

Teloituksia ja ihmetekoja

Kehollisten rajojen ylittäminen Vestan neitsyistä kertovissa roomalaistarinoissa

Ida-Maria Manninen

Kandidaatintutkielma

Historian ja arkeologian tutkinto-ohjelma

Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen laitos

Humanistinen tiedekunta

Turun yliopisto

Kesäkuu 2025

Turun yliopiston laatujärjestelmän mukaisesti tämän julkaisun alkuperäisyys on tarkastettu

Turnitin OriginalityCheck -järjestelmällä

Kandidaatintutkielma

Historian ja arkeologian tutkinto-ohjelma

Ida-Maria Manninen

Teloituksia ja ihmetekoja – kehollisten rajojen ylittäminen Vestan neitsyistä kertovissa roomalaistarinoissa

Sivumäärät: 29 sivua

Kandidaatintutkielmassani tutkin kehollisten rajojen ylittämistä Vestan neitsyistä, eli vestaalista, kertovissa roomalaistarinoissa. Rooman historiankirjoituksen narratiivissa Rooman valtion käännekohdat ja naisten kehollisten rajojen ylittäminen ovat kytköksissä toisiinsa. Tämä näkyy Liviuksen teoksessa *Ab urbe condita* ja tarinoissa siveettömiksi syytetyistä Vestan neitsyistä, jotka saivat tuomioita tai suorittivat ihmetekoja todistaakseen siveellisyytensä. Keholliset rajat on tutkimuksessa ymmärretty tässä kontekstissa seksuaalisina.

Osana tätä kertomuksien traditiota on kuitenkin myös tarina Claudia Quintasta, joka kuvataan matroonana tai vestaalina. Tarinan mukaan hän vetää yksin köydellä jumalatar Kybeleä kulljettavan laivan liikkeelle sen jäätyä jumiin matkalla Roomaan. Jumalattaren saapuminen Roomaan on Rooman historian käännekohta, sillä se nähtiin Rooman voiton mahdollistajana toisessa puunilaissodassa. Claudia Quinta myös todistaa itsensä siveelliseksi naiseksi suorittamalla ihmetekonsa. Tutkimuskysymykseni onkin, miten Rooman historian narratiiviin kytkeytyvät naisen kehollisuuden rajat näkyvät Claudia Quintan tapauksessa verrattuna muuhun roomalaisen historiankirjoituksen traditioon.

Tutkimusmenetelmänäni käytän lähilukua. Analysoin etenkin Claudia Quintan tarinan kuvausta Ovidiuksen teoksessa *Fasti* ja Liviuksen teoksessa *Ab urbe condita*. Käsittelen myös vestaalien tuomioista ja ihmeteista kertovia tarinoita ja tarkemmin Plutarkhoksen kertomusta vestaalin teloituksesta hänen kirjoittamassaan Numan elämäkerrassa. Sen lisäksi käsittelen Liviuksen muodostamaa narratiivia naisten kehoista ja Rooman historian käännekohdista *Ab urbe conditassa*.

Teen tulkinnan, että Claudia Quinta ylittää keholliset rajat ihmeteollaan ylittämällä kehollisen kyvykkyytensä, eli tässä tapauksessa fyysisen voimansa. Näin ollen keholliset rajat ja niiden ylittäminen voitaisiin ymmärtää tässä kontekstissa myös uudella, laajemmalla tavalla.

Avainsanat: kehollisuus, rajat, Claudia Quinta, Vestan neitsyet, vestaalit, Livius, Ovidius, Plutarkhos, Rooma, antiikki, kulttuurihistoria

Sisällysluettelo

1	Johdanto	4
1.1	Vestaalit antiikin Roomassa	4
1.2	Tutkimuskysymys ja käsitteet	5
1.3	Lähteet, auktorit, tutkimuskirjallisuus ja metodit	8
2	Vestaalit osana Rooman tarinaa	13
2.1	Poliittinen keho osana Rooman tarinaa	13
2.2	Vestaalien tuomiot ja ihmeteot	15
3	Poliittinen keho ja rajat Claudia Quintan tarinassa	19
3.1	Claudia Quinta Liviuksen kertomana	20
3.2	Claudia Quinta Ovidiuksen kertomana	21
3.3	Claudia Quinta ja kehon rajat	23
4	Lopuksi	26
	Lähteet	27

1 Johdanto

1.1 Vestaalit antiikin Roomassa

Vestan neitsyet, joita kutsutaan myös vestaaleiksi, toimivat kotilieden jumalattaren Vestan pappitarina antiikin Roomassa. Vestaaleina toimi samaan aikaan kuusi eri-ikäistä tyttöä ja naista. Yksi heidän tärkeimmistä velvollisuuksistaan oli ylläpitää pyhää ikuista tulta Vestan temppelissä Rooman keskuksessa. Vestaalit esiintyvät jo myyttisessä Rooman varhaishistoriassa ja kultti toimi yli tuhat vuotta. He olivat poikkeuksellinen ihmisryhmä, sillä he olivat roomalaisen yhteiskunnan ylintä papistoa ja samaan aikaan naisia. Vestaalit olivat myös etuoikeutussa asemassa yhteiskunnassa, sillä he olivat taloudellisesti itsenäisiä naisia, mikä mahdollisti omaisuuden kerryttämisen ja liiketoimien harjoittamisen ilman holhoojaa. Heillä oli myös verovapaus, oikeus testamentin laatimiseen, huomattavat rahalliset palkkiot ja valtiollinen ylläpito.¹ Merkittävää on myös heidän yhteytensä ja läheisyytensä keisariperheeseen, ja siten valtaan, Rooman keisariajalla. Vestaalit viettivät aikaa keisariperheen naisten parissa, toimivat merkittävässä luottamustehtävissä ja myös asuivat keisaripalatsien vieressä Rooman keskustassa Atrium Vestae -talossa. Heidän sosiaalinen ja sukupuolinen asemansa olikin moninainen. Vestaalien etuoikeudet roomalaisessa yhteiskunnassa määrittelisivät heidät samaan kategoriaan eliitin miesten kanssa.² On myös huomionarvoisaa, että vestaaleihin viitattiin piirtokirjoituksissa tavalla, joka yleensä liitettiin vain keisareihin.³ Näin heidät luokiteltiin yhteiseen kategoriaan kielellisesti.⁴ Vestaalien statuksen näkeminen moninaisena voi havainnollistaa paremmin heidän asemaansa ja sen eri puolia kuin yritys määritellä heitä tarkasti yhteen kategoriaan.

Vestaalien asemaa kuitenkin määritteli heidän kehollinen tilansa, heidän neitsyytensä, jonka menettämisestä vestaalit tuomittiin kuolemaan. Teloitus toteutettiin yleensä julkisena rituaalina, johon kuului vestaalin elävältä hautaaminen. Rooman valtakunnan vakaus ja epävakaus nähtiin olevan suoraan kytköksissä siihen, mikä vestaalien oletettu kehollinen tila oli – pysyivätkö he siveellisinä vai eivät.⁵ Näin ollen vestaalien keholliset rajat olivat kytköksissä Rooman valtioon. Koska vestaalit olivat näin äärimmäinen esimerkki siitä, miten kehollisuus

¹ Sihvonen 2024, 111–113.

² Sihvonen 2024, 112–113.

³ Vestaaleja kuvattiin piirtokirjoituksissa muun muassa sanoin ”kaikkien muiden edeltäjien yläpuolella oleva”. Tämä lause yhdistettiin yleensä vain keisareihin. Sihvonen 2024, 121.

⁴ Sihvonen 2024, 121.

⁵ Staples 1998, 129.

määritteli heidän olemassaoloon ja Rooman valtakunnan tilaa, on mielekästä tarkastella juuri heidän kauttaan, kuinka poliittinen ja kehollinen kietoutuvat yhteen.

Huomionarvoista vestaaleissa ja heidän kehoihinsa suhtautumisessa on se, että kaikkia vestaaleita, joita syytettiin siveettömyydestä, ei tuomittu kuolemaan tai rangaistu. Osa heistä suoritti tarinoiden mukaan ihmetekoja, jotka todistivat heidän syyttömyytensä. Mielenkiintoista on etenkin myös vestaalina esitetyn Claudia Quintan ihmeteko. Claudia veti liikkeelle kokonaisen laivan, joka oli juuttunut paikoilleen kuljettaessaan jumalatar Magna Mater Anatoliasta Roomaan. Magna Mater (jota kutsuttiin myös Kybeleksi⁶) kuljetettiin Roomaan lähteiden mukaan mustan meteoriittisen kiven muodossa. Jumalattaren saapumista Roomaan pidettiin ratkaisevana tekijänä toisen puunilaissodan epävakauden aikana ja tarinoiden mukaan sillä oli osansa Rooman voitossa Hannibalin Karthagosta.⁷ Ihmeteollaan jumalattaren avulla Claudia todisti itsensä siveelliseksi naiseksi.⁸ Voisiko myös hänen ihmetekonsa, joka kytkeytyy merkittävällä tavalla Rooman valtion tarinaan, ymmärtää hänen kehollisuutensa ja kehollisten rajojen ylittämisen kautta, sen sijaan että vain teloitettuja vestaaleja tarkasteltaisiin tästä näkökulmasta? Näin ollen kehollisten rajojen ylittäminen voisi olla tulkittavissa myös kehollisten kykyjen tai pystyvyyden ylittämisenä, eikä vain kehoon kajoamisena.

1.2 Tutkimuskysymys ja käsitteet

Tutkimuskysymykseni on, miten Rooman historian narratiiviin kytkeytyvät naisen kehollisuuden rajat näkyvät Claudia Quintan tarinassa verrattuna muuhun roomalaisen historiankirjoituksen traditioon. Tutkimuskysymykseen vastatessa on mielekästä tarkastella, mikä kirjoitetujen tarinoiden tarkoitusperä on. Mitä kirjoittajat ovat halunneet tuoda vestaaleista ja etenkin Claudia Quintasta esille ja miksi? Miten tarinat eroavat toisistaan? Alkuperäislähteet aiheuttavat myös omia haasteitaan, sillä kirjoittajien näkökulma on hyvin rajallinen ja kirjoittajan motiivit ohjaavat lukijan tulkintaa. Yksittäisten kirjoittajien kertomukset vestaaleista ovat myös jo itsessään kapea otos siitä, mitä roomalaiset ovat vestaaleista ajatelleet – tai tarkemmin roomalaisen eliitin miehet. Kirjoittajien vestaaleille asettamat kirjalliset ihanteet eivät välttämättä toteutuneet todellisessa arkielämässä.⁹ Tarinoita vestaaleista ei voi pitää kriitikittömästi historiallisesti paikkaansa pitävinä myös siksi, että samoista kertomuksista on useita eri versioita, jotka on kirjoitettu eri aikoina. Näin ollen tarinoihin kannattaa suhtautua enemmänkin

⁶ Magna Mater, eli Kybele, oli alunperin fryygialainen jumalatar. Winsor Leach 2007, 1.

