



Kaksi kirjaa piispa Henrikin surmasta ja surmaajasta sekä objektiivisesta tieteestä

Syväluotaus teoksista

Heikkilä, Tuomas. *Lalli. Kansallismurhaajan muotokuva*. Tammi. 2022. 224 s. ISBN 978-952-04-4544-7.

Heikkilä, Mikko K. *Heinien herrat. Suomen historian pisin perinne*. Warelia. 2022. 307 s. ISBN 978-952-387-027-7.

Pertti Anttonen

Suomen ensimmäisenä piispana tunnettu Pyhä Henrik eli Sanctus Henricus on keskiajan (katolisen) kirkon piiriin sijoittuva, Uppsalan piispaksi nimetty mutta alun perin englantilaiseksi sanottu henkilö, jonka kerrotaan olleen pyhiinvaellusmatkalla Pyhään Maahan mutta päätyneen Ruotsiin paavin legatin Nicholas Breakspearen (sittemmin paavi Hadrianus IV) seurassa. Sieltä hänen sanotaan tehneen 1150-luvulla Ruotsin kuningas Erik Jedvardssonin kanssa ristiretken Suomeen, jossa hän sai surmansa väkivallan uhrina. Tapahtumasta ei ole aikalaislähdettä; varhaisimmat tiedot tai viitteet ovat yli sata vuotta myöhemmältä ajalta.

Piispa Henrik ja kertomus hänen surmaamisestaan ovat yksi Suomen historian, erityisesti kirkkohistorian mutta myös yleisen historian, kulttuurihistorian, kansanuskontutkimuksen ja kansanrunoudentutkimuksen kestoaiheita. Henrikiin liittyvä pyhimysusko vaikutti merkittävässä määrin keskiajan Suomen ja myös sitä laajemman, Itämeren yli ulottuvan kulttuuripiirin uskonnolliseen ilmapiiriin ja luonteeseen. Silloisen Suomen alueen, Turun hiippakunnan, suojelus- ja nimikkopyhimyksenä Pyhä Henrik edusti sekä eurooppalaisen kristillisen tradition keskeisiä instituutioita että paikalliseen historiaan perustuvan kansanomaisen kristillisyyden näkyvimpiä muotoja. Tuomas Heikkilän vuonna 2005 julkaiseman, Pyhän Henrikin latinankielistä legendaa käsittelevän teoksen mukaan pyhimysusko muodosti keskiajalla ”kansanomaisen uskonnollisuuden tärkeimmän puolen” ja Pyhä Henrik oli ”Suomen varhaisimman historian tärkein hahmo” (Heikkilä 2005, 16).



Historiallinen kiinnostus piispa Henrikiä kohtaan alkoi keskiajan kirkon piirissä muovautuneen marttyyrikultin puitteissa, mutta se sai 1700-luvun alkupuolelta lähtien huomiota myös akateemisen tutkimuksen parissa. Kiinnostus on jatkunut jo kohta 900 vuotta, vaikka – tai kenties juuri siitä syystä, että – Henrikistä ei tiedetä juurikaan muuta kuin hänen väkivaltainen kuolemansa, eikä edes kertomuksen historiallisuudesta ole varmuutta.

Piispa Henrikiä ja hänen surmaansa koskeva historiallinen tutkimus- ja tulkintamateriaali jakaantuu kahteen päälähteeseen. Ensimmäinen on latinankielinen, keskiajan kirkon luomaan ja auktorisoimaan Pyhän Henrikin marttyyrikulttiin liittyneissä messuissa ja hetkipalveluissa käytetty pyhimyslegenda, joka kuvaa Henrikin elämänvaiheet sekä hänen kuolemansa jälkeen tapahtuneet ihmeet. Liturgisuuden lisäksi sen funktio on ollut vakuuttaa Henrikin pyhyyttä ja ilman paavin kanonisointia annetun pyhimysstatuksen legitimiyyttä. Teksti on ruotsalaisen Pyhän Erikin legendan mukaelma. Nykytiedon mukaan legenda on kirjoitettu 1270-luvun jälkipuoliskon ja 1290-luvun alun välisenä aikana. Edellä mainittu Tuomas Heikkilän mittava teos *Pyhän Henrikin legenda* on keskeinen tätä kirkollista tekstiä koskeva tutkimus.

Pyhimyslegendan aiheita on kuvattu marttyyrikulttiin liittyvissä esineissä kuten kirkkomaalauksissa, alttaritauluissa, veistoksissa sekä Nousiaisten kirkossa sijaitsevassa piispa Henrikin sarkofagissa ja sen kopiassa Suomen Kansallismuseossa. 1400-luvun loppupuolella laadittiin legendasta uusi, pitempi versio, joka tunnetaan nimellä *Legenda de sancto Henrico episcopo Aboensi per quondam fratrem nouiter compilata*, lyhyemmin nimellä *Legenda Nova*. Muita marttyyrikultin elementtejä olivat muun muassa pyhänjäännökset eli reliikit sekä niiden kansainvälinen vaihto ja osittaminen, Henrikin muistopäivän sisällyttäminen pyhimyskalenteriin sekä vuotuisen pyhiinvaelluksen järjestäminen surmapaikan lähellä sijaitsevaan saareen Köyliössä.

Toisen päälähteen tai tulkintamateriaalin muodostavat suomenkieliset, niin sanotut kalevalamittaiset kansanrunot, jotka tunnetaan yhteisesti nimellä *Piispa Henrikin surmavirsi*. Tämän levinneisyydeltään lähinnä länsisuomalaisen kansanrunon varhaisin tallenne on 1670-luvun alusta, mutta 1900-luvun kansanrunoudentutkimuksessa sen alkuperä ajoitettiin 1200-luvun lopulle. On myös ehdotettu, että teksti olisi 1230-luvulta, jolloin se olisi yksi edellä mainitun kirkollisen legendan mahdollisista lähteistä. Surmavirren keskeisisältöä on tavattu myös suorasanaisena suullisena kertomusperinteenä, jota on tallennettu 1600- ja 1700-luvuille ajoittuviin käsikirjoituksiin sekä myöhempisiin kansanperinnekeräyksiin. Myös surmavirren aiheita esiintyy kirkkotaiteessa. (Surmavirren vanhimpien käsikirjoitusten ja versioiden sisällöistä, ks. Kallio et al. 2017, 447–492, 543.)

Näissä kahdessa päälähteessä on sekä yhtäläisyyksiä että eroja. Yhteistä on surmatyön tekijän kohtaama jumalan rangaistus sekä surmatapahtumasta kertomisen kiinnittyminen paikallisen kristillisyyden keskeissymboliikkaan ja kirkon historian mytologisointiin. Vahvasti ladattuja merkityksiä ovat esimerkiksi surmatun piispan pyhyys, piispan kuolemaa seuranneet ihmeet ja kirkonpaikan osoittaminen piispan ruumista kuljettaneiden härkien pysähtymiskohdalla. Jumalan antamaa rangaistusta edustavat esimerkiksi surmatyön tekijän hukkuminen järveen sekä tarinan kenties

tunnetuin ja dramaattisin aihe: kun piispansurmaaja ottaa piispan päästä lakin ja asettaa sen omaan päähänsä, hän ei saakaan sitä enää pois vaan päänahka tarttuu lakkiin.

Kahden lähteen keskeisimmät erot liittyvät surmatilanteeseen, surmateon motiiviin ja surmaajan henkilöön. Pyhimyslegendassa surmaaja on ”eräs murhamies”, kun taas kansanrunoissa surmaaja nimetään Lalloilan talon isännäksi ja/tai Lalliksi. Pyhimyslegendassa Suomen kansa on ”sokea ja julma pakanakansa”, joka käännytetään kristinuskoon pyhän Erikin ja pyhän Henrikin tekemän sotaretken avulla. Myös surmavirressä ovat Erik ja Henrik ristiretkellä pakanamaahan. Surmavirressä Lalli kiivastuu ja tappaa Henrikin, koska tämä on – misogyyneisen kertomusperinteen mukaisesti (ks. Anttonen 2013, 357–359) – vaimon tai palvelijan kertoman mukaan ottanut Lallin talosta ruokaa ja juomaa ilman lupaa ja korvausta. Pyhimyslegendassa surmaaja puolestaan on murhamies, jota Henrik ojentaa, ”jottei anteeksisaannin liiallinen helppous olisi tälle yllykkeenä rikkomiseen” (Heikkilä 2005, 407).

Sekä katoliselle että luterilaiselle kirkolle legendan todistus ja Henrikin pyhyys ovat olleet keskeisiä arvoja, mutta suomalaisen historian- ja perinteentutkimuksen piirissä esitetyt tulkinnat ja selitykset ovat rakentuneet pääsääntöisesti kansanrunoissa tavattavien piirteiden ja kertomusaihelmien 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. Koko aihepiiri tunnetaan yleisesti kertomuksena Piispa Henrikistä ja Lallista. Lisäksi kansanrunoihin sisältyvä dramaattinen ja draamallinen 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 lyhyt maininta paatuneesta murhamiehestä, joka uhmaa kirkollista nuhtelijaansa.

Kahden erilaisen lähteen todistusvoimaa ja historiallista validiteettia koskevan kysymyksen lisäksi keskeistä piispa Henrikiä ja hänen surmaansa koskevassa kulttuuriperinnössä ovat erilaiset jännitteet liittyen esimerkiksi katolisen ja luterilaisen kirkon keskinäiseen suhteeseen, reformaatioon, kansakuntaistumiseen sekä kristinuskon ja niin sanotun esikristillisen suomalaisen kansanuskon ja mytologian väliseen suhteeseen. Jännitettä luovat myös historiallisesti ja tulkinnallisen viiteryhmän mukaisesti vaihtuvat sankari- ja konnapositiot. Olen itse tähän liittyen kirjoittanut: ”Piispa Henrikin rooli suojeluspyhimyksenä ja Suomen apostolina on jatkunut 1300-luvulta tähän päivään asti. Fennomanian ja erityisesti 1900-luvun alkupuolen aitosuomalaisuuden puitteissa tämän esitystradition 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.” (Anttonen 2004a, 117.) Näin piispa Henrikin surmasta kehkeytyi reformaation jälkeisen tulkintahistoriansa puitteissa Suomen historian ensimmäinen poliittinen murha (ks. Anttonen 1996).

”Kansallismurhaajan” muotokuva

Tuoreimmat tutkimukselliseksi katsottavat tuotokset Piispa Henrikin surmakertomusta koskien ilmestyivät vuonna 2022 kahden Heikkilä-nimisen keskiajantutkijan toimesta. Toinen heistä on Tuomas Heikkilä, vuodesta 2019 lähtien Helsingin yliopiston kirkkohistorian professori, jonka teos *Lalli. Kansallismurhaajan muotokuva* ilmestyi Tammen kustantamana. Toinen on Mikko K. Heikkilä, Tampereen yliopiston Informaatioteknologian ja viestinnän tiedekunnan dosentti ja Tromssan yliopiston suomen ja kveenin kielen *førstelektor*, jonka teos *Heinien herrat. Suomen historian pisin perinne* ilmestyi Sastamalassa sijaitsevan Warelian kustantamana. Tuomas Heikkilän teos oli vuonna 2022 Suomen tiedekustantajien liiton Vuoden tiedekirja -palkinnon yksi finalisti.

Arvioin tässä molempia kirjoja omista lähtökohdistani käsin, aihepiiriä pitkään tutkineena. En ole kuitenkaan historiantutkija enkä varsinkaan keskiajanhistorian tutkija vaan historiapolitiikasta kiinnostunut perinteentutkija. Molemmat kirjoittajat viittaavat aihepiiristä julkaistuihin artikkeleihini.

Tuomas Heikkilän kirja piispanurmaaja Lallista ja häneen liittyvien tulkintojen lähes 900-vuotisesta historiasta on ulkoasultaan tyylikäs, kuvitukseltaan runsas, sisällöltään yksityiskohtaisen informatiivinen sekä asiantuntevasti ja mukaansatempaavasti kirjoitettu. Aihepiiriä käsitellään samalla kertaa sekä esittelynomaisesti että suomalaisuuden tuottamisen historiaan kytkien. Aihepiiriä ei ole tätä ennen kartoitettu kokonaisen kirjan verran, vaikka tutkimusta onkin tehty. Teos on tietokirja, jossa on tiedon lisäksi runsaasti kirjoittajan omia näkemyksiä. Heikkilä kirjoittaa suurelle yleisölle samalla kertaa sekä yleistajuisesti ja populaaristi että vahvaa tieteellistä lukeneisuutta osoittaen. Lukeneisuuden vakuuttavia osoituksia löytyy erityisesti keskiajantutkimuksen mutta myös yleisemmin historiantutkimuksen ja kulttuurintutkimuksen alalta.

Heikkilän kirjoitustyylin silmiinpistävimpiä piirteitä on taipumus leikkimielisyyteen sellaisilla ilmaisuilla kuin ”kansallispahis”, ”arkkipahis”, ”pahiinvaellus”, ”Köyliönjärven paloittelusurma”, ”kristillisen Suomen *big bang*”, ”Suomen kuuluisin kirvesmies”, ”kansallinen kirvesmies” ja kirjan otsikkoon nostettu ”kansallismurhaaja”. Tällaisissa ilmauksissa näyttää leikkimielisyyden lisäksi haetun sovinnaisesta tieteellisestä kielestä poikkeavaa analyttistä lennokkuutta. Käsitteellisen leikkimielisyyden vaarana kuitenkin on, että myös analyysi voi jäädä leikkimieliseksi. Onkin mahdollista, että ”Lalli-tutkimus” ylipäättänsä hahmottuu vähemmän vakavasti otettavana ja humoristisiin tulkintoihin houkuttelevana, jolloin monien Lalli-tulkintojen ja selitysten humoristinen ote ”tarttuu” myös aihepiiriä koskevaan tieteelliseen diskurssiin.

Heikkilän kirjan aihepiiri on varsinkin 1800-luvun fennomanian ajoista lähtien ollut vahvasti suomalaisuustulkintoihin ja niiden historiaan latautunut, ja suomalaisuus on myös Heikkilän tarkastelun keskiössä. Suomalaisuuskysymys on kuitenkin tarkoitettu analyttiseksi viitekehukseksi, ei tutkijan isänmaallisuuden tai kansallismielisyyden osoitukseksi. Kirjan kantava teema onkin kirjoittajan oma nationalismikritiikki, jonka kohteena ovat yhtä lailla Lallin sankaruuden kannattajat ja hänen nimeensä vannovat kuin lähes kaikki Heikkilää edeltäneet tämän aihepiirin tutkijat. Nationalismikritiikistä

huolimatta kirjaa voidaan kuitenkin pitää perustaltaan ja retoriselta tyyliltään hyvin kansallistietoisena, yhteisen suomalaisuuskokemuksen ja ”meisyyden” varaan rakentuvana.

