

# *VAGINADIALOGEJA*

Kuukautisveren tabu Hanni Haapaniemen Neitsyt Maria -maalauksissa

Laura Karhapää  
Pro gradu -tutkielma  
Jyväskylän yliopisto  
Humanistinen tiedekunta  
Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitos  
Taidehistoria  
Syksy 2015

## JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta – Faculty Humanistinen tiedekunta	Laitos – Department Taiteiden ja kulttuurin tutkimuksen laitos
Tekijä – Author Laura Karhapää	
Työn nimi – Title Vaginadiologeja. Kuukautisveren tabu Hanni Haapaniemen Neitsyt Maria -maalauksissa.	
Oppiaine – Subject Taidehistoria	Työn laji – Level Pro gradu
Aika – Month and year Syyskuu 2015	Sivumäärä – Number of pages 74
Tiivistelmä – Abstract <p>Tässä pro gradu -tutkielmassa käsitellään kuukautisveren symboliikkaa taiteessa. Tutkimuskohteina ovat Hanni Haapaniemen kolme kuukautisverellä maalattua Neitsyt Maria -aiheista teosta. Tutkimuskysymys <i>voiko lika rikkoa pyhän idean?</i> johdattaa selvittämään pyhän käsitteen muodostumista sekä kansanuskon että kristinuskon konteksteissa, sillä yhteisöt ovat jo ennen kirkkouskontojen syntymistä erottaneet pyhää määrittäneet kohteensa profaanista erilaisin tabusäännöin määritellyin rajanvedoin.</p> <p>Kuukautisveren symboliikka on kahtiajakoinen, sillä se pyhän veren metaforana yhdistyy ruumiineritteeseen, joka ylittää ihmisruumiin symboliset ja fyysiset rajat "tunkeutuen" ulos pyhän, eheän ruumiin yhteydestä. Ihmisruumis on vuosisatojen ajan ollut kontrolloitavaa; jotain, minkä kautta käsitämme yksilön ja yhteisön rajat ja ylläpidämme järjestystä. Ruumiin rajojen ylitykset ja rikkomukset uhkaavat tätä järjestystä.</p> <p>Käsitykset kuukautisverestä muotoutuvat naisruumiin ja pyhän kulttuurihistoriallisten merkitysten selvittämisen kautta. Erityisesti Neitsyt Maria -aiheisten maalausten yhteydessä saastaiseksi koettu materiaali tuntuu rikkovan pyhän koskemattomuuden rajan. Tutkielmassa käy ilmi, kuinka yhteisöä ylläpitävät, tabusäännöin merkityt rajat ovat symbolisessa suhteessa naisruumiin rajoihin. Tällöin ne muodostuvat määrittämään sekä naisen ruumiillisuutta että seksuaalisuutta. Neitsyt Marialla on ollut keskeinen rooli naiskuvan, ruumiillisuuden ja pyhän käsitteen muotoutumisessa myös kuvataiteen kannalta.</p>	
Asiasanat – Keywords Neitsyt Maria, kuukautisveri, ruumis, pyhä, tabu, Hanni Haapaniemi	
Säilytyspaikka – Depository Jyväskylän yliopiston julkaisuarkisto (JYX)	
Muita tietoja – Additional information	

# *Sisällysluettelo*

## **JOHDANTO...4**

Tutkimuskohteiden valinta ja analyysimenetelmät...7

## **SEKSUAALINEN RUUMIS...11**

Ruumiin politiikka...15

Folkloren nainen...18

## **WOMAN AND CHILD II...22**

Jumalan äiti...25

Maria Evankeliumeissa...27

Maria apokryfisissä teksteissä...29

## **WOMAN AND CHILD I...33**

Pyhä, tabu...36

Saastan synty...40

Suomalaisen kansanuskon pyhä...44

## **ESI-ISÄKIERRÄTYS...48**

Taivaallinen maito...50

Vaginan väki...52

Pyhä karhu...55

Pakanauskoisten karhun kaato...57

## **NAISEUDEN KIRO...60**

## **VEREN PELKO...65**

## **PÄÄTÄNTÖ...68**

## **KIRJALLISUUS...72**

*"Throughout the history of art we have encountered images of blood, from the representations of wounded animals in the cave paintings of Lascaux through century after century of brutal Biblical images, through history paintings depicting scenes of war, up through the many films of war, horror, and violence. Blood is now off the canvas, off the screen and sometimes literally in your face. It is no coincidence that this substance has intrigued artists throughout history. Blood is fascinating; it simultaneously represents purity and impurity, the sacred and the profane, life and death."*<sup>1</sup> (Dawn Perlmutter)

## 1.

### JOHDANTO

Pro gradu -tutkielmassani käsittelen kuukautisveren symboliikkaa taiteessa. Itse veren merkitykset ovat moninaiset: se on symboli elämälle, mutta vuodatettuna tabu, synti. Kuukautisveri usein käsitetään häpeällisenä ruumiillisena toimintona. Sen näkyville asettaminen nähdään jonkin pyhän soveliaisuuden rajan rikkomisena. Mistä tällaiset käsitykset ovat saaneet alkunsa? Veri, joka vuotaa kuukausittain ilman näkyvää haavaa, tuomatta kuolemaa tai haavoittamatta, oli alkuihmiselle maaginen. Naisen kohdusta tuli jumalatar, jota palvottiin ja rukoiltiin Suurena Äitinä, jonka hedelmällisyys toi turvaa. Viljelyn korvatessa metsästäjä-keräilijän primitiivisen ekonomian, käsitykset kuukautisverestä muuttuivat ja siitä tuli tabu. Kokemukset menstruovasta naisesta olivat hyvin ristiriitaiset, sillä tällä oli kadehdittu kyky luoda uutta elämää, mutta myös pelkoa herättävä valta tuhota sitä. Varhaisissa agraaritalouksissa menstruova nainen nähtiin voimakkaana, järjestystä uhkaavana katastrofina, jonka vuoksi hänet erotettiin sosiaalisesta ja

---

<sup>1</sup> <http://www.anthropoetics.ucla.edu/apo502/blood.htm>

seksuaalisesta yhteydestä yhteisönsä muihin jäseniin kuukautisvuotonsa ajaksi.<sup>2</sup> Kirkolliset toimitukset primitiivisten riittien jälkeläisinä jatkoivat menstruoivan tai synnytyksessä verta vuotaneen naisen erottamista pyhistä toimituksista ja loivat erilaisia puhdistautumisriittejä.

Fysiologisen tietoisuuden lisääntymisestä huolimatta naiset jollain tapaa edelleen kärsivät vanhoista uskomuksista nousevista tabuista. Tänä päivänä niitä on hankalampi sanallistaa, sillä primitiiviset käsitykset ja rituaalit eivät enää ole osa yhteiskunnallista järjestystä. Menstruoivan naisen uhka ilmenee nimenomaan kuukautisveressä – naisruumis itsessään säilyy seksuaalisen halun kohteena. Veri luo kauhun tunnetta sen vuoksi, että se liitetään kipuun, kuolemaan, taisteluun, haavoittumiseen ja kastraatioon. Viimeksi mainittu on etenkin hyvin primitiivinen pelon aihe, joka ei liity pelkästään ruumiinosan menetyksen häpeään vaan ylipäätään varjellun fallossymbolin suojeluun. Joissakin patriarkaalisisissa kulttuureissa menstruovaa naista kohtaan tunnettu kauhu tulee osaksi yhteisön jumaluskomuksia. Niissä seksuaalitabujen rikkominen nähdään syntinä hedelmöittymisen jumalaa vastaan: esimerkiksi Koraanissa selkeästi kehoitetaan erottautumaan naisesta hänen kuukautistensa aikana, ennen kuin hän on ”puhdistautunut”.<sup>3</sup> Islamilaisen luomiskäsityksen mukaan verta ei tosin nähdä saastumisen lähteenä, vaan luomisen ainesosana. Veri, kuten menstruova nainenkin, on *sacra*, pyhä ja kirottu samanaikaisesti.<sup>4</sup> Myös juutalais-kristilliset pyhät kirjoitukset asettavat seksuaalisen kanssakäymisen menstruoivan naisen kanssa rangaistavaksi teoksi.<sup>5</sup>

Nämä veren symboliikkaan vaikuttavat uskomukset ovat lähtöisin yleisesti siitä, kuinka ruumis on käsitetty. Ihmisruumis on vuosisatojen ajan ollut kontrolloitavaa; jotain, minkä kautta käsitämme yksilön ja yhteisön rajat ja ylläpidämme järjestystä. Se on siis samalla symbolista. Voidaan sanoa, että ruumis edustaa järjestelmää ja sen rajat sulkevat sisäänsä ideaalin pyhästä. Ruumiin rajojen ylitykset ja rikkomukset uhkaavat tätä järjestystä. Tällöin

---

<sup>2</sup> Delaney & Lupton & Toth 1988, 3.

<sup>3</sup> Delaney & Lupton & Toth 1988, 19.

<sup>4</sup> Delaney & Lupton & Toth 1988, 19.

<sup>5</sup> ks. 3. Moos. 15:19 - 28.

ruumiin aukot symboloivat ruumiin - ja moraalisen järjestyksen - erityisen haavoittuvia kohtia. Niistä vuotava aine on marginaalista, ja tarpeetonta ruumiin ulkopuolella.<sup>6</sup> Ihmisen keho on myös tila, jossa minuus erotetaan ulkopuolisesta, sekä väline, jonka kautta kilvoitellaan kohti parempaa minuutta<sup>7</sup>, tai etenkin uskonnollisessa kontekstissa; kohti pyhyttä.

Tutkimuskohteinani ovat suomalaisen taiteilijan Hanni Haapaniemen kolme kuukautisverellä maalattua Neitsyt Maria -aiheista teosta. Kysyn tutkimuskohteiltani, voiko liika rikkoa Pyhän idean? Pyrin Neitsyt Marian, kuukautisveren, naisruumiin ja pyhän käsitteiden kulttuurihistoriallisten merkitysten selvittämisen kautta vastaamaan tähän. Neitsyt Mariaan viittaavat käsitykset muodostavat koko tutkielman läpäisevän teeman. Hänellä on keskeinen rooli naiskuvan, ruumiillisuuden ja pyhän käsitteen muotoutumisessa myös kuvataiteen kannalta.

Kysyn myös, mistä naisen seksuaalisuuden tabut yleisesti juontavat? Vaikka naisruumis mielletään usein objektiksi, kuukautisveri toimii abjektina, joka karkottaa. Abjekti on ranskalaisen kirjallisuudentutkija ja psykoanalyytikko Julia Kristevan hahmottelema käsite, joka merkitsee kaikkea sellaista, joka uhkaa minuuden rajaa, ja joka luo voimakkaan inhon tunteen. Kuitenkin siinä samalla ristiriitaisesti voidaan kokea nautintoa, mikä taas horjuttaa symbolisen järjestyksen perustuksia.<sup>8</sup> Tarkastelen ruumiista poistunutta kuukautisverta abjektina, jolla on luonnollinen, kavahduttava vaikutus. Tunne perustuu inho-reaktioon aineesta väärässä paikassa, kuten kuukautisveren tapauksessa näkyville asetettuna. Feminismin ensimmäisestä aallosta lähtien monet naistaiteilijat<sup>9</sup> pyrkimyksissään antaa naiselle takaisin oman ruumiinsa hallinta käyttävät vertaan eräänlaisena kilpenä. Femiiniset kokemukset, vaginaaliset mielikuvat ja kuukautisveri ovat osa taiteilijoiden keinoja ravistella alistavia valtarakenteita, joiden mukaan naisen luonnollinen

---

<sup>6</sup> Douglas 2000, 190.

<sup>7</sup> Kaartinen 2002, 178.

<sup>8</sup> <http://tieteentermipankki.fi/wiki/Kirjallisuudentutkimus:abjekti>. Abjektin merkityksestä löytyy tarkemmin Kristevan *Pouvoirs de l'Horreur* (1980) -teoksesta. Kyseessä on erittäin hankalasti sanallistettava käsite, jonka merkityksiä on pohdittu toisaalla perusteellisemmin. Tutkielmassani käytän sanaa varsin kapea-alaisesti yllä kuvatulla merkityksellä varustettuna.

<sup>9</sup> Ks. esim. Carina Ubeda, Lani Beloso, Ingrid Berthon, Judy Chicago, Emma Arvida Bystrom, Isa Sanz.

veri koetaan epäherooisena ja tabuna; jonain mikä tulisi pitää katseelta kätkeytyneenä. He tuottavat provosoivasti näkyviin sekä fyysisen verensä että sitä myöten tämän paradigman. Kuukautisveren esiin tuomisen voi nähdä myös ruumiin vapauttamisena toiseudesta, alisteisuudesta sille ensimmäiselle. Oman kehon haltuunotto kapinoi sitä vastaan, millaisena naisvartalo tulisi konventionaalisten kulttuuristen käsitysten mukaan esittää.

Haapaniemen teoksissa asetelma subliimin idean ja epäpyhäksi koetun materiaalin yhteydestä on vähintäänkin mielenkiintoinen – ihmiskunnan Vapahtajan konsepti kun mahdollistuu vain kuukautisveren vuotamisen kautta, mutta teologisesti mielenkiintoinen kysymys on, kuinka langenneen naissukupuolen edustaja voisi muuttua niin puhtaaksi, että olisi kelvollinen synnyttämään Jumalan Pojan? Neitsyt Mariaa verrataan usein pyhään temppeleihin, uuteen Eevaan, jolla on keskeinen asema ihmiskunnan pelastushistoriassa.<sup>10</sup> Tällöin hänet on täytynyt eristää kaikista viitteistä epäpyhään naisruumiiseen. Myös Haapaniemen teoksissa ruumiillisuus katoaa, sillä taiteilijan keho on poissa. Jäljellä on enää jälki, muistuma läsnäolosta. Tutkielmassani selvitän, voisiko abjekti rakentua siinä, missä veri on poistunut ruumiista. Vuotaneella kuukautisverellä oli mahdollisuus uuden elämän synnyttämiseen, kehosta poistuessaan siitä tulee tarpeetonta. Kuukautisveren ja ruumiin symboliikkaan perehdyn suomalais-karjalaisen kansanuskon sekä kristinuskon kontekstissa. Haapaniemen kuva-aihe ja materiaali, äitiyden mahdollistava veri yhteydessä esiäitiin tuntuu eräänlaiselta seksuaalisuuden tunnustamiselta – ja lopuksi, pyhittämiseltä.

### Tutkimuskohteiden valinta ja analyysimenetelmät

Kaikista maailman Neitsyt Maria -aiheisista kuvista – miksi juuri nämä ristiriitaisia tunteita herättävät valikoituivat tutkimuskohteikseni? Mielestäni mielenkiintoisempia tarinoita löytyy niiden teosten takaa, joiden haluttaisiin pysyvän kätkeytyneinä, teoksista, jotka rikkovat pyhän sovinnaisuuden kaavaa.

---

<sup>10</sup> Arseni 2005, 101.

Haapaniemen maalauksissa häiritsee se, kuinka yksityinen on loukannut julkista, mikä tapahtuu yleensä toisinpäin. Kuvat tuovat näkyväksi erään sukupuolisen osa-alueen, jota on totuttu pitämään yksityisenä, tai ainakin siitä on totuttu puhumaan kielikuvin, kiertämään itse veri, puhumalla enemmän johdannaisista julkisesti. Kuukautisia edeltävistä oireista on keskusteltu viime vuosikymmeninä, mutta veren ympärillä on hiljaisuus. Tutkimus jatkaa ruumiillisuuden teeman käsittelyä, johon kiinnostukseni ei päättynyt proseminarityöni jälkeen. Tällä kertaa tarkastelun näkökulma määrittyy seksuaalisen ruumiin käsitteestä. Muodostettaessa henkilökuvaa Neitsyt Mariasta olen nojannut ortodoksis-katolisen kristinuskon käsityksiin, sillä protestanttinen puoli käsittää hänet huomattavasti suppeammin. Myös ikonimuoto teoksissa sitoo tähän suuntaan. Teosanalyysit tasapainottelevat maalausten taiteellisen ja uskonnollisen tulkitsemisen/kokemisen rajatilassa sulkematta tietoisesti kumpaakaan merkityksenmuodostumisprosessia toisen tieltä. Tutkimusmetodini on käsiteanalyttinen. Nostan maalauksista esiin aiemmin mainitut käsitteet, joiden myötä kokemus teoksista muodostuu. Pyrkimyksenäni on teosanalyysien kautta tuoda julki se ajatushistoriallinen jatkumo, joka on sukupuoliseen hierarkiaan myötävaikuttanut.

Neitsyt Maria -kuva-aiheen kautta käsittelen pyhän tematiikkaa ja selvitän, että laajemmin tarkasteltuna pyhän kategoria ei käsitä vain uskonnollisia tiloja tai objekteja. Tutkimuskohteina olevat kolme maalausta nojaavat ikonimaalaustraditioon kuva-aiheidensa lisäksi sommitelmallisesti. Jätän kuitenkin tutkielmassani vähemmälle huomiolle ikonimuotojen esikuvat, sillä katson, ettei ikonityypillä ole merkittävää roolia teostulkinnan kannalta, eikä se siten kykene vastaamaan asettamiini tutkimuskysymyksiin. Samoin intertekstuaalisuus ikoniesikuvien teosnimien yhteydessä ei nouse tutkimuksessa olennaiseksi, sillä se ei ole ollut taiteilijan intentio. Vaikka Haapaniemi käyttää konventionaalisia Neitsyt Marialle pyhitettyjä symboleja, taiteilijan vapaudet koskettavat paikoin sommitelmaa sekä materiaalin käyttöä. Muun muassa vaihtamalla perinteisen Madonna-aiheen Jeesus-lapsen karhunpentuun teokset tulevat lähemmäksi suomalais-karjalaista mytologiaa, jolloin tutkielmaan muodostuva käsitehistoriallinen selvitystyö rikastuu.



Tutkimuksen teoreettinen kirjallisuus rakentuu käsiteanalyysiä tukevista teoksista. Marina Warner kirjoitti vuonna 1976 kattavan teoksen lukemattomista Neitsyt Marian eri rooleista teoksessaan *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. Käsitteet Neitsyestä ovat muodostuneet sekä virallisista dogmeista että kansantarustosta, joita kuvataide, historia ja kirjallisuus ovat edelleen muokanneet. Warner osoittaa kuinka Neitsyen rooli on muokkautunut ja muokattu muuttuvissa sosiaalisissa ja historiallisissa olosuhteissa, ja kuinka Neitsyestä muodostui naisideaali, joka tuomitsee naissukupuolen jatkuvaan toiseuteen. Warnerin feministinen näkökulma saa tutkielmassa vastapainoa FT Serafim Seppälän laajasta Neitsyt Maria -tutkimuksesta teoksessa *Elämän äiti. Neitsyt Maria varhaiskristillisessä teologiassa* (2010). Jumalanäidin pyhä muodostaa oman käsitteistönsä, kun taas professori Veikko Anttonen *Ihmisen ja maan rajat. "Pyhä" kulttuurisena kategoriana* (1996) tutkii pyhää sanan yhteiskunnallisessa merkityksessä. Anttonen huomioi siis teologisen historian lisäksi kansanomaiset erityispiirteet, niin sanotun "kansanuskon" pyhän muodostumisen historian. Tutkielmani kannalta molemmat kategoriat ovat merkityksellisiä, kuten tulen myöhemmin osoittamaan. Väitöstutkimuksessaan Anttonen erottaa merkityksiä luoviksi tietorakenteiksi nimenomaan ruumiillisuuden ja yhteisöllisyyden.

Yhteisön, ja sen kapeammassa mittakaavassa, ruumiissa, ilmenevät symbolisen järjestyksen uhat tulevat ilmi muun muassa ruumiineritteiden merkityksissä. Puhtauskäsitteistä on kirjoittanut kulttuuriantropologi Mary Douglas teoksessaan *Puhtaus ja vaara. Rituaalisen rajanvedon analyysi* (1966). Hänen mukaansa lika loukkaa järjestystä, jonka vuoksi sekä symbolisen että ruumiillisen saastumisen karkottamiseksi yhteisöt luovat erilaisia puhdistautumisrituaaleja. Käsitteitä kuukautisveren saastaisuudesta ja kulttuurihistoriallisista merkityksistä selvitan myös Janice Delaneynin, Mary Jane Luptonin ja Emily Tothin *The Curse. A Cultural History of Menstruation* (1976, 1988) -teoksen myötä. Kotimaisessa kontekstissa "vaginän väestä" suomalais-karjalaisten uskomuksissa on kalevalamittaisista runoteksteistä koostanut Satu Apo teoksessaan *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta* (1995). Kotimaisessa kontekstissa

jatkaa myös suomalaisen karhun mytologiasta Juha Pentikäisen *Karhun kannoilla. Metsänpitäjä ja Mies* (2005). Lisäksi olen tarvittaessa perehtynyt piispa Arsenin kirjallisen tuotannon avulla ikonien historiaan.

Tutkielman rakenne muodostuu kolmesta teosanalyysistä, jotka toimivat johdantoina avattaville käsitteille. Nämä käsitteet ovat taiteilijahaastattelussa Haapaniemen itsensä esiin nostamia tulkinnallisia teemoja. Teosanalyysit aloitan seksuaalisen ruumiin historiikin jälkeen Jumalanäidistä, käyden läpi hänen rooliaan evankeliumeissa, apokryfisissä teksteissä sekä hänelle omistetuissa dogmeissa. Toisen osion kantavana teemana on pyhä tabu, joka aloittaa pyhän merkityksen muodostumisen kristinuskon kontekstissa sekä muinaissuomalaisten uskomuksissa. Kolmannen teosanalyysin jälkeen jatkan suomalaisen mytologian käsittelyä naiseuden kokemisen sekä pakanauskon pyhän karhun kohdalla. Lopuksi käyn läpi, kuinka käsitykset naisruumiista ovat muodostuneet sukupuolen kiroksi, ja kuinka uskomukset vaikuttavat tämän päivän katsojan kokemuksissa.