⁷ Burns 2017, 81–82.

⁸ Ovid, *Fasti*, 213. LCL 253.

⁹ Sihvonen 2024, 121.

legendoina ja osana Rooman legendaarista historiankirjoitusta. Tämä on kuitenkin hedelmällistä tutkittaessa sitä, kuinka Claudia Quintan keholliset rajat ovat kytköksissä Rooman historian narratiiviin verrattuna muihin roomalaistarinoihin.

Hyödynnän tutkielmassani kulttuurihistorian ja antiikin tutkimusta etenkin liittyen sukupuoleen ja kehollisiin rajoihin. Kyseisiä aiheita on tutkittu jo aiemmin sukupuolihistorian noustua esiin historian ja antiikin tutkimuskentillä. Hyödynnän etenkin antropologi Mary Douglasin teosta *Puhtaus ja vaara: Ritualistisen rajanvedon analyysi* (1966, suomennettu 2000). Vestaalit elivät roomalaisen yhteiskunnan kategorioiden ulkopuolella. Douglasin mukaan kategorioiden ulkopuolinen tai väliin jäävä alue edustaa yhteiskunnan anomaliaita, joiden symbolisen arvon kautta vahvistetaan sosiaalisia arvoja uusintavia rajoja. Hän kirjoittaa, että anomaliat voivat ilmaista paitsi tarttuvaa ja saastuneisuutta, myös pyhyyttä, joka konstruktiona on kokonainen, täydellinen ja puhdas.¹⁰ Kumpaakin näistä voi soveltaa vestaaleihin, sillä heidän kuului olla täydellisiä ja puhtaita. Heidät valikoitiin yläluokkaisista roomalaistytöistä,¹¹ joiden kuului olla sosiaalisesti ja fyysisesti ”tahrattomia”.¹² Vestaalien voisi katsoa edustavan myös pyhää, sillä he toimivat erittäin tärkeän rituaalin välikappaleina – koko Rooman kotilieden liekin äärellä.

Tutkielmassani lähestyn vestaaleja ja Rooman historian narratiivin naisia kehollisuuden ja sen rajojen ylittämisen kautta. Douglasin ”ruumisteoreettisen” näkökulman mukaan ihmisen ruumiilliset rajat tai rajattomuus ovat symbolisessa yhteydessä yhteisön rajoihin ja rajattomuuteen, joilla he määrittelevät todellisuutta. Hän käyttää ruumiin aukoista myös käsitettä ”rajanylityspaikat”, joissa rajoja voidaan vartioda tai olla vartioimatta ”saastumiselta”.¹³ Kehon eheyteen ja puhtauteen liittyvä huoli on voinut heijastaa uhkaa valtion rajoilla.¹⁴ Douglasin teoriaa ja käyttämää käsitteistöä voidaan soveltaa myös vestaalien kontekstissa – vestaalin kehollisten rajojen rikkoutuessa myös Rooman rajoja rikotaan symbolisella tasolla.

Tutkimuksen tarkoituksena ei ole kuitenkaan todistaa Douglasin teorioita oikeiksi, vaan soveltaa kulttuurihistoriallista tutkimustraditiota tutkimuskysymykseen vastatessa ja alkuperäislähteitä analysoidessa, ja siten kytkeä tutkimus aiempaan kulttuurihistoriallisen tutkimuksen

¹⁰ Anttonen & Viljanen 2000, 11–12, 21.

¹¹ Vestaalit valittiin arvalla 6–10-vuotiaista yläluokkaisista roomalaisista tytöistä. Sihvonen 2024, 112.

¹² Staples 1998, 140.

¹³ Anttonen & Viljanen 2000, 22–23.

¹⁴ Douglas 1996 (2000), 194.

viitekehukseen. Tarkoitukseni on myös laajentaa aiempaa käsitystä kehollisuuden ja kehon rajojen merkityksestä käsittelemällä tarinaa Claudia Quintasta.

Käsitys neitsyydestä oli erilainen antiikin Roomassa kuin esimerkiksi myöhemmässä kristillisessä kontekstissa. Neitsyys ei ollut vestaaleille vain fyysinen tila, vaan ideologinen konsepti, joka erotteli heidät muista ihmisistä.¹⁵ Muiden roomalaisten seksuaaliseen statukseen ei siis suhtauduttu samalla tavalla. Neitsyys ei ollut jotain puhdasta ja pyhää itsessään, vaan vielä käyttämätöntä hedelmällisyyttä, jossa kyti voimaa. Vestaalit osallistuivat riitteihin, jotka koskivat nimenomaan Rooman ihmisten ja eläinten lisääntymistä ja hyvinvointia – näin vestaalit osallistuivat yhteisön reproduktioon, eivät omaansa.¹⁶ Vestaalit olivat samaan aikaan hedelmällisessä iässä olevia naisia, mutta neitsyitä, ja siten välitilassa.¹⁷ Tätä korostaa erityisesti se, että vestaalien palvelus kesti kolmekymmentä vuotta, eli suunnilleen naisen hedelmällisen iän verran – tässä kontekstissa heidän neitsyytensä siis oli seksuaalisen potentiaalin tukahduttamista.¹⁸

Vestaalit ja naisten siveellisyys ovat kuitenkin myös kytköksissä toisiinsa. Roomalainen auktori Cicero kirjoitti, että yksi vestaalien tehtävistä oli toimia esimerkkinä, ”jotta muut naiset huomaisivat naisen luonnon pystyvän täydelliseen siveyteen”.¹⁹ Siveellisyys on tärkeää määrittellä antiikin Rooman kontekstissa. *Pudicitia* viittasi siveyden hyveeseen, joka koski myös jollain tasolla miehiä naisten lisäksi, kun taas *castitas* viittasi samanaikaisesti seksuaaliseen puhtauteen ja rituaaliseen moitteettomuuteen. Kumpaakin käytettiin liittyen naisten säädyllisyyteen ja puhtauteen.²⁰ Etenkin vestaalien kohdalla on tärkeää huomioida sanan *castitas* molemmat merkitykset, sillä myös puutteellinen suoriutuminen rituaalisista tehtävistä oli rangaittavaa, ei vain neitsyyden menettäminen. Vestaalien, matroonien²¹ ja siveellisyyden välinen yhteys on mielenkiintoinen. Vestaaleihin kohdistuneet ihanteet olivat osittain yhteneväisiä ihanteellisen matroonan kanssa.²² Vestaalien tehtävä olikin toimia keisarin poliittisissa kampanjoissa siveellisyyden ja naisten esikuvana.²³ Tämä on merkittävää huomioida tulkitessa vestaaleista kertovia narratiiveja, etenkin Claudia Quintan kohdalla. Se, että hänet esitetään

¹⁵ Staples 1998, 147.

¹⁶ Mustakallio 2001, 35.

¹⁷ Sihvonen 2024, 113.

¹⁸ Staples 1998, 147.

¹⁹ Sihvonen 2024, 110.

²⁰ Sihvonen 2024, 111.

²¹ Roomalainen korkea-arvoinen nainen, aviovaimo.

²² Sihvonen 2024, 111.

²³ Sihvonen 2024, 113.

joko matroonana tai vestaalina riippuen tarinan versiosta, ei välttämättä olekaan narratiivin kannalta niin merkityksellistä, sillä matroonan ja vestaalin (eli korkea-arvoisen naisen) yhtenevät ihanteet ja ajatus siveellisyydestä pätevät kummassakin tapauksessa.

Antiikissa nainen nähtiin ominaislaadultaan kosteana ja mies kuivana. Naisella ei nähty olevan itsehillintää tai mielen tyyneyttä, eikä tietoa intohimonsa ja tahtonsa rajoista, kun taas miehellä nähtiin olevan kyky omien rajojen puolustamiseen, älyyn ja mielen tyyneyden rajoittamaan intohimoon.²⁴ Tämä on olennaista huomioida kehollisten rajojen tarkastelussa antiikin kontekstissa, sillä ajan tekstit heijastavat myös aikakautensa käsitystä ihmisestä, kehollisuudesta ja sukupuolesta.

Siveellisyydellä, ja sen todistamisella tai menettämällä, on merkittävä rooli vestaaleista kerrotuissa tarinoissa, jotka ovat roomalaiseen eliittiin kuuluvien miesten kirjoittamia. Narratiivit ylläpitävät siten roomalaista käsitystä sukupuolesta miesten määrittelemällä tavalla. Onkin tärkeää lukea lähteitä sukupuolihistorian kontekstissa myös vastakarvaan ja nähdä se, miten kirjoittajien käsitykset sukupuolesta ja naisen roolista roomalaisessa yhteiskunnassa näkyvät tekstissä. Merkittävää on kuitenkin myös tarkastella kyseisiä tarinoita muun kuin miesten kirjoittaman naisen siveellisyyden tai siveettömyyden kautta. Mitä muuta tarinoista voi löytää?

1.3 Lähteet, auktorit, tutkimuskirjallisuus ja metodit

Monet antiikin kirjoittajat ovat maininneet vestaalit teksteissään, esimerkiksi Livius (n. 64 eaa. – 12 jaa.), Plutarkhos (n. 45–120 jaa.) ja Ovidius (43 eaa. – 17 jaa.). Alkuperäisaineistonani käytänkin sitä, mitä antiikissa on kirjoitettu heistä. Tällaisten alkuperäisaineistojen käyttäminen tutkielmassa mahdollistaa sen tutkimisen, millaisia narratiiveja vestaaleista on muodostettu, sekä miten ja missä kontekstissa heidät on nähty ja valittu kuvata.

Käsittelen ensimmäisessä käsittelyluvussa naisen kehon ja Rooman valtion välistä yhteyttä Rooman historiankirjoituksen narratiivin ja vestaalien kautta. Tätä varten käytän Titus Liviuksen *Rooman syntyä* (*Ab urbe condita*). Titus Livius (n. 64 eaa. – 12 jaa.) oli roomalainen kirjailija, joka oli lähellä keisariperhettä Augustuksen aikaan, vaikka hän olikin ensimmäinen roomalainen historiankirjoittaja, joka ei kuulunut johtaviin roomalaissukuihin tai virkailijoihin.²⁵ Käytän valmista suomennosta *Rooman synnyn* ensimmäisestä kirjasta, mutta muuten

²⁴ Mustakallio 2010, 34–35.