Kirjan tarkoitus on sen alaotsikon mukaisesti esittää piispanmurhaajasta ja sen tulkintahistoriasta kokonaisluonnehdinta, luoda murhaajan muotokuva. Heikkilä aloittaa esittelyn viimeaikaisilla nettikommenteilla, joiden mukaan Lalli ”suojeli kotiseutuaan vierailta valloittajilta, joita Henrik edusti” tai ”Lalli osoitti ihailtavaa kansalaisrohkeutta noustessaan vihollista vastaan” (s. 14). Heikkilä taustoittaa nämä käsitykset pohjimmiltaan reformaatioon, mutta erityisesti 1800-luvun tieteelliseen tutkimukseen kansallisesta menneisyydestä ja sitä tuottaneesta kansallistunnosta. Heikkilän mukaan ”Lalli on tämän suomalaisuuden sankari” (s. 24).

Tämän lisäksi kirja pitää sisällään surmaajaa kuvaavassa kansanrunomateriaalissa ja sen pohjalta luodussa kuva- ja käyttötaiteessa samoin kuin surmakertomuksen julkisessa käsittelyssä ja kommentoinnissa, niin tutkimuksessa, järjestötoiminnassa kuin kauno- ja teatterikirjallisuudessa, esiintyviä henkilöpiirteitä, tuntomerkkejä, nimityksiä, paikannuksia, kerronnallisia aiheita ja teemoja sekä poliittisia asenteita. Teoksessa ei pääosaan nouse kuitenkaan tutkimusmetodologia, vaan kirja etenee temaattisesti ositeltuna kuvailuna ja kommentointina, tosin näkökulmiltaan ja päätelmiltään joiltakin osin ristiriitaisena, kuten alla yritän selvittää.

Fiktiota vai historiaa vai sekä että?

Heti kirjansa alussa Tuomas Heikkilä ilmoittaa kategorisesti, että tarina piispa Henrikistä ja Lallista ei ole totta. Hänen mukaansa ”Henrikin ja Lallin hahmot ovat uskonnollisille ja kansallishenkisille kertomuksille tyypillisiä myyttikasaumia. Alkuperäiset henkilöt ja tapahtumat eivät hevin hahmotu niiden alta. Kun emme tiedä totuutta, tulkinnoille on tilaa.” (s. 9.)

Päällisin puolin tämä näyttää kertomuksen totuudellisuuden ja historiallisuuden kieltämiseltä, varsinkin jos lukija tietää Heikkilän maineen piispa Henrikin historiallisuuden kyseenalaistajana. Heikkilä selittää historiallisissa lähteissä kuvatut tapahtumat ”myyttikasaumina”, mikä ymmärtääkseni tarkoittaa, että mitään kyseiseen tarinaan liittyvää ei ole tarinan mainitsemilla paikoilla tapahtunut vaan kuvatut henkilöt ja tapahtumat ovat kansainvälisten, lähinnä suullisesti välittyneiden tarinoiden ja myyttien sovellutusta ja sijoittamista tiettyyn paikalliseen yhteyteen. Edellä olevassa lainauksessa näkyy kuitenkin Heikkilän häilyminen kahden näkemyksen välillä. Hänen mukaansa on myös mahdollista, että kuvatut tapahtumat eivät välttämättä ole tapahtuneet juuri kuvatun mukaisesti vaan tapahtumien takana, mahdollisesti historiantutkimuksen saavuttamattomissa, saattaa olla muita henkilöitä ja muunlaisia tapahtumia.

Heikkilä taustoittaa näkemystään viittaamalla *Pyhän Henrikin legenda* -teoksessaan ”sivujuonteena” ja ”ohimennen” esittämäänsä mainintaan, että ”lähdetutkimuksen perusteella emme voi pitää Henrikiä itsestään selvästi historiallisena henkilönä” (s. 45). Lalli-kirjan erääseen loppuviitteeseen hän sijoittaa edellä mainitusta teoksestaan lainauksen, jossa hän ”tunnustaa rehellisyyden nimissä”, että ”kyse voi olla todella

eläneen ihmisen sijasta myös keskiajalle tyyppillisestä myyttikasaumasta ja keksitystä pyhimyksestä”. Tällaisella ”voi aivan hyvin olla jonkinlainen historiallinen ydin”, mutta toisaalta on mahdollista, että ”Henrik – jota ei tunneta mistään 1100-luvun lähteistä – olisi ollut vain kuvitteellinen, pakanallisen Suomen kristillistämistä ja Suomeen tehtyjen retkien uskonnollista legitimaatiota symboloiva hahmo” (s. 194, viite 78).

Näin Heikkilä siis esittää kaksi historiallisen tulkinnan vaihtoehtoa: tarina on toisista tarinoista punottu tai sen takana on jotain todellisuudessa tapahtunutta. Kun hän vakuuttaa, että ”Tutkijana en itse usko tuntemamme Lallin historiallisuuteen” (s. 9), hän ei kiistä historiallisuutta sataprosenttisesti, koska hän myös kirjoittaa, että ”emme voi olla varmoja (...) Lallin historiallisuudesta” (s. 18). Epävarmuus näyttäytyy vaihtoehtoisina mahdollisuuksina: ”Lallin ja Henrikin kohtaamisen taustalla saattaa olla historiallinen ydin. Kenties lännestä tuli joku kirkonmies organisoimaan nykyisen Lounais-Suomen kristittyjä yhteisöjä 1100-luvulla, kenties hän kuoli tehtäviään suorittaessaan, ja kenties hänen luitaan alettiin kunnioittaa pyhänjäännöksinä.” (s. 94) Tästä varsin olennaisesta tutkimuspositionsa kahtalaisuudesta Heikkilä olisi voinut kirjoittaa selkeämmin, varsinkin kun hän on synnyttänyt kohua väittämällä Henrikiä fiktiiviseksi, ja aloittaa puheena olevan kirjan väittämällä myös Lallia fiktiiviseksi. Historiattomuuden sijasta kyse voikin olla vaihtoehtoisesta historiallisuudesta tai lähteiden vajavaisuudesta, jonka vuoksi ”emme tiedä totuutta”.

Vuonna 2005 Turun Sanomat kirjoitti Heikkilän *Pyhän Henrikin legenda* -teokseen ja siitä syntyneeseen kohu-uutiseen liittyen artikkelin, jossa todetaan: ”Heikkilä pitää mahdollisena, että piispa Henrikin kaltainen kirkollinen hahmo on tullut kristillistämään Suomea 1100-luvulla. Myös joku huomattava kirkonmies on saatettu surmata ajankohtana.” (Peuhkuri 2005.) Tällaisesta mahdollisuudesta on historiantutkimuksen piirissä puhuttu pitkään, nykyisin eritoten Mikko K. Heikkilän toimesta (ks. alempana), joten tätäkin vaihtoehtoa olisi voinut esitellä.

Tuomas Heikkilä asettaa oman näkemyksensä Lallin fiktiivisyydestä tieteellisesti todistetuksi faktaksi, ”asiantuntemukseksi” (s. 46), vaikka tarkasti ottaen kysymys on hänen omasta vakuuttuneisuudestaan, joka ei kuitenkaan ole sataprosenttista. Tutkijan viesti on siis tässä kohdin jossakin määrin epäselvä. Painotettuaan kuinka Lalli on fiktiota Heikkilä kirjoittaa muutamaa sivua myöhemmin: ”Mutta mitä tiedämme varmuudella historiallisesta Lallista? Emme oikeastaan mitään – emme voi olla varmoja edes hänen olemassaolostaan. Piispa Henrikin tavoin hän häilyy historian ja hämärän, toden ja mielikuvituksen rajamaastossa.” (s. 53) Samalla tavalla myöhemmässä luvussa Heikkilä toteaa: ”Henrik ja Lalli jäävät kuitenkin historian hämärään. Emme voi tietää, ovatko he oikeasti olleet olemassa.” (s. 94). Kirja siis alkaa vakuutuksella, että tarina piispa Henrikistä ja Lallista ei ole totta, mutta toistuvasti Heikkilä luonnehtii kysymystä ratkaisemattomaksi. Kumpaa Heikkilä siis tarjoaa tutkimuksellisenä asiantuntemuksena, molempien kertomushahmojen ehdotonta fiktiivisyyttä vai niiden *mahdollista* fiktiivisyyttä? Jälkimmäinen vaihtoehto sisältää mahdollisuuden myös niiden historiallisuuteen, minkä edellinen vaihtoehto kiistää.

Korostaessaan historiallisuuskysymyksen epävarmuutta Heikkilä tyrmää surmavirren historialliseen luotettavuuteen uskovien rationaalisuuden ja pitää näkemystä

”lapsenuskona” (s. 57). Myös katolisen ja luterilaisen kirkon piirissä esitetyt vastalauseet ehdotukselle Henrikin fiktiivisyydestä Heikkilä kuittaa varsin tylästi: ”tunteet peittosivat asiantuntemuksen” (s. 46). Käsitellessään myöhemmin piispa Henrikin piispansormusta pyhänjäännöksenä Turun tuomiokapitulin viestinnässä Heikkilä toteaa: ”Hyvä tarina kestää lähes tuhat vuotta ja muutamat uskonnolliset uudistukset.” (s. 107) Tuomiokapitulia ei siis moitita väärin uskomusten ylläpitämisestä ja asiantuntemuksen torjumisesta.

Oikeistolaisuuden perintöä?

Vaikka Tuomas Heikkilä ei usko Henrikin tai Lallin historiallisuuteen, tai hän pitää kysymystä ratkaisemattomana, hän katsoo enemmistön suomalaisista uskovan, ja hän pitää tätä vääränä uskona. Tällöin hänen agendansa on saada ihmiset luopumaan tästä ”Lalli-uskosta”, jossa on hänen mukaansa kyse romantiikasta, kansallishurmoksesta, populismista, vihapuheesta ja kansallisesta nostalgiasta. Heikkilä kirjoittaa: ”Siinä missä Henrikin ja Lallin historiallisuus jää tutkijalle todistusaineiston puutteessa avoimeksi ongelmaksi, useimmat suomalaiset pitävät heitä faktoina. Vuonna 2020 tehdyssä kyselyssä 71 prosenttia suomalaisista piti heitä historiallisina henkilöinä.” (s. 43). Heikkilä tarjoaa tällaisille henkilöille kansallista profilointia: ”Jos kyselyn tuloksista yrittää hahmotella esiin tyypillisen Lalliin uskovan suomalaisen, hän olisi maaseudulla asuva ikäänäytynyt, kohtalaisen vähävarainen eläkeläisnainen, jonka poliittiset sympatiat ovat puoluekartalla pikemmin oikealla kuin vasemmalla. Kuva on tietenkin yksinkertaistettu. Vaikka pyhimykseen ja pahikseen uskotaan sekä oikealla että vasemmalla, näyttää selvältä, että Henrik ja Lalli ovat hahmoina tärkeimpiä poliittisissa oikeistossa. Ajatus sopii hyvin yhteen 1800- ja 1900-luvuilla rakennettuun kansallishenkiseen kuvaan Lallista ja hänen oikeutetusta vapaustaistelustaan.” (s. 44–45.)

On kiistatonta, että Lalli on ollut vahvasti käytetty symboli poliittisessa oikeistossa 1920- ja 1930-luvuilla, ja Heikkilä antaa kirjassaan tästä monta oivallista esimerkkiä. Voitaneen kuitenkin kysyä, hahmottuuko Lalli-viittausten ja tulkintojen historia 1900-luvun aikana Heikkilän kuvauksessa turhan vahvasti äärioikeistolaiseksi. Hän itse lainaa sosialidemokraattisessa *Kansan Lehdessä* kesäkuussa 1909 julkaistua Suomalaisuuden Iskariotit -nimistä kirjoitusta, jossa muun muassa kritisoidaan suomalaista oikeuslaitosta epäoikeudenmukaisuudesta ja mainitaan monia muita yhteiskunnallisia epäkohtia, mukaan lukien kristillisen kirkon antama tuki sotapolitiikalle samalla kun ”kansallisen vapauden puolustajasta Lallista” on tehty rosvo. Vaikka Heikkilä antaa kirjoitukselle huomiota lainaamalla siitä otteen, hän kuittaa sen poliittisen sisällön toteamuksella, että lehti ”viitoitti tietä Lalli-renessanssille” (s. 27).

Kansan Lehden julkaisemassa kirjoituksessa ilmenevä vasemmistolainen Lallisympatia näkyi myös sisällissodan jälkeen Venäjälle siirtyneen ja siellä teloitettun Elviira Willman-Elorannan novellissa *Vallankumouksen vyöryssä* (1918). Lalli oli Willman-Elorannalle ”ensimmäinen todellinen, luokkatietoinen suomalainen”, joka ”tappoi arvoisan provokaattori-piispan Köyliön jäällä. Mutta tyhmä kansa tuomitsi Lallin.” (Willman-Eloranta 1918, 66) Hän lisää, että ”Lallin piispanmurha Köyliön

jäällä sukeltaa pakanallisena voimana esiin humpuukia kauan harjoittanutta valtion kirkkoa vastaan” (Willman-Eloranta 1918, 76).

Vasemmistolaisten Lalli-sympatioiden voidaan nähdä ainakin jollakin tavalla jatkuneen Vasemmistoliiton europarlamentaarikko Esko Seppäsen vuonna 1997 esittämässä Lalli-viittauksissa, joissa tuli esiin ajatus Lallista Suomen etujen puolustajana ja jonka esimerkillisyyttä tulee soveltaa Euroopan Unionin liittovaltiokehitystä ja Euroopan talous- ja rahaliittoa (EMU) vastaan. Seppänen toi näkemyksensä julki kirjallisesti *Hymy*-lehden vuoden 1997 heinäkuun numerossa julkaistussa pakinassaan ja hän sai 18.11.1997 tilaisuuden MTV3:n iltakymmenen uutisissa perustella näkemyksiään. Uutisankkuri Leena Kaskeala oli puhelinyhteydessä Strasbourgissa tuolloin olleen Seppäsen kanssa ja kysyi tältä: ”Missä täällä Suomessa olisi Lallille taas töitä?”. Tähän Seppänen vastasi: ”EU liittovaltioituu, ensiksi tulee EMU ja sitten tulee Nato. Tässä on kysymys Suomen täysivaltaisuudesta, omasta markasta, Emusta ja Natosta ja 2000-luvun vasemmistosta, niin kyllä jonkun täytyy puolustaa Suomea ja sen jonkun täytyy olla me itse. Sellaisille Lalleille on työtä, jotka puolustavat Suomen etua.” (Anttonen 2007.)