## 2.

### SEKSUAALINEN RUUMIS

Erot sukupuolten välillä, sekä niistä johtavat suhtautumiskäytännöt ovat kautta aikojen perusteltu kulloinkin ajankohtaisen biologisen tietämyksen sekä teologian valossa. Antiikista aina modernin aikakauden alkuun elettiin uskossa, jonka mukaan nainen toimi hedelmöityksessä yleisesti vain siemenen kasvualustana. Tämän naisen roolia passivoivan ajatuksen mukaan lisääntymisen edellytyksenä oli mies, joka laski elämän siemenen vastaanottavaan naiseen. Sukupuolisen hierarkian muodostumisen kannalta tämä oli merkittävä tekijä.<sup>11</sup> Antiikin demokratia oli orjavaltio, jonka ainoa täysivaltainen kansalainen oli vapaa mies. Hänen toimintaansa alistuivat nuorukaiset, aviovaimot, hetairat, prostituoidut sekä orjat nautintoon käytettävänä objekteina.<sup>12</sup> Homoseksuaalisuutta ei tunnettu siten kuin me sen tänä päivänä käsitämme. Kyse oli *afrodisiasta* – vapaan miehen ylivallassa, jolloin moraalijärjestys ei pohjautunut kieltoihin, sillä sukupuolinautinnot

---

<sup>11</sup> Nissinen 1999, 23.

<sup>12</sup> Eerikäinen 2006, 18-19.

katsottiin yleisesti myönteiseksi asiaksi. Sukupuolinen nautinto oli enemmän ”itsesuhde”, jolla mies piti huolta omasta terveydestään, mieskunnostaan ja henkisestä vireydestään. Myöhemmin antiikin vapaan seksuaalisuuden toteuttamisen ja tämänpuoleisen onnen tavoittelu korvautui varhaiskristillisyyden uskolla tuonpuoleiseen, taivaalliseen autuuteen.<sup>13</sup> Ruumiillisista nautinnoista pidättäytymisen katsottiin johtavan palkitsevaan taivasosuuteen, ikuiseen onneen kuoleman jälkeisessä elämässä. Tämä kristillisen opin mukainen ruumiin tulkinta periytyi vallitsevaksi länsimaiseksi seksuaalikäsitykseksi.

Ihmisen ruumista ja itsesuhdetta koskeva syyllisyydentunto ja vapaan tahdon rajoitukset saivat alkunsa augustinolaisesta kristinopista.<sup>14</sup> Vuonna 413-26 kirjoitetussa *Jumalan valtiossa* (lat. *De Civitate Dei*) Augustinus (354-430 jaa.) pani merkille kuinka Aatami ja Eeva nautittuaan kielletyn tiedon puun hedelmää peittivät häpeän eleenä genitaalialueensa käsiensä tai suun sijaan, jotka ruumiinosista selkeimmin tekoon syyllistyivät. Tämän johdosta hän päätteli, että tieto jonka he saavuttivat, oli sisäinen pakote, *concupiscence*, lihan himo. Hän kirjoitti sen vaikutuksesta kaikilla elämän alueilla, mutta erityisesti yhteydessä seksuaaliseen kanssakäymiseen, jota ei voinut harjoittaa ilman himoa. Syntiinlankeemuksen seurauksena jokainen syntyvä lapsi kanto perisyntin, sillä yksikään ei voinut siittyä ilman intohimoa, ja siten jokainen lapsi olisi tahrattu hedelmöittymisen hetkestä lähtien.<sup>15</sup> Augustinuksen myötä antiikin ajoista tapahtunut muutos ajattelutavassa heijastui selkeimmin ruumiin ja sukupuolen käyttöön: *concupiscence* korvautui afrodisian, tuli keskeiseksi ihanteeksi lihallisuuden kielteisyyttä korostava uskonnollinen elämänfilosofia. Kilvoittelu ja seksuaalinen pidättäytyminen tulivat hyveeksi, ja aiempi nautintoon perustuva elämänmuoto muuttui synniksi ja kadotukseksi.<sup>16</sup> Uudenlainen käsitys syyllisyydentunnosta ja nöyryydestä nousi merkittäväksi osaksi jumalasuhdetta.

---

<sup>13</sup> Eerikäinen 2006, 19-20.

<sup>14</sup> Eerikäinen 2006, 20-21.

<sup>15</sup> Warner 1976, 54.

<sup>16</sup> Eerikäinen 2006, 20.

Augustinuksen ruumiin seksuaalikielteisyyden lähtökohta oli siis perisyntisessä, ensimmäisen naisen eli Eevan lankeemuksen aiheuttamassa sukupuolittietoisuudessa. Tämän vuoksi hän katsoi nimenomaan naisen sukupuolisuuden ihmisen kiroukseksi, ja naisen sukupuolielimen ihmisen onnettomuuden alkulähteeksi<sup>17</sup>. Augustinuksen kirjoitusten myötä neitseellisen siveyden säilyttäminen nousi merkittäväksi tekijäksi jumalasuhteeseen, sillä olihan Jumala valinnut ainoan poikansa synnyttäjäksi neitseeseen, jonka voi katsoa olevan alkuperäisessä, Jumalan asettamassa tilassa eheänä, koskemattomana. Neitsyenä synnyttäminen nähtiin merkittävimpänä sinettinä siveelliseen elämään. Neitsyt, joka synnytti Vanhan testamentin ennustuksen mukaisesti lapsen, synnytti uudelleen Elämän. Kuolema seurasi Eevasta, mutta Elämä syntyi Mariasta.<sup>18</sup> Neitsyt Marian rooli naissukupuolen maineen puhdistajana ja ihmiskunnan pelastushistoriassa on ilmeinen.

Neitseyden vaateen kiro ei kuitenkaan alun perin ollut lähtöisin kirkkoisien konsiilien ideariihistä. Esikristillisellä ajalla Rooman valtakunnassa neitsyestä syntyminen oli vahvin symboli (ihmisen) jumalulottuvuudesta, sillä tämä rikkoi ihmisyyttä määrittelevän synnistä sikiämisen. Kristinusko jatkoi pakanistista uskomusta neitsyenä synnyttämisen mahdollisuudesta ja sen symbolisesta voimasta. Tämän yhteyden kirkkoisät ovat kuitenkin pyrkineet kiistämään.<sup>19</sup> Klassisen mytologian neitsytjumalattarien pyhä neitseys symboloi heidän autonomiaansa, eikä sisältänyt moraalista merkitystä. Kristinusko sen sijaan laajensi käsitettä, omaksuen neitseyden maagisuuden, vahvuuden ja rituaalisen puhtauden lisäten palettiin moraalisen seuraamuksen seksuaalisen pidättäytymisen hyveestä. Lisäksi kristilliset teologit korostavat Marian myötä alkanutta Uutta naiseutta, neitseyden tuomaa vapautta. Warnerin mukaan Neitsyen itsensä toteuttama korostus neitsyenä syntymisestä neitsyenä pysymiseen, uskonnollisesta omistautumisesta

---

<sup>17</sup> Eerikäinen 2006, 21.

<sup>18</sup> Seppälä 2010, 60, 68, 145.

<sup>19</sup> Seppälä 2010, 12.

moraaliseksi ohjenuoraksi muokkasi äitijumalattaren tehokkaaksi asketismin ja naiseuden alistamisen instrumentiksi<sup>20</sup>.

Käsitellessään neitseellisen pyhyden merkitystä Augustinus ja hänen aikalaisteologinsa itse asiassa vain peilasivat Rooman valtakunnan yleistä ajattelutapaa aikanaan, jolloin ruumiin ja sielun taistossa naissukupuoli asetettiin tiukasti ruumiin, lihallisuuden puolelle. Lapsen synnyttäminen oli naisruumiin erityinen ominaisuus, joka vahvimmin satoi koko naisen ruumiillisuuden käsitteeseen. Lankeemuksen myötä hedelmöittyminen tahraisi kohdun, jonka vuoksi pahuus erityisesti identifioitui naiseen. Nainen oli kohtu, ja kohtu pahuus: tämä yhteen kietoutunut käsitys leimaa kristillistä ajatusmallia, joka oli suoraa jatkoa Augustinuksen perisynnin käsitteelle.<sup>21</sup> Neitsyt Marian kohdun symboliikka on täysin päinvastainen. Sitä pidetään temppelin tai pyhäkön vertauskuvana, mikä edelleen luo käsitystä tilasta tai objektista, joka tiukasti sidottuna pyhän kategoriaan vaatii kunnioittavaa kohtelua.

Kristinuskon alkuaikoina kristityt joutuivat puolustamaan voimakkaasti uskomusta neitsyenä sikiämisestä, jolloin kirkollisiin dogmeihin ja pyhiin kirjoituksiin paneuduttiin erityisellä intensiteetillä.<sup>22</sup> Epäilyt elivät aikansa uhaten neitsyenä synnyttämisen doktriinia sen vuoksi, että sitä pidettiin pakanauskoisena, ei sen vuoksi että sitä olisi pidetty luonnottomana. Neitsytsyntymän yhtäläisyys antiikin jumaliin epäilytti varhaiskristittyjä, ja Seppälän mukaan olisi ollut erittäin epätodennäköistä, mikäli 400-luvun erityisen puhdasoppisuuden korostamisen aikaan minkään ulkopuolisen olisi sallittu vaikuttaa kristillisen teologian ja liturgian muotoutumiseen. Lisäksi hän kohdistaa huomionsa eroavaisuuteen Neitsyen ja aiempien neitsytjumalattarien symboliikassa seksuaalisuuden osalta: Maria on täysin riisuttu kaikesta seksuaalisesta turmeltuneisuudesta, kun taas vanhat jumalattaret ymmärrettiin nimenomaan hedelmällisyyden symboleina seksuaalisessa mielessä.<sup>23</sup> Tämä kuitenkin on niitä harvoja eroja, joita

---

<sup>20</sup> Warner 1976, 46-49.

<sup>21</sup> Warner 1976, 57.

<sup>22</sup> Warner 1976, 59.

<sup>23</sup> Seppälä 2010, 12-13.

pystytään nimeämään. Pakanauskaisen yhteyden lisäksi neitsyenä synnyttämisen ideaa uhmasi antiikin ajoista vallinneen hedelmöittymiskäsityksen myötä myös naisen kykeneväisyys sikiämiseen ilman miehistä osallisuutta. Neitsyt Marian kohdalla neitseys oli helpompi hyväksyä Pyhän hengen jumalallisen väliintulon myötä, sillä Hengen voitiin katsoa korvaavan miehen.

Huolimatta misogyniasta, jota kirkko on harjoittanut, kristinusko loi naisille vallankumouksellisen mahdollisuuden tasavertaisuuteen miehen kanssa – kunhan naiset vain hyväksyivät kirkollisen näkökulman seksuaaliseen ruumiiseen. Alkukirkon tarjoama tasa-arvo kaikille miehille ja naisille oli ajatus, joka oli ollut tuntematon antiikin ihmiselle. Molemmilla sukupuolilla oli uuden näkemyksen mukaan identtinen kuolematon sielu ja naiset tulivat tasaveroisiksi miehille, niin pitkään kuin kristinuskon koodisto hyväksyttiin.<sup>24</sup> Merkille pantavaa on se paradoksaali tapa, jolla kristityt tähän naisen eheyttämiseen asennoituivat; sukupuolensa kieltäminen, tai *ylittäminen*, oli ainoa tapa ylentymiselle. Teologit kuten Cyprianus (k. 258), Tertullianus (k. 230) ja Hieronymos (k. 420) näkivät tämän kuitenkin positiivisena asiana: naisen vapauttamisena palveluksesta avioliitossa ja äitiydessä. Heidän mukaansa naisten tulisi pyrkiä neitseelliseen elämään, sillä vain siten he välttävät syntiinlankeemuksen seurauksen kärsimyksestä. Hieronymoksen mukaan nainen toteuttaessaan biologista ruumistaan, toisin sanoen synnyttämällä jälkeläisiä, pakeni pyhän yhteyttä. Hän kirjoitti, kuinka neitseys oli vahvin merkki naisen halusta palvella Kristusta ja täten päästä lähemmäksi miehelle ominaista ruumiillista puhtautta.<sup>25</sup>

### Ruumiin politiikka

Aristotelelainen näkemys lisääntymisestä hyväksyttiin kirkollisena oppina 1300-luvulta lähtien. *Eläinten syntyemisestä* -teoksessa (lat. *De Generatione*

---

<sup>24</sup> Warner 1976, 72.

<sup>25</sup> Warner 1976, 72-73.

*Animalium*) Aristoteles määritteli, kuinka nainen tarjosi materian alkioille, kun taas mies antoi materiaalille muodon ja liikkeen. Tämän ajatuksen mukaan kuukautisveri oli alkuaine, materia, jonka miehen siemen elvytti ja muovasi. Tämä näkemys kohottaa naisen asemaa aiempiin käsityksiin verrattuna, mutta ei silti horjuta käsitystä sielun ja ruumiin, hengen ja materian jaon välillä, jossa miehen rooli oli hengessä, jalommassa ja ylempiarvoisessa merkityksessä elämän muodostamisessa.<sup>26</sup>

Kreikkalaisten tarustoista alkunsa saaneiden hedelmöittymisuskomusten vaikutus oli niin vahva, että edes tieteen ja biologisen tietämyksen kehittymisen myötä niitä ei alettu kyseenalaistaa. Vielä 1600-luvulla William Harvey (k. 1657), joka löysi verenkierron, tarrautui Aristoteleen ideoihin. Vuonna 1651 hän vertasi sikiön muodostumista kohdussa ajatuksen muodostumiseen aivoissa.<sup>27</sup> Mikroskoopin kehittäminen lopulta paljasti munasolun tärkeyden hedelmöittämisen konseptissa. Von Baerin tutkimuksissa vuonna 1827 naisen rooli nostettiin nykyiseen arvoonsa, eikä äitiä nähty enää pelkkänä kasvualustana. Munasolun ja siemennesteen käyttäytymisen paljastus mystifioi uudelleen neitsyenä sikiämistä; se toi uudelleen käsiteltäväksi ajatuksen siitä, kuinka vaikea oli hyväksyä se, että henki kykenisi yhdistymään materiaan tuottaessa fyysisiä jälkeläisiä.<sup>28</sup>

1800-luvun lopulla Euroopassa kristinusko valvoi kansalaisten seksuaalikäyttäytymistä, mutta kehittyvä tieteellinen seksuaalitutkimus siirsi vähitellen valtaa lääkäreille ja tiedemiehille.<sup>29</sup> Nykyisen seksuaalitieteen lähtökohta nousee sukupuolielinten väärinkäytön tuomitsevien kristillisten käsitteiden maallisesta tulkinnasta<sup>30</sup>. Viktoriaanisella aikakaudella ihmisen seksuaaliseen käyttäytymiseen liittyvät uskomukset vaihtoivat ehkä tiedekuntaa, mutta idea valvojan roolista säilyi. Seksuaalista käyttäytymistä selitti uusi seksuaalitiede, seksologia. Lääkäreistä tuli auktoriteetteja, jotka määrittelivät normeihin asettuvan seksuaalisuuden sekä sen poikkeavuudet<sup>31</sup>.

---

<sup>26</sup> Warner 1976, 40.

<sup>27</sup> Warner 1976, 41.

<sup>28</sup> Warner 1976, 42.

<sup>29</sup> Eerikäinen 2006, 16.

<sup>30</sup> Eerikäinen 2006, 30.

<sup>31</sup> Eerikäinen 2006, 16.



Biologisen ymmärryksen kasvu ei taannut naisen ruumiintoiminnoille huomattavaa normalisointia tai mystisyyden verhon raottamista. Käsitteet naisruumiista olivat edelleen patologisoivia ja hysterisoivia<sup>32</sup>; luontaiset toiminnot, kuten kuukautiset ja ehkäisy on kliinisesti diagnosoitu. Näitä kontrolloimaan edelleen kehitetään lääkkeitä, jotta mystinen naisruumis saataisiin järkeistetyksi, hallintaan. Ajatus siitä, että *”mies on normaalitapaus ja nainen erikoistapaus; mies sama ja nainen on toinen”*, säilyy länsimaisessa ajattelussa edelleen<sup>33</sup>.

Viime vuosisadalla seksuaalisuuden käsittely seksologian ja psykoanalyysin myötä viimeistään syrjäytti aiemman tukahduttamisen kulttuurin. Erityisesti 1960 - 70-lukuja pidetään seksuaalisen vallankumouksen vuosikymmeninä, jolloin myös naisasiat nousivat julkiseen keskusteluun. 1970 - 80-luvuilla ranskalainen filosofi Michel Foucault (1926-1984) aloitti seksuaalisuuden historian käsittelyn, josta Judith Butler (1956-) vuosisadan viimeisellä vuosikymmenellä jatkoi. Heteronormatiivinen seksuaalidiskurssi sai kritiikkiä vuosituhannen vaihteen queer-tutkimuksesta. Sittemmin keskustelun kohteena on ollut tämänkin tutkimuksen johtava näkökulma; seksuaalinen ruumis, jolla on tavoitteena edelleen tuottaa uutta tietoa esimerkiksi kasvatusta ja väestötieteen sekä psykologian aloille – tai vaikka taiteentutkimukseen.<sup>34</sup>

Ruumiin politiikka on siis läpi vuosituhansien heijastanut vallitsevia ideologioita, olivat ne sitten teologisia tai tieteellisiä lähtökohdiltaan. Ruumiin kautta on tulkittu myös ihmisen psyykettä, kuten 1800-luvulla muodissa ollutta naisten heikkohermoisuutta eli hysteriaa. Naissukupuolen ruumiillista heikkoutta ja alttiutta sairauksien ilmenemiseen selitettiin ruumiinnesteiden liikehdinnästä johtuvalla epäjärjestyksellä. Kaaokseen johtava ruumiillinen rikkonaisuus tuntuukin usein leimaavan kuukautisveri-diskurssia ja käsityksiä naissukupuolesta. Menstruointi on ollut yleisesti käytetty argumentti ja biologinen peruste evätä naisilta pääsy täysivaltaisiksi yhteiskunnan jäseniksi. Ajateltiin, että kuukautistensa vuoksi fysiologisesti vajaakykyinen nainen ei kykene samoihin asioihin kuin mies. Sukupuolten välisen tasa-arvon

---

<sup>32</sup> Nissinen 1999, 23. Ks. myös Kaartinen 2002, 178 - 183.

<sup>33</sup> Nissinen 1999, 23.

<sup>34</sup> Karkulehto 2006, 44-45.

lisääntymisestä huolimatta naisen seksuaalisuutta edelleen määrittellen kontrolloinnin ja reproduktion kautta: naisen ruumista määrittää ensisijaisesti kohteena oleminen, objektina toimiminen. Lisäksi naisruumista merkitsevät ovulointi, menstruointi, hedelmöittyminen ja synnyttäminen. Tällöin naisen seksuaalinen ruumis muodostuu yksinkertaistaen äitiyden toteuttamisen välikappaleeksi<sup>35</sup>.

### Folkloren nainen

Varhaisen kristikunnan opetus Neitsyt Mariasta on käytännössä se oppi, jota ortodoksinen kirkko tänäkin päivänä opettaa<sup>36</sup>. Maria on siis saapunut itäistä reittiään rikastuttamaan suomalaisten pyhimyskarttaa jo noin 1200 vuotta sitten. Idässä Jumalanäidin kunnioitus tulee ilmi erityisesti ikoneiden kohdalla. Ikonit ovat yhtä kuin Neitsyt, ja Neitsyt yhtä kuin Elämän Äiti. Tässä kontekstissa Maria kytkeytyy olennaisesti naiseuden kategoriaan ennen hänen ihmisyyttään. Seppälän mukaan Maria onkin Jumalanäitiydestään huolimatta ensisijaisesti nainen, jolloin hän asettuu naiseuden ideaaliksi. Lähtökohdista riippuen tätä tulkitaan eri tavoin; joko korostamalla hänen rooliaan naiseuden kirkastajana, tai toisaalla, symbolina naissukupuolen alistamiselle.<sup>37</sup> Neitsyt Marian ruumiin ja veren puhtaus olivat niitä tekijöitä, jotka nostivat hänet tavallisen kuolevaisen yläpuolelle. Suomalaisen mytologian ja kansanperinteen menstruoiva nainen ei ole ruumiinnesteidensä tai ylipäänsä sukupuolisuutensa vuoksi ylistämällä alistettu kuten kristinuskon sisarensa. Myyttiperinteemme kristilliseen näkemykseen verrattuna onkin varsin omalaatuinen. Vaginasta runoiltiin varsin esteettömästi ja häpeilemättä. Naisen sukupuolielimelle osoitetusta kunnioituksesta kertoo muun muassa seuraava runo:

*Pojat kaikki polvillah  
vittua kumartamah.*

---

<sup>35</sup> Juvonen 2006, 75.

<sup>36</sup> Seppälä 2010, 9.

<sup>37</sup> Seppälä 2010, 11.

