

Myytin ja todennäköisyyden historiaa

Piispa Henrikin surma

viimeaikaisen suomalaisen historiankirjoituksen valossa¹

Suomalaisessa kansanrunoutentutkimuksessa on koko sen historian ajan keskusteltu ja kiistelty siitä, ovatko kirjoituksettomaan tai esikirjalliseen kulttuuriin kuuluneet eepiset kansanrunot historiallisia vai myyttisiä. Kertovatko ne tosiasiallisista tapahtumista ja ihmisistä tosiasiallisissa paikoissa vai ovatko ne myyttisiä sanan uskonnollisessa merkityksessä, ilmentäen esimerkiksi luonnonilmiöiden elollistamista ja antropomorfismia tai kuvaten tapahtumia ja jumalten kaltaisia toimijoita kosmologisen järjestyksen muotoutumisvaiheisiin sijoittuvassa alkujasssa? Tällainen historian ja myytin vastakkaisuus on koskenut myös Elias Lönnrotin toimittamaa Kalevala-eposta, jonka Lönnrot suunnitteli julkaisevansa nimellä ”Suomen Mythologia vanhoilla runoilla toimitettu”. Hän kuitenkin päätyi tulkitsemaan eepokseen sisällyttämänsä kansanrunot historiallisiksi ja Suomen varhaista historiaa kuvaaviksi.

Historiallisesti tulkittuina kansanrunot, erityisesti eepiset sankarirunot, mielletään usein esikuvallisiksi ja siksi niitä on myös valjastettu poliittiseen argumentaatioon sekä niissä kansanomaisissa yhteisöissä joissa niitä on esitetty ja kuunneltu että yhteiskunnissa, joissa kansanrunoutta on tallennettu, tutkittu, julkaistu ja juhliettu. Kansallisuusaate on yksi voimakkaimmista ideologioista, joiden piirissä kansanomaisia sankarirunoja on hyödynnetty juuri historiallisen tulkinnan avulla. Anna-Leena Siikala onkin todennut, että ”Historian rakentaminen on ollut erityisen voimakas suullisen epiikan tutkimusta käynnistävä voima”, joka ”myös suuntaa tutkimusta kulloistenkin kansallisten intressien mukaisesti”.² Tästä ei kuitenkaan välttämättä seuraa, että historialliset tulkinnat edustaisivat kategorisesti provinsiaalista nationalismia.

Historiallisuuden ja myyttisyyden selkeää erottelua kuvastaa kansanrunoutentutkijoiden keskuudessa viljelty käsitys kyseisten tulkintamallien erilais-

ta roolista kansallisen historiakuvan ja poliittisen yhtenäisyyden tuottamisessa. Kalevalan ja eepin kansanrunouden historiallisten ja myyttisten tulkintojen sanotaan olevan ajallisesti vaihtelevia ja vaihdelleen Suomessa sen mukaan, onko kansalliseepostaan tulkitseva kansakunta kriisissä vai rauhantilassa. Historialliset tulkinnat ovat dominoineet kriisitilanteissa, kun taas rauhanomaiset olot nostavat esiin mytologisia tulkintoja.³ Samankaltaisessa hengessä on todettu, että kansainvälinen tai kosmopoliittinen orientaatio auttaa tutkijaa havaitsemaan eepin runouden myyttisen ja fiktiivisen luonteen.⁴ Tällaisen käsityksen perustana lieenee näkemys historiallisten tulkintojen ajoittumisesta toista maailmansotaa edeltäviin kansallisen päätöksen aikoihin, kun taas sodanjälkeiset tutkijapolvet ovat olleet kansainvälisempiä ja rauhanomaisempia ja siksi suosineet mytologisia tulkintoja. Tässä mytologiapainotteisuudessa runojen historiallisuus on alisteinen seikka. Esimerkiksi Anna-Leena Siikalan mukaan se, mikä eepisissä kansanrunoissa on historiallista, on myyttistä historiaa, jossa Siikalan sanoin ”ei tuon- ja tämänpuoleisen, toden ja uskomuksen välinen ero ole jyrkkä”.⁵

Eepisten kansanrunojen historiallisten ja mytologisten tulkintojen ajallinen erottelu koskee esikuvallistamisen ja sankarillistamisen päätöstä, mutta ei välttämättä näiden eetosista. Vaikka tutkijat eivät enää rakentele runoista muinaisten sankariaikojen representaatioita, myös mytologiset tulkinnat saatetaan asettaa palvelemaan moderniteettia tuottavan valtiokansakunnan kansallistavaa historiankirjoitusta. Eeppisille runoille annettu rooli tietyn poliittisen yhteisön myyttisenä historiana ja menneisyysrepresentaationa ei tällöin juurikaan poikkea niistä esikuvallisuuden ja sankarillisuuden argumenteista, joita nationalistisesti orientoitunut historiallinen tulkinta on tuottanut. Kansallisessa merkityksenannossa suomenkieliset kansanrunot toimivat yhtä lailla historiallisesti kuin mytologisesti tulkittuina todistuksena suomalaisen – ja suomenkielisen – kansakunnan varhaisten sankareiden ja jumalhahmojen esikuvallisista ja perinnöksi jättämistä ominaisuuksista. Olipa kyseessä miekan tai sanan määhti, suomenkielisten kansanrunojen katsotaan todistavan olennaisiksi koettavia asioita suomalaisista ja suomalaisuudesta.

Kenties selkeämmin kuin kansanrunoudentutkimuksessa, tämän päivän historiantutkimuksen julkilausuttuna premissinä on olla osallistumatta myyttien

tuottamiseen tai uusintamiseen. Historian kansallistamisprosesseista ja mytologisaatioista onkin tullut historian tutkijoiden tutkimuskohteita. Mutta ovatko historian tutkijat silti sen vapaampia myyteistä, joita jokainen poliittinen yhteisö itsestään synnyttää? Viime vuosina on tutkimusta koskevassa keskustelussa korostettu historian esitysten, historiankirjoituksen ja historian tutkimuksen eroa, samoin kuin historian tutkimuksen argumentaatiota ja yleisöille kohdentumista.⁶ Vaikka tällaisen refleksion tavoitteena onkin entistä eksaktimpi tie, tutkimukseen väistämättä sisältyvä argumentatiivisuus voi myös häivyttää eroa historian tutkimuksen ja historiapolitiikan välillä. Historiantutkimus tuottaa tietoesityksiä poliittisille yhteisöille, joiden jäsenyyteen myös historian tutkijat ovat tavalla tai toisella sitoutuneet.⁷ Tämä tarkoittaa, etteivät historian tutkijat välttämättä kykene erottamaan, jos edes aina haluavat erottaa, historiaa ja myyttiä tiedon ja diskurssin kategorioina selväpiirteisesti toisistaan.

Tämän artikkelin tarkoituksena on pohtia historian ja myytin suhdetta tarkastelemalla yhtä Suomen historian, historiankirjoituksen ja kansanrunouden tutkimuksen kestoaihetta: 1150-luvulle ajoitettua kertomusta ns. ensimmäisestä ristirekkestä Suomeen ja piispa Henrikin surmasta Köyliönjärven jäällä. Kyseessä ei liene kaikkein merkittävin aihe tai tapahtuma kansallisessa tai kansallistetussa menneisyydessä, mutta lähes jokaisessa historian ja kirkkohistorian yleiskuvauksessa se mainitaan tai siihen viitataan. Otan tarkasteluni lähtökohdakseni ajatuksen, että jokainen maininta tästä kertomuksesta tai viittaus siihen on samalla tulkinta ja performanssi, joka paikantuu tavalla tai toisella historiankirjoituksen – erityisesti kansallisen historiankirjoituksen – metodologian, ideologian ja representaation kenttään.

Kertomuksen tulkinnan ja uudelleenkertomisen lähes 900 vuotta jatkunut historia ei osoita lopun merkkejä. Viimeksi kuluneiden vuosikymmenten aikana aihe on inspiroinut historian, arkeologian, politiikan, taiteen, uskonnon ja perinteen tutkijoiden lisäksi taiteen tekijöitä (esimerkiksi kirjallisuuden, musiikin, teatterin ja kuvataiteen alalla), kulttuurimatkailijoita ja matkamuistojen valmistajia, katolisia ja ekumeenisia pyhiinvaeltajia ja vaellusten järjestäjiä, humoristeja ja sananvääntäjiä, kulttuurikriitikoita, poliitikkoja, uusnatseja ja Suomen puolustusvoimia. Erityisesti Köyliössä ja muissa Turusta Kokemäelle ulottuvan pyhiinvaellusreitien varrella sijaitsevilla kunnissa se on innoittanut paikallis-

identiteetin, historiakuvan ja matkailukohteiden rakentajia.

Lienee mahdotonta selvittää tyhjentävästi, miksi kertomus piispa Henrikistä ja hänen surmaamisestaan on edelleenkin suosittu. Yksi osasy syy on varmaankin se, ettei kertomuksen tai sen osatekijöiden todenperäisyyttä kyetä tyhjentävästi ja kokonaisvaltaisesti sen paremmin vahvistamaan kuin kiistämään. Tällöin se voidaan kokea arvoituksena, salapoliisikertomuksen tapaisena murhamysteerinä⁸, joka houkuttelee selitysyriityksiin, yhtä lailla vakaviin kuin humoristisiin.

Toinen ilmeinen syy suosioon on se, että siitä on muodostunut ns. alku- tai ensimmäisyyskertomus esihistorian ja historian taitteesta. Piispa Henrikiä ja hänen toimintaansa on vanhastaan pidetty Suomen kristillistämisen ja kirkollisen historian alkupisteenä. Kertomus ns. ensimmäisestä ristirekkestä ja piispa Henrikin elämästä ja kuolemasta on kertomus esihistoriallisen ja historiallisen ajan taitteesta ja kristinuskon saapumisesta Suomeen. Alku- tai ensimmäisyyskertomuksena se paikantaa ensimmäisen kristityn Suomessa – tarkoitetaan tällä sitten katolista piispaa tai miestä, joka legendan mukaan teki piispasta ensimmäisen paikallisen kristinuskon marttyyriin. Katoliselle kirkolle Suomessa Henrikin elämä ja kuolema muodostavat marttyyri- ja pyhimyskertomuksen lisäksi paikallisen uskonnonperustamismyytin. Tähän luterilainen kirkko on viime aikoina osoittanut myös omistuksellista kiinnostusta.⁹

1990-luvun aikana, Suomen Venäjä-suhteiden uudelleenmäärittelyn ja EU-jäsenyyskysymyksen herättämän runsaan eurooppalaisuuspuheen myötä levisi ja vahvistui käsitys Henrik-episodista Suomen ”eurooppalaisuuden” ja ”läntisyyden” alkuna. Ajatus, jonka mukaan Suomi liittyi jo 1100-luvulla Eurooppaan, ei vain ennakoivasti EU-jäsenyyttä vaan antaa tälle poliittisen oikeutuksen, joka perustuu kansanäänestystäkin painavampaan argumenttiin: kulttuuriseen identifi kaatioon ja sen pitkäkestoisuuteen. Köyliön kunnalle kertomus antaa puolestaan mahdollisuuden mainostaa itseään internetsivuillaan ja turistesitteissään luonnehdinnalla, jonka mukaan ”Suomen kirjoitettu historia alkaa Köyliöstä”.¹⁰

Itse surmasta ei ole yhtäkään aikalaislähdettä vaan kaikki tieto siitä perustuu vähintäänkin sata vuotta myöhemmin laadittuihin kuvauksiin. Tämä tarkoittaa, ettei yksikään tapauksesta laadittu kuvaus ole raportti, tapahtumien kirjaus, vaan muistamisen ja muistelemisen merkitystä ja eetosta korostava kertomus. Lähteiden kertomusluonne ei kuitenkaan tarkoita, että koko surmata-

pahtuma olisi katsottava satuiluksi tai sepitykseksi (mitä se toki voi ollakin – joko kokonaan tai osaksi) vaan sitä, että kerronta sisältää tapahtumalle annettun merkityksen arvioinnin. Koska merkitys on argumentti eikä sisäinen ominaisuus, kyseisten lähteiden kertomusluonne viittaa niihin sosiaaliin käytänteisiin ja instituutioihin, joihin nähden kertomisella on argumentatiivinen tarkoite ja tavoite. Lähteiden arvo uskottavina tai epäuskottavina kertomuksina rakentuu toisin sanoen niiden instituutioiden ja sosiaalisten käytänteiden varaan joiden puitteissa uskottavuutta ja muistelemisen merkitystä arvioidaan. Kerrottu tapahtuma ei toimi itse tapahtuman vaan siitä kertomisen todisteena. Tällöin kerrottavuuden arvo ja ehto nousevat kuvattavan tapahtuman sijaan niistä käytänteistä ja instituutioista, joiden puitteissa tapahtumasta kerrotaan ja määrättyjä tulkintatraditioita jatketaan.