Tämä uutinen ei ole jäänyt Heikkilän haaviin Lalli-tietoutta kootessaan, ja on selvää, että kaikkea Lalli-puhetta ei voi kartoittaa. Voisi kuitenkin huomauttaa, että perussuomalaisten ja puolueen kannattajien mahdollinen Lalli-sympatisointi Timo Soinin pitkän puheenjohtajakauden aikana on syytä suhteuttaa Soinin katolisuuteen, mikä suoraan esti katolisen piispan surmaajaan liitetyn sankaruussymboliikan hyödyntämisen puolueen nimissä (ks. Anttonen 2012).

Heikkilä jättää myös selittämättä, miten Henrikin hahmo olisi ollut tärkeä poliittisessa oikeistossa – ellei kyse ole siitä puheesta, missä Henrik esiintyy Lallin sankarillisuuden kerronnallisena vastakohtana. Heikkilä jättääkin varsin vähäiselle huomiolle Henrikin merkityksen marttyyrina ja suojeluspyhimyksenä niin katolisen kuin luterilaisen kirkon ja ekumeenisen liikkeen piirissä. Näitä voi tuskin ainakaan suoralta kädeltä katsoa oikeistolaisiksi.

Heikkilä kirjaa Lalli-tulkinnoissa lähinnä 1900-luvun vaiheita ja korostaa Henrikin jäämistä kertomuksen identiteettipoliittisissa tulkinnoissa taka-alalle. Vaikka tämä johtopäätös on perusteltu juuri niiden kansallis-ideologisten, populististen ja populaariajattelua kuvaavien aineistojen kannalta joita Heikkilä hyödyntää ja referoi, se ei kuitenkaan ole koko totuus. Piispa Henrikillä ja häntä koskevalla marttyyritarinalla on institutionaalisesti vahvistettu paikka sekä luterilaisen että katolisen kirkon historiakerronnassa ja uskonnollisessa symboliikassa. Henrikin merkitys kasvoi 1950-luvulla vietettyjen kristinuskon Suomeen saapumisen 800-vuotisjuhlien vaikutuksesta, ja sen myötä tarinanmukaisen surmapaikan läheisyydessä sijaitsevalle Köyliönjärven pienelle Kirkkokari-saarelle pystytettiin muistopatsas. Sen ääreen katolinen kirkko aloitti reformaation vaikutuksesta lopetetut vuosittaiset pyhiinvaellukset uudelleen (ks. Anttonen 2004b, 199–200). Laajaan eurooppalaiseen viitekehykseen kytkeytynyt ekumeeninen liike aloitti omat pyhiinvaelluksensa samalle paikalle 1980-luvun alussa (ks. Anttonen 1999; Anttonen 2004b, 200–208; Anttonen 2008, 27–28). Luterilaisessa kirkossa Henrikin merkitys kasvoi 1970-luvulta lähtien etenkin sen takia, että Henrikin ensimmäisyyttä Suomen piispojen sarjassa alettiin korostaa myös luterilaisen kirkon

historiakuvassa (ks. Anttonen 2004b, 208–215; Anttonen 2008, 23–27). Nämä asiat tulevat Heikkilän kirjassa lyhyesti mainituiksi, ja maininnan lyhyys varmaankin selittyy sillä, että kirjan aiheena on Lalli eikä Henrik. Lalli-tulkintojen kannalta on kuitenkin mielestäni olennaista, että mainitut seikat Henrikin merkityksestä ovat sellaisia suomalaisuuden rakentamiseen liittyviä Henrik ja Lalli -kertomuksen vaikutuksia, joissa Lalli kertomushahmona on viitteenomaisesti läsnä, mutta hänet jätetään tietoisesti ja tarkoituksellisesti sankarillistamatta.

Tyhmä kansa ja nationalismiin harhautuneet tutkijat

Loogisesti ottaen Lalli-kertomukseen uskomisen perustelee Henrikiin uskomisen vain sen suhteen, että jos murhaaja on todellinen eikä fiktiivinen henkilö, myös murhan uhrin täytyy olla todellinen eikä fiktiivinen henkilö. Joka tapauksessa Tuomas Heikkilän teoksen yksi keskeisargumentti on, että tutkijat tietävät Lallin (kuin myös Henrikin) fiktioksi mutta ”suuri yleisö” ei sitä tiedä eikä ymmärrä. ”Suuren yleisön Lalli-kuva on hyvinkin vuosisadan takainen ja kaukana siitä, mitä tutkimus on viime vuosikymmeninä saanut selville Suomen kristillistymisen historiasta, pyhästä Henrikistä ja Lallista. Tämä osoittaa rakentamalla rakennetun historiatietoisuuden voiman: vanhoja uskomuksia pidetään totuutena, vaikka tutkimus osoittaisi ne vääriksi.” (s. 45.)

Tässä Heikkilä ottaa kenties elitistiseksi luonnehdittavan asenteen jokseenkin tyhmäksi arvioimaansa kansaa kohtaan, vaikka ironisoikin asetelman median tuottamaksi: ”Mediassa vastakkainasettelu oli herkullinen: kansan syvä tieto vastaan norsunluutornissa työskentelevän tutkijan näkemykset.” (s. 46) Toisaalta kyse ei ole varsinaisesti tyhmäksi arvioitavasta kansasta vaan väärän tiedon uhreista: ”Kun tutkijat toistavat sukupolvesta toiseen samaa väritynyttä tulkintamallia Henrikin ja Lallin kohtaamisesta, alkujaan liioitellut ja väärät tulkinnat alkavat näyttää tosilta. Ei ihme, että suuren yleisön historiatietoisuus Lallista ja Henrikistä, surmavirrestä ja legendasta rakentuu paljolti raflaaville impresseille.” (s. 74.)

Heikkilän kritiikin kohde ei näin ollen ole sittenkään niin sanottu suuri yleisö, joka ylläpitää vääriä käsityksiä piispa Henrikin ja hänen surmaajansa kertomuksesta ja sen historiallisuudesta vaan kohteena ovat aiemmat tutkijapolvet, jotka ovat kiinnittyneet kansallisuusaatteen tuottamiin ja värittämiin tulkintoihin. Toki hän on siinä aivan oikeassa, että viime kädessä tutkimus ja tutkijat kantavat vastuun siitä mitä historiasta tiedetään, mutta toisaalta tutkijat eivät aina hallitse kaikkia yhteiskunnallisia voimia, jotka tuottavat historiaan merkityksiä. Onkin todennäköistä, että Henrik ja Lalli -tarinaa tutkineet suomalaiset historian- ja perinteentutkijat eritoten 1800- ja 1900-luvuilla ovat pitäneet kyseistä kertomusta ja sen henkilöahmoja historiallisesti tosina ei vain silloisen tieteen vaan myös oman uskontonsa perusteella.

Joka tapauksessa Heikkilä pitää tutkijoiden piirissä esitettyjä, hänen omista näkemyksistään poikkeavia käsityksiä nationalismin synnyttämien uskomuksina ja konventionaalina perinteenä. ”Tarve pitää kiinni piispasta ja hänen murhaajastaan kertoo niistä perinteisiin ja kansallismieliseen ajatteluun liittyvistä voimista, jotka edelleen vaikuttavat objektiivisuuden nimiin vannovassa tiedemaailmassa.” (s. 46–47)

Surmavirteen viitaten hän toteaa: ”Yksityiskohtia tiikkuvan ja kansallishenkisesti houkuttelevan kansanperinteen seireeninlaulu lumoa edelleen tutkijoita” (s. 160).

Omalta kannaltaan oikeanlaisen tutkimuslinjan edustajiksi Heikkilä nostaa kaksi ulkomaalaista tutkijaa, joiden kohtalona oli joutua valta-asemassa olevien tutkijoiden torjumiksi, siis eräänlaisiksi tieteen marttyyreiksi. Toinen näistä oli ruotsalainen Knut Stjerna (*Erik den helige. En sagohistorisk studie*, 1898) ja toinen itävaltalais-ruotsalainen Toni Schmid (*Sveriges kristnande. Från verklighet till dikt*, 1934), jotka Heikkilän mukaan pitivät Pyhää Erikiä ja/tai Henrikiä mielikuvituksen tuotteina. Heikkilä sijoittaa itsensä ja oman näkemyksensä heidän linjaansa ja antaa ymmärtää kokeneensa vastaavanlaista kohtelua sekä ”suuren yleisön vastareaktion” myötä että monen sellaisen suomalaisen historiantutkijan toimesta, ”joilla ei ollut juuri muuta argumenttia kuin perinne” (s. 46). Asiaan liittyvässä kuvatekstissä Heikkilä kirjoittaa: ”Alkuhistoriamme ikoniseen parivaljakkoon kajoaminen johtaa myrskyyn kansallisessa vesilasissa.” (s. 44.) Heikkilä luo näin kuvaa itsestään suuren kansallisen kertomuksen uhmaajana.

Stjernan näkemykset saivat Suomessa varsin paljon julkisuutta sekä tutkimuksen piirissä että lehdistössä. Heikkilän kuvaus näkemysten vastustuksesta pitää yleisesti ottaen paikkansa, mutta kuvaus ansaitsee kuitenkin huomautuksen. Hän nimittäin kirjoittaa, että ”(e)turivin tutkijat Kustavi Grotenfelt, Heikki Ojansuu ja Arvi Korhonen repivät Stjernan argumentit närkästynein sanakääntein” (s. 45). Tällainen kuvaus sopinee Grotenfeltiin, joka totesi Stjernasta: ”Hänen todistelutapansa osoittaa kuitenkin parhaiten mihin tuo hyperkriittinen suunta joutuu, joka hylkää epävarmoina kaikki traditsioonin säilyttämät tiedot, mutta kyllä on valmis totena asettamaan niiden sijaan kaikellaisia omia päähänpistojansa.” (Grotenfelt 1905, 223–224) Korhonen sen sijaan pahoitteli keskustelun riitaisuutta ja korosti sen tarpeellisuutta, vaikka ei ollutkaan vakuuttunut sen paremmin Stjernan päätelmistä kuin metodista (ks. Korhonen 1926, 85–91). Mutta oman lukemiseni perusteella Ojansuu ei repinyt Stjernan argumentteja ”närkästynein sanakääntein” vaan itse asiassa osaksi myötäilee niitä (ks. Ojansuu 1922, 50–53). On myös huomionarvoista, että Martti Haavion mukaan ”Ojansuu asettuu kannattamaan jo Julius Krohnin Kantelettaren tutkimuksissa mainitsemaa ruotsalaisen historioitsijan Knut Stjernan olettamusta piispa Henrikin epähistoriallisuudesta” (Haavio 1948, 22).

Heikkilä näkee myös aiheesta aivan viime vuosikymmenien aikana tehdyn historiallisen tutkimuksen 1900-luvun alkupuolen nationalistisen tutkimuksen jatkeena. Tässä hän on mielestäni osittain oikeassa, kuten voi havaita artikkelistani, jota Heikkilä käyttää keskeisenä lähteenään käsitellessään teoriaa epäoikeudenmukaisesta verotuksesta piispansurman mahdollisena motiivina (s. 159–160; 202, viite 320). Totean tuossa artikkelissa, että ”viimeaikainen historiankirjoitus näyttää asettuvan puheena olevan aihepiirin osalta samaan kuvaan fennomaanisiperäisen suomalaisuuspuheen kanssa” (Anttonen 2004a, 120). Tähän on kuitenkin syytä lisätä, että verotusteoriaa ehdottaneiden 1990-luvun ja 2000-luvun alun tutkijoiden poliittinen lähtökohta on ollut kokemuksellisesti toinen kuin 1920-luvun aitosuomalaisuuteen kiinnittyneiden tutkijoiden. Nähdäkseni kyse on yhteiskunnallisen tutkimuksen ”vasemmistolaisuudesta”, jossa ollaan myötämielisempiä niin sanotuille alemmille yhteiskuntaluokille ja niiden kokemukselle väkivaltaisesta vallankäytöstä ja

sosiaalisesta epäoikeudenmukaisuudesta. Toki sellainenkin voi olla enemmän tutkijan omista lähtökohdista rakentuvaa kuin tutkimuskohdetta kuvaavaa.

Heikkilän luomaan Lalli-painotteiseen historialliseen kehitykseen tai narratiiviin ei oikein istu huomio tai näkemys Henrikin merkityksen lisääntymisestä 1990-luvun alussa, kun Suomi oli liittymässä taloudellisesti yhdentyvään Eurooppaan. Hän toteaa minun artikkeliini (Anttonen 2004a) viitaten, että ”Henrikin ajateltiin edustavan eurooppalaisuutta”, ja ”historia antoi EU-jäsenyydelle vielä kansanäänestyksen tulosta pontevamman oikeutuksen: ajatuksen suomalaisten lähes ikiaikaisesta läntisestä identiteetistä, joka sitoutuikin Henrikiin eikä Lalliin” (s. 41). Henrikille annetaan tässä kohtaa painoarvon muutos, joka jää vaille selitystä. Suomen läntinen identiteetti ei ole missään vaiheessa sitoutunut Lalliin. Verrattakoon, että Suomen kristillistämisen 700-vuotisjuhlinnan mainitsemisen yhteydessä Heikkilä toteaa, että Henrik ”symboloi Suomen ikiaikaisia suhteita länteen” (s. 20). Samoin hän toteaa jatkosodan aikaisessa *Suomen Kuvalehdessä* painotetun nimenomaan Henrikiin viitaten, että ”olemme liittyneet länsimaiseen kulttuuripiiriin ja tulleet sen esitaistelijoiksi” (s. 33).

Onkin korostettava, että Henrik pysyi sekä kristinuskon ja läntisen kulttuuripiirin ikonina koko 1900-luvun ja sen jälkeenkin, kun taas Lallin symbolinen merkitys nationalistisessa ajattelussa kiteytyi painotukseen kristinuskon luonteesta Suomelle ja suomalaisille vieraana, Ruotsin ja ruotsalaisten toimesta väkivaltaisesti maahan tuotuna uskontona. 1990-luvun alkupuolelta lähtien Lalli alkoi saada merkitystä Euroopan taloudellisen yhdentymisen vastustamisessa muun muassa maatalouspolitiikan kysymyksissä (ks. Anttonen 2012, 143–144) ja liittyneenä pelkoon katolisuuden uudelleenleviämisestä Pohjoismaihin (ks. Anttonen 2010, 746–747). Heikkilän kirjan katsaustyylillä ja hienoinen luettelomaisuus Lalli-tulkintojen historian esittelyssä jättää runsaasti tilaa perusteellisille tutkimuksille muun muassa tällaisista poliittisen historian kysymyksistä. Sen sijaan, että Lalli-fanituksen kriittinen analyysi tarttuisi lähinnä vain oikeistolaisuuteen, huomiota olisi kiinnitettävä monesta eri lähtökohdasta nousseeseen symboliseen argumentaatioon sekä sen muutoksiin ja toistuvuuksiin viimeisen kahdensadan vuoden aikana.

