

1390

# Jokseenkin toisenlainen Nälkämaanlaulu

**Kauneuskulttuurin anorektisen asenteen tarkastelua  
suhteessa uskonnolliseen itsekieltäymykseen  
ja yleiseen modernisaatioon**

**Outi Vainikainen**

Pro gradu-tutkielma  
Jyväskylän yliopiston  
historian laitoksessa  
Kevät 1999

# JYVÄSKYLÄN YLIOPISTO

Tiedekunta  
**HUMANISTINEN**

Laitos  
**Historian laitos**

Tekijä  
**Vainikainen, Outi Elina**

Työn nimi  
**Jokseenkin toisenlainen nälkämaanlaulu –kauneuskulttuurin anorektisen asenteen tarkastelua suhteessa uskonnolliseen itsekieltämykseen ja yleiseen modernisaatioon**

Oppiaine  
**Suomen historia**

Työn laji  
**Pro gradu-tutkielma**

Aika  
**Kevät 1999**

Sivumäärä  
**80**

Tiivistelmä - Abstract

Ihmisen itsesuhde muovautuu aina sosiaalisessa kontekstissa. Yhteisö määrittää myös itsesuhteen kollektiivisuuden ja individualistisuuden aste-erot. Kollektiivisen (ja sen mukana myös yksilöllisen) identiteetin muutokset ovat yleensä hitaita ja tietyssä mielessä tiedostamattomia prosesseja.

Modernin itsesuhteen ja egon ilmaantuminen Suomessa on sijoitettavissa 1700- ja 1800-luvuille. Se tulee esiin sekä uskonnollisessa että poliittisessa elämässä. Muotoutuessaan se syrjäytti aikaisemman yhteisöllisemmän identiteetin.

Identiteetin murroskohdat koetaan yleensä ongelmallisina. Suomalaisessa uskonnollisuudessa ongelmat kanavoitiin pietistisen itsekieltämyksen muodossa. Minuus muotoutui osin ankaraksikin itsetutkiskelukehykseksi. Itsetarkkailu tuli suomalaisten tietoisuuteen myös poliittisessa muodossa 1800-luvulla, jolloin suomalainen yhteiskunta suuntautui jälleen yhteisöllisempään identiteettiin.

Viimeistään toisen maailmansodan jälkeen suomalaisessa itsesuhteessa tapahtui jälleen muutos, nyt korostuneen yksilöitymispyrkimyksen muodossa. Yksilöllisyyteen alettiin liittää useammin vaatimus fyysisestä tyylistä, joka ilmentää persoonallisuutta. Ajattelutapa on jatkanut kiteytymistään. Laajemmin fyysisyyden ja ulkomuodon korostaminen on osa koko länsimaista kulttuuria. Eräs keskeisin piirre tässä on laihuus, joka on viimeisten vuosikymmenten aikana tullut täysin hallitsevaksi kauneusihanteeksi (ensin naisten, mutta myöhemmin myös miesten osalta). Syömishäiriöitä (eritt. anoreksiaa ja bulimiaa) voidaan tulkita fyysisen individualismin äärimuotona ja kulttuurisena itsekieltämyksenä. Ankaru itsetarkkailu (joka on itsekieltämyksen edellytys) liittyy olennaisesti yksilökeskeiseen ajattelumaailmaan.

Modernin maailman ja ihmisten identiteettikriisejä verrataan tässä arkaisten yhteisöjen rituaaleihin.

Asiasanat

**Moderni ego, pietismi, itsekieltämys, anoreksia, kauneuskulttuuri, initiaatio, rituaalitila**

Säilytyspaikka

Muita tietoja

# SISÄLLYS

1. JOHDANTO	1
1.1. Lähtökohdat ja tutkimuskysymys	1
1.2. Teoreettinen viitekehys ja lähteet	5
2. SUOMALAISEN EGON SYNNYSTÄ 1700- JA 1800 –LUVUILLA	11
2.1. Uskonnollisen ja filosofisen muutoksen pohja	11
2.2. Ihmiskuvan modernisoituminen pietistisen teologian ja karteesiolaisuuden myötä	12
2.3. Rituaalinen tyhjyys: esimerkki Jumalan tyttärestä, jonka nälkä vei taivaan portille	14
2.4. Uskonnollisen omavastuun kasvun merkitys ihmiskuvassa 1700 –luvulla	18
2.5. 1800 –luvun ”lopullinen” ero Lutherista asketismin muodossa	20
3. RUMAT, HYVÄT JA VAATIMATTOMAT NAISET 1850-1950	23
3.1. Murheen eli lian-karvainen körttipuku	24
3.2. Fyysisestä tarkoituksenmukaisuudesta henkilökohtaiseen kauneuteen	26
4. KAUNEUSKULTTUURIN KÄYTTÄMÄ RETORIIKKA	34
4.1. Nuorison arvojen muuttuminen Suomessa 60- luvulta 90- luvulle	34
4.2. Kauneuden vai terveyden takia	36
4.3. Läski nykyajan körttipukuna	38
4.4. Vihamielinen dualismi ja itsekieltämyksen pakko	43

5. RITUAALINEN TYHJYYS, ANOREKSIA KAUNEUSKULTTUURIN KRISTALLISAATIONA	46
5.1. Anoreksian tulkinnoista 1800-luvulta 1900-luvun loppuun	46
5.2. Modernin egon merkitys anoreksiassa	49
5.3. Syömishäiriö rituaalilana	51
6. KAUNEUSKULTTUURI JA ANOREKTINEN ASENNE EPÄONNISTUNEENA SIIRTYMÄTILANA	57
6.1. Merkityksellä ladattu kärsimys	57
6.2. Pietistisen ja anorektisen siirtymätilan välinen ero	59
6.3. Peritty epäluulo "näkyväistä" maailmaa kohtaan	62
7. PÄÄTÄNTÖ	65
LÄHTEET	73



## 1. JOHDANTO

### 1.1. Lähtökohdat ja tutkimuskysymys

Moderni subjekti tai ego tuntuu vilahtelevan lähes jokaisessa humanistisessa nykytutkimuksessa. Mikä tämä suosittu hahmo on? Yleisimmin ja yksinkertaisimmin *moderni ego* määritellään sellaisen minäkuvan omaavaksi ihmiseksi, joka kokee olemassaolonsa ainakin jossakin määrin toisaalta luonnosta ja toisaalta muista ihmisistä erotetuksi. Kolmantena modernin egon tuntomerkinä pidetään ajattelemiseen perustuvaa kontrollia oman aistimellisuuden ylitse<sup>1</sup>.

Toisaalta itsetietoisuutta sinällään pidetään usein modernina ilmiönä. Modernin maailman ja sen myötä modernin ihmisen synty liitetään, kuten usein ihmisten kehityskertomuksissa, sitä edeltäneen maailman ja ihmiskuvan rappeutumiseen ja tuhoon. Tässä tapauksessa modernit käsitykset korvasivat esim. traditionaalisen yhteiskuntajärjestyksen ja siihen liittyneet sosiaaliset hierarkiat sekä traditionaalisille yhteisöille ominaisen uskonnollisen maailmankuvan, joka korvautui asteittain uudella materialistisella ja individualistisella maailmankuvalla<sup>2</sup>.

Suomessa modernin itsesuhteen syntyminen on kiinteästi yhteydessä pietistisiin herätyksiin ja pietistien vaatimaan henkilökohtaiseen uskonsuhteeseen. Nykyinen Suomi kansalaisineen vaikuttaa olevan kaukana uskonnollisesta "fundamentalismista", mutta koska suomalaisten käsitys siitä, millainen ihmisen tulisi olla on muotoutunut osin erittäin tiukasti uskonnollisessa yhteydessä, voidaan miettiä onko tällä modernin itsesuhteen muotoutumisen tavalla mitään tekemistä nykyisen suomalaisen subjektiviteetin kanssa. - Onko menneisyys mennyt vai elääkö jotakin vanhaa, jo suureksi osaksi unohtunutta, lonkeroituneena nykyisyyteen? Tässä yhteydessä täytyy tietenkin muistaa, että pietistissävytteinen ihmiskuva on jatkanut elämäänsä suoraan suomalaisessa kulttuurissa pitkälle 1900-luvulle asti vaikuttaneiden herätysliikkeiden kautta. Sitä vastoin modernista ihmisestä on saattanut meilläkin tulla sitä, mitä sen

---

<sup>1</sup> Lehtonen 1994, s. 18.

<sup>2</sup> Lehtonen 1994, s.17; vrt. Jarrick 1985; Jarrick 1987.

väitetään olevan: eristäytynyt, individualistinen ja rationaalinen, mutta ainakin rationaalisuuden suhteen suomalaisen minän synty on kaukana rationaalisuudesta. Luterilainen pietismi oli tunteellista, toisinaan hysteerisyyteen asti: itsetietoisuutta, joka vaati itsen tuhoamista<sup>3</sup>.

Suomen ja suomalaisten modernisoitumiseen ovat uskonnollisten muutosten lisäksi vaikuttaneet useat muut tekijät. Eräs tärkeimmistä 1800-luvun linjoista Suomessa on - sekä yksilön että yhteiskunnan muokkautumisen kannalta - Snellman ja hänen lanseeraamansa suomalaisen hegeliläisyyden muoto<sup>4</sup>. Snellman itse suhtautui melko negatiivisesti pietismiin ja sen pohjalta kehittyneisiin herätysliikkeisiin: hänen kerrotaan pitäneen niitä turhana subjektiivisena mystiikkana. Koska snellmanilaisuudessa oli selkeä kollektiivisuutta kannattava peruspunos on ymmärrettävää, ettei yksilöllisyyttä korostava pietistissävytteinen uskonnollisuus sopinut tähän ajattelumalliin<sup>5</sup>.

Suomalaisen minuuden ja itsekäsitysten kannalta näiden kahden ajatustavan välinen ristiveto on vähintään mielenkiintoinen. Koska ensisijainen tutkimusongelma kuitenkin sijaitsee toisaalla, suomalaisen uskonnollisuuden ja ruumiinkutistamisen välimaastossa, kollektiiviseen ihmiskäsitykseen suhtaudutaan viitteellisesti, lähinnä vastapoolina edeltävään eli pietistiseen ihmiskuvaan ja myöhempään eli nykyiseen individualistiseen ihmiskäsitykseen. Luon kuitenkin pienen vilauksen 1800-luvun naiskuvaan.

Tutkielmassani nostan ensisijaiseksi tarkoitukseksi suomalaisen kauneuskulttuurin pohdiskelun erityisesti sen hoikkuutta ihannoivassa muodossa (vaikka negatiivinen lause; sen lihavuutta vihaavassa muodossa, on ehkä lähempänä kauneuskulttuurin omaa suhtautumistapaa aiheeseen). Pohdinta tapahtuu suhteessa niihin psykohistoriallisiin seikkoihin, jotka ovat aikaisemmin määrittäneet suomalaisten itsesuhdetta. Tässä uskonto on keskeinen kahdesta syystä. Siksi, että se on osaltaan luonut suomalaisen itsesuhteen, ja siksi, että kauneuskulttuuri käyttää toistuvasti uskonnollista retoriikkaa.

Tutkielma liikkuu kahta tietä yhteen suuntaan. Suurena kehyksenä on kaksi prosessia. Ensimmäinen on modernin itsen ja itsekontrollisuhteen

---

<sup>3</sup> Weber 1980, s. 96.

<sup>4</sup> Pulkkinen 1989, s. 65.

<sup>5</sup> Karkama 1996, s. 14 – 15.

muotoutuminen Suomessa 1700- ja 1800 -luvulla ja siihen liittyvä uskonnollinen itsekieltämys. Toisena, vastaavanlaisena prosessina on modernin itsesuhteen muuttuminen ihmiskuvan fyysistymisen ja sen mukanaan tuoman ihmisen arvon materialisoitumisen myötä. Tämän prosessin alku sijoitetaan yleensä 1960-luvulle. Tähän muutosprosessiin liittyvä itsekieltämys ilmenee halutun kuvan tavoittelemiseen liittyvänä ”tahdon itseä vastaan suuntaamisena”: tässä yhteydessä anoreksiana tai anorektisena asenteena. Näitä kahta suurta kehyslinjaa voi vertailla jossain määrin suoraan toisiinsa ja tuolloin vertaileminen on itsekieltämyksen merkityksellisyydessä sinänsä. Niillä on kuitenkin myös toisenlainen linkki toisiinsa, kauneuskulttuurin käyttämä uskonnollinen retoriikka, jota tässä verrataan uskonnolliseen kieleen.

Tulen tarkastelemaan kaikkea edellä mainittua rituaalisina siirtymätiloina, joissa kulttuurinen muutos vaatii itsesuhteen muutosta. Vertailukohteena näille länsimaisille ”spontaaneille” siirtymäriiteille on käytetty arkaaisten yhteisöjen initiaatioon liittyviä rituaaleja<sup>6</sup>.

Syömishäiriöitä voidaan tulkita usein eri tavoin, mutta tässä eräs sellaiseksi määritelty, *anoreksia nervosa*, tulee esiin juuri kauneuskulttuurin kristallisaationa. Anoreksian osalta yritetään ymmärtää niitä kulttuurisia ja historiallisia tapahtumia, joiden yhteydessä itsekieltämyksen tavat näyttävät yleistyvän. Nämä tapahtumat liittyvät useasti niin kollektiivisen kuin yksilöllisen identiteetin muutoskohtiin. Edellinen suuri murroskohta tai oikeammin pitkäaikainen muutosprosessi on ollut maailman modernisoituminen. Tuolloin uskonto toimi yksilöityvien ihmisten takaajana. Nykyisin suurta psyykkistä merkityksenantajaa ei ole.

Jälki- tai postmoderniksi vastineeksi suurten merkityksenantajien katoamiseen on tullut pienten, arkisten merkityksenantajien ilmestyminen ja kehittyminen. Kyse on pirstoutumisesta, jonka katsotaan koskettavan niin yksilöitä kuin läntisiä yhteiskuntiakin<sup>7</sup>. Tämä tarkoittaa arkisella tasolla pienten, vain joillekin avautuvien merkitysverkkojen yleisyyttä. Kuitenkin esim. kauneuskulttuuria ( joka varsinkin laihuutta korostavassa muodossaan yhdistää ihanteen samankaltaisuuden perusteella koko läntisen maailman) voi pitää

---

<sup>6</sup> Levi-Strauss1966.

<sup>7</sup> Kotkavirta – Sironen (toim.) 1986, s. 111.

suurena ihmismassoja yhdistävänä merkityksenantajana. Laihuuden tai sen tavoittelemisen mieltäminen merkityksenantajaksi voi kuulostaa liioittelulta, mutta sitä se ei ole. Kauneuskulttuurin tapa puhua ihmisten *fyysisestä massasta* ja sen mahdollisesta kasaantumisesta uskonnollisin, syyllistävin puheenparsin antaa tietenkin useita mahdollisuuksia tulkita, miksi näin tehdään mutta se antaa ymmärtää ilman epäilystä, että ihmisen fyysisessä massassa on kysymys jostakin perustavanlaatuisesta. Samaten sen ankaruudesta isoja ihmisruumiita kohtaan voi nähdä, että maailma on ainakin tältä osin kaukana yksilön- ja valinnanvapaudesta. Pikemmin on niin, että oikeus yksilöllisyyteen saavutetaan kollektiivisen ruumiskuusin saavuttamisen kautta: ikään kuin ehyt ja sellaiseksi myös todistettu identiteetti hämöttäisi painonpudotukseen liittyvän kieltämyksen ja kärsimyksen takana.

Anoreksian liittäminen suoraan kauneuskulttuurin yhteyteen - kuten tarkoitukseni on tehdä - vaatii selventämistä. Ensimmäiseksi on huomautettava, ettei tarkoitukseni ole väittää pelkästään kauneuskulttuurin toimivan anoreksiaan johtavana porttina<sup>8</sup>. Silti on selvää, että anoreksian nykyinen yleistyminen on yhteydessä kauneuskulttuurin vaatimaan ihmiskuvaan. Tämä tarkoittaa kääntäen sitä, että ilman kauneuskulttuuria maailmassa voisi olla jonkin verran anoreksiaa, muttei mitenkään sen nykyisissä mittasuhteissa.

Anoreksian mieltäminen kauneuskulttuurin osaksi tekee siitä korosteisesti sosiaalisen ongelman, mitä se käsitykseni mukaan onkin<sup>9</sup>. Näin kysymyksessä on anoreksian tai pikemmin *anorektisen asenteen* kulttuurisia ja sosiaalisia syntyedellytyksiä pohtiva tutkielma. Tässä tapauksessa anorektisella asenteella tarkoitetaan kauneuskulttuuriin liittyvää perussuhtautumista itseän ja oman ruumiin massaan, joka alkaa lehtien sivuilta ja sisältyy jo haluun tulla laihemmaksi<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Tämä on selvää jo siitä syystä, että anoreksia nervosa sellaisena kuin me sen ymmärrämme on tunnettu ja diagnosoitu (vuonna 1872) kauan ennen meidän tunnistamaamme kauneuskulttuurin ilmaantumista.

<sup>9</sup> Mieltäessäni anoreksian ennen muuta sosiaalisesti ongelmaksi en väitä, etteivätkö anoreksian muut tulkintamallit ole mahdollisia tai tosia. Niin ikään en väitä omaavani riittävää psykologista tietämystä käsitelläkseni anoreksiaa patologisena prosessina eikä tämä ole tarkoituksenikaan.

<sup>10</sup> Toivonkin lukijan tässä yhteydessä näkevän mielessään anorektisen asenteen laajan kirjon eikä ainoastaan kuvaa sairaalapotilaista.

Tämä väite nostaa esiin erään nykyistä Suomea askarruttavan kysymyksen: ylipainon. Ylipaino ja laihuus ovat moraalisia ongelmia: lihavia ihmisiä pidetään saastaisina ja saamattomina velttoilijoina<sup>11</sup>. Laihduttamiseen kehottava terveyteen vetoava virallinen taho holhoaa ihmisiä, eikä lihavuuden (ja sen mukanaan tuomien mahdollisten terveystarpeiden) valitseminen näytä tulevan kyseeseen ilman syyllisyyttä. Kritisoidessani kauneuskulttuuria sen tavasta syyllistää ihmisiä kritisoin täsmälleen syyllistämistä ja häpeän tuottamista, mikä ei ole kannanotto lihavuuden tai laihuuden välillä.

Kaikkiaan tarkoituksena on hahmotella tarina, jota voi kutsua ”jokseenkin toisenlaiseksi nälkämaanlauluksi”. Rinnastus kuuluisaan lauluun saattaa vaikuttaa asiaankuulumattomalta. Nähdäkseni se ei ole sitä. Oikea Nälkämaan laulu tiedostaa fyysisen kärsimyksen ja uhrausten määrän historian kulussa. Se ilmentää voimakasta halua muuttaa asioita ja tehdä niitä paremmaksi. Se edustaa erästä tämänkin tutkielman keskeistä elementtiä eli modernia toivoa paremmasta, joka tekee menneisyyden kärsimykset merkityksellisiksi. Maailma on muuttunut ja moderni toivo, joka liittyi tulevaisuuteen, on tullut kyseenalaisemmaksi. Ja nälkä, jonka fyysisten olosuhteiden mahdollistamissa puitteissa olisi pitänyt kadota, on tullut takaisin.

## 1.2. Teoreettinen viitekehys ja lähteet

Tutkielman teoreettinen viitekehys on löyhä rakennelma, jossa yhdistyy useiden nykyajattelijoiden tapoja mieltää länsimaisen kulttuurin kehityslinjoja. Erikseen voi mainita sosiologi Michel Maffesolin, jonka ajattelu perustuu modernin murentumisen hyväksymiseen. Tässä käytetty teos ”Maailman Mieli” keskittyy pohdiskelemaan tyylin merkitystä nykyajalle. Keskeisimmäksi analyysin

---

<sup>11</sup> Eräs aiheeseen liittyvä artikkeli julkaistiin 27.11.98 ilmestyneessä Helsingin Sanomien viikkoliitteessä, jossa todettiin, että laihduttamiseen kehottamista on alettu pitää likimain syntinä, vaikka suuri osa suomalaisista on ylipainoisia. Kollektiivista suhtautumista lihavuuteen kuvattiin mm. väittämällä lasten mieluummin leikkivän vammaisella kuin lihavalla nukella.

kohteeksi nousee kuva ja ihmisruumista esittävien kuvien merkitys koko ihmiskuvan muuttumisen kannalta.

Maffesoli tulkitsee kuvien (joilla hahmotetaan sekä ihailtavien että halveksuttavien ihmisruumiin ominaisuudet) paljoutta ja niiden keskeistä merkitystä kollektiivisen mielenlaadun muutoksena. Muutos suosii yhteisesti jaettuja emootioita ja myyttisiä symboleja. Kuitenkin suhteessa kuviin on havaittavissa ero modernin ja jälkimodernin välillä. Moderni mieli suhtautuu epäillen näkyväiseen ja aistittavaan maailmaan. Epäily on luonteeltaan historiallista ja perustuu uskonnon ja filosofian traditioihin. Jälkimoderni puolestaan elää kuvissa ja kuvista ja niiden mahdollistamasta uskollisuudesta. Vanha ja uusi, epäily ja suostuminen limittyvät eri tavoin toisiinsa ja tuottavat erilaisia kulttuurisia muotoja. Maffesoli puhuu ei-samanaikaisuuksista, jolla tarkoitetaan sitä, että osa maailmasta (akatemia, politiikka) elää edelleen "vanhaa" aikaa kun taas muu maailma on siirtynyt uuteen<sup>12</sup>.

Perusero vanhan ja uuden maailman välillä on kysymys rationaalisuudesta ja hyperrationaalisuudesta<sup>13</sup>. Hyperrationaalisuudella Maffesoli tarkoittaa visioihin, mielikuviin ja leikkiin perustuvaa asennetta, jonka merkityksenä on luoda uusi yhteys modernin toisistaan erottamien asioiden ja ihmisten välille. Uutta yhteyttä ja sen saavuttamista Maffesoli kutsuu initiaatioksi<sup>14</sup>. Prosessiin liittyvästä korostuneesta emotionaalisuudesta hän toteaa, ettei sitä pidä sekoittaa lempeyteen tai romanttiseen tunteenomaisuuteen, koska muutosvaiheissa ilmenevä "emotionaalinen ja affektiivinen, jotka eivät ole löytäneet tasapainoaan, ovat kaukana leppoisasta."<sup>15</sup>

Lisäksi viitataan useisiin muihin "yleistä nykymaailmaa" käsitteleviin tutkijoihin. Tällöin tarkoituksena on kartottaa sitä muutosta, joka on kohdannut läntistä maailmaa sen arvojen ja tapojen muuttumisen myötä.

On useita termejä, jotka kaipaavat lähempää selitystä siitä, miten niitä käytetään. Ainoastaan kerran tai muutamia käytetyistä termeistä pyrin

---

<sup>12</sup> Maffesoli 1995, s. 35.

<sup>13</sup> Maffesoli 1995, s. 107.

<sup>14</sup> Maffesoli 1995, s. 44.

<sup>15</sup> Maffesoli 1995, s. 173.

tekemään selkoa niiden varsinaisilla esiintymissijoilla eli tekstissä. Joitakin keskeisempiä on syytä esitellä jo tässä. Termi diskurssi voidaan määritellä usein eri tavoin. Termin käyttöön liittyvä hajanaisuus on ainakin osittain seurausta sen käytöstä useilla tieteenaloilla (esim. kirjallisuudentutkimus, filosofia, kielentutkimus, sosiologia, antropologia, historia)<sup>16</sup>. Samasta syystä on tärkeitä kulloinkin määritellä miten termiä käytetään.

Tässä tutkielmassa diskurssi on tapa ajatella, puhua, kirjoittaa ja kommunikoida. Se sisältää tietyille ihmisryhmälle, joko suurelle tai pienelle, yhteisiä uskomuksia. Diskurssille voidaan nimetä ainakin kolme eri ulottuvuutta, joista ensimmäinen, varsinainen diskursiivinen taso, ovat yhteiskunnalliset käytännöt, jotka muokkaavat ja luovat sosiaalista todellisuutta. Toinen ulottuvuus voidaan määritellä interdiskursiiviseksi tasoksi, mikä tarkoittaa sitä, etteivät diskurssit muovaa todellisuutta yksin vaan muodostuvat suhteessa muihin diskurseihin. Kolmas ulottuvuus ovat diskurssin ”ulkopuoliset” yhteiskunnalliset ja institutionaaliset suhteet, jota voidaan nimittää ekstradiskursiiviseksi tasoksi<sup>17</sup>.

Diskurssi mieltyy tässä tutkielmassa yhtäältä lähteeksi. Pietistien ja herätysliikkeiden edustajien tapa puhua ihmisistä (ihmisille) muodostui isoa ihmisryhmää määrittäväksi yhteisten uskomusten, kommunikointi- ja käsittämistapojen verkostoksi eli diskurssiksi. Interdiskursiivisuus toteutuu sekä suhteessa muihin kyseisen ajanjakson diskurseihin (esim. keskiluokkainen naisihanne tai snellmanilainen kollektiivisuus laajemmin miellettyinä) että suhteessa nykyiseen kauneuskulttuurin käyttämään retoriikkaan (joka puolestaan on puhettavassaan omanlaisessaan diskursiivisessa yhteydessä molempiin aiemmin mainittuihin historiallisiin diskurseihin). Suhdetta, joka erilaisten ja eriaikaistenkin diskurssien välillä voi vallita ei voida pitää täydellisenä vastaavuutena: kauneuskulttuurin uskonnollinen puhetapa ei taatusti ole sama kuin pietistien puhetapa, vaikka se päällisin puolin siltä vaikuttaisi. Kuitenkin muuntuneinkin diskursiiviset elementit kantavat itsessään jotakin aikaisemmista merkityksenantotapahtumista<sup>18</sup>. Tutkielman tarkoituksena onkin antaa eriaikaisia esimerkkejä, pistemäisiä hetkiä historiasta ja

---

<sup>16</sup> Pesonen 1997, s. 134.

<sup>17</sup> Lehtonen 1994, s. 35-36; Rantanen 1997, s. 19 – 20.

<sup>18</sup> Rantanen 1997, s. 19.

nykypäivästä, joiden varaan pyrin hahmottamaan suhteiden verkoston. Näin ollen osa tutkimuskirjallisuudesta näyttäytyy ennemminkin lähteenä kuin varsinaisena tutkimuskirjallisuutena. Esim. pietistinen puhetapa toimii tässä kulttuurisen muutoksen kantajana. Käytännössä tämä tarkoittaa sitä, ettei pietismiä tässä tarkastella sen fyysisten ilmentymien (paikallistumisen, alueellisten tai sosiaalisten erojen kautta), vaan nimenomaan uuden puhetavan ilmaantumisenä. Diskurssien analysoiminen (tai diskurssianalyysi) toimii myös teoreettisena kehyksenä<sup>19</sup>.