*Vatsallah miehet vanhat  
vittua kumartamah  
tuota tervehyttämäh.  
Pappi nosti partoah  
kuningas kypäriäh  
tuota tervehyttämäh.*<sup>38</sup> (J. Fr. Cajan 347. Uhtua 1836)

Halveksuvan humoristissävyyteisistä runoistaan huolimatta muinaissuomalaiset miehet Apon mukaan kumarsivat vaginaa kuin pyhää ikonia. Tätä käytäntöä täytyy ymmärtää sitä kautta, kuinka naisen sukuelimeen tuolloin liitettiin erittäin voimakas *väen* käsite. "Vaginan väki" oli naisen voima, jota tuli kunnioittaa siinä missä muitakin pyhän kategoriaan kuuluvia voimia.<sup>39</sup> Nämä syrjäseuduilla erityisen sitkeästi itäisen ortodoksisuuden ja läntisen protestanttisuuden vaikutuksen rinnalla selviytyneet uskomusjärjestelmät periytyivät shamanismista<sup>40</sup>. Luonnonuskossa voimalatauksella varatut oliot ja esineet ovat herättäneet pelonsekaista kunnioitusta, mistä johtuen on ymmärrettävää niiden pitkälle jatkunut vaikutus valtion viralliseksi asettaman uskonnon rinnalla.

Naisen alaruumis oli omaamansa voiman vuoksi myös kristillisen kirkon käytänteiden vastaisesti vähemmän katseelta kätkeytyneenä. Sellaisissa käytänteissä, kuten esimerkiksi *huaroaminen*, oli sukuelimen paljastaminen olennaista sen voiman vapauttamiseksi. Naisen haarojen lävitse tai ali kulkeneet lehmät ja perhepiiri suojattiin vaginan näkemisellä. Kristinuskon häveliäisyys ei ole täysin tarttunut suomalaiseen saunakulttuuriin edelleenkään, minkä vuoksi ruumiillisen pyhyden tutkiminen sekä kristinuskon että kansanuskon kontekstissa on olennaista. Merkittävä ero näiden välillä on juuri paljaaksi tekemisen / paljastamisen yhteydessä. Se kuinka folkloren vaginan voima tuli esiin paljastamalla, ei olisi sopinut alkuunkaan kristinuskon Jumalanäidin yhteyteen. Päinvastoin, hänen ruumiinsa tuli juuri pyhäksi asettamisen vuoksi verhota kauttaaltaan. Tällöin esimerkiksi sellaisista naisruumiin luonnollisista ominaisuuksista kuten imettäminen oli, haluttiin Neitsyt Maria erottaa. Neitsyen rinnan kuvaaminen

---

<sup>38</sup> Apo 1995, 17.

<sup>39</sup> Apo 1995, 17. Ks. myös Anttonen 1993, 41-45.

<sup>40</sup> Apo 1995, 19.

esimerkiksi kuvataiteessa muuttui häiritseväksi, sillä mikään pyhä ei saanut olla liian paljas. Palaan tähän aiheeseen tarkemmin tutkielman kolmannen teosanalyysin yhteydessä.

Jumalanäitiin liittyvät olennaisesti uskomukset hänen ruumiistaan pyhänä, eheänä astiana. Myös Apo viittaa ihmisruumiiseen metaforana astiasta tai säiliöstä, jonka rajat ovat suljetut. Hänen mukaansa suomalaisen mytologian naista ei käsitetty kastroiduksi mieheksi, vaan ennemmin rikotuksi astiaksi, johon oli lyöty syvä haava.<sup>41</sup> Menstruointi ja synnytys ovat näistä merkityksellisimmät tekijät mielikuvien muokkaamisessa, ja ne vievät naista lähemmäksi luonnon kategoriaa ja siten kohti eläimiä, joista merkittävimpanä muinaissuomalaisena jumalhahmona on karhu. Karhun ja naisen kohtalot kietoutuvatkin erityisellä tavalla toisiinsa suomalais-karjalaisessa kansantarustossa.

Myös suomalaisen mytologian nainen liittää ruumiinsa kautta yhteen ”tuonpuoleisen” ja ”tämänilmaisen”. Vagina miellettiin väyläksi, jonka kautta tultiin sisään ihmisten maailmaan, tai laskeuduttiin aliseen, tuonpuoleiseen.<sup>42</sup> Tällöin naisesta, erityisesti hedelmällisessä iässä muodostui useamman kategorian rajalla toimiva tekijä ja kyky tähän saattoi selittää käsitykset naisen erityisestä väestä. Naisruumis väylänä maailmojen välillä, sekä siitä johtuva aukollisen säiliön metafora auttaa ymmärtämään hedelmällisyysikäiseen naiseen kohdistettuja käyttäytymisrajoituksia.<sup>43</sup> Sekä kristillistä että muinaissuomalaista mytologian perimää historiallisesti yhdistää naisruumiiseen erityisesti kohdistetut kiellot ja rajoitukset, joita avaan yksityiskohtaisemmin seuraavissa kappaleissa.

---

<sup>41</sup> Apo 1995, 26.

<sup>42</sup> Apo 1995, 28.

<sup>43</sup> Apo 1995, 29.

kuva I



Hanni HAAPANIEMI (1987- )

*Woman and Child II*

2013

22.5 x 17.5cm

Kuukautisveri ja hartsii mdf-levylle

Taiteilijan omistuksessa

### 3.

## *Woman and Child II*

Hanni Haapaniemen *Woman and Child II* on Madonna -aiheinen maalaus, jonka esikuvana on *Eleusa*<sup>44</sup>, Hellyyden Jumalanäidin ikonityyppi. Ikonimalli on bysanttilaista alkuperää 1100-luvulta, ja yksi niistä ikoneista joiden sanotaan perustuvan evankelista Luukkaan maalaamaan ensimmäiseen ikoniin Jumalansynnyttäjistä. Maalauksessa Neitsyt Maria syleilee Jeesus-lastaa, joka kurottautuu hellästi äitinsä puoleen, jolloin heidän poskensa koskettavat toisiaan. Maalauksen kompositio on ikoneille ominainen seesteisen tasapainoinen ja keskitetty, joka osaltaan luo hartauden tunteen kuvaan. Yksivärisyydestä huolimatta teoksessa on syvyysvaikutelma. Käsien ylöspäin suuntautuva asettelu ohjaa katsetta kohti kasvoja, jotka muodostuvat teoksen merkityksellisimmäksi osaksi – kaiken keskuudessa on hellyys. Hahmojen katseet sen sijaan eivät kohtaa: lapsi katsoo äitiään, jonka katse taas suuntautuu kuvan ulkopuolelle.

Neitsyen sädekehän molemmin puolin sijaitseva nimilyhenne MP ΘΥ, *Theotokos*, määrättiin käytettäväksi jo varhaisbysanttilaisella ajalla, vuoden 431

---

<sup>44</sup> kreik. *Ἐλεούσα*; hellyys tai osoittaa hellyyttä.

Efesossa pidetyssä kolmannessa kirkolliskokouksessa todisteena siitä, että Neitsyt Maria on Jumalan Äiti. Jumalanäidin puvun kolmesta tähdestä teoksessa ovat näkyvillä kaksi: otsalla ja oikealla olkapäällä. Pukuun kuvatut tähdet kuvaavat ikuista neitseyttä; ennen, aikana ja jälkeen synnytyksen.<sup>45</sup> Marian sädekehän oikealla sivustalla, Jeesuksen pään yläpuolella taas näkyy ΙΣ ΧΣ -kristogrammi, nimilyhenne Jeesuksesta Kristuksesta. Aaltoileva palkki kirjainten yläpuolella tarkoittaa kirjainlyhennettä. Kristuksen sädekehään usein kuvatuista *omega*, *omikron* ja *nii* -kirjaimista muodostuu Jumalan nimi Vanhan testamentin ilmoituksen mukaisesti.<sup>46</sup>

Arsenin mukaan ikonin ei katsota olevan irrallinen taide-esine, vaan sen on oltava suoraan sidoksissa kirkon oppiin ja liturgisiin teksteihin.<sup>47</sup> Valinta ikonin uskonnollisen tai taiteellisen kokemisen välillä jää katsojan vastuulle, sillä kyseessä ei ole *kanoninen* ikoni. Voiko teokselta sen häiritsevän materiaalisuuden vuoksi katsoa riistetyn pyhän ikonin merkitys uskonnollisena totuudenvälittäjänä? Tämä on haastava kysymys, sillä kuten isä Arseni muistuttaa, ei ikoneja tulisi tyyllisten ominaisuuksien perustella jaotella väärä- tai oikeaoppisiin, vaan ennemmin pohtia sitä, välittääkö ikoni kirkon oikeaa julistusta<sup>48</sup>. Häiritseekö materiaali tässä siis sitä hengellistä ulottuvuutta, jota ikonin tulisi todistaa? Teoksen veri ei ole provosoiva, vain viitteellinen värinsä kautta. Kuitenkin, teos on siinä mielessä ohjaava, että se lähes pakottaa katsojan ottamaan kantaa aiheeseen ja pohtimaan profaanin ja pyhyden suhdetta.

Toinen kysymys, jota pohdin, liittyy Kristevan ajatukseen taiteesta abjektin ylevöittäjänä. Kuukautisveri tuskin koskaan aiemmin on koskettanut näin pyhää aihetta. Haapaniemen teos yhdistää naisen ruumiillisuuden seksuaalisuudestaan erotettuun Jumalanäitiin. Taiteilija itse katsoo tyyllisesti puhdasoppisen ikonin pyhittyvän vasta materiaalin yhteydessä – hänelle itselleen materiaali on teoksissa pyhintä. Kaipaus tutkia esiäitiä mahdollistuu, kun häiritseväksi koettu jumalatarmyytti riisutaan, ja tuodaan esiin hänen

---

<sup>45</sup> Arseni 2005, 24, 101.

<sup>46</sup> "Minä joka olen" (2.Moos.3:14).

<sup>47</sup> Arseni 1995, 91-92.

<sup>48</sup> Arseni 1995, 91.

luonnollinen naiseutensa materiaalin kautta. Haapaniemi ei katso ikonin ilmaisumuodon olevan tahallisen provokatiivinen teko, sillä hän on jo aiempien töidensä yhteydessä mieltynyt niiden muotokieleen ja kokenut tyydyttäväksi vuosituhantisen perinteen jatkamisen. Taiteilijalle itselleen ikonikuva puhdistuu uskonnollisesta vastenmielisyydestä henkilökohtaisen, pyhän materiaalin kautta. Tällöin hän voi nähdä Neitsyen hienouden naiseuden ja äitiyden arkkityyppinä, puhtaampana kuin se hänelle kanonisena ikonina esittäytyisi.<sup>49</sup> Nämä ovat hänelle itselleen pyhitettyjä kuvia, mutta oman kokemukseni mukaan tunnustan tulkitsevani teokset samoin: verrattuna kanoniseen, olennaisesti uskontoelämään kuuluvana ikoniin Haapaniemen teokset tuovat esiäidin lähemmäksi naisen arkikokemusta.

---

<sup>49</sup> Taiteilijan haastattelu 3/2015.



-- radiant with purity, more ancient than the world, and blessed with eternal youth, she is beautiful as a thought of God.<sup>50</sup> (Émile Mâle)

## Jumalan äiti

Varhaiskirkon oppi-isien näkemys Jumalanäidistä on vähintäänkin epätarkka. Mariaa kunnioitettiin uskontunnustuksissa, mutta ei koskaan uskon kohteena. Vaikka hänet tunnustetaan Jumalansynnyttäjäksi, liittyy problematiikka eri oppien välillä nimenomaan taivaallisen roolin ominaisuuteen.<sup>51</sup> Tämän vuoksi tarkastelen seuraavassa Marian roolia pyhien kirjoitusten mukaisesti, mutta ennen kaikkea naiseutensa kautta.

Kristinuskon vallankumouksellinen molempia sukupuolia koskeva tasa-arvoaate oli merkittävää edistystä antiikin hierarkiaan, jossa naiset sukupuolensa vuoksi katsottiin toisarvoisiksi. Hyväntahtoisesta eleestä huolimatta tällainen leima, vaikkakin se myönsi naisille potentiaalinen hyveelliseen elämään, epäonnistui lopulta täysin tasa-arvovyrityksissään. Vaikka naisruumiiseen suunnatuista kiroista alkujaan syyllisenä pidettiin kantaäiti Eevaa, ei Uusi Eeva, Maria tarjonnut naissukupuolelle helpotusta. Seksuaalisuudestaan erotettuna, sukupuolestaan ylennettynä hän on kirkkoisien ideaali, naisesikuva ja täydellisen naiseuden personifikaatio – pyhyiden ruumiillistuma. Hän on keskeinen aihe länsimaiden historiassa asenteissa naisia kohtaan.<sup>52</sup> Maria on kokonainen, vastakohtana rikkoutuneelle, joka yleensä mitataan nimenomaan immenkalvon rikkoutumisessa. Assosiaatio fyysisen neitseyden pyhyyteen, siveyden voitto pahuudesta, luo perustan Neitsyen kultille varhaiskristilliseltä ajalta lähtien. Hänen ihmeellinen neitseytensä, ylevyytensä merkki, on vahvin tema kirkkoisien kirjoituksissa, apokryfisissä kertomuksissa ja varhaisissa rituaaleissa. Kristillinen asketismi on olennainen osa Neitsyen kunnioitusta. Marian ihannointi ja naisideaaliksi asettaminen ovat erottamattomasti yhteen

---

<sup>50</sup> Mâle 1982, 167.

<sup>51</sup> Seppälä 2010, 14.

<sup>52</sup> Warner 1976, xxv.

kiedottu kristittyjen ideasta lihallisuuden vaaroista ja niiden erityisestä yhteydestä naisiin.<sup>53</sup> Muuan muassa näiden käsitysten vuoksi Mariaa on pidetty symbolina katolisen kirkon arkaaiselle asenteelle naisia kohtaan.

Marian rooli naiseuden edustajana on siinä mielessä merkittävä, että hänen on katsottu poistavan ihmisen kantaäidin, Eevan, syntiinlankeemuksesta koituneet kirot. Vanhan testamentin mukaan hyvän ja pahan tiedon puusta nauttiminen tuotti seksuaalisen ruumiin uudenlaisen käsityksen myötä naissukupuolen taakaksi alisteisuuden mieheen nähden, sekä kaipauksen tähän<sup>54</sup> – syy minkä vuoksi ruumiin synnin katsottiin olevan peräisin naisesta. Karkottaakseen ensimmäisen naisen ihmiskunnan päälle langettaman kirouksen Mariasta täytyi muodostua tämän täydellinen vastakohta. Neitsyt Marian henkilökuvaan perehtynyt teologi Francisco Suarez (k. 1617) kielsi täysin sen mahdollisuuden, että Neitsyen hedelmöittämisen hetkessä olisi ollut mitään seksuaalista. Hänen mukaansa Maria ei hedelmöitymishetkellään menettänyt neitsyyttään saati kokenut minkäänlaista seksuaalista mielihyvää tai lihallista himoa.<sup>55</sup> Kertomus Marian raskaaksi saattamisesta on jopa häiritsevän puhdistettu, sillä myös naisen sukupuolielimen kautta hedelmöittäminen jätettiin väliin – sen sijaan Jumalan sana hedelmöitti Neitsyen korvan kautta. Tämän voi katsoa poistavan Eevan maailmaan tuoman perisyynnin kuunnellessaan korvaansa kuiskuttavaa käärmettä, joka hänet vietteli lankeemukseen.<sup>56</sup> Alkuperäinen antiikin neitsytjumalattaren autonomisuus on kaikonnut tästä Neitsyen passiivisuutta korostavasta tapahtumasta, jossa nöyrä nuori nainen otti vastaan Jumalan sanan, joka teki hänestä hedelmällisen. Tapahtuma korostaa Neitsyen kuuliaisuutta Jumalalle, joka oli olennainen osa patriarkaalista kulttuuria ja isän tyttäreltään odottamaa käytöstä. Mielikuvien Maria vaikuttaa merkittävään asemaansa nähden kovin alistavalta ja nöyryydessään vaikeasti käsitettävältä hahmolta. Kuinka hänen henkilötyensä on historian saatossa muodostunut?

---

<sup>53</sup> Warner 1976, 67.

<sup>54</sup> "Naiselle hän sanoi: - Minä teen suuriksi sinun raskautesi vaivat, ja kivulla sinä olet synnyttävä lapsesi. Kuitenkin tunnet halua mieheesi, ja hän pitää sinua vallassaan." (1. Moos. 3:16.)

<sup>55</sup> Warner 1976, 39.

<sup>56</sup> Warner 1976, 37.

Katkeamattoman neitseyden merkityksen korostaminen Neitsyen historian alkuajoista lähtien on huomionarvoista, sillä Uusi Testamentti tarjoaa hyvin vähän, jos lainkaan, varsinaisia todisteita Marian ikuiselle neitseydelle. Ennemmin säädökset ovat kirkollisissa konsiileissa määrättyjä opinkappaleita. Neitsyt Marialle on määritelty neljä dogmia, joita katolilaisuuden uskonkappaleina edelleen pidetään: hänen jumalallinen äitiytensä ja neitseytensä, jotka säädettiin jo alkukirkon varhaisvaiheessa<sup>57</sup>; perisyntymättömän sikiämisen oppi, joka säädettiin vuonna 1854; sekä Neitsyen sielun ja ruumiin ylösnousemus, jonka paavi Pius XII määritteli vuonna 1950.<sup>58</sup> Verrattain myöhään vahvistetut uskonkappaleet ovat kaikuja menneisyydestä, joiden virallistamista on harkittu pitkään. Voi olla, että alkuperäistekstien vähäisyys on osaltaan myöhäiseen ajankohtaan vaikuttanut. Lisäksi kirjalliset lähteet, jotka pääosin tulevat apokryfisistä teksteistä, ovat olleet syy varovaisuuteen kannanotoissa ja liturgisissa lisäyksissä.<sup>59</sup> Mariologian, Neitsyen palvonnan, levinneisyyden huomioon ottaen onkin hätkähdyttävää, kuinka vähäiset ovat Marian esiintymiset Uudessa Testamentissa. Neljästä edellä esitetystä dogmista vain ensiksi mainittu, Jumalan äitiys, voidaan selkeästi jäljittää raamatunteksteihin.<sup>60</sup>

## Maria evankeliumeissa

Luukkaan evankeliumi on tärkein kirjallinen lähde Neitsyt Marian henkilöhistoriaan virallisissa raamatunteksteissä. Luukkaan evankeliumissa tunnustetaan sellaiset Marian elämäntapahtumat kuin Ilmestys, Marian ja Elisabethin kohtaaminen, Kristuksen syntymä sekä Puhdistautuminen. Luukas

---

<sup>57</sup> Vuonna 431 Maria sai arvonimen *Theotokos*, Jumalanäiti. Nimitys oli tosin ollut käytössä jo aiemminkin; vuonna 451 Chalcedon konsiili määritteli Neitsyen nimiksi myös *Aeiparthenos*, Ikuinen Neitsyt, jolloin hänen neitseytensä hedelmöityksessä, *in partu*, ja *post partum* siten vahvistettiin. Kaksi vuosisataa myöhemmin, vuonna 649, neljännessä Lateraanikonsiilissa paavi Martin I (k. 655) julisti Marian ainaisen neitseyden kirkolliseksi dogmaksi. Warner 1976, 64; Rubin 2009, 15.

<sup>58</sup> Warner 1976, xxii.

<sup>59</sup> Seppälä 2010, 22.

<sup>60</sup> Seppälä 2010, 17-18.

kuvaa myös ainoana ne hetket, jolloin Maria Raamatussa keskustelee poikansa kanssa.<sup>61</sup>

Matteuksen evankeliumi taas on ainoa, joka selkeästi ilmaisee neitsyenä sikiämisen: hän yksiselitteisesti toteaa, että Jeesus sai alkunsa Pyhästä Hengestä, ennen kuin Marian ja Joosefin liitto oli vahvistettu.<sup>62</sup> Tämä on se keskeinen tekijä, johon kristityt nojaavat ja jonka vuoksi katolilaiset sekä jotkin reformoidut kirkot erityisesti painottavat Marian neitseyden jatkuneen läpi hänen elämänsä. Kuten aiemmin kävi ilmi, oli varhaiskristityille ongelmallista hyväksyä ajatus ikuisesta neitseydestä. Pakanauskaisen perinteen lisäksi vastaväitteitä löytyi perustuen Matteuksen käyttämään käännökseen. Matteuksen on osoitettu käyttäneen kreikkalaista Septuagintakäännöstä<sup>63</sup> Raamatusta, jossa heprean kielen sana '*almah* oli käännetty kreikan *parthenos* -sanaksi. Nämä kaksi eivät aivan täysin vastaa toisiaan, sillä '*almah* tarkoittaa naimaikäistä nuorta naista, jonka varsinainen merkitys viittaa nimenomaan kelpoisuuteen. Parthenos taas kantaa koskemattoman neitsyden merkitystä, fyysisenä immenkalvon eheytenä se on merkittävästi '*almahia* vahvempi sana, joka oltaisiin voitu kääntää myös muotoon *neanis*, tyttö. Warnerin mukaan tämän kielellisen erheen vuoksi Matteuksen katsottiin antavan ennustukselle arvon, jota se ei omannut: muinainen profetia Jumalan synnystä lankeaa lapsen symboliseen asemaan, ei hänen äitinsä neitseyteen.<sup>64</sup> Kielelliset valinnat ovat aina myös vallankäyttöä. Siksi olisikin helppoa tulkita tämä sanakäännöksen myöhempi käyttö tarkoitushakuisena. Kristuksen äidin ikuinen neitseys ei ollut merkityksellistä niinkään evankelistoille kuin heidän myöhemmille lukijoilleen. Luukas, sen enempää kuin Matteuskaan, ei kiinnitä huomiota Marian neitseyteen synnytyksen jälkeisenä aikana.<sup>65</sup> Nykyisin eri uskontokunnat käyttävät tästä ulottuvuudesta hyvin erilaisia painotuksia, ja Seppäläkin tyytyy toteamaan ainaisen neitseyden siten olevan "tulkinallinen avaruus".<sup>66</sup>

---

<sup>61</sup> Warner 1976, 7.

<sup>62</sup> Matt. 1:18-20.

