

Uushenkisyys

Toimittaneet
Tiina Mahlamäki ja Minna Opas



Uushenkisyys

Toimittaneet
Tiina Mahlamäki ja Minna Opas



TIETOLIPAS 275

Teos on Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran nimeämien asiantuntijoiden tarkastama.



VERTAISARVIOITU
KOLLEGIALT GRANSKAD
PEER-REVIEWED
www.tsv.fi/tunnus

© 2022 Tiina Mahlamäki, Minna Opas ja SKS

Lisenssi CC BY-NC-ND 4.0 International, ellei toisin mainita.

Kannen suunnittelu: Eija Hukka

Kannen kuva: Tiina Mahlamäki

Taitto: Maija Räisänen

EPUB: Tero Salmén

ISBN 978-951-858-581-0 (nid.)

ISBN 978-951-858-582-7 (EPUB)

ISBN 978-951-858-583-4 (PDF)

ISSN 0562-6129 (nid.)

ISSN 2670-2584 (verkkojulkaisut)

DOI <https://doi.org/10.21435/tl.275>

Teos on lisensoitu Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 International -lisenssillä. Tutustu lisenssiin osoitteessa <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.fi>.



Teos on avoimesti saatavissa osoitteessa
<https://doi.org/10.21435/tl.275>
tai lukemalla tämä QR-koodi mobiililaitteella.



Hansaprint Oy, Turenki 2022

Sisälllys

Johdanto 8

Minna Opas & Tiina Mahlamäki

Kehystyksiä

Uusia näkökulmia etsijyyteen

Kuinka selittää liikettä sisään ja ulos uusista uskonnoista? 51

Steven Sutcliffe

Maallistuminen, uushenkisyys ja ”tahto uskontoon”

Uskontososiologian trendeistä 75

Titus Hjelm

Ketkä näkevät enkeleitä?

Suomalaisten ylikuonnolliset kokemukset ja enkeliusko

kyselytutkimusten valossa 94

Kimmo Ketola & Jussi Sohlberg

Uushenkisyys oppimisen näkökulmasta 118

Linda Annunen, Maija Butters, Ville Husgafvel & Tiina Mahlamäki

Taide ja populaarikulttuuri

Mediaalisia veistoksia ja kanavoitua tekstiä

Lumotusta naistoimijuudesta taiteessa ja kirjallisuudessa 163

Nina Kokkinen & Tiina Mahlamäki

Tulevaisuuteen kasvattaminen

Taiteilijan tehtävä ja sukupuoli Aleksanteri Ahola-Valon
(1900–1997) omakuvissa esoteeristen ja uushenkisten käsitysten
valossa 198

Nina Maskulin & Teuvo Laitila

”Dare to hear your voice, dare to follow your spirit”

Enormous Elkin *UnReal World* omaehtoisen henkisyyden ja
populaarikulttuurin kentillä 233

Jere Kyyrö

Institutionalisoituneen ja kansanomaisen uskonnon risteymiä

Ortodoksisuuden viehätys

Vähemmistöuskonnon ja uushenkisyyden risteyksiä 259

Helena Kupari & Mira Karjalainen

Naiset toimijoina uushenkisyyden kentällä 284

Elisa Mikkola

Tosissaan, muttei vakavissaan

Huumori ja parodia osana uushenkisyyttä 314

Essi Mäkelä

Terveys ja hyvinvointi

Vaihtoehtoiset ja täydentävät hoitomuodot

Uskonnontutkimuksellisia näkökulmia 343

Katriina Hulkkonen & Minna Opas

Äänimaljat kumppaneina

Materiaalisuus ja aistit uushenkisyydessä 382

Linda Annunen

Intuitiivinen ja maaginen ajattelu reikiparantamisessa kognitiivisen
uskontotieteen näkökulmasta 400

Outi Pohjanheimo

Integraalinen näkökulma henkisyys 425

JP Jakonen & Matti Kamppinen

Loppusanat

Uushenkisyys moninaisessa valossa 442

Ruth Illman & Peter Nynäs

Kirjoittajat 458

Abstract 460

Henkilöhakemisto 461


Asiasanahakemisto 465

Johdanto

Minna Opas

 <https://orcid.org/0000-0001-6465-6728>

Tiina Mahlamäki

 <https://orcid.org/0000-0002-2100-9878>

Yksilöllinen tapa uskoa on minun ajattelumaailmani. Uskon, että jokaisella on oikeus valita, mihin uskoo ja millä tavalla. Minun tapani uskoa kumpuaa monista lähteistä, kuten luonnonkansojen opeista ja buddhalaisuudesta. (Joogaopettaja Sari Rito, ks. Puurunen 2019.)

Sekä media että tilastot osoittavat uushenkisyyden kiinnostavan yhä useampia suomalaisia, etenkin nuorempia ikäluokkia. Tutkimuksen kohteeksi uushenkisyys tuli viimeistään 1990-luvulla, jolloin kansainvälisessä uskonnotutkimuksessa tapahtui niin sanottu ”henkinen käänne”, toisin sanoen ryhdyttiin uskonnon ohella tai sijaan tutkimaan henkisyysdeksi kutsuttua ilmiötä. Henkisyyden nähtiin edustavan uudenlaista uskonnollisuuden muotoa, jonka oletettiin yleistyvän samaan aikaan kun perinteinen uskonnollisuus menetti suosiotaan. Myös suomalaisessa uskontotieteessä on viimeisten vuosikymmenien aikana tehty paljon tutkimusta, jonka kohteena on useista eri traditioista ammentava, yksilöllinen, ei-institutionaalinen ja ei-dogmaattinen uskonnollisuus. Tutkijasta, tutkimusajasta, -kohteesta ja -näkökulmasta riippuen on ilmiöstä käytetty erilaisia käsitteitä: henkisyys, uushenkisyys, vaihtoehtoinen henkisyys, spiritualiteetti, vastakulttuuri, esoteerinen henkisyys, new age -henkisyys, yliluonnolliset tai paranormaalit kokemukset, okkultti, kumma sekä rajatieto. Vaikka käsitteiden kattama ala ei missään nimessä ole yhtenäinen, tarkastelevat ne kaikki kuitenkin tietyllä tavalla samaa ilmiötä erilaisin painotuksin ja eri kohtia valottaen. (Mahlamäki & Kokkinen 2020, 217.)

Tässä teoksessa rajaamme tarkastelumme uushenkisyys-käsitteellä nimeämäämme ilmiöön, josta englanniksi puhutaan termeillä *spirituality* tai *new spiritualities*. Näemme uushenkisyyden laajan ja monimuotoisen kentän juuret 1800-luvun lopulla muotoutuneessa modernissa esoteriassa ja sen pohjalta toisen maailmansodan jälkeen

syntyneessä ja esoterian käsitteistöä popularisoinneessa new age -ajattelussa. Uushenkisyyden käsitteellä viittaamme teoksessa tähän historialliseen jatkumoon eri tavoin kiinnittyviin nykypäivän henkisyyden muotoihin.

Avaamme tässä Johdanto-luvussa uushenkisyyden ja sille läheisten käsitteiden suhdetta toisiinsa, ilmiön historiallista kehitystä sekä aiheesta tehtyä tutkimusta. Kehystämme myös teoksen lukujen pohjalta nousevia, uushenkisyyteen fokusoivia linssejä, näkökulmia ja teemoja. Erityisesti nostamme esiin uushenkisyyteen liittyviä epistemologisia kysymyksiä sekä uushenkisyyden estetiikkaa.

Henkisyys ja uskonnollisuus

Henkisyys (*spirituality*) on käsite, jota käytetään monin eri tavoin ja eri tilanteissa, joten täsmällistä määritelmää käsitteelle on vaikea antaa. Tärkeämpää onkin tarkastella sitä, missä yhteyksissä, millä tavoin ja kuka käsitettä käyttää. Tutkimuksessa on esimerkiksi otettava huomioon se, että henkisyyden käsitettä käyttävät sekä tutkijat (*etic*) että tutkittavat (*emic*) – ja usein keskenään eri merkityksissä. Henkisyys saa myös vaikutteita ympäröivästä kulttuurista mutta samalla vaikuttaa siihen. Henkisyyden ulottuvuus onkin sen erilaisissa kontekstisidonnaisissa muodoissa löydettävissä niin perinteisistä uskontotraditioista kuin laajemminkin yhteiskunnasta niin nykypäivänä kuin historiassa. (Ks. Mahlamäki & Kokkinen 2020. Henkisyys-käsitteen historiasta ks. esim. Carrette & King 2004, 30–53.)

Arkipuheessa henkisyys viittaa laajasti ottaen siihen, että ihmisellä on ruumiin lisäksi henkinen puolensa. Henkisyys nähdäänkin usein vastakohtana fyysiselle, materiaaliselle tai ruumiilliselle. Useimmiten henkisyydellä viitataan materiaalisen ja ruumiillisen ylittäviin ajatuksiin, kokemuksiin ja pyrkimyksiin. Tällöin se asettuu läheiseen, mutta monesti jännitteeseen, suhteeseen uskonnollisuuden kanssa. Ihmisten arkipuheessa ja asemoitumisessa – ja ajoittain myös tutkijoiden teksteissä – uskonnollisuus ja henkisyys nähdään toisistaan erillisinä ja jopa vastakkaisina ilmiöinä. Tämän eronteon ilmaisuna kulkee slogan ”En ole uskonnollinen, olen henkinen”, jolloin uskonto nähdään autoritaarisena, hierarkkisena ja dogmaattisena, ja sii-

hen halutaan tehdä eroa. Henkisyys taas kuvataan persoonallisena, kokonaisvaltaisena, autenttisenä ja itse valittuna. Tästä näkökulmasta katsottuna ihminen on joko henkinen tai uskonnollinen. Henkisyys nykypäivänä voidaankin nähdä eräänlaisena diskurssina, puhe-tapana, jossa erottaudutaan tietynlaiseksi oletetusta uskonnosta ja esitetään henkisyys sille positiivisena vaihtoehtona. Kuitenkin sekä etnografiset että tilastolliset tutkimukset ja tarkastelut osoittavat, että henkisyys ja uskonnollisuus elävät (niin kuin ovat aina eläneet) ihmisten elämässä, toiminnoissa ja mielissä samanaikaisesti. Monet kertovatkin olevansa sekä henkisiä että uskonnollisia. (Fedele & Knibbe 2012, 3; Heelas 1996, 28–29; Karjalainen 2018, 271; Mahlamäki & Kokkinen 2020, 218 ja 224; Ramstedt & Utriainen 2017, 218; Taylor 1995, 119; Vincett & Woodhead 2009.)

Suomen kielessä, kristillisessä ja teologisessa kontekstissa englanninkielinen *spirituality*-käsite saa henkisyyden sijasta useimmiten muodon spiritualiteetti, jolloin se kuvaa hengellistä elämää, jossa uskon harjoittamisella on tärkeä rooli. Lisäksi spiritualiteetilla voidaan tarkoittaa jonkin tietyn kristillisen yhteisön hengellistä elämäntapaa. (Ks. tarkemmin esim. Kotila ja muut 2003; Salminen & Huttunen 2022.) Arkipuheessa *spirituality*-käsite kääntyy joko *hengellisyysdeksi* tai *henkisyysdeksi*. Vaikka kummankin käsitteen taustalla on sama termi, antavat käsitteen käyttäjät sille uudenlaisia, itselleen merkityksellisiä sisältöjä. Hengellisyys kiinnittyy puheissa nimenomaan kristinuskon ja institutionaalisten uskontojen konteksteihin, kun taas henkisyys nähdään niistä erillisenä (esim. Airaksinen 2020).

Tässä teoksessa hyödynnämme henkisyys-termin merkitysisällön tarkentamisessa Philip Sheldraken esittämää jäsennyttä. Se tuo hyvin näkyviin uushenkiseksi nimeämiemme ilmiöiden monisyisyyden ja levittäytymisen laajasti eri ihmiselämän aloille. Sheldrake (2013, 2–4) nostaa esiin viisi henkisyyden aspektia, jotka ovat läsnä modernissa, länsimaisessa yhteiskunnassa. Ensinnäkin henkisyyden käsite pitää sisällään viittausten holistiseen eli kokonaisvaltaiseen lähestymistapaan niin ihmiseen kuin elämään ylipäätään. Toiseksi käsitettä voidaan käyttää viittaamaan kokemuksellisuuteen ja erityislaatuisten elämysten sekä erityisesti pyhän ja pyhyiden kokemusten tavoitteeluun. Kolmanneksi henkisyyden käsiteellä voidaan viitata merkityksellisyiden, elämän tarkoituksen ja elämän suunnan etsimiseen;

etsijyyttä pidetäänkin usein leimallisena nykypäivän henkisyydelle (ks. Sutcliffe tässä teoksessa). Neljäntenä henkisyyden käyttötapanaan Sheldrake mainitsee kasvun ja kehittymisen (*thrive*) tematiikan. Lopuksi hän nostaa esiin ajatuksen henkisyydestä pyrkimyksenä etsiä uudenlaisia arvoja vallitsevien materialististen ja instrumentaalisten arvojen sijaan. Tässä merkityksessä henkisyyden käsite kantaa mukanaan tiettyä vastakulttuurista virettä. Henkisyys laajenee yksilön et-sinnästä ja kokemuksista yhteisölliseksi ja kaupalliseksi ilmiöksi, joka on nykypäivänä löydettävissä niin terveydenhoidossa, koulutuksessa, taloudessa ja yritysmailmassa.

Henkinen käänne ja uushenkisyys

Uushenkisyys asemoituu osaksi länsimaissa ja erityisesti Euroopassa tapahtunutta uskonnollisuuden muutosta. Kun 1970- ja 1980-luvuilla tutkijat ennakoivat uskonnon kuolemaa toisen maailmansodan jälkeiseen sekularisaatioparadigmaan tukeutuen, viimeistään vuosituhannen vaihteesta lähtien ryhdyttiin puhumaan henkisestä käänteestä (*spiritual turn*), jopa henkisestä vallankumouksesta. Uskonnon häviämisen sijaan painotettiin sitä, miten uskonnollisuus on muuttumassa. Muutoksen myötä lisääntyi yksilökeskeinen uskonnollisuuden muoto, jossa elämyksillä, kokemuksellisuudella, ruumiillisuudella sekä elämäntapaan liittyvillä valinnoilla on keskeinen merkitys. Kansainvälisissä tutkimuksissa on jälkimmäisestä ilmiöstä käytetty – vähän eri tavoin painottaen – käsitteitä vaihtoehtoinen henkisyys (Sutcliffe & Bowman 2000), holistinen tai progressiivinen henkisyys (Lynch 2007), itse-henkisyys (Heelas & Woodhead 2005) tai post-sekulaari henkisyys (Moberg, Granholm & Nynäs 2017). Uushenkisyys onkin eräänlainen sateenvarjotermi, jolla voidaan viitata hyvin monenlaisiin asioihin. Viitattuja asioita ja ilmiöitä yhdistävät kuitenkin tietyt painotukset, kuten individualismi eli yksilöllisyys, eklektisyys eli se, että ammennetaan aineksia useista eri perinteistä, sekä progressio eli pyrkimys henkiseen kasvuun, kehitykseen ja muutokseen – jotka ovat näkyvillä myös edellä olevissa Sheldraken aspekteissa. (Heelas 2008; Houtman & Aupers 2007; Mahlamäki & Kokkinen 2020, 217–218.) Tässä teoksessa tarkastelemme sekularisaatio-

kehityksen sijaan juuri tätä uskonnon henkistymistä ja erityisesti sen yksityistymistä ja yksilöllistymistä (ks. Carrette & King 2004, 13–14).

Keskustelun tärkeänä suuntaajana toimi Paul Heelasin ja Linda Woodheadin (2005) tutkimus *Spiritual Revolution*, jonka lähtökohtana on väite, että henkinen vallankumous oli jo tapahtumassa ja että perinteiset uskonnollisuuden muodot, kristinusko etunenässä, olisivat antamassa tilaa uudentalaiselle, kokonaisvaltaiselle henkisyydelle, jota nimitetään myös termillä new age (tutkimuksen ja sen aikaan saaman keskustelun kritiikistä ks. Hjelm tässä teoksessa). Oli henkisestä käänteestä mitä mieltä tahansa, Heelasin ja Woodheadin teosta käytetään eräänlaisena kiinnekohtana, jota vasten omat argumentit rakennetaan ja jonka tuloksia pyritään todistamaan oikeaksi tai horjuttamaan omilla aineistoilla (Fedele & Knibbe 2012, 4).

Heelasin ja Woodheadin tutkimuksen ehdottama henkisen käänteiden vallankumouksellisuus ei ehkä toteutunutkaan, sillä perinteiset uskonnolliset yhdyskunnat jättävät ihmiset eivät ole välttämättä liittyneet henkisyyden harjoittajien joukkoon vaan löytäneet paikkansa uskonnottomien tai uskonnollisesti välinpitämättömien keskuudesta. Anna Fedelen ja Kim Knibben (2012, 4) mukaan teoriat henkisestä vallankumouksesta tulisikin nähdä yhtenä diskurssin muotona monien nykypäivän uskonnollisuutta tarkastelevien teorioiden joukossa.

Tilastot (ks. esim. Salomäki ja muut 2020; Ketola & Sohlberg tässä teoksessa) kuitenkin osoittavat, että henkisyyteen identifioituvien ihmisten määrä, erityisesti nuorempien sukupolvien keskuudessa, on nousussa. Samalla uskonnollisten yhdyskuntien, erityisesti Suomen evankelis-luterilaisen kirkon, jäsenmäärät ovat laskussa. Tämä liittyy paitsi henkiseen käänteeseen myös erityisesti niin sanottuun subjektiiviseen käänteeseen (*subjective turn*). Termillä tarkoitetaan sitä, miten länsimaissa katsotaan modernisaation myötä siirrytyn ulkoisten roolien määrittämästä elämästä kohti yksilön omien kokemusten ja tunteiden ohjaamaa elämää. Paul Heelas käyttää subjektiivisen käänteiden esiin nostamasta uskonnollisuuden ja henkisyyden muodosta käsitettä itse-uskonto (*self-religion*), jossa painotus on oman itsen kehittämisessä sekä omien valintojen korostumisessa. Tämä subjektiivinen käänne näkyy paitsi henkisyydessä myös muilla elämänaloilla, kuten työelämässä, kulttuurissa tai hyvinvointipalveluissa. (Heelas 2008; Heelas & Woodhead 2005, 2–5; Karjalainen 2018,

268–269; Mahlamäki & Kokkinen 2020, 218–219; Sheldrake 2013; Taylor 1995.)

Vaikka puhetta henkisyudesta on yhä enemmän, on yhteiskunnan eri aloilta löytyvän henkisyyden esiin nostaminen tilastoaineistoista kuitenkin haasteellista (ks. esim. Trzebiatowska & Bruce 2012; Bruce 1996; Hjelm tässä teoksessa). Joitain henkisyyteen liittyviä ulottuvuuksia on mahdollista löytää kuitenkin myös tilastoista (kuten Ketolan ja Sohlbergin artikkeli tässä teoksessa osoittaa).

Uudenlaisia muotoja saavan henkisyyden tutkimukseen tarvitaan uudenlaisia lähestymistapoja.¹ Koska sosiologiset lähestymistavat jättävät helposti eletyn uskonnon näkökulman pimentoon, on henkisyyteen liittyviä ulottuvuuksia ja ilmiöitä alettu tarkastella myös esimerkiksi etnografian keinoin – kuten pääosin tämänkin teoksen luvuissa tehdään (Fedele & Knibbe 2012, 4–5; Sutcliffe & Bowman 2000, 3; vrt. Hjelm tässä teoksessa).

Henkisyyteen liittyy myös monenlainen rituaalinen luovuus. Sen sijaan, että harjoitettaisiin perinteisiä rituaaleja, henkisyyden harjoittajat näkevät mahdolliseksi muodostaa erilaisia aineksia yhdistellen uudenlaisia riittejä ja rituaaleja (Fedele & Knibbe 2012, 7). Uushenkisyydessä korostuu ylipäättään toiminta uskomisen sijaan. Erityisesti 1980-luvun alusta lähtien yhä useampi eurooppalainen ja yhdysvaltalainen on alkanut rakentaa itselleen omanlaisiaan, traditionaalisesta uskonnosta erillisiä, henkisiä käytäntöjä. Anna Fedele ja Kim Knibbe (2012, 2) kuvaavat näitä henkisyyden harjoittajia seuraavasti: He kiinnittyvät löyhästi järjestäytyneisiin ryhmiin – viime vuosikymmeninä yhä useammin sosiaalisen median alustoilla –, harjoittavat meditaation, reikin tai kanavoinnin kaltaisia toimintoja, osallistuvat työpajoihin, joissa perehdytään omaan, pyhään seksuaalisuuteen tai shamaanirummutukseen tai rakentavat kotiinsa alttareita, joihin he kokoavat eri traditioista tuttuja pyhiä esineitä, kuvia tai patsaita. Monet heistä kritisoivat traditionaalisia uskontoja patriarkaaliseksi ja naisviha-

1 Steven Sutcliffe ja Marion Bowman (2000, 4) nostavat esiin uudenlaisina lähestymistapoina etnografisen tutkimuksen, muistitietotutkimuksen, arkistoaineistot sekä vernakulaarin käsitteen. Tutkimushistoriallisista syistä ja uskontotieteen ja folkloristiikan läheisten kytkösten vuoksi suomalaisessa tutkimuksessa nämä näkökulmat ovat olleet jo pitkään käytössä.

mielisiksi, eivätkä he halua alistua ulkopuolisen auktoriteetin, kuten papin, johdatettavaksi tai neuvottavaksi. Fedele ja Knibbe (2012, 8) käyttävätkin tutkittavistaan termiä henkisyyden harjoittaja (*spiritual practitioner*) korostaessaan henkisyyden toiminnallista ja käytännöllistä ulottuvuutta; se on jotain, jota tehdään.

Uushenkisyyden kentästä muistetaan usein sanoa, että sen harjoittajat ovat pääosin (valkoisia, keski-ikäisiä ja keskiluokkaisia) naisia. Naissukupuoli tulee monin tavoin esiin uushenkisissä ilmiöissä. Ensiksi, uushenkisyyden kentältä on löydettävissä sukupuolen ymmärrykseltään melko konservatiivisia alueita, joissa korostuu ”nais erityisyys” tai naisruumiille ominaisena nähty piirteet tai ominaisuudet. Uushenkisyydessä voidaan esimerkiksi rakentaa rituaaleja ja pyhittää monissa perinteisissä uskonnoissa saastaisina pidettyjä tiloja ja tilanteita, kuten kuukautiset, synnytys, abortti tai vaihdevuodet. (Fedele & Knibbe 2012, 9–13; ks. esim. Tuomaala 2011; Liljas Stålhandske 2009.)

Toiseksi, vaikka feministinaiset ovat useammin uskonnottomia kuin uskonnollisia, ovat he myös useammin henkisiä kuin uskonnollisia (Aune 2014). Henkisyyden kentällä on suuri joukko feministisesti orientoituneita suuntauksia, kuten uuspakanuus tai feministinen noituus, joissa perinteisiä sukupuolirooleja kritisoidaan ja haastetaan. Näissä pyritään pois hierarkkisuudesta ja dikotomisuudesta sekä annetaan tilaa monenlaisille sukupuolen ja seksuaalisuuden ilmaisuille sekä rooleille ja niiden haastamisille. (Fedele & Knibbe 2012, 9–13; ks. myös Hedenborg White 2019.)

Kolmanneksi henkisyyden eri muodot tarjoavat (nais)harjoittajilleen mahdollisuuksia tulla toimeen ja kohdata erilaisia nyky-yhteiskunnan usein globaaleja ja urbaaneja sosiaalisia ja taloudellisia haasteita. Tällaisia ovat vaikkapa myöhäismodernin yhteiskunnan naisille aiheuttamat rooliristiriidat ja työmarkkinoiden epätasa-arvoisuus. Vaihtoehtoiset hoitomuodot ja terapiat tarjoavat naisasiakkaille tilan, jossa he voivat keskittyä huolehtimaan omasta hyvinvoinnistaan ja ruumiistaan. Hoitoja ja terapiaa tarjoavat (nais)työntekijät taas voivat rakentaa uraa naisammateille tyypillisillä huolenpidon ja hoivaamisen alueilla. (Fedele & Knibbe 2012, 7; Nynäs ja muut 2012; Woodhead 2007, 115, 117 ja 120–123.)

Kuten kaikenlaisten uskontotraditioiden kohdalla, naiset tulkitsevat

oppeja ja käytäntöjä itseään voimauttavilla tavoilla. Myös uudenlaiset henkisyyden muodot auttavat voimauttamaan naisia, haastamaan perinteisiä sukupuolikäsityksiä ja -rooleja sekä muokkaamaan uudelleen käsityksiä ja malleja sukupuolista – mutta myös toisintamaan perinteisiä sukupuoleen liitettyjä stereotyyppioita. Sukupuolen ja vallan kysymyksiä onkin aina tarkasteltava ja tulkittava kulttuurisessa ja historiallisessa kontekstissaan. (Fedele & Knibbe 2012, 3–6; ks. myös Utriainen 2017.)

Sukupuolen lisäksi uushenkisyyden tutkimuksessa on kiinnitetty huomiota uushenkisyyden harjoittajien luokka-asemaan. Kuten edellä esimerkiksi Fedelen ja Knibben (2012) tuloksiin tukeutuen totesimme, harjoittajien on havaittu useimmin edustavan koulutettua keskiluokkaa. Osallistuminen erilaisiin tapahtumiin, viikoittaisiin harjoituksiin tai hoitoihin edellyttää vähintäänkin kohtuullista toimeentuloa. Lisäksi korkeammin koulutetuilla on enemmän resursseja ja mahdollisuuksia keskittyä itsensä ja ruumiinsa fyysiseen ja henkiseen kehittämiseen. (Ammermann 2016; Karjalainen 2018; Utriainen 2017.)

Uushenkisyys herättää myös monenlaista kritiikkiä. Kritiikin kohteeksi on noussut erityisesti kenttää leimaava kaupallisuus. Henkisyyden nimissä myydään kristalleja ja kynttilöitä, kirjoja, kortteja ja musiikkia sekä tarjotaan monenlaisia palveluita, hoitoja, kursseja, luentoja ja työpajoja. Henkisyyden markkinoilla on siis suuri kaupallinen potentiaali. Henkisyyden kenttä ei – kuten eivät perinteisetkään uskonnollisuuden muodot – ole millään tavalla irrallaan koko yhteiskuntaa läpäisevästä markkinatalouden ja neoliberalismin logiikasta. Kaupallisuutta ei kuitenkaan tulisi nähdä negatiivisena tai uskonnollisuuden tai henkisyyden autenttisuuden kiistävänä ilmiönä. (Carrette & King 2004; Gauthier 2020; Karjalainen 2018.)

Tarkastellessaan monin tavoin kaupallistunutta henkisyyden kenttää Jeremy Carrett ja Richard King muistuttavat, että politiikka, talous ja uskonto tai henkisyys eivät ole toisistaan erillisiä ilmiöitä, vaikka ne usein sellaisina kuvataan ja käsitellään, vaan ne ovat monin tavoin ja eri ulottuvuuksilla toisiinsa kietoutuneita. He kiinnittävät huomiota siihen, miten yhteiskunnan eri järjestelmien, kuten koulutuksen, terveydenhuollon, valmennuksen ja yritysmaailman, kentillä on ryhdytty hyödyntämään ja ottamaan haltuun henkisyyden käsitettä. (Carrette & King 2004, 3–4 ja 9–10; Annunen ja muut sekä Jakonen & Kamppinen tässä teoksessa.)

On myös muistettava, että monet uushenkisyyteen liittyvät ajatusmallit ja käytännöt eivät ole mitenkään ”uusia”, vaan niillä on pitkät, vuosisataiset jatkumot, kuten astrologialla, tarot-korttien luennalla, magnetismilla tai kanavoinnilla. Uushenkisyys asettuikin osaksi pitkää historiallista jatkumoa, jota Kocku von Stuckrad (2010) nimittää historiassa ilmenneiksi esoteerisiksi diskursseiksi pikemmin kuin erillisiksi liikkeiksi ja traditioiksi. (Ks. myös Fedele & Knibbe 2012, 5.) Marion Bowman ja Steven Sutcliffe (2000, 4) taas korostavat, että 2000-luvun henkisytydessä on hyvin vähän sellaisia piirteitä, joita ei ollut läsnä jo 1900-luvun alkuvuosikymmeninä, edellisen vuosisadan vaihteessa tai aikaisemminkin (ks. myös Melton 2007, 80). Esimerkiksi nykypäivän henkisytydelle ominainen etsijyys on ollut tuttua jo pitkään – erityisesti viime vuosisadan vaihteen ylemmissä luokissa sekä taiteilijapiireissä (ks. esim. Kokkinen 2019; Sutcliffe tässä teoksessa).

Uushenkisyyden juuria etsimässä: esoteerisuus ja new age

Uushenkisyyden juuria voidaan etsiä historiasta, erityisesti 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa muotoutuneista esoteerisista liikkeistä ja virtauksista, kuten spiritualismista, teosofiasta, psyykkisestä tutkimuksesta ja antroposofiasta sekä 1900-luvun jälkipuoliskon new age -henkisytydestä. Esoteerisuus on määritelty yhtäältä hylätyksi tiedoksi (*rejected knowledge*), jonka niin kristilliset kirkot kuin tieteellinen tutkimus ovat jättäneet ulkopuolelleen ja pyrkineet häivyttämään näkymättömiin. Toisaalta se on määritelty puheeksi tai tekstiksi korkeammasta viisaudesta tai henkisestä tiedosta ja keinoista sen saavuttamiseen, jolloin esoteerisuus nähdään enemmän diskurssina eli puhetapana kuin liikkeenä tai henkilöinä. (Hanegraaff 2012, 230–239; Kokkinen & Mahlamäki 2020; Stuckrad 2005, 9–11, 2010, 54–64.)²

Esoteerisuutta, kuten myös 1900-luvun lopun new age -henkisytyttä ja 2000-luvun uushenkisytyttä, voidaankin tarkastella myös kolmen eurooppalaisen kulttuuriperinnön keskeisen osa-alueen, uskon, järjen

2 Esoterian historiasta, määrittelyistä ja ilmenemismuodoista ks. esim. Hanegraaff 1996, 2012; Stuckrad 2005, 2010.

ja gnosioksen, välisen rajanvedon ja neuvottelun kenttänä. Erityisesti kristillinen kirkko on toiminut uskon alueella ja kreikkalaisesta filosofista alkunsa saanut rationaalinen ajattelu ja valistuksen myötä kehittyntynyt empiirinen tutkimus ja sen jälkeen institutionalisoitunut tieteen maailma puolestaan järjen kenttänä. Niiden välimaastossa ja suhteessa niihin on toiminut aina gnosioksen kenttä, jossa on painotettu sisäistä kokemusta – koskipa kokemus sitten omaa itseä tai jumalaa. (Hanegraaff 2007, 40–41; ks. myös Kokkinen ja Mahlamäki tässä teoksessa.)

Erityisen merkittäväksi (sisäisen) kokemuksen käsite muotoutui, kun esoteerisuus kaupallistui ja popularisoitui toisen maailmansodan jälkeisen populaarikulttuurin myötä new age -henkisyysdeksi ja siitä edelleen nykypäivän uushenkisyysdeksi, joka elää paitsi yksittäisinä, useimmiten pieninä liikkeinä ja toimijoina myös populaarikulttuurin monenlaisissa muodoissa. (Ks. Mahlamäki & Kokkinen 2020.) Tässä yhteydessä käytetään usein Christopher Partridge (2004) kehittämää okkulttuurin käsitettä. Partridge painottaa median ja populaarikulttuurin roolia nyky-yhteiskunnan henkisyyden tuottajana ja kierrättäjänä. Tv-sarjoissa, elokuvissa ja pelimaailmoissa esitellään uushenkisyyteen ja esoteriaan liittyviä teemoja ja ilmiöitä suurelle yleisölle – ja myös muokataan niitä uusiin suuntiin.

New age -henkisyys kytkeytyy vahvasti sekä esoteerisuuden että uushenkisyyden historialliseen kehitykseen 1960-luvulta alkaen. Uskonnotutkimuksen kentälle se ilmaantui 1980-luvulla. New age -henkisyyden ytimessä on ajatus uuteen, henkisempään aikakauteen, Vesimiehen aikaan siirtymisessä – tätä new agen osa-aluetta Wouter J. Hanegraaff kutsuu rajatuksi new ageksi. Se koostuu henkilöistä ja yhteisöistä, jotka odottavat uuden aikakauden tuloa, joskin heillä saattaa olla eri näkemyksiä siitä, milloin siirtymä tapahtuu ja millä keinoin. Sellaisena new age asettui osaksi 1960-luvulla syntyneitä vaihtoehtoisia kulttuuria, ja siihen kytkeytyi monenlaisia käytänteitä, kuten astrologiaa, ufologiaa, vaihtoehtoisia hoitomuotoja ja terapioida. (Hanegraaff 1996; Mahlamäki & Kokkinen 2020, 219; Ramstedt & Utriainen 2017; Sutcliffe 2003; Sutcliffe & Gilhus 2014; Vincett & Woodhead 2009, 326–327.)

Erityisesti brittiläistäustainen, 1960–1970-lukujen Vesimiehen aikaa odottava new age -ajattelun muoto kantoi mukanaan piirteitä 1800–1900-lukujen taitteen esoteerisista liikkeistä. Myöhempi ja laa-

jempi, 1970-luvun lopun ja 1980-luvun alun new age -henkisyys taas sai muotonsa Yhdysvalloissa, ja sen vaikutteet tulivat esimerkiksi transsendentalismista ja humanistisesta psykologiasta. Historioitsija Wouter J. Hanegraaff painottaa kuitenkin sitä, että vaikka esoterialla ja new agella on paljon yhteistä, teemojen uudelleentulkinnat ja sovellukset tapahtuvat aina uudelleen kunakin aikana. (Hanegraaff 1996, 2007, 25–29; Heelas 1996, 15–17.)

Pienten, vastakulttuuristen piirien suosiosta new age kasvoi ja kehittyi siis laajemmaksi kulttuuriseksi ja kaupalliseksi ilmiöksi 1970-luvun kuluessa. Se sai ilmaisunsa erilaisilla messuilla, kirjallisuudessa ja lehdissä sekä hyvinvointia ja henkistä kasvua painottavissa terapia- ja hoitomuodoissa. Samalla new age hiljalleen sekoittui osaksi kehittymässä olevaa uushenkisyyssilmiotä. Tämän päivän new age -henkisyyttä ei enää voikaan irrottaa omaksi alueekseen, vaan se on nähtävä osana laajempaa uushenkisyyden ja esoteerisen henkisyyden kenttää. (Cusack & Sutcliffe 2016; Hanegraaff 1996, 97–98; Ketola & Sohlberg 2008; Mahlamäki & Kokkinen 2020, 219–220; Sohlberg & Kokkinen 2020.)

Nykypäivänä harvat identifioituvat osaksi new age -henkisyyttä, eikä käsite enää kulu tutkijoidenkaan käytössä. Niin henkisyyden harjoittajat kuin tutkijat ovatkin etäännyneet ja etäännyttäneet itsensä new age -käsitteestä. Siitä on tullut kaupallisuuden leimaama, ja se viittaa usein paitsi aikakauteen 1960–1970-luvuilla myös esimerkiksi tietynlaiseen musiikkiin tai muuhun kulttuurituotteeseen ennemmin kuin jonkinlaiseen uskonnolliseen tai henkiseen orientaatioon. Uushenkisyyden käsite on tullut jossain määrin korvaamaan new age -käsitteen, joskin sen kattama alue on new age -henkisyyttä laajempi. (Fedele & Knibbe 2012, 8; Sutcliffe & Bowman 2000.)