Pietismin ja pietistisen ihmiskuvan osalta olen tukeutunut teoreettisesti pääasiassa Max Weberin ajatuksiin. Weber on käsitellyt laajalti protestanttista askeettisuutta. Omalta kannaltani Weberin käsitykset ovat hyödyllisiä tarkastellessani askeettisten ideoiden ja käytäntöjen limittymistä luterilaisuuteen pietismin muodossa<sup>20</sup>.

Selvittäessäni suomalaisen pietismin ihmiskäsityksen muotoutumista olen tukeutunut yleisiin kirkkohistoriallisiin teoksiin, kuten Pentti Laasosen kirjoituksiin ”Suomen Kirkon Historia” -sarjassa. Varsinaisen pietistisen teologian osalta päälähteenä on käytetty Wegeliuksen postillaa ja Erkki Kansanahon Wegeliuksen postillasta tekemää ”Wegeliuksen postillan lähteet ja teologia” nimistä tutkimusta. Esimerkit, joiden kautta uudenlaisen ihmiskäsityksen muotoutumista tarkastellaan, muodostuvat 1700- ja 1800-luvuilla kirjoitetuista uskonnollista teksteistä: päiväkirjoista, saarnoista ja kirjeistä. Eräänlaisena viittamerkinä olen käyttänyt Kustaa H. J. Vilkun käsityksiä 1700-luvun pietismin merkityksestä suomalaisen minuuden kehityksessä.

Juha Siltala on mainitsemisen arvoinen tutkija, kun puhutaan suomalaisesta itsesuhteesta ja uskonnon merkityksestä sille. Siltala tukeutuu ”Suomalaisessa Ahdistuksessa” psykoanalyysiin. Koska uudelleensyntymä tai ylipäättänsä syntymä ehyeksi (ehyemmäksi) yksilöksi mieltyy myös psykoanalyttisessä tulkinnassa väli- tai siirtymätilaksi, on syytä selvittää, miksi itse olen valinnut toisen tavan tulkita siirtymätiloja. Psykoanalyysissä

---

<sup>19</sup> Heikki Pesonen toteaa, ettei diskurssianalyysia analyysi nimestä huolimatta voi pitää niinkään metodina kuin väljänä kehyksenä, jonka kautta aineistoa tarkastellaan.

<sup>20</sup> Ruotsalais-suomalaisessa yhteydessä tukeudun myös Arne Jarrickin hernnhutilaista liikettä ja pietistejä koskeviin tutkimuksiin.



ihmisen koko persoonallisuuden kehitys nähdään suunnasta vaihdellen enemmän tai vähemmän riippuvaiseksi ensimmäisistä elinvuosista. Tiedostamattomat, esiverbaaliset seikat korostuvat. Tällöin myös perusobjektin, äidin tai hoitajan, asema on keskeinen myöhemmän kehityksen osalta.

Perusolettamus (hyvin pelkistetysti) on siis se, että jos ihminen saa lapsuusiässä hyvää kohtelua, hän on sen jälkeen valmis kasvamaan terveeksi aikuiseksi. Psykoanalyttinen siirtymätila, jossa aikuisen ihmisen rajat hajoavat muodostuakseen uudelleen joksikin ehyemmäksi kokonaisuudeksi (kuten Siltala tulkitsee herätysuskonnollisuutta) lähtee siitä, että lapsuus sisältää alkuperäisen trauman, joka pyritään korjaamaan aikuisuudessa<sup>21</sup>. Käsitys ”kahdesta syntymästä”, jossa ihminen syntyy ensin biologiseksi ja myöhemmin kulttuuriseksi olennoiksi, ei ole toisen syntymän tarpeen taakse (ainakaan välttämättä) mitään traumaa. Ennemmin trauma syntyy silloin, kun toista syntymää eli syntymää aikuiseksi, kulttuuriseksi olennoiksi yritetään, mutta se ei jostakin syystä onnistu.

Laihdutuskulttuuria ja anoreksiaa tulkitessani olen käyttänyt mm. Naomi Wolfin ja Kim Cherninin käsityksiä. Molemmat ovat tulkinneet anoreksiaa siirtymäriitteinä ja initiaationa. Cherninin painopiste on äiti / tytär suhteen ja kulttuuriin astumisen välimaastossa. Cherninin perusväitteen mukaan nuoret naiset eivät koe voivansa samastua äiteihinsä ja vanhempiin naisiin, koska kulttuuriset identiteetin muodostamiseen liittyvät tekijät ovat muuttumassa (tai jo muuttuneet). Tällä hän viittaa aikaisempien naissukupolvien epäitsenäisempään asemaan suhteessa nuorempiin. Matkalla kohti erilaista identiteettiä henkeä ruokkivaa ruokaa on vähän tarjolla. Naomi Wolf puolestaan painottaa kauneuskulttuurin ja anoreksian poliittisuutta. Molemmat kirjoittavat uskonnosta ja uskonnon, siirtymäriitin ja anoreksian välisestä yhteydestä<sup>22</sup>.

Esimerkit koostuvat nykyisestä keskustelusta ja ovat TV –dokumentteja, päivä – ja iltalehtien kirjoituksia ja ihmisten kokemuksia ja näkemyksiä

---

<sup>21</sup> Siltala 1993.

<sup>22</sup> Paul E. Garfinkelin ”Anorexia nervosa” edustaa ”neutraalia” tapaa mieltää anoreksia. Sen sijaan Morag McSweenin ”Anorexic Bodies”, Leslie Heywoodin ”Dedication to hunger”, ja Susan Bordon ”Unbearable Weight” sisältävät tulkinnan anoreksian kulttuurisesta luonteesta.

anoreksiasta<sup>23</sup>. Varsinaisena päälähteenä tässä yhteydessä käytän ”Kauneus ja Terveys”-lehden 1980- ja -90-luvuilla julkaisemia artikkeleita laihtumisesta ja sen merkityksellisyydestä ihmisille<sup>24</sup>. 1980- ja -90 -lukujen valitsemista perustelen sillä, että laihuus on tuolloin muotoutunut täysin hallitsevaksi länsimaiseksi kauneusihanteeksi. 1980- ja -90-luvulla syömishäiriöt ovat lisääntyneet räjähdysmäisesti kaikkialla läntisen kulttuurin alueella.

---

<sup>23</sup> Tarkoituksena ei edelleenkään ole puhua varsinaisista sairaustapauksista sinällään vaan siitä, miten anoreksia käsitetään ja miten siitä puhutaan yleisesti eli lähinnä medioissa. Myös entisten anorektikkojen (yleensä ne, jotka puhuvat ovat sikäli entisiä anorektikkoja, että heillä on käsitys siitä, mitä heille sairastuessaan tapahtui ja mahdollinen reflektion myötä syntynyt selitysmalli tapahtuneelle) osalta aineistossa voidaan puhua anoreksiaan liittyvistä käsityksistä, ei vain sairaskertomuksista.

<sup>24</sup> Kauneuskulttuurin ihmiskuvan suhteutumista aikaisempiin ihmiskuviin tarkastellaan tässä ainoastaan verbaaliselle tasolla, vaikka aihe itsessään mahdollistaisi myös kuvamateriaalin käytön. Fyysisten kuvien poissaolo korostaa maailman fyysistymisen olevan myös (ja itseasiassa ennenmuuta) mentaalinen prosessi.

## 2. SUOMALAISEN EGON SYNNYSTÄ 1700- JA 1800-LUVUILLA

### 2.1. Uskonnollisen ja filosofisen muutoksen pohja

Yleensä katsotaan, että 1600-luvulla vallinnut luterilainen ortodoksia perustui pääasiassa kaavallisen tavan pohjalle. Jumalanpalvelus oli kokonaisvaltainen tapahtuma, joka toteutti yhtä aikaa sekä idean suurvalta-ajan uskonnollisesta yhtenäisyydestä että ortodoksian käsityksen siitä, että yhteinen usko oli välttämättömyys kaikille yhteisön jäsenille<sup>25</sup>. Koko yhteisön uskon merkitys kulminoituu ajatukseen, että yhden ainoan ihmisen tekemä synti saattoi vetää Jumalan vihan koko yhteisön päälle<sup>26</sup>. Tätä taustaa vasten on helppo ymmärtää, että ihmiset olivat halukkaita sekaantumaan toistensa asioihin.

Tosin nykyaikainen näkökulma tarjoaa virheellisen näkymän: toisten asioita ei ollut, oli vain asioita, jotka olivat sallittuja tai ei. Kollektiivisen rangaistuksen pelko ja halu välttyä siltä aiheuttivat läpinäkyvyyden ihanteen, jossa yksittäinen ihminen oli metaforisesti kädet levällään suojattomana ja auki, kiinnilimittyneenä kaltaisiinsa. Selkeimmin tämä käy ilmi julki- ja salarippi käytännössä, joista jompikumpi oli pakollinen jokaiselle maallisessa oikeudessa tuomitulle ennen kuin hänet otettiin takaisin yhteisöön, josta karkottamisen merkinä toimi ehtoolliskielto maallisen oikeudenkäynnin ajaksi. Tämä kertoo sekä kirkon ja uskonnon kaikkivaltaisuudesta yhteiskunnassa että "yksilön" mahdottomuudesta (mahdottomuudesta ylipäättänsä yksilöityä muutoin kuin rangaistuna) piiloutua ja monikerroksistua<sup>27</sup>.

Ensimmäiset pietistiset ajatuksen tulivat Suomeen 1680-luvulla nk. radikaalipietistien mukana. Vielä tuolloin pietismi ei aiheuttanut mitään varsinaista liikehdintää, mutta antoi ensimmäiset elonmerkkinsä<sup>28</sup>. Yliopistossa piispa Svenonius esti karteesiolaisten filosofian kehityksen virkakautensa loppuun saakka. Vuonna 1689 tilanne muuttui sikäli, että Kaarle XI vapautti filosofian harjoittamisen sen omalla alueella, kuitenkin niin, ettei teologisiin kysymyksiin saanut puuttua<sup>29</sup>.

---

<sup>25</sup> Laasonen 1991, s. 162.

<sup>26</sup> Vilkuna 1996, s. 74.

<sup>27</sup> Esim. Lempiäinen 1963.

<sup>28</sup> Laasonen 1991, s. 207.

<sup>29</sup> Laasonen 1991, s. 220.

Karteesiolainen filosofia pysyi pitkään yliopistossa ilman, että edes sen heijastuksia olisi levinnyt kansan keskuuteen. Voidaankin ajatella, että käsitys itsestä, joka on keskeistä karteesiolaisuudessa (tai ylipäätänsä modernissa) ilmaantui kansan tietoisuuteen toista tietä, ensin pietismin ja myöhemmin herätysliikkeiden yhteydessä. Voi kuitenkin huomauttaa, että maallinen moderni ego syntyy kolmesta erotuksesta, jotka ovat siis erillisyyttä luonnosta, toisista ihmisistä ja kolmanneksi erillisyyttä oman järjen ja aistimellisuuden välillä ensiksi mainitun eduksi. Sitä vastoin pietistisessä muodossa myös oma järki koettiin varsinaiselle taivaaseen kelpuutettavalle ihmisenpalaselle enemmän tai vähemmän vieraaksi ja uhkaavaksi tekijäksi. Herätysliikkeiden syntyessä ja levittäytyessä tämä jako oli jo vallitsevana ihmisten mielissä<sup>30</sup>. Toisaalta on niin, että moderni, sikäli kun se ymmärretään juuri eroja tuottavana tai ylläpitävänä asenteena, näyttäytyy selkeänä vasta 1800-luvulla, jolloin tietyt elementit edustivat yhteiskunnan uskoa järkeen ja edistykseen. Toiset, näkyvimmin juuri herätysliikkeet, kantoivat hajonneen kollektiivisuuden irrationaaliset elementit.

## **2.2. Ihmiskuvan modernisoituminen pietistisen teologian ja karteesiolaisuuden myötä**

Jos ajatellaan, että idea jostakin minästä tuli suomalaiseen yleiseen tietoisuuteen ennen muuta uskonnollisen diskurssin kautta, on syytä kiinnittää erityistä huomiota kyseisen diskurssin ihmiskuvaan. Tässä yhteydessä yritän hahmottaa pietististä ihmiskuvaa pääasiassa Wegeliuksen teologian läpi. Wegeliuksen postilla ei ollut ainoa 1700-luvulla tai myöhemmin 1800-luvulla herätysliikkeiden yhteydessä käytetty hartauskirja, mutta se oli omassa lajissaan ensimmäinen ja siinä mielessä perustavanlaatuinen<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Vilkuna 1996, s. 72.

<sup>31</sup> Postilloilla oli huomattavan tärkeä maailmankuvaa jäsentävä merkitys uskonnon harjoittajien keskuudessa. Lisäksi postillateksteillä oli yhtymäkohtia lähemmin ihmiselämään liittyneisiin uskovien elämäkertoihin ja virsikirjoihin; Jarrick 1985, s. 87-135.

Pietistinen ihmiskuva poikkesi kokolailla Lutherin ihmiskuvasta. Lutherin ainoastaan Jumalan armosta tapahtuva pelastuminen sai rinnalleen psykologisemman pelastuskaavan, jossa ihmisen psyykkisellä tilalla suhteessa Jumalaan ja sillä, miten kyseinen asia ilmeni ihmisen elämässä, oli keskeinen sija<sup>32</sup>.

Wegeliuksen käsityksen mukaan ihmisessä on olemassa totuuden tai valon siemen, joka on perua itse Luojan luomistapahtumasta. Kun ihminen herää, kun hänen tunteensa omasta riittämättömyydestä ja syntisyydestä herää, on se seurausta kipinän syttymisestä omassatunnossa. Tämän jälkeen ihmisen sisällä syntyy taistelu, jonka kuluessa hänet riisutaan itsekkyydestä ja hänen ylpeytensä murretaan<sup>33</sup>. Juurikaan liioittelematta voi sanoa, että suomalaisia opetettiin löytämään jokin minä ts. tunto itsestä ainoastaan, että se voitaisiin sen jälkeen murskata. Eikä vain yhden kerran, vaan aina uudelleen, koska esim. itsekkyyden, joka oli kaikkien syntien äiti ja mielletävissä tahdon omaksi rakkaudeksi, oli merkki synninunesta.

Ihmisen sielunkyvyyistä puhuttaessa on tärkeitä huomata yhtäläisyys pietistisen ja karteesiolaisen ihmiskuvan välillä. Itse asiassa Spener, jota voidaan pitää suomalaistenkin pietistien oppi-isänä, valitsi tietoisesti karteesiolaisen rationaalisen ajattelutavan. Tätä ajatusta tulkiten saksalaiset pietistit arvostivat arkisessa elämässä reaalitytoja ja kokemuksellisuutta<sup>34</sup>. Suomen osalta voidaan korostaa, että karteesiolainen ihmiskuva tuli hieman eri painotuksin kahta tietä: suorassa akateemisessa muodossaan ja pietistien käsityksissä. Mm. juuri Wegelius, jonka tekstit nojautuvat pitkälti Speneriin<sup>35</sup>, mieltää ihmissielun kolmiulotteiseksi. Ihmisellä on järki, joka on turmeltunut, mutta siitä huolimatta kykenevä hankkimaan oikeaa tietoa Jumalasta. Ihmisen tahto on Jumalan tahdon mukaan vapaa ja voi noudattaa järkeä tai ei. Tahto on ihmisen osalta olennaisin osa pelastumisessa, koska katumus osoittaa voimansa siinä, että ihminen hylkää oman tahtonsa ja minänsä kääntämällä sielunsa ominaisuudet ylösalaisin. Tämä on kääntyneen risti: kääntää tahtonsa jatkuvasti itseään vastaan<sup>36</sup>.

---

<sup>32</sup> Weber 1980, s. 98.

<sup>33</sup> Kansanaho 1950, s. 158.

<sup>34</sup> Weber 1996, s. 124.

<sup>35</sup> Laine 1992, s. 96.

<sup>36</sup> Kansanaho 1950, s. 161.

Kolmas ihmissielun ominaisuus ovat affektit, jotka ovat luonnollisessa ihmisessä täysin turmeltuneita. Lisäksi ne ovat niin voimakkaita, ettei tahto ulotu niihin, vaan ne voivat puhdistua ainoastaan Jumalan armosta, joka muuttaa vihan, epäuskon ja vihollisuuden Jumalaa kohtaan rakkaudeksi. Tahto on ensisijaista myös siinä, että Wegelius katsoo synnin aiheutuvan pääasiassa tahdon väärästä suuntautuneisuudesta. Pääsynnillä äidillä on kolme tytärtä: hekuma (lihan himo), ahneus (silmäin pyyntö) ja ylpeys (elämän koreus), jotka ovat kuoleman käytyreitä ja itsensä Saatanan siittämiä<sup>37</sup>.

Verrataan tämänkaltaista ihmiskuvaa, joka sinällään jo sisältää suoran vaatimuksen synnintunnon sisäisyydestä, ajatukseen siitä, että mikä tahansa ulkoinen, useasti toistettu sosiaalinen vaatimus muuttuu ennen pitkää sisäiseksi normiksi<sup>38</sup>. Samalla on muistettava, että pietistisellä ihmiskuvalla on Suomessa 200 vuoden vankka traditio ennen meidän tunnistamaamme ”uskonnotonta” ja individualistista aikaa. Voidaan kysyä, eikö aikaisemman vallitsevan minäkuvan ja nykyisen väliin jää hirvittävän suuri hyppäys. Keinoja, joilla asiaa voi käsitellä, on epäilemättä useita. Epäsuhtaa ihmiskuvien välillä voidaan myös käyttää hyväksi. -Tekeekö kauneuskulttuuri näin; käyttää hyväksi uskonnollista retoriikkaa ja uskonnollista (kurinalaista tai lankeavaa) ihmistä syyllistäessään nykyihmisiä? Huomionarvoista tässä yhteydessä tietenkin on, ettei suomalaisessa uskonnollisuudessa ole ilmentynyt mitään varsinaisia ruumiiseen kohdistuvia kuritus- tai oikaisutoimenpiteitä, mutta kuten Max Weber on huomauttanut, toisinaan totisen parannuksen tehneet pietistitkin halusivat maistella jumalyhteyden autuutta jo täällä lisäämällä elämän askeettisuutta<sup>39</sup>.

### **2.3. Rituaalinen tyhjiys; Jumalan tyttärestä, jonka nälkä vei taivaan portille**

Siirtymä kollektiivisesta puhdasoppisuudesta yksilölliseen jumalasuhteeseen oli, kuten kulttuuriset muutokset yleensä, portaittainen. Rahvaan runoissa

---

<sup>37</sup> Kansanaho 1950, s. 154.

<sup>38</sup> Elias 1993, s. 75.

<sup>39</sup> Weber 1980, s. 95; Jarrick 1985.

yksilöllinen minä oli syrjäyttänyt kollektiivisen jo 1700-luvulla, mutta säätyläiset kirjoittivat edelleen nälästä ja sodista ja Jumalan kaikille suuntaamista rangaistuksista<sup>40</sup>. Mielenkiintoinen esimerkki kollektiivisen rangaistuksenpelon ja yksilöllisen vastuunalaisuuden yhteen limittymisestä löytyy Anna Lagerbladin vuonna 1785 kirjoittamasta tekstistä:

”Niin Jesus sanoi. Jos olisi niin että minä jongun sielun autuudeksi kuritan maata ja kansaa näljällä, niin nälkä pitä oleman sinulle Rawinto. Ja silloin kuin sinä kuolisit nälkään Rawitten minä sinun mannalla taiwaasta ja hunajalla Kalliosta Christuksesta.”<sup>41</sup>

Lagerblad tulkitsee Jumalan ilmoituksen henkilökohtaisena kehoituksena kilvoitteluun. Hän ryhtyy paastoamaan, mutta rukoilee lupaa syödä muutamaa päivää myöhemmin, jolloin Jumala ilmoittaa hänelle ottavansa kaiken ruuan mikäli Anna ei jatka paastoaan. Tällöin Anna lopettaa myös juomisen, koska Jumala oli ilmoittanut, että Anna voi pelkän taivaallisen ravinnon ja juoman avulla nähdä paremmin pyhyden ja kuulla ”ulossanomattomia kiitoswirsia Karitsan Weren Woimasta”.<sup>42</sup>

Jumalyhteyden maisteleminen sopii oivallisesti tähän esimerkkiin. Lagerblad lähestyy kaukaisen tuntuista ja autoritaarista Jumalaa irrottautumalla fyysisestä ravinnosta. Tämä maailmasta irrottautuminen ja kurkottautuminen sen avulla kohti yliaistillista muistuttaa tietyiltä osin arkaaisten yhteisöjen initiaatiokäytäntöjä, tietenkin sillä varauksella, ettei vastaavia länsimaisessa, modernisoituvassa maailmassa ollut. Initiaatioon liittyvät ritaali- tai siirtymätilat ovat välitiloja, joissa ihminen siirtyy statuksesta toiseen, esim. lapsuudesta aikuisuuteen.

Lagerbladin tapauksessa on kysymys kouriintuntuvasta yliolevaisen kosketuksesta. Ensin hän rukoilee maallista ravintoa, mutta huomaa lopulta että taivaallisen ravinnon tuoma lohtu on huomattavasti suurempi. Se, milloin paasto varsinaisesti loppuu, ei käy tekstistä ilmi. Seuraava esimerkki ilmaisee initiaation ja muodonmuutoksen tarpeen Lagerbladin paastoamisen yhteydessä.

---

<sup>40</sup> Vilkuna 1996, s. 85.

<sup>41</sup> SKHS A 132 III A2, Ilmoituksia Herran Uhkauksista. Anna Lagerblad, s. 5.

<sup>42</sup> SKHS A 132 III A2, Ilmoituksia Herran Uhkauksista. Anna Lagerblad, s. 6.

”Rakas Isä! Sinä olet minun kieltänyt juomasta ja olet sulkenut elämän weden wirrat. Kuka tahtois olla nyt weden tykönä niin monta vuorokautta. Janota ja ei juoda. Sinä annoit minun tuta Jesuksen Ison Janon Ristin päällä,

niin Herra wastais Luuletkos sinä Jesuksen Ison Janon siihen loppunen, että Hän Helvetin kalkin teidän edestänne joi. Ei. Hän Janois kuoleman asti, sanoi se Herra, niin Jano sinä näiden kekälien autuutta.”<sup>43</sup>

Muodonmuutoksen ”janoaminen” liittyy tapahtumiin, joissa entisestä identiteetistä on tullut jollakin tapaa käyttökelvoton; minä sellaisenaan ei kykene muodostamaan olemassaolon vakaata ja mahdollisimman tuskatonta runkoa<sup>44</sup>. Arkaaisen yhteisöjen initiaatiokäytäntöjä voi tämän seikan suhteen pitää identiteettikriisejä ennalta ehkäisevänä yhteisöllisenä toimenpiteenä.

Initiaatio merkitsee pelkistetysti tiettyä menettelyä, jonka saatossa yksilö vihitään tai hyväksytään uuteen yhteyteen. Initiaatio ja siihen liittyvä rituaalinen prosessi toimii kriisitilanteiden laukaisijana, jossa kriisin ylittäminen perustuu uuteen, symboliseen merkitykseen, joka mahdollistaa uuden näkökulman aiheuttaman muutoksen. Initiaatio organisoidaan yleensä erityisten siirtymäriittien muotoon. Tunnuksomaisia ovat ankarat irtaantumismenot, jotka varmistavat muutoksen tapahtumisen sen kautta, ettei paluu entiseen ole mahdollista. Arkaaisten kulttuurien initiaatiokäytännöt eivät eroa toisistaan pääpiirteiltään. Poikien initiaatioon ovat liittyneet yleensä ankarat fyysiset koetukset; taistelu, kylmyyden, tarkoituksella aiheutettujen hallusinaatioiden ja fyysisen kivun kestäminen. Työille yleisiä ovat erilaiset kärsivällisyyskokeet; puhumattomuus, yhteisöstä eristäminen ja kosketuskielto, joka on liittynyt ankarimmillaan myös oman kehon koskettelemiseen<sup>45</sup>.

---

<sup>43</sup> SKHS A 132 III A2, Ilmoituksia Herran Uhkauksista. Anna Lagerblad, s. 7.

<sup>44</sup> Tämä piirre on yhteinen oli kyseessä kollektiivinen tai yksilöllinen identiteetti. Perustasolla tämä merkitsee sitä, ettei identiteetin kollektiivisuuden ja subjektiivisuuden tai sen takaajien (Jumala, yhteisö, yksinäinen monadi) välinen ero ole niin ratkaiseva kuin kysymys siitä, takaako identiteetti ylipäättänsä mitään.

<sup>45</sup> Mäki-Kulmala 1993, s. 15-16.



Lagerbladin tapauksessa eristäminen ja kärsivällisyyden osoittaminen tapahtuvat (ainakin jossakin mielessä) vapaavalintaisesti. Kuitenkin se, että fyysinen kärsimys (, joka korvautuu psyykkisellä nautinnolla) mielletään Jumalan ehdottomaksi vaatimukseksi, kaventaa vapaan valitsemisen merkitystä tulkinnallisessa mielessä. Voidaankin puhua sisäisestä pakosta, joka ulkoistetaan jonkun muun (eli Jumalan) tahdoksi.

Arkaaisten yhteisöjen kollektiiviset seremoniat antoivat mahdollisuuden kokea muutosvaiheisiin välttämättä liittyvät ongelmat ja obsessiot kärjistettyinä, jonka jälkeen ne uuden, symbolisen näkökulman avulla voitiin jättää menneisyyteen<sup>46</sup>. Lisäksi initiaation tarkoituksena oli esitellä uudestisyntynyt yhteisön jäsen niin maallisille kuin ylimaallisille yhteisön jäsenille ja elementeille<sup>47</sup>.

Tähän verrattuna Lagerbladin vihkimys näyttää tapahtuneen vaillinaisesti. Anna itse kokee saaneensa paastosta jotakin pysyvää ja vihkiytyneensä Jeesuksen kärsimykseen. Jumalan vastaus sen sijaan kertoo, ettei Annan kokema ole mitään ja kehottaa häntä janoamaan kuolemaan asti. Jumalan sanoihin liittyvä ajatus Annan uhrin riittämättömydestä (laajemmin myös kaikkien uhrien mitättömydestä). Uhrin riittämättömyys tässä ei kuitenkaan sisällä ajatusta siitä, että uhri olisi tarpeeton (koska Kristus on jo lunastanut kaiken), vaan sen tulee olla itsen ja oman tahdon loputon tyhjeneminen. Tämä tarkoittaa rituaaliseen prosessiin kiinni jäämistä.