Historialliset lähteet Henrikin surmasta, samoin kuin surmateon monenlaisien tulkintojen perustukset voidaan jakaa karkeasti kahteen. Suomen keskiajan katolisen kirkon auktorisoima, piispa Henrikin marttyyrikulttiin liittyneissä messuissa ja hetkipalveluissa (*officium*) käytetty latinankielinen pyhimyslegenda kuvaa Henrikin elämänvaiheet sekä hänen kuolemansa jälkeen tapahtuneet ihmeet (*vita et miracula*).¹¹ Liturgisuuden lisäksi sen funktio on ollut vakuuttaa sekä Henrikin pyhyyttä että paikallisesti, ilman paavin kanonisointia annettun pyhimysstatuksen legitimiyyttä. Teksti on ruotsalaisen Pyhän Eerikin legendan mukaelma ja sen synty on yleisesti ajoitettu 1200-luvun lopulle. Tosin Tuomas M.S. Lehtonen ilmoittaa tuoreessa Suomen kulttuurihistoria -teoksessa, että ”uusimmat aineistolöydöt viittaavat sen valmistuneen vasta vuosien 1309 ja 1320 välillä”.¹² Aarno Maliniemen mukaan teksti ilmentää augustinolaista maailmankäsitystä, jossa Henrik ja Eerik edustavat Jumalan valtakunnan voimia, kun taas suomalaiset pakanat ja julma murhamies edustavat pahuuden mah-tia.¹³ Pyhimyslegendan aiheilmia on kuvattuina marttyyrikulttiin liittyvissä esi-neissä, kuten kirkkomaalauksissa, alttaritauluissa, veistoksissa sekä Nousiaisten kirkossa ja Suomen Kansallismuseossa sijaitsevassa piispa Henrikin sargofagissa ja sen kopiossa.¹⁴ 1400-luvun loppupuolella laadittiin legendasta uusi, pitem-pi versio, joka tunnetaan nimellä *Legenda de sancto Henrico episcopo Aboensi per quondam fratrem nouiter compilata*, lyhyemmin *Legenda Nova*.



Piispa Henrik polkee jalkojensa alle kaljupäisen, eläimen kaltaisen surmaajansa. Puuveistos Nousiaisten Pyhän Henrikin kirkossa. (Kuva Pertti Anttonen)

Toisen päälähteen muodostavat suomenkieliset, ns. kalevalamittaiset kansanrunot, jotka tunnetaan yhteisesti nimellä Piispa Henrikin surmavirsi.¹⁵ Martti Haavio on kirjassaan Piispa Henrik ja Lalli¹⁶ ajoittanut surmavirren synnyn niin ikään 1200-luvun lopulle ja päätellyt sen funktioksi piispa Henrikin marttyyrikulttiin liittyneen pyhiinvaelluksen, sen reitin ja erityisesti Nousiaisten keskeisen aseman argumentoimisen. Tähän perustuu myös runon ajoitus, sillä Nousiaisten asema ”palvontakeskuksena” heikkeni kun piispan pyhäinjäännökset – tai sellaisiksi uskotut – vuonna 1300 siirrettiin Turun tuomiokirkkoon. Historioitsija Seppo Suvanto on aikaistanut runon synnyn 1230-luvulle¹⁷, jolloin se olisi yksi em. kirkollisen legendan mahdollisista lähteistä. Tämän levinneisyydeltään lähinnä länsisuomalaisen kansanrunon varhaisin tallenne on kuitenkin vasta 1670-luvun alusta, joten sen tätä aikaisemmat suulliset esitykset – ja niiden myötä levinneet vaikutteet – ovat vain todennäköisyyksiä. Surmavirren keskeisissä lähteissä on tavattu myös suorasanaista suullista kertomusperinteenä, jota on tallennettu sekä 1600- ja 1700-luvuille ajoittuviin käsikirjoituksiin että myöhempiin kansanperinnekeräyksiin. Myös surmavirren aiheita esiintyy kirkkotaiteessa.

Näissä kahdessa lähteessä tai lähderykelmässä on sekä yhtäläisyyksiä että eroja. Yhteistä on surmatyön tekijän kohtaama jumalan rangaistus (päähine-aihelma, hukkuminen järveen, jne.) sekä surmatapahtumasta kertomisen kiinnittyminen paikallisen katolisen kristillisyyden keskeissymboliikkaan ja kirkon historian mytologisointiin (surmatun piispan pyhyys, piispan kuolemaa seuranneet ihmeet, kirkonpaikan osoittaminen piispan ruumista kuljettaneiden härkien pysähtymiskohdalla, jne.).

Eroista keskeisimmät liittyvät surmatilanteeseen, surmateon motiiviin ja surmaajan henkilöön. Pyhimyslegendassa surmaaja on ”eräs murhamies”¹⁸, kun taas kansanrunoissa surmaaja nimetään Lalloilan talon isännäksi ja Lalliksi. Pyhimyslegendassa Suomen kansa on ”sokea ja julma pakanakansa”, joka käännytetään kristinuskoon pyhän Eerikin ja pyhän Henrikin tekemän sotaretken avulla. Myös surmavirressä ovat Eerik ja Henrik ristiretkellä pakana-maahan. Surmavirressä Lalli kiivastuu ja tappaa Henrikin, koska tämä on vaimon tai palvelijan kertoman mukaan ottanut Lallin talosta ruokaa ja juomaa ilman lupaa ja korvausta. Pyhimyslegendassa surmaaja puolestaan on verenhimoinen mies, jota Henrik ojentaa, jottei ”anteeksisaannin liiallinen helppous olisi tälle yllykkeenä rikkomiseen”.

Monet suomalaisen historian tutkimuksen piirissä esitetyt tulkinnat ja selitykset rakentuvat pääsääntöisesti näiden kahden lähteen erojen korostamiseen ja – kenties yllättävästi – kansanrunoissa tavattavien piirteiden merkityksen painottamiseen. Painotusero kansanrunon hyväksi näkyy jo siinä, miten surmaajan nimi on vakiintunut keskeiseksi osaksi itse kertomuskompleksia, vaikka varhaisin kirjallinen tieto nimestä on vasta 1600-luvun alkupuolelta eli lähes 500 vuotta kerrottua tapahtumaa myöhemmin.¹⁹ Koko aihepiiri tunnetaan yleisesti kertomuksena Piispa Henrikistä ja Lallista. Lisäksi kansanrunoihin sisältyvä selitys surmaamiseen syystä, vierailijan kestitykseen ja sen rahalliseen kompensaatioon liittyvien odotusten ja normien loukkaaminen, on nähty sekä tulkintojen kannalta houkuttelevampana vaihtoehtona että historiallisesti todennäköisempänä selityksenä kuin kirkollisen pyhimyslegendan sisältämä maininta paatuneesta murhamiehestä.

Miksi kertomus piispan vierailusta ja siinä yhteydessä syntyvästä konfliktista on ollut kiinnostavampi kuin kuolema nimettömän murhamiehen kädestä?

Miksi siinä on enemmän "tarttuvuutta"? Tällä kysymyksellä viitataan ranskalaisen antropologin Dan Sperberin kehittämää representatioiden epidemiologiaan, jossa tutkimuksellinen tiedonintressi kohdistuu representatioiden välittymiseen, leviämiseen ja tarttuvuuteen.²⁰

Varhaishistoriallinen verokapina?

Olen aiemmin kirjoittanut²¹, ettei kulttuurintutkimuksen kannalta ole olennaisinta se, onko kerrottu surmatyö todella tapahtunut, vaan se, minkälainen historia kertomukselle on muodostunut erilaisten tulkintojen, selitysten, diskursioiden ja institutionalisoitujen käytäntöjen puitteissa. Toisin kuin Henrikin elämästä ja kuolemasta, tästä historiasta on olemassa runsaasti dokumentteja. Lähtökohtaa on kuitenkin täsmennettävä sillä huomautuksella, että kertomuksen tulkinta ja tulkinnan performanssi itse asiassa vaativat kannan ottamista kerrottavien tapahtumien historiallisuuteen. Kysymys historiallisuudesta ei siis ole samantekevä. Jos kerrotun tapahtuman todenperäisyyttä ei voi sen paremmin vahvistaa kuin kiistää, vakavasti otettavien selitysten ja tulkintojen on perustuttava uskomisen ja/tai todennäköisyyden logiikkaan ja argumentointiin. Argumentit eivät kuitenkaan nouse vain aineistosta vaan myös tulkitsijoiden identifikaatioista, sympatioista ja poliittisista lojaliteeteista. Näistä kristilliseen, erityisesti luterilaiseen ja katoliseen kirkkoon liittyvät tulkintatraditiot ovat ilmeisimpiä, mutta yhtä merkityksellisiä ja vaikutusvaltaisia ovat suomalaisuuden määrittelyyn ja konstruointiin liittyvät selitysmallit.

Yksi viimeaikaisen piispa Henrikin – tai Pyhän Henrikin – surmaa koskevan historiallisen tutkimuksen piirissä käytetty todennäköisyyden kriteeri on kertomussisällön ja historiallisesti tosien sosiaalisten instituutioiden välinen suhde. Tämä pätee esimerkiksi kansanrunoissa kuvattuun kestitysaihelmaan, jolla on nähty olevan suora yhteys sekä kuninkaallisen että kirkollisen verotuksen väkiinnuttamiseen nykyisen Suomen alueella historiallisen ajan alussa. Tähän verotukseen kuului sekä kuninkaan että kirkon palvelijoille ja virkamiehille myönnetty oikeus ilmaiseen majoitukseen ja kestitykseen määrättyissä matkareittien varrella olevissa taloissa. Useissa selityksissä surmakertomuksen kestitysaihelman katsotaan kuvastavan kyseisen vero-oikeuden tuottamaa räsytystä ta-

lollisten keskuudessa. Siksi tässä yhteydessä on puhuttu ns. pakkokestityksestä.

Yksi esimerkki tästä selityksestä, samoin kuin kahden em. päälähteen välisestä painotus- ja arviointierosta, on Eino Jutikkalan ja Kauko Pirisen teos *Suomen historian pääpiirteet*, jonka neljäs painos ilmestyi v. 1989 nimellä *Kivikaudesta Koivistoon*. Siinä todetaan näin:

Pyhimyslegendan kertomuksessa piispan surmaaja oli häneltä aikaisemmin nuhteita saanut kirkkokurin alainen murhamies, mutta surmavirren mukaan piispa sai päälleen Lallin vihat siitä, että ilman lupaa otti talosta elintarvikkeita ja rehua, vaikka tosin suoritti niistä maksun. Kirkon organisoiminen (...) tuotti kansalle uusia, ennen tuntemattomia rasituksia, mm. juuri kestitysveroja, joihin surmavirren käyttämä sana *ruokaruotsi* viittaa. Niistä on hyvinkin voinut aiheutua Lallin teon tapainen väkivaltainen vastavaikutus suomalaisten keskuudessa.²²

Kirjoittajat asettuvat tässä varsin selkeästi puolustamaan surmavirren kuvauksen historiallista todennäköisyyttä ja samalla sen uskottavuutta. Tämä tapahtuu kontekstualisoimalla kommentoitavan runotekstin sisältämä ilmaus todelliseen sosiaaliseen instituutioon, kuninkaalliseen ja kirkolliseen kestitysveeroon ja sen luonteeseen pakkokestityksenä. Sen jälkeen tämän instituution aikaansaamat – oletettavasti todelliset – reaktiot projisoidaan takaisin runotekstiin. Näin runotekstissä kuvattava teko ”on hyvinkin voinut aiheutua” mainitunlaisena reaktiona. Pyhimyslegendan kuvausta kirkkokurin alaisesta murhamiehestä ei arvioida historiallisen todennäköisyyden kannalta lainkaan.

Käsitellessään kahta em. lähdettä kirjassaan *Kirkon ja kruunun välissä* Mika Kallioinen toteaa, että kirkollinen versio kuvaa ”järjestyksen ja uskon tuomista maahan, mitä paikallinen murhaaja on asettunut vastustamaan”, kun taas ”surmavirressä Lalliksi nimetyn murhaajan motiiviksi esitetään piispan ja hänen seurueensa Lallin talossa vaatima kestitys”.²³ Kallioisen mukaan tulkinnoissa on ”olennainen ero, koska suomenkielisessä versiossa nousta vastustamaan kirkon maahan tuomaa verotusta, ei niinkään itse uutta järjestystä”. Vaikka Kallioinen ei ota varsinaisesti kantaa kahden eri lähteen antamien todistusten välillä, hänen kuvauksessaan korostuu näkemys, jonka mukaan piispansurmas-
sa on molemmissa tapauksissa ollut kysymys jonkin piispan edustaman asian vastustamisesta. Hän myös esittää tulkinnan, jonka mukaan surmavirteen sisältävyä kestitysteema viittaa ”kirkon maahan tuomaan verotukseen”.



