestykseen. Ne olivat negatiivisia representaatioita ja ne voidaan parhaiten ymmärtää symbolisen kääntämisen eräänä muotona. Haukkumanimissä viitattiin ihmisten normien vastaiseen käyttäytymiseen ja huonoon moraaliiin. Näin annettiin ymmärtää, että puheen kohde oli tosiasiasa muuta kuin esitti olevansa ja että tämä ”salainen luonto” oli todellisempi kuin hänen ulospäin esittämä roolinsa.<sup>15</sup> Tässä tarkoituksessa niissä tartuttiin ihmisten virheisiin ja muistutettiin heidän ruumiillisista erikoispiirteistään. Myös ns. käänteinen kansanhuumori käytti samoja keinoja. Esitystilanne ja –tapa ratkaisivatkin kuitattiinko sanonta naurulla vai otettiin se loukkauksena.<sup>16</sup>

Eräänä humoristisen ja loukkaavan puheen erona oli se, että haukkumanimiä käytettiin vain kohteen selän takana, minkä hän todennäköisesti ainakin aavisti.<sup>17</sup> Tilanteen aiheuttama kiusaan-

tuneisuus kuvastuu esimerkiksi piispa Sorolaisen saarnasta. Hän valitteli toistuvasti ihmisten halua puhua pahaa toisistaan. Hänen mukaansa nämä ”*tacana Corvin*” panettelevat ihmiset vertautuivat spitaalisiin. Toiminnallaan he kylvivät epäsofia lähimmänsä joukkoon. Näin he saastuttivat ja pilasivat ympäristönsä ja heidän pahuutensa tarttui.<sup>18</sup> Myös muut aikalaiset kokivat tämänkaltaisen salamyhkäisyyden kiusallisena ja paheksuttavana. Kirsti Kaarlontytär, Kristiinankaupungin pormestari Juho Hannunpojan vaimo, kiteytti tunteen osuvasti. Kaupungin edellisen pormestarin vaimo Riitta Laurintytär oli käymässä Kirstin luona ja valitteli, kuinka hänen miehensä kaatoi kaikki taloon saadut rahat oluena (*momma*) alas kurkustaan. Kirsti vastasi: ”*Miksi olet niin herttainen ja rakastettava [miehesi] silmien alla, kun parjaat häntä myöhemmin? Sinun täytyy olla vaarallinen nainen. Kun olet noin petollinen omaa miestäsi kohtaan, millainen oletkaan muita kohtaan?*”<sup>19</sup> Samalla Kirstin kommentti palautuu jo pohjoisissa yhteisöissä jo viikinkiaikana tunnettuun salaamattomuuden periaatteeseen.<sup>20</sup>

Kaikissa edellä esitetyissä esimerkeissä sopimattomasti puhuneina henkilöinä on esiintynyt naisia. Myös aikalaiskirjallisuudessa esiintyi viitteitä siitä, että se nähtiin nimenomaan naisten ongelmana. Piispa Sorolainen varoitteli talon ulkopuolella asioitaan hoitavia naisia turhista puheista.<sup>21</sup> Hänen myöhempi kollegansa Johannes Gezelius vanhempi puolestaan liitti panettelun ohella juopottelun leskien ja vanhojen naisten synneiksi.<sup>22</sup> Jonas Mennanderin Huoneen peilissä taas naimattomat nuoret naiset ja piijat nähtiin taipuvaisina pahoihin puheisiin.<sup>23</sup>

Kirkonmiesten esitykset perustuivat Huoneentaulun ideologiaan, jossa aviomies/isäntä määriteltiin kotitaloutta johtavaksi henkilöksi. Hän hoiti sen ulkopuoliseen maailmaan kuuluneita asioita.<sup>24</sup> Niin avioituneiden kuin naimattomien naisten toiminta

taas rajattiin kotitalouden sisäisiin askareisiin. Piispa Sorolainen totesi: ”[P]itä caicki Waimot/ Neitzet ia Pijcat oppeman/ ettei he ilman syytä ia swrta asiata/ iuoxentele ulgos sinne ia tänne/ mutta cotonans pysyvät/ sillä eij mitäkän Waimoista Inhimistä nijn caunista/ cuin heidän Huoneens ia Cotons. Ja Pyhä Pawali mana/ että heidän pitää oleman huonenwartiat.” Tilallisesti nainen oli siis sidottu kotitalouteen ja hänen aviomiehensä, isänsä tai isäntänsä kontrolloi hänen liikkumistaan kotitalouden rajan ylitse. Kotitalouden ulkopuolinen maailma esitettiin naisille vaarallisena ja uhkaavana.<sup>25</sup>

Tämä tuli selvästi esille, kun Vaasan raastuvanoikeus vuonna 1686 käsitteli Matti Turjan ja hänen vaimonsa Marketta Heikintyttären välistä epäsopeaa. Oikeus kielsi Marketta enää jatkossa kulkemasta ympäri kaupunkia kutomassa *ellei hän saanut siihen miehensä lupaa ja suostumusta*.<sup>26</sup> Myös piispa Gezelius viittasi valvonnan puutteeseen varoitellessaan leskiä puhumasta pahaa.<sup>27</sup> Useissa tapauksissa naisten huhut liittyivätkin sellaisiin tilanteisiin, joissa useiden eri talojen naisia oli kokoontunut yhteiseen työtilaisuuteen. Niinpä esimerkiksi Riitta Erkinntyttären tai kristiinankaupunkilaisten pormestarien vaimojen tapauksissa puhuminen tapahtui naisten töiden yhteydessä. Riitta Laurintytär oli tullut pyynnöstä parantamaan pormestari Juho Hannunpojan vaivoja ja jäi puhumaan tämän vaimon kanssa. Riitta Erkinntyttären tapauksessa osa haukkumasanoista ja noituutta koskevista epäilyksistä oli sanottu naisten kesken paloviinaa valmistettaessa.<sup>28</sup>

Selän takana tapahtuva pahan puhuminen tai juoruaminen ei ollut eikä ole sukupuolisidonnaista. Sen sijaan kumpaankin liittyneet mielikuvat ovat olleet sitä aina. Se selittää osaltaan, miksi kirkonmiehet esittivät ne naisten ominaisuuksina.<sup>29</sup> Toisaalta miesten toiminta kotitalouden ulkopuolisissa sosiaalis-taloudel-



lisissa verkostoissa perustui puheeseen ja suullisiin sopimuksiin. Luottamussuhteiden verkoston ja oikeudessa tapahtuneen asioiden käsittelyn kautta muodostui se julkisuus,<sup>30</sup> jossa miesten puhetta kontrolloitiin ja jossa määritettiin sen luotettavuus.<sup>31</sup>

Naisten kohdalla ei ollut näin, vaan heidän keskustelunsa keskittyivät yhteisiin työtilanteisiin sekä oman ja toisten kotitalouden sisäpuolelle — siis pääasiassa oikeuden (ja miesten) julkisuuden ulkopuolelle tai ainakin sen marginaaliin. Sillä, mitä naiset keskenään tässä piirissä puhuivat, oli samantekevää niin kauan kuin naiset pysyivät puheineen heille kuuluvien alueiden sisäpuolella. Jos ne tahdottiin tehdä tiettäviksi näiden rajojen ulkopuolella, sen tuli tapahtua samaan tapaan kontrolloidusti kuin miesten puheen käsittely.

Edellä kuvatunlainen kontrollin tarve oli seurausta siitä, että tiedonvälitys perustui pääasiassa suulliseen tietoon ja että naisten puheet levisivät samalla tavalla kuin miestenkin. Ns. viralliset kanavat — esimerkiksi jumalanpalveluksissa tai raastuvan ja kihlakunnan oikeuksien istunnoissa luetut tiedotteet — levittivät informaatiota hitaasti ja tieto tapahtumista saatiin nopeammin kuulopuheena. Tämän seurauksena kuulopuheita levittäville henkilöille syntyi tietynlainen sosiaalinen tilaus. Samalla fak-tan ja huhun tai juorun välinen raja sumentui.<sup>32</sup> Vain harvalla oli tietoa asioiden todellisesta tilasta ja näissä oloissa ihmiset uskoivat helposti omia käsityksiään ja pelkojaan vastaavia tarinoita.<sup>33</sup> Naisten epävirallisissa tai ei-julkisissa keskusteluissa esille tulleet tiedot vaikuttivat miesten puheen lailla siihen, miten toisten ihmisten tekoja ja motiiveja tulkittiin ja millaiseksi heidän maineensa muodostui. Kun haukkumanimet tai pahat puheet sanottiin vielä kohteen itsensä tietämättä, puheelta katosi viimeinenkin sitä kontrolloiva ja hillitsevä este.<sup>34</sup> Sitä ei voinut eikä saanut päästää sellaisenaan julkisuuteen, koska silloin se vahingoittaisi

kohteensa mainetta ja toimintaedellytyksiä. Huhu saattoi olla yhtä saastuttavaa kuin todistettu kunniantomuus.<sup>35</sup>

Toisia ihmisiä koskevan puheen tuli siis olla suoraa ja salamatonta. Se tuli esittää sellaisissa tilanteissa, joissa sen sisällön luotettavuutta voitiin arvioida. Näin se saatiin liitettyä kontrolloidun piiriin. Oikeudet kehottivatkin useita aviomiehiä — muun muassa Gävleläistä Lorenz kultaseppää — valvomaan, ettei hänen vaimonsa enää jatkossa syyllistyisi perättömien puheiden levittämiseen.<sup>36</sup> Tässä ei kuitenkaan ollut kysymys yksinomaan naisten puheen tai puhetilanteiden alistamisesta miehiseen kontrolliin. Samat vaatimukset koskivat myös miestä.

Vuonna 1675 Gävleen levisi huhu, jonka mukaan kaupungin kirkkoherran vaimo Katarina Bure olisi ollut noita jo lapsuudessaan. Ihmiset olivat kuitenkin joutuneet tuolloin nielemään epäilyksensä, koska Katarina oli Noran pitäjän kirkkoherran tytär. Näiden tietojen takana oli useammassakin talossa vierailut toispaikkakuntalainen räätäli Matts Hansson. Hän väitti kuulleensa asiasta vaimoltaan, jonka lapsuuskoti oli aivan pappilan naapurissa.<sup>37</sup> Mies oli kuitenkin kertonut juttunsa naisille tuvassa ja sen vakavan sisällön vuoksi kerrotun luotettavuus oli tutkittava oikeudessa.

Kuulopuheen alkuperän selvittäminen oli tärkeää, koska viime kädessä asian ensimmäisenä sanonut takasi maineellaan puheen luotettavuuden. Räätäli Matts Hansson ei saanut vaimoltaan tukea. Buren mainetodistusta tuoneet noralaiset puolestaan totesivat Mattsin olevan ”*pahan ihmisen ja suuren panettelijan, joka keksii parjauksia kunniallisista ihmisistä*”. Matts yritti siirtää vastuunsa noralaisen Anders Jönssonin niskoille. Tämä kun oli jo kuollut eikä voinut kiistää hänen väitteitään. Oikeus ei niellyt selitystä, vaan tuomitsi hänet päiväksi vankeuteen.<sup>38</sup> Esimerkki osoittaa, kuinka luotettavuutta arvioitaessa hyvä maine asetet-

tiin sukulaisuuden mahdollisesti aiheuttamien vääristymien edelle. Oikeutta ei häirinyt se, että Katarinan mainetodistuksessa olleet allekirjoitukset oli kerännyt Noran kirkkoherrana toiminut veli.<sup>39</sup>

Sama prosessi on nähtävissä myös luvun alussa mainitun Riitta Erkintyttären kohdalla. Periaatteessa hänen Anna Mikaelintytärtä koskevat noituusepäilynsä olivat perusteltuja. Riitta oli muutamman tuttunsa lailla lainannut paloviinapannuansa Annalle. Sen jälkeen heidän oma viinanpolttonsa oli epäonnistunut. Koska heidän työmenetelmänsä eivät olleet muuttuneet, noituus oli varteenotettava selitys tapahtuneelle.<sup>40</sup> Lisäksi Riitan esittämä ajatus ulosteiden käytöstä viinapannun varaamisessa oli yleisesti tunnettu.<sup>41</sup> Vastapuoli nosti esiin Riitan taipumuksen keksiä pilkkanimiä yleisesti kunniallisiksi tiedetyille henkilöille. Tutkimuksissa osoittautui, että Anna Mikaelintyttären tai edes hänen vanhempiansa ei tiedetty koskaan syyllistyneen noituuteen tai taikuteen.<sup>42</sup> Näin syntyi voimakas kontrasti Riitan syyttämien ja pilkkaamien henkilöiden kunnollisuuden sekä Riitan salakavalan toiminnan välille.

Esimerkkitapaukset osoittavat myös sen, että ihmisten tekoja arvotettaessa niitä ei nähty yksittäisinä tapauksina, vaan tarkastelu oli kokonaisvaltaisempaa. Siihen vaikuttivat ensinnäkin erilaiset kulttuuriset stereotypiat eli yleisesti tunnetut käsitykset ja odotukset siitä, miten esimerkiksi noidan tai tietyssä asemassa olevan ihmisen tuli puhua ja käyttäytyä. Toisaalta siihen linkittyivät erilaiset henkilöön liittyvät tarinat monien vuosienkin takaa. Näin ihmisen historia ja tausta muokkasivat hänen maineensa ja kunniansa. Vaasan raastuvanoikeuden istunnossa olleet porvarit osasivatkin kertoa, että Riitta Erkintytär oli esittänyt ensimmäiset pilkkanimensä jo toistakymmentä vuotta aikaisemmin. Gävleläiset eivät myöskään puhuneet sattumalta Katarina Bu-

resta Matts Hanssonin kanssa, vaan halusta selvittää hänen taustansa. Noituustapauksia käsitellessään niin Vaasan raastuvanoikeus kuin Norlannin komissiokin tiedustelivat syytettyjen taustaa käräjäväeltä.<sup>43</sup>

## **Irrallisten ongelma**

Yleensä viranomainen tai loukattu toi kunnianloukkauksen oikeuden käsiteltäväksi. Kummassakin tapauksessa oli tärkeää selvittää, oliko puheissa perää. Viranomaiset tarttuivat asiaan, koska rankaisematonta syntiä — olipa se sitten huhussa väitetty moraaliton teko tai huhun levittäjän perätön puhe — seurasi Jumalan vihastuminen ja koko yhteisön päälle lankeava Jumalan viha.<sup>44</sup> Yksittäiset ihmiset taas tekivät oikeuskäsittelyn kautta heitä koskevat puheet julkisiksi. Oikeus oli foorumi, jolla mitattiin niin loukatun kuin loukkaajan/huhun levittäjän maine ja luotettavuus.<sup>45</sup>

Edellä käsitellyssä räätäli Matts Hanssonin ja Katarina Buren tapauksessa todistus kummankin henkilön hyvälle maineelle ja kunnialle piti hakea heidän syntymäpitäjästään. Todistuksessa selvitettiin paitsi ihmisen itsensä, myös hänen vanhempiansa henkilöllisyys ja kunniallisuus. Toiminta ei kuitenkaan tähdännyt yksinomaan syntyperän selvittämiseen ja ihmisen arvon määrittämiseen sen perusteella. Pikemminkin se ilmentää ajatusmallia, jonka mukaan kaikilla ihmisillä piti olla jokin kiinnekohta, paikka, josta hän oli lähtöisin. Sen avulla hänet saatiin osaksi tiettyä järjestystä. Syntymäpitäjä tai -kaupunki oli paikka, jossa ihminen tunnettiin ja josta saatiin tarpeen tullen tietoa hänen luotettavuudestaan.<sup>46</sup> Samanlaisena ihmiselle taustaa antavana asiakirjana voidaan pitää myös käsityöläisten passia ja ammattito-

distusta. Ne sitoivat haltijansa siihen kaupunkiin, jossa oppi oli saatu samaan tapaan kuin mainetodistus satoi kotipitäjään tai -kaupunkiin. Lisäksi ammattitodistus oli osoitus hänen ylpeytensä eli ammattitaitonsa kunnollisuudesta.<sup>47</sup>

Kun huhujen levittäjä ja kohde olivat syntyneet tai asuneet pitkään samalla paikkakunnalla pelkkä huhun alkuunpanijan henkilöllisyyden selvittäminen riitti. Oikeusistuin ja yhteisö osasivat kyllä arvioida hänen maineensa ja luotettavuutensa huhun tai kunnianloukkauksen oikeuskäsittelyssä. He olivat myöskin kiinnittyneet kotitalouteen työ- tai sukulaissuhteen kautta.<sup>48</sup> Tilanne muuttui huomattavasti ongelmallisemmaksi irtolaisten, sotilaiden ja muun liikkuvan väestön osalta. Heitä ei tunnettu eikä heille välttämättä pystytty osoittamaan varmasti oikeaa kotipaikkaa. He olivat sanamukaisesti irrallisia. Tästä syystä heiltä saattoi periaatteessa odottaa mitä tahansa<sup>49</sup>.

Vuonna 1663 Vaasassa majailnut Juho Abrahaminpoika –niminen mies kertoi aluksi syntyneensä Oulussa, mutta lähteneensä sieltä 22 vuotta sitten eversti Hans Ridderin ajuriksi. Vuonna 1655 hän oli värväytynyt erään talollisen puolesta ratsumieheksi Puolaan, missä oli joutunut vihollisen vangiksi. Kuluvan vuoden keväällä hän oli kuitenkin onnistunut karkaamaan ja oli tullut rajan ylitse Väinäjoen varrella sijaitsevaan Kokenhuseniin. Sieltä hän oli matkannut Wendenin, Wolmarin, Valkan, Tarton, Narvan, Nevanlinnan ja Viipurin kautta Turkuun, mistä lähti kohden Oulua. Hänellä oli pellavankutojan pätevyys ja niinpä hän oli tullut matkarahat ansaitakseen joksikin aikaa vaasalaisen pellavankutoja Olavi Jaakonpojan palvelukseen. Hänellä ei kuitenkaan ollut ammattitodistusta tai passia eikä myöskään todistusta Kokenhusin tai minkään muunkaan mainitsemansa paikan komendantilta.<sup>50</sup>

Raastuvanoikeudella oli vaikeuksia verifioida Juhon kertomaa.

Se ei voinut jäljittää tiedonlähdettä kuten se oli menetelty muissa käsittelemissämme tapauksissa. Siispä se tarttui Juhon tarinaan ja sen yksityiskohtiin.<sup>51</sup> Raatiin kuuluneet kauppiat kyselevät Juhon matkakumppaneista, reittivalinnoista sekä hänen mainitsemiensa kaupunkien asemakaavasta. Tällä menetelmällä oikeus saattoi osoittaa Juhon kulloisenkin tarinan paikkansapitämättömäksi, mutta Juhon henkilöllisyyteen se ei päässyt käsiksi. Edellisen tarinan kumouduttua Juho saattoi esittää aina uuden. Todella tapahtunut ja keksitty sekoittuivat toisiinsa entistä pahemmin.<sup>52</sup> Oikeuden epävarmuus näkyy tapauksen kirjauksessa: Juho esitti joka tarinansa yhteydessä uuden ”oikean nimensä”, jolla häntä tuomiokirjassa puhutellaan aina seuraavan nimen esittämiseen saakka.

Juhon uskottavuutta horjutti myös muuan sattuma. Jo käsittelyn varhaisessa vaiheessa raastuvanoikeuden istuntoon sattui turkulainen porvari Israel Klemetinpoika Posso. Hänen mukaansa Juho oli karannut vuotta aikaisemmin Turun linnasta, minne hänet oli tuomittu kaksinnaimisesta. Juho kiisti Israelin todistuksen.<sup>53</sup> Kun sanat menivät vastakkain, raastuvanoikeus tuntui luottavan enemmän Israeliin, jonka status turkulaisena porvarina oli selvä ja todistettavissa.<sup>54</sup> Myös Israelin tarinan yksityiskohtaisuus aina Juhon Turussa käyttämien vaatteiden kuvailua myöten antoi hänen kertomalleen uskottavuutta. Lopullinen identifiointi jäi kuitenkin avoimeksi ja se antoi Juholle mahdollisuuden vedota koko ajan siihen, että loukkaus oli tapahtunut ja että hänen täytyi päästä Turkuun puhdistamaan mainettaan.

Samankaltainen näytelmä esitettiin Vaasassa lähes kymmenkunta vuotta myöhemmin kun irtolaisrenki Håkan Braddesson joutui oikeuteen vastaamaan veloistaan. Håkan kertoi toimineensa kannunvalajan kisällinä Tukholmassa ja tästä hänellä oli esittää ammattikunnan oltermannin allekirjoittama passi. Oikeus

epäili sitä väärennetyksi ja lähetti tiedustelun Tukholmaan. Vastauksessa kerrottiin, ettei ammattikunnassa oltu kuultu koko miehestä mitään.<sup>55</sup> Håkanin kertoma saattoi kuitenkin olla totta. Tukholmalaisien vastaus perustui ammattikunnan mestareiden pitämään oppipoikien uloskirjoituskirjaan. Siihen ei kuitenkaan merkitty edes kaikkia valmistuneita oppipoikia. Kisälleistä ne tarjoavat vielä vähemmän tietoa, sillä kiertävän elämäntapansa vuoksi he saattoivat viipyä yhden mestarin luona hyvinkin lyhyen ajan.<sup>56</sup>

Oikeuden silmissä Håkanin marginaalisuutta lisäsi hänen mukanaan oleva nainen, jota hän piti vaimonaan. Hän kertoi naisen olleen piikana Huittisissa voutina toimivan Niilo Olavinpojan luona. Nainen oli ollut halukas seuraamaan Håkania Tukholmaan. Sen jälkeen he olivat maanneet keskenään ja Håkan oli alkanut kutsua häntä vaimokseen.<sup>57</sup> Tässä kirkon ja kruunun käsitykset poikkesivat selvästi kansanomaisista. Viranomaisten mukaan avioliitto oli solmittava esivallan ja Jumalan silmien edessä, mikä edellytti kirkollista vihkimistä. Kansanomaisessa ajattelussa kihlautuminen eli toisille lupautuminen vahvistettiin yhdessä vietetyllä yöllä ilman kummankaan esivallan väliintuloa.<sup>58</sup>

Niin Juho Abrahaminpojan kuin Håkan Braddessonin tapauksessa oli kuitenkin olennaista se, että miesten epämääräinen tausta teki heistä vaikeasti käsiteltäviä. Lisäksi kumpaankin mieheen liittyi moraalittomuuden leima: Håkan piti avoimesti jalkavaimoa ja Juhoa syytettiin kaksinnaimisesta. Tähän perustui valehenkilöllisyyden aiheuttama vaara ja miesten todellisen henkilöllisyyden selvittämisen pakko. Yhteisöön hyväksytyt synnintekijä turmeli ympäristöään ja veti Jumalan kollektiivisen rangaistuksen yhteisön päälle.<sup>59</sup>

Henkilöllisyyden salaamisen vakavuus tuli hyvin esille myös

Vaasassa vaikuttaneen pellavankutoja Olavi Jaakonpojan tapauksessa. Asia paljastui hänen jouduttuaan krouvissa sanaharkkaan kaupungissa asuvan rykmentinvälskäri Samuel Gollen kanssa. Olavi kutsui Gollea *kiertolaiseksi* (*landlöpare*) ja *irtolaiseksi* (*lösdrivare*), millä hän rinnasti välskärin alhaista statusta nauttiviin ihmisiin. Puhe kävi niin suuressa määrin Gollen kunnialle, että hän esitti Vaasan raastuvanoikeudelle passinsa lisäksi Hällessä vuonna 1638 päivätyin syntymätodistuksen (*Geburtzbreef*), jossa hänen vanhempansa todettiin kunniallisiksi ihmisiksi, sekä ammattitodistuksen (*Lärobreef*), jossa häntä opettanut mestari todisti hänen ammattitaidostaan. Golle vaati pellavankutojaa esittämään vastaavat paperit. Siinä tämä ei kuitenkaan onnistunut. Olavi toi oikeuteen ainoastaan passin ja siinäkin oli aivan toinen nimi kuin se, jolla hänet Vaasassa tunnettiin. Hänen passinsa oli siis väärä tai sitten hänellä oli jokin syy esiintyä toisella väärällä nimellä. Se, kuinka asia oli, ei koskaan selvinnyt Vaasan raastuvanoikeudelle.<sup>60</sup> Näin niin humoristisessa kuin panettelevassa tai loukkaavassa puheessa usein toistunut teema ulkokuoren ja sisimmän välisestä erosta sai vastineensa todellisuudesta. Samalla tapauksesta muodostui merkittävä käännekohta Olavin elämässä, sillä hänet karkotettiin kaupungista. Tuomion ankaruuteen vaikutti toki muitakin asioita, mutta henkilöllisyyden salaamista voidaan pitää viimeisenä pisarana.

## **Rajojen koettelua: kilpailusta kunnianloukkauksiin**

Hyväksyttävä sosiaalinen identiteetti perustui hyvään maineeseen, taustan todistettavuuteen sekä pysyvään asuinpaikkaan. Lisäksi ihmisillä oli joitakin ulkoisia tunnuksia, joista hänen statussansa ilmeni. Esimerkiksi emännät kantoivat vyössään avai-



mia ja aviovaimot peittivät päänsä, kun taas naimattomat kulki-  
vat avopäin. Papilla oli liperit ja ainakin osalla virkamiehistä oli  
omat merkkinsä. Nämä tunnukset määrittivät sen, miten henki-  
löö kohdeltiin, miten hänestä puhuttiin ja mitä hänestä sanottiin.  
Ihmisellä oli oikeus vaatia asemaansa vastaavaa (kunnioittavaa)  
puhuttelua ja käyttäytymistä. Kun tämä oikeus kiellettiin, tapah-  
tui kunnianloukkaus tai herjaus.<sup>61</sup>

Käytännössä asia ei kuitenkaan ollut näin yksinkertainen.  
Kunnia liittyi kiinteästi ihmisten väliseen vuorovaikutukseen,  
mikä tarkoitti sitä, että kunnianloukkaukseen oli mahdollista  
vastata. Tämän vuorovaikutuksen puitteissa kunniaa ja mainetta  
uusinnettiin.<sup>62</sup> Tätä havainnollistaa rykmentin välskäri Samuel  
Gollen, läänitysvouti Mikael Olavinpojan, aksiisikirjuri Joen Lau-  
rinpojan, kultaseppä Peter Haraldinpojan ja pellavankutoja Ola-  
vi Jaakonpojan illanistujaiset ensin mainitun kotona. Miehet  
pelasivat korttia olutkannuista. Pelin lomassa Mikael sanoi Ola-  
ville, että pellavankutojat ja hatuntekijät eivät hänen mukaansa  
olleet kunnian miehiä eivätkä siksi kelvollisia juomaan kunnial-  
lisen väen kanssa. Välskäri yhtyi hänen puheisiinsa. Todistajien  
mukaan Golle ja Mikael vain totesivat, että Saksassa pellavan-  
kutojat ja hatuntekijät hoitivat halvimpia töitä. Olavi vastasi, et-  
tei ollut koskaan nähnyt pellavankutojaa hirtettävän, mutta kuullut  
voudeille sellaista sattuneen. Silloin Mikael löi olutkannulla ja  
Golle halolla Olavin päähän haavan. Olavi puolestaan repi Mi-  
kaelilta tukoittain hiuksia.<sup>63</sup>

Yhteenoton taustalla on nähtävissä merkkejä miehisestä kun-  
nian uusintamisesta. Erilaiset juhlat, peli-illat tai muut tilaisuu-  
det, joissa keräännuttiin tuoppien ääreen istuksimaan, muodos-  
tuivat tilanteiksi, joissa kilpailtiin osallistujien välisestä arvojär-  
jestyksestä.<sup>64</sup> Se ei määrittynyt niinkään taloudellisen-sosiaalisten  
tekijöiden nojalla, sillä verrattain pienissä kaupunkiyhteisöissä

tiedettiin, kuka omisti maata ja kuka ei, kuka oli aviossa ja kuka naimaton jne. Kysymys oli pikemminkin vertaisten kesken tapahtuneesta voimassa, nokkeluudesta ja muussa vastaavassa kilvoittelusta.<sup>65</sup>

Jossakin vaiheessa iltaa joku seurueen jäsenistä esitti toiselle haasteen. Sillä viitattiin usein siihen, että haastetun taloudessa valmistettiin ja syötiin halpa-arvoisista tai saastaisista aineksista valmistettuja ruokia. Oli myös yleistä läänitysvoudin ja välskärin lailla viitata toisen olevan peräisin häpeällisesti käyttäytyvästä ryhmästä. Sanailussa toiselle sijalle jääminen ei kaikissa tapauksissa ollut helppoa ja saattoi johtaa mielipahaan. Kilvoittelu muuttui kunnianloukkaukseksi, häviämisen kuittaaminen naurulla kävi mahdottomaksi. Humalatila taas teki negatiivisten tunteusten ilmaisemisen helpommaksi ja pian oltiinkin käsikähmässä.<sup>66</sup>

Illanistujaisissa esitettyyn haasteeseen tai kunnianloukkaukseen vastaaminen ilmensi ns. tasapainoajattelua. Vastauksen täytyi aina tulla jossakin muodossa — yleensä vastaherjana, jossa loukkaajan kunnia ja status laskettiin vähintäänkin samalle tasolle kuin oma kunnia oli laskettu.<sup>67</sup> Olavin vastaus Mikaelille piti sen sisällään: jos kankurit kerran olivat kunniattomia niin eipä heitä kuitenkaan ole hirtetty kuten Mikaelin ammattikunnan edustajia. Olennaista ei tietystikään ole se, että oliko vouteja tai kankureita todella hirtetty, vaan asetelma, jossa toisen status asetettiin oman alapuolelle. Hirttämisestä puhuminen rinnasti Mikaelin varkaisiin ja muihin kunniattomiin rikollisiin.<sup>68</sup>

Jos vastareaktiota ei tullut, sanottua pidettiin oikeaan osuneena luonnehdintana. Esimerkiksi Vaasan raastuvanoikeus perusteli irtolaisnainen Malin Hannuntyttärelle langettamaansa noituustuomiota muun muassa sillä, että tämä ei ollut missään vaiheessa tuonut hänen kohdistettuja noituusepäilyksiä oikeuteen,

vaikka häntä oli haukuttu noidaksi jo vuosikausia.<sup>69</sup>

Ihmisten kanssakäyminen käsitettiin harmoniana tai tasapainona, joka säilyi jokaisen pysyessä tehtävissään ja omassa ”lokerossaan”. Kun sanailu tulkittiin kunnianloukkaukseksi, harmonia rikkoontui. Näiden kirjoittamattomien sääntöjen loukkaaminen olikin usein raivoisimpien reaktioiden taustalla. Näin oli koska yhteisöä ohjaava normisto miellettiin tasapainoa ja järjestyttä luovaksi säännöstöksi, josta poikkeaminen johti epätasapainoon ja kaaoksen lisääntymiseen.<sup>70</sup> Toisaalta normisto miellettiin Jumalasta lähteneeksi ja periaatteessa sen noudattamisesta ei ollut poikkeamista. Jumalan kautta yhteisöllinen rikkomus tuli merkittäväksi koko kosmisen rakenteen kannalta, jota se uhmasi. Viimekädessä normista poikkeaminen miellettiin rikkomukseksi Jumalan tahtoa vastaan ja niin muodoin siitä oli odotettavissa rangaistus tai ainakin varoitus.<sup>71</sup>

Aiheelliseksi katsottua maltinmenetystä kuitenkin ymmärrettiin eikä se välttämättä rikkonut ystävyuden ja vihollisuuden välistä rajaa. Yleensä pienet kiistat onnistuttiinkin sovittelemaan. Yhteisö määritteli loukkauksen vakavuutta, mutta toisaalta oikeus muodosti sen *julkisuuden*, jossa määriteltiin kunniallisen ja kunniantoman käyttäytymisen rajat.<sup>72</sup> Sovittelu sisälsi julkisen anteeksiopyynnön johon vastattiin julkisella anteeksiannolla. Kun nämä kaksi kohtasivat toisensa harmonia palautui. Sovinto vahvistettiin oikeuden edessä tapahtuneella kädenlyönnillä.<sup>73</sup>

Edellä esitettyjen ”puhdistautumiskeinojen” ansiosta kunnianloukkauksen kohteeksi joutuminen ei ollut samaa kuin maineen menetys eli sosiaalinen leimautuminen. Se ei ollut sitä vaikka sanotun oikeudellinen todistaminen olisikin ollut vaikeaa (kuten varkaaksi tai noidaksi haukuttaessa) eikä se ollut sitä välttämättä silloinkaan kun haukkumisesta tuli toistuvaa.<sup>74</sup> Vaasalaiset kauppiat Pietari Siulinpoika ja Erik Jönsinpoika Angerman

haukkuivat toisiaan jatkuvasti varkaaksi ja kelmeiksi ilman että kummankaan maine kärsi siitä merkittävästi.

## **Sovittelun epäonnistuminen ja sosiaalinen leimautuminen**

Ihmisten — esimerkiksi naapureiden — väliseen tasapuolisuuteen tai vastavuoroisuuteen kuului, että jos toinen luopui omasta osastaan, eivät säännöt enää koskeneet toistakaan osapuolta. Se näkyy monissa kunnianloukkaustapauksissa loukatun seuraavaa tyyppiä olevasta kommentista: *“ja sinä olet huora siihen asti kunnes todistat minut varkaaksi”*.<sup>75</sup> Tämä saattoi johtaa vakaaviin seuraamuksiin, jos sovittelu epäonnistui.

Tasapainoa korostava ajattelu ei perustunut pelkkään keski-ajalla syntyneeseen sukujen välisten ristiriitojen sovitteluun, vaan sillä oli vahvat siteet vielä 1600-luvullakin hyvin elinvoimaisiin käsityksiin maailmanjärjestyksestä.<sup>76</sup> Tästä syystä oikeusistuinten rooli säilyi pitkään kaksinaisena. Oikeusistuimet alkoivat jo 1500-luvun loppupuoliskolla muuttua keskushallinnon työvälineiksi, jotka valvoivat verotusta sekä kuninkaan asetusten ja Ruotsin lain noudattamista. Sen rinnalla oikeusistuimilla säilyi niiden vanha tehtävä yhteisön sisäisenä sovittelijana ja tasapainon säilyttäjänä, jolloin niiden toiminnassa korostui myös voimakas yhteisön sisäisten ns. epävirallisten normien huomiointi. Ja jos katsotaan 1600-luvun Ruotsin ja Suomen kaupunkien raastuvanoikeuksia, tämä kaksinaisuus nähdään selvästi: ne raadit, joiden auktoriteetti oli heikko, nojautuivat mielellään Ruotsin lakiin, kun taas vahvat toimivat selvemmin sovittelevasti.<sup>77</sup>

Yhteisöön hyväksytyin ja sen piirissä asemansa saavuttaneen ihmisen kohdalla sosiaalisen leimautuminen merkitsi ensisijas-

sa maineen menettämisen prosessia,<sup>78</sup> joka edellytti edellä esitettyjen ratkaisukeinojen epäonnistumista perustavanlaatuisesti ja toistuvasti. Se tarkoitti käytännössä sitä, että toinen riidan osapuolista ei hyväksynyt oikeuden ratkaisua — olipa sitten kysymys tuomioon tai sovitteluun päättyneestä käsittelystä.<sup>79</sup>

Vuonna 1658 vaasalainen raatimies Matti Paavonpoika vaati pellavankutoja Olavi Jaakonpojalta tämän velkaa. Kahdenkeskisissä neuvotteluissa Olavi tarjosi vastamaksuksi häränvuotaa ja palttinaa. Matti ei kuitenkaan voinut vastaanottaa niitä, koska tavaroiden arvo ylitti tuntuvasti velan suuruuden. Matin mukaan miehet päätyivät sellaiseen sovintoratkaisuun (*förlikning*), että Matti vetäisi haasteen takaisin ja Olavi maksaisi velkansa rahana. Matti ei kuitenkaan saanut mitään suoritusta. Kun hänen vaimonsa lähes vuotta myöhemmin meni peräämään saatavia, Olavi haukkui hänet ”*kaupungin turmelijaksi*” (*Stadzens för-därfware*), kirosi ja sylki hänen päällensä. Kankuri selitti käyttäytymistään sillä ettei ollut korvakipunsa vuoksi kuullut kunnolla, mitä sovittelussa oli päätetty ja olettanut velkansa tulleen suoritetuksi.<sup>80</sup>

Piittaamattomuus tehdyistä sopimuksista oli epäluotettavuuden merkki, mutta samalla se oli myös riidan eli poikkeustilanteen ja epätasapainon tahallista ylläpitämistä. Asian teki Olavin kohdalla vielä vakavammaksi se, että hän oli alun perin esittänyt hyväksyvänsä yhteisen päätöksen, mutta jäljestä päin ikään kuin selän takana oli siitä piittaamatta. Näin hän syyllistyi aikalaisten monessa yhteydessä paheksumaan kaksinaamaisuuteen tai ulkokultaisuuteen. Samalla hän myös tuli kyseenalaistaneeksi niin yhteisön riidankäsittelyjärjestelmän kuin sovintoa välittäneen raastuvanoikeuden auktoriteetin. Ja kun riitoja pidettiin Olavin tavoin yllä jatkuvasti ja toistuvasti, se alkoi väistämättä vaikuttaa siihen, millaiseksi käsitys ko. henkilön moraalisesta luonteesta

muodostui.

Leimautumisen lähtökohtana oli siis ihmisten välisen tasapainon järkkäytyminen, huhujen leviäminen ja niiden kohteen tulkittaminen moraalisesti kelvottomaksi. Leimautumisprosessin aikana kielteiset tulkinnat muuttuivat yleisesti tunnetuiksi tosiasioiksi. Se tapahtui ihmisten ”epävirallisissa” raatihuoneiden ulkopuolisissa keskusteluissa, joihin oikeudelle annetuissa todistuksissa viitattiin. Näissä keskusteluissa omat kokemukset Olavista tai jostakin muusta häiriköksi koetusta henkilöstä limittyivät kerrotun kanssa: kerrottua verrattiin Olavista saatuihin omiin kokemuksiin, joita myös tulkittiin niiden kautta. Toisaalta puheet vaikuttivat siihen, miten Olaviin ja hänen käyttäytymiseensä suhtauduttiin. Liuku sietokyvyn rajaa kohden saattoi alkaa.

Leimautumisessa oli kysymys sellaisesta yhteisön mentaalisen käyttäytymisen mallista, jossa kielteiset mielipiteet ja kommentit jätettiin sanomatta niiden kohteille. Sen sijaan niistä puhuttiin kohteiden selkien takana. Kommentit sanottiin päin naamaa vasta jollakin tapaa kärjistyneissä tilanteissa — esimerkiksi kun kohteen käyttäytyminen ylitti sietokyvyn, kun hänen kanssaan jouduttiin riitaan selvin päin tai humalassa tai kun kohde itse vei loukkauksen oikeuteen. Näin ihmiseen lyötiin leima — paheellisuus eristettiin tiettyihin taloihin, tiettyihin sukuihin, ja leimattuihin ihmisiin suhtauduttiin varauksella — siis samaan tapaan kuin yhteisön ulkopuolisiin tai sen rajoille asettuneisiin. He merkitsivät uhkaa yhteisön yhtenäisyydelle, järjestykselle eli puhtaudelle ja viimekädessä sen toimivuudelle.<sup>81</sup>

Periaatteessa yhteisö siis syyllistyi samanlaiseen kaksinaamaisuuteen, josta se toisaalla tuomitsi. Käytännössä tilanne oli kuitenkin toinen. Suhteessa ulos rajattuun tai rajautumassa olevaan henkilöön kollektiivi edusti aina tavoiteltavaa hyvyyttä ja oikeaa tietoa. Se, että Katarina Buren mainetodistuksen kirjoittajana

ja allekirjoitusten kokoajana oli ollut Noran kirkkoherrana toiminut veli (ks. luku Luotettavaa tietoa vaiko haavoittava huhu?), ei ollut merkittävää, koska maineen tutkinta ja todistuksen kirjoittaminen olivat tapahtuneet *julkisesti* seurakunnan ollessa läsnä.<sup>82</sup> Toisekseen yhteisöllä eli kaupungin asukkailla ryhmänä ei ollut sellaista avoimuuden velvollisuutta yksittäistä jäsentään kohtaan kuin tällä oletettiin olevan ryhmäänsä kohtaan.<sup>83</sup>

Käytännössä sosiaalinen leimautuminen merkitsi ihmisen toimialueen kaventumista. Yhä useammat ovet alkoivat sulkeutua, yhteisiin tilaisuuksiin ja juhliin, joissa uudistettiin ihmisten välisiä suhteita ja yhteisön sisäistä yhtenäisyyttä, ei enää kutsuttu. Ihminen jäi pelkäämäänsä yksinäisyyteen ilman käyttäytymistä ohjaavaa yhteisöä. Kun ihminen oli yleisesti kategorioitu pahaksi, hän myös pysyi sellaisena, sillä pahuus edusti ihmisen muuttamatonta luonnetta.<sup>84</sup> Jatkuvat yhteenotot vahvistivat vaikutelmaa pahan luonteen parantumattomuudesta.

Viimeisinä vuosina ennen karkottamista niinkin vähäpätöiset asiat kuin toisten peltoon karanneiden lampaiden takaisin lunastaminen johtivat vaasalaisen Olavi pellavankutojan aggressiiviseen ja uhkaavaan käyttäytymiseen. Ensimmäisellä kerralla pellavankutoja kävi hakemassa takavarikoidut lampaansa väkivalloin. Sillä kertaa oikeus kehotti häntä pitämään paremman huolen lampaistaan, mutta ei rankaissut häntä. Kun näin ei käynyt, hänen uudelleen kiinniotetut lampaansa annettiin kaupunginpalvelijoille.<sup>85</sup> Konfliktit lisääntyivät ja syvenivät myös toisella tavalla. Pellavankutoja ei maksanut hänelle langetettuja sakkoja, koska ei pitänyt hänelle määrättyjä tuomioita oikeudenmukaisina. Seurauksena oli takavarikkoja, joista kankuri suomi viranomaisia kovin sanoin aina takavarikon suorittaneesta kivalterista raatiin, pormestariin ja kreivikunnan hallintoa Vaasassa johtaneeseen hopmanniin saakka.<sup>86</sup>

Olavin aggressio ei koskenut pelkästään raatia ja viranomaisia, vaan ulottui myös tavallisiin kaupunkilaisiin. Välskäri Samuel Gollen ohella sen tuli kokemaan muun muassa Israel Pietaripoika, joka oli laamanni Jaakko Hannunpojan vaimon puolesta sopinut 76 kyynärän suuruisen pellavakankaan kutomisesta. Miehet olivat sopineet palkkiosta, mutta myöhemmin Olavi väitti, että hänelle oli luvattu maksaa enemmän. Hän ei kuitenkaan kyennyt todistamaan asiaa.<sup>87</sup> Tämänkaltaiset yhteenotot muodostivat syöksykierteen, jossa Olavin suhteet niin kaupunkilaisiin kuin virkamiehiin ja raatiin tulehtuivat koko ajan enemmän. Jokainen yhteenotto myös vahvisti yhteisön vakaumusta hänen parantumattomuudestaan. Tätä puolta korostettiin myös Olavin karkotustuomion perusteluissa.<sup>88</sup>

Pellavankutojan aggressiivisuus oli seurausta siitä, ettei hän kyennyt hyväksymään eroaan yhteisöstä, koska mitään toista tarpeeksi vahvaa ja tyydyttävää samaistumiskohdetta ei ollut saatavilla. Oli vain yhteisö, joka määritteli hänelle roolin, jota hän ei kyennyt täyttämään. Samanaikainen halu palata yhteisöön ja sen taholta tuleva jatkuva torjunta ajoivat Olavin yhä syvemmälle aggressioon. Suhde yhteisöä kohtaan muodostui edellä kuvatuksi ambivalenssiksi vihan ja kaipauksen vuorotteluksi.<sup>89</sup>

Torjutuksi tuleminen johti myös omanarvontunteen heikentymiseen. Koska minä ei ollut erotettavissa yhteisöstä, tunteeseen sekoittui toinenkin ulottuvuus: Olavin omien kielteisten tunteiden projektio, jonka kohteena olivat hänet hylänneet ihmiset.<sup>90</sup> Kun pellavankutoja joutui oikeuteen haukuttuaan kadulla kaikki Vaasassa asuvat viranomaiset, hän väitti heidän olevan hänen vihamiehiään ja haastaneen hänet pahantahtoisuuttaan oikeuteen. Koska syyte oli Olavin mukaansa perätön, hän ei myöskään hankkinut vaadittuja valanvannoja. Hän ei myöskään suostunut henkilökohtaiseen valaan, koska ei humalansa vuoksi



voinut olla varma, oliko hän haukkunut viranomaisia vai ei.<sup>91</sup> Haluttomuus puhdistusvalalle menemiseen selittyy osittain myös valajärjestelmän luonteesta. Valan vannominen merkitsi käytännössä vanhojen sitoutumista syytettyyn. Koska seura leimasi kaltaiseksi ja niin huono maine kuin kunniaattomuus tarttuivat, Olavin kaltaisten rettelöitsijöiden saattoi olla vaikea saada tukijoita. Se, että vanhoja ei olisi saatu riittävästi kokoon, olisi ollut selvä osoitus siitä, ettei yhteisö ollut Olavin takana. Tätä mahdollisuutta kankuri ei tahtonut sille suoda.<sup>92</sup>

Selvimmän pellavankutojan ajautuminen hallitsemattomaan tilanteeseen tuli esille hänen puheessaan. Hän korosti, ettei hän ollut kunniaton mies, koska hän ei ollut tappanut ketään. Kelmejä olivat sen sijaan ne, jotka syyttivät häntä ilman todistuksia.<sup>93</sup> Raastuvanoikeus luetteli joukon kankurille langetettuja tuomioita ja luki hänelle sen pykälän, johon hänen karkotuksensa perustui. Se ei kuitenkaan vaikuttanut Olaviin, vaan raatihuoneelta lähtiessäänkin hän vakuutteli kunniallisuuttaan. Toista sanovat olivat kelmejä ja varkaita siihen saakka kunnes todistivat hänen kelvottomuutensa. Pellavankutoja jatkoi samalla teemalla myös kapakassa ja nimesi pormestarin ja raatimiehet kelmeiksi ja varkaiksi.<sup>94</sup> Korostaessaan, että oli olemassa vielä pahempia roistoja, Olavi viesti kahta asiaa. Ensinnäkin hän osoitti sanoutuvansa näistä irti ja edustavansa kunnollisia ihmisiä. Toiseksi hän antoi ymmärtää, että oikeuden tulisi kohdistaa huomionsa näiden ”todellisten roistojen” vastuuseen saattamiseen.<sup>95</sup>

Aivan samaa voidaan sanoa esimerkiksi noidaksi syytetystä vaasalaisesta Marketta Punasuomalaisesta tai gävleläisen kulta-seppä Lorentzin Brita-vaimosta. Kun he toistuvasti toimivat lähimmäisiään vastaan ja rikkoivat yhteisöllisiä normeja, he itse asiassa tuhosivat Olavin lailla sitä, mitä itsessään vihasivat.<sup>96</sup> Itsemurhan tabu ja toisaalta oman subjektin väistely johtivat sii-

hen, että uuden ajan alun ihmisten aggressio kohdistui ensisijaisesti toiseen ja vasta toissijaisesti itseen.<sup>97</sup> Niinpä yhteisöllisistä verkostoista ulos pudonneet ihmiset suuntasivat aggressionsa yhteisöön, jolloin juopa heidän ja sen välillä syventyi koko ajan. Mitä enemmän noidalle kerääntyi negatiivisia tunteita, sitä aggressiivisemmaksi ja itsestä piittaamattommaksi hänen käyttäytymisensä muuttui. Sitä vaarallisempi hänestä tuli myös yhteisön silmissä.

Kun ihminen oli muodollisesti ja yksimielisesti luokiteltu epänormaaliksi tai kelvottomaksi, hänen omituista tai normeista poikkeavaa käytöstään oli vaikea sietää.<sup>98</sup> Olavi pellavankutojan tapaus päättyi ankaraan tuomioon. Vuonna 1659 raastuvanoikeus tuomitsi hänet sakkoihin ja karkotettavaksi kaupungista. Kankurin edellä kuvattu haluttomuus hyväksyä eroaan yhteisöstään tuli päätöksen jälkeen hyvin selvästi esille. Vuoden 1660 alussa hän pyysi lykkäystä keskeneräisten asioiden hoitamista varten ja muutti lopulta Höstvedelle erään talonpojan luokse, missä aloitti ammattinsa harjoittamisen. Saman vuoden kesällä hänelle myönnettiin siihen toistaiseksi lupa.<sup>99</sup>

## **Suvaitsevaisuuden ja suvaitsemattomuuden joustavat rajat**

Ihmisten maine ja kunnia rakentuivat huomattavassa määrin ihmisten välisissä keskusteluissa. Niissä tieto kumuloitui ja se liitettiin siihen, mitä puheen kohteena olevasta henkilöstä vanhasaan tiedettiin. Vanhempaa tietoa käytettiin nykyisten tapahtumien tulkitsemiseen ja päinvastoin. Tästä syystä puhetilanteessa saattoivat muodostua mustamaalaamisen areenoiksi. Koska näi-

den keskustelujen kautta levisi tietoa, joka pahimmillaan saattoi johtaa ihmisen sosiaaliseen leimautumiseen ja eristämiseen, etenkin huonoa mainetta koskevaa puhetta oli tärkeää kontrolloida ja tuoda sitä julkisen käsittelyn piiriin.<sup>100</sup> Kontrolloijana oli puheen kohde, joka saattoi reagoida tilanteeseen välittömästi joko antamalla sanan sanasta tai lyömällä. Hän saattoi myöskin tuoda asian oikeuteen, missä puheen paikkansa pitävyys tutkittiin julkisesti. Naisten töidensä lomassa vaihtamat kuulumiset koettiin ongelmallisiksi, koska ne levisivät helposti, mutta jäivät usein edellä mainittujen kontrollin muotojen ulkopuolelle. Heidän puheensa saattoi hajottaa sisältä päin yhteisön tasapainoa ja järjestyttä, jotka ymmärrettiin sen koossapysymisen, toimintakykyisyyden ja hallittavuuden edellytyksiksi.

Kunnianloukkauksen oikeuskäsittelyn yhteydessä jutun liikkeellepanija vastasi maineellaan puheidensa luotettavuudesta. Kaupungissa pitkään asuneet tunnettiin ja tiedettiin, mutta muilta vaadittiin todistukset heidän syntyperästään ja maineestaan. Niiden avulla heidät oli mahdollista liittää osaksi ympäröivää todellisuutta jäsentäviä malleja ja hierarkioita. Ne, joilla ei ollut vaadittuja todistuksia tai halua esittää niitä, muuttuivat helposti marginaalisiksi. Heidän identifiointiinsa liittyneet ongelmat tekivät heistä epäluotettavia. Heitä epäiltiin helposti salatusta rikoksesta tai muusta epämoraaalisesta käyttäytymisestä, sillä todellisen henkilöllisyyden salaamisella piti aina olla jokin syy. Salaperäisyytensä vuoksi heidät koettiin yhteisöön kohdistuvaksi ulkopuolelta tulevaksi uhaksi.

Uuden ajan alun pieniyhteisöä voidaan kuitenkin tietyin varauksin pitää suvaitsevaisena. Sillä oli keinot sovitella ja selvitellä ihmisten välisiä riitoja. Etenkin oman kaupungin asukkaiksi luettujen norminvastaista käyttäytymistä siedettiin selvästi pidempään kuin vain käymässä olevien tai statukseltaan epäselvi-

en henkilöiden kohdalla.<sup>101</sup> Esimerkiksi Vaasan raastuvanoikeus oli vaatinut Olavi pellavankutojaa esittämään syntymä- ja ammattitodistuksensa jo alkukesästä 1658, mutta vasta syksyyn 1659 mennessä konflikteja oli kasaantunut niin paljon, että asiakirjat vaadittiin todella painokkaasti nähtäväksi.<sup>102</sup> Irtolaiset Juho Abrahaminpoika ja Håkan Braddesson sen sijaan saivat parin käsitteilykerran jälkeen lähteä kaupungista.

Todella vakavan rikoksen ohella vain tarttuva tauti, todellisen henkilöllisyyden salaaminen sekä parantumattomasti paha luonne saattoivat johtaa kaupunkilaisen eristämiseen tai karkottamisen. Ensiksi mainittu muodosti tartunnan saamisen ja keskimäinen kollektiivisen Jumalan rangaistuksen uhan. Viimeinen taas ajoi koko ajan uusiin konflikteihin ja piti yllä epäsovua. Tällaisesta henkilöstä tuli uhka yhteisön puhtaudelle eli sen ”oikealle” sosiaaliselle järjestykselle ja yhtenäisyydelle. Kaupunkiin integroidun kohdalla saatettiin olla tässäkin suhteessa joustavampia ja pellavankutoja lähti vasta vuoden kuluttua tuomionsa lukemisesta.<sup>103</sup>

Yhteisön — eli porvariston — kannalta oli samantekevää tuomittiinko synnintekijä kuolemaan vai karkotettiin hän pois. Kummassakin tapauksessa epätoivottu henkilö ja yhteisöön sekä sen jäseniin kohdistunut uhka saatiin poistetuksi samalla kertaa. Yhteisö sai mahdollisuuden puhdistautua.<sup>104</sup> Rangaistavan kannalta kuolemantuomio oli peruuttamattomuutensa vuoksi karkotusta ankarampi. Olavi pellavankutojan kohdalla karkotus ei merkinnyt suoranaista rauhattomaksi julistamista, jolloin ihmistä olisi suoranaisesti vainottu, vaan se pelkästään siirsi hänet irralleen omasta yhteisöstä. Karkottaminen leikkasi hänet irti omista verkostoistaan. Huono maine kuitenkin seurasi mukana, sillä karkotus merkittiin mainetodistukseen, jonka joutui esittämään uudelle paikkakunnalle mennessään. Todistusta esittämättömät

leimautuivat irtolaisiksi, mikä niin ikään merkitsi kunniaattomuuden leimaa.<sup>105</sup>

Karkottamisen lopullisuudesta voitiin ainakin tietyissä olosuhteissa neuvotella. Pari vuotta karkoituksensa jälkeen Olavi pel-lavankutoja pyysi Vaasan raastuvanoikeudelta lupaa palata kaupunkiin. Hän perusteli pyyntöään sillä, että hänen poissaollessaan niin hänen talonsa kuin peltonsakin olivat joutuneet hunningolle. Lisäksi moni kaupunkilainen oli pyytänyt häntä palaamaan. Porvaristo myönsi kankurin puhuvan totta. Kaupunkiin ei oltu saatu uutta pellavankutojaa ja siksi he joutuivat valmistuttamaan kankaansa joko Turussa tai Tukholmassa. Se tuli kalliiksi ja töiden valmistuminen saattoi viedä jopa vuoden. Itse asiassa Olavin ammattitaidon merkitys oli tullut esille jo hänen karkoituksensa alkuvaiheessa. Kaupunginvouti ilmoitti Olavin asettuneen Höstvedelle<sup>106</sup> harjoittamaan ammattiaan ja kysyi raadilta pitäisikö hänet häätää sieltäkin. Raadilla oli vaikeuksia päättää ja vouti sai uudistaa tiedustelunsa useita kertoja. Lopulta se hankki hovioikeuden tilapäisen luvan. Kun Olavin paluu pari vuotta myöhemmin nousi esille, raadin oli helppo asettua porvariston kannalle. Vuonna 1663 hovioikeus kumosi Olavin rangaistuksen ja hän saattoi palata Vaasaan. Paluun ehdoksi asetettiin aikaisemmista pahoista tavoista luopuminen.<sup>107</sup>

Olavin kohdalla tehty ratkaisu kuvastaa samankaltaista tilannekohtaista joustavuutta suvaitun ja suvaitsemattoman välisen rajan vetämisessä kuin nähtiin uskonnollisessa keskustelussa.<sup>108</sup> Jos jokin koettiin yhteisen asian kannalta edulliseksi, siihen liittyvien kiellettyjen piirteiden kohdalla saatettiin tehdä poikkeuksia. Tärkeää oli, että kokonaisuudelle (olipa se sitten valtio tai kaupunki) tuleva hyöty oli suurempi kuin vahinko. Tämä korostuu kun verrataan Olavin tapausta artikkelin alussa käsiteltyyn Riitta Erkinäntytären. Hänen kohdallaan oikeus ei ollut valmis

kompromisseihin. Edes vetoaminen uuden ajan alussa tärkeäksi koettuun perheeseen ei muuttanut tuomiota.<sup>109</sup> Yhteisön etu asetettiin perheen edelle ja Riitan aiheuttama vahinko yhteisölle koettiin hänen tuottamaansa hyötyä tärkeämmäksi.

## Viitteet:

- <sup>1</sup> Henrik Florinus, *Wanhain Suomalaisten Tawaliset ja Suloiset Sananlascut*. Näköispainos vuonna 1702 ilmestyneestä sanalaskukokoelmasta. SKS Toimituksia 459. Jyväskylä 1987.
- <sup>2</sup> Pekka Kaunismaa, *Keitä me olemme? Kollektiivisen identiteetin käsitteellisistä lähtökohdista*. *Sociologia* 3/1997, 220-221; Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*. Glasgow 1993 (1973), 5, 10-13, 126-127; Ilkka Ruohonen & Teuvo Laitila, *Tulkintojen ja symbolien ytimessä: geertziläinen näkökulma kulttuureihin*. Teoksessa Tapio Nisula (toim.), *Näkökulmia kulttuureihin*. Antropologian historiaa ja nykysuuntauksia. Tampere 1994, 123-128; Veikko Anttonen, *Ihmisen ja maan rajat. 'Pyhä' kulttuurisena kategoriana*. SKS Toimituksia 646. Helsinki 1996, 19-22, 31-33; Heikki Lehtonen, *Yhteisö*. Jyväskylä 1990, 24-28, 31-32.
- <sup>3</sup> Mary Douglas, *Puhtaus ja vaara. Rituaalisen rajanvedon analyysi*. Jyväskylä 2000 (1966), esim. 190-192; Julia Kristeva, *Puhuva subjekti*. *Tekstejä 1967—1993*. Tampere 1993, 196-201; Anttonen 1996, esim. 19-22, 95-96; Lehtonen 1990, 32.
- <sup>4</sup> Barbara A. Hanawalt, *'Of Good and Ill Repute.'* *Gender and Social Control in Medieval England*. New York 1998, 18-19, 70-74; Giovanni Levi, *Aineeton perintö. Manaajapappi ja talonpoikaisyhteisö 1600-luvun Italiassa*. Tutkijaliiton julkaisusarja 73. Helsinki 1992 (1985), 24-25.
- <sup>5</sup> Kaupungin kiinnostavuus perustuu sen piirissä toimineiden ihmisryhmien suureen määrään. Niissä oli aatelisia, virkamiehiä, kauppiaita, käsityöläisiä, kaupungissa tilapäisesti asioivia kauppiaita, lähiseuduilta saapuneita talonpoikia, kiertäviä kisaalleja sekä irtolaisväestöä. Tästä syystä kaupunkiin täytyi pystyä luomaan käyttäytymiskoodi, joka sääteli näiden ihmisryhmien välistä kanssakäymistä. Lehtonen 1990, 104.
- <sup>6</sup> Sosiaalisella identiteetillä tarkoitetaan tässä artikkelissa niitä sukupuoleen ja elämäntilanteisiin sidottuja toimintaa, velvollisuuksia ja oikeuksia koskevia normeja ja vaatimuksia, jotka kulttuuri ja ympäröivä yhteiskunta määrittivät. Tosin sanoen piialta odotettiin muuta kuin esimerkiksi emännältä tai rengiltä. Jonas Liliequist, *"Att inte kunna förstålla sig är att inte kunna leva."* *Om personlighet, identitet och kön i 1600- och 1700-talens Sverige*. Teoksessa Tom Ericsson & Agneta Guillemot (red.), *Individ och struktur i historisk belysning*. *Festskrift till Sune Åkerman*. Umeå 1997, 165.
- <sup>7</sup> Antero Heikkinen, *Ihminen historian rakenteissa*. *Mikrohistorian näkökulma menneisyyteen*. Helsinki 1993, 42; Natalie Zemon Davis, *Sosiaalishistorian haasteet*. Teoksessa Marjatta Rahikainen (toim.), *Matkoja moderniin*. Lähikuvia suomalaisten elämästä. *Historiallinen Arkisto* 107. Helsinki 1996, 10-11.
- <sup>8</sup> Kaunismaa 1997, 221, 225-226. Merkityksenanto on kaiken kulttuurisen käyt-

täytymisen perustava toimenpide. Kovimmatkin todellisuuden realiteetit ovat olemassa vain merkitysvälitteisesti eivätkä ihmisen — tutkijan tai tutkittavien — tulkinnoista ja ymmärryksestä irrallisina kokonaisuuksina. Siksi merkityksen rakentumista on haettava niin käsitejärjestelmästä kuin kontekstikohtaisista sosiokulttuurisista ja yksilökohtaisista tekijöistä, jotka ohjaavat merkityksenantajan käyttäytymistä ja toimintaa. Anttonen 1996, 24. Bo Lönnqvist, Etnologia ja historiallinen antropologia. Teoksessa Pekka Junkala & Elina Kiuru (toim.), ”Toinen” sivilisaatio. Arkielämä, sivilisaatio ja kansankulttuuri Suomessa noin 1500—2000. Jyväskylän yliopisto, etnologian laitos. Tutkimuksia 36. Lievestuore 1998, 31-32.

<sup>9</sup> Jacques Le Goff, Mentaliteterna, en tvetydig historia. Teoksessa Jacques Le Goff & Pierre Nora (utg.), Att skriva historia. Nya infallningsvinklar och objekt. 1978 (1974), 245, 247-249.

<sup>10</sup> Siitä huolimatta, että tutkijat ovat esittäneet hyvinkin hienosäikeisiä erittelyjä käsitteiden juoru, huhu ja kuulopuhe välillä, käytän niitä tässä artikkelissa toistensa synonyymeina. Tässä tekstissä ne merkitsevät kontrollin eri muotojen ulkopuolelle jäävää ei-julkista puhetta. Määrittelyistä ks. tark. Ilpo Koskinen, Väritetty totuus. Juurut arkielämässä. Helsinki 2000, 34-42.

<sup>11</sup> Kansallisarkisto (KA) Vaasan raastuvanoikeus (VRO) v. 2: 5.8., 17.8., 19.8., 9.9.1661. Ks. myös Petri Karonen, The Worst Offenders in the Provincial Towns: Serious Urban Crime and Its Perpetrators in the Early of Sweden's Period as a Great Power. *Scandinavian Journal of History* 3—4/1998b, 230; Ulinka Rublack, Pregnancy, Childbirth and the Female Body in Early Modern Germany. *Past & Present* 150 (1996), 104-105.

<sup>12</sup> Kimmo Katajala, Nälkäkapina. Veronvuokraus ja talonpoikainen vastarinta Karjalassa 1683—1697. *Historiallisia Tutkimuksia* 185. Jyväskylä 1994, 141.