²⁵ Kaimio 1994, 12–13.

käytän tutkielmassani englanninkielisiä käännöksiä alkuperäislähteiden latinasta ja muinaiskreikasta. Olen suomentanut lainaukset niistä itse.

Ensimmäisessä käsittelyluvussa tarkastelen myös vestaalien tuomioita ja ihmetekojä, joista tarkemmin Plutarkhoksen kertomusta tuomitusta vestaalista Numan elämäkerrassa. Plutarkhos (n. 45–120 jaa.) oli Rooman kansalainen, mutta kreikkalainen ja kirjoitti kreikaksi.²⁶ Hän oli kotoisin pienestä kreikkalaisesta provinssikaupungista, mutta oppi filosofiaa Ateenassa.²⁷ Plutarkhos oli kirjailija ja filosofi, joka matkusti paljon ja luennoi myös Roomassa. Hänen teostensa kohderyhmä oli Rooman valtakunnan kreikkalaista kulttuuria ihannoiva sivistyneistö.²⁸ Hän olikin hyvin verkostoitunut Rooman vaikutusvaltaisissa piireissä.²⁹ Vaikka Plutarkhos oli kreikkalainen, hänen kertomuksensa Roomasta asettuvat osaksi antiikin auktorien kirjoittamien Roomasta kertovien tarinoiden narratiivia.

Toisessa käsittelyluvussa käsittelen Claudia Quintan ihmetekoa Ovidiuksen ja Liviuksen kertomina. Publius Ovidius Naso (43 eaa. – 17 jaa.) oli roomalainen runoilija, joka eli myös keisari Augustuksen aikaan.³⁰ Hän kuului roomalaiseen ylhäisöön ja sai sen mukaisen kasvatuksen, joka sisälsi muun muassa retoriikan opiskelun. Vaikka hän valmistui ja toimi jonkin aikaa virkailijana, hän lopulta antautui kokonaan runoudelle. Hän oli Rooman eliitissä suosittu henkilö, kunnes hänet karkotettiin vuonna 8 jaa. Mustallemerelle.³¹ Keskenenäiseksi jääneessä teoksessaan *Fasti* (Juhlat) hän käy läpi roomalaiset uskonnolliset juhlat vuoden aikana kuvaten niihin liittyvät menot ja aiheet.³² Käytän tutkielmassani hänen kertomustaan Claudia Quintasta, joka löytyy kyseisestä teoksesta ja vertaan sitä Liviuksen versioon, joka on osa hänen teostaan *Ab urbe condita*. Liviuksen ja Ovidiuksen versioita tapahtumista on mielekästä vertailla keskenään myös sen vuoksi, että he ovat aikalaisia keskenään. Keisariajan konteksti kirjoittajien kohdalla on oleellinen, vaikka kertomus Claudia Quintasta sijoittuu tasavallan ajalle. Rooman keisariajalla kirjoittaneet historioitsijat käsittelivät teoksissaan myös varhaisempien aikakausien vestaaleja. Siten he uudelleen määrittelivät omassa ajassaan vestaalien symbolisen arvon.³³ On myös huomionarvoista, että kaikilla kirjoittajilla oli yhteys Rooman eliittiin ja keisariperheeseen. Lähilukua käyttäen alkuperäislähteistä voi analysoida miten

²⁶ Korhonen & Kaski 2015, *Lukijalle*.

²⁷ Torkki 2020, *Esipuhe*.

²⁸ Korhonen & Kaski 2015, *Lukijalle*.

²⁹ Torkki 2020, *Esipuhe*.

³⁰ Arti 1935, 5.

³¹ Arti 1935, 5–6.

³² Castrén 2017, 18.

³³ Sihvonen 2024, 111.

vestaalit heidän kehonsa kautta olivat osa roomalaisten maailmanjärjestystä ja millaista valtaa heidän kehollisuudelleen assosioitiin.

Antiikin aikaisia tekstejä analysoidessa on tärkeää ymmärtää niiden historiallinen konteksti. Suurin osa niistä on kadonnut, mutta nykyhetkeen säilyneet tekstit ovat käsikirjoituksia, papyruksia ja piirtokirjoituksia. On kuitenkin huomioitava, että myös kadonneet tekstit ovat osa antiikin kirjallista perintöä ja ovat voineet vaikuttaa säilyneisiin teksteihin.³⁴ Tekstienvälisyys antiikin kirjallisuudessa on merkittävää.³⁵ Haasteena lähteiden tulkinnassa voi olla myös niiden fragmenttimaisuus.³⁶ Huomionarvoista on myös se, että lähes kaikki säilyneet tekstit ovat yhden ihmisryhmän kirjoittamia – sivistyneiden ja hyvin koulutettujen miesten.³⁷ Tämä vaikuttaa väistämättä antiikin kirjalliseen kulttuuriin, jonka lainalaisuudet on tärkeää huomioida lähteiden tulkinnassa. Antiikissa ei esimerkiksi eroteltu kirjallisuutta ja retoriikkaa³⁸ toisistaan.³⁹ Myös antiikissa tuotettua historiankirjoitusta tutkitaan kirjallisuutena, jota on asiaankuuluvaa tarkastella myös retoriikan kautta.⁴⁰ Kirjoittajan lisäksi tekstin lukija antiikissa oli luultavasti saanut myös saman koulutuksen, joka sisälsi retoriikkaa, ja tulkitsi tekstiä sen mukaisesti.⁴¹ Näin ollen on tärkeää huomioida tekstin muoto, kirjoittaja ja kohderyhmä antiikin kontekstissa, kuten myös itse kirjallisuuden ja historiankirjoituksen rooli antiikin yhteiskunnassa. Historiankirjoitus syntyi myöhään Roomassa, vasta 3. vuosisadan lopulla eaa.⁴² On myös esitetty, että se olisi suurilta osin fiktiivistä.⁴³ Tämä vaikuttaa myös lähteiden tulkintaan, sillä on oleellista tarkastella sitä, mitä ja miksi kirjoittaja on halunnut retoriikkaa hyödyntämällä välittää lukijalleen. Historiankirjoituksen myyttinen luonne on myös oleellista. Myyttiset tarinat kertovat niitä tuottavan yhteiskunnan arvoista, asenteista ja tavasta jäsenellä maailmaa.⁴⁴ Näin ollen Rooman osittain myyttinen ja jopa fiktiivinen historiankirjoitus on tärkeä lähde tutkiessa vestaalien ja kehollisten rajojen merkitystä.

Antiikin naisten tutkimisessa on myös omat haasteensa. Antiikissa eläneiden naisten tutkiminen on haasteellista, sillä vaikka antiikista on ylipäätään säilynyt vähän lähteitä, naisista

³⁴ Hiekkalinna & Seppänen 2010, 7–8.

³⁵ Vaahtera, Jaana 2010, 111.

³⁶ Seppänen 2010, 89.

³⁷ Vaahtera, Jaana 2010, 102.

³⁸ Retoriikka on puhetaidon oppi, jota opetettiin antiikissa. Vaahtera, Jaana 2010, 101.

³⁹ Vaahtera, Jaana 2010, 102.

⁴⁰ Vaahtera, Jaana 2010, 112.

⁴¹ Vaahtera, Jaana 2010, 104.

⁴² Vaahtera, Jyri 2010, 116.

⁴³ Vaahtera, Jyri 2010, 117.

⁴⁴ Mustakallio 2010, 38.

säilyneisiin lähteisiin on vaikuttanut määrällisesti myös antiikissa vallinnut järjestelmällinen epätasa-arvo, joka pyrki tukahduttamaan naisten toimijuuden. Koska säilyneet lähteet ovat lähes kaikki miesten kirjoittamia ja käsittelevät hyvin vähän naisia toimijoina, on oleellista myös tarkastella sitä, miten tällaisia lähteitä voi tulkita. Yksi ratkaisu on esittää uusia tutkimuskysymyksiä jo aiemmin tutkitulle aineistolle, jolloin uusien tutkimustulosten saavuttaminen on mahdollista.⁴⁵ Tämä on se lähestymistapa, jota käytän tutkimuksessani. Vestaaleiden itse kirjoittamia tekstejä on säilynyt vain parin piirtokirjoituksen verran.⁴⁶ Käsitellessäni vestaalien kehollisuutta ja sen rajoja en voi siis päästä käsiksi heidän omiin kokemuksiinsa, vaan käsittelen heitä antiikin auktorien tekstien kautta. On kuitenkin myös arvokasta tutkia aihetta roomalaisen historiankirjoituksen narratiivin kautta tarkastelemalla kehollisia rajoja uudella tavalla ja laajentamalla aiemmasta tutkimuksesta.

Keskeisimpänä tutkimuskirjallisuutena vestaaleista käytän Ariadne Staplesin teosta *From Good Goddess to Vestal Virgins: Sex and Category in Roman Religion* (1998) ja Outi Sihvosen artikkelia *Siveyden vaatimukset: Vestan neitsyyt ja keisariajan Rooman eliitin naisten seksuaalisuus* (2024). Staples käsittelee vestaalien neitsyyttä ja sen rituaalista merkitystä Roomalle, kun taas Sihvonen tutkii vestaalien kautta antiikin Rooman eliitin naisten ihanteita ja asemaa. Kumpikin näkökulma on oleellinen tutkimuskysymykseni kannalta. Sen lisäksi keskeinen artikkeli tutkielmassani on Krishni Burnsien artikkeli *Constructing a New Woman for the Body Politic: The Creation of Claudia Quinta* (2017). Artikkelissaan Burns käsittelee Claudia Quintan toimijuutta ja funktiota henkilöhahmona Rooman historiankirjoituksen traditiossa.

Käytän tutkielmassani kulttuurihistorian metodeja, sillä tutkimuskysymykseni liittyy vahvasti roomalaiseen kulttuuriin, narratiiviin ja kertomisen perinteeseen. Käsittelen aihetta temaattisesti ja käyn läpi tarkemmin tarinoita vestaalien teloituksista ja ihmeteoista verraten niitä Claudia Quintan tapaukseen. Hyödynnän analyysissäni lähilukua, joka on tärkeä metodi kulttuurihistoriassa. Kulttuurihistoria on itsessään lukutapa ja ”oma metodologiansa”.⁴⁷ Hyödynnän myös ”vastakarvaan lukemista” tapana tulkita lähteitä. Käsitettä ovat käyttäneet naishistorioitsijat, jotka ovat sitä kautta pystyneet purkamaan lähteiden kirjoittajien asenteita ja ääneen

⁴⁵ Hiekkalinna 2010, 161–165.