Kuvanveistäjä Aimo Tukiaisen Lalli-patsas vuodelta 1989 Köyliön kunnan keskustassa. (Kuva Pertti Anttonen)

Samankaltaisesti Tuomas M.S. Lehtonen arvioi, että surmavirressä "nous-taan vastustamaan uutta verotusta – siis kirkon edustamaa valtiollisuutta".²⁴ Simo Heininen ja Markku Heikkilä antavat Suomen kirkkohistorian yleisesityksessään legendaariselle teolle selityksen, joka "ymmärtää" ruokaruotsi-instituution ja "vihatusen kestitysveron" tuomia rasituksia ja niistä kumpuavaa Lallin protestia.²⁵ Pentti Virrankoski sanoo Henrikin menettäneen henkensä yrittäessään juurruttaa kirkollista järjestystä ja "siihen liittyvää verotusta".²⁶ Jouko Vahtola toteaa puolestaan Suomen historian yleisteoksessaan, että "Henrik-piispan ... marttyrikuolemaan on syytä uskoa talonpoikien reaktiona kirkon veroihin, kestityksiin ja kyydityksiin".²⁷ Samalla tavalla Kari Alifrosti tietää kertoa, että kirkollisen veron "vaatiminen johti paikallisen väestön väkivaltaiseen reaktioon, piispan surmaamiseen Köyliössä".²⁸

Kenties selkeimmin tämän selitystavan puolelle on asettunut Kimmo Katajala, jonka teos *Suomalainen kapina* valittiin vuoden 2002 Tiedekirjaksi. Siinä Katajala kuvaa Jutikkalan ja Pirisen teosta yksityiskohtaisemmin sekä kuninkaallisen että kirkollisen verotuksen kehitystä. Hän toteaa, että 1200-luvulta lähtien alettiin tehdä koko valtakuntaa sitovia sopimuksia ja säädöksiä esimerkiksi koti-, kirkko-, nais- ja käräjärauhasta.²⁹ Nykyisen Varsinais-Suomen alueella "nämä yleisvaltakunnallisiksi tarkoitetut säädökset alkoivat vaikuttaa ilmei-

sesti 1300-luvun alkupuolella." 1200-luvun puolenvälin tienoille ajoittuu kruunun verotuksen syntyminen ja tähän verovelvollisuuteen kuului mm. "kuninkaalle, hänen seurueelleen ja valtuuttamilleen 'virkamiehille' velvoitetut palvelukset, kuten kyyditys ja keskitys". Kirkollinen verotus puolestaan vakiintui Katajalan mukaan "käännytettyjen suomalaisten pariin jo 1100-luvulta lähtien." Verotukseen kohdistunutta vastustusta Katajala on löytänyt "erityisesti 1300-luvun lähteistä".³⁰

Katajala siis ajoittaa kuninkaallisen verotuksen vakiintumisen nykyisen Varsinais-Suomen alueella 1200-luvulle ja kirkollisen verotuksen vakiintumisen 1100-luvulle. Vähättelemästä lainkaan Katajalan teoksen monia ansioita haluan esittää kaksi huomautusta tästä ajoituksesta ja sen suhteesta p.o. kertomuksen tulkintaan. Tarkoitukseni on pohtia, mistä tietynlaisten tulkintojen tarttuvuus sekä jaetut käsitykset niiden selittävistä voimasta johtuvat.

Ajoituksen tehtävä Katajalan tutkimuksessa on vakuuttaa, että tulkinta surmatyöstä kestitysverosta aiheutuneena on historiallisesti perusteltu. Katajala nimittäin ilmoittaa selkeästi, että "Lalli surmasi piispa Henrikin, koska tämä otti Lallin talosta pakkokestitystä".³¹ Historiallinen perustelu tälle väitteelle rakentuu verovelvollisuuden vakiintumiseen 1200-luvulta lähtien sekä myöhemmillä ajoilla peräisin oleviin tietoihin ja kuvauksiin kuninkaanveron synnyttämisestä paikallisista kiistoista.

Kuninkaanveroa koskeva ajoitus herättää kuitenkin kysymään, miten on mahdollista, että verotuskäytäntö, joka Katajalan mukaan alkoi vaikuttaa Suomen alueella 1200-luvulla, voi selittää 1150-luvulle ajoitetun surmatyön. Kirkollisen verotuksen ajoitus 1100-luvulle puolestaan näyttää perustuvan juuri surmakertomuksen tapahtumille, koska Katajala ei ilmoita, mitkä muut lähteet tai seikat ajoitusta osoittaisivat. Tämä tarkoittaa, että Katajala tulkitsee ja selittää piispa Henrikin surmaa koskevan kertomuksen kestitysinstituutiolla ja ajoittaa kestitysinstituution piispansurmaa koskevalla kertomuksella. Tätä ei voine pitää aukottomana todistustapana, koska selitys ja selitettävä konstituivat toisensa.

Keskeisenä todisteena pakkokestitystä korostavassa tulkinnassa käytetään kansanrunoissa esiintyvää ruokaruotsin käsitettä. Martti Haavio selittää käsitteen, Yrjö Koskiseen ja Väinö Voionmaahan viitaten, liittyvän linnavaen ja sen

hevosten ravitsemiseen kestitysvelvollisten talojen ja talollisten kustannuksella.³² Käsitteen synty on ajoitettu 1200- ja 1300-lukujen taitteeseen.³³ Matti Kuusen kirjoittamien Piispa Henrikin surmavirttä koskevien selitysten mukaan käsite on syntynyt 1300-luvulla.³⁴ Koska tämä on kuvattavaa tapahtumaa huomattavasti myöhemmin, herää kysymys, voiko 1150-luvulle sijoitetussa surmatilanteessa olla kyse kestitysverosta sellaisena kuin se historiallisten lähteiden mukaan 1200-luvulta lähtien kehittyi ja sellaisena kuin se ruokaruotsi-käsitteen kautta määrittyi.

Haavio on kirjassaan käynyt läpi sekä surmakertomuksen runomuotoiset muistiinpanot että suorasanaiset kuvaukset, samoin kuin näitä koskevan aiemman tutkimuksen. Hän osoittaa, kuinka runo- ja kertomusperinteessä piispa poikkeaa Lallin taloon ostaakseen ruokaa ja juomaa, mutta kotona oleva emäntä tai palvelija kieltäytyy, jolloin piispa ottaa kiellosta huolimatta ja suorittaa maksun ottamastaan.³⁵ Samalla tavalla tiivistää episodin Zachris Topelius *Maamme-kirjassaan*³⁶, samoin kuin kertomuksen monet muut referoijat ja sen tematiikan hyödyntäjät, kuten esimerkiksi Hilda Huntuvuori romaanissaan *Suomen Apostoli*.³⁷ Tätä käsitystä tapahtumien kulusta voi pitää vakiintuneena.

Tämän kuvaustradition mukaan kyse ei ole sellaisesta kestityksestä, johon vieras olisi pakottanut talonväen sosiaaliseen asemaansa tai etuoikeuksiinsa vedoten, vaan siitä, että kotona ollut talonväki kieltäytyi vieraanvaraisuudesta. Lallin palattua kotiin emäntä kertoo vierailijan ottaneen ruokaa ja juomaa korvauksetta³⁸, jolloin Lalli vihastuu kuulemastaan ja lähtee ajamaan piispaa takaa.³⁹ Ruokaruotsi-käsite saattaa hyvinkin sopia surmavirren ensimmäisen version ja/tai esityksen sepitysaikaan, mikä se sitten tarkasti ottaen lieneekään, ja se saattaa ilmentää todellisia yhteiskunnallisia jännitteitä. Mutta sopii-ko se aikaan ja yhteiskunnalliseen tilanteeseen jossa legendanmukainen surmatyö on tehty?

Jotkut tutkijat ovat katsoneet, että kestitysveroon ja ns. ruokaruotsi-instituiotioon viittaaminen on tullut surmatyön selitykseksi myöhemmällä ajalla.⁴⁰ Tämä sopii myös Kauko Pirisen huomioon, jonka mukaan kestitysaihelma sai keskiajan loppua kohti kirkollisen hyväksynnän, koska sitä ei ole pyhimyslegendassa mutta esiintyy kirkkomaalauksissa.⁴¹ Kestitysteeman narratologiseksi tehtäväksi voidaankin olettaa – toki vain todennäköisyyden argumentilla – loo-

giseksi koettavan yhteyden tuottaminen kertomuksen tapahtumille ja päähenkilöiden toiminnoille.

Tästä syystä on myös perusteltua kallistua Haavion tapaan ns. kestiystävyyden kannalle kestitelvollisuuden sijasta. Kestiystävyyden sosiaalinen käytäntö ei ole sama asia kuin kuninkaan tai kirkon määräämä kestitysvelvollisuus. Hallinnollisen instituution määräämä verokäytäntö on historiallisesti ajoitetavissa, mutta kestiystävyyden tai yksinkertaisesti sanottuna vieraanvaraisuus on sellainen ihmisten välisen vastavuoroisuuden ja sosiaalisen vaihdon institutio, jonka historiallista alkupistettä ei voida osoittaa. Siksi voidaan pitää kiistatoman, että se on ollut olemassa myös 1150-luvulla. Jos verotusrasitus sen paremmin ajoituksen kuin tekstisisällön perusteella ei sovi surmavirren antaman selityksen ratkaisuksi, on todennäköisempää, että kansanomaisen surmavirren juonenkäänneet viittaavat yleisempiin ihmisten välisen sosiaalisen vaihdon odotuksiin, sääntöihin ja sääntörikkomuksiin.⁴² Kokonaan toinen kysymys on se, onko kerrotussa surmatilanteessa, jos sellainen on oikeasti tapahtunut, ol-



Katolinen messu Pyhän Henrikin ekumeenisella muistomerkillä Köyliön Kirkkokarilla v. 1995. (Kuva Pertti Anttonen)

lut kysymys myöskään vieraanvaraisuudesta vai onko surmavirren juonirakennelma sosiaalisen vaihdon problematiikasta runollisen mielikuvituksen ja vuosikymmenten ja -satojen tarinoiden ja huhupuheiden tuotetta.

Kenen puolella surmavirsi on?

Martti Haavio toteaa, että surmavirren kuvaus kestityksensä maksaneesta piispasta "paljastaa Lallin emännän syyllisyyden".⁴³ Saman huomaa Katajalakin, joka toteaa Lallin vaimon "näytelmän konnaksi".⁴⁴ Mutta mikä on vaimon syyllistämisen ja surmatyön moraalis-poliittisen arvioinnin suhde kansanrunojen perusteella? Haavion mukaan "kansantraditio (...) selvästi hyväksyy piispa Henrikin menettelyn talossa, jossa häntä kohtaan ei noudateta vapaaehtoisista kestiystävyyttä".⁴⁵ Itse asiassa Haavio pitää surmavirren eräänä tärkeimmistä tehtävistä "osoittaa, että piispa Henrik ei menetellyt rikollisesti Lalloilassa".⁴⁶ Haavion mukaan surmavirsi argumentoi piispan viattomuutta tekoon, johon ruokaruotsi-käsité viittasi. Kauko Pirinen totesi esitelmässään Köyliön seurakunnan 400-vuotisjuhlassa v. 1987 samansuuntaisesti: "Surmavirren sepittäjä, joka ilmeisesti oli suomalainen pappismies, halusi tuoda esiin, että kirkon verovaatimukset olivat kohtuullisia eikä niitä perittäessä harjoitettu sopimatonta pakkoa."⁴⁷ Tämä on jokseenkin erilainen arvio, kuin mikä esiintyy em. Jutikkalan ja Pirisen yhdessä kirjoittamassa historiikirjassa.

Katajala puolestaan painottaa sekä riidanalaisten verojen että kirkonmiesten kestitykseen liittyvien vaatimusten ja näiden väärinkäyttöä säätelemään tarvittujen lakien merkitystä. Hän kirjoittaa: "Pakkokestitys oli siis vihattu ja ankarasti tuomittu teko. Lallin viha on täten täysin ymmärrettävää, eikä Lallin kotonaan kohtaama tilanne, 'ruokaruotsin' muonasta tyhjentämä kellari, ollut varmasti edes harvinainen."⁴⁸ Painottaessaan pakkokestitysteorian selitysvoimaa Katajala näin eläytyy surmatyöhön johtaneeseen tilanteeseen ja pitää surmaajan tuntemaa vihaa "täysin ymmärrettävänä". Samalla tavalla tilanteeseen on eläytynyt myös Seppo Suvanto, joka toteaa, että "Pakkokestityksestä suuttuminen oli varmaan useimpien suomalaisten mielestä varsin ymmärrettävää".⁴⁹

Asettuessaan puolustamaan teoriaa pakkokestityksestä surmateon motiivina – ja implikoiden piispan syyllisyyttä ryöstövierailuun – Katajala luokitte-

lee surmavirren pyhimyslegendaa myötäilevät piirteet myöhemmiksi lisäyksiksi. Lisäysten ja muutosten tarkoitus on ollut Katajalan mukaan ”Henrikiin liittyneen kultin vahvistaminen”.⁵⁰ Katajalan mukaan kestitysveron vastustaminen ja siitä johtuva piispantappo on siis sekä kertomuksen että sen takana olevan historiallisen tapahtuman alkuperäinen ydin, jonka kehykseksi on myöhemmin lisätty propagandistiset marttyyrikultin elementit. Väite sinänsä ei ole uusi, mutta sen sijaan että Katajala asennoituisi kriittisesti keskiajan katolista kirkkoa kohtaan, hänen tulkinnassaan painottuvat sosiaalisen epäoikeudenmukaisuuden tematiikka ja kapinahenki.