Näkökulmia henkisyyteen: eletty uskonto, arjen uskonto, vernakulaari ja lomo

Uushenkisyys, esoteerisuus ja new age ovat haasteellisia määrittellä, eivätkä samaan kenttään liittyvät käsitteet vielä tähän loppu. Niihin kytkeytyviä teemoja voisi tarkastella myös kansanomaisena uskonnollisuutena, sillä ilmiö rakentuu usein poleemisessa suhteessa insti-

tutionaaliseen uskonnollisuuteen. Kansanomainen eli vernakulaari uskonnollisuus viittaakin useimmiten omaehtoiseen, instituutioiden ulkopuolella tapahtuvaan arkipäiväiseen elettyyn ja koettuun henkisyys- ja kulttuuriin. Käsitteen otti ensimmäisenä uskontotieteelliseen käyttöön folkloristi ja uskontotieteilijä Leonard Norman Primiano. Hän vastusti arvolatautunutta jakoa kansauskoon³ (*folk religion*) ja niin kutsuttuun viralliseen uskontoon (*official religion*). Hänen mukaansa uskontoa tuli tutkia sellaisena kuin sitä ihmisten elämässä todeksi elettiin: ”sellaisena kuin ihmiset uskonnon kohtaavat, ymmärtävät, tulkitsevat ja sitä harjoittavat” (Primiano 1995, 44).

Muun muassa kielentutkimuksessa aiemmin käytetty vernakulaarin käsite, jolla siinä kontekstissa viitattiin jollakin maantieteellisellä alueella puhuttuun kielen muotoon, kuten murteeseen, pystyi Primianon mukaan tavoittamaan nämä aspektit ilman, että se kantoi mukanaan jakoa virallisen ja epävirallisen välillä. Primianon ymmärryksessä käsitteen avulla voitiin nostaa esiin ”yksilöiden ja yhteisöjen kyky luoda ja uudelleen luoda omaa uskontoaan”. (Primiano 1995, 41–52, 2012, 383; Bowman & Valk 2012; Fingerroos ja muut 2020; Ketola 2003; Mahlamäki & Kokkinen 2020, 221; Utriainen 2017, 16, 42 ja 77–78.) Uushenkisyyden tutkimuksessa vernakulaarin uskonnon käsite on havaittu hyödylliseksi erityisesti muuttuvan uskonnollisen kentän moninaisten virtausten tarkastelussa – vaikkapa siinä, miten kansanparannusta, new age -tyyppistä henkisyyttä ja kansanomaista kristinuskkoa yhdistellään arjessa eri tavoin (ks. Bowman 2012; Gilhus 2014; Koski 2020; Kis-Halas 2014; Rowbottom 2014; Utriainen 2021).

Kansanomaisen tai vernakulaarin henkisyyden lisäksi tutkimuksissa on käytetty myös eletyn uskonnon (*lived religion*)⁴ ja arjen us-

3 Kansanuskon käsite on uskontotieteellisessä tutkimuksessa nähty ongelmalliseksi, sillä sen on katsottu jollain tapaa pejoratiivisesti merkitsevän ”epävirallista” ja ”matalaa” uskonnollisuutta suhteessa ”viralliseen” ja ”korkeaan” uskonnollisuuteen tai menneisyyden ”rahvaan” uskomusperinnettä (Enges & Koski 2015; Primiano 1995, 38–42; ks. Kupari 2020, 177–178). Termi kansanomainen tai paremmin vernakulaari ei samalla tavalla suomen kielessä kanna tällaisia konnotaatioita.

4 Eletyn uskonnon tutkimussuuntaus, erityisesti yhdysvaltalaisessa kontekstissa, jäljitetään yleensä historian tutkija David D. Hallin (1997) toimitta-

konnon (*everyday religion*)⁵ käsitteitä, joiden avulla on, useimmiten etnografisia menetelmiä hyödyntäen, tarkasteltu uskonnon ja henkisyyden ilmenemistä ja roolia ihmisten jokapäiväisessä elämässä (Ammerman 2007, 2016; Keinänen 2010; Kupari & Vuola 2020; Laitila 2017; McGuire 2008; Orsi 2010). Näiden käsitteiden avulla on pyritty kohdistamaan huomio saman tyyppisiin asioihin kuin edellä vernakulaarin uskonnon käsitteen kohdalla esitimme: Käsitteen avulla voidaan ylittää institutionaalisen ja kansanomaisen uskonnollisuuden välinen vastakkainasettelu. Eletty uskonto valaisee myös uskonnon määritelmien ulkopuolelle helposti jääviä toimintatapoja sekä ihmisten arvolatautuneita (elämän)tilanteita, joissa uskontoa ja henkisyyttä ja niiden ilmauksia voidaan tukahduttaa tai jopa häveta. (Kupari & Vuola 2020.)

Uushenkisyyden tutkimuksessa eletyn uskonnon ja arjen uskonnon käsitteitä ei kuitenkaan ole kovin laajasti käytetty – ainakaan näihin tutkimusperinteisiin tietoisesti kiinnittyen – huolimatta uushenkisten käytänteiden ja ilmiöiden vahvasti arkeen ja elettyyn elämään kiinnittyvästä luonteesta. Vernakulaarin käsite on usein huomattu näitä käyttökelpoisemmaksi, kenties siksi, että käsitteeseen liittyvät kahta edellistä vahvemmin omaehtoisuuden ja vertaisuuden aspektit.

Myös *lumon* käsite on viime vuosina nostettu esiin erityisesti, vaikkei ainoastaan, uushenkisyyden tutkimuksen työkaluna. Suomalaisella tieteen kentällä etenkin Terhi Utriainen (esim. 2017) on tarkastellut enkelihenkisyyden kontekstissa sitä, miten ihmisten arjessa enkelit ja niiden kautta välittyvä lumo on olemassa vahvasti tilanteisena ja kontekstuaalisena. Lumon tai lumoutumisen käsite (*Zauberung, enchantment*) on peräisin Max Weberin (1990) pyrkimyksistä tarkastella katolista maailmaa, jossa ”tuonpuoleisen käsitettiin työntyvän osaksi tämänpuoleista elämää – niin politiikkaan ja talouteen kuin arkeen ja jopa ihmisten ruumiilliseen kokemukseen” (Utriainen 2017; ks. Mellor & Shilling 1997). Utriaisien käytössä

maan teokseen *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*. Termi eletty uskonto on kuitenkin ollut jo aiemmin käytössä esimerkiksi ranskalaisessa uskontososiologiassa (Kupari & Vuola 2020, 12).

5 Arjen uskonto (*everyday religion*) -termiä on synonyymisesti eletyn uskonnon käsitteen kanssa käyttänyt ainakin Nancy Ammerman (2013).

käsite täsmentyy filosofi Jane Bennettia (2001) seuraten ”epätavalliseksi, yllättäväksi ja ihmeelliseksi mielletyiksi kohtaamisiksi ja suhteiksi” (Utriainen 2017, ei sivunumeroa; ks. myös Ingman ja muut 2016; Partridge 2004, 2005). Vaikka uudelleen lumoutuminen (*re-enchantment*) käsitteenä kantaakin moderniin ja sekulaariin kytkeytyvää painolastia (Latour 1993; Partridge 2005), termi lumo mahdollistaa sen tarkastelun, miten tämän- ja tuonpuoleinen – miten ne missäkin tilanteessa halutaan ymmärtää – yhteenkietoutuvat ihmisten arjessa.

Uushenkisyyden paikannuksia

Tähän teokseen kootut luvut tarkastelevat uushenkisyyttä tarkoituksellisesti hyvin monista erilaisista suunnista. Olemme pyrkineet mahdollisimman laajaan kattaukseen erilaisia aiheita, näkökulmia ja lähestymistapoja, jotta uushenkisyyden kentän monisyisyys välittyisi lukijalle. Teoreettis-metodologisesti teos asemoituu kuitenkin varsin kiinteästi suomalaiseen uskontotieteen traditioon ja sen keskeisiin lähestymistapoihin. Sijansa saavat niin uskontososiologiset pohdinnat, historiantutkimukseen sekä taiteen- ja kirjallisuudentutkimukseen kiinnittyvät lähestymistavat, nykykulttuurin tarkastelu kuin uskontotieteen tuloksien soveltaminen eri elämänalueilla. Enemmistö teoksen kirjoittajista tarkastelee uushenkisyyttä uskontoantropologisista, etnografiasta ammentavista, näkökulmista.

Kuten Ruth Illman ja Peter Nynäs loppusanoissaan huomaavat, teoksen luvut myös paikantavat uushenkisyyttä erilaisiin yhteiskunnallisiin kohtiin, aikakausiin ja ilmiöihin. Teos jäsentyy tällaisten paikantumisien mukaisesti neljään osaan. Teoksen ensimmäinen osa käsittelee uushenkisyyden yhteiskunnallisia kytköksiä. Steven Sutcliffe, Titus Hjelm sekä Kimmo Ketola ja Jussi Sohlberg paikantavat uushenkisyyden ilmiönä yhtäältä sekulaarin, toisaalta valtavirran uskonollisuuden tai henkisyyden ilmentymien risteymiin. Näissä kohdissa uushenkisyys näyttäytyy vaihtoehtoisina, mutta toisenlaisten maailmankuvien kanssa limittäisinä, elämän merkityksellistämisen prosesseina. Linda Annunen, Maija Butters, Ville Husgafvel ja Tiina Mahlamäki tarkastelevat uushenkisiä ilmiöitä oppimisen ja oppimis-

teorioiden näkökulmasta. Heidän luvussaan testataan toisesta, sekulaarin oppimistutkimuksen kontekstista tuotavia teoreettisia linssejä uushenkisyyden kentälle, jolloin käy ilmi, että uushenkisillä kentillä toimivat samat oppimisen merkitystä korostavat painotukset kuin sekulaarissa yhteiskunnassa. Uushenkisissä yhteyksissä opittuja taitoja voidaan ottaa käyttöön ja soveltaa muilla elämänalueilla. Kaikissa näissä paikannuksissa raja sekulaarin ja uskonnollisen välillä osoittautuu liukuvaksi.

Teoksen toisessa osassa uushenkisyys paikantuu taiteeseen. Nina Kokkinen ja Tiina Mahlamäki sekä Nina Maskulin ja Teuvo Laitila tarkastelevat uushenkisyyttä 1800- ja 1900-lukujen suomalaisen kuva- ja veistotaiteen sekä kirjallisuuden konteksteissa. Nämä taide- muodot toimivat esoterian ja uushenkisyyden ajatusten työstön ja tunnetuksi tekemisen paikkoina. Niiden kautta taiteen tekijät ja kirjailijat elivät todeksi ja tulkitsivat eri tavoilla hankkimaansa korkeampaa, henkistä tietoa, jonka eteenpäin välittämisen he, kukin omalla tavallaan, kokivat tehtäväkseen. Jere Kyyrö puolestaan tarkastelee uushenkisyyttä populaarikulttuurin kehyksessä, erityisesti digitaalisten pelien maailmassa. Pelit ja niiden suunnittelu ja tuottaminen osoittautuvat paikoiksi, joissa uskontoa ja henkisyyttä muotoillaan uudelleen. Kyyrön tutkiman *Unreal World* -pelin kohdalla tämä tarkoittaa erityisesti perinteisten kansanuskosisältöjen kierrättämistä populaarikulttuurin ja uushenkisyyden jaetulla alueella. Kyyrön luku tuo esiin myös toisen tärkeän alueen, jonne uushenkisyys voidaan paikantaa, eli ihmisten luontosuhteet. Vaikka tässä teoksessa luontonäkökulmaa ei laajemmin käsitellä, muodostaa luonto yhden keskeisistä uushenkisen lumoutumisen paikoista.

Teoksen kolmannessa osassa uushenkisyyttä lähestytään sen monimuotoisissa suhteissa valtavirran institutionalisoituneen uskonnollisuuden ja maallisten järjestelmien (lainsäädäntö, yritysmaailma) kanssa. Helena Kupari ja Mira Karjalainen, Elisa Mikkola sekä Essi Mäkelä tarkastelevat uushenkisyyden asemoitumista ja asemoimista sekä niiden avaamia näkökulmia suhteessa ortodoksisuuteen, yleiseen suomalaiseen luterilaisen kristillisyyden värittämään maisemaan sekä kristinuskon arvoille ja malliin perustuvaan, uskontoa koskevaan lainsäädäntöön.

Teoksen viimeisessä osiossa uushenkisyyttä paikannetaan nykypäivän terveyden ja hyvinvoinnin kentälle. Luvuissaan Linda Annunen, Katriina Hulkkonen ja Minna Opas, Outi Pohjanheimo sekä JP Jakonen ja Matti Kamppinen tarkastelevat erilaisia vaihtoehtoisin ja täydentäviin hoitomuotoihin luettavia ilmiöitä sekä hyvinvointipalveluita osana tämän päivän henkisyyden kenttää. Näiden myötä uushenkisyys näyttää linkittyvän vahvasti ihmisten tarpeeseen pysähtyä etsimään merkityksiä kiireisen elämän keskellä sekä yhtäältä vaihtoehtoja rajalliseksi koetuille valtavirran biolääketieteeseen nojaaville terveystalveille, toisaalta mahdollisuuksiin luoda tällaisia palveluita.

Edellä kuvattujen paikantumisten lisäksi teoksen luvut kohdistavat huomion suomalaisen uushenkisyyden kentän eri puoliin käsitteellisten valintojensa avulla. Yllä olemme nostaneet esiin keskeisimpiä käsitteitä, joiden kautta uushenkisyyttä on tutkimuksessa tarkasteltu. Teoksen luvuissa näkökulmia edelleen tarkennetaan edellä kuvattua laajemman käsitteellisen repertuaarin avulla. Institutionaalinen uskonto, kansanusko ja transgressiivinen uskonto (Kupari & Karjalainen, Kyyrö, Mäkelä) toimivat heijastuspintoina, joita vasten uushenkisyyttä peilataan ja joiden kautta se asettuu osaksi erilaisia kulttuurisia, yhteiskunnallisia ja uskonnollisia jatkumojia ja niiden murrospintoja. Samoin tekevät omalta osaltaan käsitteet esoteria, okkultuuri, holistinen henkisyys sekä vaihtoehtoiset ja täydentävät hoitomuodot (Kokkinen & Mahlamäki, Maskulin & Laitila, Annunen, Hulkkonen & Opas). Niiden avulla voidaan myös painottaa tai kiinnittää tarkemmin tiettyihin uushenkisyyden kentän puoliin: historiallisiin jatkumoihin, kytköksiin populaarikulttuurin kanssa sekä terveyden ja hyvinvoinnin kysymyksiin. Etsijyys, yliluonnolliset kokemukset, lumo, intuitio ja integraalinen ajattelu taas ohjaavat huomiota uushenkisyyteen liittyvään kokemuksellisuuteen ja erilaisiin kehollisiin ja mielen toimintaan kytkeytyviin aspekteihin (Sutcliffe, Ketola & Sohlberg, Mikkola, Pohjanheimo sekä Jakonen & Kamppinen). Tämä teoksessa käytettyjen käsitteiden moninaisuus osaltaan osoittaa, kuinka laajasta ja monisyisestä ilmiöstä uushenkisyydessä on kyse.

Uushenkisyys ja tieto

Millaista on uushenkinen tietäminen?

Mitä muuta teoksen luvut sitten yhdessä kertovat uushenkisyydestä ilmiönä? Nostamme seuraavaksi esiin kaksi teoksen luvuille keskeistä, mutta aiemmassa tutkimuksessa vielä varsin vähän eksplisiittisesti tarkasteltua näkökulmaa uushenkisyyteen. Ensimmäisenä näistä ovat epistemologiaan liittyvät kysymykset. Millaisia ymmärryksiä tiedon luonteesta uushenkisyyteen sisältyy ja minkälaisia tutkimuksellisia ja yhteiskunnallisia merkityksiä niillä on?

Sosiologisessa tarkastelussa uushenkisten perinteiden ja ilmiöiden on katsottu liittyvän edellä mainittuihin henkiseen ja subjektiiviseen käänteeseen. Tällainen tarkastelukonteksti on korostanut yksilöllisyyden, eklektisyyden ja progression teemoja. Epistemologiaan kiinnittyvä tarkastelu paljastaa niiden taustalta kuitenkin myös vahvan sosiaalisen painotuksen. Yksilön hyvinvointiin ja kehittymiseen tähtäävä uushenkinen tiedonhankinta, jäsentäminen ja tuottaminen nojaavat ensiksikin vahvasti erilaisiin yhteisöihin ja vuorovaikutustilanteisiin.⁶ Tässä teoksessa esiin nousevat erityisesti peliyhteisöt (Kyyrö), institutionaaliseen uskonnollisuuteen liittyvät tai sellaisiksi pyrkivät yhteisöt (Kupari & Karjalainen, Mäkelä), uushenkisten kurssien ja tilaisuuksien ajaksi syntyvät yhteisöt (Annunen, Mikkola), asiakaspalvelun vuorovaikutustilanteet (Hulkkonen & Opas, Jakonen & Kamppinen, Pohjanheimo) sekä taiteen ja sen kuluttajien muodostamat ”kuvitellut yhteisöt” (Anderson 1983; Kokkinen & Mahlamäki, Maskulin & Laitila). Näissä tilanteissa ja ryhmissä uushenkistä tietoa muodostetaan, muokataan ja omaksutaan vuorovaikutuksessa toisten kanssa.

6 Sosiaalisuuden merkityksen huomioimista on peräänkuulutettu jo aiemminkin hieman toisenlaisesta näkökulmasta. Sosiologit Stef Aupers ja Dick Houtman (2007, 218–219) esittävät, että heidän mielestään ”sosiologisesti naivia” new age -retoriikkaa, joka korostaa yksilöllistä autenttisuutta, pitäisi pyrkiä purkamaan tarkastelemalla sitä, miten tällaista yksilöllistä henkisyttä sosiaalisesti tuotetaan, välitetään ja vahvistetaan.

Uushenkisen tiedon kenttä ulottuu myös tuonpuoleisen alueelle. Kuten useat tämän teoksen luvuista osoittavat, yksilön kasvu ja kehittyminen ovat uushenkisyydessä vahvasti sidoksissa epistemologiaan, jossa henkimaailmalla ja ihmisten suhteilla henkimaailman olentoihin on tärkeä rooli (ks. Utriainen 2020). Henkimaailma edustaa korkeampaa tietoisuutta, josta ihmisten on mahdollista saada tietoa ja apua oman elämänsä ongelmiin sekä ohjausta henkiseen kasvuun. Vaikka korkeampaa ymmärrystä uushenkisyydessä monesti etsitään kääntämällä katse sisäänpäin, itseen, ymmärretään korkeamman tiedon lähteen usein myös sijaitsevan itsen ulkopuolella (ks. erityisesti tämän teoksen osat II ja IV).

Sosiaalisuuden roolia ja tiedon alkuperää koskevien epistemologisten ymmärrysten lisäksi teoksen lukujen perusteella voidaan jäsentää vielä ainakin kolme uushenkisen tiedon luonteelle tyypillistä piirrettä. Ensiksi uushenkisissä ja esoteerisissa perinteissä tieto ei ole vain rationaalisen mielen prosessoimaa ainesta vaan hyvin pitkälti kokemuksellista ja aistien kautta välittyvää. Katriina Hulkkonen (2021; ks. myös Hulkkonen & Opas tässä teoksessa) on kanavointiyrittäjiä koskevassa etnografisessa tutkimuksessaan havainnut, että niin tieto henkiolentojen läheisyydestä jossakin tilanteessa kuin näiden välittämä kanavoitu tieto nousevat ihmisen tietoisuuteen suureksi osaksi affektiivisesti ja aistimaailman välityksellä. Henkimaailmasta saatu tieto välittyy kanaville väreinä, kuvina, liikkeen, painon tai esimerkiksi lämpötilavaihtelun tuntemuksina, ääninä, hajuina tai tuoksuina sekä joskus myös makuina. Tietoa voidaan saada myös niin sanotun kuudennen aistin kautta, jolloin sen koetaan tulevan ihmisen mieleen ikään kuin itsestään, annettuna – tällöin voidaan puhua esimerkiksi sisäisestä aistista. Tietoa voidaan saada myös kehollisten toimien, kuten automaattikirjoituksen ja reikihoitojen kehollisen viestinnän, välityksellä (ks. Kokkinen & Mahlamäki ja Pohjanheimo tässä teoksessa).

Toiseksi uushenkisyydessä tieto ymmärretään hierarkkisesti rakentuneeksi. Ihmisten tieto ja tietoisuus koetaan monella tavalla vajavaisiksi suhteessa korkeampaan tietoon, jota erilaisin käytäntein pyritään tavoittelemaan. Yhtäältä ihmisten ajatellaan voivan itse päästä käsiksi – joko oivalluksen, intuition tai harjoittelun kautta – tällaiseen salattuun, korkeampaan tietoon. Esimerkiksi taiteilija Aleksanteri Ahola-Valo (1900–1997) koki itse saaneensa ymmärryksen maail-

man perimmäisistä merkityksistä jo lapsena (Maskulin & Laitila tässä teoksessa). Kuvanveistäjä Sigrid af Forselles (1860–1935) puolestaan koki henkisten opintojensa ja harjoittelun kautta aistiensa muuttuvan selvänäköisiksi ja -kuuloisiksi – hän pystyi kommunikoimaan henkimaailman kanssa ja saamaan sieltä oppia (Kokkinen & Mahlamäki tässä teoksessa). Toisaalta henkimaailman voidaan ajatella antavan ihmiselle vain juuri sen verran tietoa kuin hän on valmis vastaanottamaan. Tällainen ymmärrys tiedosta on yleinen esimerkiksi enkeli-henkisyyden harjoittajien keskuudessa (Mikkola tässä teoksessa; Utriainen 2017).

Kolmanneksi ja edelliseen liittyen uushenkisyydessä useimpien ihmisten ei ajatella olevan valmiita ottamaan korkeampaa tietoa vastaan tai kykenevän tarkastelemaan itseään erilaisista itseä tai minuutta kehittävästä näkökulmista heti. Keho täytyy esimerkiksi erilaisin rituaalein virittää vastaanottamaan henkimaailmasta tulevia viestejä (Hulkkonen & Opas ja Mikkola tässä teoksessa). Buddhalaisuuteen perustuva mindfulness-pohjainen stressinhallintamenetelmä (MBSR) puolestaan tähtää huomiokyvyn kouluttamiseen ja sitä kautta oikeanlaisen tarkkavaisuuden ylläpitämiseen ja itsen kehittämiseen (Annu-nen ja muut tässä teoksessa). Henkinen valmennus (*coaching*), jota voidaan antaa esimerkiksi työpaikoilla, on taas sekulaari sovellus itsen kehittämiseen tähtäävästä (uus)henkisyydestä. Siinä pyritään tuttujen asioiden lähestymiseen uusista näkökulmista ja näin oival-luksiin paremmasta (työ)elämästä (Jakonen & Kamppinen tässä teok-sessa). Tällainen ymmärrys tiedon luonteesta vahvasti kehollisena ja aistillisena herättää myös metodologisen kysymyksen siitä, miten uushenkistä kokemuksellista ja aistillista tietoa, uushenkisiä episte-mologioita ja niihin liittyviä prosesseja tulisi tutkia. Yhtenä mahdolli-suutena tarkastelemme tuonnempana estetiikan käsitteen ja näkökul-man hyödyntämistä.

Uushenkisyyden tutkimuksen epistemologis-metodologiset haasteet

Uushenkiset ilmiöt asettavat useita epistemologis-metodologisia haasteita tutkimukselle. Yhtenä haasteena on se, kuinka voimme pu-hua ja ymmärtää ilmiötä, joka levittäytyy uskonnon ja henkisyyden

alojen lisäksi yhtä lailla populaarikulttuuriin, markkinoiden ja kulutuksen sekä usein myös terveyden ja hyvinvoinnin kentille. Steven Sutcliffen (tässä teoksessa) näkemys etsijyydestä orastavana habituksena pitää sisällään ajatuksen samanaikaisesta altistumisesta useiden auktoriteettien tarjoamille uskomustraditioille ja käytänteille ja samalla – vaikka Sutcliffe itse ei asiaa näin sanoitakaan – niiden erilaisille epistemologioille. Hänen mukaansa tällainen etsijyyden malli, avoimuus erilaisille tavoille olla olemassa ilman, että niiden merkityksiä lopullisesti kiinnitetään, kulkee ihmisten mukana myös sekulaareille työpaikkojen, koulutuksen ja kulutuksen alueille (ks. Jakonen & Kamppinen tässä teoksessa). Titus Hjelm (tässä teoksessa) puolestaan nostaa esiin uushenkisyyden ja laajemmin uskonnon tutkimuskentällä näkyvän tendenssin, jossa erityisesti nykyajan populaareja ilmiöitä tutkittaessa painotetaan (usein implisiittisesti) niiden uskonnollista tai henkistä luonnetta. Uskonnotutkija Lori Beaman (2013) lainaten hän kutsuu tätä tutkimukselliseksi ”tahdoksi uskontoon” tai tarkemmin ”tahdoksi uushenkisyyteen”. Näemmekö tutkimuksessa uushenkisyyteen kytkeytyvät ilmiöt ”liian” uskonnollisina tai henkisinä?

Toisaalta voimme kysyä, kuten Helena Kupari ja Mira Karjalainen (tässä teoksessa) ortodoksisuuden kontekstissa tekevät: osaammeko etsiä ja nähdä uushenkisyyteen kiinnittyviä virtauksia perinteisemmissä uskonnollisissa konteksteissa? Näiden kysymysten voidaan katsoa kiinnittyvän moderniin aikaan liitettyihin puhdistamisen (Taylor 2007) tai differentiaation (esim. Ammerman 2007; McGuire 2008) prosesseihin, joihin myös kysymys sekularisaatiosta nivoutuu. Differentiaation linssien läpi tarkasteltuna eri elämänalat näyttäytyvät toisistaan erillisinä. Tällaisen ymmärryksen on nähty vaikuttaneen länsimaiseen tieteelliseen katseeseen monin tavoin (esim. Landgraf ja muut 2018; Steinvorth 2009). Uskonnon ja uushenkisyyden tutkimuksen kehityksessä tätä differentioivaa katsetta on yritetty viime aikoina purkaa muun muassa de-differentiaation käsitteen avulla (Gauthier 2020; Utriainen 2010, 2021). Vaikka käsite kantaakin mukanaan modernin painolastia, voidaan sen avulla korostaa aiemmin erillisinä käsiteltyjen ilmiöiden keskinäistä limittyneisyyttä. Esimerkiksi Kimmo Ketolan ja Jussi Sohlbergin (tässä teoksessa) tarkastelemat tilastot osoittavat ja todentavat aiempia havaintoja (esim. Heelas

1996) siitä, kuinka ihmiset ammentavat omaan katsomukseensa aineksia niin kristinuskon kuin vaihtoehtoisen henkisyyden piiristä ilman, että he kokevat niiden välillä perustavanlaatuisia ristiriitoja. Tutkimuksen metodologiseksi haasteeksi jää silti edelleen uushenkisyyden kentän valtavan monipuolisuuden kokonaisvaltainen ymmärtäminen.

Uushenkisyystutkimuksen epistemologis-metodologisten haasteiden joukkoon voidaan edelleen lukea vanha kysymys eroista tutkijoiden ja tutkittavien ymmärryksissä todellisuuden luonteesta. Tämä kysymys maailmankatsomusten epistemologisista ja ontologista perusolettamuksista on viimeisten parin vuosikymmenen aikana jälleen noussut esiin niin uushenkisyyden kuin laajemminkin uskonnon tutkimuksen kentällä. Keskeistä näissä ontologisen käänteen, uusmaterialististen keskustelujen ja posthumanistisen ajattelun innoittamissa pohdinnoissa on ollut kysymys siitä, kuinka erilaiset ontologiset ja epistemologiset käsitykset voidaan ottaa tutkimuksessa vakavasti (Holbraad & Pedersen 2017).

Kaikkia näiden keskustelujen yhteydessä esitettyjä näkökantoja ei ole tässä mahdollista ottaa esiin. Voimme kuitenkin kysyä, millä tavoin monissa uushenkisissä ilmiöissä, kuten kanavoinnissa, keskeiset ei-inhimilliset toimijat voidaan tuoda mukaan tutkimusanalyysiin ilman kiinnittymistä tutkittavien ontologisiin perusolettamuksiin, mutta samalla asemoimatta tutkijan omaa ymmärrystä maailmasta hierarkkisesti ylemmäksi. Yksi mahdollisuus tähän on olemuksellisuuden sijaan tutkia ihmisten ja ei-ihmisten välisiä suhteita. Afrokuubalaisen spiritismin kontekstissa antropologi Diana Espirito Santo (2013) on esittänyt, kuinka ihmisten suhteita henkimaailmaan voidaan hedelmällisesti tarkastella kiinnittämällä huomiota niihin inhimillisiin aineellisiin käytänteisiin, joissa henkiä ja jumalia ”tuotetaan”. Tässä rituaalisella toiminnalla on keskeinen rooli: rituaaleissa esineille muodostetaan toimijuutta – henkimaailmaa aineellistetaan – ja toiminta näiden esineiden tai objektien kanssa konstituoii henget sosiaalisina toimijoina, jotka voivat vaikuttaa ihmisten elämään. Henget tuotetaan eläviksi (*bring spirits into being*) (ks. de Witte 2017, 39).

Suomalaisella uushenkisyyden tutkimuksen kentällä Ilona Raunola (2018; ks. Lassander 2014) on käyttänyt erityisesti Michel Callonin ja Bruno Latourin (1981; Latour 2007) ja John Law’n (2009) kehiti-

tämää toimijaverkkoteoriaa pyrkiessään ymmärtämään Valorukous-toimintaan osallistuvien suhdetta tuonpuoleisiin toimijoihin. Katriina Hulkkonen (2021) puolestaan on lähestynyt näitä suhteita aineellisen semiotiikan ja oikeanlaisten kehollisten käytänteiden oppimisen näkökulmasta (ks. Hulkkonen & Opas tässä teoksessa). Myös Annunen sekä Annunen, Butters, Husgafvel ja Mahlamäki (tässä teoksessa) tarkastelevat inhimillisen ja tuonpuoleisen välistä suhdetta oppimisen kautta: keho ja mieli harjaannutetaan havaitsemaan, tunnistamaan ja olemaan yhteydessä tuonpuoleisen tai olemassaolon koetun ”perusluonteen” kanssa.

Terhi Utriainen (2021) näkee saattohoidon ja vaihtoehtoisten hoitojen konteksteissa ihmisten suhteiden tuonpuoleiseen tapahtuvan performatiivisesti ”mahdollisuustyönä”. Tällöin vaikeissa elämäntilanteissa ja erityisesti biolääketieteen ollessa syystä tai toisesta saavuttamattomissa voi syntyä tarve tämän- ja tuonpuoleisen rajan ylittävään vuorovaikutukseen. Performatiivisuus onkin seikka, joka näyttäisi yhdistävän kaikkia näitä pyrkimyksiä tarkastella ihmisten vuorovaikutusta tuonpuoleisen kanssa uushenkisissä konteksteissa. Vuorovaikutussuhteita tuotetaan ruumiillisesti toistuvissa käytänteissä ja rituaaleissa. Niiden kautta tuonpuoleisella ja erilaisilla henkiolennoilla voidaan katsoa olevan konkreettisia vaikutuksia ihmisten elämään. Vuorovaikutus tuo henkiolennot myös tutkimuksen kohteiksi.

Merkittävä epistemologiaan liittyvä huomio on otettava seikka länsimaisen uushenkisyyden tutkimuksessa on myös se, että usein tutkittavat henkilöt ovat itse akateemisesti koulutettuja. Keskustelua tutkimuskirjallisuuden vaikutuksista ihmisten itseymmärrykseen, kulttuurien elvyttämiseen ja tuotteistamiseen on aiemmin käyty laajalti ei-länsimaisten uskontoperinteiden ja kulttuurien tutkimuksessa ja erityisesti suhteessa alkuperäiskansojen itseidentifikaatioprosesseihin (esim. Johnson & Kraft 2017). Länsimaisen uushenkisyyden yhteydessä raja tutkijan ja tutkittavien välillä on kenties vieläkin sumeampi. Tutkijat voivat itse olla erilaisten henkisten perinteen harjoittajia (esim. Harvey 2013; Kouri 2020) tai sellaisista aineksia ammentavia (Jakonen ja Kamppinen tässä teoksessa). Toisaalta tutkittavat saattavat lukea samaa tutkimuskirjallisuutta kuin tutkijat. Jere Kyyrön (tässä teoksessa) haastattelemat pelintekijät olivat pelin

suunnittelun yhteydessä lukeneet paljon uskontotieteellistä kirjallisuutta suomalaisesta kansanuskosta ja henkisyydestä. Tutkijaminän paikantumisen kysymyksistä tulee tällaisissa tilanteissa monisyisiä. Siksi myös reflektoinnin ja itsereflektion tulee olla hyvin moniulotteista. (Sutcliffe & Bowman 2000, 3.) Miten tutkija paikantaa itsensä suhteessa tutkimuskohteeseensa? Miten hän vaikuttaa siihen?

Tässä teoksessa nämä uskonnon tutkimuksen kannalta keskeiset epistemologiset kysymykset valottuvat erityisesti JP Jakosen ja Matti Kampin luvussa integraalisesta ajattelusta ja sen käytöstä henkisessä valmennuksessa. Kirjoittajat hahmottelevat luvussaan integraalisen näkökulman avulla sellaista kokonaiskuvaa henkisyydestä, joka sopii samanaikaisesti sekä tutkimukselliseksi kehykseksi eri tieteenaloille että henkisyyden valmentamiseen, jota Jakonen myös itse harjoittaa. Tässä asetelmassa jako sisä- ja ulkopiiriin sekä emic- ja etic-näkökulmiin sumenee ja aineiston ja teorian välinen suhde asettuu totutusta poikkeavalla tavalla. Luku nostaakin esiin kysymyksen siitä, millä tavalla ja ehdoilla henkisestä tai uskonnollisesta perinteestä kumpuavat näkökulmat ja käsitteet voivat toimia tutkijan työvälineinä.

Keskittyminen epistemologiaan avaa tärkeällä tavalla myös esoteerisiin ja uushenkisiin ilmiöihin liittyvää kysymystä stigmatisaatiosta. Tommy Ramstedt (2018) on perehtynyt stigmatisaatioon tutkimuksessaan suomalaisesta rajatiedon kentästä. Hän jäsentää aineistoaan muun muassa Michel Barkunin (2013) käsitteen ”stigmatisoitu tieto” kautta. Käsitteellä Barkun viittaa valtavirrasta poikkeavaan ja sen torjumaan tietoon (ks. Hulkkonen & Opas tässä teoksessa). Uushenkisten perinteiden ja käytänteiden harjoittajat kokevat usein vähättelyä ja jopa vihaa toimintansa ja erityisesti sen taustalla olevien, tietoon liittyvien käsitysten vuoksi. Viime aikoina mediassa on käsitelty esimerkiksi nykynoituuden harjoittajien kohtaamaa vihapuhetta (Mäntylä 2021). Tällainen vastaanotto julkisille ulostuloille johtaa varsin laajasti itsesensuuriin uushenkisyyden harjoittajien parissa (Koski & Korkeila 2017; Utriainen 2020).

Katriina Hulkkonen (2021) tutkimista kanavointipalveluita tarjoavista henkilöistä suurin osa oli haluttomia kertomaan sivutoimisesta kanavointiyrityksistään työpaikoillaan tai harrastepiireissään. Kimmo Ketola ja Jussi Sohlberg (tässä teoksessa) toteavat saman-

suuntaisesti, kuinka ihmisten on vaikea sisällyttää julkiseen sosiaaliin identiteettiinsä erilaisia yliluonnollisiksi tulkittuja kokemuksia. Stigmatisoinnin kokemukset eivät ole vieraita uushenkisten perinteiden tutkijoillekaan. Esimerkiksi folkloristi Leea Virtanen, joka 1970-luvulla kokosi laajan yliluonnollisia kokemuksia koskevan tutkimusaineiston, joutui leimaamisen kohteeksi, ja hänen tutkimustaan vähäteltiin myös tutkijapiireissä (Virtanen 1974; Enges 2004). Aika ei silloin ollut kypsä hänen tutkimusaiheelleen (Honkasalo 2017). Edelleen myös tänä päivänä tutkijat voivat kohdata samanlaisia vähätteleviä asenteita ja leimaamista, kuten kävi Marja-Liisa Honkasalon johtamassa *Mieli* ja toinen -projektissa (Honkasalo & Koski 2017). Kenties uushenkinen ja esoteerinen käsitys tiedosta haastaa liiaksi länsimaissa edelleen hallitsevaa ajatusta modernista yksilöstä kehohtaan ja mieleltään (Luhrmann 2012) selvärajaisena olentona. Kuten tämän teoksen luvut osoittavat, taiteen kenttä näyttäisi kuitenkin olevan sallivampi ympäristö toisenlaisille epistemologisille ymmärryksille. Luovuus ja luova työ näyttävät pystyvän rikkomaan tiukkaa epistemologista jakoa hyväksytyn ja torjutun tiedon välillä.