<sup>13</sup> Itse asiassa kyseessä lienee suomenruotsista tunnettu *mäskror* eli puinen olutmäskin sekoituspuu. Matti Räsänen, Ohrasta olutta, rukiista ryyppättävää. Mietojen kansanomaisten viljajuomien valmistus Suomessa. Jyväskylän yliopisto, etnologian laitos. *Tutkimuksia* 6. Jyväskylä 1977, 106.

<sup>14</sup> Juoma-aksiiseista ks. tark. Veikko Kerkkonen, Etelä-Suomen kaupunkien kruununverot 1614—1650. *Historiallisia Tutkimuksia* 30. Helsinki 1945, 194-198. Uusien verojen ja aksiisien herättämästä tyytymättömyydestä ks. myös Piia Vuorela, Pikkutullin voimaan saattamisen aiheuttamat konfliktit Tukholmassa 1620-luvulla. Teoksessa Olli Matikainen (toim.), Rikos historiassa. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 5. Jyväskylä 2000, 87-115.

<sup>15</sup> Anton Blok, Honour and Violence. Padstow, Cornwall 2001, 156-157.

<sup>16</sup> Kustaa H.J. Vilkuna, Herotes oli koira. Humoristinen puhe rikoksena. Teoksessa Olli Matikainen (toim.), Rikos historiassa. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 5. Jyväskylä 2000, 241-246, 249-252, 254; Seppo Knuuttila, Kansanhuumorin mieli. Kaskut maailmankuvan aineksina. SKS Toimituksia 554. Jyväskylä 1992, 82-84.



<sup>17</sup> Blok 2001, 156.

<sup>18</sup> Pentti Renvall, Suomalainen 1500-luvun ihminen oikeuskatsomustensa valossa. Turun yliopiston julkaisuja B: 33. Turku 1949, 99-100; Juha Siltala, Suomalainen ahdistus. Huoli sielun pelastumisesta. Keuruu 1993 (1992), 13. ”*Ja nijn caicki Jumalattomat Inhimiset tekevät/ ia eivät silmäin edesä sano/ mutta tacana Corvin toista panettelevat/ ia pahoin heistä puhuvat/ ia nijnquin Kykärmät taka pistävät. Sentähden se Cuningalinen Propheta Dawid sencaltaisten Inhimisten Kielet wetä terävän nuolen werraxi/ sanoen: Mitä yxi paha Kieli taita sinun tehdä/ ia mitä se taita matcan saatta? Hän on nijnquin yhden wäkevän terävä nuoli/ ia nijnquin tuli Tatavisa.*” Ericus Erics Sorolainen, Postilla II. Näköispainos. Toim. Martti Parvio. SKS Toimituksia 521. Jyväskylä 1990 (1625), 898 [912].

<sup>19</sup> Walter Sjöblom, Kristinestads historia. Kristinestad 1915, 448.

<sup>20</sup> William Ian Miller, Dreams, Prophecy and Sorcery: Blaming the Secret Offender in Medieval Iceland. *Scandinavian Studies* 2/1986, 101-102; Renvall 1949, 142, 159, 162-164.

<sup>21</sup> Sorolainen 1990 (1625), 819, 820 [832, 833].

<sup>22</sup> Johannes Gezelius vanhempi, Yxi lasten paras tawara. Turku 1666, luku *Leskeille*.

<sup>23</sup> ”*Sijnäp jutut jaaritellan,/ Sanat monet keskustellan/ Coto menot julistellan/ Pahoin päin caick toimitellan/ Isändätä panetellan/ Emändätä irwitellän/ Lasten päälle walhetellan/ Wirhet monet etziskellän.*” Jonas Mennander, Huoneen peili. Toim. Matti Piispa. Keuruu 1998 (1699), 128-133.

<sup>24</sup> Kolmisäätyopista yleensä ks. Hilding Pleijel, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Stockholm 1970, luku *Hustavlän eller läran om de tre huvudständerna*. Sovellutuksesta kotitalouteen ks. esim. Kekke Stadin, *Hade de svenska kvinnorna en stormaktstid? Stormaktstidens svenska stat och konstruktionen av genus*. *Scandia* 2/1997. Näiden ajatusten juuret ovat vielä vanhempia ja juontuvat Raamatusta ja Aristoteleesta. Koskinen 2000, 12-16. Ks. myös Sirpa Aalto, *Oikonomitraditionen och den lutherska husläran*. Teoksessa Panu Pulma (toim.), *Den problematiska familjen*. Historiallinen Arkisto 97. Vammala 1991, 133-142.

<sup>25</sup> ”*Me luemme myös/ cuinga ne iotca owat iuosnet ulgos usein/ owat tullet häpiän alla: Nijnquin Dina Jacob Patriarchan Tytär meni ulgos catzeleman sen Maacunan Inhimisten Tyttärittä/ ia sen Maan Herra Sichein näki hänen/ otti ia macaisi hänen. Ja Bersabea langeisi huorutten/ cosca hän meni ulgos pesemän hänens palian Taiwan alla.*” Sorolainen 1990 (1625), 819, 820 [832, 833]. Ks. myös Hanawalt 1998, 74-75.

<sup>26</sup> KA VRO v. 5: 21.8.1686 (249-250).

<sup>27</sup> Gezelius 1666, luku *Leskeille*.

<sup>28</sup> Sjöblom 1915, 448. KA VRO v. 2: 20.7., 22.7.1661.

<sup>29</sup> Chris Wickham, *Gossip and Resistance among the Medieval Peasantry*. Past &

Present 160 (1998), 15-16; Nicholas Emler, Gossip, Reputation, and Social Adaptation. Teoksessa Robert F. Goodman & Aaron Ben-Ze'ev (eds.), Good Gossip. Lawrence (Kansas) 1994, 119-120.

<sup>30</sup> Ymmärrän julkisuuden tilanteena, jossa kommunikatiivinen toiminta — siis esimerkiksi puhuminen — on normatiivisesti avoin kaikille. Tai vielä väljemmin sanottuna tilanteena, jossa henkilökohtaiset asiat paljastetaan ja annetaan viranomaiskoneiston käsittelyyn. Ks. tark. Ferdinand Schoeman, Gossip and Privacy. Teoksessa Robert F. Goodman & Aaron Ben-Ze'ev (eds.), Good Gossip. Lawrence (Kansas) 1994, 73-77.

<sup>31</sup> Alexandra Shepard, Manhood, Credit and Patriarchy in Early Modern England c. 1580—1640. Past & Present 167 (2000), 85-88; Lyndal Roper, The Holy Household. Women and Morals in Reformation Augsburg. Chippenham, Wiltshire 1991 (1989), 93, 182; Lyndal Roper, Oedipus & the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe. Padstow, Cornwall 1997 (1994), 45-46, 65-66, 228-229; Laurence Fontaine, Antonio and Schylock: Credit and Trust in France, c. 1680 — c. 1780. Economic History Review 1/2001, 53-56. Ks. myös Hanawalt 1998, 27-28.

<sup>32</sup> Kuulopuheisiin liitetyistä kielteisistä mielikuvista huolimatta ne eivät ole automaattisesti paikkaansa pitämättömiä tai pahansuovia. Ferdinand Schoeman katsoo, että juoru eroaa sosiaalisesta tiedosta siinä, että juorua ei levitetä laajasti maailman kulttavaksi. Koskinen 2000, 25, 37-38, 40-42; Wickham 1998, 9-11; Penny Roberts, Arson, Conspiracy and Rumour in Early Modern Europe. Continuity and Change 1/1997, 11; Emler 1994, 117-120; Schoeman 1994, 80-81.

<sup>33</sup> Roberts 1997, 11. Tämä tulee esille erityisesti poikkeusaikoina. Esimerkiksi 1656 sodan venäläishyökkäys lietsoi paniikkia Pohjanmaalla. Puutteellisen tiedon ja sotaajan epävarmuuden on esitetty vaikuttaneen myös ihmisten halukkuuteen haastaa meedioita oikeuteen vielä niinkin myöhään kuin toisen maailmansodan Englannissa. Jussi T. Lappalainen, Kaarle X Kustaan Venäjän sota v. 1656—1658 Suomen suunnalla. 'Räikkä, häikkä ja ruptuuri'. Studia Historica Jyväskylänensia 10. Jyväskylä 1972, 120-121; Armas Luukko, Etelä-Pohjanmaan historia III: nuijasodasta isoonvihaan. Vaasa 1945, 499-503; Malcolm Gaskill, Britain's Last Witch. History Today 5/2001.

<sup>34</sup> Toisten ihmisten merkitys puheen sisällön vahvistajana tai sen haastajana korostuu myös nykyaikaisessa juorututkimuksessa. Koskinen 2000, 33-34, 48-49.

<sup>35</sup> Dag Lindström, Öarliga mästare och kivande makar. Ett och annat om rättskipning, kriminalitet och normsystem i 1500-talets Norden. Historisk tidskrift 4/1994, 537-538.

<sup>36</sup> Riksarkivet (RA) Gävlen kämnerinoikeus (GKO) 24.2.1673 (124). Käsityöläisten kohdalla vaimon maine saattoi vaikuttaa myös miehen statukseen ja ammattikuntaan pääsemiseen. Lindström 1994, 536-537.

<sup>37</sup> RA Skokloster Samlingen (SS) 1: Norlannin komissio (NK) 6.2., 20.2.1675 (438-440). Ks. myös Jari Eilola, Rajapinnoilla — Sallitun ja kielletyn määritteleminen 1600-luvun jälkipuoliskon noituus- ja taikuustapauksissa. Suomen historian lisen-siaatintutkimus, Jyväskylän yliopisto 2001, 199, 256-257.

<sup>38</sup> Tuomion lievyyttä perusteltiin sillä, että Katarina Buren ja hänen miehensä paet-tua kaupungista tapauksessa ei ollut enää asianomistajaa. RA SS 1: NK 3.3., 8.3.1675 (449-450, 453-454). Eilola 2001, 257.

<sup>39</sup> Eilola 2001, 257.

<sup>40</sup> Eilola 2001, 100-102, 213.

<sup>41</sup> Ks. esim. Matti Kuusi, Perisuomalaista ja kansainvälistä. SKS Tietolipas 99. Juva 1985, 37-39.

<sup>42</sup> KA VRO v. 2: 5.8., 17.8.1661.

<sup>43</sup> Jari Eilola, ”Ehkä se on Jumalasta, mutta voi se olla pahoista ihmisistäkin...” Sairauden kokeminen, tulkinta ja parantaminen uuden ajan alussa. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.), Vanhuus, vaivat ja erilaiset. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 4. Jyväskylä 1999, 109-111; Eilola 2001, 258, 288-292.

<sup>44</sup> Mikko Juva, Varsinais-Suomen seurakuntaelämä puhasoppisuuden hallitsemina vuosisatoina (1600—1808). Varsinais-Suomen historia VII: 3—4. Turku 1955, 662-65; Kustaa H.J. Vilkuna, Jumala elä rankase minua. Yksilöllisen subjektin synty. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.), Siperiasta siirtoväkeen. Murrosaikoja ja käännekohtia Suomen historiassa. Jyväskylä 1996, 73-76; Petri Karonen, Pohjoinen suurvalta. Ruotsi ja Suomi 1521—1809. Juva 1999b, 118, 246.

<sup>45</sup> Ks. esim. Eilola 2001.

<sup>46</sup> Jari Eilola, Paholaisen rakastajattaret. Teoksessa Olli Matikainen (toim.), Rikos historiassa. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 5. Jyväskylä 2000, 198-199; Carlo Ginzburg, Johtolankoja. Kirjoituksia mikrohistoriasta ja historiallisesta metodista. Tampere 1996, 68.

<sup>47</sup> Lindström 1994, 536.

<sup>48</sup> Toivo Nygård, Suomen palvelusväki 1600-luvulla. Palkollisten määrä, työ, palk-kaus ja suhteet isäntäväkeen. Historiallisia Tutkimuksia 150. Jyväskylä 1989, 42-50; Jorma Wilmi, Isäntäväet ja palvelusväen pito 1600-luvulla ja 1700-luvun alku-puolella. *Studia Historica Jyväskyläensia* 43. Jyväskylä 1991, 66-69.

<sup>49</sup> Liliequist 1997, 174-175; Michel Mollat, *The Poor in the Middle Ages. An Essay in Social History*. West Hanover (Mass.) 1986 (1978), 251-252.

<sup>50</sup> KA VRO v. 2: 13.7.1663. Ks. myös Armas Luukko, Vaasan historia I. Vaasa 1971, 99-100.

<sup>51</sup> Yksityiskohtien merkityksestä todistuksessa ks. Natalie Zemon Davis, *Martin Gueren paluu*. Tampere 2001 (1982), 59, 75, 89-90, 96-97.

<sup>52</sup> Samankaltaisista tapauksista ks. Liliequist 1997, 163-164, 168-169.

<sup>53</sup> KA VRO v. 2: 13.7.1663.

<sup>54</sup> Kyseessä lienee turkulaisen kauppias Klemetti Poson eli Posoilan poika. Raimo Ranta, *Turun kaupungin historia 1600—1721*. Turku 1975, 220, 277, 865.

<sup>55</sup> KA VRO v. 3: 17.1., 15.4.1672 (5-9). Kun oppipoika sai oppimääränsä suoritettua, hänestä tuli kisälli, joka yleensä työskenteli vuoden palkkarenkinä oppimestarinsa talossa ja lähti sitten kisällinvaellukselle. Tarkoituksena oli, että usean mestarin alaisuudessa työskentely täydensi ammattitaidon. Anni Kallio, Rääätälimestari yhteisönsä jäsenenä Turussa vuosina 1625—1665. *Jyväskylän historian laitoksen, Suomen historian julkaisuja* 27. Jyväskylä 2000, 22.

<sup>56</sup> Näin oli laita ainakin Turun räätäleiden ammattikunnassa, jonka toiminta tuskin oli poikkeuksellisen leväperäistä. Kallio 2000, 22, 64-65.

<sup>57</sup> KA VRO v. 3: 15.4.1672 (7-8).

<sup>58</sup> Seppo Aalto, *Kirkko ja kruunu siveellisyyden vartijoina. Seksuaalirikollisuus, esivalta ja yhteisö Porvoon kihlakunnassa 1621—1700*. *Bibliotheca Historica* 12. Helsinki 1996, 33-37; Marja Taussi Sjöberg, *Rätten och kvinnorna. Från släkttakt till statsmakt i Sverige på 1500- och 1600-talen*. Malmö 1996, 142-143.

<sup>59</sup> Juva 1955, esim. 62-65; Karonen 1999b, 118; Vilkuna 1996, 73-76.

<sup>60</sup> KA VRO v. 2: 10.8., 20.8., 3.9.1659 (176, 182, 193).

<sup>61</sup> Viran menettämiseen kuului myös siihen liittyneistä tunnuksista luopuminen. Kansanomaisessa muodossaan se tuli esille papinheittojen yhteydessä. Asko Vilkuna, *Tavan takaa. Kansatieteellisiä tutkimuksia tapojemme historiasta*. *Jyväskylän yliopisto, etnologian laitos. Tutkimuksia* 24. Jyväskylä 1989, 3-13, 238-239. Kunnia oli ja on edelleenkin kaksiulotteinen käsite. Yhtäältä siinä on kysymys ihmisen sisäisestä omanarvontunteesta. Toisaalta se tarkoittaa ihmisen arvoa yhteisön ja toisten ihmisten silmissä, jolloin siitä voidaan käyttää myös nimitystä maine. Frank Henderson Stewart, *Honor*. Chicago 1994, 13, 21-29, 39-42.

<sup>62</sup> Ks. esim. Lindström 1994, 540-541.

<sup>63</sup> RA VRO v. 1: 22.11.1652. Luukko 1971, 468.

<sup>64</sup> Ilmiön kääntöpuolena oli miesten keskinäisiä suhteita vahvistava toverillinen juominen. Lasien ääreen kerääntyminen — tapahtuipa se sitten krouvissa tai jonkun kotona — muodostivat tilaisuuden uutisten vaihtamiseen ja liikeasioista keskustelemiseen. Satu Apo, *Alkoholi ja kulttuuriset tunteet*. Teoksessa Sari Näre (toim.), *Tunteiden sosiologiaa II: historiaa ja säätelyä*. SKS Tietolipas 157. Hämeenlinna 1999, 112-119. Ks. myös Knuuttilla 1992, 175-181; Roper 1991 (1989), 182. Positiiviseksi koetun luonteensa vuoksi se on kirjattu vain harvoin tuomiokirjaan. Ks. kuitenkin Shepard 2000, 102-103.

<sup>65</sup> Apo 1999, 112-119; Shepard 2000, 104-105; Kustaa H.J. Vilkuna, *Alkoholin nauttimispaikka, juopottelijat ja juomisen ajankohta 1500—1700-luvun Suomessa*. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela & Timo Pitkänen (toim.), *Sisä-Suomen tuomiokirjat tutkimuslähteinä ja elämäntapaajina*. *Jyväskylän Historiallinen Arkisto* 1. Jyväskylä 1995, 216-218, 251-253. Nykyiset tutkimukset kertovat miesten juo-

ruamistilanteisiin liittyvän samankaltaisia puhujan minän erinomaisuutta korostavia päämääriä. Tähän liittyy helposti toisten omaa sukupuolta olevien puhujien vähättely. Tämä kuitenkin edellyttää sitä, että läsnä on myös naisia. Ks. tark. Koskinen 2000, 30-31.

<sup>66</sup> Jonas Liliequist, *Violence, Honor and Manliness in Early Modern Northern Sweden* Teoksessa Mirkka Lappalainen & Pekka Hirvonen (eds.), *Crime and Control in Europe from the Past to the Present*. Helsinki 1999, 201-201; Apo 1999, 115-117. Satu Apo korostaa, että ihmisten elämä pienissä ja sulkeutuneissa yhteisöissä ei luonut edellytyksiä esiintyä vierailta ja laajoilla näyttämöillä. Satu Apo, *Agraarinen suomalaisuus — rasite vai resurssi?* Teoksessa Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Olkaamme siis suomalaisia*. Kalevalaseuran Vuosikirja 75—76. Pieksämäki 1996, 180. Myös Heikki Ylikangas on esittänyt ”mökkikyymisen” ja verbaalisten taitojen kesken loppumisen väkivallan alkamispisteeksi. Heikki Ylikangas, *Metsä suomalaisen mentaliteetin kasvualustana*. Teoksessa Pekka Laaksonen & Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), *Olkaamme siis suomalaisia*. Kalevalaseuran Vuosikirja 75—76. Pieksämäki 1996, passim. Ks. myös Shepard 2000, 103-104.

<sup>67</sup> Liliequist 1999, 188, 193; Shepard 2000, 87-89.

<sup>68</sup> Liliequist 1999, 187.

<sup>69</sup> KA VRO v. 6.11.1691, 20.1.1692.

<sup>70</sup> Olli Matikainen, *Sovittajaisten merkitys väkivallan säätelylle varhaisen uuden ajan Suomessa*. Esitelmä Suomen historian jatkotutkijaseminaarissa syksyllä 1997.

<sup>71</sup> Vilkuna 1996, 74-78. Petri Karonen, *In Search of Peace and Harmony? The State and Capital Crimes in Late Medieval and Early Modern Swedish Realm (ca. 1450—1700)*. Teoksessa Mirkka Lappalainen & Pekka Hirvonen (eds.), *Crime and Control in Europe from the Past to the Present*. Helsinki 1999a, 214-215, 217-218, 229-231.

<sup>72</sup> Matikainen 1997.

<sup>73</sup> *Sovittelukäytäntöä ja sen taustoja on väkivaltarikollisuuden osalta analysoinut Olli Matikainen (1997) ja Petri Karonen (1999a)*. Ks. myös Ågren & Johansson 1994, 124-125.

<sup>74</sup> Poikkeusajat ja -tilanteet, kuten esimerkiksi Ruotsin suuret noitavainot, saattoivat muodostaa olosuhteet, joissa toistuva maineen- tai kunnianpuhdistus johti negatiiviseen leimautumiseen. Eilola 2001, 256, 258, 294-295.

<sup>75</sup> *Tasapainon vaatimus näyttää myös edellyttäneen haukkumasanan antamista haukkumasanasta*. Matikainen 1997; Liliequist 1999, 188, 193; Shepard 2000, 87-88, 102.

<sup>76</sup> *Sovittelu oli vanha yhteisöllinen ristiriitojen selvittämisen keino, jota luterilaisuus vain vahvisti*. Kaarle IX:n aikana Jumalan laki nousi voimakkaasti esille, mikä ilmeni kuolemanrangaistusten ja lain kirjaimen mukaisen tulkinnan yleistymisenä.

Kristiinan holhoojahallituksen ajasta lähtien käytäntö muuttui lempeämmäksi ja harmoniaa korostavaksi — ja säilyi sellaisena aina Kaarle XI:n itsevaltiuden alkuun 1680. Ks. tark. Karonen 1999a, 221-223.

<sup>77</sup> Petri Karonen, Väkivaltta, kunnia ja oikeuskulttuurit Pohjanmaan kaupungeissa puhdasoppisuuden ajalla. Kokkola ja Vaasa 1620—1670. Chydenius instituutin digitaalinen lukuseura: <http://educa.kpnet.fi/kpkeko/chydeni/digiluku/petrik/karoalku.htm> 1998c; Karonen 1999a, 229-231.

<sup>78</sup> Esimerkiksi rikolliset, pyövelit tai irtolaiset olivat jo alunalkaen negatiivisesti leimautuneita ja siksi yhteisön ulkopuolisia.

<sup>79</sup> Eilola 2001, 261-269.

<sup>80</sup> KA VRO v. 1: 10.8.1659 (175-176).

<sup>81</sup> Satu Apo, Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta. Hämeenlinna 1995, 189-195.

<sup>82</sup> Eilola 2001, 257.

<sup>83</sup> Davis 2001 (1982), 78.

<sup>84</sup> Apo 1995, 189-195; Douglas 2000 (1966), 160.

<sup>85</sup> KA VRO v. 1: 21.6., 7.8.1658 (156, 190-191). Luukko 1971, 352-353.

<sup>86</sup> Vuonna 1660 kankurin rästiin jääneiden sakkojen määräksi todettiin 60½ taalaria. Lisäksi hänellä oli maksamatta kahdeksan taalarin velka raatimies Matti Paa-vonpojalle. KA VRO v. 1: 24.11., 1.12, 4.12., 6.12.1658 (238, 243, 247, 249), v. 2: 4.2.1660 (28).

<sup>87</sup> KA VRO v. 1: 16.2.1659 (27-28).

<sup>88</sup> KA VRO v. 1: 3.9.1659 (193-194).

<sup>89</sup> Julia Kristeva, Musta aurinko. Masennus ja melankolia. Jyväskylä 1999 (1987), 16, 23.

<sup>90</sup> ”Projektiivinen identifikaatio, omien kiellettyjen ominaisuuksien siirtäminen toisiin, kontrolloiminen ja tuhoaminen toisissa, on rajatilainen, alkeellinen puolustusmekanismi, joka kuuluu samaan sarjaan kieltämisen ja mitätöinnin, kaikkivaltaisuuskuvitelmien ja mustavalkoisen ihannoinnin kanssa.” Juha Siltala, Miehen kunnia. Modernin miehen taistelu häpeää vastaan. Keuruu 1994, 443-448.

<sup>91</sup> KA VRO v. 1: 4.12., 6.12.1658 (247, 249).

<sup>92</sup> Valajärjestelmästä ks. Petri Karonen, A Life for a Life Versus Christian Reconciliation: Violence and the Process of Civilization in the Towns of the Kingdom of Sweden during the Years 1540—1700. Teoksessa Mirikka Lappalainen (ed.), Five Centuries of Violence in Finland and the Baltic Area. Helsinki 1998a; Renvall 1949, 168-170; Pia Letto-Vanamo, Käräjäyhteisön oikeus. Oikeudenkäyttö Ruotsi-Suomessa ennen valtiollisen riidanratkaisun vakiintumista. Oikeushistorian julkaisuja 2. Helsingin yliopisto. Rikos- ja prosessioikeuden sekä oikeuden yleistieteiden laitos. Helsinki 1995; Davis 2001 (1982), 98.

<sup>93</sup> KA VRO v. 1: 20.8., 3.9., 14.9.1659 (182, 194, 198-199).

<sup>94</sup> Tästä hyvästä raastuvanoikeus langetti 40 markan sakon KA VRO v. 1: 3.9., 14.9.1659 (193-194, 198-199). Raatiin kohdistuvista loukkauksista ks. tark. Piia Einosen artikkeli tässä kirjassa.

<sup>95</sup> ”Minätuntonsa puolesta uhattu ihminen säätelee välimatkaa toisiin ihmisiin manipuloimalla heitä itsensä osana, ottamalla heitä sisään ja ulos sekä korostamalla omaa arvoaan heidän kustannuksellaan. Tarkoitus on hallita sietämätöntä asetelmaa, jossa minän koossapitäminen vaatii jatkuvasti toisen vahvistusta ja toisella on näin valta häpäistä minuus olemattomaksi epäämällä vahvistus.” Siltala 1994, 443-444, 447-448.

<sup>96</sup> Eilola 2001, 296-298.

<sup>97</sup> Arne Jansson, *Mörda för att få dö*. Teoksessa Arne Jarrick & Johan Söderberg (red.), *Människovärdet och makten. Om civiliseringprocessen i Stockholm 1600—1850*. Stockholmsmonografier 118. Uppsala 1994, 25-28, 31-34, 47-49; Arne Jansson, *From Sword to Sorrow. Homicide and Suicide in Early Modern Stockholm*. Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Economic History 30. Stockholm 1998, 65-67, 123-125.

<sup>98</sup> Douglas 2000 (1966), 160.

<sup>99</sup> KA VRO 3.9.1659 (193-194), 30.1., 14.3., 4.7.1660 (26, 60, 113).

<sup>100</sup> Liliequist 1997, 175-176.

<sup>101</sup> Samanlaisista tuloksista ks. Hanawalt 1998, 14, 29; Piia Einosen artikkeli tässä kirjassa.

<sup>102</sup> KA VRO v. 1: 12.5.1658 (128), 10.8., 20.8., 3.9.1659 (176, 182, 193).

<sup>103</sup> KA VRO v. 1: 3.9.1659 (193-194), v. 2: 4.7.1660 (112-113).

<sup>104</sup> Karonen 1998b, 231-232. Toimintakaavalla on pitkät juuret länsimaisessa historiassa, sillä se tunnetaan jo antiikin maailmasta. Jaakko Aronen, Myyttinen ja riitien väkivalta. Teoksessa Maarit Kaimio; Jaakko Aronen & Juha Sihvola (toim.), *Väkivalta antiikin kulttuurissa*. Tampere 1998, 91-93; Burkhard Fehr, Myyttisten rikollisten rankaiseminen kuvataiteissa. Teoksessa Maarit Kaimio, Jaakko Aronen & Juha Sihvola (toim.), *Väkivalta antiikin kulttuurissa*. Tampere 1998, 205-206.

<sup>105</sup> KA VRO v. 2: 26.11.1662.

<sup>106</sup> Olavi oli mahdollista häätää, koska Höstvesi kuului Vaasan lahjoitusmaihin. Luukko 1971, 445, 447.

<sup>107</sup> KA VRO v. 2: 14.3., 4.4., 14.5., 4.7.1660 (60, 78, 105, 113), 26.11.1662, 28.3., 27.6.1663. Erilaisilla pellavakankailla oli kovasti kysyntää 1600- ja 1700-luvuilla. Vaasalaisten kankurin tarpeesta kertoo se, että samana vuonna raati antoi Simo Simonpojan vaimolle oikeuden toimia kaupungissa pellavankutojana. Toisaalta ainakin Turussa naisten epävirallinen ansiokudonta oli yleistä. Virallista siitä tuli kuitenkin vasta 1700-luvun puolivälissä. Luukko 1971, 315; Kirsi Vainio-Korhonen, *Käsin tehty — miehelle ammatti, naiselle ansioiden lähde. Käsiyötuotannon rakenteet ja strategiat esiteollisessa Turussa Ruotsin ajan lopulla*. Historiallisia Tut-

kimuksia 200. Helsinki 1998, 61, 69-72.

<sup>108</sup> Bob Scribner, Preconditions of Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Germany. Teoksessa Ole Peter Grell & Bob Scribner (eds.), *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*. Cambridge 1996, 39. Ks. myös Pasi Ihalaisen artikkeli tässä kirjassa.

<sup>109</sup> KA VRO v. 2: 19.8., 9.9.1661. Tapa vedota lapsiin armahduksen saamiseksi oli yleisesti tunnettu. Ks. Karonen 1998b, 230; Rublack 1996, 104-105.



PASI IHALAINEN

## **SUVAITSEVAISUUS-KÄSITTEEN MERKITYSTEN MUUTOS LÄNSI- EUROOPPALAISISSA JULKISISSA KESKUSTELUSSA NANTES'IN EDIK- TIN PERUUTUKSESTA (1685) RANS- KALAISEEN VALISTUKSEEN**

Moderniin siirtymisen aikakauden eli 1700-luvun aatehistoriaa tutkittaessa on erityisen tärkeää huomioida aiheet, jotka aikalaiset itse kokivat tärkeiksi. Uskonnollisen yhdenmukaisuuden välttämättömyys toisaalta ja uskonnollisen monimuotoisuuden sallimisen mahdollisuus toisaalta olivat eittämättä ajan sivistyneistöä askarruttaneista kysymyksistä visaisimpia — olihan suvaitsevaisuudesta puhuttaessa kysymys uskonnollisen ja poliittisen sfäärin välisestä oikeasta suhteesta ja aikalaisymmärryksen mukaan samalla koko yhteiskunnan tulevaisuudesta. Suvaitsevaisuuden ympärillä käytyä keskustelua analysoimalla voidaan itse asiassa päästä lähelle valistukseksi nimitetyn aatteellisen murroksen ja koko moderniin siirtymisen ydintä. Keskustelu on keskeinen siksi, että ilman uskonnollisen suvaitsevaisuuden alalla tapahtuneita siirtymiä kohti erilaisuuden hyväksymistä olisi monimuotoisuuden tunnustaminen tuskin ollut monilla muillakaan elämän aloilla mahdollista.

Vaikka suvaitsevaisuusajattelu onkin teema, joka on perinteisesti kiinnostanut aatehistoriaa tutkivia, käsiteanalyttinen näkökulma aiheeseen on toistaiseksi jäänyt melko vähälle huomiolle.<sup>1</sup> Seuraava suvaitsevaisuus-käsitteen (*tolérance, toleration, tolerantie*) merkitysten analyysi tarkastelee esimerkkitekstien kautta, miten 1600-luvun lopun ja 1700-luvun alun ranskalaiset, englantilaiset ja hollantilaiset ajattelijat suvaitsevaisuus-käsitettä määrittelivät ja käyttivät. 1700-luvulla kirjoitettiin runsaasti suvaitsevaisuusteemaan liittyviä tekstejä, joista tässä on mahdollista käsitellä vain murto-osaa. Suvaitsevaisuus-käsitteen tutkijan tekemät päätelmät ovat väistämättä ajan tunnetuimpien kirjoittajien teksteihin pohjautuvia yleistyksiä. Tavoitteena on kuitenkin luoda katsauksenomainen kokonaiskuva suvaitsevaisuus-käsitteen vaihtoehtoisii merkityksiin ja niiden kehityslinjoihin aikana, jolloin käsite nousi läntisen Euroopan maiden julkisessa keskustelussa useimmin käytettyjen joukkoon. Suvaitsevaisuus-käsitteen semanttisia muutoksia tarkasteltaessa olennaisia kysymyksiä ovat, saiko käsite kunkin kirjoittajan tekstissä myönteisen vai kielteisen merkityksen, ja millaisia perusteluja kirjoittaja tälle kannalleen esitti.

Suvaitsevaisuus-käsitteen merkitykset olivat 1600-luvun lopulla kovin erilaisia kuin mitä ne 2000-luvun alussa ovat. 1600-luvulla ”suvaitsevaisuus” oli relevantti käsite oikeastaan vain uskonnon alalla. Sielläkään suvaitsevaisuudella ei tarkoitettu kaikkia tasapuolisesti koskevaa uskonnonvapautta, sillä täydellistä suvaitsevaisuutta ei omaksuttu vielä 1700-luvun kuluessakaan missään maassa sen paremmin teoriassa kuin käytännössäkään. Suvaitsevaisuuden vaatimuksia ei tuettu selkeällä tai yleisesti tunnetulla teorialla, ja suvaitsevaisuus-termiä käytettäessä saatettiin viitata mihin tahansa myönnytyksiin, joita uskonnollisissa kysymyksissä toisin ajatteleville tehtiin. Synonyymina käytet-

tiin ”omantunnonvapauden” termiä, jolla viitattiin oikeuteen pitää kiinni valtionkirkon opista poikkeavista uskonnollisista käsityksistä sillä edellytyksellä, etteivät nämä vaarantaneet yhteiskuntarauhaa.<sup>2</sup>

Tärkeää on erottaa toisistaan myös kirkollisen ja poliittisen suvaitsevaisuuden käsitteet, joiden välinen ero oli käymässä entistä selvemmäksi myös aikalaisille itselleen.<sup>3</sup> Kirkollinen suvaitsevaisuus merkitsi, että virallinen kirkko salli joko vaihtoehtoisten suuntausten olemassaolon rinnallaan tai erilaisten uskonnollisten mielipiteiden ilmaisemisen omassa piirissään, yleensä sillä ehdolla, etteivät ne loukanneet kristinuskon perustotuuksia. Poliittinen suvaitsevaisuus oli puolestaan kysymyksessä silloin, kun maalliset viranomaiset sallivat useampien kirkkokuntien toiminnan alueellaan.<sup>4</sup>

1600-luvun lopun Euroopassa elettiin vielä monessa suhteessa uskonpuhdistusten ja veristen uskonsotien aikakauden jälkeisen vaikutuksen alla. Mitään ratkaisevaa irtiottoa itsevaltiuden vahvistamaan poliittisen teorian tunnustuksellisuuteen ei ollut yhdessäkään maassa vielä tapahtunut, vaan uskonnollista yhdenmukaisuutta pidettiin kaikkialla poliittisen harmonian ennakkoehtona. Yhteiskuntajärjestyksen tuli lähes yksimielisesti hyväksytyn ihanteen mukaisesti nojautua valtion ja kirkon väliseen lujaan liittoon. Niin protestanttisissa kuin katolisissakin maissa hallitsijan valta oli ollut kasvussa pitkin 1600-lukua, ja käytännössä jokaisessa Euroopan maassa oli olemassa valtionkirkkojärjestelmä, jonka peruseriaatteisiin alamaisten keskuudessa vallitseva tunnustuksellinen yhtenäisyys kuului. Oli edelleen varsin tavanomaista, että hallitsijan asemaa uhanneisiin valtioiden sisäisiin kriiseihin haettiin ratkaisua uskonnon keskeisen yhteiskunnallisen roolin korostamisesta ja uskonnollisen yhdenmukaisuuden vahvistamisesta. Tämä uskonnollisen yhtenäisyyden saavuttami-

sen ihanne oli kuitenkin useimpien maiden osalta — Pohjoismaita kenties lukuun ottamatta — kaukana reaalityodellisuudesta. Tosiasiassa useimmissa maissa oli merkittäviä uskonnollisia vähemmistöjä; 1600-luvun lopun Euroopan kartta oli todellinen tunnustuksellinen tilkkutäkki. Vähemmistöjen olemassaolon ja poliittisessa teoriassa vahvana eläneen tunnustuksellisen yhtenäisyyden ihanteen yhteensovittamisyrityksistä saattoi olla seurauksena ainoastaan uskonnollisen sarron ja ajoittain myös avoimen vainon esiintymistä.

Pitkään jatkuneet uskonriidat tuntuivat sitäkin masentavammilta, kun niitä verrattiin siihen harmoniaan, jota uuden luonnonfilosofian 1600-luvun kuluessa paljastamat luonnonlait heijastivat. Uskonnollisten vainojen järjettömät mittasuhteet saivatkin osan sivistyneistöstä korostamaan uskonnollisen suvaitsevaisuuden tärkeyttä,<sup>5</sup> mutta väkivallalle vaihtoehtoisten ratkaisumallien kannattajat muodostivat edelleen vain pienen vähemmistön eliittien keskuudessa. Liialliseen teleologiaan syyllistymättä voidaan kuitenkin todeta, että heidän toisinajattelullaan oli merkitystä suvaitsevaisuuden idean asteittaisessa nousussa — täydestä läpimurrostahan ei voitane missään yhteiskunnassa tänä päivänäkään puhua. Suvaitsevaisuuden puolestapuhujilla oli jo 1600- ja 1700-lukujen vaihteessa tarjota teoreettiset perusteet asennemuutokselle, jota tieteen edistymisen vahvistama tietoisuus maailmankaikkeuden monimuotoisuudesta sekä käytännön elämässä järkeväksi vaihtoehdoksi osoittautunut pragmaattinen suvaitsevaisuus osaltaan edistivät. Kuten Ole Peter Grell, Roy Porter ja Martin Fitzpatrick ovat todenneet, 1600-luvun tieteen murroksen saavutukset ja niitä seurannut eurooppalainen aatteellinen kriisi olivat lisänneet vapaan totuuden etsinnän puolustajien itseluottamusta. Tietoisuus elämään luonnostaan kuuluvasta monimuotoisuudesta oli kasvanut. Jotkut olivat nyt val-

miita soveltamaan tieteestä lainattuja rationalismin ja empirismin periaatteita myös suvaitsevaisuuden alalla ja kysymään, eikö myös ihmisten uskonnollisissa käsityksissä esiintyvä vaihtelu ollut luonnollista ja jopa toivottavaa. Eikö ollut mahdollista, että Jumalan luo johtikin monta tietä, että nämä kaikki olivat yhtä hyväksyttäviä ja että niiden kaikkien seuraamista oli siksi suvaittava? Eivätkö vapaus ja suvaitsevaisuus olleet itse asiassa ihmisen rajallisen käsityskyvyn vuoksi välttämättömiä niin uskonnollisten kuin maallisten totuuksien etsinnässä?<sup>6</sup>

Toisaalta suvaitsevaisuuden puolestapuhujien lähtökohtana oli tarve tehdä selkeämpi ero uskonnollisten ja poliittisten kysymysten välille. Vielä 1600-luvun loppupuolen Euroopassa tuo ero oli usein varsin häilyvä. Suvaitsevaisuuden kannattajat argumendoivat voimakkaasti sen puolesta, että maallisten viranomaisten oli parasta keskittyä yksinomaan maallisten asioiden hoitoon ja jättää uskonasiat kirkon ja yksilöiden itsensä huoleksi. Heidän radikaali ja koko 1600-luvun itsevaltaista järjestelmää loukkaava väitteensä oli, että valtion oli aivan turha kantaa huolta alamaistensa sielujen pelastumisesta, sillä yksilöille oli terveen järjen, luonnonoikeuden ja itsensä kristinopin nojalla annettava omantunnonvapaus uskonasioissa. Kysymys oli siis jonkinasteisesta uskonnon yksityistämisestä ja radikaaleimmillaan jopa koko perinnäisen uskonnollisuuden perusteiden kyseenalaistamisesta.

Suvaitsevaisuuden puolustajien mukaan kaikkia uskonnollisia ryhmittymiä tuli periaatteessa kohdella tasa-arvoisesti. Mutta heistäkin useimmat asettivat suvaitsevaisuudelle melkoisia rajoituksia. Mikään täydellinen uskonnonvapaus tämän päivän länsimaissa vallitsevassa merkityksessä ei voinut tulla kysymykseen: useimmille 1700-luvun alkupuolen ajattelijoille oli edelleen itsestään selvää, että kussakin maassa tarvittiin valtionkirk-

ko tai ainakin virallinen kirkko, joka toimi tiiviissä yhteistyössä maallisten viranomaisten kanssa. Uskonsotien jälkeensä jättämät kirkkokuntien väliset tunnustukselliset rajat olivat nekin vaikeita ylittää. Pitkään oltiin yksimielisiä siitä, ettei katolista vähemmistöä voitu katolisuuteen liittyvien poliittisten riskien vuoksi suvaita protestanttisessa maassa eikä protestantteja vastaavasti katolisessa. Lähes yksimielinen oli myös ateismin saama jyrkkä tuomio. Lisäksi ateismi-käsite tulkittiin hyvin laveasti: ateismina voitiin pitää mitä tahansa kristinuskon oppien epäilyä tai uskonnottomana pidettyä elämäntapaa.

Seuraava analyysi testaa oletusta, että kirkkokuntien keskinäisen suvaitsevaisuuden alalla saavutetut läpimurrot mahdollistivat lopulta suvaitsevaisuus-käsitteen merkitysten laajentumisen kattamaan myös ei-tunnustuksellisia kysymyksiä. 1900-luvun keskustelusta tiedämme, että suvaitsevaisuus-käsite on myöhemmin laajentunut etnistä ja poliittista moniarvoisuutta koskevien kysymysten piiriin sekä muun muassa sukupuolten tasa-arvoa ja yleensäkin sukupuolista käyttäytymistä koskevaksi. Käsitteen nämä ulottuvuudet ovat kuitenkin historiallisesti tarkasteltuna hyvin nuoria kerrostumia. 1600-luvun lopun ja 1700-luvun alun eurooppalaisia ajattelijoita askarrutti edelleen ensisijaisesti uskonnollisen suvaitsevaisuuden ja sen poliittisten ulottuvuuksien problematiikka. Mutta perusoletusta käsitteen merkitysten laajenemisesta 1700-luvun kuluessa tukee havainto, että kun suvaitsevaisuuskeskustelu vielä vuosisadan vaihteessa käsittelee yksinomaan uskonnollisia kysymyksiä, ranskalaisen valistuksen teksteissä on jo havaittavissa valmiutta laajentaa suvaitsevaisuus-käsitettä myös muita uskontoja kuin kristinuskon eri kirkkokuntia koskevaksi. Jopa viittauksia eri etnisten ryhmien suvaitsemiseen on nähtävissä. Niissä maissa, joissa uskonnollinen suvaitsevaisuus asteittain kasvoi, kasvoi myös valmius po-

liittisten vapauksien hyväksymiseen.<sup>7</sup> 1700-luvulla suvaitsevaisuus-käsitteessä tapahtunut muutos voidaan ilmaista myös siten, että alun perin uskonnolliseen suvaitsevaisuuteen keskittyneet ideat nostettiin osaksi laajempaa vapauden filosofiaa, jossa vapautta alettiin lopulta pitää sivistysvaltion ensisijaisena ominaisuutena. Näin suvaitsevaisuudesta tuli vähitellen maallinen käsite.<sup>8</sup>

Suvaitsevaisuuden puolesta kirjoitetuissa teksteissä lähdettiin pitkään, länsimaisen perinteen mukaisesti, liikkeelle uskonnollisen keskustelun sisältä. Jo mahdollisimman suuren lukijakunnan saavuttamiseksi ja vakuuttamiseksi oli välttämätöntä nojata argumenteissa samoihin auktoriteetteihin, joihin uskonnollisen yhdenmukaisuuden kannattajatkin viittasivat. Aikakaudelle leimallista kuitenkin on, että yhä useammassa tekstissä oltiin valmiita siirtymään teologisten (tai näennäisteologisten) argumenttien käsittelyn jälkeen vaihtoehtoisten maallisten perusteiden käyttöön. Maallisista argumenteista selvimmin nousussa olivat luonnonoikeuteen perustuvat, varsinkin sellaiset, jotka nojasivat antiikin ajoilta periytyvään käsitykseen, että jokaisella yksilöllä oli synnynnäinen kyky ymmärtää järkensä avulla tietyt moraaliset periaatteet. Näitä periaatteita pidettiin identtisinä Jumalan oikeuden kanssa — olihan Jumala ihmiselle hänen järkensä antanut — ja niiden varaan myös ihmisyhteiskunnan tuli viime kädessä rakentua.

Raamatusta lainattujen ja luonnonoikeudellisten argumenttien rinnalle nousi ajan myötä varsin käytännönläheisiä, ennen muuta talouselämästä lainattuja perusteita suvaitsevaisuudelle. Varsinkin taloudellisesti kehittyneessä Hollannissa, ja kasvavassa määrin myös Englannissa, esitettiin perusteita sen puolesta, että uskonnollinen suvaitsevaisuus oli omiaan edistämään kaupan ja samalla koko kansakunnan taloudellisia etuja. Maat, jois-

sa uskonnollisia vähemmistöjä siedettiin ja joissa niiden annettiin vapaasti toteuttaa taloudellista toimeliaisuuttaan, näyttivät menestyvän hyvin tiivistyvässä kaupallisessa kilpailussa. Aineelliset argumentit olivat siis selvästikin nousemassa uskonnollisten ja luonnonoikeudellisten perusteiden rinnalle, eikä ajatus uskontojen välisestä vapaasta kilpailusta ollut sekään enää 1600-luvun lopulla vieras. Tutkijat ovat tosin esittäneet hyvinkin erilaisia ajoituksia aineellisten arvojen esiin marssille ja sille, missä vaiheessa talous lopullisesti syrjäytti uskonnon poliittisen keskustelun tärkeimpänä alueena.

Suvaitsevaisuus-käsitteen kehityssuuntia vuodesta 1685 aina 1760-luvun puoleen väliin saakka tarkastellaan seuraavassa tapaustutkimusten kautta. Tutkittavaksi on valittu kirjoittajia ja tekstejä, jotka ovat joko merkittäviä käsitteen merkitysten muutosten historian kannalta tai muutoin edustavia osanottoja suvaitsevaisuuskeskusteluun. Ludvig XIV:n vuonna 1685 toimeenpanema Nantes'in ediktin peruutus tarjosi aikalaiskeskustelulle merkittävän kimmokkeen ja toimii luontevasti myös tämän analyysin lähtökohtana. Sen aiheuttamia reaktioita voidaan perustellusti pitää koko ranskalaisen valistuksen ensimmäisinä lähtölaukauksina. Toisaalta suvaitsevaisuuskeskustelua vilkastutti myös samoihin aikoihin eri puolilla Eurooppaa koettu suvaitsemattomuuden aalto. Nantesin ediktin peruutusta seurasi merkittäviä kannanottoja suvaitsevaisuuskeskusteluun varsinkin Hollantiin panneiden Ranskan toisinajattelijoiden mutta myös samassa maassa oleskelleiden Englannin oppositiovoimien keskuudessa. Ranskan protestanttien uskonnollisten vapauksien peruutuksilla oli tietenkin suuri vaikutus Ranskassa, ja sen jonka protestanttisen väestön huomattava osa reagoi julistukseen maanpakolaisuudella. Mutta huomattava oli sen vaikutus myös protestanttisissa maissa, ennen muuta Hollannissa ja Englannissa, joissa se toisaalta



kannusti tunnustuksellisen ajattelun uutta tulemista ja vahvasti vastakkainasettelua kahden vaihtoehtoisina pidetyn uskonnollisen ja poliittisen kulttuurin välillä, toisaalta voimisti suvaitsevaisuuden vaatimuksia. Tässä vastakkainasettelussa protestanttinen poliittinen kulttuuri nähtiin yhä selvemmin vaihtoehtona katoliselle absolutismille, jota syytettiin valmiudesta viedä niin toisinajattelevien alamaistensa fyysinen vapaus kuin heidän oikeutensa yksityisomaisuuteen. Protestanttisen poliittisen kulttuurin puolella vahvistui entisestään käsitys protestantismin ja vapauden läheisestä yhteydestä. Protestanttista vapautta ei yleensä vaivauduttu määrittelemään, mutta aikalaisille oli selvää, ettei protestantismi merkinnyt alamaisille yksinomaan vapaita käsiä Raamatun omakohtaiseen lukemiseen vaan myös onnekasta mahdollisuutta elää poliittisessa järjestelmässä, johon vapaus — ja kasvavassa määrin myös suvaitsevaisuus — oli ikään kuin sisään kirjoitettu itsestäänselvyys. Vapautensa ja suvaitsevaisuutensa vuoksi protestanttisten poliittisten kulttuurien katsottiin eroavan edukseen katolisen itsevaltiuden ympärille rakennetusta uskonnollis-poliittisesta järjestelmästä. Mutta vaikka uskonnollisen elämän vapaus olikin Englannissa ja Hollannissa muuta Eurooppaa laajempaa, näissäkin maissa jatkui kiistely siitä, miten pitkälle suvaitsevaisuudessa oli mahdollista mennä.

### **Suvaitsemattomuuden logiikka Nantes'in ediktin peruutuksessa (1685)**

Ranska oli 1600-luvulla poikkeus Läni-Euroopan katolisten suurvaltojen joukossa huomattavan protestanttisen vähemmistönsä vuoksi. Johtavan katolisen vallan tilanne olikin Englannin ja Hollannin kaltainen siinä suhteessa, ettei suvaitsevaisuuskysymystä

voitu siellä sivuuttaa yhtä vähällä huomiolla kuin uskonnollisesti yhtenäisissä maissa. Vielä Ludvig XIV:n valtaannousun aikoihin Ranskan uskonnollisten vähemmistöjen asema oli suhteellisesti ottaen hyvä. Tosiasiallisesti protestanttisen vähemmistön oikeudet turvannut Nantes'in edikti (1598) oli kuitenkin jo alun alkaen ollut ainoastaan väliaikainen pragmaattinen toimi, jolla uskonsodat oli saatu loppumaan, ei osoitus aidosta monimuotoisuuden hyväksymisestä. 1680-luvun puoleen väliin tultaessa niin sisäiset kuin ulkoisetkin olosuhteet olivat muuttuneet Ranskan hallitsijan kannalta sellaisiksi, että hän katsoi voivansa integroida kalvinistiyhteisön rippeet jälleen osaksi kansallista katolista kirkkoa. Vaikka uskonnollisia epäluuloja esiintyi niitäkin runsaasti, Ludvig XIV:n motiivien on katsottu olleen pääosin poliittisia: protestanttisten vihollismaiden potentiaalisena liittolaisena ja tasavaltalaisena pidetty lahko, jolle oli muodostunut erillinen identiteetti, oli juurittava maasta ja uskonnollinen yhdenmukaisuus palautettava. Hugenottien kohtelun tiukentamista voitiin perustella myös vastavuoroisuudella: protestanttisten maiden katoliset alamaiset saivat hekin elää jatkuvan sorron alla.<sup>9</sup>

Koko myöhemmän suvaitsevaisuuskeskustelun ymmärtämiseksi on tarpeen tarkastella asiakirjaa, josta muodostui itsevaltiuden kriitikoille ja suvaitsevaisuutta vaativille vuosisadan ajaksi malliesimerkki siitä, mihin katolinen absolutistisesti hallittu valtio oikein pyrki. Monet puheenvuorot suvaitsevaisuuden puolesta on tulkittava reaktioiksi Nantes'in ediktin peruutukseen,<sup>10</sup> esimerkkiin suvaitsemattomasta määräyksestä, jonka kaltainen olisi hyvin voitu antaa monessa muussakin 1600-luvun lopun eurooppalaisessa maassa. Asiakirja ilmaisee selkeästi — ja oletettavasti eurooppalaisten hiljaisen enemmistön hyväksymällä tavalla — uuden ajan alun itsevaltaisesti hallitun valtion tärkeimmät tehtävät. Valtion tehtäväksi ymmärrettiin toisaalta alamais-

ten puolustaminen, toisaalta heidän sielujensa pelastuksen edistäminen oikean uskon asiaa ajamalla. Uskonnollisen vähemmistön oikeuksien peruutus esitettiin toimenpiteenä, joka edisti koko valtakunnan hyvää. Asiakirjasta huokuvasta suvaitsemattomuudesta onkin löydettävissä oma logiikkansa.

Ediktin peruutus lähti liikkeelle tilannekatsauksesta, jossa käytiin läpi reformoidun vähemmistön olemassaolon Ranskan valtiolle aiheuttamia ongelmia. Ranskan historiasta esitettiin Ludvig XIV:n tarkoituseriä tukeva tulkinta, jonka mukaan hänen isoisänsä Henrik IV oli omalla toiminnallaan pyrkinyt varmistamaan sen, etteivät protestantit enää häiritseisi Ranskan sisäistä rauhaa. Henrik IV:n rooliin protestanttien johtajana Ranskan uskonsotien loppuvaiheessa ei luonnollisestikaan viitattu, vaan avainasemaan nostettiin hänen tärkein tavoitteensa eli valtakunnan rauhoittaminen. Mitä protestanteille aikanaan myönnettyihin oikeuksiin tuli, oli niissä ollut kysymys vain väliaikaisista erivapauksista, joiden tuli helpottaa protestanttien paluuta kato-lisen kirkon yhteyteen antamalla heille aikaa hairahduksensa ymmärtämiseen ja väärästä opista luopumiseen. Mutta ediktin peruutuksen mukaan protestantit olivat edelleen jatkaneet valtakunnan rauhantilan häiritsemistä. Ranskan käymien monien sotien vuoksi heidän toimiinsa ei ollut ollut mahdollista puuttua siten kuin olisi haluttu. Hallitsijoiden oli ollut pakko keskittyä taisteluun oikean uskon ulkoisia vihollisia vastaan, eikä maan sisäistä harhaoppia ollut voitu tukahduttaa, vaikka tämä olikin aina säilynyt perimmäisenä tarkoituksena. Rauhan palattua Ludvig XIV:n toimien ansiosta oli mahdollista toteuttaa pitkäaikainen tavoite eli tehdä loppu protestanttisesta harhaopista Ranskan valtakunnassa. Toimille katsottiin olevan erityisen hyvät perusteet myös siksi, että suuri osa protestanttisista alamaaisista oli jo aiemmin ymmärtänyt luopua väärästä opista ja palata kato-

lisen kirkon yhteyteen, mikä teki Nantes'in ediktistä käytännönsäkin tarpeettoman.<sup>11</sup> Viimeinen väite oli tietenkin epäatosi maassa, jonka 20 miljoonasta asukkaasta noin viisi prosenttia oli edelleen protestantteja.

Ediktin peruutuksessa luetellut käytännön toimet protestantteja vastaan olivat kovia millä tahansa mittarilla mitattuina. Protestanttisen kirkkorakennukset tuli hajottaa ja uskonharjoitus kieltää henkilökohtaiseen vapauteen ja yksityisomaisuuteen kohdistuvien sanktioiden uhalla. Protestantismista kiinni pitävät papit karkotettiin valtakunnasta, yksityiset koulut kiellettiin, ja seurakuntapapit määrättiin kastamaan protestanteille syntyvät lapset katolisen kirkon yhteyteen. Ulkomaille paenneiden tai pakoa suunnittelevien omaisuus määrättiin kruunulle menetetyksi. Omaisuuden maasta vientiin syyllistyneitä uhkasi kaleeriorjuus tai vankeus ja omaisuuden takavarikointi. Rajattu vapaus sisäiseen vakaumukseen myönnettiin siihen saakka, kunnes entinen protestantti oli tullut täysin vakuuttuneeksi katolisen kirkonoppien totuudellisuudesta. Ranskan alamaisten ”vapaudesta” protestantit pääsivät kuitenkin jatkossa osallisiksi ainoastaan uskotaan luopumalla.<sup>12</sup>

Suvaitsemattomuuden luonnollisuutta 1600-luvun Euroopassa kuvaa hyvin se, että hugenotteihin kohdistunut sorto nautti aina Ludvig XIV:n hallituskauden loppuun saakka Ranskan aatteellisen ja kirkollisen eliitin lähes yksimielistä tukea. Tunnus-  
tuksellisen valtion antamien määräysten toimeenpanijoita oli helppo löytää, joskin paikallistasolla protestanttisia vähemmistöjä saatettiin tosiasiallisesti suvaita myös Nantes'in ediktin peruutuksen jälkeen.<sup>13</sup> Noin kolmannes protestanteista pakeni maasta, lähinnä Hollantiin ja Englantiin, joissa he jatkoivat kirjallista toimintaa Ludvig XIV:tä vastaan. Heidän radikaalejakin ajatuksiaan julkaistiin varsinkin Hollannissa ja salakuljetettiin kotimaa-

han, missä ne edesauttoivat valistuksena tunnetun ajatussuuntauksen nousua 1700-luvulla. Huomionarvoisia ovat myös Nantes'in ediktin peruutuksen Hollannissa ja Englannissa aikaansaamat voimakkaat reaktiot, joissa korostui absolutistisen valtion alamaistensa omantunnonvapauteen, henkilökohtaiseen vapauteen ja omaisuuden suojaan kohdistuneiden loukkausten tuomitseminen. Hollantilaisten ja englantilaisten kommentaattoreiden mukaan ranskalaisessa suvaitsemattomassa katolilaisuudessa ei ollut kysymys vain uskonnosta vaan enemmänkin vääristyneestä uskonnollis-poliittisesta kulttuurista, jota tuli kaikin voimin vastustaa sekä kotimaassa — silloin kun oli aihetta epäillä, että joku suunnitteli samanlaisen järjestelmän tuomista maahan — että ulkopoliitikassa Ranskan vastaista sodankäyntiä kiihdyttämällä.

## **Hollanti — pragmaattisen ja rajoitetun suvaitsevaisuuden maa**

Nantes'in ediktin peruutuksen aikaansaama pelko protestantteihin joka puolella kohdistuvasta vainosta näkyi esimerkiksi Alankomaiden yleissäätyjen vuosittain antamista virallisista rukouspäiväjulistuksista, joissa ilmaistiin tiivistetysti kansakunnan arvot ja huolenaiheet.<sup>14</sup> Vaikka maallisten viranomaisten ja virallisen kirkon välinen yhteistyö jatkui muun muassa kansallisen identiteetin rakentamisen osalta Alankomaissakin, maa muodosti suvaitsevaisuuden suhteen poikkeustapauksen Euroopan kartalla. Pitkän Espanjan-vastaisen vapaustaistelun aikana poliittisten johtajien piirissä oli vallannut alaa ajattelumalli, jossa yksilön omantunnonvapautta pidettiin perusarvona ja jossa uskonnollisen monimuotoisuuden hyväksyminen katsottiin poliittisen ja

talousjärjestelmän toiminnan kannalta välttämättömäksi.

Suvaitsevaisuuden puolesta argumentoitiin taloudellisin perustein jo 1500-luvulta lähtien. Hollantilainen yhteiskunta olikin ainakin Englannin mainioon vallankumoukseen (1688) saakka Euroopan suvaitsevaisin, mitä uskonnollisen toisinajattelun sietämiseen tulee. Suvaitsevaista ilmapiiriä edisti maan federalistinen luonne eli valtion suhteellinen heikkous. Jokainen paikallisyhteisö sai itse päättää suvaitsevaisuuden ja sensuurin rajoista, eivätkä uskonnolliset ja poliittiset yhteisöt olleetkaan Hollannissa samalla tavoin yhteneviä kuin muualla. 1700-luvun kuluessa poliittiset vallanpitäjät alkoivat entistäkin selvemmin tavoitella kansalaisuskontoa, joka olisi ollut kaikkien hyväksyttävissä.<sup>15</sup> Vaikka suoria viittauksia suvaitsevaisuuteen ei yleissäätyjen rukouspäiväjulistuksissa esiintynytäkään, oikean reformoidun uskon korostaminen korvautui ajan myötä tasapuolisilla viittauksilla kaikkiin tasavallan asukkaisiin yhtenäisenä kansakuntana.<sup>16</sup>

Hollantilainen suvaitsevaisuus oli käytännön tarpeista nousutta eikä niinkään aitoon asennemuutokseen pohjautuvaa. Sen rajat tulivat pian vastaan, jos kristinuskon perusteiden koettiin olevan vaarassa. Tällaisen vaaran aiheuttamisesta syytettiin 1670-luvun alussa juutalaista Benedict Spinozaa, joka uskaltautui vaatimaan rajatun uskonnonvapauden sijasta täydellistä ajattelun ja ilmaisun vapautta. Spinozan teologianvastainen ja tasavaltalainen ajattelu edellytti yhteiskunnan pitkälle menevää sekularisointia ja poliittista tasa-arvoa. Teologisten käsitteiden ylivallasta oli tehtävä loppu ja etiikka erotettava uskonnosta, mikä merkitsi käytännössä, että kuka tahansa — siis myös enemmistön hyljeksimien ajatusten esittäjä — saattoi olla kunnan kansalainen.<sup>17</sup> Ihmisten mieliä oli Spinozan mukaan mahdotonta kontrolloida, joten valtion ei kannattanut sitä edes yrittää, sillä ajattelunva-

pauden epääminen johti vain levottomuuksiin. Spinoza julisti, että ”vapaassa valtiossa jokainen saa ajatella kuten haluaa ja sanoa mitä ajattelee” ilman, että yhteinen etu siitä kärsi. Ihmisellä ei edes ollut oikeutta luopua luonnollisesta ajattelunvapaudesta, jota ilman kehityskään ei ollut mahdollista. Amsterdamin esimerkki osoitti Spinozan mukaan, miten koko yhteisö hyötyi, kun uskonnollisia kysymyksiä pidettiin yhdentekevinä arkielämän kannalta.<sup>18</sup> Tästä Spinozan yrityksestä laajentaa hollantilaista ajattelunvapautta seurasi jyrkkä vastareaktio: hänen uskonnollista ajatteluaan pidettiin avoimen kerettiläisenä. Tasavaltalainen ja kansalaisuskontoa puoltava suvaitsevaisuusteoria löysi kuitenkin myöhemmin kannattajia radikaalin valistuksen piiristä.<sup>19</sup>

Vaikka osa ulkomaalaisista kommentaattoreista tulkitsikin Hollannin uskonnollisen monimuotoisuuden ja poikkeuksellisen laajan ilmaisunvapauden merkiksi moraalisesta rappiosta,<sup>20</sup> monet vierailijoista kuvasivat suvaitsevaisuutta myönteiseen sävyyn. Varsinkin Ranskan ja Englannin uskonnollisia vainoja paenneet protestantit näkivät Hollannin suvaitsevaisuudessa pohjan toimivalle poliittiselle järjestelmälle ja menestyksekkäälle taloudelle. Heidän keskuudessaan 1680-luvulta alkaen käyty suvaitsevaisuuskeskustelu levisi vilkkaan julkaisutoiminnan ansiosta laajalle ja loi osaltaan kuvaa Hollannista uskonnollisen suvaitsevaisuuden mallimaana.<sup>21</sup> Tämä valistuksessa pitkään elänyt kiiltokuva peitti kuitenkin näkyvistä hollantilaisen suvaitsevaisuuden rajat. Tosiasiassa Hollannissa pyrittiin lähinnä tarjoamaan mahdollisuus rauhanomaiseen tunnustuskuntien rinnakkaineloon eristämällä uskonnolliset ryhmät toisistaan; ryhmien väliseen vuoropuheluun maassa ei kannustettu. Poikkeavan käyttäytymisen suhteen hollantilainen yhteiskunta oli vanhastaan monia Euroopan maita suvaitsemattomampi. Myös ateismiksi leimattuihin suuntauksiin suhtauduttiin maassa entistäkin torjuvammin.<sup>22</sup> Kan-

sainvälisen valistuskeskustelun provosoimina Hollannissa käytiin jälleen 1700-luvun puolessa välissä valtakunnallisia kiistoja suvaitsevaisuuden rajoista. Mitä ilmeisemmin käytännön suvaitsevaisuus ei ollut Hollannissakaan samalla tasolla kuin millaisena se joissakin teorioissa haluttiin nähdä. Vasta vuosisadan lopulla uskonnollisen suvaitsevaisuuden vaatimukset muuttuivat sielläkin poliittisen tasa-arvon vaatimuksiksi.<sup>23</sup>

### **John Locken synteesi osana kansainvälistä suvaitsevaisuuskeskustelua**

Nantes'in ediktin peruutusta seuranneista suvaitsevaisuus-käsitteen myönteisistä määritelmistä vaikutukseltaan kauaskantoisin oli englantilaisen John Locken Hollannissa vuonna 1685 alun perin latinaksi julkiasema teos *A Letter Concerning Toleration*. Englannin sisäpoliittinen tilanne muodosti tekstille Ludvig XIV:n toimien veroisen kontekstin. Aikalaisymmärryksessä Ranskan ja Englannin kehityskulut yhdistyivät tavalla, joka voimisti protestanttien keskuudessa vanhastaan tunnettua pelkoa katolisen itsevaltiuden suvaitsemattomuutta ja salattuja aikeita kohtaan. Katolisen ja Ranskaan myönteisesti suhtautuvan kruununperijän nousu Englannin valtaistuimelle vuonna 1685 näytti uhkaavalta maassa, jonka väestön ylivoimainen enemmistö kuului anglikaaniseen valtioneuvostoon, jossa vaihtoehtoiset uskonnolliset suuntaukset olivat nekin pääosin protestanttisia, ja jossa katolilaisten osuus väestöstä oli joka tapauksessa pieni. Englannissa Locken teksti pääsi julkisuuteen vasta katolilaisen kuninkaan syrjäyttämisen eli niinsanotun mainion vallankumouksen jälkeen vuonna 1689. Tilanne olikin silloin periaatteessa otollinen: Jaakko II:n syrjäyttänyt Hollannin valtionhoitaja Vilhelm Oranialainen



julisti ajavansa kaikkien protestanttien asiaa katolisuutta ja Ranskaa vastaan ja pyrkivänsä tässä tarkoituksessa myös protestanttien keskinäiseen suvaitsevaisuuteen. Locken tekstiä voitiin nyt käyttää syrjäytettyä Stuart-suvun haaraa vastaan ja protestanttisten vähemmistöjen aseman parantamisen puolesta.