Yleisellä tasolla voidaan sanoa, että kollektiivisen minän hajoaminen todella synnytti tarpeen ihmisen uudelleensyntymään. Pietistisessä teologiassa oli yksi suuri ero suhteessa arkaaisten yhteisöjen rituaaliloihin: pietistinen syntymä yksilöksi oli yksisuuntaista rituaaliltaan menemistä ja siinä pysyttelemistä. Pois ei saanut tulla, koska taivaallisen unohtaminen (ts. rituaaliltilasta poistuminen tavalliseen inhimillisyyteen) vei helvettiin. Niinpä 1700-luvun suomalaista pietismiä voi pitää itseyden muodostumisen ja identiteetin hankkimiseen liittyvänä siirtymätilana, jossa tapahtuman ”ohjaamattomuuden” takia useasti päädyttiin rituaaliltaan pysähtymiseen. Toisenlaisiakin tapauksia oli: jotkut miettivät taivaallisia aikansa ja hellittivät

---

<sup>46</sup> Chernin 1987, s. 196.

<sup>47</sup> Mäki-Kulmala 1993, s. 17.

sitten<sup>48</sup>. Moderni maailmankuva ja ihmiskäsitys alkoi tuolloin muotoutua suomalaisessa kulttuurissa. Se merkitsi selkeimmillään kollektiivisen maailmankuvan ja minän hajoamista. Nyt, muutamaa sataa vuotta myöhemmin, moderni murenee tai ainakin natisee liitoksissaan ja sama tapahtuu modernille egolle.

Taulukko 1: Itsesuhteen diskursiivinen muotoutuminen 1750 – 1850.

Virallinen auktoriteetti	Uskonto
Epävirallinen auktoriteetti	Maallikkosaarnaajat
Ihmiskuva	Itsekeskeinen "huono minä"
Äärimuoto	Itsekieltämyksen "apostolit"
Normit naisten Ulkonäöstä	Körtit

Taas tarvitaan siirtymätilaa ja rituaaleja, mutta nykyisin, modernin rationalismin kulta-ajan jälkeen, läntinen maailma tuntee rituaalitalan vielä huonommin kuin 1700-luvulla, jolloin, kuten Juha Siltala huomauttaa, ihmiset eivät kammoksuneet muuntuneita tietoisuudentiloja, koska heillä oli vielä kosketus tietäjäinstituutioon<sup>49</sup>.

#### 2.4. Uskonnollisen omavastuun kasvun merkitys ihmiskuvassa 1700-luvulla

Alkuperäinen luterilainen usko siitä, että ihminen pelastuu ainoastaan Jumalan armosta, ja että usko Kristuksen sovituskoulemaan on pelastumisen ainoa ehto

<sup>48</sup> Siltala 1993, s. 41.

<sup>49</sup> Siltala 1996, s. 191.

ihmisen kannalta, on tietyllä tavalla helppo ja levollinen usko. 1700-luvun pietismi muutti tätä radikaalisti. Pietistiset ajatukset toivat yksilöllisen, itsekeskeisen uskon lisäksi vahvasti mukaan vaatimuksen Kristuksen kaltaiseksi tulemisesta. Näin esim. 1731 vuonna kirjoitetussa hartauskirjassa:

”Totisesti ei ole mikään sotivaisempi järkiä ja sitä inhimillistä viisautta vastaan kuin että vihata itsiänsä, säilyttää päällensä ylönkatsetta, häpiätä ja kaikkein kappalten puutosta (...) kuolla meidän omalle tahdollemme ja rakkaudellemme niin myös hekumallemme ja huvituksillemme. Valita sen alhaisimman osan. Sen vähimmän makian palan, vaatteen parren, isän, äitin, veljet, sisaret, vaimot, lapset, sukulaiset, ystävät, tavarat, isänmaan ja antaa itsensä halpaan, hylättyyn, ylönkatsottuun ja kuolettavaiseen ristiinnaulittuun tilaan.”<sup>50</sup>

Nykyaikaisesta näkökulmasta katsottuna vaikuttaa käsittämättömältä, että edellä kuvatun kaltainen uskonnollinen diskurssi saattoi lumota ihmiset siinä määrin kuin varsinkin myöhempien herätysliikkeiden suosio osoittaa. Mitä eri tekijöitä tarvittiin, että suomalaiset 1700-luvulla alkoivat ensinnäkin käsittää oman erillisyytensä, ja minkä takia tuo erillisuus, subjekti, omatunto tai ego, oli luonteeltaan tuhoisa?

Kustaa H. J. Vilkuna käsittelee artikkelissaan ”Jumala elä rankase minua” kollektiivisen subjektin murenemista ja korvautumista yksilöllisellä subjektilla. Hän pitää merkittävänä 1700-luvun vaihteen lukuisia onnettomuuksia, joita edustivat katovuodet ja nälänhätä ja niitä seuranneet rutto ja sota. Vilkunan mukaan kamaluuksia oli liikaa siinä mielessä, että ihmiset olisivat enää voineet uskoa Jumalan rangaistusten oikeudenmukaisuuteen tai ainakaan siihen, että jonkin ihmisen tekemä synti rangaistaan kaikkien kautta<sup>51</sup>. Ihmiset alkoivat huolehtia ensisijaisesti itsestään ja omasta syntisyydestään, koska Jumalan kosto alettiin kokea yksilöllisenä rangaistuksena. Kurjuuden ja epävarmuuden yleisyydestä johtuen on ymmärrettävää, että alkavan itsetietoisuuden saavuttaneet ihmiset kokivat itsensä ennen kaikkea syntisiksi ja kelpaamattomiksi. Samaten ei ole vaikea käsittää, että ihmiset, jotka joka

<sup>50</sup> SKHS 162-166, A 165, Salaisuus Jesuxen.

<sup>51</sup> Vilkuna 1996, s. 83.

tapauksessa elivät köyhyydessä ja onnettomuudessa, kokivat lohduttavana tiedon siitä, että juuri sellainen elämä oli portti taivaaseen<sup>52</sup>.

Alkavaa itsetietoisuutta voi kuitenkin tarkastella myös uutena syntiinlankeemuksena siten, että kollektiivinen, puhdasoppinen luterilaisuus oli pitänyt huolen ihmisen pelastumisesta ja oikeaoppisuudesta ilman yksityisen ihmisen myötävaikutusta, mutta tietoisuus ja vastuu omasta itsestä Jumalan kasvojen edessä oli jotakin aivan muuta. Se oli tietoisuutta ainoastaan pahasta itsestä, jo fyysisten olosuhteiden takia, sekä ennen muuta siksi, että itsetietoisuus oli potentiaalisesti saatanallista. Saatana ei olisi voinut langeta tulematta tietoiseksi itsestään ja voimastaan, eikä myöskään tahtomattaan kääntyä pois Jumalasta. Itsetietoisuudessa yksilö tuli siis tradition mukaisesti tietoiseksi saatanallisuudestaan, ja vaikkei ihmisellä ollut omaa voimaa niin kuin Saatanaalla, tahto oli vapaa ja ihminen taipuvainen pahaan.

## **2.5. 1800-luvun ”lopullinen” ero Lutherista asketismin muodossa**

Puhuessaan ihmisen ja Jumalan rakkaudesta Martti Luther painotti ihmisen rakkauden suuntautuvan aina ylöspäin kohti jotakin suurta, kaunista ja hyvää. Jumalan rakkaus sitä vastoin suuntautuu alas kohti pimeää, häpeällistä ja pahaa ts. ihmiseen ja Saatanan vallassaan pitämään maailmaan. ”Sinä istut kerubien yläpuolella ja katsot syvyyteen eli kUILUUN.”<sup>53</sup> Jumalan alaspäin suuntautuva rakkaus hävittää syntiä, vihaa ja itsekkyyttä. Tämä edustaa kunnian teologiaa, joka ilmentää Jumalan jumalisuutta suoraan. Kristuksen voiman todellisin läsnäolo koetaan kuitenkin toisaalla, paradoksaalisesti päinvastaisuudessa eli ei-missään ja keskellä täydellistä pimeyttä. Jumala asuu lopulta ainoastaan ihmisessä, joka kokee syntisyydessään olevansa lähempänä Saatanaa kuin Jumalaa<sup>54</sup>. Tämä Jumalan kaikkiolevaisuus oli keskeinen

---

<sup>52</sup> Weber 1996, s. 69.

<sup>53</sup> Mannermaa 1983, s. 12-13.

<sup>54</sup> Mannermaa 1983, s. 83.

puhdasoppinen pyrkimys<sup>55</sup>. Senmukainen ristiveto kunnian ja ristin teologioiden välillä on epäilemättä aiheuttanut paljon päänvaivaa myöhemmille luterilaisille teologeille. Se, että Jumala on lähimpänä syntistä, kurjaa ja mitätöntä ihmistä, on mahdollisesti synnyttänyt kiusauksen olla mahdollisimman kurja, vaikka esim. heränneet maallikkosaarnaajat varoittelivat omatekoisista risteistä.

Ankara itsetarkkailu ja askeettinen käyttäytyminen ovat ominaisia kaikille pietistisille suuntauksille. Suhteessa luterilaisuuteen on havaittavissa perustavanlaatuisen ristiriita, joka on aiheuttanut saksalaisen pietismin epäjohdonmukaisuuden: luterilainen ainoastaan armosta pelastuminen yhdistyy pietistisen lain järjestyksen mukaan oikeaan tapaan elää. Vaikkei tapa sinällään tuo pelastusta, se on merkki heräämisestä, katumuksesta ja saadusta armosta, joka on puhdistanut turmeltuneet affektit. Samaten luterilaisesta pietismistä on löydettävissä vielä ei-luterilaisempia piirteitä, kuten reformoitu ajatus siitä, että kerran uudelleensyntyneen on mahdollista pyrkiä omin avuin kristilliseen täydellistymiseen<sup>56</sup>. Teologinen epäjohdonmukaisuus selittää osaltaan 1800-lukulaisten herätysliikkeiden hyvinkin erityyppiset variaatiot. Samalla se todistaa asketismin läsnäolosta ja luterilaisuuden muuttumisesta joksikin aivan muuksi kuin Luther sen oli tarkoittanut:

”Tutki sydäntäsi onko se palava tuli ja mikä tuli siinä palaa. Ehkä saastaisuuden tuli. Onko kielesi tuli, maailman vääryyttä täynnä? Sydämessäsi palaa tuli luotujen kappaleitten perään. Kaikki tämä on vierasta tulta. O rukoilkaamme että olisimme palavat hengessä. Sinä sanot: minä tahtoisin olla niin. Katso että tämä on totinen halusi. Oletko kärsinyt Herran nuhdetta; onko se tunkenut sydämeesi?”<sup>57</sup>

Tässä voidaan ankaran itsetutkiskelumääräyksen lisäksi huomata, että luodut kappaleet (esim. perhe, vaatteet, ruoka yms.), joista Luther kehotti nauttimaan Jumalan lahjoina ja olemaan niistä kiitollinen, ovat 1800-luvun puolivälissä muuttuneet kunnan kristitylle vahingollisiksi ja vieraisiksi rakkaudenkohteiksi.

---

<sup>55</sup> Viikuna 1996, s. 73.

<sup>56</sup> Weber 1980, s. 97.

<sup>57</sup> SKHS A 79, Frans Henrik Bergrothin saarnasta.

Vielä selvemmin yksityisen ihmisen vastuu käy selville seuraavasta:

”Ja ai ystäväni, karta ettet armon päälle syntiä tee. Sentähden ei Hän sinua säästä että olet heikko. Sinä tosin olet heikko, mutta Hän tahtoo antaa sinulle voimia elää Hänen pyhän tahtonsa jälkeen, jos et vaan armon henkeä vasten seisoi, (...) ja koska tätä tarjousta et hyväkses käytä, vaan sen ylönkatsot, niin Jumala ei ole syy että olet voimaton. Ja sen annan minä sinulle tietää täällä armon ajassa, että Jeesus tosin on kova silloin kuin viimeinen päivä lähestyy. Hän ei silloin päästä ketään, joka on ylönkatsonut ja laiminlyönyt parannuksen, parannuksen aikana.”<sup>58</sup>

Uudelleensyntymä ja pelastus ovat sublimoituneiden uskonnollisten pelastusoppien ylimmät tavoitteet. Nämä olivat myös pietismissä keskeiset. Uudestisyntymä on sinällään ”ikivanha maaginen tavoite”, joka tarkoittaa uuden sielun saamista joko ohimenevänä ekstaattisena kokemuksena tai pitkitettynä pelastustilana, joka pyritään saavuttamaan askeesin keinoin. Pyrkimys uudelleensyntymään joko orgian tai askeesin myötä liittyy historiallisesti täysivaltaiseksi vihkimiseen tai mihin tahansa yksilölliseen tai yhteisölliseen muodonmuutokseen<sup>59</sup>. Vaikka suomalaisen pietismin askeettisuutta ei luterilaisuudesta johtuen ole korostettu, on se osin näkyvää:

”Mutta sinä pysy Armahtajan rakkauden kahleissa, mitkä kahleet ne ovat, vaiva, kipu, tauti, kuoleman hätä, ahdistus, köyhyys, pelko ja tuska joka päivä, näistä älä pyydä päästä hän helpottaa aikanaan. Älä kummaile äläkä häpeä näitä juhlavaatteita joita Kristus on päälles pukeut. Hän kantoi ihte kerran, oli vaiti ja kärsi. Tässä salatussa harjoituksessa vaeltakaat alatietä, se saapi ihanan lopun.”<sup>60</sup>

Tässä esiintyvän rituaalisen tilan tarkoitus on selvästi pitkitetty, askeesiin perustuva pelastustila, jossa kaikki ”luonnolliselle ihmiselle” vastenmieliset asiat käännetään rakkauden symboleiksi; kieltäymyksestä ja kärsimyksestä tulee ylin nautinto. Tilan maagista luonnetta korostavat maailmasta poiskääntymisen lisäksi sellaiset sanat kuin juhlavaatteet tai salattu harjoitus.

<sup>58</sup> SKHS A 79, Frans Henrik Bergrothin saarnasta.

<sup>59</sup> Weber 1980, s. 74.

<sup>60</sup> SKHS B 35, Cederbergin kokoelma, Lagus.

### 3. RUMAT, HYVÄT JA VAATIMATTOMAT NAISET 1850 - 1950

Michel Maffesolin väitteen mukaan mikään ”uskonto” ei ole täydellinen ennen kuin se kattaa ihmisen fyysisen olemuksen. Kolmeksi suureksi uskonnoksi kronologisen jatkumon kautta miellettyinä Maffesoli nimeää kristillisen uskonnon eri variaatioineen, politiikan ja nykyisen ”transsendaalisen kosmetologian” (termi, jota maestro kehottaa käyttämään hivenen humoristisesti). Transsendaalinen kosmetologia tarkoittaa pohjimmiltaan sitä, että suurten merkityksenantajien, joina ennen muuta uskontoa ja politiikkaa on totuttu pitämään, kokema merkityksen aleneminen ihmisten elämässä on siirtänyt uskontoon tai johonkin henkisyyteen liittyvät odotukset suoraan fyysiseen maailmaan. Kollektiivinen herkkyys on kääntynyt kaikin osin korostamaan ruumiillisuutta. Yksilöiden osalta tämä merkitsee sitä, että oman ruumiin korostaminen paradoksaalisesti kollektivoi ruumiin<sup>61</sup>. Tämä ruumisyhteys vastaa sitä, missä aiemmin oli kristillinen tai poliittinen, ideologisperäinen yhteys<sup>62</sup>.

Fyysisestä olemuksesta (tai tavasta olla maailmassa fyysisenä kappaleena) voidaan puhua tyylinä. Tapa puhua tyylistä jonakin päälleliimattuna, ikään kuin ylimääräisenä asiana, viittaa modernin vakaimpaan ytimeen, jonka peruste on erottamisessa. Tyylin epäolennaiseksi mieltäminen on periaatteessa samanlainen objektin ja subjektin toisistaan erottamiseen perustuva leikkaus kuin 1700- ja 1800- luvuilla vakiintunut taiteen, mielikuvituksen ja estetiikan erottaminen tiedosta ja tietoteoriasta<sup>63</sup>.

Tyyliä, pukeutumista ja suhdetta ulkoiseen olemukseen, voidaan kuitenkin tarkastella kollektiivisen tunteen ilmentymänä (mikä selittää sen, ettei moderni mieltämistapa ole antanut sille sen ansaitsemaa painoarvoa), jolloin se(kin) antaa mahdollisuuden itsesuhteen tarkasteluun<sup>64</sup>.

Suomalaisessa kontekstissa uskonnollisen tyylin asemaan asettuu körttipuku ja sen merkityksellisyys kantajilleen. Poliittisena tyylinä voidaan tarkastella snellmanilaisen Suomen suhdetta naisten ulkomuotoon.

---

<sup>61</sup> Maffesoli 1995, s. 169.

<sup>62</sup> Maffesoli 1995, s. 172.

<sup>63</sup> Lehtonen 1994, s. 129.

<sup>64</sup> Maffesoli 1995, s. 35.

Nykyisenä ilmentymänä on kauneuskulttuurin luoma hahmo, joka ihanteen samankaltaisuuden perusteella yhdistää koko läntisen maailman.

### 3.1. Murheen eli lian-karvainen körttipuku

Jos 1700-lukulainen pietismi keskittyi tahdon murskaamiseen ja maallista itseä vastaan, voidaan sanoa 1800-luvun körttipuvun tehneen sisäisestä kieltäytyksestä erittäin ulkoisenkin asian.

”...katsellessa tämän seuran jäseniä muitten ihmisten rinnalla, tunnetaan heitä kohta sekä vaatteen parresta, että useimmitte silmäinki luomasta. Herrasmiehet käyvät jokseenki tavallisissa vaatteissa säätynsä jälkeen, vaan vaimoväki ja erinomaittain talonpoikainen kansa käypi omituisessa muista erotetussa, sanoaksemme hengellisessä univormussa, johonka heti herättyänsä pukeukset. Tämä vaatteen muutos on, heidän uskonsa jälkeen, välttämätön temppu armon järjestyksessä...”<sup>65</sup>

Univormumainen puku, oli se uskonnollinen, aatteellinen tai ammattiin liittyvä, toimii kielen tavoin välittämällä viestejä yksilön ja ryhmän ja ryhmän ulkoisen maailman välillä. Vaatetus muodostuu yleisemminkin välttämättömäksi itsen ilmaisemiseksi, mutta sen merkitys kasvaa suhteessa jonkin ryhmän asuun liittämään symboliarvoon<sup>66</sup>.

Körttipuvun pakollisuudesta hengellisten johtajien erityisesti määräämänä ei ole todisteita. Kuitenkin esim. Jonas Lagus on porrastanut heränneen ihmisen ”muutoksen voiton” kolmeen tapahtumaan. Ensiksi herännyt vapautuu maailman kaltaisuudesta, sitten hän julkisesti irrottautuu entisistä tuttavistaan ja kolmanneksi alkaa käyttämään sopivaa asua. Suoranainen määräys vaatetuksen suhteen korvautui kuitenkin suurimmaksi osaksi vastakohtalla pelottelulla. Esim. punaista hametta kutsuttiin ”helvetin periseinäksi” ja kirjavia naisten vaatteita ”Lusiferin kaavuksi”<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> SKHS A 79, Suometar 18. 5. 1849, Nr 20, Heränneistä Savossa.

<sup>66</sup> Lönnqvist 1979, s. 21.

<sup>67</sup> Viikuna 1928, s. 66.



Körttipuku on palvellut pääasiassa kahta tarkoitusta: vaatimattomuutta ja muista ihmisistä erottautumista omaksi joukoksi<sup>68</sup>. Oman itsen kieltämisen ja vaatimattomuuden osalta kumpikin tarkoitus on ollut paradoksi ainakin aikalaisten silmissä ja ehkäpä uskoville itselleenkin:

”Heidän vaatteensa pitää oleman murheen eli lian-karvainen, josta syystä ja muistakin luullaan heillä olevan se usko, että kuta likasempi ihminen ruumiin ja vaateen puolesta on, sitä puhtaampi on hän hengen puolesta. Muitten ihmisten parissa ovat harvoin , ja jos sattuvat niihin joskus, niin osoittavat tavallisesti hengellistä ylpeyttä, surkutellen muiden onnetonta tilaa. Verratessaan itsiänsä Apostolitten aikuisiin Kristityihin, valittavat he vaikeasti, mitenkä heitä vihataan ja vainotaan maailmalta, Kristuksen tähden, ja kerskaavat itsekieltämisestä.”<sup>69</sup>

Uskon näkyminen ihmisen jokapäiväisessä elämässä, tiukimmin jopa pukeutumisessa palvelee jo edellisen vuosisadan pietistien (esim. Wegeliuksen) peräänkuuluttamaa ihmisen sielun ja ruumiin harmonista kokonaisuutta; uskon kaikkivaltaisuutta jonkin ihmisen olemassaolossa. Kulttuurisesti se tuottaa lausahduksen: ulkoisilla avuilla koreilu on maallista ja syntistä. Tai ehkä jopa nykyaikaisen lausahduksen muodin pinnallisuudesta. Ylipääntänsä sen, että pinta tai ulkopuoli, joka on vaivan avulla tehty näyttäväksi, on paheksuttavaa. Uskonnollinen ajatus psyykkisesti rumasta ihmisestä, jota Jumala rakastaa ja jonka hän ajan loputtua kirkastaa, tulee fyysiseksi: ruma ihminen on hyvä ihminen, hänestä näkee, että hän saa armon. Näin on siksi, että körttipuku ei ilmaissut ainoastaan sitä, ettei ihminen pitänyt olomuotoaan ihailtavana, vaan myös siksi, että puku oli merkki siitä ”että ihminen ei lepuuttanut sydäntään maallisessa aarteessa” vaan oli ymmärtänyt, ettei maailman varaan voinut laskea mitään<sup>70</sup>.

Kansanomaisena, 1900-luvun alkupuolen esimerkkinä körttipuvun ja nöyryyden yhteydestä Jumalan edessä, voi pitää kertomuksia heränneen kansan äideistä.

---

<sup>68</sup> Viikuna 1928, s. 75.

<sup>69</sup> SKHS A 79, Suometar 18. 5. 1849, Nr 20, Heränneistä Savossa.

<sup>70</sup> Siltala 1993, s. 283.

Teos on omistettu kaikille hyvän kilvoituksen kilvoitelleille ja uskon säilyttäneille äideille.

Tarinassa Justiina Rautakorvesta, Rauta-Tiinasta, joka aluksi oli maailmallinen, todetaan, että hän herätyksen koettuaan jätti tanssit ja muut syntisyydet, mm. punaraitaisen hameen, joka oli hehumallinen ja vaihtoi sen körttipukuun<sup>71</sup>. Toinen esimerkki, kertomus Maria Mäkisestä, on kertomus Marian äidistä, joka oikealla kasvatuksella kitkee maailmallisuuden tyttärestään. Marialla oli loistava lauluääni ja ilmeisen iloluontoinen täti, isän sisar, joka toivoi Marialle laulajan uraa. Hän halusi lähettää tytön Pariisiin kouluun ja osti tälle vihreää kangasta. Äiti kauhistui kouluajatusta ja värjäsi kankaan mustaksi. Kankaasta tehtiin Marialle körttipuku. Tuona aikana Maria oli tyytymätön kohtaloonsa, mutta oppi vuosien myötä kiittämään äitiään mm. siitä, ettei hänestä tullut kuuluisaa laulajaa, vaan että sai jäädä alhaisiin oloihin laulamaan ainoastaan Jumalan kunniaksi ja kilvoittelevien ihmisten lohduksi<sup>72</sup>.

Näissä esimerkeissä ja luultavasti yleisimminkin körttipuvun symboliarvo on ollut suuri. Koska sen käyttämiseen on liittynyt vahva ”perinnöllisyys” eli se, että vanhemmat vastasivat lastensa asianmukaisesta uskonnollisesta pukeutumisesta, on puku käytännössä ollut pakollinen<sup>73</sup>. Puku itsessään on ollut merkki; ”opinkappale eli omantunnon asia.”<sup>74</sup>. Se on ollut joko omakohtaisen nöyrytyksen tai toisen ihmisen, kuten Marian esimerkissä, nöyrytyksen pakottamisen suora ilmaus.

### **3.2. Fyysisestä tarkoituksenmukaisuudesta henkilökohtaiseen kauneuteen**

Samassa kulttuuripiirissä kasvaneet ja elävät ihmiset jakavat suuren osan kulttuurinsa kokemuksista. Kuitenkin on olemassa moninaisia eroja, joista otan tässä yhden esille.

---

<sup>71</sup> Sinnemäki 1933, s. 33.

<sup>72</sup> Sinnemäki 1933, s. 121.

<sup>73</sup> Viikuna 1928, s. 69.

<sup>74</sup> Viikuna 1928, s. 67.

Eräs modernin aikakauden ja myös modernin asenteen, eetoksen, peruslähtökohta on ihmisen mentaalisten kykyjen sukupuolittaminen. Karteesiolainen ego mielletään yleensä maskuliiniseksi. Jaotelma, jossa nainen / mies-akselia käytetään merkitsemään mitä erilaisempia ominaisuuksia, kuten kuu / aurinko, tunteet / järki, passiivisuus / aktiivisuus, lempeys / aggressiivisuus tai henkisyys / materiaalisuus, on läpikotaisin moderni sommitelma. Erityisesti feministit ovat kritisoineet tätä länsimaista dualistista asetelmaa. Asiaa käsitellään laajasti ja se on kyseenalaistettu niin usealta taholta, että sen on vaikea kuvitella edustavan nykyistä ajattelua. Kuitenkin asiasta puhumiseen liittyy sikäli suuri intensiteetti ja tunteenomaisuus, että on niin ikään vaikea uskoa länsimaisen kulttuurin ”olevan sujut” asian kanssa.