Edellä olemme tarkastelleet uushenkistä tietoa koskevaa stigmatisointia. Uushenkisyyteen linkittyvillä ilmiöillä ja niiden taustalla olevilla epistemologisilla näkemyksillä voi kuitenkin olla myös negatiivisia yhteiskunnallisia vaikutuksia. Näihin palaamme tuonnempana.

Uushenkisyys, estetiikka ja aineellisuus

Uushenkisyyden ja taiteen kytköksiä

Teoksen luvut osoittavat epistemologisten kysymysten lisäksi myös estetiikan keskeisyyden esoteeriselle ja uushenkiselle toiminnalle. Ei ole merkityksetöntä, miten henkisyyttä harjoitetaan, miltä se näyttää ja miltä se tuntuu. Siinä, missä aiemmin esteettisyys ymmärrettiin lähinnä taiteen piiriin kuuluvaksi, on estetiikan käsite sittemmin muovautunut laajemmin kulttuurien tutkimuksessa käytetyksi analyttiseksi työkaluksi, jonka avulla ihmiselämän erilaisia aistikokemuksia voidaan tarkastella. Uskontoestetiikan tutkimussuunta on 1990-luvulta lähtien keskittynyt tarkastelemaan laajasti käsitettynä si-

tä, kuinka ihmiset ymmärtävät ympäristöään ja itseään aistiensa välityksellä. (Grieser & Johnston 2017, 1–2.)

Tässä teoksessa käsitellyissä esoteriaan ja uushenkisyyteen liittyvissä ilmiöissä esteettisyys tulee esiin erityisesti taiteessa, ihmisten suhteissa esineisiin ja objekteihin sekä arkisten ja rituaalisten käytänteiden yhteydessä. Taiteen kenttä näyttäytyy teoksen lukujen kautta sekä uushenkisyyden ilmentämisen muotona että väylänä toteuttaa uushenkistä tai esoteerista elämänasennetta käytännössä.⁷ Uskonnotutkimuksessa taiteen suhdetta uskontoon ja henkisyyteen on jäsennetty tekemällä ero kategorioiden ”uskonto taiteessa” ja ”uskonto taiteena” välille (Grieser & Johnston 2017, 22; ks. Tuominen 2013; Vanttaja 2019).⁸

Ensimmäisessä tapauksessa taiteen tekijän ei välttämättä tarvitse olla sitoutunut niihin henkisyyden muotoihin, joita taiteellisessa ilmaisussa käytetään. Esimerkiksi populaarikulttuurin esitykset ammentavat usein elementtejä uskonnollisista ja henkisistä perinteistä ilman tekijöiden omaa vakaumusta tai henkistä katsantoa (ks. esim. Kokkinen, Mahlamäki & Leskelä-Kärki 2020). Populaarikulttuurin tuotteet, kuten elokuvat, televisiosarjat, kirjallisuus tai pelit, myös toimivat tehokkaasti levittäen ja normalisoiden vaikkapa esoteerisia tai uushenkisiä käsitteitä, ilmiöitä ja ideoita. Jere Kyyrön tässä teoksessa tarkastelema digitaalinen peliympäristö tarkoituksellisesti välittää kansanuskoon kiinnittyvää mystistä maailmankuvaa ja pyrkii luomaan pelaajille tällaiseen maailmaan immersoivan eli upottavan pelikokemuksen. Pelin tekijöillä itsellään ei kuitenkaan ole samankaltaista maailmankäsitystä kuin minkä he peliinsä rakentavat. Tulkinnat jäävät pelaajien itsensä tehtäväksi.

Toisessa tapauksessa taiteellinen luovuus ja sen ilmentymät voidaan nähdä uskonnollisesti ja myös uushenkisesti inspiroituneina.

7 Nina Kokkisen (2019) tutkimus Akseli Gallen-Kallelan, Hugo Simbergin ja Pekka Halosen taiteen esoteerisen henkisyyden piirteistä on tästä hyvä esimerkki.

8 Grieserin ja Johnstonin (2017) kolmas kategoria ”uskonto suhteessa taiteeseen” liittyy uskonnon kritisointiin taiteen kautta. Esimerkiksi kysymykset autenttisuudesta tai jumalanpilkasta kuuluvat tämän kategorian piiriin. Tämän teoksen luvuissa tämä puoli ei tule selkeästi esiin taiteen tuottajien näkökulmasta.

Inspiroitunut taiteilija toimii jonkin korkeamman voiman innoittamana tai jopa alaisena. Nina Kokkinen ja Tiina Mahlamäki (tässä teoksessa) puhuvat tällaisesta taiteesta *mediaalisena taiteena*, jolloin henkimaailmasta tulee osa teosten ilmaisua ja toteutustapaa. Ääriesimerkkinä tästä ovat automaatiolla piirretyt, maalatut, soitetut tai kirjoitetut teokset. Useammin kuitenkin teokset syntyvät jonkinlaisessa kanavoidussa vuorovaikutuksessa henkimaailman kanssa ja ilmestyksen kaltaisina. Esimerkiksi kuvanveistäjä Sigrid af Forselles koki saaneensa yhteyden 1300–1400-lukujen taitteessa eläneeseen Filippo Brunelleschiin ja tehneensä taidettaan tämän yhteyden perusteella. Taiteilijuus voidaan tässä yhteydessä nähdä ”lumottuna toimijuutena”. (Kokkinen & Mahlamäki tässä teoksessa.)

Taiteellista ilmaisua voidaan tarkastella eri näkökulmista, kuten uskontoa taiteessa tai uskontoa taiteena. Niiden lisäksi taiteellista ilmaisua voidaan tarkastella väylänä uushenkisen tiedon välittämisessä. Niin digitaalisia pelejä kuin maalaustaidetta ja kirjallisuutta on esoteerisissa ja uushenkisissä perinteissä käytetty salatun tai korkeamman tiedon saattamiseen mahdollisimman monien ulottuville. Tällä on pyritty esimerkiksi ohjaamaan ihmiskuntaa kohti korkeamman tietoisuuden tasoa. (Ks. esim. Kokkinen, Mahlamäki & Leskelä-Kärki 2020.) Nina Maskulin ja Teuvo Laitila osoittavat luvussaan, kuinka 1900-luvulla elänyt taiteilija Aleksanteri Ahola-Valo näki maalaus-taiteensa kasvatuksen välineenä. Taiteensa kautta hän pyrki opettamaan lapsuudessa saamansa korkeamman tiedon turvin, millainen on hyvä yhteiskunta ja miten sellaiseen voidaan päästä. Töissään Ahola-Valo ei kuvallistanut näkymätöntä vaan tulevaa maailmaa. 1980–1990-luvuilla julkaistuissa teoksissaan ja julkisissa esiintymississään Rauni-Leena Luukanen-Kilde puolestaan pyrki herättämään keskustelua näkymättömästä maailmasta ja kasvattamaan ihmisten tietoisuutta siitä, jolloin ihmiskunnan kehittyminen korkeammalle tietoisuuden tasolle mahdollistuisi (Kokkinen & Mahlamäki tässä teoksessa).⁹

9 Uushenkistä estetiikkaa löytyy tietysti myös muista kuin edellä kuvatuista taidemuodoista, kuten esittävästä taiteesta (Grieser & Johnston 2017; Johnston 2021). Teoksemme ei kuitenkaan pysty kattamaan koko tätä laajaa taiteen kenttää.

Aineellisesti tapahtuva uushenkisyys

Taideilmaisun lisäksi uushenkisen estetiikan kannalta tärkeää roolia näyttelevät erilaiset esineet ja objektit. Uskonnotutkimuksen 1990-luvulla alkunsa saanut niin sanottu aineellinen käänne auttoi huomiomaan niin esineiden, objektien kuin ruumiillisuudenkin merkityksen erityisesti ihmisten eletylle uskonnolle (Bergholm & Hämäläinen 2017; Bräunlein 2016; Hazard 2013; Houtman & Meyer 2012; Morgan 2010). Tutkimuksessa nostettiin esiin aiempaa tutkimusta vaivannut, protestanttiseen kristinuskoon jäljitettävissä oleva, vähäntelevä tai jopa negatiivinen asenne aineellisuutta kohtaan. Aineellisuus oli pitkään tämän ”modernin aineellisuuden pelon” (Pels 2008) vuoksi nähty alisteisena henkisyydelle ja uskolle. Aineellisen käänteen jälkeisessä uskonnotutkimuksessa tästä asetelmasta on pyritty eroon. Aine ja henki ymmärretään paremminkin toisiaan tuottavina (Espirito Santo & Tassi 2013, 15).¹⁰ Kristinuskon antropologiassa esitettyä mallia (Opas & Haapalainen 2017, 2) mukaillen voimmekin tämän teoksen aihepiirissä kysyä, miten esoteria ja uushenkisyys ”tapahtuvat aineellisesti”.

Yksi keskeinen uushenkisyyden konteksti, jossa aineellisuuteen on kiinnitetty tarkempaa huomiota ja joka nousee esiin myös tämän teoksen luvuissa, on uushenkinen terveyden ja hyvinvoinnin kenttä. Esimerkiksi kanavoinnissa ja enkelihenkisyydessä erilaiset kivet, kristallit, tarot-kortit ja amuletit ovat keskeisiä kanavointiin sopivaan tunnelmaan pääsemiseksi ja henkiolentoyhteyden avaamiseksi (Hulkkonen & Opas sekä Mikkola tässä teoksessa; Utriainen 2017).¹¹ Myös äänimaljahoidoissa maljojen käsittäminen fyysisinä objekteina ja suhteen muodostaminen maljoihin ovat tärkeitä hoitojen onnistu-

10 Aineellisen uskonnotutkimuksen piirissä on tunnistettu haaste irrottautua tarkastelun ihmiskeskeisyydestä myös silloin, kun aineellisuus pyritään nostamaan tutkimuksen keskiöön. Sonia Hazard (2013) peräänkuuluttaa uskonnotutkimukseen uusmaterialistisiin näkökantoihin perustuvaa aineellisuuden tarkastelua, jossa ei-inhimillinen tuodaan tasaveroiseksi inhimillisen rinnalle.

11 Aiemmin esoteerisissa konteksteissa myös esimerkiksi valokuvat ja spiritismilaudat ovat olleet tärkeitä henkisen estetiikan esineitä (ks. Kalvig 2017; Kaartinen 2020).

misen kannalta (Annunen tässä teoksessa). Suhde maljoihin muodostuu hoitojen tekijöiden ja niihin osallistujien moniaistillisten kokemusten kautta. Amy Whiteheadia (2008, 182) mukaillen näiden tilanteiden voidaan katsoa sisältävän ”kosketuksissa olemisen” suhteita. Annusen haastattelemat äänimaljahoitajat näkevät suhteensa maljoihin kumppanuutena. Kumppanuutta rakennetaan ja ylläpidetään esteettisten käytänteiden ja niihin liittyvien aistimusten, kosketuksen, kuulon ja intuition kautta.

Edellä esitetyissä esimerkeissä aineellisuus uushenkisissä konteksteissa näyttäytyy yksinomaan positiivisessa valossa. Suhde aineellisuuteen pitää sisällään kuitenkin myös epävarmuutta ja ambivalenssia. Äänimaljahoitajien kurssilla maljojen valintaan liittyy paljon epäröintiä. Valitut maljat eivät välttämättä soi hyvin yhdessä, jolloin esteettiseen kokemukseen tulee särö, eivätkä maljat välttämättä toimi toivotulla tavalla. (Annunen tässä teoksessa.) Myös kanavat pohtivat esineiden ja objektien roolia kanavoinnissa erityisesti silloin, kun jokin menee pieleen, esimerkiksi jos yhteyttä henkiolentoihin ei yrityksestä huolimatta saada tai yhteys on heikko. Tällöin kanavat voivat pohtia käyttämiensä esineiden energiatasoja tai niiden visuaalista estetiikkaa häiriön syynä. (Hulkkonen & Opas tässä teoksessa; Hulkkonen 2021.)

Erityisesti uushenkisyydestä ammentavassa populaarikulttuurissa objekteihin, esineisiin ja aineellisuuteen ylipäättään liittyvä ambivalenssi voidaan myös ottaa produktiiviseksi voimavaraksi. Essi Mäkelän tässä teoksessa tarkasteleman pastafarismi-parodiauskonnon edustajat hyödyntävät epäsovinnaista estetiikkaa maailmankuvansa rakentamisessa ja legitimoinnissa. Käyttämällä pastasiivilää päähiineenä pastafarismien harjoittajat käyttävät hyväkseen kantilaiseen estetiikkaan liitettyä kauneuden ja hyvyyden tai autenttisuuden ”yhteen niputtamista” (*bundling*, Keane 2005, 194) haastaakseen tietynlaisen uskonnollisuuden hegemoniaa yhteiskunnassa. Objekteihin ja esineisiin liittyvä esteettisyys voi siis näyttäytyä niin produktiivisena kuin ongelmallisenakin uushenkisissä konteksteissa. Molemmissa rooleissa sen tarkastelu avaa usein tutkimukselle tärkeitä näkökulmia ja mahdollistaa oivalluksia.

Uushenkisyyden esteettiset käytänteet

Estetiikka voidaan ymmärtää myös tapoina toimia eli esteettisinä käytänteinä. Tällöin tutkimuksen kohteeksi otetaan ihmisten elettyyn uskontoon ja vernakulaariin kiinnittyvät teot ja tavat. Uskontotieteilijä Birgit Meyer (2009, 6; ks. Grieser & Johnston 2017) on lähestynyt uskonnon esteettisyyttä käsitteen *aesthetic formations* avulla. Suomeksi käsite voisi käantäyä ”esteettisiksi muodostelmiksi”. Meyer haluaa irrottaa esteettisyyden käsitteen sen kantilaisista ”kauniin taiteen” konnotaatioista ja liittää sen pikemminkin uskontoestetiikan tutkimuksessa alkuperäisempänä pidettyyn Aristoteleen *aisthesis*-termiin. *Aisthesis*-termin hän ymmärtää viittaavan ihmisten maailmaa koskevien aistikokemusten kokonaisuuteen ja sitä kautta muodostuneeseen tietoon (Meyer & Verrips 2008, 21). Termillä muodostelma (*formation*) Meyer puolestaan viittaa ihmisryhmiin (erotuksena tarkarajaisemmasta *community*-käsitteestä). Estetiikka olisi tällaisesta näkökulmasta ymmärrettävä jaetuiksi ruumiillisiksi aistikokemuksiksi maailmasta. Uskontotieteilijä Sebastian Schöler (2017, 367) puolestaan tarkoittaa tällaista jaettua kokemusta käsiteellä *aesthetics of immersion*, tai ”uppoutumisen estetiikka”. Tällä hän viittaa niihin tunteisiin ja ruumiillisiin kokemuksiin, jotka syntyvät ihmisten uppoutuessa tai ”tullessa vedetyksi” syvälle esimerkiksi uskonnollisiin rituaaleihin tai vaikkapa meditaatioon (ks. Annunen ja muut tässä teoksessa).

Näiden käsitteiden avulla voidaan hahmottaa myös uushenkiseen toimintaan liittyvää estetiikkaa. Helena Kuparin ja Mira Karjalaisen luvun ortodoksisuuteen kääntyneille henkilöille ortodoksisuuden estetiikan, joka muistuttaa monin tavoin uushenkisyyteen liittyvää estetiikkaa, voi katsoa olleen yksi tärkeä syy, miksi he löysivät henkisen kotinsa juuri ortodoksisesta kirkosta. Haastateltavat perustelivat valintaansa oikealla ”tunnolla”. Helena Kupari (2020) on aiemmin ortodoksikontekstissa viitannut ”uskonnon tunnolla” siihen uskonnollisuuteen, joka nousee uskovien habituksesta eli ruumiillistetusta uskonnollisesta tiedosta. Tähän tuntuun ortodoksisuuteen kääntyneillä sisältyi useita uushenkisyyden kanssa jaettuja elementtejä, kuten ortodoksisen jumalanpalveluksen kokemuksellisuus eli siihen kuuluvat visuaaliset ja auditiiviset elementit ja toiminnallisuus sekä yksilön

huomioiminen. Toisaalta siinä vaikutti myös uushenkisyydelle vie-
raampi sitoutumisen ihanne.

Edellä käsiteltyjen uushenkisten hoitojen ja enkelihenkisyyden se-
kä uudenlaisen uskonnollisuuden omaksumisen konteksteissa koros-
tuu myös rituaalien estetiikka, joka muodostuu rituaalien ja rituaa-
listen käytänteiden suorittamisesta juuri tietyllä tavalla ja tiettyjen
enemmän tai vähemmän jaettujen konventioiden mukaisesti. Vaihto-
ehtoisten ja täydentävien hoitojen tai harjoitteiden, kuten kanavoin-
nin ja äänimaljahoittojen, yhteydessä keholliset tavat toimia – rau-
hoittaa tila ja tilanne, ottaa tarvikkeita esiin ja asetella ne oikein sekä
keskittyä hoitoon – ovat usein tällä tavoin ritualisoituja. Niitä leimaa
juuri tietynlainen aistimaailman huomioiva estetiikka (tässä teokses-
sa Annunen; Annunen ja muut; Hulkkonen & Opas; ks. Hulkkonen
2021).

Outi Pohjanheimo kuvaa luvussaan tällaista rituaalista estetiikkaa
reikihoitojen yhteydessä. Reikiparannuksessa kehon liikkeillä akti-
voidaan reikienergiaa. Nämä liikeradat opitaan tekemään aina samal-
la tavalla lukuisten toistojen myötä. Liikkeillä kommunikoidaan nä-
kymättömän kanssa. Hoitotilanteessa hoitajan kämmeniä pidetään
pitkään hoidettavan kehonkohdan päällä, minkä monet asiakkaat ko-
kevat lämmön, rentoutumisen ja parantumisen kokemuksena. Hoito-
rituaalin estetiikkaan kuuluvat myös esimerkiksi reiki-symbolien ni-
mien toistaminen mielessä. Muun muassa näillä kehollisilla toimilla
reikihoidoissa voidaan nähdä pyrittävän Schülerin kuvaamaan ”up-
poutumisen estetiikkaan”, jota Meyerin ”esteettisessä muodostelmas-
sa” yhteisöllisesti vahvistetaan.

Myös digitaalisen peliympäristön uushenkistä estetiikkaa voidaan
tarkastella uppoutumisen estetiikan käsitteen avulla. Kyyrön (tässä
teoksessa) tarkastelemassa *UnReal World* -pelissä sen kehittäjien tar-
koituksena on ollut rekonstruoida rautakauden eränkävijän koke-
musmaailmaa, johon myös animoitu luonto sekä henkimaailma kuu-
luvat. Pelin kehittäjien pyrkimyksenä on ollut, että pelaaja voi eläytyä
menneiden sukupolvien kokemuksiin elämästä kuvatonlaisessa maa-
ilmassa, jossa metsästäessä, kalastaessa ja maata viljelleessä erilaiset
haltijat ja henkiolennot tulee ottaa huomioon. Pelaajan toivotaan voi-
van kokea, miltä eläminen tuntuu maailmassa, jossa näkymätön vai-
kuttaa näkyvään. Uppoutumisen estetiikan käsite tulee tässä lähelle

lumon ja lumoutumisen käsitettä. Menestyäkseen pelissä täytyy ainakin jollain tasolla siis lumoutua ja omaksua peliin liitetty sosiaalisen toiminnan estetiikka.

Edellä olemme nostaneet esiin epistemologian ja estetiikan esimerkkeinä näkökulmista, joihin huomion kiinnittäminen voi parhaimmillaan tuoda näköpiiriin merkityksiä, jotka muutoin jäisivät uushenkisyyden tutkimuksessa pimentoon. Nämä eivät kuitenkaan suinkaan ole ainoita tarkastelun arvoisia näkökulmia. Tämän teoksen lukujen kautta mahdollistuisi kiinnostavalla tavalla uushenkisyyden tarkastelu myös muun muassa vallan, arvojen, yhteisöjen, rituaalien, kuvittelun ja tutkimusmenetelmien näkökulmista. Ne jätämme kuitenkin tulevien tutkimusten tarkasteltaviksi.

Lopuksi

Henkisyys on löytänyt tiensä kaikille elämänalueille. Törmäämme siihen arjessa jatkuvasti virallisen ja epävirallisen koulutuksen kentillä, terveyden- ja sairaudenhoidossa, yritysmaailmassa ja populaarikulttuurissa. Mindfulness-harjoitukset, hyvinvointimessut, henkinen valmennus ja noituusaiheiset suoratoistosarjat ja -elokuvat ovat tulleet osaksi arjen kokemuspiiriämme ja sanastoamme. Joillekin ne toimivat myös kutsuna perehtyä syvemmin uushenkisen kentän eri ilmiöihin. Mindfulness-harjoitukset voivat johdattaa aasialaisperäisen nykyhenkisyyden pariin, hyvinvointimessujen kävijä taas saattaa viehättää enkelihoidoista. Henkinen valmennus voi herättää kiinnostuksen ryhtyä kehittämään sisäisiä aistejaan tai henkisiä kykyjään, ja uushenkisyydestä teemoihinsa ammentavat digitaaliset pelit avaavat oven esimerkiksi wiccan harjoittamiseen.

Vaikka nämä jälkimmäiset uushenkisyyden kentän ilmiöt eivät varmastikaan ole yleisesti yhtä tunnettuja verrattuna ensimmäisinä mainittuihin, eivät nekaan ole vain lukumäärältään pienen joukon puuhastelua. Tässä teoksessa analysoidut tilastot (Ketola & Sohlberg) osoittavat, kuinka esimerkiksi yli 40 % tämän päivän suomalaisista kertoo uskovansa enkeleihin ja lähes joka kymmenes on ilmoittanut nähneensä enkelin vähintään kerran elämässään.

Ilmiön yhteiskunnallista merkitystä ei kuitenkaan voi suoraan johdattaa toimintaan osallistuvien tai johonkin ajatukseen uskovien määrästä. Olennaisempaa on, minkälaisissa yhteiskunnallisissa ilmiöissä ja keskusteluissa uushenkisyys näkyy ja missä se vaikuttaa. Tässä johdannossa olemme tarkastelleet niitä moninaisia kenttiä, joista teoksen kirjoittajat uushenkisyyttä löytävät ja joihin he sitä paikantavat. Taide, populaarikulttuuri, vaihtoehtoinen ja täydentävä terveydenhoito, hyvinvointipalvelut sekä rajapinnat sekulaarin yhteiskunnan, institutionaalisen uskonnon ja kansanuskon välillä ovat alueita, joissa uushenkisyys on vahvasti läsnä. Huolimatta näillä alueilla jatkuvasti tehtävästä rajanvedosta sopivan ja epäsovivan sekä liiallisen rajojen rikkomisen ja hyväksyttävän rajojen liudentamisen tai venyttämisen välillä mahtuvat nämä uushenkisyyden ilmentymät useimmiten yhteiskunnallisesti hyväksytyn yksilöllisen ja yhteisöllisen henkisyyden piiriin.

Uushenkisyydellä on kuitenkin myös pimeä puolensa. Uushenkiset ympäristöt saattavat joissain tapauksissa myös ruokkia yhteiskunnan kannalta haitallisia tai jopa vaarallisia ajattelutapoja. Ne voidaankin käsittää eräänlaisina ”stigmatisoidun tiedon miljöinä” (Ramstedt 2018), joissa erilaiset valtavirrasta poikkeavat ja sen näkemysten vastaiset totuusväittämät kehittyvät ja muokkaantuvat (ks. Hulkkonen & Opas tässä teoksessa). Tällaisissa ympäristöissä – jollainen selkeimmillään on löydettävissä vaikkapa Hengen ja tiedon messuilta, mutta yhä useammin myös sosiaalisen median alustoilta – monenlaiset totuudet saavat elintilaa.

Stigmatisoidun tiedon ympäristöissä tutustutaan ja omaksutaan helpommin vaihtoehtoisia todellisuuden selitysmalleja. Yhdenlaiseen stigmatisoituun tietoon kiinnittyvät tai niihin positiivisesti suhtautuvat henkilöt ovat Barkunin (2015, 115) mukaan avoimempia myös toisenlaisille totuusväittämille – esimerkiksi yhteen salaliittoteoriaan uskovat uskovat helpommin myös muihin salaliittoteorioihin (Räikkä 2021). Näin yksi henkilö voi kannattaa useita väljästi samaan suuntaan kulkevia vaihtoehtoisia totuuksia. Nyky-yhteiskunnassa esimerkkejä tällaisista vaihtoehtoisista totuuksista ja niiden yhteenliittymistä ovat QAnon-salaliittoteoriat sekä joiltain osin koronarokotusten tai -rajoitusten vastustaminen. Joissain uushenkisissä ym-

päristöissä yhteiskunnan valtavirralla vastakulttuuriseksi nähdyin henkisyiden ilmentäminen, salaliittoteoriat ja rokotevastaisuus ruokivat ajattelumalleina toinen toisiaan. Yhteiskunnassa tämä voi näkyä koulujen piholla rokotusvastaista propagandaa levittävinä aikuisina, erilaisia rajoituksia vastustavina mielenosoituksina tai kriittisinä kommentteina sosiaalisen median alustoilla. Vaikka tässä teoksessa emme varsinaisesti kohdista huomiota tähän uushenkisyyden pimeään puoleen, on sen olemassaolo kuitenkin hyvä tunnistaa.

Käsillä oleva teos tarjoaa ensimmäisen laajan suomenkielisen yleisesityksen uushenkisyydestä. Lisäksi se esittelee ja kokoaa yhteen tätä rikasta ja monitahoista kenttää tarkastelevaa, erityisesti suomalaista tutkimusta. Kentän monisyisyydestä johtuen käsittelyn ulkopuolelle on jäänyt monia tärkeitä teemoja, jotka olisivat ansainneet tulla tarkastelluiksi. Esimerkiksi uushenkisyyden kytköksiä aasialaisperäiseen uskonnollisuuteen ei tässä teoksessa käsitellä. Aiheesta on toki jo olemassa Elina Hellqvistin ja Jyri Komulaisen (2020) toimittama artikkelikokoelma *Henkisyttä ja mielenrauhaa. Aasian uskonnollisuus länsimaissa*. Toinen teoksen ulkopuolelle jäänyt merkittävä teema on luonto ja ympäristö uushenkisyyden inspiraationa, kohteena ja toimintaympäristönä sekä huolenaiheena (mutta ks. Kyyrö, tässä teoksessa). Luonnonympäristö erilaisine toimijuuksineen on tärkeä elementti esimerkiksi wicassa ja erilaisissa kansanuskosta ammentavissa uushenkisyyden muodoissa, mutta myös paikka, josta arjen keskellä ammennetaan pyhyiden ja merkityksellisyyden kokemuksia. David Thurfell (2020) on tarkastellut metsän henkisiä merkityksiä ruotsalaisten parissa. Suomessa Heikki Pesonen on tarkastellut ympäristö- ja luontotematikkaa eri konteksteissa (ks. esim. Pesonen & Utriainen 2014). Ehkäpä teema ansaitsisi kokonaan oman teoksensa myös Suomessa.

Toivomme teoksen valottavan uushenkisyyden laajaa kenttää monipuolisesti, avaavan uusia näkökulmia ja toimivan inspiraationa tuleville tutkimuksille. Teoksen myötä haluamme onnitella uskonto-tieteen professori Terhi Utriaista hänen 60-vuotissyntymäpäivänään.

Kirjallisuus

- Airaksinen, Timo 2020: *Jäähyväiset uskonnolle. Henkisyiden puolustus*. Helsinki: Bazar.
- Ammerman, Nancy T. 2007: Introduction: Observing Religious Modern Lives. Teoksessa Ammerman, Nancy T. (toim.) *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. New York: Oxford University Press. 1–18.
- Ammerman, Nancy T. 2013: *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Ammerman, Nancy T. 2016: Lived Religion as an Emerging Field. An Assessment of its Contours and Frontiers. – *Nordic Journal of Religion & Society* 29(2) s. 83–99. <https://doi.org/10.18261/issn.1890-7008-2016-02-01>.
- Anderson, Benedict 1983: *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Lontoo: Verso.
- Aune, Kristin 2014: Feminist Spirituality as Lived Religion. How UK Feminists Forge Religio-spiritual Lives. – *Gender & Society* 29(1) s. 122–145. <https://doi.org/10.1177/0891243214545681>.
- Barkun, Michael 2013 (2003): *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley: University of California Press.
- Barkun, Michael 2015: Conspiracy Theories as Stigmatized Knowledge. – *Diogenes* 62(3–4) s. 114–120. <https://doi.org/10.1177/0392192116669288>.
- Beaman, Lori 2013: The Will to Religion. Obligatory Religious Citizenship. – *Critical Research in Religion* 1(2) s. 141–57. <https://doi.org/10.1177/2050303213490040>.
- Bennett, Jane 2001: *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bergholm, Alexandra & Hämäläinen, Riku 2020: Aineellinen kulttuuri. Teoksessa Pesonen, Heikki & Sakaranaho, Tuula & Bergholm, Alexandra (toim.) *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia*. Helsinki: Gaudeamus. 234–241.
- Bowman, Marion 2012: Vernacular Religion, Contemporary Spirituality and Emergent Identities. Lessons from Lauri Honko. – *Approaching Religion* 4(1) s. 101–113. <https://doi.org/10.30664/ar.67542>.
- Bowman, Marion & Valk, Ülo 2014: Introduction. Teoksessa Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim.) *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. Abingdon, Oxon: Routledge. 1–20.
- Bruce, Steve 1996: *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- Bräunlein, Peter J. 2016: Thinking Religion Through Things. – *Method & Theory in the Study of Religion* 28(4–5) s. 365–399. <https://doi.org/10.1163/15700682-12341364>.
- Callon, Michel & Latour, Bruno 1981: Unscrewing the Big Leviathan. How Actors Macro-Structure Reality and How Sociologists Help Them to Do So. Teoksessa Knorr-Cetina, Karin & Cicourel, Aaron (toim.) *Toward an Integration of Micro- and Macrosociologies*. Lontoo: Routledge. 275–303.

- Carrette, Jeremy & King, Richard 2004: *Selling Spirituality. The Silent Take-over of Religion*. New York: Taylor & Francis.
- Chryssides, George D. 2007: Defining the New Age. Teoksessa Lewis, James R. & Kemp, Daren (toim.) *Handbook of New Age*. Leiden: Brill. 5–24.
- Cusack, Carole & Sutcliffe, Steven 2016: G. I. Gurdjieff and the Study of Religion/s. Special issue of *International Journal for the Study of New Religions* 6(2). <https://journals.equinoxpub.com/IJSNR/issue/view/2152>.
- Enges, Pasi 2004: Uskon ja epäuskon traditiot. Leea Virtanen, parapsykologia ja tutkijan suhde yliluonnolliseen. – *Elore* 11(1). <https://doi.org/10.30666/elore.78435>.
- Enges, Pasi & Koski, Kaarina 2015: Kansanuskotutkimuksen suuntaviivoja muuttuvassa maailmassa. Teoksessa Enges, Pasi & Hänninen, Kirsi & Hovi, Tuomas (toim.) *Kansanuskosta nykypäivän henkisyYTEEN*. Turku: Turun yliopisto. 15–41.
- Espírito Santo, Diana 2013: Materiality, Cosmogony and Presence among Cuban Spirits and Mediums. Teoksessa Espírito Santo, Diana & Tassi, Nico (toim.) *Making Spirits. Materiality and Transcendence In Contemporary Religions*. Lontoo & New York: I.B. Tauris. 32–56.
- Espírito Santo, Diana & Tassi, Nico 2013: Introduction. Teoksessa Espírito Santo, Diana & Tassi, Nico (toim.) *Making Spirits. Materiality and Transcendence In Contemporary Religions*. Lontoo & New York: I.B. Tauris. 1–31.
- Fedele, Anna & Knibbe, Kim 2012: Introduction. Gender and Power in Contemporary Spirituality. Teoksessa Fedele, Anna & Knibbe, Kim (toim.) *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*. New York: Routledge. 2–27.
- Fingerroos, Outi & Hämäläinen, Niina & Savolainen, Ulla 2020: Mikä vernakulaari? – *Elore* 27(1) s. 4–14. <https://doi.org/10.30666/elore.95523>.
- Gauthier, François 2020: *Religion, Modernity, Globalisation. Nation-State to Market*. New York: Routledge.
- Gilhus, Ingrid Sælid 2014: Angels in Norway: Religious Border-crossers and Border-markers. Teoksessa Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim.) *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. Abingdon, Oxon: Routledge. 230–245.
- Grieser, Alexandra K. & Johnston, Jay 2017: What is an Aesthetics of Religion? From the Senses to Meaning – and Back Again. Teoksessa Grieser, Alexandra K. & Johnston, Jay (toim.) *Aesthetics of Religion. A Connective Concept*. Berlin & Boston: de Gruyter. 1–49.
- Hall, David D. (toim.) 1997: *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. 2007: The New Age Movement and Western Esotericism. Teoksessa Lewis, James R. & Kemp, Daren (toim.) *Handbook of New Age*. Leiden: Brill. 25–50.

- Hanegraaff, Wouter J. 2012: *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, Graham 2013: *Food, Sex and Strangers. Understanding Religion as Everyday Life*. Lontoo: Routledge.
- Hazard, Sonia 2013: The Material Turn in the Study of Religion. – *Religion and Society* 4(1) s. 58–78. <https://doi.org/10.3167/arrs.2013.040104>.
- Heelas, Paul 1996: *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul 2008: *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda with Seel, Benjamin & Szerszynski, Bronislaw & Tusting, Karen 2005: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Away to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Holbraad, Martin & Pedersen, Morten Axel 2017: *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holmes, Peter R. 2007: Spirituality. Some Disciplinary Perspectives. Teoksessa Flanagan, Kieran (toim.) *A Sociology of Spirituality*. New York: Routledge. 23–42.
- Honkasalo, Marja-Liisa 2017: Johdanto. Kirjoituksia elämästä. Teoksessa Honkasalo, Marja-Liisa & Koski, Kaarina (toim.) *Mielen rajoilla. Arjen kummat kokemukset*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 11–83.
- Honkasalo, Marja-Liisa & Koski, Kaarina (toim.) 2017: *Mielen rajoilla. Arjen kummat kokemukset*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Houtman, Dick & Aupers, Stef 2007: The Spiritual Turn and the Decline of Tradition. The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000. – *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 s. 305–320. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00360>.
- Houtman, Dick & Meyer, Birgit 2012: *Things. Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press.
- Hulkkonen, Katriina 2021: *Elämää henkimaailman, uskonnon ja yhteiskunnan rajoilla. Etnografinen tutkimus kanavoinnista, tietämisestä ja uushenkisestä yrittäjyydestä Suomessa*. Turku: Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-8373-5>.
- Ingman, Perik & Utriainen, Terhi & Hovi, Tuomas & Broo, Måns (toim.) 2016: *The Relational Dynamics of Enchantment and Sacralization*. Sheffield: Equinox.
- Johnson, Greg & Kraft, Siv Ellen (toim.) 2017: *Handbook of Indigenous Religions*. Leiden & Boston: Brill.
- Johnston, Jay 2021: *Stag and Stone. Religion, Archaeology and Esoteric Aesthetics*. Seffield: Equinox.
- Kaartinen, Marjo 2020: *Spiritistinen istunto*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kalvig, Anne 2017: *The Rise of Contemporary Spiritualism. Concepts and Controversies in Talking to the Dead*. Oxford: Routledge.
- Karjalainen, Mira 2018: Käännöshenkisyyteen. Teoksessa Ketola, Kimmo &

- Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (toim.) *Uskontososilogia*. Turku: Eetos. 242–254.
- Keane, Webb 2005: Signs Are Not the Garb of Meaning. On the Social Analysis of Material Things. Teoksessa Miller, Daniel (toim.) *Materiality*. Durham: Duke University Press. 182–205.
- Keinänen, Marja-Liisa 2010: *Perspectives on Women's Everyday Religion*. Tukholma: Stockholm University.
- Ketola, Kimmo 2003: Uusi kansanomainen uskonnollisuus. Teoksessa Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati & Ketola, Kimmo (toim.) *Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituuhannella*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 82. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 53–86.
- Ketola, Kimmo & Sohlberg, Jussi 2008: Länsimainen esoteerinen perinne ja new age. Teoksessa Ketola, Kimmo (toim.) *Uskonnot Suomessa. Käsikirja uskonnollisiin ja uskonnollistaustaisiin liikkeisiin*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 102. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 75–160.
- Kis-Halas, Judit 2014: "I Make My Saints Work ...": A Hungarian Holy Healer's Identity Reflected in Autobiographical Stories and Folk Narratives. Teoksessa Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim.) *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. Lontoo: Routledge. 63–92.
- Kokkinen, Nina 2019: *Totuudenetsijät. Vuosisadanvaihteen okkulttuuri ja moderni henkisyys Akseli Gallen-Kallelan, Pekka Halosen ja Hugo Simbergin taiteessa*. Turku: Turun yliopisto. <http://urn.fi/URN:IS-BN:978-951-29-7607-2>.
- Kokkinen, Nina & Mahlamäki, Tiina 2020: Näkökulmia esoteerisuuteen ja okkultismiin. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 11–29.
- Kokkinen, Nina & Mahlamäki, Tiina & Leskelä-Kärki, Maarit 2020: Esoteerisuus taiteessa ja kirjallisuudessa. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 221–245.
- Korkeila, Jyrki & Koski, Kaarina 2017: Kummat kokemukset, häpeäleima ja psykoosit. Teoksessa Honkasalo, Marja-Liisa & Koski, Kaarina (toim.) *Mielen rajoilla. Arjen kummat kokemukset*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 235–271.
- Koski, Kaarina 2020: Blending the vernacular and esoteric. Narratives on ghosts and fate in early twentieth-century esoteric journals. – *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 29 s. 169–191. <https://doi.org/10.30674/scripta.84869>.
- Kotila, Heikki & Ahonen, Risto A. & Häyrynen, Seppo & Vatanen, Osmo (toim.) 2003: *Spiritualiteetin käsikirja*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kouri, Jaana 2020: Matka henkimaailmaan ja takaisin. Nykyshamanismi kuvittelun tekniikkana. Teoksessa Viholainen, Aila & Kouri, Jaana & Mahlamäki, Tiina (toim.) *Kuvittelu ja uskonto. Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 226–253.