”Kun surmavirren keskeinen Pyhän Henrikin legendaan liittymätön aines riisutaan henkilöistä, jäljelle jää uskottava tapahtumaketju, joka olisi voinut tapahtua missä Varsinais-Suomen, Satakunnan tai Hämeen kylässä tahanassa. Surmavirrellä oli uskottava reaali maailmassa toimiva ydin, jonka ympärille pyhimyskulttia vahvistavat legendaperinteen ja supranormaalit ainekset saatettiin kehittää.”⁵¹ Katajala esittää tulkintansa historiallisen todennäköisyyden vakuuttamalla sekä teon uskottavuutta että sen monistettavuutta; sama olisi voinut tapahtua myös muualla, koska sen poliittiset edellytykset olivat samat.

Katajalan painotus sosiaalisen epäoikeudenmukaisuuden tematiikkaan perustuu näkemykseen, jonka mukaan pakkokestitysaihelma on myös runon kantava voima. Ei siis vain sen alkuperäinen ydin vaan myös sen leviämisen ja säilymisen perusta. Katajalan mukaan Piispa Henrikin surmavirren sisältämä selitys pakkokestityksestä ilmentää yleisiä asenteita, jotka puolestaan selittävät miksi surmavirsi syntyi, yleistyi ja säilyi suullisena perinteenä satoja vuosia. Näin ei olisi ollut ”elleivät sen kertomat tapahtumat olisi olleet uskottavia, ajankohtaisia ja sellaisia, jotka koskettivat syvästi kansanhimisen tuntoja”.⁵²

Tässä Katajala viittaa kysymyksiin, joihin vastaamista pidän yhtenä kansanperinteentutkijan tai folkloristin keskeisistä tehtävistä: miksi jokin toistuva ilmiö ihmisten puheissa on olemassa, miksi se välittyy ihmisten kesken ja miksi se ”tarttuu”. Mutta samalla kun tutkija pyrkii selvittämään, miksi yksi asia välittyy ja toinen ei, on syytä selvittää myös, miksi jokin tarttumisselitys ”tarttuu” eli vakiintuu ja toistuu ilman tarkempia perusteluja. Silloin kun dokumentteja jaettujen käsitysten kulkusuunnista ja niiden omaksumisen perusteista ei juuri ole, on syytä kysyä mihin mentaliteettiin, eetokseen tai kulttuurisen ajattelun

malliin tietty tarttumisselitys tuntuu istuvan suurimpana todennäköisyytenä ja miksi näin on.

Katajalan vastaus on nimittäin rakentunut sellaisesta poliittisesta asetelmasta, jonka voi katsoa edustavan enemmänkin modernin ajan tutkijan ja tulkitsijan kuin keskiajalla runoa esittäneiden aikalaisten näkökulmia. Hän pitää surmavirttä kansan äänenä, kun taas piispa Henrik edustaa esivaltaa.⁵³ Tämä tarkoittaa, että kansanrunon kuvaamaan surmatekoon sisällytetään poliittinen konflikti, jonka mukaisesti surmavirren kuvaus osoittaisi kirkolliselle pyhimyskultille vastakkaista ja sellaisena kansan (eli kirkon päättävien elimien ulkopuolella olevan väestön) kollektiivista näkemystä edustavaa tulkintaa. Runo siis Katajalan mukaan asettuu edustamaan kansan kapinaa tai protestia yhteiskunnallista epäoikeudenmukaisuutta ja väärää vallankäyttöä vastaan. Koska esivalta paikannetaan joko Suomen ulkopuolelle tai Suomen ulkopuolelta tulleeeksi, kansa jonka ääni runosta kuullaan, on Suomen kansa. Kuvatusta surmateosta tulee näin suomalaisuusteko: se sekä osoittaa että tuottaa suomalaisuutta. Juuri suomalaisuustekona sen käsittely ja tulkinta on sisällytetty teokseen, jonka nimi on *Suomalainen kapina*.

Vaikka Katajalan tulkinta istuu yhteen muiden hänen kirjassaan käsiteltyjen kapinatilanteiden ja sosiaalisten konfliktien kanssa, sallittaneen kysyä, kuinka perusteltua on löytää Piispa Henrikin surmavirrestä suomalaisuustematiikkaa tai kapinallisuutta sekä minkälaiseen historiakuvaan ja historiankirjoituksen skeemaan tällainen tulkinta perustuu. Kertomuksen Henrikistä ja hänen surmaamisestaan voi ymmärtää monella allegorisella tai symbolisella tavalla kertomukseksi Suomesta ja suomalaisuudesta, mutta tämä merkitys ei ole historiallisesti muuttumaton vakio vaan diskursiivisesti tuotettua ja sellaisena historiallistettavissa. Suomalaisuustematiikka on selkeästi esillä kirkollisessa pyhimyslegendassa, jossa Suomi kuvataan alun perin pakanamaaksi, joka Eerikin ja Henrikin toimien ansiosta vähitellen kristillistyy. Piispanurmaaja puolestaan kuvataan kristinuskon pelastusoppia halveksivaksi ja sellaisena kristinuskon leviämisen ja juurtumisen keskeneräisyyden osoittajaksi. Tältä kannalta piispanurma on pyhimyslegendan kuvauksen mukaan teko, joka ilmentää Suomeen liitettäviä käsityksiä. Sen sijaan surmavirsi, vaikka se kuvaa Eerikin ja Henrikin muualta tulleiksi, ei sano Lallia suomalaiseksi eikä ilmaise käsitystä, että surmateko ilmentäisi jotakin Suomeen ja suomalaisiin liitettävää.

Tämän seikan toteaa myös Seppo Suvanto, joka kirjoittaa: "Toisin kuin P. Eerikin ja P. Henrikin legendoissa siinä [surmavirressä] ei oikeastaan puhuta vastakohdasta kristitty Ruotsi – pakanallinen Suomi. Syypääksi marttyyriin kuolemaan esitetään vain eräs Lalli kumppaneineen, jopa surmamiehestä, hänen vaimostaan ja kumppaneistaan käytetään kristillisten pyhimysten mukaan annettuja nimiä. Paha ei ole Suomen pakanallinen kansa, paha on Lalli perheineen ja ystävineen, siis eräs ryhmä suomalaisia."⁵⁴ Sen sijaan kirkollisilla areenoilla luetut ja laulettu liturgiset tekstit ilmentävät Suvannon mukaan käsitystä, jonka mukaan "Suomen kansa oli voitettu pakanakansa, jonka Eerik ja Henrik olivat pelastaneet".⁵⁵

Pyhimyslegendan suomalaisuustematiikka ei ole kuitenkaan se poliittinen konteksti, johon Katajala piispansurman kytkee. Hän tulkitsee surmavirttä juuri sitä pakanallistavaa suomalaisuuskuvaa vastaan, jota pyhimyslegenda näyttävästi propagoi. Samalla hän tulkitsee surmavirttä sitä kristillistä instituutiota ja kulttuurivirtausta vastaan, jota pyhimyslegenda edustaa. Surmavirsi asetetaan näin – tosin implisiittisesti – kristinuskoa ja erityisesti keskiajan katolilaisuutta vastaan. Näin surmavirren politisoinnin voi katsoa vastaavan enemmänkin reformaation ja 1800-luvun kansallisuusaatteen puitteissa hahmottuneen protestanttisen historiakuvan lähtökohtia kuin kyseistä kansanrunoa keskiajalla ja sitä myöhemmin esittäneiden ja kuunnelleiden ihmisten oletettuja käsityksiä.

Herääkin kysymys, mihin historiallisiin lähteisiin perustuu Katajalan väite, että surmavirren kuvaus pakkokestityksestä olisi koettu "kuvaukseksi epäoikeudenmukaisiksi koettujen verojen ja kestitysten aiheuttamista rahvaan tunnoista".⁵⁶ Ketkä näin ovat kokeneet? Jos pakkokestityskäytäntö on 1300-luvulla todistetusti herättänyt vastustusta, tästä ei automaattisesti seuraa, että Piispa Henrikin surmavirsi tai sen esittäjät ja kuulijat asettuisivat Henrikin toimintaa, persoonaa tai valta-asemaa vastaan tai että surmavirsi ja sen esittäminen, kuuleminen ja välittäminen olisivat assosioituneet ns. kansan parissa pakkokestityksen vastustukseen. Siitä ei myöskään seuraa, että kuvaus piispantaposta tai ylipäätänsä piispa Henrikin surmaaminen olisi saanut "kansanihmisen" ymmärryksen.

Yksi silmäänpiستävä piirre historian tutkimukseen perustuvassa tai rinnastuvassa piispa Henrikiä koskevassa puheessa on se, ettei siinä juurikaan teh-

dä eroa sen suhteen, ovatko vuosisatojen aikaiset kertomukset ja dokumentit Henrikistä ja hänen surmastaan todisteita tapahtuneesta surmateosta vai siitä kertomisesta. Kertominen ja kerronnan toistuminen toimivat kerrottavan tapahtuman historiallisena vakuutuksena. Yhtä vähälle pohtimiselle on jäänyt kysymys siitä, ovatko kristillisen kirkon institutionaalisia kertomuksia kertaavien ja kommentoivien kansanrunojen sekä niiden esittäjien ja kuulijoiden tulkinnalliset viitekehykset perustaltaan kristillisiä vai ei-kristillisiä. Tästä syystä voikin kysyä, onko perusteltua ottaa lähtökohdaksi käsitystä, jonka mukaan kirkko on kansan yläpuolella oleva instituutio, jonka toiminta ei vastaa kansan näkemyksiä sen paremmin yhteiskunnallisesti kuin uskonnollisestikaan. Vai liitetäänkö tällainen kuva keskiajan katoliseen kirkkoon juuri reformaation ja protestantismin vaikutuksesta? Entä edustaako kansanruno lähtökohtaisesti ”kansan ääntä” kun taas pyhimyslegenda olisi kirkon propagandaa kansan äänen vaientamiseksi?

Kuten edellä totesin, Martti Haavion mukaan ”kansantraditio (...) selvästi hyväksyy piispa Henrikin menettelyn talossa, jossa häntä kohtaan ei noudateta



Ekumeeninen pyhiinvaellus kohti Nousiaista Pyhän Henrikin tiellä v. 1995. (Kuva Pertti Anttonen)

vapaaehtoista kestiystävyyttä”.⁵⁷ Haavio toteaa myös, että tiedot ja uskomukset Henrikistä säilyivät ”kansan sitkeästi muistissaan viljelemänä”.⁵⁸ Tämä herättää kysymään ”muistissa viljelemisen” syystä ja argumentaatiosta – eli muistettavan tarttuvuudesta. Pidettiinkö muistitietoa Henrikistä yllä kirkollisen uskonnollisuuden ja kirkon valtopoliittisten kytkösten vastustamiseksi? Vai päinvastoin, reformaatiota edeltäneen kirkollisen uskonnollisuuden ja kirkollisten oppinäkemyksien ja pyhäkäsitysten muistamiseksi? Toistetut ihmekertomukset Pyhän Henrikin ja hänen nimeensä vannomisen parantavasta voimasta todistanevat ennemminkin jälkimmäistä kuin edellistä vaihtoehtoa.

Piispanmurhan ymmärtämisen sijaan surmavirsi ja sitä myötäilevä suullinen kerronta näyttää tuottaneen anti-sankarin, jonka voi rinnastaa vaikkapa Juudakseen. Tämä rinnastus tarkoittaa surmakertomuksen tulkitsemista kristillisen ja raamatullisen mytologian viitekehyksessä. Tähän viitekehykseen viittaavat monet piirteet Lallia koskevassa kertomusperinteessä⁵⁹, ja sekä Lallia että Juudasta koskevan kristillisen ikonografian samankaltaisuus. Lalli ja Juudas rinnastuvat myös Hilda Huntuvuoren romaanissa *Lallin pojat*.⁶⁰ Edelleen rinnastus näkyy rituaalisessa toiminnassa, jossa Lalli on saanut Juudaksen roolin. Johannes Messenius kuvaa nimittäin *Suomen kronikassaan* Köyliöön liittyen kuinka ”Joka vuoden kesäkuussa/ siellä oli suuret markkinat/ ja silloin jokainen/ Lallin kirosi/ kun heidän apostolinsa hän tappoi/ Saaren kartanossa asui/ rälssimies tuo kelvoton”.⁶¹ Sama tapahtui Köyliön markkinoilla ns. uudellakin ajalla⁶², jolloin paikalle tultiin myös Huittisista⁶³.