Aiemmin 1600-luvulla mannermaalla kirjoittaneisiin suvaitsevaisuuden puolustajiin verrattuna Locken esseetä ei voi pitää mitenkään omaperäisenä saati radikaalina. Locke antoi kuitenkin varsin tavanomaisille suvaitsevaisuutta koskeville ajatuksille uusia merkityksiä luomalla maltillisen ja pragmaattisen synteesin aiemmista perinteistä, joista osa oli tavoitellut suvaitsevaisuudella vain väliaikaista kompromissia, kun taas osa oli ollut valmis menemään uskonnonvapaudessa varsin pitkälle. Hän esimerkiksi kannatti ajatusta luonnollisesta omantunnonvapaudesta mutta edellytti tämän vapauden olevan aina sopusoinnussa yhteisön etujen kanssa.<sup>24</sup>

Locken suvaitsevaisuudelle tarjoamat perustelut olivat — perinteisiä keskustelun traditioita noudattaen — lähtökohdiltaan uskonnollisia. Uskonnollisten argumenttien käyttö oli 1600-luvun lopussa kirjoittaville luontevaa, mutta se oli välttämätöntä myös tekstin ymmärrettävyyden ja hyväksyttävyyden kannalta. Locken mukaan kristittyjen keskinäinen suvaitsevaisuus oli todellisen kristillisen kirkon keskeisin ominaisuus. Aidon kristillisyyden tuli ohjata ihmisiä hyveeseen ja hartauteen eikä vainota heitä uskonnollisten käsitysten tähden. Varsin provosoiva puhdasoppisuuden aikakautta elävässä Euroopassa oli Locken väite, että ”jokainenhan on omasta mielestään ortodoksi”. Ortodoksia-käsitteen retorista luonnetta korostamalla Locke kiisti puhdasoppisuudestaan ääntä pitäviltä oikeutuksen termin käyttöön. Hänen mukaansa ortodoksisuusväitteiden taustalta löytyi vallan tavoittelua, eikä niillä ollut tekemistä aidon uskonnollisuuden

kanssa. Protestanttinen, yksilön autonomiaa uskonnollisissa kysymyksissä korostava ajattelumalli on puolestaan nähtävissä Locken väittämässä, ettei Jumala ollut koskaan antanut yksittäisille ihmisille oikeutta luovuttaa vastuuta omasta pelastuksestaan muille.<sup>25</sup> Jonathan Israel katsookin lockelaisen suvaitsevaisuusajattelun olleen pohjimmiltaan teologista, sillä se asetti edelleen sielun pelastumisen kaiken maallisen edelle. Locken mukaan jokainen kristitty oli vastuussa omasta pelastumisestaan ja velvollinen harjoittamaan julkisesti kirkkokuntansa uskontoa, ja valtion velvollisuus oli puolestaan taata tähän mahdollisuus.<sup>26</sup>

Locken tarjoamat suvaitsevaisuuden perustelut sisältävät kuitenkin myös varsin voimakkaita luonnonoikeudellisia argumentteja. Taustalla vaikutti 1600-luvun kuluessa uuden nousun kokenut oletus, että Jumala oli antanut jokaiselle ihmiselle synnynäisen kyvyn ymmärtää oman järkensä avulla joitakin perustavaa laatua olevia moraalisia periaatteita, jotka olivat identtisiä Jumalan lain kanssa ja joiden pohjalle hyvän yhteiskunnankin piti rakentua. Luonnonoikeusajattelun pohjalta Locke nosti ihmisjärjen tasaveroiseksi perusteluksi evankeliumin rinnalle ja tiivistä suvaitsevaisuuden puolustuksen sanoihin: ”Sellaisten suvaitseminen, joilla on erilaisia uskonnollisia käsityksiä kuin muilla, on... Jeesuksen sanoman ja aidon ihmisjärjen mukais-  
ta.”<sup>27</sup>

Kaikkein radikaaleinta 1600-luvun olosuhteissa oli Locken suorasukainen vaatimus maallisen vallan ja uskonnollisten kysymysten erottamisesta toisistaan ainoana pysyvänä ratkaisuna uskonnollisten kysymysten ympärillä käytyihin kiistoihin. Locke ei ajanut valtion ja kirkon eroa modernissa merkityksessä, mutta hänen esityksensä kahden sfäärin selvästä erottamisesta oli kiistanlainen aikana, jolloin uskonnollista yhdenmukaisuutta ja sen mukanaan tuomaa oletettua harmoniaa pidettiin yleisesti välttä-

mättömänä ennakkoehtona poliittisen tasapainon saavuttamiselle. Locken mukaan valtion toimialan tuli rajoittua yksinomaan hallinnollisiin ja poliittisiin kysymyksiin, alamaisten henkilökoh- taisesta vapaudesta ja yksityisomaisuuden suojasta huolehtimi- nen mukaan lukien.

Korostaessaan valtion roolia hengen, vapauden ja omaisuu- den turvaajana Locke kritisoi selvästikin Ludvig XIV:n toimia, joiden katsottiin loukkaavan näitä perusoikeuksia. Locken mu- kaan valtion yritykset alamaisten sielujen pelastamiseksi olivat joka suhteessa turhia, koska valtiolla ei uskon luonteen vuoksi yksinkertaisesti ollut keinoja, joilla ihmisten sisäiseen vakaumuk- seen olisi ollut mahdollista vaikuttaa. Vaikka väkivallan uhalla voitiinkin aikaansaada muutoksia ihmisten käyttäytymisessä, oli tuloksena vain tekopyhyyttä, joka ei edistänyt mitenkään uskon- non asiaa vaan oli päinvastoin vakava synti. Ratkaisevaa ei lo- pultakaan ollut ulkoinen uskonnollisuus vaan ihmisten sisäinen vakaumus, johon ei Locken mukaan ollut mahdollista valtioval- lan käytössä olevin keinoin vaikuttaa. Vainot olivat siis osoittau- tuneet tehottomiksi. Jumala ei myöskään ollut koskaan antanut kenellekään oikeutta pakottaa toisia ihmisiä väkivalloin oman uskonsa kannattajiksi.<sup>28</sup>

Lockelaisella suvaitsevaisuudella oli kuitenkin selvät rajat. Se tarjosi uskonnon harjoittamisen erivapauden lähinnä sellaisille järjestäytyneille uskonnollisille ryhmille, joiden opit eivät olleet yhteisön kannalta vahingollisia. Ajattelun- ja ilmaisuuden vapaus olivat sille sittenkin toisarvoisia. Vaikka omaatuntoa ei voinut väkivalloin pakottaa, Locke jätti viranomaisille mahdollisuuden kieltää sellaisia uskomusjärjestelmiä, joiden voitiin tulkita ky- seenalaistavan vallitsevan poliittisen järjestelmän tai kristinus- kon perusteet. Katolilaiset ja ateistit suljettiin suvaitsevaisuuden ulkopuolelle, koska edellisten katsottiin olevan uskollisia aino-

astaan paavinvallalle, jälkimmäisten ei kenellekään.<sup>29</sup>

Locken suvaitsevaisuusajattelun vaikutusta arvioinut Fitzpatrick on korostanut sitä, että Locke antoi toisuskoisille mahdollisuuden osoittaa poliitikoille, että hekin olivat kunnan kansalaisia ja ansaitsivat siten tulla suvaituiksi.<sup>30</sup> Israelin mukaan taas lockelainen rajatun suvaitsevaisuuden malli, joka koski ainoastaan kristillisten kirkkojen keskinäisiä suhteita, saavutti valistusajattelijoiden keskuudessa paljon laajemman hyväksynnän kuin Spinozan tarjoama täydellisen ajattelunvapauden malli.<sup>31</sup> Alkuvaiheessa lockelaisen ajattelun vaikutukset jäivät kuitenkin varsin rajallisiksi. Englannissakaan ei mainion vallankumouksen jälkeen täysin seurattu Locken ylös kirjaamia suvaitsevaisuuden ihanteita.

## **Pierre Bayle — radikaali hugenottipakolainen**

Uskonnollis-luonnonoikeudellisia argumentteja käytti myös ranskalainen Pierre Bayle vuonna 1686 julkaisemassaan omantunnonvapauden ja suvaitsevaisuuden puolustuksessaan. Tutkielman taustalla vaikutti Baylen protestanttisten maanmiesten kokema vaino. Bayle itse oli jo aikaisemmin paennut Hollantiin, jossa hän jatkoi valistusajattelun nousun kannalta tärkeää kirjallista toimintaansa Ludvig XIV:n Ranskan suvaitsemattomuuden kriittikkona. Hollannin hugenottipakolaisten tuotantoa tutkineet muistuttavat kuitenkin, ettei Baylen ajattelua voi pitää koko hugenottiyhteisöä edustavana. Muutkin hugenotit korostivat kyllä omantunnonvapauden loukkaamattomuutta ja yksilön vastuuta pelastumisestaan. Mutta kiistanalaisia olivat esimerkiksi Baylen väitteet, joiden mukaan uskonnolliset mielipiteet olivat esivalan kannalta yhdentekeviä, hyvä alamaisuus ei ollut kiinni hen-

kilön uskonnosta ja jopa ateisteista koostuva kansakunta saattoi elää kunniallista ja sivistynyttä elämää. Useimpien hugenottien suvaitsevaisuus-käsitettä rajasivat edelleen tiukka kristinopista ja maallisen esivallan kunnioittamisesta kiinni pitäminen.<sup>32</sup>

Lukijansa vakuuttaakseen Baylekin lähti liikkeelle perinteisen uskonnollisen diskurssin sisältä mutta eteni varsin nopeasti kohti luonnonoikeudesta ja käytännön elämästä johdettuja argumentteja. Hänen koko teoksensa tulkitsi raamatunkohtaa (Lukas 14:23), jota suvaitsemattomuuden kannattajat olivat käyttäneet hugenottivainojen perusteluna. Kohdan mukaan Kristus oli sanonut: ”Mene teille ja aitovierille ja pakota heitä tulemaan sisälle, että minun taloni täytyisi.” Bayle kysyi, oikeuttiko tämä raamatunkohta väkivaltaisen käännytystyön, ja vastasi, ettei näitä sanoja tullut tulkita niin kirjaimellisesti kuin protestanttien vainoajat väittivät. Baylen vasta-argumentti, vaikka uskonnollisia viittauksia sisältääkin, rakentuu pitkälti järkeen ja luonnonoikeuteen vetoamiseen. Hänen mukaansa kirjaimellisen raamatuntulkinnan, joka näyttää antavan oikeutuksen rikoksille, täytyy olla väärä. Raamatunkohdassa saattoi olla kysymys vertauskuvasta, jota ei ollut tarkoitettu kirjaimellisesti ymmärrettäväksi. Bayle tuli lähelle Locken edustamaa ajattelua korostaessaan sitä, miten uskonnon tuli aina lähteä ihmisen sisältä, sielusta, eikä olla seurausta vainoajan harjoittaman väkivallan pelosta. Nantes’in ediktin peruutus näyttäytyykin Baylen silmissä tehottomana, irrationaalisenä, moraalittomana ja joka suhteessa turmiollisena toimenpiteenä, sillä pakotettu ulkoinen uskonnollisuus oli pahasta, jos se oli ristiriidassa uskonnon harjoittajien aidon vakaumuksen kanssa. Voiman avulla tapahtuva ihmisten uskonnollinen pakottaminen oli terveen järjen ja luonnonoikeuden periaatteiden vastaista.<sup>33</sup> Niin valtion kuin kirkonkin oli siis turha yrittää puuttua yksilön jumalasuhteeseen.

Kiintoisa on myös tapa, jolla Bayle torjuu suvaitsemattomuuteen taipuvaisten ei-uskonnollisia perusteluja ja esittää puolestaan käytännönläheisiä argumentteja suvaitsevaisuuden puolesta. Baylen mukaan esimerkiksi perinnäisiin valtioruumisanalogioihin nojaava väite siitä, että uskonnollinen monimuotoisuus oli kuin valtiota vaivaava rutto, oli virheellinen. Hänen mukaansa uskonnollinen monimuotoisuus puhui suvaitsevaisuuden puolesta, sillä ongelmien varsinainen syy oli yhden uskonnon haluttomuus suvaita uskonnollisia vaihtoehtoja ja valmius turvautua vainoihin uskonnollisen yhtenäisyyden saavuttamiseksi. Bayle korvasikin valtioruumisanalogian talouselämästä lainatulla vertauksella, jossa toisiinsa suvaitsevasti suhtautuvien uskonnollisten ryhmien välistä aatteellista kilpailua verrattiin erään kaupungin käsityöläisten kesken vallitsevaan kilpailuun. Vapaa kilpailu johti koko yhteisön kannalta harmoniseen ja parhaaseen mahdolliseen lopputulokseen. Suvaitsevaisuuden vallitessa yhden valtion sisällä voitiin Baylen mukaan mainiosti harjoittaa vaikka kymmentä uskontoa, joiden kannattajat kaikki kilpailisivat siitä, ketkä heistä olivat kaikkein hartaimpia, hyveellisimpiä ja oppineimpia ja samalla esivallan parhaita alamaisia. Esivalta puolestaan kohtelisi kaikkien uskontojen kannattajia tasapuolisesti, eikä heillä näin ollen ollut syytä kapinointiin. Bayle jopa väitti, että tällainen suvaitsevainen asenne saattaisi edesauttaa menetetyt ”kulta-ajan” paluuta enemmän kuin mikään muu.<sup>34</sup> Viittaus menneisyydestä löytyvään kulta-aikaan kertoo ajattelutottumuksesta, jolle tulevaisuussuuntautuneisuus ja usko yhteiskunnallisen kehityksen mahdollisuuksiin oli edelleen vierasta.

Aatteiden vapaata kilpailua puoltavan vertauksen taustalla vaikutti kirjoituspaikan, Hollannin, todellisuus. Hollanti näytti vainoja paenneen protestantin silmissä yhteisöltä, jossa suhteellisen suvaitsevassa ilmapiirissä vallinnut uskonnollinen moni-

muotoisuus johti hyvään lopputulokseen niin yhteiskunnallisen harmonian kuin taloudellisen menestyksenkin kannalta. Uskonto ei näyttänyt olevan siellä samalla tavoin poliittinen kysymys kuin useimmissa Euroopan maissa. Hollannin rajattu ja pragmaattinen suvaitsevaisuus vaikutti Baylen teosten kautta suvaitsevaisuuden perustelujen muotoiluun myös muualla, Englannissa ja varsinkin Ranskassa. Baylen argumenteissa näkyy myös myöhemmälle ranskalaiselle valistukselle tyypillistä papistonvastaisuutta. Bayle tuomitsi hallitsijoiden ja oikeaoppisina itseään pitävien välisen liiton. Valtion toimeenpanovaltaa ei tullut antaa ainoastaan suvaitsemattomien käyttöön, sillä juuri suvaitsemattomuudesta maiden sisäiset levottomuudet saivat alkunsa.

Baylen vaikeatulkintaisten teosten vaikutusvaltaisimmaksi piirteeksi on nähty niiden skeptisismi. Bayle epäili totuuden saavuttamisen mahdollisuuksia ja päätteli tämän pohjalta, ettei ihmisiä pitänyt yrittää pakottaa johonkin uskonnolliseen muottiin. Omantunnonvapautta oli kunnioitettava, koska ihminen saattoi erehtyä vaikka noudattikin hyvässä uskossa kirkkokuntansa tarjoamia oppeja. Väkivallan käyttö vain lannisti yritykset totuuden löytämiseksi. Kellään ei ollut oikeutta väittää, että hän oli saavuttanut täydellisen totuuden uskonasioissa.<sup>35</sup>

## **Englanti: suvaitsevaisuuteen lainsäädännön ja hitaan asennemuutoksen kautta**

Englannissa, jossa suvaitsevaisuudesta oli väitelty kiivaasti jo tasavallan aikana 1650-luvulla, läpimurron aika näytti koittaneen mainion vallankumouksen jälkitunnelmissa.<sup>36</sup> Katolisen itsevaltiuden tavoittelusta näennäissuvaitsevaisin keinoin epäilty Jaakko II oli syrjäytetty valtaistuimelta. Itse suvaitsevaisuus-termiin

Jaakko II:n katolilaisia ja lahkolaisia suosivat toimet olivat jättäneet jälleen yhden kielteisen sivumerkityksen.<sup>37</sup> Hänen tilalleen oli nyt nousemassa hänen vävynsä, Hollannin valtionhoitaja Vilhelm Oranialainen, jonka iskulauseisiin protestanttisen uskon ja suvaitsevaisuuden asian ajaminen kuuluivat. Mainion vallankumouksen jälkeen pidettynä kansallisena kiitospäivänä piispa Gilbert Burnet toimi tämän kuninkaallisen linjan sanansaattajana saarnatessaan parlamentin alahuoneelle: ”Liiallinen ankaruus uskonnollisissa kysymyksissä tulisi olemaan tarpeetonta, saattaisi osoittautua vahingolliseksi uskonnon tavoitteille ja olisi häpeäksi niin uskonnollemme kuin kansakunnallemmekin.” Nantes’in ediktin peruutuksen seurauksiin epäsuorasti viitaten Burnet kehotti anglikaaneja jättämään vainoista seuraavan häpeän katolisen kirkon kannettavaksi.<sup>38</sup> Keväällä 1689 Vilhelm III antoi parlamentille lakiesityksen, joka pyrki saattamaan eri protestanttiset ryhmittymät saman valtionkirkon piiriin (*Bill of Comprehension*). Lakiesityksestä tiedotettaessa suvaitsevaisuus-käsite oli vahvasti esillä: sitä esittelevä propagandistinen kirjanen oli otsikoitu *King William’s Toleration: Being an Explanation of the Liberty of Religion, Which may be Expected from His Majesty’s Declaration*. Vaikkei Vilhelm onnistunutkaan saamaan lakiesitystä läpi parlamentissa, koska anglikaanisen enemmistön mielestä sen myönnytykset menivät liian pitkälle, kirjasen argumenttirakenteeseen kannattaa kiinnittää huomiota.

Kirjasen johdannoksi esitettiin kuvaus muutamaa kuukautta aiemmista mainion vallankumouksen tapahtumista. Virallisen tulokinnan mukaan vallankumouksessa oli ollut kyse vapaan parlamentin tulevaisuuden turvaamisesta, Englannin kirkon ja protestanttisten eriuskoisten välisen sovun toteuttamisesta ja sen varmistamisesta, ettei yhtäkään alamaista enää vainottaisi uskonsa tähden. Ajalle tyypilliseen tapaan protestanttisen uskonnon ja kan-



sakunnan edut nähtiin identtisinä, mutta huomionarvoista on myös aineellisten arvojen nostaminen protestanttisen uskon rinnalle. Anonyymin kirjoittajan mukaan Vilhelm pyrki kuninkaan edistämään kansakunnan ja kristittyinä uskonnon parasta. Kansakunta oli yhdistettävä ajamaan yhteistä hyvää, mutta sen lisäksi tarvittiin kaupan vapautta. Näitä molempia voitiin parhaiten edistää suvaitsevaisuuden avulla. Uskonnollisen syrjinnän uhka esti osaa alamaisista uskaltautumasta kaupan harjoittajiksi, ja toisaalta se oli omiaan synnyttämään myös poliittisia ryhmäkuntia.<sup>39</sup> Hollannista tutut käytännölliset suvaitsevaisuuden perustelut olivat siis nousemassa osaksi toisenkin protestanttisen kaupapavaltion julkista keskustelua, jossa tosin myös suvaitsevaisuuden kriitikoilla säilyi vahva ote.

Suvaitsevaisuuden edistäminen lainsäädännön tasolla oli Englannissa hyvin varovaista. Vuoden 1689 ”suvaitsevaisuuslaki” oli lopultakin kompromissi, jolla pyrittiin turvaamaan oikean anglikaanisen opin asema. Muodollisesti laki ei merkinnyt muuta kuin kolminaisuusopin hyväksyviin *protestanttisiin* lahkolaisiin kohdistuneiden rangaistusten langettamatta jättämistä; itse diskriminoivia lakeja ei kumottu. Katolilaisten ja unitaarien pois-sulkeminen mainittiin laissa erikseen. Koko suvaitsevaisuus-terminiä laissa ei käytetty,<sup>40</sup> eikä se esimerkiksi Lockelle mieleistä suvaitsevaisuutta mukanaan tuonut. Moniarvoisuutta tai poliittista tasa-arvoa tunnuskuntien kesken ei tavoiteltu, ja niinpä kiistat uskonnollisten testien ja uskollisuudenvalojen poliittisesta käytöstä jatkuivatkin läpi 1700-luvun. Mutta tärkeää on sekin, että ”suvaitsevaisuuslaki” loi laillisen pohjan kristinuskon monimuotoiselle harjoittamiselle Englannissa.<sup>41</sup> Merkitystä oli myös sillä, että toisuskoisille myönnettyihin erioikeuksiin viittaamisen sijasta alettiin ajan myötä yhä useammin puhua suoraan suvaitsevaisuudesta.

Käytännön elämässä suvaitsevaisuus vähitellen lisääntyi, mutta julkisessa keskustelussa sen läpimurto ei ollut itsestään selvä. Lisäksi suvaitsevaisuus oli aina rajallista luonteeltaan. Esimerkiksi vuonna 1705 Ranskan-vastaisen Espanjan perimyssodan aikana vietetyn kansallisen muistopäivän saarnassa parlamentin ylähuoneelle William Wake viittasi protestanttien keskinäisen rauhan tärkeyteen kansakunnan yhtenäisyyden kannalta. Protestantista kansakuntaa määritellessään hän asetti vastakohtaksi Ranskan, jossa protestantteja Nantes'in ediktin peruutuksen jälkeen vainottiin, ja väitti Englannin kirkon aina olleen uskonnollisia vainoja vastaan, koska ne olivat kristinuskon sanoman vastaisia.<sup>42</sup> On kuitenkin hyvä muistaa, että todellisuus oli kovin toisenlainen Englannin katolisen vähemmistön kannalta. Samana päivänä kuin Wake saarnasi ylähuoneelle, Richard Willis muistutti alahuonetta katolisissa maissa asuviin protestantteihin kohdistuneesta sorrosta ja sen aiheuttamasta pakolaisuudesta ja siitä, etteivät englantilaiset voineet osoittaa paavinuskoisille samanlaista suvaitsevaisuutta kuin muille valtionkirkon ulkopuolisille. Katolilaisten sulkemiselle suvaitsevaisuuden ulkopuolelle löytyi niin teologisia kuin poliittisiakin syitä, mutta yksi merkittävimmistä oli katolilaisten taipumus vainota toisinajattelijoita.<sup>43</sup> Protestanttien keskinäisen harmonian vahvistamisesta oli kysymys myös Englannin ja Skotlannin unionin (1707) kiitospäivän virallisessa saarnassa. Näinkin historiallisessa tilanteessa kuitenkin todettiin, ettei täydellinen käsitysten harmonia voinut ihmisluonnon heikkouksien vuoksi olla yhteiskunnassa mahdollinen tai välttämätön.<sup>44</sup> Tuosta hetkestä lähtien Britanniassa olikin kaksi valtionkirkkoa: Englannin anglikaaninen kirkko ja Skotlannin presbyterinen kirkko.

Erityisen vaikeaa toisuskoisten suvaitsemista oli hyväksyä anglikaanisen kirkon ja monarkian tiivistä liittoa kannattavien

traditionalistien keskuudessa. Traditionalistiset toryt kirjoittivat 1700-luvun alussa kiivasta polemiikkaa suvaitsevaisuutta vastaan ja pyrkivät useaan otteeseen palauttamaan protestanttisiin eriuskoisiin kohdistuvat rajoitukset.<sup>45</sup> Vuonna 1710, jolloin oppositiossa jonkin aikaa ollut tory-puolue oli käymässä voittoisiin parlamenttivaaleihin, sen pää-äänenkannattaja *The Examiner* uskaltautui tekemään avoimen hyökkäyksen suvaitsevaisuus-käsitettä ja samalla toryjen poliittisia kilpailijoita, suvaitsevaisuuden edistämiseen myönteisemmin suhtautunutta whig-puoluetta vastaan. Lehden strategiana oli pilkata vastustajan kielenkäyttöä kokoamalla pariin numeroonsa ns. selittämättömän kielen sanakirjan, jossa määriteltiin vastustajan suosimia termejä ja pyrittiin osoittamaan niiden merkitysten epämääräisyys ja todellinen tyhjiys. Suvaitsevaisuus oli näistä termeistä keskeisimpiä. *The Examinerin* mukaan suvaitsevaisuus oli jotakin sellaista, minkä määrään uskonnolliset lahkot eivät koskaan olleet tyytyväisiä ollessaan alakynnessä. Toisaalta se oli jotakin sellaista, mitä samat lahkot eivät olleet koskaan valmiita myöntämään toisille uskonnollisille ryhmittymille itse kerran valtaan päästyään. Tasavallan aika olikin osoittanut tällaisen väitteen jossain määrin oikeaksi. Lehden tuomitseva asenne suvaitsevaisuuteen käy ilmi ironisesta väitteestä jonka mukaan valtionkirkkoa ei ollut lupa puolustaa ilman, että joku kohta väitti suvaitsevaisuuden olevan vaarassa. Jos suvaitsevaisuuden puolustajiin oli uskomista, suvaitsevaisuus näytti olevan vaarassa, mutta valtionkirkko ei voinut vaarassa olla. Toisin sanoen lehti katsoi *kirkon* olevan todellisessa vaarassa suvaitsevaisuutta mustasukkaisesti varjelevien protestanttisten eriuskoisten taholta. Lehden mukaan eriuskoiset eivät tunnuneet millään ymmärtävän sitä, että Englannissa oli olemassa valtionkirkko ja että lahkolaisia vain siedettiin ilman, että heitä olisi rangaistu. Lahkolaisuuden hyväksymisestä ei ollut kysymys,

sillä itse asiassa lehti näin epäsuorasti vihjasi, että lahkolaisten rankaiseminen olisi ollut aivan paikallaan.<sup>46</sup>

Suvaitsevaisuusajattelun asteittainen voittokulku poliittisen ja kirkollisen eliitin keskuudessa on kuitenkin nähtävissä jopa vuoden 1745 kapinan aikaisessa valtiollisen vuosipäivän saarnassa, joka oli muutoin katolilaisuudenvastaisen propagandan värittäjä. William Ashburnham oli valmis korostamaan näinkin rituaalisessa yhteydessä omantunnonvapauden asemaa ihmisten luonnollisena oikeutena. Lockelaisia ajatuskulkuja seuraillen Ashburnham julisti, että jokaisella tuli olla oikeus tehdä itsenäisesti ratkaisuja uskonnollisissa kysymyksissä.<sup>47</sup> 1750-luvulle mennessä suvaitsevaisuus näyttääkin jo saavuttaneen eliitin piirissä laajan hyväksynnän, mistä kertoo James Johnsonin ylähuoneelle kuningasvallan palauttamisen vuosipäivänä vuonna 1753 pitämä saarna, jossa hän totesi, että toisuskoisten protestanttien suvaitseminen jo ennen vuoden 1689 ”oikeudenmukaista ja järkevää” suvaitsevaisuuslakia olisi todennäköisesti pelastanut maan monilta sisäisiltä levottomuuksilta. Lain säätämisen jälkeen kokemus oli osoittanut, etteivät vähäiset uskonnolliset erimielisyydet yhteiskuntarauhaa häirinneet.<sup>48</sup>

Täydellisestä suvaitsevaisuuden läpimurrosta oli tuskin kuitenkaan kysymys. Tähän viittaa Samuel Johnsonin vuonna 1755 ilmestyneessä englannin kielen sanakirjassaan tietoisesti harjoittama kielen manipulointi. Perinteisiä arvoja kannattava ja uskonnolliseen toisinajatteluun epäillen suhtautuva Johnson oli varsin hyvin tietoinen sanakirjansa potentiaalisista vaikutuksista. Kyseessähän oli ensimmäinen suuri englannin kielen sanakirja, hakuteos, josta vielä vuosikymmentenkin päästä katsottaisiin, mitä suvaitsevaisuus-termi merkitsi, ja jonka toimittaja saattoi halutessaan vaikuttaa englannin kielen käsitteistön saamiin merkityksiin.

Johnsonin sanakirjan suvaitsevaisuudesta antama kuva on yksiselitteisen kielteinen. *Tolerance*-termiä hän ei käyttänyt vielä laisinkaan modernissa suvaitsevaisuusmerkityksessä. Verbi *tolerate* merkitsi Johnsonin mukaan ”sallimista ilman että estää” tai ”kärsimistä”, molemmat mielleyhtymiltään negatiivisia määritelmiä. *Toleration* oli ”sellaisen sallimista, mitä ei hyväksytä”. Tämän määritelmän lukiessaan sanakirjan käyttäjä ajautui väistämättä ajatuksiin, jotka tuskin moniarvoisuutta tai suvaitsevaisuutta edistivät. Kaikkein selvimmin Johnsonin manipulaatioyritykset käyivät kuitenkin ilmi hänen tavassaan valita lainauksia, joiden avulla oli mahdollista välittää hyvinkin arvovaltaisia viestejä, sillä olihan lainaukset tavan mukaan otettu kaikkein kuuluisimmilta englannin kielen käyttäjiltä. Johnson valikoi *tolerate*-verbiä määrittävät lainaukset kaikkein traditionalistisimmilta kirjoittajilta, mm. Richard Hookerilta ja teoksesta *Decay of Piety*, joka julisti, ettei ”ihminen saanut suvaita itsessään hetkeäkään mitään syntiä, jonka hän tunnisti”. Anglikaanisen enemmistön voimakkaat epäluulot eriuskoisia protestantteja ja kyyninen suhtautuminen heidän suvaitsevaisuusvaatimuksiinsa kohtaan kävivät erityisen selvästi ilmi Jonathan Swiftiltä peräisin olevasta lainauksesta, jonka mukaan ”olemme täysin vakuuttuneita siitä, että me kyllä tulemme aina suvaitsemaan heitä, mutta emme siitä, että he suvaitsisivat meitä”. Tätä suvaitsevaisuutta epäilevää perusasennetta oltiin nyt tietoisesti vakiinnuttamassa osaksi englannin kieltä. South-nimisen tunnetun saarnamiehen teksteistä löytyi vielä kohta, jossa suvaitsevaisuus näyttäytyi *indulgence*-termin synonyymina, mikä viittasi edelleen poikkeukselliseen (ja mahdollisesti väliaikaiseen) erivapauteen.

Tämäkään ei kuitenkaan riittänyt, vaan Johnson käytti myös kaikkein kuuluisimman suvaitsevaisuuden puolestapuhujan sanoja tätä itseään vastaan. John Locke oli kirjoittanut useita kir-

joja suvaitsevaisuus-teemasta, ja niistä olisi tietenkin ollut helppo löytää suvaitsevaisuuden puolesta puhuvia esimerkkejä. Ilmeisen tietoisena tästä Johnson sivuutti Locken suvaitsevaisuus-myönteisen ajattelun tyystin, kääntyi hänen muun tuotantonsa puoleen ja onnistuikin hänen kasvatusta käsittelevästä klassikostaan onkimaan esille lauseen: ”Itkemistä ei pidä lasten keskuudessa suvaita.” Tässä tekstiyhteydestä irrotetussa Locken lausumassa oli nyt englantilaisille esimerkki suvaita-verbin käytöstä! Vaikutusvaltaisilla sanakirjoilla, kuten Johnsonin sanakirjalla, saattoi käsitteitä määriteltessään olla hyvinkin kauaskantoisia vaikutuksia kielialueensa asenneilmastoon.<sup>49</sup>

Myös Euroopan mannermaalla kiinnitettiin kasvavassa määrin huomiota suvaitsevaisuuden myönteisille vaikutuksille englantilaisessa yhteiskunnassa — usein englantilaisen suvaitsevaisuuden edelleen varsin todelliset rajat unohtaen. Tunnetuin esimerkki kiihtyvistä anglomaniasta on Voltaire, jonka mukaan englantilaisten vapaat sielut saivat valita taivaaseen kulkemansa tien. Englannista löytyi esimerkki sellaisesta kilpailevien lahkosten suvaitsemisesta, joka takasi yhteiskuntarauhan säilymisen, filosofian ja tieteiden kehityksen, väestönkasvun ja taloudellisen menestyksen. Englantilaiset olivat myös tarpeeksi viisaita jättääkseen uskonnon omaan arvoonsa.<sup>50</sup> Käsitys Englannin mallin taloudellisesta hyödyllisyydestä kantautui myös Pohjan perukoille. Esimerkiksi vuonna 1757 ilmestyneen englantilais-ruotsalaisen sanakirjan mukaan ”suvaitsevaisuus on yhtä hyödyllinen Englannille kuin Meksikon verot Espanjalle”.<sup>51</sup>

## **Ranska: suvaitsevaisuuden puolustaminen radikalisoituu valistuksessa**

Monille vähäisemmille hallitsijoille mallin tarjonnut ranskalainen monarkia käytti myös 1700-luvun ensimmäisellä puoliskolla uskontoa poliittisen yhtenäisyyden luojana. Suvaitsemattomuudessa oli siis yhä selvemmin kysymys absolutistisen valtion poliittisesta valinnasta. Suvaitsevaisuuskeskustelukin muuttui 1700-luvun kuluessa maalliseksi yhteiskunnallisten etujen ja haittojen punninnaksi. Suvaitsevaisuuden vastustajat viittasivat kyllä edelleen uskonnollisesta yhdenmukaisuudesta luopumisen moraalille aiheuttamiin riskeihin, mutta ennen muuta he epäilivät eriuskoisten uskottavuutta alamaisina. Puolustajat sen sijaan lakkasivat korostamasta suvaitsemattomuuden epäkristillisyyttä ja vetosivat yhä useammin valtioon asiansa edistämiseksi. Näin tehdessään he korostivat suvaitsevaisuudesta seuraavia käytännön hyötyjä, väestön ja kaupan kasvua.<sup>52</sup> Niistähän modernin valtion tuli olla kiinnostunut.

Suvaitsevaisuuden nousu osaksi Ranskan virallista politiikkaa on suhteellisen helppo ajoittaa. Ludvig XIV:n sortopolitiikka joutui kyllä arvostelun kohteeksi jo ajanjaksolla 1715—1760, mutta vasta 1760-luvulla suvaitsevaisuutta kannattava linja alkoi saada tukea merkittävimpien poliitikkojen keskuudessa. Käänteeseen vaikuttivat sekä käytännön kokemukset että julkisen keskustelun suunnan muutos. E erityisen suuri merkitys vanhojen ennakkoluulojen särkymisen kannalta oli sillä, että Ranskan protestantit osoittivat lojaalisuutta monarkilleen, kun maata uhkasi 1750-luvulla protestanttisia valtoja vastaan käyty seitsenvuotinen sota. Ranskan protestantit eivät tässä uskonsotana markkinoidussa konfliktissa liittyneetkään uskonveljiensä joukkoihin. He myös uskaltautuivat kampanjoimaan entistä näkyvämmiin su-

vaitsevaisuuden puolesta, saivat julkisuutta kokemalleen syrjinnälle ja löysivät vaikutusvaltaisia tukijoita kuten valistusfilosofit, jotka aktivoituivat näihin aikoihin suvaitsevaisuuden asian ajajina. Heidän kirjoitustensa tuloksena suvaitsevaisuuden ajatus alkoi saada osakseen entistä laajempaa ymmärtämystä Ranskan sivistyneistön keskuudessa, katolinen papisto mukaan lukien. 1760-luvun puolivälissä ranskalaisen eliitin enemmistö ei enää ollutkaan valmis uskomaan kuuluisan oikeusmurhan yhteydessä esitettyä väitettä, että protestanttinen kangaskauppias oli muka murhannut poikansa estääkseen tätä kääntymästä katoliseen uskoon.<sup>53</sup>

Ranskalaisen valistuksen suuret nimet Voltaire ja Denis Diderot argumentoivat voimakkaasti varsin pitkälle menevän uskonnollisen suvaitsevaisuuden puolesta. Sylvana Tomaselli ja Marisa Linton ovat todenneet, etteivät valistusfilosofit tuoneet suvaitsevaisuuskeskusteluun sellaisia argumentteja, joita ei olisi jo aiemmin käytetty.<sup>54</sup> Tämä on kuitenkin yksinkertaistava yleistys, sillä teksteistä löytyy sellaistaakin perinteisten argumenttien edelleen kehittelyä, joka loi suvaitsevaisuus-käsitteelle uusia merkityksiä. Kiintoisaa on esimerkiksi se, miten Voltaire laajensi suvaitsevaisuus-käsitteen alaa perinteisen kristittyjen keskinäisen suvaitsevaisuuden ulkopuolelle. Paitsi toisiaan, kunnan kristittyjen tuli Voltairen mukaan suvaita myös kaikkia muita ihmisiä — kiinalaiset, turkkilaiset, juutalaiset ja siamilaiset mukaan lukien.<sup>55</sup> Voltairen suvaitsevaisuus-käsite näyttäisi siis pitäneen sisällään myös maailman eri uskontojen ja eri etnisten ryhmien suvaitsemisen.

Voltairen suvaitsevaisuusmyönteisessä argumentaatiossa kiinnittää erityisesti huomiota myös valistuksen luonnontieteellisen maailmankuvan vaikutus eli se, miten suvaitsevaisuuden puolesta puhuttiin luonnonlakeihin ja luonnon monimuotoisuudesta



lainattuihin esimerkkeihin vedoten. Voltairen mukaan suvaitsevaisuus oli inhimillisyyttä, sen tunnustamista, että ihmiset olivat heikkoja ja ihmisten heikkouden vuoksi tarvittiin anteeksiantoa. Tämä oli Voltairen mukaan luonnonlaeista ensimmäinen. Toista ihmistä mielipiteiden vuoksi vainoava ihminen oli tämän luonnonlain perusteella hirviö.<sup>56</sup> Luonnontieteen kielen käyttö tulee erityisen selvästi esille Voltairen kirjoittaessa yksittäisen ihmisen, koko ihmiskunnan ja maapallon mitättömyydestä maailmankaikkeuden äärettömiin mittasuhteisiin verrattuna. Ihmiset olivat vain ”väliaikaisia atomeja” maailmankaikkeuteen verrattuna. Näissä olosuhteissa oli Voltairen mielestä järjetöntä, että yksittäinen ihminen tai ihmisryhmä julistaisi saaneensa haltuunsa ainoan oikeuden totuuden, johon muiden oli taivuttava. Kielten ja murteiden moninaisuus ja viranomaisten kyvyttömyys kahlita vapaata kielenkäyttöä olivat myös osoituksia luontaisesta monimuotoisuudesta, jonka Voltaire otti esille suvaitsevaisuuden puolesta puhuvana argumenttina.<sup>57</sup>

Voltairen teksteille erityisen silmiinpistävää oli niiden armoston papistonvastaisuus ja kaikenlaisia uskonnollisia ennakkoluuloja vastaan hyökkääminen. Voltaire ei säästellyt sanojaan hyökätessään esimerkiksi katolisen kirkon inkvisition ”absurdeja hirveyksiä” vastaan. Deistinä Voltaire arvosteli jyrkästi niitä hänen mielestään virheellisiä tulkintoja, joita kristinuskon opeista oli esitetty. Hänen mukaansa oli käsittämättömän julmaa ja evankeliumin vastaista vainota lyhyen ihmiselämän aikana niitä, jotka eivät ajattele samoin kuin me. Julkeaa oli myös ottaa ihmisille Jumalalle kuuluva valta ja julistaa toisin ajattelevia kadotukseen tuomituiksi.<sup>58</sup> Voltairen on tulkittu pyrkineen suitsimaan kaikenlaista uskonnollista kiihkoa, ja hän piti valtion ja kirkon eroa tässä suhteessa ensiarvoisen tärkeänä.<sup>59</sup> Papistoa provosoimaan oli varmasti tarkoitettu myös Voltairen satiirinen sananvalinta,

kun hän vakuutti, ettei ”lakkaisi saarnaamasta suvaitsevaisuuden puolesta, vaikka papit kuinka valittaisivat, ennen kuin vainot on saatu loppumaan”. Voltairen tekstistä näkyy kuitenkin selvästi usko järjen myötävaikutuksella tapahtuvaan yhteiskunnan myönteiseen kehitykseen suvaitsevaisuuden alalla — piirre, joka oli vielä 1600-luvun lopun suvaitsevaisuutta puoltaville teksteille ollut vierasta. Voltairen mukaan ihmisille oli myönnettävä ajattelunvapaus. Edellyttäen, ettei yleistä järjestystä häiritty, jokaisen tuli saada uskoa ja ajatella kuten järkeään käyttämällä parhaaksi näki. Kaikenlainen suvaitsemattomuus oli vain omiaan aiheuttamaan joko tekopyhyyttä tai kapinointia.<sup>60</sup>

Denis Diderot tiivistä ranskalaisen valistuksen suvaitsevaisuuteen liittämät myönteiset merkitykset kirjoittaessaan suvaitsemattomuus-käsitteen (*Intolérance*) määritelmää vaikutusvaltaista *Encyclopédieta* (1765) varten. Suvaitsemattomuuden ”julma ja vihaa aiheuttava intohimo” oli Diderot’n mukaan merkittävin syy ihmisiä kohdanneeseen verenvuodatukseen. Diderot teki eron kirkollisen ja poliittisen suvaitsemattomuuden kesken; molemmat merkitsivät toisinajattelijoihin kohdistuvaa vainoa, mutta varsinkin jälkimmäinen teki niin ihmisestä, alamaisesta, poliitikosta kuin kansalaisestakin ilkeän. Ihmisen omantunnon pakottaminen oli sekä mahdotonta että tuomittavaa, tekopyhyyttä aiheuttavaa. Ihmisiä tuli valistaa, ei kontrolloida. Hyvässä uskossa erehtyneitä tuli sääliä, ei rangaista. Ihmisyys siis edellytti suvaitsevaisuutta. Myös ateistisen taustan omaavan Diderot’n teksti sisältää runsaasti viittauksia kristillisiin auktoriteetteihin, mutta selvää on, että niillä oli vakuuttelussa ainoastaan muodollinen rooli. Kristuksen opetukseen viittaamalla Diderot pyrki taivuttelemaan suvaitsevaisuuden puolelle myös perinteisiä arvoja kannattavan sivistyneistön osan, ennen muuta katolisen papiston. Varsinaiset suvaitsevaisuuden perusteet hän haki kuitenkin ih-

misluonnosta, ei Raamatusta.<sup>61</sup>

Jean Romilly puolestaan määritteli *Encyclopédieta* varten suvaitsevaisuuden sellaiseksi hyveeksi, joka edellytti ihmiseltä valmiutta elää rauhassa kaikkien kaltaistensa kanssa. Ilman ihmisten kykyä rajoittaa intohimojaan ei rauhaa ollut mahdollista saavuttaa. Romilly perusteli suvaitsevaisuuden välttämättömyyttä, järkevyyttä ja oikeudenmukaisuutta muun muassa sillä, ettei ihmisjärki voinut täydellistä totuutta saavuttaa ja että mielipiteiden vaihtelu oli luonnollista. Väkivalta ja suvaitsemattomuus olivat huonoimmat mahdolliset ratkaisut mielipiteiden vaihteluun, sillä ne tekivät ihmisistä barbaareja toisiaan kohtaan, tukahduttivat kaiken oikeudenmukaisuuden ja inhimillisyyden ja aiheuttivat loputonta taistelua eri mielipidesuuntien kesken. Poliitikkaa ja teologiaa Romilly piti jo itsestään selvästi erillisinä elämän alueina, joista hallitsijan tuli kohdistaa huomionsa vain jälkimmäiseen. Romillyn mukaan kaikkien yhteiskunnan kannalta vaarattomien mielipiteiden käytännöllinen suvaitseminen oli välttämätöntä, jos hallitsija tahtoi säilyttää yhteiskuntarauhan.<sup>62</sup>

Laajalti luetun *Encyclopédien* artikkelit olivat osa sitä suvaitsevaisuus-käsitteen maallistumisen ja merkitysten laajentumisen prosessia, joka teki termistä 1700-luvun loppuun mennessä käytökelpoisen mitä erilaisimmissa keskusteluissa, joissa oli kysymys toisin ajattelevien tai käyttäytyvien sietämisestä.<sup>63</sup> 1700-luvun jälkipuoliskolla suvaitsevaisuudesta tuli länsieurooppalaisessa keskustelussa jopa ”trendikäs” käsite. Uuden ajan koettiin vaativan uusia toimintatapoja: jokaisen aikaansa seuraavan valistuneen monarkin tuli harkita uudelleen uskonnollisen syrjinnän järkevyyttä ja omaksua suvaitsevainen asenne kaikkia kunnan kansalaisia kohtaan. Suvaitsevaisuus alettiin myös liittää laajempiin kysymyksiin poliittisista oikeuksista ja intellektuaalisesta vapaudesta.<sup>64</sup> Mielenkiintoista kuitenkin on, että valistus-

ajan teksteistä löytyy ilmeisen vähän viittauksia suvaitsevaisuuteen hyveenä sinänsä. Valistajat eivät väittäneet, että erilaisuuden sietokyky olisi tehnyt ihmisistä moraalisesti ylevämpiä, vaan puolustivat suvaitsevaisuutta hyötyä eli esimerkiksi poliittista tasapainoa, rauhaa ja vaurautta korostaen.<sup>65</sup>

Olenainen suvaitsevaisuus-käsitteen merkitysten laajenemisen kannalta oli uskonnollisen keskustelun alalla tapahtunut käänne. Suvaitsevaisuus alkoi näyttää ainoalta järkevältä vaihtoehdolta sen jälkeen, kun tieteellinen vallankumous oli lisännyt tietoisuutta maailman monimuotoisuudesta sekä epävarmuutta uskonasioissa ja kun tunnustukselliset kiistat olivat alkaneet näyttää tuhoisilta hyötyä kasvavassa määrin korostavan yhteiskunnan kannalta. Myös valtionkirkkojen sisällä tapahtui 1700-luvun puolimaissa merkittäviä uudelleenarviointeja, joiden tuloksena suvaitsevaisuus alkoi näyttää jopa teologisesti välttämättömältä. Viimeistään 1760-luvun puolivälin jälkeen brittiläisten, alankomaalaisten ja ranskalaisten poliitikkojen ja monien johtavien kirkonmiestenkin keskuudessa oli alettu pitää uskonnollisten vähemmistöjen suvaitsemista järkevänä, yhteiskunnallista harmoniaa edistävänä politiikkana. Jyrkin käänne koettiin Ranskassa, jossa suvaitsevaisuuden puolustajat olivat ottaneet Hollannin ja Englannin taloudellisesti menestyvät ja suvaitsevilta näyttävät yhteiskunnat välillä kritiikittömänkin ihailun kohteiksi. Ranskalaisella valistuksella oli puolestaan huomattavia heijastusvaikutuksia muun muassa niin hollantilaiseen kuin englantilaiseen suvaitsevaisuuskeskusteluun, joihin saatiin nyt ranskan, oppineiden kansainvälisen kielen, välityksellä uusia radikaaleja aineksia. Toki on muistettava, että käytännön lainsäädäntötoimiin valtiovallan asennemuutos ei johtanut Ranskassa ennen 1780-luvun loppua, ja todellinen ensimmäinen mullistus uskonnollisen suvaitsevaisuuden suhteen koettiin läntisessä Eu-

roopassa vasta Ranskan suuren vallankumouksen aikana, kun dekrastianisaatio ja uuden kansalaisuskonnon luontiyritykset johtivat valtion ja kirkon eroon Ranskan lisäksi myös Hollannissa. Englannissa valtion virallisen uskontopolitiikan modernisaatio — joskin edelleen ilman valtion ja kirkon selvää eroa — sai odottaa 1830-luvun alun reformeihin saakka.

## Viitteet:

<sup>1</sup> Saksalaisen Klaus Schreinerin ja Gerhard Besierin artikkeleissa *Toleranz*-teemasta Hollannin, Englannin ja Ranskan kehitys sivuutetaan melko vähäisellä huomiolla. Teoksessa Otto Brunner, Werner Conze & Reinhart Koselleck (toim.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Osa 6. Stuttgart 1990; Vuonna 2000 ilmestyneessä ensimmäisessä valistusajan suvaitsevaisuuskeskustelua Euroopan-laajuisesti käsittelevässä, brittitutkijoiden toimittamassa artikkelikokoelmassa käsitehistoria ei sisälly valittuihin lähestymistapoihin. Ole Peter Grell & Roy Porter (toim.), *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge 2000.

<sup>2</sup> Gordon J. Schochet, *From Persecution to 'Toleration'*. Teoksessa J.R. Jones (toim.), *Liberty Secured? Britain Before and After 1688*. Stanford 1992; Ole Peter Grell & Roy Porter, *Toleration in Enlightenment Europe*. Teoksessa *Toleration in Enlightenment Europe*, 1; Gordon J. Schochet, Samuel Parker, *Religious Diversity, and the Ideology of Persecution*. Teoksessa Roger D. Lund (toim.), *The Margins of Orthodoxy: Heterodox Writing and Cultural Response, 1660—1750*. Cambridge 1995, 127, 141-142; Gordon J. Schochet, *The Act of Toleration and the Failure of Comprehension: Persecution, Nonconformity, and Religious Indifference*. Teoksessa Dale Hoak & Mordechai Feingold (toim.), *The World of William and Mary: Anglo-Dutch Perspectives on the Revolution of 1688—89*. Stanford 1996, 170; Vertailun vuoksi voidaan todeta, että nykyisin varsinkin poliittisen korrektiuden kärkimaissa minkä tahansa asian vastustaminen saatetaan leimata suvaitsemattomuudeksi.

<sup>3</sup> Englantilaisessa sanakirjassa tämän eron teki ensimmäisenä Ephraim Chambers hakusanan *Toleration* kohdalla teoksessaan *Cyclopaedia: or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*. London 1728. Chambersin suvaitsevaisuutta puolustava malli saattoi olla tärkeä ranskalaisen *Encyclopédien* toimittajille; Hugenotti J.-G. Chauffepiën vuonna 1750 Amsterdamissa ilmestynyt sanakirja selitti myös käsitteiden välistä eroa. Poliittisen suvaitsevaisuuden Chauffepié esitti jo kiistattomana luonnollisena oikeutena. Chauffepiën sanakirjaa on siteerattu artikkelissa Hans Bots & Rob van de Schoor, *La tolérance à travers les dictionnaires dans les décennies autour de 1700*. Teoksessa C. Berkvens-Stevelick, J. Israel & G.H.M. Posthumus Meyjes (toim.), *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*. Leiden, New York ja Köln 1997, 152.

<sup>4</sup> Käsitteiden määrittelystä ks. Jan Schillings, *Het tolerantiedebat in de franstalige geleerdentijdschriften uitgegeven in de Republiek der Verenigde Provinciën in de periode 1684—1753*. Amsterdam & Maarssen 1997, 334.

<sup>5</sup> Grell & Porter 2000, 2, 8.

<sup>6</sup> Martin Fitzpatrick, *Toleration and the Enlightenment Movement*. Teoksessa *Toleration in Enlightenment Europe*, 29; Grell & Porter 2000, 3-4.

<sup>7</sup> Tämä oletus pohjautuu kirjoittajan väitöskirjan tuloksiin. *The Discourse on Political Pluralism in Early Eighteenth-Century England: A Conceptual Study with Special Reference to Terminology of Religious Origin*. Helsinki 1999.

<sup>8</sup> Grell & Porter 2000, 1.

<sup>9</sup> Geoffrey Adams, *The Huguenots and French Opinion, 1685—1787: The Enlightenment Debate on Toleration*. Waterloo (Canada) 1991, 7, 9-11; Marisa Linton, *Citizenship and Religious Toleration in France*. Teoksessa *Toleration in Enlightenment Europe*, 157-159.

<sup>10</sup> Revocation of the Edict of Nantes, 22.10.1685. Käännös ranskasta englantiin. Internet Modern History Sourcebook osoitteessa <http://www.fordham.edu/halsall/mod/1685revocation.html> (29.1.1999).

<sup>11</sup> Revocation of the Edict of Nantes.

<sup>12</sup> Revocation of the Edict of Nantes.

<sup>13</sup> Adams 1991, 3, 19, 30; Grell & Porter 2000, 13.

<sup>14</sup> Ks. erityisesti yleissäätyjen rukouspäiväjulistukset 21.11.1685 ja 4.6.1687, N.C. Kist (toim.), *Neêrlands Bededagen en Biddagsbrieven. Eene Bijdrage ter Opbouwing der Geschiedenis van Staat en Kerk in Nederland*. Osa 2. *De Nederlandsche Biddagsbrieven*. Leiden 1849, 253, 256. Viittaukset protestanttien sortoon toistuvat rukouspäiväjulistuksissa kautta 1700-luvun ensimmäisen puoliskon.

<sup>15</sup> Samme Zijlstra, *Tgeloove is vrij*. Teoksessa Marijke Gijswijt-Hofstra (toim.), *Een schijn van verdraagzaamheid. Afwijking en tolerantie in Nederland van de zestiende eeuw tot heden*. Hilversum 1989, 67; Hans Bots, *Tolerantie of gecultiveerde tweedracht. Het beeld van de Nederlandse tolerantie bij buitenlanders in de zeventiende en achttiende eeuw*. *Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden* 107 (4), 1992, 657, 664; Schilling 1992, 363-364, 380; Wiebe Bergsma, *Church, State and People*, Teoksessa Karle Davids & Jan Lucassen (toim.), *A Miracle Mirrored: The Dutch Republic in European Perspective*. Cambridge 1995, 220-221, 223; Jonathan Israel, *The Intellectual Debate About Toleration in the Dutch Republic*. Teoksessa *The Emergence of Tolerance in the Dutch Republic*, 3.

<sup>16</sup> 20.2.1760 tasavallan kansalaisia puhuteltiin jo tasapuolisesti lauseella ”ons met alle de Inwoners des Lands, als een Volk” tekemättä eroa kristittyjen alankomaalaisten kesken. *Neêrlands Bededagen en Biddagsbrieven*. Osa 2. *De Nederlandsche Biddagsbrieven*, 383.

<sup>17</sup> Zijlstra 1989, 60; Grell & Porter 2000, 8; Justin Champion, *Toleration and Citizenship in Enlightenment England: John Toland and the Naturalization of the Jews, 1714—1753*. Teoksessa *Toleration in Enlightenment Europe*, 135; Jonathan I. Israel, *Spinoza, Locke and the Enlightenment Battle for Toleration*. Teoksessa *Tole-*

ration in Enlightenment Europe, 103-109.

<sup>18</sup> Benedict de Spinoza, *A Theological-Political Treatise*. Kääntänyt latinasta R.H.M. Elwes. New York 1951 (Amsterdam 1670), 257-258, 261, 264-266.

<sup>19</sup> Israel 1997, 30; Fitzpatrick 2000, 36; Israel 2000, 102; Kannattaa huomata, että Spinozan tekstissä itse suvaitsevaisuus-termi ei ollut keskeinen, vaikka käsite sinänsä niissä onkin nähtävissä.

<sup>20</sup> Jonathan I. Israel, *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness, and Fall 1477—1806*. Oxford 1998 (1995), 674; J.L. Price, *The Dutch Republic in the Seventeenth Century*. Basingstoke & London 1998, 86.

<sup>21</sup> Bots 1992, 659, 669; Schillings 1997, 333; Fitzpatrick 2000, 24.

<sup>22</sup> Israel 1997, 32-34.

<sup>23</sup> Ernestine van der Wall, *Toleration and Enlightenment in the Dutch Republic*. Teoksessa *Toleration in Enlightenment Europe*, 114-116.

<sup>24</sup> Henry Kamen, *The Rise of Toleration*. London 1967, 231; Fitzpatrick (2000, 26-29, 38) on esittänyt suvaitsevaisuusajattelun suuntauksista käyttökelpoisen luokittelun, joka osoittaa, miten erilaisia kieliä suvaitsevaisuuden puolustajien oli mahdollista käyttää ja sekoittaa keskenään. Aina alkukirkon ajoilta saakka periytyivät esimerkiksi niin ajatus omantunnonvapaudesta kuin myös usko siihen, ettei omaatuntoa ollut mahdollista väkivallan avulla ohjailla. Tämä *uskonnollisen* suvaitsevaisuuden perinne katsoi, että jokaisella ihmisellä oli sekä velvollisuus että oikeus seurata omaatuntoaan uskonasioissa. Joidenkin radikaalien lahkojen piirissä vaadittiin tältä pohjalta täydellistä uskonnollisen ajattelun vapautta, jotta totuus ja aito uskonnollisuus saavutettaisiin. *Rauhaa rakentava* perinne sen sijaan pyrki siirtämään huomion teologisista kiistoista kristilliseen moraalisiin, ja sitä tuki luonnonoikeusajattelun vahvistuminen uuden ajan Euroopassa, sillä luonnonoikeus tähtäsi kaikkien hyväksymään moraalisiin ja salli myös jonkinasteisen monimuotoisuuden. *Skeptisen humanismin* perinne epäili mahdollisuutta saavuttaa yhtä rationaalista tulkintaa kristinopista. Koska se piti myös uskon ja moraalin välistä yhteyttä epävarmana, se oli valmis sallimaan jokaiselle oman tien Jumalan luo. *Tasavaltalaiselle* suvaitsevaisuuden perinteelle, joka korosti uskonnon merkitystä yhteisöllisyyden luojana ja moraalisen pohjan antajana, riitti, että kukin kansalainen noudatti muutamia yleisesti hyväksytyjä opinkohtia. Lisäksi Ranskan uskonsotien aikana oli saanut alkunsa *politique*-suuntaus, joka piti uskonnollisten vähemmistöjen kanssa tehtyjä kompromisseja välttämättöminä vaikka tavoittelikin viime kädessä uskonnollisesti yhtenäistä valtiota.

<sup>25</sup> John Locke, *A Letter Concerning Toleration: Humbly Submitted, &c.* Kääntänyt latinasta William Popple. London 1689, 1-2, 7.

<sup>26</sup> Israel 2000, 103.

<sup>27</sup> Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 5.

<sup>28</sup> Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 6-9.



- <sup>29</sup> Locke, *A Letter Concerning Toleration*, 29, 45-46, 48; Fitzpatrick 2000, 38; Israel 2000, 103-104.
- <sup>30</sup> Fitzpatrick 2000, 38.
- <sup>31</sup> Israel 2000, 102-103.
- <sup>32</sup> Zijlstra 1989, 62; Bots 1992, 668; Schilling 1997, 336-337; Grell & Porter 2000, 8; Fitzpatrick 2000, 36; Linton 2000, 161.
- <sup>33</sup> Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ Contain-les dénter, ou Traité de la Tolérance universelle*. Osoitteessa gallica.bnf.fr/scripts/ConsultationTout.exe?0=087523 (5.8.2000), 367, 371-372.
- <sup>34</sup> Bayle, *Commentaire philosophique*, 415.
- <sup>35</sup> Grell & Porter 2000, 8; Van der Wall 2000, 114; Linton 2000, 161.
- <sup>36</sup> Englantilaisesta suvaitsevaisuuskeskustelusta ks. myös Ihalainen 1999, 275-286.
- <sup>37</sup> Besier 1990, 499.
- <sup>38</sup> Gilbert Burnet, *A Sermon Preach'd before the House of Commons on 31 January 1688, being the Thanksgiving-Day for the Deliverance of this Kingdom from Popery and Arbitrary Power*. London 1689, 14.
- <sup>39</sup> [Anon.], *King William's Toleration: Being An Explanation of that Liberty of Religion, Which may be Expected from His Majesty's Declaration, With a Bill for Comprehension & Indulgence, Drawn up in Order to an Act of Parliament*. London 1689, 3-4.
- <sup>40</sup> "Toleration Act". Teoksessa E.N. Williams (toim.), *The Eighteenth Century Constitution: Documentary and Commentary*. Cambridge 1960, 42-46.
- <sup>41</sup> Fitzpatrick 2000, 39; Champion 2000, 133-134.
- <sup>42</sup> William Wake, *A Sermon Preached before the House of Lords, at the Abbey-Church in Westminster, On Monday, Nov. the 5<sup>th</sup>, 1705* [ruutisalaliiton vuosipäivä]. London 1706, 21-22.
- <sup>43</sup> Richard Willis, *A Sermon Preached before the Honourable House of Commons, at St. Margaret's Westminster, on Monday, the 5<sup>th</sup> of November, 1705* [ruutisalaliiton vuosipäivä]. London 1705, 13-15, 17, 20, 22.
- <sup>44</sup> William Talbot, *A Sermon Preached before the Queen at the Cathedral-Church of St. Paul, On May the First, 1707. Being the Day appointed by Her Majesty for a General Thanksgiving for the Happy Union of the Two Kingdoms of England and Scotland*. London 1707, 6.
- <sup>45</sup> Ihalainen 1999, 279.
- <sup>46</sup> *The Examiner*. No. 9, 21.9.1710.
- <sup>47</sup> William Ashburnham, *A Sermon Preached before the Honourable House of Commons, at St. Margaret's Westminster, On Tuesday, November 5, 1745* [ruutisalaliiton vuosipäivä]. London 1745, 8.
- <sup>48</sup> James Johnson, *A Sermon Preached before the Lords Spiritual and Temporal, In the Abby Church, at Westminster, On Tuesday, May 29, 1753* [restauration vuo-

sipäivä]. London [1753], 14-15.

<sup>49</sup> Hakusanat *Tolerance*, *To Tolerate* ja *Toleration*. Teoksessa Samuel Johnson, A Dictionary of the English Language. London 1755.