Suomessa modernin ihmisen mentaalisten kykyjen sukupuolittaminen näkyy snellmanilaisessa ajattelussa selkeimmillään. Ylipäättänsä Snellmanin filosofia muutti suomalaista subjektiviteettia kohtalaisen rajusti. Esim. naisten osalta tämä yksinkertaisimmillaan tarkoitti sitä, että subjektiviteetti, joka pietistisessä uskonnollisuudessa oli ollut Jumalan ja naisen välinen, oli muuttunut sellaiseksi, että nainen sai kulttuurisen identiteetin ainoastaan miehen kautta<sup>75</sup>. Kääntäen 1800-luvun kollektiivisen identiteetin korostaminen, jossa perhe edusti pienintä yksikköä, merkitsi perheen pakkopaitaa myös miehille, kuitenkin sillä varauksella että naimaton mies saattoi yleisen näkemyksen mukaan olla onneton naimattomuudestaan kun taas naimattoman naisen täytyi olla sitä<sup>76</sup>.

1800-luvulla luotiin suomalaisen hyvän naisen kuva, joka ulottuu nykyaikaan asti. Vaikka siveellisen vaimon ja lempeän äidin kuva on kyseenalainen, se on joka tapauksessa edelleen niin voimakas, että nykyajan naisten on otettava se huomioon identiteettityöskentelyssään, vaikka sitten ainoastaan niin, että halutaan olla mitä tahansa muuta kuin kyseisen kuvan johdannaisia<sup>77</sup>.

Useista feministisistä teorioista käy ilmi ajatus, että maskuliininen yhteiskunta pakottaa naiset omaksumaan maskuliinisen identiteetin, mikäli he haluavat menestyä. Monesti myös laihduttamista, etenkin sen pitkälle

---

<sup>75</sup> Karkama 1996, s. 14.

<sup>76</sup> Häggman 1994, s. 96.

<sup>77</sup> Nykyri 1996, s. 116.

kehittyntä, anoreksiaan viittaavaa asennetta, tulkitaan yrityksenä tuhota feminiininen itse, että paikan voisi anastaa maskuliininen itse, joka käsitetään yleensä aistimellisuudesta eronneena järkenä<sup>78</sup>. Puhutaan myös teknologian kaksoisdiskurssista, jossa teknologisoitua ja visualisoitua maailma antaa erilaisten minä-tekniikoiden kautta mahdollisuuden yhtäältä vapautua historiallisista identiteeteistä, kuten ”hyvän naisen” kuvasta, mutta toisaalta kahlitsee, koska minää muokatessa itseä joudutaan pakosti rajoittamaan, yleensä juuri ruumiin kustannuksella<sup>79</sup>.

Körttipuku, jonka vaatimus kosketti naisia, ilmensi suoraan fyysisen vaatimattomuuden hyveellisyyttä. Toinen ennen muuta naisia koskenut ajattelukaavio liittyi perheen ja kodin ideologisointiin. Nainen kuvattiin sinällään aina riippuvaiseksi, joko negatiivisessa eli kotia hajottavassa tai positiivisessa, kotia rakentavassa ja säilyttävässä, merkityksessä. Naisellisia hyveitä olivat esim. hurskaus, nöyryys, vaatimattomuus tai tunteellisuus<sup>80</sup>. Ulkoiseen olemukseen liittyvän vaatimattomuuden suotavuus tulee selkeimmin ilmi keskiluokkaisuutta korostavan ajattelutavan aristokratiavastaisuudessa. Suomalaisia säätyläisnaisia alettiin kasvattaa erityisesti ranskalaista hovikulttuuria paheksumalla ja tekemällä sen esiintymistavoista naurettavia. Näin hovinaisten turhamaisuutta kuvattiin vuosisadan päätyttyä:

”Olenko muodissa vai en? –siitä tulee jokaisen seuranaisen jokapäiväinen huolestuttava elinkysymys. (...) Laiminlyönti, mauttomuus, rikos uusimman tavan ylivaltaa vastaan, olisi anteeksiantamaton erehdys. (...) Keinot ovat monet. Nainen käyttää niitä kaikkia; hän parantelee ja korjailee, muuttelee ja muovailee itseänsä, siksi kunnes hänestä on tullut kokonaan toinen olento: miellyttämishalun muodosteleva taideteos.”<sup>81</sup>

Kyseisessä lyhyessä katkelmassa on nähtävissä useita aikalaisten näkemysten mukaisia naisille tyypillisiä negatiivisia ominaisuuksia, kuten turhamaisuus, teeskentely, huvittelunhalu, pinnallisuus tai miellyttämishalu<sup>82</sup>. Seuranaisten

---

<sup>78</sup> Ks. MacSween 1993.

<sup>79</sup> Siivonen 1996, s. 155.

<sup>80</sup> Häggman 1994, s. 183.

<sup>81</sup> Suolahti 1913, s. 105.

<sup>82</sup> Häggman 1994, s. 183.

turhamaisuus kulminoituu ennen muuta ulkoisen olemuksen tarkastelun kautta: pinnan koreus ts. ulkonäkö ja tavat, kätkevät vain vaivoin tyhjän sisäpuolen.

”Tuollainen sulous on tosin järki-ihmisistä naurettavaa, mutta nuorisosta viehättävää, kansasta kunnioitusta herättävää ja porvarillisista mahdotonta matkia, vaikka he kyllä sitä yrittävät; se lähenee pahetta, jolle se valmistelee tietä, ja onkin ehkä itserakkauden mestariteos.”<sup>83</sup>

Järki-ihmiset eli kunnolliset keskiluokkaiset miehet pitävät koreilevia naisia naurettavina, mutta nuoriso ja rahvas joutuvat arvostelukyvyyttömyytensä seurauksena antamaan periksi pramealle illuusiolle. Varsinainen piikki tekstissä kuitenkin suunnataan porvaristoa kohti. Annetaan ymmärtää, että porvaristo, jolta itse asiassa odotetaan ensisijaista vastinetta hovitapojen hylkääjänä ja kunnan kansalliseksi keskiluokaksi muuttujana, lähenee matkimishalukkuudessaan, joka kaikista pyrkimyksistä huolimatta ei tuota tulosta, rahvasta.

Hieman toisenlainen tendenssi alkaa näkyä samoihin aikoihin, jolloin fyysisestä koreilusta pyritään antamaan naurettava kuva. Fyysisen tehokkuuden ja ”naisellisen sopusuhtaisuuden” ihailun taustalla oli pyrkimys muokata naiset varsinaiseen tarkoitukseensa eli lisääntymiseen mahdollisimman sopivaksi. Tämän varjolla oli helppo ryhtyä luokittelemaan naisia esim. yli- tai alipainoisiksi. Orastava anorektinen asenne on havaittavissa jo tässä: maaseudun ja kaupunkien naistyypit kategorisoitiin niin, että maaseudun sivistymättömät naiset kuvattiin lihavamiksi kuin kaupunkien sivistyneemmät naiset<sup>84</sup>.

Myös laihdutusmainokset alkoivat ilmaantua 20- luvun lopulla populaarilehdistössä. Saatavilla oli esim. uutetta, jonka väitettiin takaavan ihanteellisen solakkuuden. Liiallisen rasvakerroksen todettiin rumentavan ihmisruumiin. Perusteet olivat ennen muuta terveydelliset: ”Liika rasva on terveydelle myrkyä, siksi poistakaa se!”. Toisaalta myös alipaino-ongelma huomioitiin. Liialliseen laihuuteen suositeltiin tabletteja, joiden avulla voi lihoa 12

---

<sup>83</sup> Suolahti 1913, s. 105.

<sup>84</sup> Halmesvirta 1998, s. 168.

kiloa kuukaudessa. Rasvakudoksen kasvattamista suositeltiin vedoten luontaiseen naiselliseen pyöreyyteen, joka on naisten kauneuden varsinainen merkki<sup>85</sup>. Laihduttaminen näyttää kuitenkin olleen suosittuempaa kuin lihottaminen, koska lehdissä puhutaan ”nykyisestä laihdutuskihkosta”. Kuitenkin pyrkimys optimaaliseen ja ”järkevään” painoon on ilmeinen tälle ajanjaksolle, toisin kuin laihduttamisen nykyisessä muodossa. Niin ikään laihduttamista suositeltiin korosteisesti terveyden takia<sup>86</sup>.

Tilanne, jossa ”turha” kaunistautuminen kielletään ja tilalle asetetaan tavoitteellinen ja rationaalisen tuntuinen fyysinen ihanne, kertoo modernien arvojen ylivallasta. Fyysisen olemuksen kontrolloiminen nivoutui yhteen väestö- ja terveystieteiden pyrkimysten ja roduhygieenisten tavoitteiden kanssa. Yhteisenä kanavana viestien välittämisessä kansalle toimivat avioliitto- ja seksuaalivalistusoppaat ja niiden välittämä terveellisen (tai terveen) elämän kuva<sup>87</sup>. Tarkoituksena oli saada varsinkin nuoret ihmiset tiedostamaan ruumiillisuutensa ja opettaa heitä valvomaan ja hallitsemaan sitä. Päämääränä oli ”puhtauden” ja rationaalisuuden onnena, jossa henkilökohtainen arvon tai onnen tavoittelu ei olisi pääasia<sup>88</sup>.

Henkilökohtaisen kauneushoidon moraalinen ongelmallisuus alkaa näyttäytyä yhä selkeämpänä<sup>89</sup>. Eräässä asiaa käsittelevässä artikkelissa kirjoittaja kysyy, onko äitien ohjattava tyttäriään pitämään ulkonäöstään huolta vaiko opetettava ulkoasun miettimisen olevan turhuutta. Artikkelissa viitataan hiljattain tapahtuneeseen ja parhaillaan tapahtuvaan ajattelutavan muutokseen näin:

”Nykyisten nuorten tyttöjen isoäideillä olisi kai tähän kysymykseen yksi ja hyvin varma vastaus: ”mitä vähemmän nuori tyttö ajattelee vaatteita, kampauksia ja sen semmoisia, sen parempi. Kun vain ulkoasu on tarkoituksenmukainen, ehjä ja siisti, ei muuta tarvita.” Mutta meidän äitien ei ole niinkään helppo vastata tähän kysymykseen.”

---

<sup>85</sup> Kotiliesi 1927, s. 227 ja 682.

<sup>86</sup> Kotiliesi 1928, s. 148.

<sup>87</sup> Räisänen 1995, s. 66.

<sup>88</sup> Halmesvirta 1996, s. 136.

<sup>89</sup> Samantyyppinen muutos, kääntyminen ulkonäkövelvollisuudesta omaehtoisempaan kauneuteen, on havaittavissa samaan aikaan Keski-Euroopassa ja Yhdysvalloissa; Marwick, 1988, s. 296.

Vaimentaakseen sanojensa radikaalisuutta kirjoittaja kuitenkin toteaa, että äitien oma turhamaisuus ja ylellisyydenhimo ovat pahasta ja toivoo turhamaisuuteen yllyttämisen olevan kaukana itsestään vaikka puhuukin ulkonäöstä huolehtimisen puolesta. Hän oikeuttaa puheensa vertaamalla itsestään huolehtimista kodin kaunistamiseen<sup>90</sup>. Artikkelin tekevät mielenkiintoiseksi kaksi seikkaa. Ensimmäinen on kirjoittajan arkuus suhteessa aiheensa oikeuteen tulla ylipäättänsä esille. Viittaamalla edellisen sukupolven naisiin hän oletettavasti viittaa sekä nöyriin kodinhengettäriin että tiukasti uskonnollisiin herätysliikkeiden naisiin. Samalla hän ilmaisee oman sukupolvensa erilaisuuden suhteessa edeltäjiinsä. Toinen seikka on henkilökohtaisen kauneudenhoidon puolustaminen kodin sisäisen ja yhteisen miellyttävyyden nojalla. Tämä viittaa suoraan kollektiivisuuden ihanteeseen ja sekä perheen ainutlaatuisen tärkeään asemaan yhteiskunnan pienimpänä yksikkönä että yksityisen ihmisen, ja erityisesti naisen, merkityksettömyyteen omana itsenään<sup>91</sup>.

Taulukko 2: Itsesuhteen diskursiivinen muotoutuminen 1850 – 1950.

Virallinen auktoriteetti	Politiikka
Epävirallinen auktoriteetti	Populaarit valistusoppaat
Ihmiskuva	Kollektiivinen
Äärimuoto	Mentaalihygieenikot
Normit naisten Ulkonäöstä	Fyysinen tarkoituksenmukaisuus

Vaikka hoikkuus nousi tavoittelemisen arvoiseksi asiaksi jo vuosisadan alkupuolella, tuli siitä hallitseva ihanne vasta 50-luvulla. Samaan aikaan käynnistyi uudelleen sodan takia keskeytynyt liikalihavuuden vastustaminen. Tosin nyt, toisin kuin ennen sotia, hoikkuus estetisoitiin korosteisesti naisellisen kauneuden osaksi. Myös muut ”kauneuden myytin” osat hahmottuivat erityisesti

<sup>90</sup> Kotiliesi 1927, s. 175.

<sup>91</sup> Ollila 1993, s. 57 – 58.

kaupungeissa: naiset alkoivat meikata, kiinnittää enemmän huomiota vartalonsa ja omakohtaisen tyylin löytämiseen<sup>92</sup>.

Kyseisistä asioista kirjoitettiin laajalti vuonna –48 ilmestyneessä ”Jokaisen Naisen Kirjassa”. Esipuheessa todettiin, että sota viivästytti fyysisesti kirjan ilmestymistä, mutta kiihdytti psyykkistä tarvetta sen julkaisemiseen. Pääteemana esipuheessa ja koko kirjassa on ”Suomalaisen naisen kehitys patriarkaalisesta kodinnaisesta maailmankansalaiseksi”. Tämän prosessin todettiin olevan suurin piirtein samanlainen kuin Suomen valtiollinen kehitys. Lähestymistavan voi tulkita modernin asenteen täysverisyytenä siten, että asioiden mieltämistapa on muotoutunut reflektiiviseksi suhteessa menneisyyteen (kun sen sijaan itsereflektiivisyys suhteessa suoraan asioihin ja tapoihin, millä niistä puhutaan liittyy jo nk. modernin murenemisen problematiikkaan).

Modernin ajattelutavan kiteytyminen on nähtävissä myös persoonallisuusajattelussa. Nyt myös naiset nähdään yksilöinä. Tai pikemminkin nähdään, etteivät naiset ole yksilöitä, vaikka heidän moderneina maailmankansalaisina sitä tulisi olla. Naisten takana hämöttävää henkilökohtaista tyyliittömyyttä tulkitaan sanoen:

”Naisella ei siis useimmiten ollut persoonallisuuden painolastia ulkonaisen muodon sisäiseksi selkärangaksi, ja tulos oli sen mukainen.”<sup>93</sup>

Muutos tai vähintään sen tarve ilmaistaan näin:

”Nainen on alkanut aavistaa, että hänen on jollakin tavoin muututtava- hänen itsensä. Ei riitä, että hänen onnistuu saada pukeutumisensa, ”linjansa” ja ulkonainen esiintymisensä tyylikkääksi. (...) Amerikkalaiset ovat keksineet käyttää tyylikkäästä naisesta sanontaa, että hänellä on ”personality”. Valtameren

---

<sup>92</sup> Suomen kulttuurihistoria, osa 3, 1984, s. 609.

<sup>93</sup> Jokaisen naisen kirja 1948, s. 12.



takaisessa kielenkäytössä tuo sana on tosin useimmiten saanut lattean, ulkokuoreen kohdistuvan merkityksen, mutta siinä on kuitenkin kysymyksen avain: tyyli paljastaa sen, mitä olemme, vaikka muut seikat ilmaisisivatkin sen, mihin kykenemme. Ja "olemisen" salaisuus on persoonallisuus."<sup>94</sup>

Muutos ajattelutavassa on suuri, jos sitä verrataan esim. pietisteihin, joille koko maailmassaoleminen, omintakeisesta persoonallisuudesta pukumattakaan, oli ollut suurin tie helvettiin tai kollektivisteihin, joille itsensä korostaminen (varsinkin naisten osalta) olisi merkinnyt järjestelmän perusyksikön sisäistä mädännäisyyttä.

---

<sup>94</sup> Jokaisen naisen kirja 1948, s. 20.

## 4. KAUNEUSKULTTUURIN KÄYTTÄMÄ RETORIikka

### 4.1. Nuorison arvojen muuttuminen Suomessa 60- luvulta 90- luvulle

Jaana Venkula on tutkinut nuorten ja nuorten aikuisten arvojen muuttumista kolmenkymmenen vuoden aikana. Aloituskohdaksi on ”maaginen” 60- luku, joka on ollut ensisijainen ainakin nk. sukupolvien välisen kuilun kehityksessä. Tutkimuksesta käy ilmi, etteivät nuorten arvot monissa keskeisissä asioissa (kuten työn tai sosiaalisten suhteiden arvostamisessa) ole muuttuneet sinällään miksikään kolmessakymmenessä vuodessa.

Suurin muutos on havaittavissa vanhempien arvoista erkaantumisessa. Tämä ilmaistaan niin, että jos nuoret 60- ja 70- luvuilla pyrkivät luomaan aikuisten kulttuurista irrallisen arvomaailmansa<sup>95</sup> (joka sinällään on tyypillinen moderni irtaantuminen, jossa kulloinenkin sukupolvi jollakin tavalla ylittää tai ohittaa edeltäjänsä) niin 80- luvun lopulla oli tultu tilanteeseen, jossa : ”Nuoret ja vanhemmat eivät nykyään keskustele arvokysymyksistä (...) Tästä syystä nuoret eivät aina ehkä edes tunne vanhempiensa arvoja niin hyvin, että osaisivat päättää kunnioittavatko niitä vai eivät.”<sup>96</sup>

Nykyisenä tapana luoda arvoja pidetään jälki- tai myöhäismodernia kevyttä yhteisöllisyyttä, jossa nuoret kiinnittyvät osittain ja hetkellisesti useisiin eri ryhmiin. Arvoista tulee joustavia ja vaihtelevia. Tutkimuksessa kritisoidaan jälkimodernien yhteiskuntateoreetikkojen ajatusta liittämään arvojen hajoaminen ja kevyt yhteisöllisyys ajallisesti juuri 80- ja 90- luvuille, ja huomautetaan aikaisempien sukupolvien todellisuuden hajoamiseen jo 60- luvun nuorison merkitysmaailmassa. Vastaus eron piilee mitä ilmeisemmin juuri keveydessä, joka johtuu nykykulttuurin arvojen vaihdettavuudesta. Mitä hyvänsä mieltä ollaan 60- luvun nuorisosta, on silti ilmeistä, että arvot olivat mahdollisesta aikaisempia sukupolvia kohtaan suunnatusta kritiikistä huolimatta kiinteämmin sidoksissa perinteisiin, itse asiassa hyvin kiinteästi, jos esim. poliittisen

---

<sup>95</sup> Venkula 1993, s. 57.

<sup>96</sup> Venkula 1993, s. 61.

aktiivisuuden tavoitteena oli tutkimuksessakin mainittu asettuminen perinteisiä arvoja ja normeja vastaan.

Poliittisen aktiivisuuden lasku nousee esiin toisena suurena muutoksena. Prosessia kuvataan niin, että jos 60- luvulla nuorten kiinnostus politiikkaa kohtaan vaihteli aktiivisuuden ja tavanomaisen kiinnostuksen välillä, oli tilanne 80- ja 90- lukujen taitteessa tavanomaisen kiinnostuksen ja politiikan torjunnan välimaastossa. Tämä näyttää olevan osa pysyvämpää kehitystä sikäli, että toisin kuin aikaisemmin, jolloin ihmisten poliittinen aktiivisuus on kasvanut ikääntymisen myötä, on se 80- lukulaisten nuorten aikuistuttua laskenut edelleen heidän osaltaan<sup>97</sup>.

Intellektuaalinen ja arvoihin liittyvä epäluottamus tai välinpitämättömyys, jota nuoret näyttävät tuntevan suhteessa vanhempiansa on modernin aikaansaannosta. Asia on ymmärrettävä niin, että epäluottamus suuntautuu vanhempiin ihmisiin sinällään, ei ainoastaan lähiympäristössä eläviin. 60-luvulla toisteltu: "Älä luota keneenkään yli 30 vuotiaaseen." kuvaa tätä selkeimmillään<sup>98</sup>. Sitä voidaan kuvata kokemusmaailman muuttumisena niin erilaiseksi, etteivät eri sukupolvien edustajat kykene ymmärtämään toistensa maailmojen tapahtumia. Eikä silloin ole kysymys esim. vuosisadan alun ja lopun ihmisten erilaisuudesta, vaan siitä erilaisuudesta, jonka teknologisoituminen ja sen mukanaan tuoma koko maailman väestön läsnäoleminen jokapäiväisessä elämässä on tuottanut<sup>99</sup>. Juuri kulttuurin visualisoituminen ja tiedonvälityksen (ts. ensisijaisesti kuvallisen tiedon) nopeutuminen on toiminut ja toimii mediumina pysyvän identiteetin muuttuessa sarjaksi peräkkäisiä, ehkä keskenään hyvinkin erilaisia, identifikaatioita. Ihmisruumiiden esille asettamisen kautta kommunikointi merkitsee länsimaisen subjektiviteetin uudelleenahmottamista<sup>100</sup>.

Henkilökohtaisen kauneudentavoittelun tärkeys osana persoonallisuutta kehittyi nykyisinkin tunnistettavaan muotoonsa jo 60 –luvulla<sup>101</sup>. Kuitenkin sen vaikutukset kohdistuvat voimakkaimmin niihin, jotka ovat eläneet koko

---

<sup>97</sup> Venkula 1993, s. 49.

<sup>98</sup> Mäki-Kulmala 1993, s. 30.

<sup>99</sup> Suomen kulttuurihistoria, osa 3, 1984, s. 53.

<sup>100</sup> Maffesoli 1995, s. 88.

<sup>101</sup> Marwick 1988, s. 343.

elämänsä fyysisiä arvoja korostavan informaatiotulvan keskellä. Mahdollisuudentaju, jota mediat (eritoten televisio) välittävät, kanavoi usein kärjistetysti tietoisuuden omista puutteista ja omalle kehitykselle asetetuista vaatimuksista. Nuoriso, joka on elänyt koko ikänsä medioiden keskellä, näkee ”kaiken” ennen omakohtaisia kokemuksia, mikä yhtäältä mahdollistaa minänmuodostukselle tärkeän tiedon saamisen, mutta voi toisaalta muodostaa ”kulttuurisen ääritapauksen”, jossa suhde itseensä ulkoistuu ja vertautuu jatkuvasti annettuihin ihmiskuviin<sup>102</sup>.

Jälkimoderni kokonaisuuksia hajottava ja erilaisuuksia yhdistävä asenne on tuottanut myös uudenlaisen uskonnollisuuden perusluonteen, jossa kristilliset pelastusopit ovat joutuneet marginaaliseen asemaan ja henkisyiden ja materiaalisuuden rajat ovat hitaasti katoamassa<sup>103</sup>. Tämä henkisyiden maallistuminen aiheuttaa henkisyiden ilmaantumisen alueille, joista sitä ei aikaisemmin olisi oletettu löytävänsä. Kulttimainen yhteys ja rituaaliset toiminnot ovat siirtyneet mm. synkretistisiin uskonnollisiin pienyhteisöihin, joiden uskonto on sekoitusta erityyppisistä elementeistä, tai sitten suoraan ”profaanin” alueella: urheiluun, harrastuksiin ja kauneuskulttuuriin. Päättarkoituksen, eli maallisen ja perinteisessä mielessä uskonnollisen yhdistämisen, rinnalla ne yhdistävät yksityisen ja kollektiivisen tasot<sup>104</sup>.

#### **4.2. Kauneuden vai terveyden takia**

Sekä kauneus- että terveystuotturi vaalivat laihaa ihmiskuvaa. Kauneuskulttuuri on edelleen suunnattu erityisesti naisille ja se elää voimakkaimmin naistenlehtien sivuilla ja TV-mainonnassa. Siihen voi halutessaan suhtautua merkityksettömänä hölynpölynä. Mutta kuka voi vastustaa niitä, jotka puhuvat terveyden nimissä? Erityisesti nuorten painonhallinta nousee nykyisin esille. Nuorison lihomista pidetään kansanterveydellisenä riskinä. Kääntöpuolena ovat syömishäiriöt, anoreksia ja

---

<sup>102</sup> Ziehe 1991, s. 38 – 39.

<sup>103</sup> Söderholm 1990, s. 126.

<sup>104</sup> Söderholm 1990, s. 128.

bulimia. Terveyskasvatuksen ammattilaiset myöntävät syyllistävän terveystieteiden osuuden syömishäiriöiden lisääntymisessä, mutta ovat yleensä sitä mieltä, että yksittäiset häiriöt ovat pieni hinta yleisen hoikkouden merkityksellisyydestä kansakunnan profiilissa<sup>105</sup>.

Ihmisten itsesuhdetta ja siihen liittyvää ahdistusta on ohjailtu ensin uskonnollisissa ja poliittisissa diskurssissa. Nykyisin samasta asiasta vastaa terveydellis-normatiivinen koneisto<sup>106</sup>. Tärkeätä on huomata, ettei tällä ole mitään tekemistä yksilöllisyyden kanssa, vaikka jokainen näistä ulottuvuuksista on pureutunut ihmisen sielun syvyyksiin ja nahkoihin asti. Nykyinen yksilö ei välttämättä ole lainkaan itsenäisempi kuin kollektiivissa elänyt esi-isänsä, vaan saattaa olla omassa yksinäisyydessään vielä tiukemmin sitoutuneena ulkoapäin tarjottaviin kuvitteellisiin suhteisiin. Tämä näkyy esim. laihduttamisen valtavana suosiona. Nykyinen ”kansalaisuskonto”, jota mm. populaarilehdistö levittää, saattaa näennäisestä liberaalisuudestaan huolimatta sisältää hyvin samantyyppisen ”perikadon kuvaston” kuin aikaisemmat, uskonnolliset ja poliittiset, itsesuhteen määrittely- ja hallintatavat<sup>107</sup>.

Suhteessa hoikkouden ihanteeseen terveyteen vetoava virallinen taho toimii varsinaisen normin vallan takaajana. Mihin normin hyveellisyys lopulta perustuu, ei yleensä nouse esiin. On selvää, että terveys on hyvä asia. Harvemmin vaivaudutaan miettimään mistä lopulta on kysymys; että terveyden vaaliminen on viikatemiehen väistelyä. Kuolemaa vastaan varustaudutaan jatkuvasti vähemmän yliluonnollisilla uskomuksilla<sup>108</sup>. Eliniän piteneminen ja läntisten yhteiskuntien turvautuminen tukevat kuoleman vastustamisen maallistumista. Nimenomaan tämä seikka antaa pohjimmaisen auktoriteetin terveystieteille: kun pidät itsesi terveenä, elät kauemmin.