Heikkilä korostaa mielestäni hyvin aiheellisesti, että ”surmavirren versioista yksikään ei hehkuttele Lallin tekoa oikeutettuna tai kapinallisena, saati mainitse Lallia suomalaisena” (s. 74). Tästä seuraa loogisesti, että kaikki tulkinnat Lallin teon symbolisista merkityksistä ”Suomelle” tai suomalaisille ovat tämän objektiivisen tosiasian vastaisia. Ne ovat poliittista mytologiaa, myytti-sanan kahdessa merkityksessä. Niin kauan kuin pitäviä todisteita Henrikin ja/tai Lallin historiallisuudesta tai fiktiivisyydestä ei ole, historiallisuuden kieltämisen sijaan olisi tutkijoiden paremminkin tavoiteltava pakanaksi sanotun Lallin surmateon riisumista kristinuskon *vastaisuutta* koskevasta tulkinnasta. Näin siitäkkin huolimatta, että niin kirkollisesta legendasta kuin aiheeseen liittyvistä kansanrunoista välittyy kristinuskon leviämisen ja paikallisen/suomalaisen pakanuuden jännite – kristillisestä näkökulmasta käsin esitettyä. Juuri tuo tulkinta piispan surmasta poliittisesti motivoituna kristinuskon vastaisuutena, kristinuskoon kohdistettuna terroritekona surmaajan ”oman” uskonnon nimissä on mahdollistanut fennomanian hengessä rakennetut isänmaalliset ja maanpuolustukselliset teemat, joihin Lalli on toistuvasti kiinnitetty symbolina. Heikkilän teos vahvistaa, ettei noilla teemoilla ole mitään tekemistä sen

paremmin kirkollisessa legendassa kuin kansanrunoissa kuvatun piispansurman tai piispansurmaajan kanssa.

Narratiivin pitkäaikaisuuden arvoitus

Tuomas Heikkilän mukaan piispansurmassa on kyse kertomuksesta, joka oli ”luonteva osa kansainvälistä kertomaperinnettä”. Sellaisena se vertautuu esimerkiksi lähes sataan Ruotsin ja Norjan seuduilta tunnettuun versioon ”hengenmiehen murhaa kuvaavasta tarinasta” (s. 154). Heikkilä siis asettaa kerrotun asian kansainväliseen kertomuskontekstiin, mutta käsittelee asiaa sekä totena että fiktiona. Tässä analyysi ei tee eroa koko tarinan ja sen eri kertomusmotiivien välillä, vaan erilliset motiivit ovat välineitä tehdä päätelmiä koko tarinasta. Heikkilä esimerkiksi toteaa sinänsä pätevästi, että ”kansanperinteen tiedot Lallin kuolemasta häntä vainonneen hiirilauman kynsissä ovat osa yleiseurooppalaista tarinastoa” (s. 156). Tarina-aihelmien kansainvälisyys onkin yksi aspekti Heikkilän päätelmässä, että koko tarina on fiktiota.

Olen itse kirjoittanut useita artikkeleita piispa Henrikin surmaan liittyvistä historiapoliittista tulkinnoista ja tässä yhteydessä arvioinut aiheen pitkän suosion syyksi muun muassa sen, ettei kertomuksen tai sen osatekijöiden todenperäisyyttä kyetä tyhjentävästi ja kokonaisvaltaisesti sen paremmin vahvistamaan kuin kiistämään. Tällöin se voidaan kokea arvoituksena, salapoliisikertomuksen tapaisena murhamysteerinä, joka houkuttelee selitysyriksiin, yhtä lailla vakaviin kuin humoristisiin. Tätä vieläkin tärkeämpänä seikkana olen painottanut (ks. Anttonen 2004a, 98–99) sitä, että piispa Henrikin surmasta on muodostunut alku- tai ensimmäisyyskertomus esihistorian ja historian taitteesta nykyisen Suomen alueella. Kyseessä on siis myytti Suomesta ja sen alusta. Kertomus niin sanotusta ensimmäisestä ristirekistä 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 keskiaikaista piispaa tai miestä, joka legendan mukaan teki piispasta kristinuskon ensimmäisen paikallisen marttyyriin. Katoliselle kirkolle Suomessa Henrikin elämä ja kuolema muodostavat marttyyri- ja pyhimyskertomuksen lisäksi paikallisen uskonnonperustamismyytin.

On sinänsä loogista, että myös Tuomas Heikkilä korostaa Henrik ja Lalli -tarinan merkitystä alkukertomuksena. Sellaisena se on ”Suomen historian alkuräjähdyks”, ”Suomen luomiskertomus”, ”kristillisen Suomen *big bang*”, ja niin edelleen. Tämän lisäksi hän selittää lähes 900 vuoden ajan jatkunutta kiinnostusta aihepiiriä kohtaan niin sanotun hyvän tarinan (s. 42) tai murhaajan mielenmaiseman viehätyksellä. Jälkimmäiseen selitykseen liittyen hän kirjoittaa, että ”Raaka murhaaja kiehtoo ihmisten mieliä usein jopa enemmän kuin viattomana murhattu uhri” (s. 179). Näkemyksensä tueksi hän viittaa suomalaisessa mediajulkisuudessa paljon esillä olleisiin murhatapauksiin (Tulilahti, Bodom-järvi, Kytäjä) ja toteaa, että moni muistaa tekijöiksi epäiltyjen nimet ”vielä vuosikymmeniä tapahtumien jälkeen”, mutta ”(h)arva sen sijaan muistaa, keitä uhrit olivat”. Heikkilän mukaan kyseessä on kiinnostus ”tappajan mielenmaisemaan”, mikä näkyy myös ”suomalaisessa kaunokirjallisuudessa, joka on omistanut satoja sivuja Lallin sisäisen elämän erittelyyn, mutta jättänyt surman uhrin, Henrikin, paljon vähemmälle huomiolle” (s. 179).

Heikkilän huomio uhrin nimen unohtamisesta istuu huonosti piispa Henrik ja Lalli -kertomukseen siinä mielessä, että sekä murhan tekijän että uhrin nimi tiedetään ja muistetaan – tosin tekijä nimettiin tai vaihtoehtoisesti tuli jälkipolvien tietoon vasta 1600-luvulla eli hyvin pitkän ajan päästä, mutta silti nykyhetkestä katsoen jo kauan aikaa sitten. Sen sijaan huomio kirjailijoiden kiinnostuksesta Lallin ”sisäisen elämän erittelyyn” on osuva. Historiakerronnan avulla modernisoituvalle ja kansakuntaistuvalla Suomelle haettiin 1800-luvun puolivälin tienoilla yleviä talonpoikaisia esikuvia, mutta kaunokirjallisuus suuntautui myös psykologisoivaan kerrontaan. ”Raaka murhaaja” ei ole esikuva, mutta epäonnisten olosuhteitten uhriksi tulkittu surmaaja alkoi hahmottua traagiseksi sankariksi. Fennomaanisen Lallitulkinnan alku voidaankin ainakin jossakin määrin paikantaa Fredrik Cygnaeuksen tutkimukseen *Det tragiska elementet i Kalevala* (1853) (ks. esim. Lahtinen 2008, Apo 2014, Piludu 2022, 35–37).[1] Cygnaeuksen Kullervo-analyysin tiedetään vaikuttaneen vahvasti Aleksis Kiven esikoisnäytelmään *Kullervo* (1859/1864), jossa *Kalevalan* Kullervo-runojen tapaan sankarihahmon vapaustaistelu rinnastuu ajatukseen Suomen kansan vapautumisesta (ks. esim. Apo 2013, 41–43). Eino Leinon tulkintaa Lallista Kiven Kullervoon suhteuttanut Pirkko Alhoniemi toteaa: ”Molempien näytelmät kuvaavat sosiaalisesti eristettyä yksilöä, joka ainakin osittain vastoin omaa tahtoaan joutuu ristiriitaan ympäristönsä kanssa.” (Alhoniemi 1991, 118.)

Heikkilän arviota murhaajan mielenmaiseman suuremmasta kiinnostavuudesta seuraa kuitenkin yllättävästi lista sosiologi Juho Saaren näkemyksiä siitä, miksi Kyllikki Saaren murhaa ei ole unohdettu. Tässähän ei ole kyse murhaajan vaan uhrin ja hänen kohtalonsa muistamisesta, vaikka Heikkilä oli juuri edellä todennut, että harva muistaa uhreja. Heikkilän antamassa listassa mainitaan Kyllikki Saaren murhaa koskien kollektiivisen muistin mahdollistajina ja muistin tarttumispinnan lisääjinä muun muassa rikostutkimuksen tulkintalinjojen moninaisuus ja tutkintaan liittyvät monet maantieteelliset paikat, rikoksen ja sen tutkinnan aikaansaamat voimakkaat tunnereaktiot, uhrin kohtaloon liitetty uskonnollinen symboliikka sekä rikoksen tekotapaan liittyvä pahuus. Tämän kaiken Heikkilä rinnastaa Lallin tekemäksi sanotun veriteon säilymiseen ”osana yhteistä muistiamme” (s. 180). Kyllikki Saaren kohtalo uhrina ei kuitenkaan rinnastu piispa Henrikin kohtaloon uhrina.

Lopulta Heikkilä päätyy kuitenkin pohtimaan murhaa kriminologisesta näkökulmasta ikään kuin se olisi sittenkin oikeasti tapahtunut. Heikkilän mukaan ”Köyliönjärven surma edustaa tyypillistä suomalaista henkirikosta” (s. 151). Eli fiktiivistä rikosta voidaan suhteuttaa faktuaalisiin rikostilastoihin Suomessa ja oikeuspsykiatriisiin näkemyksiin murhan motiiveista ja tekijän pahuudesta (s. 164). Sitä voi myös peilata sekä keskiajan yhteiskunnallisiin olosuhteisiin että piispojen kohtaamaan väkivaltaan eri maissa. Heikkilä päättelee, että Lallin tekemä piispansurma ”ei ollut laajemmassa eurooppalaisessa kokonaisuudessa millään muotoa poikkeuksellinen” (s. 154). Jos tapahtumassa ei ollut mitään poikkeuksellista, herää kysymys, miksi siitä puhutaan vielä lähes 900 vuotta myöhemmin.

Lalli historian romukoppaan?

Kuten todettua, Lalli-kirjan tausta on Tuomas Heikkilän mittavassa *Pyhän Henrikin legenda* -tutkimuksessa, joka ilmestyi Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran

kustantamana vuonna 2005. Tuona vuonna vietettiin Kirkko Suomessa 850 vuotta -juhlaa ja siihen yhteyteen Heikkilä näyttää kirjansa ajoittaneen. Kirja sai runsaasti julkisuutta suuren yleisön parissa monen mielestä hätkähdyttävästä ajatuksesta, että tarina piispa Henrikistä ei olisikaan totta. Lalli-kirjansa kiitoksissa Heikkilä kirjoittaa olleensa marraskuussa 2005 puhumassa aiheesta Köyliön Lallintalolla ja luvanneensa ”tilaisuuden tullen” tutkia Lallin historiaa, koska köyliöläiset olivat Heikkilän mukaan pelästyneet ”Lallin joutuvan historian romukoppaan” (s. 190). Heikkilä vakuuttaa keskinäisen yhteisymmärryksen tuolloin syntyneen ja kertoo saaneensa köyliöläisiltä ”Lallin siunauksen”. Tästä ei kuitenkaan selviä, onko Heikkilä vakuutellut heille, ettei historiantutkimus tule aiheuttamaan tai edesauttamaan keskeisen köyliöläisen identiteettisymbolin unohtamista ja merkityksen kadottamista, mikä juuri oli paikkakunnalla huolen aiheena. Referoidessaan printtimediassa syntynyttä kohua Heikkilä painottaa: ”Köyliöläiset tiivistivät yleisen mielipiteen, jonka pohjavire oli selvä: Henrikin katoamista historiankirjoituksen lehdiltä vain harva jäisi suremaan, mutta Lallista haluttiin pitää kiinni viimeiseen saakka.” (s. 46.)

Lallin merkityksen historiallisia muutoksia kartoittaessaan Heikkilä päätyy kuitenkin toteamaan, että ”vain innokkaimmat nettikeskustelijat jaksavat enää lyödä rumpua hänestä” ja ”(m)eistä useimpien suhde kansallismurhaajaan on nykyisin välinpitämätön” (s. 182). Sanomatta jää, mitä tämä tarkoittaa köyliöläisille, jotka ovat vuosikymmenien ajan painottaneet Lallin symbolista merkitystä, mutta eivät suinkaan ”kansallismurhaajana” vaan historian ensimmäisenä nimeltä tunnettuna suomalaisena, jonka ansiosta köyliöläiset voivat pitää Köyliötä Suomen kirjoitetun historian ensimmäiseksi mainittuna paikkana (ks. esim. Anttonen 1997, 18–21; Anttonen 1998, 108–112). Heikkilän voi tulkita vastaavan tähän epäsuorasti: ”Vaikka Lalliin liitetyt nostalgiset teemat ovat läsnä suomalaisessa politiikassa ja populismissa, 2020-luvun globalisoituneessa ja kaupungistuneessa Suomessa Lalli ei ole enää henkilö, jonka nimiin vannominen väistämättä tehoasi. Aikanaan niin väkevä Lalli on ukkoutunut ja jäänyt sivuun valtavirrasta.” (s. 36.)

Jokseenkin epäselväksi jää myös se, miten kirjan loppupuolella välinpitämättömäksi arvioitu nykyisten suomalaisten Lalli-suhde istuu yhteen kirjan alussa painotetun näkemyksen kanssa, jonka mukaan Lalliin ”kiteytyy paljon siitä, mitä suomalaisuuden on kulloinkin ajateltu olevan” (s. 11). Tätä kiteytymistä Heikkilä kuvaa käsitteellä ”Lallius”, vaikka termin merkitys jääkin jokseenkin hämäräksi. Heikkilä ei täsmennä miten ”Lallius” on ollut osa suomalaisuutta ”vuosisadasta toiseen” (s. 53) – siis myös ennen kuin Lalli nostettiin kansallisen sankarin rooliin 1800-luvulta ja varsinkin 1920-luvulta lähtien. Heikkilä kuitenkin korostaa, että ”Tarina piispa Henrikistä ja Lallista on ollut osa Suomen asukkaitten kollektiivista muistia viimeistään 1200-luvulta lähtien.” (s. 103.)