<sup>50</sup> Adams 1991, 55; Fitzpatrick 2000, 41-42; Sylvana Tomaselli, Intolerance, the Virtue of Princes and Radicals. Teoksessa *Toleration in Enlightenment Europe*, 93.

<sup>51</sup> Hakusana *Toleration*. Teoksessa Jacob Serenius, An English and Swedish Dictionary. Toinen laitos. Harg & Stenbro 1757.

<sup>52</sup> Adams 1991, 96-97, 113; Fitzpatrick 2000, 32-34.

<sup>53</sup> Adams 1991, 3, 42, 49, 98, 179, 211; Linton 2000, 157, 168-169.

<sup>54</sup> Tomaselli 2000, 97; Linton 2000, 157, 168-169.

<sup>55</sup> Voltaire, *Traité sur la Tolérance*. A l'occasion de la mort de Jean Calas. Paris 1767. Osoitteessa: perso.wanadoo.fr/dboudin/VOLTAIRE/Traite.htm (4.8.2000), luku XXII; Ks. myös hakusana *Tolérance*. Teoksessa Voltaire, *Dictionnaire philosophique*. Raymond Naves & Julien Beda (toim.). Paris 1967, 401.

<sup>56</sup> *Tolérance*. Teoksessa Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 401, 403, 407; Ks. myös Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, luku VI.

<sup>57</sup> Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, luku XXII.

<sup>58</sup> Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, passim; Ks. myös *Tolérance*. Teoksessa Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 403.

<sup>59</sup> Adams 1991, 50, 181, 223.

<sup>60</sup> Voltaire, *Traité sur la Tolérance*, luku IV; Voltairin englanniksi käännettyjä tekstejä teoksista *Candide* (1759), *Treatise on Toleration* (1763) ja *The Philosophical Dictionary* (1764) on koottu myös antologiaan Marvin Perry, Joseph R. Peden & Theodore H. von Laue (toim.), *Sources of Western Tradition*. Osa 1. Boston 1987, 415-416.

<sup>61</sup> Denis Diderot, hakusana *Intolérance*. Teoksessa Denis Diderot & Jean le Rond D'Alembert (toim.), *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Osa VIII. New York 1969 (Paris 1765), 843-844.

<sup>62</sup> Jean Romilly, hakusana *Tolérance*. Teoksessa *Encyclopédie*. Osa XVI. New York 1969 (Paris 1765), 391-395.

<sup>63</sup> Tällaiseen prosessiin ovat viitanneet myös Besier 1990, 495, ja Tomaselli 2000, 91.

<sup>64</sup> Fitzpatrick 2000, 41, 46; Tomaselli 2000, 92-93.

<sup>65</sup> Tomaselli 2000, 86.

KUSTAA H. J. VILKUNA

## MURTUMA YHTEISKUNNALLISESSA SIETOKYVYSSÄ

Länsimaisessa kulttuurissa erilaisuuden hyväksyminen on yksinkertaisesti edellyttänyt asteittaista luopumista suvaitsemattomuudesta. Yhteisöt ja yhteiskunnat kävivät läpi useita eriaikaisia ja erilaisiin ihmisryhmiin kohdistuvia prosesseja milloin suvaitsevaisuuden ja milloin suvaitsemattomuuden suuntaan. Näihin prosesseihin heijastettiin käsityksiä ihmisten keskinäisen kanssakäymisen muodoista, itsensä ja toisten ihmisten välisten suhteiden mieltämisestä ja arvostamisesta sekä yleensä inhimillisestä suhtautumisesta ympäristöön.<sup>1</sup>

Kaikkine varauksineen 1500/1600-luvulta 1800-luvulle on länsimaisessa kulttuurissa ja tšekäläisessä yhteiskunnassa havaittavissa ajautumista suvaitsevaisuuden suuntaan erityisesti, kun tarkastellaan tavallisten (so. terveinä pidettyjen) ihmisten ja erilaisiksi leimattujen (vammaiset, sairaat, psyykkisesti tasapainottomat) välisiä suhteita. Tämä ei silti tarkoita, että 1800-luvun ihminen olisi suhtautunut erilaisuuteen välttämättä myönteisesti ja suvaitsevaisesti. Kernaammin voisi sanoa, että hänen sietokykynsä oli kasvanut. Muutamat perinteisiä käsityksiä murtaneet, sinällään arkipäiväiset ja melko huomaamattomat mutta siltikin syvästi ihmiskuvaan vaikuttaneet tekijät muokkasivat tuota yhteiskunnallista sietokykyä. Murtumakohdista keskeisimmät näyttäsivät sijoittuvan 1700-luvun jälki- ja 1800-luvun alkupuoliskolle. Tässä prosessissa jos missä ajattelua ja mentaliteettia

muovanneiksi tekijöiksi nousivat tutustuminen ja sittemmin tottuminen marginaaliryhmien olemassaoloon. Tuloksena oli esimerkiksi se, että toisella ja yhteisön normaaleja sääntöjä rikkovalla tavalla ajattelevasta ja käyttäytyvästä oli tullut peräti mielenvikaisen hullun sijasta siedettävissä oleva kylähullu.<sup>2</sup>

Perhe- ja sukurajat ylittänyttä yhteiskunnallista vastuuta marginaaliryhmistä oli jouduttu ottamaan varsinkin 1700-luvun lopulta lähtien ja siten myös jossain määrin tottumaan erilaisuuteen. Vaivaisten ylläpitoa varten 1700-luvulla rakennettu holhousjärjestelmä piti eri tavoin vaivaiset ihmiset näkyvillä. Tyypillisimpiä vaivaisia olivat vanhojen ohella kaatumatautiset, jotka edellisinä vuosisatoina kantoivat muassaan ylen pelottavaa paholaisen merkkiä. Tottuminen kaatumatautisiin ja havainto siitä, että tautia sairastaneet saattoivat tulla toimeen omillaan ja selvitä siten kohtalaisen hyvin yhteiskunnan osana, johtivat siihen, että kaatumatautiin alettiin suhtautua 1700-luvun kuluessa vain vähän henkisiin ominaisuuksiin vaikuttaneena tekijänä. Vaivaishuoneiden ja ruotuvaivaisjärjestelmän perustamisen velvollisuus toi itsestään huolehtimaan kykenemättömät rujot raajarikot ja vammaiset osaksi pitäjäyhteisöä ja vieläpä keskeiseksi osaksi. Niissä pitäjissä, joihin vaivaishuone rakennettiin tai joissa kivulloiset hätätilassa sijoitettiin pitäjäntupaan, raajarikot ja taukien runtelemat ihmiset sijoitettiin kaikkien nähtäville keskelle kirkonkylää.<sup>3</sup>

Sama runneltu jalkapuoli ja kumarainen ihminen katseli 1800-luvulla käsi anovasti ojennettuna myös miltei jokaista länsisuomalaista jumalanpalvelukseen menijää. Varhaisimmat 1600—1700-luvun vaivaisukot, jotka jatkoivat vaivaistukkien perinnettä, muistuttivat luultavasti enimmäkseen Hauhon Bartimeuksen tai Särkisalon Kirkon Jussin kaltaisia rumia miehiä. Bartimeus oli kurja, kumarainen, rujo ja vääräharteinen ja Kirkon Jussi eli

Lasarus lannevaatteeseen puettu kauttaaltaan märkäpaiseinen mies. Myöhemmät vaivaisukot olivat etupäässä tautien ja sotien runteleimia jalka- tai käsipuolia, mutta joukkoon mahtui muutama kyssäniskainen tai muutoin rujo äijä.<sup>4</sup>

Suvaitsevaisuuden muutoksessa oli myös luonnontieteellisen tutkimuksen edistymisellä ja sen muovautumisella valistuksen ajan julkiseksi porvarilliseksi kulttuuriksi keskeinen asemansa. 1700-luvun puolimaista aina 1800-luvulle saakka koko läntisen kulttuurialueen läpäisi ennenkuulumaton kiinnostus poikkeavuuksiin, erilaisuuteen ja omituisuuksiin. Se osaltaan murskasi vanhan pienpainatteiden maailman, jossa yhteisöä kohdanneet merkilliset tapahtumat sijoitettiin kaaoksen ja kosmoksen väliselle akselille Jumalan yhteyteen ja jossa talonpoikaisen yhteinäiskulttuurin säätelemät rajat ulkoisella olemuksellaan tai käytöksellään rikkonut ihminen oli Jumalan vihan ilmentymä.<sup>5</sup>

Turun linnassa vankina virunut ja itseään tärkeänä profeettana pitänyt Pietari Schäfer merkitsi päiväkirjaansa kaiken kuulemansa merkillisyyden, oudot sääilmiöt, murhat ja tapot sekä tiedon Ruotsissa vuosien ajan paastonneesta tyttösestä. Nämä kaikki hän tavalla tai toisella yhdisti Jumalaan, joka oli kääntänyt kasvonsa pois maanpäältä ja joka valmisteli ihmisiä lopulliseen hävitykseen. Vaikka Schäferin ajatukset koetettiin profeetallisina torjua leimaamalla hänet mielenvikaiseksi, useimmat Schäferin aikalaisistaan jakoivat hänen näkemyksensä; kirjoitettiinpa aviiseissa juuri tuosta skoonelaisesta seitsemän vuoden ajan paastonneesta Ester Jönsintyttärestä jumalisena oikkuna.<sup>6</sup> Jumalan merkki ilmeni myös muualla arkipäiväisessä kanssakäymisessä. 1500—1700-luvun ihminen tunsu kunniansa loukatun, milloin toinen haukkui häntä saatanan luomaksi kuvatukseksi ja kuva-

jaiseksi. Tällöinhän irvileuka viittasi pääasiassa irvokkaaseen ulkomuotoon, jonka itse paholainen oli saanut aikaan.<sup>7</sup> Kuvia ja kuvauksia paholaisesta oli joka tapauksessa riittämiin; piru oli enimmäkseen karvainen, sorkallinen ja mahdollisesti hännällinen olento.<sup>8</sup>

Kun vielä 1500—1600-luvun yhteiskunnassa enimpää tavallisuudesta poikkeavia asioita vierastettiin, pelättiin ja pidettiin tavallista elämänmenoa tahraavana saastana, 1700-luvun kuluessa näitä samaisia omituisuuksia kohtaan tunnettiin vetoa. Aiemmin selittämätöntä saatettiin pitää itsensä paholaisen aikaansaamana noituutena, kun taas myöhemmin valistuksen aikakaudella selittämätön ja siihen liittyvä taikauskoisuus näyttäytyivät suoranaisen kiinnostavina ja hyväksyttävinäkin.<sup>9</sup>

Niinpä varhaisimmassa suomenkielisessä aikakausjulkaisussa oli erikseen varattu tila merkillisille tapahtumille ja kummajaisille ihmisille. Muutos Antti Lizeliuksen 1775—1776 toimittamien Suomenkielisten Tieto-Sanomien ja Pietari Schäferin vuosien 1707—1714 päiväkirjamerkintöjen välillä on ilmeinen. Lizeliukselle sodat, epidemiat, maanjäristykset, tulivuorenpurkaukset ja tulipalot olivat vain *Uusia Sanomita* -osastossa kertomisen arvoisia ja virkanimityksiin verrattavia tapahtumia, eivätkään Jumalan lähettämiä maailmanlopun enteitä. Osastossa oli maaliskuussa 1776 lyhyt tiedonanto, että ”ulkomailla on yksi vaimoihminen, joka puhuu ilman kieltä, kurkun, suulaen, hampaiden, leukapäiden, huulien ja sieraimien avulla” ja elokuussa 1776 uutinen, jotta ”Hampurin kaupungissa Saksanmaalla yksi syntymäkuuro ja mykkä ihminen vireän ja erinomaisen ylösajattelun harjoituksella on saatettu ymmärtämään kristillisyyden oppi, minkä hän ymmärrettävästi on antanut tietää ja sen tähden myös päässyt ehtoolliselle.”<sup>10</sup> Runsaassa viidessäkymmenessä vuodessa oli Jumalan merkitsemä ja pelottava olento muuttunut kaikkien

äimisteltäväksi kummajaiseksi — mutta merkittävää kyllä sangen myönteisessä hengessä mainituksi sellaiseksi. 1700—1800-luvun sanakirjoihin putkahtaneina käsitteinä kumma, kummallinen, kummastuttava ja siten myös kummajainen merkitsivät poikkeuksellista, merkillepantavaa ja kiinnostavaa eivätkä pelottavaa, iljettävää ja kammoksuttavaa.

Varhemmassa yhteiskunnassa erilaisuus ja poikkeavuus käytännössä piilotettiin: eri tavalla ajatelleet hullut sekä ulkonäöltään poikkeavat, kehitysvammaiset ja tartuntatautiset toimitettiin kernaasti pois ihmisten näköpiiristä suljettuihin laitoksiin piilaamasta tervettä ilmaa. 1700-luvun puolimaissa samankaltaiset ilmiöt kiihottivat sivistyneistöä, tiedemiehiä, hoviväkeä, kaupunkiporvaristoa ja jopa maaseudun tietämättömänä pidettyä rahvasta tutkimaan ja miettimään poikkeavuuksia.<sup>11</sup> Kristillinen taposin teki poikkeavina syntyneistä yhteisen seurakunnan jäseniä ja siten kastettuina ihmisiä. Niinpä esimerkiksi kummajaiset, hiitolalainen poika, jonka nenä ja suu muodostivat yhden aukon, kastettiin vuonna 1693, joroislaiset vatsasta yhteenkasvaneet kaksoset vuonna 1708 ja Naantalissa 1675 kerjäläisnaisen Yrjöpoika, jonka oikeassa kädessä oli vain kaksi sormea ja vasen muistutti käärmeen pyrstöä. Tietoa epämuodostuneena syntyneestä pidettiin vielä niin salattavana yksityisasiana, ettei esimerkiksi Pietari Schäfer tiennyt Joroisten kaksosista ja että ainoastaan hiitolalaispojan syntymä merkittiin seurakunnan erikoislaatuisia tapahtumia käsittelevään asiakirjaan muistutukseksi jälkipolville.<sup>12</sup>

Varsin osuvasti periaatteessa läntisestä porvarillisesta julkisuudesta etäällä olevaa kehitystä heijastelee 1750-luvulla Suomen puolelta Turun hovioikeudesta kuninkaalliselle majesteetille osoitettu kirjelmä, johon oli koottu ”*Muistutuksia Turun, Pohjanmaan sekä Savon ja Kymenkartanon lääneistä*”. Näissä muis-

tiinpanoissa tai huomioissa esiteltiin sellaisia tapauksia, joissa vain muutamaa vuosikymmentä aikaisemmin olisi toimittu toisin. Tuolloinkin kutakin yksittäistä tapausta oli käsitelty pitäjänkokouksissa ja käräjillä, mutta nyt kokouksissa ei ollut päädyttykään eristämään poikkeavaa jäsentä yhteisön ulkopuolelle. Näillä kerroilla yhteisö oli tarkkaillut poikkeavaa jäsentään kiinnostuneena ja mielenkiinto erikoisuuteen oli siksi voimakasta, että loppujen lopuksi oli päätetty tiedottaa asiasta hovioikeutta, joka puolestaan oli ymmärtänyt tapausten laajemman luonteen. Hovioikeudessa käsiteltiin, että kyse oli tapauksista, joista Tukholman hovissakin voitiin kiihtymyksellä ja poikkeavuuksiin viehättyneinä keskustella. Toiset tapauksista liittyivät fysiologiaan ja toiset psykologiaan.

Ensinnä mainitut ovat yhdistettävissä samanaikaiseen kaupunkikulttuurin kiinnostukseen ulkonäöltään ja ruumiinrakenteeltaan poikkeaviin ihmisiin — heihin, joita etenkin Pohjois-Amerikassa ja Englannissa ryhdyttiin näihin aikoihin näyttämään maksusta tavallisille ihmisille. Vetelissä muuan 56-vuotias leskinainen oli muuttanut kasvoiltaan varsin omituiseksi: ”Hänen kumpikin sieraimensa oli kasvanut joidenkin vuosien ajan. Ensin toinen ja sitten toinen oli kasvanut niin, että nenä oli muovautunut paksuksi ja teräväksi kalvoksi taikka rustoksi.” Tämä oli johtanut asiaa tutkineen papin ja maavälskärin näkemyksen ja naisen oman kertoman mukaan siihen, että hengittäminen nenän kautta oli käynyt mahdottomaksi ja nainen kärsi sietämättömästä päänsärystä.<sup>13</sup> Nainen oli herättänyt ihmetystä ja häntä oli käyty katsomassa kauempaakin ilman, että olisi pelätty tartuntaa. Kammoksuttavaan pitaaliin naisen sairaus ei viitannut eikä naista tarvinnut lähettää Kruunupyyn hospitaaliin, mutta siksi asia olikin kiinnostava. Kun oli havaittu, että leskinaisen sairaus ei ollut luonteeltaan tarttuvaa, ihmiset kävivät tyydyttämässä tie-



donhaluaan. Vaikka naisen olemus herätti kenties hirvitystä — tai juuri siksi —, kiinnostus erilaisuuteen voitti eikä naista eristetty pelottavana ja saastaisena yhteisön ulkopuolelle. Samankaltaisia kurjia ja kaameannäköisiä vaivaisia oli siellä täällä Suomessa. Jämsän seudulla merkittiin vuonna 1789 ruotivaivaiseksi mies, jolta syöpä oli vienyt toisen korvan ja kalvanut posken niin ohueksi, että hampaat näkyivät ihon läpi.<sup>14</sup> Miestä oli kamottavasta ulkonäöstä huolimatta yhteisön vastuulle jääneenä ihmisenä siedettävä.

Toisenlainen omituinen, ihmisen fysiologiseen olemukseen perehtymättömälle rahvaalle ja siihen paraikaa perehtyvälle sivistyneistölle viittaava tapaus oli esillä Oriveden rovastikunnassa. Siellä muuan vaimoihminen oli pitäjäläisten tietämän mukaan kuljeskellut ympäriinsä vähäinen omaisuutensa, kuivattuja kehäkukkien lehtiä, pieni saippua, kynttilänjalka ja vuodekerta kainalossaan kokonaisen vuoden ajan ja uskotellut tekevänsä lasta. Yhteisöä uhkaavana mielipuolena naista ei pidetty — ei oikeastaan edes kylähulluna eikä häntä siksi lähetetty hullujenhuoneeseen. Lopulta hänet kuitenkin otettiin kiinni ja silloin hän synnytti ”kuolleen ja mädäntyneen sikiön”.<sup>15</sup> Niin outo kummajainen nainen oli ja etenkin tuo pitkä raskaus selittämätön ilmiö, että tapausta piti tutkia yhteisissä kokouksissa ja vielä tiedottaa tapauksesta kummallisuuksista kiinnostunutta sivistyneistöä.

Uudenlainen kiinnostus ihmisen selittämättömiin psyykkisiin prosesseihin ilmenee puolestaan siitä, miten ahvenanmaalaiset hämmentyivät, kun eräs finströmiläinen vanha merimies — oltuaan kuudetta vuotta mieletön ja mykkä — yhtäkkiä joulun alla 1751 olikin ryhtynyt kertoilemaan entisajoista. Papin tutkimus osoitti paitsi sen, että miehen muisti oli kuin kerkeimmällä nuorisolla, hänen ymmärryksensä ylsi sille tasolle, jota rahvaalta voitiin parhaimmillaankin vaatia; hän siis tunsu kristinuskon opin-

kappaleet.<sup>16</sup> Yleensä ajateltiin, että vanhukset ikääntyessään muuttuivat jälleen lapsiksi, heidän mielensä heikkeni ja voimansa ehtyivät.<sup>17</sup> Mutta tässä ajattelussa menneisyyden ihmisille tuntemattomat ja selittämättömät asiat, kuten dementia tahi muut senkaltaiset ilmiöt, näyttäytyivät mielenkiintoa herättäneinä ihmismielen liikkeinä. Nimenomaan yhtäkkinen muutos miehessä vaikutti kiintoisalta ja paikallisyhteisölle tuiki tuntemattomalta ilmiötä. Psykykkisen poikkeavuuden ollessa kyseessä edistyi 1800-luvulle tultaessa jo siihen pisteeseen, että pahimmatkin raivohullut pyrittiin pitämään mahdollisimman pitkään kotihoidossa — kenties köysiin sidottuina —, jottei heitä olisi tarvinnut lähettää kalliiseen hospitaalihoitoon. Kehitys oli omiaan tasoittamaan tietä myönteisemmälle kylähulluudelle ja tietynasteiselle mielenvikaisuuden hyväksymiselle.

Poikkeavuutta ei kuitenkaan Suomessa vielä 1700-luvun kuluessa tuotu julkisuuteen sellaisella kiihkolla kuin läntisessä Euroopassa. Täckäläisten, pelottavien ja kammoksuttujen kehitysvammaisten osana oli edelleen monesti joutuminen hospitaaleihin, samoin kuin kehoa runtelevista sairauksista kärsineiden. Heitä pidettiin vielä niin iljettävinä, ettei heitä tohdittu katsella kotikulmilla. He olivat kaikkeen tottuneille hospitaalien viranomaisillekin sen kaltaisia kummajaisia, että nämä kirjoittivat heistä omien säälin- ja kuvotuksensekaisten tuntemustensa kautta.

Siksi edellä kuvattu kliininen käsittelytapa pysyi toisinaan vieraana. Niinpä esimerkiksi Kruunupyyn hospitaalin esimies kirjoitti yhdestä hoidokistaan, 59-vuotiaasta ja tarttuvaa tautia sairastaneesta Brita Johanintyttärestä, että ”tätä kurjaa ihmistä ei kukaan voinut katsoa ilman hirvitystä, koska hänen kasvonsa, kätensä ja käsivartensa olivat kauttaaltaan syöpyneet”.<sup>18</sup> Havaitessaan vakavia muutoksia Britan ulkoisessa olemuksessa kyläläiset olivat epäilleet niiden syyksi tarttuvaa tautia ja eristäneet

nopeasti naisen yhteisön ulkopuolelle. Pian viranomaiset totesivat asiantilan ja määrittivät sairauden niinikään tarttuvaksi, joten nainen toimitettiin hospitaaliin; pikaista eristämistä edisti se tosiasia, että Brita oli itse kruunupyyläinen. Sietokyvyllä oli rajansa, eivätkä tavalliset ihmiset päässeet sietokykyään kasvattamaan tällaisissa kehoa kalvaneissa ja tarttuviksi luonnehdituissa taudeissa. Britankin fyysinen tila ja ulkoinen olemus kävivät kauhua herättäviksi vasta hospitaalissa.

Erilaisuuden sietokyvyn muutos ilmenee myös siinä, että nimitelyssä viittaaminen mielenheikkouteen tai mielenvikaisuuteen oli hyväksyttävämpää kuin viittaaminen poikkeaviin fyysisiin ominaisuuksiin. Hulluksi, vähämieliseksi tai puolipäiseksi haukkumista tosin pidettiin ilkeämielisyytenä ja siten sopimattomana, mutta rujosta vartalosta ei saanut mainita halaistua sanaa. Esimerkiksi 1600-luvun lopulla leukaileminen toisen ihmisen ruumiinvammalla miellettiin samanarvoiseksi kuin kunnianloukkaus. Käräjillä nimenomaan todettiin, että pahansuopa huomautus erään piian rammasta jalasta muodossa ”paha sorkka” oli tuomittava rikos.<sup>19</sup>

Sikäli tämä sopii yhteen sivilisaatioprosessin kanssa, että 1700-luvun jälkipuolen soveliaassa puheessa ruumiillisuutta missään muodossa ei saanut käsitellä, jos kohta ruumiinvamma voitiin liittää ihmisen nimeen muodossa (Puuajalka Jooseppi, Kädetön Tuomas, Kädetön Maria) yhtä hyvin kuin talon tai paikkakunnan nimi (Raahen Lauri, Koipin Antti). Yllämainitut kädettömät olivat toisenlaisia kuin itävaltalainen Anton Pohl, joka esiintyi Suomessa 1828, söi ja joi jaloillaan sekä teki kortti- ja lantti-temppuja. Kaikki ruumiiseen ja ruumiintoimintoihin liittyvä puhe oli vähintään rahvaanomaista, mutta todellisuudessa rahvaalle-

kin sopimatonta. Tuon puheen vapautuminen samoin kuin puhuminen fyysisestä vajavaisuudesta humoristisesti sijoittuvat pääasiassa seuraavalle vuosisadalle. Vastaavasti englantilaiset saattoivat 1700-luvun puolimaissa irvailla samanaikaisesti sekä fyysistä että psyykkisistä ominaisuuksista ketä hyvänsä.<sup>20</sup>

Brittiläiselle ja angloamerikkalaiselle kulttuurille tunnusomainen kummajaisten esittäminen maksavalle yleisölle jäi täkäläisessä ympäristössä rajalliseksi ilmiöksi, mutta tässä on huomattava, että kiinnostus vammaisiin ja poikkeaviin oli leimallista sivistyneistölle ja lääketieteelle jo 1700-luvulla. Rahankerääjien mukana kiertävät lyhytkasvuiset eli kääpiöt tulivat osaksi julkista kulttuuria 1800-luvun alkupuolella — tällöinkin vasta osaksi kaupunkikulttuuria, kun kääpiöitä käytiin läntisessä Euroopassa hämmästelemässä vuosikymmeniä aikaisemmin. Nämä kääpiöt esiintyivät suurkaupunkien varakkaimmalle porvaristolle ja säätyläistölle sekä tietysti vierailivat hoveissa: kuuluivathan kääpiöt hoviväkeen jo ammuin, kuten Turun linnassa Juhana herttuan ja Katarina Jagellonian aikana 1550-luvun lopulla. Katarina toi muassaan neljä kääpiötä, Mariekin, Siemionekin, Dorotean ja Barbaran, joiden tehtävänä oli huvittaa vieraita juhlissa. Ulkomuodon ja koon vuoksi jälkimmäisiä kutsuttiin yleensä pienille lapsille varatuilla hellittelynimillä Doskaksi ja Baskaksi.<sup>21</sup>

Suomeen näytteille tuoduista kääpiöistä ensimmäinen tieto on kesältä 1818, jolloin Turkuun ja Helsinkiin tuotiin kolmehenkinen italialainen kääpiöperhe. Kaksi naista ja nuori mies tanssivat tamburiinin tahdissa ja puhuivat säätyläisvieraiden allistykseksi useita kieliä ja heidän esityksestään liikeni varoja myös taannoin perustetulle vaivais- ja työhuonerahastolle. Ensimmäisten kääpiöiden käynti herätti ihastusta ja innostusta, mutta sen sijaan 1850-luvulla kolmen kääpiön vierailua ja esitystä moitittiin lehdistössä. Morganbladetissa kirjoitettiin, että näytös oli

kaikitenkin kiinnostava, mutta todellisuudessa se oli hyvin irvokas ja luotaantyöntävä sekä häpeällinen. Niinpä lehdessä ihmeteltiin, miksi heikompien ja kurjempien ihmisten hyväksi käyttö oli ylipäätään sallittua. Tällaisten vammaisten ihmisten näyttäminen herätti enemmän sääliä kuin taitavaksi osoittautuneen kädettömän miehen esiintyminen, josta kerrottiin lehdessä ylevästi, että näytös vastasi odotuksia olematta kevytmielistä hupailua heikomman kustannukselle. 1800-luvun puolimaissa vajaamielisistä eli kehitysvammaisista puhuttiin muuallakin kuin hospitaaleissa viallisina ja heikkomielisinä ihmisinä, mutta merkittäväntä oli se, että sana ‘ihminen’ tuotiin tähän julkiseen keskusteluun: kehitysvammaiset rinnastettiin yhdenvertaisina epämuodostumista kärsineisiin raajarikkoihin.<sup>22</sup> Satakunta vuotta aiemmin ihmissanaa ei liiemmin viljelty kehitysvammaisten yhteydessä. Tavallisesti käytettiin yleisnimitystä hullu, yksinkertainen ja hupsu, mikä viittaa voimakkaasti siihen, että heille voitiin epätäydellisinä mielipuolina nauraa.<sup>23</sup>

Kun rujot ihmiset lopulta tuotiin julkisuuteen, heihin suhtauduttiin pääasiassa säälien ja heidän avullaan pyrittiin keräämään varoja muille kaltaisilleen. Näin oli laita muun muassa parikkalaissyntyisen ja riisitaudin raajarikkoksi ruhjoman Risto Heinosen laita. Hänen fyysinen tilansa oli erittäin kurja, hän oli tuskin kuudettakymmenettä senttiä pitkä ja painoi vaivaiset kaksikymmentä kiloa. Silti hän avusti 1800-luvun lopun lehdistöä ja kirjoitti omaelämäkerrallisen kertomuksen. Vastaavasti jonkin verran isänsä näytteille asettamana ollut suomalainen kääpiö Ville Mäenpää työskenteli kesäisin paimenena ja haaveili opettajaksi pääsemisestä. Häntä oli joka tapauksessa helpompi katsella, koska hän ei ollut epämuodostunut. Täällä ei ilmennyt sellaisia

karkeita tapauksia kuin sivistyksen keskuksissa, joissa säätyläistö suhtautui 1800-luvulla kummajaisiin lapsenomaisen häpeilemättömästi. Esimerkiksi Pietarissa esiintynyttä karvaista ja kasvoiltaan karkeapiirteistä naista, joka tanssi ja lauloi kauniisti, käsiteltiin kuin eläintä. Säätyläisnaiset koskettelivat hänen paksuja huuliaan, karvaista ihoaan ja jopa katsoivat suuhun.<sup>24</sup>

Riston ja Villen kaltaisiin ihmisiin sivistyneistö katki jo varhain yhteiskunnallisen uhrautumisen ajatuksen. Kivulloisuudessaan ja rumuudessaan epäkelvot ihmiset, jotka pyrkivät tulemaan toimeen omillaan tai jotka parhaimmillaan kaitsivat muita heikkoja, nostettiin 1800-luvulla esikuvien aseisiin. Näin esimerkiksi Jämsässä 1807 kirkkoherra patisti pitäjäläisiä ripeästi kirjamaan Kaukialan Anna Kustaavan ruotuvaivaiseksi. Itse Anna Kustaava ei ollut asiaa kiirehtinyt, vaan oli raajarikkona ilman virallista ulkopuolista tukea hoitanut ikälopon äitinsä hautaan. Ja toisaalla uskonnolliset ryhmät toivat Suomeen näytettäväksi taitavia raajarikkoja ja keräsivät tilaisuuksilla varoja hyväntekeväisyyteen.<sup>25</sup>

On merkillepantavaa, että porvarillisen julkisuuden ominut ja sitä tuottanut ryhmä oli Suomessakin kummajaisnäytöksien yleisönä. Näytöksiä järjestettiin etupäässä porvaristolle, aatelistolle ja ylipäätään sivistyneistölle. Niinpä esimerkiksi Turussa elokuussa 1813 viikon ajan soitti vaihtelevaa musiikkia erilaisin instrumentein muuan kolmekätinen mies ja oikeastaan ennen 1900-lukua ainoa koko kansan kummajainen oli vasta 1890-luvulla maata kiertänyt partanainen, johon kävi esimerkiksi Helsingissä tutustumassa noin 20 000 pääsylipun lunastanutta katsojaa; on toki huomattava, että parta ei tehnyt naisesta pelottavaa ja luotaan työntävää vaan yleistä mielenkiintoa herättäneen luonnonoikun. Paksuja kolossaaleja — lähinnä lihavia naisia — näytettiin maksusta 1860-luvulta lähtien, mutta heitäkin pääasiassa

kaupungeissa. Lihavuudelle naurettiin etupäässä siellä, missä lihavuutta ylipäättäen oli. Ja sitten kun lihaville alettiin laajemmin nauraa, lihavuus yhdistettiin rikkaaseen, itsekkääseen ja vastenmieliseen porvaristoon. Sen sijaan kookkaisiin ja pitkiin miehiin tunnettiin kiinnostusta läpi koko yhteiskunnan jo varhain, mutta he eivät olleetkaan epämuodostuneita vaan enemmän komeita, kuten muuan 1806 Turussa vierailut sveitsiläinen 220-senttinen Victor Niederer, joka oli säätyläisnaisen mielestä kohtelias ja komea ilmestys. Jos isosta miehestä puhuttiin kunnioitavasti, jättiläisnaisesta kirjoitettiin pilkallisesti. Isoon mieheen ja naiseen säätyläiset heijastelivat omia kulttuurisia peruskäsitteisiään, joissa pitkä mies oli ihanne, sopusuhtainen nainen oli miestä lyhyempi ja tätä pidempi epänaiseellisenä pilkattava kummajainen.<sup>26</sup>

Kummajaisesitysten suuntaaminen lukevalle ja valistuneelle yleisölle vei siihen, että täytyi ottaa huomioon toisaalta sivistyneistön kyltymätön kiinnostus erikoisuuksiin ja toisaalta inhimillisen valistuksen vaatimus, joka ilmeni muun muassa kielteisenä lehtikirjoitteluna. Eräänlaisena kompromissina voi pitää sitä, että kummajaisia ryhdyttiin esittelemään pikemmin kaukaisten maiden omituisten heimojen edustajina kuin varsinaisina ruumiinominaisuuksiltaan muista poikenneina ihmisinä. Niinpä esimerkiksi Helsingissä ja Turussa esitettiin 1818 intiaaniheimon kääpiöitä ja 1836 ”valkoinen neekeri” William Crowley, joka kuului peräti harvinaiseen heimoon.<sup>27</sup> Valistuneelle väelle tällainen oli kelvollinen tapa välttää säälitunne ja sitä mahdollisesti seuraava mielipaha; tutustuttiinhan samanaikaisesti innolla kaukomaita käsittelevään matkakirjallisuuteen, jossa erilaisuudet, kummajaiset ja poikkeavuudet näyttelivät keskeistä osaa.

Rahvas kävi läpi kummajaisiin totuttautumisprosessin lähinnä sen vuoksi, että keskusvalta siirsi kummajaisien ja vammaisten holhouksen yhteisvastuullisesti pitäjäyhteisölle ja vetosi tässä kristillisen armeliaisuuden hyveeseen. Rumat, epämuodostuneet ja sairauksen kalvamat ihmiset asettuivat 1700-luvun kuluessa osaksi rahvaan arkista elämänmenoa, kun he ruotuvaivaisina siirtyivät talosta taloon tai asustivat pitäjien kirkonkylissä vaivais-huoneissa. Heidät tosin yhteisön paineessa pakotettiin mahdollisimman norminmukaisiksi ja muiden yhteisön jäsenten kaltaisiksi.

Sen sijaan säätyläistö pystyi lakaisemaan omat kummajaisensa näkymättömiin. Näin esimerkiksi edesmenneen vänrikki Spåran kuuroksi, vähemmän tietäväksi, typeräksi ja tylsämieliseksi mainittu tytär Anna Elisabet kuljetettiin Seilin hospitaaliin 1740—1750-luvun tienoilla ja ylläpitoa varten anottiin kuninkaalliselta majesteetilta avustusta. Luultavasti muuallakin säätyläisperheissä toimittiin samalla tavalla kuin Anna Elisabet Spåran tapauksessa. Näin poikkeavat jäsenet pysyivät säätyläisille tavallaan tuntemattomina ja tätä taustaa vasten onkin helposti ymmärrettävissä, miksi juuri säätyläiset olivat oivallinen kohde länsieurooppalaiseen porvarilliseen elämäntapaan nojanneen kansankulttuurin mukanaan tuomille kummajaisnäytöksille. He yksinkertaisesti pitivät näitä itselleen niin vieraina ja siksi kiinnostavina olentoina, että he myös maksoivat esityksistä, odottivat, että niissä olisi esitetty tanssia, laulua ja muita säätyläishuvituk-sia. He nauttivat samalla irvokkaalla tavalla kääpiöiden eli pikkuihmisten hullunkurisista esityksistä 1700-luvun lopulla ja 1800-luvun ensi vuosikymmeninä kuin säätytoverinsa satoja vuosia aikaisemmin, kunnes pian ymmärsivät, että tällainen käyttäytyminen oli perin epäinhimillistä.<sup>28</sup>

Rahvas ja säätyläistö luopuivat suvaitsemattomuudesta eriai-



kaisesti, mutta eriaikaisesti nämä yhteiskuntaryhmät ottivat seuraavaankin askeleen. Näyttäisi siltä, että säätyläiset ymmärsivät ensinnä epäillä — luonnontieteen saavutukset kun tunsivat — kummajaisuuden jumalista tai oikeastaan saatanallista alkuperää. Vasta vuosikymmeniä myöhemmin rahvas hyväksyi tosiasian, että ihmisessä ilmenevä ulkoinen paha ei ollut Jumalan vihan merkki.

Rahvas puolestaan otti ensin seuraavan askeleen. Se joutui väistämättä tottumaan paikallisyhteisön jäsenenä kulkeviin kummajaisiin muotopuoliin ja tautien runtelemiin ihmisiin; luopuminen suvaitsemattomuudesta on siten tulkittava sosiaalisen paineen seuraukseksi. 1700—1800-luvun maaseudun asujaimisto joutui väistämättä ja tottumisen kautta tarkastelemaan toisenlaisia empaattisemmin ja samaistumaan näiden kohtaloon. Siksi se myös hyväksyi heidät omakseen ennen säätyläisiä ja kaupunkien varakkaampaa väestöä, jotka olivat vuosikausia piilottaneet säätyläisinä syntyneet kummajaisensa täysin näkymättömiin. Yksinkertaisesti nämä torjuivat erilaisuuden, koskapa heillä oli siihen varaa. Heidät porvarillinen julkisuus kummajaisnäytöksineen ja samanaikainen yhteiskunnallinen, yleisinhimillinen ja lääketieteellinen valistuskeskustelu siirsivät rahvaan tasolle. Suomessa säätyläiset hyväksyivät poikkeavuuden ja marginaalisen siihen tutustuttuaan ja ajautumatta angloamerikkalaiselle ja brittiläiselle kulttuuripiireille tunnusomaiseen vammaisten riistämiseen, jollaiseen saattoi tutustua oikeastaan vain Pietarissa, läntisen sivistyksen itäisimmässä keskuksessa. 1800-luvun suomalainen sivistyneistön edustaja oli siinä määrin marginaaliryhmiin tutustunut, valistunut ja yksilöitynyt, että hän kykeni käsittelemään häpeäntunteitaan, saattoi samaistua vilpittömästi kummajaisen kohtaloon ja pyrki vielä edesauttamaan hädänalaisten asemaa.<sup>29</sup>

## **Viitteet:**

<sup>1</sup> Norbert Elias, *Civilisationsteori 1. Sedernas historia*. Stockholm 1989; Norbert Elias, *Civilisationsteori 2. Från svärdet till plikten. Samhällets förvandlingar*. Stockholm 1991; Arne Jarrick, *Psykologisk socialhistoria*. Stockholm 1985; Norbert Elias & Eric Dunning, *Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process*. Oxford 1986; Kustaa H. J. Vilkuna, *Jumala elä rankase minua. Yksilöllisen subjektin synty*. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.), *Siperiasta siirtoväkeen. Murrosaikoja ja käännekohtia Suomen historiassa*. Jyväskylä 1996.

<sup>2</sup> Pekka Laaksonen—Ulla Piela—Pirkko Lahti (toim.), *Hullun kirjoissa. Näkökulmia suomalaiseen kylähulluuteen*. Helsinki 1989.

<sup>3</sup> Panu Pulma, *Fattigvård i frihetstidens Finland. En undersökning om förhållandet mellan centralmakt och lokalsamhälle*. Helsinki 1985; Arne Jarrick—Johan Söderberg (red.), *Människovärdet och makten. Om civiliseringsprocessen i Stockholm 1600—1850*. Stockholm 1994; Jari Eilola, ”Ehkä se on Jumalasta, mutta voi se olla pahoista ihmisistäkin.” *Sairauden kokeminen, tulkinta ja parantaminen uuden ajan alussa*. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.), *Vanhuus, vaivat, erilaiset*. Jyväskylä 1999.

<sup>4</sup> Kaija Santaholma, *Vaivaisukot. Tummatukka ja kirkonäijät*. Helsinki 2001.

<sup>5</sup> Esimerkiksi Vihtori Laurila, *Antti Keksin toinen runo*. *Virittäjä* 55. 1951; Vihtori Laurila, *Suomen rahvaan runoniekat sääty-yhteiskunnan aikana I. Yleiset näkökohdat*. Helsinki 1956; Martti Rapola, *Suomenkielinen proosa Ruotsin vallan aikana*. Helsinki 1960, 120-121; Alan Hjorth Rasmussen, *Pest, plage og laegedom*. Teoksessa Axel Steensberg (red.), *Dagligliv i Danmark 1620—1720*. Kobenhavn 1969; Allan Hjorth Rasmussen, *Laegedom*. Teoksessa Axel Steensberg (red.), *Dagligliv i Danmark 1720—1790*. Kobenhavn 1971; James R. Aubrey, *Revising the Monstrous. Du Plessis' Short History of Prodigies and London Culture in 1730*. Teoksessa *Studies in Eighteenth-Century Culture* 23, 1993, 75-91; Sisko Haikala, *Valistus ja käänne moderniin*. Teoksessa Jorma Tiainen—Ilkka Nummela (toim.), *Historiaa tutkimaan*. Jyväskylä 1996; Pasi Ihalainen, *Tiedonvälityksen vallankumous uuden ajan alun Euroopassa*. Teoksessa Jorma Tiainen—Ilkka Nummela (toim.), *Historiaa tutkimaan*. Jyväskylä 1996; Eilola 1999.

<sup>6</sup> Petter Henrikinpoika Schäferin päiväkirjat 18.4.1707—13.3.1712 ja 13.3.1712—23.3.1714. Teoksessa *asiakirjoja ja tutkimuksia uskonnollisten liikkeiden historiasta I*. Helsinki 1915.

<sup>7</sup> Esimerkiksi Euran, *Köyliön ja Säskylän syyskäräjät 22.—27.9.1736*, mm65: 356—357; Christfrid Ganander, *Nytt finskt lexicon*. Helsinki 1997, ’kuwatus’.

<sup>8</sup> Marko Lamberg, *Arvokkuus, valta ja huumori myöhäiskeskiajan yhteiskunnassa*. Teoksessa Susanna Niiranen & Marko Lamberg (toim.), *Ihmeiden peili. Keskiajan*

ihmisen maailmankuva. Jyväskylä 1998; Pasi Klemettinen, Paholaisen monet kasvot. Hiidenkivi. Suomalainen kulttuurilehti 5/1997.

<sup>9</sup> Antero Heikkinen, Paholaisen liittolaiset. Noita- ja magiakäsityksiä ja -oikeudenkäyntejä Suomessa 1600-luvun jälkipuoliskolla (n. 1640—1712). Helsinki 1969; Antero Heikkinen, Uskon ja epäilyn rajamailla, Keskusteluja noituudesta ja demonisesta magiasta maaherra Reuterholmin perheessä 1730-luvulla. Historiallinen aikakauskirja 1971.

<sup>10</sup> Antti Lizelius, Suomenkieliset Tieto-Sanommat 1775—1776. Helsinki 1959, 46, 127.

<sup>11</sup> Michel Foucault, *Madness and Civilization. A History of Insanity in the Age of Reason*. New York 1973; Michel Foucault (ed.), I, Pierre Rivière having slaughtered my mother, my sister and my brother... A Case of Parricide in the 19<sup>th</sup> Century. Lincoln 1982; Jürgen Habermas, *Borgerlig offentlighet. Kategorierna ”privat” och ”offentlig” i det moderna samhället*. Lund 1984; Lisa A. Kochanek, *Reframing the Freaks. From Sideshow to Science*. Teoksessa *Victorian Periodicals Review* 30:3, 1997; Patrick Tort, *L’Ordre et les Monstres. Les Débat sur l’Orgine des Déviations Anatomiques au XVIII<sup>e</sup> Siècle*. Paris 1980; Kustaa H. J. Vilks, *Kun hullujen huoneeseen kerran joutuu, ei poispääsyä enää ole. Mielenheikkous, kehitysvammaisuus ja tartuntavaara 18. vuosisadalla*. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela—Timo Pitkänen (toim.), *Kirkonkirjat elämän kuvaajina. Jyväskylän historiallinen arkisto 2*. Jyväskylä 1996; Toivo Nygård, *Erilaisten historiaa. Marginaaliryhmät Suomessa 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa*. Jyväskylä 1998.

<sup>12</sup> Naantalin kastettujen luettelo 1.4.1675; Pentti Lempiäinen, *Kastekäytäntö Suomen kirkossa 1500- ja 1600-luvulle*. Helsinki 1965, 20. Katso myös Ib Varnild, *Betlere og fattigfolk*. Teoksessa Axel Steensberg (red.), *Dagligliv i Danmark 1720—1790*. Kobenhavn 1971, 244-245.

<sup>13</sup> Turun hovioikeuden kirjeet kuninkaalliselle majesteetille 3a. Muistutuksia Pohjanmaan läänistä.

<sup>14</sup> Lauri Kuusanmäki, *Pitäjän itsehallinto*. Teoksessa *Suur-Jämsän historia Jämsä 1965*, 545.

<sup>15</sup> Hovioikeuden kirjeet kuninkaalliselle majesteetille 3A. Muistutuksia Turun läänistä.

<sup>16</sup> Hovioikeuden kirjeet kuninkaalliselle majesteetille 3A. Muistutuksia Turun läänistä.

<sup>17</sup> Nils-Arvid Bringéus, *Bildlore: Studiet av folkliga bildbudskap. Södertälje 1981*, 68-69.

yksinkertaisesti edellyttänyt asteittaista luopumista suvaitsemattomuudesta. Yhteis

<sup>18</sup> Ruoveden syyskäräjät 19.—21.10.1681: 361—363.

<sup>19</sup> Maaherrojen kirjeet kuninkaalliselle majesteetille. Pohjanmaa 14. Vaasa 24.5.1744;

Mauno Jokipii, Vanhan Ruoveden historia I. Vammala 1959, 291; Hirn 1986, 127-129; Judith Hawley, Margins and Monstrosity. *Martinus Scriblerus His "Double Mistress"*. *Eighteenth-Century Life* 22:1, 1998, 31-49; Kustaa H.J. Vilkuna, Herotes oli koira. Humoristinen puhe rikoksena. Teoksessa Olli Matikainen (toim.), *Rikos historiassa*. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 5. Jyväskylä 2000.

<sup>20</sup> C.J. Gardberg, Turun linnan kolme Katariinaa. Helsinki 1986, 85; Hirn 1986, 103-107; Yoram S. Carmeli, From Curiosity to Prop. A Note on the Changing Cultural Signification of Dwarves' Presentations in Britain. *Journal of Popular Culture* 26:1, 1992, 69-80; Hans Pemmer, *Schaustellungen von Abnormalitäten in Wien von der Mitte des 18. Jahrhunderts an*. *Wienver Geschichtsblätter* 23:1, 1968, 265-270.

<sup>21</sup> Hirn 1986, 117-119, 127-129; Nygård 1998, 79-80.

<sup>22</sup> Iin ja Pudasjärven talvikäräjät 8.—13.3.1725. nr57: 1275-1289.

<sup>23</sup> Hirn 1986, 106, 119, 137.

<sup>24</sup> Kuusanmäki 1965, 547; Hirn 1986, 132.

<sup>25</sup> Hirn 1986, 108-110, 122, 127, 137.

<sup>26</sup> Hirn 1986, 117, 129.

<sup>27</sup> *Hospitaalit ja vaivaishuoneet 5. Päiväämätön kirje kuninkaalliselle majesteetille 1740- tai 1750-luvulta*. Katso myös Jürgen Habermas, *Kommunikativt handlande. Texter om språk, rationalitet och samhälle*. Göteborg 1990; Bo Lönnqvist, *De andra och annorlunda. Etnologiska texter*. Helsingfors 1996.

<sup>28</sup> Tuula Vuolle, Paikallisesta hyväntekeväisyydestä valtion asiaksi. Aistivallis- ja raajarikkoiskoulutus Suomessa 1846—1892. Jyväskylä 1993; Minna Harjula, *Vaihlinaisuudella vaivatut. Vammaisuuden tulkinnat suomalaisessa huoltokeskustelussa 1800-luvun lopulta 1930-luvun lopulle*. Helsinki 1996.

TOIVO NYGÅRD

## SUHTAUTUMINEN ROMANEIHIN 1800-LUVUN SUOMESSA

### **Mustalaisten historia — erilaisten kulttuurihistoriaa**

Suhtautumiseen romaniväestöön on vaikuttanut tämän väestöryhmän erilaisuus, poikkeavuus ns. normaaliväestöstä. Romanit ovat muodostaneet ns. marginaaliryhmän, joka elämisentavaltaan ja olomuodoltaan poikkesi niin paljon Suomen valtaväestöstä, että se jo sinällään käsitettiin ongelmaksi. Yleensäkin eurooppalaisen mustalaispolitiikan historia on ollut ennen muuta torjunnan ja hävittämisen historiaa, jolle kuitenkin on annettu yhteiskunnallisen ongelman ratkaisemisen paljon verhoava nimi.<sup>1</sup> Vaikka esim. Suomen mustalaisten määrä ei ole ollut kovin suuri, parhaimmillaan se on noussut muutamaan tuhanteen,<sup>2</sup> heidän historiansa ei ole pelkästään kertomus kummallisista kuriositeeteista vaan sen avulla voidaan tarkastella myös ns. normaalin yhteisön arvoja, asenteita ja tavoitteita sekä tämän yhteisön toimenpiteitä jollakin tavoin yleisestä mallista poikkeavia jäseniään kohtaan. Se jos mikä on kahtia jakautuneen yhteiskunnan sosiaalishistoriaa. Kun tutkitaan erilaisuuden, marginaalisuuden ja poikkeavuuden määrittämisperusteita ja niiden muutoksia, mutta myös pitkään samoina pysyneitä ajatus-, asenne - ja toimintatapoja, kysymys on myös suhteiden ja suhteellisuuksien tajuamisen selvittämisestä. Mustalaisten historia kertoo, miten yhteisöt ovat “puolus-

tautuneet” , suojauneet ja puhdistautuneet tavallaan niissä it-  
sessään olevaa uhkaksi koettua tilannetta vastaan.

Jo pelkästään syrjäisyyden ja eristyneisyyden vuoksi suoma-  
laisten sekä virallinen että epävirallinen asenne erilaisiin ja vie-  
raisiin on ollut hyvin nihkeä. Torjunnan tausta on vanha mutta  
omassa lajissaan varsin mielekäs. Vanhoista ajoista normeista  
piittaamaton ja kulkeilla ollut ihmisjoukko uhkasi valtaa pitäviä.  
Eiväthän kaikki irtolaiset ja maankiertäjät vielä keskiajalla ja  
uudenajan alussakaan olleet pelkästään sosiaalisesti tai fyysisies-  
ti heikkoa väestöainesta, jollaiseksi se myöhemmin “normaali-  
en” yhteiskunnan kannalta muodostui tai jollaisena kyseinen  
yhteiskunta sitä ainakin piti. Asenteiden historia jos mikä on ai-  
kaan sidottu. Ajattelutavat ja maailmankuvat porrastuvat myös  
yhteiskuntaryhmän mukaan.

Vaikka mustalaisiin suhtautumisen taustalla on perustavan  
laatuinen kulttuuriero, usein jo poikkeava tai muuttuva ulkonä-  
kö aiheutti pelkoa ja johti karttamiseen ja tarkkailuun. Musta-  
laisten kohtelu osoittaa, että vierastamiseen ja pelkoon näyttävät  
riittävän tukan tummuus ja puvun erilaisuus. Taustalla olivat  
kuitenkin hyvin syvät erilaisesta kulttuurista johtuvat ennakko-  
luulot, joita romaniväestön omakaan käytös ei ollut omiaan vä-  
hentämään. Uskonnollisin ja moraalisiin argumentein perusteltu  
mustalaispolitiikka lienee raainta syrjintää suomalaisen sivilisaa-  
tion historiassa.

## **Mustalaisten valvonnan perusteet 1800- luvun lopulle**

Erilaistamisen laillistaminen aloitettiin jo keskiajalla, mutta sil-  
loin se ei koskenut mustalaisia. Mutta irtolaislainsäädännön yhtä  
puolta oli helppo soveltaa myöhemmin kun romaneja 1500-lu-

vulla ensimmäistä kertaa tavattiin valtakunnassa.<sup>3</sup> Kuitenkin vasta seuraavalla vuosisadalla (1637) annettiin ensimmäinen mustalaisia koskenut määräys. Sen mukaan heidät oli karkotettava maasta. Ellei käsky tehonnut, heidät piti hirttää. Ei ole tietoa siitä, kuinka monta kertaa uhkaus pantiin täytäntöön, mutta todennäköisesti mustalaiset valitsivat maastapoistumisen. Karkotusta ei kuitenkaan ollut helppo toteuttaa, sillä rajanaapureiden asenne oli yhtä kielteinen. Romanit pyrittiin palauttamaan nopeasti takaisin.

Sodat ja muutenkin epävakaiset olot tarjosivat kulkijoille mahdollisuuden välttää lain koura ja harjoittaa oman käden oikeutta muun irtolaisväestön tapaan etenkin sellaisilla seuduilla, joissa miesväkeä oli vähän. Vuonna 1748 annettu asetus ryhmitti maankulkijat kahteen osaan. Juuri maahan tulleet, vailla luvalista ammattia olleet, piti maaherran karkottaa välittömästi. Maassa ennestään asunut, ”kunniallisesti elantonsa hankkinut” mustalaisväestö sen sijaan sai kulkea markkinoilla. Kiertely talosta taloon oli kuitenkin ankarasti kielletty.<sup>4</sup>

Mustalaiset alettiin yhä tiiviimmin rinnastaa muihin irtolaisiin, tai joutolaisiin, kuten suomenkielinen termi kuului, mistä on osoituksena vuoden 1772 määräys. Sen mukaan valtakunnassa syntyneet kiertelevät romanit oli toimitettava kruununlinnoihin yleisiin töihin. Yhteisö halusi hyötyä kaikista jäsenistään. Ajan merkantilistisen ideologian mukaan jokaisen yksilön oli palveltava valtiota. Epäsosiaalinen aines pyrittiin toimittamaan maaherran määräyksestä joko armeijaan tai kruunun järjestämiin yleisiin töihin, mikä käytännössä tarkoitti töitä linnoituksissa.<sup>5</sup> Hieman myöhemmin (1802 värväyssääntö, 1804 asetus työlaitoksista, 1805 palkollissääntö) tavoite sai näkyvimmit ilmaisunsa työlaitosten perustamisessa irtolaisille Karlskronaan, Sveaborgiin ja Turkuun (naisille).<sup>6</sup> Vuodesta 1812 mustalaisia koske-

neet määräykset saatettiin yhdenmukaisiksi yleisen irtolaislain-säädännön periaatteiden kanssa. Työlaitosten perustamisen jäl-keen kiinni saadut romanit sijoitettiin Viaporiiin, naiset Turun kehruhuoneeseen, jonne pienet lapset saivat seurata äitejään.

Usko työnteon ja ankaran kurin mahdollisuuksiin muuttaa ihmisen elämäntapaa ja kulttuuriin perustuvia arvostuksia oli 1800-luvun alkupuolellakin niin suuri, että vähän aikaa (1842—1861) yritettiin 8—14-vuotiaat vankeudessa ja vailla elättäjää olleet mustalaispojat lähettää Pietariin, jossa heistä erityisessä laitoksessa oli tarkoitus tehdä sotilaita. Tätä kohtaloa romani-nuoret kuulemma kaihtoivat kuin ruttoa.<sup>7</sup>

Romanien kohtelu käytännössä pohjautui 1800-luvun lopulla useisiin toisiaan täydentäviin, paikoin varsin epäselviin ja vai-keatulkintaisiin määräyksiin. Asetus laillisesta suojeluksesta (1852) tähdensi voimakkaasti mustalaisten ja passittomien kul-kijoiden valvonnan tärkeyttä. Se antoi myös jo periaatteessa ro-maniväestölle tasavertaisen aseman ainakin muiden ”joutolais-ten” rinnalla. Erona oli kuitenkin se, että kotikuntansa (henki-kiirjoituspaikkakunta) ulkopuolella liikkuneet mustalaiset oli vä-littömästi otettava kiinni, muut ihmiset vasta sitten kun määrääi-ka — yleensä kaksi viikkoa — laillisen suojelun (työpaikan) hankkimiseen oli kulunut umpeen.<sup>8</sup> Vuodesta 1863 lähtien mus-talaiset oli lähetettävä Hämeenlinnaan (työ- ja ojennuslaitos), jonne myös Viaporissa olleet romanit siirrettiin.

Pelkkä mustalaisuus ei enää riittänyt syyksi ojennuslaitokseen (työlaitokseen) joutumiselle, mitä seikkaa on pidettävä melkoi-sena periaatteellisena suvaitsevaisuuden lisäyksenä. Vuonna 1865 annettu irtolaisasetus sisälsi kuitenkin viimeisen “musta-laispykälän”, joka sekin esitettiin poistettavaksi vuosien 1877/78 valtiopäiville jätetyssä ehdotuksessa. Vuoden 1883 irtolais-asetuksessa mustalaiset katsottiinkin samanarvoisiksi muiden



suojelua vailla olleiden ihmisten kanssa. Kyse oli kuitenkin oman maan mustalaisista. Passiasetukset (1862 ja 1888) vaativat yksiselitteisesti vieraan valtion romaniväestön karkottamista maasta.<sup>9</sup> Alaikäisiä ja vaivaishoitoon oikeutettuja romaneja oli kohdeltava kuten muitakin vuoden 1879 vaivaishoitoasetuksen alaisia kansalaisia.

## Ongelmaryhmäksi luokittaminen

Kunnanisien ja väestön nurjamielistä suhtautumista mustalaisiin osoittanee sekin, että asetuksessa nimenomaan sanottiin, ettei kunnilla ollut oikeutta kieltää näiltä asuinpaikkaoikeutta, ts. jättää heitä kirjoittamatta henkikirjaan. Näinhän ne olivat vaivaishoitorasituksen kasvun pelosta hyvin usein tehneet.<sup>10</sup> Kuntien johtolimet (lautakunta, esimies) saattoivat kyllä antaa mustalaisista joskus varsin myönteisiä lausuntoja viranomaisille. Kyseessä saattoi olla laskelmointi; pyrkimys lieventää esim. tuomiota. Aikuisten romanien joutuessa vankilaan tai työlaitokseen jäivät heidän hieman varttuneemmat lapsensa pitäjien (kuntien) vaivashoidon rasitukseksi.<sup>11</sup>

Alituisen kiertämisen vuoksi mustalaisväestön määrän, elinolosuhteiden ja valistustason kartoittaminen oli erittäin vaikeaa. Sitä oli jo heidän merkitsemisensä henkikirjaan. Epäluulo mustalaisten ja viranomaisten välillä oli molemminpuolista. Sekä yritykset asuttaa 1600-luvulla mustalaisilla autioituneita tiloja puolustustarkoituksessa että saada heidät 1800-luvun alkupuolella viljelemään torppia eivät olleet johtaneet tuloksiin.<sup>12</sup>

Huolimatta siitä, että romaniväestö teki lähes kaikkea sitä, mikä luterilaisen kirkon opin sekä suomalaisten enemmistön kulttuurin kannalta oli tuomittavaa, kirkon johtajien virallinen asenne

ei ollut kovinkaan tuomitseva. Jo vuoden 1686 kirkkolaki oli velvoittanut papin kastamaan mustalaislapsen, jos tämän vanhemmat sitä pyysivät. Määräys lienee ollut ainutkertainen koko kristityssä maailmassa. Tavoitteena oli tietenkin akkulturoida romaniväestö ja saada heidät luterilaisen kirkon helmaan.<sup>13</sup> Liberalisoituvasta lainsäädännöstä huolimatta väestön asenteet mustalaisia kohtaan eivät 1800-luvun lopulla ainakaan lientyneet. Laiskottelijoiksi ja työnvieroksujiksi katsottuja ihmisiä kohtaan ei talonpoikaismaailmassa tunnettu myötätuntoa, ei varsinkaan jos he näyttivät täysin kyseenalaistavan uskonnon ja esivallan auktoriteetin.<sup>14</sup>

Mustalaiset koettiin ja tunnustettiin ongelmaksiksi jo 1800-luvun lopussa, kuten mm. säätyjen keskustelut vuosien 1863—64, 1872, 1877—78, 1888 ja 1897 valtiopäivillä sekä ns. mustalaiskomitean asettaminen ja sen mietintö osoittavat. Ajan tapaan ei kuitenkaan kuulunut kysyä, mihin järjestykseen ”ongelmaryhmä” itse arvonsa laittoi ja miten se valtaväestön sääntöihin suhtautui. Romanien pienen määrän vuoksi jotkut uskoivat, että he ajan myötä asettuisivat paikalleen ja sekaantuisivat muuhun väestöön kunhan viranomaiset hoitaisivat valvontatyönsä ja papit kasvattaisivat heidät kristinuskon totuuteen.<sup>15</sup>

Tähän periaatteeseen sopi osin huonosti, osin hyvin, valtiopäivillä esitetty ajatus, että mustalaisten akkulturoimiseksi oli heiltä takavarikoitava hevoset ja pakotettava heidät hankkimaan asuinpaikka. Viranomaiset ja valtiopäivämiesten enemmistö eivät 1800-luvun lopussa uskoneetkaan hitaaseen, sivistyksen myötä tapahtuvan sulautumiseen. Väestön mielialoja kuvannee jossain määrin talonpoikaissäädystä tehty anomus erottaa mustalaislapset vanhemmistaan ja antaa nämä muiden kasvatettaviksi. Sääty kuitenkin hylkäsi anomuksen arvellen sen saavan aikaan päinvastaisen vaikutuksen: mustalaiset katkeroituisivat ja sopeu-

tuisivat entistä huonommin yhteiskuntaan.<sup>16</sup> Näyttää kuin mustalaisongelma olisi ollut talonpojille pelkästään käytännön kysymys ja eräät säädyn edusmiehet halusivat vuoden 1897 valtiopäivillä asettaa kiertelevät mustalaiset oppi- ja työvelvollisuuden alaisiksi. Käytännön havaintoihin perustuvasta kyynisyydestä kertonee erään edustajan mielipide. Pohdittaessa ideaa perustaa mustalaisille oma oppilaitos hän arveli näiden kyllä kaikkoavan satojen kilometrien päähän ”moisesta opistosta”.<sup>17</sup>

Romaniväestö herätti 1800-luvun lopussa aika vähän huomiota lehdistössäkkin, joka tähän aikaan osallistui hyvin innokkaasti yhteiskunnallisiksi ongelmiksi koettujen asioiden käsittelyyn. Syykin näyttää selvältä. Ainoastaan romaniväestön tekemät rikkeet tuntuivat kiinnostavan julkisuutta. Kun mustalaiset kiertelevät pääosin Suomen syrjäisiä ja harvaan asuttuja seutuja, heidän kielteinen käyttäytymisensä sai tilaa lähinnä alueellisissa julkaisuissa. Niissä sitten olikin selvä sanoma; yksinkertainen syy- ja seuraussuhde löytyi vaivatta. Esimerkiksi Waasan Lehti totesi vuonna 1888 kirjoituksessaan ”Mustalaisia” väestön vähän pelkäävän tummia kulkijoita. Eikä pelko toimituksen mielestä ollut aiheeton, koska nämä tuon tuostakin joko varastelivat taikka tekivät muuta pahaa. Lehti kertoi kuinka viikko sitten viisi mustalaismiestä ja neljä naista olivat tulleet erääseen syrjäseudun taloon ja ryhtyneet siellä tuntemattomasta syystä ”ehdoin tahdoin” seipäillä ja muilla aseilla käymään talonväen kimppuun. He olivat pahoinpidelleet talon isäntää ja hänen kahta poikaansa, joista toinen oli kuollut ”rääkkäyksen” seurauksena.<sup>18</sup> Saman tapahtuman otsikoi jyväskyläläinen Keski-Suomi sanalla ”Murhia”.<sup>19</sup> Tämäkin tapahtuma oli tiedotusvälineille melko etäinen. Lähdemiehistään riippuvaisina ne uutisoivat tapahtuman varsin eri tavoin. Yhteistä oli kuitenkin hyvin kielteinen suhtautuminen mustalaisiin. Ennakko-odotuksena oli romanien syyllisyys.