<sup>63</sup> Varhainen käännös hepreankielisestä Raamatusta kreikaksi.

<sup>64</sup> Warner 1976, 19-20.

<sup>65</sup> Warner 1976, 26.

<sup>66</sup> Seppälä 2010, 14.

## Maria apokryfisissä teksteissä

Apokryfiset tekstit on jätetty sivuun Uuden Testamentin kanonisista kirjoituksista, jonka vuoksi niitä ei pidetä täysin puhtasoppisina. Niiden rooli ortodoksiselle ja roomalaiskatoliselle kirkolle on vaikeasti määriteltävissä, ja kirkkoisät viittaavatkin niihin varsin harvoin. Tämä johtuu apokryfisen kirjallisuuden alkuperästä ja verifioimattomista kirjoittajalähteistä. Kuitenkin Neitsyen henkilömyytin rakentumisessa nämä tekstit ovat erittäin merkittäviä, ja osa kirkkovuoden Neitsyen juhlien lähteistä nojaa ainoastaan apokryfikirjallisuuteen. Teksteistä Marian kannalta tärkeimmät ovat Jaakobin, ”Vapahtajan veljen” kirjoitukset<sup>67, 68</sup>. Kuten kanoniseen, myös apokryfiseen synnytystarinaan liittyy koskemattomuuden teema.<sup>69</sup> Jaakobin protoevankeliumi kertoo Neitsyen elämäntarinan kokonaisvaltaisemmin kuin Luukas tai Matteus: enkelin ilmoituksesta vanhemmille, lapsuudesta tempelissä jonne hänet kolmivuotiaana luvattiin kasvatettavaksi ja siitä, kuinka hän lopulta päätyi Joosefin vaimoksi. Myös Marian oma neitseellinen syntymä äidilleen Annalle kuvataan Jaakobin kirjoituksissa.

Jaakobin kertomuksia Marian lapsuudesta siivittävät kuvaukset ihmeellisestä kypsyydestä, jo nuorena heränneestä valmiudesta hänelle myöhemmin osoitettavaan tehtävään. Lapsuudenkuvaukset muodostavat rikkoutumattoman kertomuksen, jossa epäilyille mahdollisesta saastumisesta missään vaiheessa ei ole sijaa. Kertomuksissa Warner kiinnittää huomiota Neitsyen tempeliin pyhittämiseen, jonka kautta turvattiin hänen siveellinen elämänsä kyseenalaistamattomaksi alusta alkaen. Warnerin mukaan naisia ei sallittu Jerusalemin pyhän temppelin sisempiin osiin, jolloin idea siitä, että nuori tyttö, tai myöhemmin nainen, olisi omistautunut Jumalan palvelukseen ja elänyt yhteydessä Pyhimpiin ylipapin suojeluksessa, olisi ollut totaalisen epäpyhä, ja epäjuutalainen menettelytapa. Kiinnostavaa hänen mielestään onkin, että kirjoittaja paikoin näin merkittävästi rikkoo juutalaisia käytänteitä, mutta toisaalla taas vahvistaa heidän tabu-uskomuksiaan, kuten silloin, kun

---

<sup>67</sup> *The Book of James*.

<sup>68</sup> Seppälä 2010, 22; Warner 1976, 26.

<sup>69</sup> ks. tarkemmin Seppälä 2010, 33-34; Warner 1976, 28.

ylipappi lähettää Marian 14-vuotiaana pois temppelin palveluksesta. Syy karkottamiseen oli huolenaihe lähestyvistä puberteetista ja alkavasta menstruaatiosta, joka rituaalisen lain kannalta tekee naisen epäpuhtaaksi ja tämän läsnäolo tulisi siten tarvelemään pyhäkön.<sup>70</sup>

Kuten neitsytjumalattaren kohdalla, alkuperäinen ajatus neitsytpapittaristakaan ei tule juutalaisilta tai kristityiltä, vaan pakanuskoisilta, ja se oli hyvin laajalle levinnyt käytäntö ympäri Syyriaa, Jaakobin evankeliumin käsikirjoituksen syntypaikkaa. Neitsyt Marian temppelin turvaama ruumiillisen puhtauden ja siveyden tae erosi kuitenkin pakanallisesta neitsyen palvonnassa, jossa kyse oli enemmän rituaalisesta vaatimuksesta kuin moraaliselta ja lihalliselta rappiolta pelastumisesta, jonka personifikaatioksi Neitsyt Maria myöhemmin on nostettu.<sup>71</sup> Pakanauskon jumaluuden selkein symboli oli tämän äidin neitseellisen sikiämisen myötä ilmenevä hedelmöittymisen ihme. Näitä myyttisiä jumalhahmoja ennen Jeesuksen syntymää olivat muun muassa Horus (Egypti 3000 eaa.), äiti neitsyt Isis; Attis (Kreikka 1200 eaa.), äiti neitsyt Nana; Khrishna (Intia 900 eaa.), äiti neitsyt Devaki; Dionysos (Kreikka 500 eaa.), äiti neitsyt Semele sekä Mithra (Persia 1200 eaa.), äiti neitsyt Anahita. Edellä esitetyt esimerkit jumaltaruista ja jumaluuksista jakavat lähes täydellisesti Jeesuksen elämästä kerrotut tarinat. Yhteistä heidän jumaluutensa toteutumiseksi on ihmeellinen sikiäminen kuolevaisesta neitsytäidistä, joka on ensimmäinen osoitus siitä, että kyseessä todella on jumala. Maria oli kuitenkin ensimmäinen neitsytäiti, jonka rooli ihmiskunnan pelastushistoriassa sai moraalisen konnotaation. Pakonomaisen tarpeen todistella neitseellistä puhtautta, erottaa se profaanista, voi nähdä yrityksenä varjella ideologiaa, joka pitää yhteiskunnallista järjestystä ja sosiaalisia sääntöjä yllä laajemmin kuin yksittäisen ruumiin kohdalla. Tässä Jaakobin evankeliumilla on keskeinen rooli.

Jaakobin protoevankeliumissa Neitsyt kuvataan varsin passiivisena toimijana. Tapahtumien keskipisteenä ollessaankin häntä kohdellaan objektina, jota suojellaan, juhlietaan ja jonka toimintaa yleensäkin ohjataan

---

<sup>70</sup> Seppälä 2010, 36; Warner 1976, 32.

<sup>71</sup> Warner 1976, 32.

ulkopuolelta. Evankeliumin keskeinen sanoma on Marian puhtaus, viattomuus ja neitseys, joita erityisesti alleviivataan. Seppälän mukaan tämä on luonnollista ottaen huomioon kirjoitusten syntykontekstin. Kirjoittaja on elänyt ja kasvanut juutalaisten tapojen parissa, mikä näkyy erityisesti rituaalisten puhtauskäsitteiden noudattamisessa – kirjoitukset ovatkin mielenkiintoinen dokumentti 100-luvun juutalaiskristittyjen ajatusmaailmaan.<sup>72</sup> Merkille pantavaa on se suhtautumistapa, joka apokryfisiin teksteihin on kohdistettu. Jos niiden epämääräinen, tai sanotaan *liian varhainen* alkuperä epäilyttää teologeja kirkon sisälläkin, kuinka niille voidaan kuitenkin perustaa niin suurelta osin oppi Neitsyestä?

---

<sup>72</sup> Seppälä 2010, 41-42.

Kuva II



Hanni HAAPANIEMI (1987- )  
*Woman and Child I*  
2013  
55 x 44 cm  
Kuukautisveri mdf-levylle  
Taiteilijan omistuksessa



## 4.

### *Woman and Child I*

Haapaniemen teos *Woman and Child I* on *Hodigitria*<sup>73</sup> -ikonikuvatyyppille uskollinen. Nimitys tulee Neitsyt Marian oikean käden viittaavasta eleestä kohti Jeesus-lasta, Opastajaa ja Tiennäyttäjää. Ikonityyppi esiintyi ensi kerran 400-luvulla Palestiinassa. Nimi *Hodigitria* tuli käyttöön kuitenkin vasta 800-luvulla Bysantissa.<sup>74</sup> Alkuperäisen ikonin maalaajana pidetään apostoli ja evankelista Luukasta. Tämän ikonikuvatyyppin muunnelmista lähimmäksi Haapaniemen esikuvaa katsoisin Smolenskin Jumalanäidin ikonin. Asetelmallisesti ikoni muistuttaa hyvin paljon Hellyyden Jumalanäidin ikonia: Jeesus-lapsi istuu äitinsä sylissä, Neitsyen pää kumartuneena poikansa puoleen. Kristuksen monogrammi puuttuu, mutta sen katsotaan muodostuvan myös oikean käden sormien siunaavasta eleestä. Kristuksen sädekehän kolme kreikkalaista kirjainta kuvaavat Jumalan itsensä käyttämää nimeä: "*Minä olen se, joka olen*".<sup>75</sup> Edelleen Neitsyen monogrammit MP ΘΥ ovat kuvattuina sädekehän molemmin puolin, ja neitseydestä ilmoittavat kaksi tähteä ovat

---

<sup>73</sup> Kreikaksi: *Οδηγήτρια*, Tiennäyttäjää.

<sup>74</sup> <http://www.ortodoksi.net/index.php/Hodigitria>.

<sup>75</sup> 2.Moos.3:14.

hänen otsallaan ja oikealla olkapäällään. Tässä hahmojen asento on kuitenkin etäännyneempi, jolloin Neitsyen vasen olkapää paljastuu tarjoten mahdollisuuden kolmannen, synnytyksen jälkeistä neitseyttä kuvaavan tähden esiintymiselle. Taiteilija on kuitenkin päättänyt jättää tämän käyttämättä, jolloin teon tarkoitusta täytynee pohtia syvemmin. Voisiko se olla kannanotto ajatuksen mahdottomuuteen? Kysyttäessä taiteilija myönsi teon tarkoituksellisuuden, sillä hän ei teoksessaan halunnut edistää käsityksiä neitseyden ideaalista.

Teos on ensiksi käsiteltyä tutkimuskohdetta selkeämmin ikonitraditiota rikkova, sillä maalaus on lihallisemman tuntuinen. Tässä kuukautisveri ei ole vain maalin tapaista tasaista pintaa, vaan sen rakenteellinen koostumus ja luonne tulevat paremmin esiin. Ensimmäiseen maalaukseen nähden materiaalin käyttö on rohkeampaa; tässä sen todellisuus tunnustetaan. Väri on syvempi, jopa aggressiivisen punainen, jolloin se selkeämmin alkaa jo vaikuttaa teoksen kokemiseen.

Haapaniemi löysi oman pyhänsä kuukautisveritaiteen kautta. Hänen käsityksensä pyhästä naiseudesta on vahva, mutta aluksi joitain mentaalisia rajoja oli rikottava, jotta sen uskaltaisi tuoda esille. Haapaniemi kertoi, kuinka aloittaessaan kokeilut kuukautisveren kanssa hänellä oli tunne siitä, että oli tekemässä jotain, mikä *ei ollut sallittua*.<sup>76</sup> Ajatus epäsovinnaisuudesta ja katsojan mahdollisesta kauhistumisesta on ollut pieni henkinen blokki, joka tosin tämän teoksen kohdalla ei ole nähtävissä.

Taiteilija katsoo materiaalin henkilökohtaisuuden johtavan siihen, ettei sillä voi maalata aivan mitä tahansa – myös aiheen tulee olla henkilökohtaisempi. Ajatus omalla ruumiilla maalaamisesta säilyy taustalla teosten työstämisen ajan. Se, että taiteilijat tekevät teoksia omakohtaisista lähtökohdista ei ole uusi ajatus, mutta Haapaniemen Neitsyt Maria -kuvissa henkilökohtaisuus määrittyy syvemmällä tasolla. Materiaali on taiteilijalle erityisen merkityksellinen, jopa se tärkein syy tehdä taidetta. Käyttöönotto ei tosin aluksi sujunut täysin ongelmitta. Hän kertoo törmänneensä konservatiivisiin asenteisiin, jotka epäivät tekniikan kehittelyn taideopintojen

---

<sup>76</sup> Taiteilijan haastattelu 3/2015.

aikana. Tällöin groteski materiaali nousi kuva-aihetta vahvemmaksi. Mielenkiintoinen kysymys on, herättäisikö haavasta vuodettu veri vastaavanlaisen reaktion. Kuukautisveren symboliikka on eräällä tapaa hellempi; se ei vaadi itsen tai eläimen satuttamista. Ihmisen tai teuraseläimen haavasta vuodetun veren kohdalla tulkinta pyörisi enemmän kuoleman ympärillä, kun taas kuukautisveren käsittää elämää mahdollistavaksi.<sup>77</sup>

Edellisen teoksen yhteydessä jätin kuukautisveren käsittelyn pois, sillä katsoin Neitsyt Mariaan liittyvien uskomusten selventämisen alkuun tärkeämmäksi. Seuraavaksi palaan kuitenkin käsityksiin materiaalin saastaisuudesta.

---

<sup>77</sup> Taiteilijan haastattelu 3/2015.

*"To be disgusted is after all to be affected by what one has rejected."*<sup>78</sup> (Sara Ahmed)

## Pyhä, tabu

Emme ehkä usko Jumalaan, mutta tunnustamme pyhän. Kuten Veikko Anttonen väitöksessään osoittaa, pyhää voi käsitellä sekä sen yhteiskunnallisessa, että uskonnollisessa merkityksessä. Pyhä on tunnustettu arvo, sillä se on sekä uskonnollisuutta että yhteiskuntaa rakentava elementti. Se on molemmissa konteksteissa käsitteenä peräisin ihmisruumiin, yhteisöllisyyden ja territoriaalisuuden välisistä kytköksistä.<sup>79</sup> *"Pyhästä on muodostunut sekä kielellinen indeksi että käyttäytymistä säätelevä normi, joka viittaa asioihin, joiden vapaata käyttöä on rajoitettu, ja joihin liittyy erityisiä arvoja suojaavat koskemattomuuden ja loukkaamattomuuden vaatimukset."*<sup>80</sup> Tällaisena pidetään myös ikoneja niiden sakraalisen luonteen vuoksi. Pelko, joka ohjaa pyhän suojelemiseen profaanilta tai saastaiselta materiaalilta on keino suojella ihmistä vaaralta; nämä muodostavat yhteisöjen tabut<sup>81</sup>. Tämä huomio vie suoraan tutkimuksen keskiöön, sillä kuukautisveren esiintuomisen missä tahansa muodossa voi nähdä pyhän sovinnaisuuden rajan rikkomisena. Sama koskee myös lian yhdistämistä pyhään ideaan.

Pyhä on aina jotain erilleen rajattua. Kun juutalaiset asettivat itsensä erilliseksi muista, Jahven valituksi kansaksi, merkityksellistivät he näin kansansa pyhyden. Tätä pyhää ylläpidettiin ruumiiseen kohdistuvina ilmaisuina kuten ruokasäädöksillä, ympärileikkauksella, paastolla ja muilla puhdistautumisriiteillä, joita Mooseskin kuvaa. Kristinusko otti erilaisen lähtökohdan, jonka mukaan pyhä jumaluuden merkki oli se, ettei mitään ulkoisia merkkejä ollut – näin ihmisen pyhä raja oli synnynnäisesti hänen ruumiillisuudessaan. Kristinuskon käsityksissä yksilöstä tulee pyhä, jonka arvoa tai merkitystä ei määritä etninen tausta. Verisidettä, joka sukua tai kansaa sitoo, ei kristinusko kuitenkaan aivan täysin ole kyennyt hävittämään. Tästä

---

<sup>78</sup> Ahmed 2004, 86.

<sup>79</sup> Anttonen 1996, 5.

<sup>80</sup> Anttonen 1996, 14.

<sup>81</sup> Ks. Freud 1989, *Toteemi & tabu*.

johtuen pyhän diskurssi voi olla kaksitasoinen; kansallisia ja maa-alueen rajojen sisäpiiriä korostava perinne elää kristillisen teologisen diskurssin rinnalla.<sup>82</sup>

Pyhä-termit ja niiden käsitteet ovat uskontotieteen näkökulmasta demokraattisia suhteessa toisiinsa. Minkään havaittavan ominaisuuden vuoksi niitä ei eri kulttuurien tai uskontojen välillä voida asettaa järjestykseen, jossa jokin ilmentäisi pyhää paremmin kuin toinen, jolloin se olisi enemmän pyhä. Kuitenkin kulttuurit ja uskonnot tarvitsevat tällaisia objektivoituneita kategoriajärjestelmiä, niiden on edellytettävä ”oman pyhän” priorisointia verrattuna toisen kulttuurin tai uskonnon pyhään.<sup>83</sup> Se, mikä on pyhää, vaihtelee sekä ajallisesti että paikallisesti eri kulttuurien välillä, paikantuen aina esihistorialliselle ajalle paikallisyhteisöjen sosiaalisiin käytänteisiin. Käsitteinä pyhä ja tabu ovat jo ennen kirkkouskontojen tuloa olleet yhteisöllisen elämän järjestyksen säilymisen kannalta elintärkeitä. Sen vuoksi on helppo ymmärtää, minkä vuoksi myös kristillinen kirkko eri kielialuilla on luonut pyhä-käsitteistönsä paikallisten kieliperinteiden sanastosta saatujen pyhä-termien avulla. Jos muinaissuomalaiset pyhät olisivat säilyneet kristinuskon rantautumisen myötä, olisi asetelma Jumalanäidin ja elämää luovan veren välillä todennäköisesti monimuotoisempi. Suomessa uuden valtionuskon aseman korostamiseksi oli kansanuskon monien pyhän käsitepiiriin kuuluvien asioiden annettava tietä kristillisen Jumalan pyhä-attribuuteille. Motiivina toimi uudenlaisen yhteisöpiirin muodostus, sillä muodostaessa yhtenäistä uskontoa tunnustavaa yhteisöä oli alueelliset kansanuskon pyhä-attribuutit häivyttävä. Eri kielten pyhää merkitsevien sanojen merkityshistoriaa ei Anttonen mukaan siis voida uskontotieteellisesti tulkita suoraan minkään maailmanuskonnon tekstikokoelman, kuten pyhien kirjoitusten kautta.<sup>84</sup> Väitöksessään hän käsittelee pyhää mentaalisenä kategoriana, joka ei ole varsinainen kohde, vaan suhde, joka ei ole erotettavissa kielen, kulttuurin tai uskonnon paikka- ja aikasidonnaisuuksista – kuten ei myöskään ruumiillisuudesta<sup>85</sup>: *”Ruumiillisuus muodostaa perustan*

---

<sup>82</sup> Anttonen 1996, 96-97.

<sup>83</sup> Anttonen 1996, 34.

<sup>84</sup> Anttonen 1996, 15, 152.

<sup>85</sup> Anttonen 1996, 16.

*myös uskonnollisille merkityksille, koska kokemusperäisen realismin näkökulmasta merkityksiä ei voida irrottaa kategorioista eikä niistä metaforisista ja metonymisistä suhteista, joilla kategoriat liittyvät toisiinsa. --- Siten ruumiillisuus ja kuvaskemaattiset rakenteet muodostavat perustan myös ihmisen kyvylle metaforiseen ilmaisuun, joka on uskonnollisen kielen perustava ominaisuus.”*<sup>86</sup> Tällaisia ruumiiseen linkittyviä metaforia ovat tuottaneet esimerkiksi Neitsyen maito, sekä veri, jolla myös on symboliikkansa niin kristillisessä kuin suomalaisen kansanuskon yhteydessä.

Kuten todettu, pyhä ei ole yksinomaan eettinen ajatus jumaluuden pyhyydestä, vaan siihen liittyy aina olennaisesti käyttäytymistä säätelevä moraalinen ulottuvuus<sup>87</sup>. Tämä tekijä vaikuttaa sosiaalisen yhteisön sallittuihin ja rangaistaviksi katsottavien tekojen erotukseen. Esimerkiksi ihmishenki yli uskonto- ja puoluepoliittisten rajojen katsotaan pyhäksi, ja sen riistäminen yhteisön rangaistusta vaativaksi teoksi. Pyhä-käsite taustalla ei enää sanallistu aihetta käsitellessä, sillä se on jo muotoutunut niin luonnolliseksi osaksi yhteisön arkiymmärrystä, eräänlaiseksi kollektiiviseksi tietoudeksi. Pyhyyssääntöjen tarkoituksena on ohjata ihmisten toimintaa yhteiskunnassa siten, että jumalia – mutta myös ihmisiä – vastaan ei rikottaisi loukkaamalla tai vahingoittamalla. Alun perin uskonnoissa ei ollutkaan lainkaan kyse sielun pelastuksesta, vaan yhteiskunnan säilymisen turvaamisesta<sup>88</sup>. Kaikki yhteiskunnallinen palautuu siis viime kädessä uskonnolliseen, tosin ei teologiseen, vaan sosiologiseen uskontoon, johon yhteiskunnan jäsenet seurakuntaan katsomatta kuuluvat. Yhteisön jäsenet jatkavat uskonnollisiksi katsottujen toimitusten suorittamista sen vuoksi, että heidän esi-isänsä auktoriteeteillaan ovat sen vahvistaneet.<sup>89</sup> Tällöin pyhä ei siis ole yksilön, vaan yhteisön merkityksellistämä suhde. Anttosen mukaan myöskään uskonto itsessään ei ole yhteisön rakenteista puhtaasti erillinen instituutio, muuten kuin myyttisinä idealisaatioina, joihin sen teologiset opit

---

<sup>86</sup> Anttonen 1996, 31.

<sup>87</sup> Anttonen 1996, 44.

<sup>88</sup> Smith 1894, 29.

<sup>89</sup> Durkheim 2008, 370-371.

perustuvat<sup>90</sup>. Sen kautta on ymmärrettävää syntykontekstin vaikutus Jumalanäidin neitseyden merkityksen korostamiseen; se tuki jo vallalla olevaa ideologiaa neitseellisen puhtauden rituaalisesta voimasta.