- Kupari, Helena 2020: Lived Religion and the Religious Field. – *Journal of Contemporary Religion* 35(2) s. 213–230. <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759901>.
- Kupari, Helena & Vuola, Elina 2020: Johdanto. Mitä on eletyn uskonnon tutkimus? Teoksessa Vuola, Elina (toim.) *Eletty uskonto. Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 7–39.
- Laitila, Teuvo 2017: *Jumalat, haltiat ja pyhät. Eletty ortodoksisuus Karjalassa 1000–1900*. Helsinki: Suomen kirkkohistoriallinen seura.
- Landgraf, Edgar & Trop, Gabriel & Weatherby, Leif (toim.) 2018: *Posthumanism in the Age of Humanism. Mind, Matter, and the Life Sciences after Kant*. Lontoo: Bloomsbury.
- Lassander, Mika 2014: *Post-materialist Religion. Pagan Identities and Value Change in Modern Europe*. Lontoo: Bloomsbury.
- Latour, Bruno 1993: *We Have Never Been Modern*. Translated by Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno 2007: *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Law, John 2009: Actor Network Theory and Material Semiotics. Teoksessa Turner, Bryan S. (toim.) *The New Blackwell Companion to Social Theory*. Hoboken: Wiley-Blackwell. 141–158.
- Liljas Stålhandske, Maria 2009: Necessary and Impossible. On Spiritual Questions in Relation to Early Induced Abortion. – *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 21 s. 110–129. <https://doi.org/10.30674/scripta.67346>.
- Luhrmann, Tanya 2012: *When God Talks Back. Understanding the American Evangelical Relationship with God*. New York: Vintage Books.
- Lynch, Gordon 2007: *The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*. Lontoo & New York: I.B. Tauris.
- Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina 2020: Henkisyys, uushenkisyys ja esoteerisuus. Teoksessa Pesonen, Heikki & Sakaranaho, Tuula (toim.) *Uskonto-tieteen ilmiöitä ja näkökulmia*. Helsinki: Gaudeamus. 204–213.
- Mahlamäki, Tiina & Utriainen, Terhi 2019: Esoteeristen naisten lumottu toimijuus. – *Teologinen aikakauskirja* 2/2019 s. 116–130.
- McGuire, Meredith B. 2008: *Lived Religion Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mellor, Philip A. & Schilling, Chris 1997: *Re-forming the Body. Religion, Community, and Modernity*. Thousand Oaks: Sage.
- Melton, J. Gordon 2007: Beyond Millennialism. The New Age Transformed. Teoksessa Lewis, James R. & Bårdsen Tøllefsen, Inga (toim.) *Handbook of Nordic New Religions*. Brill Handbooks on Contemporary Religion. Boston: Brill. 77–97.
- Meyer, Birgit 2019: Introduction. From Imagined Communities to Aesthetic Formations. Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. Teoksessa Meyer, Birgit (toim.) *Aesthetic Formations. Media, Religion and the Senses*. New York: Palgrave. 1–30.

- Meyer, Birgit & Verrips, Jojada & Morgan, David 2008: *Aesthetics*. Teoksessa Morgan, David (toim.) *Key Words in Religion, Media and Culture*. New York: Routledge. 20–30.
- Moberg, Marcus & Granholm, Kennet & Nynäs, Peter 2012: *Trajectories of Post-Secular Complexity. An Introduction*. Teoksessa Nynäs, Peter & Lassander, Mika & Utriainen, Terhi (toim.) *Post-Secular Society*. New Brunswick: Transaction Publishers. 1–25.
- Morgan, David 2010: *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*. Lontoo: Routledge.
- Mäntylä, Eveliina 2021: Kuka pelkää nykynoitita? – *Helsingin Sanomat* 29.8.2021. <https://www.hs.fi/kulttuuri/art-2000008125378.html>.
- Nynäs, Peter & Lassander, Mika & Utriainen, Terhi (toim.) 2012: *Post-Secular Society*. New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Opas, Minna & Haapalainen, Anna 2017: Introduction: Christianity and the Limits of Materiality. Teoksessa Opas, Minna & Haapalainen, Anna (toim.) *Christianity and the Limits of Materiality*. Lontoo: Bloomsbury. 1–33.
- Orsi, Robert A. 2010: *The Madonna of 115th Street. Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven: Yale University Press.
- Partridge, Christopher 2004: *The Re-Enchantment of the West. Volume 1. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. Lontoo: T&T Clark International.
- Partridge, Christopher 2005: *The Re-Enchantment of the West. Volume II. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. New York: T&T Clark.
- Pels, Peter 2008: The Modern Fear of Matter. Reflections on the Protestantism of Victorian Science. – *Material Religion* 4(3) s. 264–283. <https://doi.org/10.2752/175183408X376656>.
- Pesonen, Heikki & Utriainen, Terhi 2014: Finnish Women Sacralizing Nature. Teoksessa Utriainen, Terhi & Salmesvuori, Päivi (toim.) *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors and Angels*. New York: Palgrave Macmillan. 197–216.
- Primiano, Leonard 1995: Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. – *Western Folklore* 54(1) s. 37–56.
- Primiano, Leonard 2012: Afterword. Manifestations of the Religious Vernacular. Ambiguity, Power and Creativity. Teoksessa Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim.) *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. Sheffield & Bristol: Equinox. 382–394.
- Puurunen, Titta 2019: Shamanismia, joogaa, enkeli-iltoja ja luonnon mystiikkaa: erityisesti nuoret naiset hakevat hyvinvointia uushenkisyydestä. YLE 21.12.2019. <https://yle.fi/uutiset/3-11125626>.
- Ramstedt, Tommy 2018: *Knowledge and Identity within the Finnish Fringe-knowledge Scene*. Turku: Åbo Akademi University Press. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-765-916-1>.
- Ramstedt, Tommy & Utriainen, Terhi 2017: Uushenkisyys. Teoksessa Illman,

- Ruth & Ketola, Kimmo & Latvio, Riitta & Sohlberg, Jussi (toim.) *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 48. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 213–223.
- Raunola, Ilona 2018: *Tulkintoja valosta ja henkisyystä. Etnografinen tutkimus uususkonnollisesta valorukous-toiminnasta*. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-61-2918-1>.
- Rowbottom, Anne 2014: Chronic Illness and the Negotiation of Vernacular Religious Belief. Teoksessa Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim.) *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. Lontoo: Routledge. 93–102.
- Salminen, Veli-Matti & Huttunen, Niko (toim.) 2022: *Spiritualiteetti 2020-luvun Suomessa*. Suomen ev.-lut. kirkon tutkimusjulkaisuja 137. Helsinki: Kirkon tutkimus ja koulutus.
- Schüler, Sebastian 2017: Aesthetics of Immersion: Collective Effervescence, Bodily Synchronisation and the Sensory Navigation of the Sacred. Teoksessa Grieser, Alexandra K. & Johnston, Jay (toim.) *Aesthetics of Religion. A Connective Concept*. Berlin & Boston: de Gruyter. 367–387.
- Sheldrake, Philip 2013: *Spirituality: A Brief History*. Hoboken: Wiley-Blackwell.
- Sohlberg, Jussi & Kokkinen, Nina 2020: Esoteerisuus, new age ja uushenkiyys. Kehityssuuntia 1900-luvun loppupuolelta nykypäivään. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 269–290.
- Steinworth, Ulrich 2009: *Rethinking the Western Understanding of the Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stuckrad, Kocku von 2005: *Western Esotericism*. Lontoo: Equinox.
- Stuckrad, Kocku von 2010: *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden & Boston: Brill.
- Sutcliffe, Steven 2003: *Children of the New Age. A History of Spiritual Practices*. Lontoo: Routledge.
- Sutcliffe, Steven & Bowman, Marion 2000: Introduction. Teoksessa Sutcliffe, Steven & Bowman, Marion (toim.) *Beyond New Age. Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 1–13.
- Sutcliffe, Steven J. & Gilhus, Ingvild S. (toim.) 2014: *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. Lontoo: Routledge.
- Taylor, Charles 1995: *Autenttisuuden etiikka*. Suom. Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus.
- Taylor, Charles 2007: *A Secular Age*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- Thurfjell, David 2020: *Granskogsfolk. Hur naturen blev svenskarnas religion*. Tukholma: Norstedts.
- Trzebiatowska, Marta & Bruce, Steve 2012: *Why Are Women More Religious Than Men?* Oxford: Oxford University Press.
- Tuomaala, Salome 2011: *Keskeytyksiä elämässä. Naisten toimijuudet abortti-*

- kertomuksissa. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:IS-BN:978-952-10-6908-6>.
- Tuominen, Tapio 2013: *Maaginen kuva. Rituaalinen käyttäytyminen kuvataiteessa*. Aalto- yliopiston julkaisusarja, Doctoral Dissertations 2/2013. Helsinki: Aalto-yliopisto.
- Utriainen, Terhi 2010: Agents of De-differentiation. Women Care-givers for the Dying in Finland. – *Journal of Contemporary Religion* 25(3) s. 437–451. <https://doi.org/10.1080/13537903.2010.516556>.
- Utriainen, Terhi 2017: *Enkeleitä työpöydällä. Arjen ja lumon etnografiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Utriainen, Terhi 2020: Elettyä vernakulaaria uskontoa oppimassa. Suomalaiset naiset henkisyyden poluilla. Teoksessa Vuola, Elina (toim.) *Eletty uskonto. Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 217–241.
- Utriainen, Terhi 2021: Otherworldly Relations in CAM Practice. Towards an Ethnography of Non-Secular Possibility Work. – *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion* 57(1) s. 35–57. <https://doi.org/10.33356/temenos.99619>.
- Vanttaja, Sanni 2019: *Lumottuja kuvia. Taiteellista tutkimusta uushenkisen kuvataiteen etiikasta ja estetiikasta*. Pro gradu -tutkielma. Rovaniemi: Lapin yliopisto.
- Vincett, Giselle & Woodhead, Linda 2009: Spirituality. Teoksessa Woodhead, Linda & Kawanami, Hiroko & Partridge, Christopher (toim.) *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*. Toinen painos. Lontoo: Routledge. 319–337.
- Virtanen, Leea 1974: *Kun kello pysähtyi. Tavallisten suomalaisten yliluonnolliset kokemukset*. Porvoo: WSOY.
- Weber, Max 1990: *Protestanttinen etiikka ja kapitalismin henki*. Toinen painos. Suom. Timo Kytäjä. Porvoo: WSOY.
- Whitehead, Amy 2008: The Goddess and the Virgin. Materiality in Western Europe. – *The Pomegranate* 10(2) s. 163–183.
- de Witte, Marleen 2017: Spirit Media and the Specter of the Fake. Teoksessa Opas, Minna & Haapalainen, Anna (toim.) *Christianity and the Limits of Materiality*. Lontoo: Bloomsbury. 37–55.
- Woodhead, Linda 2007: Why So Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited. Teoksessa Flanagan, Kieran & Jupp, Peter C. (toim.) *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate. 115–125.

Kehystyksiä

Uusia näkökulmia etsijyyteen

Kuinka selittää liikettä sisään ja ulos uusista uskonnoista?¹

Steven J. Sutcliffe

© <https://orcid.org/0000-0002-2205-8006>

Etsijät ja etsijyys ovat ilmiöinä olleet laajalti esillä nykypäivän uskonnotutkimuksessa, mutta niihin on kohdistettu yllättävän vähän teoreettista huomiota. Tämä koskee erityisesti uusien uskontojen tutkimusta, vaikka kyseisen tutkimusperinteen juuret ulottuvat aina 1950-luvulle. Tässä luvussa palaan tarkastelemaan uusien uskontojen tutkimusperinnettä ja sen keskeisempiä aiempia näkökulmia ja hahmottelen tarkennetun ”etsijyyden” mallin. John Lofland ja Rodney Stark (1965) kuvaavat etsijän ”omaa suuntaansa hakevaksi etsiskelijäksi”, joka kirjaimellisesti ”haahuilee uskontojen välillä”. James Richardson (1978) puolestaan korostaa yksilöiden ”kääntymispolkuja”. Väitän kuitenkin, että näennäisesti yksilökeskeiset ja oletetusti ”poikkeavat” etsimisen tavat tulisi uudelleen käsitteellistää läpikotaisin sosiaalistuneiksi ajattelu- ja toimintatavoiksi. Ajatus sisältyy epäsuorasti jo Colin Campbellin (1972) ”etsijyyden” malliin. Mallia voidaan kuitenkin kehittää edelleen siten, että etsijyys on sen avulla mahdollista tunnistaa pysyväksi ja ennustettavissa olevaksi taipumukseksi sen sijaan, että pidättäytyttäisiin alkuperäislähteissä esitetyissä väitteissä etsijyyden yksilöllisestä ja karismaattisesta luonteesta. Esitän, että etsijyys ilmiönä ja käsitteenä mallintaa sitä, miten hajanainen henkisyiden harjoittajien ryhmä altistuu nyky-yhteiskuntien laajalle uskomusten ja käytänteiden kirjolle ja reagoi siihen.

Ensiksi esittelen etsijyyttä käsittelevää tutkimusta ja jäljitän sen parissa tehtyä havaintoa, jonka mukaan näennäisesti marginaalisten

1 Luku on käännös englanninkielisestä alkuperäistekstistä Sutcliffe, Steven 2017: ”Seekership Revisited: Explaining Traffic in and out of New Religions”. Teoksessa Eugene Gallagher (toim.), *Visioning New and Minority Religions. Projecting the Future*. Lontoo: Routledge. © 2017 Routledge. Julkaistaan Taylor & Francis Groupin luvalla. Tekstin jälkisanoinen on suomentanut Minna Opas.

käytänteiden taustalla voi itse asiassa olla ”normaali” ajattelu- ja toimintatapa. Sen jälkeen tarkastelen Campbellin tapaa yhdistää etsijyyden ja sen esiintymisympäristö, ”kulttimiljöö”, jonka hän määrittelee ”epätavallisten ja poikkeavien uskomussysteemien sekä niihin liittyvien käytänteiden, instituutioiden ja henkilöiden summaksi”, jota ”etsijyyden ideologia ja siihen liittyvät instituutiot yhdistävät ja määrittävät” (Campbell 1972, 134–135). Campbellin argumenttia edelleen kehittämällä väitän, että ”etsintä” on yhtä lailla laajempien rakenteellisten olosuhteiden seuraus kuin niiden syy: pelkän karismaattisen kokemuksen sijaan se on laajemmassa samanlaisten ajattelu- ja toimintamallien jäsentämässä ympäristössä syntyvä taipumus. Etsintä ja sen esiintymisympäristö ovat toisiaan tuottavia: etsijyyden ”sekä syntyy [miljöön] ... hyväksyvistä ja syketietoisesta luonteesta että vahvistaa sitä” (Campbell 1972, 123).

Vaikka Campbellin mallin avulla on Levi-Straussin kuuluisan ilmaisun mukaisesti ”hyvä ajatella”, on se kuitenkin suppea ja vanhentunut. Siksi hahmottelen jatkossa Pierre Bourdieun mukaillen pohjaa tarkennetulle etsijyyden mallille, jossa etsijyyden nähdään historiallisesti muotoutuvana habituksena. Bourdieu-tulkki ja -kriitikko Bernard Lahire on kuvannut habitusta ”taipumuksena toimia ja reagoida mieltymysten mukaisesti, tapoina havaita, ajatella ja tuntea (lainattu Rey 2007, 47). Habituksen tunnistamisen kannalta ratkaisevassa asemassa on jokin tietty taipumus, joka ajan kuluessa luonnollistuu ja muuttuu vaistomaisesti ”itsestään selväksi” tavaksi ajatella tai toimia. Koska etsijät määritelmän mukaisesti etsivät eivätkä siksi sitoudu tai tyydy mihinkään yksittäiseen auktoriteettiin, voidaan etsijän habituksen tunnusmerkkinä pitää samanaikaista altistumista useille eri kilpaileville uskomusperinteille ja käytänteille (Wood 2007). Tämä moninaisuus on nykyuskonnollisuuden kentälle leimaa antava piirre, ja sitä tuotetaan jatkuvasti uudelleen etsijöiden elämänpolun eri käänteissä.

Etsijyyden habituksena tulee näkyviin erityisesti uusien uskontojen kontekstissa. Väitän kuitenkin myös, että auktoriteettien monilukuisuudesta juontuva moniarvoistuminen ja asioiden suhteellistuminen, johon etsijät reagoivat, ulottuu uskonnollisen ja sekulaarin välisen käsitteellisen rajan yli. Laajempaan tavoitteenani on osoittaa, kuinka etsijyyden toimintatapana läikkyä varsinaisen uskonnollisuuden kentän ulkopuolelle ja näyttäytyä uusille vaikutteille avoimille henkilöille

mahdollisena toimintastrategiana myös työpaikoilla, koulutuksen kentällä ja kokemuksellisuutta painottavassa kulutuksessa. Tiivistetysti esitän, että etsijyys ajattelu- ja toimintatapana ei selitä ainoastaan uusista uskonnoista sisään ja niistä ulos tapahtuvan liikkeen logiikkaa ja rakennetta, vaan ilmentää laajempaa käyttäytymistapaa, joka ulottuu etsijyyden hautomona toimineen historiallisen kulttimiljööön ulkopuolelle.

Etsijät modernissa kulttuurihistoriassa

Campbell määrittelee ”etsimisen” sosiaalipsykologisen suhteellisen deprivaaation teorian kautta: etsijä on henkilö, joka on ”omaksunut ratkaisukeskeisen näkökulman ja pitää perinteisiä uskonnollisia instituutioita ja uskomuksia riittämättöminä” (1972, 123). Kuten paikallisen new age² -meditaatioryhmän johtaja kertoi minulle: ”Olen tyytymätön kirkkoon. Tunnen kaikki heidän opetuksensa. Haluan enemmän, ymmärrätkö?” (Sutcliffe 2003, 195.) Toteamuksessa kognitiivinen deprivatio ilmenee tyytymättömyytenä saatavilla olevaan yleisesti arvossa pidettyyn tietoon ja haluna saada jotain ”enemmän” vastaamaan tähän tyytymättömyyteen.

Käsittelen etsijyyttä näistä lähtökohdista käsin modernina ilmiönä, joka liittyy ihmisten aiempaa laajempaan ymmärrykseen kulttuurisesta ja uskonnollisesta moninaisuudesta sekä refleksiiviseen ja jatkuvaan kehittymiseen tähtäävään tietoisuuteen ”itsestä”. Nykyaikaista historiallista tutkimusta aiheesta on vähän. Leigh Eric Schmidt kuitenkin korostaa osuvasti otsikoidussa teoksessaan *Restless Souls* etsimisen roolia ”amerikkalaisen henkisyyden” liberaalien muotojen rakentumisessa. Hän lainaa esimerkiksi Ralph Waldo Emersonin kuvausta itsestään ”ainaisena etsijänä” vuodelta 1841 ja viittaa Rufus Jonesin vaikutusvaltaisiin 1900-luvun alkupuolen kveekarikirjoituksiin etsijöistä ja mystiikasta (Schmidt 2005, 228, 236). Tämän kaltaisiin historiallisiin kuvauksiin tutustuminen olisi hyödyllistä myös

2 Kääntäjän huomio: Sutcliffe käyttää tekstissään new age -termiä pääsääntöisesti lainausmerkeissä. Käännöksessä lainausmerkkejä ei kuitenkaan käytetä luettavuuden parantamiseksi.

tutkittaessa muita modernin ajan uskonnollisia ilmiöitä ja aikakausia, joissa niin sanotut etsimisen ja tutkimisen diskurssit ovat yleisiä. Lisäesimerkkejä tällaisista kuvauksista tarjoavat entisen teosofin G. R. S Meadin vuonna 1909 Lontooseen perustama Quest Society, joka mottona oli ”Etsikää, niin löydätte”, sekä Rom Landaun bestsellerin *God is My Adventure: A Book of Modern Mystics, Masters and Teachers* toinen painos, jossa alati kasvavalle lukijakunnalle kuvataan ”erään kanssaetsijän henkisiä kokemuksia” (Landau 1945, 7).

Nämä lyhyet viittaukset muodostavat vain jäävuoren huipun siitä rikkaasta ja moninaisesta nykyaikaisesta etsimisen perinteestä, joka kuitenkin usein jätetään huomiotta etsijöiden elämäkertoja kuvailtaessa. Etsijyyden historiallista ja sosiaalista muotoutumista koskevat esimerkit ovat keskeisiä väitteelleni siitä, että tämä kenttä on paljon muutakin kuin vain kokoelma värikkäitä ja hyvin yksilöllisiä elämäkertoja. Esimerkiksi niin sanotun new age -liikkeen rakennetta, jota pidän parhaana nykyaikaisena esimerkkinä, ei voida täysin selittää ilman, että rekonstruoidaan ne historialliset verkostot, jotka synnyttivät Findhornin Skotlannissa vuonna 1962 (Sutcliffe 2003) tai Shalam-yhteisön, myöhemmin Universal Brotherhoodin, Australiassa vuonna 1963 (Carthew 2011). Nämä kaksi yhteisöä olivat yhteydessä toisiinsa 1970-luvulla osana kansainvälistä diskurssia tulevasta ”uudesta ajasta”, mutta niitä yhdistävät historialliset juuret ulottuvat pitkälle 1960-luvun vastakulttuuri-ilmiötä edeltävään aikaan. Tuota 1920–1950-lukujen välistä aikakautta, jota useimmat aihetta tutkineet pitivät new agen syntyaikana, värittivät ruusuristiläisyys, teosofia, spiritualismi sekä ufo-alakulttuurit. Nämä varhaiset ryhmät tarjosivat toiminta- ja tulkintamalleja myöhempien sukupolvien henkisten perinteiden harjoittajille, joille ”etsijyys” muodosti keskeisen identiteetin, jonka avulla uudessa useiden uskonnollisten auktoriteettien muodostamassa kentässä voitiin luovia. Toisin sanoen 1960- ja 1970-lukujen new age -ryhmät eivät syntyneet tyhjästä eivätkä ne välttämättä koostuneet asiaan syvällisesti perehtyneistä henkilöistä. Pikemmin ne sosiaalistivat osallistujansa laajempaan kollektiivisen toiminnan kenttään, jossa etsijyys vaikutti hyödylliseltä toimintatavalta.

Henkisyiden harjoittajille tärkeä voimavara oli 1900-luvun puolivälin painetussa mediassa käyty vilkas keskustelu etsijyydestä. Esimerkiksi vuonna 1928 Lontoossa julkaistiin kristillisen spiritualismin

näkökulmia käsittelevä tekstikokoelma otsikolla ”The Seekers: Talks by Dr. Lascelles”. Yhdessä teksteistä ”Dr. Lascelles” (meedion henkiopas) määrittelee Jeesuksen opetuslapset uudelleen ”kahdeksitoista etsijäksi” ja selvittää tätä uutta aiempaa laajempaa määritelmää kertomalla yleisölleen, että ”te kaikki olette etsijöitä ja kuulutte tähän Etsijöiden Seuraan” (Barrett 1928, 30). Tässä etsijyys nähdään osana ikäaikaista, aina kristinuskon syntyäikaan ulottuvaa jatkumoa.

Siinä missä Dr. Lascelles nojautuu perinteeseen auktoriteettina, Landau tekee siihen eroa. Hän järkeilee, että *God is My Adventure* -teoksen lukijat olivat henkilöitä, jotka olivat ”pettyneitä kirkkoihin (ja) – – erittäin innokkaita syventymään poikkeavien ajatussuuntien tapoihin ja menetelmiin, mutta kuitenkin ilman – – että he olisivat kokeneet olevansa pakotettuja hyväksymään mitään menetelmää ainoana oikeana (Landau 1945, 7; korostus lisätty). Merkittävää on, että Landau kuvailee kannattajaryhmää, jolle syventyminen on houkuttelevaa, mutta sitoutuminen tilapäistä eikä välttämättä ainutkertaista.

Toisin sanoen 1960-luvun jälkeistä new age -liikettä ennakoivat jo henkilöt, jotka mahdollisesti lukivat Landaun kirjaa – tiedämme, että he lukivat samankaltaisia lähteitä – ja jotka joissain tapauksissa seurasivat samoja ”mystikkoja, mestareita ja opettajia”, joihin Landau viittaa, kuten Gurdjieffia, Ouspenskya, Steineriä ja Krishnamurtia. Landaun ”seikkailu” rajoittui lännen metropoleihin (Lontoo, Pariisi, New York), joissa hänen haastateltavansa asuivat, mutta hänen toimittajakollegansa Paul Brunton (1898–1981) laajensi uusien auktoriteettien etsintää Euroopan ja Amerikan rajojen ulkopuolelle teoksissaan *A Search in Secret India* (Brunton 1934) ja *A Search in Secret Egypt* (Brunton 1936).

Nämä suosittu ”etsijyyden” varhaista perinnettä kuvaavat teokset mahdollistivat sen, että new agen pioneerit esimerkiksi Isossa-Britanniassa saattoivat painetun median kautta sosiaalistua ajattelemaan suhdettaan uskontoon ”etsijyytenä” lukuisten vaikutteiden keskellä. Tällaisia pioneereja olivat esimerkiksi Glastonburyssa 1920-luvulla Frederick Bligh Bond (1864–1945) (Hopkinson-Ball 2007) sekä ruusuristiläisistä 1930-luvulla ennen Findhornin yhteisön perustamista Peter Caddy (1917–1994) (Sutcliffe 2013). Koska monet näistä henkilöistä olivat hiljattain olleet tai olivat jopa samanaikaisesti mukana vakiintuneissa henkisissä perinteissä – erityisesti

kristillisissä ryhmissä – saattoi valmius etsijyyteen muodostua ole-massa olevien identiteettien puitteissa: Bligh Bond esimerkiksi kuu-lui Englannin kirkkoon, ja Caddy puolestaan oli kasvanut metodisti-perheessä.

Tunnistettava identiteetti ja piilevä henkisyyden harjoittamisen perinne muodostavat historiallisen taustan viime vuosikymmenten kokemuskertomuksille. Esimerkiksi teoksessaan *The Seeker's Handbook: the Complete Guide to Spiritual Pathfinding* John Lash kirjoittaa:

Minä olen etsijä kuten sinäkin. Minun etsintäni alkoi varhaislapsuuden unista, joita seurasivat teini-iässä – – sisäiset kokemukset – – Varsin pian minut johdatettiin maailmanlaajuisille matkoille ja – – spontaaneihin mystisiin kokemuksiin, joita seurasivat vuosien esoteeriset opinnot ja eri-laiset itsen työstämisen menetelmät. Tämä etsintä jatkuu yhä. (Lash 1990, xi.)

Lashin kuvaus muistuttaa Landaun näkemystä siinä, että hän ymmär-tää etsinnän henkilökohtaisten kokemusten reflektointina useiden eri auktoriteettien muodostamassa ympäristössä. Näitä eri maanosissa ja viidenkymmenen vuoden erottamina julkaistuja vetoomuksia ”kanssaetsijöille” luonnehtivat Campbellin kaksi etsinnän määrettä: ”ratkaisukeskeinen näkökulma” ja yksittäisten auktoriteettien ”riittä-mättömyys”.

Vaikka etsijyydelle ominaisia piirteitä voidaan tunnistaa useissa nykyajan uskonnollisissa perinteissä³, new age -verkostot tarjoavat niistä erityisen hyviä esimerkkejä. Vuosina 1995–1998 brittiläinen televisioasema Channel 4 esitti kolme kautta ”vaihtoehtoisia” usko-muksia ja käytänteitä käsittelevää ohjelmasarjaa *Desperately Seeking Something*. Sarjan mainosesitteessä henkistä etsintää kuvattiin popu-laariin sävyyn seuraavasti:

Mikä on totuus olemassaolostamme ja miten meidän tulisi elää? Vuoden 2000 lähestyessä *jotkut totuudenetsijät, jotka ovat tyytymättömiä* perinteisiin uskontoihin ja *haluttomia* tyytymään materialismiin tai nihilismiin,

3 Esimerkiksi spiritistisessä parantamisessa (Taylor 1992); suufilaisuudessa (Irwin 2011); reittinä kreikkalais-ortodoksiseen kristinuskoon (France 1998) ja rationalistisen ”pois-kääntymisen” muotona (Schultz 1988).

ovat lähteneet *eri poluille*, etsimään jotakin joka *toimisi* heidän kohdallaan. Yleisesti ottaen he eivät halua seurata *mitään tiettyä järjestelmää*, mutta heitä yhdistävät tietyt lähestymistavat. (Channel 4 1995, 5, korostus lisätty.)

Kuvauksessa toistuu ratkaisukeskeisen näkökulman ja yksittäisten ratkaisujen riittämättömyyden yhdistelmä, jonka lisäksi korostetaan valintojen toimivuutta käytännössä. Esimerkiksi amerikkalainen aktivisti David Spangler (s. 1945) neuvoi *Pilgrim in Aquarius* -teoksen lukijoita ”*keräilemään* ideoita ja kuvia” (Spangler 1996, 181; korostus lisätty), ja englantilainen kirjailija William Bloom (s. 1948) kehotti Findhorn-säätiön julkaiseman *One Earth* -aikakauslehden lukijoita: ”*tehkää jotain, mitä tahansa*, syventääksenne suhdettanne pyhään” (Bloom 1993, 18, korostus lisätty). ”Me kaikki etsimme jotain, eikö niin?” totesi eräs Findhornin ekokylään matkalla oleva liftaaja kerran minulle (Sutcliffe 2003, 1). Tätä ”etsintää” tukevien käytäntöjen kirjo tulee esiin myös omalla etsijän polullani Edinburghissa 1980-luvulla:

Ryhdyin kasvissyöjäksi ja asuin yhteisöasunnossa, jonka toimintaa luonnehti eloisa ”vaihtoehtoinen” kulttuuri. Siihen kuului seksuaalipolitiikkaa (feministisiä ja seksismin vastaisia miesten ryhmiä) sekä luomuosuuskuntatoimintaa ... Vuosien 1983 ja 1986 välillä luin sekalaisessa järjestyksessä populaareja kertomuksia buddhalaisuudesta ja taolaisuudesta, tutustuin I Chingiin, opettelin lukemaan Tarot-kortteja ... teetin astrologisen syntymäkarttani ... harjoitin zenmediaatiota ja kamppailin oppiakseni t’ai chitä. (Sutcliffe 2003, 2.)

Tultaessa 1990-luvulle oli alettu julkaista uskomuksia ja käytänteitä käsitteleviä ”opi itse”⁴-katalogeja, kuten Lashin *Seeker’s Handbook* Yhdysvalloissa ja *The Seeker’s Guide: A New Age Resource Book* (Button & Bloom 1992) Isossa-Britanniassa. Omaelämäkerrat ja muistelmat tuolta ajalta osoittavat etsijädiskurssin leviämisen populaari- ja julkkiskulttuureihin, joissa etsimisen valikoiva suhde kuluttamiseen tulee selvemmin esiin. Esimerkkejä tällaisista teoksista ovat Holly-

4 Vuosina 1938–1973 English University Pressin ja vuodesta 1974 lähtien Hodderin julkaiseman suositun kirjasarjan nimi oli ”Teach Yourself”. Sarja tarjoaa käytännönläheistä itseopiskelua useista eri aiheista ja taidoista.

wood-näyttelijä Shirley MacLainin *Out on a Limb* (1983), toimitaja Mick Brownin *The Spiritual Tourist: A Personal Odyssey through the Outer Reaches of Belief* (Brown 1998) ja Elizabeth Gilbertin *Eat, Pray, Love: One Woman's Search for Everything* (Gilbert 2006), josta tehtiin elokuva vuonna 2010. Näissä esityksissä käytetään usein kevyttä ja puhekielistä ilmaisutapaa, minkä perusteella Joseph Dumit esittää, että etsintä voidaan ymmärtää eräänlaisena vakavasti otettavana leikkinä, joka kyseenalaistaa koko ajatuksen etsinnästä vakiintuneena ja yhtenäisenä ilmiönä.

Vastoin Dumitin ”leikkisää” tulkintaa toiset lähteet viittaavat pettymykseen ja osoittavat, että etsijä voi suhtautua etsintäänsä hyvin vakavasti. Esimerkiksi yhdysvaltalaisen tutkijan Jeffrey Massonin kirjoittaman guru Paul Bruntonin muistelmateoksen alaotsikkona on ”matka henkisyyden ja harhakuvitelmien läpi” (”a journey through spirituality and disillusion”) (Masson 1993). Entinen englantilainen hippi C. J. Stone puolestaan pohtii: ”Ehkä on olemassa aitoa henkisyyttä. En tiedä – etsin jatkuvasti, mutta en koskaan löytänyt etsimääni” (1996, 196).

Vaikka etsinnän kokemukset ja tulkinnat voivat vaihdella, on olemassa riittävästi etsimisen perinnettä koskevia todisteita, jotka tukevat tarvetta Campbellin etsijyyden käsitteen historialliseen ja sosiologiseen uudelleenarviointiin.

Harhailijoita ja poikkeavia yksilöitä: ”etsijyyden” varhainen sosiologia

Etsijyys näyttäisi tulleen ensimmäistä kertaa tunnistetuksi merkittäväksi muuttujaksi 1950-luvun Albertassa Kanadassa. Tuolloin William E. Mann (1962 [1955], 39–41) identifioi pienen joukon henkisyiden harjoittajia, jotka toimivat kirkon reuna-alueilla. Hän kutsuu näitä ihmisiä varsin halventavasti ”metafyysisiksi irtolaisiksi” mutta pitää heitä ”kirkkojen intellektuelleina kriitikkoina”, jotka ovat ”innokkaita löytämään jonkin uuden näkökulman uskontoon”. Nämä ”irtolaiset” olivat tyypillisesti yksittäisiä, sitoutumattomia ja maantieteellisesti liikkuvaisia; Mann kuvailee heitä parantumattomiksi harhailijoiksi. Huolimatta tästä halveksivasta sävystä hänen osoitta-

mansa korrelaatio maantieteellisen liikkuvuuden, alhaisen kirkossa-käyntiaktiivisuuden ja ”metafyysisen” uteliaisuuden välillä on hyödyllinen. Samankaltaista ajanjaksoa ja väestöryhmää käsittelevä Yhdysvaltojen pohjoisosiin paikantuva teos *When Prophecy Fails: A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World* (Festinger ja muut 1964 [1956]) kuvaa ryhmää, jota kirjoittajat kutsuivat nimellä ”Etsijät”. Nämä ”Etsijät” kokoontuivat ”rouva Keechin” (Dorothy Martin, 1900–1992) johdolla opiskelemaan pienryhmissä. Malli kannusti kasvokkain tapahtuvaan vuorovaikutukseen ja henkilökohtaiseen näkemysten vaihtoon arvosetetun johtajan valvovan silmän alla. Tällä tavoin se jo ennakoiki new age -liikkeelle tyypillistä pienryhmärakennetta (Sutcliffe 2003, luku 3) sekä 1960-luvulta alkaneita valtavirran uskonnollisissa ja terapeuttisissa instituutioissa tapahtuneita kehityskulkuja (Wuthnow 1994).