Romanien oma käytös ja elämäntapa antoivat kyllä aihetta tällaiseen odotukseen. Jo heidän virallisen, miksei myös tosiasiallisen kotipaikkansa etsiminen saattoi olla hyvinkin työläs tehtävä. Yli 15-vuotiaista mustalaisista, joita kaikkiaan 1800-luvun lopulla oli yli kaksi tuhatta, ainakin 90 prosenttia oli kulkijoita. Virallinen syntymäpaikka puuttui parhaassa tapauksessa puolelta.<sup>20</sup> Vain noin seitsemällä prosentilla oli jonkinlainen virallinen ammatti. Ripille päässeitä oli Uudenmaan läänin mustalaisista peräti 90 prosenttia, mutta Vaasan läänissä vain noin 50 prosenttia rippikouluiän saavuttaneista. Lukutaitoisia oli 16 vuotta täyttäneistä romaneista noin 60 prosenttia. Mutta esim. Vaasan läänin mustalaisista osasi lukemisen ohella kirjoittaa vain kymmenkunta prosenttia.<sup>21</sup>

Näkemyistä, että mustalaisilla oli parantumaton taipumus rikollisuuteen tuki tilasto, jonka mukaan yli 20 prosenttia Suomen aikuisista mustalaisista oli tuomittu jostakin rikoksesta.<sup>22</sup> Mustalaiset olivat suorittaneet tappoja ja murhia, mutta enemmän kuitenkin varkauksia. Yleisimmät rikokset olivat tappelu, juopumus, väkivalta ja pahoinpitely.<sup>23</sup>

Epäsosiaaliseen käyttäytymiseen liittyviä tekijöitä tutkittaessa kysymyksenasetteluja ja tulosten tulkintoja saattavat kuitenkin ohjata voimakkaat ennakkonäkemykset. Näin oli ilmeisesti tässäkin tapauksessa. Tutkimuksen tekijöille ei riittänyt tieto, olivatko romanit saaneet tuomion rikoksesta. Kysymys nimittäin kuului: rikoksesta tuomittuja ja varkaudesta tunnettuja. Tunnettu -sanon lisääminen todennäköisesti nosti ”rikollisten” ryhmään kuuluvien osuutta. Tilastoon joutuneen ei tarvinnut välttämättä olla varkaudesta tuomittu henkilö. Epäilyttävä mainekin saattoi riittää.

## Järjestyksen uhkaksi koettuna

On kuitenkin harhauttavaa sanoa, että kaikki kohtelivat mustalaisia torjuvasti tai vihamielisesti: suhtautuminen vaihteli sekä alueellisesti että asutuksen mukaan. Mustalaiset kuuluivat suorastaan maaseudun maisemakuvaan. Teiden varsilla olleissa taloissa oli heihin totuttu. Ja kuten muitakin ihmisiä, romaneja oli monenlaisia. Tuntuu kuitenkin siltä, että 1800-luvun lopussa kun kansakoulut, erilaiset yhdistykset ja sanomalehdet alkoivat valistaa suomalaisia sekä levittää unelmaa paremmasta ihmisestä ja sivistyksen valoon uskovasta kansasta, suhtautuminen mustalaisiin kävi yleensä entistä torjuvammaksi. Käsitys, että kiertelevä romanijoukko kuului entiseen, epäterveempään, likaisempaan, köyhempään ja valistumattomampaan aikaan, vahvistui eikä viranomaisten — olivat nämä kunnan, valtion tai kirkon — asenne pyrkinyt tilannetta muuttamaan. Kunnan menoista vastuun kantaneet talolliset moittivat nimismiehiä ja kunnallislautakuntien esimiehiä helläkätisyydestä. Nämä kun kuulemma antoivat mustalaisille ”matkustuskirjeen” (luvan matkustaa johonkin paikkaan), joka aiheesta tulkittiin luvaksi kerjätä. Olihan kerjuu pitkään eräs vanhan yhteiskunnan ”sosiaalihuollon” muoto.

Kuntien kielteiseen asenteeseen mustalaisia kohtaan vaikutti myös se, että ne olivat vastuussa alueensa järjestyksenpidosta, ja mustalaisia pidettiin jo sinällään vaarana järjestykselle. Esimerkkinä voidaan mainita, miten Etelä-Pohjanmaan järvalueen kunnissa suhtauduttiin mustalaisiin. Seutuhan oli vielä 1800-luvun loppupuolellakin tietynlaista periferiaa, jos sitä katsotaan maakunnan keskusalueista käsin. Muun muassa. Evijärvellä määrättiin kunnallislautakunnan jäsenet ottamaan kiinni kaikki tavatut mustalaiset. Korteesjärvellä sakotettiin mustalaisten ”suosijoita”. Lappajärven (1879) ja Soinin (1881) kuntakokoukset päättivät,

että yösijan mustalaisille antaneita oli sakotettava. Soinissa määrättiin sakon suuruuskin (30 mk). Yleensä järjestyssäännöillä ja kielloilla sekä uhkauksilla pyrittiin estämään paitsi luvattomat tanssitilaisuudet, juopottelu ja salapoltto myös mustalaisten oleskelu alueella.<sup>24</sup>

Jotkut suhtautuivat romaniväestöön suopeasti uskonnollisista tai humanitaarisista syistä. Maaseudulla vallinneen vahvan patriarkalismin vuoksi taas ei ollut väliä, miten talossa yleensä suhtauduttiin vieraisiin kulkijoihin. Riitti aivan hyvin, jos isäntä päätti pitää kulkijoita kattonsa alla. Hänen sanaansa oli tyydyttävä. Mustalaiset puolestaan osasivat käyttää tätä hyväkseen. Pihaan ajaessaan he tavallisesti tiedustelivat, oliko se tai se henkilö kotona ja tekivät saamastaan vastauksesta johtopäätökset.<sup>25</sup> Vanhan kansan mukaan taloon yöksi päässeet mustalaiset pitivät huolen siitä, että talon omatkaan hevoset eivät jääneet heinittä. Yleensä kuitenkin taloissa, joissa ei miesväki ollut kotosalla, suljettiin mustalaisilta tyllysti ovi. Nämä vastasivat levittämällä pahansuopia huhuja ja toistivat haukkumanimiä, mikä ei tietenkään ollut hyväksi talojen ja niissä asuneiden ihmisten maineelle. Miltei poikkeuksetta eri puolilta Suomea kerätyssä perimätiedossa mustalaiset esiintyvät joko vilpillisinä tai jotenkin komelluksia kokeneina antisankareina. Tällaiset tarinat heijastavat mentaliteetteja, paikallisia suhtautumistapoja, kielteisiä asenteita mustalaisia kohtaan.<sup>26</sup>

Kyse oli etnisesti erilaisten, mustalaisten ja valkolaisten, samalla pienen vähemmistön ja suuren enemmistön välisestä vastakkainasettelusta. Jokapäiväisessä elämässä kanssakäyminen lienee sujunut valtaosin suhteellisen kitkattomasti. Asennoitumista määräsivät paljolti käytännölliset seikat. Toisaalta arkielämän trivialiteetit joutuivat vastakkain yhteiskunnan asettamien normien kanssa. Mutta ne voivat myös pakottaa syvällä istuvat

ennakkoluulot pysymään piilossa. Etenkin romanien kulkureitien varsilla heihin oli totuttu. Mustalaiset myös välttivät näyttämästä huonoimpia puoliaan niissä paikoissa, joissa heihin suhtauduttiin asiallisesti. On myös osoitettu, että väkivalta on ollut pääosin yhteiskuntaryhmien sisäinen asia. Harvoin irtolaiset tai mustalaiset purkivat aggressionsa ja väkivallan talollisiin, joiden pojat ja suureksi osaksi näihin rinnastettavat rengit tappelivat kovastikin keskenään. Useimmiten romanit selvittivät väljään omassa keskuudessaan, ns. ”heimojen” välisissä kahakoissa.<sup>27</sup>

Kun valkolaisten ja mustalaisten suhteiden tasapainotila kuitenkin saattoi yllättävän pienistäkin syistä järkkyyä, voi sitä pitää osoituksena syvään kulttuuriseen eroon pohjaavien asenteiden ja arvostuksien syöpyemisestä suomalaisten mieleen vuosisatoin myötä. Syynä oli useimmiten se, että erilaisryhmä — tässä tapauksessa mustalaiset — rikkoi syystä tai toisesta aiemmin noudatettua, valkolaisten asettamaa ”pelisääntöä”. Yleensä se päätti ottaa luvatta itse sen, mitä aiemmin oli pyytänyt. Usein alkoholi ”vapautti” mustalaiset käyttäytymään omalta kannaltaan ”luonnollisesti”. Romanien omavaltaisuus vain ei ollut valkolaisten kannalta luonnollista eikä missään tapauksessa hyväksyttävää käytöstä. Yksittäiseltä ja pieneltä näyttävässä tapahtumassa olivat lähes aina vastakkain laajat ja moniulotteiset arvo- ja normijärjestelmät.

Sopu, sietäminen ja kärsiminen ovat pitkälti henkilöitävissä olevia ominaisuuksia ja suhtautumistapoja. Useimmiten juuri mustalaisten ja valkolaisten henkilökohtaiset ominaisuudet ja tilannekohtainen tapahtumalogiikka toimivat yksittäisten konfliktien laukaisijoina välien kärjistyttyä. Esimerkiksi maalaisyhteisössä kyytiminen ja hevosenvaihto vivahteistivat monen talonpojan yksitoikkoista maataloustyötä. Mustalaiset olivat sopivia

kauppakumppaneita ja yksitoikkoisen arjen värittäjiä. Eikä ryyppy viinaa tehnyt pahaa kotipolton kiellostä kärsivälle. Senkin kier-televä mustalaisseurue saattoi tarjota. Mutta isännän vaihtuessa mustalaiset muuttuivat häiriötekijäksi, riskiksi, jonka vuoksi talonväki joutui olemaan varuillaan. Kaiken lisäksi romanienkin historiassa on ollut omat väkivallan lasku- ja nousukautensa kuten koko suomalaisen yhteiskunnan. Yksi nousukohdista oli 1800-luvun jälkimmäisellä puoliskolla. Mustalaisten väkivalta-taipumus näyttääkin liittyneen väkivallan yleiseen synty- ja laa-jentumisprosessiin. Kun esim. eteläpohjalainen väkivalta-aalto eteni 1800-luvulla lännestä itään eli keskusalueilta periferiaan,<sup>28</sup> ja kun se saavutti maakunnan ja Keski-Suomen raja-alueet vuosisatojen vaihteessa, oli romaniväestö vain yksi väkivallan osa-puoli eikä syy, kuten aikalaiset asian näkivät.

## **Valkolaisten — ei romanien — oikeus**

Myös mustalaisten asioiden oikeuskäsittely — kuten muidenkin viranomaisten kanssa asioiminen — sisältää oman problematiikkansa. Kyse ei suinkaan ole siitä, että oikeusistuimet olisivat tietoisesti suhtautuneet romaneihin kielteisemmin kuin valkolaisiin; että esim. heille olisi annettu ankarampia tuomioita. Suomessa noudatettu oikeuskäytäntö on taannut yksilölle melkoisen oikeusturvan etnisestä alkuperästä riippumatta. Kysymys ei myöskään ole siitä, että rikoksesta syytetty romani olisi istunut tuomarın ja lautakunnan edessä tahdottomana ja puolustuskyvyttö-mänä tuomitsijoidensa armoilla. Moni mustalainen puolustautui erittäin taitavasti hankittuaan ajan maallikon tiedot siitä, mikä olisi omalle asialle edullista käyttäen sekä tunnustusta että kiis-tämistä. On äyllistä laiskuutta olettaa, että etninen erilaisuus olisi



riistänyt puolustuskyvyn<sup>29</sup>. Tuntematon ei ollut myöskään pelko, jota haastetut todistajat, etenkin naiset, tunsivat vastaajina olleita mustalaisia kohtaan.<sup>30</sup> Oikeudenkäyntejä pitkitti ja oikeuden jäseniä tuskastutti usein myös se, että romanit olivat erittäin solidaareja keskenään. Kuten muuallakin myös oikeudessa he esiintyivät ryhmänä, käyttäytyivät heimon sisäistä hierarkiaa noudattaen. Paineen ja uhan alaisena erilaisryhmän kiinteys yleensä lisääntyy.

Kaikesta huolimatta oikeus noudattaa aina valtaapitävän yhteiskuntaryhmän näkemyksiä ja heijastaa sen arvo- ja normijärjestelmiä. Kun mustalainen ja valkolainen joutuivat oikeuteen, heidät tuomittiin viimeksi mainitun arvojärjestelmän mukaisesti, kuten kaikissa valtioissa tapahtuu. Kumpikin ryhmä noudatti oikeutta hakiessaan omia pelisääntöjään. Oli aivan eri asia vastasiko tuomarin kysymykseen, mitä tiedätte tästä asiasta, kirkossa säännöllisesti käyvä ja kristillisen arvojärjestelmän ainakin muodollisesti sisäistänyt henkilö vai kiertelevä romani. Mahdollisesti rippikoulua käymättömänä viimeksi mainittu tuskin edes tiesi, mikä oli se jumala, jonka nimissä hänen piti paljastaa valkolaisille, mitä ”pahaa” hän heille oli mahdollisesti tehnyt. Rikos koskettaa aina jotakin oleellista yhteisön rakenteista ja arvostuksista. Kaikissa ihmisyyhteisöissä sanktioitujen rikosten tausta ja tutkintatapa, niihin liittyvine osineen, kuvastaa juuri mainittuja arvostuksia.<sup>31</sup> Kokonaan tutkimattomaksi jää tässä se seikka, miten monta kertaa mustalainen esim. tappelussa häviölle jäätyään ja pahasti selkäänsä saatuaan jätti haastamatta valkolaisen oikeuteen. Jos ja kun näin tapahtui, kyse saattoi olla ainakin osaksi siitä, että romani ei katsonut saavansa tasavertaista kohtelua oikeudessa.

## Poikkeavana erilaistenkin joukossa

Asian luonteen huomioon ottaen on varsin loogista, että se erilaistaminen ja erilaistuminen, joka oli tapahtunut jokapäiväisessä arkielämässä, jatkui mustalaisten kohdalla työ- ja ojennuslaitoksissa. Kyse ei taaskaan ole siitä, että viralliset normit sekä rangaistus- ja ojennuslaitoksien työtä ohjaavat periaatteet olisivat erotelleet romanit ja muut. Jotenkin saa kuitenkin vaikutelman, että mustalaisia vain pidettiin hieman tarkemmin silmällä kuin muita. Jo ojennuslaitosten muurien ulkopuolella he olivat eläneet omien tapojensa ja tottumuksiensa mukaan eivätkä he välittömästi muuttaneet käytöstään laitoksiin tultuaan. Työlaitosten ja vankiloiden tehtävä, niin aikaan sidottu kuin se on ollutkin, taas ei ollut demokratisoida ja terapoida, vaan niihin joutuneet ”sovittivat” rikoksiaan ja ”hyvittivät” aiheuttamiaan vahinkoja. Niiden tarkoituksena oli myös rikosten ennalta ehkäiseminen. Ja kun mustalaiset ajan katsomusten mukaan olivat potentiaalista rikollisjoukkoa, heitä jo tästä syystä pidettiin erityisen tarkasti silmällä. Kun 1800-luvun lopulla uskottiin myös siihen, että osa vankilassa ja työlaitoksissa olevista voitiin tehdä yhteiskuntakelpoisiksi, keinoiksi tarjottiin ennen muuta kasvatusta, opetusta ja työtä<sup>32</sup>. Mustalaiset taas eivät olleet erityisemmin kunnostautuneet millään näistä aloista.

Vuonna 1831 toimintansa aloittaneen Panssarlahden (Viipurissa) työ- ja ojennuslaitoksen johtokunnan toimintakertomus vuodelta 1837 antanee vaikutelman, millainen oli viranomaisnäkökulma ojentolaisiin ja eritoten romaneihin. Johtokunnan mielestä työlaitokseen tuomitut mustalaiset poikkesivat muista sekä rotunsa että käyttäytymisensä perusteella. Ainoastaan nämä ja ”irstauden” (liderlighet) vuoksi yleiseen työhön passitetut kisaallit pitivät ohjelmaan kuuluvaa työpalvelua rangaistuksena.<sup>33</sup>

Tämän valossa erilaisuus ei ainakaan vähentynyt vankiloissa, sillä aivan suoraan todettiin, että mustalaisten kasvattaminen oli toivoton yritys. Mustalaisia olikin 1800-luvun puolessa välissä Suomen ojenuslaitoksissa nelisenkymmentä eli pari prosenttia koko romaniväestöstä.

Johtokuntakaan ei moittinut mustalaisten työntekoa sinällään. Mutta ongelmia ilmaantui välittömästi kun heidän piti ojenusajan jälkeen ryhtyä etsimään itselleen työtä. Johtokunnan mielestä mustalaiset jatkoivat siitä, mihin olivat laitokseen tullessaan lopettaneet: kiertely ja toimettomuus sekä kerjuu pikku rikeineen täytti päivät. He ajautuivat laitokseen kerta toisensa jälkeen. Kurittomuus ja haluttomuus uuden oppimiseen olivat aikalaisten mielestä erilaisuuden muodostumisperusteita. Ajatusponnistelut eivät kerta kaikkiaan sopineet romaneille. He ”jättäytyvät härkäpäisimpään välinpitämättömyyteen kaikessa, mikä ei palvele välittömiä ruumiillisia tarpeita”.<sup>34</sup>

Lappeenrannan kehruhuonetta tarkastaessaan valtioneuvos Richter puolestaan oli jo vuonna 1830 huomauttanut, ettei huoneiden ilmassa ollut moittimista. Ainoa poikkeus oli mustalaisten huone, josta oli lemahtanut ”tälle rodulle” ominainen epämiellyttävä haju.<sup>35</sup> Lappeenrannan kehruhuoneessa mustalaisnaisiakin pidettiin oppimisen suhteen ongelmallisina. Vuonna 1850 seurakunnan pappi kirjoitti antamassaan todistuksessa Kuopion läänistä lähetetystä mustalaisnaisesta, ettei tämä varkaudesta ja irtolaisuudesta tuomittu ihmispoloinen osannut lukea eikä ollut koskaan käynyt ehtoollisella. Kyseinen mustalaisnainen ei myöskään ollut säilynyt ”siveelliseltä kannalta katsoen” nuhteettomana, koska hänen kaikki kolme lastaan olivat aviottomia. Tavan mukaan pikkulapset seurasivat äitiään vankilaan, joista kaksi kuoli puolen vuoden välein. Tapaus on viitteellinen, sillä 1800-luvun puolivälissä neljännes Lappeenrannan kehruu-

huoneessa olleista irtolaisnaisista oli mustalaisia.<sup>36</sup>

## **Toisrotuisuuden ilmentymänä**

Pelkästään jotkut mustalaisten ulkoiset piirteet saivat valkolaiset reagoimaan kielteisesti. Romanien ihon ja tukan väri oli tummempi ja kasvojen muoto erilainen kuin suomalaisella rahvaalla. Ei myöskään tapa liikehtiä ja elehtiä ollut perisuomalaista tyyliä. Ulkoiset piirteet ja osin tosiasioihin perustunut pelottava maine olivat omiaan johtamaan siihen, että kun 1800-luvun loppu Euroopassa alkoi työntyä etualalle väestöpolitiikan lieveilmiönä rotutietoisuus ja siitä voimansa imenyt rotuhygieninen ajattelutapa, romaniväestö joutui erityisen huomion kohteeksi. Rotuhygieniahan perustui näkemykselle, että ongelmatkin olivat kehityksen tulosta, että ihmisen ja ihmiskunnan biologisesta kehityksestä löytyvät syyt yhteiskuntien häiriötiloihin.<sup>37</sup> Epäilyttävään rotuun kuuluvat ihmiset eivät olleet toivottuja väestönlisääjiä. Mustalaisetkin uhkasivat tervettä yhteiskuntakehitystä. Hehän lisääntyivät siirtäen perimänsä ja sitä tietä uhkan tulevaisuuteen. Pyrkimys mustalaisuuden, ei ehkä ensi sijassa mustalaisten, hävittämiseen imi lisäkäyttövoimaa näkemyksestä, että näillä oli parantumaton taipumus rikollisuuteen. Yhdistihän vielä suomalaisen sosiaalistatistiikan isä Veli Verkkokin mustalaisten suuren rikollisuuden heidän rotupiirteisiinsä.<sup>38</sup>

## Viitteet:

<sup>1</sup> Ks. Raimo Vehmas, Suomen romaaniväestön ryhmäluonne ja akkulturoituminen. Turun yliopiston julkaisuja. Sarja B, osa 81. Turku 1961, 28.

<sup>2</sup> Tästä Toivo Nygård, Erilaisten historiaa. Marginaaliryhmät Suomessa 1800-luvulla ja 1900-luvun alussa. Jyväskylä 1998, 108-111. Tämä artikkeli perustuu pääosin mainittuun teokseen ja siinä käytettyyn aineistoon.

<sup>3</sup> Vehmas 1961, 45- 47. Irtolaislainsäädännöstä K. J. Ståhlberg, Irtolaisuus Suomen lakien mukaan. Helsinki 1893, passim.

<sup>4</sup> Vehmas 1961, 47.

<sup>5</sup> Ks. Nygård 1998, 100.

<sup>6</sup> Ks. esim. Toivo Nygård, Irtolaisuus ja sen kontrolli 1800- luvun alun Suomessa. Studia Historica Jyväskyläensia 31. Jyväskylä 1985, 37-40; Nygård 1998, 33-34.

<sup>7</sup> Vehmas 1961, 58; Nygård 1998, 100.

<sup>8</sup> Ks. Ståhlberg 1893, 27; Vehmas 1961, 58.

<sup>9</sup> Ks. ko. asetukset, Suomen Asetuskokoelma. Vehmas 1961, 59; Nygård 1998, 101.

<sup>10</sup> Nygård 1998, 101.

<sup>11</sup> Vrt. esim. Vaasan Maakunta- arkisto (VMA), Alavuden tuomiokunnan arkisto (ATK), Alajärven käräjät 7.12.1888, & 1, Liite Esaias.

<sup>12</sup> Vehmas 1961, 37, 57; Nygård 1998, 102.

<sup>13</sup> Kirkon yleisestä asenteesta Simo Heininen ja Markku Heikkilä, Suomen kirkon historia. Helsinki 1996, 84; Vehmas 1961, 47; Nygård 1998, 103.

<sup>14</sup> Komiteanmietintö 3/1900. Helsinki 1900, 88.

<sup>15</sup> Ks. esim. J. V. Snellmanin mielipidettä, Kansallisarkisto (KA), Senaatin arkisto (SA), Senaatin täysistuntojen ptk 30.4.1872 (JY, MF Tal. os. 141). Myös Nygård 1998, 104.

<sup>16</sup> Nygård 1998, 104. .Ks. myös Valtiopäivät (VP) 1872, Talonpoikaissäädyn ptk I, 204, 450; VP 1897, Talonpoikaissäädyn ptk. I, 419-472.

<sup>17</sup> Nygård 1998, 105.

<sup>18</sup> Tätä monisyistä tapahtumasarjaa ja siitä seurannutta oikeudenkäyntiä olen tarkastellut perusteellisesti teoksessa Erään tapon tarina. Romanien ja talonväen yhteenotto Alajärvellä 1888. Pieksämäki 2001.

<sup>19</sup> Ks. Keski-Suomi 19.9.1888.

<sup>20</sup> Nygård 2001; myös Arthur Thesleff, Yhtä ja toista mustalaisista, Kyläkirjaston Kuvalehti, B-sarja 5/1898.

<sup>21</sup> Nygård 1998, 109-110; tiedot saatu Komiteanmietintö 3/1900.

<sup>22</sup> Nygård 1998, 111.

<sup>23</sup> Nygård 1998, 111.

<sup>24</sup> Esim. Esko Koskela, Kunta ja kuntalaiset. Teoksessa Toivo Nygård (toim.), Järvi-seudun historia II. Vaasa 1983, 467, 469-470.

- <sup>25</sup> Vrt. mitä Lasse Kangas kertoo Vesterisen talosta ja Kivijärven mustalaisista. Lasse Kangas, Vihtori Vesterinen. Paasikiven ministeri. Jyväskylä 1998, 22.
- <sup>26</sup> Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran kokoelmat, Kansanrunoarkisto, Pitäjäkortisto.
- <sup>27</sup> Tästä ks. esim. Heikki Ylikangas, Puukkojunkkareiden esiinmarssi. Keuruu 1976, pass.
- <sup>28</sup> Ks. esim. Heikki Ylikangas, Rikollisuus Etelä-Pohjanmaalla autonomian aikana. Etelä-Pohjanmaan historia VI. Autonomian kausi 1809—1917. Vaasa 1987, 657-658; Heikki Ylikangas, Härmän häjyt ja Kauhavan herra. Helsinki 1974, 207.
- <sup>29</sup> Ks. esim. Nygård 2001.
- <sup>30</sup> Esim. VMA, ATK, Alajärven käräjäkunnan syyskäräjät 3.10.1888.
- <sup>31</sup> Ks. Olli Matikainen, Rikos historiassa. Johdanto. Teoksessa Olli Matikainen (toim.), Rikos historiassa. Jyväskylän Historiallinen Arkisto 5. Jyväskylä 2000, s. 9-12.
- <sup>32</sup> Ks. Nygård 1998, 145.
- <sup>33</sup> Finlands Allmänna Tidning n:o 220(20. 9.)/ 1838. Ks. myös Nygård 1998, 145.
- <sup>34</sup> Ks. Finlands Allmänna Tidning 28.11.1854, jossa on kertomus Pantsarlahden laitoksen toiminnasta vuodelta 1853.
- <sup>35</sup> Ks. Nygård 1998, 146.
- <sup>36</sup> Ks. Nygård 1985, 74-75, 123-124.
- <sup>37</sup> Esim. Marjatta Hietala, Rotuhygieniä. Mongoleja vai germaaneja — rotuteorioiden suomalaiset. Historiallinen Arkisto 86. Helsinki 1985, 107; tarkemmin William B. Provine, Genetics and Biology of Race Crossing. Science CLXXXII 1973, 760-783.
- <sup>38</sup> Ks. Vehmas 1961, 135; Nygård 1998, 111.

JOHANNA HÄMÄLÄINEN

*”Eroowaisuus riippui miehestä ja pullostasta.”*

## KESKILUOKAN SOSIAALISEN RAJANVEDON JA KANSANKUVAN TUOTTAMISEN KEINOT 1800-LUVUN JÄLKIPUOLISKON RAITTIUSKIRJAL- LISUUDESSA

*”Astukaamme juomarin kotiin, tuohon kurjuuden pesäpaikkaan, siellä huutawat nälkää kärsiwäiset pienoiset lapset, heidän waa-leet kaswonsa, heidän himmeät silmänsä, heidän paleltuneet jäsenensä, kyyneleet kalpeilla kaswoilla, kaikki, kaikki osoittaa, että helwetin puu pimentää kotia.”<sup>1</sup>*

1800-luvun loppupuolta Suomessa on oikeutetusti nimitetty kansallisen projektin ajaksi. Fennomaanisen ideologian omaksunut sivistyneistö katsoi tehtäväkseen sitoa talonpoikaisen kansan ja kasvavan kaupunkityöväestön osaksi yhteiseksi koettua kansallisen yhtenäisyyden rakentamisen hanketta.<sup>2</sup> Raittiusliike alkoi kehittyä työväenluokkaiseksi massaliikkeeksi 1880-luvulta alkaen, mutta jo sitä edeltänyt kohtuuden liike oli ilmiselvästi osa tätä fennomaanista projektia, jossa kansalla oli kaksijakoinen rooli. Paitsi että siltä pyrittiin etsimään tukea, tavoitteena oli kansakunnan rakentamisen nimissä myös kitkeä sen vanhakantaisi-

na pidetyt ja paheksuttavat tavat. Toisaalta taas erilaiset valtakunnan taloudellisten ja moraalisten olojen kohentamishankkeet juonsivat juurensa jo 1600–1700-luvuille. 1850-luvulla liikkeelle lähtenyt raittiusjulkaiseminen on kiintoisa esimerkki ainakin näennäisesti vain tiettyyn ongelma-alueeseen keskittyneestä valistustyöstä.

Tässä käsittelemäni raittiusvalistuskirjaset olivat pääosin fiktiivisiä, 1850- ja 1870–1880-luvulla<sup>3</sup> julkaistuja pikku vihkosia, joiden selkeimpänä tarkoituksena oli puhua kaunokirjallisin keinoin alkoholin käyttöä vastaan. Alkoholia suomalaisessa kirjallisuudessa ennen vuoden 1866 kotipolttokieltoa tarkastellut Eero Heino nimittää kirjasia suoraan ”propagandakirjallisuudeksi” erotuksena ”taidekirjallisuudesta” – eli varsinaisesta sanataiteesta –, jota hän itse analysoi. Esimerkkeinä siitä, mitä ”taidekirjallisuus” ei ole, hän esittää otteita parista tässä myöhemmin käsiteltävästä kirjasesta.<sup>4</sup> Raittiuskirjasia voisi kyllä verrata esimerkiksi varhaisimpaan suomalaiseen alkoholia käsitelleeseen runouteen ja arkkiveisuihin, ei tosin esteettisin arvostelmin vaan lähinnä sisällön ja näkökulmien kannalta.

Raittiuskirjasissa vedottiin ensisijaisesti kahteen ihmisen ajatteluun ja toimintaan vaikuttavaan tekijään: toisaalta järkeen, toisaalta tunteeseen. Ensin mainitussa tapauksessa ensisijainen auktoriteetti oli lähes poikkeuksetta Raamattu. Samalla perusteella voi kirjaset karkeasti jakaa faktapitoisiin mielipide- ja valistus-pamfletteihin ja fiktiivisiin kertomuksiin<sup>5</sup>, joista tässä keskitytään lähinnä viimeksi mainittuihin. Käytännöllisten faktojen ja Raamatun valossa asiaa tarkastelevista kirjasista voi kuitenkin sanoa sen verran, että jo pappiskirjoittajistakin johtuen niiden tyyli ja rakenne oli tavallisesti saarnan tai esitelmän kaltainen. Sellaisina tekstit alun perin onkin usein esitetty. Tämän lajin raittiuskirjallisuudella on Suomessa pisimmät perinteet. Tietävästi



”ensimmäinen suomenkielinen raittiuskirja” oli Laihian kappalaisen Israel Reinius vanhemman vuonna 1756 julkaisema *Yxikertaiset Kysymyset Juopumisesta*.<sup>6</sup> R. Murhun ja Uno Tuomisen selostuksista päätellen tuo kirjanen liittyi luontevasti seuraavan vuosisadan julkaisujen jatkamaan saarna- ja kysymys–vastaus –kirjallisuuden traditioon, jonka ensimmäinen merkittävä edustaja 1800-luvulla oli Henrik Renqvistin vuonna 1835 ilmestynyt *Wiinan kauhistus*.<sup>7</sup>

Tämän kaltainen Raamatun ja väkijuomien yhteyksiä etsivä kirjallisuus näyttää säilyneen enimmäkseen muuttumattomana 1800-luvun loppupuolelle saakka. Muutosta on havaittavissa lähinnä kerronnan konkreettisuudessa. Siinä missä vanhemmissa julkaisuissa – kuten Reiniuksella ja Renqvistillä – vedotaan sellaisiin käsin kosketeltaviin ja ihmisten jokapäiväiseen elämään liittyviin seikkoihin kuin lasten ja talonväen hyvinvointi, vuodentulo ja oma varallisuus, niin 1800-luvun toisella puoliskolla kirjaset saavat myös raittiusideologian ja -aatteen kehittelyyn keskittyvän sävyn.

Edellä mainituissa perinteisissä esitysmuodoissa on havaittavissa varmasti paitsi 1700-luvulta alkaen laajalti levinneen hartauskirjallisuuden, kysymys–vastaus –rakenteen osalta myös kansalle tutuksi oletetun katekismuksen vaikutusta. Erilaisella kansalaisiin kohdistetulla valistuksella sekä näiden huonojen tapojen ja viinanjuonnin paheksunnalla onkin toki juurensa ainakin 1600-luvulla. Esimerkiksi arkkiveisuihin kuului 1800-luvulle saakka hyvinkin valistavia ja moralisoivia tekstejä, ja vuodesta 1749 lähtien Ruotsin tiedeakatemia valjasti kansanalbumanakkansa tietopohjaisine artikkeleineen propagoimaan hyötyajattelun hengessä erilaisia valtakunnan taloudellisia ja terveydellisiä oloja kohentavia hankkeita.<sup>8</sup>

Likeisin esikuvamaa raittiusjulkaisutoiminnalle oli Ruotsi. Sen

välittävän roolin vuoksi varhaisessa kotimaisessa raittiuskirjallisuudessa näkyi erityisesti amerikkalaisen raittiusliikkeen ja 1800-luvun alkupuolella kultakauttaan eläneen englanninkielisen raittiusjulkaisemisen vaikutus. Ehkä tunnetuin tekijänimi oli britti George Cruikshank, jonka dramaattiset kuvakertomukset *The Bottle* ja *Drunkard's Children* (1847, 1848) olivat tunnettuja myös Suomessa, vaikkei niitä koskaan julkaistukaan käännöksiinä.<sup>9</sup> Toden teolla raittiusjulkaiseminen lähti Suomessa liikkeelle 1850-luvun alussa ruotsalaisia esikuvia noudatellen. Vuonna 1853 organisoii venäjän kielen professori Stepan Baranovski varainkeräyksen raittiuskirjasten julkaisemista varten, ja pian perustettiin Raittiuskirjasten toimikunta jatkamaan keräysoperaatiota ja organisoimaan rahojen käyttöä. Toimikunnan työ laajeni myös julkaisujen suunnitteluun, ja tätä tarkoitusta varten se pyysi lehti-ilmoituksilla viinan väärinkäytön seurauksia käsitteleviä suomen- ja ruotsinkielisiä käsikirjoituksia sekä käännätti ulkomaalaisia kirjasia.<sup>10</sup>

Raittiuskirjasten toimikunnan jälkeen kirjasia julkaisi sen toimintaa jatkanut Kohtuuden ystävät, joka muutti nimensä vuodesta 1884 alkaen Raittiuden ystäviksi. Lisäksi jo 1850-luvulta lähtien ilmestyi muita, satunnaisempia julkaisuja esimerkiksi kirjapainojen, kustantajien ja myöhemmin myös paikallisten raittiusyhdistysten toimesta. 1880-luvulla suureksi julkaisijaksi nousi turkulainen, evankelisesta herätysliikkeestä ponnistanut Ehdottoman raittiuden seura, puuhamiehenään Kaarle Werkko. Kyseisellä vuosikymmenellä julkaisujen määrä kasvoi suorastaan räjähdysmäisesti.<sup>11</sup> Fiktiivisten kertomusten enemmistö alkoi myös olla selkeästi ulkomaista, amerikkalaista tai keskieurooppalaista alkuperää, kun 1850- ja 1870-luvuilla niiden alkutekstit olivat lähes poikkeuksetta joko suomalaisia, virolaisia tai ruotsalaisia. Lukuun ottamatta kansitekstien suomennosmainintoja

ja kirjoittajien ja kääntäjien nimikirjaimia tietoa uudempien tekstien taustasta on tarjolla heikosti. Tiettävästi Werkon lisäksi eräs ahkerimmista kirjoittajista ja kääntäjistä oli Raittiuden ystävien esimies A. A. Granfelt.<sup>12</sup>

Raittiuskirjaset laadittiin ja julkaistiin ensisijaisesti raittiusti liikkeen tarpeisiin, kotipolton lopettamisen ja täysraittiuden propagoimiseksi. Tulkinnallisesti ne sisältävät kuitenkin yleisen alkoholinvastaisuuden lisäksi myös muita merkityspotentiaaleja, jotka liittyvät ainakin nykylukijan näkökulmasta keskeisesti aikakauden fennomaaniseen ideologiaan ja sivistyneistön kansalliseen projektiin. Tällaisia tulkintanäkökulmia voivat olla esimerkiksi jatkossa käsiteltävät yleinen kansankuvan tuottaminen ja siihen liittyen juoppouden eli alkoholismien syiden, kehitysvaiheiden ja seurausten typologisointi sekä porvarillisen perhe- ja sukupuolikäsityksen läpätunkevuus. Toisin sanoen raittiuspuheella viitattiin kirjasssa raittiutta laajempiin kokonaisuuksiin.<sup>13</sup>

Systemaattisten arvostelujen puuttuessa on hankala sanoa, miten kirjasten tekijät tai aikalaislukijat tekstejä tulkitsivat ja minkälaisia merkityksiä he niistä löysivät. Tämä ei kuitenkaan aseta estettä niiden tämän päivän tutkijalle avautuvien merkitysten pohtimiselle, tietysti historiallisessa kontekstissaan. Lienee aikaisten aliarviointia olettaa, etteivät kustannustoimikunnan jäsenet ja muut raittiusaktiivit ymmärtäneet välittäväänsä ja tuottavansa kirjasten avulla raittiuden lisäksi myös muita arvoja. Ensimmäisten kirjasten ilmestyttyä 1850-luvulla jotkut niitä julkisesti arvioineet henkilöt ainakin ehdottivat, että tekstejä voisi käyttää muidenkin yhteiskunnallisten epäkohtien vastaisessa valistustyössä.<sup>14</sup>

Kirjasia laati ja julkaisi joko nouseva sivistyneistö<sup>15</sup>, esimerkiksi opettajat, tai muut raittiusti liikkeen johtohahmot, jotka olivat 1890-luvulle saakka itse asiassa samaista sivistyneistöä. Vaik-

ka raittiusliike kehittyikin 1870-luvulta alkaen merkittävimmäksi työväestön – siis raittiusvalistuksen kohteen – joukkojärjestäytymisen ja työväenliikkeen esivaiheeksi Suomessa, paikallisyhdistysten toimihenkilöt kuuluivat ylempiin kansanryhmiin ja fenomaanien sosiaalisen integraation tavoitteiden mukaisesti jäsenkansan rooli oli lähinnä olla kasvatuksen kohteena.<sup>16</sup> Keskiluokkainen virkamiehistö, kuten kansakoulunopettajat, koki raittustoiminnan virittämisen omien intressiensä mukaiseksi keinoksi saada lisää yhteiskunnallista vaikutusvaltaa ja samalla nostaa kansan sivistystasoa.<sup>17</sup> Sen näkemystä kansasta hallitsivat kansankulttuurin vieraus sekä oma, hallitsevana pidetty asema, johon liittyi koettu valistusvelvollisuus.<sup>18</sup> Keskiluokkaisen sivistyneistön elämäntapaan taas liitettiin kohtuullisuus, työteliäisyys ja säästäväisyys, jolla pyrittiin erottumaan paitsi alemmista, myös ylemmistä yhteiskuntaryhmistä, joiden ajateltiin elävän kohtuuttomuudessa ja ylellisyydessä. Ideaaliiin kuuluikin oman ”yhteiskunnallisen keskimmäisyyden” esittäminen mallina normaaliuudelle ja suotavalle käytökselle.<sup>19</sup> Keskiluokkaan kuulumisen oli siis aikalaissäesityksissä nähdäkseen moraalinen ja ideologinen valinta, joka ei välttämättä suoraan liittynyt henkilön ”keskimmäisyyteen” sosiaalisessa hierarkiassa. Näin ollen keskiluokka on käsitteenä suppeampi kuin säätyläistö tai sivistyneistö, johon kuuluivat kaikki ylemmät ryhmät.<sup>20</sup>

Raittiuskirjasten puheen keskiluokkaisuus näkyy juuri tavassa, jolla kritiikki kohdistettiin paitsi – ja toki enimmäkseen – alaluokan, toisinaan myös yläluokan tapoihin. Oli siis mahdollista arvostella rahvasta ”kansanpuheen”, yläluokkaa ”herrapuheen” avulla.<sup>21</sup> Esimerkiksi kirjassessa *Warjokuvaelmia maljan ja pullon ääressä* esitetään yksinkertainen, idealisoitu talonpoikaiselämä mallina hyvästä ja onnellisesta elämäntavasta, ja sille vastakohtainen nousukasmainen rikkaan helsinkiläiskauppiaan

elostelu esimerkkinä turmeluksesta ja jumalattomuudesta. Maa-seutuväestölle annetut ominaisuudet ovat kuitenkin kuin porvarillisesta hyvän elämän oppaasta: ihanteiksi asetetaan jumalaa pelkäävyys, työteliäisyys, siisteys, aviopuolisoiden keskinäinen rakkaus, lasten kansakoulun käynti ja luonnollisesti täydellinen pidättäytyminen alkoholista.<sup>22</sup> Keskiluokan elämäntapa on selvästi läsnä, vaikka se projisoidaankin talonpoikaan, jota haluttiin toisaalta ihannoida, toisaalta valistaa. Se mitä valistajat eivät ilmeisesti huomioineet oli, että ainakin talollisväestö hyvinkin jo täytti monet sille asetetuista vaatimuksista, nämä kun olivat olleet keskeisiä yhteisöllisiä arvoja jo ainakin puhtasoppisuuden ajalta lähtien.<sup>23</sup>

Vaikka silmiinpistävin kirjasten tavoitteista oli valistaminen ja opastaminen joko kätketysti tai suoraan saarnaamalla, ei silti pidä väheksyä muitakaan tarkoituksia, kuten viihdyttämistä. Sensaation ja kasvatuksen, viihteen ja valistuksen kytkös on tyyppillinen piirre kaikenlaiselle valistusfiktioille. Tarinoissa kuvattiin ideaalia esittämällä sen kääntöpuoli, eli raittiutta markkinoitiin juoppouden kauhuilla.<sup>24</sup> Ainakin joidenkin tarinoiden kohdalla annettiin ymmärtää, että ne perustuvat tositapahtumiin ja näin ollen toimivat mainiona keinona ihmisille tyydyttää uteliaisuuttaan ja tirkistelyntarvettaan. Lisäksi osa niistä vetosi suoraan lukijan myötätuntoon ja sääliin esitellen toinen toistaan järkyttävämpiä tapauksia, suuria tunteita ja melodraamaa.<sup>25</sup> Tarinoissa kierrätettiin eräänlaisia juoppous- ja raitistumismyyttejä, standardikertomuksia, jotka esiintyvät pienin variaatioin kirjasesta toiseen.<sup>26</sup>

Huumoria kirjasisissa ei ollut oikeastaan lainkaan. Tämä on siinä mielessä erikoista, että suomalaisten 1600–1700-lukujen arkiveisujen, kuten Jonas Mennanderin *Huonen-Speilin* (1699) alkoholivalistuksellinen teho perustui juopuneen saattamiseen nau-

runalaiseksi kuvailemalla yksityiskohtaisesti, kuinka tämä menettää ruumiinsa hallinnan ja vertaamalla tämän käytöstä eläimiin.<sup>27</sup> Sama ilmiö on Lyndal Roperin mukaan havaittavissa esimerkiksi 1600-luvun saksalaisissa julkaisuissa.<sup>28</sup> Terävän satiirikon William Hogarthin painokuvapari *Gin Lane – Beer Street* (1751) puolestaan puhui liioittelevan huumorin keinoin 1700-luvulla Englannissakin lisääntyneen tislatus väkevän alkoholin käyttöä vastaan, näyttäen ennen-jälkeen-asetelman avulla sen haittoja ihmisten hyvinvoinnille verrattuna vauraaksi ja leppeäksi tekevän oluen vaikutuksiin.<sup>29</sup> Myös jo mainitun George Cruikshankin voi sanoa liittyneen hogarthilaiseen perinteeseen, koska hänen laatimansa kuvitukset olivat ankarasta sanomastaan huolimatta karikatyyrejä.<sup>30</sup> Suomalaisella valistustraditiolla oli koomiset juuret, mutta silti varsinainen 1800-luvun raittiuskirjallisuus oli täysin haudanvakavaa.

Kansa ei toki ollut vain passiivinen valistuksen kohde, vaan alkoi itsekkin 1800-luvun kuluessa kiinnittää huomiota alkoholikysymykseen samoihin aikoihin sivistyneistön kanssa. Monessa Euroopan maassa, kuten Englannissa, sosialistinen työväenliike jakaantui 1800-luvulla asenteissaan työväen alkoholikysymykseen ja sen ratkaisumalleihin kahtia, täysraittiuden kannattajiin sekä kohtuullisen oluenjuonnin sallijoihin, joihin kuuluivat esimerkiksi Engels ja Kautsky.<sup>31</sup> Suomessa raittiustiikkeeseen järjestäytynyt kenttäväki, johon kuului lähinnä kaupunki- ja maa-seututyöväestöä, alkoi 1880-luvulta lähtien esittää radikaalimpia raittiuskantoja, esimerkiksi vaatia kieltolakia, kuin mille granfertilaisen liikkeen virallisessa kansanvalistusideologiassa olisi ollut tilaa. Lopullinen irtiotto tapahtui seuraavalla vuosikymmenellä, jolloin raittiustiike poliitisoitui ja radikalisoitui työväenliikkeen vastaavan kehityksen myötä. Kansa otti raittiuskysymyksessä ohjat omiin käsiinsä viimeistään vuosisadan vaihteen juo-

malakkoliikkeessä.<sup>32</sup>

Mutta mitä Suomessa julkaistujen kirjasten avulla itse asiassa vastustettiin? Matti Peltosen mukaan ennen vuoden 1866 kielto lakia ei niinkään alkoholin nauttimista yleensä, vaan nimen omaan maalaisrahvaan harrastamaa paloviinan kotipoltoa ja juomista.<sup>33</sup> Viinanpolttokysymystä käsiteltiinkin ennen 1860-lukua julkaisuissa ja kotimaista tuotosta tai mukailua olleissa kirjasissa, kuten *Kolme päivää Sairion kylässä*, *Houkuttelija*, *Wilhelmi Linterin historia* ja *Paimelan ukko*. Niistä yksikään ei tosin erityisesti keskity viinan polttoon, vaan lähinnä sen nauttimiseen. Perusteellisin ja yksityiskohtaisin saarna kotikeittoa vastaan esittää viimeksi mainitussa, jonka nimihenkilö, kestikievarin isäntä, käännyttää kylän viimeisenkin viinankeittäjän pois tuosta elinkeinosta sekä tunnepitoisten tarinoiden että asia-argumenttien avulla.<sup>34</sup>

Tämän tyyppinen valistus on ollut osa uuden keskiluokan kollektiivisen identiteetin rakennustyötä. Sen avulla on tuotettu sisältöjä tuolle identiteetille kertomalla, millaisia muut – he, joista haluttiin erottautua eli rahvas – oikeastaan olivat.<sup>35</sup> Nouseva keskiryhmä, jonka status oli itse hankittua eikä isiltä perittyä, tunsikin vielä asemansa epävarmuuden ja halusi korostaa omaa paremmuuttaan täydellisen moraalisisella ja siistillä elämäntavalla. Eri laiset epäsuotavat ominaisuudet projisoitiin itseä alempiin ryhmiin.<sup>36</sup> Sosiaalisilla tikkailloilla omin voimin nousseen oli varmasti jossain vaiheessa lähes pakko pohtia suhdettaan menneisyyteensä ja myyttiseen kansaan, viimeistään kansanvalistuksen projektin saavuttaessa entistä laajemmat mitat. Esimerkiksi työväestön keskuudessa ei laajempaa alkoholinvastaisuutta tietävästi juuri esiintynyt kuin vasta 1870-luvulta lähtien, jolloin kysymys nousi esiin monella foorumilla. Suhtautuminen väkijuomiin oli enimmäkseen positiivista, koska alkoholia arvostettiin sen lääkinnäl-

listen, vahvistavien ja tilannetta juhlistavien ominaisuuksien vuoksi.<sup>37</sup> Alkoholikulttuuri olikin eräs niistä törmäyspisteistä, joissa kansan ja uuden valistuskulttuurin edustajien näkemykset menivät merkittävästi ristiin.

Eräs keskeisimmistä kysymyksistä tässä yhteydessä on, kuinka keskiluokka käsitti kansan ja sen kulttuurin<sup>38</sup> ja kuinka kulttuurieroja käytettiin sosiaalisen rajanvedon välineinä. Taustalla on ajatus jaottelusta meidän ja toisten (ei-meidän) välillä, kulttuurisista ja moraalisisista rajoista, joita on olemassa erilaista identiteettiä kantavien ryhmien ja alueiden välillä, ja joita myös rakennetaan tietoisesti. Nämä rajat toimivat myös sosiaalisen erottelun välineinä ja ilmenevät kollektiivisina representaatioina: me olemme tällaisia, nuo tuollaisia.<sup>39</sup> Alkoholien nauttimisen ja siihen liitettyjen elämäntapailmiöiden ollessa kyseessä puhutaan oikeastaan puhtauskäsitteistä sanan laajassa merkityksessä ja niiden avulla tapahtuneesta rajanvedosta itsen ja toisten, uuden keskiluokan ja rahvaan välille. Mary Douglasin mukaan lika on perimmältään epäjärjestystä, ainetta väärässä paikassa, ja pyrkimys poistaa se tarkoittaa ympäristön sovittamista oman ideaalin mukaiseksi. Tällöin voidaan sanoa keskiluokan pyrkineen puhdistamaan rahvaan epäpuhtaita tapoja vaikuttamalla niihin esimerkiksi valistuksen keinoin ja vähitellen alistamaan näiden elämän kansalaisyhteiskunnan vaatimuksille. Nousevan sivistyneistön omien rituaalien, kuten pidättyvän elämäntavan ylläpito taas toimi rajanvedon välineenä kaikkiin suuntiin.<sup>40</sup>

Tässä yhteydessä on todettava, että ei voida yksiselitteisesti sanoa kirjasten tekijöiden ja julkaisijoiden pitäneen kuvaamistaan ihmisiä näiden oman yhteiskuntaluokan tyypillisinä edustajina. Ei edes voi väittää tai olettaa, että raittiuskirjasista luettavissa olevat rahvaan ja työväestön kuvaukset täysin aukottomasti vastaisivat keskiluokan kuvaa heistä. Kyse on saattanut olla tie-



toisista kärjistyksistä ja liioittelusta esimerkiksi halutun sanoman tehostamiseksi. Kysymys liittyy toki laajemminkin peruspohdintaan taiteen ja sen syntyajankohdan yhteiskunnallisen kehyksen suhteesta: heijastaako taide sen ilmiöitä, vai tuottaako se uusia ilmiöitä tai vanhoille uusia merkityksiä.

Kerronnallisena strategiana kiinnostava ratkaisu on hyvin monessa kirjasessa toistuva nimetyt sisäisen kertojan esiintyminen. Tämä on poikkeuksetta joku vannoutunut viinan vastustaja, joka kertoo yleisölleen – esimerkiksi kyläläisille, työmiesporukalle tai raittiuskokoukseen osallistujille – erilaisia alkoholin negatiivisia vaikutuksia todistavia tarinoita, jotka perustuvat joko häneen omaan elämäänsä tai näkemiinsä tapahtumiin. Vaikka ensin esittäisivätkin vastaväitteitä, tarinoiden jälkeen itsepintaisimmatkin kuulijoista kääntyvät viinaa vastaan. Eli kirjasissa esitetään, vieläpä melko alleviivaavaan sävyyn, miten niiden lukijoiden haluttaisiin reagoivan ja toimivan: *mene ja tee sinä samoin*. Puhuttelutyylisiä paljastuvia odotusten mukainen lukija asemoituu joksi, joka ei vielä ole tajunnut viinan turmiollisuutta mutta tulee sen pian ymmärtämään. Tällaisen paternalistisen puhuttelun tyypilliseksi kohteeksi voisi ajatella ainakin lapsia ja nuoria, ja ensimmäisessä raittiuskirjasten toimikunnassa puuhanneet Topelius ja Snellman olivatkin sitä mieltä, että valistus kannattaa suunnata nimen omaan nuorisolle, koska aikuisten piintyneisiin tapoihin vaikuttaminen on tavallisesti jo liian myöhäistä.<sup>41</sup>

Vielä voi kysyä, kuinka moni noita raittiustalustuskirjasia itse asiassa luki ja millaisen vastaanoton ne saivat. 1800-luvun kirjallisuuden reseptio on monelta osin hämärän peitossa, ja erityisesti tämä pätee erilaiseen valistusaineistoon. Fennomaanit haaveilivat alusta saakka kansan lukuhulun herättämisestä, mutta – valistuskirjallisuuden kustannusperiaatteisiin sopivasti – toisaalta katsoivat tämän tarvitsevan lähinnä tieto-, ei kaunokirjallisuut-

ta. 1880-luvulle saakka kaikenlaisen proosajulkaisemisenkin pontimena oli ensisijaisesti kansanvalistus eivätkä niinkään sanataiteelliset tavoitteet ja kaunokirjallisuuden – kuten raittiussalustuksenkin – ihmiskuva näyttäytyy nykypäivän lukijalle melko mustavalkoisena.<sup>42</sup> Tietopitoista aineistoa edustivat toki aiemmatkin kansan ulottuvilla olleet lukemistot, eli Raamatun, katekismuksen ja virsikirjan lisäksi 1700-luvulta alkaen suomeksikin julkaistu saksalainen ja englantilainen uskonnollinen kirjallisuus, almanakat ja arkkiveisut.<sup>43</sup> Viimeksi mainittujen julkaisu tosin siirtyi 1800-luvun kuluessa oppineistolta lähes täysin kansan käsiin ja niitä alettiin yleisesti pitää vähäarvoisempana kirjallisuutena, eräänlaisena populaarikulttuurin esiasteena.<sup>44</sup>

Kaiken edellisen perusteella voinee olettaa, että auttava sisälukutaito oli kansan keskuudessa suhteellisen yleinen jo 1700-luvun loppupuolella, vaikka levisikin kattavaksi vasta kansakoulun myötä sata vuotta myöhemmin. Ne jotka lukemista harrastivat, olivat kuitenkin usein hyvin aktiivisia myös painotuotteiden hankinnassa.<sup>45</sup> Lukutaitoisuuskyky ei kirjasten vastaanotossa kaiken kaikkiaan liene kuitenkaan ollut niin ratkaiseva kuin äkkipäättä vaikuttaa. Voidaan nimittäin olettaa, että kirjasia, kuten myös muita kansan parissa kiertäneitä tekstejä luettiin ääneen suuremmalla joukolla. Oletusta tukevat maaseutukirjeenvaihtajilta erilaisin lehtiin tulleet kirjeet, joissa kerrotaan raittiussalustuskirjasten levittämisestä ja tutkiskelusta paikallistasolla, esimerkiksi kinkereillä.<sup>46</sup>

Seuraavissa luvuissa luen raittiuskirjasten ideologista ja valistuksellista sisältöä ja niiden luonnetta sosiaalisen rajanvedon välineenä kolmesta eri näkökulmasta. Ensimmäinen näistä eli juopon kategoriointi liittyy ainakin näennäisesti suorimmin kirjasten varsinaiseen raittiussanomaa. Kaksi muuta, kansankuva ja –valistus sekä sukupuoli- ja perheideologia olivat läpitunke-

via kaikessa 1800-luvun loppupuolen yhteiskunnallisessa keskustelussa. Myös niiden yhteys raittiusdiskurssiin on valistuskirjasissa jopa hämmentävän selvä ja osoitteleva.

## Juopon kategoriointi

*”Woi! minäkin olin rehellinen ja onnellinen niinkuin vanhempainkin oliwat, mutta käärme, joka ajoi minun ulos paratiisista, oli palowiina. Yksi lasi teki minun juomariksi, awioliiton rikkojaksi ja murhaajaksi.”<sup>47</sup>*

Eräs raittiuskirjallisuuden keskeisistä sanomista oli esittää alkoholismien – eli ”juoppouden” – kehittymisen vääjäämättömyys ensimmäisen ryypyn jälkiseurauksena. Laajimmalle levinneitä angloamerikkalaisia kirjasia tarkastelleiden Mark Edward Lenderin ja Karen R. Karnchanapeen mukaan niissä esitettiin aivan tietynlainen juopon stereotypia: riehuva jumalaton vaimonhakkaja ja murhaaja, jonka elämä lopulta päättyi huonosti, junan alle tai hevosen kavioihin. Lisäksi läsnä oli teoria alkoholismien asteittaisesta mutta vääjäämättömästi tuhoon ja onnettomuuteen johtavasta kumulatiivisesta progressiosta, jota ei juoppo enää voinut eikä ehkä halunnutkaan pysäyttää saatuaan ensimmäisen ryypynsä.<sup>48</sup> 1870-luvun raittiusaiheisen lehtikirjoittelun pohjalta Irma Sulkunen on esittänyt samankaltaisen näkemyksen hallinneen täkäläistäkin raittiusvalistusta,<sup>49</sup> eikä ajatus tosiaankaan ollut vieras tässä tarkasteltujen raittiuskirjastenkaan maailmassa.

Ihmisen luonteenlaadun muuttuminen alkoholin nauttimisen myötä ei ollut aivan uusi uskomus eikä edes ulkomaista lainaa. Paimion kirkkoherran Henrik Florinuksen vuonna 1702 ilmestyneestä suomenkielisten sananlaskujen kokoelmasta löytyy usei-

takin esimerkkejä tämän kaltaisesta asennoitumisesta esimerkiksi toteamuksissa *Humala on toinen mies* ja *Humala mielen otta/Jumala mielen anda*.<sup>50</sup> Uutta kirjassissa oli lähinnä näkemyksen systematisoituminen ja muuttuminen jonkinlaiseksi stereotyyppiaksi.

Raittiuskirjasissa tovereiden houkuttelu, huono seura tai luonteen heikkous esitettiin ensisijaisina syyllisinä ensimmäisen ryyryn nauttimiseen.<sup>51</sup> Juoppouspaheen, kuten muidenkin huonojen tapojen leviämistä kuvattiin lääketieteestä omaksutulla tartuntametaforalla.<sup>52</sup> Pahimpana ei kirjassissa oikeastaan esitetäkään juopon itsetuhoa vaan sitä, että hän vetää mukanaan kurimukseen myös muita ihmisiä, perheensä ja tovereitaan. ”*Mutta ei siinä kyllä, että olin omat asiani saattanut huonolle kannalle; vaikutukseni ulottui paljon laajemmalle*”,<sup>53</sup> kertoilee Mäkelän isäntä synkästi muistellessaan nuoruutensa juoppousaikoja ja sitä, kuinka hän houkutteli lukuisia tovereitaan turmion tielle.

Itse asiassa tavallisesti on samantekevää puhuttiinko teksteissä alkoholista vai pelkästään satunnaisesta humalaisesta, koska kaikki alkoholinkäytön tasot sijoitettiin samaan leimaavaan kategoriaan, jossa ei ollut olemassa variaatioiden mahdollisuutta. 1800-luvun puolivälissä ruotsalainen lääketieteen tohtori Magnus Huss kokosi yhteen lukuisat ajan alkoholinkäyttöön liittyneet teoriat ja havaitsi, ettei alkoholismien kehittyminen riipu nautittujen juomien laadusta ja että ilmiötä voi näin ollen esiintyä kaikissa yhteiskuntaryhmissä, ei vain sosiaalisten tikkaiden alapäässä. Alkoholismien kehityksessä ei myöskään ollut henkilökohtaisia eroja, vaan prosessin ajateltiin olevan samankaltainen kaikilla.<sup>54</sup> Raittiuskirjasissa sosiaaliselta kannalta merkittävin ajatus oli, että juomarit kehoitettiin eristämään omaan kategoriaansa vähän kunnioitusta ansaitsevien ihmisten, kuten rikollisten joukkoon. Tämä kategoriointi vahvistuu entisestään sillä,

että juomari oli useinkin kirjasissa yhtä kuin rikollinen, roisto ja murhaaja.<sup>55</sup>

Suomalaisessa raittiuskirjallisuudessa voi teksteillä varustettua kuvataulusarjaa *Turmiolan Tommin elämäkerta* pitää kuuluisimpana esimerkkinä alkoholin nauttimisen patologisoinnista. Siinä talonpoika ja perheenisä Tommi, jonka kodissa onni kukoistaa, päätyy toveriensa pitkällisten houkuttelujen jälkeen krouviin ottamaan yhden ryypyn. Sen jälkeen hänet on menetetty. Seuraa alkoholisoituminen, köyhtyminen ja perheen rappio sekä kaiken arvokkaan – kuten pojan Raamatun – panttaaminen viinan saamiseksi. Lopulta Tommi lyö suutuspäissään vaimonsa kuoliaaksi ja joutuu vankilaan.<sup>56</sup> Kaksi muuta läpeensä synkeää tarinaa ovat *Juho ja Maria eli Mihin juopumus wie*, jossa juoppoutteen suistunut Juho lopulta mestataan pitäjän paronin murhasta ja hänen vaimonsa Maria joutuu ennenaikaiseen hautaan kokemiensa kärsimysten vuoksi sekä *Maunulan Matti ja hänen viimeinen markkina-retkensä*, jossa Matti, ryypättyään talonsa ja tavaransa, joutuu lopulta humalassa tekemästään miestaposta Siperiaan.<sup>57</sup> Tällaiset täysin lohduttomat loput ovat kuitenkin suomalaisessa kirjallisuudessa olleet poikkeuksia, ennemminkin opettavaista sanomaa on korostettu ennen-jälkeen –asetelmalla eli juoppouden lisäksi myös parannuksen kuvauksella.