Kun Heikkilä kirjoittaa, että ”Lalliuden historiallisten kerrostumien kuoriminen on matka suomalaisena olemisen menneisyyteen ja nykyisyyteen” (s. 11), herää kysymys, onko kyse suomalaisuuteen pysyvästi kiinnittyvästä ominaisuudesta vai historiapolitiikan ja historiakulttuurin muutoksista. Jälkimmäisestä lienee ainakin silloin kysymys, kun Heikkilä toteaa, että ”vastakohtien varaan rakentanut ja Lallin sankariksi nostanut kansallishenkisyys ei enää ole yhtä voimissaan kuin sata vuotta sitten” (s. 186). Mutta Heikkilä sanoo myös, että Lalli ”elää ja voi hyvin 2020-luvun

Suomessa” (s. 18, myös s. 142). Jos Lalli ja suomalaisuus ovat toisiinsa kiinnittyneitä, tarkoittaako se, että vuosisatojen kuluessa tapahtuneet muutokset suomalaisuuden konstruktioissa peilautuvat suoraan muutoksiin ”Lalliudessa” ja Lallille annetuissa merkityksissä? Entä mitä tapahtuu suomalaisuudelle, jos Lalli symbolina marginalisoituu? Heikkilä esittää kirjansa lopussa ajatuksen monikulttuurisesta, maahanmuutossa monimuotoistuvasta Suomesta, jossa Lalli ”monen muun 1900-luvulla kunnioitetun väkivaltaisen kansallissankarin” tavoin luovuttaa ”hiljalleen paikkansa uusille idoleille” (s. 187). Eikö tämä juuri tarkoita, että Lalli on menossa ”historian romukoppaan”?

Tämä ei ole kuitenkaan kirjan lopputulema, vaan viimeisen sivun viimeisillä riveillä Heikkilä palaa kirjan alussa hahmottelemaansa asetelmaan Henrikistä ja Lallista vastakohtaparina uuden ja vanhan kohtaamisessa, suomalaisuuden januskasvoina. Henrik edustaa uutta, kun taas Lalli vanhaa. Vastassa ovat ”valo ja varjo, eurooppalaisuus ja impivaaralaisuus, uusi usko ja vanha vakaumus, ekspansio ja epäluulo” (s. 10). Heikkilän mukaan vastakohtaparin kummatkin osapuolet tarvitsevat toisiaan ja kertovat ”jotain olennaista siitä, miten meistä on tullut meitä” – siis suomalaisia (s. 10). Mutta kun kirjan alussa Henrik ja Lalli esitetään kertomuksena suomalaisuudesta ja sen muotoutumisesta menneisyydessä, kirjan lopussa heillä ja heidän vastakohtaisuudellaan viitataan suomalaisuuden tulevaisuuteen. Heikkilä arvioi, että ”uuden ja vanhan kohtaamista symboloivat Henrik ja Lalli sopivat mainiosti yksinkertaistamaan yhteentörmäyksiä ja kulttuurisia konflikteja myös tulevaisuudessa” (s. 188). Hän kirjoittaa: ”Niin kauan kuin uusi koetaan uhkaksi ja vieraat kulttuurit kilpailijoiksi, myös tulevilla polvilla on omat henrikinsä, lallinsa ja köyliönjärvensä” (s. 188).

Tässä Heikkilä näyttää hahmottavan tarinan opetuksiksi sen, että suomalaisten on otettava sekä uutuudet että vieraat kulttuurit, maahanmuuttajat mukaan lukien, avoimesti vastaan. Vasta sen jälkeen ei tulevilla polvilla olisi enää tarvetta ”henrikiinsä, lalliinsa ja köyliönjärveensä”. Silloin tarinan henkilöt ja paikat voidaan sijoittaa ”historian romukoppaan”.

Samalla Heikkilä kuitenkin maalaa Henrikistä ja Lallista pysyviä suomalaisuuden kokemuksen jännitteisiä symboleja. Hän kysyy jo heti kirjan alussa ”asuuko meissä kaikissa pieni Lalli?” (s. 13) ja esittelee edellä mainittuja nettikommentteja, joissa ollaan Lallin puolella Henrikiä vastaan. Tämä antaa ymmärtää, että Heikkilän mainitsema vastakohtaisuus koskisi eriäviä näkemyksiä siitä kumpi henkilöahmo on sankari ja kumpi on konna. Näin Heikkilä itse asiassa kirjoittaakin: ”Kristillisestä näkökulmasta tarina piispansurmasta korosti oman yhteisön ulkopuolisia vaaroja. Myöhemmin versoneesta kansallishenkisestä näkökulmasta taas Lalli puolustautui vieraita vaikutteita vastaan.” (s. 25) Suomalaisuuden kokemuksen jännitteisyys tarkoittaisi täten tasapainottelua näiden kahden näkemyksen välillä.

Mutta kirjan lopussa hahmotettu Henrikin ja Lallin symbolikäytön jatkuvuus tulevissa kulttuurikonflikteissa ei rakennukaan tästä ylikansallisen kristinuskon ja paikallisen kansallisuusaatteen vastakohtaisuudesta. Heikkilän asetelmassa on kolmas ulottuvuus, jonka voi katsoa palautuvan keskiaikaiseen näkemykseen piispansurmaajasta kovapäisenä suomalaisena ulkomailta tulevan kristinopin ja sivistyksen vastustajana.

Näkemyks on kuitenkin päivittynyt sikäli, että Lallin fanittaminen on nyt nostalgista populismia, ”joka yksinkertaistaa yhteiskunnan ja politiikan hyvän kansan ja pahan eliitin väliseksi taistelulentäksi” (s. 36). Kun kirjan takasivulla kysytään, onko Lalli sankari vai rikollinen, Heikkilän vastaus tähän on: Lalli on nostalgisen populismin sankari ja sellaisena taantumuksellisuuden ja kansallisen sisäänpäin kääntyneisyyden edustaja. Heikkilän kirjassa ja sen Lalli-muotokuvassa kohtaa näin ollen kolme teesiä: 1) Keskiajan kirkon mukaan Henrik on hyvä/pyhä ja Lalli on paha. 2) Fennomaniasta nousseen tulkinnan mukaan Lalli on hyvä ja Henrik on paha. 3) Heikkilä puolestaan päätyy näkemykseen, jossa Henrik on hyvä ja Lalli on paha. Henrik ja hänen edustamansa kristinuskko asettuvat sekä edistyksellisyden että eurooppalaisuuden edustajaksi, kun taas Lalli on paha, koska häneen nykyisin vetoavat ovat populistit, joiden poliittiset näkemykset edustavat muun muassa maahanmuuttokriittisyyttä ja ilmentävät vieraiden kulttuurien vaikutusta koskevaa pelkoa. Historian romukoppaan joutumisen sijasta Lalli asettuu stereotyyppiseksi uutuuksien epärationaaliksi vastustajaksi, taantumuksen ja ”impivaaralaisuuden” edustajaksi.

Näin Heikkilän näkemystä Henrikin ja Lallin muodostamasta vastakohtaparista tulevaisuuden tuomissa edistyksellisyden ja taantumuksellisuuden konflikteissa voi pitää fennomaniassa syntyneen tulkintatradition jatkamisena. Heikkilä tosin torjuu tulkinnan Lallista suomalaisuuden sankarillisena puolustajana ja sen sijaan asettuu jatkamaan tästä syntyneitä vastatulkintaa, jonka mukaan tällainen puolustuseetos ilmentää ulkomaalaisiin kohdistuvaa ennakkoluuloisuutta ja pelkoa vieraiden kulttuurien vaikutusta kohtaan. Tästä syystä Lalli on Heikkilälle negatiivinen hahmo, vaikka ”kansallispahiksena” tai ”arkkipahiksena” se on myös vähän hauska.

Jossakin määrin samankaltaista vastakkaisuutta Lalli-tulkintoissa ilmeni jo edellä mainitussa Vasemmistoliiton europarlamentaarikko Esko Seppäsen tapauksessa, jossa Seppäsen mukaan Suomen EU-politiikka vie maata suomalaisen demokratian alta ja suomalaisten on noustava sitä puolustamaan. Silloinen Vasemmistoliiton puheenjohtaja Claes Andersson ilmaisi saman vuoden marraskuun 18. päivä järjestetyllä politiikan toimittajien lounaalla Hotelli Tornissa Helsingissä huolestumisensa puolueen puheenjohtajaksi mahdollisesti pyrkivän Esko Seppäsen Lalli-aiheisesta lausunnosta. Anderssonin huolestuminen esitettiin samana päivänä MTV3-kanavan Seitsemän uutisissa. Vaikka Anderssonin ilmaisu jäi verbaalisesti epäselväksi ja toimitus katkaisi sen kesken, siitä voi päätellä hänen tulkinneen, että Seppänen olisi kehottanut suomalaisia tarttumaan kirveeseen ulkomaalaisia tappamaan. Andersonille Lalli-myytti toimi siten esimerkkinä käyttäytymisestä, jossa suomalaiset sulkeutuvat omaan kansalliseen kuoreensa ja suhtautuvat kategorisen vihamielisesti kaikkia ulkomaalaisia kohtaan. Tämä oli lyömäase, jolla Andersson pyrki asettamaan Seppäsen poliittiset pyrkimykset huonoon valoon. Samalla sen saattoi tulkita pyrkimykseksi torjua Seppäsen oma lyömäase Anderssonia vastaan. Andersson oli nimittäin kulttuuriministerinä hallituksen silloisen EU-politiikan kannattaja, erityisesti Euroopan rahaunioniin liittymiskysymyksessä, ja siksi Seppäsen kommentti oli tulkittavissa ainakin osaksi myös Anderssoniin kohdistetuksi. Joka tapauksessa episodi osoitti, kuinka Andersson assosioi Lallin teon ulkomaalaisten väkivaltaiseksi vastustamiseksi, kun taas Seppäselle kertomus Lallista on poliittista ja taloudellista itsemääräämisoikeutta koskevan puolustustaistelun symboli. (Anttonen 2007.)

Vaikka Heikkilä olisikin oikeassa siinä, että Lallin sankarillistaminen on paheksuttavaa populismia, on huomattava, että hänen luonnehdintansa tuosta populismista ovat toiseuskuvia. Näkemys Lallin taantumuksellisuudesta ja ”impivaaralaisuudesta” ei ole heidän, jotka näkevät Lallin sankarina, vaan kyse on Lallin sankarillisuuden ja sen moraalin kyseenalaistajien näkemyksestä. Lallia sankarillistavat tahot tuskin kuvaavat itseään epäluuloisiksi impivaaralaisiksi. Tällaiset luonnehdinnat ovat tyypillisiä politiikan tekemisen retorisia välineitä, mutta yhden ryhmän itseidentifikaatioiden kontrastointi toista ryhmää koskevilla toiseuskuvilla ei voi olla tieteellisen identiteetintutkimuksen menetelmä.

On selvää, että historiakertomuksia toistetaan niiden nykyisyyteen ulottuvien sekä nykyisyydestä käsin tuotettujen merkitysten takia. Piispa Henrikin surmaa marttyyrikertomuksena toistetaan erityisesti niiden keskuudessa, joille kertomus palvelee nykyisyydessä toimivan uskonnollisen yhteisön historiallista tunnistamista ja jatkumista. Katolinen kirkko Suomessa on tästä hyvä esimerkki, mutta myös luterilaisen kirkon piirissä piispa Henrikin merkitystä korostetaan. Katolisella kirkolla on ollut hyvä syy kokea piispansurmaajan näkeminen sankarina antikatolisen vihamielisyyden osoituksena, joten Heikkilän korostama näkemys Lallin kannattamisen taantumuksellisuudesta ja/tai epädemokraattisuudesta on tältä osin hyvinkin perusteltu. Samansuuntaisesti, mutta nöyremmin, luterilaista kirkkovuoden kalenteria esittelevällä internet-sivulla sanotaan Henrikistä, että ”saamme olla kiitollisia siitä, että hänen kaltaisiaan ihmisiä on tullut Suomeen. He toivat meille, täyspakanoilta suomalaisille evankeliumin. Samalla muistamme mitä Henrikille ja tuhansille muille lähetyssaarnaajille on maksanut heidän uskonsa ja julistuksensa: he kuolivat veritodistajina eli marttyyreina.” (Pyhien muistopäivät: Piispa Henrik.)

Merkitysten politiikan näkökulmasta katsoen voi olla hyvinkin ymmärrettävää, että kristillistämisen narratiivissa ilmenevää suomalaisten ”täyspakanoiden” syyllistämistä on kiistetty ja haastettu piispansurmaajan sankaruutta korostavalla tulkinnalla, jossa korostuu kansallinen oman arvon tunne ja itsemääräämisoikeus. Tällaisella vastatulkinnalla on ollut käyttöä suomalaisessa kansakunnanmuodostuksessa ja nationalismissa, jossa yksi keskeisiä ominaispiirteitä on ollut jaettu kokemus Suomesta uhanalaisena ja puolustautumiseen valmistautuvana (ks. Anttonen 1996).

Mutta riippumatta siitä, suhtautuuko tällaiseen symbolikäyttöön ymmärtävästi tai torjuvasti, on mielestäni olennaista tiedostaa, että suomalaisten itsemääräämisoikeutta koskevan taistelun symbolina ja ikonina Lalli-hahmo ei ole välttämättömyyden politiikkaa. Oli keskiajan ja uudemman ajan lähteissä oleva piispansurmaaja Lalli historiallinen henkilö tai ei, joko sellaisenaan tai osittain, hänen väkivaltainen sankaruutensa Suomen ja suomalaisuuden eturintamassa on poliittisesta käyttökelpoisuudestaan huolimatta kollektiivisen mielikuvituksen ja poliittisen mytologian tuotetta. Tällä mytologisella diskurssilla on oma perinteensä, mutta se ei ole sama perinne kuin se, mikä ilmenee kirkollisessa legendassa ja piispa Henrikiä koskeissa kansanrunoissa sekä näitä runoja ylläpitäneessä historiakulttuurissa.