Kalifornian Yhdistymiskirkon lähetystyötä 1960-luvulla tutkinut John Lofland (1977[1966]) erotti toisistaan ”veteraanietsijät” ja ”ensikertalaiset”. Siinä missä ensimmäiset olivat tyypillisesti yli 40-vuotiaita ja syntyneet sotien välisenä aikana tai sitä ennen, kuuluivat jälkimmäiset oletusarvoisesti sodanjälkeiseen ”baby boom” -sukupolveen. Avaruusaluksia ja scifi-kosmologiaa tutkivia ”Etsijät”-ryhmiä muistuttaen H. Taylor Buckner (1968) identifioi Yhdysvalloissa uforyhmien parissa etsijätyypin, jota hän kutsui ”okkultistiseksi etsijäksi”. Festingerin ja Loflandin tapaan Buckner näkee ”etsivän” käyttäytymisen epäsuorasti pikemminkin kollektiivisena kuin yksilökeskeisenä ilmiönä, vaikka hän jatkaakin sen patologisointia. Siinä missä Festingerin ja Loflandin ajattelussa etsijöiden ydinryhmä on suhteellisen vakaa, kuvailee Buckner kuitenkin etsijöiden joukon paljon muuttuvammaksi ja osallistujien vaihtuvuuden siinä suhteellisen suureksi.

Vaikka näissä varhaisissa kuvauksissa annetaan ymmärtää, että yksilöistä muodostuvan joukon taustalla on olemassa tietty sosiaalinen järjestys ja viitataan ryhmään sosiaalistumisen vaikutuksiin, kuvataan niissä etsijät siitä huolimatta yksyksissä oleviksi tai jopa ”epänormaaleiksi”. Campbell ehdottaa, että etsijät ”eivät välttämättä lakkaa etsimästä, vaikka totuus paljastettaisiin heille, eivät-kä he välttämättä lakkaa katsomasta muihin suuntiin silloinkaan, kun jokin tietty polku osoitetaan *ainoaksi* poluksi totuuteen”. Hänen

mukaansa tämä johtuu siitä, että etsijät ”ovat itse asiassa kadottaneet näkyvistään alkuperäisen päämääränsä ja ’päämäärien muuttumisen’ kautta ovat tulleet hyväksyneeksi etsimisen itsessään ensisijaiseksi päämääräksi” (Campbell 1972, 127). Loflandin ja Starkin artikkelin otsikko ”Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective” (1965) tiivistää tämän hämmennyksen ja poikkeavuuden välisen yhteyden ja antaa ymmärtää, että etsijöiden utopistinen käsitys ”maailman pelastamisesta” on järjetön.

Etsijät rationaalisina ja sosiaalisina toimijoina

Oletusta sosiaalisesta ja kulttuurisesta poikkeavuudesta alettiin enenevissä määrin kyseenalaistaa 1970-luvulla, kun kiinnostus ”uusia uskontoja” ja ”uutta uskonnollista tietoisuutta” kohtaan kasvoi erityisesti Yhdysvalloissa (Needleman 1972; Glock & Bellah 1976), mutta myös Isossa-Britanniassa, jossa se nähtiin yhtenä vastakulttuurin ulottuvuutena (Leech 1973). Syyt tälle ovat moninaisia ja -tahoisia. ”Baby boom”-sukupolven (vuosina 1946–1962 syntyneet) kiinnostus ”uutta” kohtaan saattoi olla osin seurausta 1960-luvun ”kulttuurivallankumouksesta” (Marwick 1998), jossa perinteinen arvomaailma joutui hyökkäyksen kohteeksi kaikkialla länsimaisissa yhteiskunnissa. Tähän kritiikkiin liittyi useiden uudenlaisten kulttuuristen identiteettien, kuten sukupuoli- ja seksuaali-identiteettien, etnisten ja poliittisten identiteettien ja nyt myös uskonnollisten identiteettien, ”esiinnousu”. Yhdysvalloissa erilaisten uskonnollisten identiteettien määrä lisääntyi huomattavasti sen jälkeen, kun Asian Exclusion Act (Aasian poissulkemislaki) kumottiin vuonna 1965. Euroopassa instituutioiden sekularisaatio horjutti perinteisten kristillisten kirkkojen valta-asemaa uskonnollisella kentällä ja antoi uutta näkyvyyttä vähemmistöuskonnoille (McLeod 2007). Samanaikaisesti uskontotiede uutena akateemisena tutkimusalana edisti liberaalia opetussuunnitelmaa, jossa korostettiin moninaisuutta ja erilaisuutta ”uskonnon” representaatioissa, joita aiemmin oli määrittänyt kristinusko.

”Uudet” uskonnot olivat itse asiassa kuuluneet amerikkalaiseen uskontomaisemaan jo ainakin 1800-luvulta lähtien (Bednarowski 1989) samaan tapaan kuin ”vaihtoehtoisilla” uskonnon muodoilla

– kuten spiritualismilla ja teosofialla – oli jo pitkään ollut kannattajansa Euroopassa (Hanegraaff 1996: Osa kolme). Täsmällisempää olisikin siis todeta, että 1970-luvun alussa tämä historiallinen ilmiö nimettiin uudestaan ja sitä lähestyttiin uudella tavalla, kun entistä vivahteikkaampi ja empaattisempi tieteellinen ääni horjutti vallitsevaa yleistyksiin pyrkivää sekä rooleja ja sosiaalisia voimia objektivoivaa sosiologiaa. Alkoi muotoutua yksityiskohtia paremmin huomioiva sosiaalisen kausaliteetin malli, joka korosti henkisyyden harjoittajien itseymmärrystä ja itserepresentaatioita. Siinä missä aiemmissa mal-leissa makrotason sosiaaliset ja taloudelliset voimat syrjäyttivät yksittäisten etsijöiden merkityksen ja tarkoituksellisuuden, suhtautui uusi sukupolvi suopeammin emic-kertomuksiin, joissa jo lähtökohtaisesti rationalisoitiin ja legitimoitiin henkisyyden harjoittajien selitykset siitä, mitä he tekivät, miksi he tekivät ja mitä tarkoitusta varten. Tässä metodologisesti yksilökeskeisessä sosiaalisen toiminnan uudelleen-tulkinnassa yksittäisten, uusista uskonnoista ”sisään ja ulos” liikkuvien ”etsijöiden” (Richardson 1978) elämänpoluista tuli merkittäviä tekijöitä tiettyjen ryhmien ja liikkeiden menestyksen ja epäonnistumisen selittämisessä. Yhteiskunnallinen kausaliteetti kääntyi päälaelleen, kun humanistiset vapaan tahdon ja tarkoituksellisuuden arvot nousivat keskeiseen asemaan.

Hyvä esimerkki tästä on Roger Strausin artikkeli ”Changing One-self: Seekers and the Creative Transformation of Life Experience”. Ot-sikko julistaa dramaattista tietoteoreettista siirtymää, jossa etsijän ku-vitellaan ”toimivan luovasti (– –) rakentaakseen tyydyttävän elämän” hyödyntämällä taktisesti esiin tulevia mahdollisuuksia ”elämänmuu-tokseen” (Straus 1976, 252–253). Straus kääntää aiemmat sosiologiset mallit pääläelleen esittäessään, että yhteisöjä mobilisoivat ja ohjaavat niiden jäsenet. Etsijät mallinnetaan uudelleen radikaaleiksi omasta kohtalostaan päättäviksi toimijoiksi, joita on enää vaikea tunnistaa Mannin ”parantumattomiksi harhailijoiksi”.

Strausin näkemys tukee myös omaa väitettäni etsimisen toiminta-mallin ”siirrettävyydestä”. ”Pyrkimys elämänmuutokseen” (Straus 1976, 269) alkoi 1970-luvulla nousta keskeiseksi teemaksi useilla eri-laisilla perinteisesti selvästi toisistaan erotetuilla aloilla, kuten uskon-nossa, psykoterapiassa, henkisessä neuvonnassa, itseavussa ja jopa vapaa-ajan harrastuksissa. Strausin malli, jossa etsijä ”toimii luovasti”

ja käyttää erilaisia ”taktiikoita” hyödyntääkseen ”sattumanvaraisia tilanteita ja kohtaamisia” (Straus 1976, 252–253), kuvaa myös laajempaa kulttuurista valintaan ja kulutukseen läheisesti liittyvää ilmiötä. Tästä seuraa, että raja ”poikkeavaksi” väitetyn ”kulteissa” tapahtuvan etsinnän ja ”normaalin” erilaisiin sekulaareihin ja/tai muihin uskonnollisiin käytäntöihin osallistumisen välillä liudentuu entisestään. Aiemmasta ”uskontojen välillä harhailevasta” (Lofland & Stark 1965, 869) ja ”henkilökohtaisesti eksyksissä olevasta etsijästä” (Balch & Taylor 1977, 851) tehdään täysin rationaalinen toimija, joka on ”sosiaalisesti suuntautunut henkilökohtaisen kasvun tavoitteluun” (Lofland & Stark 1965, 869).

Etsijyyden rutinoituminen: etsijyys sosiaalisena instituutiona

Ann Braude huomauttaa new age -henkisytyteen liittyen, että ”on hyvin vaikea institutionalisoida uskontoa, joka vaatii ihmisiä etsimään uskonnollista totuutta itsestään” (Braude 2004, 274). Braude viittaa hyödyllisellä tavalla ”sisäänpäin katsomisen” historialliseen ulottuvuuteen, mutta monimutkaistaa turhaan kysymystä sen institutionaalisoitumisesta.

Toistuvaa kehotusta katsoa sisäänpäin voidaan itse asiassa pitää etsijyyttä tuottavana kognitiivisena toimintana, jota opitaan historialliselle kulttimiljöölle keskeisten ryhmien, luentojen, messujen ja retiittien verkostoissa. Vaikka nämä instituutiot ovatkin usein pienimuotoisia ja/tai väliaikaisia, ne opastavat henkisytyden harjoittajia siinä, miten sisäänpäin katsotaan. Braude siis jättää huomiotta sen keskeisen seikan, että sisäänpäin katsominen on sosiaalinen ja historiallinen käyttäytymisen muoto, eikä sen institutionalisointi ole niin vaikeaa kuin hän kuvittelee.

Samansuuntaisesti Paul Heelas esittää artikkelissaan ”Socialising the Subjective” (1982), että 1970-luvun Kaliforniassa niin kutsuttujen itseuskontojen subjektiviteetit olivat kollektiivisia ja rutinoituneita tavoilla, joita niiden harjoittajat itse eivät useinkaan tunnistanee. Heelas osoittaa, että henkisytyden harjoittajien omakohtaiset kokemukset validoidaan tyypillisesti yksilöllisen kokemuksen merkitystä

korostavalla kansanfenomenologialla, joka muistuttaa Lashin keskittymistä ”sisäisiin kokemuksiin” ja Strausin mallia ”itsensä muuttamisesta”. Jaettujen ymmärrysten ja kollektiivisen rakenteen vaikutusta henkisyyden harjoittajien käytänteisiin ei siis ollut helppo havaita: heille oli itsestään selvää, että etsintä oli spontaania, tehokasta ja tapahtui ilman välittäjää. Heelas osoittaa kuitenkin, kuinka itseuskontojen näennäisesti subjektiiviset kokemukset ovat sosiaalisaaion kohteena jo alusta pitäen. Lyhyesti sanottuna durkheimilainen sosialisatio ja weberiläinen rutinoituminen muokkaavat etsijöiden kertomuksia alusta alkaen: etsijyys on käyttäytymistä ja rooli, joka opitaan kuten mikä tahansa muukin.

Kerrataanpa. Campbellin kulttimiljööön käsite on ollut vaikutusvaltainen. Esimerkiksi Wouter Hanegraaff (1996, 522) on käyttänyt sitä kuvamaan new agen tunnetusti löyhää rakennetta todetessaan new agen olevan ”kulttimiljöö, joka on tullut tietoiseksi itsestään (– –) ja joka muodostaa enemmän tai vähemmän yhtenäisen ’liikkeen’”. Sitä on käytetty jäsentämään vaihtoehtoista uskontoa ja radikaalia politiikkaa koskevia empiirisiä tutkimuksia (Löow & Kaplan 2002), ja Heelas ja Linda Woodhead (2005) ovat soveltaneet sitä ”henkisen valankumouksen” keskeisenä voimana pitämäänsä ”holistisen miljööön” käsitteeseen. Campbellin etsijyyden mallia ei toisaalta ole käytetty samassa mittakaavassa, vaikka muutamia hyödyllisiä laajoilla siveltimenvedoilla tuotettuja kuvauksia sen avulla onkin tehty. Esimerkiksi Wade Clark Roof (1993) kuvaa Yhdysvaltojen suuria ikäluokkia ”etsijöiden sukupolveksi”. Vastaavasti Robert Wuthnow kuvaa amerikkalaisen uskonnollisen käyttäytymisen kahta ihannetyyppiä, ”paikallaan oloa ja etsimistä”, joista jälkimmäisessä käytetään ”matkaamisen kuvakieltä”, jossa ”pyhä...on mukana kuljetettavaa” (1998, 4).

Aiheen yleistajuistamisen hyödyistä huolimatta vaarana näissä laajoilla vedoilla tehdyissä kuvauksissa on se, että terminologia menettää analyttisen tarkkuutensa ja analyysi lientyy pelkäksi kuvailuksi. Esimerkiksi Campbellin jälkeen etsijyyden käsitettä on käytetty lähinnä luokittelujen rakentamisessa. Nathan Rousseau (1998) kolmiosainen luokittelu koostuu ”kulkureista”, joita hän kuvaa ”passiivisiksi etsijöiksi”, jotka ”harrastavat mystiikkaa [ja] itsensä kehittämistä”; ”ryhmäuskovaisista”, joille on ominaista ”sitoutuminen johonkin tiettyyn ideologiseen ryhmään, [mikä] rajoittaa muuta etsintää”;

ja ”yksittäisistä uskovista”, ”jotka ovat suhteellisen vahvasti sitoutuneet omaan henkilökohtaiseen merkityksen etsintäänsä (– –) mutta (– –) joilla on taipumus torjua pitkäkestoinen sitoutuminen” (Rousseau 1998, 79). John Walliss (2002, 70–89) kuvaa pitkälti samanlaista ”käyttäjiin”, ”ajelehtijoihin” ja ”etsijöihin” jakautuvaa typologiaa Isossa-Britanniassa toimivan brahma kumaris -liikkeen harjoittajien keskuudessa, ja Sutcliffe (2003, 204–205) asettaa vastakkain ”jatkuvan” ja ”moninkertaisen” etsimisen tavat.

Jos etsijyyden käsite on näin laaja-alainen, mitä sen avulla voidaan analyttisesti saavuttaa? Jyrkästi ilmaistuna: voidaanko etsijyys ilmiönä kyseenalaistaa?⁵ Margit Warburgin (2001, 91–93) mukaan suurin ongelma on ”etsimisen” ja ”ei-etsimisen” erottaminen toisistaan, etenkin kun on mahdollista käyttää myös luotettavampaa teoreettista ”kääntymisen” käsittä (mt., 91–93).

Warburgin huomio on osuva. En kuitenkaan väitä, että new age tai muut etsimisen muodot määrittäisivät kaikkea nykypäivän uskonnollisuutta. On olemassa paljon esimerkkejä sukulaisuuteen, etnisiin siiteisiin tai muihin suhteellisen pysyviin sitoutumismuotoihin perustuvasta uskonnollisuudesta, joka selvästi ei ole ”etsintää”. Warburgin kysymys kumpuaa siis siitä, että Campbellin malli etsijyyden ja sen esiintymisympäristön välisestä yhteenkietoutumisesta on keskeneräinen. Näkemys etsinnästä säännönmukaisena ja kyseenalaistettavana ajattelun ja toiminnan muotona voidaan yllä tarkastellun historiallisen todistusaineiston valossa osoittaa empiirisesti todeksi. Huolimatta joidenkin pohdintojen kuvailevasta luonteesta on niissä kuitenkin tunnistettu tietty prototyyppinen käyttäytymismalli: sosiaalinen instituutio, joka koostuu sosiaalisissa suhteissa välittyvistä normatiiv-

5 Esimerkkinä henkilön itsensä tekemästä kyseenalaistamisesta on tapaus, jossa Jehovan todistaja Sharon L. Shepard teki kansalaisoikeuskanteen Yhdysvaltojen Pennsylvaniassa väittäen, että hänen työnantajansa, nuorten naisten hoitokeskus, ”pakotti hänet osallistumaan henkilökunnan kokouksiin ja ilmaisemaan sitoutumisensa ’kasvun ja muutoksen’ terapeuttille vastoin vastoin hänen uskonnollista vakaumustaan”, joka oli ”ennalta määräämistä, ei muutosta ja kasvua”. *Woman sues Gannondale: "Growth and Change" against her religion*. Lisa Thompson, Erie Times-News, Erie, PA, 21/1/14. Kiitän Beth Singleriä tästä viitteestä.

visista uskomuksista ja käyttäytymisestä, joiden kautta henkilö asemoituu ja voi saavuttaa päämääränsä. Tunnetta edelleen kuitenkin huonosti niitä mekanismeja, joiden kautta etsijyys omaksutaan ja sitä välitetään eteenpäin. Tätä ongelmaa tarkastelen seuraavaksi.

Kypsynyt etsijyys: kohti etsijyyden habitusta

Pierre Bourdieun ajatusta habituksesta voidaan soveltaa Campbellin mallin edelleen kehittämisessä sellaiseksi, että sen avulla voidaan kuvata etsijyyttä valmiutena myös laajemmalla toimintakentällä. Lähestymistapani noudattaa Bourdieun ”generatiivisen strukturalismin” periaatetta siinä, että en pyri asettamaan etusijalle toimijuutta (etsintää) tai rakennetta (tässä tapauksessa kulttimiljöötä) ainoana kausaalisenä mekanismina etsinnän tuottamisessa, vaan näen ne toisiaan täydentävinä. Bourdieun *habitus* on kiistanalainen käsite, ja hänen seuraajansa ovat kehittäneet sitä edelleen erilaisin painotuksin. Tilaisista en voi tässä esitellä käsitettä kokonaisuudessaan, mutta hahmotellen karkeasti, kuinka se voisi täydentää Campbellin mallia.

Sana *habitus* on englanninkielisen sanan *habit* latinankielinen juuri. Oxford English Dictionary kuvaa sen ”vakiintuneeksi ominaisuudeksi tai taipumukseksi toimia tietyllä tavalla, erityisesti kun se on omaksuttu tietyn toiminnon jatkuvan toistamisen kautta”. Lyhyesti sanottuna Bourdieu esittää, että *habitus* iskostuu subjektiin – esimerkiksi Landauhin ja Lashiin tai Shalamin ja Findhornin osallistujiin – mimesiksen (jäljittelyn) kautta. Merkittävien henkilöiden ilmauksia, eleitä ja käytäntöjä jäljitellään siten, että niistä tulee ihmisen ”toinen luonto”, ja ajan mittaan niitä aletaan ”tehdä” reflektoiden ja väistomaisesti. Oxford English Dictionary antaa termille ”habit” sekä keuhollisen että kognitiivisen merkityksen: ”olemus, käyttäytymistapa, käytös” ja ”mielen rakenne, mielenlaatu”.

Toisin sanoen *habitus* ilmenee sekä ajattelussa että toiminnassa. Se kuvaa rutiininomaista käyttäytymistä tietyssä sosiaalisen vuorovaikutuksen ja kulttuuristen resurssien kontekstissa. Bourdieu (1977, 72) kuvaa *habitusta* ”kestävien, siirrettävissä olevien taipumusten järjestelmiksi, rakentuneiksi rakenteiksi, jotka ovat alttiita toimimaan

rakenteistavina rakenteina”. Muotoilu on jokseenkin mutkikas, mutta sen tarkoituksena on murtaa sosiologinen kahtiajako rakenteen, josta käsin taipumukset *jäsentyvät*, ja toimijuuden, josta käsin ne *jäsentävät*, välillä. Toisin sanoen *habitus* – tässä tapauksessa etsijyy – ja kenttä – tässä tapauksessa kulttimiljöö – ovat käytännössä toinen toistaan tuottavia: ne luovat toinen toisensa. *Habitus* siis synnyttää itsestään selvän tai luonnollisen ajatuksen tai teon, joka kohdistuu kentällä olevaan olosuhteeseen tai ärsykkeeseen.

Olemme toki havainneet primaarilähteissä rivien välistä luettavana olevan etsijyyden ”ideologian”, joka virittää lukijat kuvaamaan ajatusten ja toimintatapojen valikoimaansa ”henkisen etsinnän” strategioina. Tässä mielessä etsijäksi identifioituminen edellyttää tietoista ja rationaalista päätöksentekoa. *Habituksen* lähtökohtana on kuitenkin se, että subjektien uskomukset ja käytänteet ”mukautuvat itsestään heidän tavoitteisiinsa ilman, että ne edellyttävät tietoista päämääriin pyrkimistä tai niiden saavuttamisen kannalta välttämättömien toimintatapojen erityistä hallintaa”. (Bourdieu 1977, 72; korostus lisätty). Tämä viittaa keholliseen tai ruumiillistuneeseen toimintaan, joka on enemmän kuin pelkkä ideologia. Bordieu korostaa sosiaalisuuden ja ruumiillisuuden yhdistämistä jopa niin, että hän kuvaa habitusta ”biologisesti kehollistumisen kautta yksilöityneeksi sosiaalisuudeksi” (viitattu Rey 2007, 137). Tämä ero mielenkiintoisten (ja tietysti kiinnostuksen kohteena olevien) ajatusten ja Bourdieun *käytännölliseksi* kutsuman järjen välillä saattaa luoda jännitteen etsijyyden ideologiaan sisältyvän lupauksen päämäärän saavuttamisesta ja tietyn etsijän elämänpolun kuvauksen välille. Etsijä voi näin ollen niin sanotun sosiaalistetun biologisen ruumiinsa kautta samanaikaisesti ilmentää empimisen historiaa – tulkittiinpa se sitten leikillisyydeksi tai petty-mykseksi – sekä puolustaa etsimisen ideologiaa.

Tällaisen jännitteen vuoksi Adam Possamai (2005, 21) päättyy puhumaan erityisesti new age -etsijöistä ”konfliktuaalisina toimijoina”, jotka kokevat ”ristiriitaa kaikenlaisen uskonnollisen organisoitumisen kanssa”. Possamaille ”yhteisenä nimittäjänä” tässä on ”etsijöiden sosiaalistumiseen johtava ristiriita” pikemminkin kuin jokin tietty sisältö tai identifioitumiseen johtava polku. New age -etsijät tarjoavat prototyyppisen esimerkin ”konfliktista kirkollisen auktoriteetin kanssa” jopa niin, että vaikka ”he ovat päässeet sisään vaihtoehtoi-

seen henkiseen ympäristöön (– –) he silti kapinoivat (uskonnollista) kasvatustaan vastaan” (2005, 23). Possamai siis näkee etsijyyden *habituksena*, joka jo määritelmällisesti sisältää halun saada ”enemmän” joko luontaisen vastarinnan tai perinteisiin kohdistuvan epäroinnin kautta.

Bourdieuin kuvaus habituksen taipumuksista ”siirrettävinä” ja ”pysyvinä” sopii yhteen aiempien Campbellin ajattelua koskevien päätelmieni kanssa ja auttaa näkemään, kuinka etsijöiden ”taipumukset toimia ja reagoida tietyllä tavalla” (Lahire, lainattu Ray 2007, 47) voivat siirtyä viereisille toiminnan kentille. Tämä siirrettävyys voi sekä selittää niin sanottuja kääntymispolkuja niin ”uusissa” kuin ”vanhoissa” uskonnoissa että helpottaa uskonnolliselta kentältä poistumista kokonaan. Jälkimmäinen on nähtävissä perinteistään irrottautuneiden yhteiskuntien konteksteissa ”identiteettiprojekteina”, jotka työntävät aiemmin ”uskonnollisia” subjekteja ateismiin, skeptismiin tai hedonismiin. Etsintä ei siis tapahdu ainoastaan ”uskonnollisella” kentällä, vaan se voi toimia myös muilla nyky-yhteiskunnan kentillä: esimerkiksi sosiaalisella kentällä, jolle on tunnusomaista uusien verkostojen luominen sosiaalisen pääoman muodostamiseksi; koulutuksessa, jota luonnehtii ”täydennyskouluttautuminen” ansioluettelon kasvattamiseksi; tai taloudessa, jolle on ominaista jatkuva uudelleen kouluttautuminen ja työpaikan vaihtaminen oman työllistymispotentiaalin ylläpitämiseksi.

Campbell ennakoi hyvin tätä kenttien välisen siirrettävyyden mahdollisuutta:

Etsijyyteen liittyvää perususkomusta, jonka mukaan totuus (tai valaistuminen) on esoteerinen hyödyke, jonka voi saavuttaa vain tietynlaisen valmistautumisen ja ”etsinnän” kautta (– –) voidaan yhtä hyvin soveltaa ei-uskonnollisten ilmiöiden tulkitsemiseen ja selittämiseen... ja jopa maallisen menestyksen, terveyden ja lohdutuksen tavoittelun konteksteissa (Campbell 1972, 124).

Tätä siirrettävyyden ajatusta voidaan edelleen tarkentaa tarkastelemalla sitä habitukseen kuuluvan ”käytännöllisen järjen” toimintana. Tällöin etsimisestä tulee tietoisien laskelmoinnin sijaan pikemminkin vaistonvaraista mukautumista. Jos ympäristö kokonaisuutena – keskenään limittäisistä uskonnollisen, sosiaalisen, taloudellisen ja

koulutuksen kentistä koostuvana – muodostuu useiden auktoriteettien samanaikaisesta läsnäolosta, tarjoaa etsijyyys vastaanottavaisille henkisyyden harjoittajille valmiuksia, jotka soveltuvat siihen erityiseen logiikkaan, jota tarvitaan tämän moninapaisen kentän keskellä luovimisessa.

Ajatuksessa voidaan havaita samankaltaisuutta Anthony Giddensin näkemyksen kanssa, jonka mukaan moderni itseidentiteetti on väistämättä ”refleksiivinen projekti”, vaikka hän painottaakin tietoisemmin artikuloitua välineellisen rationaalisuuden roolia. Kuten Giddens asian ilmaisee, ”itseidentiteetti *täytyy luoda, ja enemmän tai vähemmän jatkuvasti uudelleen järjestää* jokapäiväisen elämän muuttuvien kokemusten ja modernien instituutioiden pirstaloitumistaipumuksen muodostamaa taustaa vasten” (Giddens 1991, 1856; korostus lisätty).

Olipa pohdinta sitten käytännöllistä, kuten Bourdieulla, tai kognitiivista, kuten Giddensillä, moninapaisen kentän auktoriteettien keskellä toimiessa kaikki institutionaaliset muodostelmat suhteellistuvat ja pirstaloituvat. Samanaikaisesti kentän moninaisten auktoriteettien välistä keskinäistä kilpailua uusinnetaan kentän kaikkein vastaanottavimpien toimijoiden eli etsijöiden väistämättä ristiriitaisissa elämäkerroissa. Tämän tarkennetun mallin mukaisesti etsijyyys voidaan käsitellä habitukseksi, jossa subjektin ajatteluun ja toimintaan sisältyy myös eri auktoriteettien välinen kilpailu. Etsijyyys ei näin ymmärrettyinä ainoastaan tarjoa testattavissa olevaa mallia, jonka kautta ihmisten liikettä ”sisään ja ulos” uusista uskonnoista voidaan selittää, vaan se myös kuvaa – joskin paljon vaimennettumissa ja laimeammissa muodoissa – siirrettävissä olevaa ”käytännön logiikkaa”, joka toimii myös kokonaan uskonnon kentän ulkopuolella.

Kirjallisuus

- Balch, Robert & Taylor, David 1977: Seekers and Saucers. The Role of the Cultic Milieu in Joining a UFO Cult. – *American Behavioural Scientist* 20:6 s. 839–860.
- Barrett, Rosa M. (toim.) 1928: *The Seekers. Talks by 'Dr. Lascelles'*. Lontoo: C. W. Daniel.

- Bednarowski, Mary F. 1989: *New Religions and the Theological Imagination in America*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Bloom, William 1993: Practical Spiritual Practice. – *One Earth* 12 s. 18–21.
- Bourdieu, Pierre 1977 (1972): *Outline of a Theory of Practice*. Käänt. R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press.
- Braude, Ann 2004: Response to Paul Heelas. Teoksessa Jakelić, Slavica & Pearson, Lori (toim.) *The Future of the Study of Religion. Proceedings of Conference 2000*. Leiden: Brill. 273–278.
- Brown, Mick 1998: *The Spiritual Tourist. A Personal Odyssey through the Outer Reaches of Belief*. Lontoo: Bloomsbury.
- Brunton, Paul 1934: *A Search in Secret India*. Lontoo: Rider.
- Brunton, Paul 1936: *A Search in Secret Egypt*. Lontoo: Rider.
- Buckner, H. Taylor 1968: The Flying Saucerians. An Open Door Cult. Teoksessa Truzzi, Marcello (toim.) *Sociology and Everyday Life*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. 223–230.
- Button, John & Bloom, William 1992: *The Seeker's Guide. A New Age Resource Book*. Lontoo: Aquarian Press.
- Campbell, Colin 1971: The Cult, the Cultic Milieu and Secularization. Teoksessa Hill, Michael (toim.) *A Sociological Yearbook of Religion in Britain* 5 s. 119–136.
- Carthew, Stephen J. 2012: A World within a World within 'The World'. The Origins of the Universal Brotherhood, an Australian Countercultural, Back-to-the-Land, New Age, Alternative Society and New Religious Movement Community. Unpublished PhD Thesis, University of South Australia.
- Channel 4 1995: *Desperately Seeking Something*. Pamfletti, 12 s. Lontoo: Channel 4.
- Dumit, Joseph 2001: Playing Truths. Logics of Seeking and the Persistence of the New Age. – *Focaal: European Journal of Anthropology* 37 s. 63–75.
- Festinger, Leon & Riecken, Henry & Schachter, Stanley 1964 (1956): *When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group That Predicted the Destruction of the World*. New York: Harper and Row.
- France, Peter 1998: *Journey. A Spiritual Odyssey*. Lontoo: Chatto and Windus.
- Giddens, Anthony 1991: *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Gilbert, Elizabeth 2006: *Eat, Pray, Love. One Woman's Search for Everything*. Lontoo: Bloomsbury.
- Glock, Charles Y. & Bellah, Robert N. (toim.) 1976: *The New Religious Consciousness*. Berkeley: University of California Press.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.
- Heelas, Paul 1982: Californian Self-religions and Socializing the Subjective. Teoksessa Barker, Eileen (toim.) *New Religious Movements. A Perspective for Understanding Society*, Lampeter: Edwin Mellen Press. 69–85.

- Heelas, Paul & Woodhead, Linda with Seel, Benjamin & Szerszynski, Bronislaw & Tusting, Karen 2005: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hopkinson-Ball, Tim 2007: *The Rediscovery of Glastonbury. Frederick Bligh Bond Architect of the New Age*. Stroud, Gloucestershire: Sutton.
- Landau, Rom 1945: *God is My Adventure. A Book on Modern Mystics, Masters and Teachers*. Uudistettu painos. Lontoo: Faber and Faber.
- Lash, John 1990: *The Seeker's Handbook. The Complete Guide to Spiritual Pathfinding*. New York: Harmony Books.
- Leech, Kenneth 1973: *Youthquake. The Growth of a Counterculture through Two Decades*. Lontoo: Sheldon Press.
- Lofland, John 1977 (1966): *Doomsday Cult*. 2. painos. Irvington, NY: John Wiley.
- Lofland, John and Stark, Rodney 1965: Becoming a World-saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. – *American Sociological Review* 30 s. 862–875.
- Löw, Helen & Kaplan, Jeffrey (toim.) 2002: *The Cultic Milieu. Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- MacLaine, Shirley 1983: *Out on a Limb*. Lontoo: Hamish Hamilton.
- Mann, William E. 1962 (1955): *Sect, Cult and Church in Alberta*. Toronto: University of Toronto Press.
- Marwick, Arthur 1998: *The Sixties. Social and Cultural Transformation in Britain, France, Italy and the United States, 1958–74*. Oxford: Oxford University Press.
- Masson, Jeffrey Moussiaff 1993: *My Father's Guru. A Journey Through Spirituality and Disillusion*. New York: Simon and Schuster.
- McLeod, Hugh 2007: *The Religious Crisis of the 1960s*. Oxford: Oxford University Press.
- Needleman, Jacob 1972: *The New Religions*. Lontoo: Allen Lane.
- Possamai, Adam 2005: *In Search of New Age Spiritualities*. Aldershot: Ashgate.
- Rey, Terry 2007: *Bourdieu on Religion. Imposing Faith and Legitimacy*. Lontoo: Equinox.
- Richardson, James (toim.) 1978: *Conversion Careers. In and Out of the New Religions*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Roof, Wade Clark 1993: *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Babyboom Generation*. San Francisco: HarperCollins.
- Rousseau, Nathan 1998: A Typology of Seekership. Teoksessa Greer, Joanne M. & Moberg, David O. (toim.) *Research in the Social Scientific Study of Religion Volume 9*. Stamford, CT: JAI Press. 75–96.
- Schmidt, Leigh Eric 2005: *Restless Souls. The Making of American Spirituality*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Schulz, Ted 1998: A Personal Odyssey through the New Age. Teoksessa Basil, Robert (toim.) *Not Necessarily the New Age*. Amherst, NY: Prometheus Books. 337–360.

- Spangler, David 1996: *Pilgrim in Aquarius*. Forres, Morayshire: Findhorn Press.
- Stone, C. J. 1996: *Fierce Dancing. Adventures in the Underground*. Lontoo: Faber and Faber.
- Straus, Roger A. 1976: Changing Oneself. Seekers and the Creative Transformation of Life Experience. Teoksessa Lofland, John (toim.) *Doing Social Life. The Qualitative Study of Human Interaction in Natural Settings*. New York: John Wiley. 252–272.
- Sutcliffe, Steven J. 2003: *Children of the New Age. A History of Spiritual Practices*. Lontoo: Routledge.
- Sutcliffe, Steven J. 2013: 'Rosicrucians at Large'. *Radical versus Qualified Invention in the Cultic Milieu*. – *Culture and Religion* 14:4 s. 424–444.
- Taylor, Allegra 1992: *I Fly Out with Bright Feathers. The Quest of a Novice Healer*. Saffron Walden, Essex: C.W. Daniel.
- Walliss, John 2002: *The Brahma Kumaris as a 'Reflexive Tradition'*. *Responding to Late Modernity*. Aldershot: Ashgate.
- Warburg, Margit 2001: Seeking the Seekers in the Sociology of Religion. – *Social Compass* 48:1 s. 91–101.
- Wood, Mathew 2007: *Possession, Power and the New Age. Ambiguities of Authority in Neo-Liberal Economies*. Aldershot: Ashgate.
- Wuthnow, Robert 1994: *Sharing the Journey. Support Groups and America's Quest for Community*. New York: Free Press/Simon and Schuster.
- Wuthnow, Robert 1998: *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley: University of California Press.

Jälkikirjoitus

Tämä luku julkaistiin englanniksi vuonna 2017. Olen sen jälkeen jatkanut etsijyyden parissa työskentelyä erityisesti kahdella tavalla. Ensimmäkin suhteessa Bourdieun kolmiosisaiseen käytännön teoriaan – habitus, kenttä, pääoma – olen tyytyväinen nykyiseen väitteeseeni koskien etsijyyden habitusta ja sitä kenttää, jossa etsijyys muodostaa mielekkään käytännön. Tähän liittyvän symbolisen pääoman luonne on kuitenkin edelleen avoin kysymys. En ole vielä täysin vakuuttunut ”henkisen pääoman” malleista, jotka näyttävät ottavan liian innokkaasti käyttöön tämän vasta vähän tarkastellun emic-kategorian ”uskonnollisen pääoman” vaihtoehtona tai korvaajana. Useissa näistä pohdintoista, termit ”uskonto” ja ”henkisyys” vaikuttavat sekä kuvauksen että analyysin tasolla huojuvilta, sillä niiden osalta ei tehdä eroa emic- ja etic-positioiden välillä (Sutcliffe 2019). En ole myös-

kään vakuuttunut lähitermin ”non-religion” analyttisestä käytöstä rajaamaan ”uskonnosta” erillään olevaa kenttää ja siihen liittyvää pääomaa, sillä katson ”uskontoon” reagoimisen tai ”uskonnon” hylkäämisen kuuluvan tähän samaan uskonnon kenttään.