⁴⁶ Sihvonen 2024, 113.

⁴⁷ Järvinen & Kärki 2005, 7–8.

lausumattomia oletuksia. Lähteiden mahdollinen hiljaisuus tai vaikeneminen on myös tärkeä tarkastelun kohde, sillä se voi paljastaa myös jotain uutta.⁴⁸

⁴⁸ Ollila 2001, 81.

2 Vestaalit osana Rooman tarinaa

Vestaalit olivat poikkeus kaikista muista Rooman kansalaisista, sillä heitä ei voinut laittaa mihinkään muuhun kategoriaan. Staplesin mukaan tämä johti siihen, että vestaalit pystyivät edustamaan kaikkia, koko Rooman valtakuntaa. ”Rituaalisessa mielessä vestaalit olivat Rooma”, hän toteaa. Vestaalit olivat myös neitsyyden ruumiillistuma.⁴⁹ Siten vestaalin uskottulla neitsyydellä oli paljon vaikutusvaltaa roomalaisessa yhteiskunnassa. Staplesin mukaan vestaalin neitsydenä pysyminen oli merkki valtakunnan poliittisesta vakaudesta, kun taas vestaalin uskottu neitsyyden menetys puolestaan johti epävakauteen. Epäilykset vestaalin siveettömyydestä nousivat esille tyypillisesti poliittisesti epävakaina aikoina. Epäilystä seurasi hyvin todennäköisesti elävältä hautaaminen, jolloin vestaalien kehoja käytettiin myös vakauden palauttajina kriisiaikoina. Myös vestaalin elävältä hautaaminen suoritettiin yleensä siis poliittisten kriisien aikana. Rituaalisen roolin rikkomisesta johtuvia kuolemanrangaistuksia ei tunneta missään muissa ihmisryhmissä antiikin Roomassa.⁵⁰ Näin ollen vestaalin kehollisuus ja politiikka kietoutuvat yhteen merkittävällä ja poikkeuksellisella tasolla. Sekä vestaalien kehollisuus, että kehon rajojen ylittäminen olivat yhteydessä Rooman valtakunnan, ja uskonnollisessa mielessä maailmankaikkeuden, ihmisten ja jumalten, tasapainon ylläpitämiseen.

Staples toteaa, että vestaalien neitsyydellä oli sekä fyysinen että ideologinen ulottuvuus. Vestaalin menetettyä neitsyytensä hän lakkasi samalla olemasta vestaali, sillä silloin hän petti ideologisen statuksensa.⁵¹ Näin voisi tulkita, että vestaalin neitsyys todella oli poliittista. Sitä on kuvattu myös ”institutionaaliseksi neitsyydeksi”, jolloin vestaalien neitsyys, ja sitä kautta keho, edusti roomalaista vallanjakoa lain, uskonnon ja politiikan alueilla.⁵² Vestaalin eläessä poikkeuksena kaikista muista hänen kehonsa oli myös poikkeus. Sen voisi ajatella olevan keho, jolla oli symbolinen ja poliittinen merkitys valtiolle – kuin vestaalin keho ei olisi vain ihmisen, vaan valtion keho, joka ylläpitää järjestystä.

2.1 Poliittinen keho osana Rooman tarinaa

Naisen keho on Rooman valtio symbolisessa mielessä. Tämä korostuu myös siinä, miten Rooma itsessään on kuvattu feminiinisenä jumalhahmona.⁵³ Naisten kehoihin ja Rooman

⁴⁹ Staples 1998, 129–130.

⁵⁰ Staples 1998, 129–134.

⁵¹ Staples 1998, 135.

⁵² Kroppenbergr 2010, 148.

⁵³ Roma on Rooman kaupungin ja mahdollisesti valtion henkilöitymä ja jumalatar. Orchard 2019, 2.

historiankirjoitukseen liittyen on tehty jo laajalti tutkimusta. Tutkimusaiheen ymmärtämisen kannalta on kuitenkin syytä käydä läpi tarkemmin naisen kehon ja Rooman osittain myyttisen historiankirjoituksen välistä yhteyttä. Käsittelen tätä Liviuksen teoksen *Ab urbe condita*⁵⁴ kautta. Siinä Livius pyrkii näyttämään Rooman suuruuden ja merkittävyyden lukijalleen, mikä liittyy myös keisari Augustuksen propagandaan.⁵⁵ Teos kattaa ajan Rooman perustamisesta vuodelta 753 eaa. vuoteen 9 jaa.⁵⁶ Se sisältää useita käännekohtia Rooman historiassa, jotka tapahtuvat naisen kehollisten rajojen ylittämisen seurauksena. Ensimmäinen niistä on Rhea Silvian raiskaus. Hän oli vestaali, joka raiskauksen seurauksena synnytti Romuluksen ja Remuksen.⁵⁷ Hän synnytti Rooman kaupungin perustajat, ja siten symbolisesti itse Rooman. Näin ollen Rooma myös syntyi vestaalin raiskauksesta, eli kehollisten rajojen rikkomisesta. Tämä näkyy suoraan myös siinä, mitä Livius toteaa tekstissään suoraan raiskauksen ja syntymän yhteydessä, että ”varmaankin itse kohtalo vaati perustamaan mahtavan Rooman kaupungin ja panemaan alulle suurimman valtakunnan, mikä jumalten mahdin jälkeen on olemassa”⁵⁸. Rhea Silvian raiskaus ja Romuluksen ja Remuksen syntymä ovat siten tärkeä käännekohta Rooman valtion narratiivissa.

Merkittävä käännekohta *Rooman synnyssä* on myös sabiinittarien ryöstö. Roomalaiset ryöstivät naapurikansaansa sabiineihin kuuluvia ”nuoria neitoja” Roomassa pidettävissä juhla-isoissa, jotka Romulus piti, koska naapurikansat olivat kieltäytyneet antamasta roomalaisille avioliitto-oikeutta tyttäriinsä.⁵⁹ Livius kuvaa, että ryöstetyt naiset olivat ”epätoivoisia ja vimmossaan” ja Romulus selitti heille, että heidän tulisi ”suoda sydämensä niille, joiden haltuun sattuma oli antanut heidän ruumiinsa”.⁶⁰ Näin ollen sabiinittarien ryöstönkin voisi nähdä kehollisten rajojen ylittämisenä, vaikka Livius kirjoittaakin sen jälkeen, että naiset leppyivät⁶¹. Se on myös Rooman käännekohta, sillä naiset mahdollistivat Rooman jatkuvuuden roomalais-ten lastensaamisen kautta, ja synnyttivät Rooman kansan. Osaltaan he myös synnyttivät Rooman valtiona kehollisten rajojen rikkomisen seurauksena.

Kolmas merkittävä käännekohta, johon liittyy kehollisten rajojen ylittäminen, on Lucretian raiskaus ja Rooman tasavallan synty. Livius kirjoittaa, että kuninkaan poika raiskaa

⁵⁴ *Libri ab urbe condita*, eli ”Kirjoja (Rooman) kaupungin perustamisesta alkaen”. Kaimio 1994, 13.

⁵⁵ Kaimio 1994, 12.

⁵⁶ Kaimio 1994, 14.

⁵⁷ Livius, 36.

⁵⁸ Livius, 36.

⁵⁹ Livius, 46–47.

⁶⁰ Livius, 48.

⁶¹ Livius, 48.

roomalaisen aviovaimon nimeltään Lucretia.⁶² Teon seurauksena kuningassuku syöstään val-
lasta ja karkotetaan Roomasta.⁶³ Näin ollen kuninkaiden vallan aika päättyy Roomassa ja sen-
turiakokouksessa valitaan kaksi konsulia.⁶⁴ Livius jatkaa Rooman tarinaa tapahtumien jälkeen
sanoin: ”Tästä eteenpäin kerron vapaasta Rooman kansasta”.⁶⁵ Lucretian raiskaus on siis
käännekohta, joka aiheuttaa kuninkaiden vallan lopun ja siten toistaa uudelleen Rooman val-
tion syntymistä raiskauksesta – tasavallan ajan Rooman, ja Liviuksen sanoin ”vapaan Rooman
kansan”, alkua.

Naisten kehoilla ja niiden rajoilla on siis ollut poliittinen merkitys Rooman historiankirjoituk-
sen narratiivissa. Havainto ja siihen liittyvät tulkinnat *Rooman synnystä* eivät ole kuitenkaan
uusia tutkimuskentällä. Aiemmassa tutkimuksessa on muun muassa käsitelty sitä, miten Luc-
retian kokemus väkivallasta on toiminut poliittisen muutoksen mahdollistajana. Burns kirjoittaa,
että Rooman historian narratiivissa on useita naisia, joiden kehot ja siten seksuaalinen halutta-
vuus, ovat toimineet rajoina.⁶⁶ Roomalaistarinoiden naisten kehollisuuden voisi kuitenkin
nähdä myös laajemmin. Burns kirjoittaa Claudia Quintasta korostaen hänen toimijuuttaan ja
yhteyden luomista Kybelen ja Rooman välille.⁶⁷ Nämä ovat tärkeitä näkökulmia, mutta laa-
jentaen aiemmasta tutkimuksesta tulkitsemalla Claudia Quintan tarinaa juuri kehollisuuden ja sen
rajojen näkökulmasta verraten sitä muihin narratiiveihin. Rooman valtion käännekohtissa nai-
sen keho on kuin symboli, jonka kautta muutos tai käänne tapahtuu. Tämä voi koskea tulkin-
tani mukaan myös Claudia Quintan tarinaa, vaikkakin eri tavalla, sillä hän vetää kehollaan ju-
malatar Kybeleä kuljettavan laivan liikkeelle matkalla Roomaan.

2.2 Vestaalien tuomiot ja ihmeteet

Rajojen ylittäminen naisten kehollisuuden kautta voidaan siis nähdä osana Rooman valtion
tarinaa narratiivisella tasolla. Miten erityisesti vestaalien merkitys nähtiin keisariajan kirjalli-
suudessa tähän liittyen? Lähestyn asiaa vestaalien saamien tuomioiden ja suorittamien ihmete-
kojen kautta. Vestaalin neitsyyden menettäminen tarkoitti sitä, että Rooman valtakunnan ja
sen jumalien välinen suhde oli epätasapainossa.⁶⁸ Siten vestaalin teloittaminen toimi myös ta-
sapainoittavana tekijänä ja Ariadne Staplesin mukaan vestaaleja teloitettiin nimenomaan

⁶² Livius, 134–135.