Pyhän lailla tabu on monimerkityksellinen käsite. Sillä määritetään asiaa, joka voi olla yhtä aikaa sekä pyhä että epäpuhdas, pyhitetty ja kielletty. Tabu pakenee selkeärajaista käsitettävyyttä, mutta pääasiassa se ilmenee erilaisina kieltoina ja rajoituksena liittyen pyhiksi tunnustettuihin kohteisiin. Käsite ei rajaudu vain uskonnolliseen tai moraaliseen, vaan sen käyttöä pidetään välttämättömänä molemmissa järjestystä ylläpitävissä konteksteissa.<sup>91</sup> Freud tarkasteleekin tabua psykoanalyttisena kohteena, joka selkeimmin ilmenee suhteessa taikauskoon, sielu-uskoon ja uskontoon. *"Tabussa on siis kysymys tietyistä rajoituksista, joihin nämä alkukantaiset kansat alistuivat; tuo tai tämä on kiellettyä, he eivät tiedä miksi, eikä heidän mieleensä tule kysyä syitä vaan he alistuvat näihin kieltoihin itsestään selvästi ja vakuuttuneina siitä, että kiellon rikkomisen rangaistaan automaattisesti erittäin ankaralla tavalla. On olemassa luotettavia kertomuksia siitä, kuinka tällaisen kiellon tahaton loukkaaminen on itsestään johtanut rangaistukseen."*<sup>92</sup> Kiellet ja pidättäytyminen, joita tabu vaatii, voivat tuntua jopa seremoniallisilta. Perinne on kantautunut sukupolvelta toiselle, viimein vaiheeseen jossa alkuperäinen merkitys käyttäytymismallille on jäänyt hämäräksi. Edellä mainitun vuoksi tabun arvoitus on merkityksellinen myös länsimaisessa nyky-yhteiskunnassa.

Voimakkaimmillaan tabun kokeminen voi johtaa jopa pakkoneurooseihin. *"Kaikkein selvin ja silmiinpistävin yhtäläisyys pakkoneuroottisten kieltojen ja tabun välillä on siinä, että molemmat ovat yhtä vähän motivoituja ja alkuperältään yhtä arvoituksellisia. Ne ovat vain jossakin vaiheessa jotenkin syntyneitä, ja nyt niitä on vastustamattoman pelon takia pakko edelleen noudattaa."*<sup>93</sup> Vaikka mainitsen pakkoneuroosin tabun äärimmäisenä esiintymismuotona, en suinkaan väitä, että tutkielmassa

---

<sup>90</sup> Anttonen 1996, 78.

<sup>91</sup> Freud 1989, 36.

<sup>92</sup> Freud 1989, 39.

<sup>93</sup> Freud 1989, 45.

käsiteltyyn kuukautisvereen liittyisi aina näin voimakkaita kokemuksia. Pakkoneuroosi on kuitenkin olennainen käsite sen ydinkiellon, kosketuksen, kautta. Niin tabussa kuin neuroosissakin pelkotila kohdistuu juuri kosketukseen, tai sen pelkoon. Freudin mukaan *”Kielto ei ulotu vain välittömään ruumiilliseen kosketukseen vaan kaikkeen mitä vertauskuvallisesti tarkoitetaan sanonnalla ”joutua kosketuksiin jonkin kanssa”.*<sup>94</sup> Toisin sanoen tekemisiin joutuminen, jo katse tai ajatus voi olla yhtä kiellettyä kuin välitön ruumiillinen kosketus. Neuroottinen kosketuksen pelko tai kielto kuitenkin kohdistuu säännöllisesti seksuaaliseen kosketukseen, ja kuten psykoanalyysin osoittamat viettivoimat yleensäkin, ne ovat siis seksuaalista alkuperää.<sup>95</sup> Houkutus ei kuitenkaan koske kuukautisverta itsessään, jolloin tabusääntö täytyy koettaa ymmärtää laajemmin menstruoinnin tapahtuman, sekä vuotavan ruumiin kautta.

## Saastan synty

Yhteisön, ja sen kapeammassa mittakaavassa, ruumiissa, ilmenevät symbolisen järjestyksen uhat tulevat ilmi ruumiineritteiden merkityksissä. Douglasin mukaan saastainen materiaali – toisin sanoen lika – loukkaa järjestystä. Lika itsessään ei välttämättä ole negatiivinen teko, vaan sen poistaminen näkyviltä on positiivinen yritys järjestää ympäristöämme, sovittaa sitä ideoidemme mukaiseksi. Tällaiset uskomukset vaaroista kuitenkin toimivat myös kiristyskeinona, jolla voidaan hallita yhteisöä ja niiden toimintaa. Se on kurinpidollinen elementti, jolla varjellaan moraalisia arvoja. Kun joku yhteisön jäsen on rikkonut tätä, hänen katsotaan saastuneen ja olevan siten vaaraksi muille.<sup>96</sup>

Sukupuolisesta hierarkiasta huolimatta molempien sukupuolten ruumiinnesteet koettiin varhaiskristilliseltä ajalta lähtien tabuksi. Miehen kallisarvoisen elämän siemenen hukkaan heittäminen oli kristillisen

---

<sup>94</sup> Freud 1989, 45.

<sup>95</sup> Freud 1989, 92.

<sup>96</sup> Douglas 2000, 47-49.



moraaliopin mukaan kauhistuttava teko. Teon rangaistavaksi asettamisella pyrittiin tuon moraalikoodiston mukaisesti kontrolloimaan seksuaalisuutta. On aiheellista kysyä, herättikö tämä siemenen tuhlaamisen kieltö mahdollisesti samankaltaisia merkityksiä kuukautisveressä – senkin kun voi samalla tavoin nähdä menetettynä mahdollisuutena synnyttää uutta, pyhää elämää. Muun muassa maorit pitävät kuukautisverta ihmisolentona: *manqué* – menetettynä, keskenjääneenä. Jos veri ei olisi vuotanut, siitä olisi tullut ihminen. Tällöin sillä on mahdoton status: vainaja, joka ei koskaan elänyt.<sup>97</sup>

Aiemmin käsitelty seksuaalisuuden kontrolli historiassa selittää osaltaan sen, miksi kuukautisveren näkemistä pidetään epäsoveliaana. Historian ei kuitenkaan pitäisi tehdä oikeutta saastaisuus-diskurssille tai kuukautisveren tabuksi asettamiselle tämän päivän yhteiskunnassa. Onko siis todennäköisempää löytää vastaus veren kavahduttavaan olemukseen jostain syvemmältä – sisäsyntyisestä selviytymisvietistä? Veren pelko nähdään pääasiallisena lähteenä käsityksille yhdyntän saastaisuudesta menstruoivan naisen kanssa. Verisen peniksen psykologisesta vaikutuksesta on kirjoitettu paljon: sukupuoliyhdyntä kuukautisten aikana käsitetään vaaraksi miehille yleensä primitiivisissä kulttuureissa, muttei se ole ollut vieras Euroopassakaan huolimatta siitä että se parhaan tiedon valossa tänä päivänä on todettu yleisesti harmittomaksi miehelle. Pelko naisen verestä ja seksuaalisuudesta tulee edelleen joissain eristetyissä yhteisöissä ilmi erilaisina silpomisrituaaleina, joissa naisen ruumis, etenkin seksuaalisessa mielessä, tehdään alisteiseksi miehelle vallalle. Naisgenitaalien manipulaatiot perustellaan usein yhteisöön liittämisriitteinä. Tämä johtuu siitä, että useimmin menstruoviin naisiin liittyviä tabuja ja niihin liittyviä riittejä laativat ja ylläpitävät miehet, jotka peilaavat omia ennakkoluulojaan ja pelkojaan mystistä naista kohtaan.<sup>98</sup> Tällaisista käytänteistä kärsivät lähinnä uskontoa rituaalinomaisesti suorittavat yhteisöt.

---

<sup>97</sup> Douglas 2000, 158.

<sup>98</sup> Delaney & Lupton & Toth 1988, 30-31.

Vanhan testamentin juutalaisuudesta periytyviä rituaalisia säädöksiä laatinut Mooses<sup>99</sup> puhuu selkeimmin kammosta menstruovaa naista kohtaan, sekä siitä kuinka saastaisesta olotilasta tulee puhdistautua. Juutalaisten laissa määrätään esimerkiksi kuinka: *”Kun pojan tai tytön synnyttämisestä määrätty puhdistautumisaika on kulunut umpeen, naisen on tuotava papille pyhäkköteltan oven eteen vuoden vanha karitsa polttouhriksi ja metsäkyyhky tai muu kyyhkynen syntiuhriksi. Pappi uhratkoon ne Herran edessä ja toimittakoon sovitukset, ja näin nainen on taas puhdas verenvuodostaan.”*<sup>100</sup> Sitten tällainen Vanhan testamentin aikainen rituaalinen uskonnon suorittaminen on korvattu spirituaalisella puhdistautumisella ja sovituksella. Siitä huolimatta niin sanottu sivistynyt uskonto ei ole alun perin ollut niin kaukana primitiiviseksi<sup>101</sup> nimitettyjen uskontojen – niitä sellaisiksi määrittävistä – riiteistä.

Douglas siis kohdisti huomionsa rituaali- ja tabukäsitysten muodostumisessa erityisesti likaan, mutta katson teorian olevan yhdistettävissä myös kuukautisvereen, joka on joskus ollut käyttökelpoista – elämän mahdollistajana hedelmöityksessä – mutta josta sittemmin on tullut turhaa materiaa poistuessaan ruumiista. Lisäksi kuukautisveri linkittyy vielä likaa selkeämmin ruumiiseen, josta Douglas tabunormien muodostamisen aloitti. Anttonen ja Douglas kirjoittavat molemmat sekä territoriaalisista että mentaalisisistä rajoista, joilla yksilön toimintaa yhteisössä ohjaillaan. *”Asia, jota pyhä määrittää, merkitsee eron tekemistä ja rajan vetämistä eli kosketuskieltoa,*

---

<sup>99</sup> ”Kun naisella on kuukautisvuoto, hän on epäpuhdas seitsemän päivää, ja se, joka sinä aikana koskettaa häntä, on epäpuhdas iltaan saakka. Kaikki, minkä päällä nainen kuukautistilansa aikana makaa tai istuu, tulee epäpuhtaaksi.” (3. Moos. 15:19 - 20).

”Jos mies makaa naisen kanssa hänen kuukautistilansa aikana, naisen veri tekee myös miehen epäpuhtaaksi seitsemän päivän ajaksi, ja jokainen vuode, jolla mies sinä aikana makaa, tulee epäpuhtaaksi. Jos naisella on muulloin kuin kuukautistensa aikana verenvuotoa usean päivän ajan tai jos hänen vuotonsa jatkuu yli kuukautisajan, hän on sinä aikana epäpuhdas samalla tavoin kuin kuukautistilassaan, ja siksi jokainen makuusija, jolla hän vuotonsa aikana makaa, samoin kuin kaikki, minkä päällä hän istuu, tulee epäpuhtaaksi samalla tavoin kuin kuukautistilan aikana. Jokainen, joka koskettaa niitä, tulee epäpuhtaaksi. Hän peskään vaatteensa, peseytyköön vedellä ja olkoon epäpuhdas iltaan saakka. Jos nainen paranee vuodostaan, hän laskekoon paranemisestaan seitsemän päivää; sen jälkeen hän on puhdas.” (3. Moos. 15:24 - 28).

”Teroittakaa israelilaisten mieliin, että heidän on varottava epäpuhtautta, sillä jos he epäpuhtaudellaan saastuttavat minun pyhäkköni, joka on heidän keskellään, heidän on kuoltava.” (3. Moos. 15:31).

<sup>100</sup> 3. Moos. 12:6-7.

<sup>101</sup> Käytän sanaa *primitiivinen* tietysti varauksin sen sisältävän halveeraavan merkityksen vuoksi. Tarkoitus ei tässä ole käyttää sitä arvottavana määreenä.

*koska sillä ilmaistaan symbolinen raja, jonka ylitys on yhteisön arvojen vastaista.*<sup>102</sup> Kiinnostavaa on, kuinka erityisesti naisen ruumiin rajat ovat symbolisessa suhteessa yhteisön rajoihin, mitä tulee muun muassa eheyteen ja puhtauteen<sup>103</sup>: loukkaamalla yhteisöön kuuluvan naisen ruumiin rajoja loukkaa yhteisöä. Anttonen: *"Fysiologisiin muutoksiin kuten kuukautisiin ja synnytykseen liittyvät puhtautta ja epäpuhtautta koskevat kategoria-erottelut viittaavat siihen, että rajat, joilla yhteisö määrittää itseään, kohtaavat tavassa, jolla se määrittää naisen ruumiillisuutta ja seksuaalisuutta. --- "Pyhä" on naisen ruumiillisuuden ja territoriaalisuuden välisen symbolisen vastaavuuden kielellisenä merkinä yksi instanssi sekä "pyhän" että naisen kulttuurihistoriassa."*<sup>104</sup> Tämän vuoksi pyhä ilmenee erityisesti naisiin kohdistuneiden rajoitusten yhteydessä. Maa-alueiden lisäksi myös ruumiilliset tilat kuten raskaus sekä synnytys ovat olleet eräänlaista sosiaalista välitilaa, jonka vuoksi pyhä-attribuutilla on pyritty ohjailemaan hedelmällisessä iässä olevien naisten käyttäytymistä. Samaa tapahtumaa historiallisesti kuvaa koko kristillinen naisen seksuaalisuuteen kohdistuva ajatusmalli. Entisajan suomalaiset tosin eivät pitäneet naista kirkon tapaan erityisen epäpuhtaana synnytyksen jälkeen, vaan käyttäytymisrajoitusten tarkoituksena oli suojella naista tämän ollessa erityisen herkässä tilassa kuukautistensa tai raskauden aikana. Pyhän käsite liittyi naisen ominaisuuteen synnyttäjänä<sup>105</sup>, minkä vuoksi on aiheellista vaihtaa näkökulmaa kansanuskon pyhä-käsitteistöön, suomalais-karjalaiseen mytologiaan naisruumiin pyhydestä.

---

<sup>102</sup> Anttonen 1996, 158.

<sup>103</sup> Anttonen 1996, 159.

<sup>104</sup> Anttonen 1996, 159.

<sup>105</sup> Anttonen 1996, 72-73.

## Suomalaisen kansanuskon pyhä

Metaforisuus ja symbolisuus ovat pyhälle tunnusomaisia tapoja kiertää hankala sanallistettavuus, sillä pyhä ei sellaisenaan ole ominaisuus kohteessa itsessään. Myös suomalainen pyhä kuuluu käyttäytymistä sääteleviin merkityksiin, joiden alkuperäinen, polynesianaisperäinen termi on *tapu*. Kristinuskon tulon myötä pyhä muuntui tarkoittamaan Jumalaa varten profaanista erotettuja asioita, ilmiöitä tai henkilöitä. Anttonen mukaan: *”Pyhä-termin vanhaan merkityssisältöön erottamattomasti kuulunut rajan ajatus muuttui moraaliseksi rajaksi; sen uudeksi kielelliseksi merkiksi muovautui käsite synti, jolla ”kielletty”, ”epäpuhdas” ja ”vaarallinen” pyrittiin sulkemaan ulos sekä ajattelusta että käyttäytymisestä.”*<sup>106</sup>

Pyhä -sana on vakiintunut suomen kieleen jo esihistoriallisella ajalla, ennen kristinuskon saapumista. Termi esiintyy edelleen suomalaisessa paikannimistössä ja kansanperinteessä yleensä määreenä eri luonnonpaikoille. Pyhä-määre maa-alueella tai luonnon muovaamalla maisemoinnilla kertoo paikkasidonaisuuden merkityksestä muinaissuomalaisille. Pyhä-merkityksin erotetulla alueella voidaan ilmaista sekä yhteisön jäsenille että ulkopuolisille määrätyn paikan toiminnallinen merkitys. Tällaisia voivat olla esimerkiksi hautausmaat tai viljelysalueet.<sup>107</sup> Muita pyhä-merkitykseen liitettäviä yhteisön toimintaa ohjaavia tekijöitä ovat olleet sanaan liittyvät ajankohdat; auringon ja kuun liikkeiden mukaisesti muodostuvat rajakohdat kuten nousut, laskut, tasaukset ja seisaukset. Niiden mukaan yhteisöt muodostavat arkitoimensa ja asettavat rajakohdan ajaksi kieltoja, sääntöjä tai määräyksiä tai päinvastoin poistavat arkisia käyttäytymiskonventioita juhlan muodossa.<sup>108</sup> Kuten aiemmin kävi ilmi, korvautuivat kansanuskon pyhä-termit valtion ja kansan kristillistymisen myötä uusilla merkityksillä. Kaikissa tapauksissa tämä ei kuitenkaan poistanut sanan esihistoriallisia viittaussuhteita. Todisteena tästä toimii esimerkiksi sellainen instituutio kuin Ritvalan helkajuhlat (ruotsin *helg*, *helig*, pyhä), jota Anttonen pitää selkeänä viittauksena pyhä-termin

---

<sup>106</sup> Anttonen 1996, 158.

<sup>107</sup> Anttonen 1996, 108.

<sup>108</sup> Anttonen 1996, 110.

esihistorialliselta ajalta juontuvalle raja-merkitykselle.<sup>109</sup> Helkajuhlasta Anttonen kirjoittaa seuraavasti: " -- sen tarkoitus oli viljan kasvun edistäminen, johon pyrittiin sekä rituaalisella huutamisella että helkatulien polttamisella. --- Territoriaalisten rajojen rituaalisella kulkemisella pyrittiin rajaamaan sosiaalinen arvo eli viljankasvu kyläyhteisön piiriin. Territoriaalisten rajojen lisäksi "pyhä" tapahtumasarjan kokonaisuudessa näyttäytyi myös sen osanottajien eli nuorten neitojen ruumiinrajojen symbolisena korostuksena. --- Sekä territoriaalisten että ihmisruumiin rajojen symboliikka ilmentää pyrkimystä pitää arvotuotantoa eli viljan kasvua ylläpitävät ja edistävät (yhteisölliset) voimat kylänrajojen sisäpiirissä. --- Se tosiasia, että "helan" eli sisäpiirin ulkopiiristä erottavan rajan "kulkijat" olivat naimattomia tai jopa neitsyitä, ei ole merkityksetön. Kun helka- eli pyhäperiodi tähtäsi hyvään vuodentuloon ja menestykseen kylän rajojen sisällä, niin laulajienkin oli oltava mieluiten neitoja, joiden ruumiin rajat olivat vielä "ylittämättömät".<sup>110</sup> Tässä helkajuhlan rituaalinomaisessa suorituksessa korostuvat niin ihmisruumiin rajojen merkitys, kuin eräänlainen neitsytkultin muotokin, supisuomalaisella maaperällä.

Anttonen ei kuitenkaan tutkimuksissaan suomalaisesta pyhästä korosta neitseyden merkitystä naisruumiin pyhyyskäsitteiden kohdalla. Hän lähestyy pyhyttä territoriaalisen rajanvedon kautta, joka koskee myös ruumista. Merkitystä muinaissuomalaiset ovat antaneet naiselle yhteisön sisäpiirin pyhässä keskuksessa sen vuoksi, että naisruumiin vaaliminen takaa reproduktiokyvyn, elämän jatkuvuuden yhteisössä. Nainen on yhteisönsä piirissä *periodisesti pyhä* ja toiminnallisesti rajoitettu aikoina jolloin fysiologiset muutostilat "avaavat" hänen ruumissäiliönsä rajat. Anttonen mukaan lähes yleismaailmallisesti tavatut välttämissäännöt ja rituaalisen epäpuhtauden luokitukset osoittavat naisen ruumiillisuuden merkityksen yhteisölle. Varhaiset kulttuurit osoittavat, kuinka naisen ruumiin rajat ovat symbolisessa suhteessa sekä territoriaaliin, että koko yhteisöä suojeleviin metafysisiin rajoihin.<sup>111</sup> Edelleen, koska yksilön "käyttäytymisen luokittaminen epäpuhtaaksi tai epäjärjestyksi aiheuttavaksi kohdistuu pääasiassa naisiin, naisten

---

<sup>109</sup> Anttonen 1996, 123.

<sup>110</sup> Anttonen 1996, 124-125.

<sup>111</sup> Anttonen 1996, 139-140.

*ruumiillisuuteen kuuluvien fysiologisten muutosten kulttuurinen rekisteröiminen perustuu ajatukseen sisäpiiristä alueena, jonka kaikki kategoriat idealisoidaan ehyiksi, muuttumattomiksi ja ristiriidattomiksi.”* <sup>112</sup> Tällöin ruumiinainuista ulostyöntyvät eritteet rikkovat normalisoidun järjestyksen rajat, ilmaisten symbolista siirtymistä hallitusta hallitsemattomaan, eheydestä kaaokseen. Kuukautisveri, kuten raskauskin, rikkovat muuttumattomaksi idealisoitua naisen fysiologiaa ja ruumiin rajoja, jolla patriarkalisissa kulttuureissa yhteisöelämän kiinteärajaisuutta metaforisoidaan.<sup>113</sup> Asetelma on alkujaankin arvottava, sillä miehen ruumis tulkitaan sääntönä, ja naisen poikkeuksena. Mies pääsee muuttumattomuudellaan täydellisyyteen, kun taas naisruumis rikkonaisuutensa, haavaisuutensa vuoksi koetaan epätäydelliseksi. Sen vuoksi kuukautisveri, haava tai mätä – abjekti – pyritään syntiuskomusten ja eheyden rikkoutumisen välttämiseksi saamaan hallintaan sekä yksilössä että yhteisössä. Anttosen mukaan nämä kognitiiviset rajalinjat ovat sekä fysiologisia että sosiaalisia, minkä vuoksi ne ovat erityisesti konservatiivisten uskonnollisten ja poliittisten ideologiajärjestelmien kantavia rakenteita<sup>114</sup>.