Piispanmurhan moraalinen tuomio, jota Katajala ei ota analyysissään lainkaan huomioon, jatkuu melko yleisesti Suomessa tänäkin päivänä. Sen voiakin sanoa dokumentoitavalla tavalla ilmentävän ”kansanihmisen tuntoja”. Köyliössä kesti n. 35 vuotta ennen kuin paikallinen hanke Lalli-patsaasta toteutui, ja viivytys johtui nimenomaan moraalisesta vastustuksesta.⁶⁴ Olen itse haastatellut Köyliössä ihmisiä, joiden mukaan vasta 1990-luvun alussa väheni merkittävästi niiden paikkakuntalaisten määrä joiden mielestä murhaajalle, varsinkin kirkonmiehen murhaajalle, ei patsasta pidä pystyttää.⁶⁵ Köyliön kunta ei asiasta myönteistä päätöstä koskaan tehnyt, vaan Aimo Tukiaisen suunnitteleman patsaan kustansi paikallinen säästöpankki 100-vuotisjuhliensa kunniaksi vuonna 1989.

Kansanomainen, kenties balladiksi luokiteltava surmavirsi toki selittää surmateon kestitykseen liittyväksi, mutta ei asetu sen paremmin surmatyön tekijän puolelle kuin piispaa vastaan. Surmaaja kuvataan ryöstövierailuksi sanotusta kestityksestä vihastuneeksi, mutta surmaajan tulkinta ei ole sama kuin runon "sanoma". Aihetta kertaavat kansanrunot ovat selkeästi kristinuskon ja sen edustajan puolella ja surmaajan (melo)dramaattista kohtaloa säälimättömiä, mutta tämä seikka näyttää nykyhistorioitsijoiden tulkinnoissa jäävän syrjään. Sekä Lehtonen että Kallioinen kirjoittavat, että surmavirressä "noustaan vastustamaan" kirkollista verotusta. Passiivimuodon käyttö on tässä yhteydessä monitulkinnallinen. Se voi tarkoittaa, että joku surmavirressä nousee vastustamaan kirkollista verotusta, mutta se voi myös antaa ymmärtää, että surmavirsi olisi kokonaisuudessaan tämänsuuntaisesti ohjelmallinen. Edelleen kyseinen muotoilu saattaa pitää sisällään ajatuksen, että runossa kuvattava teko ja sen oikeuttaminen kollektivisoituvat sen arvioijan mielessä ja alkavat edustaa yksittäisen tekijän sijasta joukkojen näkemyksiä. Tällaisesta ajatuksenkulusta on selvempänä esimerkkinä Jouko Vahtolan edellä lainattu toteamus, jonka mukaan "Henrik-piispan ... marttyyrikuolemaan on syytä uskoa talonpoikien reaktiona kirkon veroihin, kestitykseen ja kyydityksiin". Samalla tavalla Kari Alifrosti tietää kertoa, että kyse on paikallisen väestön väkivaltaisesta reaktiosta verotusta vastaan. Toimijoina ovat näissä tulkinnoissa talonpojat luokkana ja paikalliset asukkaat kollektiivina, mikä korostaa sitä poliittista sisältöä, jonka mainitut historiantutkijat kuvatulle surmateolle haluavat antaa.

Vaikka ruokaruotsi-termin käyttö kansanrunoissa viittaakin verotukseen, surmavirrelle annettu poliittinen merkitys syntyy historiantutkijan tulkinnassa. Sen lisäksi, että verotusoikeuden historia ei täsmää kuvattavan tapahtuma-ajan kanssa, on huomattava, että kansanrunotekstit eivät tällaista poliittista tulkintaa sisällä. Surmaaja – tai paremminkin surmaajaa manipuloinut vaimo – syyttää piispaa ryöstövierailusta, mutta yksikään aihepiiriin liittyvä kansanruno (eli surmavirren toisinto) ei syytä. Runoteksteissä ei ole muuta viitettä ryöstövierailuun kuin Lallin vaimon suullinen väite. Historiantutkijat käyttävät kuitenkin ruokaruotsi-termiä ja siihen sisältyvää verotusviittausta todisteena historialliseksi henkilöksi uskotun piispa Henrikin historialliseksi tosiasiaaksi uskotun surman motiivista. Tällöin sivuutetaan ja syrjäytetään mahdollisuus, että verotus-

viittaus surman perusteena olisi jälkeensä tuotetun tekstin sisältämä ja kertomisajan ilmapiiiriä kuvastava kerronnallinen motiivi. Tästä voitaneen päätellä, että verotus kerronnan motiivina ei ole historiantutkimuksessa yhtä "tarttuvia" ajatus kuin verotus surman motiivina.

Surmavirsi eri toisintoineen asettaa surmateon suorittajan ja sen uhrin samaan asemaan kuin kirkollinen pyhimyslegenda: surmaaja on syylinen ja piispa on uhri.⁶⁶ Surmaaja ei ole sankari eikä surmatekoa esikuvallisteta, toisin kuin joissakin toisissa pohjoismaisissa piispansurmaamistarinoissa.⁶⁷ Surmateko ei asetu surmavirressä hyväksyttävään valoon, vaikka se loogisesti perustellaankin kestitykseen liittyvällä loukkauksella, joka puolestaan kontekstualisoituu verotusta koskevaan viitteeseen. Looginen linkitys kertomuksen tapahtumien ja päähenkilöiden toimintojen välillä kestitystematiikan avulla ei ole kuitenkaan sama asia kuin sympatian ilmaiseminen tai surmatyön oikeuttaminen ja ymmärtäminen. Empatian ja poliittisen argumentaation sijaan kertomuksen suosiota ja välittymistä on mitä todennäköisimmin edistänyt sen dramaattisin ja teatraalisin kohta, jossa surmaajan hiukset ja päänahka irtoavat surmaajan yrittäessä ottaa piispalta anastamaansa lakkia päästään.⁶⁸ Tähän draamaan viittaavat monet aihepiirin kuvalliset esitykset sekä toistuvasti lainattu, yhteydestään irrotettu (eli dekontekstualisoitu) ja uusiin yhteyksiin sijoitettu (eli rekontekstualisoitu) säepari "Mistä on Lalli lakin saanut? / Mies paha hyvän hytyrin".

Keskiajan katolisen kirkon piirissä tuotetut kuvaukset ja kertomuksen representaatiot korostavat melodraaman tapaan surmatyön tekijän kohtaamaa jumalan rangaistusta. Samaa asennoitumista piispansurmaa kohtaan ilmentää reformaation jälkeen tallennettu kansanomaisen kertomusperinne. Surmatapahtumasta kertominen on katolisella ajalla kiinnittynyt marttyyrikultin puitteissa kristillisen kirkon keskeissymboliikan esittämiseen ja kirkon historian mytologisointiin. Esimerkiksi Messeniuksen kuvaus antaa ymmärtää, että keskiajan köyliöläisten käsitys vastasi oman aikansa kirkon käsitystä. Vaikka surmavirsi selittää surmateon kestitykseen ja vieraanvaraisuuteen liittyvien oikeus- ja sopivaisuuskäsitysten rikkomisella, sen voi myös katsoa olevan linjassa kirkon auktorisoimien oppikäsityksen kanssa.

Toki epäoikeudenmukainen yhteiskunnallinen tila voi olla syynä moniin protesteihin ja väkivaltaisuuksiin, sekä poliittisesti ja moraalisesti oikeutettui-



*Kuten Kalevalan sankarit, Piispa Henrik ja hänen surmaajansa näkyvät myös kaupallises-
sa nimistössä. Kuvan apteekki on Turussa. (Kuva Pertti Anttonen)*

hin että epäoikeutettuihin. Ei ole syytä myöskään kieltää, ettei 1100-luvulle si-
joitettujen tapahtumien kertomisella voisi olla yhteyttä Ruotsin ekspansioon
itään päin ja feodaalisen valtiojärjestelmän rakentumiseen.⁶⁹ Tästä huolimat-
ta yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden argumentti ei piispa Henrikin
surmakertomuksen tapauksessa ole yhtään enempää historiallisesti todennä-
köinen kuin sellainen selitys, joka ei politisoi surmatekoa suomalaisuusteoksi.

Kulttuurisen muutoksen paradigma

Piispa Henrikin rooli suojeluspyhimyksenä ja Suomen apostolina on jatkunut 1300-luvulta tähän päivään asti.⁷⁰ Fennomanian ja erityisesti 1900-luvun alkupuolen aitosuomalaisuuden puitteissa tämän esitystradition rinnalle ja haastajaksi nousi näkökulma, jonka mukaan piispansurmaaja onkin marttyyripiispaa suomalaisempi ja sankarillisempi. Kun katolisella keskiajalla kertomus Henrikin surmaamisesta tulkittiin osoitukseksi suomalaisten kovapäisyydestä kristillisyyden leviämisen ja sivistyksen etenemisen tiellä, fennomaanisen uudelleentulkinnan mukaan piispanmurhassa olikin kysymys suomalaisten itsemääräämisoikeuden puolustamisesta. 1800-luvun puolivälistä lähtien Piispa Henrikin surmaaja alkoi saada samanlaisia muinaissuomalaisen sankarin ominaisuuksia kuin mitä samoihin aikoihin liitettiin Kalevalan ja eepin kansanrunouden historiallisesti tulkittuihin henkilöhahmoihin.

Tarkoitukseni ei ole väittää, että Katajalan tulkinta olisi suoraa jatkoa näille näkökulmille. En myöskään sano, että piispansurman tulkitseminen teoksi epäoikeudenmukaista verotusta vastaan edustaisi provinsiaalista nationalismia. Pidän ilmeisenä, että tämän päivän historiantutkijat haluavat sanoutua irti nationalismien hengestä ja asettua etäälle fennomaanisten ja aitosuomalaisten tutkijapolvien päätöksestä. Mutta tästä huolimatta tiettyjä yhtymäkohtia näiden välillä on havaittavissa ainakin piispa Henrikiä koskevan kertomuksen ja sen selitysten suhteen. Esimerkiksi edellä mainittu ajatus piispansurmasta paikallisen väestön kollektiivisena toimintana ja mielenilmauksena esiintyy myös Jalmari Jaakkolan tuotannossa.⁷¹

Katajalan tulkintaa koskevat huomautukseni voidaan tiivistää kysymykseen siitä, mihin viitekehykseen, diskurssiin tai mentaliteettiin kuuluu halu ja valmius nähdä piispa Henrikin surmaaja suomalaisuuteen suorittajana. Piispansurmaajan ”ymmärtäminen” ja sankarillistaminen nimittäin alkoi hahmottua vasta 1800-luvun kuluessa, joten surmatyön mieltäminen suomalaisuuteksi on ajatuksena ja ajattelumallina mahdollinen vasta reformaation ja kansallisuusatteen leviämisen jälkeen. Siksi se voi tuskin kuvata niiden ”kansan-ihmisten” tunteja, jotka esittivät ja välittivät surmavirttä ennen reformaatiota, siitäkään huolimatta että he olisivat kokeneet verotuksen ja muun yhteiskunnal-

lisen vallankäytön raskaaksi ja epäoikeudenmukaiseksi. Kyseisessä surmatyössä on näin ollen tuskin voinut olla kyse näiden ihmisten mielestä ”täysin ymmärrettävästä” väärän vallan ja epäoikeudenmukaisuuden vastustamisesta. Toisin sanoen piispansurma on tuskin ollut näille ihmisille ”suomalaista kapinaa”.

Katajalan tulkinnalla on runsaasti vastaavuuksia fennomanian jälkeisessä historiassa. Esimerkiksi Köyliössä Lallia ei enää kirota piispansurman vuoksi vaan uuden historiakuvan myötä häntä on alettu juhlia paikallisena kansallissankarina ja suomalaisena vapaustaistelijana. Sama ajatus toistuu siellä täällä yleisessä yhteiskunnallisessa keskustelussa ja akateemisessa tutkimuksessa. Esimerkiksi tuoreessa, kansainväliselle lukija- ja tutkijakunnalle suunnatussa Suomen poliittisen järjestelmän esittelyssä professorit Pertti Pesonen ja Olavi Riihinen kirjoittavat: ”When the pagan peasant Lalli killed Finland's first bishop Henry, he defended very concretely what was Finnish some eight and a half centuries ago”.⁷² Surma esitetään tässä pakana-Suomen puolustautumisena ja oman identiteetin ilmauksena länsimaista kulttuuria ja kristinuskoa vastaan, kunnes kristinuskoköylyläistui ja siitä tuli yksi suomalaisen arvomaailman kulmakivi. Pesosen ja Riihisen kuvaus implikoi, että suomalaisuus ja luterilaisuus kuuluvat yhteen, kun taas katolilaisuuden ja suomalaisuuden kohtaaminen on konflikti.