Etsijyyden ilmiön laajuuden ja merkityksen arviointia vaikeuttaa se, että jotkut etsijyyšnarratiivit luokittelevat itsensä okkultisiksi (erityisesti 1900-luvun alkupuolella), jotkut esoteerisiksi (erityisesti eliitin keskuudessa), jotkut new ageen kuuluviksi (suosittua erityisesti 1970- ja 1980-luvuilla) ja jotkut hengellisiksi (erityisesti nykyaikana), kun taas toiset edelleen ongelmitta kehystävät toimintansa uskonnolliseksi. Osassa näistä narratiiveista ”henkisyys” nähdään ”uskonnon” vastakohtana – niin sanottuna SBNR:nä (*spiritual but not religious*) (Parsons 2018) – mutta monet niistä liikkuvat vaistomaisesti ”uskonnollisten” ja ”hengellisten” diskurssien välillä kontekstista ja yleisöstä riippuen. Campbellin etsijyyden siirrettävyyttä koskevan argumentin mukaisesti useat kokemuskertomukset myös näyttäytyvät terveyden ja parantumisen etsintänä tai niissä kerronta liikkuu väljemmin uskonnollisen ja sekulaarin kahtiajaon yli. Näissä käytetään usein ”henkisyyden” käsitteistöä (Sutcliffe 2022a) erilaisten itseidentiteetin, koulutuksen ja taiteellisen luovuuden ”polkujen” esittämisessä (Kokkinen & Illman 2021). Tässä kyvyssään läpäistä useita kenttiä (niihin heikommin tai voimakkaammin niveltyneenä) etsijyys monistuu meemien tavoin.

Toiseksi olen etsinyt erilaisia etsijäelämäkertoja populaareista julkaisuista ja kevyestä kirjallisuudesta varsinaisen ”uusien uskontojen” kentän ulkopuolelta, johon edellä oleva luku on suurelta osin keskittynyt. Tavoitteenani on laajentaa analyysini todistus pohjaa, jotta voin osoittaa, että etsimisen ilmiö voidaan tunnistaa ja sitä voidaan analysoida muutenkin kuin vain kapea-alaisena, vähemmistöihin liittyvänä tai erityislaatuisena toimintana. Olen yrittänyt erotella tässä vasta muotoutuvassa ja toistaiseksi vähän tutkitussa genressä toistuvia rakenteita ja motiiveja, joiden avulla prototyyppistä etsijyyšnarratiivia on luotu, vahvistettu ja levitetty ja jonka avulla subjektit voivat navigoida myöhäismodernin uskonnon kentällä laajemminkin. Tarjolla on paljon aineistoa, kuten muistelmia, kaunokirjallisuutta, opaskirjoja, elokuvia ja digitaalisia julkaisuja. Itse olen keskittynyt painettuun aineistoon voidakseni jäljittää tämän genren 1900-luvun aikai-

sempiin julkaisukulttuureihin. Tällaista aineistoa ovat julkaisseet niin monikansalliset ja paikalliset tai alueelliset kustantamot kuin tiettyyn markkinaan tai aihealueeseen erikoistuneet kustantamot. Olen rajoittanut valintani englanninkielisiin lähteisiin, mutta toivon, että alustavaa genererajaustani voidaan jäljittää ja analysoida myös muiden kielten konteksteissa.

Tarkastelemani etsijäelämäkerrat kertovat normatiivisesta ylikansallisesta itsekurin kulttuurista erilaisilla tyyleillä ja sävyillä, jotka vaihtelevat vakavasta ja sitoutuneesta leikkisään ja itseironiseen. Ensin mainitussa vaihtoehdossa etsijyys välittyy keskeisesti modernistisena refleksiivisen uudistumisen ilmauksena, joka on siirretty populaarin ja kevyen kirjallisuuden julkaisukulttuureihin ja jolle on ominaista itsetutkiskelu ja itsensä kehittäminen. Tämän tyyppisten narratiivien välittämä viesti on tyyppillisesti myönteinen: etsiminen on vähintäänkin luonnetta kehittävää ja parhaimmillaan vapauttavaa, olipa kyse sitten (tavoitellun) päämäärän saavuttamisesta tai (jalon) prosessin jatkamisesta. Toiset näistä modernistisesta suunnanmuutoksesta syntyneet narratiivit ovat stoalaisempia tai jopa pessimistisiä: etsintä oli oikea menetelmä, mutta se ei toiminut. Jälkimmäisessä tapauksessa kieli on leikkisämpää ja ironista: etsiminen on enemmänkin hedonistista kilvoittelua tai *juissancea* (nautintoa), jossa hyvinvointituotteiden (Bourdieu'n alkuperäisessä sanamuodossa *les biens de salud*) kokeilemisesta tulee itsetarkoitus. Tulevassa tutkimuksessani toivon voivani tarkastella molemman tyyppisten pettymysten etsijöiden kertomuksia: niiden, jotka suosivat kääntymistä ”vahvan uskonnon” (Almond ja muut 2003) puoleen – epävarmuuden karkottamiseksi – sekä niiden, jotka päätyvät ”jättämään uskonnon” (Ensted ja muut 2020) luopuakseen uskonnollisesta identifioitumisesta kokonaan.

Olen valinnut tästä genrestä kolme elämäkertaa, jotka on julkaistu Isossa-Britanniassa ja jotka edustavat edellä kuvattua kustantamoiden ylikansallista, erikoistunutta ja paikallista kirjoa. Yhdistän nämä tapaustutkimukseksi, jota kutsun nimellä ”Etsiminen myöhäismodernina perinteenä” (Sutcliffe 2022). Siirryn tässä strukturalistiseen kerroksen analyysiin, joka perustuu venäläisen formalistin Vladimir Proppin ja saksalaisen antiikintutkijan Walter Burkertin työhön. Vaikka siirryn pois bourdieulaisesta teoriaperinteestä, tavoitteeni

on edelleen sama: pyrin selvittämään etsijyyden muodostumisen ja sääntelyn reuna-aitoja, joissa henkilökohtaiset ja erityisesti tunnustetun ”yksilölliset” kertomukset selitetään laajemman kollektiivisen tunnon ilmentyminä ja joiden juuret ovat syvällä ruumiillisessa kokemuksessa ja kerronnassa.

On kuitenkin edelleen tärkeää korostaa, että ”etsijyys” voidaan kyseenalaistaa, ja juuri siksi tarvitsemme yksityiskohtaisia, huolella kontekstualisoituja tapaustutkimuksia. Palatakseni jo luvussani mainitsemani Findhornin kuuluisaan new age -yhteisöön saapuneen liftarin minulle 1980-luvun alussa osoittamiin sanoihin: ”Me kaikki etsimme jotakin, eikö niin?” No, emme oikeastaan. Jotkut etsivät, mutta monet muut pitävät etsimistä erehdyksenä, huvitteluna tai eräänlaisena mystifioinnin muotona. Saman aikaisesti on kuitenkin tarpeen jatkaa tämän Findhornin liftarin mainitseman ”me”-ryhmän kollektiivisesti jaettujen ominaisuuksien tutkimista. Näihin sisältyvät ryhmän auktoriteettirakenteiden ja myyttien vaikutukset myöhäis-modernin uskonnollisuuden kentällä.

Kirjallisuus

- Almond, Gabriel A. & Appleby, R. Scott & Sivan, Emmanuel 2003: *Strong Religion. The Rise of Fundamentalisms around the World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ensted, Daniel & Larsson, Göran & Mantsinen, Teemu T. (toim.) 2020: *Brill Handbook of Leaving Religion*. Leiden: Brill.
- Kokkinen, Nina & Illman, Ruth 2021: Seekers of the Spiritual Art and Higher Wisdom. Encounters between Art and Esotericism. Johdanto erikoisnumerossa *Approaching Religion* 11: 1.
- Parsons, William B. (toim.) 2018: *Being Spiritual but not Religious. Past, Present, Future(s)*. Lontoo: Routledge.
- Sutcliffe, Steven J. 2019: The Emics and Etics of Religion: What we Know, How we Know it and Why this Matters. Teoksessa Chryssides, George D. & Gregg, Stephen E. (toim.) *The Insider/Outsider Debate. New Perspectives in the Study of Religion*. Sheffield: Equinox. Chapter Two. Equinox. 30–52.
- Sutcliffe, Steven J. 2022: ”Seeking” as a Late Modern Tradition. Three Vernacular Biographies. Teoksessa Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim.) *Contesting Authority. Vernacular Knowledge and Alternative Beliefs*. Sheffield: Equinox.

Maallistuminen, uushenkisyys ja ”tahto uskontoon”

Uskontososiologian trendeistä

Titus Hjelm

© <https://orcid.org/0000-0003-4678-7374>

Tiivistelmä

Uskontososiologian viimeiset parikymmentä vuotta ovat olleet paradigmanmuutoksen aikaa. Sekularisaatiosta on tullut teorioiden paaria-luokkaa, ja maallistumisen sijaan muodikasta on puhua uskonnon yhteiskunnallisen aseman muutoksesta sen heikkenemisen sijaan. Paradigmanmuutosta on perusteltu uusin määritelmien ja metodologisesti määrällisiin menetelmiin paljolti tukeutuvan sekularisaatioparadigman sanotaan olevan sokea henkisyydelle (*spirituality*), joka ei mahdu perinteisten uskomisen ja kuulumisen kategorioiden muottiin. Tämä luku tarkastelee näitä väitteitä kriittisesti ja pohtii (uus)henkisyyskäsitettä määritelmien, metodien ja empiiristen tutkimusten näkökulmasta. Yhtäältä näyttää siltä, ettei uushenkisyys käsitteenä vastaa sekularisaatioparadigman haasteisiin metodologisesti tyydyttävällä tavalla. Toisaalta taas uushenkisyys uutena paradigmatyypinä näyttäytyy ideologisena projektina, jota Lori Beaman kutsuu Nietzscheä mukaillen ”tahdoksi uskontoon” (*will to religion*).

Johdanto

Maallistumisesta – sekularisaatiosta – on puhuttu yhtä kauan kuin on puhuttu sosiologiasta. ”Maallisuus” on tietenkin vielä vanhempaa perua jakaen kristillisen kirkon toiminnan luostareiden maailmasta vetäytyneeseen uskonnonharjoitukseen ja ”maalliseen”, ihmisten arjessa toimivaan pappeuteen. Maallistumisen eli uskonnon yhteiskunnallisen vaikutusvallan vähenemisen (Wilson 2016, 5) tieteellinen poh-

dinta kytkeytyy nimenomaan kysymykseen modernisaatiosta, joka oli kaikkien sosiologian klassikoiden ajattelun keskiössä. Klassikot näkivät maallistumisen yhtenä modernisaation seurauksena. Karl Marx povasi kapitalismin loppua ja uskonnon tarpeettomuutta uudessa vallankumouksellisen tasa-arvoisessa yhteiskunnassa. Émile Durkheim näki yhtäältä yhteiskunnallisen eriytymisen sysäävän yhteisöjen liimana toimivan uskonnon marginaaliseen rooliin, mutta toisaalta ajatteli maallisten aatteiden korvaavan uskonnon. Max Weber oli klassikoista pessimistisin: ”lumouksen haihtuminen” oli hänelle peruuttamaton prosessi, jonka tilalle moderni maailma tarjosi vain rationaalisuuden rautahäkkiä ja instrumentaalista maailmankuvaa. (Hjelm 2018.)

Klassikot eivät kuitenkaan juuri käyttäneet sekularisaation käsitteitä eivätkä esittäneet systemaattista teoriaa maallistumisesta. Varsinaisesta sekularisaatioparadigmasta (Bruce 2011, 26; Kallunki 2018) voi alkaa puhua 1950- ja 1960-lukujen taitteessa. Siitä tuli pian hegemoninen tapa jäsentää uskonnon paikkaa nyky-yhteiskunnassa. Jos länsimaisen filosofian historiaa voi kuvata alaviitteiksi Platonin teoksiin, kuten filosofi Alfred N. Whitehead on todennut, voi 1900-luvun jälkimmäisen puolen uskontososiologiaa kuvata alaviitteiksi sekularisaatioparadigmaan.

Tämä on tietenkin yksinkertaistava kuva, ja soraääniä on aina esiintynyt. Varsinaisesta paradigmanmuutoksesta voi kuitenkin alkaa puhua vasta vuosituhannen vaihteen tienoilla. Jo vuonna 1993 sosiologi Stephen R. Warner puhui sekularisaation syrjäyttävästä uskontosociologian ”uudesta paradigmasta”, jolla hän viittasi rationaalisen valinnan teoriaan uskonnosta (Warner 1993). Etenkin Euroopassa vaikutusvaltaisempi on ollut käsitteellinen muutos, jossa on siirrytty puhumaan ”uskonnon” sijaan ”henkisydestä” (*spirituality*) tai ”vaihtoehtoisesta henkisydestä” (*alternative spirituality*) ja ”uushenkisydestä” (*new spirituality*). Sekularisoituviksi oletetuista länsimaista onkin löydetty pinnan alla kytevä spiritualiteetti.

Sekularisaatioparadigman hegemonian purku on sittemmin ollut nopeaa. Siitä on tullut teoreettista paarialuokkaa, ja maallistumisen sijaan on muodikasta väittää, että uskonnollisuus muuttuu, mutta ei vähene. Paradigmanmuutosta on perusteltu ainakin kolmenlaisin argumentein, joita kutsun määrittelymagiaksi, metodologiseksi kritiikiksi

ja henkinen vallankumous -argumentiksi. Tässä luvussa arvioin näitä paradigmanmuutoksen perusteluja ja ylipäätään sitä, kuinka perustelua on puhua uushenkisyydestä uskontososiologian uutena paradigmana. Esittelen alla keskustelun keskeiset käsitteet, maallistumisen ja uushenkisyyden, ja sen jälkeen tarkastelen näitä kolmea haasteen tyyppiä keskittyen nimenomaan Euroopan kontekstiin ja eurooppalaiseen keskusteluun. Kriittisen analyysin perusteella näyttää yhtäältä siltä, ettei uushenkisyys käsitteenä haasta sekularisaatioparadigmaa käsitteellisesti, metodologisesti tai empiirisesti tyydyttävällä tavalla. Toisaalta taas uushenkisyys uutena paradigmana näyttää ideologisena projektina, jota Lori Beaman (2013, 145) kutsuu Nietzscheä mukaillen ”tahdoksi uskontoon” (*will to religion*).

Maallistuminen

Eräs sekularisaatioparadigmasta käydyin kiistan keskeinen ongelma on ohipuhuminen. Etenkin kriitikot puhuvat usein teoriasta, jota kukaan sekularisaation tutkija ei tunnista. Avaan tässä sekularisaatioparadigman luonnetta siihen liittyvien keskeisten väärinkäsitysten ja ongelmakohtien kautta.

Ensinnäkin on tärkeää erottaa *sekularisaatio* yhteiskunnallisena prosessina valtion ja uskonnon eroa ajavasta *sekularismista*. Maallistumisen uskonnolliset kriitikot (ja joskus myös teoreettisesti köyhä akateeminen kritiikki) esittävät maallistumisen vapaa-ajattelijoiden, skeptikkojen ja katsomusten tasa-arvoa ajavien yhteiskunnallisten toimijoiden aikaansaannoksena (ks. Wilson 1982, 149). Todellisuudessa näillä toimijoilla ei ole juurikaan vaikutusta maallistumisen asteeseen, ellei kyseessä ole valtion väkivaltakoneiston tukema aate, kuten entisissä sosialistimaissa. Maallistuminen on useiden yhteiskunnallisten prosessien odottamaton seuraus, johon sekularismi (tai vielä vähemmän ateismi elämäntarkoituksena) vaikuttaa vain vähän (Bruce 2011, 36).

Ohipuhumisen ongelmat eivät kuitenkaan pääty käsitteiden sekoittumiseen. Toisena ongelmana on sekularisaatioparadigman luonteen väärintulkinta. Joidenkin kriitikoiden mukaan ”sekularisaatioteoria” tai ”sekularisaatioteesi” ennustaa uskonnon katoavan maail-

masta täysin (esim. Berger 1999; Davie 2002). Tämä on karikatyyri. Edes Marxin perilliset eivät villeimmissä unelmissaan kuvitelleet maailman sekularisoituvan tässä mielessä. Karikatyyri on kuitenkin hyödyllinen, koska näin ajatellen jokaista esimerkkiä uskonnon elinvoimaisuudesta voi pitää todistuksena sekularisaatioteorian virheellisyydestä (Bruce 2017, 120).

Esimerkiksi uskontososiologi Steve Bruce (2011, 26) puhuu mieluummin sekularisaatioparadigmasta kuin -teoriasta, koska kyseessä on monisyinen ilmiö, jonka aspekteja eri tutkijat painottavat eri tavoin. Bruce listaa maallistumiskehityksen 22 osatekijää, joiden yhteisvaikutuksesta seuraa maallistuminen. Teoria ei siis ole eteenpäin vaan taaksepäin katsova. Tietyn yhteiskunnan kehityksessä tapahtunut rationalisoituminen (weberiläisessä merkityksessä), vaurastuminen sekä katsomuksellinen moninaistuminen – vain joitakin osatekijöitä mainitakseni – toimivat nykyhetken maallistuneisuuden selittäjinä. Voidaan olettaa, että näiden kehityskulkujen toteutuminen ennustaisi maallistumista myös toisissa yhteiskunnissa, mutta kyseessä ei ole yhteiskunnallisen lain kaltainen ennuste. Historiallinen konteksti vaikuttaa aina tulkintaan, ja sekularisaatioparadigma on nimennomaan historiallisten selitysten kokoelma. Tämän toteaminen ei ole estänyt ahkeraa olkiukkotehtailua. Osittain sekularisaatiotutkijat voivat syyttää tästä vain itseään. Muun muassa sekularisaatioparadigman nykyinen ”grand old man” Steve Bruce on lieventänyt sanavalintojaan vuosien varrella. *Religion in the Modern World* -teoksestaan (1996) Bruce on kaventanut sekularisaation vaikutusalaan *God is Dead* -teoksensa (2002) alaotsikkoon ”Religion in the West”.

Kolmas ongelma maallistumisen käsittelyssä on epäselvyys siitä, millä tasolla ilmiön katsotaan vaikuttavan. Uskontososiologiassa ollaan yhtä mieltä siitä, että yhteiskunnalliset instituutiot ovat eriytyneet, mikä tarkoittaa esimerkiksi kirkon ja valtion suhteiden löyhentymistä tai uskonnon vaikutuksen vähenemistä kouluissa. Tämän kehityksen tekninen termi on *differentiaatio*. Muista maallistumisen tasoista ei samanlaista yhteisymmärrystä ole. *Uskonnollisuuden lasku* yksilön tasolla on ilmiö, josta on länsimaissa ja esimerkiksi Japanissa vahvaa näyttöä ainakin uskomisen, uskonnollisiin yhdyskuntiin kuulumisen ja uskonnon harjoittamisen mittarein.

Erimielisyydet koskevat sitä, kuinka hyvin nämä mittarit mittaavat ”uushenkisyyden” käsitteen alle menevää yksilöllistä uskonnon/henkisyyden harjoittamista (esim. McGuire 2008, 19–44; Ammerman 2007). *Privatisaatio* taas on käsite, jolla on kuvattu differentiaation seurauksena tapahtuvaa uskonnon siirtymistä yksityisen piiriin. Erityisesti 1970-luvun lopulta alkanut konservatiivikristillisyyden sekä poliittisen islamin nousu on haastanut privatisaatioteesin, ja esimerkiksi sosiologi José Casanova (1994) on esittänyt, ettei näitä sekularisaation kolmea tasoa tulisi käsitellä automaattisesti keskenään riippuvaisina.

Viimeisenä tasona voi mainita Suomessa paljon vähemmän keskustelua herättäneen ajatuksen kirkkojen ja uskonnollisten yhteisöjen sisäisestä sekularisaatiosta, tai *maailmallisuudesta* (*worldliness*). Tämä on ollut suurempi kysymys Yhdysvaltojen pluralistisessa kontekstissa, jossa liberaalien kirkkojen kuihtumista on selitetty kirkkojen sanoman ”vesittymisellä” niiden pyrkiessä vastaamaan yhteiskunnallisiin ongelmiin pelastuksen ja kadotuksen saarnaamisen sijasta (esim. Finke & Stark 1992).

Maallistuminen on siis monisyinen ilmiö, ja hyvä tutkimus tekee aina selväksi, millä muuttujilla maallistumisesta puhutaan. Huomattava osa sekularisaatioparadigman kritiikistä on korjattavissa kiinnittämällä huomiota käsitteiden oikeaan käyttöön. Sekularisaatioparadigman ja uushenkisyyden sille esittämän haasteen tapauksessa keskeistä on ollut juuri kiistely yksilöllisen uskonnollisuuden muutoksesta. Ohipuhuminen ei kuitenkaan ole ainoa kiistakapula sekularisaation ympärillä käydyissä paradigmakiistoissa.

Uushenkisyys

Uushenkisyys on haastanut sekularisaatioparadigman, mutta ennen kuin perkaan tämän haasteen laatua, on hyvä lyhyesti avata, miten ymmärrän ”uushenkisyyden” – jos ei muuten, niin välttääkseni itse yllä mainittuun ohipuhumiseen sortumisen. Kuten uskontotieteilijä Mira Karjalainen (2018, 267) toteaa, ei uskontososiologiassa ole löydetty yhdenmukaista merkitystä ”henkisyydelle” erotuksena uskonnota, vaan tutkijoiden tulee määritellä oma ymmärryksensä.

”Henkisyiden” esiinmarssi uskontososiologiassa on noussut tarpeesta erotella perinteinen uskonnollisuus ja uskonnonharjoitus löyhemmästä, tunnistettavasti uskonnollisten instituutioiden ulkopuolella tapahtuvasta henkisyiden harjoittamisesta. Englannin kielen sana *spirituality* viittaa juuri tähän, ja sen käyttö tässä mielessä on ”valunut” myös arkikäyttöön erityisesti Yhdysvalloissa, jossa on tavanomaista kuvata itseään henkiseksi, mutta ei uskonnolliseksi (*spiritual but not religious*). Ongelmalliseksi tällaisen käytön tekee se, että instituutionaalinenkin uskonnonharjoitus on ”henkistä” monessa mielessä – ei vähiten uskonnonharjoittajien itsensä mielestä (ks. Ammerman 2013). Suomen kielen sana ”uushenkisyys” on nähdäkseen hyödyllinen tapa erotella tutkimuksen kohteeksi nimenomaan moderniin aikaan liittyvä (uus)henkisyys, jossa keskipisteenä on yksilö ja jonka sisällöt valitaan eklektisesti muista traditioista tai luodaan itse. Englannin kielessäkin käytetään joskus termiä *new spirituality*, mutta tämä ei ole vakiintunut käytäntö.

Käytän siis uushenkisyyden käsitettä siinä merkityksessä, jossa uskontososiologit Paul Heelas ja Linda Woodhead käyttävät termiä henkisyys (*spirituality*) teoksessaan *The Spiritual Revolution* (2005). Heidän mukaansa henkisyys liittyy modernisaatiosta seuranneeseen subjektiiviseen käänteeseen. Siinä missä perinteinen uskonto ottaa maailman ja elämän ikään kuin annettuna (*life-as*), subjektiivisen elämän (*subjective-life*) henkisyys korostaa yksilöllistä kokemusta kuuluvuudesta johonkin suurempaan kokonaisuuteen. Tällaisella ajattelulla on paljon yhteistä new age -käsitteen kanssa, mutta uushenkisyys on laajempi ilmiö (Karjalainen 2018, 265).

Käytännössä uushenkisyydellä viitataan usein uskomuksiin ja etenkin käytäntöihin, joiden kirjo on esillä Hengen ja tiedon messujen kaltaisissa tilaisuuksissa ja joita käsitellään tämän teoksen muissa luvuissa. Toisaalta yksilöllisyyden korostus tarkoittaa sitä, ettei uushenkisyys ole rajoitettavissa kulloinkin tarjolla oleviin tunnistettaviin ja kaupallisiin henkisyiden muotoihin, vaan jokainen muotoilee uushenkisyytensä itse. Juuri tätä on pidetty keskeisenä haasteena sekularisaatioparadigmalle.

Määrittelymagia

Kutsun ”määrittelymagiaksi” akateemista keskustelua, jossa ikään kuin sormia napsauttamalla vedetään uskonnon ja/tai henkisyyden kani sekularisaation hatusta kohdistamalla tutkimuksen katse johonkin uuteen ilmiöön.

Määrittelymagiassa tiennäyttäjänä on toiminut aiemmin sekularisaatioparadigman edustajana tunnettu sosiologi Peter Berger. Hän tuli 1990-luvun lopussa tunnetuksi ”desekularisaation” käsitteestä, jonka ajatuksena oli viestittää, että sekularisaatioparadigman (oletuista) ennustuksista huolimatta maailma oli yhtä ”raivokkaan uskonnollinen” kuin aina (Berger 1999, 2). Ongelmana käsitteessä on sen looginen ristiriitaisuus ja itse sekularisaatioparadigman väitteiden ohittaminen. Desekularisaatio antaa ymmärtää, että sekularisaatiota on tapahtunut, mutta nyt on meneillään vastakkainen, jonkinlainen sakralisaation prosessi. Kuitenkin samaan aikaan Berger sanoo, ettei maailma ole koskaan ollut sekulaari. Toiseksi, kuten yllä mainitsin, sekularisaatioparadigma väittää, että maallistuminen on todennäköistä, kun tietyt reunaehdot täyttyvät. Siten uskonnollisuuden elinvoimaisuus vaikkapa Teheranissa ei ole vastaväite uskonnon elinvoimaisuuden vähenemiselle Helsingissä. Tästä syystä desekularisaatio kuuluu määrittelymagian piiriin. Käsite ei koskaan ottanut tuulta alleen eikä varsinaisesti liity suoraan keskusteluun uushenkisyydestä, mutta Bergerin auktoriteetti auttoi kyllä desekularisoimaan uskonto-sosiologian (Hjelm 2022).

Toinen määrittelymagian piiriin kuuluva käsite on ”post-sekulaari”. Hieman kuin desekularisaation tapauksessa, jossa Bergerin nimi toi käsitteelle painoa, post-sekulaaria ryhdyttiin viljelemään kuuluisan yhteiskuntateoreetikko Jürgen Habermasin auktoriteetin varjolla. Habermasin käytössä post-sekulaari on hänen kommunikatiiviseen yhteiskuntateoriaansa liittyvä normatiivinen käsite. Siinä missä Habermas aiemmin ajatteli, että julkisen keskustelun *tulisi* olla sekulaaria (mistä aiheutuu siis teorian normatiivisuus), post-sekulaari merkitsee uskonnon ottamista mukaan tasavertaisena diskurssina yhteiskunnallisessa keskustelussa (tosin Habermas ajattelee, että uskonnolliset argumentit pitää ensin ”kääntää” sekulaariin muotoon).

Uskontososiologiassa käsite otettiin kuitenkin usein käyttöön ikään kuin asioiden tilana. ”Post-sekulaarista yhteiskunnasta” tuli yleinen kirjojen ja artikkeleiden otsikoiden osa (esim. Eriksson 2018). Sikäli kun post-sekulaarin ajatellaan pitävän sisällään uskonnon julkisen näkyvyyden, sen käyttöä voikin perustella (Casanova 2012, 41–42). Useimmiten siitä tuli kuitenkin taikasana, jolla viestitettiin sekularisaatioparadigman olleen erehtynyt (Hjelm 2015), vaikka käsite itsessään ei kerro mitään esimerkiksi uskonnollisuuden elinvoimaisuudesta (Moberg, Granholm & Nynäs 2012, 2).

Käsitteen ongelmallisuus (muuten kuin Habermasin normatiivisessa mielessä ja uskonnon julkisen näkyvyyden mielessä) on onneksi vähitellen selvinnyt, sillä se näyttäisi olevan matkalla uskontososiologian käsitteiden hautuumaalle. Tosin François Gauthierin (2020) sekularisaatioteorian kritiikki muistuttaa keskustelua ”post-sekulaarista ajasta” siinä mielessä, että se väittää uskonnon olevan nykyisin läsnä kaikilla elämänalueilla, mutta muodoissa, joissa kirkkouskonollisuuteen (oletettavasti) keskittynyt sekularisaatioparadigma ei sitä tunnista.

Toiset uudelleenmäärittelyt ovat olleet lievempiä, joskin samansuuntaisia. Kirkkojen väheneviä jäsenmääriä ja tyhjeneviä penkkejä on vaikea kiistää. Jotta uskonto saataisiin pelastettua sekularisaatiolta kuitenkin väittämättä, ettei sekularisaatiota tapahdu lainkaan, lanseerasi Grace Davie (1994) käsitteen *believing without belonging* (uskominen ilman kuulumista). Davien ja hänen seuraajiensa mukaan siteet perinteisiin uskonnollisiin instituutioihin kyllä rapautuvat, mutta uskonnollisuus säilyy elinvoimaisena niiden ulkopuolella. Davie esitti ajatuksensa alun perin rajoitetusti Ison-Britannian kontekstissa, ja vaikka väitteelle ei ole löydetty empiiristä pohjaa (Voas & Crockett 2005), siitä on tullut hyvin suosittu uskontososiologiassa alkuperäisen kontekstinsa ulkopuolellakin.

Viime vuosina suosittu uskonnon ja henkisyyden uudelleenmäärittely on ollut ”eletyn uskonnon” (*lived religion*) käsite (McGuire 2008; Utriainen 2018). Siihen viitataan joskus varsinkin opinnäytetöissä teoriana, vaikka kyseessä on tutkimuskatseen uudelleenfokusointi virallisen uskonnonharjoittamisen ulkopuolelle. Jossain määrin uushenkisyyttä ja elettyä uskontoa on käytetty myös synonyymeina. Eletty uskonto tai ”arjen uskonto” (*everyday religion*) on positioidu

vastineeksi sekularisaatioparadigmalle, mutta kritiikki ei perustu ai-noastaan määrittelymagialle, vaan käsitteet pitävät sisällään myös seuraavassa osiossa käsittelemäni metodologisen kritiikin. Toisin kuin edelliset uudelleenmäärittelyt, eletyn uskonnon lähestymistapa näkee sekularisaatioparadigman tutkimustavat ongelmallisina, mutta ei (ainakaan alkuperäisten edustajiensa mukaan) täysin kiistä sekularisaatiota empiirisenä ilmiönä (esim. Ammerman 2007, 4). Elety/arjen uskonto on hyödyllinen tapa kohdistaa sosiologista katsetta aiemmin vähemmälle huomiolle jääneisiin ilmiöihin. Ongelmallista siitä tulee vasta, kun sen ajatellaan kertovan jotain uskonnollisuuden tai henkisyyden yleisyydestä tai voimakkuudesta yhteiskunnallisella tasolla.

Kaikki edellä mainitut ajatukset ja käsitteet ovat omalta osaltaan legitimoineet sekularisaatioparadigman kritiikin, ja erityisesti Davien ja McGuiren ajatukset ovat toimineet siltana uushenkisyyden tutkimuksen keskeiseen ajatukseen, että uskonto on muuttanut muotoaan. Uushenkisyyden tutkimuksen sekularisaatiokritiikki onkin yhdistelmä käsitteiden ja metodologian uudelleenmäärittelyä.

Uushenkisyyden tutkimuksen metodisuhdanteet

Uushenkisyyden ja eletyn uskonnon tutkimuksen keskeinen argumentti on ollut, että uskontososiologian tavat käsitteellistää ”uskonto” ovat typistäneet uskonnon ja henkisyyden perinteiseen kirkko-uskonnollisuuteen ja siihen verrattaviin käytäntöihin (McGuire 2008). Tämä jättää ulkopuolelle moninaisia käytäntöjä, jotka voitaisiin sisältönsä puolesta laskea uskonnon piiriin. Uushenkisyyttä käytetäänkin joskus eräänlaisena kattoterminä näille käytännöille. Vielä laajemmin ymmärrettynä uskomusten ja käytäntöjen sisällölläkään ei ole niin väliä, vaan kuten Utriainen (2018, 115) asian ilmaisee, ”uskontososiologiassa tulee mahdolliseksi tutkia mitä hyvänsä elämänaluetta tai toimintaa, jonka sen harjoittajat itse mieltävät uskonnoksi, henkiseksi, pyhäksi tai tärkeimmäksi elämänalueeksi”. Konstruktivistisena uskontososiologina puollan ehdottomasti näkökulmaa, jossa ihmisten omat henkisyyden määrittelyt ovat tutkimuksen kohteena. On erityisen kiinnostavaa tutkia, mitä ihmiset *tekevät*, kun he

puhuvat henkisyystä. Tällaisia henkisyyden performoinnin analyysieja näkisi mielellään enemmän. Ongelma tämänhetkiseessä uushenkisyyden tutkimuksessa on kuitenkin päinvastainen: esimerkiksi joogan ja erilaisten meditaatiotekniikoiden suosiota pidetään usein esimerkkinä uushenkisyyden suosiosta riippumatta siitä, mitä harjoittajat itse näistä harjoituksista ajattelevat.

Kuten edellä mainitsin, eletyn uskonnon ja uushenkisyyden tapauksissa uskontososiologian kohteiden uudelleenmäärittely pitää usein sisällään myös metodologisen uudelleenasemoinnin. Nancy Ammermanin (2013, 6) sanat tiivistävät koko kentän tuntemukset: ”Käytännön uskonnollisuus ei sopeudu näppärästi kyselyihin, joilla olemme yrittäneet selittää uskonnon läsnäoloa tai puutetta, kasvua tai vähenemistä.” On totta, että kyselytutkimukset, jotka mittaavat ainoastaan uskonnollisiin yhteisöihin kuulumista, kirkossa (synagogassa, moskeijassa jne.) käyntiä tai keskeisiä uskomuksia, rajaavat ”uskonnon” tai ”(uus)henkisyyden” liian tiukasti. Esimerkiksi Melissa Wilcoxin haastattelemat lesbonaiset, jotka ovat kokeneet perinteisen institutionaalisen uskonnon vihamieliseksi seksuaalisuuttaan kohtaan, ovat useissa kyselyissä näkymättömiä. Kuitenkin he harjoittavat monenlaisia uushenkisyyden muotoja. (Wilcox 2009, 134.)

Tätäkin pidemmälle menee uushenkisyyden tutkimus, joka ammentaa uskomisen (*belief*) kritiikistä. Tämän näkökulman mukaan länsimainen uskonnontutkimus on silmiinpistävän protestanttista nostaessaan uskomisen keskeiseksi uskonnon tunnusmerkiksi (esim. Lindquist & Coleman 2008). Globaalisti tarkasteltuna uskominen on vain harvoin uskonnonharjoituksen ytimessä. Uushenkisyydessä korostetaan myös käytännön roolia henkisen elämän muodostumisessa. Siksi edes haastattelututkimukset eivät tavoita uushenkisyyden ydintä, koska se on toiminnassa, ei artikuloinneissa. Tästä syystä uushenkisyyden tutkimuksen metodologian kultastandardina voikin pitää etnografista tutkimusta.

Tässä yhteydessä ei ole tarpeen toistaa 1980-luvulta alkanutta kädenvääntöä määrällisten ja laadullisten menetelmien välillä. On selvää, ettei määrällinen tutkimus tavoita uskonnon ja hengellisyyden monia nyansseja. Yhtä lailla on kuitenkin selvää, että tietyt kysymykset vaativat määrällisiä aineistoja. Tällainen on esimerkiksi kysymys siitä, onko uskonnollisuus vähenemässä vai muuttamassa muotoaan.

Parhainkaan etnografia ei voi tähän kysymykseen vastata. Uushenkisyyden tutkimuksessa tämä periaate unohtuu usein (ks. Bruce 2018, 22–24). Jokaisella aineistolla ja metodologisella lähestymistavalla on niin sanottu argumenttialansa, se rajattu alue, jonka sisällä kyseisellä aineistolla voi ylipäätään operoida. Kyselytutkimukset ylittävät tämän alan olettaessaan, että rajallisilla mittareilla voi sanoa kaiken tarvittavan uskonnosta. Etnografia taas ylittää omansa olettaessaan, että tapaustutkimuksista voi vetää suoria yhteiskuntatason johtopäätöksiä.