Ruumiineritteiden arvoluokituksen määräytyminen jakaa ruumiin vertikaalisesti kahtia. Edellä käsitellyt, saastaiseksi käsitetyt ihmisruumiin eritteet kuuluvat alempaan puoliskoon. Ylempien ruumiinosien eritteet kuten äidinmaito ja kyneleet ovat saaneet täysin päinvastaisen tulkinnan, joihin perehdyn seuraavaksi.

---

<sup>112</sup> Anttonen 1996, 145.

<sup>113</sup> Anttonen 1996, 145.

<sup>114</sup> Anttonen 1996, 146-147.

Kuva III



Hanni HAAPANIEMI (1987- )

*Esi-isäkierrätys*

2013

44 x 36 cm

Kuukautisveri ja hartsii mdf-levylle

Taiteilijan omistuksessa

## 5.

### *Esi-isäkierrätys*

Haapaniemen teoksessa *Esi-isäkierrätys* on käytetty asetelmallisena esikuvana *Maria lactans*-, Imettävä Jumalanäiti -ikonikuvia. Ensimmäinen tunnettu kuva imettävästä Madonnasta on maalattu kolmannella vuosisadalla, mutta kuva-aihe on sitäkin aikaisempi, todennäköisesti alkujaan lähtöisin Egyptistä, missä jumalatar Isis imetti poikaansa Horusta jo yli tuhat vuotta ennen Kristuksen syntymää<sup>115</sup>. Teoksessa Haapaniemi on korvannut Jumalan Pojan karhunpennulla, suomalaisen mytologian toteemieläimellä, jolla on merkittävä asema suomalais-karjalaisessa kansantarustossa. Muinaissuomalaiset uskomukset yhdistyvät tässä ne karkottaneeseen kristinuskoon varsin epäortodoksisella tavalla, mutta kuitenkin sovussa. Haastattelussa taiteilija kertoo itselleen pyhän muodostumisessa merkityksellisemmäksi luonnonuskon. Hän ajattelee pyhyiden olevan lähempänä luontoa, jonka kautta se on tiivistynyt nimenomaan naiseuteen ja uuden elämän luomiseen, sekä sen arvostamiseen.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Rubin 2009, 15.

<sup>116</sup> Taiteilijan haastattelu 3/2015.



Naisen ja karhun mytologiat kietoutuvat toisiinsa pohjoisten kansojen tarustoissa mielenkiintoisella tavalla. Karhua pidetään esi-isänä, ihmisenä joka on ottanut karhun muodon. Karhun elämänkierrossa pyhillä rituaaleilla on suuri merkitys taivaaseen astumisen ja uudelleen syntymisen mahdollistamisessa. Naista taas pidetään karhun puolisona, joka osaa suojautua tämän voimalta oman ruumiinsa *väellä*.<sup>117</sup> Sukupuolielimensä paljastava nainen saattoi langettaa *vitun vihoja* vihollisensa ylle, mutta myös siunata karjaa tai perhepiiriään. Perimätiedon mukaan naisen tuli metsässä kulkiessaan, karhun kohdatessaan paljastaa häpynsä, jolloin karhu tunnistaisi hänet puolisoikseen, eikä surmaisi naista. Kristillisessä kuvastossa ruumiinosien paljastamiseen ei suhtauduttu näin vapautuneesti. Käsitykset, jotka augustinolaisesta kristinopista ruumiin kautta häpeämiseen johtavat, ovat vaikuttaneet kanonisen kirkkotaiteen muotoutumiseen varhaiskirkon alkua ajoista lähtien. Haapaniemen teoksessa karhunpentua imettävä Neitsyt paljastaa rintansa ruokkiakseen pyhää jälkikasvuaan. Tämä seksuaalisuuden esiintuova ja Jumalanäitiä inhimillistävä teko on historiallisesti herättänyt ristiriitaisia tunteita, ja näitä käsittelen seuraavaksi.

---

<sup>117</sup> *Väki* merkitsee voimaa. Ks. kappale Vaginan väki.

## Taivaallinen maito

Jumalattaret ovat imettäneet taivaallista jälkikasvuaan sivilisaation historian alkuajoista lähtien, niin kauan kuin kulttuurit ovat tunnustavat jumalia. Vain kristinuskossa inkarnaation mysteeri on antanut erityisen painoarvon äidinmaidolle. Paradoksaalinen ajatus siitä, että Jumalan Poika on ollut riippuvainen ihmisäitinsä rintamaidosta, siivitti teologisen pohdinnan keskittymistä Neitsyen rintoihin.<sup>118</sup> Sen lisäksi, että maito symbolisoi Jeesuksen inhimillisyyttä, sillä oli varhaisempi konnotaatio elämän edellyttäjänä; kykynä mahdollistaa lapsen selviäminen. Tämän vuoksi Jumalanäidin maito tuli symbolisesti yhä merkittävämmäksi, sillä se oli ihmiskunnan pelastajan oman elämän lähde.<sup>119</sup> Tästä ratkaisevan tärkeästä roolista huolimatta Warner katsoo imettämisen heikentäneen Jumalanäidin gloriaa. Warnerin mukaan Kristuksen imettäminen oli selkeä merkitsijä hänen alemmuudelleen, johtuen imettämiseen liittyvistä ennakkoluuloista. Nämä ennakkoluulot palaavat edelleen kristinopin opetukseen ja ajatusmalliin naissukupuolen lankeemuksesta aiheutuneeseen kiroukseen, joka rankaisi naista biologisella puolella, toisin sanoen ruumiintoiminnoilla kuten menstruointi ja imettäminen. Tällainen ajatus kehittyi erityisesti 1400-luvun ensimmäisellä puoliskolla. Jälkiseuraamukset vaikuttivat Neitsytkultin muotoutumiseen, sillä jos naista pidettiin alempiarvoisena biologisen alistamisen vuoksi, silloin Neitsyt, hyväksyessään naissukupuolelle langetetun kohtalon raskaudessa ja imettämässä paljasti samalla hänen luonteensa nöyrytyksen. Ristiriita Tahrattoman sikiämisen dogmin (lat. Immaculata Conceptio) ja lankeemuksen aiheuttaman ruumiinkäsityksen välillä oli liian suuri, sillä jos Maria oli säästynyt perisyntin tahralta, ei hänen tullut myöskään kärsiä synnytykseen kiinteästi liittyvistä vaivoista, kuten imettäminen.<sup>120</sup>

Ajattelutavan muutoksen myötä vaikutukset näkyivät suhtautumisessa Neitsyeen, sekä tavoissa kuvata häntä. 1100-luvun tyyppillinen

---

<sup>118</sup> Warner 1976, 193.

<sup>119</sup> Warner 1976, 194.

<sup>120</sup> Warner 1976, 201-204.

kuninkaallinen ylväys, jollaisena myös jumalatar Isis oli aikoinaan kuvattu, vaihtui intiimiin hellyyteen ja kuvien pehmentämiseen Maria lactans -aiheissa, mutta renessanssin kehittyessä imettävän Neitsyen kuvien suosio hiipui hiljalleen. Ero arvokkaan rouvan ja köyhän talonpojan vaimon välillä imettämisen kohdalla oli jo niin ilmeinen, että katsottiin liki mahdottomaksi ajatus siitä, että Neitsyt voisi sellaiseen alentua.<sup>121</sup> Imettämisestä tuli rahvaan ruumiillista työtä.

Luokkaerojen selventäminen ei ollut kuitenkaan ainoa syy imettävän Madonnan kuvien näennäiseen katoamiseen. Ajatus Neitsyen rintojen paljastamisesta oli yksinkertaisesti sopimaton, ja sopi uudistuvaan askeettiseen ideologiaan, jota katolinen kirkko harjoitti. Puritanismi, ankaran siveellinen ajatusmalli, jota anglikaanisen kirkon uudistajat peräänkuuluttivat, ei ollut vain kirkon reformoijien motiivi, myös vastauskonpuhdistajat olivat huolissaan kristillisen taiteen liiallisesta hekumallisuudesta. Näin Neitsyestä tuli liian ylhäinen lapsensa imettämiseen.<sup>122</sup> Vaikka aiheen kuvaamista ei enää harjoitettukaan, sai Neitsyt ideatasolla pitää maitonsa. Sen lisäksi ainoina sallittuina ruumiineritteinä hänelle jäivät kyneleet.<sup>123</sup>

Vastaavankaltaiset uskomukset, jotka kohdistuivat muinaissuomalaiseen naiseen näkyvät pätevästi Neitsyenkin kohdalla. Hedelmällisen naisruumiin asettaminen kulttuuristen sääntöjen alaiseksi on niin yleismaailmallinen tapa, että sen ymmärtäminen eräänlaiseksi kollektiiviseksi totuudeksi auttaa ymmärtämään syitä, miksei asiaa enää kyseenalaisteta. Kyse on konservatiivisista asenteista, niin sanotusta hiljaisesta tiedosta, jonka ilmituonti saattaa avata syvempiä merkityksiä kuin ennalta voisi odottaa. Näiden valtarakenteiden muodostumiseen, ja tutkielmaan olennaisesti liittyvä muinaissuomalainen tabu-uskomus liittyy myös *naisen väkeen*, seksuaaliseen voimaan.

---

<sup>121</sup> Warner 1976, 203.

<sup>122</sup> Warner 1976, 203.

<sup>123</sup> Warner 1976, 205.

## Vaginan väki

Siinä missä kristillisen käsityksen mukaan naisen seksuaalisuus oli puhtaasti kaiken kadotuksen alkulähde, suhtautuivat muinaissuomalaiset vaginan voimaan paljon ristiriitaisemmin. Satu Apo on tutkinut suomalais-karjalaista runoperinnettä ja perehtynyt naisen genitaaleja kuvaaviin teksteihin. 1800-luvulta alkaen kerätyistä runoista käy ilmi, kuinka karkeasti, mutta myös kunnioittavasti naisen alaruumiiseen on suhtauduttu. Apon mukaan naisen häpäiseminen hänen sukupuolielimensä kautta ei ole vain modernin tai postmodernin kulttuurin ilmiö – se on kuulunut olennaisesti myös vanhakantaiseen itäsuomalaiseen agraarikulttuuriin.<sup>124</sup> Ei ole yllättävää, että seksuaalirunojen näkökulma on miehinen, sillä vaginan voimasta fantasiarunoissa yleensä lauloivat miehet. Apon mukaan lauluissa naisen sukupuolielimet oli irrotettu ruumiista, ja ne olivat itsenäisiä toimijoita kuten silloin kun *”naisen elin juoksee läpi kaupungin silkkisukat jaloissa ja joutuu herrojen ihastelun kohteeksi.”*<sup>125</sup> Fantasiarunojen vaginat toimivat myös metaforina. Niin sanotuissa *”mustissa”* seksuaalirunoissa naisruumis kuvattiin vastenmieliseksi ja kauhistuttavaksi. Vagina voitiin rinnastaa muun muassa avoimeen haavaan, ja haava-metaforaan olennaisesti kytkeytyi menstuaatio. Metaforista tärkein oli kuitenkin ihmisruumiin käsittäminen suljetuksi astiaksi tai säiliöksi<sup>126</sup>. Tämä linkittyy yhtä lailla Neitsyt Mariaan liittyviin uskomuksiin Jumalanäidistä eheänä astiana, pyhänä temppeleinä. Apo kirjoittaa: *”Menstuaatio ja synnytys rikkovat näkyvästi ihmisen ruumis-säiliön rajat. Hedelmällinen nainen ei varhaiskantaisessa kulttuurissa voinut omille reproduktioprosesseilleen mitään; hänessä näkyivät samantapaiset ihmisen tahdosta riippumattomat syklit kuin luonnossa.”*<sup>127</sup> Naisen seksuaalisuuden katsottiinkin liittyvän luonnon kategoriaan, mikä shamanistisen uskomusjärjestelmän mukaan liitti naisen väen osittain yliluonnollisen ja tuonpuoleisen kategorioihin. Naisruumiissa yhdentyivät *”tuonpuolinen”* ja

---

<sup>124</sup> Apo 1995, 11.

<sup>125</sup> Apo 1995, 12, 16-17.

<sup>126</sup> Apo 1995, 26.

<sup>127</sup> Apo 1995, 27.

”tämänilmainen”, ja joidenkin loitsujen mukaan naisruumis miellettiin väyläksi alisen ja yllisen maailman välillä<sup>128</sup>. Aivan kuin Neitsyen ruumis, jonka kautta Jumalan Poika astui maan päälle taivaista, naisruumis yhdisti jumaluuden ja ihmisyyden. Ruumis-astian kauttakulkuliikenne oli arkikokemuksen mukaan mahdollista molempiin suuntiin. Lapset syntyessään työntyivät ulos, mutta samoin naisen alaruumiin kautta voitiin mennä tuonpuoleiseen.

”Vitun viha” oli naisen voima, jolta tuli suojautua, mutta naisen väkeä voitiin käyttää myös hyvään, kuten karjan ja perhepiirin suojaamiseen. Sen ajateltiin voidun suunnata tarkasti kohteeseensa ja voiman välittymiseksi riitti naisen sukupuolielimen paljastaminen ja näkeminen.<sup>129</sup> Vitun viha -loitsujen lisäksi vaginasta laulettiin ilonaiheena, jota mies naisen ruumiista sai. Kaksijakoisuus on Apon mukaan paradisisesti sävytettyä: miehet kumartavat naisen sukuelintä kuin kunnioitetaan pyhää ikonia ja loitsukontekstissa sitä tuli erityisen voimalatauksensa myötä kunnioittaa kuten muitakin ”voimapaikkoja”, jotka kuuluivat pyhän kategoriaan.<sup>130</sup>

Vain naisruumiiseen kytkettiin näin vahvan voiman merkitys. Vaikka runoissa lauletaan myös falkoksesta, sen ei katsottu omaavan vahingoittavaa voimaa; tätä myöten myöskään loitsuja ”miehen vihoja” vastaan ei arkistoista löydy.<sup>131</sup> Naisen elämään hänen ruumiissaan piilevä yliluonnollinen voima vaikutti tabu-käsitysten vuoksi myös eristävästi: *”Voima oli vaaraksi myös kantajalleen; siihen reagoivat muut väet naisen ympäristössä. Erityisen altis nainen oli vieraille, ulkopiirien voimille --- raskauden, synnytyksen ja lapsivuoteen aikana sekä menstruoidessaan, toisin sanoen tiloissa, jolloin ruumiin rajat olivat koetteella tai havaittavasti auki. Mikäli nainen tässä tilassa kohtasi ulkopiirin voimakkaan väen, se voitti hänen väkensä ja saattoi tunkeutua tai tarttua hänen ruumiiseensa.”*<sup>132</sup> Pyhiin paikkoihin käyntikielto oli myös voimassa erityisinä vaaran aikoina. Ei voida kuitenkaan varmaksi sanoa, oliko kielto tarkoitettu enemmän naisen itsensä vai pyhän paikan suojelemiseksi. Jotkin kiellot olivat selkeämmin luotuja heikomman osapuolen suojelemiseksi, sillä dynamistisen

---

<sup>128</sup> Apo 1995, 28.

<sup>129</sup> Apo 1995, 23.

<sup>130</sup> Apo 1995, 17.

<sup>131</sup> Apo 1995, 26.

<sup>132</sup> Apo 1995, 34.

ajattelutavan mukaan tiettyjen voimien kohtaamisesta seurasi aina taisto, jossa heikompi osapuoli joutui kärsijäksi. Erityisesti menstruoivan naisen tuli Apon mukaan varoa veden, kirkon ja vainajien lisäksi oman yhteisönsä muita naisia ja heidän väkeään.<sup>133</sup> Kirkon kohdalla esimerkkinä toimii kirkottamiskäytäntö, josta virallisesti luovuttiin niinkin myöhään kuin vasta vuonna 1963. Kirkottamisella on juurensa juutalaisten vanhoissa hygieniakäsityksissä, jonka mukaan muodostui ajatus synnyttäneen naisen epäpuhtaudesta. Tässä jopa pakanaan verrannollisessa tilassa naiselta oli kielletty yhteisössä toimitettujen töiden suorittaminen, kuten veden haku.<sup>134</sup> Lisäksi ajateltiin, että jos kaksi menstruoivaa naista saunoi yhdessä, nuorempi sai "vajehtumisen" seurauksena runsaat ja kivuliaat kuukautiset.<sup>135</sup> Menstruoinnin, eli toisin sanoen "avoimen tilan" salaaminen oli naisen tärkein suojautumiskeino, mitä voisi harkita myös alkuperäiseksi syyksi kuukautisten salassapitokäytänteelle. Tähän viittaisi myös se, kuinka menstruoivan naisen väen katsottiin olevan aktivoitunut, ja silloin se oli tavallista vahingollisempaa kohdistuessaan miehiin. Mutta kuten augustinolainen käsitys naisen seksuaalisesta voimasta mieheen, ei suomalais-karjalainen naisen väkikään vaikuttanut sukupuoliseen hierarkiaan merkittävästi. Mies nähtiin edelleen voimakkaampana sukupuolena, nainen vaarallisena, mutta kuitenkin alisteisena. Väki ei siis tuonut valtaa, mutta vaikutti erilaisiin uskomus- ja riittiperinteisiin, joita Douglas vastaavasti toisaalla käsitteli. Verrattuna esimerkiksi Välimeren maiden uskomuksiin suomalais-karjalainen ajattelu kuitenkin hieman hämärsi miehen ylivaltaa naiseen nähden; vagina-orientaation voidaan katsoa vähentäneen maskuliinisuutta ja fallista voimaa glorifioivaa ajattelutapaa. Kansanperinneaineistossa selkeästi ilmenevä fyysinen naiseus saattaa Apon mukaan auttaa ymmärtämään kristinuskon katolisten suuntausten erityistä neitseyden painotusta, kun otetaan huomioon

---

<sup>133</sup> Apo 1995, 34.

<sup>134</sup> [www.ortodoksi.net/index.php/Kirkottaminen](http://www.ortodoksi.net/index.php/Kirkottaminen). Ks. lisää kirkottamiskäytännöstä Lempiäinen, P. *Pyhät toimitukset*, 1985.

<sup>135</sup> Apo 1995, 34.

hedelmöitymisen ja synnytyksen aikainen "avoimuus" ja sen vaarallisuuteen ja epäpuhtauteen liittyvät varhaiset käsitykset.<sup>136</sup>

Nämä vanhasuomalaiset käsitykset naisen sukupuolielimestä ja naissukupuolesta yleensä linkittyvät mielenkiintoisella tavalla Haapaniemen kolmannessa teoksessa esiintyvään toiseen muinaissuomalaiseen pyhään hahmoon, karhuun.

### Pyhä karhu

*"Karhu edustaa pohjoisten pyyntikulttuurien miehille ulkopiiriin kuuluvaa 'feminiinistä toista'. Karhun ulkopiiriin kuuluvan toiseuden ja naisen sisäpiiriin kuuluvan toiseuden välillä vallitsee kognitiivinen jännite, koska molemmat ovat miehisen voiman ja sen yhteisöelämän jatkuvuuden turvaavan potentiaalisuuden kohteita. --- Nainen ja karhu kuuluvat molemmat kognitiivisesta näkökulmasta pyhäluokitusten piiriin, mutta ne ovat mieskategorian näkökulmasta toisiinsa nähden antagonistisia."<sup>137</sup>*

Karhu on suomalaisen kansanuskon, tai muinaisen maailmankuvan pyhä, jumaluuteen verrattavissa oleva tabu hahmo. Tästä kertovat jo sen nimestä käytettävät eufemismit, kiertoilmaisut kuten Autuas, Erä, Haltia, Jumala, Puhdas elävä, Puhdas metsä. Karhulla on suomen ja karjalan kielissä parisataa eri nimeä, muun muassa Hän, Hyvä, Itse, Se. Kiertoilmaisujen käyttäminen johtuu Pentikäisen mukaan eläimen pyhydestä – jumalallisesta lähtökohdasta, jonka vuoksi Karhu -nimen käytön katsottiin turmelevan pyhyden, mikäli sitä kutsuttiin varsinaisella nimellään.<sup>138</sup> Karhun syntyyn liittyy erityinen runoperinne, ja erittäin huomionarvoista on se, että myös Neitsyt Marialla oli myöhemmässä vaiheessa olennainen rooli suomalaisessa runomuotoisessa kansanperinteessä.<sup>139</sup>

---

<sup>136</sup> Apo 1995, 37.

<sup>137</sup> Anttonen 1996, 139.

<sup>138</sup> Pentikäinen 2005, 11-13.

<sup>139</sup> ks. esimerkiksi Viljakainen, M. (2005) *Neitsyt Maria synnytyksloitsuissa*. [http://www.elore.fi/arkisto/2\\_05/vil2\\_05.pdf](http://www.elore.fi/arkisto/2_05/vil2_05.pdf).