Varsin samalla tavalla sijoittaa kulttuurihistorian dosentti Jari Ehrnrooth oman surmatulkintansa suomalaisuuden määrittelyn keskiöön:

Omaperäiseksi ymmärretyn 'alkusuomalaisen' uskonnollisuuden ja kristillisyyden välinen konflikti ruumiillistuu tietenkin sattuvalla tavalla Piispa Henrikin legendassa. Köyliöjärven jään tapahtumat herättävät meissä yhä ristiriitaisia tunteita. Ulkomaista valtaa ja vieraiden uskomusten tuputusta vastustava uhma nousee Lallissa, joka ottaa kirveen käteensä ja halkaisee suippohatussaan koreilevan piispan kallon. Se oli siis poliittinen, tietyllä tavalla oikeutettu murha! Millä oikeudella Henrik tuli tänne ja esiintyi paremman uskonnon edustajana vaatien ihmisiä kasteelle? Hänellä oli takanaan Rooma ja Lallilla vain oma heimonsa.⁷³

Ehrnroothinkin käsityksissä piispansurma on ymmärrettävä ja oikeutettu suomalaisuusteko, jossa uhmataan ja vastustetaan ulkomaalaisuutta, koska sellainen edustaa valtaa, ”koreilua”, vieraita uskomuksia ja näiden ”tuputusta” – eli sitä mitä suomalaisuuteen ei katsota sisältyvän. Tässä tulkintamallissa piispa Henrikin surma on muutos- ja ensimmäisyyskertomus: kertomus vieraan kulttuurin ja vallan tuomasta muutoksesta ja ensimmäisen ulkomaalaisen tappa-

misesta. Tällaisena se voidaan tulkita myytiksi, joka esikuvallistaa surmateon malliksi myöhemmälle ”suomalaiselle” tavalle kohdata ulkomaalaisuus ja ulkomaalaiset. Tämä ei kuitenkaan liene Ehrnroothin tarkoite, koska hän samalla korostaa piispa Henrikin panosta lähimmäisenrakkauden ja tasa-arvon ihanteisiin ja arvioi hänen surmaamistaan ennakkoluuloisuuden ja takapajuisuuden ilmaukseksi.⁷⁴ On vaikea päätellä, kuinka laajojen kansalaispiirien näkemyksiä tällainen kaksijakoisuus ilmentää, mutta Ehrnroothin mukaan kyseessä on ”historiamme alku” ja ”loistava alku draamalle, josta on vaikea tietää, missä murhenäytelmä päättyy ja missä farssi alkaa”. Joka tapauksessa Ehrnroothin painokkaampi, yllä olevassa lainauksessa esiin tuleva tulkinta asettuu varsin lähelle ulkomaalaisvastaiseen uusnatsismiin identifioituvan Suomi Nousee – Kansa Yhdistyy -yhdistyksen ajatusta, jonka mukaan piispansurmaaja Lalli on ”Suomen kansallisimman ajan vapaustaistelija”.⁷⁵

Tarkoitukseni ei ole väittää, että Ehrnroothin tulkinta olisi äärioikeistolainen. Sen sijaan on ilmeistä, että äärioikeistoon luettava poliittinen ryhmä hyödyntää sellaista kansallista symboliikkaa ja retoriikkaa, jota muutenkin viljellään suomalaisuuden tuottamisessa. Saman ryhmän Kalevala-puhe ei sisällöllisesti poikkea niistä ajatuksista, joita esitetään Kalevala-tutkimuksen ja -juhlinnan akateemisilla areenoilla, mutta poliittiset johtopäätökset ovat toiset.⁷⁶ Äärioikeistolaisuuden sijaan kysymys on sellaisen kansallisen diskurssin kehityksestä, jossa piispa Henrikin surma on saanut entistä enemmän poliittista merkitystä. Henrikin rooli katolisen kirkon pyhimyksenä jatkuu vuosisatojen tauon jälkeen ja sen rinnalle on viime aikoina noussut sekä ekumeeninen että luterilainen tulkinta- ja toiminta-areena, mutta näiden uskonnollisten diskurssien rinnalle on vakiintunut, fennomaanisten näkökulmien jäljiltä, taipumus tarkastella koko piispa Henrik ja Lalli -kertomuksen vyyhtiä entistä vähemmän uskonnon, riitin ja etiikan viitekehityksessä ja entistä enemmän politiikan ja poliittisen moraalin viitekehityksessä. Kyse on marttyyrikertomuksesta vain pienelle uskonnolliselle vähemmistölle, kun taas kasvavalle enemmistölle kyseessä on Suomen historian ensimmäinen poliittinen murha. Piispa Henrikistä on tullut Bobrikov ja Lallista Eugen Schauman. Surmavirsi näyttäytyy sekä modernissa historiankirjoituksessa että yleisessä suomalaisuuspuheessa sankarirunona, osana kansallista mytologiaa suomalaisten ja suomalaisuuden ikaikaisesta puolustamisesta.⁷⁷

Yksi keskeinen syy miksi viimeaikainen historianankirjoitus näyttää asettuvan puheena olevan aihepiiriin osalta samaan kuvaan fennomaanisperäisen suomalaisuuspuheen kanssa on se, että piispansurman selityksiin liitetään voimakkaasti korostunut kulttuurisen muutoksen ja konfliktin tematiikka. Sen mukaisesti surma selittyy 1100–1300 -luvuille ajoitetulla kulttuurin, elämäntavan, talouden ja valtajärjestelmän murroksella ja sen keskellä olevan ihmisen reaktiolla muutosta tuovaa tai sitä edustavaa henkilöä tai instituutiota kohtaan. Esimerkiksi Tuomas M.S. Lehtonen kirjoittaa, että piispa Henrikiin liittyvät kirkolliset ja kansankieliset tarinat ”kertovat omalla tavallaan vallankumouksesta tai kolonisaatiosta, siitä miten uusi ideologinen, poliittis-sotilaallinen ja taloudellinen valta tunkeutui maahan ja mullisti sen aikaisemman elämäntavan ja valtajärjestelmän.”⁷⁸

Ei ole syytä kieltää, ettei nykyisen Suomen (tai paremminkin Varsinais-Suomen) alueen kulttuurissa ja yhteiskuntaelämässä olisi tapahtunut suuria muutoksia kyseisenä aikana esimerkiksi ruotsalaisen valtiomuodostuksen puitteissa. Käsitys niiden merkityksestä ja painoarvosta kerrotun surmatapahtuman kannalta on kuitenkin muodostunut jälkeinpäin tuotettujen kuvausten ja selitysten perusteella. Siksi se on tulkinnan viitekehyksenä vain yksi todennäköisyys, joka on asetettava sen todennäköisyyden rinnalle, että väitetty kulttuuri-muutos tai murros onkin surmakertomuksen kannalta *selitettävä* eikä selittäjä.

Muutuskertomuksellinen eetos tarkoittaa, että kertomuksessa kuvattavia tapahtumia arvioidaan muutoksen kautta, sen osana ja ilmentymänä. Paatunut murhamies surmaa paatuneisuuttaan eli sisäisen mielenlaatusa vaikutuksesta, kun taas kulttuurimuutokseen paikannettu surmatyö kutsuu arvioimaan muutosta sekä sen painoarvoa surmatyön selittäjänä. Muutuskertomuksena ja muutoksen psykodraamana piispansurma saa ymmärrystä – vaikka ei aina moraalista hyväksyntää – muutosvastaisuuden ilmauksena. Periaatteellista eroa ei ole siinä, katsotaanko vastustamisen aiheeksi epäoikeudenmukaiseksi koettu kestitysjärjestelmä, verotus, kirkkokuri, kristinusko, pappisvalta, vieras valtajärjestelmä tai vieras uskonto. Kaikissa näissä ja vastaavissa vaihtoehdoissa surmatyö asettuu ilmentämään eturistiriitaa surmaajan ja uhrin välillä, jolloin surma väistämättä politisoituu. Muutuskertomuksesta tulee näin konfliktikertomus. Kertomus politisoituu entisestään, kun oletetun muutoksen ja konfliktin kes-



Paikallisidentiteetin tunnukset, historiakuva ja osallistuminen historiaelämyksiin representoidaan päällepuvutavassa ja mukana kannettavassa. (Kuva Pertti Anttonen)

kelle paikannettu, surmatyön tehnyt ihminen etnistetään – vähintään noin 500 vuotta myöhempien lähteiden perusteella – suomalaiseksi ja sellaisena nyky-suomalaisen, protestanttisen kansallisvaltio-Suomen kansalaisen kaltaiseksi ja historialliseksi edeltäjäksi, geneettiseksi ja ideologiseksi esi-isäksi. Samalla kulttuurimuutosta tuovan ja edustavan piispan ulkomaalaisuudesta tulee aiheo-
dista hänen osasyllisyydestään omaan kuolemaansa.

Kulttuurisen muutoksen ja konfliktin tematiikasta käsin konstruoituun siis asetelmaan, jossa ovat vastakkainen paikallinen/suomalainen ja torjuttava Toinen. Muutuskertomuksen eetos kytkeytyy näin puolustuskertomuksen eetokseen, jolloin esi-isäksi määrittävästä piispansurmaajasta tulee Suomen maanpuolustuksen ja/tai ulkomaalaisvastaisuuden pioneeri. Samalla muutuskertomukseen liittyy uskontopoliittinen aspekti, jossa surmatyön arviointia ohjaa näkemys katolisesta kristinuskosta vierasta, ei-kansallista esivaltaa edustavana toiseutena. Surman politisointi katolista kirkkoa ja sen vallankäyttöä vastustavaksi rakentuu reformaatioissa ratkaisevasti muuttuneiden uskonto- ja valtiopoliittisten rakenteiden perustalle, jolloin näiden soveltaminen aiempaan historiaan on ”reformaatioteko”.

Kristillinen myyttiruno

Kalevalan tai eppisten kansanrunojen historiallinen tulkinta ja niiden sankareiden paikantaminen johonkin esihistorialliseen henkilöön tai paikkaan ei ole tämän päivän kansanrunoutentutkijoiden suosiossa. Mytologiset tulkinnat ovat hallitsevia, mutta se ei kuitenkaan tarkoita, ettei kansanrunoilla voisi olla monenlaisia yhtymäkohtia suomenkielisen väestön historiallisten ja esihistoriallisten vaiheiden kanssa. Mutta mikä tuo suhde tarkkaan ottaen on, on jatkuvan tutkimuksen ja pohdinnan kohteena. Tähän liittyen Lauri Honko on todennut, että ”Lineaarinen faktojen historia toimii huonosti runoepiikassamme, jossa kiistattomasti historiallisten runojen kuten Elinan surman, Kaarle herttuan runon ja Piispa Henrikin surmavirren kaltaisten tuotteiden osuus on todella vähäinen.”⁷⁹

Hongon huomio on aiheellinen, mutta kuuluuko Piispa Henrikin surmavirsi sittenkään tuohon harvalukuisten historiallisten runojen joukkoon? Emme kykene historiantutkimuksen metodein sen paremmin vahvistamaan kuin kiistämään Henrikin historiallisuutta tai edes sen todennäköisyyttä. Historiallisuuden argumentti näyttää perustuvan uskoon tai luottamukseen, samalla kun historiallisuuden kiistäminen voi näyttäytyä nihilismiltä tai lähdekritiiseltä purismilta.⁸⁰ Tämän vuoksi on aiheellista miettiä, miten ratkaisemattoman kiistan voi ohittaa, mutta silti tuottaa uutta tutkimustulosta. Onkin harkittava, tuleeko kyseistä piispaa ja hänen kuolemaansa käsittelevää kerrontatraditiota sittenkään tarkastella historiallista tosiasiaa käsittelevänä tai historialliseksi uskotun tapahtuman ja sen vaikuttimien todisteena.

Kansanrunoutentutkimuksessa surmavirttä on lähes järjestään pidetty historiallisena ja siksi sen selitykset ja tulkinnat ovat seuranneet yhtä lailla kansanrunoutentutkijoiden kuin historiantutkijoidenkin keskuudessa historiantutkimuksen eikä mytologiantutkimuksen paradigmat. Tässä historiantutkimuksen paradigmassa kertomus on myytilistynyt alkukertomukseksi Suomesta ja kristinuskon maahantulosta. Samalla surmatekoa on ajoitettu ja paikannettu jokseenkin samalla mallilla kuin Kalevalassa ja eepissä kansanrunoudessa kuvattavia tapahtumia. Jotkut johtopäätökset ovat hyvinkin uskottavia, mutta vajavainen dokumentaatio on hokuttanut myös mielikuvituksellisiin ja ohuella pohjalla lepääviin päätelmiin.