---

<sup>105</sup> Helsingin Sanomat, 20.3.1998.

<sup>106</sup> Siltala 1990, s. 93.

<sup>107</sup> Siltala 1990, s. 119-120.

<sup>108</sup> Elias 1993, s. 8.

### 4.3. Läski nykyajan körttipukuna

Tarkastellessani "Kauneus ja Terveys" -lehden eri numeroita, huomasin varsinaisten laihdutusartikkeleiden keskittyvän kevääseen ja syksyyn. Tyypillisin tapa ilmaista laihdustarve lukijoille on viitata talvi- ja kesäkauden aikana kertyneisiin liikkailuihin, joista täytyy eritoten keväällä päästä eroon ollakseen rantakunnossa. Laihdutusmainoksia lehdessä julkaistaan vuodenajasta riippumatta toistuvasti. Suurimpia mainostajia ovat Biotherm, joka markkinoi selluliitin hoitoon tarkoitettuja tuotteita, Leiras, joka myy Nutrilett -nimistä tuotetta, jolla kehoitetaan korvaamaan kaikki ateriat laihdutuskuurin aikana, ja Lancome. Näiden lisäksi tarjolla on useita, pienempien valmistajien myymiä nesteenoistovalmisteita, joita suositellaan ennen muuta paaston ja kuukautisten yhteydessä, mutta myös laihduttamiseen. Useasti esiintyy mainoksia SMP vacu-press imuhoidoista, jotka tarjoavat apua selluliitin hoitoon ja ehkäisyyn.

"Sielun kilot" -nimisessä artikkelissa kerrotaan, että ihmisen suhde ruokaan paljastaa, millaista kyseisen henkilön elämä on. Raivo, rakkaus, syällisyys ja ikävä aiheuttavat kaikki erityyppistä syömiskäyttäytymistä. Artikkelissa kehoitetaan tutkimaan, miksi *sielu* tunteiden muodossa syö. Sinällään jo lausahdus "Sielun kilot" kertoo valtavasta painolastista; se on sinun sisimpäsi, joka ei ole kunnossa. Artikkelissa varoitetaan mässäilystä, koska kilojen lisääntyminen vie muut mahdollisuudet elämässä: "Tyydytyksen välineeksi jää vain pikkulapsen ahnas suu"<sup>109</sup>.

Puhutaan sielusta ja kehoitetaan ymmärtämään, että vääränlainen eläminen tuhoaa kaiken. Sielu ja kilot vai sielu ja kirot? Tässä esimerkissä kilot todella muistuttavat kiroja, koska ne viestittävät jostakin sisäisestä sovittamattomuudesta, joka ei kuitenkaan jää piiloon vaan näkyy ylensyönessä ruumiissa sellaisenaan. Artikkelin viesti muuttuu pikkulapsen ahnaasta suusta puhuttaessa. On muistettava, ettei ihmistekojen arvottomuus Jumalan silmissä koskaan poistunut lopullisesti suomalaisesta uskonnollisuudesta, vaikka herätysliikkeet monimutkaistivat tätä käsitystä. Siksi on huomattava, että

---

<sup>109</sup> K&T, 2 / 88, s. 12-13.

tietoinen itsekontrolli on enemmän yleisen modernisaation, ei pelkästään uskonnollisen heräämisen, tuotosta. Moderni itsekontrollipiikki tunkeutuu säälimättömästi esiin ajatuksessa, ettei itseään kontrolloimaton ihminen ole kuin pikkuinen, avuton imeväinen. Artikkelissa viitataan siihen, että tunteet heijastuvat ihmisen kehossa suoraan.

On mielenkiintoista verrata tätä Anssi Halmesvirran tutkimukseen Julia Sucksdorffin vuonna 1912 julkaistun ”Terveys ja Onni” –teoksen mieltämistapoihin. Kyseisessä terveysopillisessa teoksessa paneuduttiin laajalti mentaalihygieniaan<sup>110</sup>. Mentaalihygieniaan sisältyi myös, kuten uskonnollisiin dogmeihin, ajatus siitä, ettei mikään oikeastaan jää piiloon, esim. onania saattaa näkyä ihon rumuutena tai muunlainen ”alemmille tietoisuuden asteille” vajoaminen esim. hysteriana. Sucksdorff mielsi kaikki negatiiviset tunteet: surun, vihan, pelon ja kateuden mielenpuhtauden vastaisiksi seikoiksi. Ihanneihmisen tuli voittaa nämä itsessään ja pystyä esim. olemaan jatkuvasti iloinen<sup>111</sup>.

Kauneus- ja Terveys -lehden artikkelissa annetaan puolestaan ymmärtää, että juuri samat Sucksdorffin negatiivisiksi mieltämät tunteet estävät laihaksi tulemista eli nykyisen ihanteen saavuttamista. Pahat, kontrolloimattomat tunteet liikaavat ja tuhoavat nyt kuten aiemmin. Tämä tarkoittaa lopulta sitä, että jos 1700- tai 1800- lukujen uskonnollinen ihminen epäonnistui ihmisenä ja ihmisyytensä takia, moderni subjekti, jonka kuuluisi olla ”oman itsensä herra” (tai rouva) epäonnistuu kokonaan, sekä luojana että luotuna.

Maaliskuussa 1989 sivuilla 7-16 käsiteltiin menestyviä, johtoasemassa olevia naishenkilöitä. Sivut 26-46 oli nimetty laihdutusekstraksi. Käsiteltävien aiheiden välissä oli ainoastaan mainoksia<sup>112</sup>. Tästä näkyy, voisi sanoa yksinkertaisimmillaan, kauneuskulttuurin perustavanlaatuinen pohjavire, jonka tarkoituksena on samastaa fyysinen itsekontrolli ja muu menestyminen elämässä.

---

<sup>110</sup> Halmesvirta 1996, s. 144. Halmesvirta luonnehtii Sucksdorffin kirjaa hyvinkin edustavaksi tuon ajankohdan terveysopilliseksi teokseksi.

<sup>111</sup> Halmesvirta 1996, s. 150 – 151.

<sup>112</sup> K&T, 3 /89.

Saman vuoden toukokuussa kerrotaan uudesta selluliitin hoitotavasta, joka on aikaisempia parempi, koska nyt hyökkäykseen vihollista vastaan käydään sekä sisäisesti että ulkoisesti<sup>113</sup>. Se, että selluliitista puhutaan sisäisenä vihollisena, jota vastaan täytyy taistella, viittaa jo kristilliseen retoriikkaan. Suomalaisessa 1800-luvun uskonnollisessa elämässä taistelu oli loputonta:

”Mikä on maailma? Mikä muu kuin markkinalassi, jossa Saatana on kauppamies ja tarjoo ulos kaluaan, joka on lihan himo, silmäin pyyntö ja elämän koreus. Nyt seisoo tässä maailman turulla turhuuden rakastajat, arat ja penseät sielut ja laiskat – Jotka toivoisivat kyllä autuaiksi tulla, mutta ilman työtä ja synnistä lakkaamatta – elonaikana leikata, mutta ei mitään kylvää, voiton kruunua kantaa, mutta ilman sotaa –”<sup>114</sup>

Marraskuussa 1989 ja tammikuussa 1990 psykiatrian erikoislääkäri Kristiina Laakso–Hirvonen kirjoittaa ”Liikakilojen nousu ja tuho” –sarjaa. Hän kysyy ihmisiltä, tuhoaako työ heidän linjansa ja ”Onko sinulla hoikka sielu?” Hän pohdiskelee myös nk. ikuisten laihduttajien ongelmia. Suurimmaksi esteeksi pysyvälle painonpudotukselle hän näkee passiivisen vihamielisyyden (arat ja penseät sielut), joka tuhoaa vyötärön lisäksi ihmissuhteet (jotka toivoisivat kyllä autuaiksi tulla, mutta ilman työtä ja synnistä lakkaamatta). Psykiatrian asiantuntija kehottaa vaihtamaan vihamielisyyden itsevarmuuteen, jonka jälkeen ihminen huomaa laihduttavansa koko olemuksellaan<sup>115</sup>.

Itsevarmuuden ja positiivisen minäkuvan merkitys laihduttamisen onnistumisessa tulee vielä selkeämmin ilmi maaliskuussa 1991, jolloin apuna käytetään neurolingvistiikkaa ja oppimisterapiaa<sup>116</sup>. Yhdistelmä, jossa käytetään yhtäältä uskonnollistyyppistä, syyllistävää puhetapaa ja kehoitetaan toisaalta itsevarmuuteen, on ristiriitaisuudessaan mielenkiintoinen. Varsinkin kun se tapahtuu maassa, jossa vielä 1900-luvun alkupuolella pyydettiin:

”Varjele meitä ylpeydestä ja itseluottamuksesta ja pidä meitä nöyrinä...”<sup>117</sup>

<sup>113</sup> K&T, 5 / 89, s. 37.

<sup>114</sup> SKHS A 79 Rosendalin kokoelma, Frans Henrik Bergrothin saarnasta 1845.

<sup>115</sup> K&T, 11 / 89, s. 4-7 ja K&T 1 / 90, s. 50.

<sup>116</sup> K&T, 3 / 91, s 8-9.

<sup>117</sup> Evankeliumi- ja Rukouskirja 1912, s. 28.



Ja varsinkin, kun todellinen itsevarmuus romahduttaisi ulkoasyötetyn laihuusihanteen tarpeen ihmismielistä.

Psykyksen merkityksen korostaminen jatkuu maaliskuun 1993 laihtutusekstrassa, jossa puhutaan alitajunnan osuudesta näin:

”Ikuinen laihtuttaja kyllä tietää, miten pitäisi syödä ja miten ei. Hän epäonnistuu, koska syvällä sisimmässään hän ei halua muuttua, ei ainakaan vielä.”<sup>118</sup>

Alitajunnan suostuttelemiseksi suositellaan valohoitoa ja suggestionauhotteita. Se, että ihminen sisimmässään ei halua muuttua, muistuttaa kokolailla Vanhasta Aatamista, joka jo Lutherin sanoin ”on kaiken aikaa toimessa” kiihottaen ihmisiä mm. laiskuuteen, ylensyömiseen, ahneuteen ja petollisuuteen<sup>119</sup>. 1700-luvulla Aatami oli jo hieman muuttunut:

”Se luonnollinen ihminen, joka ei mitään käsitä niistä jumalallisista asioista ei taida myöskään mitään ymmärtää rististä vaan hänellä on pelko ja kauhistus sen tulemiselle koska se kohtaa hänen niin hän tulee yönmielisexi haluttomaxi kärsimättömäxi ja napisevaxi. (...) Valittaa ja rumisee kiukusta niin kuin yxi hillimätön peto joka ei tahdo antaa itsiänsä ikeen alle joka sen päälle pannaan.”<sup>120</sup>

1800-luvulla Aatami oli muuttunut vielä enemmän ja tullut pietistisen minäkuvan sisäistymisen mukana yhä abstraktimmaksi olennoiksi. Näin esim. Lagus vuonna 1857:

”Mistä pastori tahtois puhua? Siitä omasta vanhurskaudesta joka on se kirottu Adamin siemen. Ymmärrätkös sinä?”<sup>121</sup>

Tässä on epäilemättä kysymys herännäisyydestä erkaantuneiden liikkeiden omaksumasta kehityskosta, jonka mukaan kerran herännyt ihminen saattoi myöhemmin osallistua omin voimin pelastukseensa, mutta Laguksen ankara huomautus siitä, että Aatami asuu sielun syvyydessä omavanhurskautena Jumalan vanhurskautta vastaan, kertoo itsekieltämyksen ehdottomuudesta.

<sup>118</sup> K&T, 3 / 93, s. 40.

<sup>119</sup> Luther, Iso Katekismus 1992, s. 143.

<sup>120</sup> SKHS 162-166, A 165, Salaisuus Jesuxen.

<sup>121</sup> SKHS, A53-54, Lagus kirjeessä.

Suhteessa syyllistävään väitteeseen, että ikuiset laihduttajat epäonnistuvat, koska eivät halua muuttua, löydetään kaksi erilaista syytöstä. Toinen on tahdon väärä suuntautuminen. On huomioitava, että laihduttaja ei todellakaan halua muuttua; hän valittaa ja rumisee kiukusta eikä halua antaa itseään kauneuskulttuurin luoman ihanteen ja siihen pyrkimiseen tarkoitetun kilvoittelun ja kärsimyksen ikeen alle. Mutta jos laihduttaja todella haluaisi muuttua valotulisi hänen avukseen. Toinen on kysymys siitä, saako ihminen onnistua itse. Tosin tässä esimerkissä ei lopulta tarvitse, vastaus piilee suggestionauhotteissa ja valohoidossa.

Tarkoitukseni ei ole edelleenkään väittää, että kyseessä olisi välttämättä uskonnollisen puhettavan tai kuvaston tietoinen hyväksikäyttö, vaan pikemminkin osoittaa kuinka helposti syyllistäminen lipsahtaa kulttuurille ominaisiin, totuttuihin kaavoihin. Ajatus jossakin pimeässä sisimmässä luuraavasta uppiniskaisesta ja muutoshaluttomasta olennosta, joka ei halua sitä, mikä hänelle on hyväksi, mutta voi kuitenkin valon avulla saavuttaa toivotun tuloksen, on täysin yhdenmukainen jo Wegeliukselta tuttuun ajatukseen Jumalan armosta, joka puhdistaa turmeltuneet affektit, kun ihminen ottaa kantaakseen ristinsä, joka on sielun ominaisuuksien nurinpäin kääntäminen eli suuntaaminen omaa itseä vastaan.

Konkreettisella tasolla, siinä että laihduttajat todella epäonnistuvat usein voi myös nähdä kulttuurin kädenjäljen: jos laihduttaja onnistuisi, hän syyllistyisi huomattavaan itserakkauteen. Hän saavuttaisi omin avuin tilanteen, jonka pohjimmainen tarkoitus on nostaa omaa arvoa omissa ja toisten silmissä. Läskiä, jota niin monet surkeasti valittavat (oli heillä sitä tai ei), voi metaforisesti kutsua nykyajan körttipuvuksi; on turvallisempaa pysytellä ”rumana” (= ruma vallitsevien kauneusihanteiden mukaan) tai olla sitä omasta mielestään olematta lihava fyysisesti, koska suomalaisen tradition mukaan ruma ihminen on hyvä ihminen.

#### 4.4. Vihamielinen dualismi ja itsekieltäytyksen pakko

Dualismi, joka kattaa kaikki mahdolliset vastakohtaparit: valon ja pimeän, hyvän ja pahan, ylhäisen tai alhaisen, pohjautuu meidän tuntemassamme muodossa (jossa valo ja pimeä eivät ole toisiaan täydentäviä, samasta moraalisesti erottamattomasta ykseydestä lähtöisin olevia asioita vaan ikuisessa vihollisuudessa toisiaan vastaan) kristilliseen moraaliin, vaikka sen tunnetut nykyisin esiintyvät muodot ovatkin syntyperältään moderneja<sup>122</sup>. Dualismi, jonka huonompana osapuolena on ensimmäisestä kristillisestä vuosisadasta lähtien ollut Saatana, on perustana jo kadonneille ja vielä voimassa oleville toisilleen vihamielisille dualismeille. Vihan ja vastenmielisyyden takaa hehkuvat sanat:

”Sitten opetetaan meidän keskuudessamme, että Adamin lankeemuksen jälkeen kaikki ihmiset, jotka luonnollisesti syntyvät, sikiävät ja syntyvät synnissä, se on, ovat kaikki äidinkohdusta saakka täynnä pahaa halua ja taipumusta, ja että heillä luonnostaan ei voi olla todellista jumalanpelkoa eikä todellista uskoa Jumalaan; ja että myös tämä synnynnäinen sairaus ja perisynti on todellista syntiä sekä kadottaa Jumalan iankaikkisen vihan alaisena kaikki, jotka eivät kasteen ja Pyhän Hengen kautta uudestisynty.”<sup>123</sup>

Ei voida eikä ole syytä väittää, että kristillinen traditio olisi aiheuttanut ihmisen ja hänen itsensä välisen vastenmielisyyden nykyiset ilmentymät suoraan, mutta ajatus siitä, että jokaisessa asiassa on jotakin vikaa, jokin ratkaiseva virhe tai kompastuskivi tai epätäydellisyys, jota vastaan on taisteltava tai joka vähintään on ylitettävä, on periaatteellisesti sama kuin askeesiin vihkiytyneen kristityn taistelu Saatanaa vastaan<sup>124</sup>.

Kauneuskulttuurissa mustavalkoinen dualismi esiintyy puhtaana; läski on silkkaa pahuutta ja rumuutta ja siitä pitää päästä eroon hinnalla millä hyvänsä.

<sup>122</sup> Lehtonen 1994, s. 42; Klemettinen 1997, s. 53.

<sup>123</sup> Evankeliumi- ja Rukouskirja 1912, s. 141.

<sup>124</sup> Weber 1989, s. 134.

Relatiivisuus tai huumori, joka lienee negatiivisen kaksijakoisuuden varsinainen vihollinen, eivät esiinny siellä, missä:

”Valon lisääntyessä monille paljastuu kurja totuus. Hämärän suojassa, kuin salaa, on kertynyt kumpuja ja kurveja. Jotakin on tehtävä, joten täytämme lautasen niin sanotusti kääntäen..”<sup>125</sup>

Tässä hämärä ja talvi ovat suojanneet kehitystä, jonka valo ja kevät paljastavat. Nyt kirkkaassa valossa ihminen viimeinkin näkee. On tehtävä jotakin ja tämä jokin tapahtuu raisusti, dualismeille ainoalla mahdollisella tavalla, kääntämällä jotakin ylösalaisin ja käännösprosessissa hylkäämällä vanha minus.

Yhdysvaltalainen Naomi Wolf rinnastaa kirjassaan ”Kauneuden Myytti” kauneuteen pyrkimisen rituaalit suoraan uskonnollisuuteen puhuessaan ankarasta kauneuden jumalasta, jonka silmissä kukaan ei ole täydellinen, mutta jokainen velvollinen kilvoittelemaan. Hän nimittää laihdutuskuurien jaksottumista puhdistautumiskieroksi ja väittää kevään laihdutusekstrojen viittaavan pohjimmiltaan pääsiäisen aikaan ja kristilliseen paastoon. Wolf kiinnittää erityistä huomiota laihdutusprosessin sisältämään ”kynnysketkeen”, jossa vanha, käyttökeltoton minus kuolee ja uusi syntyy. Kauneuden uskonto ylittää kaikki muut uskonnot siinä, ettei sen puhdistuminen ole pysyvää vaan vaatii jatkuvaa uudestisyntymää<sup>126</sup>. Suomalaisessa kontekstissa voidaan huomauttaa, ettei varsinkaan herännäisyyden sovitus ollut koskaan pysyvä ja että kauneuskulttuurin jatkuva parantelun vaatimus (vaikka se olisikin pääasiassa ulkomaista alkuperää) ei ole suomalaisessa tapahtumaketjussa ainakaan kummeksuttava asia.

Wolf tulkitsee kauneuskulttuurin salamyhkäisen ja katalan patriarkaatin vastaiskuksi feminismiin. Ajatus tietoisesta pyrkimyksestä karkottaa naiset yhteiskunnan valta-asemista takaisin kotiin, tällä kertaa laskemaan painoindeksiä ja suojaamaan ihoa vanhentavalta auringonvalolta, sisältää ajatuksen siitä, ettei nk. miesten maailma ole muuttunut ja ettei modernin merkityksiin ja arvoihin liittyvää kriisiä ole olemassa. Sen sijaan se vaihtoehto,

---

<sup>125</sup> K&T, 3 /95, s. 50.

<sup>126</sup> Wolf 1996, s. 136-137.

että "maailman mielelle" on todellakin tapahtunut jotain, ei mahdollista varsinaisia salaliittoteorioita.

On tosiasia, että ruumis ja ruumiillisuus on liitetty jossakin määrin ominaisemmiksi naisille kuin miehille<sup>127</sup>. Mutta sen sijaan, että esim. juuri Wolfin sanat: "Voittaja on nainen, joka kuolee lahimpana ja rypyttömimpänä."<sup>128</sup> viittaisivat suoraan, taannehtivaan kontrolliin, on mahdollista, että se kertoo kulttuurin, sekä miesten että naisten, kuvien tuottajien ja käyttäjien, jakamasta pyrkimyksestä konservoida ruumis kuoleman ulottumattomiin. Tämä tapahtuu, mikäli nykyteoreetikoihin on uskomisen, koska uskomista Jumalaan tai moderneihin ajatuskuvioihin ei ole, mutta Kuolema hoitaa hommansa yhtä moitteettomasti kuin aina ennenkin. Tai mikäli Jumalaan uskotaankin, on esim. Suomessa nykyinen, menestyksekkään individualistin kuva räikeässä ristiriidassa suhteessa luterilaisiin, pietismin ja herätysliikkeiden muovaamiin, pelastumismahdollisuuksiin. Se, että ruumis on jotakin ensisijaisesti naiseen viittaavaa, selittää miksi elävien ruumiiden balsamoiminen, tai Baudrillardin sanojen mukaan syväjäädyttäminen<sup>129</sup>, kohdistuu ensin naisruumiisiin ja vasta sen jälkeen miehiin<sup>130</sup>.

---

<sup>127</sup> Nykyri 1996, s. 35.

<sup>128</sup> Wolf 1996, s. 176.

<sup>129</sup> Baudrillard 1995, s. 136.

<sup>130</sup> Wolf 1996, s. 402.

## 5. RITUAALINEN TYHJYYS, ANOREKSIA KAUNEUSKULTTUURIN KRISTALLISAATIONA

### 5.1. Anoreksian tulkinnoista 1800- luvulta 1900- luvun loppuun

Termi "anoreksia nervosa" (kreikk. kieltotavu an, oreksis halu, ruokahaluttomuus) määriteltiin medikaalisessa diskurssissa ensimmäisen kerran vuonna 1872<sup>131</sup>. Englantilainen lääkäri William Gull oli tutkinut vuodesta 1868 lähtien muutamia sairastapauksia, joissa nuoret naiset laihtuivat nälkäkuoleman partaalle ilman havaittavaa elimellistä syytä. Aluksi Gull nimesi oireyhtymän, johon liittyi syömättömyyden lisäksi muita yhteisiä piirteitä, kuten vihamielisyyttä, levottomuutta ja hysteerisyyttä, "apepsia hystericaksi", hysteeriseksi ruuansulatusongelmaksi. Vuoteen 1872 mennessä hän huomasi, ettei ongelmia ruuansulatuksen suhteen ilmentynyt, mikäli potilaat suostuivat syömään<sup>132</sup>. Tuolloin hän kuvaili anoreksiaa täydelliseksi kieltäytymiseksi ravinnosta (animal food) ja lähes täydelliseksi kieltäytymiseksi kaikesta muusta<sup>133</sup>. Samaan aikaan Ranskassa, Gullin tutkimuksista riippumatta, lääkäri Ernst Lasegue esitteli uuden sairauden, jota hän nimitti hysteeriseksi anoreksiaksi. Myös Lasegue määritteli oireyhtymän Gullin tavoin n. 16 –23 vuotiaiden nuorten naisten sairaudeksi, jolle ei voitu löytää fysiologista perustaa<sup>134</sup>.

William Gull piti anoreksiaa hysteerisenä häiriönä, mutta varoi määrittelemästä sitä varsinaiseksi mielisairaudeksi (real insanity)<sup>135</sup>. Psykiatrien kiinnostuttua anoreksiasta se vuosisadan vaihteessa liitettiin psyykkisten sairauksien joukkoon. 1914 Morris Simmonds raportoi nälkäkuolematapauksista, joissa nälkiintyminen oli aiheutunut aivolisäkkeen vajaatoiminnasta. Anoreksia liitettiin nk. Simmondsin tautiin, josta se erotettiin muutamaa vuosikymmentä myöhemmin nälkiintymisen vapaan valitsemisen perusteella. Vapaavalintaisuudella tarkoitetaan tässä yhteydessä sitä, ettei kyseisellä oireyhtymällä ole fysiologista perustaa vaan se on psykososiaalinen

---

<sup>131</sup> Heywood 1996, s. 16.

<sup>132</sup> McSween 1993, s.16.

<sup>133</sup> Heywood 1996, s. 17.

<sup>134</sup> McSween 1993, s. 14-15.

<sup>135</sup> McSween 1993, s. 16.

ongelma. Tosin uusimmat lääketieteelliset tutkimukset antavat viitteitä siitä, että laihduttaminen vähentää tiettyjen aivojen välittäjäaineiden muodostumista etenkin naisilla. Samat välittäjäaineet vaikuttavat ruokahuiluun ja yleiseen mielentilaan ja niiden puutteen on todettu aiheuttavan mm. masennusta, joka yleensä liitetään myös anoreksian alkutekijöihin (toisinaan jopa sen erääksi syyksi)<sup>136</sup>.

Vielä 1960-luvulla anoreksia määriteltiin Yhdysvalloissa harvinaiseksi nuorilla naisilla ilmeneväksi häiriöksi<sup>137</sup>. Nykyisten arvioiden mukaan anoreksiaan sairastuu vuosittain miljoona amerikkalaista naista<sup>138</sup>.

Suomessa n. viidesosa teini-ikäisistä tytöistä laihduttaa. Noin 1-2 prosentille kehittyy syömishäiriö, joko anoreksia tai bulimia. Määrä ei ole suuri, mutta on huomioitava, että ainoastaan äärimmäiset tapaukset päätyvät tilastoihin<sup>139</sup>. Tilastot, joita Suomessa on vasta vuodesta 1977 lähtien, osoittavat, että anoreksiatapausten määrä on kolminkertaistunut 1980-luvun puolivälin jälkeen<sup>140</sup>.

Anoreksia nervosa on syndrooma, jolle on ominaista laiha ulkomuodon tavoittelu. Se on pakonomaista lihavuuden pelkoa, jossa pakko laihduttaa ylittää kaikki muut seikat, esim. terveydelliset tekijät. Sairauden kehittyessä jatkuvasta painonpudotuksesta tulee hallitsemisen ja hyveen merkki. Anoreksia käsitetään yleensä syömishäiriöksi. Tarkkaan ajateltuna käsitys on väärä, koska laiha ulkomuodon tavoittelu on toissijaista verrattuna aikuistumiseen liittyvään ahdistukseen<sup>141</sup>. Itsenäistymisestä kieltäytyminen liittyy ennen muuta yksilökeskeiseen tulkintaan<sup>142</sup>.