Heikkilän kirjasta voi päätellä, että hän haluaisi jättää tieteen objektiivisuuden nimissä hyvätit niin perinteeseen ja kansallismieliseen ajatteluun kytkeytyvälle piispanmurhaajalle kuin itse piispalle. Ymmärtääkseni tästä syystä hän haluaa julistaa

näiden henkilöhahmojen fiktiivisyyttä, vaikka asiaa käsitellessään joutuu myöntämään, ettei pysty todistamaan sen paremmin niiden historiallisuutta kuin fiktiivisyyttä. Sen sijaan huomio kiinnittyy niihin tekijöihin, jotka näyttävät ylläpitävän uskoa historiallisuuteen. Hän toteaa: ”Vaikka käsityksemme kenties 1100-luvulla eläneestä ja tappaneesta Lallista on epäilemättä väärä, se nojautuu jo vuosisataiseen perintöön.” (s. 64) Eli objektiivisen tieteen näkökulmasta Lalli-tarina on satuilua tai sadunkaltaista mytologiaa, mutta Lalli-narratiivin toistaminen vuosisataisena ”taantumuksen”, ”impivaaralaisuuden” ja vieraiden kulttuurien uhkana kokemisen perintönä on objektiivista tiedettä vahvempi voima.

Heikkilä saattaa olla hyvinkin oikeassa siinä, että piispa Henrik on ”kuvitteellinen, pakanallisen Suomen kristillistämistä ja Suomeen tehtyjen retkien uskonnollista legitimaatiota symboloiva hahmo”, mutta ainakaan tässä kirjassa hän ei sitä vakuuttavalla tavalla todista. Sama koskee kysymystä Lallin epähistoriallisuudesta. Piispansurmaajan väittäminen fiktiiviseksi henkilöksi herättää huomiota ja keskustelua, mutta jää nähtäväksi, kannustaako se uusiin tutkimuksiin tai poistaako se Lalliin kiinnitettyä populaaria mielikuvitusperinnettä ja poliittista mytologiaa. Kuten Heikkilän näkemyksestä seurannut julkinen kohu mielestäni osoittaa, tuon mytologian tuottaminen voi jopa saada lisäpontta eliitin piiriin paikannetun tutkimusargumentin uhmaamisesta. Niin perinteentutkimus kuin historian- ja kulttuurintutkimus yleisemmin voisikin ottaa aktiivisemmän ja vastuullisemman roolin epätoivottujen, esimerkiksi väkivaltaa ihannoivien ja edistävien perinteiden vastustamisessa ja torjumisessa (ks. myös Anttonen 2022). Sellainen aktivismi ei ole objektiivisen tieteen idealin pettämistä vaan päinvastoin sen ylläpitämistä.

Henrik ja Erik ovat yksi ja sama henkilö

Mikko K. Heikkilän teos *Heinien herrat – Suomen historian pisin perinne* (Warelia 2022) on tyyliltään hyvin erilainen kuin Tuomas Heikkilän edellä käsitelty teos. Se on tiedekirja tietokirjan sijaan, mutta se ei välttämättä ole sille eduksi, sillä tiedekirjana se painottuu lukijajäystävällisyyden sijaan määrällisen korostuneesti muun muassa erilaisiin arkeologisiin, historiallisiin, tarinallisiin, sanastollisiin ja nimistöisiin yksityiskohtiin sekä niiden vuoksi paikoin vaikeasti avautuvaan argumentaatioon. Tämän lisäksi tekstiä hallitsee kirjoittajan itsekorostus omasta mielestään oikeanlaisen, objektiivisen, historiallisen todenperäisyyttä tavoittelevan ja aktivismiin viittaavia asetelmia välttävän tieteellisyyden edustajana sekä taipumus toistuvasti haastaa Tuomas Heikkilää. Toki kirjassa on myös tutkimuksellisia löytöjä, mutta en ole keskiajan tutkija enkä tuntija, joten en kykene näitä löytöjä vahvistamaan.

Tuomas Heikkilän kirjassa on henkilö- ja paikannimihakemisto, Mikko K. Heikkilän kirjassa ei ole kumpaakaan. Hyvässä tiedekirjassa on mielestäni ainakin asiasanahakemisto.

Mikko K. Heikkilä lähtee kirjassaan siitä näkemyksestä, että Henrik ja Lalli -kertomuksen surmateko on historiallinen tosiasia. Asettuen painokkaasti Tuomas Heikkilän näkemyksiä vastaan hän korostaa, että Henrik ja Lalli -kertomus ei ole ”myyttikasauma trendikästä laiskan helpon selityksen ilmaisua käyttäkseni” vaan ”kasauma tositahtumia” (s. 195). Nämä ”tositahtumat” eivät ole kuitenkaan

yleisesti tunnetun tarinan mukaiset, sillä Uppsalan piispaksi sanottua Henrikiä ei M. Heikkilän mukaan ollut olemassakaan. Tässä Tuomas Heikkilän epäily piispa Henrikin historiallisuuden suhteen saa tukea Mikko K. Heikkilältä, vaikka kumpikaan ei asiaa näin esitä.

Historiallisuuskysymyksessä M. Heikkilä toistuvasti haastaa T. Heikkilän, joka M. Heikkilän mukaan julistaa Henrikin historiallisuuden epätodennäköisyyttä ”vuodesta toiseen sanomalehtihaastatteluissa Suomen kansalle” (s. 43). M. Heikkilä luettelee lukuisia tutkijoita, ”useimmat vähintään professoreja”, jotka pitävät piispa Henrikiä ”varmasti historiallisena henkilönä”, painottaen, että T. Heikkilä on ”näkemysineen vähemmistössä, ei enemmistössä”. Tästä seuraa M. Heikkilän mukaan, että T. Heikkilällä ”on vähintään yhtä suuri todistustaakka näkemykselleen kuin meillä muilla.” (s. 71.)

Kenties yllättävästi, molemmat Heikkilät jakavat käsityksen piispa Henrikin fiktiivisyydestä, mutta kuitenkin hyvin eri perustein ja merkityksin. Kun Tuomas Heikkilä esittää, tai ainakin yhtenä mahdollisuutena ehdottaa, että Henrik on kansainvälisistä pyhimys- ja myyttitarinoista konstruoitu, Mikko K. Heikkilän mukaan Henrik on kokonaan toisten henkilöiden pohjalta syntynyt yhdistelmä. Kyseessä on yhtäältä nimisekaannus Ruotsin Erik-kuninkaan kanssa ja henkilösekaannus Suomessa surmatun Heinrich/Heinärikki -nimisen saksalaisen pappismunkin/lähetysaarnajan kanssa.

Omasta mielestäni kiinnostavinta M. Heikkilän kirjassa on teoria tai näkemys Henrik-piispaksi sanotun kertomushahmon taustoista. Vaikka Pyhän Erikin legendassa ja Pyhän Henrikin legendassa Ericus ja Henricus esitetään eri henkilöinä, kyseessä on M. Heikkilän mukaan vain yksi henkilö, Pyhä Erik, joka on 1200-luvulla ”kirkkopoliittisista syistä kahdeksi pyhimyspersoonaksi jaettu” (s. 33). Hänen nimensä on kirjoitettu muodoissa Ericus, Hericus ja Henricus, joten nimien sekoittumista on edesauttanut ”lähes identtinen kirjoitus- ja äänneasu” (s. 36). Näin ollen syy, miksi Pyhän Henrikin legendassa kuningas kastaa suomalaisia, vaikka matkalla mukana on piispa, on se, että kuningas ja piispa ovat ”todellisuudessa yksi ja sama historiallinen henkilö” (s. 39). Kiinnostava ajatus on myös se, että toisin kuin yleisesti on tulkittu, Henrik ei ollut englantilaissyntyinen vaan sitä oli kuningas Erik, jonka sukunimi Jedvardsson tulee nimestä Edwardson.

Sekaannus piispa Henrikin ja lähetysaarnaja Heinrich/Heinärikin välillä on puolestaan syntynyt siitä, että Heinrich/Heinärikin toiminta ja kohtalo on kirjattu Henrikin nimiin. Sekaannuksen syyn M. Heikkilä selittää sekä historia- että kielitieteeseen paikantuvalla tutkimusmenetelmällään, jossa kielitieteellisyys tarkoittaa äännehistoriallisia ja kielihistoriallisia päätelmiä paikannimistä ja henkilönimistä. Heikkilän mukaan äänneyhtymää [nr] ei ennen 1300-lukua ollut suomen kielessä, joten väliin oli lisättävä vokaaliäänne. Tästä syystä surmavirressä mainittu Heinärikki-nimi on alun perin ollut Heinrich, minkä pohjalta Heikkilä luo näkemyksen surmatuksi tulleesta Heinrich/Heinärikki-nimisestä miehestä – siis Henrik-piispan sijaan.

Tämä Heinrich oli Heikkilän mukaan yläsaksalainen, sisterssiläisyyttä eli reformoitunutta benediktiiniläisyyttä edustava pappismunkki saksalaisten munkkien

lähetystyötukikohdassa Mynämäellä eli Munkkilassa (Mynä < munkki). Hän oli tullut Heikkilän mukaan ”vuoden 1123 kesällä Skandinaviaan paavi Calixtus II:n Roomassa keväällä 1123 Uppsalan ensimmäiseksi piispaksi Hampuri-Bremenin arkkihiippakunnan alaisuuteen vihkimän Siwarduksen saksalaisessa seurueessa” (s. 123). Hänet lähetettiin vuoden 1130 tienoilla johtavaksi lähetystyöntekijäksi pohjoiseen Varsinais-Suomeen. Heikkilän mukaan Heinrich/Heinärikki sai ”ainakin Kokemäelle asti suuntautuneeksi aiotulla lähetysmatkallaan surmansa Köyliönjärven jäällä 20. tammikuuta 1130-luvun alussa paikallisen köyliöläisen (suur)talonpojan toimesta” (s. 123, ks. myös s. 201, 232).

Varmaa mutta epävarmaa

Mikko K. Heikkilän mukaan hänen oma näkemyksensä Henrikin ja Lallin historiallisuudesta on ”puhtaan tieteellinen: aihepiirin tutkimukseni ovat paljastaneet lukuisia uusia todisteita heidän aitoperäisyytensä puolesta” (s. 229). Todisteet eivät ole kuitenkaan täysin vakuuttaneet edes Heikkilää itseään, joten voi kysyä, onko Heikkilän vakuuttuneisuudessa sittenkin kyse historiallisuusargumentin sijaan historiallisen todennäköisyyden argumentista. Kirjansa alussa Heikkilä vakuuttaa oman lähestymistapansa palkitsevuudesta viittaamalla minun artikkeliini: ”Perinteentutkija Pertti Anttonen kirjoitti vuonna 2004, että ’emme kykene historiantutkimuksen metodein sen paremmin vahvistamaan kuin kiistämään Henrikin historiallisuutta tai edes sen todennäköisyyttä.’” Heikkilä vastaa: ”Kun historiantutkimuksen metodeihin liitetään historiallisen kielitieteen menetöt, mahdollisuutemme paranevat.” (s. 34). Hän ilmoittaakin ottavansa tehtäväkseen pyrkiä ”mahdollisimman lähelle historiallista totuutta” (s. 11).

Mahdollisuuksien paraneminen ei kuitenkaan tarkoita niin sanottua tieteellistä aukottomuutta eikä edes M. Heikkilän oma varmuus ole sataprosenttista. Hän kirjoittaa kirjansa alussa, että ”Pyhän Henrikin keskiaikaisen pyhimyskultin ja Piispa Henrikin surmavirren olemassaolo ovat kiistämättömiä tosiasioita riippumatta siitä, keitä historialliset Heinärikki ja Lalli todella olivat miehiään – jos keitään.” (s. 13) Pyhimyskultin historiallisuutta tai surmavirren kirjallisten tallenteiden olemassaoloa ei kukaan ole epäillyt, joten tämän seikan kiistämättömyyden toteaminen on tarpeetonta. Mutta ”jos keitään” -ilmaisulla Heikkilä tulee viittaneeksi mahdollisuuteen, että Heinrich/Heinärikki ja Lalli saattavat sittenkin olla fiktiivisiä hahmoja. Kirjansa loppupuolella hän toteaa: ”Varmuudella mikään tieteenala ei kykene sen enempää vahvistamaan eli verifioimaan kuin kumoamaan eli falsifioimaan Henrikin eikä Lallin historiallisuutta, eikä sitä, keitä he tarkalleen olivat miehiään. Heidän historiallisuutensa jää uskon asiaksi...” (s. 191–192).

Oman tulkintani mukaan tällä Mikko K. Heikkilä tulee vahvistaneeksi juuri minun näkemykseni todennäköisyyksistä. Todennäköisyyspäätelmistä huolimatta kirjan pääviestiksi kuitenkin nousee Heikkilän halu uskoa kerrottujen tapahtumien historiallisuuteen. Uskomisen tahto ja vakuuttelun retoriikka tulevat esiin esimerkiksi Lopuksi-luvun alussa, jossa Heikkilä toteaa, että Heinärikki on ”nähdäkseni hyvin todennäköisesti historiallinen eli oikeasti elänyt henkilö”, joten myös surmaajan ”on täytynyt olla lihaa ja verta oleva henkilö” (s. 229).

Heikkilä katsoo, että hänen näkemyksensä Henrikin ja Lallin historiallisuuden todennäköisyydestä on ”puhtaan tieteellinen” ja hän katsoo todistaneensa näiden ”aitoperäisyyden” (s. 229). Lopulta kysymys on kuitenkin siitä, että tarinassa on hänen mielestään *jotain* historiallisesti totta. Heikkilä kirjoittaa, että ”on todennäköisempää, että sekä kirkonmies Henrikistä että hänen murhaajastaan kertovalla kertomuksella on ainakin historiallinen ydin, mahdollisesti paljon enemmänkin, ja että molemmat ovat historiallisia henkilöitä kuin että koko pyhän Henrikin pyhimyskultti murhamiehineen olisi tuulesta temmattu.” (s. 191.)

Tuulesta tempaamisen ilmauksella M. Heikkilä mitä todennäköisimmin viittaa T. Heikkilän näkemyksiin, ja samanlaista kannanottoa tulee esiin hänen käyttämässään ilmauksissa ”selittäminen tyhjästä” ja ”keksiä alusta loppuun”. Lukijana koen tämän juuri sellaiseksi epäkunnioittavaksi asenteellisuudeksi, josta M. Heikkilä kirjansa alussa ilmoittaa sanoutuvansa irti. Mikäli Tuomas Heikkilän esittämä teoria kansainvälisten pyhimyslegendojen ja myyttien pohjalta konstruoidusta piispa Henrik-hahmosta osoittautuu paikkansa pitäväksi, se ei silti tarkoittaisi, että tuo kertomushahmo olisi tuulesta temmattu.