Oma näkemykseni on, että historiallista tapahtumaa kuvaavan historiallisen runon sijasta Piispa Henrikin surmavirsi on kansanomaiseen kristillisyyteen paikantuva myyttiruno, melodramaattinen balladi, jossa historialliset ainekset ovat sen myyttifunktiolle alisteisia. Se on seipitetty – tai paremminkin: *sitä* on seipitetty ja suullisen kulttuurin piirissä toistuvasti jäljennetty, muunneltu ja uudelleentuotettu – sekä keskiaikaisesta hagiografisesta kirjallisuudesta peräisin olevien temaattisten mallien että muista kansanrunoista tavattavien aiheiden ja myyttikuvien avulla. Olen siis tässä asiassa eri kannalla kuin Martti Haavio, jonka mielestä katolisista legendoista omaksuttu esikuva ei ole voinut olla lähtökohta vaan ”lähtökohta on piispa Henrik ja hänen vaiheensa”.⁸¹ Haavion näkemyksen mukaan runoteksti edustaa historiallisen tapahtuman tyyllittelyä pyhimysten elämänkertoja jäljittelevällä tavalla. Oman näkemykseni mukaan koko piispa Henrikiä koskeva kertomusvyvyhti on kansainvälisten, keskiajan kristilliselle kirkolle ominaisten mallien mutta myös kansanomaisten kerronta-, runo- ja uskomusaiheiden perusteella konstruoitu paikallinen surma- ja marttyrikertomus.⁸²

Nimittäessäni Piispa Henrikin surmavirttä historiallisen runon sijaan myyttirunoksi ei tarkoitukseni ole esiintyä ”myyttien paljastajana”. En arvioi historiallisia tulkintoja harhaisiksi, enkä asetu vastustamaan sen paremmin marttyri- ja pyhimyskulttia kuin piispansurmaajan sankarikulttia. Kysymys on pikemminkin metodologinen kuin poliittinen. Sen sijaan että pyrkisimme sovittamaan dokumentoidut tekstit ja kertomusaihelmat oletetun piispan oletettuihin elämänvaiheisiin tai oletetun surmatilanteen oletettuihin käännteisiin, pidän tutkimuksellisesti haastavampana suunnata huomiota kysymyksiin, jotka koskevat surmakertomuksen syntyä ja muodostumista kirkon, uskonnon ja myöhemmin jopa kansakunnan perustamismyyttiksi. Huomion kohteeksi tulee tällöin uuden uskonnollisen ajattelun, symboliikan, keskeiskäsitteistön ja myyttikuvaston suhde jo ennalta tunnettuun käsitteistöön ja kuvastoon. Tämä ei tee surmavirrestä eetokseltaan muutuskertomusta, vaikka monet sen sisältämisestä myyttiai-neksista ovatkin paikannettavissa uuden uskonnon tuomiin muutoksiin. Tämä ei myöskään aseta sitä pyhimyslegendaan nähden oppositioasemaan.

Tähän vielä hahmotteluvaiheessa olevaan tutkimustehtävään liittyy keskeisesti kysymys surmavirren tekijyydestä, joka on otettava uuteen tarkasteluun.

Kyseisen kansanrunon historialliset tulkinnat tukeutuvat nimittäin jo vanhentuneeseen, 1900-luvun alkupuolelle sijoittuvaan kansanrunoustieteelliseen paradigmaan. Tässä paradigmassa kansanruno näyttäytyy yksittäisenä, taiderunon kaltaisena valmiina teoksena, jota olemassa olevat tallenteet (versiot tai toisinnot) ilmentävät joko hyvin tai huonosti. Tyypillisesti tutkijat ovat havainneet lähinnä vain turmeltumia. Yksittäinen runo, esimerkiksi Piispa Henrikin surmavirsi, on tästä näkökulmasta käsin abstraktio, joka manifestoituu sen erilaisissa tallenteissa. Näin konstruoidun abstraktion tutkijat pyrkivät konkretisoimaan kuvittelemalla sille yhden alkuperäisen, taiderunon kirjoittajaan rinnastuvan sepittäjän sekä määrittämällä tekstile ”normaalimuodon”, jonka voisi tekstikriittisten vertailujen perusteella päätellä olleen sen eri versioiden (tallenteiden) alkulähde. Sekä metodi että sen teoreettiset premissit ovat peräisin filologisesta käsikirjoitusten vertailusta. Metodin ongelma perinteentutkimuksen kannalta on se, että olemassa olevia eri versioita tarkastellaan säeanalyysillä, joka sekä hierarkisoi että kronologisoi suulliselle perinteelle ominaisen muunte-lun ja asettaa lainautumiset ja intertekstuaaliset viittaukset käsikirjoituskopioita vastaavaan suhteeseen.⁸³

Haavion teos *Piispa Henrik ja Lalli* on tästä hyvä esimerkki. Haavio selittää surmavirren tekijyyden omana aikanaan nykyaikaisella teorialla yhdestä alkuperäisrunoilijasta, poeta anonymuksesta, ja tämän mukaisesti pyrkii rakentamaan oletetun alkuperäisrunon ”normaalimuodon”. Tällä menettelyllä hän asettuu sellaista romanttiseksi sanottua teoriaa vastaan, jossa kansanrunouden tekijäksi ajateltiin kansa epäyksilöllisenä ja yhteispersoonallisena kokonaisuutena.⁸⁴ Omasta ”modernista” metodistaan käsin Haavio näkee kansanrunon ”tietoisena taiteellisena luomistyönä” ja sen alkuperäisen sepittäjän taiderunoilijan kaltaisena mestarina, jonka parhaimmat työt voidaan kohottaa maailmankirjallisuuden tasolle.⁸⁵

Vaikka Haavion teosta ja siinä käytettyä teoriaa onkin arvioitu uskottavaksi, mestarilliseksi ja suomalaisen folkloristiikan huippua edustavaksi⁸⁶, yksilöllinen tekijyys on suullista kulttuuria koskevana teoriana ongelmallinen, koska se on selkeän devolutionistinen. Se perustuu ajatukseen, jonka mukaan alkuperäinen runoilija on tuottanut ”jalosäkeitä”⁸⁷ ”eheässä, plastillisessa kokonaishahmossa”⁸⁸, kun taas myöhempi kehitys on merkinnyt hajoamista, turmeltumista,

kontaminaatioita ja tärkeiden kohtien häviämistä. Tällainen teoria asettaa kansanrunojen suullisen välittymisen ja muuntelun, ja siksi myös niiden tarttuvuuden, tutkimuksellisesti toissijaiseen asemaan. Sitä ei itse asiassa voi pitää perinnetieteellisenä, koska se kieltää sekä perinteen että runouden tuottamiseen liittyvän kulttuurisen kompetenssin kaikilta muilta paitsi alkuperäisrunoilijalta, joka hänkin sijoitetaan sen kommunikointi- ja merkitysverkoston ulkopuolelle, jossa runo on dokumentoidusti säilynyt ja välittynyt. Se myös jättää huomiotta sen suulliselle perinteelle ominaisen seikan, että toisin kuin kirjalliset teokset, kansanrunot sekä niiden aiheumat ja formulanomaiset ilmaukset välittyvät juuri sen vuoksi että ne ovat helposti irrotettavissa esitys- ja kuulemiskonteksteistaan ja siirrettävissä uusiin konteksteihin.⁸⁹ On kenties historian ironiaa, että Haavion anti-romanttista devolutionismia on jälkeenpäin arvioitu romanttiseksi kehityskäsitykseksi.⁹⁰

En tarkoita tällä sanoa, että historianantutkijat olisivat omaksuneet kansanrunoudentutkijoilta devolutionistisen tulkintamallin. Toistuvat arviot surmavirren yhdestä alkuperäisestä sepittäjästä, esimerkiksi jostakin oppineesta tai pappismiehestä, kertovat kuitenkin haaviolaisen metodin vaikutuksesta, koska olemassa oleville käsikirjoituksille ja niissä dokumentoiduille kansanrunoesityksille otaksutaan yksi oikea ja alkuperäinen tekstimuoto. Ylimääräisiltä näyttävät aiheumat ja lainautumiset arvotetaan sekundaarisiksi lisäyksiksi ja karsitaan pois, koska niiden ei katsota valaisevan kertomuksen oletettua historiallista perustaa. Juuri tähän mytologinen tulkinta tuo metodologisen vaihtoehdon: sen sijaan että keskenään varioivilla teksteillä olisi vain välineellinen arvo oletetun historiallisen tapahtuman rekonstruktiossa, jokainen esitys ja sitä representoiva muistiinpano on ilmentymä ihmisten kesken välittyneestä sekä muistin ja sosiaalisten instituutioiden ylläpitämästä myytistä ja myyttikuvastosta. Se, miten nämä esitykset ja niiden muistiinpanot paikantuvat uskontoa, ideologiaa ja representaatiota koskeviin diskursseihin, kiinnostaa yhtä lailla historian kuin kansanrunouden tutkijaa.

Viitteet

- 1 Artikkelin perustuu Köyliö-seuran järjestämässä Lalli-seminaarissa pidettyyn esitelmään 5.10.2002. Kiitän Anna Sivulaa ja Sami Louekaria sen valitsemisesta tähän teokseen sekä ohjeistuksesta työstää se teoksen profiiliin. Kiitän myös anonyymiä arvioijaa monista huomautuksista, joihin artikkelin varhaisempi versio antoi aiheita.
- 2 Siikala, Anna-Leena: *Suomalainen šamanismi – mielikuvien historiaa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 565. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1994a, 36.
- 3 Wilson, William A: *Kalevala ja kansallisuusaate*. Suomenkielisen laitoksen ovat toimittaneet Vesa Kurkela ja Erkki Pekkilä. Käännös: työryhmä Philip Donner, Pekka Gronow, Terhi Jankko, Sirpa Kurkela, Vesa Kurkela, Matti Lahtinen, Erkki Pekkilä. Helsinki, Työväen Sivistysliitto 1985, 72. (Alkuteos: *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. Bloomington, Indiana University Press 1976.); Honko, Lauri: *Kalevala: aitouden, tulkinnan ja identiteetin ongelmia*. Teoksessa: Lauri Honko (toim.), *Kalevala ja maailman eepokset*. Kalevalaseuran vuosikirja 65. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1987, 157–158. Vrt. Knuuttila, Seppo: *Tyhmän kansan teoria. Näkökulmia menneestä tulevaan*. Tietolipas 129. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1994, 28–29.
- 4 Siikala 1994a, 135; Siikala, Anna-Leena: Transformations of the Kalevala Epic. Teoksessa: Anna-Leena Siikala & Sinikka Vakimo (eds.), *Songs Beyond the Kalevala: Transformations of Oral Poetry*. Studia Fennica Folkloristica 2. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1994b, 16.
- 5 Siikala 1994a, 145.
- 6 Ks. esim. Kalela, Jorma: *Historiantutkimus ja historia*. Helsinki, Gaudeamus 2000.
- 7 Samansuuntaisesti Juhani Mylly toteaa, että ”Historiatiedolla on aina jokin poliittinen funktio ja poliittisia merkityksiä yhteiskunnassa, riippumatta siitä, mitä historioitsijat tahtovat ja kuinka tieteellisesti he tahtovat menneisyyttään tutkia.” Mylly, Juhani: *Kansallinen projekti. Historiankirjoitus ja poliittikka autonomisissa Suomessa*. Turku, Kirja-Aurora 2002, 21; lihavointi alkuperäisessä.
- 8 Vrt. Katajala, Kimmo: Suomen ensimmäinen murhamysteeri. WWW-sivuilla: *Agricola, Suomen historiaverkko, Agricolan kirja-arvostelut*. Arvostelu teoksesta: Vento, Urpo (toim.): *Piispa Henrikin surmavirsi*. SKS 1999. <http://www.utu.fi/agricola/nyt/arvos/tekstit/149.html>. 03.08.1999.
- 9 Ks. Anttonen, Pertti J.: A Catholic Martyr and Protestant Heritage: A Contested Site of Religiosity and its Representation in Contemporary Finland. Teoksessa: Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen (eds.), *Creating Diversities: Folklore, Religion and the Politics of Heritage*. Studia Fennica Folkloristica. Helsinki, Finnish Literature Society 2004.
- 10 <http://www.koylio.fi/kunjtervehdys.htm>. <http://www.koylio.fi/lalli.htm>. Ks. myös <http://www.pyhajarvisuut.net/matkailu/koylio.htm>. Väitettä on sitemmin väännetty uuteen muotoon Etelä-Suomen Kerrostalokyttäjät ry:n internetsivuilla: ”Suomen kirjoitettu kyttäyksen historia alkaa Köyliöstä. Jo Lalli vuonna 1152 jKr huomasi jonkun hattupään hiippailevan mailaan, ja iski samantien kirveellä päähän!” (http://www.kyttaajat.net/luettelo/osoitteet.php4?ha_luttupaikka=K%F6yli%F6).
- 11 Latinankielinen teksti on julkaistu teoksessa Maliniemi, Aarno: *Zur Kenntnis des Breviarum Aboense, Cod. Holm. A 56*. Documenta Historica IX. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica 1957. Osa siitä on suomennettu teoksessa Linder, Marja-Liisa, Saloniemi, Marjo-Riitta, Krötzel, Christian: *Ristin ja Olavin kansaa. Keskiajan usko ja kirkko Hämeessä ja Satakunnassa*. Tampereen museoiden julkaisuja 55. Tampere, Tampereen museot 2000, 259. Ks. myös Maliniemi, Aarno: Suomen keskiaikainen kirjallisuus. Teoksessa: Martti Rapola (toim.), *Suomen kirjallisuus II. Ruotsin ajan kirjallisuus*. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura & Otava 1963, 15–19; Lehtonen, Tuomas M.S.: Keskiajan kirjallinen kulttuuri. Teoksessa: Yrjö Varpio ja Liisi Huhtala (toim.), *Suomen kirjallisuushistoria 1. Hurskaista lauluista ilostelevaan romaaniin*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 724:1. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1999b, 20–24.
- 12 Lehtonen, Tuomas M.S.: Suomi, Ruotsi ja läntinen kirkko. Teoksessa: Tuomas M.S. Lehtonen ja Timo Joutsivu (toim.), *Suomen kulttuurihistoria 1. Taivas ja maa*. Helsinki, Tammi 2002, 85.
- 13 Maliniemi 1963, 18.
- 14 Ks. Edgren, Helena ja Melanko, Kirsti: Pyhän Henrikin sargofagi. Helsinki, Museovirasto 1996.
- 15 Surmavirttä tai sen tematiikkaa kuvaavat käsikirjoitukset ja tallenteet on julkaistu numeroina 985–1005 teoksessa *Suomen Kansan Vanhat Runot*, osa VIII. Julk. Y.H. Toivonen. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1932.
- 16 Haavio, Martti: *Piispa Henrik ja Lalli. Piispa Henrikin surmavirren historiaa*. Porvoo, Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö 1948.