Kuten vastaavissa angloamerikkalaisissa, myös Suomessa julkaistujen kirjasten ”tyyppitarinassa” esiintyi yleisenä juonenkäänteenä juopon mahdollisuus parannuksen tekoon, itse asiassa parannuksen todennäköisyys tietynlaisen herätteen sysäämänä.<sup>58</sup> Perheideologiaa mukaillen hyvin tyypillinen heräte oli perheen, vaimon ja lasten kärsimyksen havaitseminen ja siitä aiheutunut kestämatön syyllisyydentunto. Heräte saattoi konkretisoitua myös fyysisen kodin menetykseen, kuten tarinassa *Uuden vuoden lahja*, joka alkaa kuvauksella juoppoutteen sortuneesta perheenisästä

seisomassa velkojille menetetyn entisen talonsa edessä muistellen siellä vietettyjä onnen aikoja. Hän palaa kyynelsilmin asuinhuoneeseensa, vetoiseen ja kylmään ullakkokamariin, jossa ei ole ruokaa ja jossa vaimo on joutunut peittelemään lapset yöpuulle ohuilla kuluneilla rääsyillä.<sup>59</sup> Tässä tapauksessa miehen tuska johtaa parannukseen ja työpaikan ja kodin saamiseen takaisin. Itse asiassa tarina käsittelee juoppouden sijasta sen seurauksia ja miehen asteittaista toipumista siitä sekä yllätystä, jota tämä valmistelee vaimolleen. Koti ja perhe nimetään miehellekin lopulta kaikkein merkittävimiksi asioiksi ja täten suojelun arvoisiksi. Vaimon ja äidin rooli henkisenä ja hengellisenä tukijana oli korvaamaton: ”*Monjaalla miehellä oli hurskas, jumalinen ja tajullinen vaimo, joka rowastin awulla wielä ajalla awasi hänen silmänsä [...]*.”<sup>60</sup>

Kristinusko, henkilökohtainen Jumalan kohtaaminen ja omien syntien tunnustaminen on tarinoissa myös yleinen parannusheräte. Tällaiseen uskoontulon tai herätyksen kaltaiseen alkoholismista luopumiseen liittyi oleellisesti myöhempi kirkon tai raittiusliikkeen matkasaarnaajaksi ryhtyminen. Nimeään kantavassa tarinassa skotlantilainen suutari Jaakko Stirling kokee parannuksen hurskaan äitinsä kuollessa ja tämän jälkeen tekee toisen elämäntyönsä nousevan raittiusliikkeen eteen.<sup>61</sup> Raittiusliikkeen positiiviset aikaansaannokset esitetään moninaisina ja kaiken kaikkiaan yhteiskunnallisesti läpitunkevinä. ”*Rikosasiat, riidat, torat, tappelemiset, murhat, warkaudet oliwat wähenneet, köyhyys häwinnyt, ja kaikki elämän kohdat paranneet.*”<sup>62</sup>

Parannuksen voi aiheuttaa myös joku järkyttävä, itselle tai muille aiheutettu onnettomuus, joka pakottaa juopon ajattelemaan omaa elämäänsä ja sen seurauksia. Kirjasessa *Tosi tapaus* amerikkalainen perheenisä, katkaistuaan poikansa käden ja jäädytettyään vaimon ja pikku tyttären hankeen, löytää Jumalan ja

vuosien kuluttua myös kohtaa kirkossa puhuessaan raajarikon poikansa saaden tältä anteeksiannon.<sup>63</sup> *Mäkelän veljeksissä* Mäkelän talon juoppo isäntä taas suistuu humalassa ojaan, katkaisee jalkansa ja on kuolla. Pelastajaksi paikalle saapuu vuosia poissa ollut veli, jonka kanssa isäntä on aikanaan ajautunut riitoihin ja tapellut. Sairasvuoteella makaava isäntä päättää luopua viinasta ja veljekset tekevät sovinnon. Veli vieläpä saattaa ahkeruudella tienamallaan omaisuudella pakkohuutokaupan partaalla olleen talon raha-asiat kuntoon ja luovuttaa tilanpidon takaisin uuden elämän aloittaneelle isännälle.<sup>64</sup>

Juoppoihin kohdistettu halveksunta ei ulottunut enää näiden parannuksen yli. Osoitettuaan muutoskykyä ja katumusta nämä otettiin takaisin yhteisön ja perheen jäseniksi kristillisen lähimmäisenrakkauden hengessä, vaikka moni juopumukseen langennut ei ”toipilasaikanaan” sitä uskonut. Juoppoudesta paranemisprosessi tosiaan useasti konkretisoitui jostakin fyysisestä sairaudesta toipumiseen, jolloin juopolla oli sairastuessaan maatessaan aikaa miettiä asioita. Edellä mainittu Mäkelän isäntä paranteli katkennutta jalkaansa, kun taas *Weräjätuvan* Iivari selvittää asiansa horjuessaan elämän ja kuoleman rajalla pudottuaan humalassa rakennustelineiltä. *Rampa Lauri* taas menettää molemmat jalkansa kaaduttuaan humalassa ja nöyrytyy tuskissaan rukoilemaan armoa Jumalalta.<sup>65</sup>

Raittiuskirjoitusten toistelemassa juopon stereotypiassa mahdollisesti merkittävintä oli sen yleispätevyys. Se näkyy joissakin 1800-luvun suomalaisissa arkkirunoissa ja virsissä, ja ainakin Yhdysvalloissa selitys levisi populaariksi, kouluopetuksen ja muun kaunokirjallisuuden toistamaksi näkemykseksi ongelmajoumisesta ja eli yleisenä uskomuksena pitkälle 1900-luvulle saakka.<sup>66</sup> Huolimatta siitä, että alkoholismien periaatteissa tiedettiin voivan iskeä kehen tahansa, Suomessa julkaistussa raittiuskir-

jallisuudessa alkoholia nauttivat ja samalla sen aiheuttamaan rappioon vajosivat aina ylimmät tai alimmat sosiaaliryhmät, ei koskaan pidättyvä keskiluokka. Jos heistä löytyikin totikutsujen järjestäjiä ja maljojen nostajia, nämä implisiittisesti eristettiin raittiushenkisen yhteisön ulkopuolelle.<sup>67</sup> Jo tämä havainto yksinään puhuu sen puolesta, että raittiuskirjasia todella käytettiin sosiaalisen rajanvedon ja kansanvalistuksen käsikassaroina laajemminkin.

## Kansanvalistus ja kansankuva

*”Eläköön työ ahkeruus, ja kuolema kaikille joutomaanantaille!!!”<sup>68</sup>*

Raittiusliike ja fennomania kulkivat perustajakuntansa osalta käsi kädessä. Raittiuden ystävät –järjestö aloitti toimintansa vuonna 1884 fennomaanien johdolla.<sup>69</sup> Kansanvalistus oli eräs suomenmielisten keskeisimmistä tavoitteista, ja he onnistuivat päämääränsä saavuttamiseksi organisoitumaan myös paikallistasolla raittiusliikettä varhemmin.<sup>70</sup> Kansaan kohdistetut sivistämisspyrkimykset perusteltiin esimerkiksi sen primitivisoinnin avulla. Kansalliseen yhtenäisyyteen pyrkineet ylemmät sosiaaliryhmät, johon kuului maaseudulla myös varakas talonpoikaisto, omaksuivat kansan kielen, eivät sen kulttuuria, ja maalaisköyhälistön tavoista heidän huomionsa kiinnittivät karkeimmilta vaikuttavat, kuten puutteellinen hygienia ja siitä aiheutunut haju, ruokottomana pidetty kielenkäyttö tai humalahakuiset juomatavat. Tämän perusteella tehtiin erinäisiä negatiivissävytteisiä johtopäätöksiä myös kansan henkisistä kyvyistä, josta taas luontevasti johtui tarve holhoavaan valistamiseen.<sup>71</sup>



Kansanvalistustyö olikin eräs keino rajanvedon julkiseen demonstrointiin. Sitä tehtiin esimerkiksi erilaisten valistuskirjasten, sanomalehtien ja käytännön järjestötoiminnan tasolla.<sup>72</sup> J. V. Snellmanin jo 1840-luvulla ilmestynyt Maamiehen ystävä – lehti, joka oli suunnattu talonpoikaisyleisölle, pyrki esittämään oletetun lukijan eli savolaisen talonpojan paternalistisessa hengessä hiukan yksinkertaisena ja itsepäisenä, mutta hengenlahjoiltaan periaatteessa kehityskelpoisena.<sup>73</sup> Maamiehen ystävänsä ideaalirealistiseen tyyliin projisoituvat oikeastaan molemmat valinneista kansankuvan päälinjoista. 1800-luvun Suomessa sivistyneistön suhde (maaseudun) kansaan oli nimittäin kaksijakoinen; toisaalta kritiikittömästi ihannoitiin kansan edustamaa viattomuutta ja alkuperäisyyttä, toisaalta taas vähäteltiin sen mahdollisuuksia kehittyä sivistyneistön haluamaan suuntaan ja moralisoitiin sen elintapoja.<sup>74</sup> Kirjallisen esittämisen tasolle vietynä tämä heijastui Aarne Kinnusen mukaan kahtena eri kansankuvan tyyppinä, joiden käyttö riippui kirjallisuuden lajista. Korkeammaksi sanataiteeksi tarkoitettussa kaunokirjallisuudessa talonpoikaisväestö tuli esittää runebergilais-topeliaaniseen sävyyn uutterana ja vakaana. Eriasteisessa valistuskirjallisuudessa pidäkkeet ja romantisoinnin sai sen sijaan unohtaa ja suomaa täydeltä laidalta tuota juoppoa, laiskaa ja jumalatonta väestönosaa.<sup>75</sup> Raittiusvalistuskirjallisuuden valossa Kinnusen väite tuntuu kärjistyneisyydessäänkin sisältävän totuuden siemenen. Lähtökohteisesti kirjasten kansaa leimaa itsehillinnän puute, joka näkyy tahattomana, mutta jatkuvana sortumisena huonon seuran, viinan ja korttipelien vietäväksi. Toisaalta niissä taas on läsnä romantisoiva juonne, joka liittyy erityisesti maaseudun kuvaukseen.

Maaseudun ja kaupungin suhde valistuksessa olikin kiinnostavan ambivalentti. Kaupunkiin enimmäkseen projisoitiin rappio ja paheellisuus, kun taas maalaisyhteisöt tavallisimmin näh-

tiin pohjimmiltaan ihanteellisina. Paha niihin tuli ulkopuolelta, kuten tarinassa *Houkuttelija*, jossa muualta tullut kapakanpitäjä – alleviivaavasti nimeltään Löyhkäinen – suistaa karjalaisen pikkukylän raittiin, siivon ja työteliään elämän lopullisesti raiteiltaan. Löyhkäinen kuvataan mielenlaadultaan salakavalaksi ja ovelaksi markkinamieheksi, joka nopeasti onnistuu halvan viinan ja herkullisten vehnäkakkujen sekä korttipelin avulla houkuttelemaan lähes kaikki kylän miehet kapakkaansa ja saattamaan nämä vielä kaksin verroin valtaansa viina- ja pelivelkojen avulla.<sup>76</sup> Toisaalta myös järjenpuhuja saattoi tulla yhteisön ulkopuolelta. Elias Lönnrotin suomentamassa kertomuksessa *Kolme päivää Sairion kylässä* kylään saapuu vieras, kiertelevä merimies, joka osoittaa paikallisille heidän kohtuullisenkin alkoholinkäyttönsä vaarat ja taloudelliset vaikutukset ja saa piintyneiden tapojensa orjinakin pohjimmiltaan ajatteleviksi kuvatut isännät kolmessa päivässä luopumaan kokonaan viinankeitosta ja –juonnista.<sup>77</sup> Maalaisidylliä tahraa aluksikin vain alkoholipahe, joka saadaan poistettua hämmentävän helposti.

Maaseudun ihannoidusta elämäntavastakin haluttiin kohottaa esikuviksi tietyt – enimmäkseen romantisoidut – piirteet, tietyt taas leimata epäsoviviksi ja vääriksi. Eräissä kotimaista tuotantoa olevissa kirjasissa puhuttiin selkeästi kansanomaista alkoholiin liittyvää tapakulttuuria vastaan. Tuomion sai ainakin kirkollisiin riittijuhliin, kuten ristiäisiin, ripillepääsyyn, häihin ja hautajaisiin sekä vuotuisjuhliin liittynyt ”pahentavainen ja jumalaton elämä”.<sup>78</sup> Markkinat esitettiin erityisinä pahuuden pesäpaikkoina: ”Ketä siis haluttaa nähdä Suomen kansaa sen hurjimmassa ja ilkeimmässä muodossa, hän menköön markkinoille.”<sup>79</sup> Myös toinen alkoholiin liittynyt perinnäistapa, ruokaryypyt, tuomitaan laajasti jo varhaisissakin julkaisuissa. Tätä perustellaan kohtuullisenkin juomisen turmiollisuudella.<sup>80</sup> Harhaluuloksi osoi-

tetaan myös kansan käsitys paloviinan virkistävästä ja vahvista-  
vista ominaisuuksista.<sup>81</sup> Vielä 1800-luvulla laajasti eläneet us-  
komukset alkoholin lääkinällisistä eduista kumotaan: Wilhelmi  
Linterin äiti muuttuu alkoholin orjaksi huuhdellessaan kipeää  
hammastaan viinalla, koska alkaa sylkemisen sijasta vähitellen  
niellä ainetta. Samalla hän antaa viinaa myös lapsi-Wilhelmille  
erilaisten tautien, kuten täiden ja suolistoloisten ehkäisemisek-  
si.<sup>82</sup> Perinnäistavoista luopuminen taas muistuttaa kuvauksissa  
herätyskokemusta, niin äkillinen ja uskonnollisuuteen sidottu se  
on.<sup>83</sup>

Maalaisväestön kuvallisesta romantisoinnista ovat esimerk-  
kinä *Turmiolan Tommin elämäkerran* kerronnassa keskeiset ku-  
vataulut. Kuvat, kivipiirroksat laati 1850-luvun loppupuolella  
suomalainen nuori taiteilijatar Alexandra Frosterus opettajansa  
Robert Vilhelm Ekmanin johdolla.<sup>84</sup> Ekman oli vielä tuolloin ar-  
vostettu mutta jo pian auttamattoman vanhentuneeksi mainittu  
romanttinen kansanelämän maalari, jonka maalausten miljööt  
olivat pikkutarkkuudestaan huolimatta kansatieteellisesti varsin  
sattumanvaraisia.<sup>85</sup> Tämä selittänee osittain kuvituksen roman-  
tisoivaa yleissävyä, alkaen aina ihmisten vaatetuksesta ja Tom-  
min kotituvan kuvauksesta. Tuvassa on hyllyllä postilla ja biblia  
ja ikkunan edessä riippumassa jopa porvarilliseen sisustusmuo-  
tiin viittaava lintuhäkki. Tommin vaatetus hiippalakkeineen ja  
kauluksellisine paitoineen muistuttaa sekin enemmän ehkä ste-  
reotypiaa keskieuropalaisesta talonpoikais- tai käsityöläisvaa-  
tetuksesta. Pikku tupa on silmiinpistävästi siisti ja auvoisa, eikä  
tuolloista maaseutuväestöä vaivanneesta niukkuudesta ja puut-  
teellisista elinolosta näy jälkeäkään.<sup>86</sup>

Lempeän ja idyllisen maaseudun sekä turmiollisen kaupun-  
gin vastakkainasettelu demonstroituu esimerkiksi *Jaakko Stir-  
lingin* tapauksessa, kun tuo skotlantilainen nuori mies joutuu

loukkaantumisen vuoksi jättämään paimenentyönsä ja lähtemään Glasgow'n lähelle suutarinoppiin, jossa ajautuu kapakkaan muiden oppipoikien pakottamana. Muisteleva Jaakko kertoo tästä elämänmuutoksesta: ”*Tähän asti olin elänyt rauhallisten, hyvänsävyisten eläinten parissa, nyt minun täytyi oleskella rakkain, juopuneitten miesten seurassa.*”<sup>87</sup> Turun kaupungin krouveissa ja ravintoloissa kokee kohtalonsa myös *Juho ja Maria* –kertomuksen Juho, joka ryhtyy lisäksi väärin häpeämään talonpoikaista taustaansa mennessään kevytmieliseen kaupunkilaisravintolaan. ”*Mamselit, jotka wieraita passasiwat, oliwat Juhon mielestä niin koreassa puwussa, kuin herrasneitiset. Hän häpesi astua sisään talonpoikaisissa waatteissaan.*”<sup>88</sup>

Teollistuminen ja kaupungistuminen edesauttoivat 1800-luvulla myyttisen maaseutu vastaan kaupunki –dikotomian ylläpitoa, joka heijastui yleisesti myös ajan eurooppalaiseen kaunokirjallisuuteen ja kuvataiteeseen.<sup>89</sup> Kaupunkilaistyöväestön elämään oleellisena osana kuulunut tehdastyö kuvattiin raittiuskirjasissa raskaana ja kuluttavana, jopa epäinhimillisenä. *Kylmä ruokaa* –kertomuksen purjekangastehtaan työläisistä todettiin, että ”*[i]lloisista koulupojista muuttuiwat he melkein kaikki keuhkotalutisiksi miehiksi.*” Sen sijaan samoilla seuduilla kausiluontoisesti harjoitettava lohenpyynti kuvattiin raskaudesta huolimatta ihailtavammaksi toimeksi: ”*Raitis ilma ja mereltä tulewa tuuli puhalsi hampuntomun heidän keuhkoistaan. Myös rahan-ansio oli koko hywä.*”<sup>90</sup> Ulkoilmassa tapahtuva ruumiillinen työ kohotettiin lääketieteessäkin yksinkertaisuudessaan ja rauhallisuudessaan ihanteelliseksi fyysisen ja psyykkisen terveyden ylläpitäjäksi.<sup>91</sup> Rahvaalta odotettiin ahkeruutta ja oikeanlaista raivaajahenkeä.<sup>92</sup>

Kun kansan köyhyyttä ei ymmärretty, se pyrittiin glorifioimaan. Vaurastuva sivistyneistö julisti epähygieenisyyden pahemmaksi

ongelmaksi. ”Ei köyhyys ole häpeällinen, vaan häpeä on wajotta siiwottomuuteen ja likaan.”<sup>93</sup> Lisäksi maallisen mammonan puute esitettiin jopa onnellisena olotilana verrattuna varakkaampien suurempaan huoleen ja vastuuseen: ”Mutta köyhällä on iloinen sydän ja wirkku mieli. Hän woipi kestää kuumuutta ja kylmyyttä, ja ruoka maistuu hywältä hänen suussansa, ja hänen lapsensa owat terween näköiset, joilla ruis-kannikalla ja juustolla eläen on posket punaisemmat, kuin suurisukuisten lapsilla.” Lainauksesta voi saada kuvan köyhästä vastuusta vapaana lapsena, jonka ei köyhyytensä vastapainoksi tarvitse välittää maailman murheista. Sosiaalista eroa ei yritetä missään tapauksessa mitätöidä, pikemminkin korostaa ja kehottaa kutakin tyytymään omaan asemaansa, ”sillä jokaisella oli omat ilonsa ja oma kuormansa”.<sup>94</sup> Säätyerotuksen korostamisessa ja ylläpidossa tällaisin keinoin ei toki ollut mitään uutta, kysehän oli eräästä sääty-yhteiskunnan peruspilarista, joka kirjallisina teksteinä näkyi selkeästi esimerkiksi 1600–1700-lukujen arkkiveisuissa. 1800-luvun aikana ”nousukkuuden” uhka vain kehittyi melko konkreettiseksi ja sen halveksunta alkoi saada sivistyneistön piirissä yksilöivämpiä piirteitä.<sup>95</sup>

Kuten edellisestä voi päätellä, myös sopimattoman sosiaalisen nousun mahdollisuus mitätöitiin kirjasissa. Kun vaatimattomasta käsityöläiskodista ponnistava nuori muurarimestari Kaarle Savinen perustaa pikkukaupunkiin vapriikin ja rakentaa vaimonsa rahoilla komean kivitalon jossa alkaa viettää keskisäädyn mukaista elämää, perhe suistuu tuhlaavaisuudessaan pian köyhyyteen ja toraisuuteen, Kaarle myös juoppouteen.<sup>96</sup> Omaan osaansa tyytyminen ja vähällä toimeen tuleminen ovat tärkeimpiä läksyjä, jotka köyhä voi oppia.<sup>97</sup>

## Miehuus, naiseus ja porvarillinen perhe

*”Mutta kun hänellä oli hyvä ja hupainen koti, jossa mitä hellin waimo ja herttaiset lapset aina odottivat häntä lemmellä ja kaipauksella, kävi hänelle yhä huokeammaksi kapakkatien sijaan, joka ensin houkutteli häntä, walita wakaa ja rauhallinen tie omaan lämpimään ja hauskaan majaan.”<sup>98</sup>*

Laajimmin porvarillisen perheideologian rantautumista Suomeen tarkastelleen Kai Häggmanin mukaan nouseva keskiluokka hahmotteli erityisesti 1840-luvulta lähtien perheideaalit, joita yhtäältä käytettiin apuna tehtäessä eroa ylempiin ja alempiin ryhmiin, toisaalta yritettiin iskostaa kansaan. Perheestä, kodista ja äitiydestä tuli keskeisiä poliittisia ideoita, joiden merkitys siveellisyyden ja moraalin kannalta oli huomattava.<sup>99</sup> Orvar Löfgren on tiivistänyt tämän uuden perheideologian kulmakivet käsitteisiin parisuhde (tvåsamhet), vanhemmuus (föräldraskapet) ja koti (hemmet)<sup>100</sup>, joista raittiuskirjasissa korostettiin erityisesti viimeksi mainittua. Tähän liittyi myös naisen rooli kodin hengittäjänä ja auringonpaisteena, yksityisen sfäärin haltijana, jonka vastuulla oli kodin tunne-elämä ja joka oli vapautettu raskaimmasta työstä – ainakin, jos perheellä oli varaa pitää palvelijoi-  
ta.<sup>101</sup>

Christa Appelin mukaan 1800-luvun amerikkalaisen raittiussu-  
liikkeen ideologiassa naisten merkittävimpanä alkoholiongelma-  
na pidettiin miesten juomatapoja. Suomalaisen kehityksenkin  
kannalta kiintoisa on Appelin huomio siitä, että amerikkalainen  
naisten raittiussu-  
liike oli pohjimmiltaan hyvin porvarillinen ja eräs  
sen merkittävimmistä tavoitteista oli levittää uutta perheideaalia  
mahdollisimman laajaan tietoisuuteen. Avainkäsitteitä liikkeellä  
olivat kieltämys ja itsekuuri, ja naistoimijoiden parissa keskeise-

nä pidettiin myös ajatusta naissukupuolen moraalisesta ylemmyydestä verrattuna miehiin.<sup>102</sup> Myös suomalaiset säätyläis- ja fenomaaninaiset olivat 1800-luvun lopussa omaksuneet tämän kaltaisen moraalinvartijan ja uhrautujan roolin.<sup>103</sup>

Irma Sulkusen mukaan Suomessa keskiluokkaisten naisten rooli raittiusliikkeen tukipilareina vahvistui 1900-luvun alussa työväestön enemmistön vetäytyessä pois sen piiristä. Samalla liikkeen tarjoama naiskuva muuttui ja ”lempeän, anteeksiantavan, kärsivän ja kärsivällisen uhrin” asemasta esiin astui aktiivinen ja reipas, ”äidillinen, uhrautuva ja toimelias” nainen.<sup>104</sup> Raittiuskirjaset kuitenkin osoittavat selvästi, kuinka jo ainakin 1800-luvun puolivälissä naiselle asetettiin jälkimmäisen kaltaisia vaatimuksia. Lisäksi Satu Apo on tuonut esiin ajatuksen maaseudun naisten harjoittamasta epäsuorasta kontrollista, joka kohdistui (avio)miesten juomiseen. Kontrolli oli hyvin aktiivista ja ulottui puolisonvalinnasta juopon miehen parannusyrityksiin kansanlääketieteen avulla.<sup>105</sup> Ajatus naisesta ja emännästä talouden lopullisena tukipilarina eli itsenäisesti elämäänsä maaseudulla jo 1800-luvun alkupuolella, todennäköisesti varhemminkin. Esimerkiksi Aleksis Kiven koomisessa tuotannossa vain miehet ovat naurettavia, saamattomia korpifilosofeja, naiset taas tarmokkaita asioiden hallitsijoita.<sup>106</sup> Sivistyneistön tietämys tästä käytännöstä lieinee tosin ollut vähäistä, vaikka se tekikin heidän naisten rooliin liittyneen valistustyönsä tältä osin käytännössä tarpeettomaksi.

Kirjasissa ei juuri käsitellä maataloustyötä, eikä niiden perusteella voi valitettavasti tehdä päätelmiä traditionaalisen agraarisen työnjaon – jossa isäntä hoiti pelto- ja metsätyöt, emäntä karjan ja muut sisätyöt – ja kotitalousideologian välisestä konfliktista. Jo käytännön pakosta työnjako eli köyhemmän omavaraisaloutta harjoittaneen väestön keskuudessa sitkeästi, vaikka sitä pyrittiinkin ilmeisesti kitkemään ja siirtämään kaikki maatalous-

työt miehelle naisen jäädessä kodin hengettäreksi, miehen ja lasten henkisten ja fyysisten tarpeiden ylläpitäjäksi.<sup>107</sup> ”Rahvaan kodeista” oltiin muutenkin huolestuneita ja erityisesti 1800-luvun loppupuolen hygienialiike korosti niissä vallitsevan siivottomuuden tuhoisuutta kansanterveyden kannalta. Kansan ajateltiin kohdistavan vähäiset varansa ja työtarmonsaa väärin. Vanhaa, viimeistään 1700-luvun perua oli valitus siitä, että elinolojen parantamisen sijasta rahat laitettiin ylellisyyksiin kuten alkoholiin, kahviin ja tupakkaan, ja monet vanhanaikaisiksi tai jopa tuhoisiksi katsotut taloudenpidon käytänteet elivät erityisesti maaseudulla sitkeästi. Toisin sanoen rahvaan kodista tehtiin moraalinen tila, jonka kautta erottelu perusteltiin.<sup>108</sup>

Kaupungin työläisnaisenkin tuli olla kotona, sekä vapaana ansiotyöstä että muuten miehensä ja lastensa käytettävissä. 1800-1900-lukujen vaihteen naisliike halusikin sitoa vain nämä alempien sosiaaliryhmien naiset täydellisesti kotiin täyttämään yhteiskunnallisen äitiyden ihannetta. Eliitin ja keskiluokan naisille sen sijaan sallittiin kodin ulkopuolinen toiminta, koska se nähtiin osana näiden yhteiskunnallista tehtävää ja feminiinistä kansalaisuutta.<sup>109</sup> Työväestön naisten osalta kaikenlainen perheen ulkopuolinen toiminta nähtiin valistuksessakin paheksuttavana, ja siitä seurasi rangaistus. *Weräjätupa*-kirjasessa miehen ryypäämiseen johtanut puolisoiden vieraantuminen oli saanut alkunsa siitä, että vaimo oli lähtenyt miehen kiellosta huolimatta ystävättärensä kanssa eräisiin häihin huvittelemaan. Rakennuksella työskentelevä mies putoaa humalassa telineeltä ja loukkaantuu vakavasti, jolloin vaimo ryhtyy tutkiskelemaan omia pahoja tekojaan ja lopulta saa niistä anteeksiannon. Tämä tarjoaa mahdollisuuden uudelle alulle ja puolisoiden sekä kahden aikuisen tyttären lähentymiselle.<sup>110</sup>

Naisten juomista kirjasissa kuvattiin harvoin, jopa niin har-



voin, että aihe tuntuu nimen omaan 1880-luvun käännösjulkaisuissa olevan jonkinlainen tabu. Toki naiset välillisesti, piittaamattomalla käytöksellään saattavat ajaa aviomiehensä juomaan, mutta juomatapojen suhteen huonona esimerkkinä tai alkoholin uhreina heidät esitetään vain parissa 1850-luvun kotimaisessa kirjassessa, *Wilhelmi Linterin historiassa* ja *Paimelan ukossa*. Viimeksi mainitussa kestikievarin isännän kaunis ja siivo emäntä tottuu viinahuuruihin istuessaan kaiken päivää kiehuvan viinapannun ääressä, ryhtyy naukkailemaan viinaa ensin salaa aitassa ja lopulta avoimesti kievarin vieraiden nähden. ”*Sanalla sanottu: emäntä oli muutaman vuoden kuluttua pohjaton juoppo ja riettaampi kuin mikään mies, joka wiinan haltuun on itsensä antanut. Mies wiinassakin on vielä ihminen, mutta juoppowaimo on riettaampi ja saastaisempi kuin kärke.*”<sup>111</sup> Alkoholi kielletään naisen luontoon täysin sopimattomana aineena, ja juoponainen stigmatisoidaan asettamalla kyseenalaiseksi myös tämän sukupuoli- ja muu siveellisyys.

Edellisistä poikkeusesimerkeistä huolimatta raittiuskirjasten naiset esiintyivätkin lähinnä vain kahdenlaisessa vaihtoehdoisessa roolissa: raittiina kodin hengettärenä tai miehen juoppouden uhrina. Niissä kuvattua naisten täysraittiutta voinee pitää alun alkaen lähinnä idealistisena ajatusrakennelmana, joka alkoi melko pian dominoida käsityksiä naisten suotavasta käytöksestä.<sup>112</sup> Kuten Juha Siltala on asian tiivistänyt: ”Fennomaaninen kansanvalistus asetti vastakkain juopon, elostelevan miespedon ja kotia/yhteiskuntaa ylläpitävän naisenkelin. Nainen edusti keskiluokkaisia hyveitä, kun taas miehen representaatiossa kertautui sivilisoitumattoman maalaisköyhälistön paheiden lista.”<sup>113</sup>

Raittiuskirjasissa vedottiin voimakkaasti naisten siveellisyyteen, vastuuntuntoon ja kunnon emännyyteen.<sup>114</sup> Sävyä voisi nimittää jopa syyllistäväksi. Kirjassessa *Köyhän miehen vaimo*, joka

on selvästi suunnattu kaupunkien työläisvaimoille, neuvotaan järjestämään miehille mahdollisimman suotuisat olosuhteet näiden tullessa kotiin työstä. Siisti puku, kiltisti leikkivät lapset, valmis ateria ja lieden ääressä odottava istumapaikka ja tohvelit varmistavat sen, ettei mies halua lähteä koko iltana kapakkaan. Irma Sulkusta lainaten, naisen ”on omalla siveellisyydellään, puhtaudellaan ja puuhakkuudellaan voitettava mies kapakalta kodille”.<sup>115</sup> Useiden esimerkkien voimalla kirjasessa todistetaan, etteivät miehet kestä toraisia ja epäsiistejä koteja, vaan pakenevat näitä olosuhteita mieluummin krouviin pullon ääreen.<sup>116</sup>

Miehelle valmistettu ateria ja vaimon sen avulla osoittama emännisyys ja kiintymys oli eräs kynnyskysymys tässä taistelussa miehen sielusta. Kirjasessa *Kylmää ruokaa – varoitus waimoil-le* kuvataan, kuinka Miina Lehtonen laiminlyö odotetun velvollisuutensa tuoda lämmin ateria yöllä lohiverkoilla työskentelevälle miehelleen Antille. Jo tarinan alussa Miinasta todetaan: ”*Emäntä Lehtonen oli hieman jäykkä ja jotensakin kireänlainen. Itsensä pani hän aina ensimmäiseen sijaan ja miehensä wasta toiseen.*” Hänet myös kuvataan jankuttavaksi ja pinnalliseksi avioliiton myrkyttäjäksi. Ruoka-asia on vain viimeinen linkki tapahtumaketjussa, joka saa Antin lopulta kääntymään pullon puoleen. Tilanteen katkeruutta lisäsi vertailukohta, kaikkien muiden kalamiesten vaimojen ollessa odottamassa aterian ja ystäväillisten sanojen kanssa. Tällöin Antti taipuu työtoverinsa Pajulan houkutuksiin ottaa edes viinantilkka lämmikkeeksi.<sup>117</sup>

Laiskan syyllisen lisäksi on juoppoutteen taipuvaisten miesten vaimoille raittiuskirjasissa toinenkin rooli, nimittäin uhrin asema. Tässä yhteydessä myös lapset saivat erityisen painoarvon. Itkevät vaimot, joiden mies tulee myöhään kotiin humalassa ja räyhäten, vieden viimeisetkin ruokarahat, ovat kirjasten yleisimpiä sankarittaria. Tuohon tilaan itsensä ajaneen miehen koti on

jo huono ja vetoisa, vaatteet risaiset ja ruuasta on puutetta. Vaimo ei kuitenkaan koskaan osoita minkäänlaista halua jättää miestä ja lähteä lasten kanssa. Tämä johtuu äärimmäisen uhrautuvuuden itsestäänselvyydestä kaikissa olosuhteissa, koska ydinperhe oli rikkomaton.<sup>118</sup> Vaikka mies heittäisi vaimon ja lapset suutuspäissään lumihankeen, nämä vain paleltuvat tyynesti kuoliaaksi kotiovelleen yrittämättäkään hakea suojaa muualta. Kerptomuksessa *Tosi tapaus* vanhempi perheen kahdesta lapsesta, pikkupoika, jättää käsivartensa ulko-oven väliin kun isä paiskaa sen kiinni ja käsi katkeaa kokonaan niin, että jäljelle jää vain tynkä. Äiti ja vauvaikäinen tyttö jäätyvät lumihankeen ulko-oven eteen.<sup>119</sup>

Miesten suotavan käytöksen määrittelyn osalta erityisen painoarvon kirjasisä saavat miehuuden ja mieskunnian käsitteet. ”*En pidä itseäni liian hyvänä, enkä liian ole pelkuri; aikomukseni oli waan pitää lupaukseni waimolleni; mutta ei kenenkään tarwitse pitää minun tuttavuuttani häpeänä*”, tuiskahtaa sotamies Olli häntä pilkanneille tovereilleen ja kiskaisee samalla ensimmäisen viinaryypynsä. Tästä seuraa humala, jonka vallassa Olli ”*unohti waimonsa ja lapsensa*”.<sup>120</sup> Se miehuus, johon juomaan houkuttelevat toverit vetoavat, on kirjasten retoriikassa väärää miehuutta. Vaikka viinan nauttimisella ajatellaankin sen mukaan otettavan miehestä mittaa,<sup>121</sup> siihen liittyvät erottamattomasti turmion ainekset. Väärän miehuuden edustajat naureskelevat ryypyistä kieltäytyville, tekevät heistä pilkkaa ja vihjaavat näiden kotona vallitsevan ”akkavallan” ja vaimojen haistelevan henkeä kotiin mentäessä.<sup>122</sup> Tämä perustui käsitykseen siitä, että kansanomaisen kulttuurin arvohierarkiassa miehen tuli patriarkaalisen huoneentaulun hengessä kaikilla tavoin olla naisen pää, muutoin mies joutui naurunalaiseksi.<sup>123</sup> Kansaan iskostunut kolmisäätyoppi haluttiinkin tältä osin mitätöidä ja vertauskoh-

daksi asetettaa porvarillinen, muodollisesti tasa-arvoisempi suhde, vaimon tunteiden huomioonottaminen ja tämän neuvojen kuunteleminen.

Ainoastaan todellisen, oikean miehuuden, johon liittyy erottamattomasti naisen ja perheen tuki, avulla pystytään väärää ja rahvaanomasta miehuutta vastustamaan. Ylpeyden synti liittyi kirjasssa usein erottamattomasti turmioon molempien sukupuolten osalta ajaen puoliset ja perheet välirikoon. Mäkelän veljesten riita ja nuoremman veljen häipyminen pois kotitalalta esitetään yhtäältä johtuvan molempien ylpeäluontoisuudesta – ja alkoholista, koska veljekset oli jo lapsuudenkodissa opetettu käyttämään väkijuomia –, toisaalta taas tuo ylpeys, halu pitää yllä kunnioitetun miehen mainetta ja pelko sen menettämisestä sekä kykenemättömyys sovintoon nuoremman veljen kanssa johtavat vanhemman veljen syvään juoppouteen.<sup>124</sup> Jonas Liliequistin mukaan keskiluokkainen mies etsi 1700-luvulta alkaen paikkaansa ja uutta oikeutusta miehuudelleen, koska ruumiillinen työ tai sotasankarius eivät enää sellaista tarjonneet. Kunnian sijasta tavoiteltavaksi arvoksi nostettiin hyveellisyys,<sup>125</sup> ja ehkäpä kaikuja tästä miehen roolin ongelmallisuudesta naisen itsestäänselvän hyveen rinnalla on nähtävissä myös raittiuskirjallisuudessa.

## Lopuksi

On vielä syytä pohtia hiukan, mikä oli tämän valistuksellisen moralismin vastaanotto ja millaiseen maaperään sitä yritettiin upottaa. Vastausta edes jälkimmäiseen kysymykseen ei löydy raittiuskirjasista, joiden kansaa ei voi pitää elämäntavaltaan tai kulttuuriltaan kovinkaan ”aitona”, vaikka heillekin toisaalta annettiin muutosvastarinnasta kieliviä asenteita. ”Järjen äänen” –

raittius- tai uskonnollisen sanoman tai molempien – vastustaminen oli niissä kuitenkin enintään väliaikaista eikä kansankulttuurin käytänteiden vastaisesti saanut järjestäytyneitä muotoja. Eräs avain vastaanoton pohdintaan voisikin olla kansan naurukulttuuri eli sen tapa kääntää sosiaaliseen hierarkiaan ja moraalisiin liittyvät asiat päälaelleen, tehdä herrasta narri ja päinvastoin. Herraviha ainakin eli sitkeästi suomalaisessa kansankulttuurissa ja osaltaan leimasi sen huumoriperinnettä.<sup>126</sup> Pertti Karkama on Aleksis Kiven tekstejä analysoidessaan löytänyt niistä parodiaksi kehittyvän vastakkainasettelun kansanomaisen ilon ja riemun – ja juopumuksen – sekä porvarillisen kurin, järjestyksen ja raittiuden välillä. Kivi esitti näin vastineen 1840-luvun runebergilais-snellmanilaiselle maailmankuvalle ja sen vieraudelle kansan näkökulmasta.<sup>127</sup> Kansa siis oli kehittänyt oman vastakulttuurinsa, joka toisaalta edusti heidän traditionaalista maailmankuvaansa mutta toisaalta vastasi terävästi voimistuviin sivistämispyrkimyksiin. Omaa elämäntapaa puolustettiin esimerkiksi kerskailemalla sivistyneistön kauhistelemalla likaisuudella.<sup>128</sup>

Kiinnostavaa kyllä, myös kansan taholta ylläpidetystä sosiaalisesta rajanvedosta on kirjasissa esimerkkejä, varoittavia sellaisia. Kun *Wilhelmi Linterin historiassa* kylän suutari on kestikievarissa aivan päissään ja umakkaasti vastustaa häntä rauhoitteluun tullutta herrasmiestä sanoen: ”*Ei ollenkaan, tulkaan vaikka koko maailman herrat; tämä poika ei pelkää herroja eikä p..rkeleitäkään; on niitä jo ennenki nähty.*”<sup>129</sup> siirtyy ajatus helposti Nummisuutarien Eskoon ja muihin kansanomaisen vastarinnan harjoittajiin. Oleellista on kuitenkin, että tässä tapauksessa suutari ei ole koominen vaan pelkästään traaginen hahmo, joka kiusaa vaimoan ja lapsiaan ja kotiin mennessä sytyttää vahingossa torpan tuleen palamaan jääneellä päreellä. Kansan-

omaisen koominen herraviha muuttuu samalla sekini negatiiviseksi ominaisuudeksi.

Todisteita yhtäältä vastarinnasta tai toisaalta kirjasten sanojen hyväksymisestä ja sen omaksumisesta – jota sitäkin varmasti tapahtui – on vaikea löytää, voidaan oikeastaan lähinnä spekuloida. Jälkiviisaasti ajateltuna voi ainakin sanoa kansan vastarinnan pitkällä aikavälillä olleen vallitsevin vastaanoton muoto, koska raittiusvalistuksen laajempi vaikutus on osoittautunut korkeintaan väliaikaiseksi.<sup>130</sup> Moralistinen valistustraditio jatkui pitkälle 1900-luvun puoliväliin saakka<sup>131</sup> ja on senkin jälkeen elänyt kansanperinteenä. Tästä hyvänä esimerkkinä on Turmiolan Tommin muuttuminen arkipuheessa jonkinlaiseksi rappion koomiseksi arkkityypiksi, jonka alkuperäisiä konnotaatioita ei kukaan enää muista. Huumoriaspekti on läsnä tässäkin, eli karnevalistinen vastakulttuuri ei ole kadonnut mihinkään.

## Viitteet:

<sup>1</sup> Satalatwainen tammi. Raittiuden luento K. Werkolta. Ehdottoman raittiuden seuran kirjoituksia n:o 1. Toinen painos. Turku 1884, 14-15.

<sup>2</sup> Päivi Molarius, Fennomaanisen merkitysjärjestelmän muotoutuminen 1800-luvun Suomessa. Teoksessa Tero Koistinen et al. (toim.), Kaksi tietä nykyisyyteen. Tutkimuksia kirjallisuuden, kansallisuuden ja kansallisten liikkeiden suhteista Suomessa ja Virossa. SKS:n toimituksia 755. Pieksämäki 1999, 72, 77.

<sup>3</sup> Vuosikymmenen katko johtuu siitä, että kirjasten tuolloisen julkaisijan Kohtuuden ystävien toiminta oli käytännössä täysin lamaanutun koko 1860-luvun ajan. (Uuno Tuominen, Raittiuden ystävät 1853–1883. Vammala 1953, 69-70; Viljo Hytönen, Suomen raittiusliikkeen historia. Porvoo 1930, 149-151.) Eräs vaikuttava tekijä lienee ollut vielä vuoden 1865 valtiopäivillä tehty päätös paloviinan kotipolttokiellosta, koska sen myötä raittiusväen piti uudistaa tavoitteensa ja uudelleen arvioida toimintansa motiivit.

<sup>4</sup> Nämä kirjaset ovat *Kolme päivää Sairion kylässä* ja *Turmiolan Tommi*. Eero Heino, Bacchus Suomen kirjallisuudessa kustavilaisesta ajasta kotipolton kieltämiseen. Acta Universitatis Tamperensis ser. A, vol. 27. Tampere 1969, 9-11.

<sup>5</sup> Mark Edward Lender ja Karen R. Karnchanapee käyttävät viimeksi mainitusta osuvia nimityksiä *antiliquor fiction* ja *temperance tales*. Yhdysvalloissa kyse on siis ollut fiktiivisen tarinan muotoon puetuista opettavaisista kertomuksista, romaaneista, novelleista, näytelmistä tai kuvasarjoista. (Mark Edward Lender – Karen R. Karnchanapee, ”Temperance Tales”. *Antiliquor Fiction and American Attitudes toward Alcoholics in the Late 19th and Early 20th Centuries*. *Journal of Studies on Alcohol* 38(1977):7, 1349.)

<sup>6</sup> R. Murhu, Ensimmäinen suomalainen raittiuskirja. Kytösavut VI. Toim. Aulis Ojajärvi. Vaasa 1954, 107; Uuno Tuominen, Mitä ensimmäinen suomenkielinen raittiuskirja kertoo. Helsinki 1937, 4-7; Tuominen 1953, 6. Nämä vanhemmat tulkinat rakentuvat vähintäänkin implisiittisesti käsitykselle, että kansan käyttäytymisessä ja juomatavoissa oli mistä näkökulmasta tahansa merkittävästi parantamisen varaa, ja ainoa keino asiaan puuttumiseksi oli esivallan väliintulo. (Esim. Murhu 1954, 107-108.) Lisäksi Satu Apon mukaan niin kutsuttu moderni ja rationaalinen talonpoikaisajattelu – kun sellaista kuitenkin tavanomaisesti esiintyi – nähtiin lähinnä valistushenkisen papiston ansiona, vaikka se ennemminkin oli vuosisataisen kokemuksen, suunnitelmallisuuden ja kontrollin tulosta. (Satu Apo, Agraarinen suomalaisuus – rasite vai resurssi? Teoksessa Pekka Laaksonen – Sirkka-Liisa Mettomäki (toim.), Olkaamme siis suomalaisia. Kalevalaseuran vuosikirja 75–76. Pieksämäki 1996, 178-179.)

<sup>7</sup> Kirjasessaan Reinius kertoo yksityiskohtaisesti juopumuksen kotitaloudelle, yh-

teiskunnalle ja ihmisen sielulle tuomaa henkistä ja fyysistä vahinkoa ja päätyy ilmeisesti lopulta kannattamaan kohtuutta ja runsaammasta juomisesta pidättäytymistä. (Murhu 1954, 109-111, Tuominen 1937, 4-7.) Tosin Murhun ja Tuomisen tulkintojen mukaan Reinius asettui tukemaan peräti täysraittiuutta, vaikka kyseinen tapa ja käsite lienee ollut 1700-luvulla täysin tuntematon.

<sup>8</sup> Arkkiveisujen moralismista Eino Salokas, Maallinen arkkirunoutemme Ruotsin vallan aikana. Helsinki 1923, 41-51, 111-128, 169-185. Almanakoista Matti Toivainen, ”Tarpeellinen ja hyödyllinen waarinottamus”. Ruotsin tiedeakatemian almanakat (1749–1810) kansanvalistajina. Opusculum 9(1989):1, 5-9.

<sup>9</sup> Ruotsalaisista vaikutteista ja suomalaisen papiston varhaisista raittiuspuuhista Mikko Mielonen, Suomen papisto ja alkoholikysymys 1859–1886. Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran toimituksia 89. Vammala 1973, 37-56; Uuno Tuominen, Suomen alkoholipolitiikka 1866–1886. I, Viinan ja tislattujen väkiviinajuomien valmistukseen liittynyt alkoholipolitiikka 1866–1875. Historiallisia Tutkimuksia XXXIII,1. Helsinki 1950, 57-63. Cruikshankin painokuvat levisivät myös Yhdysvaltoihin, jossa niistä tehtiin toisintoja. (Tuominen 1953, 7-8, 44; Lender – Karnchanapee 1977, 1354.)

<sup>10</sup> Tuominen 1953, 12, 17-18, 22, 29-31.

<sup>11</sup> Kun Raittiuskirjasten toimikunnan ja Kohtuuden ystävien edellisen kolmenkymmenen vuoden kuluessa julkaisemien kirjasten yhteinen painosmäärä oli noin 215 800 kappaletta, painatti Raittiuden ystävät ensimmäisenä toimintavuonnaan 1884 yhteensä 335 000 kappaletta erilaisia kirjasia ja lehtisiä. (Tuominen 1953, 48, 94; Vihtori Karpio, Raittiuden ystävät 1884–1933. Jyväskylä 1938, 195.) Raittiuskysymys sai 1870-luvulta alkaen laajenevaa huomiota myös yrjökoskislaista fennomaniaa edustaneissa sanomalehdissä, joita perustettiin tuolloin useita. (Irma Sulkuinen, Raittiusliikkeen synty Suomessa. Alkoholipoliittisen Tutkimuslaitoksen tutkimusseloste n:o 105. Helsinki 1977, 10-16.)

<sup>12</sup> Karpio 1938, 194-197; Hytönen 1930, 191-193.

<sup>13</sup> Kts. Pertti Alasuutari, Raittiusaate ja alkoholismi. Alkoholipolitiikka 55 (1990):3, 128.

<sup>14</sup> Tuominen 1953, 50.

<sup>15</sup> Kyse on tässä siis 1800-luvulla kehittyneestä yhteiskuntaryhmästä, joka oli osa sivistyneistöä tai säätyläistöä, mutta ei kuulunut vanhaan aateliin – josta pyrki pikemminkin erottautumaan – vaan nousi porvaristosta tai alemmasta virkamiehistöstä. Nousevan sivistyneistön käsite on jatkossa synonyymisesti käytettävän keskiluokan käsitteen tavoin tarkoituksellisesti ideologinen ja kuvaa nähdäkseni hyvin tässä käsiteltävää ihmisryhmää, jota yhdistivät vasta muotoutumassa oleva identiteetti sekä valistus-, uudistus- ja sivistystahto. Kai Häggman, Perheen vuosisata. Perheen ihanne ja sivistyneistön elämäntapa 1800-luvun Suomessa. Historiallisia Tutkimuksia 179. Helsinki 1994, 25-26.



<sup>16</sup> Irma Sulkunen, Raittius kansalaisuskontona. Raittiusliike ja järjestäytyminen 1870-luvulta suurlakon jälkeisiin vuosiin. Historiallisia Tutkimuksia 134. Toinen painos. Jyväskylä 1988, 207-208. Vuosisadan vaihteen työväenliikekin omaksui esimerkiksi sivistys- ja taidekäsitöksensä suoraan fennomaaneilta, eikä suinkaan kehittänyt autonomista osakulttuuriaan, puhumattakaan vastakulttuurista. (Vesa Kurkela, Työväenilmat, valistus ja karnevaali. Teoksessa Vesa Kurkela – Kirsti Salmi-Niklander – Johanna Valenius (toim.), Naurava työläinen, naurettava työläinen. Näkökulmia työväen huumoriin. Väki voimakas 13. Saarijärvi 2000, 10-12.)

<sup>17</sup> Sulkunen 1977, 97-101, 111.

<sup>18</sup> Vrt. Anna-Maria Åström, Savon herrasväki kansan silmin. Kuinka käsitellään vierasta, kuinka koetellaan rajoja. Teoksessa Kimmo Katajala (toim.), Manaajista maalaisateleihin. Tulkintoja toisesta historian, antropologian ja maantieteen välimaastossa. Tietolipas 140. Jyväskylä 1995, 209.

<sup>19</sup> Anssi Halmesvirta, Vaivojensa vangit. Kansa kysyi, lääkärit vastasivat. Historiallinen vuoropuhelu 1889–1916. Jyväskylä 1998, 13, 15.

<sup>20</sup> Kaarlo Wirilander, Herrasväkeä. Suomen säätyläistö 1721–1870. Historiallisia Tutkimuksia 93. Helsinki 1974, 387-389.

<sup>21</sup> Kts. Pekka Rantanen, Sääty-yhteiskunta ja suomalaisuus sanomalehtien muotipuheessa 1800-luvun lopulla. Sosiologia 38 (2001):2; Petri Ruuska, Negatiivinen suomalaisuuspuhe yhteisön rakentajana. Sosiologia 36 (1999):4.

<sup>22</sup> Varjokuvaelmia maljan ja pullon ääressä. Kirjoittanut C. O. Berg. Mukailemalla suomentanut K. Werkko. Turku 1884. Berg oli tukholmalainen tukkukauppias, valtiopäivämies ja raittiuspuhuja, jonka lukuisia muitakin tekstejä julkaistiin suomeksi 1870-luvulta alkaen. (Tuominen 1953, 89-93.)

<sup>23</sup> Menneestä talonpoikaselämästäkin toki nostettiin esiin vain harmoniset piirteet ja unohdettiin siihen liittynyt köyhyys ja ankara työ. Vrt. Satu Apo, Kansankulttuurimme kaksi kuvaa. Kotiseutu 1/1984.

<sup>24</sup> Kts. Anu Koivunen, Isänmaan moninaiset äidinkasvot. Suomalainen naisten elokuva sukupuoliteknologiana. Turku 1995, 121.

<sup>25</sup> Sosiaaliisiin kysymyksiin paneutuva melodraama oli suosittua 1800-luvun kirjallisuudessa, ja sen esityskonventioita, kuten hyvien ja kykenevien yksilöiden voittoa taistelussa ylhäisöä ja köyhälistöä vastaan, on myös pidetty porvariston vallan manifestaationa. (Sakari Toiviainen, Suurinta elämässä. Elokuvamelodraaman kulta-aika. Helsinki 1992, 14-16.)

<sup>26</sup> Lender – Karnchanapee 1977, 1360. Kotimaisten julkaisujenkin alaotsikoissa esiintyy joitakin sellaisia toteamuksia kun *Tosi tarina* tai *Kertomuksia todellisesta elämästä*.

<sup>27</sup> Runossa todetaan esimerkiksi: ”*Nousis vielä wuotestansa/Conna parca corsustansa/Wan eij pääse pidemällä/Ek’ taid waipu Fällyins alla/Mutta maates myrisepi/Häjyst Sians castelepi/Cusa sitte pehtaroiita*”. Jonas Mennander, Huoneen Peili.

Toim. Matti Piispa. Keuruu 1998, 52-57, lainaus 56.

<sup>28</sup> Lyndal Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*. London: Routledge, 1994, 157-158.

<sup>29</sup> Kuvat esim. Wolfgang Schivelbusch, *Nautintoaineiden kulttuurihistoria*. Keuruu 1986, 162-163; Ari Turunen, *Humalan henki eli juomatapojen tarina*. Jyväskylä 1999, 36-37.

<sup>30</sup> Esimerkkejä tämän kuvituksista: Brian Harrison, *Drink and the Victorians. The Temperance Question in England 1815–1872*. London: Faber and Faber 1971, Plate 5; Schivelbusch 1986, 165-166, 208-209. Kuvaavaa on, että Cruikshankia luonnehditaan englanninkielisessä kirjallisuudessa käsitteellä *cartoonist*. (Esim. Harrison 1971, 481.) Cruikshank oli hyvin värikäs hahmo, entinen alkoholisti, joka raiittumisensa jälkeen omistautui raiittiusasialle lähes pakkomielteentomaisesti. (Jean-Charles Sournia, *A History of Alcoholism*. Oxford: Basil Blackwell 1990, 25.)

<sup>31</sup> Tämä johtui esimerkiksi kapakan keskeisyydestä kokoontumis- ja ajanviettopaikkana 1800-luvun kaupunkityöläisille. Viimeksi mainitut teoreetikot korostivat sen merkitystä työväestön poliittiselle ja hengenelämälle. Harrison 1971, 392-393, 396-402. Schivelbusch 1986, 167, 172-174.

<sup>32</sup> Sulkunen 1988, 205-231.

<sup>33</sup> Matti Peltonen, *Kerta kiellon päälle. Suomalainen kieltolakimentaliteti vuoden 1733 juopumusasetuksesta kieltolain kumoamiseen 1932*. Hämeenlinna 1997, 35. Myös Uuno Tuominen korostaa tätä tekijää valistuskirjallisuuden taustalla. (Tuominen 1953, 8-9.) 1830–40-lukuja on perinteisesti pidetty käännekohtana suomalaisten, erityisesti esivallan asenteissa alkoholia ja kotipolttua kohtaan. Tuolloin esimerkiksi syntyivät ensimmäiset lyhytaikaisiksi jääneet raiittiusseurat. Viljo Hytönen, *Suomen valtion paloviinapolitiikka vv. 1826–1866*. Helsinki 1912, 23-27, 40-58; Tuominen 1953, 5-6; Hytönen 1930, 105-115.

<sup>34</sup> Paimelan ukko. Ennen painettu Sanomissa Turusta. Raiittiuuden ystäväin toimituksia n:o 3. Helsinki 1854, 11-15.

<sup>35</sup> Kollektiivisen identiteetin rakentamisesta Pekka Kaunismaa, *Keitä me olemme? Kollektiivisen identiteetin käsitteellisistä lähtökohdista*. *Sosiologia* 34(1997):3, 222-223; Alberto Melucci, *The process of collective identity*. Teoksessa Hank Johnston – Bert Klandermans (eds.), *Social Movements and Culture*. London: UCL Press 1995.

<sup>36</sup> Juha Siltala, *Valkoisen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa*. Keuruu 1999, 458-459; Orvar Löfgren, *Inledning*. Jonas Frykman – Orvar Löfgren, *Den kultiverade människan*. Stockholm: Liber Förlag 1984, 11-18; Karin Johannisson, *Den mörka kontinenten. Kvinnan, medicinen och fin-de-siècle*. *Södertälje* 1998, 81; Juha Siltala, *Fennomaaninaisten siveellinen kilvoitus ja haudatut toiveet*. *Historiallinen Aikakauskirja* 94 (1996):1, 35.

<sup>37</sup> Kansanomaisesta alkoholinkäytöstä ja sen kytköksistä työnteekoon ja vuoden-

kiertoon mm. Kustaa Vilkuna, Työ ja ilonpito. Kansanomaisia työnjuhlia ja kestityksiä. Kolmas painos. Keuruu 1985, esim. 28, 66-69, 145, 175-176, 206; Kustaa H. J. Vilkuna, Alkoholin nauttimispaikka, juopottelijat ja juomisen ajankohta 1500–1700-luvun Suomessa. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela – Timo Pitkänen (toim.), Sisä-Suomen tuomiokirjat tutkimuslähteinä ja elämän kuvaajina. Jyväskylän historiallinen arkisto vol 1. Jyväskylä 1995; Ilkka Mäntylä, Suomalaisen juoppouden juuret. Viinanpoltto vapaudenaikana. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 423. Pieksämäki 1985, 180-181.

<sup>38</sup> Anna-Maria Åström esittää saman kysymyksen, mutta kansan näkökulmasta näiden savolaiseen herraskartanoväestöön kohdistamaa symbolista rajanvetoa käsittelevässä artikkelissaan (Åström 1995).

<sup>39</sup> Seppo Knuutila – Anssi Paasi, Tila, kulttuuri ja mentaliteetti. Maantieteen ja antropologian yhteyksiä etsimässä. Teoksessa Kimmo Katajala (toim.), Manaajista maalaisaateliin. Tulkintoja toisesta historian, antropologian ja maantieteen välimaastossa. Tietolipas 140. Jyväskylä 1995, 44-47.

<sup>40</sup> Mary Douglas, Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi. Tampere 2000, 47-48, 85-87; Jonas Frykman, Hel och ren. Kropp och tanke hos bönder och borgare. Teoksessa Jonas Frykman – Orvar Löfgren, Den kultiverade människan. Stockholm: Liber Förlag 1984, 136-148.

<sup>41</sup> Tuominen 1953, 29, 50-51.

<sup>42</sup> Ilkka Mäkinen, Lukemisen vallankumous. Teoksessa Yrjö Varpio – Liisi Huhtala (toim.), Suomen kirjallisuushistoria I. Hurskaista lauluista ilostelevaan romaaniin. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 724:1. Helsinki 1999, 177; Juhani Niemi, Melodraamaa ja tosikertomuksia – suomenkielisen proosan ensi askeleita. Teoksessa Yrjö Varpio – Liisi Huhtala (toim.), Suomen kirjallisuushistoria I. Hurskaista lauluista ilostelevaan romaaniin. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 724:1. Helsinki 1999, 337-338.

<sup>43</sup> Ainakin englantilaisperäistä hartauskirjallisuutta on perukirjojen perusteella jo 1700-luvun loppupuolella ollut kaikenlaisiin yhteiskuntaryhmiin kuuluneiden ihmisten omistuksessa kaikkialla Suomessa. Tuija Laine, Ylösherätys suruttomille. Englantilaisperäinen hartauskirjallisuus Suomessa Ruotsin vallan aikana. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 775. Helsinki 2000, 334.

<sup>44</sup> Veisut olivat kuitenkin pohjimmiltaan luonteeltaan konservatiivisia ja yhteiskuntajärjestystä säilyttäviä, siksi niiden julkaisua ei määrätietoisesti pyritty estämään. Liisi Huhtala, Arvoton arkkiveisu? Teoksessa Jussi Nuorteva (toim.), Kirjan rantaviiva. Helsinki 1988, 46-47; Liisi Huhtala, Arkkiveisu kirjallisuuden tutkimuksen näkökulmasta. Teoksessa Tuija Laine (toim.), Kirjahistoria. Johdatus vanhan kirjan tutkimukseen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 647. Vammala 1996, 239, 242, 247-248.

<sup>45</sup> Juha Kirkkala, Mitä kansa luki? Teoksessa Jussi Nuorteva (toim.), Kirjan rantaviiva.

viiva. Helsinki 1988, 34-37.

<sup>46</sup> Tuominen 1953, 49-51.

<sup>47</sup> Juho ja Maria eli Mihin juopumus wie. Kirjoittanut Lrn [L. L. Lauren]. Suomenos. Raittiuden ystävien kirjasia n:o 6. Wiides painos [1. p. 1874]. Helsinki 1891, 33.

<sup>48</sup> Lender – Karnchanapee 1977, 1351-1354, 1360. Myös Norman H. Clark, Deliver Us from Evil. An Interpretation of American Prohibition. New York: W. W. Norton & Company 1976, 40-42. Brian Harrisonin mukaan juuri ennen brittiläisen raittiusliikkeen syntyä, aivan 1800-luvun alussa julkaistussa juopumusta käsitelleessä englantilaisessa kirjallisuudessa ei käsitystä juoppouden vääjäämättömästä kehityksestä vielä esiinny; se kehittyi Yhdysvalloissa 1800-luvun ensineljänneksen aikana. (Harrison 1971, 100-101.)

<sup>49</sup> Sulkunen 1988, 31-32.

<sup>50</sup> Henrik Florinus, Sananlaskut. Näköispainos vuonna 1702 ilmestyneestä sananlaskukokoelmasta Wanhain Suomalaisten Tawaliset ja Suloiset Sananlascut. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 459. Jyväskylä 1987; Uno Tuominen, Väkijuomakysymys vanhimman suomenkielisen sananlaskukokoelman valossa. Eripainos Alkoholikysymyksestä 1/1944. Vammala 1944; 10, 14.

<sup>51</sup> Esim. Ensimmäinen päihtymys ja sen seuraukset. Esittänyt C. O. Berg. Suomenos. Raittiuden ystävien kirjasia n:o 3. Kolmas painos [1. p. 1879]. Helsinki 1891; 4, 15.

<sup>52</sup> Turo-Kimmo Lehtonen, Bakteerit ja henkisten ruttotautien siemenet. Puhdas elämä suomalaisessa terveystalouksessa 1890-luvulla. Teoksessa Timo Joutsivuo – Heikki Mikkeli (toim.), Terveyden lähteillä. Länsimaisten terveystalouksien kulttuurihistoriaa. Historiallinen Arkisto 106. Helsinki 1995, 234.

<sup>53</sup> Mäkelän veljekset. Kuvaus Hämeestä. Kirjoitti N. Niemelä. Wiinan suosijoille, — wastustajille n:o 1. Porvoo 1887, 13.

<sup>54</sup> Sournia 1990, 45-50; myös Lender – Karnchanapee 1977, 1347-1348, 1360.

<sup>55</sup> Juomisen kriminalisoinnista ja juopon hylkiömäisyydestä Sulkunen 1988, 30-31. Juomarin kunnioittamisen mahdottomuudesta ja tällaisen käytöksen kelvottomuudesta kaikkien yhteiskunta- ja ammattiryhmien joukossa saarnaa erityisen suorasu-kaisesti kirjanen Woiko juomaria kunnioittaa? Kirjoittanut K. H. Helsinki 1883.

<sup>56</sup> Edellä mainitun George Cruikshankin teoksia voinee pitää *Tommin* esikuvina sekä kuvatauluihin perustuvan esitysmuodon että juonenkulun puolesta. Turmi-olan Tommin elämäkerta. Kuvilla selitetty. Helsinki 1858. [Näköisp. Helsinki 1996. Kolmas painos.]

<sup>57</sup> Maunulan Matti ja hänen viimeinen markkina-retkensä. Kirjoitti G. Cannelin. Neljäs painos [1. p. 1855]. Raittiuden ystävien kirjasia n:o 1. Helsinki 1887.

<sup>58</sup> Lender – Karnchanapee 1977, 1364-1365.

<sup>59</sup> Uuden vuoden lahja. Raittiuskirjoitus. Norjan kielestä mukaellut Johan M. Frey.

Suomentanut K. Werkko. Turku 1884, 3-5.

<sup>60</sup> Houkuttelija. Kertomus Niku Pietarinpojalta. Raittiuden ystävain toimituksia n:o 4. Helsinki 1855, 11-12. Niku Pietarinpojan henkilöllisyydestä ei ole saatavissa tietoa, Uno Tuominenkin rohkenee vain arvella hänen olleen syntyjään itäsuomalainen. (Tuominen 1953, 36.)