Joka tapauksessa kumpikin Heikkilä näyttää pitävän mahdollisena jonkinlaista totuuden ”ydintä” kertomuksessa kuvattavien tapahtumien suhteen, samalla kun kumpikin ottaa omassa julistuksessaan toisilleen vastakkaisen kannan tarinan henkilöahmojen historiallisuuden suhteen. Mikko K. Heikkilä katsoo, että Tuomas Heikkilän kanta historiallisuuteen on ehdottoman kielteinen, kun taas hän itse katsoo olevansa ehdottoman myönteinen. Itse asiassa molemmat Heikkilät ovat niin Henrikin kuin Lallin historiallisuudesta epävarmoja, mikä on täysin ymmärrettävää, sillä lähteet eivät riitä kiistattomaan johtopäätökseen. M. Heikkilän vakuuttuneisuus selittyy ainakin osaksi hänen halullaan liittyä ”siihen lukumääräisesti suureen ja aikajanaltaan pitkään tutkijoiden joukkoon, jotka ovat pitäneet yleensä piispa Henrikiksi kutsutta kirkonmiestä historiallisena henkilönä” (s. 229). Tuomas Heikkilän vakuuttuneisuus päinvastaisesta johtopäätöksestä selittyy ainakin osaksi hänen halullaan erottautua tuosta aiempien tutkijoiden joukosta.

Alkumuotoja vai historian jatkuvaa tulkintaa

Kahden Heikkilän vastakohtaisuus ilmenee erityisen selvästi suhtautumisessa Martti Haavion *Piispa Henrik ja Lalli* -tutkimukseen ja sen premisseihin. Haavio pyrki sijoittamaan surmavirren synnyn tiettyyn historialliseen tilanteeseen Henrikin pyhimyskultissa ja määrittämään kyseiselle runolle niin sanotun kantamuodon, joka olisi perusta ja alkulähde kaikille myöhemmille suullisessa perinteessä muodostuneille toisinoille ja niiden kirjallisille tallenteille. Tosin Haavio täsmensi, että surmavirren kantamuotoa tai alkumuotoa, ”josta kaikki tekstit saatettaisiin johtaa” ei voi rekonstruoida säilyneen teksti- ja referaattiaineiston pohjalta muodon suhteen, mutta hän katsoi voivansa rekonstruoida sisällyksen pohjalta niin sanotun normaaliasun tai normaalimuodon, jonka avulla ”olennaisinta juonen juoksua voi seurata” (Haavio 1948, 195).

M. Heikkilä seuraa Haaviota ja pyrkii historiallisen kielitieteen metodein rekonstruoidaan surmavirren keskiaikaisen kantamuodon ”varhaisuomalaisine

kieliasuineen” eli palauttamaan ”keskiaikaisen runo(laulu)n kieliasun vastaamaan keskiaikaisen länsisuomen äänneasua” (s. 159). Hänen mukaansa sellainen ”mahdollistaa Surmavirren luotettavan käytön lähteenä” (s. 164). Heikkilä ei kuitenkaan täsmennä, minkä lähteenä tuollainen kantamuodon rekonstruktio olisi. Kenties historiantutkimuksen lähteenä tai kenties lähteenä itsestään eli runon sisällöstä sellaisena kuin sen alun perin ”olisi pitänyt olla”.

Olen itse argumentoinut edellä mainitussa ja molempien Heikkilöiden viittaamassa artikkelissa (Anttonen 2004a) kansanrunojen tekijyyteen liittyen, että alkumuodon rekonstruointi on sekä metodologisesti vanhentunutta että suullisen perinteen tutkimisen kannalta huonosti perusteltua, koska rekonstruktion logiikka on peräisin kirjallisten tekstien kopiointihistoriasta. Samasta asiasta kirjoittaa myös Tuomas Heikkilä Lalli-kirjassaan (s. 68–74). M. Heikkilä jatkaa Haaviolta omaksuttua näkemystä, jonka mukaan kansanrunot ovat alun perin kirjallisesta kulttuurista peräisin, minkä jälkeen ne suullisessa perinteessä turmeltuvat – vaikka toisaalla samassa teoksessa M. Heikkilä katsoo, että Köyliössä ja Nousiaisissa ”kollektiivinen muisto Henrikistä ja Lallista on ollut katkeamaton” ja ”todistaa väkevästi kansanperinteen säilymiskyvystä” (s. 211).

Haaviolta on peräisin myös hypoteettisen alkuperäistekstin ylevöittäminen. M. Heikkilä kirjoittaa: ”Alkuperäisessä turmeltumattomassa muodossaan Piispa Henrikin surmavirsi on ollut sanataiteellisesti varsin korkeatasoinen teos – mielestäni Pyhän Henrikin kielellisesti korkeatasoista latinankielistä legendaakin korkeatasoisempi.” (s. 150) Kuten totean edellä mainitussa artikkelissani, Martti Haavio näki ”alkuperäisen sepittäjän taiderunoilijan kaltaisena mestarina, jonka parhaimmat työt voidaan kohottaa maailmankirjallisuuden tasolle” (Haavio 1948, 214–215; Anttonen 2004a, 124; ks. myös Anttonen 2022).

On selvää, ettei tutkimus voi tavoittaa runon keskiaikaisia tai myöhempiäkään suullisia esityksiä, mutta on metodologinen valinta, nähdäänkö olemassa olevat kirjalliset muistiinpanot todennäköisten suullisten esitysten tallenteina vai aiempien kirjallisten muistiinpanojen enemmän tai vähemmän viallisina kopioina. Kysymys on siis siitä, ovatko niin sanotut turmeltumat suullisen kulttuurin vai kirjallisen kulttuurin piirteitä.

Tässä asiassa M. Heikkilä ei ole selkeä. Kun hän toteaa, että ”vanhimmatkin säilyneet runotoisinnot ovat itsessään kopioita runon sittemmin hävinneistä vielä vanhemmista muistiinmerkinnöistä” (s. 141), kyse on mitä ilmeisimmin kirjallisten muistiinpanojen historiasta, jossa suullisten esitysten mahdollinen vaikutus myöhempiin muistiinpanoihin sivuutetaan. Heikkilä todennäköisesti tarkoittaa surmavirttä kirjallisena eikä suullisena tuotteena myös silloin, kun hän kirjoittaa, että ”jokaisen turmeltuman alkuunpanija on luullut korjaavansa/paranteleavansa jotenkin turmeltunutta säettä, mutta onkin todellisuudessa turmellut sitä entistä enemmän, toisin sanoen enemmän ja enemmän loitontanut säettä alkuperäisestä muodostaan.” (s. 142–143). Mikäli hän tarkoittaisi suullisten esitysten muuntelua, huomioon olisi otettava se seikka, että aiemman esityksen saati ”alkuperäiseksi” tiedetyn/muistetun/uskotun sanatarkka seuraaminen ei välttämättä ole edes tavoiteltua.

Nykyisessä suullisen perinteen tutkimuksessa pannaan painoa sekä yleisön että esittäjän omaan kompetenssiin esityksensä poettisen muodon, esteettisen ilmaisun ja argumentaation onnistuneisuuden arvioinnissa. Esityksen suhde aiempiin esityksiin voi olla jäljittelykysymys joko tekstuaalisessa tai tulkinnallisessa mielessä mutta voi myös olla olematta. Tältä kannalta katsoen ”kantamuoto” ja sen ”turmeltumat” ovat nykytieteen valossa absurdeja käsitteitä suullista perinnettä kuvaamaan. Toki jokaisella suullisen runon tuotteella on jonkinlainen varioinnin historia, mutta esittäjien tieto tuosta historiasta on rajallista. Variaatiohistorian alkupisteen olettamisen sijaan tärkeämpää on runon esittämisen ja siihen mahdollisesti sisältyvän historiatulkinnan tilanteisuus ajan, paikan ja argumentaation kannalta.

Haavio edusti folkloristiikan tutkimuksessa sukupolvea, joka halusi kiistää aiemman sukupolven nimiin laitettut, romanttisiksi arvioidut näkemykset kansanperinteestä kollektiivisesti tuotettuna. Kun aiemman tutkijapolven katsottiin hahmottaneen suullisen perinteen kollektiivisuuden yhden sielun ja yhden maailmankatsomuksen omaavaksi yhteispersoonallisuudeksi, ”joka ei tuntenut inhimillisen toiminnan yksilöllisiä ilmauksia” (Haavio 1948, 202), Haavion sukupolvi vannoi yksilöllisen sepittäjän nimeen, vaikka sellaista ei saatettu kuvata tai nimetä kuin käsitteellä *poeta anonymus*. Sellaisen Haavio hahmotti myös piispa Henrikin surmavirren taustalle ja arvioi tekijäksi oppineen papin tai munkin, eritoten runoilijan, joka hyödynsi ritariballadien genreä ja kirkollista traditiota. Tämän ”mestarin” tuotokseen on ”myöhempiin hengenmiesten toimesta” tehty lisäkohtauksia Euroopan maissa vaeltaneista jutuista ja tarinoista (Haavio 1948, 215). Matti Kuusi on Haaviota seuraten kirjoittanut, että ”rinnakkaistekstien ja eri episodien vertailu osoittaa jälkimaailman tunteman runon koostuneen monen runoniekan yhteistyönä” (Kuusi 1963, 304). Kuusen tarkoittama yhteistyö on kuitenkin ollut eriaikaista eli ilmentynyt lisäyksin ja muutoksin.

M. Heikkilä sen sijaan ehdottaa alkuperäisen surmavirren sepittäjiksi ”moniammatillista yhteistyötiimiä”, johon kuuluivat ”nousiaislainen pappi, nousiaislainen *runoi* eli runonlaulaja ja köyliöläinen informantti” (s. 150). Hän arvioi, että nousiaislainen pappi on ”tuottanut runoon kristillistä asiasisältöä”, köyliöläinen tiiminjäsen on ollut ”hyvin perillä Köyliöstä sen murretta myöten”, ja ”silloisen suomalaisen runonlauluperinteen lukuisine konkreettisine säkeineen tuntenut etevä suomalainen kansanrunoilija (...) on pukeut suorasanaisen kertomuksen komeaan runomuotoiseen varhaisuomalaiseen kieliasuun” (s. 150). Heikkilä ei kuitenkaan kerro minkälaisia yhteistyötapaamisia tiimiläisillä mahdollisesti on ollut.

Draamatutkimusta vai traditiomatematiikkaa

On tietenkin huomattava, että historiallinen kansanruno on alkuperänsä suhteen eri asemassa kuin vaikkapa lyyrinen tai myyttinen runo tai loitsuruno, koska historiallisen runon referentti on tietty historiallinen tapahtuma ja sen kertaaminen. Tältä kannalta historiantutkimusta ja suullisen perinteen tutkimusta voisi hyvinkin kiinnostaa rituaaliyhteyksiä varten tuotetun runon varhainen sanasisältö, vaikka sitä ei ”alkumuodoksi” kutsuisikaan. Mikäli historiallisia lähteitä olisi saatavilla, surmavirren kansanomaisten esitysten tilannekohtaiset merkitykset ja argumentaatiot keskiajalta uudemmalle ajalle voisivat puolestaan kertoa niin pyhimyskultin kuin

piispan surmakertomuksen ja myös yleisemmin historiakulttuurin mahdollisista paikallisista merkityksistä ja niiden muutoksista.

Uutta tutkimusta soisi suunnattavan, myös ilman historiallisia lähteitä, esimerkiksi surmavirren ja keskiaikaisten mysteeri- ja miraakkelinäytelmien mahdollisten yhteyksien tarkasteluun. Surmavirren draamallisuuteen ja näytelmälliseen dialogiin ovat viitanneet, tosin varsin lyhyesti, muun muassa Martti Haavio (1948, 210–211, 221), Matti Kuusi (1963, 305–307), Tuomas M. S. Lehtonen (2002, 91; 2007, 18; ks. Kati Kallio et al. 2017, 448; ks. myös Rågell 2020, 29–30) sekä Tuomas Heikkilä (2005, 247, 250–251).

M. Heikkilää ei kuitenkaan näytä kiinnostavan draamallisten runotekstien tutkimus osana niiden rituaaliyhteyksiä vaan hänen motivaationsa niin sanotun alkuperäisen tekstin rekonstruktioille on yhtäältä sellaisen kaunokirjallisuuden arvossa ja toisaalta alkuperäistekstissä näkemässään historiallisessa todistusvoimassa, mistä syystä niin tekstien kuin tapahtumien ajoittaminen on Heikkilälle keskeinen tavoite. Ajoittamisen intressiin liittyy myös yllättävältä tuntuva kysymys, millä nopeudella traditiot muuttuvat, tarkoittaen ”runomuotoisen informaation muuntumistapaa ja -nopeutta” (s. 216). Viitattuaan ihmisyhteisöjen traditioiden kollektiivisuuteen ja ihmisen eliniän enimmäispituuteen Heikkilä päätelee, että ”ylisukupolvisen suullisen tradition muuttumisnopeus ei ainakaan esimodernina aikana ole vaihdellut täysin satunnaisesti, vaan on ollut pikemminkin lähempänä vakiota kuin täysin mielivaltaisesti vaihtelevaa.” (s. 225–226.) Heikkilän mukaan yksi hänen tutkimuksensa keskeinen tutkimustulos on se, että ”runomuotoisen ja suorasanaisten suullisen kertomuksen muuttumisnopeutta näyttäisi olevan mahdollista arvioida vähintään suuntaa antavasti” (s. 225). Tämä antaisi ”varovaisen mahdollisuuden” kertomusten iän ja todenperäisyyden asteen arvioinnille. Heikkilä arvioikin, että 1600- ja 1700-lukujen taitteessa muistiinmerkitty surmavirren toisinto ”sisältää 25–30 % Surmavirren kantamuodon rekonstruktion sisältämistä säkeistä” (s. 223), jolloin runon ”laskennallisen muuttumisnopeuden” perusteella surmavirren voi ajoittaa viimeistään 1400-luvun alkuun, täsmällisemmin vuosien 1299 ja 1370 väliseen aikaan (s. 225).

Tästä on nähdäkseni suhteellisen vaikea rakentaa dialogia tämän päivän folkloristiikassa tehtävään kansanrunoudentutkimukseen, jossa suullinen perinne sekä sen muuntuvuus, toistuvuus ja toistettavuus nähdään matemaattisten laskennallisuuksien sijaan etnografisena kysymyksenä yksilöiden ja ryhmien ilmaisemasta kulttuurisesta kompetenssista, vuorovaikutuksellisesta sosiaalisesta toiminnasta ja sen politiikasta sekä aikaan, paikkaan ja argumentaatioon kytkeytyvästä historia- ja perinnekäsitteistä. Olennainen erottava tekijä on perinteen käsite, joka jää M. Heikkilältä kokonaan avaamatta, vaikka se on kirjan alaotsikossa. Hän käyttää sitä yhtäältä synonyyminä kulttuuriperinnön käsitteelle, mutta ilmaus ”Suomen historian pisin perinne” selittyy yhtäältä Henrik ja Lalli -kertomuksen kirjallisen dokumentaation aikajänteenä ja toisaalta sillä, että kertomuksella ”on kautta aikojen ollut vaikutusta kulloiseenkin nykyaikaan, eikä edes 2000-luku, jolloin Lalli on suosiossa, tee asiantilaan poikkeusta” (s. 209).