⁶³ Livius, 137–138.

⁶⁴ Livius, 139.

⁶⁵ Livius, 143.

⁶⁶ Burns 2017, 92–93.

⁶⁷ Burns 2017, 93.

⁶⁸ Staples 1998, 129.

epävakaina aikoina ”syntipukkeina”.⁶⁹ Kulttuureissa pyhät asiat erotellaan epäpyhästä ja varjellaan siten tahrautumiselta. Douglasin mukaan pyhyys edellyttää, että yksilöt mukautuvat niihin yhteisön luokkiin, joihin he kuuluvat ja joita ei sekoiteta keskenään.⁷⁰ Voisi tulkita, että vestaali, joka ei kyennyt noudattamaan luokkansa siveellisyysääntöjä, eikä siten kategorisesti enää ollut vestaali, teloitettiin, jotta Rooma rituaalisesti puhdistuisi, eikä saastuminen tarttuisi ympäröivään yhteiskuntaan, jolloin suhde jumaliin palautuisi. Saastumisesta voidaan nimittää päästä eroon erilaisilla rituaaleilla, muun muassa hautaamisella.⁷¹ Vestaalin teloitus olikin hyvin seremoniallinen julkinen rituaali, jossa syytetty vestaali haudattiin elävältä Rooman kaupungin alueella. Näin ollen oleellinen käsite vestaalien kohdalla on myös rituaalinen saastuminen, sillä vestaalit olivat vastuussa tärkeistä rituaaleista Roomassa ja edustivat itse Roomaa. Neitsyyden menettänyt vestaali oli myös anomalia.⁷² Douglasin mukaan anomaliat ovat erityisasemassa järjestyksen ja yhteisöllisyyden symboleina.⁷³ Näin ollen vestaalien (kehollisuuden) voisi tulkita toimivan sekä järjestyksen ylläpitäjinä että palauttajina. Miehet, joita syytettiin seksuaalisesta kanssakäymisestä vestaalin kanssa, ruoskittiin kuoliaaksi ilman seremonioita.⁷⁴ Tämä korostaa vestaalien kehollisuuden erityistä rituaalista merkitystä Roomalle.

Vestaalin julkisen elävältä hautaamisen rituaalinen merkitys näkyy hyvin Plutarkhoksen kuvauksessa hänen kirjoittamassaan Numan elämäkerrassa. Hänen mukaansa tuomittava vestaali kannetaan peitetystä kantotuolissa foorumin läpi.⁷⁵ Hän jatkaa näin:

Kaikki paikalla olevat ihmiset tekevät hiljaa tietä kantotuolille ja seuraavat sitä ääntäkään päästämättä hirvittävän masennuksen vallassa. Mikään muu näky ei ole kauhistuttavampi, eikä mikään muu päivä tuo kaupunkiin enemmän synkkyyttä kuin tämä. Kun kantotuoli saapuu määränpäähensä, avustajat irrottavat peitteiden narut. Sitten ylipappi ojentaa kätensä taivasta kohti ja lausuu ennen kohtalokasta tekoa tiettyjä salaperäisiä rukouksia, minkä jälkeen hän tuo esiin hunnutetun syyllisen ja asettaa hänet kammioon johtaville portaille.⁷⁶

Ylipapin dramaattinen esiintyminen ja ”salaperäiset rukoukset” korostavat tilanteen seremoniallisuutta. Yleisön ”hirvittävä masennus” alleviivaa puolestaan tilanteen vakavuutta ja merkityksellisyyttä. Myös Staples kirjoittaa, että reaktio on epätavallinen.⁷⁷ Kollektiivinen tunnetila

⁶⁹ Staples 1998, 137–138.

⁷⁰ Douglas 1966 (2000), 54, 106.

⁷¹ Douglas 1966 (2000), 208.

⁷² Staples 1998, 132, 153.

⁷³ Anttonen & Viljanen 2000, 15.

⁷⁴ Staples 1998, 133.

⁷⁵ Plutarch, *Lives. Numa*, 345. LCL 46.

⁷⁶ Plutarch, *Lives. Numa*, 345. LCL 46.

⁷⁷ Staples 1998, 132.

korostaa tapahtuman yhteisöllistä luonnetta ja merkitystä. Mielenkiintoista tapahtuman kuvauksessa on myös se, että Plutarkhos kuvaa vestaalia sanalla ”syyllinen”. Huomionarvoista on etenkin myös itse kammio, johon vestaali haudataan elävältä. Se, että ”syyllinen” asettuu kammioon pois ihmisten keskuudesta, korostaa rituaalin puhdistautuvaa luonnetta. Yhteisö aivan kuin puhdistautuu syyllisestä hautaamalla hänet.

Sihvonen kuitenkin kirjoittaa keisariajalla tuomituista vestaaleista, jotka edustivat keisarille epäsuotuisia sukuja. Hänen mukaansa tuomitut vestaalit edustivat myös sukujaan, jolloin he olivat voineet joutua näkyvyytensä ja julkisen virkansa vuoksi keisarin tulilinjalle hänen päätettyään suvun olevan epälojaali hänelle.⁷⁸ Sukujen merkitys vestaaleihin liittyvissä tarinoissa on mielenkiintoinen ja silti jollain tasolla olennainen, vaikka käsittelemäni tarinat sijoittuvat tasavallan ajalle – ovathan ne kirjoitettu keisariajalla.

Siveettömyyssyytökset ovat kuitenkin neitsyyden menettämistä moninaisempi ilmiö. Vestaalita on syytetty siveettömyydestä muissakin konteksteissa kuin neitsyyden menettämisen kautta. Sihvonen kirjoittaa, että Liviuksen mukaan vestaali Postumiaa syytettiin ”liian vapaa-mielisestä esiintymisestä”, joskin häntä ei lopulta tuomittu. Vestaali Minucia puolestaan tuomittiin kuolemaan hänen ulkoisen olemuksensa viitatessa siveettömyyteen. Myös puheliaisuus ja nokkeluus saattoivat viitata siveettömyyteen.⁷⁹ Tämä näkyy myös Claudia Quintaan liittyvässä tarinassa. Ovidius kirjoittaa Claudiaan kohdistuvasta siveettömyyssyytöksestä. Hänen mukaansa siveellistä Claudiaa syytetään perustuen huhuihin siitä, ”että hän käveli ympäriinsä hiukset eri tyylein laitettuina, että hän oli teräväkielinen karkeille vanhoille miehille”.⁸⁰ Ovidiuksen versiossa Claudia on matroona, mutta vestaalien ja matroonien ihanteet ovat hyvin samankaltaisia. Matroonan kohdalla ajatus siveellisyydestä kohdistui heidän käyttäytymiseensä osittain vestaaleista poikkeavalla tavalla, sillä he olivat aviovaimoja, eivät neitsytpapitaria. Heiltä ei odotettu neitsyyttä, mutta käsitys siveydestä ulottui kuitenkin myös muille osaluueille. Ulkomuodon ja käytöksen kuului olla siveää, ja tässä asiassa vestaalit toimivat esimerkkinä. Matroonat ja vestaalit eivät saaneet pukeutua ”kevytmielisesti” tai esiintyä nokkelina tai liian puheliaina, sillä sellainen käytös yhdistettiin hillittömyyteen ja myös seksuaaliseen siveettömyyteen.⁸¹ Ovidiuksen kirjoittamassa tarinassa Claudia Quintaa syytetään siis

⁷⁸ Sihvonen 2024, 115.

⁷⁹ Sihvonen 2024, 117.

⁸⁰ Ovid, *Fasti*, 211. LCL 253.

⁸¹ Sihvonen 2024, 117.

siveettömyydestä hänen ulkoisen olemuksensa ja puheen perusteella. Näin ollen hänen tarinansa asettuu osaksi jatkumoa vestaalien siveettömyyssyytöksistä.

Claudia Quintan tarina on myös osa syytettyjen vestaalien tarinoiden jatkumoa, jossa vestaalit todistavat syyttömyytensä ihmeteoilla. Tarinan mukaan vestaali Aemilia oli syytettynä, kun tuli sammui hänen vahtivuorollaan Vestan temppelissä. Hän todisti syyttömyytensä asettamalla kankaansa kylmän kotilieden päälle saaden tulen heräämään uudestaan henkiin. Toisen tarinan mukaan vuonna 230 eaa. vestaali Tuccia kantoi vettä Tiber-joesta Vestan temppeliin seulalla läikyttämättä pisaraakaan sen läpi.⁸² On mielenkiintoista, että kummassakin tarinassa on jonkin elementin hallitsemista osana ihmetekoa – tulen tai veden. Tuccia kyllä kantaa kässissään seulaa, mutta teko ei vaikuta olevan samalla tavalla kehollinen kuin Claudia Quintan. Vesi pysyy seulassa, mutta Claudia vetää kehollaan laivan liikkeelle köydellä. Tuccian ihmeteko tapahtuu sen jälkeen, kun hän on rukoillut jumalatar Vestaa todistamaan tätä kautta hänen syyttömyytensä. Burnsien mukaan kummassakin tarinassa, Tuccian ja Claudian, naiset ovat väärin perustein syytettyinä ja todistavat syyttömyytensä jumalattaren avulla ihmetekona, joka liittyy veden manipulointiin.⁸³ Hän kirjoittaa myös, että vedellä oli tärkeä symbolinen merkitys naisen seksuaalisuudelle ja keholle, koska heidät nähtiin antiikin kontekstissa miehiä märempinä ja siten seksuaalisempina. Kummassakin tapauksessa nainen kontrolloi vettä ja seksuaalisuuttaan.⁸⁴ On mielenkiintoista, että kummassakin ihmeteossa Tiber-joki on läsnä. Ovidius ei kuitenkaan mainitse, että jumalatar tai Claudia olisi kumpikaan vaikuttanut veteen, vaan että Claudia veti laivaa köydellä ”pienellä vaivalla” ja jumalatar liikkui Claudian teosta ja seurasi häntä.⁸⁵ Tämän vuoksi ihmetekoa olisi syytä tarkastella myös kehollisesta näkökulmasta ja siitä, että Claudia vetää laivaa köydellä ja saa siten jumalattaren liikkumaan ja saapumaan Roomaan. Claudian ihmeteko poikkeaa mainituista vestaalien ihmeteoista sen tekotavalla ja kehollisuudella. Ihmeteko tapahtuu hänen kehonsa rajojen, voiman, ylittämisenä, ei elementtien, veden tai tulen, hallitsemisena.