<sup>61</sup> Jaakko Stirling. Kertomus erään skotlantilaisen käsityöläisen elämänvaiheista. Raittiuden ystävien kirjasia n:o 21. Suomentanut –a. –s. Helsinki 1886 [1. p. 1872]. Kirjanen perustui ainakin jossain määrin skotlantilaisen raittiuspuhujan James Stirlingin vuonna 1857 ilmestyneeseen elämäkertaan *The Gloaming of Life*. (Tuominen 1953, 83.)

<sup>62</sup> Wilhelmi Linterin historia. Kreivi Mannteuffelin kertomasta mukailtut E[lias] L[önnrot]. Raittiuden ystävain toimituksia n:o 6. Helsinki 1856, 27. Kirjaseen alkukielisestä nimestä *Willem Nawi ellopäwad* päätellen se on virolaista alkuperää. (Tuominen 1953, 40.)

<sup>63</sup> Tosi tapaus. Tapahtunut Amerikassa. Suomentanut E. T. Ehdottoman raittiuden seuran kirjoituksia n:o 11. Turku 1884.

<sup>64</sup> Mäkelän weljekset, 18-24.

<sup>65</sup> Weräjätupa. Kirjoittanut L. Suomennos. Raittiuden ystävien kirjasia n:o 23. Helsinki 1886; Rampa Lauri. Suomennos. Raittiuden ystävien kirjasia n:o 5. Kolmas painos [1. p. 1854]. Helsinki 1884, 7-8. Rampa Lauri oli ainoana 1850-luvun käännösjulkaisuista amerikkalaista alkuperää ja ilmestyi samoihin aikoihin myös ruotsiksi. (Tuominen 1953, 34.)

<sup>66</sup> Heino 1969, 154-155; Lender – Karnchanapee 1977, 1352, 1366-1368.

<sup>67</sup> Esim. Seura-elämä ja päihdyttävät juomat. Esitellyt K. Heino. Helsinki 1884, 7-8; Warjokuwaelmia maljan ja pullon ääressä, 52.

<sup>68</sup> Lapsuuden-ystävät. Kuwia todellisesta elämästä. Kirjoittanut Lrn [L. L. Lauren]. Suomennos. Raittiuden ystävien kirjasia n:o 7. Kolmas painos [1. p. 1875]. Helsinki 1891, 27. Lauren oli vaasalainen lehtori, joka kirjoitti ja käänsi muitakin raittiuskirjasia. (Tuominen 1953, 76, 85, 87.)

<sup>69</sup> Irma Sulkunen – Risto Alapuro, Raittiusliike ja työväestön järjestäytyminen. Teoksessa Risto Alapuro et al. (toim.), *Kansa liikkeessä*. Vaasa 1987, 142.

<sup>70</sup> Raittiuden ystäviä edeltänyt Kohtuuden ystävät pyrki sekin jo perustamiskirjansa sanamuodolla edistämään paikallisosastojen perustamista. Tätä tavoitetta ei kuitenkaan saavutettu ennen täydellistä toimihenkilöiden vaihdosta ja nimenmuutosta 1880-luvulla. Sen sijaan Pohjanmaalla alkoi paikallisten raittiusyhdistysten perustaminen jo 1870-luvulla liittyen evankelisen ja vapaakirkollisen herätysliikkeen rahtiustoimintaan. (Tuominen 1953, 62-63, 69.) Ilkka Liikasen mukaan myös fennomaanit onnistuivat rakentamaan yhteyksiä ”kansaan” ja luomaan pohjan paikalliselle kansalaistoiminnalle jo 1870-luvulla. (Ilkka Liikasen, *Fennomania ja kansa*. Joukkojärjestäytymisen läpimurto ja suomalainen puolue. Historiallisia Tutkimuk-

sia 191. Jyväskylä 1995, 177-194.)

<sup>71</sup> Apo 1996, 181-182. Hajukysymyksestä ja siisteydestä esim. Frykman 1984, 177-184.

<sup>72</sup> 1870-luvun maaseudun järjestäytymispyrkimyksenkään, vaikka toisaalta rikkoi-  
vatkin vanhoja säätyrajoja eräänä osoituksena talonpoikaiston yhteiskunnallisesta  
noususta, eivät olleet erityisen demokraattisia sanan varsinaisessa merkityksessä.  
Yhteenliittymiä ja seuraelämän tilaisuuksia leimasi edelleen säätyrajojen ylläpito  
erityisesti säätyläistön ja äveriäimmän talonpoikaiston taholta. Liikanen 1995, 211-  
219.

<sup>73</sup> Henrik Knif, Kommentarer: 7, Maamiehen Ystävä. Teoksessa J. V. Snellmans  
samlade arbeten IV, 1844-1845. Helsingfors 1994, 695; Päivi Rantanen, Suolatut  
säkeet. Suomen ja suomalaisten diskursiivinen muotoutuminen 1600-luvulta To-  
peliukseen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 690. Jyväskylä 1997,  
191-198. Myös Pertti Karkama, 1840-luku suomalaisen nykykulttuurin kohtuna.  
Teoksessa Tero Koistinen et al. (toim.), Kaksi tietä nykyisyyteen. Tutkimuksia kir-  
jallisuuden, kansallisuuden ja kansallisten liikkeiden suhteista Suomessa ja Virossa.  
SKS:n toimituksia 755. Pieksämäki 1999, 94-95.

<sup>74</sup> Molarius 1999, 74; Pertti Karkama, Impivaara ja yhteiskunta. Tutkielmia kirjal-  
lisuudesta ja kulttuurista. Jyväskylä 1985, 54-55. Erilaisissa yhteyksissä on esitet-  
ty, että niin kutsuttu idealistinen tai romanttinen kansankuva oli sivistyneistön kes-  
kuudessa vallalla aina vuoden 1905 suurlakkoon saakka, jolloin sen murtuminen  
oli monelle suuri shokki. (Mm. Annamari Sarajas, Viimeiset romanttikot. Kirjalli-  
suuden aatteiden vaihtelua 1880-luvun jälkeen. Porvoo 1962, 93-180; Apo 1996,  
182; Peltonen 1997, 73-74.) Epäilemättä tällöin monet havahtuivatkin työväestön  
kykyyn osoittaa todellista, merkityksellistä joukkovoimaa ja poliittista tahtoa. Silti  
esimerkiksi Aarne Kinnunen ja Päivi Molarius nähdäkseni osoittavat, että jo 1800-  
luvun kansankuva oli vähintään kaksijakoinen, idealistisen ja illuusiottomamman  
tulkinnan vaihdellessa tilanteen, tekstin ja yleisön mukaan. Lisäksi Risto Alapuro  
on huomioinut, että Sarajasta on tavallisesti luettu yksipuolisesti ja tämä itse asia-  
sa on klassisessa teoriassaan tarkoittanut, että sivistyneistö pettyi kansan sijasta tai  
lisäksi vähintään yhtä paljon *itseensä*, koska koki epäonnistuneensa sivistystehtä-  
vässään. (Risto Alapuro, Sivistyneistön ambivalentti suomalaisuus. Teoksessa Pertti  
Alasuutari – Petri Ruuska (toim.), Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen  
identiteetti. Tampere 1998, 181-182.)

<sup>75</sup> Aarne Kinnunen, Tuli, aurinko ja Seitsemän veljestä. Tutkimus Aleksis Kiven  
romaanista. Toinen, täydennetty painos. Helsinki 1987, 15-16. Ei ihme, että Alek-  
sis Kiven Seitsemän veljestä herätti niin raivoisan vastalausemyrskyn tuottaessaan  
kuvan tragikoomisesta mutta itsetietoisesta ja tarvittaessa yksimielisestä kansasta,  
jonka rinnalla herrat muuttuivat naurunalaisiksi. (Karkama 1985, 73-76, 81-82.)

<sup>76</sup> Houkuttelija, 4-7.

<sup>77</sup> Kolme päivää Sairion kylässä. Kirjoittanut Elias Lönnrot. (Enimmäksi osaksi wieraskielisten kirjain mukaan.) Kolmas painos [1. p. 1854]. Helsinki 1891. [Näköisp. 1994?] Lönnrot tiettävästi mukaili kirjasen tekstin jostakin virolaisesta esikuvasta. (Tuominen 1953, 31-32.)

<sup>78</sup> Esim. Seura-elämä ja päihdyttävät juomat. Esitellyt K. Heino. Helsinki 1884, 6-7.

<sup>79</sup> Maunulan Matti ja hänen viimeinen markkina-retkensä, 11.

<sup>80</sup> Kysymykset ja vastaukset wäkwäin juotawain wäärinkäytöksestä. Nuoruudelle hyödytykseksi ruotsiksi ulosantanut Carl Ekenstam ja lyhykäiseen uloswetoon suomentanut Nils Fellman. Kuopio 1845, 5. Wilhelmi Linterin historiassa *hääviinasta* yli jäänyt pullo on alkusysäyksenä suutarin *ruokaryyppyyjen* lopulta joka-ateriaiselle nauttimiselle ja viinan himolle. Vaimonsa tuella hän parantuu siitä väliaikaisesti, mutta vuoden kuluttua *ristiäisjuhliissa* isännän tarjoama ryyppy laukaisee juomisen jälleen, traagisin seurauksin. Samoin kylän entisen voudin raittiuspäätös raukeaa tämä saadessa viinaa häissä, ristiäisissä ja hautajaisissa. (Wilhelmi Linterin historia; 7, 9, 16.)

<sup>81</sup> Kysymykset ja vastaukset wäkwäin juotawain wäärinkäytöksestä, 9-10.

<sup>82</sup> Wilhelmi Linterin historia, 14-15. Alkoholin lääkinällinen arvo mitätöitiin myös Elias Lönnrotin Suomalaisen talonpojan koti-lääkärissä, jonka ensimmäinen painos ilmestyi jo vuonna 1838. (Elias Lönnrot, Suomalaisen talonpojan koti-lääkäri. Neljäs korjaamaton laitos. Tampere 1981, 3-7.)

<sup>83</sup> Esimerkiksi virsien laulaminen korvaa vaivattomasti viinan nauttimisen hautajaisissa ja johtaa laajempaan aineellisen ja henkisen hyvinvoinnin kasvuun. (Wilhelmi Linterin historia, 15-16.)

<sup>84</sup> Tuominen 1953, 45.

<sup>85</sup> Jukka Ervamaa, Kuvataide autonomian alkuajalla. Teoksessa *Ars – Suomen taide* 3. Keuruu 1989, 89-90, 101-103.

<sup>86</sup> Turmiolan Tommin elämäkerta, kuvataulu n:o 1. Taulun nimi on kuvaavasti *Onnellinen koto-elämä*.

<sup>87</sup> Jaakko Stirling, 7.

<sup>88</sup> Juho ja Maria eli Mihin juopumus wie. Kirjoittanut Lrn. Suomenos. Raittiuden ystävien kirjasia n:o 6. Wiides painos. Helsinki 1891, 17.

<sup>89</sup> Linda Nochlin, *Realism. Style and Civilization*. London: Penguin Books 1971, 151.

<sup>90</sup> Kylmää ruokaa. Waroitus waimoille. Kirjoittanut R. J. Suomenos. Raittiuden ystävien kirjasia n:o 25. Helsinki 1886, 3.

<sup>91</sup> Minna Uimonen, Hermostumisen aikakausi. Neuroosit 1800- ja 1900-lukujen vaihteen suomalaisessa lääketieteessä. *Bibliotheca historica* 50. Helsinki 1999, 102–103. Lääkärit suosittelivat ”halonhakuuterapiaa” eli raittiin ilman ja ruumiillisen työn yhdistelmää hoidoksi hermosairauksiin vielä 1800–1900-lukujen vaihteessa.

(Halmesvirta 1998, esim. 268, 273.)

<sup>92</sup> Samaan ilmiöön liittyy Päivi Rantasen nimeämä ”topeliaaninen työjuhtadiskursi”, jossa korostettiin ahkeraa työntekoa eräänä kansan suotavana ominaisuutena jo kansakunnan konkreettisen rakentamisenkin nimissä. Rantasen mukaan sivistyneistö ajatteli kansansa olevan velttouteen taipuvaista ja pyrki aktiivisesti tuottamaan ahkeruudesta sitä määrittelevän ominaisuuden houkuttelemalla rahvaan työvoimakseen, esimerkiksi raivaamaan maata ja näin kasvattamaan kansakunnan taloudellista hyvinvointia. (Päivi Rantanen, Hevosenkaltainen kansa – suomalaisuus topeliaanisessa diskurssissa. Teoksessa Marjo Kylmänen (toim.), *Me ja muut. Kulttuuri, identiteetti, toiseus*. Tampere 1994, 19-22.)

<sup>93</sup> Työnteko, jumalanpelko ja raittius. Kirjoitti C. O. Berg. Mukaelmalla suomennettu. Raittiuden ystävien kirjasia n:o 4. Kolmas painos [1. p. 1879]. Helsinki 1891, 23.

<sup>94</sup> Rampa Lauri, 3.

<sup>95</sup> Kaarlo Wirilander, Arkkiveisujen säätyerotus. Kalevalaseuran vuosikirja 46. Helsinki 1966; Wirilander 1974, 28-32, 374-378, Huhtala 1996, 247.

<sup>96</sup> Lapsuuden-ystävät, 7-8.

<sup>97</sup> Sosiaalisen eron kaventaminen kiellettiin implisiittisesti myös 1800-luvun lopun suomalaisten sanomalehtien muotipuheessa. Rahvaalla ei siis ollut lupa lähestyä herrasväkeä ylisäätyisen pukeutumisen avulla, mutta toisaalta säätyläisten uusien muotien hakeminen oikeutettiin sanomalla sen olevan keino pitää etäisyyttä alempiin kansanryhmiin. (Rantanen 2001, 100-101.)

<sup>98</sup> Lapsuuden-ystävät, 25.

<sup>99</sup> Häggman 1994, 23-24, 197.

<sup>100</sup> Orvar Löfgren, *Känslans förvandling. Tiden, naturen och hemmet i den borgerliga kulturen*. Teoksessa Jonas Frykman – Orvar Löfgren, *Den kultiverade människan*. Stockholm: Liber Förlag 1984, 74-130.

<sup>101</sup> Satu Apo, *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. Hämeenlinna 1995, 60. ”Kodin hengetär” oli naisrooli, joka luontevasti esitettiin vielä valistuksellisessa sota-ajan elokuvatuotannossakin suotavana samaistumisen mallina. Esimerkiksi erittäin suosittuja Suomisen perhe – elokuvia voi lukea myös eräänlaisina alaluokille suunnattuina käytösoppaina. (Koivunen 1995, 63-65.)

<sup>102</sup> Christa Appel, *Från nykterhet till medberoende. Kontinuitet och förändring i definitionen av kvinnans roll i förhållande till mäns drickande*. Teoksessa Margaretha Järvinen – Pia Rosenqvist (red.), *Kön, rus och disciplin. En nordisk antologi*. NAD-publikation 20. Helsingfors 1991, 19-22. Yhdysvalloissa naisliike olikin tärkeä osa raittiusliikettä, ja naisten kristillinen raittiusjärjestö WCTU sen merkittävä, näkyvä ja radikaali osa. (Clark 1976, esim. 72-88.) Myös Pohjoismaissa naiset ottivat aktiivisesti osaa raittiusliikkeiden toimintaan, tosin vähemmän itsenäisesti



ja radikaalisti kuin esimerkiksi Yhdysvalloissa. (Inger Knobblock. *Systemets långa arm. En studie av kvinnor, alkohol och kontroll i Sverige 1919–55*. Stockholm: Carlsson 1995, 45.)

<sup>103</sup> Anne Ollila, Jalo velvollisuus. Virkanaisena 1800-luvun lopun Suomessa. SKS:n toimituksia 711. Tampere 1998, 170; Siltala 1996, 35-36.

<sup>104</sup> Sulkunen 1988, 30; Irma Sulkunen, Naisten järjestäytyminen ja kaksijakoinen kansalaisuus. Teoksessa Risto Alapuro et al. (toim.), *Kansa liikkeessä*. Vaasa 1987, 157-158.

<sup>105</sup> Satu Apo, Viina, valta ja agraarinen perhe. *Alkoholipolitiikka* 60 (1995):6, 393, 396-399. Apo tuo myös esiin näkemyksen, että miesten, erityisesti isäntien ”viina-valta” eli ensisijaisuus alkoholin nautinnassa ja siitä aiheutunut naisten, nuorten ja palvelusväen kateus ja katkeruus olisivat toimineet eräänä kontrollointihaluun vaikuttavana tekijänä. (Emt, 396.) Apon perusteluna lainaama 1840-luvun aikalaistodistaja Eljas Raussi näyttää kuitenkin itse menneen ”miesten puolelle” juomatilanteessa, eikä lainaus näin ollen kerro mitään naisten harjoittaman kotijuomisen kontrolloinnin motiiveista. Ne lienevät olleet niinkin yksinkertaiset kuin haluttomuus katsella ja kuunnella humalaista miesjoukkoa tuvassa.

<sup>106</sup> Karkama 1985, 77.

<sup>107</sup> David Gaunt, *Familjeliv i Norden*. Malmö: Gidlunds 1983, 123-139, 142-143. Samalla Gaunt esittää keskiluokkaisten naisten tärkeimpinä tehtävinä pidetyn miestensä passaamisen ja lastenkasvatuksen, ja näkee kotielämään keskittyneen naisen taloudellisen riippuvuuden aviomiehestään eli porvarillisen patriarkaalisin järjestelmän naisen kannalta yksinomaan negatiivisena asiana.

<sup>108</sup> Halmesvirta 1998, 49-56; Löfgren 1984, 17; Peltonen 1997, 18-28. Alkoholikulttuurin hitaan muutoksen voidaankin sanoa alkaneen jo 1700-luvulla, jolloin runsaasta alkoholinkäytöstä tuli kriisiaikojen myötä eräs siveettömän elämäntavan ilmentymistä. (Kustaa H. J. Vilkkunen, Jumala elä rankase minua. Yksilöllisen subjektin synty. Teoksessa Heikki Roiko-Jokela (toim.), *Siperiasta siirtoväkeen. Murosaikoja ja käännekohtia Suomen historiassa*. Jyväskylä 1996, 85-86.)

<sup>109</sup> Sulkunen 1987, 165, 167.

<sup>110</sup> Weräjätupa, 11-.

<sup>111</sup> Paimelan ukko, 8.

<sup>112</sup> Samanlaisen dikotomian naisten suhteessa alkoholiin on Inger Knobblock löytänyt myös 1900-luvun ruotsalaisesta viranomaismateriaalista, ja pitää sitä melkoisena todellisuuden yksinkertaistamisena. (Knobblock 1995, 13-14.)

<sup>113</sup> Siltala 1996, 35.

<sup>114</sup> Esim. Työnteko, jumalanpelko ja raittius; 15, 23.

<sup>115</sup> Sulkunen 1987, 160.

<sup>116</sup> Köyhän miehen waimo. Raittiuden kirjoitus. Suomentanut Kaarlo Werkko. Ehdottoman Raittiuden Seuran kirjasia n:o 6. Toinen painos. Turku 1884. Mainittu

kirjanen sisältää lisäksi neuvoja liittyen naisen rooliin äitinä, kuten lasten uskonnollisesta ja siveellisestä kasvattamisesta. Näkemystä tukee tavallaan myös Anu Koivusen tulkinta sodanjälkeisen ongelmaelokuvan tavasta projisoida yhteiskunnalliset ja sosiaaliset ongelmat naiseen, jonka ajateltiin olevan vastuussa perhe-elämästä ja näin ollen myös kansakunnan pysyvyydestä ja jatkuvuudesta. (Koivunen 1995, 129.)

<sup>117</sup> Kylmää ruokaa, 4-7, lainaus s. 6. Välikikko ei osoittaudu pitkälliseksi; saatuaan kuulla mieheltään suorat sanat Miinassa herää uusi kiintymys tähän ja hän tajuaa houkkamaisuutensa. Anoppinsa avulla Miina käy hakemassa juopuneen Antin kotiin ja nämä tekevät sovinnon.

<sup>118</sup> Erivapausavioero esimerkiksi miehen alkoholismiin eli lakiteknisesti pulisoiden eripuraisuuden vuoksi oli 1800-luvun Suomessa periaatteessa mahdollinen, mutta käytännössä ilmeisesti harvinainen (Sami Mahkonen, Avioero. Tutkimus avioliittolain erosäännösten taustasta ja tarkoituksesta. Suomalaisen lakimiesyhdistyksen julkaisuja, A-sarja n:o 149. Vammala 1980, 109.) Avioliitto oli kirkollisena sakramenttina tarkoitettu kestävään koko elämän, ja erokynnys hyvin korkea, käytännössä yleensä mahdoton ylitettävä jo henkiselläkin tasolla. Silti raittiuskertomusten naiskohtalot ovat kauheudessaan niin ylilyötyjä, että on sangen kiinnostavaa, ettei tuon pakotien – tai edes aviomiehen hylkäämisen – mahdollisuutta ole kirjasten maailmassa olemassakaan. Nähdäkseni tämä kertoo loputtomasta uskosta vaimon kuuliaisuuteen ja velvollisuudentuntoon ja perheen ja avioliiton rikkomattomuuteen sekä myötä- että vastoinkäymisissä.

<sup>119</sup> Tosi tapaus. Tapahtunut Amerikassa. Suomentanut E. T. Ehdottoman raittiuden seuran kirjoituksia n:o 11. Turku 1884. Sama tarina on kerrottu myös kirjasessa Jättiläinen. Raittiuskirjoitus. Kirjoittanut tohtori R. Newton. Suomentanut K. Werkko. Turku 1884, 42–48.

<sup>120</sup> Ensimmäinen päihtymys ja sen seuraukset, 11.

<sup>121</sup> Kts. Satu Apo, Alkoholi ja kulttuuriset tunteet. Teoksessa Sari Näre (toim.), Tunteiden sosiologiaa II. Historiaa ja säätelyä. Tietolipas 157. Hämeenlinna 1999, 114–118.

<sup>122</sup> Esim. Lapsuuden-ystävät, 19.

<sup>123</sup> Avioliittoon kuuluvasti miehekkyydestä ja aviopuolisoiden suhteesta varhaismodernissa Ruotsissa Jonas Lilliequist, Käänteinen vaimokuri – diskurssi avioliittoon kuuluvasta miehekkyydestä, vallasta ja auktoriteetista Ruotsissa uskonpuhdistuksesta 1800-luvun alkuun. Teoksessa piia Einonen – Petri Karonen (toim.), Arjen valta. Suomalaisen yhteiskunnan patriarkaalinen järjestys myöhäiskeskiajalta teollistumisen kynnykselle (v. 1450–1860). Teos ilmestyy v. 2002, 1-5. Arvoero tosiaan vallitsi miehen ja naisen välillä vielä 1800-luvun kansanomaisessa kulttuurissa, ja kirjasten sanailun voi tulkita myös toisinnoksi lukuisista naista halventavista sananparsista (Apo 1995, 61-62), vaikka myös ankarien vaimojen kuvalla, joka

vähitellen muuttui moderniksi tohvelisankariviihteeksi toisaalta on taustansa ainakin 1700–1800-lukujen Ruotsissa esitetyissä kansannäytelmissä (Liliequist 2002, 10-12, 14-15).

<sup>124</sup> Mäkelän veljekset, 8-12.

<sup>125</sup> Liliequist 2002, 13.

<sup>126</sup> Kustaa H. J. Vilkkuna, Herranperkeleet ja nakumannit. Säätyläistön ja rahvaan välinen ristiriita suomalaisessa kansanomaisessa huumorissa. Teoksessa Vesa Kurkela – Kirsti Salmi-Niklander – Johanna Valenius (toim.), Naurava työläinen, naurettava työläinen. Näkökulmia työväen huumoriin. Väki voimakas 13. Saarijärvi 2000; Kustaa H. J. Vilkkuna, Herotes oli koira. Humoristinen puhe rikoksena. Teoksessa Olli Matikainen (toim.), Rikos historiassa. Jyväskylän historiallinen arkisto vol 5. Jyväskylä 2000, 241-249.

<sup>127</sup> Karkama 1985, 68-77.

<sup>128</sup> Satu Apo, Rahvas elämäntapansa puolustajana. Tiede&edistys 10(1985):3, 238-241.

<sup>129</sup> Wilhelmi Linterin historia, 4.

<sup>130</sup> Kts. Juha Partanen, Me kaikki olemme raittiusliikkeen lapsia. Alkoholipolitiikka 60(1995):6, 403.

<sup>131</sup> Pertti Alasuutari, Valistus kulttuurisena ilmiönä. Alkoholipolitiikka 53(1988):3; Matti Peltonen, Olympiavuoden käytösopas. Teoksessa Matti Peltonen (toim.), Rillumarei ja valistus. Kulttuurikahakoita 1950-luvun Suomessa. Historiallinen Arkisto 108. Helsinki 1996.



HELI VALTONEN

## ITSEMURHA JA SOSIAALISET RAJAT 1800-LUVUN LOPUN JA 1900-LUVUN ALUN SUOMALAISEN SIVISTYNEIS- TÖN LEHDISTÖPUHEESSA

*Vaikka tiedämme kuoleman ihmiselämän luonnolliseksi päätepisteeksi, näyttäytyy se meille siitä huolimatta usein jollain tapaa luonnottomana. Se on odottamaton ja yllättävä, se katkaisee elämämme kesken pettäen meidät, sillä aina jokin lupaus jää lunastamatta. Usko ja toivo ikuisesta elämästä saa kuoleman näyttämään silmissämme sairaudelta, joka on parannettava. Ehkäpä edistysuskomme on meidät lopulta peloittamme ja kuolemalta pelastava. Miksi siis kukaan haluaisi kuolla?*

### **Kamala kulkutauti**

Kaksi noin 20-vuotiasta nuorta, nainen ja mies, ampuivat yksissä tuumin itsensä Helsingissä keväällä 1892 erään naamiaisillan päätteeksi. Mies oli ollut konttoristina herra Lindstedin antikvaarisessa kirjakaupassa. Hän oli kotoisin Ruotsista, josta oli tullut Suomeen muutamaa kuukautta aiemmin. Hänen isänsä mainittiin olevan ”kenraalikonsuli ja sihteeri”. Nainen toimi kassanhoitajana Uudessa Ruokalaitoksessa. Naista pidettiin hy-

vämaineisena ja mieskin oli, vaikka olikin sortunut nähtävästi joihinkin ylilyönteihin, pohjimmiltaan jokseenkin kunnollinen. Tämän kaltaisen kuvan heistä antoivat kirjoitukset, joita tapauksesta julkaistiin runsaasti, sillä tekoa puitiin lehdissä ympäri maan. Kaksoisitsemurha herätti niin toimittajissa kuin lukijoissakin ristiriitaisia tunteita.<sup>1</sup>

Santeri Ivalon (Ingman) Wiipurin Sanomiin asiasta kirjoittaman jutun tuloksivat monet aikalaiset tapahtumaa ihailevaksi kannanotoksi. Lehden maaliskuun 9. päivän numerossa hän nimitti kirjoitti, että ”*[i]tsemurhia, kaksoisitsemurhia — onhan se jo jotain tavatonta, jotakin, joka jo maailman suurimmissa sivistyskaupungeissa herättää huomiota ja panee mielet kiihkoon, saatikka sitten pienen Suomen pienessä pääkaupungissa. Niin romantilliset asianhaarat, niin jännittävät suhteet!*”<sup>2</sup> Se, oliko Ivalo tarkoittanut kirjoituksensa ironiseksi kannanotoksi tapausten saamaan suureen huomioon, jää sivuseikaksi, sillä aikalaiset lukivat juttua ilman ajatustakaan ironian mahdollisuudesta.

Niinpä parin kuukauden kuluttua Santeri Ivalo sai Kuopiosta kirjeen sisareltaan Bettyltä, joka paheksui veljensä tuota ehdottomasti tuomittavaa tekoa kohtaan osoittamaa hyväksyvää asennetta. Hän siteerasi edellä mainittua kohtaa ja muistutti veljeään edellisen vuoden Tukholman tapahtumien johtuneen siitä, että ”*sanomalehdet olivat niin viehättävästi kertoneet jostakin joka oli siten itsensä murhannut*”. Tukholmassa näet olivat useat ihmiset edellisenä vuonna päättäneet elämänsä hyppäämällä alas hissistä. Painetun sanan voima oli Bettyyn näkemyksen mukaan suuri, sillä se kykeni tekemään ”*paheen*” ”*viehättäväksi*” ja ”*interessantiksi*”. Kirjeessään Betty suomi kovin sanoin lehdistöä ja vaati toimittajia — ja tietysti erityisesti veljeään — kantamaan eettinen vastuunsa itsemurhien uutisoinnista.<sup>3</sup>

Betty Ingman ei suinkaan ollut ainoa, joka pohti lehdistön vastuuta. Sen lisäksi, että itse tapahtumasta kirjoitettiin ja sen yksityiskohtia retosteltiin, heräsi lehdissä eloon keskustelu lehdistöstä ja sen vastuusta sekä yleisöstä ja sen oikeudesta lukea yksityiskohdista. Yleisöä syytettiin uteliaisuudesta ja kevytmielisyydestä, mutta toisaalta katsottiin, että sillä tulee olla oikeus saada tietää tapausten yksityiskohdat, sillä julkitulleet tapaukset voivat toimia varoittavina esimerkkeinä siitä, mihin *”seurauksiin voipi viedä sen elämä, joka rikkoo luontoa ja sen lakeja vastaan”*.<sup>4</sup> ”Luonto ja sen lait” vaativat ehdottoman siveellistä elämää, jonka kestosta vain Jumala saattoi päättää. Kristillisistä ja siveellisistä arvoista muistuttivat kirjeissään Santeri Ivaloa myös hänen vanhin, muita sisaruksia uskonnollisuudessaan jyrkempi sisarensa Jenny sekä äiti, joka moitti poikansa kirjoitusta *”kevytmieliseksi”*.<sup>5</sup>

Itsemurhien määrä alkoi Suomessa kasvaa merkittävästi juuri 1890-luvulla. Viidessä vuosikymmenessä itsensä surmanneiden määrä yli viisinkertaistui.<sup>6</sup> Osasyt itsemurhalukujen muutokseen löytyy tosin muutoksista tilastoinnissa ja kuolemansyiden arvioinnissa.<sup>7</sup> Aiemmin vähänkin epäselvissä tapauksissa kuolema pyrittiin tulkitsemaan mieluummin vahingoksi kuin itsemurhaksi. Itsemurha sen lisäksi, että oli omaisille häpeä, oli aina myös uhka koko yhteisölle. Jotta yhteisöä kohtaavan uhkan aiheuttama ahdistus lievittyisi, oli kaikkien edun mukaista tulkita tapahtunut parhainpäin.<sup>8</sup> Kasvu ei suinkaan kokonaan selity tilastoinnin muutoksilla. Ilmiö oli samansuuntainen kuin monissa Euroopan maissa muutamaa vuosikymmentä aiemmin tapahtunut itsemurhien määrän muutos.<sup>9</sup> Tilastoinnissa tarkkuuden vaatimus ja kuolemansyyntä arvioinnin siirtyminen ammattilaisten käsiin tarkensi tilastoja, mikä oli seurausta tieteellisen maailmankuvan entistä vahvemmassa läpimurrosta ja ihmiskuvan voimis-

tuvasta lääketieteellistymisestä ja psykologisoitumisesta, mutta epäselviä tapauksia jäi yhä niin tilastoihin kuin niiden ulkopuolellekin.

Aikalaiset siis kokivat lisääntyneitä itsemurhia koskevan kirjoittelun ristiriitaisena. Yhtäältä yleisö odotti, että arasta aiheesta kirjoitettaisiin yksityiskohtia myöten, toisaalta sen pelättiin levittävän tuota ”*kamalaa kulkutautia*”<sup>10</sup> ja houkuttelevan ihmisiä saman paheen tielle. Sääli ja syvä paheksunta vuorottelivat kaksoisitsemurhaa koskevissa reaktioissa. Suhtautuminen itsemurhiin oli yleisemminkin kaksijakoista. Kaikki itsemurhat eivät suinkaan olleet ”samanarvoisia”. Toisia niistä oli syytä paheksua jyrkästi ja muutamat tapaukset herättivät sääliä. Artikkeleissa keskityn analysoimaan puhunnassa käytyä sosiaalista rajankäyntiä sekä sitä, miten itsemurhaa lehdistössä lähinnä sivistyneistön toimesta tuotettiin ja millaisena se lehdistössä näyttäytyi. Samalla pohdin mahdollisia syitä itsemurhia koskevassa uutisoinnissa ilmeneviin erilaisiin ulottuvuuksiin, jopa ristiriitoihin.

## **Heikkohermoisuus, mielenhäiriöt ja rappioittava elämäntapa**

Itsemurhien uutisointi oli kaiken kaikkiaan varsin stereotyyppistä ajan lehdistössä, ja kaksoisitsemurha tai kaksoismurha, kuten monet aikalaiset sitä kutsuivat, muodosti selvän poikkeuksen. Suurin osa tiedoista oli lyhyitä, tiedonannonomaisia uutisia, jotka noudattivat varsin pitkälle lähdettä, josta tieto tapauksesta oli saatu. Tästä kieli se, että eri lehdissä sama tapaus julkaistiin varsin yhdenmukaisesti. Esimerkiksi erään kuopiolaisen kellosepän hirttäytymisestä kirjoitettiin vuonna 1891 ensimmäisenä



Savon Sanomissa. Uutinen toistettiin sittemmin melko sanatar-kasti muun muassa Päivälehdessä ja Wiipurin Sanomissa.<sup>11</sup> Tiedonannoissa kerrottiin usein paikkakunnan ja tekotavan lisäksi myös tekijän nimi. Samalla arveltiin teon motiivia. Silloin tällöin jokin tapaus herätti kuitenkin niin paljon kiinnostusta, että siitä laadittiin laajempikin selostus, kuten kaksoitsemurhan kohdalla tapahtui. Uutisointi poikkesi selvästi lehdistön nykyisestä eettisin säännöin ohjatusta itsemurhia koskevasta kirjoittelusta, jonka mukaan yksityishenkilön itsemurhaa ei yleensä uutisoida ellei sillä ole laajempaa yhteiskunnallista merkitystä. Itsemurhasta kirjoitettaessa ei myöskään pidetä suotavana olosuhteiden ja tekotavan yksityiskohtaista kuvaamista.<sup>12</sup> Itsemurhauutisten sanamuoto vakiintui entisestään 1900-luvulle tultaessa. Samalla ilmaisusta tuli neutraalimpaa ja se sisälsi aiempaa vähemmän moraaliseksi kannanotoiksi tulkittavia sanavalintoja.

Huomiota herättävä tapaus oli myös vuonna 1891 muun muassa Päivälehdessä julkaistu uutinen suomalaisen naisen kööpenhaminalaisessa hotellissa tekemästä itsemurhasta. Tapausta käsiteltiin lehden kolmessa tammikuun numerossa. Nuori, kaunis, 23-vuotias nainen oli sulkeutunut hotellihuoneeseensa ja juonut pienen pullollisen syankaliumia. Mitään motiivia itsemurhalle ei kyetty löytämään. Nainen oli hyvin toimeentuleva, sivistynyt ja kaunis papintytär ja ulospäin hän oli vaikuttanut tietojen mukaan iloiselta ja onnelliselta. Näytti siltä, ettei hän ollut antanut ennalta mitään vihjettä aikeistaan. Tapausta varten oli lehden edustaja hankkinut tietoja myös naisen Suomessa asuvalta ystävältä ja pyrkinyt siten taustoittamaan tapausta.<sup>13</sup>

Sinänsä jo uutisten sisällön yhdenmukaisuus ja muodon vakiomuus kertovat kuitenkin hyväksyttävästä tavasta kertoa itsemurhasta ja samalla ne tulevat paljastaneeksi myös jotakin suhtautumisesta itsemurhiin.<sup>14</sup> Yleensä itsemurhaaja esitettiin hieman

säälittävään sävyyn. Heitä saatettiin luonnehtia esimerkiksi ”*onnettomaksi*”, ”*kipeäksi*” tai ”*alakuloiseksi*” ja tekoa ”*epätoviseksi*” tai ”*surkeaksi*” ja ”*surkutelttavaksi*” tai sitten teon vain yksinkertaisesti todettiin tapahtuneen.<sup>15</sup> Joka tapauksessa tekoon tuli liittyä jotain erityisen mieltä kiihottavaa ennen kuin tapauksesta tuli Juttu, isolla J:llä, ja mieltä kiihottava oli useimmiten itsemurha, joka päällepäin vaikutti epätodennäköiseltä ja odottamattomalta.

Itsemurhan tehneen sosiaalinen status ja tausta vaikuttivat jossain määrin siihen miten hänen tekoaan kuvattiin. Alemmista sääty- ja yhteiskuntaryhmistä lähtöisin olevat esitettiin selvästi useammin omasta syystä ahdinkoon joutuneina. Heidän tekonsa olivat ”*kauheita*”, ”*kamalia*” ja ”*kaameita*” tai ”*hirvittäviä*”.<sup>16</sup> Heistä puhuttiin myös vähättelevin sanavalinnoin, kuten tehtiin eräästä ”*huonoa elämää*” viettäneestä naisesta ja hänen itsemurhaviestistään, joka oli ”*huonolla käsialalla*” kirjoitettu ”*jonkinmoinen jäähyväiskirjoitus*”. Vaikka yleensä uutisissa annettiin itsemurhaajalle puheenvuoro referoimalla hänen jälkeensä jättämä viesti, ei sitä kuitenkaan suotu kyseiselle helsinkiläiselle naiselle.<sup>17</sup>

Alemmista sosiaaliryhmistä lähtöisin olleiden itsemurhaajien tekojen motiiveiksi arveltiin muun muassa alkoholin liiallista käyttöä. Itsemurhaaja oli ”*ollut ahkera lasin kallistaja sekä yleensä synkkämielinen*” tai hän oli ennen itsemurhaa ”*puukotellut juovuspäissään vävyään*”. Syynä saattoi olla myös ylipäänsä joko ”*hurjasta elämästä johtunut asiain huono tila*” tai ”*epäsäännöllinen*” taikka ”*säännötön elämä*”, jota itsemurhaaja oli vuosia viettänyt. Erityisen hunningolla oli se ”*hyvin säännötöntä juoppoelämää*” viettänyt maanviljelijän poika, joka, ikäänkuin rappionsa merkiksi, oli hirttäytymispaikakseenkin valinnut ”*erään sikalätin*”.<sup>18</sup>

Oppimattomalla ja sivistymättömällä väestönosalla oli myös taipumusta joutua uskonnollisten hurmostilojen valtaan. Erään nuoren miehen itsemurhayrityksen kohdalla esimerkiksi epäiltiin, että teko oli ”*tehty uskon houreissa, sillä S. oli pelastusarmeijan sotilas*”. Turkulainen nuori palvelijatar puolestaan hirttäytyi ”*uskonnollisesta mietiskelemisestä johtuneen mielenhäiriön*” vuoksi.<sup>19</sup> Mikäli siis uutiset toimivat varottavina esimerkkeinä ja pieninä moraliteetteina, niin nämä tapaukset opettivat lukijoille, että uskonasioissa oli parasta pitäytyä kirkon opettaman oikean opin piirissä, sillä se oli tie sivistykseen ja siveelliseen elämään.<sup>20</sup> Sivistyneistö suhtautui uskonnolliseen hurmukseen yleensäkin moralisoivasti. ”Houreet” kumpusivat arvioitsijoiden mukaan muun muassa huomionkipeydestä ja uskonnollinen hurmoksellinen herätys oli seurausta sekä sivistymättömyydestä että aiemmin vietetystä siveettömästä elämästä ja niin ollen se oli lähinnä alemmissa sosiaaliryhmissä ilmenevä ongelma.<sup>21</sup> Lääketieteen ja moraalin liitto oli vahva 1800-luvulla, mistä olivat osoituksena käsitys moraalisten ominaisuuksien perinnöllisyydestä sekä rotuhygieeniset ja sosiaalidarwinistiset aatevirtaukset. Lääketieteen piirissä hyväksyttiin sellaiset moraaliset diagnoosit, kuten liiallinen uskonnollinen mietiskely sekä väärä maailmankatsomus, jotka olivat omiaan aiheuttamaan mielenjärkkymistä ja muita terveydellisiä ongelmia.<sup>22</sup> Esimerkiksi Suomessa 1850-luvulla tehdyistä itsemurhista oli kolme prosenttia tehty kuolinsyynarvioiden mukaan uskonnollisista syistä.<sup>23</sup>

Jonkinlaisen ongelman toimittajalle aiheutti haminalainen suutari, joka kesäkuussa 1904 hirttäytyi asunnossaan. Suutari oli mitä ilmeisimmin ollut yhteisönsä arvostettu jäsen. Hän oli ollut työväenaatteen mies ja toiminut lukuisissa luottamustoimissa. Huolimatta siitä, että ”*oli aivan koulua käymätön mies*” oli hän ”*ahkeran kirjallisuuden lukemisen kautta koonnut itselleen*

*melkoiset tiedot aikansa riennoista ja ajoi aina aatteitaan harvinaisella tarmolla*". Kuitenkin oli hän *"viinaan menevä ja vietti usein viikkomääriä alkohoolin parissa"*.<sup>24</sup> Suutari ei siis oikein solahtanut hänelle varattuun rooliin. Hän ei ollut samassa mielessä lahjaton ja oppimaton kuin hänen sosiaalisen asemansa mukaan olisi tullut olla, mutta toisaalta hän ei myöskään kyennyt irtaantumaan hänen sosiaaliryhmäänsä liitetystä paheista, kuten viinasta, eikä siten edustanut Runebergin, Snellmanin ja Topeliuksen luonnehtimaa kunnan rahvasta; hieman yksinkertaista, mutta ahkeraa ja kohtuullista, sitkeää, kuuliaista ja Jumalaa pelkäävää *"mattia"* ja *"paavo"*.<sup>25</sup>

Ylemmistä säädyistä ja luokista tulleiden itsemurhaajien tekoja käsiteltiin yleensä hieman lempeämmin. Luonnehdinnat olivat neutraaleja tai hieman sääliitteleviä, harvemmin kuitenkaan varsinaisesti moralisoivia. Tekijä kuvattiin esimerkiksi *"vanhemmanpuoleiseksi harmaahapsiseksi herrasmieheksi"* tai *"kauniiksi nuoreksi naiseksi"*. Heidän tekonsa oli puolestaan *"surkuteltava"* tai *"onneton"*, *"epätoivoinen"* tai *"surullinen"*. "Paremmissa piireissä" tapahtuneiden itsemurhien motiiveiksi löydettiin esimerkiksi taloudellinen ahdinko tai sydänsuru, kuten sen miehen kohdalla, jonka *"morsian oli sairastunut vakavasti lavantautiin"*. Tai sitten syyksi mainittiin yksinkertaisesti *"mielenhäiriö"*.<sup>26</sup>

Kuvaukseen vaikutti myös itsensä tappaneen sukupuoli. Itsensä surmanneita naisia luonnehdittiin usein *"hermostuneiksi"*, *"elämään kyllästyneiksi"* tai *"heikkomielisiksi"*. Motiiviksi mainittiin esimerkiksi *"rakkauden suru"* tai itsemurhayritys johtui sulhasen kuolemasta seuranneesta *"heikkohermoisuudesta"*, joka tosin yksinäänkin riitti motivoimaan teon. Ylipäänsä naisten kohdalla motiiviksi mainitaan usein jokin hysteerinen tila.<sup>27</sup> Naisia pidettiin taipuvaisina mielisairauksiin ja hermos-

tollisiin sairauksiin, kuten hysteriaan ja neurasteniaan. Erityisesti hysteria ja hermoheikkous olivat käsitysten mukaan juuri naisille ominaisia ongelmia.<sup>28</sup> Psykkisistä tiloista sen sijaan ”synkkämielisyys” ja ”mielenhäiriö” olivat sukupuolen ja sosiaalisen aseman suhteen neutraaleja itsemurhan motiiveja.<sup>29</sup>

Itsemurha saattoi olla seurausta myös huonosta elämästä tai kuten eräs itsemurhaaja itse oli sanonut, ”vaeltamisesta synnin teitä”.<sup>30</sup> Kun miesten kohdalla huono elämä merkitsi ennenkaikkea alkoholin liiallista käyttöä, niin naisten kohdalla siveetön elämä tarkoitti lähinnä löyhää sukupuolimoraalia. Joskin perimältään siveettömänä elämänä pidettiin porvarillisessa katsannossa 1800-luvulta lähtien kaikkea sellaista elämää, joka ei perustunut korkeaan itsekontrolliin.<sup>31</sup>

Hufvudstadsbladet julkaisi tietoja itsemurhista hieman harvemmin ja lyhyemmin kuin suomenkieliset lehdet. Poikkeuksen tekivät sellaiset huomiota herättävät tapaukset kuten kaksoisitsemurhat. Niistä kirjoitettiin sitten hyvin perusteellisesti.<sup>32</sup> Mitään erityisen merkittävää eroa työväenlehtien, jota tässä edustaa Työmies, ja muiden lehtien välillä ei ollut. Uutiset julkaistiin samankaltaisina riippumatta siitä mistä lehdestä oli kyse. Työmiehen uutiset olivat ilmaisultaan hieman neutraalimpia, mutta toisaalta niitä myös julkaistiin usein.<sup>33</sup> Anders Ekströmin mukaan Ruotsissa oli nähtävissä työväenlehdissä pyrkimystä käyttää itsemurhaa poliittisten pyrkimysten välineenä.<sup>34</sup>

Päivälehdessä 13.2.1892 numerossa julkaistiin artikkeli ”Kuoleman vapaaehtoiset”, joka perustui Pariisia koskeviin tietoihin. Artikkelin mukaan tärkeimpiä itsemurhiin johtaneita syitä olivat mielenhäiriöt sekä ylimielinen elämä ja pyrkimys päästä irti ruumiillisista kärsimyksistä. Rakkaus sen sijaan mainittiin mainettaan harvinaisemmaksi motiiviksi. Pariisilaisten naisten itsemurhat olivat jutun mukaan useimmiten hermokohtauksen

seurauksia.<sup>35</sup> Suomessa itsemurhaaja vetosi sangen harvoin ruumiillisiin kärsimyksiin.<sup>36</sup> Harvinaista oli myös riistää itseltään henki huonon omantunnon vuoksi, sillä ‘rikoksensa sovittajia’ oli joukossa vain muutama.<sup>37</sup> Sen sijaan synkkämielisyys ja mielenhäiriöt, mielenvikaisuus ja heikkomieliisyys sekä heikkohermoisuus ja hermostuneisuus kattoivat tilastollisesti suuren osa itsemurhien tunnetuista tai arvelluista motiiveista. Mielenjärkyminen oletettiin syyksi vajaassa 30 prosentissa Suomessa vuosina 1851—1880 tehdyissä itsemurhissa. Vasta 1910-luvulla mielisairauden osuus itsemurhan oletettuna syynä väheni ja jäi alle kymmeneen prosenttiin.<sup>38</sup>

## **Porvariston viettelys ja kuviteltu kansa**

Lehdistön tehtäviin kuului tiedonvälittämisen lisäksi myös valistaminen ja sivistäminen sekä viihdyttäminen. Valistustehtävää kuvaa hyvin se, että lehdissä julkaistiin paljon kirjoituksia muun muassa raittiusasiasta, maataloudesta ja siveellisyyskysymyksestä sekä kansakoulusta ja kansanopetuksesta. Valistusmissio oli josain määrin perua jo suomalaisen lehdistön syntyajoilta, mutta J.W. Snellman lausui sen ensimmäisenä omissa lehdissään varsin selväsanaisesti julki ja korosti samalla rahvasta lehdistön tärkeänä kohdeyleisönä. Kansa oli tehtävä tietoiseksi itsestään ja isänmaastaan.<sup>39</sup> Tiedotusvälineiden, ja kirjoitetun kielen yleensä, onkin luonnehdittu kansakoulun ohella muodostaneen kansakunnan tuottamisen keskeisimmät välineet.<sup>40</sup> Sanomalehdet olivatkin Suomessa pitkään sivistyneistön hallinnassa ja toimittajat olivat taustaltaan voittopuolisesti sivistyneistön edustajia. Varsinainen työväenlehdistö muodostui 1890-luvulla. Sen toimittajat tulivat muuhun lehdistöön verrattuna selvästi useammin

työväestön piiristä.<sup>41</sup>

Sivistyneistö jakaantui kahtia nousevan suomenkielisen sivistyneistön dominoimaan uuteen keskiluokkaan ja vanhaan lähinnä ruotsinkieliseen yläluokkaan. Jako ei toki ollut jyrkkä eikä kulkenut varsinaisesti kielirajaa myöten. Nouseva uusi sivistyneistö selvästi tunnisti erityislaatunsa. Keskiluokka määritteli-kin itseään rajaamalla ulkopuolelleen yhtäältä vanhan yläluokan, toisaalta alemmat sosiaaliryhmät. Vanha, aiemmin vallankahvassa ollut aateli, jonka johtavan aseman porvaristo viimeistään 1800-luvun kuluessa Suomessakin syrjäytti, edusti rappiota ja alempien luokkien kansa puolestaan sivistymättömyydessään uhkaa, jonka katsottiin ilmenevän taipumuksena siveettömyyttä aiheuttaviin paheisiin. Uhka oli eliminoitava kesyttämällä arvaamaton rahvas valistuksen avulla. Uusi hallitseva ryhmä määrittelikin moraaliset ja siveelliset normit oman ihanteensa mukaisiksi. Keskiluokka, joksi sen edustajat itse sitä ulkomaisen mallin mukaan kutsuivat, edusti protestanttista, kristillistä moraalialia, siveellisiä ja kansallisia arvoja, isänmaata ja valtiota, siis kansakunnan tulevaisuutta. Sillä oli hallussa tietoa ja kyky tavoitella sen avulla omia moraalisia ja arvopäämääriään.<sup>42</sup> Siksi erityisesti nuoren, kauniin, hyvämaineisen, keskiluokkaisen ihmisen itsemurha oli pelottava ja samalla kiehtova, mutta lähestulkoon luonnollinen ja odotettu päätepiste sivistymätöntä kansaa edustaneen elämälle.

Päivälehdessä Kööpenhaminan kirjeenvaihtaja kirjoitti 27.10.1892, että kaupungissa tappoi joka päivä joku hyvämaineinen nuori nainen itsensä. Ilmiön syyksi paljastui naisia viekoitellut eteläeurooppalainen nuorimies, ”*pahin roisto, mikä Kööpenhaminassa on pitkään aikaan ollut, uudenaikainen roisto, jonka rinnalla itse Jack halkaisija on kuin enkeli*”.<sup>43</sup> ”*Inhoittavinta*” tapauksessa oli kuitenkin se, että paholaismaisen don jua-

nin, jolla oli *”terävät, lumoavat silmät, sellaiset salaperäisesti hehkuvat, häijyt silmät, jotka aina voittavat naiset, ja joita naiset eivät jaksa vastustaa, ei kunniallisemmat eikä tahdonvoimaisemmatkaan”*, uhrin olivat hyvämaineisia, *”kunniallisia”* ja *”viattomia”* *”keskiluokan”* naisia, *”Kööpenhaminan parhaimpien perheiden tyttäriä”*.<sup>44</sup>

Tanskalaisten hyvien perheiden tyttären joutuminen joukolla viettelyksen uhreiksi osoitti Suomenkin sivistyneistölle, miten pelottavan hauras ja ohut sivistyksen ja siveellisyuden pinta lopultakin on. Yksilön sisäisen moraalisaätelyn airueiden lankeaminen oli suuri takaisku moraalikasvatuksen ja keskiluokkaisen moraalisaätelyn projektille. Nainenhan edusti porvarillisessa, kristillis-siveellisessä ihannemaailmassa yhteisön siveellistä selkärankaa, jonka tärkein tehtävä oli pitää yhteisö sisäisesti koossa ja kasvattaa tuleva, entistä ehompi, moraalisempi ja yhteiskuntakelpoisempi polvi. Porvarillista, keskiluokkaista naista pidettiin tuon ihanteen täydellisimpänä ja luonnollisimpana edustajana.<sup>45</sup>

Kuten Kööpenhaminan tapaus samalla osoittaa, itsemurhien äkillinen lisääntyminen herättää aina suurta huomiota. Suomessa hyvin poikkeuksellinen ja mittavan julkisuuden aiheuttanut itsemurhailmiö oli Imatrankoskella 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa tapahtunut itsemurhien sarja, joka saavutti epidemiamaisen laajuuden. Huippunsa itsemurha-aalto saavutti vuonna 1908, jolloin tietoon tuli kolmisenkymmentä varmaa tapausta ja parikymmentä estettyä yritystä. Imatra sai mainetta rakkaudessa pettyneiden viimeisenä leposijana. Maine oli kuitenkin liioiteltu, sillä koski keräsi rannoilleen hyvin monista eri syistä elämäänsä pettyneitä ja kyllästyneitä, joskin suhteellisen nuoria ihmisiä.<sup>46</sup> Imatra-ilmiön syntymiseen oli vaikuttamassa tehostunut ja lisääntynyt tiedonvälitys. Uhreista kirjoitettiin lehdistössä runsaasti ja



lähes jokainen tapaus sai huomiota osakseen. Tiedonkulun merkitys oli siinä, että paikka veti itsemurhaa suunnittelevia tai muuten itsemurha-alttiita ihmisiä puoleensa pitkienkin matkojen takaa päättämään päivänsä keskellä jylihä maisemia ja sai siksi myös poikkeuksellisen paljon huomiota, mikä taas oli omiaan ruokkimaan ilmiötä. Lähes kaikista koskella sattuneista itsensä surmaamisista kirjoitettiin lehdistössä ja paikkakunnalla majaili väkeä, jonka tehtävänä oli raportoida kaikki epätoivoiset teot mahdollisimman tarkkaan. Hieman liioitellen voisi todeta, että Imatran uhreista tuli jossain mielessä jopa makaaberia liiketoimintaa, jossa hyötyjinä olivat tiedotusvälineiden lisäksi kestikievarin ja hotellinpitäjät, matkamuistojen kaupustelijat sekä ruumiidenkerääjät ja matkailijoita kyydinneet ajurit.<sup>47</sup>

Uutisarvonsa lisäksi itsemurhakirjoituksilla oli myös viihteellinen ulottuvuutensa, mitä korosti myös sanomalehdissä julkaistut kaunokirjalliset kertomukset, joissa toisinaan käsiteltiin myös itsemurhia.<sup>48</sup> Väkivallalla, verisillä yksityiskohdilla ja draamaattisilla tapahtumilla mässäiltiin, mutta samalla niillä myös tuotettiin sosiaalisia eroja. Pienissä itsemurhia koskevissa uutisissa alemmista sosiaaliryhmistä lähtöisin olleiden itsemurhia kuvailtiin dramaattisin sekä niiden verisyyttä ja väkivaltaisuutta korostavin sanakääntein. Esimerkiksi vuonna 1921 Helsingin Sanomissa kuvattiin yksityiskohtaisesti miten passipoliisit olivat löytäneet Jyväskylässä eräästä *"mukavuuslaitoksesta tuntemattoman miehen makaamassa henkitoreissaan."* Hän oli linkkuveitsellä viiltänyt vatsansa auki *"niin että sisälmykset olivat valuneet ulos."* Koska kuolema ei ollut tullut heti, oli mies *"koettanut käsillään suurentaa vatsassa olevaa haavaa."*<sup>49</sup> Sivistyneistön itsemurhat kuvattiin yleensä neutraalimmin sekä vähemmän verisin kielikuvin.

Itsemurhakertomusten käyttö viihteenä ei toki ollut uusi il-

miö. Niitä koskevia tarinoita oli kerrottu ennenkin. Lehdistö oli kuitenkin niiden foorumina uusi ja sen käyttö muutti tapaa, jolla itsemurhista kerrottiin. Enää ei ollut kyse paikallisesta tarinaperinteestä, vaan sanomalehdistön kautta itsemurhasta tuli ”koko kansan” omaisuutta, sen yhteinen tarina, jolle annettiin vahva totuuden leima. Juuri tämä mahdollisti ”kuvitteellisen” kansan ja kansakunnan tuottamisen myös itsemurhia koskevan kirjoittelun kautta. Koska lehdistö oli vahvasti sivistyneistön käsissä, tapahtui tämäkin kansan kuvittelu myös sivistyneistön ehdoilla.<sup>50</sup> Uutisoinnin ja kaunokirjallisten tuotosten lisäksi itsemurhista kirjoitettiin myös tilastojen ja tieteen, esimerkiksi kulttuuriantropologian näkökulmasta.<sup>51</sup>

Vaikka siis lehdistössä kirjoitettiin runsaasti ja varsin värikkääseen sävyyn itsemurhista ja niiden yrityksistä, uskottiin silti myös esimerkin voiman olevan omiaan lisäämään halua päättää päivänsä oman käden kautta. Niinhän Betty Ingmankin asian näki. Ehkäpä joitakin houkutteli itsemurhaan myös julkisuus, sillä ainakin Imatran itsemurhaajista moni yritti suorittaa tekonsa mahdollisimman näyttävästi.<sup>52</sup>

## **Sivistyksen moraalisuus ja kansallinen uhrautuminen**

Itsemurhia ovat monet tutkijat pyrkineet selittämään yhteiskunnallisilla, sosiaalisilla, taloudellisilla ja kulttuurisilla tekijöillä. Esitetyt tulkinnat perustuvat sille olettamukselle, että itsemurha on (yksilön) vastaus muutokseen. Itsemurhien kasvua onkin usein tulkittu erääksi yhteiskunnan modernisoitumiskehityksen käänköpuolista.<sup>53</sup> Tulkinnalla on pitkät ja syvät juuret 1800-luvun yhteiskunnassa. Itsemurhaa käytettiin runsaasti aiheena yhteiskuntakriittisissä moraliteeteissa, joiden avulla käytiin hyökkä-

ykseen yhteiskunnan modernisoitumisen negatiivisiksi nähtyjä puolia vastaan. Esimerkiksi ylioppilas Otto Landgrenin Uppsalassa vuonna 1865 tekemä itsemurha sai tässä suhteessa laajat seuraukset, sillä vielä yli kaksikymmentä vuotta myöhemmin hänen nuoruudenystävänsä, kirjailija Sigfrid Wieselgren ammensi tapahtumasta aineksia kirjoittamiinsa modernia kritisoiviin teoksiinsa.<sup>54</sup>

Viimeisen vajaan kahden sadan vuoden aikana itsemurhista on tehty lukematon määrä tutkimusta, jossa on pyritty selittämään itsemurhien motiiveja ja ilmiön taustalla olevia yleisiä tekijöitä. Voidaankin sanoa, että itsemurhaa on viimeisen parin sadan vuoden aikana tuotettu ilmiönä niin yleisessä kuin tieteellisessäkin julkisuudessa.<sup>55</sup> Ilmiötä selittäviksi tekijöiksi on nostettu muun muassa rotu, uskonto, taloudelliset ja sosiaaliset tekijät sekä alkoholi, psyykkiset tekijät ja ylipäänsä yhteiskunnan modernisoitumisen tuottama anomia (anomie, anomy), jolla tässä tapauksessa tarkoitetaan yleensä pitkälle järjestäytyneen ja eriytyneen yhteiskunnan aiheuttamaa eristyneisyyttä ja yksilöllistymistä, mikä on omiaan aiheuttamaan sosiaalisten kontaktien vähenemistä ja läheisyyden puutetta. Anomialla voidaan myös tarkoittaa sosiaalisen rakenteen romahtamisesta seuraavaa epäjärjestystä ja turvattomuutta.<sup>56</sup>

Kansallisen ideologian näkökulmasta itsemurhia selittäviksi nostetut tekijät ovat kiinnostavia, sillä monia niistä pidettiin ylipäänsä uhkana yhteiskunnan moraalille. Niinpä samaan aikaan, kun länsimaisia yhteiskuntia rakennettiin kansallisvaltioiden pohjalta, myös itsemurhien syyt löydettiin tämän ideologian kannalta tärkeistä tekijöistä. Monissa tutkimuksissa selviteltiin rodullisten ja uskonnollisten tekijöiden vaikutusta itsemurha-alttuteen. Samoin pyrittiin tutkimaan erilaisten kansaa degeneroivien tekijöiden, kuten alkoholin osuutta ilmiöön. Myös Suomessa

on itsemurhasta tehty tutkimusta jo 1800-luvun puolivälistä ja tutkimuksen määrä on kumuloitunut nopeassa tahdissa. 1900-luvulla on voimakas itsemurha-alttius nostettu erityisesti suomalaisiksi ilmiöksi, jonka syitä on löydetty kansallisesta kulttuurista ja suomalaisesta mielenlaadusta.<sup>57</sup> Tutkimukset selittävät osaltaan myös suhtautumista itsemurhiin. Sitä ne eivät kuitenkaan kerro, miksi suhtautuminen itsemurhiin on kautta aikojen ollut kristillisessä kulttuuripiirissä melko ambivalenttia; yhden ihmisen itsemurha on pahempi kuin toisen.

Anomiaselityksen ainesosia oli keskustelussa esillä jo ennen Emile Durkheimin vuonna 1897 julkaisemaa ‘Itsemurha’ -tutkimusta. Kööpenhaminan naisitsemurhien aallosta kerrottaessa kirjoitettiin muun muassa, että ”[m]eidän ei ole enää Kööpenhaminassa tapa katsoa tuommoisia tapauksia vakavalta kannalta. Kööpenhamina on siksi suuri kaupunki, että on helposti selitettävissä miten vuoden kuluessa tapahtuu monta itsemurhaa.” Selitys itsemurhien nopealle kasvulle löydettiin suurkaupungin koosta ja luonteesta — siitä, että kaupunkiin mahtui paljon ihmisiä, joilla myös oli sellaisessa ympäristössä samanlaisesti sekä monta syytä luopua elämästään vapaaehtoisesti että mahdollisuus kadota tuntemattomina massaan. Kaupunki edustikin edistyneen lisäksi uhkaa. Se oli paheiden pesä, jossa saattoi helposti joutua vastustamattomien kiusausten kohteeksi. Vasta tapauksen luonne sai kööpenhaminalaiset heräämään. Oli ”kamalata”, että ”ne aina ovat olleet nuoria sivistyneitä naisia, jotka ovat katkaisseet elämänlankansa”.<sup>58</sup>

Itsemurha yhtäältä uhkasi yhteiskunnan moraalialia, toisaalta se oli oire tuon moraalin jo tapahtuneesta rappeutumisesta. Sivistystä pidettiin moraalin vankkana tukipilarina. Sivistyksen myötä ihminen saavutti kyvyn itsekontrolliin ja korkean moraalisisäätelyn tason. Sivistynyt ihminen kykeni ottamaan selkävoiton luon-

nosta eli vieteistä, joiden marionetiksi sivistymättömyys puolestaan hänet jätti. Samalla hän lunasti yksilöllisyytensä ja osuutensa yhteiskuntaan.<sup>59</sup> Yksilöllisyydelle oli kuitenkin rajansa, sillä ihminen ei saanut korottaa itseään Jumalaksi Jumalan paikalle. Elämän ja kuoleman ottaminen omiin käsiin katsottiin luopumiseksi Jumalasta ja asettumiseksi yhteiskuntaa vastaan.<sup>60</sup> Itsemurhan muodostama uhka yhteiskunnalle heijastui lainsäädäntöön, jossa itsemurha luokiteltiin rikokseksi.<sup>61</sup>

Julkista ja virallista moraalialle leimasi voimakkaasti kansalliseen ideologiaan pohjaava arvomaailma, jossa korostettiin siveellisyyttä, kristillisyyttä ja isänmaallisuutta. Niin siveellisessä kuin kristillisessäkin käsityksessä itsemurha oli tuomittava; se oli siveetön toimi ja kuolemansynti. Uskonto vaikutti koko 1800-luvun ja vielä seuraavallakin vuosisadalla merkittävästi itsemurhaa koskevaan suhtautumiseen. Samanaikaisesti tapahtui myös sielu- ja lääketieteen nousu yhä tärkeämmiksi. Vaikka kliininen katse tarkasteli itsemurhaajia jossain määrin toisesta näkökulmasta kuin kristityn katse, se näki itsemurhan lopultakin yhtä negatiivisessa ja moralistisessa valossa. Itsemurha oli muun muassa merkki kansan tai rodun degeneraatiosta ja rappiosta.<sup>62</sup> Kuitenkin esimerkiksi Eugen Schaumanin ja Bobi Sivénin poliittisiksi toimiksi ja kannanotoiksi kohonneet itsemurhat saivat vähintäänkin ymmärrystä osakseen. Uhrautuminen isänmaan puolesta pyhitti ja sovitti sinänsä tuomittavana pidetyn teon.