Uushenkisyyden tutkimukseen liittyy joskus myös turhaa mystifikaatiota, jossa ajatellaan henkisyyden olevan sosiaalitutkimuksen mittareiden tavoittamattomissa. Jos näin on, silloin ei myöskään voida puhua ”henkisestä vallankumouksesta”, koska se olettaa kasvun, joka pitäisi jollain mittareilla todentaa. Uskonnon ja uushenkisyyden tutkimus tarvitsee sekä määrällisiä että laadullisia menetelmiä, ja onkin harmillista, että ne on ideologisista syistä asetettu vastakkain. Kysymys ei ole pohjimmiltaan metodien paremmuudesta, vaan erilaisten aineistojen perusteella tehtyjen väittämien argumenttialasta ja niiden ylittämisestä. Sekularisaatioparadigmasta käydyissä väittelyissä tämä on yksi keskeisimpiä ongelmakohtia.

Henkinen vallankumous

Sekä määrittelymagia että metodologinen kritiikki ovat puutteellisia. Molempien ongelmana on *yhteismitattomuus* sekularisaatioparadigman keskeisten väittämien kanssa. Uskonto on elinvoimaista monessa maailmankolkassa, mutta se ei vähennä sekularisaatioparadigman selitysvoimaa yhteiskunnissa, joissa sekularisoivat yhteiskunnallisen muutoksen komponentit ovat läsnä. Samoin ihmiset voivat olla arjessaan henkisiä monin tavoin. Eletyn uskonnon syvälinen ymmärtäminen tapaustutkimusten perusteella ei kuitenkaan kerro henkisyyden yleisyydestä eikä sen elinvoimaisuudesta eikä täten keskustele sekularisaatioparadigman perusväittämien kanssa. Väite, jonka mukaan henkisyyttä ei voi tutkia määrällisin menetelmin, on älyllisesti laiska ja myös ristiriitainen, jos samaan aikaan kuitenkin annetaan ymmärtää, että uushenkisyys on kasvussa ja syrjäyttämässä perinteisen uskonnollisuuden.

Uushenkisyyden sekularisaatioparadigmalle asettama haaste ei ole kuitenkaan täysin yhteismitattoman määrittelymagian ja metodologiakritiikin varassa. Paul Heelasin ja Linda Woodheadin luotsaaman Kendal-projektin tuotoksena syntynyt teos *The Spiritual Revolution* (2005) on yksi viimeisen kahden vuosikymmenen vaikutusvaltaisimmista uskontososiologisista tutkimuksista. Erityisesti sen otsikko on inspiroinut paradigmanmuutoksellista hurmosta. Pohjois-Amerikassa uushenkisyyttä tarjottiin uskonnon vaihtoehdoksi jo aiemmin, Euroopassa oletettu vallankumous nähtiin nimenomaan naulana sekularisaatioparadigman arkkuun.

Kendal-projekti erottuu muusta uushenkisyyden tutkimuksesta siinä, että se pyrkii todentamaan vallankumoushypoteesinsa samoilla välineillä kuin sekularisaation tutkijat. Kyseessä ei siis ole määrittelymagia eikä kasvukäyrien projisoiminen laadullisesta aineistosta. Projektin tutkijat jalkautuivat Kendalin pikkukaupunkiin ja laskivat sekä perinteisen kirkkouskonnollisuuden että uushenkisyyden harjoittajia, harjoitusten yleisyyttä sekä sitä, kuinka harjoittajat itse toimintansa ymmärsivät. Viimeisin seikka on tärkeä, koska suurin osa uushenkisyyden alle niputetusta toiminnasta oli joogaa tai vaihtoehtoisia terapioita, joiden harjoittajat eivät kokeneet harjoittavansa uushenkisyyttä. Vaikka tutkimus itsessään on arvokas osoitus siitä, kuinka uushenkisyyden kenttää voi kartoittaa myös määrällisesti, päätyi Kendal-projekti puhumaan ”henkisestä vallankumouksesta” heppoisin perustein.

Henkisen vallankumouksen näkymät ovat heikot: väestömuutos huomioon ottaen Kendalissa tulisi olla viikoittain noin 14 500 kirkkosakävijää, jos kirkkouskonnollisuus olisi vuoden 1851 tasolla. Nyt kävijöitä on noin 3 000. Maallistumisen jäljiltä on jäänyt siis noin 11 500 ihmisen tyhjiö. Uushenkisyys ja ”holistinen miljöö” täyttää tätä tyhjiötä 270 viikoittaisen harjoittajan verran (Bruce 2011, 109–110). Voi siis olla niin, että kiinnostus uushenkisyyttä kohtaan on kasvanut, mutta se ei sellaisenaan riitä kumoamaan sekularisaatioparadigmia. Itse asiassa Heelas ja Woodhead sanovat tämän itse kirjansa kohdassa, jota siteerataan uushenkisyyskirjallisuudessa vain harvoin: ”(verrattain pienen) holistisen miljöön kasvu ei kompensoi (huomattavasti isomman) seurakuntakentän pienenemistä” (Heelas & Woodhead 2005, 48).

Kuitenkin jo samalla sivulla tekijät esittävät, että vaikka uushenkisyys ei vielä ole suositumpaa kuin perinteinen kirkkouskonnollisuus, se olisi sitä noin 30 vuoden kuluessa eli noin vuonna 2032 (Heelas & Woodhead 2005, 48). Pian ennusteen onnistumista voi mitata, mutta teoriassa se vaikuttaa saman tien ongelmalliselta. Maallistuminen on nimenomaan kohorttiefekti, eli uskonto ei välity sukupolvien välillä (Voas & Chaves 2016). Kun uushenkisyyden kenttä korostaa yksilöllisyyttä ja subjektiivisen maailmankuvan rakentamisen keskeisyyttä, on sukupolvien välinen transmissio epätodennäköistä perhe- ja muiden sosiaalisten paineiden puuttuessa. Joka tapauksessa Kendal-projekti näyttäisi tukevan sekularisaatioparadigmaa ennemmin kuin haastavan sitä.

Tämä ei ole kuitenkaan se johtopäätös, johon suurin osa kirjan lukijoista (tai kirjan otsikkoon ihastuneista) on päätenyt. Heelasin ja Woodheadin teos on hyvä esimerkki siitä, kuinka yksi teos valjastetaan akateemisen trendin eräänlaiseksi talismaaniksi etenkin eurooppalaisessa uskonnotutkimuksessa. Traagisen siitä tekee se, että itse tutkimuksen tulokset eivät tue ”henkisen vallankumouksen” teesiä. Kirjan tekijät eivät tosin ole juurikaan pyrkineet hillitsemään seuraajensa väärintulkintoja. Sosiologisesti kiinnostavaa on kuitenkin se, kuinka suuri tahto uskonnotutkimuksen kentällä oli paradigmanmuutokseen. Siihen riitti voimallisesti esitetty teesi ja riittävän uskottava – vaikka valikoidusti tulkittu – todistusaineisto. Tämän positiivisena seurauksena voi pitää uskonnotutkimuksen kohteiden laajenemista uusiin henkisyyden muotoihin. Sekularisaatioparadigman haastajana Kendal-projekti on kuitenkin ongelmallinen, vaikka vakuuttavampi kuin määrittelymagia tai aineiston ja metodologian osalta yhteismitattomat argumentit. Uskonnollisuus on muuttumassa, ja uushenkisyys on selkeästi eloisa, jopa kasvava kenttä. Samaan aikaan uskonnollisuus kuitenkin vähenee. Nämä eivät ole toisensa poissulkevia trendejä, toisin kuin viime vuosikymmenten uskonto-sosiologiassa on haluttu uskoa.

Tahto uskontoon

Edellä olen esittänyt, että sekularisaatioparadigman kritiikki on monella tapaa ongelmallista. On ohipuhumista, on yhteismitattomuutta määritelmien, aineistojen ja metodologian kohdalla sekä empiiristä tutkimusta, jonka data ei tue omia väittämiään. Tästä kaikesta huolimatta nykypäivän uskontososiologista maalaisjärkeä on väittää sekularisaatioparadigman olevan menneen talven lumia. Olisikin ehkä mielekkäämpää puhua uskontososiologian ideologisesta uudelleenpaikantumisesta kuin paradigmanmuutoksesta – joskin tämä uudelleenpaikantuminen on ennemminkin jälleenpaikantumista kuin uusi ilmiö uskonnotutkimuksen kentällä.

Sekularisaatioparadigman perusoletus on, että uskonnon ”kysyntä” vaihtelee yhteiskunnallisten olosuhteiden mukaan. Peter Bergerin (1967) teoriassa uskonnollisuus rapautuu, koska maailmankatsomuksellinen pluralismi rapauttaa uskonnon uskottavuutta. Pippa Norrisin ja Ronald Inglehartin (2011) mukaan uskonnollisuus vähenee eksistentiaalisen turvallisuuden tunteen kasvaessa. Steve Bruce (2011) seuraa Weberiä puhuessaan kapitalismin ja instrumentaalisen rationaalisen ajattelun sekularisoivasta vaikutuksesta. Maallistumisen lähteitä on monia, ja eri tutkijat korostavat eri syitä, mutta perusolettamus on sama: yhteiskunnalliset olot vaikuttavat uskonnon kysyntään. Samoin useimmat sekularisaation tutkijat ajattelevat maallistumisen olevan peruuttamaton prosessi. Kun kysyntä on laskenut tai kadonnut, ei se palaa entisille tasoilleen kuin korkeintaan väliaikaisesti (Bruce 2011).

Vastakkaisiakin ajatuksia on esitetty. Kognitiivisessa uskonnotutkimuksessa puhutaan ihmisten universaalista taipumuksesta uskonnollisuuteen. Rationaalisen valinnan teorian näkökulmasta tehty uskonnotutkimus taas operoi ekonomistisen ihmisen perustarpeiden mallin mukaan, joihin uskonto kuuluu. Näiden teoreettisten oletusten arviointi ei kuitenkaan ole relevanttia tässä yhteydessä, koska uushenkisyyden tutkimus ei juurikaan viittaa kumpaakaan tutkimustraditioon (ks. kuitenkin Pohjanheimo tässä teoksessa). Määrittelymagian yleisyyden ja uushenkisyyden tutkimuksessa esitetyn metodologisen kritiikin perusteella näyttää kuitenkin siltä, että kentällä elää ainakin implisiittisesti vahva oletamus henkisyydestä inhimillisenä ominaisuutena, joka ehkä muuttaa muotoaan, mutta on pysy-

vää. Jos vain osaamme katsoa oikeaan suuntaan, löydämme sieltä uskontoa vähintään uudessa henkisyiden muodossaan.

Sosiologi Jeffrey Hadden julisti tulikivenkatkuksessa sekularisaatio-kritiikissään vuodelta 1987, että ”kriittinen uudelleenarviointi paljastaa sekularisaation olevan ideologisiin preferensseihin perustuva orientoiva käsite ennemmin kuin systemaattinen teoria” (Hadden 1987, 587). Asiallisista huomioista huolimatta Haddenin kritiikki ei ole kokonaisuudessaan vanhentunut kovin hyvin, mutta se on osuva, jos ”sekularisaation” tilalle laittaa sanan ”uushenkisyys” tai ”eletty uskonto”. Kuten olen edellä osoittanut, sekularisaatioparadigman vastustaminen uushenkisyiden ja eletyn uskonnon nimissä ei nouse pakottavista empiirisistä syistä, niin kuin kuhnilainen paradigma-ajattelu antaa ymmärtää. Sen sijaan näen sen nousevan siitä, mitä uskonnotutkija Lori Beaman (2013) kutsuu ”tahdoksi uskontoon” (*will to religion*):

Tahto uskontoon on ajatus siitä, että olemme kaikki uskonnollisia, että meillä kaikilla on henkisiä tarpeita ja että nuo tarpeet ovat saatavilla tutkimista, tarkastelua, korjaamista, sääntelyä ja huomioon ottamista varten itsemme ja muiden toimesta (Beaman 2013, 145).

Beaman puhuu uskonnon roolista etenkin oikeuslaitoksen puitteissa, mutta sama ajatus pätee uskonnotutkimukseen. Sekularisaatioparadigman vastustaminen oletetun uushenkisyyden nousun perusteella on monella tapaa paluu uskontotieteen metateoreettisiin keskusteluihin uskonnosta *sui generis* -kategoriana (McCutcheon 1997): onko uskonto erillinen elämänalue, joka saattaa muuttaa muotoaan (uushenkisyydeksi), mutta on aina jotenkin essentiaalisesti läsnä yhteiskunnassa ja ihmisten elämässä? ”Tahto uskontoon” – tai tässä tapauksessa ehkä osuvammin tahto uushenkisyyteen – on monessa tapauksessa implisiittistä ja aina monisyistä. Taustasyinä voivat olla oma uskonnollinen vakaumus, ammatilliset uhkakuvat (mitä uskontososiologi tekee uskonnottomassa maailmassa?), trendin harjalla ratsastaminen tai jokin muu. Tämä on empiirinen kysymys, jota olisi erittäin kiinnostavaa kartoittaa. Tärkeämpiä ovat kuitenkin tämän ideologian seuraukset.

Yksi selkeä seuraus on uskonnon/henkisyyden ylikorostuminen (Beaman 2013, 148–149). Olen aina ollut sitä mieltä, että uskonnon-

tutkijan tärkein taito on tunnistaa milloin uskonto *ei* ole paras selitys jollekin yhteiskunnalliselle ilmiölle. Jos sekularisaatioparadigman edustajia voi aiheestakin syyttää sokeudesta uushenkisyyden muotoja kohtaan, voi samaa sanoa tutkijoista, joille maallistuminen on määritelmällinen ja/tai ideologinen mahdottomuus. Yhden likinäköisen hegemonian hylkäämisen vaarana on aina uuden likinäköisen hegemonian syntyminen.

Lopuksi

Viime vuosikymmeninä on tuotettu varmasti satoja kirjoja, artikkeleita ja opinnäytetöitä, joissa tutkitaan uushenkisyyden harjoittajia ja todetaan, ettei maailma ole maallistumassa. Sekularisaatioparadigma ei ehkä enää ole muodissa, mutta sen haamu kummittelee monen tutkimuksen sivuilla. Uushenkisyys ei kuitenkaan ole paradigma sanan varsinaisessa merkityksessä. Kuhnilainen käsitys sopii ylipäätään yhteiskuntatieteisiin huonosti, mutta erityisen huonosti se sopii sekularisaatiokeskusteluun. Kuhnilaisittain paradigmot muuttuvat, kun empiiriset näytöt eivät enää tue vallitsevaa käsitystä. Uushenkisyyden kohdalla näin ei ole: merkittävä määrä uskonnotutkijoita vain päätti, että sekularisaatioteoria on ongelmallinen. Siksi onkin parempi puhua trendistä.

En käytä trendi-sanaa vähättelevässä mielessä. Koska yhteiskuntatieteet toimivat eri tavalla kuin luonnontieteet, ei empiirinen todistusaineisto koskaan ole niissä samassa ohjaavassa roolissa kuin luonnontieteissä. Muodit tulevat ja menevät. On täysin perusteltua sanoa, ettei sata vuotta sitten luotu eurosentrinen ja protestanttinen perusta voi olla lopullinen sana uskontososiologiasta (ks. Spickard 2017). Uushenkisyys on kiinnostava tutkimuskohde, joka ansaitsee tulla tutkituksi. Ongelmalliseksi uushenkisyyden tekee se, että se on valjastettu sekularisaatioteorian kuopankaivajaksi.

”Tahto uskontoon” ei tee uskontososiologiasta parempaa. Päinvastoin se näyttää maallistumiskysymyksessä rohkaisevan perusteettomiin väitteisiin, joita empiria ei tue tai jotka pahimmillaan sysäävät koko kentän tieteellisen verifiointin ulottumattomiin. Traagisinta tässä on se, että uushenkisyyden tutkimus olisi yhtä arvokasta tai pi-

kemminkin arvokkaampaa ilman rituaalisia sekularisaatioparadigman hylkäämisiä. Kuten edellä mainitsin, kiista uskonnollisuuden vähenemisen ja sen muutoksen välillä ei ole nollasummapeliä. Toisin kuin joskus näkee väitettävän, uskontososiologia ei kaiva maata jalkojensa alta puhumalla sekularisaatiosta. Uskontososiologeille riittää töitä tulevaisuudessakin. Sen sijaan uskontososiologia tekee itselleen karhunpalveluksen, jos se sanoo tutkivansa ensisijaisesti ilmiötä, jonka elinvoimaisuutta ei lähtökohtaisesti voi tutkia sen tavoittamattomuuden takia.

Kirjallisuus

- Ammerman, Nancy 2007: Introduction. *Observing Modern Religious Lives*. Teoksessa Ammerman, Nancy (toim.) *Everyday Religion. Observing Modern Religious Lives*. Oxford: Oxford University Press. 3–18.
- Ammerman, Nancy 2013: *Sacred Stories, Spiritual Tribes. Finding Religion in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Beaman, Lori 2013: The Will to Religion. *Obligatory Religious Citizenship. – Critical Research in Religion* 1(2) s. 141–57.
- Berger, Peter L. 1967: *The Sacred Canopy*. Garden City: Anchor Books.
- Berger, Peter L. 1999: The Desecularization of the World. A Global Overview. Teoksessa Berger, Peter L. (toim.) *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans. 1–18.
- Bruce, Steve 1996: *Religion in the Modern World. From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, Steve 2002: *God Is Dead. Religion in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bruce, Steve 2011: *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, Steve 2017: *Secular Beats Spiritual. The Westernization of the Easternization of the West*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, Steve 2018: *Researching Religion. Why We Need Social Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Casanova, José 1994: *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José 2012: Are We Still Secular? Explorations on the Secular and the Post-Secular. Teoksessa Nynäs, Peter & Lassander, Mika & Utriainen, Terhi (toim.) *Post-Secular Society*. New Brunswick: Transaction Publishers. 27–46.
- Davie, Grace 1994: *Religion in Britain Since 1945. Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.

- Davie, Grace 2002: *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. Lontoo: Darton, Longman and Todd.
- Eriksson, Lise 2018: Uskonto postsekulaarissa yhteiskunnassa. Teoksessa Ketola, Kimmo & Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (toim.) *Uskonto-sosiologia*. Turku: Eetos. 76–86.
- Finke, Roger & Stark, Rodney 2005: *The Churching of America, 1776–2005. Winners and Losers in Our Religious Economy*. Ithaca, NY: Rutgers University Press.
- Gauthier, Francois 2020: (What is Left of) Secularization? Debate on Jörg Stolz's article on *Secularization Theories in the 21st Century. Ideas, Evidence, and Problems*. – *Social Compass* 67(2) s. 309–314.
- Hadden, Jeffrey 1987: Toward Desacralizing Secularization Theory. – *Social Forces* 65(3) s. 587–611.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda with Seel, Benjamin & Szerszynski, Bronislaw & Tusting, Karen 2005: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Away to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hjelm, Titus 2015: Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion. Teoksessa Hjelm, Titus (toim.) *Is God Back? Reconsidering the New Visibility of Religion*. Lontoo: Bloomsbury Academic. 1–16.
- Hjelm, Titus 2018: Sosiologian klassikot ja uskonto. Teoksessa Ketola, Kimmo & Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (toim.) *Uskontososiologia*. Turku: Eetos. 37–48.
- Hjelm, Titus 2022: *Peter L. Berger on Religion. The Social Reality of Religion*. New York: Routledge.
- Kallunki, Valdermar 2018: Sekularisaatioparadigma. Teoksessa Ketola, Kimmo & Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (toim.) *Uskontososiologia*. Turku: Eetos. 49–62.
- Karjalainen, Mira 2018: Käännöksen henkisyys. Teoksessa Ketola, Kimmo & Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (toim.) *Uskontososiologia*. Turku: Eetos. 265–277.
- Lindquist, Galina & Coleman, Simon 2008: Introduction. Against Belief? – *Social Analysis* 52(1) s. 1–18.
- McCutcheon, Russell T. 1997: *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- McGuire, Meredith B. 2008: *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Moberg, Marcus & Granholm, Kennet & Nynäs, Peter 2012: Trajectories of Post-Secular Complexity. An Introduction. Teoksessa Nynäs, Peter & Lassander, Mika & Utriainen, Terhi (toim.) *Post-Secular Society*. New Brunswick: Transaction Publishers. 1–25.
- Norris, Pippa & Inglehart, Ronald 2011: *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*. Toinen painos. Cambridge: Cambridge University Press.

- Spickard, Jim V. 2017: *Alternative Sociologies of Religion. Through Non-Western Eyes*. New York: New York University Press.
- Utriainen, Terhi 2018: Epävirallinen eletty uskonto. Teoksessa Ketola, Kimmo & Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (toim.) *Uskontososiologia*. Turku: Eetos. 113–124.
- Voas, David & Chaves, Mark 2016: Is the United States a Counterexample to the Secularization Thesis? – *American Journal of Sociology* 121(5) s. 1517–1556.
- Voas, David & Crockett, Alasdair 2005: Religion in Britain. Neither Belonging nor Believing. – *Sociology* 39(1) s. 11–28.
- Warner, R. Stephen 1993: Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States. – *American Journal of Sociology* 98(5) s. 1044–1093.
- Wilcox, Melissa 2009: *Queer Women and Religious Individualism*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Wilson, Bryan 1982: *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, Bryan 2016 (1966): *Religion in Secular Society: Fifty Years On*. Toimitanut Steve Bruce. Oxford: Oxford University Press.

Ketkä näkevät enkeleitä?

Suomalaisten yliluonnolliset kokemukset ja
enkeliusko kyselytutkimusten valossa

Kimmo Ketola

 <https://orcid.org/0000-0003-1831-203X>

Jussi Sohlberg

 <https://orcid.org/0000-0003-4968-301X>

Tiivistelmä

Tässä luvussa lähestymme yliluonnollisia kokemuksia ja enkeliuskoa saatavilla olevien suomalaisten kyselyaineistojen kautta. Kyselyaineistot tuovat esiin kokemusten yleisyyden väestötasolla ja mahdollistavat tarkemman analyysin niiden suhteesta muihin inhimillisiin ja sosiaalisiin tekijöihin. Kyselyjen tuloksia suhteutetaan myös aiemmin tehtyihin laadullisiin tutkimuksiin. Tulokset vahvistivat kuvaa enkelihenkisyyden naisvaltaisuudesta. Vaikka miehet ja naiset raportoivat kokemuksia enkeleistä likipitään saman verran, naisista huomattavasti useampi oli valmis raportoimaan uskovansa enkelien olemassaoloon. Kyselytutkimusten havainnot vahvistivat myös aikaisemmassa tutkimuksessa esiin noussutta kuvaa enkeliuskon niveltymisestä sekä hyvin perinteiseen kristillisyyteen että vaihtoehtoiseen henkisyyteen. Enkelikokemukset ovat sidoksissa sekä institutionaaliseen uskonnollisuuteen että joukkoon vaihtoehtoisia uskomuksia, kuten ennustamiseen, henkikanavointiin tai vaihtoehtoterapioihin. Tuloksista kävi myös ilmi, että nuoremmissa sukupolvissa enkelikokemuksia raportoitiin enemmän kuin vanhemmissa ikäpolvissa.

Johdanto

Erityislaatuilla kokemuksilla on monissa uskonnollisissa perinteissä oleellisen tärkeä rooli. Voidaan esittää paljon tukea väitteelle,

jonka mukaan uskonnolliset kokemukset ovat olleet sekä monien uskontojen alkulähteitä että keskeisiä niiden tarjoamia merkityksellisiä päämääriä uskontojen seuraajille. On vaikea kuvitella juutalaisuutta ilman profeettoja ja heidän poikkeuksellisia kokemuksiaan. Kristinuskon synnyn kannalta Paavalin kääntymyskokemuksella oli ratkaiseva merkitys. Buddhan valaistumiskokemus johti buddhalaisuuden syntymiseen. Olisiko islamia syntynyt ilman profeetta Muhamman kokemusta enkeli Gabrielista? Vastaavasti monien uskontojen harjoitus ankkuroituu vahvasti pyrkimykseen kohti näitä uskonnollisesti määrittämiä alkukokemuksia. Hindulaisuuden moksha, buddhalaisuuden nirvana ja karismaattisen kristillisyyden henkikaste ovat kaikki uskonnollisesti merkityksellisiä tapahtumia. Niiden merkitys nousee juuri siitä, että ne ovat ihmisen koko olemassaoloa muovaavia kokemuksia, joiden esikuva on syvällä uskontojen pyhissä kertomuksissa. (Ks. Sundén 1959.)

Kokemuksen merkitys tunnistetaan useimmissa uskontotieteellisissä uskontoilmiön kuvauksissa. Ninian Smartin (1983, 1992, 2005 [1998]) vaikutusvaltainen jäsentely uskonnon seitsemästä ulottuvuudesta pitää sisällään kokemuksellisen ulottuvuuden. Myös Charles Glockin ja Rodney Starkin uskontososioologiassa paljon käytetty jäsentäminen uskonnon viidestä ulottuvuudesta pitää sisällään kokemuksen (Glock & Stark 1969). Erilaisissa uskontoteorioissa kokemuksen merkityksestä ei kuitenkaan ole yksimielisyyttä. Jotkut varhaiset uskonnotutkijat nostivat uskonnollisen kokemuksen teorioidensa keskiöön, kuten uskontopsykologi William James sekä uskontofenomenologit Rudolf Otto ja Mircea Eliade. (James 1960 [1902]; Eliade 1961; Otto 1969 [1917].) Useimmat nykyteoreetikot kuitenkin näkevät kokemuksen roolin rajoitetummin yhtenä monista uskonnollisen perinteenvälittymisen apu- tai tukijärjestelmistä (ks. esim. Rappaport 1999; Hinde 1999; Atran 2002; Whitehouse 2004; Rue 2006; uskonnollisen kokemuksen merkityksestä uskontotieteessä laajemmin, ks. Ketola 2008).

Kun otetaan huomioon uskonnollisen kokemuksen keskeisyys uskonnollisten perinteiden sisäpuolisessa katsannossa, on erityislaatuisten kokemusten ja niiden kultivoinnin merkitystä viime aikoihin asti analysoitu varsin vähän sosiaalitieteellisissä lähestymistavoissa uskontoon. Eräänä poikkeuksena voidaan kuitenkin mainita sosiologi

James McClenonin tutkimukset, joissa on otettu vakavasti erilaisten ”ihmeellisten kokemusten” (eng. *wondrous experiences*) merkitys uskonnoissa. (McClenon 1994, 2002.) Ihmeellisten kokemusten kategoria pitää sisällään kokonaisen kirjon tieteellisestä näkökulmasta anomaalisia kokemuksia, kuten aisteihin perustumaton havaitseminen, näyt, ruumiista irtautuminen, kuolemanrajakokemus, henkipossessio, immuniteetti kivun kokemukselle, psykokinesia, poltergeist, ihme-parantuminen sekä yhteydet kuolleisiin. McClenonin keskeinen väite on, että näissä kokemustyypeissä on universaaleja piirteitä, jotka vaikuttavat kansanomaisten uskomusten sisältöihin (McClenon 1994, 1–17).

Kognitiivisen uskontotieteen tutkija Emma Cohen on puolestaan argumentoinut, että esimerkiksi henkipossessiota koskevien käsitysten yleisyyttä ja leviämistä voidaan osin selittää yleisinhimillisillä mielenmekanismeilla, jotka tekevät määrätynlaisista kokemusten tulkinnoista helpommin mieleenpainuvia ja omaksuttavia (Cohen 2007). Nämä tutkimukset antavat viitteitä siitä, että erilaisilla arki-kokemusta ja -ajattelua haastavilla ihmeellisillä kokemuksilla voi olla huomattava vaikutus uskonnollisiin uskomuksiin ja niiden omaksumiseen.

1990-luvun jälkipuolelta lähtien virinnyt kiinnostus niin kutsutun eletyn uskonnon tutkimukseen on suunnannut tutkijoiden huomiota entistä enemmän uskontojen aineellisiin, ruumiillisiin ja kokemuksellisiin ulottuvuuksiin (ks. Utriainen 2018; Vuola 2020). Eletyn uskonnon tutkimusotteessa suositaan etnografisia menetelmiä, joiden avulla on mahdollista tehdä huolellisesti kontekstualisoituja kuvauksia uskonnollisista tavoista, rituaaleista ja arjen käytänteistä. Sitä kautta on myös mahdollista tarkastella seikkaperäisemmin erilaisten kokemusten merkitystä osana ihmisten elettyä todellisuutta. Lisäksi esimerkiksi Suomessa on toteutettu viime vuosina useita tieteenalarajat ylittäviä tutkimushankkeita, joissa ihmeelliset ja yliluonnolliset kokemukset on nostettu tutkimuksen keskiöön.

Nykyaikaa luonnehditaan usein korostuneen rationaaliseksi, ja ihmeellisiin kokemuksiin suhtaudutaan yleisesti varsin skeptisesti. Tämä ei kuitenkaan merkitse, että kiinnostus erilaisiin henkisiin tai yliluonnollisiin asioihin olisi modernistakaan yhteiskunnasta kadonnut. Kokemusten yleisyyttä on kartoitettu erilaisin kyselytutkimuk-

sin, ja niistä käy usein ilmi, että ihmisillä on oletettua enemmän yliluonnollisiksi tulkittuja kokemuksia (mm. Hood ja muut 1996).

Tässä luvussa lähestymme uskonnollisia ja yliluonnollisia kokemuksia saatavilla olevien suomalaisten kyselyaineistojen kautta. Niiden avulla ei ole mahdollista päästä syvällisesti käsiksi kokemusten luonteeseen ja niille annettuihin merkityksiin samalla tavoin kuin etnografisiin menetelmiin tukeutuvissa tutkimuksissa on mahdollista. Sen sijaan kyselyaineistot tuovat esiin kokemusten yleisyyden väestötasolla sekä mahdollistavat kokemusten systemaattisemman analysoinnin yhteydessä muihin inhimillisiin ja sosiaalisiin tekijöihin. Ne tarjoavat mahdollisuuden eräänlaiseen lintuperspektiiviin, josta käsin voidaan hahmottaa ilmiöiden mittasuhteita sekä niiden kiinnittymistä ja sidonnaisuutta yhteiskunnallisiin rakenteisiin. Ennen kyselyaineistojen käsittelyä tehdään kuitenkin katsaus siihen, millaista tietoa suomalaisten uskonnollisista ja erityislaatuisista kokemuksista on saatu viimeaikaisissa laadullisiin aineistoihin perustuvissa empiirisisissä tutkimuksissa.

Tutkimuksia suomalaisten yliluonnollisista kokemuksista

Suomessa kaikkein laajimman aineiston erilaisista ihmisten yliluonnollisista kokemuksista on koonnut folkloristi Leea Virtanen. Hän kokosi vuosien ajan runsaasti ihmisten kokemuksia ja kertomuksia muun muassa lehti-ilmoitusten ja radio-ohjelmien kautta. Hänen keräämäänsä aineisto koostui lopulta noin 1 500 kirjeestä. Aineistossa kokemuksille etsittiin selitystä pääosin uskonnosta ja kansanperinteestä, mutta osin myös tieteestä ja rajatieteistä. (Virtanen 1974, 1991, 276–280.)

2000-luvun aikana on ilmestynyt useita tutkimuksia, joissa fokuksessa ovat olleet suomalaisten yliluonnolliset kokemukset, niiden merkitykset ja se, miten tämäntyyppiset kokemukset asemoituvat nykyajan yhteiskuntaan ja kulttuuriin. Folkloristiikan väitöskirjaan Kirsi Hänninen on tutkinut, miten suomalaiset konstruoivat yliluonnollisten kokemusten ja niiden kerronnan kautta omaa minuuttaan ja miten he jäsentävät yliluonnollisia kokemuksiaan (Hänninen 2009).

Hännisen aineisto koostui 440 kirjeestä. Niissä kuvatut kokemukset olivat enimmäkseen ihmisten omia ensi käden kokemuksia, joita kirjoittajat pyrkivät eri tavoin arvioimaan. He vertailivat niitä, etsivät todistusaineistoa niiden tueksi ja kävivät sisäistä dialogia kokemuksistaan. Tutkimus osoitti, että kokemuksia pyrittiin myös selittämään rationaalisesti ja ihmiset tiedostivat eron niin sanotun arkikokemuksen ja yliluonnollisen välillä. Kokemuksien avulla rakennetaan yhtä lailla emotionaalista ja rationaalista minuutta. Tutkimus toi myös esiin yliluonnollisuuteen liittyvän stigman. Kokemuksiin liittyvä stigma haluttiin kieltää, ja useilla oli tarve ”neuvotella” yliluonnollisuuden ongelmallisuudesta. (Hänninen 2009, 195–196.)

Sosiaalipsykologi Jeena Rancken on väitöskirjassaan tarkastellut ja luokitellut yliluonnollisiksi tulkittuja kokemuksia narratiivisen analyysin keinoin (Rancken 2017). Tutkimuksessa rakennettiin aineiston pohjalta erilaisia kulttuurisia mallitarinoita ja tarinatyyppejä. Jokainen tarinatyyppi ilmensi arvoja tai sosiaalisia vaikutuksia, joita kokemuksilla oli. Aineisto koostui 84 haastattelusta, joiden pohjalta oli mahdollista rakentaa viisi erilaista tarinatyyppiä. (Rancken 2017, 318–320.)

Ranckenin tutkimus osoitti, että ihmiset kertovat edelleen tarinoita yliluonnollisesta ja uskostaan siihen. Tämä usko voi olla toimintaa motivoiva ja jossain tapauksissa johtaa jonkinlaiseen elämänmuutokseen. Kokemukset eivät ole vain erillisiä elämäntapahtumia, vaan ne kutoutuvat laajemmaksi kokonaisuudeksi, johon kuuluvat laajemminkin omat elämäkokemukset. Kysymys ei myöskään ole vain yksilöiden omasta kokemusmaailmasta, vaan kokemukset ovat muotoutuneet myös vuorovaikutuksessa sosiaalisissa verkostoissa. Tutkimuksesta kävi ilmi, että mitä enemmän kokemuksia jäsennetään, sitä enemmän ne muodostuvat vaikuttaviksi. (Rancken 2017, 318–320.)

Monitieteisessä hankkeessa Mieli ja toinen kartoitettiin suomalaisten arjen kokemuksia, jotka kokijat olivat määritelleet usein käsitteellä ”kumma”. Hankkeen tutkijat saivat aineiston, joka koostui 240 kirjeestä. Niissä kerrottiin enteistä, merkeistä, telepaattisista kokemuksista ja unista. Iso osa kokemuksista oli erilaisia ruumiillisia aistikokemuksia. Jotkut kertoivat nähneensä esimerkiksi enkeleitä ja selittämättömiä valoilmiöitä. Kokemusten kirjossa oli mukana myös

ruumiistapoistumis- ja kuolemarajakokemuksia sekä kokemuksia vainajan läsnäolosta. Myös ufot, automaattikirjoitus ja poltergeist-ilmiöt mainittiin kirjeissä. (Honkasalo 2017, 26.) Hankkeessa analysoitiin muun muassa kummien kokemusten jäsentymistä aistikokemusten maailmaan, kuolemaan, suruun ja niihin liittyviin sosiaalisiin suhteisiin (Honkasalo 2017, 70). Tutkimuksessa pyrittiin myös hahmottamaan, mistä näkökulmista ”kummaa” on tulkittu. Tärkeä havainto oli, että kokemuksia tulkitaan nykyisin hyvin moninaisissa tulkinnallisissa viitekehyksissä, yhtä hyvin sekulaareissa, uskonnollisissa kuin kansanperinteen mukaisissa. Kummien kokemusten tulkinnallisena viitekehyksenä voivat olla tiede, kansanuskon perinteet, kristillinen perinne ja esoteriset katsomukset. (Honkasalo 2017, 72–73.)