⁸² Burns 2017, 88–90.

⁸³ Burns 2017, 89.

⁸⁴ Burns, 89–90.

⁸⁵ Ovid, *Fasti*, 213. LCL 253.

3 Poliittinen keho ja rajat Claudia Quintan tarinassa

Roomalaisten tarina urhoollisesta Claudia Quintasta on tulkittu olevan esimerkiksi Claudius-suvun propagandaa.⁸⁶ Vaikka tarina on saanut paljon vaikutteita vestaaleista kertovista tarinoista, Claudia kuvattiin lähteissä alun perin matroonana. Muutos vestaaliksi osassa lähteitä tapahtui keisariajan huipulla.⁸⁷ Ovidius ja Livius kuvaavat molemmat hänet vielä matroonana. Tarina Claudia Quintan suorittamasta ihmeteosta on joka tapauksessa tunnetuin tapaus, jossa nainen todistaa itsensä syyttömäksi siveettömyyteen. Claudia Quintaa on myös pitkään pidetty historiallisena henkilönä, mutta nykytutkimuksessa se on kyseenalaistettu. Hän saattoi olla täysin fiktiivinen henkilö, joka oli luotu poliittisista syistä.⁸⁸ Viimeisimmän tutkimuksen valossa vaikuttaa mielekkäämmältä kysyä, miksi ja miten Claudia Quintasta kerrottiin tarinoita, eikä se, oliko hänen tarinansa totta. Koska Claudia Quinta on kirjoitettu tarinoissa myös vestaaliksi, on olennaista tarkastella häntä osana vestaaleista kertovien tarinoiden jatkumoa, vaikka hän olikin tarinoissa alun perin matroona. On mielenkiintoista, että Claudia Quintaa on alettu kuvaamaan vestaalina keisarivallan ajan huipulla, sillä vestaaleilla oli läheinen yhteys keisariperheeseen ja siten valtaan. Toisaalta tutkimuksessa on kuitenkin ehdotettu, että Claudia Quinta on voitu sekoittaa esimerkiksi muihin Claudius-suvun Rooman tasavallan ajan naispuolisiin jäseniin, joista ainakin yksi on mainittu muissa lähteissä vestaalina.⁸⁹ Tämän tutkielman puitteissa keskityn kuitenkin kehollisiin rajoihin ja niiden merkitykseen.

Claudia Quintaa voidaan pitää ihmetekojen vuoksi armahdettujen vestaalien lähes myyttisen tarinankerronnan tradition tuotteena.⁹⁰ Asiaankuuluvaa on tarkastella sitä, miksi tällainen narratiivi on syntynyt antiikin Roomassa. Näin ollen tapahtumien ja henkilöhahmojen historiallista paikkaansa pitävyyttä ei ole välttämättä edes mielekästä tutkia. Sen sijaan keskityn tutkielmassani kerrottujen tarinoiden merkitykseen ja tarkoitukseen. Tutkielmassa käsittelemistäni vestaaleina esitetyistä naisista on jäljellä vain se, mitä muut ovat heistä kirjoittaneet. Näin ollen heidän henkilökohtaiseen kehollisuuden kokemukseensa ei voi historiallisen tutkimuksen valossa päästä käsiksi alkuperäislähteiden kapeuden vuoksi. Mielekästä on heistä kertovista tarinoista tutkia sitä, mikä heidän sekä symbolisesti heidän kehonsa merkitys on siis ollut Roomalle ja roomalaisille.

⁸⁶ Winsor Leach 2007, 7.

⁸⁷ Burns 2017, 91.

⁸⁸ Burns 2017, 93.

⁸⁹ Winsor Leach 2007, 5.

⁹⁰ Burns 2017, 88.

3.1 Claudia Quinta Liviuksen kertomana

Claudia Quintan tarinasta on erilaisia versioita. Livius mainitsee Claudia Quintan, mutta ei kerro, että Kybele olisi saapunut Roomaan Claudia Quintan ansiosta. Hänen versiossaan Kybelen nouti laivasta rantaan mies nimeltään Publius Scipio, jonka senaattorit olivat valinneet parhaaksi mieheksi roomalaisista. Livius myöntää tekstissään, että hän ei tiedä, miksi juuri Scipio valittiin parhaaksi roomalaiseksi mieheksi ja mitkä hänen ominaisuutensa olivat, jotka johtivat tähän, sillä hänen mukaansa lähempänä tapahtumahetkeä eläneet kirjoittajat eivät olleet kirjanneet niitä ylös.⁹¹ Tämä on olennaista verrattessa Scipion ja Claudia Quintan hahmoja keskenään. Scipion tehtäväksi annettiin ottaa jumalatar vastaan ja tuoda hänet laivasta maihin, jossa matroonat ottaisivat vuorostaan jumalattaren vastaan ja kantaisivat Roomaan.⁹² Livius mainitsee sen, että Kybele otettiin vastaan Tiberin suulla, mutta ei sitä, että laiva olisi jäänyt Tiberiin jumiin. Näin ollen Claudia Quinta on hänen versiossaan vain osa kyseistä vastaanotokomiteaa, joka koostui matroonista, eli naimisissa olevista yhteisön arvostetuimmista ja yläluokkaisista naisista. Livius mainitsee hänet ainoana nimeltä naisista ja viittaa hänen aiempaan kyseenalaiseen maineeseensa, joka hänen mukaansa vain korosti enemmän hänen jälkipolviensa tunteman puhtauden loistoa, joka tuli hänen juhlallisen velvollisuutensa suorittamisesta.⁹³ On huomionarvoista, että Livius viittaa Claudia Quintaan näin samalla kun hän ei osaa kommentoida Scipiuksen ominaisuuksia. Livius ei myöskään erittele Claudia Quintan velvollisuutta tai roolia tämän enempää. Näin ollen hänen versiossaan Claudia on vain yksi matroonista, tosin merkittävä sellainen, joka osallistuu jumalattaren kantamiseen.

Livius kuvaa, kuinka Kybele kulki naisten käsistä toiseen matkan aikana. Rukoukset saattelivat jumalatar ja suitsukkeita poltettiin ovien edessä hänen saapuessa. Lopulta jumalatar kannettiin Victorian temppeliin Palatium-kukkulalle huhtikuun 12. päivänä. Tästä päivästä tuli pyhäpäivä, jonka juhlintamenoja alettiin kutsua Megalesiaksi.⁹⁴ Suitsukkeet, rukoukset, Scipion hyveellisyys Rooman parhaana miehenä ja Claudia Quintan puhtaus luovat mielenkiintoisen asetelman Kybelen Roomaan tulolle. Se on myös kiehtova vertailukohta Ovidiuksen versiolle tapahtumista ja Claudia Quintan roolista. Liviuksen versio tapahtumista luo mielikuvan puhtaan uskonnollisesta ja hartaasta tapahtumasta. Puhtautta korostavat sekä moraalinen hyveellisyys, että uskonnolliseen rituaaliin viittaavat elementit, kuten suitsukkeet ja rukoilu.

⁹¹ Livy, *History of Rome, Volume VIII*, 245. LCL 381.

⁹² Livy, *History of Rome, Volume VIII*, 245. LCL 381.

⁹³ Livy, *History of Rome, Volume VIII*, 245. LCL 381.

⁹⁴ Livy, *History of Rome, Volume VIII*, 247. LCL381.

Merkittävää on, että jumalatar on kosketuksissa vain yhteisön parhaiden tai arvostetuimpien jäsenten kanssa – Scipion, Rooman parhaan miehen, ja arvostetuiden roomalaisvaimojen, matroonien, kanssa. Omalla tavallaan he ovat kaikki esimerkillisiä roomalaisia ja voisi tulkita, että he ovat rituaalisessa mielessä tarpeeksi ”puhtaita” olemaan kosketuksissa jumalattaren kanssa. Suitsukkeiden asettaminen reitin varrelle ovien eteen voisi kertoa rituaalisen puhtauden ylläpidosta ja rituaalisen saastumisen välttämisestä. Jumalattarelle ”puhdistettiin” tie Roomaan Palatiumille temppeliin. Matroonien läsnäolo ja rooli tarinassa vaikuttaa loogiselta, sillä Kybele on ”jumalten äiti”, kuten matroonat ovat yhteisönsä äitejä. He eivät kuitenkaan hae ensimmäisenä Kybelen kulttiesinettä laivasta, vaan sitä varten on valittu erikseen roomalainen hyveellinen mies. Tämän vuoksi on oleellista kysyä, miksi muissa versioissa samasta tapahtumasta Claudia Quinta tuo ihmeteollaan Kybelen Roomaan.

3.2 Claudia Quinta Ovidiuksen kertomana

Ovidius kuvaa teoksessaan *Fasti*, kuinka miesjoukko ei pysty vetämään jumiutunutta laivaa ja Kybeleä liikkeelle:

Jokainen mies, joka auttoi, raatoi yli voimiensa ja kannusti työntekijöitä huudoillaan. Silti laiva pysyi tiukasti kiinni kuin saari, joka on tiukasti kiinni keskellä merta. Hämmästyneinä tästä enteestä miehet seisoivat ja vapisivat.⁹⁵

Miehet eivät saa vedettyä laivaa liikkeelle, mutta Claudia Quinta tekee sen kuitenkin yksin – tosin jumalattaren avulla. Eikö tämä samalla ole myös voimannäyte eikä vain näyte siveellisyydestä, vaikka sitä ei korostetakaan tai sanallisteta näin? Hyveellisyyttä voisi tarkastella myös siveyden lisäksi rohkeutena ja voimana, sekä fyysisenä että henkisenä. Claudia vetää köydestä laivaa Ovidiuksen mukaan vaivattomasti, eikä hänen tarvitse käyttää paljon voimaa. Ovidiuksen mukaan hän toimi ja sanoi näin:

Sinä hedelmällinen jumalten äiti, ota armollisesti vastaan anojasi rukoukset yhdellä ehdolla. He väittävät, etten ole siveä. Jos tuomitset minut, tunnustan syyllisyyteni; jumalattaren tuomion perusteella maksan rangaistukseni hengelläni. Mutta jos olen vapaa rikoksesta, anna todiste syyttömyydestäni ja, siveä kuin oletkin, antaudu siveisiin käsiini.” Hän puhui ja veti köyttä pienellä vaivalla. Tarinani on ihmeellinen, mutta näyttämö todistaa sen. Jumalatar liikuttui ja seurasi, ja seuraamalla todisti hänen puolestaan.⁹⁶

⁹⁵ Ovid, *Fasti*, 211. LCL 253.