Aikaisemmin, 1800-luvulta pitkälle 1900-luvun puolelle, anoreksia miellettiin ylempien sosiaaliluokkien ongelmaksi. Nykyisin tuon tyyppistä jakoa ei ole löydettävissä<sup>143</sup>. Yhdysvaltalaisen haastattelututkimuksen mukaan syömishäiriöisellä käyttäytymisellä ja medioiden välittämällä kauniin, itsenäisen

---

<sup>136</sup> Helsingin Sanomat, 22.2.1998.

<sup>137</sup> Garfinkel 1982, s. 1.

<sup>138</sup> Wolf 1996, s. 251.

<sup>139</sup> Opettaja, 41 / 95, s. 26.

<sup>140</sup> Sairaala- ja tapoistorekisteri, Tilre-osasto Hilde-projekti, Stakes, 1997.

<sup>141</sup> Garfinkel 1982, s. 1.

<sup>142</sup> Erityiskasvatus, 1 / 97, s. 6.

<sup>143</sup> Garfinkel 1982, s. 103.

ja menestyksekkään supernaisen hahmolla on selkeä yhteys toisiinsa<sup>144</sup>. Paul E. Garfinkel vertaa anorektisen naistyyppin glorifiointia 1800-lukulaisen ”kaunottaren” kuvaan, jolloin kalpea ja heiveröinen olemus yhdistettiin hienouteen ja haurauteen. Tänäpäin laihaus yhdistetään itsekontrolliin ja itsekontrolli puolestaan edellytyksiin menestyä<sup>145</sup>.

Viime vuosina syömishäiriöt, lähinnä anoreksia ja bulimia, ovat saaneet kohtalaisen paljon huomiota kotimaisessa julkisessa mediakeskustelussa. Aiheesta esitetään sekä tieteellisiä että populaareja kannanottoja. Eräs pääkysymyksistä on juuri se, missä määrin kauneuskulttuuri vaikuttaa syömishäiriöiden lisääntymiseen. Esittelen tässä yhteydessä muutamia vuoden -98 aikana laajassa julkisuudessa esitettyjä anoreksiatulkintoja, jotta perinpohjainen tulkintojen ristiriitaisuus ja samalla ongelman tulkinnallinen hankaluus kävisi edes jossain määrin ilmi. Jotkut, mm. sosiologi Pasi Falk, näkevät anoreksian niin yksilökeskeisenä ongelmana, että kauneuskulttuurin vaikutus on minimaalista ongelman kehityksessä. Hän mieltää ravinnosta kieltäytymisen ruokkivasta äidistä kieltäytymiseksi; äiti edustaa ruokaa, mutta anorektikko haluaa itsenäistyä. Mielenkiintoinen on väite, jonka Falk esittää verrattuaan keskiaikaisia nunnia ja heidän ravinnosta kieltäytymistään nykyisiin anorektikkoihin sanoen: ”nykyisiä anorektikkoja eivät ihaile muut kuin korkeintaan he itse.”<sup>146</sup> Väite on kiinnostava kahdestakin syystä. Ensiksi siksi, että anorektinen itsekieltämys näyttää sisältävän jotakin sellaista, joka jo sinällään kutsuu esiin mielikuvan askeettisesta kristillisestä itsekieltäymyksestä ja toiseksi siksi, että väite sinällään on painokas ja kyseenalaistettavissa.

Syksyllä -98 Suomessa puhuttiin Miss Baltic Sea- kilpailuihin osallistuneen Mandi Malekin liikkakiloista. Keskusteluun osallistui mm. dosentti Aila Rissanen, joka työskentelee HYKS:in syömishäiriöiden yksikössä. Hänen mukaansa Malekin arvioiminen lihavaksi on ”täydellistä idiotismia” ja hän huomauttaa, että tiedotusvälineiden välittämällä ihanteella on selvä yhteys syömishäiriöiden lisääntymiseen. Myös Malekin manageri antoi lausunnon, jossa toivottiin, ”ettei tämä tapahtunut vain provosoisi ketään nuorta syömättömyyteen ja epäterveellisiin elämäntapoihin.” Mielenkiintoisimman

---

<sup>144</sup> Bordo 1993, s. 47.

<sup>145</sup> Garfinkel 1982, s. 106.

<sup>146</sup> Helsingin Sanomat, 20. 3.1998.



lausunnon marraskuun lopulla käytyyn keskusteluun antoi lääketieteen tohtori Lasse Kanerva, joka toimii missi-instituution parissa. Hän sanoo mielipiteensä painoon riippuvan siitä toimiiko hän missiasiantuntijana vai ulkopuolisena lääkärinä. Vain lääkärinä vastaus missien painoon olisi: ”on älytöntä pidättäytyä näin laihana”<sup>147</sup>.

## 5.2. Modernin egon merkitys anoreksiassa

Morag McSween tulkitsee anoreksiaa tavoitteena luoda moderni ego tai itse. Tuolloin anoreksiasta tulee korosteisesti seksuaalinen ongelma, koska McSween pohjustaa anoreksiatulkintaansa puhumalla siitä, miten naisellinen halu on rakennettu vastaanottavaisuuden pohjalle. Se tarkoittaa avautumista ja tunkeilun (intrusion) sallimista, kun taas moderni, individualistinen subjekti on kokonaisuus, joka käyttää ulkopuolisia objekteja halunsa tyydyttämiseen. Ulkopuolinen invaasio tarkoittaa subjektin autonomian menettämistä, joka on yhteneväinen itsen menettämisen kanssa<sup>148</sup>. Koska anoreksiaan liittyy yleensä seksuaalisuuden torjuminen, jopa kaikista fyysisistä kontakteista pidättäytyminen, voidaan tässä mallissa tulkita syömisen, joka sekin pyritään torjumaan, edustavan kaikkea halua. Tällöin syömättömyys toimii lukkona, joka mitätöi feminiinisen vastaanottavaisuuden ja luo modernin itsen, ainakin aluksi. Myöhemmin moderni itsekontrollin etsintä päätty paradoksaalisesti kontrollin menetykseen, joka näkyy ilmeisimmillään sairaalahoidossa<sup>149</sup>. Naomi Wolfin mukaan tarve luoda aseksuaalinen moderni itse voidaan tulkita siten, että mediat välittävät nuorille naisille pääasiassa kahdenlaisia identifioitumiskohteita: pornografisia ja anorektisia<sup>150</sup>. Väite kuulostaa liioitellulta, mutta onko se?

Helmikuussa –98 ilmestyneen *Imagen* etukannessa komeilee sadomasokuningatar Veronica ja ”tuskan tie seurapiireistä seksikauppiaksi”. Kuva on väritykseltään räikeä; mustat hiukset ja punainen suu ja pitkät, lakatut

<sup>147</sup> Ilta Sanomat, 24.11.1998, Nr 276, s. 2-3 ja 22-23.

<sup>148</sup> McSween 1993, s. 249.

<sup>149</sup> Bordo 1993, s. 153.

<sup>150</sup> Wolf 1996 s. 296.

kynnet syöksyvät silmille. Seuraavaksi katse siirtyy liituraitajakun liepeen takaa näkyviin mustiin rintaliiveihin. Takakannessa puolestaan on mustavalkoinen hajuvesimainos: Obsession, Calvin Klein<sup>151</sup>. Pikkutytön näköinen nainen nojaa valkoiseen, rapattuun seinään. Hän on Kate Moss, 1990-luvun kuuluisin anorektinen malli. Jo langanlaihan ihmisruumiin ja Obsession- nimisen tuotteen yhdistäminen kertoo anoreksian estetisoimisesta. Samaten mahdollisuus (erittäin todennäköinen), että Imagen (, joka edustaa suomalaista ”trendilehteä” puhtaimmillaan) valinta etu- ja takakannen naistyyppien välillä on tietoinen, jopa tietoinen asiasta käydystä akateemisesta keskustelusta, ainoastaan varmistaa viestin todentumista.

Wolfen ja Imagen esimerkit naiseuden jakamisesta ovat karrikatyyrimäisiä ja voisivat viitata tunnettuun nk. madonna / huora- myyttiin<sup>152</sup>, mutta siitä tuskin on, ainakaan tietoisella tasolla, kysymys. Enemmänkin uuden kahtiajaon, jossa pornografinen naistyyppi edustaa seksuaalimyönteistä naista ja anorektinen aseksuaalisuutta, voi nähdä kertovan kulttuurin hämmennyksestä suhteessa ”vapautuneeseen” seksuaalisuuteen. Seksuaalisesti myönteisestä naishahmosta pikemminkin tulee kuin tehdään pornografinen. Läntinen, vapaa maailma on salaa kiusaantunut kuvien sensuaalisuudesta (ja kuvat ovat aina sensuaalisia, koska ne viettelevät liikkumaan itsen ulkopuolelle), koska se on länsimaisen intellektualismin jälkeläinen, eikä visuaalinen maailma noudata meihin sisäänajettua logiikkaa<sup>153</sup>.

Silti anorektisten naishahmojen suosiminen (eroottisten hahmojen rinnalla) saattaa viitata kaukaisesti neitsytjumalattariin. Tämä tapahtuu androggyysisyyden perusteella. Androgynia mieltyy olennaiseksi osaksi neitsytjumalattarien olemusta, koska se ei sisällä sukupuolista jakautuneisuutta, vaan edustaa eheyttä ja täydellisyyttä<sup>154</sup>. Samalla androggyyni omaa molempien sukupuolen voiman ainakin potentiaalisesti. Myös anorektista olemusta tulkitaan pyrkimyksenä androggyynisyyteen, koska pitkälinen laihduttaminen poistaa ruumiista hedelmälliseen naisellisuuteen viittaavat piirteet. Samaten seksuaalisuuden suora kieltäminen voidaan tulkita laajemmin sukupuolitetusta

---

<sup>151</sup> Image, 2 / 88, etu- ja takakansi.

<sup>152</sup> Ks. esim. Koivunen 1995.

<sup>153</sup> Ks. Maffesoli 1995.

<sup>154</sup> Koivunen 1995, s. 45; Jarrick, 1985.

identiteetistä kieltäytymisenä<sup>155</sup>. Tässä mielessä anorektisen (: androgyynisen tai lapsekkaan, joka on neitsyyden ohella toinen pirstoutumattomuuteen viittaava olemus<sup>156</sup>) hahmon ihanteen takana voi nähdä muuntuneen ”Madonnan”, jonka olemuksen androgyynisyys rinnastuu lapseen tai laajemmin neitseellisyyteen. Samalla hahmo voi omata molempien sukupuolten psyykkiset ominaisuudet. Näin voidaan selittää myös modernin egon, joka mielletään korosteisesti maskuliiniseksi luonteeltaan<sup>157</sup>, luomisen mahdollisuus anoreksiassa.

Airi Mäki-Kulmalan mukaan länsimaisissa yhteiskunnissa on nykyisin tapana mieltää nuoret seksuaalisesti aikuisiksi huomattavasti ennen kuin heitä pidetään sosiaalisesti tai kulttuurisesti kypsinä. Tämä kypsyyden ja epäkypsyyden välinen ristiriita voi jatkua useita vuosia (perinteisesti aikuisuuden kriteereinä on pidetty työelämään siirtymistä ja perheen perustamista), koska nuoruuden aika on pidentynyt ratkaisevasti mm. koulutuksen pidentymisen myötä. Tämä eristää omaa itseä koskevasta vastuusta ja voi hankaloittaa persoonallisuuden kehitystä<sup>158</sup>.

### 5.3. Syömishäiriö rituaalilana

Erään tulkinnan mukaan anorektikkoja voidaan pitää yhtä aikaa sekä moderneina että postmoderneina subjekteina. Moderneja subjekteja anorektikot ovat tehdessään rajan hengen ja materian välille ja mieltäessään läntiselle traditiolle uskollisina hengen materiaa korkeammaksi. Postmoderneja anorektikot ovat sikäli, että he autonomisen, modernin itsen puuttuessa ovat osa ulkoapäin ohjautuvaa heterogeenistä diskurssiverkosta<sup>159</sup>. Tämä tulkintamalli sisältää sekä yksilön että kulttuurin välitilassa olemisen ajatuksen. Se muistuttaa liminaalivaihetta, jossa kaikki ajateltavissa olevat asiat ovat läsnä,

---

<sup>155</sup> McSween 1993, s. 249.

<sup>156</sup> Koivunen 1995, s. 49.

<sup>157</sup> Lehtonen 1994, s. 18.

<sup>158</sup> Mäki-Kulmala 1993, s. 21 – 22.

<sup>159</sup> Heywood 1996, s. 18.

mutta niitä ei voida käyttää, koska mikään ei ole omaa. Mikään ei ole omaa, koska minää ei ole.

Siirtymävaihe, esim. lapsuudesta aikuisuuteen, synnyttää kummastakin muusta vaiheesta poikkeavan liminaalipersoonallisuuden, jolle on ominaista kulttuurin rakenteisiin liittyvä negatiivinen, puutteellinen tila: ”Hän muistuttaa ulkoisesti köyhyydelle omistautuneen pyhimyksen prototyyppiä.”<sup>160</sup> Aikaisempi minuus on käyttökelvoton ja uutta ei vielä ole. Suhteessa aikuistumiseen tämä hoidettiin kiteytyneesti arkaisten yhteisöiden rituaaleissa. Menneisyys ja vanha minä katkaistiin rajulla fyysisen tilan muutoksilla, joiden tarkoitus oli valmistaa kokelas psyykkiseen muodonmuutokseen. Rituaalitila ja siihen valmistautuminen edellyttivät yleensä yksinäisyyttä, pelkoa ja kieltäymystä; vanhan totaalista hajoamista, mielen ja minuuden tuhoa<sup>161</sup>.

Dokumentissa ”Kuinka katosin karkkimaahan” Leea Klemola puhuu omasta bulimiastaan ja kuvaa syömishäiriöitä yleisemmin vertaamalla tyttöjä toukkiin, joista pitäisi tulla perhosia. Nälällä on Klemolan mukaan rituaalinen merkitys, mutta koska mikään tai kukaan ulkopuolinen ei tue tyttöjä tässä muutosprosessissa, se jää helposti päälle. Hän huomauttaa myös, että mitä kovemmin ympäristön ihmiset yrittävät parantaa muutostilassa olevia (olettaen, että syömättömyydessä todella on kysymys suhteesta ruokaan) sitä enemmän omaa prosessia on suojeltava. Hän kuvaa syömishäiriöitä sanoen ”vähän niin kuin miehuuskoe naisilla.” Bulimiaa hän pitää puolivälin ratkaisuna, jossa oma halu muuttua ja ympäristön tahto, joka heijastuu itseen miellyttämishaluna, jatkuvasti syöksyvät sisäkkäin ja sekoittuvat toisiinsa. Anorektikkoja hän kuvaa ihmisiksi, jotka menevät pimeään tunneliin ja toivovat joskus tulevansa ulos muuttuneina. Toinen dokumentissa esiintyvä nainen, entinen anorektikko, kuvaa kokemuksiaan haluksi päästä pois omasta minuudesta. Hän kertoo ajatelleensa uuden minuuden olevan saavutettavissa lähentymällä medioiden välittämää naiskuvaa<sup>162</sup>.

Michel Maffesoli puhuu yhteiskuntien kaksoisolentoista, jotka antavat maailmalle mielen. Kaksoisolento voi olla henkinen tai maallinen ts. käsitys

---

<sup>160</sup> Mäki-Kulmala 1993, s. 205.

<sup>161</sup> Mäki-Kulmala 1993, s. 16.

<sup>162</sup> Kuinka Katosin Karkkimaahan.

jostakin maailman ulkoisesta paratiisista tai maailman sisäisestä, yleensä tulevaisuuteen sijoittuvasta ”täydellisestä yhteiskunnasta”, josta toimivat esimerkkinä poliittiset ideologiat. ”Täydellisten yhteiskuntien” –illuusion romahtaminen ja sen mukanaan tuoma yksilöiden maailmankuvan epäpolitisoituminen sekä uskonnon merkityksen väheneminen ovat antaneet kaksoisolennolle uuden tehtävän. Illuusio on tässä, jokapäiväisen elämän sisällä. Kauneuskulttuurissa illuusio toimii mystiikan kautta. On olemassa idea ja ihmisruumis. Ihmisruumiin ja idean välillä on katkeamaton kuvavirta. Osallistuminen kuvainpavonnan kautta kauneuden ideaan on mysteerin kaltainen<sup>163</sup>. Varsinainen merkitys syntyy osallistumisesta, initioitumisesta kaltaistensa joukkoon<sup>164</sup>.

Taulukko 3: Itsesuhteen diskursiivinen muotoutuminen 1960 – 90.

Virallinen auktoriteetti	Terveysnormatiiviset seikat
Epävirallinen auktoriteetti	Populaari kauneuskulttuuri
Ihmiskuva	Itsekeskeinen prosessiminä
Äärimuoto	Syömishäiriöiset
Normit naisten Ulkonäöstä	”Olen sen arvoinen.” <sup>165</sup>

Esteettinen initiaatio saattaa tuntua pelkältä romanttiselta metaforalta. Kuitenkin kauneuskulttuuri vaatii kokelailtaan ankaraa itsetutkiskelua, kieltäymystä ja kamppailua. Kaukorituaalin heikkous on etäisyys. Ihminen voi valmistaa itseään miten kauan tahansa, mutta kukaan ei tule sanomaan: sinä olet valmis. Lisäksi tapa, jolla itsen uudelleenmuodostamista kehoitetaan tekemään on vanhastaan tuomittava. Näin ruumiin muokkaamisesta:

<sup>163</sup> Maffesoli 1995, s. 158.

<sup>164</sup> Maffesoli 1995, s. 39.

<sup>165</sup> LOREAL, TV-mainoskampanja.

"Kehosta on tullut nyky-yhteiskunnan ykkösikoni. Sitä valvotaan, palvotaan ja pyritään tottelemaan. Kehon eteen pitää tehdä töitä, sillä TERVE SIELU TERVEESSÄ RUUMIISSA. Sielun temppeliä ei saa päästää rappeutumaan."<sup>166</sup>

Maffesoli palauttaa mieleen epäjumalankuvien ongelman, uskonpuhdistuksen ja pyhimystenpalvonnan, ylipäätensä sen ongelmavyöhdin, joka länsimaisella kulttuurilla on ollut suhteessa kuviin. Hän huomauttaa, että joka tapauksessa fenomenaalinen maailma (eli juuri näkemisen ja nykyisin enenevässä määrin kuvien maailma) on lähes aina koettu Jumalasta erilliseksi, tavalla tai toisella Saatanan hallitsemaksi olemassaoloksi. Kaikkiaan Jumalan ja ihmisen välisestä yhteensovittamattomuudesta on tullut yhteensovittamattomuutta ihmisen ja hänen itsensä välillä<sup>167</sup>.

Ei ole syytä väittää, että nykyinen ruumisikoni olisi kristillinen ikoni tai että nykyinen sielun temppeli tarkoittaisi samaa kuin aikaisemmin. Silti puhutaan samasta asiasta samoilla sanoilla kuin ihmiset muutama sata vuotta sitten. Eikä sävy ole juuri muuttunut. Puhe on ihmisestä itsestään. Jos pietistien liha, joka oli Saatanasta, oli omahyväisyyttä ja ylpeyttä itsestä, kauneuskulttuurin liha, joka on todella lihaa, edustaa pohjimmiltaan samoja paheita kuin kristilliset peruspaheet: ahneutta, laiskuutta, ylettömyyttä ja himokkuutta.

On ehdottoman tärkeitä huomata, että kiloista puhuttaessa puhutaan koko ihmisestä. Lisäksi on kiinnitettävä erityistä huomiota siihen kyseisessäkin esimerkissä ilmenevään seikkaan, että kehon takia suoritettu ponnistelu todella rinnastetaan työn, vieläpä uuvuttavan ja raskaan työn, tekemiseen. Velvollisuuden ja työn sakralisoiminen on leimallisesti pietististä<sup>168</sup>. Korostuneinta tämä oli kalvinilaisilla alueilla, mutta myös saksalainen pietismi, joka muovautui suhteessa luterilaisuuteen, sisälsi ajatuksen työstä askeettisena keinona, jonka puitteissa Jumala siunaa omiaan työmenestyksellä<sup>169</sup>.

Myös tässä, kuten pietistisessä pyhityselämässä, on huomattava, ettei teko tai oikea elämä tuo pelastusta, mutta oikea elämä, teot ja myös teoissa

<sup>166</sup> Nyt: opas perjantaista torstaihin; Nr 34, 1998, s. 3 ja 9.

<sup>167</sup> Maffesoli 1995, s. 102-103.

<sup>168</sup> Weber 1980, s. 132.

<sup>169</sup> Weber 1980, s. 98; Siltala 1994.

menestyminen voivat kertoa saadusta armosta. Ero katolisiin hyviin töihin ei arkisella tasolla ole suuri, mutta ristiriita suhteessa alkuperäiseen luterilaisuuteen sen sijaan on. Se on samankaltainen kuin tämä ero:

”Kauan sitten kuvittelin, että ihmiseksi kasvaminen on epätäydellisyyksien hyväksymistä ja anteeksiantamista. Nyt tiedän, että ihmisen korkein tavoite on pyrkiä kohti täydellisyyttä. Siinä plastiikkakirurgit ovat valmiita auttamaan.”<sup>170</sup>

Sitaatti on sarkastinen, mutta sisältää muutamia tärkeitä seikkoja. Epätäydellisyyksien anteeksiantaminen viittaa suoraan kristilliseen etiikkaan. Täydellisyyteen pyrkiminen puolestaan viittaa kokonaislaatuiseen ihmiskuvan muutokseen. Olavi Moilanen on tutkinut Kainuun herännäisyyttä suomalaisen minuuden muodostajana. Hänen mukaansa nykyisessä muodossa minuus rajoittaa elämää siinä määrin, että siitä tulee tuhoava. Ainoa tapa välttää tuho on tuhota minuus -miten tämä on mahdollista?

Ajateltaessa herännäisyyden minäkuva, joka sisälsi itsessään antiteesinä eli minuuden tuhon, ongelmaa ylisuuresta egosta, joka toimii eristäjänä (ei vain suhteessa toisiin ihmisiin vaan myös suhteessa itseän), ei synny<sup>171</sup>. Herännäisyyden ihmiskuvaa voi tietenkin halutessaan kritisoida väittäen sen unohtaneen minuuden positiiviset aspektit keskittyessään ihmisen kurjuuteen. Olavi Moilanen puolestaan kritisoi nykyistä ihmiskuvaa toisensuuntaisesta yksipuolisuudesta: nykyinen ego kasvaa, kehittyy, pullistelee ja pörhistelee yli äyräidensä. Puhutaan modernista egosta, joka on historiallisista identiteeteistä vapautuneena valmis luomaan tai tuottamaan itsensä kuin taideteoksen<sup>172</sup>. Muutos 1700-luvun surkeasta minästä 1800-luvun heränneiden egottomuuteen tai snellmanilaiseen kollektiivisuuteen on suuri, mutta ei kummallinen. Se on jotakin, mitä voi kutsua yhteiskuntaruumiin pyrkimykseksi tasapainoon. Mikään asia ei voi loputtomasti kehittyä yksisuuntaisesti, vaan jossakin pisteessä virta kääntyy ja alkaa pyrkiä vastakohtaansa<sup>173</sup>. Suomessa niin pietistit kuin kollektivistitkin loivat syntyehdot ylisuurelle egolle vaatiessaan ihmisiltä jatkuvaa itsekieltäymystä.

<sup>170</sup> Nyt: opas perjantaista torstaihin, Nr 34, 1998, s. 3 ja 9.

<sup>171</sup> Moilanen 1991, s. 7-8.

<sup>172</sup> Siivonen 1996, s. 79.

<sup>173</sup> Maffesoli 1995, s. 50.

Jos anorektikot ovat malliesimerkki kahtalaisesta subjektiviteetista, joka on toisaalta moderni ja toisaalta postmoderni kiinteän egon puuttuessa, voidaan kysyä, eikö anoreksia silloin ole sellaisen subjektiviteetin ilmentymä, jossa ego sisältää oman antiteesinsä. Kuitenkin anoreksia mielletään yleensä yritykseksi kontrolloida edes jotakin ts. itseä sekasortoisessa maailmassa. Tuolloin sen yleisyys olisi suora merkki täysin pakollisesta kontrollikykyisestä egosta, joka on voitava ylläpitää hintaan mihin hyvänsä. Yksinkertaistaen voidaan sanoa: koska minättömyys ei ole edes väliaikaisena tilana modernissa maailmassa suositeltavaa, tilanteet, joissa oma minuus koetaan ahdistavana tai käyttökelvottomana muuttuvat patologisiksi.

Uskonnollisen itsekieltämyksen ja anorektisen asenteen välillä näyttää siis olevan yhteys. Yhteys ei kuitenkaan ole vain sen kaltainen, että psyykinen asketismin muoto on maailman sekularisoitumisen saatossa muuntautunut fyysiseksi ja että kauneuskulttuuri uskonnollisen retoriikan avulla toimii virranjakajana tässä prosessissa. Yhteyden varsinaisena vakuutena toimii itsesuhteen ja egon aseman pääläelleen kääntyminen lyhyessä ajassa: suomalainen minuus muotoutui suhteessa Jumalaan, joka oli jatkuvasti läsnä. Myös uskovien pienyhteisö oli koko ajan tavoitettavissa. Herätyskokoukset toimivat yksilöityvien ihmisten koostajina mahdollistaessaan rajojen ts. lähinnä omaan itseen liittyvien käsitysten ja tuntemusten hajoamisen ja uudelleenmuotoutumisen<sup>174</sup>. Niin ikään heränneiden minättömyys oli toisenlaista kuin nykyinen, koska se oli kollektiivisesti hyväksyttyä.

---

<sup>174</sup> Siltala 1996, s. 191.



## 6. KAUNEUSKULTTUURI JA ANOREKTINEN ASENNE EPÄONNISTUNEENA SIIRTYMÄTILANA

### 6.1. Merkityksellä ladattu kärsimys

Neuroosien ja uskonnon välisen yhteyden selvittäminen ei ole uusi asia. Sveitsiläinen psykiatri C. G. Jung tutki asiaa laajalti kuluvan vuosisadan alkupuoliskolla. Hän nimittää uskontoja psykoterapeuttisiksi järjestelmiksi ja painottaa näin sanoessaan puhuvansa kirjaimellisesti. Hänen mielestään uskonto on itse asiassa viimeistellyin terapeuttinen järjestelmä ja sisältää valtavan käytännöllisen kapasiteetin. 1930-luvulla Jung suoritti kyselyn joukolle saksalaisia, sveitsiläisiä ja ranskalaisia protestanteja ja katolilaisia. Kyselyn tarkoituksena oli valaista sitä Jungin havaitsemaa seikkaa, että ainoastaan murto-osa hänen potilaistaan oli katolilaisia, vaikka hän asui katolisella alueella.