Karhun pyhyys ilmenee nimen kiertoilmaisujen lisäksi mielenkiintoisesti siinä, kuinka Pohjois-Euroopan ja Siperian kalliotaiteessa karhu esiintyy varsin niukalti. Suomalaisissa kalliomaalauksissa sitä ei todennetusti ole kuvattu tunnistettavasti kertaakaan, mutta sen sijaan luonnon muodostamat pyhät profiilikalliot, joista karhun piirteet erottuvat, ovat säilyneet. Pentikäisen mukaan karhun yleisyyden huomioon ottaen sen harvinaisuuden kalliotaiteessa täytyy siis johtua enemmän vahvoista katsomuksellisista syistä. Suurikokoiseen petoeläimeen on suhtauduttu sekä pelolla että kunnioituksella. Kunnioitus ilmenee erityisesti vanhoissa *karhunpeijaus* -käytänteissä, joiden tavoitteena oli ravinnoksi kaadetun jumaläläimen lepyttäminen ja sielun palauttaminen taivaalliseen kotiinsa, josta se voisi syntyä uudelleen. Pyyntikulttuurien maailmankuvassa karhu on symbolinen hahmo, joka näkyi pohjoisten kansojen koko maailmankuvassa: jokapäiväisessä elämässä vuodenajan kierrossa, tähtitaivaalla, noitarummuissa ja šamanistisissa menoissa, pyhissä lauluissa, epiikassa ja mytologioissa.<sup>140</sup>

Kuten Douglas osoitti, tabut luovat puhdistautumisriittejä. Näin oli myös karhun kohdalla. Karhun kierto oli osa metsästysriittiä, jossa karhua lähestyttiin seuraamatta suoraan sen jälkiä. Koko karhun surma on ollut arkaluontoinen, monin tabusäännöin noudatettu tapahtuma, jonka tarkoituksena on pyytää karhulta anteeksi tapahtunutta. Metsästyksen osallistuneilta miehiltä vaadittiin muun muassa selibaattia, rituaalista puhtautta joka on ollut osa myös varhaiskristillistä maailmankuvaa. Koko metsästystapahtuman luonne on ristiriitainen, koska sillä oli kuitenkin paikkansa karhun syntymän, kuoleman ja paluun iäti jatkuvassa kierrossa maan päältä taivaan piiriin ja takaisin. Käsitysten mukaan rituaali oli välttämätön elämän jatkuvuuden takaamiseksi. Uudestisyntyminen nosti karhun *jumalaksi*, joka oli ihmissukua – ihminen karhun puvussa. Suomalais-ugrilaisten kulttuurien yhteinen piirre on karhun peijaisten jälkeinen hautaaminen anatomisesti järjestyksessä niin, että karhun ylösnousemus ja uudelleensyntyminen olisi mahdollista.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> Pentikäinen 2005, 97.

<sup>141</sup> Pentikäinen 2005, 111.



On varsin ymmärrettävää, minkä vuoksi kirkko katsoi aiheelliseksi poistaa näin voimakakkaan hahmon pyhä-käsitteen merkityksen yhteydestä. Kuten aiemmin on käynyt ilmi, kristillinen kirkko on eri kielialueilla omaksunut pyhää merkitsevien sanojen kieliasun, mutta usein pyhän piiriin alun perin merkityt kohteet ovat muuttuneet. Ennen kuin sana *pyhä* vakiintui kirjauskontojen sanastoon, sillä on ollut takanaan pitkä merkityshistoria kansanomaisessa kielenkäytössä. Myös indoeurooppalaisten ja suomalais-ugrilaisten kielten pyhä on alun perin tarkoittanut semanttisesti erotettua, tai erilleen rajattua. Väestö, jota yhdisti yhteinen jumala ja kanonisoitu perinnekäsitys jumalan vaikutuksesta ihmisten historiaan, muodosti ”pyhän ykseyden”.<sup>142</sup> Uudet pyhää käsittävät ideat ovat karhumyytinkin kohdalla vanhojen päälle kirjoitettuja – sanan alkuperäinen kirjoitus säilyi, mutta sisältö vaihtui uuden uskonnon myötä. Se teki uuden maailmankuvan helpommaksi omaksua, kun vanhat tutut käsitteet säilyivät sanastossa.

### Pakanauskoisten karhun kaato

Kristillinen sanasto ja arkeologiset löydöt todistavat kristinuskon rantautuneen Suomeen alun perin 800-luvulla idästä, Bysantin ja Venäjän kautta, pari vuosisataa ennen lännen ristiretkiä. Karhun tarina on mielenkiintoinen osoitus pakanuuden vanhojen jumalten ja kristinuskon uusien kamppailun suomalaisten mielistä – taisto, joka kesti huomattavan paljon kauemmin kuin virallisen uskonnon omaksuminen. Vaikka kristinuskoa oli tuotu kahdesta suunnasta jo vuosisatoja suomalaisten jumaltarustoon, vielä vuonna 1551 Agricola kääntämässään Psalmtarin esipuheessa kehottaa luopumaan pakanallisten jumalten palveluksista.<sup>143</sup> Itse asiassa kristinuskon eteneminen Suomeen oli ollut niin hidasta, että Ruotsin kruunu vielä 1600-luvulla näytti kantaneen siitä erityistä huolta; *”Turun piispa Erik Rothovius piti Turun akatemian avajaisissa 15.7.1640 saarnan, joka paljastaa suomalaisten*

---

<sup>142</sup> Anttonen 1996, 96-97.

<sup>143</sup> Pentikäinen 2005, 106.

*pakanalliset elämäntavat suorastaan syyksi siihen, miksi Suomeen Ruotsin takaamana tarvitsi perustaa oma yliopisto, Turun akatemia (sittemmin Helsingin yliopisto). --- Rothoviuksen saarna oli pitkä ja ajan hengen mukaisesti varsin teologinen. Piispan itsensä valitseman tekstin (Ps. 106:48) mukaan puheen perusajatuksena oli kiitollisuus Jumalaa kohtaan akatemian perustamisen johdosta. --- Piispan toinen teema on kiittämättömyys, jonka hän Raamatun lainauksin ja historian todistuksilla osoittaa johtavan epäjumalanpalvelukseen. Kansatieteellisesti mielenkiintoinen on hänen kuvauksensa epäjumalanpalveluksesta Suomessa jäänteinä keskiajalta. Tässä hän sotkee toisiinsa muutamia katolisia tavat, karjauhrit sekä nähtävästi karhunpeijaiset.”*

<sup>144</sup>

Karhunpeijaiset, rituaalimenot kaatotapahtumassa, olivat Ruotsin kruunun ja luterilaisen valtionkirkon mukaan selkein pakanuuden osoittava ilmaus, joka koettiin aiheelliseksi tuhota. 1600 – 1700-luvuilla kirjoitettu perimätieto kansanrunomuistiinpanojen muodossa tuhoutui suurelta osin Turun palon myötä, mutta samalla itse karhu metsästysvimman ja vihan kohteena oli tuona ajankohtana alkunsa saaneen puhdasoppisen luterilaisen valtionkirkon siunaama missio, jonka tuloksena karhu metsästettiin Suomessa 1800-luvun loppuun mennessä lähes sukupuuttoon. ”Karhuvimma” näytti olleen osa uskonnollis-kansallista lähetystä, jonka myötä karhun kaatajista muotoutuu myyttisiä kansallissankareita.<sup>145</sup> Myös uudelleen kerätty kansanperimätieto Lönnrotin Kalevalan myötä köyhdyttää karhumyytin, ja syyksi tähän Pentikäinen epäilee Lönnrotin harraskristillisyyden ajan aatteen tukijana. Vanhan ja Uuden Kalevalan välillä tapahtunut toimitustyö vähensi merkittävästi karhun roolia, ja heijasti samalla 1800-luvun maailmankatsomuksellista murrosta. Karhumenojen osuus supistui, kun karhun tappo ja peijaiset sovitettiin yhteneväksi juonirakenteeseen, ja samalla koko teeman myyttinen painoarvo kuihtui.<sup>146</sup> Pentikäisen mukaan ”Kahden eepostekstin vertailun lopputulos on, että Lönnrotin Kalevalan uusi laitos 1849 yhdistää suomalais-kansallisen prosessin käynnissä parhaillaan olleeseen ja jo

---

<sup>144</sup> Pentikäinen 2005, 107.

<sup>145</sup> Pentikäinen 2005, 116-117.

<sup>146</sup> Pentikäinen 2005, 119-120

*pari vuosisataa jatkuneeseen uskonnollis-poliittiseen Ruotsin kirkon missioon tehdä valtio, jossa asuisi yksi kansa, vallitsisi maan tapa ja yksi usko. Karhun kaato oli siis sekä symbolista että totaalista ja vanhojen vallanpitäjien tahto toteutui, vaikkei Suomi enää Ruotsiin kuulunutkaan.”*<sup>147</sup> Kuten aiemmin on käynyt ilmi, voivat yhteisöt asettaessaan itsensä erilliseksi muista merkityksellistä kansansa pyhyden itselleen. Todennäköisesti suomalainen karhumytologia elikin niin sitkeästi vielä kristinuskon rantauduttua, sillä se oli se perimätieto, jota ennen kirkkoa tunnustimme omaksemme ja joka rajasi suomalaiset yhtenäiseksi, pyhän yhteyteen.

---

<sup>147</sup> Pentikäinen 2005, 120.

*"A myth blends with the history of a people and a community, and gives it a certain perspective on its origins and destiny."*<sup>148</sup> (Marina Warner)

## 6.

### NAISEUDEN KIRO

Kuinka historiallisen hahmon, sekä idealisoidun jumalattaren myytti kietoutuu naiseuteen laajemmin? Apokryfisten tekstien ja virallisten evankeliumien syntyaikoina maailmankuva on kirjoitettu puhtaan patriarkaalista näkökulmasta. Rituaalisen epäpuhtauden säädökset vaikuttivat käsitysten muodostumiseen naissukupuolesta Eevan lankeemuksen jälkeen. Neitsyt taas on kirkkoisien opetusten mukaan naiseuden kirkastuma, ja tällöin näiden kahden naisen kietoutuneet kohtalot ovat ikään kuin asettaminen ja täyttymys.<sup>149</sup>

Tutkielman alussa esille tulleen augustinolaisen kristinopin jälkeen, ehkä hieman yllättäen, on aiheellista palata hänen käsityksiinsä naiseudesta tässäkin yhteydessä. Augustinus nimittäin antaa selkeimmin vastauksia naisen merkityksestä kristillisessä opissa pelastuksesta. Augustinuksen mukaan Marian rooli ei ole missään nimessä marginaalinen, huolimatta kirjallisten lähteiden vähäisyydestä. Täysin päinvastoin, hänen kohtalonsa on mahdollistanut koko kristinuskon perustuksen, inkarnaation. Hän huomauttaa,

---

<sup>148</sup> Warner 1976, 224.

<sup>149</sup> Seppälä 2010, 103-105, 129.

kuinka Kristus olisi voinut valita toisinkin; esiintymällä enkelin hahmossa tai luoda itselleen ruumiin jo taivaista astuessaan. Jeesuksen syntymä jättää miehen toimijuuden ulkopuolelle, mutta asettaa naisen roolin erityisen merkitykselliseksi. Tästä seuraa mielenkiintoinen tematiikka, joka Seppälän mukaan sotii sitä käsitystä vastaan, että nainen olisi koettu erityisen epäpuhtaana. Jos näin olisi ollut, eikö Jumalan pojan olisi tullut välttää kosketusta naiseen? Tämän huomion Seppälä katsoo aiheuttavan erityisen kunnianosoituksen ja lohdutuksen naisille, sillä *”Kristuksen äidiksi tulemalla nainen on eheyttänyt syntinsä.”*<sup>150</sup> Tapahtuman voi nähdä toisellakin tapaa. Maria-kuvaa käsittelevä feministinen kritiikki tarttuu ajatukseen, jonka mukaan nainen tuli eheäksi vain seksuaalisen pidättäytymisen kautta. Kristinopin mukaan neitsyenä pysymisen katsottiin *”korjaavan”* naisen luonnollisen heikkouden. Askeettisen lihallisuuden kieltämisen kautta naisen katsottiin lievittävän sukupuolensa luonnollista turmellusta. Mielikuva neitsytruumiista on kuva äärimmäisestä eheydestä, ja ruumiillinen eheys yhdistettiin pyhyyteen. Warnerin mukaan tämän seikan vuoksi varhaiskirkon alkuaikoina takerruttiin neitseyden ideaan niin voimallisesti. Klassinen ajatusmalli neitseyden voimasta myötävaikutti idean kehittymiseen, mutta perustavammanlaatuisena syynä oli kuitenkin kirkkoisien määritelmä pahuudesta; seksuaalisuus edusti heille mitä kohtalokkainta turmelusta. Neitseys nähtiin seksuaalisuudesta johtuvan pahan vastakohtana ja voittajana.<sup>151</sup>

Onko anatomia siis naisen biologinen kohtalo, jonka kanssa emme vain opi elämään? Uskontoon katsomatta tunnumme pitävän luonnollisena kuvaa täydellisen eheästä naisesta – niin kristillisessä kuin populaarikuvastossa. Neitsyt Maria, teologisesti ja doktriinein, asettuu kristillisen hyveen, siveyden, esikuvaksi. Tällaisia mahdottomia ideaaleja ihmisen uskonnollisuuteen taipuvainen mieli on kiihkeä asettamaan. Paradoksi tulee esiin siinä, kuinka jumalolentoja luova ihminen tarkoituksenmukaisesti asettaa itsensä aina näiden alapuolelle, mutta kuitenkin pyrkii tulemaan jumalien kaltaiseksi. Mitä

---

<sup>150</sup> Seppälä 2010, 186.

<sup>151</sup> Warner 1976, 50-51.

muuta mahdottoman tavoitteen saavuttamatta jättäminen voi tuottaa kuin turhautuneisuutta, epätoivoa tai häpeää? Häpeä onkin varhaiskristilliseltä ajalta lähtien ollut merkittävä osa ihmisen Jumalasuhdetta ja itsekäsitystä. Ihmisen synty ja siihen liittyvä syyllisyys ovat tuottaneet erillisiä kirkollisia käytänteitä, kuten synnintunnustuksen ja syntien anteeksijulistamisen<sup>152</sup>. Häpeä on osa yksilön identiteettiä, mutta myös kollektiivisena kokemuksena merkittävä. Kuten ruumiin rajojen kontrolloiminen, samoin häpeä ylläpitää moraalista järjestystä yhteiskunnassa. Häpeän feminiinisestä olemuksesta on kirjoitettu jo Aristoteleesta lähtien. Edelleen vallalla olevan käsityksen mukaan häpeä on "naisellinen tunne", kun taas mies kärsii enemmän syyllisyydestä<sup>153</sup>. Suomen kielessä jo häpeä-sanan etymologia – häpy – viittaa suoraan sukupuolielimiin. Usein häpeä onkin jokin ruumiillinen ominaisuus, kuten kuukautisveren vuotaminen. Katson häpeän aiheuttavan osaltaan kuukautisajankohdan tarkoituksellisen katseilta piilottamisen, "salaisuutena pitämisen", jota kuukautissuojien mainoskuvasto edelleen ruokkii.

Myös pyhyden tavoittelu on tuonut historiassa esiin joitakin äärimmäisiä muotoja hakea niin sanottua ruumiillista puhtautta, ja joita nykytiedon valossa voitaneen pitää vähintään arveluttavina esikuvina. Neitseyden tavoittelua voidaan verrata ruumiin kurittamiseen, johon saattoi sisältyä myös fyysistä kärsimystä, ja jonka lopuksi palkitsi marttyyriin leima<sup>154</sup>. Neitseys katsottiin luonnolliseksi, Jumalan luomaksi tilaksi ja joka siten tuli täydellisen puhtauden kuvaksi. Merkitys muodostui alun perin vääristyneelle lääketieteelliselle tietämykselle, joka yllättävän sitkeästi säilyi myöhemmistä tieteellisistä saavutuksista huolimatta. Moderniin aikakauteen asti immenkalvon ajateltiin sulkevan kohdun kokonaisuudessaan, jonka vuoksi monin paikoin maailmassa on suoritettu raakoja neitsyyden riistosereonioita nuorille tytöille näiden "avaamiseksi", tullakseen hedelmälliseksi eli toisin sanoen kuukautisten aloittamiseksi. Käytäntö sai todennäköisesti alkunsa harhakäsityksestä, jonka mukaan penetraation katsottiin aloittaneen menstruoinnin. Käsitys syntyi aikana, jolloin Euroopassakin hyvin nuoret tytöt,

---

<sup>152</sup> Raitinen 2011, 132.

<sup>153</sup> Kainulainen, Parente-Čapková 2011, 11.

<sup>154</sup> Warner 1976, 68.

ennen ensimmäistä kuukautisvuotoaan naitettiin. Tapa kuitenkin säilyi pitkään senkin jälkeen, kun lapsiavioliitoista luovuttiin.<sup>155</sup> Joissakin suljetummissa yhteisöissä, kuten niin monessa muussakin yhteydessä kuin vain neitsyyden palvonnassa, uskomukset ruokkivat itseään.

Neitseyden ihannoinnin ja vaalimisen lisäksi naisruumista määrittää reproduktio. Neitsyt Maria vakiinnuttaa lapsensaannin naisen kohtaloksi, mutta pakenee seksuaalista yhteyttä, joka on tarpeellinen naiselle, joka on halukas "täyttämään sukupuolisen kohtalonsa". Tällöin naisen kohtalo täytyessään estää häneltä pääsyn Jumalan alun perin asettaman tilan, neitseyden, ideaaliin. Tämä on usein uskontoja määrittävä ominaisuus, jolla uskovat pidetään uskomuksissaan kiinni; asettamalla monimerkityksellisiä ja jakautuneita päämääriä. Toisaalla tällaiset uskonnot julistavat yhden moraalikoodin seuraamisen ja suorittamisen johtavan kukoistukseen, toisaalla taas sulkee säännöstön ja korvaa sen toisella, vastakkaisella moraalikoodilla.<sup>156</sup> Tällainen monitulkintaisuus on todennäköisesti yksi merkittävin tekijä uskontojen suosiossa – metaforisuus, hankala järkeistettävyyys ja moniselitteisyys luovat tuntua ylimaallisesta mystiikasta, ihmisen hallitsemattomissa olevasta voimasta, joka määrää yksilön kohtalon. Fundamentaalisesti tulkittuna tällaiset vanhoista tabu-uskomuksista nousevat käytänteet kuitenkin useimmiten luovat hierarkian, jossa vahvemmallalla on mahdollisuus sortaa heikompaa.

Naisiin kohdistettu tabu sekä raskauden että kuukautistensa aikana esiintyy tasapuolisesti ympäri maailman, mutta sillä on erilaisia merkityksiä jokaiselle yhteiskunnalle, joka näitä luo. Eri yhteisöt luovat omista lähtökohdistaan toisistaan eriäviä painotuksia aiheelle. Kristinusko pehmensi jyrkän juutalaista traditiota, joka Mooseksen lain mukaisesti vaati rituaalista puhdistautumista lapsenpäästön jälkeen.<sup>157</sup> Muinaissuomalaisten myyttinen nainen taas oli periodisesti pyhä, toiminnallisesti rajattu. Jumalainen tai maallisempi naiseus eivät kumpikaan myöntäneet naiselle autonomista asemaa, tai mahdollisuutta määrittää omaa seksuaalisuuttaan. Jumalanäiti

---

<sup>155</sup> Warner 1976, 73-74.

<sup>156</sup> Warner 1976, 336-337.

<sup>157</sup> Warner 1976, 75.

erityisesti on päätyntä viime vuosikymmenien keskusteluissa feministien hampaisiin ajatusmallin vuoksi, jonka mukaan feminiinisyyss assosioituu passiivisuuteen. Samaa määrittävät uskomukset suomalaisesta naisesta; hedelmällisyysikäisen naisen ruumiintoimintoja säädeltiin yhteisön taholta.

Tulkittiin Neitsyt Mariaa sitten naissukupuolen alentavassa tai naiseuden arvon uudistavassa hengessä langenneen Eevan jälkeen, on hän keskeinen hahmo naiseuden käsitysten muodostumisessa yli kulttuuristen rajojen. Alun perinkin hänessä sekoittuivat pakanismin neitseyden voima, juutalaisten puhtausrituaaleja noudattava tahraton nainen, kristinuskoisten Jumalan synnyttäjä ja kansanuskoistenkin äitihahmo. Vaikka Neitsyt Marian kultti, Mariologia, assosioituu ennemmin keskiajan uskonnon ja kulttuurin tutkimukseen, on tutkielmassani mielestäni käynyt ilmi, kuinka Marian henkilöyden tutkinta ja tulkinta on myös nykypäivän kontekstissa relevanttia. Mutta koska käsiteltävissä maalauksissa Jumalanäiti ei ole ainoa tulkintaa ohjaava tekijä, on aiheellista tarkastella lopuksi teosmateriaali.



*”Veren vuodattaminen tarkoittaa taistelussa sankaruutta; riidassa syntiä; rituaalissa pyhyyttä, osalliseksi tulemistä, puhdistumista; lääketieteessä elämän vaarallisuutta ja --- vapautumista tai uhrautumista; rangaistuksessa anteeksiantoa; verikostossa tyydytystä; valassa voimaa, lujjuutta.”<sup>158</sup> (Valeri Savtšuk)*

## 7.

### VEREN PELKO

Kuukautisveren kohdalla veren symboliikka on kahtiajakoinen; pyhän veren metafora sitovana – esimerkiksi sukua yhdistävänä ja elämän mahdollistavana materiaana yhdistyy ruumiineritteeseen, joka ylittää ihmisruumiin symboliset ja fyysiset rajat ”tunkeutuen” ulos pyhän kokonaisuuden yhteydestä, rikkoen eheyden. Kokonaisuus, eheys, täydellisyys ja puhtaus ovat Jumalaa määrittäviä attribuutteja, minkä vuoksi nainen ei kristillisen käsityksen mukaan voinut olla pyhä ruumiinsa vajavaisuuden vuoksi.<sup>159</sup> Pyhä-termien käyttö on historiallisesti perustunut erilleen asettamisen ja rajaamisen ajatukselle. Pyhän kategoriaan kuuluvat asiat on erotettu profaanista siksi, että yhteisö ikään kuin siirtää itsensä niihin ja idealisoi niissä itsensä.<sup>160</sup> Subliimiksi koetun kohteen / suhteen idealisaatio särkyä, kun siihen yhdistetään abjekti. Pyhä koetaan omaksi; omaa itseä koskevaksi tai siihen sisältyväksi, kun taas abjekti, johon liittyy tabu eli kognitiivinen raja, on jotain itsen ulkopuolista. Kristevan mukaan abjektina lika (saasta) on sosiaalisesti rakentunut kognitiivinen kategoria, joka ohjaa yksilön käyttäytymistä. Abjektiin suhtaudutaan epävarmuudella, sillä

---

<sup>158</sup> Savtšuk 1995, 64-65. Suom. Jukka Malinen.