⁹⁶ Ovid, *Fasti*, 213. LCL 253.

Vaivattomuus ei kuitenkaan tarkoita sitä, että kyseessä ei olisi fyysistä voimankäyttöä tai kehollinen kokemus, sillä hän ylittää keholliset rajansa jumalattaren avulla. Hän kykenee johonkin yli-inhimilliseen. Hän sai jumalattaren liikkumaan ja symbolisesti saapumaan Roomaan. Se ei ole vain henkinen, vaan myös fyysinen, kehollinen, teko. Se on myös poliittinen, ei vain uskonnollinen, teko – toki Claudia Quinta sai siitä henkilökohtaisella tasolla hyödyn saaden todistuksen omalle siveellisyydelleen, mutta hän myös pelasti Rooman asettamalla itsensä haavoittuvaiseen asemaan, mikä vaati rohkeutta ja voimaa. ”Jumalattaren tuomion perusteella maksan rangaistukseni hengelläni”, hän julistaa Ovidiuksen mukaan.⁹⁷ Hän asetti itsensä mahdollisesti kuolemaan asettamalla henkensä jumalattaren käsiin. Claudia Quintan teossa voisi tulkita olevan sekä henkistä että fyysistä voimankäyttöä.

Burns kirjoittaa, että Claudia Quintan ihmeteossa olisi kyse veden manipuloinnista.⁹⁸ Sillä on merkitystä, miten kirjoittaja on tarinan kertonut, eikä Ovidius korosta vettä sen enempää kuin mainitsemalla, että Claudia kastelee päänsä kolmesti joen puhtaalla vedellä, ennen kuin kohoittaa kätensä kohti taivasta ja polvistuu jumalattaren edessä.⁹⁹ Tämä muotoilu vaikuttaa siltä, että sen tarkoitus olisi korostaa Claudian puhtautta, sillä kyseessä on joen puhdas vesi hänen päällään. ”Antaudu siveisiin käsiini”, Claudia Quinta rukoilee jumalataria.¹⁰⁰ Tämä viittaisi siihen, että jumalatar toteuttaisi tekonsa Claudian käsien kautta tämän vetäessä käsillään köyttä. Tekstiä voi tulkita niin, että jumalatar liikuttui Claudian pyynnöstä osoittaa hänen siveellisyytensä, mutta väitän, että sen tekotapa on myös oleellinen. Tekstissä on selvästi merkitystä sillä, miten Claudia suorittaa ihmetekonsa, sillä kirjoittaja on halunnut kertoa sen lukijalleen.

Ovidius kirjoittaa, että Claudia Quinta on kaunis, jalo ja siveä.¹⁰¹ Antiikissa henkilön ulkoisen olemuksen merkitys on ollut kertoa hänen luonteestaan, hyveistään ja paheistaan. Matroonat ja vestaalit kuvattiin toisinaan eroottisesti patsaissa ja hautamonumenteissa, vaikka todellisuudessa heiltä odotettiin siveyttä.¹⁰² Hedelmällisyyden ja terveyden korostaminen oli osa sekä matroonan että vestaalin ulkoista olemusta heidän kuvauksissaan, sillä se on ollut osa naiseuden reproduktiivista roolia. Vaikka vestaalit eivät olleet perheellisiä, heidän kehollaan oli sama merkitys ja ne kuvattiin samalla tavalla kuin matroonien.¹⁰³ Sillä, miten Ovidius

⁹⁷ Ovid, *Fasti*, 213. LCL 253.

⁹⁸ Burns 2017, 89.

⁹⁹ Ovid, *Fasti*, 211. LCL 253.

¹⁰⁰ Ovid, *Fasti*, 213. LCL 253.

¹⁰¹ Ovid, *Fasti*, 211. LCL 253.

¹⁰² Sihvonen 2024, 117–118.

¹⁰³ Sihvonen 2024, 119.

kuvailee Claudiaa, on siis merkitystä. Claudia on kaunis, jalo ja siveä, eli hänet kuvataan juuri niin kuin matroonat ja vestaalit kuvataan korostaen kauneuden kautta heidän naiseuttaan ja hedelmällisyyttään, mutta nostaen esille myös siveellisyyden. Näin ollen Claudia Quintasta muodostuu kuva naisen ihanteesta. Ovidius ei kirjoita Claudian rohkeudesta tai voimasta, mutta ne ovat selvästi tulkittavissa tekstistä.

Voisiko alkuperäislähdettä lukea myös vastakarvaan? Burns korostaa, että Rooman myyttisessä historiankirjoituksessa nainen pystyi olemaan aktiivinen toimija, kunhan toiminta sijoitui uskonnon alueelle, joka oli naisille hyväksyttävä.¹⁰⁴ Vaikka mieskirjoittajat, kuten Ovidius, ovat korostaneet Claudia Quintan hyveellisyyttä ja kauneutta naisena, mahdollisesti asettaakseen esimerkillisen naisen kuvan tarinaan, onko tämä keino myös mahdollistaa naishahmolle toimijuus hyväksyttävällä tavalla korostamalla hyveellisyyttä siveyden kautta ja toimimalla uskonnollisen viitekehyksen varjolla, kuten Burns kirjoittaa? Molemmat lähtökohdat tarkastella tarinaa voivat olla paikkansapitäviä samaan aikaan. On huomionarvoista, että Liviuksen ja Ovidiuksen versioissa samassa tarinassa on eri painotuksia. Painotukselle on luultavasti aina jokin syy, johon liittyy kirjoittajan motiivi sekä hänen kuvittelemansa kohdeyleisö. Liviuksen versiossa jumalattaren vastaanottaa ja tuo rantaan Scipio, hyveellinen mies, joka on osallistunut sotaan ja on siten toiminut militaristisella alueella Rooman hyväksi, mikä ei ole naiselle mahdollista, mutta Ovidiuksen versiossa, jossa Scipio myös esiintyy Rooman parhaana miehenä, Claudia Quinta saa Kybelen liikkeelle matkalla Roomaan. Ei ole olemassa versiota tarinasta, jossa kukaan muu suorittaisi vastaavaa tekoa kuin Claudia Quinta. Ihmeteko on hänen.

3.3 Claudia Quinta ja kehon rajat

Naisten keholliset rajat ja niiden ylittäminen ovat toimineet Rooman historian käännteentekevinä kohtina. Mutta eikö Claudia Quintan yli-inhimillinen teko ole myös toisella tavalla kehollisten rajojen ylittämistä? Eikö naisen keho voi myös käyttää voimaa pelastaessaan Rooman? Se, että jumalatar antaa voimaa Claudialle, ei poista Claudian aktiivista toimijuutta voimankäyttäjänä. Useissa antiikin myyteissä ja tarinoissa jumalat auttavat (mies)sankareita tai antavat jotain heille, jotta he pystyvät suorittamaan urotekonsa. Esimerkiksi sankari Perseus sai jumalilta lahjoja, joiden avulla hän onnistui surmaamaan Medusan ja itse jumalatar Athene auttoi häntä.¹⁰⁵ Myös Troijan sodassa Apollo ja Paris tappoivat Akilleksen ampumalla

¹⁰⁴ Burns 2017, 93.

¹⁰⁵ Castrén 2017, 188–189.

[jousella].¹⁰⁶ Näin ollen voisi tulkita, että ihminen ja jumala toimivat välillä yhdessä antiikin myyttisessä tarinankerronnassa. Joka tapauksessa jumalat olivat mukana mahdollistamassa myyttisiä tekoja.

Homeeriset sankarit ovat ihmisiä, joiden voima ja kestävyys ovat yli-inhimillisiä ja heidän suhteensa jumaliin läheisempi kuin muilla ihmisillä.¹⁰⁷ Claudia Quintan ihmeteossa on piirteitä, jotka eivät liity suoraan naisen siveellisyyteen, vaan jotka ovat yhteneväisiä antiikin maskuliinisen sankarinarratiivin¹⁰⁸ kanssa – ylikuonnollinen voima ja läheinen suhde jumalaan ovat merkittävällä tavalla läsnä Claudia Quintan ihmeteossa.

Burns siis kirjoittaa, että naiset pystyivät vaikuttamaan ja toimimaan narratiivissa uskonnon alueella, koska se oli hyväksytty myös naisille. Claudia Quinta pelasti Rooman auttamalla luomaan yhteyden Rooman ja jumalatar Kybelen kultin välille.¹⁰⁹ Olen kuitenkin hieman eri mieltä: kyseessä ei ollut vain uskonnon alueella tapahtuva teko, sillä se oli myös poliittisesti ja militaristisesti merkittävä. Narratiivisesti se yhdistettiin Rooman armeijan voittoon, jonka teko mahdollisti. Voiko silloin kyseessä olla pelkkä uskonnollinen teko? Kyseessä on myös sankarimainen kertomus, jossa esimerkillinen henkilö ylittää ruumiilliset kykynsä epäinhimillisellä, ylikuonnollisella tavalla. Miksei tarinaa voisi tulkita myös sen kautta, että Claudia Quinta käyttää sekä henkistä että fyysistä voimaa vetäessään laivan liikkeelle, että se pääsee Roomaan ja suorittaa siten sankarimaisen teon jumalattaren välityksellä? Rooman valtion rajat ovat myös suoraan kytköksissä hänen ihmetekoonsa, sillä Kybelen tuominen Roomaan ratkaisee roomalaisen historiankirjoituksen mukaan sodan Karthagoa vastaan Rooman voitoksi. Siten Claudia Quinta puolustaa Rooman valtion rajoja ylittämällä omat kehonsa rajat. Näin ollen Claudia Quintan kehollisuus ja rajojen ylittäminen on myös poliittista.

Burns kirjoittaa, että Claudia on aktiivinen toimija ja korostaa sen merkitystä, etenkin vastakohtana Lucretialle.¹¹⁰ Claudia on kieltämättä aktiivinen toimija tarinassaan, mutta laajennan aiempia käsityksiä tutkimuksessa muodostamalla oman tulkintani. Palautan tulkinnassani merkityksen takaisin myös kehon ja sen rajojen tasolle – Claudia Quintan ihmeteossa kehollisuudella ja kehollisten rajojen ylittämällä on myös merkittävä rooli, ja näin kehollisten rajojen käsitettä voisi laajentaa koskemaan myös hänen tarinaansa.

¹⁰⁶ West 2003, 1.

¹⁰⁷ Russell 1982, 25.