Eugen Schauman surmasi itsensä kesäkuun 16. vuonna 1904 ammuttuaan ensin kenraalikuvernööri Bobrikovia senaatin portaikossa. Kyseessä oli ulkoapäin katsottuna puhdaspiirteinen poliittinen attentaatti; väline jonka avulla Schauman pyrki herättämään huomiota, kuten hän itse sanoi, kohti Suomen sekä Baltian ja Puolan tilannetta. Tekonsa jälkeen Eugen Schauman kohosi lähes kansallissankarin asemaan<sup>63</sup>, vaikka toisenlaisiakin

mielipiteitä esitettiin ja virallisessa julkisuudessa teko tuomittiin<sup>64</sup>. Juuri surmaamalla myös itsensä lunasti hän monien niidenkin silmissä oikeutuksen teolle, jotka muuten paheksuivat väkivallan käyttöä vastarinnan välineenä.<sup>65</sup>

Hans ”Bobi” Sivén, nuori, kiihkeämielinen aktivisti sekä Vienen ja Aunuksen retkien värväri ampui puolestaan itsensä itärajan tuntumassa Repolan kunnantalolla tammikuun 12. vuonna 1921. Motiivikseen hän julkisessa kirjeessään ulkoasiainministeri Holstille ilmoitti, ettei hänen omatuntonsa sallinut noudattaa saamaansa määräystä pyrkiä estämään Venäjälle luovutettussa Repolassa odotettavissa oleva kansannousu.<sup>66</sup> Sivén oli henkeen ja vereen pyrkinyt vapauttamaan Vienen ja Aunuksen sekä liittämään itärajantakaisia alueita Suomeen. Hän ei ollut valmis taipumaan poliittisten päätösten edessä, vaan mieluummin otti itseltään hengen. Sivénin itsemurha herätti huomiota ja se tulkittiin tapahtumien kulun johdonmukaiseksi seuraukseksi ja osoitukseksi Hansin uskollisuudesta periaatteilleen ja syvästä isänmaallisuudesta. Erityisesti itsemurhasta kirjoitettiin oikeistolaisissa ja Karjala-aatetta kannattavissa lehdissä.<sup>67</sup>

Eugenin ja Bobin kohdalla tekoja tulkittiin siis sangen puhtaasti poliittisina. Näiden itsemurhien viimekätinen motiivi oli aikalaisista mitä suurimmassa määrin poliittinen, historiallisiin tekijöihin perustuva. Siten aikalaisien suhtautumista itsemurhiin on myöskin tulkittava suhteessa kansalliseen arvomaailmaan. Schaumanin ja Sivénin kohdalla Benedict Andersonin ajatus kansakunnan tuottamisesta lehdistössä toteutuu hyvin selvästi. Juuri julkisuus mahdollisti tekojen poliittisen merkityksen ja sen tehokkaan hyödyntämisen kansakunnan identiteetin rakentamisessa vielä kauan itse tapahtumien jälkeenkkin. Vaikka esimerkiksi Schaumanin teko oli virallisesti tuomittava, se sai piilomerkityksiä, jotka aikalaiset kykenivät lukemaan rivien välistä.

Julkisuus onkin poliittiselle itsemurhalla tärkeää. Poliittisella teolla ei ole suurtakaan merkitystä, mikäli se ei saavuta kohdeyleisöään. Vasta julkisuudessa teon poliittinen merkitys lopullisesti muodostuu. Siksi poliittisista syistä itsensä surmannut pyrkii, jos mahdollista vielä muitakin enemmän julkiseen kannanottoon, jonka teho on riippuvainen siitä saavuttaako teko ne ihmiset, joiden huomiota on tavoiteltu. Bobin ”kuulijakuntaa” olivat oman maan kansalaiset sekä viranomaiset ja poliitikot. Bobi pyrki tavoittamaan yleisönsä kirjoittamalla ulkoministeri Hols-tille avoimen kirjeen, joka julkaistiin myös tiedotusvälineissä. Myös Schauman jätti jälkeensä tekoa selittämään pyrkivän viestin. Hänen yleisöään olivat niin oman maan kansalaiset kuin Venäjän viranomaisetkin. Kenraalikuvernöörin murha olikin oleellinen osa Eugenin tekoa. Vasta yhdessä murhasta ja itsemurhasta tuli se poliittinen toimi, joka nosti Eugenin kansallissankariksi. Poliittisessa teossa, joka ulottuvuuksiltaan oli monitahoinen, huomio oli taattu.

Itsemurhiin, kuten ihmisen elämäänsäkin, vaikuttaa ikään liittyviä, sattumanvaraisia ja historiallisia tekijöitä. Yhtä selittäjää ei ole. Tutkimuksissa on esimerkiksi osoitettu, että alttius itsemurhaan kasvaa iän myötä<sup>68</sup>. Mitä nuoremasta ihmisestä on kyse sitä epätodennäköisempää on ajautuminen itsemurhaan, ja päinvastoin. Sattumanvaraisia tekijöitä puolestaan ovat sellaiset itsemurhan tehneen elämässä esiintyneet tapahtumat, jotka eivät liity laajojen väestöryhmien elämään, mutta voivat olla aiheuttamassa esimerkiksi masennusta, jota pidetään osallisena noin joka toiseen itsemurhaan<sup>69</sup>. Sellaisia tekijöitä voivat olla vaikkapa läheisen kuolema ja erilaiset pettymykset elämässä, esimerkiksi ihmissuhteissa.

Historialliset tekijät pitävät sisällään laajasti ottaen kaikki ilmiöt yksittäisistä historiallisista tapahtumista, kuten esimerkiksi

lamakausi, aina aatteellisiin virtauksiin sekä muihin ajassa muuttuviin sosiaalisiin ja kulttuurisiin tekijöihin saakka. Esimerkiksi katollisen uskon myötä ryhdyttiin Suomessakin pitämään itsemurhaa kuolemansyntyinä. Historialliset tekijät vaikuttavat aina samanaikaisesti suuren ihmisjoukon, esimerkiksi kokonaisen sukupolven, elämään. Siten jonakin tiettyinä aikakautena tehtyihin itsemurhiin liittyvien määrällisten muutosten taustalla on yleensä ilmiön syntyyn vaikuttavia historiallisia tekijöitä. Historialliset tekijät ovat toisinaan tuottaneet suoranaisia itsemurhaaalloja, kuten teki vuoden 1929 musta perjantai. Aaltojen syiksi on nähty myös jokin ”muoti-ilmiö” tai ”ajanhenki” kuten kuolemankultti ja ihannoiti 1800-luvun itävaltalaisen<sup>70</sup> tai elämään kyllästyminen yleisemminkin 1800-luvun lopun eurooppalaisen sivistyneistön piirissä. Tunteiden, kuten melankolian ja kaipuun, korostaminen järjen sijasta oli tyypillistä erityisesti romantiikan aikakaudelle sekä 1800-luvun lopun ilmapiirille, jota leimasi väsymys ja pettymys menneeseen vuosisataan.<sup>71</sup> Suomalaisessakin taiteessa ja kirjallisuudessa nousi esille itsemurhaa ihannoivia teemoja, joissa itsemurha nähtiin vapautuksena kärsimyksistä tai vaipumisena ikuiseen lohduttavaan uneen. Näitä teemoja käsittelivät muun muassa Aleksis Kivi ja Akseli Gallen-Kallela.<sup>72</sup>

Kulttuurisessa katsannossa itsemurhaa pidettiin modernisoituvan yhteiskunnan sivistyneistölle asettamien uusien vaatimusten seurauksena. Se oli kiihtyvätahdista, uuden maailman aiheuttaman henkisen rasituksen tulos, joka rasitti eniten niitä, joilta odotettiin menestystä ja ajanhermolla pysymistä. Niinpä ilmiö oli ennen kaikkea suurkaupunkien ongelma. Vähitellen myös kaupunkityöväestön havaittiin kärsivän samoista kiihtyvän yhteiskunnan paineista.<sup>73</sup>

Jollakin tapaa tuota vuosisadan lopun ilmapiiriä heijastelivat



myös ne monet, osin lukijoidenkin kirjoittamat, kertomukset ja jatkokertomukset kaipuusta ja onnettomasta rakkaudesta, joita suomalaisissakin sanomalehdissä vuosisadan lopulla julkaistiin.<sup>74</sup> Niissä käsiteltiin myös itsemurhaa. Esimerkiksi Päivälehdessä tammi-kuun 22. päivän numerossa vuonna 1892 julkaistiin otsikolla 'Itsemurha' kertomus erään naisen viimeisistä hetkistä ja tuntemuksista ennen itsemurhaa. Tarinasta kuvastuu väsymys, jopa kyynisyys ja kyllästyminen elämäänsä sekä pettymys rakkaudessa. Tarinan päähenkilö toimii rauhallisesti ja harkiten, eikä suinkaan missään mielenhäiriössä. Hän on nähnyt kaiken mitä elämällä on hänelle tarjota.<sup>75</sup> Kertomuksen tyyli rinnastuukin helposti realismiin kuvataiteisiin mukanaan tuomaan tapaan käsitellä itsemurhaa yksinkertaisena jopa arkipäiväisenä, selkeänä tapahtumana ilman mystiikan tai melodraaman utuverhoa. Kuitenkin vasta 1930-luvun jälkeen moraalisesti neutraali itsemurhan esitystapa ja suhtautuminen tulivat yleisiksi.<sup>76</sup>

Vuosisadan lopun kirjallisuudessa ja taiteessa ilmeni jopa itsemurhan ihannointia, joka liittyi laajempaan pyrkimykseen estetisoida kuolema. Sen vastapainona esiintyi moralistia äänenpainoja. Näissä moraliteeteissa itsemurha esitettiin seuraukseksi modernin yhteiskunnan aiheuttamasta siveellisestä rappeutumisesta. Huhtikuussa 1891 julkaistiin Savo-Karjalassa pieni novelli otsikolla 'Kuolema'. Se kertoi elämänsä kyllästyneestä nuoresta miehestä, joka tunsu saavuttaneensa jo kaiken mahdollisen. Kuolema tulee hänen luokseen ja väittää miehen kutsuneen itseään. Mies kuitenkin kieltää niin tehneensä. Tämä kuoleman kohtaaminen palauttaa miehelle uudelleen elämänhalun ja -ilon. Kuoleman kutsumisen voi tulkita itsemurha-aikeiden metaforaksi ja koko novellin itsemurhaa vastaan suunnatuksi moraliteetiksi.<sup>77</sup>

Mikään edellä mainituista historiallisista tekijöistä ei itses-

sään kuitenkin riitä selittämään yksittäistä itsemurhaa. Kukaan tuskin surmaa itseään pelkän muoti-ilmion tai aatteen vuoksi. Jokaisen teon taustalla on aina myös muita, yksilöllisempiä tekijöitä. Historialliset tekijät voivat lähinnä vain myötävaikuttaa tapahtumassa laukaisemalla toiminnan ja aktivoimalla jo olemassa olevan motiivin. Olosuhteet ikäänkuin luovat otollisen hetken, tekevät ratkaisusta hyväksyttävän tai houkuttelevan. Pyritäessä selittämään suhtautumista itsemurhiin ja itsensä surmanneisiin on hyvinkin tärkeitä kiinnittää huomiota historiallisiin tekijöihin. Myös kunkin yhteiskunnan vallitsevaan kulttuuriin kuuluvat käsitykset, asenteet ja uskomukset vaikuttavat suhtautumiseen. Juuri ne nousevatkin kiinnostaviksi tutkittaessa 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun suomalaisessa yhteiskunnassa vallinnutta suhtautumista itsemurhiin ja kansalaisiin, jotka tapoivat itsensä.

## **Tuomio ja ymmärrys**

Kuten niin monina muina aikoina ja muissa yhteiskunnissa oli suhtautuminen itsemurhaan 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alkupuolen Suomessa ristiriitaista. Kaikkiin itsemurhiin ei suinkaan suhtauduttu samalla tavoin. Se, miten tekoa käsiteltiin vuosisadan vaihteen lehdistössä, riippui muun muassa itsemurhan tehneen sosiaalisesta statuksesta. Niinpä kahden keskiluokan nuoren itsemurhaa Helsingissä vuonna 1892 pidettiin käsittämättömänä. Mutta myös muut tekijät vaikuttivat. Näyttää esimerkiksi siltä, että erityisesti sivistyneistöön kuuluneitten miesten oli jossain määrin hyväksyttyä surmata, useimmiten ampua, itsensä tilanteessa, jossa heidän liiketoimensa ja taloudellinen tilanteensa olivat ajautuneet syytä tai toisesta kriisiin. Hyvin usein

nimittäin liikemiesten itsemurhien motiiveiksi ilmoitetaan juuri taloudelliset vaikeudet. Lisäksi keskiluokan piirissä miehen ominaisuuksina arvostettiin yksityisyritteliäisyyttä, työteliäisyyttä ja riippumattomuutta.<sup>78</sup> Taloudelliset vaikeudet ja köyhyys olivat yleensäkin selvemmin miehinen motiivi, sillä naisten kohdalla sitä ei juurikaan itsemurhan syyksi mainittu. Perheen taloudellisesta toimeentulosta huolehtiminen oli leimallisesti miehen tehtävä ja siitä heikosti selviytyminen häpeä. Yksinäisen naisen mahdollinen köyhyys ei sen sijaan ollut häpeällistä vaan luonnollinen ja odotettu seuraus hänen sosiaalisesta statuksestaan<sup>79</sup>. Ristiriitaista oli suhtautuminen myöskin itsemurhiin, joihin liittyi poliittisia päämääriä.

Norbert Elias on esseessään *Kuolevien yksinäisyys* jakanut kuolemat merkityksellisiin ja merkityksettömiin. Voidakseen kuolla levollisesti on kuolevan tunnettava oma kuolemansa merkitykselliseksi.<sup>80</sup> Koska kuolemalla on yhteisöllinen ulottuvuutensa, ei suhtautumista siihen määrää ainoastaan se millainen on kuolevan suhtautuminen vaan myös miten merkitykselliseksi tai merkityksettömäksi jälkeensä jäävät kuoleman ymmärtävät. Siten esimerkiksi vanhuuteen kuoleminen saa merkityksellisyytensä ”luonnollisuudestaan”; elämä saavuttaa ennalta määrätyn päätepisteensä. Vanhuutta onkin pidetty merkinä kuolevaisuudesta, Jumalan tautina ja perisyntin seurauksena.<sup>81</sup>

Kuoleman merkityksellisyyteen vaikuttavat myös kuolevan sosiaalinen status sekä kuolemantapa. Tämä sama pätee myös itsemurhiin. Itsemurhan merkityksellisyys nousee kuitenkin samalla myös subjektiivisista tekijöistä ja on aina henkilökohtainen eli vahvasti yksityisen ihmisen kokemus- ja tunnemaailmaan sidottu. Itsemurha näyttääkin yhteisön tasolla usein irrationaalilta teolta, vaikka sillä onkin ollut merkityksensä tekijälle itselleen. Se, miten hyväksyttävä itsemurha yhteisön kannalta tekona on,

riippuukin paljolti siitä, miten merkitykselliseksi se yhteisön kannalta osoittautuu. Tästä on seurauksena se, että suhtautuminen itsensä surmaamiseen on harvoin neutraalia: jako ”sankarillisiin” ja ”häpeällisiin” itsemurhiin on jyrkkä.

Arne Jarrick on ruotsalaisen itsemurhan historiaa koskevassa teoksessaan nostanut häpeän keskeiseksi itsemurhaa selittäväksi tekijäksi, jolla kaikessa inhimillisyydessään on ylihistoriallinen luonne. Häpeän hän määrittelee laajasti hylätyksi tulemisen tunteeksi, joka voi olla seurausta esimerkiksi normirikkomuksen jälkeisestä rangaistuksesta tai vaikkapa epäonnesta eli siitä, että elämä on raskasta ja sisältää ylivoimaisilta tuntuvia koettelemuksia. Häpeän lähtökohta on yhteisöllinen. Se edellyttää ihmisten välistä kanssakäymistä, jolla on yhteinen normatiivinen perusta. Yksilöllä on aina myös tarve olla yhteisönsä hyväksyty ja merkityksellinen jäsen. Mikäli hän tuntee tulleen hylätyksi, merkitsee se merkityksen romahtamista ja turvattomuuden tunnetta. Jarrickin mukaan itsemurha on pakoa tuosta häpeästä ja sen lievempiä versioita ovat muuttaminen vieraille seuduille uusien ihmisten keskelle tai vajoaminen hulluuteen. Itsemurhan kautta häpeän taakka siirretään jälkeenjäävien harteille, jossa se muuntuu syyllisyydeksi. Myös murha, jonka ääriesimerkki on suicidaalimurha<sup>82</sup>, on pakoa häpeästä. Toiseen ihmiseen kohdistuvan väkivallan teon kautta häpeä muuntuu syyllisyydeksi, joka edelliseen verrattuna on helpompi kantaa sekä lunastaa siitä itsensä vapaaksi kärsimällä rangaistus.<sup>83</sup>

Jälkeenjäävien kokemukset häpeästä ja syyllisyydestä selittävät omalta osaltaan miksi samanakin aikana saman yhteisön piirissä suhtautuminen yksittäisiin itsemurhatapauksiin vaihtelee. Ihmisillä on taipumus käsitellä negatiivisia tunteita ja kokemuksia ulkoistamalla ne. Jotta he voivat kestää itsemurhasta seuraavan häpeän ja syyllisyyden, on negatiiviset tunteet kyettävä ul-

koistamaan, projisoimaan johonkin muuhun.<sup>84</sup> Se mitä tämä muu on, riippuu tietysti ihmisestä, mutta se riippuu myös siitä, millaiseksi negatiivisia tunteita aiheuttanut teko on koettu. Onko se jälkeenjäävien silmissä merkityksellinen vai merkityksetön. Jos teko jää selittämättömäksi tai jälkeenjäävät tuntevat itsensä osasyiksi, aggressio projisoidaan helposti itsemurhaan ja sen tekijään vihana ja suvaitsemattomuutena. Esimerkiksi 1600-luvulla itsemurha oli mahdollista tulkita paholaisen työksi ja siten antaa teolle sekä itse tekijästä että kanssaihmisistä riippumaton selitys<sup>85</sup>. Paholais-selitystä on käytetty myöhemminkin, joskin usein varsin metaforisessa merkityksessä. Kööpenhaminalaisten naisten tekemien itsemurhien syy konkretisoitiin yhteen mieheen, oman hetkensä don juaniin, joka kuvattiin suorastaan demoniseksi. Paholaismaisesti hän syöksee muuten niin kunnialliset ja siveelliset naiset häpeään ja epätoivoon niin, että heille jää ainoaksi mahdollisuudeksi riistää itseltään henki. Ihmisten viha, raivo ja katkeruus suuntautui tuohon suurimpaan roistoon, mitä maa päällään kantoi, ja anteeksianto naisiin, joilla ei ollut mitään mahdollisuutta puolustaa itseään heidät vääjäämättömällä voimalla lumonnutta demonia vastaan.<sup>86</sup>

Kööpenhaminan tapauksessa moraalinen paheksunta saattoi kohdistua etelämaalaiseen, löyhämoraaliseen, suorastaan kieroutuneeseen mieheen, joka edusti selkeästi toista, oman yhteisön ja kulttuurin ulkopuolista, sen normeista ja moraalista piittaamatonta rappeutunutta olentoa, joka oli viekkauksella ja vääryydellä kyennyt saamaan kunnolliset naiset pauloihinsa. Vika ei siis ollut ”meissä” — ja tässä tapauksessa tanskalaisen keskiluokan voi hyvin sanoa edustavan meitä — vaan ”toisissa”.<sup>87</sup> Myös stereotyyppisenä nähdyn rahvaan toiseus ilmeni sivistyneistön puheessa moraalisen arvottamisena.<sup>88</sup> Alemmista luokista tulleet edustivat toista, sitä osaa kansasta, jota pidettiin alttiimpana

moraaliselle rappiolle. Kaksoisitsemurha sen sijaan oli sivistyneistölle ongelma, sillä nuoripari edusti keskiluokkaa, sen elämäntapaa ja arvoja. Tapahtuma toi esiin ajatuksen siitä, että paha on jo sisällämme, keskellä ”meitä”. Kuka tahansa saattoi siis tämän perusteella edustaa pahaa, moraalista rappiota ja siveettömyyttä. Samalla 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun suomalaista yhteiskuntaa repivät kahtaalle yhtäältä perinteiset, uskontoon nojaavat käsitykset itsemurhasta syntyinä toisaalta lääke- ja sielutieteen asiantuntijoiden tuottamat selitysmallit, joista osassa itsemurha nähtiin merkinä yhteiskunnan ja kansan rappeutumisesta tai rodullisesta ylemmyydestä tai alemmuudesta.<sup>89</sup>

Aina keskiluokan edustajan tekemä itsemurha ei kuitenkaan noussut uhkaavaksi. Liikemiespiireissä sivistyneistöön kuuluneen miehen itsemurha lienee ollut taloudellisessa kriisitilanteessa jossain määrin hyväksytty tai ainakin hiljaisesti ymmärretty, sillä juuri taloudelliset syyt näyttäisivät olleen heidän yleisimpiä itsemurhamotiivejaan. Joulukuussa 1912 teki itsemurhan pankinjohtaja Albert Snellman. Hän oli ollut pitkäaikaisessa liikesuhteessa pankinjohtaja Nils Idmanin kanssa, joka joutui syytöksi talousrikoksista.<sup>90</sup> Snellman lunasti itsemurhallaan itsensä eroon häpeästä, jonka rikollinen ystävä oli toimillaan hänenkin yllensä langettanut. Itsemurhansa jälkeen Snellmanin ylle lanke si hiljaisuus. Hänestä ja hänen teostaan ei jälkeinpäin juurikaan ääneen puhuttu. Teollaan hän ainakin julkisuudessa vältti epäilykset ja ”pahan” tarttumisen itseensä.

Sivistyneistön sosiaalinen asema määräytyikin 1800-luvun lopulla yhä enemmän taloudellisten tekijöiden, lähinnä vakaiden varallisuussuhteiden, ansiosta ja syntyperä alkoi menettää merkitystään.<sup>91</sup> Menestyksestä oli tullut kunnian mitta.<sup>92</sup> Niinpä 19. ja 20. vuosisadan taitteen sivistyneistön miehet olivat eräänlaisia tohtori Faustuksen jälkeläisiä, ainakin jos Faustus tulkitaan

modernin ihmisen, yksilön, leikkivän, kokeilevan, luovan ja elämänjanoisen subjektin allegoriaksi. He edustivat modernia ihmistä, joka nimenomaan oli mies. Mies oli 1800-luvun porvarillisessa ihanteessa subjekti, aktiivinen toimija. Itsemurha on eräällä tavalla tämän modernin miehen yksilöllistymisen huippu, lopullinen päätepiste. Siinähan moderni ihminen lopullisesti nousee isäänsä vastaan eli luopuu Jumalasta, ottaa itselleen vallan päättää omasta elämästään ja kuolemastaan.<sup>93</sup>

Myös Schaumanin ja Sivénin itsemurhille oli mahdollista löytää syy ja vieläpä sellainen syy, jonka moni saattoi hyväksyä — uhrautuminen isänmaan puolesta. Kuolema isänmaan puolesta vaati ylevää uhrautumista toisin kuin itsekäs kyllästyminen elämään. Suuremman päämäärän puolesta uhrautuminen tekee itsemurhasta merkityksellisen ja samalla hyväksyttävän ja ymmärrettävän. Emile Durkheim kutsui altruistisiksi itsemurhia, joissa yksilö uhraa itsensä yhteisön, yhteisen edun vuoksi. Hän joko kokee sen velvollisuudekseen tai sitten itsemurhasta seuraa palkio sosiaalisen arvostuksen muodossa ja kieltäytymisestä rangaistus — esimerkiksi häpeä.<sup>94</sup>

Poliittisessa yhteydessään itsemurha sai myös uusia merkityksiä. Yhteiskunnan järjestystä ja tasapainoa ei horjuttanutkaan itsemurhaaja vaan yhteisön ulkoinen vihollinen, kohde jota vastaan itsemurhaprotesti oli suunnattu. Eugenin tapauksessa vihollinen oli kenraalikuvernööri Bobrikoviin ruumiillistunut Venäjä, Bobin kohdalla taas vihollinen oli — Neuvosto-Venäjän lisäksi — pikemminkin maansisäinen, maltillisempaa ulkopoliittikkaa kannattanut, ymmärtämätön poliittinen johto, joka ei kyennyt tekemään isänmaan etua parhaalla mahdollisella tavalla edistäviä päätöksiä. Tässä mielessä Eugenin ja Bobin itsemurhia voidaan pitää jopa yhteisön tasapainon palauttamiseen pyrkivinä toimina ja heitä itseään eräänlaisina ”kristus-hahmoina”, jotka

kärsimyksellään ja uhrillaan pyrkivät lunastamaan uuden tasa-painon. Siksi poliittinen itsemurha oli helpompi hyväksyä ja antaa anteeksi aina siinä määrin, että itsensä surmanneesta saattoi tulla suuri sankari ja palvonnan kohde, jonka ympärille rakentui kultti. Näinhän kävi sekä erityisesti Eugen Schaumanille että myöskin Bobi Sivénille.

### **Itsemurhapuhe ja sosiaaliset rajat**

Itsemurhaa on sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja siten myös puheessa tuotettu ilmiönä jatkuvasti. 1800-luvun aikana, erityisesti sen jälkipuoliskolla, sekä 1900-luvun alussa myös itsemurha valjastettiin Suomessa länsimaiseen tapaan palvelemaan poliittis-kansallisia tarpeita. Taustalla oli lääketieteen piirissä tapahtunut itsemurhan patologisointi ja kristillisissä piireissä kasvanut huoli maallistumisesta. Niinpä itsemurhasta muodostui moraalinen ilmiö. Suhtautuminen itsemurhaan ei tämän prosessin aikana välttämättä paljonkaan lieventynyt, sillä itsemurhaa pidettiin yhtäältä merkkinä ihmisen ja yhteiskunnan degeneraatiosta toisaalta luopumisesta Jumalasta ja kristillisistä moraalisista arvoista.

Se miten itsensä surmanneiden tekoja ja itsemurhaa yrittäneitä siedettiin oli riippuvaista teon luonteesta ja taustoista. Mikäli teolla voitiin nähdä moraalista oikeutusta, oli se helpompi hyväksyä tai ainakin ymmärtää. Tämä näkyi lehdistön itsemurhia koskevassa puheessa siten, että huonosta elämästä, juoppoudesta tai haureudesta johtuvista teoista kirjoitettiin moralisoivin sanavalinnoin. Toisin sanoen yksilöstä itsestään, hänen moraalisesta tai henkisestä heikkoudestaan johtuviksi tulkitut teot saivat tylyn kohtelun. Yleensä alempien säätyryhmien tai luokkien



edustajien itsemurhaa käsiteltiin kovemmin kuin ylempien sosiaaliryhmien edustajien vastaavia tekoja. Erityisesti 1800-luvulla itsemurhan uskottiin olevan sivistyneistön ongelma: muuttuvan maailman haasteisiin vastaaminen menestyksellä vaati veronsa ja johti erityisesti hermostollisista syistä tehtyihin itsemurhiin.

## **Viiteet:**

<sup>1</sup> Esim. Päivälehti 3.3.1892 ‘Kamala kaksoismurha’ ja 6.3.1892 ‘Kirje Helsingistä’; Wiipurin Sanomat 4.3.1892 ‘Kamala kaksoismurha’, 5.3.1892 ‘Itsemurhat Helsingissä Uudenmaankadulla n:o 4’ ja 9.3.1892 ‘Kirje Helsingistä’ S.I.; Myös Hufvudstadsbladet 3.3.1892 ja 4.3.1892.

<sup>2</sup> Wiipurin Sanomat 9.3.1892 ‘Kirje Helsingistä’ S.I.

<sup>3</sup> Maria Elisabeth Ingman (Betty) veljelleen Santeri Ivalolle 10.5.1892 (Kuopiossa). Santeri Ivalolle saapuneet kirjeet. Ivalon perhearkisto. Kansallisarkisto (KA); Tukholman tapauksesta ks. myös Anders Ekström, Dödens exempel. Självordstolkningar i svenskt 1800-tal genom berättelsen om Otto Landgren. Lund 2000, 235.

<sup>4</sup> Päivälehti 6.3.1892. ‘Kirje Helsingistä’.

<sup>5</sup> Jenny Ingman veljelleen Santerille 12.5.1892 (Sortavalassa). ja Emma Ingman (mamma) pojalleen Santeri Ivalolle 12.4.1892 (Sortavalassa). Santeri Ivalolle saapuneet kirjeet. Ivalon perhearkisto. Kansallisarkisto (KA). Ingmanin perheenjäsenten välisistä suhteista ja sisarusten luonteista ks. Anne Ollila, Jalo velvollisuus. Virkainaisena 1800-luvun lopun Suomessa. Tampere 1998, passim.

<sup>6</sup> Itsemurhien määrän kehitystä Suomessa on selvittänyt Toivo Nygård, Itsemurha suomalaisessa yhteiskunnassa. *Studia Historica Jyväskylälänsia* 50. Jyväskylä 1996, 31-34.

<sup>7</sup> Itsemurhien tilastointiin liittyvistä ongelmista Nygård 1996, 26-30.

<sup>8</sup> Ks. Kustaa H.J. Vilkuna, Kun hullujenhuoneeseen kerran joutuu, ei pois pääsyä enää ole. Mielenheikkous, kehitysvammaisuus ja tartuntavaara 18. vuosisadalla. Kirkonkirjat paikallisyhteisön kuvaajina. Toim. Heikki Roiko-Jokela ja Timo Pitkänen. Jyväskylän historiallinen arkisto vol. 2. Jyväskylä 1996, 245; Nygård 1996, 27.

<sup>9</sup> Nygård 1996, 32-34; Emile Durkheim, Itsemurha. Sosiologinen tutkimus. Kiika-la 1985, 22-27.

<sup>10</sup> Henkisistä ruttotaudeista ja kulkutauti-metaforasta ks. esim. Turo-Kimmo Lehtonen, Bakteerit ja henkisten ruttotautien siemenet. Puhdas elämä suomalaisessa terveysvalistuksessa 1890-luvulla. Terveysten lähteillä. Länsimaisten terveystieteiden kulttuurihistoriaa. Toim. Timo Joutsivuon ja Heikki Mikkeli. Historiallinen arkisto 106. Helsinki 1995, 235-238.

<sup>11</sup> Uusi Savo 15.4.1891, Savo-Karjala 15.4.1891, Hufvudstadsbladet 16.4.1891, Päivälehti 16.4.1891, Wiipurin Sanomat 18.4.1891. Artikkelin lähdeaineistona on sanomalehtien osalta käytetty vuosilta 1891-1892, 1904, 1908, 1921 Hufvudstadsbladet, Päivälehti/Helsinginsanomat ja Wiipurin Sanomat sekä vuosilta 1904 ja 1908

Työmies. Lisäksi on käytetty joidenkin lehtien yksittäisiä numeroita muutamilta vuosilta.

<sup>12</sup> Leena Kokko & Maila Upanne, *Itsemurha ja journalismi*. Helsinki 1997, passim; Timo Vuortama, *Hyvä lehtimiestapa*. Rauma 1984, 27, 133-134.

<sup>13</sup> *Päivälehti* 16.1.1891, 17.1.1891 ja 18.1.1891.

<sup>14</sup> Stereotyyppisistä lähteistä esim. Malcolm Gaskill, *Reporting murder: fiction in the archives in early modern England*. *Social History*. Vol. 23. No. 1. January 1998, 2-4; Myös Dan Beaver, 'Sown in dishonour, raised in glory': death, ritual and social organisation in northern Gloucestershire, 1590—1690. *Social History*. Vol. 17: No. 3. October 1992., 395.

<sup>15</sup> Esim. *Päivälehti* 29.3.1891, 24.11.1891, 7.6.1904, 18.6.1904, 30.6.1904; *Helsingin Sanomat* 5.5.1908, 24.5.1908; *Wiipurin Sanomat* 27.3.1891, 20.1.1892, 19.3.1904.

<sup>16</sup> Esim. *Päivälehti* 3.3.1892, 16.6.1892, 8.6.1904, 2.7.1904; *Helsingin Sanomat* 8.11.1904, 30.7.1921, 12.11.1921; *Wiipurin Sanomat* 9.2.1891, 27.1.1904, 20.8.1908.

<sup>17</sup> *Päivälehti* 19.6.1908.

<sup>18</sup> Esim. *Päivälehti* 1.8.1908, 17.8.1921; *Wiipurin Sanomat* 9.2.1891, 27.3.1891, 25.4.1891.

<sup>19</sup> Esim. *Päivälehti* 24.2.1891, 1.12.1891, 5.6.1908.

<sup>20</sup> Juha Siltala, *Valkoisen äidin pojat. Siveellisyys ja sen varjot kansallisessa projektissa*. Keuruu 1999, 159; *Itsemurhauutisista moraliteetteina* Ekström 2000, 224.

<sup>21</sup> Minna Uimonen, *Hermostumisen aikakausi. Neuroosit 1800- ja 1900-lukujen vaihteen suomalaisessa lääketieteessä*. *Bibliotheca Historica* 50. Helsinki 1999, 63-64, 138-139.

<sup>22</sup> Uimonen 1999, 42-52, 55- 57, 80-81, 100-101, 152-153, 161-174; *Rotuhygieniasta Suomessa* ks. Markku Mattila, *Kansamme parhaaksi. Rotuhygienia Suomessa vuoden 1935 sterilointilakiin asti*. *Bibliotheca Historica* 44. Jyväskylä 1999; Ekström 2000, 76-77, 90, 213-221.

<sup>23</sup> Nygård 1994, 75-76.

<sup>24</sup> *Päivälehti* 2.7.1904.

<sup>25</sup> Runebergin 'paavosta' sekä Snellmanin ja Topeliuksen ”matista” ks. esim. Päivi Rantanen, *Suolatut säkeet. Suomen ja suomalaisten diskursiivinen muotoutuminen 1600-luvulta Topeliukseen*. *Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia* 690. Jyväskylä 1997, passim.

<sup>26</sup> *Päivälehti* 10.2.1891, 24.2.1891, 12.3.1891, 17.3.1981, 29.3.1891, 16.4.1891; *Helsingin Sanomat* 24.5.1908, 30.6.1908; *Wiipurin Sanomat* 5.3.1904.

<sup>27</sup> Esim. *Helsingin Sanomat* 9.4.1908, 16.4.1908, 16.6.1921.

<sup>28</sup> Anssi Halmesvirta, *Vaivojensa vangit. Kansa kysyi, lääkärit vastasivat — historiallinen vuoropuhelu 1889—1916*. Jyväskylä 1998, 248; Karin Johannisson, *Den*

mörka kontinenten. Kvinnan, medicinen och fin-de-siècle. Norstedts Förlag 1998, 142, 149, 161; Uimonen 1999, 65-82.

<sup>29</sup> Esim. Päivälehti 12.3.1891, 24.11.1891, 12.8.1892, 8.6.1904, 2.7.1904; Helsingin Sanomat 28.4.1908, 5.5.1908, 24.5.1908, 7.8.1908, 18.12.1908, 9.7.19021, 28.8.1921, 12.11.1921, 16.12.1921; Wiipurin Sanomat 27.1.1904; Hufvudstadsbladet 3.5.1908.

<sup>30</sup> Esim. Päivälehti 9.11.1892; Helsingin Sanomat 28.4.1908, 4.11.1908, 9.7.1921, 16.9.1921, 12.11.1921 Wiipurin Sanomat 27.3.1891, 25.4.1891.

<sup>31</sup> Siltala 1999, 193.

<sup>32</sup> Hufvudstadsbladet 3.3.1892, 4.3.1892, 17.6.1892.

<sup>33</sup> Esim. alkuvuonna 1904 julkaistiin kymmenkunta tietoa itsemurhista ja niiden yrityksistä. Ks. Esim. Työmies 19.2.1904, 20.2.1904, 24.2.1904, 18.4.1904, 27.4.1904, 6.6.1904, 30.6.1904 sekä itsemurhayritys 5.3.1904.

<sup>34</sup> Ekström 2000, 226-228.

<sup>35</sup> Päivälehti 13.2.1892. 'Kuoleman vapaaehtoiset'.

<sup>36</sup> Muutamassa tapauksessa itsemurhaajan mainitaan valittaneen kipuja, jotka ovat mahdollisesti olleet ruumiillisia esim. Päivälehti 17.3.1891; Helsingin Sanomat 5.5.1908; Wiipurin Sanomat 19.3.1904.

<sup>37</sup> Sovitusselitys on mahdollinen ainakin Helsingin Sanomat 19.5.1908, 8.10.1908, 28.8.1921, 16.9.1921.

<sup>38</sup> Nygård 1994, 76-77.

<sup>39</sup> Päiviö Tommila, Yhdestä lehdestä sanomalehdistöksi 1809—1859. Suomen lehdistön historia 1. Sanomalehdistön vaiheet vuoteen 1905. Toim. Päiviö Tommila. Kuopio 1988, 129, 133-135, 214-216, 227-231.

<sup>40</sup> Esim. Benedict Anderson, Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Verso, London 1994, 43-46; Hobsbawm, Eric, Nationalismi. Jyväskylä 1994, 62, 70-72, 104, 115, 126-131.

<sup>41</sup> Pirkko Leino-Kaukiainen, Kasvava sanomalehdistö sensuurin kahleissa 1890-1905. Suomen lehdistön historia 1. Sanomalehdistön vaiheet vuoteen 1905. Toim. Päiviö Tommila. Kuopio 1988, 459, 536, 570-571.

<sup>42</sup> Kai Häggman, Perheen vuosisata. Perheen ihanne ja sivistyneistön elämäntapa 1800-luvun Suomessa. Historiallisia Tutkimuksia 179. Helsinki, 155-159; Ekström 2000, 53-84, 180-195.

<sup>43</sup> Päivälehti 27.10.1892. 'Kirje Tanskasta. Itsemurhia ja rikoksia.' ”Jack-halkaisija”, johon miestä verrattiin, nykyisin paremmin viiltäjä-Jackinä tunnettu, kiihotti ihmisten mieliä 1890-luvun alkupuolella. Kööpenhaminan tapahtumien aikoihin Euroopassa kohuttiin muun muassa Jackin mahdollisesti tehneen itsemurhan. Esim. Päivälehti 11.10.1892. 'Jack-halkaisija tehnyt itsemurhan?'

<sup>44</sup> Päivälehti 27.10.1892. 'Kirje Tanskasta. Itsemurhia ja rikoksia'. Asiasta kohutettiin myös mm. Ruotsissa Ekström 2000, 234.

- <sup>45</sup> Sivistyneistön naisihanteesta Suomessa ks. esim. Häggman 1994, 183-187; Olli-la 1998, passim.
- <sup>46</sup> Sven Hirn, Rajatapauksia. Vanhan Viipurin ja Karjalan kulttuurimuistoja. Keuruu 1964, 228, 241, 247.
- <sup>47</sup> Hirn 1964, 227, 331, 241, 247.
- <sup>48</sup> Esim. Päivälehti 22.1.1892 'Itsemurha'.
- <sup>49</sup> Helsingin Sanomat 30.7.1921.;
- <sup>50</sup> Kuvitteellisesta kansasta ja kansakunnasta Anderson 1994, 6-7.
- <sup>51</sup> Hufvudstadsbladet 17.3. 1891 'Sjelfmord som religiös institution'. Artikkeliki käsitteli rituaalista itsemurhaa koillis-Siperiassa.
- <sup>52</sup> Hirn 1964, 239; Ekström 2000, 235-236.
- <sup>53</sup> N.L. Farberow, Cultural History of Suicide. Suicide in different Cultures. Ed. by N. Farberow. Baltimore: University Park Press 1975, passim; Hannu Sorri, Kirkon opetus itsemurhasta. Yksinäinen kuolema. Itsemurha kirkon haasteena. Suomen ev.lut. kirkon kirkkohallituksen julkaisuja 1994: 2. Helsinki 1994, 8-11; Esim. Kyösti Raunio, Itsemurhat ja suhdannevaihtelut Suomessa vuosina 1950-1978. Turun yliopisto. Sosiaalipolitiikan julkaisuja. Sarja A: 6, 1982; Walter A. Lunden, The suicide cycle: suicides in war, peace and depressions in twenty Western and Eastern nations. Montezuma, Ia: Sutherland Printing Company.
- <sup>54</sup> Ekström 2000, 53-84.
- <sup>55</sup> Ekström 2000, 177-182.
- <sup>56</sup> Anomiasta ks. esim. Arthur S. Reber, Penguin Dictionary of Psychology. Penguin Books 1995, 39-40; Irmeli Järventie, Selviytyä hengiltä. Sosiaalipsykologinen ja sosiaalipsykiatrinen näkökulma itsemurhiin. Stakes. Tutkimuksia 34. Jyväskylä 1994, 4-28; Erilaisista itsemurhia koskevista sosiologisista teorioista ks. esim. Jack D. Douglas, The Social meanings of Suicide. Princeton University Press 1967.
- <sup>57</sup> Esim. Veli Verkko, Lähimmäisen ja oma henki. Jyväskylä 1949; Veli Verkko, Homicides and suicides in Finland and their dependence on natural character. Scandinavian studies in Sociology III. G. Gads Förlag, Copenhagen 1951; Kalle Achté & Jouko Lönnqvist, Death and suicide in Finnish mythology and folklore. Psychiatria Fennica 21. 1972; Suomalainen itsemurha. Toim. K. Achté et. al. Helsinki 1989. Viime mainittu artikkelikokoelma on katsaus suomalaiseen itsemurhatutkimukseen.
- <sup>58</sup> Päivälehti 27.10.1892. 'Kirje Tanskasta'.
- <sup>59</sup> Sivistyksestä moraalisisäätelyn välineenä ks. esim. Hannu Ruonavaara, "Vanhat" yhteiskunnalliset liikkeet moraalisisäätelyn projekteina. Uudet ja vanhat liikkeet. Toim. Kaj Ilmonen & Martti Siisiäinen. Tampere 1998, passim; Siltala (1999) on omassa tutkimuksessaan käsitellyt siveellisyden ja moraalisisäätelyn osuutta keskiluokan itsesuhteen muotoutumiseen ja kansalaisten yksilöllisyyden kehittämiseen 1800-luvulla.

<sup>60</sup> Ekström 2000, 78-84, 162-164.

<sup>61</sup> Nygård 1994, 109-116.

<sup>62</sup> Mattila 1999, 31.

<sup>63</sup> Bobrikovin murhan aiheuttamasta reaktiosta ja Eugenin osakseen myöhemmin saamasta suoranaisesta palvonnasta tarkemmin ks. Seppo Zetterberg, Viisi laukausta senaatissa. Eugen Schaumanin elämä ja teko. Keuruu 1986, 269-281, 294-325.

<sup>64</sup> Esim. Päivälehti 19.6.1904 'Murhayrityksestä kenraalikuvernööriä, kenraaliadjutantti Bobrikoffia vastaan'.

<sup>65</sup> Eugen Schaumanin motiiveista tarkemmin ks. Zetterberg 1986, 252-259; Teon aiheuttamasta reaktiosta ja Eugenin osakseen myöhemmin saamasta suoranaisesta palvonnasta tarkemmin ks. sama, 269-281, 294-325.

<sup>66</sup> Sivénin avoin kirje ulkoministeri Holstille julkaistiin useissa lehdissä (esim. Suunta 22.1.1921) ja sittemmin myös julkaistu liitteenä esim. Jussi Niinistö, Bobi Sivén. Karjalan puolesta. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 804. Hämeenlinna 2001; Erkki Kansanaho, Bobi Sivén. Karjalan sankarinuorukainen. Pieksämäki 1995.

<sup>67</sup> Hans Sivénin itsemurhan herättämästä julkisuudesta ks. Niinistö 2001, 207-213; Myös Kansanaho 1995, 54-58. Niinistö on analysoinut mm. Suomen Heimon ja Suunnan osalta itsemurhaa koskevia kirjoituksia.

<sup>68</sup> Ks. esim. hakusana 'Age' teoksessa Glen Evans & Norman L. Farberow, The Encyclopedia of Suicide. Facts On File, New York 1988, 7.

<sup>69</sup> Ks. hakusana 'depression' Evans & Farberow 1988, 87.

<sup>70</sup> William M. Johnston, The Austrian Mind. An Intellectual and Social History 1848—1938. Berkeley: University of California Press, 169-180.

<sup>71</sup> Ekström 2000, 224-226.

<sup>72</sup> K. Achté, O. Lindfors, J. Lönnqvist, M. Salokari, Itsetuhon teema suomalaisessa kirjallisuudessa ja kuvataiteessa. Suomalainen itsemurha. Toim. Achté, K. et. al. Helsinki 1989.

<sup>73</sup> Ekström 2000, 224-228.

<sup>74</sup> Kaunokirjallisuudesta suomalaisessa sanomalehdistössä ks. Runoutta ja nurkkaromaaneja. Sanomalehdistö kaunokirjallisuuden julkaisijana ennen vuotta 1917. Suomen sanomalehdistön historia. Julkaisuja N:o 14. Helsinki 1979.

<sup>75</sup> Päivälehti 22.1.1892 'Itsemurha'

<sup>76</sup> Linda Nochlin, Realism. Style and Civilization. London: Penguin Books 1971, 73-75; Antti Alanko Kuolema ja itsemurha taiteessa. Sandoz Report 3. 8/1972.

<sup>77</sup> Savo-Karjala 15.4.1891.

<sup>78</sup> Esim. Päivälehti 18.6.1904; Helsingin Sanomat 11.1.1908, 19.3.1908, 9.4.1908, 5.5.1908 (nainen), 24.5.1908, 6.6.1908; Wiipurin Sanomat 11.6.1908; Hufvudstadsbladet 4.5.1908 (nainen, sama kuin edellä); Miehen ihanteesta sivistyneistön

piirissä ks. Häggman 1994, 59-61, 193-195; David Tjeder, *One Hundred Years of Uncertainty: Changing Conceptions of the Ideal Man, 1800-1900*. Only Human. Studies in the History of Conceptions of Man. Ed. by Arne Jarrick. Acta Universitatis Stockholmiensis. Studies in History 61. Stockholm 2000, passim.

<sup>79</sup> Katarina Koskiranta & Tiina Pietarinen & Marika Tolvanen, *Naimaton, nainen ja köyhä 1900-luvun alun Helsingissä. Vähäväkisten Helsinkiä*. Artikkeleita köyhien elämästä ja olosuhteista vuosisadanvaihteen Helsingissä. Toim. Antti Häkkinen. Helsingin yliopiston talous- ja sosiaalhistorian laitoksen tiedonantoja n:o 22. Helsinki 1989, passim; *Virkanaisten taloudellisista olosuhteista* ks. Ollila 1998, 44, 53-54.

<sup>80</sup> Norbert Elias, *Kuolevien yksinäisyys*. Tampere 1993, 58-60.

<sup>81</sup> Vanhuudesta ja vanhuuteen kuolemista 1700- ja 1800-luvuilla ks. Kustaa H.J. Vilkuna, *Ikäihmiset ja vanhuuden tauti 1750—1900*. Vanhuus, vaivat ja erilaiset. Toim. Heikki Roiko-Jokela. Jyväskylän historiallinen arkisto vol. 4. Jyväskylä 1999, s. 44, 50.

<sup>82</sup> *Suicide* tarkoittaa murhaa, jonka kautta tavoitellaan kuolemanrangaistusta. Se on siten samalla epäsuora itsemurha. *Suicide* murhista ks. esim. Jansson 1994, 21-25; Arne Jansson, *From Swords to Sorrow*. Homicide and Suicide in Early Modern Stockholm. Stockholm 1998, 49-70.

<sup>83</sup> Arne Jarrick, *Hamlets fråga*. En svensk självmordshistoria. Stockholm 2000, 158-168; Häpeää itsemurhan taustalla on käsitelty myös taiteessa. Antiikin taiteen osalta esim. Leena Pietilä-Castrén, *Väkivalta teemoja antiikin kuvataiteissa*. Teoksessa *Väkivalta antiikin kulttuurissa* Toim. M. Kaimio, J. Aronen, J. Sihvola. Tampere 1998, 155. Antiikin kuvataiteet saivat aiheensa usein mytologiasta.

<sup>84</sup> *Negatiivisten tunteiden ulkoistamisesta* esim. Juha Siltala, *Miehen kunnia*. Modernin miehen taistelu häpeää vastaan. Keuruu 1994, 445-448.

<sup>85</sup> Arne Jansson, *Mörda för att få dö*. Människovärdet och makten. Om civiliseringsprocessen i Stockholm 1600-1850. Red. A. Jarrick & J. Söderberg. Stockholmsmonografier vol. 118. Uppsala 1994, 32; Arne Jarrick, *Kärlekens makt och tårar*. En evig historia. Norstedts Förlag AB 1998, 191.

<sup>86</sup> *Päivälehti* 27.10.1892. 'Kirje Tanskasta. Itsemurhia ja rikoksia'

<sup>87</sup> *Stereotyyppisestä toisesta kansakunnan tuottamisen välineenä* esim. Satu Apo, *Suomalaisuuden stigmatisoinnin traditio*. Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti. Toim. P. Alasuutari ja P. Ruuska. Tampere 1998, passim; Risto Alapuro, *Sivistyneistön ambivalentti suomalaisuus*. Elävänä Euroopassa. Muuttuva suomalainen identiteetti. Toim. P. Alasuutari ja P. Ruuska. Tampere 1998, 180-182; Päivi Molarius, *Fennomaanisen merkitysjärjestelmän muotoutuminen 1800-luvun Suomessa*. Kaksi tietä nykyisyyteen. Tutkimuksia kirjallisuuden, kansallisuuden ja kansallisten liikkeiden suhteista Suomessa ja Virossa. Toim. T. Koistinen, P. Kruuspere, E. Sevänen ja R. Turunen. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran

Toimituksia 755. Pieksämäki 1999, 74-81.

<sup>88</sup> Sama alempia luokkia koskeviin moralistisiin määritelmiin vetoaminen näkyi 1800-luvun lopulla myös sanomalehtien muotia koskevassa puheessa. Pekka Rantanen, Sääty-yhteiskunta ja suomalaisuus sanomalehtien muotipuheessa 1800-luvun lopulla. *Sosiologia* 2001: 2, 96-97.

<sup>89</sup> 1800-luvun lopun ja 1900-luvun alun länsimaisista itsemurhakäsityksistä uskonnon, sielutieteen ja lääketieteen piirissä ks. esim. Ekström 2000, 81-82, 161-164, 197-181.

<sup>90</sup> Albert Snellmanista ks. Kalle Pajunen, Suunnanmuutoksen toteuttaminen 1900-luvun alun paperiteollisuusyrityksissä. Tutkimukset Kankaan paperitehtaan ja Kymmin Osakeyhtiön saneerauksista. *Taloushistorian pro gradu -tutkielma*. Jyväskylän yliopiston historian laitos. Syksy 2000. Jyväskylä 2000, 37, 73.

<sup>91</sup> Kaarlo Wirilander, Herrasväkeä. Suomen säätyläistö 1721—1870. Forssa 1974, 396.

<sup>92</sup> Kunniaa miehenmittana 1900-luvun jälkipuolen miesten näkökulmasta ovat käsitelleet Matti Kortteinen, Kunnian kenttä. *Suomalainen palkkatyö kulttuurisena muotona*. Hämeenlinna 1992; Siltala, 1994.

<sup>93</sup> Tohtori Faustuksesta modernin ihmisen, miehen, allegoriana ks. Ronny Ambjörnsson, Mansmyter. *Liten guide till manlighetens paradoxer*. Södertälje 1990, 38-46.

<sup>94</sup> Durkheim 1985, 254-259.



## Summaries

JARI EILOLA

**Introduction: To accept or to reject? — The history of moving boundaries**

In modern Western welfare societies toleration is understood to be a loose concept, which allows different beliefs and lifestyles to be pursued without the societal rights of people being restricted or that their economic activities be caused harm due to such matters. In its broadness it covers not only religious beliefs but also such matters as the ethnicity of lifestyle, the age difference, and the cultural diversity. This ideal of tolerance does not, however, represent historical or cultural stability, but is rather tied to a way of thinking emphasizing equality despite a person's race, gender, wealth, or social standing. The relationship between tolerance and intolerance can thus be described plainly as a confirmation of boundaries, which establishes acceptable behavior, speech, essence, or some other characteristic or a group of characteristics pertaining to "normal" human beings. On the other hand, it is also a question of tolerating the aforementioned deviance and differences. As such, the conformation of boundaries is universal and transcends history — it can be found in all times and probably in all cultures. Yet, how different facets of life perceive this conformation of borders as necessary, how normal and abnormal are defined, or who define them, are linked to both the time and the culture.

MARKO LAMBERG

**"I would not even with a measly penny want to purchase him alive again"  
— The control of a widow's sorrow in the customary culture of Nordic  
aristocracy in the late Middle Ages**

The acceptable and forbidden forms of expression are controlled and enforced culturally. It is possible to ascertain through Nordic literature as to what kinds of norms and ideals controlled the aristocratic widows' expressions of sorrow in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries. The central feature was a public and flashy expression of sorrow, but even this had its limitations. At the level of ideals, the sorrow was expected to be genuine. It was ritualized into the soul masses, after which the deceased moved to the background. Thus grieving was not allowed to become a long-term phenomenon, because then it would have threatened the functionality of the collective that the deceased left behind. The mentality that favored remarriage was influenced not only by the patriarchal pattern of thought but also the demographic structures of the society: Due to high mortality, it was probable even when entering the first marriage that one of the spouses would sooner or later become a widow.

PIIA EINONEN

**From masters to clowns — The defining of the town council's honor as part of the reform aspirations of the town administration and the demonstrations of power in the early 17<sup>th</sup> century Stockholm**

In Early Modern Sweden, the King transferred some of the power that he had been given by God to lower officials, whose relationships to the subjects were defined by the hierarchies of the Table of Dudies (Sw. *hustavlan*). Consequently, the Stockholm town council developed from the 1620s onwards more clearly into an entity, led by burgomasters appointed by the King instead of the bourgeoisie, connected to the Crown's central administration. Step by step also the merchants were displaced from the council seats, to be replaced by legal scholars. At the same time, the town council began to consider the bourgeoisie as subjects from which it expected obedience. As the hierarchical nature of the power structure strengthened, the number of infractions on the honor of the council declined. When the town council dealt with the infractions on its honor, it emphasized the seriousness of the offence. At the same time, it demonstrated and renewed its power. The convictions, however, did not follow the letter of the Town Law; rather, the commonly shared notions of justice, the context of the event, and other similar factors affected the decisions that were undertaken. The fact that the town council could issue mild sentences tells us of its strong authority. At the same time, the issuance of stronger punishment to those visiting the town tells us that the threat posed by the "strangers" to the societal order was contained by the sentences.

JARI EILOLA

**"Who knew one's mind? Who one's heart?" — Reputation and reliability in the small towns of the Early Modern Period**

This article reviews the formation of the boundaries between tolerated and forbidden behavior through the speeches of women, vagrants, as well as outcasts in the society in the Finnish and Swedish small towns in the latter part of the 17<sup>th</sup> century. People expected all the persons residing in the towns to have a past that could be verified, so that their respectability and reliability could be defined. The vagrant population lacked this dimension, and therefore their offences were not greatly tolerated. The patience of the community stretched further for a person integrated to the town, and the concealment of one's real identity was nearly the only reason that would lead to such serious sanctions as banishment. Another reason was a person's quarrelsome nature or certain other bad characteristic, as well as the lack of contrition and signs of redemption. Banishment was not necessarily final; instead, its cancellation could be negotiated if the banished turned out to be irreplaceable for the community.

PASI IHALAINEN

**The change in the concept of tolerance in the Western European public discourse from the cancellation of the Edict of Nantes (1685) to the French Enlightenment**

The cancellation of the Edict of Nantes, which had secured the position of the French Huguenots, started a lively discourse on the boundaries of tolerance, among others, in France, England, and Holland. At first, the concept was clearly linked to religion, and it was connected to the situation and temporary by nature. However, the breakthroughs achieved in the tolerance discussions between the different churches led to the extension of this concept to also non-confessional questions, which pertained to non-Christian religions and ethnic questions at the latter half of the 18<sup>th</sup> century. The increase of religious tolerance also led to political tolerance and the secularization of this concept. Additionally, the observations made among the natural philosophy and natural sciences could be seen at the background of these developments. The continuing religious feuds seemed to fit poorly with the harmony of the recently discovered laws of nature. Natural sciences also pointed out that multiplicity was a part of life and created the aspiration to apply the principles of rationalism and empiricism to the religious life.

KUSTAA H.J. VILKUNA

**A break in the societal tolerance**

During the period from the 16th and the 17th centuries to the 19th century, the Western society moved towards more tolerant attitudes, especially when one thinks of the relationship between the normal, i.e. those considered healthy, and the wretched (handicapped, sick, mentally imbalanced). To be more precise, the tolerance of difference increased. The focal breakpoints can be detected namely at the latter half of the 18th and the first half of the 19<sup>th</sup> centuries. The care system for the wretched developed at the end of the 18th century forced people to take responsibility for the marginal groups that transcended kinship and family boundaries. At the same time, it brought forth the wretched and forced people to interact with them. Also, the advances made in the natural sciences and their incorporation into the bourgeois culture of the Period of Enlightenment had an impact on this change: The Western cultural area was swept through by a strong interest in deviations and peculiarities. Someone who was different in his/her appearance or behavior no longer signified the manifestation of God's anger.

TOIVO NYGÅRD

**Attitudes to the Romanys in 19th century Finland**

In the Finnish society, it was the white majority of the population that defined the "correct" way of life and insisted that the other inhabitants of the country live according to these customs. The culture of the Romanys, however, differed at many levels from these ideals. The different skin color, the different way of talking and expression, the wandering lifestyle, and the absence of a permanent employment relationship made the Romanys' way of life the opposite of these ideals. This fostered discrimination. There were efforts to wean the Romanys of their bad habits through schooling and forced labor institutions. These attempts, however, were futile, because the Romanys always returned to their old way of life eventually. This was considered in certain circles to be evidence supporting the notion that the customs deviating from the main population were racial characteristics. They were considered to be a threat for the main population and the entire society. These views changed the attitudes of the officials in particular more negative towards the Romanys. The altercations between single peasants and the Romanys were, however, caused by the individual characteristics of the parties involved and other context-specific factors, not so much influenced by the racial arguments.

SATU MATIKAINEN

**Attitudes towards the immigration of the Romanian Jews in Great Britain in the beginning of the 20th century**

The position of the Romanian Jews had been secured in an international legal agreement in the 1870s, which forbade the refusal of citizenship rights on the basis of religion. This agreement, however, was circumvented, and there were many laws made in Romania against the "foreigners", which made it more difficult for the Jews to practice their professions, to get an education, and to reside in the country. These measures were aimed at preserving special national characteristics, and they initiated a strong emigration movement among the Jews towards the West. In Great Britain, both the government as well as the permanent Jewish population of the country adopted a hostile attitude towards the newcomers. One could sense the increase of anti-immigration sentiments and the discourse on the preparation of tighter immigration laws, the increased nationalism following the Boer War, as well as the social problems apparent in the residential areas populated by the Jewish immigrants in London behind these reactions. In addition, the immigrants were also said to bring with them unsanitary and unhealthy lifestyles.

JOHANNA HÄMÄLÄINEN

**”Differences were dependent on the man and the bottle.” — The means of reproducing middle-class social boundaries and an image of the people in the temperance literature of the latter half of the 19th century**

The temperance books of the late 19th century described alcoholism as a symptom of weakening morals, i.e. degeneration. The alcoholic in turn was described as a loathsome creature without honor, a person who drove his family to ruin. Aided by these temperance books, the middle class was able to pursue its identity building and distinguish itself from the other classes. Therefore, the drinkers in these books would consistently be found among the lower classes. On the other hand, the middle classes attempted to transfer their ideals to the other classes through these books. Whereas life in the countryside was described in a favorable light in them, the picture was saturated with middle-class ideals. In these books alcoholism represented a threat from the outside, which tore apart the right and ideal way of life and led decent people astray.

HELI VALTONEN

**Suicide and social boundaries in the Finnish elite’s newspaper discourse at the end of the 19<sup>th</sup> and the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries**

The Finnish newspapers of the turn of the 19th and the 20th centuries considered suicide to be a threat to the morals of the society. Only such cases formed an exception in which the taking of one’s own life could be construed as having taken place for a noble cause. In addition, suicide was evaluated on the basis of social standing and gender. The middle class, who owned most of the newspapers, described people who had committed suicide from their own group in the most understanding tones. Middle-class men had been driven to suicide due to economic difficulties. The suicides of educated women in turn were explained as having to do with nerves, hysteria, or heartache. When it came to the common people, the explanations were found in alcoholism or other degenerative factors. For members of the middle class, such explanations were adopted only when the person who had committed suicide had renounced the correct way of life characteristic of his/her group. These cases were a reminder of the fact that the shell of class could be unexpectedly thin.

*Translated by Jari Eloranta*

## JYVÄSKYLÄN HISTORIALLINEN ARKISTO

1. Sisä-Suomen tuomiokirjat tutkimuslähteinä ja elämän kuvaajina. Toimittaneet Heikki Roiko-Jokela & Timo Pitkänen. 322 s. 1995.
2. Kirkonkirjat paikallisyhteisön kuvaajina. Toimittaneet Heikki Roiko-Jokela & Timo Pitkänen. 277 s. 1996.
3. Huhut, unet, sodomiitit, moraalinvartijat, elämäkerrat, puhuttelusanat ja ammattinimikkeet. Toimittanut Heikki Roiko-Jokela. 282 s. 1997.
4. Vanhuus, vaivat ja erilaiset. Toimittanut Heikki Roiko-Jokela. 190 s. 1999.
5. Rikos historiassa. Toimittanut Olli Matikainen. 415 s. 2000.
6. Sietämättömät ja täydellinen maailma. — Kirjoituksia suvaitsemattomuudesta. Toimittanut Jari Eilola. 353 s. 2002.

# MIRATOR

ISSN 1457—2362



Suomi  
Svenska  
English

<http://www.cc.jyu.fi/~mirator>