- 17 Suvanto, Seppo: Ensimmäinen ristiretki – tarua vai totta? Teoksessa: Martti Linna (toim.), *Muinaisrunot ja todellisuus. Suomen kansan vanhojen runojen historiallinen tausta*. Historian aitta XX. Helsinki, Historian ystävien liitto 1987, 151.
- 18 Attribuution variaatioista, ks. Haavio 1948, 156.
- 19 Ensimmäinen kirjallinen maininta Lalli-nimestä on Maskun Hemmingin virressä Ramus virens olivarum vuodelta 1616 (Haavio 1948, 154; Sarajas, Annamari: *Suomen kansanrunouden tuntemus 1500–1700-lukujen kirjallisuudessa*. Helsinki, WSOY 1956, 15–16.) Tämä piispa Henrikistä kertova keskiaikainen laulu (suomeksi Oksan vehreen öljypuisen) kuuluu keskiaikaiseen Piaa Cantiones -laulukokoelmaan.
- 20 Sperber, Dan: *Explaining Culture: A Naturalistic Approach*. Oxford & Cambridge, MA, Blackwell 1996.
- 21 Anttonen, Pertti J.: Transformations of a Murder Narrative: A Case in the Politics of History and Heroization. *Norveg. Tidsskrift for folkloristikk*. Årgang 40. Nr. 2/1997, 4–5.
- 22 Jutikkala, Eino & Pirinen, Kauko: *Kivikaudesta Koivistoon. Suomen historian pääpiirteitä*. 4. uudistettu painos. Helsinki, Weilin & Göös 1989, 28.
- 23 Kallioinen, Mika: *Kirkon ja kruunun välissä. Suomalaiset ja keskiaika*. Helsinki, Kleio, Edita 2001, 23.
- 24 Lehtonen, Tuomas M.S.: Suomi ennen Suomea. Raja-alueen kiinnittyminen eurooppalaiseen kulttuuripiiriin. Teoksessa: Tuomas M.S. Lehtonen (toim.), *Suomi, outo pohjoinen maa? Näkökulmia Euroopan äärien historiaan ja kulttuuriin*. Porvoo, PS-kustannus 1999a, 21–22; ks. myös Lehtonen 1999b, 23; Lehtonen 2002, 90. Lehtonen selittää pyhimyslegendan kuvaaman surman puolestaan kirkkokurin vastustamisena (Lehtonen 1999b, 23; Lehtonen 2002, 90).
- 25 Heininen, Simo & Heikkilä, Markku: *Suomen kirkkohistoria*. Helsinki, Edita 1997, 17.
- 26 Virrankoski, Pentti: *Suomen historia. Ensimmäinen osa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 846. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 2001, 66.
- 27 Vahtola, Jouko: *Suomen historia. Jääkaudesta Euroopan unioniin*. Helsinki, Suuri Suomalainen Kirjakerho Oy 2003, 35.
- 28 Alifrosti, Kari: Veronmaksun ikeeseen – kohtuutta vai riistoa. Teoksessa: Veijo Kaitanen, Esa Laukkanen ja Kari Uotila (toim.), *Muinaisen Kalanti ja sen naapurit. Talonpojan maailma rautakaudelta keskiajalle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 825. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 2003, 216.
- 29 Katajala, Kimmo: *Suomalainen kapina. Talonpoikaislevottomuudet ja poliittisen kulttuurin muutos Ruotsin ajalla (n. 1150–1800)*. Historiallisia tutkimuksia 212. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 2002, 92.
- 30 Katajala 2002, 92–93.
- 31 Katajala 2002, 94.
- 32 Haavio 1948, 87–88; ks. myös Jokipii, Mauno: Ensimmäinen ristiretki Suomeen ja sen lähin jälkimmäine. Teoksessa: Veijo Kaitanen, Esa Laukkanen ja Kari Uotila (toim.), *Muinaisen Kalanti ja sen naapurit. Talonpojan maailma rautakaudelta keskiajalle*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Toimituksia 825. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 2003, 330–331.
- 33 Haavio 1948, 220.
- 34 Kuusi, Matti et al.: *Finnish Folk Poetry: Epic. An Anthology in Finnish and English*. Edited and Translated by Matti Kuusi, Keith Bosley and Michael Branch. Helsinki, Finnish Literature Society 1977, 556.
- 35 Haavio 1948, erit. 81–82.
- 36 Topelius [Z.]: *Maamme kirja*. Toimittanut Vesa Mäkinen. Porvoo – Helsinki – Juva, WSOY 1985, 317–319.
- 37 Huntuvuori, Hilda: *Suomen Apostoli*. Helsinki, Otava, 1923, 186–188.
- 38 Haavio 1948, 85–87, 89.
- 39 Haavio 1948, 93–94.
- 40 Ks. esim. Rinne, Juhani: *Pyhä Henrik. Piispa ja marttyyri*. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia XXXIII. Helsinki, Otava 1932, 33–41.
- 41 Pirinen, Kauko: Keskiajan kulttuurin välittyminen Suomeen. Teoksessa: Päiviö Tommila, Aimo Reitala ja Veikko Kallio (toim.), *Suomen kulttuurihistoria I*. Helsinki, WSOY 1979, 18.
- 42 Samaa tulkintaa edustaa Unto Salo, joka kirjoittaa: ”Vaikkei Henrik Lalloilassa vieraillessaan syylistynyt ruokaruotsiin, veronluonteiseen kestitykseen, kuten ”Kerttu kelvoton emäntä” kuvasi, hän ilmeisesti rikkoi maan tapaa vastaan. Yösjän ja ruuan antaminen matkustavaisille tosin kuului kunniallisen talon tapaan varmaankin jo tuolloin, mutta asian ratkaisi isäntäväki, ehkä nimenomaan isäntä.” Salo, Unto: Nomenaisten Moisio – ikkuna Suomen uskonto- ja yhteiskuntahistoriaan. *Suomen Museo* 1997, 55.
- 43 Haavio 1948, 82.

- 44 Katajala 2002, 94.
- 45 Haavio 1948, 82.
- 46 Haavio 1948, 220.
- 47 Pirinen, Kauko: Piispa Henrikin muisto ja Köyliön seurakunta. Moniste 1987, 6.
- 48 Katajala 2002, 96.
- 49 Suvanto 1987, 153.
- 50 Katajala 2002, 95.
- 51 Katajala 2002, 95.
- 52 Katajala 2002, 98.
- 53 Ks. myös Katajala 2002, 483.
- 54 Suvanto 1987, 153.
- 55 Suvanto 1987, 153.
- 56 Katajala 2002, 98.
- 57 Haavio 1948, 82.
- 58 Haavio 1948, 12.
- 59 Haavio, Martti: Kansankertomukset. Teoksessa: Toivo Vuorela (toim.), *Perinnetietoa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura 1967.
- 60 Huntuvuori, Hilda: *Lallin pojat. Historiallinen kertomus 1100-luvun loppupuoliskolta*. Porvoo, Werner Söderström Osakeyhtiö 1926, 66.
- 61 Messenius, Johannes: *Suomen kronikka*. Suomentanut Eero Välikangas. Tampere, Sanasato Oy 1997, 35.
- 62 Pelkonen, Pentti: *Tuhattuotinen Köyliö*. Omakustanne (Risteen Kirjapaino) 1987, 8.
- 63 Lähteenoja, Aina: *Suurhuittisten pitäjän historia vuoteen 1639*. Vammala, Tyrvään Kirjapaino 1949, 210.
- 64 Kytövuori, Tuula: Lalli Köyliön paikallisperinteessä. Uskontotieteen laudaturseminariesitel-mä. Turun yliopisto, kulttuurien tutkimuksen laitos. Moniste 2000, 2–3.
- 65 Myös Hilda Huntuvuoren kaunokirjallinen fiktio tukee käsitystäni surmaaajan muistamiseen liittyvästä moraalista dilemmasta (ks. Huntuvuori 1926, 12, 275). Lienee kuitenkin tarpeellista huomauttaa, että Huntuvuoren fiktion viitatessa en käytä sitä historiallisena lähteenä kuva-tuista tapahtumista vaan yhtenä lähteenä kuvatuille tapahtumille annetuista merkityksistä. Kaunokirjalliset tuotteet osaltaan ilmentävät tiettyjen käsitysten ja katsantokantojen olemassa-oloa, toistumista, kertaamista, toistettavuutta ja tarttuvuutta.
- 66 Myös historiantutkija Lehtosen mielestä asetelma on sama sekä surmavirressä että kirkollises-sa legendassa: piispa on kertomuksen sankari ja surmaaaja sen konna. Ks. Lehtonen 1999b, 25; Lehtonen 2002, 91.
- 67 Palmenfelt, Ulf: Prästdräpssågen – ett tittrör ned i Kalmarunionens sociala strider. *Tradisjon* 15 (1985): 35–48.
- 68 Kuusi, Matti: Keskiajan kalevalainen runous. Teoksessa: Matti Kuusi (toim.), *Suomen kirjalli-suus I. Kirjoittamaton kirjallisuus*. Helsinki, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura ja Otava 1963, 307; Maliniemi 1963, 17, 22.
- 69 Feodaalisen Ruotsin valtiokehityksestä ja veropolitiikasta ks. esim. Lindkvist, Thomas: *Plundring, skatter och den feodala statens framväxt. Organisatoriska tendenser i Sverige under övergången från vikingatiden till tidig medeltid*. Opuscula Historica Upsaliensis 1. Uppsala, Historiska institutionen 1988.
- 70 Olen toisessa yhteydessä tarkastellut piispa Henrikin kuolemanjälkeistä elämää ja kohdistanut huomioni niihin prosesseihin, joissa keskiajan historiaa otetaan haltuun kansallisenä kulttuu-riperintönä. Olen kiinnittänyt erityishuomiota niihin prosesseihin, joissa luterilainen ja katoli-nen kirkko toimivat sekä ekumeenisessa yhteisymmärryksessä että kilpailevat keskenään histo-rian ja sen representoinnin omistusoikeudesta. Ks. Anttonen 2004.
- 71 Jaakkola, Jalmari: Vähän Lallista ja Lalloilasta. *Satakunta*. Kotiseutututkimuksia X (1936), 31–33. Tulkinnan erimielisyyksistä kertonee se, että muutama vuosi Jaakkolan kirjoitusta aiemmin Einar Juvelius kirjoitti piispa Henrikin olleen uusimman tutkimuksen mukaan Suomessa olojen vakiinnuttajana ja kristillisen kirkon asioiden järjestäjänä. ”Silloin ei myöskään Lallin teossa ole nähtävä pakanuuden ja suomalaikansallisen mielen ilmaisua. (...) Luonnollisimmalta tuntuu-kin pitää Lallin teon vaikuttimena henkilökohtaista kostoä.” Juvelius, Einar W.: *Suomen kansan aikakirjat. I osa. Esihistoria ja keskiaika*. 4. painos. Helsinki, Otava 1930, 219. Unto Salo puoles-taan pitää mahdollisena kytkä piispanurma Nousiaisten Moisioon paikannettuun kristinus-kon vastaiseen reaktioon, jota hän katsoo mm. siirtymisen ruumishautauksesta polttohauta-ukseen ilmentävän. Salo politisoi piispansurman ajatuksella, jonka mukaan surmaaaja kuului Lounais-Suomen ylimystöön, ”jonka oikeuksiin ja valtaan kirkko alkoi yhä enemmän puuttua” (Salo 1997, 55).