¹⁰⁸ Tämän tutkielman puitteissa en käsittele itse sankaruutta laajemmin.

¹⁰⁹ Burns 2017, 93.

¹¹⁰ Burns 2017, 93.

Ruumiin kyvykkyyden ylittämisen voisi nähdä myös rajanylityksen tilana. Douglasin käsitystä ruumiin aukoista "rajanylityspaikkoina" ja antiikin historiantutkimuksessa todettu naisen kehon ja Rooman historian käännteiden yhteys voitaisiin yhdistää myös johonkin muuhun kuin naisen ruumiin penetraatioon. Johdan tästä, että rajanylityksen tila kehollisessa ja kulttuurisessa kontekstissa voi olla myös jotain muuta kuin ruumiin penetraatiota, joka saastuttaa tai jolta ruumista pitää vartioida. Ihme ja Rooman historian käänne tapahtuvat Claudian käsien kautta ja siten hänen ruumiinsa ja voimankäytön kautta. Claudian keho on siten tila rajanylitykselle.

4 Lopuksi

Rooman historiankirjoituksen narratiivissa Rooman valtion käännekohdat ja naisten kehollisten rajojen ylittäminen ovat kytköksissä toisiinsa. Rooman valtion narratiivissa on useita naisia, joita on raiskattu ja ryöstetty, sekä vestaaleja, jotka ovat (syytetysti) menettäneet neitsyytensä kriittisinä aikakausina. Verrattuna muuhun roomalaisen historiankirjoituksen traditioon, Claudia Quintan tarina poikkeaa tästä narratiivista. Hänen tarinassaan naisen kehollisuuden rajat liittyvät kehollisen kyvykkyyden, voiman, ylittämiseen. Hän vetää köydellä laivan liikkeelle ja ylittää siten itse omat kehonsa rajat.

Historiantutkimuksessa on tärkeää pysähtyä myös kyseenalaistamaan aiemman tutkimuksen muodostamaa käsitystä kehollisuudesta, sen rajoista ja niiden käytöstä. Palauttamalla Claudia Quintalle muihin narratiiveihin liitetyn kehollisuuden ja kehollisten rajojen merkityksen, itse käsitys niistä laajenee. Tämä mahdollistaa uusien tulkintojen tekemisen alkuperäislähteistä, joita on jo tutkittu. Tutkimusta ajatellen jatkossa voisi soveltaa laajennettua käsitystä kehollisista rajoista vielä lisääkin esimerkiksi yhteydessä sankaruuteen antiikissa. Kuinka ja mihin käsitteen laajentaminen voisi vaikuttaa historiantutkimuksessa? Myös Claudia Quintaa voisi tarkastella lisää esimerkillisen, poikkeuksellisen naisen kuvaan ja sen käyttöön liittyen etenkin keisariajalla. Hänen muutoksensa matroonasta vestaaliksi ja sen mahdollinen merkitys keisarivallan aikaan voisivat olla mielenkiintoisia tutkimuksen kohteita.

Mielenkiintoista Claudia Quintasta tekee myös se, että hän oli luultavasti fiktiivinen henkilö. Mitä fiktiivinen henkilö, joka elää vain narratiivin tasolla, voi kertoa historiasta? Se ei voi kertoa oikeista, eläneistä naisista, mutta se voi valaista naisten roolia osana roomalaisen historiankirjoituksen narratiivia, ja sitä kautta naista antiikin Roomassa. Tämä on myös arvokasta, sillä kulttuurin narratiivit ovat merkityksellisiä, vaikka ne eivät perustuisi ”totuuteen” tai historiaan siinä mielessä, miten se nykyään ymmärretään. Claudia Quintan tarina on osa Rooman historiaa, sillä se on osa sen narratiivia. Se, että hänestä on kirjoitettu, ja millä tavalla, on merkityksellistä.

Lähteet

Alkuperäislähteet

Livy: *History of Rome, Volume VIII: Books 28–30*. Edited and translated by J. C. Yardley.

Edited and translated by J. C. Yardley. Loeb Classical Library 381. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2021. (LCL) Lähdejulkaisun verkkoversio.

<https://www-loebclassics-com.ezproxy.utu.fi/view/LCL381/2021/volume.xml> [haettu 15.6.2025].

Ovid: *Fasti*. Translated by James G. Frazer, revised by G. P. Goold. Loeb Classical Library 253. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1931. (LCL) Lähdejulkaisun verkkoversio.

<https://www-loebclassics-com.ezproxy.utu.fi/view/LCL253/1931/volume.xml> [haettu 15.6.2025].

Plutarch: *Lives, Volume I: Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*.

Translated by Bernadotte Perrin. Loeb Classical Library 46. Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1914. (LCL) Lähdejulkaisun verkkoversio.

<https://www-loebclassics-com.ezproxy.utu.fi/view/LCL046/1914/volume.xml> [haettu 15.6.2025].

Livius, Titus: *Roman synty. Ab urbe condita. I-II*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. WSOY, Helsinki 1994.

Tutkimuskirjallisuus

Anttonen, Veikko ja Viljanen, Anna Maria: Mary Douglas ja ajattelun yhteisöllisyys. Teoksessa Douglas, Mary: *Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi*. Suom.

Virpi Blom ja Kaarina Hazard . Vastapaino, Tampere 2000.

Arti, V: Johdanto. Teoksessa Ovidius: *Muodonmuutoksia*. Suom. V. Arti. WSOY, Porvoo 1935.

Järvinen, Hanna & Kärki, Kimi: Ovet auki. *Avaintekstejä kulttuurihistoriaan*. Toim. Hanna Järvinen ja Kimi Kärki. Cultural History – Kulttuurihistoria 6. k&h, Turku 2005, 7–11.

<https://www.utupub.fi/handle/10024/118585> [haettu 15.6.2025].

Burns, Krishni: Constructing a New Woman for the Body Politic. The Creation of Claudia Quinta. *Helios* (44) 1/2017, 81–98.

- <https://muse.jhu.edu/article/697556> [haettu 15.6.2025].
- Castrén, Paavo: *Antiikin myytit*. Otava, Helsinki 2017.
- Douglas, Mary: *Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi*. Alkuteos: Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo (1966). Suom. Virpi Blom ja Kaarina Hazard. Vastapaino, Tampere 2000.
- Hiekkalinna, Tiina: Antiikintutkimus ja feministinen tutkimus. *Philologia classica. Lähteitä, lähestymistapoja ja metodeja*. Toim. Tiina Hiekkalinna ja Minna Seppänen. Turun yliopisto, klassiset kielet ja antiikin kulttuuri, Turku 2010, 161–170.
- Hiekkalinna, Tiina & Seppänen, Minna: Alkusanat. *Philologia classica. Lähteitä, lähestymistapoja ja metodeja*. Toim. Tiina Hiekkalinna ja Minna Seppänen. Turun yliopisto, klassiset kielet ja antiikin kulttuuri, Turku 2010, 7–10.
- Kaimio, Jorma: Johdanto. Teoksessa Livius, Titus: *Rooman synty. Ab urbe condita. I-II*. Suom. Marja Itkonen-Kaila. WSOY, Helsinki 1994.
- Korhonen, Tua & Kaski, Liisa: Lukijalle. Teoksessa Plutarkhos: *Eläinten älykkyydestä ja muita kirjoituksia*. Suom. Korhonen Tua & Kaski Liisa. Gaudeamus, Helsinki 2015.
- Kroppenberg, Inge: Law, Religion, and Constitution of the Vestal Virgins. *Law and literature* 22.3 (2010), 418–439.
- <https://www.jstor.org/stable/10.1525/lal.2010.22.3.418> [haettu 15.6.2025].
- Mustakallio, Katariina: Antiikin kulttuurin tutkimuksesta. Sukupuoli, väkivalta ja kuolema. *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen ja Maarit Leskelä-Kärki. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2001, 29–39.
- Ollila, Anne: Naishistoria ja sukupuolijärjestelmä: *Kulttuurihistoria. Johdatus tutkimukseen*. Toim. Kari Immonen ja Maarit Leskelä-Kärki. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki 2001, 75–90.
- Orchard, Campbell: *A Woman to Rule the World: Rome Personified in the Roman Republic*. Thesis. Te Herenga Waka-Victoria University of Wellington 2019.
- https://openaccess.wgtn.ac.nz/articles/thesis/A_Woman_to_Rule_the_World_Rome_Personified_in_the_Roman_Republic/17142122?file=31697624 [haettu 15.6.2025].
- Russell, D. A.: Plutarch and the Antique Hero. *The Yearbook of English Studies* (12) 1982, 24–34.
- <https://doi.org/10.2307/3507396> [haettu 15.6.2025].

- Seppänen, Minna: Kielentutkimusta antiikissa. *Philologia classica. Lähteitä, lähestymistapoja ja metodeja*. Toim. Tiina Hiekkalinna ja Minna Seppänen. Turun yliopisto, klassiset kielet ja antiikin kulttuuri, Turku 2010, 85–100.
- Sihvonen, Outi: Siveyden vaatimukset. Vestan neitsyet ja keisariajan Rooman eliitin naisten seksuaalisuus. *Historiallinen Aikakauskirja* (122) 2/2024, 110–122.
- Staples, Ariadne: *From Good Goddess to Vestal Virgins. Sex and Category in Roman Religion*. Routledge, London 1998.
- Torkki, Juhana: Esipuhe. Teoksessa Torkki, Juhana: *Plutarkhos. Mielen tyyneydestä*. Otava, Helsinki 2020.
- Vaahtera, Jaana: Retoriikasta puheen ollen. *Philologia classica. Lähteitä, lähestymistapoja ja metodeja*. Toim. Tiina Hiekkalinna ja Minna Seppänen. Turun yliopisto, klassiset kielet ja antiikin kulttuuri, Turku 2010, 101–114.
- Vaahtera, Jyrki: Roomalaisen historiografian ongelmia. *Philologia classica. Lähteitä, lähestymistapoja ja metodeja*. Toim. Tiina Hiekkalinna ja Minna Seppänen. Turun yliopisto, klassiset kielet ja antiikin kulttuuri, Turku 2010, 115–126.
- West, M. L: “Iliad” and “Aethiopsis”. *The Classical Quarterly* (53) 1/2003, 1–14. *JSTOR*, <http://www.jstor.org/stable/3556478> [haettu 15.6.2025].
- Winsor Leach, Eleanor: *Claudia Quinta (Pro Caelio 34) and an altar to Magna Mater*. *Dictynna*, 4/2007. <https://doi.org/10.4000/dictynna.157> [haettu 15.6.2025].