Lopuksi

Piispa Henrikissä ja hänen surmakertomuksessaan on kyse keskiajan tutkimuksen haasteista erityisesti puutteellisen lähdeaineiston vuoksi mutta myös kansallistetun historian poliittisuudesta ja sen tutkimisen haasteista johtuen. Näiden lisäksi siinä on kysymys edelleen jatkuvasta uskonnonharjoittamisesta, erilaisten uskonnollisten ryhmittymien ja liikkeiden kertomus-, reliikki- ja rituaaliperinteestä, erityisesti katolisen mutta myös luterilaisen kirkon sekä ekumeenisen liikkeen puitteissa. Aihepiiri on historiapoliittisesti kiinnittynyt sekä kirkollisen ja kansallisen että vernakulaaristen historiadiskurssien jännitteisiin, joista julkisuudessa kenties näkyvimmit koskevat surmaajan ja surmatun keskinäiselle suhteelle annettuja merkityksiä, mukaan lukien ajassa ja paikassa vaihtuneet uhri- ja sankaripositiot.

Tuomas Heikkilän Lalli-teos on tervetullut lisä erityisesti Lalli-tulkintojen kulttuuriperintöä koskevaan tutkimukseen ja tutkimusesittelyyn. Se toimii mielestäni hyvin – edellä esittämäni kritiikkiin suhteuttaen – johdantona piispansurmaajan vakiintuneiden ja vaihtuneiden tulkintojen historiaan. Toivon mukaan se myös inspiroi tutkimukseen niin keskiaikaisen kertomuksen historiallisesta validiteetista kuin historiakulttuurista yleisemmin.

Mikko K. Heikkilän kirja käsittelee piispa Henrikiä koskevaa kerrontatraditiota pyrkimällä lähtökohtaisesti olemaan tieteellinen ei-poliittisen merkityksessä, vaikka kirjoittaja käykin poliittiseksi luonnehdittavaa debattia objektiivisen tieteen ja tieteellisyyden luonteesta (ks. myös Anttonen 2022, 129–130). Kirjassa korostuu kirjoittajan tavoite ja usko historialliseen totuuteen, ja tutkimusmetodologiassa painottuvat ajoituksen kysymykset sekä alkuperäiseksi oletetun tekstin rekonstruktio. Lähteiden puute johtaa kuitenkin puhtaisiin arvailuihin, kuten esimerkiksi Heinärikiksi sanotun kirkonmiehen ryöstömurhan kuvauksessa (s. 204–209). Toisin kuin Tuomas Heikkilän teos, Mikko K. Heikkilän kirja ei juurikaan sovellu modernien suomalaisuuskeskustelujen materiaaliksi. Kirjaan sisältyvä katsaus Henrikin ja Lallin ”henkiseen ja aineelliseen perintöön ennen ja nyt” jää lyhyeksi ja vaatimattomaksi, vaikka tarina arvioidaan yhdeksi suomalaisuuden suureksi kertomukseksi. Piispa Henrikin surmavirteen liittyviä henkilöitä ja paikkoja sekä niiden keskiaikaisia vaiheita selvittävälle tutkijalle M. Heikkilän teos on kuitenkin varteenotettava.

Pertti Anttonen on kulttuurintutkimuksen, erityisesti perinteentutkimuksen emeritusprofessori Itä-Suomen yliopistossa sekä etnologian dosentti Jyväskylän yliopistossa ja folkloristiikan dosentti Helsingin ja Turun yliopistossa.

Viitteet

[1] Jo tätä varhemmin, 1829–1830, Gustaf Anton Brakel oli suunnitellut ”Lalli-aiheista draamaa” (Paavolainen 2013, 49–50; Fewster 2006, 466–467), ja vuonna 1851 Axel Gabriel Ingelius oli aloittanut suunnitelmat historialliseen näytelmäänsä *Biskop Henrik och bonden Lalli* (Sarjala 2005, 180).

Kirjallisuus

Alhoniemi, Pirkko. 1991. Eino Leinon Lalli: korveneläjän kohtalodraama. Teoksessa *Arjen merkit: Arki, taide ja tutkimus*, toim. Pirjo Ahokas, Otto Lappalainen & Jukka Sihvonen, 117–122. Helsinki: Kirjastopalvelu.

Anttonen, Pertti. 1996. Myyttiset uhkakuvat ja puolustuseetos Suomen ja suomalaisuuden konstituoinnissa. *Elore* 3, 2. <https://doi.org/10.30666/elore.78203> / <https://journal.fi/elore/article/view/78203>

Anttonen, Pertti J. 1997. Transformations of a Murder Narrative: A Case in the Politics of History and Heroization. *Norveg. Journal of Norwegian Folklore* 40, 2: 3–28.

Anttonen, Pertti. 1998. Le meurtre de l'Évêque Henry ou la fabrication d'une mythologie nationale en Finlande. Teoksessa *La Fabrique des Héros*. Sous la direction de Pierre Centlivres, Daniel Fabre, Françoise Zonabend. Textes réunis par Claudie Voisenat et Eva Julien, 103–113. Mission du Patrimoine ethnologique, Collection Ethnologie de la France. Cahier 12. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Anttonen, Pertti. 1999. One Martyr, Two Pilgrimages: The Commemoration of a 12th Century Bishop as a Spiritual Movement in the Late 20th Century. Teoksessa *Religious Movements and Communities in the 19th–20th Centuries*, ed. Gábor Barna, 1–16. Szeged, Hungary: Department of Ethnology, József Attila University. Reprint of article published in *Acta Ethnographica Hungarica* 43, 1–2: 1–16, 1998. http://acta.bibl.u-szeged.hu/70047/1/szegedi_vallasi_002_001-016.pdf

Anttonen, Pertti. 2004a. Myytin ja todennäköisyyden historiaa: Piispa Henrikin surma viimeaikaisen suomalaisen historiankirjoituksen valossa. Teoksessa *Historioita ja historiallisia keskusteluja*, toim. Sami Louekari & Anna Sivula, 93–127. Historia mirabilis 2. Turku: Turun historiallinen yhdistys ry. <https://thy.fi/wp-content/uploads/2004/09/HM2-96-129.pdf>

Anttonen, Pertti J. 2004b. A Catholic Martyr and Protestant Heritage: A Contested Site of Religiosity and its Representation in Contemporary Finland. Teoksessa *Creating Diversities: Folklore, Religion and the Politics of Heritage*, eds. Anna-Leena Siikala, Barbro Klein & Stein R. Mathisen, 190–221. *Studia Fennica Folkloristica* 14. Helsinki: Finnish Literature Society (SKS).

Anttonen, Pertti. 2007. Piispa Henrikin surmaaja. Esitelmä Sankaruuskäsiteseminaarissa Helsingissä 24.–25.9.2007.

Anttonen, Pertti. 2008. Pyhä Henrik, pyhä maa ja pyhä aika. Teoksessa *Pyhä: Raja, kielto ja arvo kansanomaisessa uskonnossa*, toim. Ilkka Pyysiäinen, Teemu Taira & Tiina Mahlamäki, 13–41. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Anttonen, Pertti. 2010. Catholicism as a Cultural Other. Teoksessa *The European Mind: Narrative and Identity*, ed. Henry Frendo, 741–747. Volume II, Part 5. Malta University Press.

Anttonen, Pertti. 2012. The Finns Party and the Killing of a 12th-Century Bishop: The Heritage of a Political Myth. *Traditiones* 41, 2: 137–149. http://isn.zrc-sazu.si/files/file/Traditiones/Traditiones_41_2_separati/139_pdfsam_Traditiones_41_2_web.pdf

Anttonen, Pertti. 2013. Two Medieval Ballads on Betrayal and Deception: Interpreting the Story of the First Christian Bishop in Finland through the Story of Judas Iscariot. Teoksessa *The Performance of Christian and Pagan Storyworlds: Non-Canonical Chapters of the History of Nordic Medieval Literature*, eds. Lars Boje Mortensen & Tuomas M. S. Lehtonen, 341–366. Turnhout, Belgium: Brepols.

Anttonen, Pertti. 2022. Perinteentutkimus agendojen ja aktivismien jännitteissä. Emeritusluento Itä-Suomen yliopistossa 21.10.2022. *Elore* 29, 2: 129–142. <https://doi.org/10.30666/elore.123005>

Apo, Satu. 2013. Kolme Kullervo. Runonlaulajien, Lönnrotin ja Kiven uhmakkaat sankarit. Teoksessa *Kirjailijoiden Kalevala*, toim. Antti Tuuri, Ulla Piela & Seppo Knuuttila, 27–46. Kalevalaseuran vuosikirja 92. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Apo, Satu. 2014. Kansanrunon, *Kalevalan* ja Kiven Kullervot. – Aleksis Kivi, *Kullervo. Näytelmä viidessä näytöksessä. Kriittinen editio*, toim. Jyrki Nummi (päätoim.), Sakari Katajamäki, Ossi Kokko, Petri Lauerma & Juhani Niemi, 164–199. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1397. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. https://editiot.finlit.fi/exist/apps/kullervo/artikkelit/06_Apo_Kansanrunon.xml

Cygnaeus, Fredrik. 1853. *Det tragiska elementet i Kalevala*. Afhandlingar i populära ämnen. 2. häftet. Helsingfors: Frenckell.

Fewster, Derek. 2006. *Visions of Past Glory: Nationalism and the Construction of Early Finnish History*. *Studia Fennica Historica* 11. Helsinki: Finnish Literature Society.

Grotenfelt, Kustavi. 1905. Milloin tehtiin pyhän Eerikin ristiretki Suomeen? Teoksessa *Historiallinen Arkisto* 19, 223–231. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

Haavio, Martti. 1948. *Piispa Henrik ja Lalli: Piispa Henrikin surmavirren historiaa*. Porvoo, Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.

Heikkilä, Tuomas. 2005. *Pyhän Henrikin legenda*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1039. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Kallio, Kati, Tuomas M. S. Lehtonen, Senni Timonen, Irma-Riitta Järvinen & Ilkka Leskelä. 2017. *Laulut ja kirjoitukset. Suullinen ja kirjallinen kulttuuri uuden ajan alun Suomessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1427. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. <https://library.oapen.org/handle/20.500.12657/31109>

Korhonen, Arvi. 1926. N.s. ensimmäinen ristiretki Suomeen Ruotsin edellytysten kannalta katsottuna. *Historiallinen Aikakauskirja* 24, 1: 85–125. <https://digi.kansalliskirjasto.fi/aikakausi/binding/499208?page=19>

Kuusi, Matti. 1963. Keskiajan kalevalainen runous. Teoksessa *Suomen kirjallisuus I. Kirjoittamaton kirjallisuus*, toim. Matti Kuusi, 273–397. Helsinki: SKS ja Otava.

Lahtinen, Mikko. 2008. Cygnaeus, demokraatti. *niin&näin* 3: 87–91. Laaja verkkoversio: Fredrik Cygnaeus aristokraatti – demokraatti. *niin&näin* 3. <https://netn.fi/fi/lehti/niin-nain-308/Cygnaeus>

Lehtonen, Tuomas M. S. 2002. Piispa Henrik, Lalli ja ihmetyöt. Teoksessa *Suomen kulttuurihistoria 1. Taivas ja maa*, toim. Tuomas M. S. Lehtonen & Timo Joutsivuo, 90–92. Helsinki: Tammi.

Lehtonen, Tuomas M. S. 2007. Finlands erövring och frälsningshistoria: Sankt Henrik, Finlands kristnande och uppbyggandet av det förflutna. Teoksessa *Pyhä Henrik ja Suomen kristillistyminen*, toim. Helena Edgren, Tuukka Talvio & Eva Ahl, 7–26. Helsinki: Suomen Muinaismuistoyhdistys & Glossa.

Ojansuu, Heikki. 1922 (1917). Piispa Henrikin surmavirren historiaa. *Suomi. Kirjoituksia isänmaallisista aineista*. Neljäs jakso, 19 osa. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Paavola, Pentti. 2013. Sankariksi kelpaamaton? Evald Jahnssoonin Lallin lyhyt näyttämöhistoria. Teoksessa *Kirjailijoiden Kalevala*, toim. Antti Tuuri, Ulla Piela & Seppo Knuutila, 49–67. Kalevalaseuran vuosikirja 92. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Peuhkuri, Lea. 2005. Historiantutkija kyseenalaistaa piispa Henrikin olemassaolon. *Turun Sanomat* 22.4.2005. <https://www.ts.fi/uutiset/1074039362>

Piludu, Vesa Matteo. 2022. Kullervo: Epäonnistuneen kasvatuksen uhri vai Herkuleksen vertainen soturisankari: Kullervo-myytin tulkintoja suomalaisessa taiteessa. I osa: Elias Lönnrot, Zachris Topelius, Fredrick Cygnaeus, Robert Wilhelm Ekman ja Carl Eneas Sjöstrand. *Synteesi. Taiteidenvälisen tutkimuksen aikakauslehti* 41, 1–2: 33–49. <https://researchportal.helsinki.fi/en/publications/kullervo-ep%C3%A4onnistuneen-kasvatuksen-uhri-vai-herkuleksen-vertaine>

Pyhien muistopäivät: Piispa Henrik, *Luterilainen.net*,

<https://www.luterilainen.net/kirkkovuosi/pyhien-muistopaivat-piispa-henrik/> [Haettu 27.4.2023].

Rågell, Merja-Riikka. 2020. ”Oikeata Lallin historiaa ei ole vielä kirjoitettu”. Suomen ensimmäisen ristiretken hahmot aatteellisten ambioiden taistelutantereilla 1907–1934. Pro gradu. Helsingin yliopisto, Teologinen tiedekunta, Yleinen kirkkohistoria. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:hulib-202012165245>

Sarjala, Jukka. 2005. *Poettinen elämä. Biedermeierin säveltäjä-kirjailija Axel Gabriel Ingelius*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 972. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

Schmid, Toni. 1934. *Sveriges kristnande från verklighet till dikt*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelse.

Stjerna, Knut. 1898. *Erik den Helige: en sagohistorisk studie*. Lund: E. Malmströms boktryckeri. <https://images.sub.su.se/images/5882/pdf/5882.pdf>

Willman-Eloranta, Elviira. 1918. *Vallankumouksen vyöryssä. Novelli*. Hämeenlinna: Kustannusliike Kirjasto.