Kyselyssä pyrittiin selvittämään, kääntyivätkö ihmiset ongelmissaan lääkärin vai papin puoleen. Vastanneista protestanteista kääntyi lääkärin puoleen 57% ja katolilaisista 25%. Papin luokse ongelmiseen oli valmiita menemään 8% protestanteista ja katolilaisista 58%<sup>175</sup>. Kaikkiaan Jung toteaa, etteivät hänen luokseen tulevat ihmiset ole uskovaisia vaan uskonsa menettäneitä. Hän puhuu symbolisista, mytologisista merkityksistä, joita katolilaiset kohtaavat kirkoissaan ja messuissaan, mutta jotka puuttuvat protestanteilta. Hän pitää neurooseja mahdollisuutena ja sisäisenä pyrkimyksenä kohdata mytologinen taso itsessä, mutta epäilee kärsivien ihmisten kykyä löytää neuroosien tätä merkitystä. Suurimmalle osalle ihmisiä kärsimys on vain kärsimystä.

Robert Bly puhuu samasta asiasta sanoessaan länsimaisen, ja erityisesti protestanttisen, kulttuurin kadottaneen rituaalitalan käsitteen ja merkityksen. Tästä seuraa kahdenlaisia virheitä, joista ensimmäinen on kyvyttömyys luoda itselle minkäänlaista rituaalitalaa, jolloin itsen ja oman pohjan tai pohjattomuuden käsittämistä ei koskaan tapahdu. Toisenlainen virhe

---

<sup>175</sup> Kärsimyksestä 1993, s. 109.

tapahtuu silloin, kuin rituaalillassa viivytään liian kauan. Bly kuvaa uskonnollisia fundamentalisteja, jotka jäävät itsepintaisesti rituaalitilaan useiksi kymmeniksi vuosiksi sallimatta itselleen paluuta tuhruiseen ja puolinaiseen inhimillisyyteen<sup>176</sup>, minkä voi usein nähdä tapahtuneen suomalaistenkin pietistien kohdalla.

Suomalaisessa kontekstissa Olavi Moilanen on tulkinnut sairauksien (sekä psyykkisten että fyysisten, mikäli ero näiden kahden välille ylipäättänsä on mielekästä tehdä) ja uskonnon välisen eron pieneksi. Hän nimittää yhdenmukaista sairastamista ja yhteistä sairauksien valittamista uudeksi riitiksi. Persoonallisuus ilmenee tässä naamiona, joka toimii rituaalin tapahtumapaikkana. Näin sosiaalinen todellisuus on hahmotettavissa ihmisruumiissa<sup>177</sup>.

Hiljattain esitetyssä keskusteluohjelmassa ”Ben Furman: Kun ruoka syö elämän”<sup>178</sup> käsiteltiin anoreksiaa ja bulimiaa. Kaksi keskustelussa mukana ollutta entistä anorektikkaa, mies ja nainen, puhuivat anoreksiassa kadottamastaan ajasta ja elämättömästä elämästä. Molemmat sanaparit viittaavat siihen, että joku on jossakin muualla. Tietoinen tekijä (se sama vanha subjekti) on lähtenyt, viraltapantu tai lumotussa unessa.

Kokonaisvaltainen muodonmuutos ei ole mahdollinen ilman koko olemusta koskevaa edeltävää olotilan muutosta eli valmistautumista. Voidakseen transformoitua ihmisen on sulkeuduttava itseensä kuin koriin ja oltava näin poissa maailmasta: jossakin toisaalla<sup>179</sup>. Eräs arkaaisen initiaation tärkeimmistä tehtävistä oli totuttaa kokelas yliolevaan. Meidän nykyisessä kollektiivisessä tietoisuudessamme tuo ylioleva on se merkitysverkosto, joka liittyy fyysiseen kehoon. Me puhumme ruumiista kuin sielun syvyydestä. Näin fitnessurheilijasta tehdyssä artikkelissa:

---

<sup>176</sup> Bly 1992, s. 214 (suoraan Jungiin nojautuen).

<sup>177</sup> Moilanen 1987, s. 261 (vrt. Maffesolin kollektiivinen ruumiskuosi, joka yhdistää mysteeinomaisesti initoidut keskenään).

<sup>178</sup> Ben Furman: Kun ruoka syö elämän.

<sup>179</sup> Bly 1992, s. 215

"Leivoksen jättämät jäljet tuskin näkyisivät kilpailun ensimmäisellä fysiikka kierroksella (...) mutta totaalinen pidättäytyminen säästää turhalta itsetutkiskelulta."<sup>180</sup>

Artikkelin väliotsikot kuuluvat: Kiusaus, Kidutus, Ulkonäkö, Raha. Urheilijalta kysytään, väittääkö hän ettei koskaan lankea kiusaukseen. Urheilija myöntää hairahtavansa joskus ja puhuu samassa yhteydessä huonosta omatunnosta. Lisäksi hän selittää, ettei hairahduksia saa salata vaan ne on kirjattava ravintokirjaan. Kidutus–otsikon alla urheilija sanoo, ettei kilpailuja edeltävä dieetti, jonka tarkoituksena on pudottaa rasvaprosentti lähelle nollaa, ole sinällään pahinta, koska kiusausten välttäminen ei ole hänelle hankalaa. Ongelmallisimmaksi hän kokee sen, ettei uskalla lähteä "edes leffaan" ettei valmistautumiseen liittyvä rutiini häiriintyisi.

Kyseinen esimerkki täyttää lähes kaikki anoreksian tuntomerkit: syyllisyyden, äärimmäisen puhtauden vaatimuksen suhteessa ruokaan, kaloreiden laskemisen ja syödyn ravinnon ylöskirjaamisen ja kiusausten välttämisen mahdollisimman rutiininomaisen elämän avulla sekä sosiaalisista kontakteista pidättäytymisen. Kuitenkaan esimerkissä ei ole kyse anoreksiasta, eikä se edes mielly anorektiseksi käyttäytymiseksi, koska se tapahtuu jotakin selkeää päämäärää, kilpailuissa pärjäämistä, varten. Vain harvan mieleen tulisi puhua kadotetusta tai tuhlatusta ajasta. Saatamme kummastella, mutta emme kovin pontevasti, sillä me ymmärrämme loistavasti sanat: "...fitness on täydellisyyden tavoittelua; aina pystyy parantamaan!" Miksi anoreksia, joka on täydellisyyden tai pikemmin täydellistymisen tavoittelua, on sen kummallisempaa? Ainoastaan siksi, ettei sillä ole mitään näkyvää, mielekästä syytä.

## 6.2. Pietistisen ja anorektisen siirtymätilan välinen ero

Kim Chernin on tulkinnut anoreksiaa ja bulimiaa siirtymäriitteinä. Hän painottaa tässä yhteydessä sitä, että siirtymäriitti jumiutuu paikalleen, koska sen kohde on

---

<sup>180</sup> Ilta Sanomat, 3.10.1998, Nr 233, s. A 34.

väärä; ruokaa pyydetään palvelemaan tehtävässä, jota se ei voi täyttää. Sitä, että yhä useamman ikäiset naiset tulevat anorektikoiksi Chernin pitää merkinä siitä, että kysymys on kollektiivisesta naisidentiteetin muuttamispyrkimyksestä<sup>181</sup>. Hänen näkemyksensä mukaan syömishäiriöiden kulku noudattaa rituaalisia tapahtumia, joita esiintyy arkaaisten yhteisöjen initiaatiokäytännöissä. Paitsi kaikista tärkeintä:

”Mukana on kaikki paitsi sisäisen merkityksen taju: siirtyminen pyhälle maaperälle, missä initiaatio voi tapahtua.”<sup>182</sup>

Sisäisen merkityksen tajun puuttuminen tekee anoreksiasta tai laihduttamisesta helposti epäonnistuneen siirtymätilan. Muuttumista ei voi tapahtua ilman tietoisuutta ja seremoniallista merkitystä. Eräs arkaaisten yhteisöjen initiaatoriittien voima ja todellisen muuntumisen aikaansaava seikka oli koko yhteisön tietoisuus siirtymäriittien tarpeellisuudesta. Sekasorto ja identiteetin muutoskohtiin liittyvät obsessiot saivat seremoniallisen merkityksen, joka kertoi muutosvaiheessa oleville, että koko yhteisö tiesi, mitä he kokivat. Samaten tieto siitä, että toiset olivat aikaisemmin kokeneet saman todisti siitä, että muuttuminen ja paluu takaisin yhteisöön ovat mahdollisia. Myös kauneuskulttuuri pyrkii seremoniallisuuteen. Sillä on oma liturgiansa, joka lainaa kristilliseltä liturgialta sanastonsa. Miksi esteettinen initiaatio ei kuitenkaan yleensä tuota tyydyttävää tulosta, vaan on jatkuva kehä, aivan kuten syömishäiriö? Vastaus on yksinkertainen. Mircea Eliadea siteeraten Chernin kirjoittaa naisten initiaation varsinaisesta päämäärästä:

”Sen sisältönä on naisten sakraalisuuden ilmaiseminen. Tyttö valmistetaan rituaalisesti omaksumaan erityinen olemisen tapansa, toisin sanoen, tulemaan luovaksi, ja samalla hänelle opetetaan yhteiskunnassa ja kosmoksessa kuuluvat velvollisuudet, jotka...ovat aina luonteeltaan uskonnollisia.”<sup>183</sup>

Verrataan tätä havaintoa ensin 1700-luvulle sijoittuvaan kotimaiseen esimerkkiin. Anna Lagerblad hylkäsi maailman ja fyysisen ravinnon lähentyäkseen Jumalaa. Hän teki sen tilanteessa, jossa hän yhtäältä tiedosti

---

<sup>181</sup> Chernin 1987, s. 194-195.

<sup>182</sup> Chernin 1987, s. 209.

<sup>183</sup> Chernin 1987, s. 228.

oman erillisyytensä muista ihmisistä; hän oli vakuuttunut, että juuri hänen itsensä paastoaminen vaikuttaisi yhteisön tilaan Jumalan silmissä:

”Rupeis se Herra uhkaamaan maata ja kansaa näljällä. Ja kielsi minun mitään syömästä. Ja kun minä oli paastonnut muutaman vuorokauden, niin minä isosin ja olisin syönyt, niin se Herra kielsi ja sanoi, että etkös tahdo olla syömättä, wai tahdotkos että minä kaiken ruan pois otan.”<sup>184</sup>

Koska Anna toisaalta selvästi mieltää Jumalan rangaistukset kollektiivisiksi, voidaan sanoa, että hän oli itseyydessään välitilassa. Mielenkiintoisinta hänen paastoamispäiväkirjassaan on persoonapronominien käyttö. Ennen paastoa ja sen alkupuolella me ja minä voivat korvata toisensa eivätkä kansan ja Annan synnit ja velvollisuudet selvästi erotu toisistaan. Paaston edistyessä ja sen jälkeen Anna ei kertaakaan mainitse meitä eikä kansaa. Hän on minä ja Jumala Herra ja sinä. Anna on erottanut itsensä ja yhteisön ja omaa sen jälkeen tietoisuuden kummastakin. Myös hänen suhteensa kosmokseen selviää paaston myötä: Jumala ilmoittaa Annalle, että hänen kärsimyksensä on ollut mitätöntä suhteessa Jeesuksen kärsimykseen ja että Annan on janottava kuolemaan asti ”näiden kekälien autuutta.”

Nykyihmisestä Jumalan vastaus olisi luultavasti masentava ja tyrannimainen, mutta se on eittämättä määritelty itsen suhde kosmokseen. Voidaan huomata, että Lagerbladin tapaus täyttää Eliaden määrittelemän initiaation psykologisen merkityksen kokonaisuudessaan. Ihminen saavuttaa asemansa suhteessa itseensä, yhteisöönsä ja kosmokseen. Myös tässä esimerkissä rituaalitila valittiin itse (tai pikemmin siihen ajaututtiin sisäisestä motiivista) eikä tapahtumalla päiväkirjamerkinnöistä päätellen ollut ”vanhempaa ohjaajaa” tai yhteisöllistä seremoniaa. Silti se vaikuttaa paremmin toimivalta kuin kauneuskulttuurin initiaatiopyrkimykset. Näin on siksi, että tuo ohjaamaton(kin) initiaatio sisälsi kaikki ”sovituksen” tasot. Meidän esteettinen initiaatiomme voi olla itseyyden ja identiteetin hankkimista suhteessa yhteiskuntaan, kuten useat feministit asiaa tulkitsevat<sup>185</sup>, mutta kauneuskulttuurilla ei ole aitoa suhdetta kolmanteen tasoon, ihmisen asemaan

<sup>184</sup> SKHS A 132 III A2, Ilmoituksia Herran Uhkauksista. Anna Lagerblad, s. 5.

<sup>185</sup> Ks. esim. Wolf 1996; Chernin 1987; McSween 1993.

maailmankaikkeudessa. Korvikkeena kosmossuhteen puuttumiselle esteettiset rituaalit verhoutuvat kristilliseen retoriikkaan. Tämä kolmannen tason korvausyritys luo paradoksin, joka muodostuu ongelmalliseksi.

### 6.3. Peritty epäluulo ”näkyväistä” maailmaa kohtaan

Cherninin mukaan eräs naisten identiteetin luomisen kompastuskiviä on se, että naiseudella on kristillisessä läntisessä maailmassa, ja eritoten protestanttisessa kulttuurissa, perinteisesti sakraalisuudesta riisuttu asema. Suomalaisessa, luterilaisessa kontekstissa on jopa esitetty väite, että uskonpuhdistuksessa Luther puhdisti uskonnon nimenomaan naiseudesta<sup>186</sup>. Voi tietenkin huomauttaa, että myöhemmät kulttuuriset kerrostumat, kuten suomalainen 1800-lukuinen äiti- ja vaimohahmojen ihannoiti, ovat silanneet naisellista sukupuolta ylimaallisen kaltaisella gloriolla, mutta se ei ole ollut luonteeltaan eksistentiaalista vaan sosiaalista<sup>187</sup>. Joka tapauksessa naisellisuuden mystiikan ja koti-ihanteiden katoaminen on romahduttanut ainoan sakraalistyyppisen elementin länsimaisista naisista.

Nyt, esim. Maffesolin tavoin tulkiten, vanhojen kertomusten loppuminen tekee tilaa uusille, postmodernilla tavalla epäpyhää ja pyhää yhdistäville kertomuksille. Suhteessa kauneuskulttuuriin pyhä kietoutuu maallisen ruumiin koristamiseen. Tätä todella näytetään yrittävän erityisesti julkisuuden henkilöiden ulkonäön suhteen. Julkisuuden ihmiset ja erityisesti kauneuden ammattilaiset (missit, mallit) toimivat välittävinä hahmoina kauneuden idean ja tavallisten ihmisten välillä. Anoreksian lisääntyminen ja kauneuden ammattilaisilta vaadittava laihuus yhdistetään medioissa yhä useammin toisiinsa<sup>188</sup>.

---

<sup>186</sup> Koivunen 1995, s. 185. Koivusen väite perustuu siihen, että Luther vastusti erityisen voimakkaasti katolista Maria-kulttia, joka toisinaan uhkasi jättää Jeesuksen palvonnan syrjään. Luther painotti sitä, että Maria oli vain nainen, vaikkakin erityisen hyveellinen nainen, eikä omannut mitään eksistentiaalista, omavalloista voimaa (s. 191).

<sup>187</sup> Häggman 1994, s. 152.

<sup>188</sup> Esimerkkinä tästä –98 syksyllä alkanut iltalehdissä käyty keskustelu kauneuden ammattilaisten painosta.

Uutisoimisen taso on yleensä kolmenlainen. Suurena moraalisenä kehyksenä on asiantuntijakomentointi, joka kantaa eettisen inhimillisyyden sanomaa. Vaihtoehtona asiantuntijoille on kriittinen toimittaja, joka pyrkii (yleensä mahdollisimman sensaatiohakuisella tavalla) suuntaamaan ihmisten mielen kauneuskuvan jatkuvaan kutistumiseen ja sen mahdollisiin vaikutuksiin nuorten ihmisten minäkuvaan. Toisena tasona on yleensä julkisuudessa elävä henkilö, jonka identiteetti kestää julkisuuden ryöpytystä. Kolmas, maffesolilaisittain tärkein uskonnollis-emotionaalis-fiktiivinen taso, on syyllisyyden, katumuksen ja sovituksen taso, joka ilmaistaan kristillistä retoriikkaa käyttäen<sup>189</sup>. Tämä on myös rituaalinen ja seremoniallinen taso, jonka tarkoituksena on avata tila kollektiivisen ja yksilöllisen mielen väliin, luoda yhteys syyllisyydessä, askeettisessa katumuksessa ja parannuksessa.

Tämän miettiminen nostaa esiin kysymyksen, miksi uusi kollektiivinen ja ruumiillisesti jaettu yhteys ottaa maaperäkseen syyllisyyden ja jopa itsekidutuksen. Yksi selitys on se, mitä Maffesoli nimittää ”suuren luokan paradoksiksi”. Se, että näkeminen ja nähdäksi tuleminen, jotka sijaitsevat nyky maailman keskiössä, mieltyy historiallisesti saatanalliseksi tai vähintään valheelliseksi ja petolliseksi<sup>190</sup>. Vielä kuluvan vuosisadan alussa suomalaisessa rukouskirjassa selitettiin, että yksinäisessä paikassa rukoileva ihminen voi helpommin kuin toisten kanssa oleva vapautua näkyväisen maailman vaikutuksista tai että silmien sulkeminen rukoiltaessa merkitsee sitä, että ihminen kääntää ajatuksen näkyväisestä näkymättömään<sup>191</sup>. Länsimainen ristiriita niin uskossa, ajattelussa kuin olemisessä on: ”ajaa takaa muuta kuin sitä mikä on, muuta kuin mitä nähdään, muuta kuin mikä on läsnä<sup>192</sup>”.

Nykyisessä tilanteessa, jossa maailma on jatkuvasti visualisoituva kuvamyly, kyseinen perusristiriita nousee väkisin esiin. Peritty epäluulo näkyväistä, aistittavaa maailmaa kohtaan (joka edustaa ensiksi uskonnollista syntiä, toiseksi filosofista puutteellisuutta ja kolmanneksi moraalista turmeltuneisuutta) vähentyy, joskaan ei kokonaan kumoudu kun ihmisruumis

---

<sup>189</sup> Esim. 2.1.1999 Ilta Sanomissa julkaistu Mandi Malekin katumusdieetti; joka ilmaistiin mm. sanoin: ”Suklaasyntin hinta on langennut.”

<sup>190</sup> Maffesoli 1995, s. 110.

<sup>191</sup> Evankeliumi- ja Rukouskirja 1912, s. 175 ja 176.

<sup>192</sup> Maffesoli 1995, s. 108.

kuvassa näyttää mahdollisimman selkeärajaiselta<sup>193</sup>. Siksi ratkaisuksi kuvien ja aistimusten ylenpalttisuuteen on muotoutunut ihmisruumiin kutistaminen (laihuus) tai sen kiteyttäminen muutoin (esim. äärimmilleen treenatut vartalot). Kärsimys ja kieltäytyminen (; nälkä, jatkuva harjoittelu yms.) on hinta menneisyyden haamuille siitä, että ylipäättänsä ollaan uskaltanut näkyvän maailman houkutuksiin. Tässä yhteydessä on korostettava sitä, että syyllisyys ja katumus ovat ennen muuta kulttuurin rakenteissa, joka ei koskaan ole täysin sama kuin yksilöiden psyykkinen rakenne.

---

<sup>193</sup> Maffesoli 1995, s. 110 ja 112.



## 7. PÄÄTÄNTÖ

Tämä vuosisadan alussa julkaistu pohdinta, joka keskittyy erääseen keskeiseen modernin subjektin ominaispiirteeseen eli subjektin Jumalan paikalle asettamiseen<sup>194</sup>, sisältää varsinkin sitaatin loppupuolella suurehkon ennustuksellisen arvon, kun sitä verrataan nykyiseen teoreettiseen pohdintaan.

”...onko tuo uusi optimismin perustus, ihmisen subjektiivinen siveellinen tajunta, onko se kyllin tukeva perustus olinvoimaisen, terveen ja tarmokkaan optimismin kohoamiselle. Jos optimismin perustus on yksinomaan haettava inhimillisestä subjektista itsestään, eikö se ole osoittava horjuvaksi maailman monien vastakohtien ristiaallokossa. Semminkin kun lisäksi ulkonaisten ristiriitojen uhatessa hyökyaaltoihinsa haudata vaivoin pinnalla pysyttelevän elämäntoivomme, juuri meidän siveellisen tajuntamme, omantuntonne, ehtimiseen todistaa omaa syyllisyyttämme ja tuomitsee meitä syntiimme hukkumaan. (...) Eikö silloin päinvastoin tuo sisäinen vaatimus ole vain esiintyvä toivottomana sisäisenä kaipuuna, jota ei mikään todellisuus vastaa eikä voi vastata, joka kuin mennehen päivän viimeinen suruisesti väreilevä säde valaisee synnin kirouksen synkkyteen vajoavaa maailmaa, tehden synkkeyden sitäkin kaameammaksi.”<sup>195</sup>

Nykyinen keskustelu keskittyy (siis) hajonneen modernin mielen ja modernien arvojen uudelleenarviointiin ollessaan, edelliseen sitaattiin viitaten, ”tarmokkaimmillaan”. Ei-tarmokkaimmillaan nykykeskustelu toteaa kaiken modernin toivon ja (todellakin) todellisuusvastaavuuksien kadonneen aivan siten kuin sitaatissa ajateltiin tapahtuvaksi.

Todellisuuden fiktiiviseksi mieltämiseen liittyy aukottomasti ajatus identiteetin ja minuuden vaihdettavuudesta ja rajattomista muokausmahdollisuuksista. Se, ettei arvojen tai elämänohjeiden välittäminen sukupolvelta toiselle ole ainakaan entisessä mielessä mahdollista, tuottaa kaksijakoisen tilanteen, jossa valintamahdollisuudet antavat sekä ennennäkemättömän vapauden että vastuun itsestä<sup>196</sup>. Metaforisesti asian voi ilmaista niin, että muutosten nopeus mädännyttää edellisten sukupolvien

---

<sup>194</sup> Lehtonen 1994, s. 42.

<sup>195</sup> Teologisk Tidskrift, Teologinen aikakauskirja 1909.

<sup>196</sup> Mäki-Kulmala 1993, s. 22.

tarjoaman ravinnon. Tästä seuraa nälkiintyminen<sup>197</sup>, joka johtaa joko pitkälliseen omien arvojen etsintä- ja muokkausprosessiin, addiktioon (, joita pidetään toisinaan kadonneiden traditioiden seuraajina) tai rihkamaan rakastumiseen:

”Tämä yksilö ei ole mikään yksilö. Hän on subjektiviteetin, vieraantumisen ja itsen sankarillisen haltuunoton katuja. Hänellä on mielessä vain minän tekninen haltuunottaminen. Hän on suorituskyvyn, tehokkuuden, stressin ja ajoituksen uhuriuskonnon käännyttäjä. Tämä liturgia on paljon armottomampi kuin tuotannon liturgia. Se merkitsee täydellistä lihan kidutusta ja peruuttamatonta uhrausta informaation jumaluuksille, yksilön täydellistä hyväksikäyttöä hänen itsensä toimesta –vieraantumisen äärimmäistä astetta.”<sup>198</sup>

Ylipäättänsä tunnutaan väittävän, että moderneille subjekteille tyypillinen ulko- ja sisäpuolen välinen jako on kadonnut. Sisäisyys ei ole enää ”in”. Mm. juuri Jean Baudrillard kehottaa ymmärtämään, että suorituskykyisellä uusindividualistilla ei ole mitään tekemistä porvarillisen individualismin kanssa, koska sosiaalinen herkkyyspiste on siirtynyt itseohjautuvan yksilön ihanteesta kohti sellaista yksilöä, joka valitsee osansa ulkoapäin ohjautuvana yksikkönä. Tietyllä tavalla juuri tämä sisäisyyden katoamisen eetos on osaltaan ollut aiheuttamassa valtavaa ”ruumisbuumia” ts. ruumiin ja ruumiillisuuden nostamista tarkastelun kohteeksi. Valitut asiat (; liituroitapuvut, bodaus, lävistykset, laihuus yms.) kertovat jo kaiken, mitä on tarpeen kertoa.

Jotkut, esim. Michel Maffesoli, puhuvat dionyysisestä kulttuurista, jota hahmottaa tarpeeton erityyppisten yllykkeiden käyttö. Tämä ilmenee esim. suhteessa oman ruumiin muokkaukseen, sosiaalisten kontaktien ylikäyttöön ja ylipäättänsä kaikessa sellaisessa toiminnassa, mikä ei perustu moderniin rationaaliseen ja tavoitteelliseen pyrkimykseen johonkin. Kaikki on tässä, nyt, ilman erityisempää syytä; käytettävänä. Yksilöiden yksikkömäisyys ja ulkoapäin ohjautuvuus, johon maailman jatkuva visualisoituminen ja sen mukanaan tuoma tyylin tai imagon ylenpalttinen korostaminen välttämättä johtaa, ilmenee ainakin jonkinasteisena uuskollektiivisuutena, jossa pyritään visuaalisin keinoin

---

<sup>197</sup> Bly 1992, s. 110.

<sup>198</sup> Baudrillard 1995, s. 123.

niveltymään toisiin ruumiisiin. Tällöin esim. oman ruumiin äärimmäinen korostaminen paradoksaalisesti kollektivoi ruumiin<sup>199</sup>.

Kristillinen retoriikka palvelee huonosti kauneuskulttuurin pyyteitä (vähintään yhtä huonosti kuin ruoka anorektikkojen muutospyrkimyksiä) koska se historiallisesti ajateltuna ilmenee itselleen vastakkaisessa diskurssissa. Kauneuskulttuurin tarkoituksena on muodostaa lihaksi tullut ego, joka kontrolloi jokaista osaa olemassaolossaan. Kristillinen uskonto puolestaan on puhunut vuosisatoja päinvastaisesta ihmisestä. Kauneuskulttuuri voi syyllistää ihmisiä saarnamiehen lailla, mutta pysyy siitä huolimatta keinotekoisena. ”Bluffi” on aavistettavissa ja yritys luoda oma asema suhteessa ”väärään” liturgiaan epäonnistuu; pyhää maaperää, jossa initiaatio voisi tapahtua, ei ole.