<sup>159</sup> Douglas 1989, 48-49.

<sup>160</sup> Anttonen 1996, 91.

subjektin sisäinen ja ulkoinen raja on sen kohdalla häilyvä, mikä johtaa kyvyttömyyteen tehdä selkeää eroa niissä.<sup>161</sup> Samaa ajatusta esitti aiemmin Douglas asettaessaan ihmisruumiin ja yhteisön symboliseen rinnastussuhteeseen keskenään. Ihmisruumis on rajattu, suljettu kuten yhteisökin, joka kokee maailmansa rajoja ylittävät asiat uhkaavina. Ruumis ja yhteisö määrittävät itseään sisältä käsin, jolloin minän ulkopuolisesta tulee abjekti, jonka kohtaamista sävyttää siten pelko ja abjektiin liittyvä ambivalentti käyttäytyminen.<sup>162</sup>

Abjektin lailla veri rikkoo ruumiin selkeärajaisuuden. Veren esiintuominen häiritsee, sillä se on selkeä merkki vaarasta (esimerkiksi verisairaudet kuten hiv), haavasta tai kuolemasta. Kaikki ruumiineritteet eivät veren lailla ole marginaalisuudestaan huolimatta epäpuhtaksi koettuja. Puhtaat eritteet liittyvät yleensä ruumiin yläosaan, ja ne ovatkin saaneet myönteisemmän symbolisen arvon, kuten esimerkiksi äidinmaito rakkauden, ja kyyneleet myötätunnon osoituksena. Mielenkiintoinen on myös rajanveto kärsimysten glorifioinnin ja kuukausittaisen vuodon välillä; veri ei tullakseen vaadi naiselta fyysistä suoritusta, jonka vuoksi kuukautisia ei katsota heroisen ponnistelun kautta arvostettavaksi, kuten sankarimyyttien verenvuodatusta *yhteisen hyvän* puolesta. Veren katsotaankin olevan yksi vahvimpia yhteisöä tai perhepiiriä sitovista metaforista.

Se, kuinka paljon nykyiseen tieteelliseen ajattelutapaan ovat vaikuttaneet kulttuuriset olosuhteet, on hankalampi todentaa kuin se, kuinka aiempia, jo vääräksi todettuja ideoita ovat muovanneet aiemmat kulttuuriset käsitykset.<sup>163</sup> Kuukautisveren kohdalla onkin ollut aiheellista palata historiallisesti aika kauaskin ajassa taaksepäin, jotta pääsee lähelle tabun muodostumisen syntykontekstia. Tieteellinen katse, joka suuntautui menstuaation tapahtumaan aina 100-luvulta 1700-luvulle, piti kuukautisveren poistumista ruumiista luonnollisena sen vuoksi, että sitä pidettiin eräänlaisena ylivuotona, ylimääräisen veren poistamisena. Veri itse koettiin saastuneeksi, mutta menstuaation tapahtumana katsottiin ylläpitävän terveyttä

---

<sup>161</sup> Kristeva 1993, 196.

<sup>162</sup> Kristeva 1993, 189.

<sup>163</sup> Martin 1987, 27.

naisruumiissa.<sup>164</sup> Yllättäen 1900-luvulla, jolloin munasolun merkitys hedelmöitymisessä jo tunnettiin, kuukautisia alettiin kohdella patologisoiden. Aiemmin ainoastaan epäpuhtaaksi koettu veri oli häiritsevää, nyt koko tapahtuma nähtiin epäjärjestyksenä, joka haittasi naisen "luonnollista olotilaa". Naisesta tuli kuukautisvuotonsa ajaksi periodisesti haavoittuva, jolloin hän tarvitsi erityistä lääketieteellistä hoivaa.<sup>165</sup> Naisruumiin lääketieteellinen haltuunotto toi esiin uudelleen aiemmin muotoutuneet käsitykset kuukautisverestä tarpeettomana, likana, sillä tällä vuotaneella aineella ei ollut enää funktiota hedelmöitymisprosessissa. 1900-luvun teknologisen kehityksen ja nimenomaan sen tuoman hyötynäkökulman vuoksi menstruivaan naiseen liitetään niin negatiivisia mielikuvia. Epäonnistuneeksi katsotun jälkeläisten muodostusprosessin myötä, joka niin pitkään on vallinnut konnotaationa yhteisön selviytymisestä, menstruiva nainen voidaan nähdä uhkaavana epäjärjestyksellisessä tilassaan. Nainen, joka ei lisääny, on uhka tuottavuudelle, sillä hän ei toteuta ruumiilleen asetettua funktiota.<sup>166</sup> Tällaiset väittämät tuntuvat näin ylipopulaatiosta kärsivällä aikakaudella varsin etäisiltä, mutta nimenomaan biologisesta näkökulmasta niissä on järkeä, ja pohdinnan arvoiseksi nousee ensimmäistä kertaa se, voivatko tällaiset lähtökohdat vaikuttaa alitajuisesti kulttuurisiin asenteisiin? Siis käsitysten muodostumiseen kuukautisveren tarpeettomuudesta, jolloin siitä tulee saastaista. Monet naiset pitävät kuukautisverta uhkaavana, tahraavana. Veri koetaan epämiellyttävänä ja menstruointiin tapahtumana liitetään ajatus sotkuisuudesta. Monet tuntevat itsensä likaisiksi kuukautistensa aikana.<sup>167</sup> Veren paljastumista pelätään, ja pelon takana oleva ensimmäinen argumentti on häpeä ruumiintilasta, mikäli se paljastuu ulospäin.

Naiseuden kiro tulee esiin siinä, kuinka meidät opetetaan puhumaan ruumiinkuvastamme. Menstruaatio määrittää naiseutta, kohtu erottaa naisen olennaisella tapaa miehestä, miksi sitä tulisi siis pitää häpeänä?

---

<sup>164</sup> Martin 1987, 31.

<sup>165</sup> Martin 1987, 34-35.

<sup>166</sup> Martin 1987, 47.

<sup>167</sup> Martin 1987, 92-93.

*”Kansa ei elä ainoastaan nykyessä ajassaan, vaan myöskin muinasessa. Muinaisuuden muistoissa, tavoissa ja mietelmissä kansa näkee olentonsa juuren, ja käsittää nykyisen tilansa ja arvonsa.”<sup>168</sup>*

## 8. PÄÄTÄNTÖ

Olen käsitellyt Neitsyt-kulttia, pyhän ideaa sekä suomalais-karjalaista mytologiaa, joiden perustalle olen rakentanut käsitepohjan kuukautisveren kulttuurihistorialliselle merkitystenmuodostukselle. Pohdin tutkielmassani sitä, auttaako primitiivinen tabu meitä ymmärtämään sitä, miksi yhteisössä toimimme edelleen tietyllä tapaa? Onko alkuperäinen tabun muodostuminen yhteydessä nykyisiin tapa- ja moraalisääntöihin, joita noudatamme? Koska tätä on vaikea kuukautisveren kohdalla täysin oikeaksi todistaa, täytyi tutkielmassa tukeutua hetkellisesti myös psykoanalyttiseen näkökulmaan neurooseista. Näitä määrittävät aina pakkotoiminnot kuten mainittu kosketuskielto. Tabun merkityksen ymmärtäminen Freudin mukaan valottaa myös *omatunnon* luonnetta. Omatuntoa käytetään moraalien ohjaajana, sisäisenä pakotteena vastakkaisena ulkoisille käskyille. Tähän voisi viitata myös taiteilijan itsensä mainitsema ”teon vääraltä tuntuminen”, jota hän materiaalivalinnan ensikosketuksella tunsi. Omatunto on ennen kaikkea *tietoisuutta*, jonka muodostuminen on monisäikeinen prosessi. Tutkielmani

---

<sup>168</sup> Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran Asetukset (1831).

käsiteanalyttinen selvitystyö painottui kuitenkin kulttuuriseen perimään. Yksilö oppii kulttuurinsa ja sukupuolisen minäkuvansa pitkälti kansallisten kertomusten kautta. Näistä perinnekäsityksistä tulee olennainen osa yksilön identiteettiä ja yhteisöä sitovaa "kollektiivista tiedostamatonta". Tämän vuoksi tutkielmassa kohdistettiin tarkastelu naiseuden kuvan muodostumiseen, siihen, kuinka oma ruumiin kuva, *minuus*, ylipäättään rakentuu. Se muodostuu oman yhteisön, kulttuurin vaikutuksen alaisena ja määrittää hyvin pitkälle yksilön ajatuksia siitä, kuinka hänen tulee käyttäytyä tai kuinka hänet nähdään yhteisönsä osana. Erityisen merkittävä on yksilön psyykkisen hyvinvoinnin metafora eheydestä – kokonaisuudesta vastakohtana rikkoutuneelle. Häiriintynyt minäkuva koetaan rikkonaisena minuutena, henkisesti epätasapainoinen yksilö määrittää itsensä rikotuksi, haavoittuneeksi, jolloin vertaus eheydestä pätee ruumiillisen eheyden lisäksi myös *psykkisesti* terveeseen yksilöön. On siten ratkaisevaa, *kuinka* ruumiista puhutaan, ja millaisia käsityksiä siihen yhdistetään. Olen tutkielman eri vaiheissa pyrkinyt avaamaan sitä, kuinka naisen luonnollisen kuukautisveren käsittäminen saataiseksi materiaaksi ja tabusäännöin vältettäväksi johtaa epätasa-arvoiseen sukupuolihierarkiaan. Tällaisten käsitysten naisruumiista ei tulisi enää ohjata nuorten tyttöjen minäkuvan muodostumista, tai ainakaan rajoittaa sitä. Kuukautisvereen liittyvä häpeä on misogyninen arvo, johon nuoret naiset yhteisössä valitettavasti edelleen kasvatetaan. Ruumiin ominaisuuksien häväisy, ja erityisesti tämän epäkohdan esiintuominen on merkittävä osa tasa-arvokeskustelua.

Kysymys pyhän rikkoutumisesta saastaisen materiaalin yhteydessä on vähintään yhtä moniselitteinen kuin monet tässä tutkielmassa käsitellyt käsitteet. Ensinnäkin, kenen pyhästä puhutaan? Kuukautisveri yhteydessä Neitsyen ruumiiseen häiritsee vahvimmin kristillisen ajatusmallin vuoksi, jonka mukaan pyhä ei voi olla epäpuhtas. Ne ominaisuudet, jotka tekevät Neitsyestä ylevän, ovat tavallisen naisen voimien ulottumattomissa, elleivät he sitten kiellä sukupuoltaan. Hyväksymällä Neitsyen puhtauden ideaalin se epäsuorasti vaatii kieltäytymään naisruumista määrittävistä biologisista tekijöistä epäpuhtaina tiloina. Haapaniemen teoksia voisi tulkita siten, että hän pyhittää

oman sukupuolensa ja ruumiinsa pyhässä kuvassa, vertautuen Neitsyt Mariaan, mutta korottamatta tätä kuten patriarkaallinen mahti on vuosituhansia tehnyt. Vastaavanlaisiin johtopäätöksiin on päätyneet muun muassa Elina Vuola etelä-amerikkalaisten naisten Neitsyt Maria -suhdetta tutkiessaan. Feministisesti orientoitunut uskonnontutkimus käsitellessään sukupuolista pyhää joutuu todennäköisesti käsittelemään kysymystä kristillisen ja kansanuskon pyhän välillä, sillä usein naisten arkikäsitteet Neitsyt Marian ruumiista poikkeavat kirkkoisien ideaaleista.

Neitsyt Maria, ruumiillinen puhtaus ja pyhä ovat kulttuurihistoriallisina merkityksellistettyjä käsitteitä, jotka olennaisesti liittyvät toisiinsa. Kuukautisveri rikkoo tätä sovinnaisuutta, sillä se liittyy pyhän ruumiin todelliseen naiseuteen; sukupuoleen ja ruumiinominaisuuksiin joita se luonnollisesti tuottaa. Pyhän kolminaisuuden: Neitsyen, ruumiin ja pyhän kokonaisuudessa kuukautisveri toimii abjektina, mutta ei ole ainoa lähde naisen seksuaalisuuden tabuille. Kaikki edellä mainitut käsitteet ovat tutkielmassa avanneet vastausta kielteisen suhtautumisen muodostumiselle, sekä rajoitteille, joita naisruumiin ylle langetetaan. Pyhän merkitystä käsitellessä kävi ilmi sen kiistaton yhteys naisruumiiseen. Pyhää määrittävät kohteet tuli erottaa rajan vetämisellä, toisin sanoen kosketuskiellolla. Symbolisesta rajasta tuli yhteisölle tabu, jota vastaan rikkomisen tulkittiin teoksi yhteisön arvoja vastaan. Tästä naisen ”periodisesta pyhydestä” voidaan katsoa alkaneen kuukautistilan suojaamiseksi tarkoitetut suojaustoimenpiteet – sellaisiksi ne alun perin määriteltynä. Motiivit ovat sittemmin muuttuneet, tai kuten tutkielman aluksi mainitsin, motiivien sanallistaminen on hankalampaa, sillä vain käytäntö on jäänyt. Tämä kuukautisveren epäsopivaksi koettu julkituonti tulee edelleen yksittäistapauksissa, jonka vuoksi keskustelua tulisi jatkaa.<sup>169</sup>

Olen tutkielmassa käsitellyt enemmän ruumiin merkitystä kuin itse kuukautisverta. Tämä oli luonnollisesti muuntuva tutkimussuunta, sillä se, että veri vuotaa nimenomaan historiallisesti tabu-säännöin kontrolloidusta naisen

---

<sup>169</sup> Ks. esim. Rupi Kaurin kuukautisveriaiheisen valokuvasarjan taistelusta julkaisuoikeuksiin Instagramissa: <http://www.telegraph.co.uk/women/womens-life/11503621/Instagram-deletes-womans-period-photos-her-reply-is-great.html>.

sukupuolielimestä, saa ruumiin merkitykset vaikuttamaan suurimmalta osin kokemuksiin verestä. Molemmat, veri ja vagina, määrittävät naisen sukupuolta ja erottavat hänet miehestä. Sen vuoksi ruumiin merkityksen muodostuminen johti niin olennaiseksi tekijäksi. Ruumiinkuvan, tai *minuuden* muodostumisessa tutkimus on painottunut hedelmällisyysikäisten naisten ruumiinkuviin ja niihin liittyviin tabuihin. Mielenkiintoista olisi selvittää jatkotutkimusten myötä sitä, kuinka mielikuvat ja tabut eroavat hedelmällisyysikäisen ja reproduktiokyvyn menettäneen naisen kohdalla. Sama tabu – abjekti -tematiikka koskettaa myös vanhentuneen naisen ruumista. Tästä olen löytänyt joitakin mielenkiintoisia esimerkkejä taidehistoriasta. Rodinin *l'Hiver* tai, *Celle qui fut la belle heaulmière* (1880), sekä Dries Verhoevenin *Ceci n'est pas...* -teos Helsingissä 2014 ovat aikanaan häirinneet kysymyksillä siitä, mitä on sopivaa esittää yleisölle – taiteen kontekstissa tai ylipäätään. Tabuista ja ennakkoluuloista on kyse Verhoevenin teoksessa erityisesti osassa *Mon corps*, jossa alaston 83 -vuotias vanha nainen herätti pahennusta siinä määrin, että teososan esittäminen sellaisenaan kiellettiin Suomessa. Syyksi mainittu sukupuoliseiveellisyys ei niin usein julkisissa tiloissa kosketa nuorempaa mallia, joita populaarikuvastossa tavallisemmin olemme tottuneet näkemään. Nämä sovinnaisuuden rajojen ylitykset taiteen kontekstissa eivät ole uusi ilmiö. Mielenkiintoista onkin ollut selvittää, minkä vuoksi tietyt kohteet alkukavahduksen jälkeen muodostavat tunteen sopimattomuudesta, jotka edelleen juontavat kulttuurisiin käsityksiin.

Kirkkotaide, erityisesti perinteinen ikonimaalaus nojaa traditioon ja ehdottomiin ilmaisullisiin sääntöihin, joita Haapaniemen teokset eivät toteuta. Maalaukset suuntautuvat enemmän nykytaiteen kontekstiin, jossa ollaan turvallisemmalla maaperällä käsiteltäessä häiritseviäkin aiheita.

## Kirjallisuus

AHMED, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. New York: Routledge.

ANTTONEN, V. (1996). *Ihmisen ja maan rajat. "Pyhä" kulttuurisena kategoriana*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

APO, S. (1995). *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. Helsinki: Hanki ja jää.

ARSENI, piispa. (2005). *Ikonikirja. Historiaa, teologiaa ja tekniikkaa*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Otava.

DELANEY, J., LUPTON, M.J., TOTH, E. (1988). *The Curse. A Cultural History of Menstruation*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

DOUGLAS, M. (2000). *Puhtaus ja vaara. Ritualistisen rajanvedon analyysi*. Tampere: Vastapaino.

DURKHEIM, É. (2008). *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: Dover Publications, Inc.

EERIKÄINEN, H. (2006). *Halu ja nautinto järjen haasteena*. Teoksessa Seksuaalinen ruumis : kulttuuritieteelliset lähestymistavat. Helsinki: Gaudeamus.

FOUCAULT, M. (1998) *Seksuaalisuuden historia*. Helsinki: Gaudeamus.

FREUD, S. (1989). *Toteemi ja tabu*. Helsinki: Love Kirjat.

HAAVIO, M. (1967). *Suomalainen mytologia*. Helsinki: Werner Söderström Osakeyhtiö.

HOVI, T. (1999). *Uskonto ja sukupuoli*. Helsinki: Yliopistopaino.



- JUVONEN, T. (2006). *Seksuaalisen ruumiin jäljillä*. Teoksessa *Seksuaalinen ruumis : kulttuuritieteelliset lähestymistavat*. Helsinki: Gaudeamus.
- KAARTINEN, M. (2002). *Kivun eristämä? Naisruumiista uuden ajan alussa*. Teoksessa Syrjämaa, T. & Tunturi, J. (Toim.) *Eletty ja muistettu tila*. Helsinki: SKS. s. 177–194.
- KAINULAINEN, S., PARENTE-ČAPKOVÁ, V. (2011). *Häpeä vähän! Kriittisiä tutkimuksia häpeästä*. Turku: Utukirjat.
- KARKULEHTO, S. (2006). *Seksuaalisen ruumiin modernit teoriat*. Teoksessa *Seksuaalinen ruumis : kulttuuritieteelliset lähestymistavat*. Helsinki: Gaudeamus.
- KINNUNEN, T. (2006). *Seksuaalinen ruumis*. Teoksessa *Seksuaalinen ruumis : kulttuuritieteelliset lähestymistavat*. Helsinki: Gaudeamus.
- KRISTEVA, J. (1993). *Likaisuus muuttuu saastaksi. Puhuva subjekti. Tekstejä 1967-1993*. Helsinki: Gaudeamus.
- LEMPIÄINEN, P. (1985). *Pyhät toimitukset*. Helsinki: Kirjapaja.
- MÁLE, É. (1982). *Religious Art. From the Twelfth to the Eighteenth Century*. Princeton (N.J.): Princeton University Press.
- MARTIN, E. (1987). *The Woman in the Body. A Cultural Analysis of Reproduction*. Boston: Beacon Press.
- NISSINEN, M. (1999). *Sukupuoli Raamatun maailmassa ja raamatuntulkinnassa*. Teoksessa *Uskonto ja sukupuoli*. Helsinki: Yliopistopaino.
- PENTIKÄINEN, J. (2005). *Karhun kannoilla. Metsänpitäjä ja Mies*. Helsinki: Etnika.

RAITINEN, T. (2011). *Pyhä häpeä. Häpeä uskonnollisena tunteena*. Teoksessa Häpeä vähän! Kriittisiä tutkimuksia häpeästä. Turku: Utukirjat.

RUBIN, M. (2009). *Emotion and Devotion : The Meaning of Mary in Medieval Religious Cultures*. Budapest: Central European University Press.

SAVTŠUK, V. (1995). *Veri ja kulttuuri*. Jyväskylä: Atena Kustannus.

SEPPÄLÄ, S. (2010). *Elämän äiti. Neitsyt Maria varhaiskristillisessä teologiassa*. Helsinki: Maahenki.

SMITH, W. R. (1894). *Lectures on the Religion of the Semites*. London: Adam and Charles Black.

WARNER, M. (1976). *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*. New York: Vintage Books edition (1983).

Muut lähteet:

<http://www.anthropoetics.ucla.edu/apo502/blood.htm> (luettu 9.4.2015)

[http://www.elore.fi/arkisto/2\\_05/vil2\\_05.pdf](http://www.elore.fi/arkisto/2_05/vil2_05.pdf) (luettu 3.3.2015)

<http://www.evl.fi/raamattu/> (luettu 11.4.2015)

<http://www.telegraph.co.uk/women/womens-life/11503621/Instagram-deletes-womans-period-photos-her-reply-is-great.html>. (luettu 31.7.2015)

<http://tieteentermipankki.fi/wiki/Kirjallisuudentutkimus:objekti> (luettu 29.6.2015)

<http://ortodoksi.net> (luettu 22.8.2015)