Kauneuskulttuurin ihmiskuva perustuu, ainakin Suomessa, egon aseman päälaelleen kääntymiseen ja on siinä mielessä ”uhmakas tulokas”, jonka ahdistuneisuus on koko kulttuurin ahdistuneisuutta suhteessa muuttuneisiin käsityksiin. Muuntuneen käsityksen taustalla ovat nöyryyttä ja vaatimattomuutta korostavat muistot, jotka eivät (ainakaan vielä) mitenkään sovellu yhteen nykyisyyden kanssa. Nöyryys ja vaatimattomuus ovat asustaneet suomalaisessa ihmiskuvassa (ja pukeutumisen ja fyysisen tyylin osalta erityisesti naiskuvassa) kahdessa muodossa, uskonnollisessa ja poliittisessa. Molempiin on liittynyt vahva itsestä nauttimisen demonisoiminen.

Suhteessa normeihin, joita (tässä yhteydessä vain) naisten ulkomuotoon on liitetty on tärkeitä huomioida myös se, mitä ne omassa olemuksessaan vastustavat. Esim. körttipuku on varmasti osaltaan saanut merkitystä saarnaajien tuomitsemasta säätyrajoja rikkovasta turhamaisesta, ranskalaisesta ”ylöllisyydestä”, joka itsekeskeisen koreilunhalun lisäksi merkitsi halua elää maailmassa ja maailman kaltaisena.<sup>200</sup> Fyysisen tarkoituksenmukaisuuden ihanne vastusti eksplisiittisesti ranskalaista hienostelemista turhana naisellisena itsekeskeisyytenä, joka vierotti naiset ”luonnollisesta” taipumuksestaan toimia perhekollektiivin sydämenä<sup>201</sup>. On huomattavaa, että molempien diskurssien yhteiseksi viholliseksi muotoutui nautinnonhaluiseksi ja huikentelevaiseksi ja samalla korosteisen egoistiseksi mielletty ranskalainen hovikulttuuri.

---

<sup>199</sup> Ks. Maffesoli 1995.

<sup>200</sup> Siltala 1993, s. 248.

<sup>201</sup> Häggman 1994, s. 155.

Taulukko 4: Itsesuhteen diskursiivinen muuttuminen 1700- luvun puolivälistä 1900- luvun loppuun.

Aika	1750 – 1850	1850 – 1950	1960 –90
<b>Virallinen auktoriteetti</b>	Uskonto	Politiikka	Terveysnormatiiviset seikat
<b>Epävirallinen auktoriteetti</b>	Maallikkosaarnaajat	Populaarit valistusoppaat	Populaari kauneuskulttuuri
<b>Ihmiskuva</b>	Itsekeskeinen "huono minä"	Kollektiivinen	Itsekeskeinen Prosessiminä
<b>Äärimuoto</b>	Itsekieltämyksen "apostolit"	Mentaalihygieenikot	Syömishäiriöiset
<b>Normit naisten Ulkonäöstä</b>	Körtit	Fyysinen tarkoituksenmukaisuus	"Olen sen arvoinen." <sup>202</sup>

Taulukon "kolmas aika" on nykyaika, jonka voi kiteyttää sanoen, että se on naisten ulkomuodon osalta kaikkea sitä, mitä edelliset diskurssit ovat vastustaneet: täysin itsekeskeistä (tai vähintään sen oloista) ja nautinnon etsimiseen (ainakin päällisin puolin) orientoitunutta. Muutos ulkonäköseikoissa on suuri. Laajemmin ajateltuna se kuuluu modernin subjektin problematiikan pariin. Tilanne on muuttunut viimeistään vuosisadan puolesta välistä lähtien siksi, että modernisaatio alkoi tuolloin olla niin täysipainoista Suomessa, että se toteutti (omalla erottamisen ja halkomisen logiikallaan) persoonallisuuden ja omakohtaisuuden myös naisille.

<sup>202</sup> LOREAL, TV –mainoskampanja.

Mitä tulee kauneuskulttuurin vaalimaan itsenäisen ja kauniin naisen hahmoon, on todettava, että sen ilmaantuminen on ymmärrettävä ja ymmärrettävää suhteessa menneisyyteen. Ajatus naistenlehtien kirjosta, jotka puhuvat puhumasta päästyään itsenäisyydestä ja itsestä huolehtimisesta ja asioiden itseä varten tekemisestä, käy ymmärrettäväksi vasta kun tiedetään, miksi sitä on niin kovasti korostettava. Se, miksi itseyyteen liitetään sekä raamatullisen että modernin (kontrolli) mielen kauhukabinetit kidutuksen, katumuksen, kärsimyksen ja äärimmäisen itsetarkkailun kuvastona (jonka kestämisen jälkeen ehkä jokin ehyempi identiteetti tai olemus saavutetaan), on vaikeammin selitettävissä.

Kysymys siitä, onko suomalaisessa uskonnollisuudessa, joka on pietismin ja herätysliikkeiden kautta muovannut luterilaisuuden sellaisena kuin me sen tunnemme, löydettävissä sellaisia piirteitä, jotka tukevat nykyistä itsensä kieltämistä, josta laihduttaminen ja anoreksia ovat esimerkki, on monisäikeinen. Vaikka ruumista ja lihaa vastaan taisteleva, joka käy eksplisiittisesti esille laihdutusmainonnasta, luo vahvan mielleyhtymän kristillisyyteen, mitään suoranaista johtopäätöstä jonkin ”kristillisen katumuksen ja lihan vihaamisen” ja nykyisen kristillistä retoriikkaa käyttävän kauneuskulttuurin välille ei voida tehdä.

Ensimmäinen syy tähän on, ettei pietistien liha ole meidän lihaamme, ei lihaa älyttömänä materiaana, vaan itsevarmuutena ja ylpeytenä itsestä. Toinen merkille pantava seikka on se, ettei laihduttamiseen liittyvä mainonta aina välttämättä edusta suomalaista tapaa puhua asioista, vaan saattaa olla ulkomaista, lähinnä anglo-amerikkalaista, tuontitavaraa. Joka tapauksessa uskonnollisen syyllistämisen malli näyttää toimivan Suomessakin.

Vaikkei suoraa sidettä kristillisen, askeettisen itsensä kieltämisen (jota on esiintynyt myös Suomessa) ja nykyisen laihduttamisen välille voida tehdä, voidaan kuitenkin sanoa, että ihmisten vastenmielisyys itseään kohtaan (joka voi ilmentyä usein eri tavoin, mutta tässä laihduttamisena ja anoreksiana) kuuluu pitkälliseen juutalais-kristillis-modernistiseen traditioon. Ruumiin toissijaiseksi mieltäminen tai sen muokkaaminen erilaisin tekniikoin on kyseisen tradition ”luonnollinen” maallistunut jatke. Kauneusihanteen menestyksen takaa mielikuvien tasolla jälkimoderni traditionaalista uskonnollista retoriikkaa ja maalliseksi miellettyä ruumista yhdistävä pyrkimys.

Voi sanoa, että jälkimoderni todella näyttää hakevan kuvia ja vaikutelmia menneisyydestä ja liittävän niitä nykyisyyteen omalla tavallaan. Se, mihin harvemmin tällaisissa päätelmissä keskitytään, on kysymys miksi juuri tämä asia liitetään juuri tähän toiseen, tai miksi juuri tässä eikä jossakin toisessa muodossa. Miksi itsen hoitaminen ja koristaminen liitetään häpeään ja kärsimykseen? Miksi täytyy tutkiskella, miksi ”sielu tunteiden muodossa syö” ja tutkiskelun ohella varoa jokaista suupalaa, koska mässäily vie kaikki mahdollisuudet elämässä?

Mentaliteettihistorioitsija Jacques Le Goff on havainnollistanut erästä mentaliteettihistorian keskeistä ajatusta, oletusta mentaliteettien pitkäkestoisuudesta ja hitaudesta, sanoen, että autoilevalla ihmisellä on hevostiehen kieli ja useimmilla tehdastyöntekijöillä isien tai isoisien talonpoikaismentaliteetti<sup>203</sup>. On myös mahdollista, että nykyisillä kauneuskulttuurin kuvien käyttäjillä on äitiensä ja isoäitiensä suhtautumistapa ulkoisilla avuilla koreiluun tietoisuuden mykkänä hirviönä; synti, lankeaminen, itsekkyyks ja tuhoon tuomitseminen kukoistavat kauneuskulttuurissa syystä. Intellektuaalisella tasolla kauneuskulttuurin tapa väittää, että me olemme jatkuvasti veitsenterällä koko elämän suhteen *vain muutaman kilon tähden*, on mieleton. Ristiveto intellektuaalisesti kestämttöman väitteen ja kollektiivisen emotionaalisen vaatimuksen välillä saattaa muodostua sietämättömäksi. Suhteessa tähän anoreksia on kohtuullisen mielekäs ratkaisu. Naomi Wolf kommentoi omaa, teini-iässä koettua anoreksiaansa näin:

”Tiedän, että vanhempani rakastivat minua eivätkä halunneet minun nälkiintyvän, mutta heidän rakkautensa oli ristiriidassa vielä voimakkaamman maailmalta tulevan viestin kanssa, joka vaati minua nälkiintymään rakastaakseen minua.”<sup>204</sup>

On selkeää, että suomalaisessa uskonnollisessa traditiassa on nähtävissä vahva itsekieltämyksen punos, joka kiertyy 1700-luvulta 1900-luvulle asti. Itsekieltämys oli ennen muuta tahtoon liittyvä kysymys. Yksinkertaisimmillaan se tarkoittaa, että ”Jumalalle otollinen” ihminen on se, joka ottaa varoituksista

---

<sup>203</sup> Manninen 1989, s. 69.

<sup>204</sup> Wolf 1996, s. 285.

vaarin ja uhraa itsekkyytensä, ylpeytensä ja oman mielensä ja käyttää sitten loppuikänsä pinnistelläkseen itsensä ulkopuolella.

Itsen ulkopuolelle häipyminen tai itsettömyyteen vajoaminen näyttää yleistyvän kulttuurisissa identiteetin murroskohdissa. Muuttuneet olosuhteet ja muuttuvat käsitykset vaativat vanhan tuhoutumista, että uusi voisi syntyä. Väli-tila, jossa vanha minuus on kadonnut ja uutta ei vielä ole, on rituaalilamainen. Se on *rituaalilamainen*, koska verrattuna arkaaisten yhteisöjen rituaalisiin prosesseihin, läntisen maailman rituaalit vaikuttavat organisoimattomilta (näin varsinkin protestanttisessa kulttuurissa), eikä niillä ole myöskään koko yhteisön myöntämää merkitystä. 1700- ja 1800-lukujen herätykset olivat laajuudestaan huolimatta vastakulttuurisia liikkeitä. Vaikka niiden kokoontumisista kehittyi organisoituja rituaalisia tapahtumia, ne kasvoivat spontaanisti saarnaajiensa mukana ja 1800-lukulaiset herätysliikkeiden väliset kiistat osoittavat, ettei mitään vakaata rituaalisten muutosprosessien onnistumista takaavia traditioita ollut.

Syömishäiriöitä, varsinkin anoreksiaa, on tulkittu, lähinnä englannin kielisillä alueilla ja feministisessä tutkimuksessa, rituaalin omaisena tapahtumaketjuna, jonka pohjana on identiteetin muovautumiseen liittyvä ongelmanasettelu. Se, ettei arvojen ja elämäkokemusten välittäminen sukupolvilta toisille ole entisessä mielessä mahdollista, selittää uusien kulttuuristen rituaalien ilmentymisen ja kasvavan tarpeen. Kysymys siitä, miksi syömishäiriö spontaanina siirtymäriittinä epäonnistuu (eli ei tuota muuntunutta, uutta näkökulmaa itseän ja ympäristöön vaan jatkuu usein spiraalimaisena prosessina, joka metaforisesti ilmaistuna lopulta jähmettyy spiraalin keskiössä täydelliseksi itsekieltämykseksi) saattaa selittyä yhteisöllisesti tunnustettujen siirtymäriittien puutteella.

Anoreksian keskittymistä maailman vauraimmille alueille eli lähinnä Pohjois – Eurooppaan ja Pohjois – Amerikkaan voi tulkita useilla tavoilla. Sitä voidaan selittää vaikka ainoastaan sillä, että ylipäättänsä ilmentyäkseen anoreksia tarvitsee riittävän yltäkyläiset olosuhteet, joilloin se ei esim. voi tulla sekoitetuksi ruuan puutteesta johtuvaan aliravitsemukseen. Mielenkiintoista olisi kuitenkin selvittää kyseisten alueiden psyykkisiä edellytyksiä. Maailman vauraimmat alueet ovat myös maailman protestanttisimmat. Jos anoreksiaa, tai

laajemmin syömishäiriöitä, tulkitaan spontaanina siirtymäriittinä, joka on saanut kulttuurisen "kipinänsä" puuttuvista organisoiduista identiteetin muutoskohtiin liittyvistä rituaaleista ja samalla hyväksytään väite siitä, että "...muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta protestanttisuus on levittänyt tietämättömyyttä rituaalilasta ympäri maailmaa.<sup>205</sup>", on syytä kysyä, onko näillä seikoilla yhteyttä toisiinsa. Kuitenkin juuri anoreksian ja juuri protestanttisen mielenlaadun yhteyksien selvittäminen vaatisi huomattavan paljon nk. ruohonjuuritason tutkimusta.

---

<sup>205</sup> Bly 1992, s. 214.



## LÄHTEET

### Painamattomat lähteet

#### VALTIONARKISTO (VA)

Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran arkisto (SKHS)

Sarja A: Teologiset käsikirjoitukset

A 33 Jaakko Gummerus: Teologisk Tidskrift, Teologinen Aikakauskirja 1909. Vastaava toimittaja G. G. Rosengvist. Lissabonin maanjäristys 1755 ja valistusajan optimismi.

A 53-56 Jonas Lagus: kirje tuntemattomalle ystävälle, luultavasti vuonna 1857.

A 79 Rosendalin kokoelma: Heränneistä Savossa, Suometar 18.5.1849. Frans Henrik Bergrothin saarnoja vuosilta 1841 – 1853.

A 132 III A 2 Ilmoituksia Herran Uhkauksista ja syntien rankaistuksista Karvian pitäjältä Alakylän Rookelin talosta. Anna Mikhaelin tytär Lagerblad. Se 27 päivä maaliskuussa vuona 1799.

A 162-166, A 165 Xerokopio käsikirjoitetusta hartauskirjasta ”Salaisuus Jesuxen ja hänen jäsentensä murheelliseksi tekeväisestä ja lohduttavaisesta ja eläväksi tekeväisestä Alentavaisesta ja Ylentäväisestä Rististä. Kiriotettu sen elävän sisällisen ja ulkonaisen Tuntemisen alla yhdeltä Jesuxen opetuslapselta Täytetty sinä 12 päivänä elokuuta 1731.”

B 35 ”Herännäismiesten kirjeitä”, Cederbergin kokoelma.

Sairaalasta poistorekisteri. Hilde- projekti. Tilre- osasto, Stakes, 1997.

## Painetut lähteet

Evankeliumi- ja Rukouskirja siihen kuuluvine kappaleineen Evankelis-luterilaisille seurakunnille Suomessa. Viidennen yleisen kirkolliskokouksen asettaman Kirkkokäsikirjakomitean laatima ehdotus. K.F. Puromiehen kirjapaino OY. Helsinki 1912.

Jokainen naisen kirja. Toim. Lempi Torppa. Helsinki 1948.

Kansanaho 1950. Kansanaho, Erkki, Wegeliuksen postillan lähteet ja teologia. Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja LIII. Helsinki 1950.

Kotiliesi, Suomen kotitalousväen lehti, Viides Vuosikerta, 1927.

Kotiliesi, Suomen kotitalousväen lehti, Kuudes Vuosikerta, 1928.

Luther 1992 (1529). Luther, Martti, Iso Katekismus, Jyväskylä 1992.

## Lehdet

Erityiskasvatus, 1997.

Helsingin Sanomat, 1998.

Helsingin Sanomat, 1998.

Ilta Sanomat, 1998.

Ilta Sanomat, 1998.

Ilta Sanomat, 1999.

Image 2 / 98.

NYT: opas perjantaista torstaihin, 1998.

NYT: opas perjantaista torstaihin, 1998.

Kauneus ja Terveys, 1988 – 1995.

Opettaja, 1995.

## Audiovisuaaliset lähteet

Ben Furman: Kun ruoka syö elämän. Ohjaaja: Roope Koistinen. Tuottaja: Peppe Traskman ja Olli Haikka, Filmitoimisto. Esitetty 28.9.1998 (YLE 1).

Kuinka katosin karkkimaahan. Käsikirjoitus: Kaisa Rastimo, Elisa ja Heikki Partanen. Ohjaus: Kaisa Rastimo. Tuottaja: Filmikonsti Oy. Taltioitu vuosina 90-91 Suomessa ja Roomassa.

## Kirjallisuus

Baudrillard 1995. Baudrillard, Jean, Lopun Illuusio. Tampere 1995.

Bly 1992. Bly, Robert, Rautahannu. Matka miehuuteen. Juva 1992.

Bordo 1993. Bordo, Susan, Unbearable weight. Feminism, western culture and the body. Berkeley, Los Angeles and London 1993.

Chernin 1987. Chernin, Kim, Nälkäinen minä. Naiset, syöminen ja identiteetti. Keuruu 1987.

Elias 1993. Elias, Norbert, Kuolevien yksinäisyys. Tampere 1993.

Garfinkel and Garner 1982. Garfinkel, Paul E. and Garner, David M., Anorexia nervosa. Multidimensional perspective. New York 1982.

Halmesvirta 1996. Halmesvirta, Anssi, Puhtaus on puoli ruokaa. Modernin eurooppalaisen mentaalihygienian oireilu Suomessa tämän vuosisadan alussa. Julkaistu teoksessa Siperiasta siirtoväkeen. Murrosaikoja ja käännekohtia Suomen historiassa. Toim. Heikki Roiko-Jokela. Jyväskylä 1996.

Halmesvirta 1998. Halmesvirta, Anssi, Vaivojensa vangit. Kansa kysyi, lääkärit vastasivat –historiallinen vuoropuhelu 1889 – 1916. Jyväskylä 1998.

Heywood 1996. Heywood, Leslie, Dedicaton to hunger. The anorexic aesthetic in modern culture. Berkeley, Los Angeles and London 1996.

Häggman 1994. Häggman, Kai, Perheen vuosisata. Perheen ihanne ja sivistyneistön elämäntapa 1800 –luvulla Suomessa. Historiallisia tutkimuksia 179. Helsinki 1994.

Jarrick 1987. Jarrick, Arne, Den himmelska älskaren. Herrnhutisk väckelse, vantro och sekularisering i 1700- talets Sverige. Stocholm 1987.

Jarrick 1985. Jarrick, Arne, Psykologisk socialhistoria. Stocholm 1985.

Jung 1993. Jung C. G., Kärsimyksestä. Koonnut Franz Alt. Hämeenlinna 1993.

Karkama 1996. Karkama, Pentti, Kansallisen kulttuurin snellmanilaisista juurista. Julkaistu teoksessa Olkaamme siis suomalaisia. Kalevalaseuran vuosikirja 75 – 76. Toim. Pekka Laaksonen ja Sirkka – Liisa Mettomäki. Pieksämäki 1996.

Klemettinen 1997. Klemettinen, Pasi, Mellastavat pirut. Tutkimus kansanomaisista paholais- ja noituuskäsityksistä Karjalan kannaksella ja Laatokan Karjalan tarinaperinteessä. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 687. Helsinki 1997.

Koivunen 1995. Koivunen, Hannele, Madonna ja huora. Helsinki 1995.

Kotkavirta – Sironen (toim.) 1986. Kotkavirta, Jussi ja Sironen, Esa, Moderni / postmoderni 1986. Benjamin, Adorno, Habermas, Lyotard, Baudrillard, Jameson. Jyväskylä 1986.

Laasonen 1991. Laasonen, Pentti, Suomen kirkon historia, osa 2. Vuodet 1593 –1808. Juva 1991.

Laine 1992. Laine, Esko M., Der Pietismus in seiner europäichen und ausseuropäischen ausstrahlung. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 157. Jyväskylä 1992.

Lehtonen 1994. Lehtonen, Mikko, Kyklooppi ja kojootti. Subjekti 1600 – 1900 – lukujen kulttuuri- ja kirjallisuusteorioissa. Tampere 1994.

Lempiäinen 1963. Lempiäinen, Pentti, Rippikäytäntö Suomen kirkossa uskonpuhdistuksesta 1600-luvun loppuun. Suomen kirkkohistoriallisen seuran toimituksia 64. Helsinki 1963.

Levi-Stauss 1966. Levi-Strauss, Claude, The savage mind. Chicago 1966.

Lönngvist 1979. Lönngvist, Bo, Kansanpuku ja kansallispuku. Keuruu 1979.

Maffesoli 1995. Maffesoli, Michel, Maailman mieli. Yhteisöllisen tyylin muodoista. Helsinki 1995.

Mannermaa 1983. Mannermaa, Tuomo, Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan. Juva 1983.

Manninen 1989. Manninen, Juha, Enwall, Markku ja Knuuttila, Seppo, Maailmankuva kulttuurin kokonaisuudessa. Aate- ja oppihistorian, kirjallisuustieteen ja kulttuuriantropologian näkökulmia. Jyväskylä 1989.

Marwick 1988. Marwick, Arthur, Beauty in history. Society, politics and personal appearance c. 1500 to the present. Printed and bound in the German Democratic Republic 1988.

McSween 1993. McSween, Morag, Anorexic bodies. A feminist and sosiological perspective on anorexia nervosa. London and New York 1993.

Moilanen 1987. Moilanen, Olavi, Elämän puhuteltavana. Tutkimus ahdistuksen käsittelystä herännäisyyden alkuvaiheissa ja tämän vuosisadan Kainuussa. Paltamo 1987.

Moilanen 1991. Moilanen, Olavi, Elämä puhuu. Utsjoki 1991.

Mäki – Kulmala 1993. Mäki – Kulmala, Airi, Initiaatio ja alakulttuuri. Acta universitatis Tamperensis ser A vol 383. Vammala 1993.

Nykyri 1996. Nykyri, Tuija, Naiseuden naamaiset. Nuoren naisen diskoruumis. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 48. Jyväskylä 1996.

Ollila 1993. Ollila, Anne, Suomen kotien päivä valkenee... Marttajärjestö suomalaisessa yhteiskunnassa vuoteen 1939. Historiallisia tutkimuksia 173. Tampere 1993.

Pesonen 1997. Pesonen, Heikki, Kieli ja sosiaalinen todellisuus. Diskurssianalyysin lähtökohtia. Julkaistu teoksessa Tutkija, tekstit ja uskonto. Toim. Tom Sjöblum. Helsinki 1997.

Pulkkinen 1989. Pulkkinen, Tuija, Kansalaisyhteiskunta ja valtio. Kaksi perinnettä poliittisen julkisuuden muotoutuessa. Julkaistu teoksessa Kansa liikkeessä. Toim. Risto Alapuro, Ilkka Liikanen, Kerstin Smeds ja Henrik Stenius. Vaasa 1989.

Rantanen 1997. Rantanen, Päivi, Suolatut säkeet. Suomen ja suomalaisten diskursiivinen muotoutuminen 1600- luvulta Topeliukseen. Suomalaisen kirjallisuuden seuran toimituksia 690. Jyväskylä 1997.

Räisänen 1995. Räisänen, Arja – Liisa, Onnellisen avioliiton ehdot. Sukupuolijärjestelmän muodostumisprosessi suomalaisissa avioliitto- ja seksuaalivalistusoppaissa 1865 – 1920. Bibliotheca historica 6. Vammala 1995.

Siivonen 1996. Siivonen, Timo, Kyborgi. Koneen ja ruumiin niveltymisiä subjektissa. Nykykulttuurin tutkimusyksikön julkaisuja 53. Jyväskylä 1996.

Siltala 1994. Siltala, Juha, Miehen kunnia. Modernin miehen taistelu häpeää vastaan. Keuruu 1994.

Siltala 1990. Siltala, Juha, Psykohistorian muutosulottuvuus. Helsinki 1990.

Siltala 1993. Siltala, Juha, Suomalainen ahdistus. Huoli sielun pelastumisesta. Keuruu 1993.

Siltala 1996. Siltala, Juha, Tunteidenkäsittelyn solmukohtia Suomen historiassa. Julkaistu teoksessa Olkaamme siis suomalaisia. Kalevalaseuran vuosikirja 75 – 76. Toim. Pekka Laaksonen ja Sirkka – Liisa Mettomäki. Pieksämäki 1996.

Sinnemäki 1933. Sinnemäki, J., Heränneen kansan äitejä. 6 muotokuvaa. Helsinki 1933.

Suolahti 1913. Suolahti, Gunnar, Vuosisatain takaa. Kulttuurihistoriallisia kuvauksia 1500 – 1800 –luvulta. Porvoo 1913.

Suomen kulttuurihistoria, osa 3. Itsenäisyyden aika. Porvoo 1984.

Söderholm 1990. Söderholm, Stig, Liskokuninkaan mytologia. Rituaali ja rocksankarin kuolema: Jim Morrison –kultin etnografinen tulkinta. Tampere 1990.

Venkula 1993. Venkula, Jaana ja Rautvaara, Ahti, Arvot ja nuorten arvopohdinta. Helsinki 1993.

Vilkuna 1928. Vilkuna, Kustaa, Heränneiden körttipuku. Julkaistu teoksessa Kyrönmaa II. Helsinki 1928

Vilkuna 1996. Vilkuna, Kustaa H. J., Jumala elä rankase minua. Julkaistu teoksessa Siperiasta siirtoväkeen. Murrosaikoja ja käännekohtia Suomen historiassa. Toim. Heikki Roiko – Jokela. Jyväskylä 1996.

Weber 1996. Weber, Max, Maailmanuskonnot ja moderni länsimainen rationaalisuus. Kirjoituksia uskonnon sosiologiasta. Hämeenlinna 1996.

Weber 1980. Weber, Max, Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki. Juva 1980.

Wolf 1996. Wolf, Naomi, Kauneuden myytti. Kuinka mielikuvilla hallitaan naista. Hämeenlinna 1996.

Ziehe 1991. Ziehe, Thomas, Uusi nuoriso. Epätavanomaisen oppimisen puolesta. Jyväskylä 1991.