Kognitiivisen ja etnografisen uskonnotutkimuksen piiriin sijoituvassa Outi Pohjanheimon väitöskirjassa tutkittiin uushenkisyyden piiriin sijoittuvaa reikiliikettä sekä uskarismaattista Nokia Missiota (Pohjanheimo 2019). Keskeinen tutkimuskysymys oli, miksi ihmiset etsivät apua tämäntyyppisiltä liikkeiltä sairauksiin, joita voidaan hoitaa koululääkätieteen avulla. Tutkimus selvitti myös intuitiivisen ajattelun merkitystä ja maagisuskonnollisen ajattelutavan ja toiminnan muotoutumista. (Pohjanheimo 2019, 4 ja 183; ks. Pohjanheimo tässä teoksessa.)

Pohjanheimon mukaan parantamisrituaaleihin osallistuminen rikastutti maagista ajattelutapaa. Sekä karismaattisessa tilaisuudessa että reikikurssilla vahvistettiin henkilöiden positiivisia emotionaalisia kokemuksia sekä ylläpidettiin toiveikkuutta. Kummassakin ympäristössä käytettiin kosketusta ja myötätuntoisia eleitä. Myötätuntoa ilmaistiin niin verbaalisesti kuin ei-verbaalisesti. (Pohjanheimo 2019, 185 ja 190.) Aineistosta nousi esimerkiksi seuraavia hyvinvointia edistäviä tekijöitä: toivon ja luottamuksen vahvistaminen parantumisen mahdollisuuteen, oman kokemuksen arvostaminen, hoiva (kohdautuminen, kuunteleminen, hyväksyntä, läsnäolo, kosketus), parantumisen kokeneen auktoriteetin neuvot, ohjeet ja esimerkki, vertaistuki (sosiaalinen tukiverkko), kokonaisvaltaisuuden huomioon ottaminen ja luottamus yliluonnollisiin voimiin ja toimijaan. (Pohjanheimo 2019, 192.)

Kanavointi perustuu ajatukseen, jonka mukaan ihminen voi saada sanallisia viestejä ja muuta opastusta yliluonnollisilta olennoilta,

kuten enkeleiltä, henkioppailta tai avaruusolennoilta. Kanavointia on pidetty usein new age -henkisyyden keskeisenä piirteenä, ja sen ympärille on syntynyt yhteisöllisyyttä, liiketoimintaa ja verkostoja. Katariina Hulkkonen on väitöskirjassaan tutkinut kanavojina toimivien naisryttäjien verkostoitumista ja yhteisöllisyyttä. Eräs tutkimuksen havainto kanavointi-ilmiöön liittyen oli se, että uushenkisyys ei ole vain yksilökeskeistä. Yksilön kokemuksen korostaminen ei sulje pois yhteisöllisyyttä. Kanavoinnissa saatu tieto muodostuu affektiivisessa vuorovaikutuksessa kanavan, asiakkaan ja henkimaailman välillä. (Hulkkonen 2021, 184 ja 260–261; ks. myös Hulkkonen & Opas sekä Kokkinen & Mahlamäki tässä teoksessa.)

Enkelihenkisyys uushenkisenä ilmiönä

Enkelihenkisyys on esimerkki uudesta kansanomaisen uskonnollisuuden muodosta, jossa erilaiset yliluonnolliset elementit ovat vahvasti mukana. Ilmiö on saanut näkyvyyttä ja kannatusta erityisesti 2000-luvulla. (Ramstedt & Utriainen 2017, 220; ks. myös Mikkola tässä teoksessa.)

Terhi Utriainen on tutkinut enkelihenkisyyden ilmenemistä suomalaisten naisten parissa. Enkelihenkisyyden kentällä on syntynyt monia tapoja ja menetelmiä, joiden avulla voi kokea yhteyttä enkeleihin. Näitä voivat olla esimerkiksi meditaatio, visualisaatio ja enkelikorttien käyttö. Enkelien koetaan auttavan erilaisissa elämäntilanteissa ja kriiseissä, kuten avioeroissa, masennuksessa ja perhe-elämän haasteissa. Enkelien koetaan myös auttavan ihmisiä nauttimaan elämästä ja ylläpitämään luovuutta. (Utriainen 2015, 163–165.) Enkelihenkisyys mahdollistaa liikkumisen todellisen ja konkreettisen sekä metaforisen välillä. Utraisen mukaan enkelihenkisyys voidaan nähdä new age -henkisyyden kristillisenä muotona ja toisaalta kristinuskon new age -henkisyyden muotona riippuen siitä, millainen suhde henkilöillä on kristinuskoon. Harjoittajat yhdistävät enkelinäkemyksiinsä aineksia niin raamatullisten, new agen kuin idän uskontojen perinteistä. (Utriainen 2015, 166–170.)

Enkelihenkisyyden harjoittajat ovat saaneet vaikutteita esimerkiksi Lorna Byrnen, Doreen Virtuen ja Elizabeth Prophetin kirjoista. Tär-

keä merkitys on myös kursseilla ja työpajoilla. Tiedon lähteinä voivat olla opettajat, mutta myös yliluonnolliset olennot, kuten enkelit ja ylönousseet mestarit. Jotkut ovat maininneet muun muassa Akashiset-aikakirjat tiedon lähteenä. Myös ”enkelipallojen” ja enkelisulkien havaitseminen voidaan nähdä tiedon lähteenä tai ainakin jonkinlaisina konkreettisina todisteina enkelien läsnäolosta. Erityisen vahvasti korostuvat ”sisäisen kokemuksen”, intuition ja alitajunnan asema auktoriteetteina. (Broo ja muut 2015, 136–137.)

Enkeleillä on ollut tärkeä merkitys kristillisissä kulttuureissa, ja niistä on olemassa sekä kirkollista teologiaa että erilaisia esoteerisia ja vaihtoehtoisia tulkintoja. Perinteinen kristillinen teologia niin itäisessä kuin läntisessä perinteessä on opettanut, että enkelit ovat luotuja ruumiittomia henkiolentoja, joilla on erilaisia tehtäviä luomakunnassa. Kristillinen enkelioppi on rakentunut juutalaisuuden pohjalle, mutta on saanut vaikutteita myös muista uskonnolliskulttuurisista lähteistä. Kirkon historiassa enkeliopissa on vallinnut linja, jossa enkelien merkityksen liiallinen korostaminen on nähty vaarana. (Miettinen 2012, 78–79.)

Toisaalta tiedetään, että jo myöhäisantiikin aikana niin oppineiden teologien kuin kansan parissa oli monenlaista kiinnostusta ja pohdintoja enkeleihin liittyen. Länsimaiseen enkelioppiin on suuresti vaikuttanut Dionysios Areiopagitan 500-luvulla systematisoima enkelihierarkia, jossa enkelit oli luokiteltu yhdeksään luokkaan, joissa jokaisessa on kolme ”kuoroa”. (van den Broek 2005, 619.)

Renessanssin aikana syntyi suurta kiinnostusta maailmankaikkeudessa toimivia voimia ja entiteettejä kohtaan, ja niiden katsottiin toimivan näkyvän ja näkymättämän maailman välittäjinä. Spekulaatiot enkeleistä kytkeytyivät monitahoiseen kokonaisuuteen, jonka elementteinä olivat kabbala, magia, uuspalatoniismi, astrologia ja hermeneutismi. Renessanssin ajan tunnetut maagikot Johannes Trithemius, Agrippa von Nettesheim ja John Dee kehittivät enkelimagiaa koskevia tulkintoja. (Goodrick-Clarke 2008, 50–61.)

Kokonaisuudessaan nykyajan enkelihenkisyys sijoittuu siis ilmiönä pitkään jatkumoon. Wouter J. Hanegraaffin mukaan näkemykset yliluonnollisten olentojen henkisistä hierarkioista saivat keskeisen paikan 1800-luvun lopun okkultismin kentässä. Nämä olennot ottivat paikan Jumalalta, jonka ei katsottu puuttuvan maailman tapahtumiin

suoraan, vaan jumalallisten voimien ja hierarkioiden kautta. (Hane-graaff 2005, 630.)

Eri tulkintaperinteiden välillä on kuitenkin edelleenkin varsin suuri jännite. Suomessakin teologit ovat esittäneet kritiikkiä nykypäivän enkelihenkisyyttä kohtaan. Teologisina ongelmina on pidetty enkelihenkisyyden maagisia ja pinnallisia piirteitä ja korostunutta ”enkelikeskeisyyttä”. Vuonna 2018 tehdyssä haastattelussa silloinen Espoon piispa Tapio Luoma katsoi, että moderni enkeliusko heijastaa ihmisten tarpeita ja enkelien paikkaa luterilaisuudessa tulisi selvittää. Toisaalta enkeleille ei tulisi antaa erityisesti ”lisää tilaa” kirkossa. Luoma kritisoi ennen muuta ajatusta, että ihminen voisi manipuloida enkeleitä omiin käyttötarkoituksiinsa. (Pallaste 2018.) Enkelihenkisyyttä tutkinut Elisa Mikkola on kuitenkin todennut, että kirkon piirissä esiintyvä kielteisyyys uushenkisyyttä kohtaan saa juuri monet naiset suuntautumaan enkelihenkisyyteen. Uushenkisyydessä tuetaan naisten omaa toimijuutta ja aktiivisuutta rohkaitaan. (Mikkola 2019.)

Yliluonnollisten kokemusten esiintyminen suomalaisilla

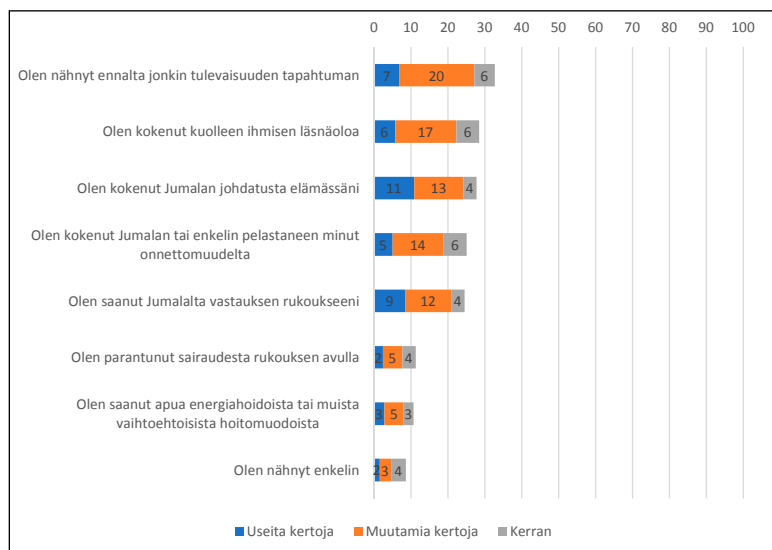
Edellä kuvatuista tutkimuksista hahmottuu hyvin, kuinka jännitteisen elämänalueen erityislaatuiset kokemukset muodostavat suomalaisessa kulttuurissa. Ihmisten kertomuksista käy ilmi, kuinka paljon niihin liittyy sosiaalista stigmaa ja kuinka vaikeaa niitä on sisällyttää sosiaaliseen, julkiseen identiteettiin. Kokemuksia arvioidaan suhteessa moniin saatavilla oleviin tiedollisiin ja katsomuksellisiin viitekehyksiin. Erilaiset katsomukselliset ja uskonnolliset tulkintaperinteet esittävät niistä kilpailevia tulkintojaan. Samalla niihin voidaan liittää paljon tunteita ja usein positiivisia, koko elämäntulkintaa koskevia merkityksiä. Lisäksi ne voivat toimia erityisen sosiaalisen vuorovaikutuksen ja yhteenliittymisen perustana. Tätä taustaa vasten on tärkeää saada kuva erityislaatuisten kokemusten yleisyydestä väestötasolla. Kuinka suuresta joukosta ihmisiä on kyse, jos puhutaan vaikkapa enkelikokemuksista? Lisäksi aiheeseen liittyvä stigma nostaa esiin kysymyksiä näiden ilmiöiden ja niihin uskomisen yhteydestä sukupuoleen ja yhteiskunnalliseen asemaan. Vaikuttavatko

koulutustaso, tulotaso, uskonnollisuus tai sukupuoli siihen, kuka näitä ilmiöitä kokee ja kuka niihin uskoo?

Vaikka tällaiset asiat ovat harvoin olleet erityisten kyselyjen aiheena, Kirkon tutkimuskeskus on tiedustellut suomalaisten yliluonnollisia kokemuksia ja uskoa niihin erilaisin kyselytutkimuksin jo vuosikymmenien ajan osana laajempia uskonnollisuutta käsitteleviä raporttejaan (ks. esim. Kääriäinen ja muut 2003, 53–72; Ketola ja muut 2016, 70–73; Salomäki ja muut 2020, 80–83). Tuorein valtakunnallisesti edustava kysely, jossa tiedusteltiin uskonnollisia ja yliluonnollisia kokemuksia, on Gallup Ecclesiastica 2019 -kysely. Sen kohderyhmänä olivat 15–79-vuotiaat mannersuomalaiset, ja se kerättiin marras-joulukuussa 2019 Taloustutkimus Oy:n Internet-paneelin avulla. Aineisto on painotettu väestöllisesti edustavaksi.

Vuoden 2019 kyselyssä uskonnollisten ja yliluonnollisten kokemusten esiintymistä kartoitettiin kahdeksalla väittämällä, joihin vastaajia pyydettiin ottamaan kantaa (Kuvio 1). Tuloksista käy ilmi, että kysytyistä asioista yleisimmin esiintyi ennaltatietämisen kokemuksia. Noin kolmasosa vastaajista raportoi kokeneensa vähintään kerran ennalta jonkin tulevaisuuden tapahtuman. Lähes saman verran raportoitin kuolleen ihmisen läsnäolosta sekä kokemuksista Jumalan johdattavuudesta elämässä. Runsas neljäsosa vastaajista koki pelastuneensa onnettomuuksista Jumalan tai enkelien myötävaikutuksella, ja saman verran koki saaneensa Jumalalta vastauksen rukouksiinsa. Hieman harvempi, noin kymmenesosa vastaajista raportoi parantuneensa sairauksista rukouksen avulla, ja saman verran koki saaneensa apua energiahoidoista tai muista vastaavista vaihtoehtohoidoista. Enkelikokemukset olivat kysytyistä kokemustyypeistä harvinaisimpia. Kuitenkin lähes joka kymmenes vastaaja raportoi nähneensä enkelin vähintään kerran.

Enkelikokemusten suhteelliseen harvinaisuuteen vaikuttanee tosin myös se, että kysymyksessä pyydettiin raporttoimaan enkelin havaitsemisesta (”olen nähnyt enkelin”), mikä on kokemuksena voimakkaampi kuin pelkkä tavanomaiselle kokemukselle annettu tulkinta, kuten paranemisen tai onnettomuudelta pelastumisen tulkitseminen saatuna yliluonnollisena apuna. Myös kuolleen ihmisen ”läsnäolon” aistiminen on vähemmän konkreettista kuin enkelin näkeminen, vaikka-kaan emme tiedä, miten vastaajat ovat väittämää tulkinneet. Kuten



Kuvio 1. Suomalaisien uskonnolliset ja yliluonnolliset kokemukset. %-osuus vastaajista. Gallup Ecclesiastica 2019, N = 4 065.

aiemmasta tutkimuksesta kävi ilmi, myös enkeleitä on mahdollista ”nähdä” hyvin monin eri tavoin ja erilaisista merkeistä.

Kaikkiaan noin 58 prosenttia suomalaisista ilmoitti kokeneensa vähintään yhden kyselyssä listatuista kokemustyypeistä. Noin kaksi viidestä (42 %) sen sijaan ei raportoinut yhtäkään kokemustyyppiä. Vaikka siis yli puolet suomalaisista raportoi vähintään yhdestä uskonnollisesta tai yliluonnollisesta kokemuksesta, vain harvalla niitä oli useampia erilaisia. Vastaajista noin kaksi viidestä (40 %) raportoi yhdestä kolmeen kokemustyyppiä. Yhdestä kokemustyyppistä raportoi 17 prosenttia vastaajista, 13 prosenttia kahdesta ja 10 prosenttia kolmesta. Alle viidesosalla suomalaisista erilaisia kokemustyyppisiä oli neljä tai useampi. Vain kaksi prosenttia raportoi kokeneensa kaikkia mahdollisia kokemustyyppisiä.

Naiset raportoivat keskimäärin useampia erilaisia kokemustyyppisiä kuin miehet. Naisista noin 65 prosenttia raportoi vähintään yhdestä kokemustyyppistä. Sen sijaan miehistä noin 51 prosenttia ilmoitti kokeneensa vähintään yhdenlaisia kokemuksia. Useimpien kokemus-

ten kohdalla naiset myös raportoivat niitä jossain määrin miehiä enemmän. Kuitenkin esimerkiksi enkelikokemusten kohdalla ero oli pieni: naisista 10 ja miehistä 8 prosenttia ilmoitti nähneensä enkelin.

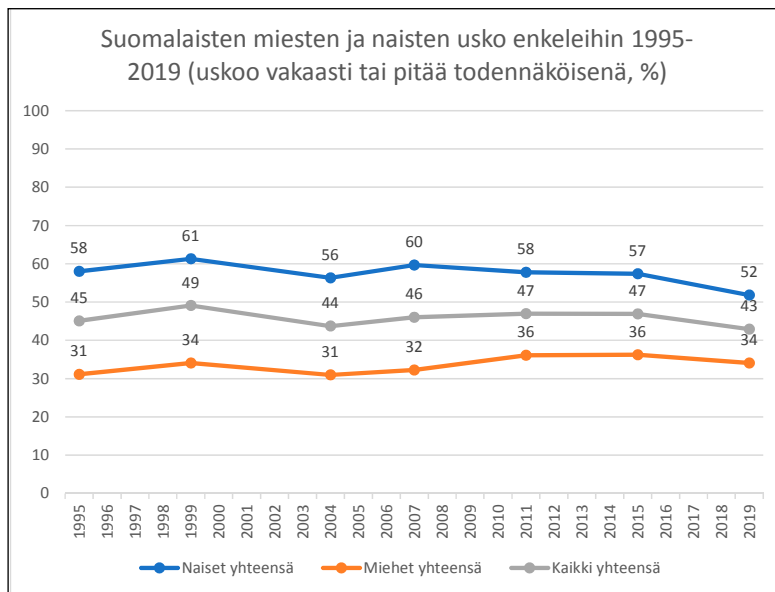
Suomalaisten enkeliusko ja enkelikokemukset

Kysymys uskosta enkelien olemassaoloon on ollut 1990-luvun puolivälistä lähtien monissa erilaisissa Kirkon tutkimuskeskuksen suomalaisten arvoja ja uskomuksia käsitelleissä valtakunnallisissa kyselyissä. Kysymys on ollut tyypillisesti osa laajempaa kysymyspatteria, jossa on tiedusteltu erilaisia kristillisiä uskomuksia, kuten uskoa Jumalaan, Jeesukseen Jumalan Poikana, taivaaseen, helvettiin, saatanaan, viimeiseen tuomioon ja Raamatussa kerrottuihin ihmeisiin. Väittämien määrä ja sisältö ovat saattaneet vaihdella, mutta tyypillisesti mukana on ollut enkeliuskoa mittaava väittämä ”enkeleitä on olemassa”. Siihen, kuten muihinkin väittämiin, on voinut vastata neliportaisella asteikolla ”uskon vakaasti”, ”pidän todennäköisenä”, ”pidän epätodennäköisenä” ja ”en usko lainkaan”.

Kuviossa 2 on esitetty vuosilta 1995–2019 niiden suomalaisten miesten ja naisten osuudet, jotka ovat vastauksissaan ilmoittaneet pitävänsä enkelien olemassaoloa vähintään todennäköisenä. Kuviosta käy ilmi kaksi huomionarvoista seikkaa. Ensinnäkin huomiota kiinnittää naisten ja miesten välinen merkittävä ero enkeliuskossa. Usko enkeleihin on Suomessa leimallisesti naisten uskonnollista kulttuuria. Siinä, missä naisista runsaasti yli puolet (52–60 %) on ilmoittanut uskovansa enkeleihin, miesten kohdalla vastaava osuus on ollut vain kolmanneksen luokkaa (31–36 %). Vaikka vuosittaisia eroja on, enkeleihin uskovien naisten osuus on ollut keskimäärin noin 24 prosenttiyksikköä miesten osuutta suurempi.

Toinen kuviosta ilmenevä kiinnostava havainto on, että sekä naisten että miesten osuudet ovat koko mitatun ajanjakson ajan säilyneet varsin vakaina. Kuviosta ei ole havaittavissa kovin selkeää trendiä sen enempää enkeliuskon lisääntymisen kuin vähenemisenkään suuntaan, joskin viimeisimmässä kyselyssä varsinkin naisten osuus näyttää hivenen laskeneen. Prosenttiosuuksien muutos ensimmäisen ja

viimeisen kyselyn välillä on kuitenkin vain muutamia prosenttiyksiköitä ja käytännössä tilastollisten virhemarginaalien sisällä.¹



Kuvio 2. Suomalaisten naisten ja miesten usko enkeleihin 1995–2019. Niiden %-osuudet, jotka uskovat vakaasti tai pitävät todennäköisenä, että enkeleitä on olemassa. Lähteet: Gallup Ecclesiastica 1995 (N = 974), 2011 (N = 4 925), 2015 (N = 4 276), 2019 (N = 4 065); Kirkkomonitor 1999 (N = 1 957), 2004 (N = 2 550), 2007 (N = 4 007).

1 Kuvion tulkintaa tosin vaikeuttaa se, että kyselymenetelmät ovat muuttuneet vuosien saatossa ja kokemuksesta tiedetään, että hyvin yksityisinä pidettyjä asioita mitattaessa menetelmillä on usein jonkin verran vaikutusta vastauksiin. Kasvokkain tapahtuvassa haastattelussa annetut vastaukset saattavat poiketa esimerkiksi kirjekyselynä tai verkon kautta tapahtuvassa kyselyssä annetuista. Kirkkomonitor-tutkimukset toteutettiin kirjekyselyin ja puhelinhaastatteluin, ja vuodesta 2011 eteenpäin kyselyt on toteutettu verkkopaneelien kautta. Koska kirjekyselyt tulevat menetelmänä lähelle verkkokyselyä, menetelmien erolla ei pitäisi olla kovin merkittävää vaikutusta tuloksiin. Raportoiduista haastatteluista ainoastaan vuoden 1995 Gallup Ecclesiastica oli toteutettu käyntihaastatteluna, mutta siinäkin raportoidut tulokset eivät merkittävästi poikkea muista kyselyistä.

Kokemukset enkeleistä ovat luonnollisesti harvinaisempia kuin niihin uskominen. Kuten edellä (Kuvio 1) kävi ilmi, noin yhdeksän prosenttia vastaajista ilmoitti nähneensä enkelin kerran tai useammin. Tarkempi kuva enkelikokemuksista eri väestöryhmissä voidaan saada tilastollisen mallinnuksen keinoin. Kuviossa 3 on esitetty logistiseen regressioanalyysiin pohjautuva malli, jossa selitettävänä muuttujana on enkelikokemuksista raportointi (vähintään kerran enkelin nähneet).² Malliin on otettu selittäviksi muuttujiksi erilaisia sosiodemografisia tekijöitä, kuten sukupuoli, ikä, koulutus, tulotaso sekä uskonnollisten yhdyskuntien jäsenyys. Lisäksi mallissa on joukko uskonnollisuutta ja arvoja mittaavia muuttujia.

Malli tuo esiin kiinnostavia havaintoja kokemusten yleisyydestä erilaisissa sosiodemografisissa ryhmissä. Vaikka naiset uskovat enkeleihin huomattavasti miehiä todennäköisemmin, kokemusten kohdalla miehet ja naiset eivät eroa toisistaan tilastollisesti merkitsevällä tavalla.³ Sekin on kiinnostava havainto, että enkelikokemuksista raportointi yleistyy 1960-luvun puolivälin jälkeen syntyneissä sukupolvissa.⁴

Koulutuksella ei ollut vaikutusta enkelikokemusten yleisyyteen, mutta kokemukset olivat yleisempiä pieni- ja keskituloisilla.⁵ Uskonnollisten yhdyskuntien jäsenyydellä ei ollut vaikutusta enkelikokemusten yleisyyteen uskonnollisuuden vakioinnin jälkeen.⁶

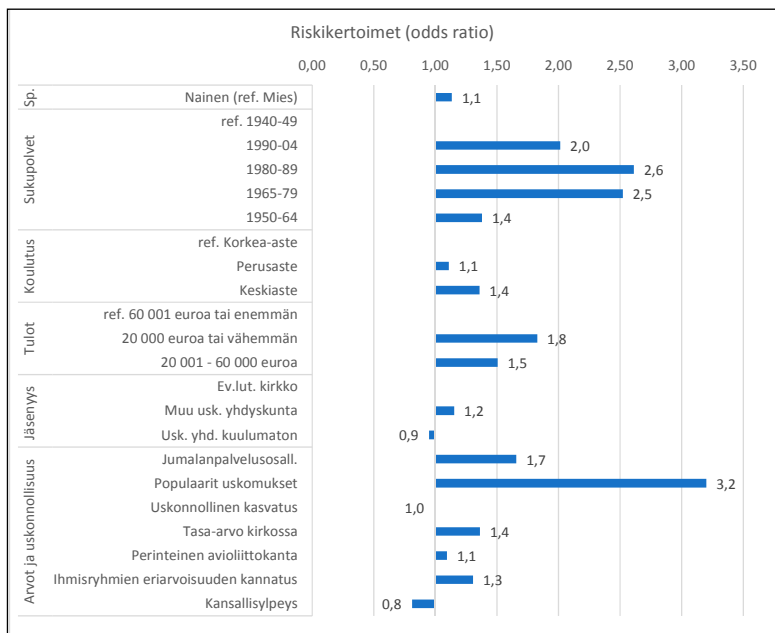
2 Luokittelukyky: 92 %; selitysosuus: 32 % (Nagelkerke R^2); mallin sopivuus: Hosmer & Lemeshow -testin p -arvo = 0,064.

3 $p = 0,427$.

4 Kolme nuorinta sukupolvea erosivat kaikki tilastollisesti merkitsevästi vanhimhasta, 1940-luvulla syntyneestä sukupolvesta: 1965–1979, $p = 0,001$; 1980–1989, $p = 0,002$; 1990–2004, $p = 0,015$. Sen sijaan 1950-luvulla syntyneiden ero ei ollut tilastollisesti merkitsevä: $p = 0,241$.

5 Koulutustasojen välillä ei ollut tilastollisesti merkitseviä eroja, mutta sekä pienituloiset ($p = 0,008$) että keskituloiset ($p = 0,038$) erosivat tilastollisesti merkitsevästi suurituloisten ryhmästä.

6 Ryhmien välillä ei ollut tilastollisesti merkitseviä eroja.



Kuvio 3. Logistinen regressioanalyysi enkelikokemuksia raportoineista suomalaisista. Gallup Ecclesiastica 2019, $N_{wt} = 2\,976$.

Arvoja ja asenteita mittaavat muuttujat olivat heikosti yhteydessä enkelikokemuksiin. Esimerkiksi käsitys avioliitosta ei ollut lainkaan yhteydessä enkelikokemuksiin. Tasa-arvoa kirkossa, ihmisryhmien eriarvoisuuden kannatusta sekä kansallisylypeyttä mittaavat muuttujat olivat tilastollisesti merkitsevällä tavalla yhteydessä enkelikokemuksiin, mutta kertoimet eivät olleet kovinkaan suuria.⁷ Tuloksesta käy ilmi, että enkelikokemusten raportointi oli jossain määrin yhteydessä sukupuolten tasa-arvon kannatukseen kirkossa, mutta samalla myös ihmisryhmien eriarvoisuuden kannatukseen. Yhteys kansallisylypeyteen oli kuitenkin negatiivinen.

7 Tasa-arvo, $p = 0,001$; ihmisryhmien eriarvoisuus, $p = 0,000$; kansallisylypeys $p = 0,034$.

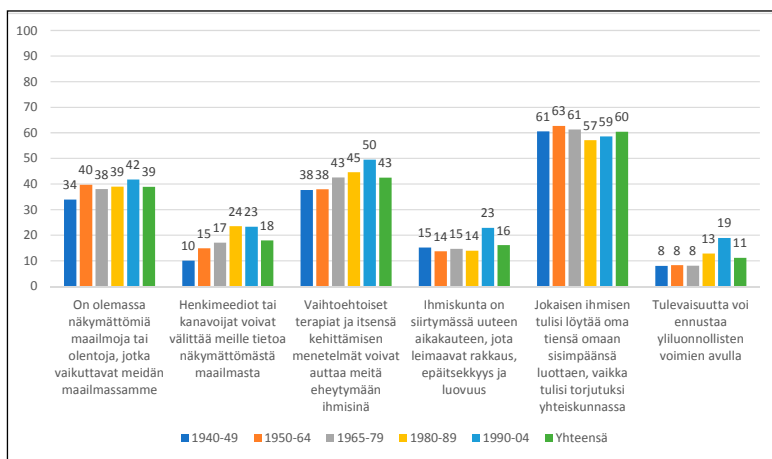
Mallin perusteella merkittävimmät enkelikokemuksiin yhteydessä olleet tekijät liittyivät uskonnolliseen orientaatioon, vaikkakaan kiinnostavasti yhteyttä uskonnolliseen kasvatukseen ei ollut lainkaan. Enkelikokemuksilla oli kuitenkin selkeä yhteys jumalanpalvelusosallistumiseen.⁸ Jumalanpalvelusosallistuminen kertoo ennen kaikkea institutionaalisen uskonnon eli kristillisten kirkkojen ihanteen mukaisesta uskonnollisuudesta. Pohjoismaisissa luterilaisissa kansankirkoissa jumalanpalvelusta on perinteisesti pidetty seurakunnan elämän ja toiminnan keskuksena. Malliin otetussa muuttujassa jumalanpalvelusosallistumista mitattiin kuusiportaisella muuttujalla.⁹ Analyysistä kävi ilmi, että jokaisella askeleella kohti tiheämpää jumalanpalvelusosallistumista enkelikokemusten todennäköisyyttä (riskisuhteenä) kuvaava kerroin kasvoi yli puolitoistakertaiseksi. Tämä kertoo, että enkelikokemukset ovat vahvasti sidoksissa uskonnolliseen aktiivisuuteen institutionaalisen uskonnon piirissä.

Lisäksi enkelikokemukset olivat erittäin vahvasti sidoksissa populaareihin uskomuksiin.¹⁰ Populaareilla uskomuksilla tarkoitetaan tässä yhteydessä uskomuksia, jotka ovat kansan keskuudessa yleisiä, vaikka ne eivät ole yleisesti tunnustettujen auktoriteettien, kuten institutionaalisen uskonnon tai tiedeyhteisön, tukemia. Kyselyssä populaareja uskomuksia mitattiin väittämillä, jotka koskivat näkymättömiä olentoja, henkimeedioita, vaihtoehtoterapioita, uuteen aikaan siirtymistä, ennustamista sekä voimakasta yksilön itseensä tukeutumista koskevilla väittämillä. Väittämistä samaa mieltä olevien osuudet eri sukupolvissa on raportoitu Kuviossa 4. Vaikka sukupolvien väliset erot ovat useissa kysymyksissä varsin pieniä, kiinnostavasti varsinkin henkimeedioita ja vaihtoehtoterapioita koskevien väittämien kohdalla samaa mieltä olevien osuudet kasvoivat nuorempiin sukupolviin siirryttäessä.

8 $p = 0,000$.

9 Vastausvaihtoehdot olivat: "en lainkaan", "harvemmin kuin kerran vuodessa", "vähintään kerran vuodessa", "muutaman kerran vuodessa", "vähintään kerran kuukaudessa" ja "vähintään kerran viikossa".

10 $p = 0,000$.



Kuvio 4. Suomalaisten usko joihinkin uushenkisiin katsomuksiin synty-mävuosittain (täysin tai osittain samaa mieltä olevat). %-osuus vastaajis-ta. Gallup Ecclesiastica 2019, N = 4065.

Mainituista kuudesta väittämästä tehtiin summamuuttuja, jonka keskiarvo kertoi vastaajan keskimääräisen uskon tämän tyyppisiin asioihin. Tilastollisesta mallista kävi ilmi, että jokainen yhden yksikön muutos kohti vahvempaa uskoa näihin asioihin lisäsi enkelikokemusten riskikertoimen yli kolminkertaiseksi. Toisin sanoen enkelikokemukset ovat erittäin vahvasti yhteydessä sellaiseen todellisuuskuvaan, jossa yliluonnollinen näyttelee merkittävää osaa. Kyse on maailman ”uudelleenlumoutumisesta”, kuten esimerkiksi Utriainen on ilmiötä luonnehtinut. (Utriainen 2018, 119; ks. myös Partridge 2004–2005.)

Johtopäätökset

Edellä raportoiduissa kyselyissä esiin nousseet luvut ovat uskonto-sosiologisesti tarkastellen varsin huomionarvoisia. Se, että yli puolet suomalaisista raportoi vähintään yhdestä yliluonnolliseksi tulkitus-ta kokemuksesta ja että pelkästään enkeleitä raportoi nähneensä liki joka kymmenes, vaikuttaa tavalla tai toisella sosiaalisessa todellisu-

nessa. Kokemuksilla on selvä yhteys sekä julkiseen uskonnonharjoitukseen että vaihtoehtoihin uskomuksiin. Kokemuksilla on sosiaalista vaikuttavuutta siitäkin huolimatta, että yliluonnollisiin asioihin liittyy modernissa yhteiskunnassa usein sosiaalista stigmaa ja sen aiheuttamaa jonkinasteista näkymättömyyttä ja poissaoloa arkisessa vuorovaikutuksessa tai julkisessa keskustelussa. Koettu sosiaalinen stigma ja siihen liittyvä haluttomuus puhua kokemuksista julkisesti monimutkaistaa sosiaalisia vaikutussuhteita ja niiden tulkintaa.

Vaikka tilastollinen analyysi vahvisti, että enkelikokemukset ovat yhteydessä uskonnolliseen aktiivisuuteen ja yliluonnollisiin uskomuksiin, se ei kuitenkaan paljasta, kumpaan suuntaan syysuhteet vaikuttavat. On mahdollista, että voimakas usko yliluonnolliseen todellisuuteen ja sen vaikutukseen maailmassa lisää todennäköisyyttä kokemuksille, jotka voidaan tulkita enkelien näkemiseksi. On kuitenkin myös mahdollista, että enemmän tai vähemmän spontaanit enkelikokemukset vahvistavat uskoa erilaisiin katsomuksiin, joissa niillä on merkittävä rooli. Omakohtaiset selittämättömät kokemukset ovat omiaan vahvistamaan käsitystä siitä, että aistein havaittavan todellisuuden takana on myös näkymätön todellisuus tai näkymättömiä toimijoita, joiden kanssa on mahdollista olla vuorovaikutuksessa. Kuten edellä kuvatuista laadullisiin aineistoihin pohjautuvista tutkimuksista kävi ilmi, tällaiset kokemukset voivat olla ihmisille syvästi merkityksellisiä, ja sen vuoksi niillä on heijastusvaikutuksia heidän omaksumiinsa maailmankuviin ja uskomuksiin. Aiemmista tutkimuksista kävi selvästi ilmi, että ihmisillä on tarve reflektoida outojen kokemusten merkitystä suhteessa omaksumiinsa maailmankuviin ja katsomuksiin.

Merkityksellisillä kokemuksilla voi olla vaikutusta paitsi katsomuksiin myös ihmisten sosiaalisiin suhteisiin ja sosiaalisiin identiteetteihin. Enkeleillä on tunnustettu roolinsa kristillisessä perinteessä, ja hengellistä todellisuutta pidetään vahvasti esillä joissakin kristillisissä yhteisöissä. Siksi enkelikokemukset voivat vahvistaa ihmisten sitoutumista näihin yhteisöihin. Erilaisten yliluonnollisten kokemusten, kuten kanavoinnin ja enkelihenkisyyden, ympärille on kuitenkin muodostunut myös aivan omia sosiaalisia verkostojaan ja alakulttuurirejaan, joiden maailmankatsomus saattaa poiketa monin tavoin perinteisestä kristillisestä teologiasta.

Tässä katsannossa on erityisen kiinnostavaa, että enkeliuskon kohdalla miesten ja naisten välillä on niin huomattavan suuri ero. Vaikka miehet ja naiset raportoivat *kokemuksia* enkeleistä likipitäen saman verran, naisista huomattavasti useampi oli valmis raportoimaan *uskovansa* niiden olemassaoloon. Havaintoja voidaan tulkita siten, että miesten on naisia vaikeampi omaksua julkinen uskonnollinen identiteetti tai tunnustaa uskovansa yliluonnolliseen. Mikäli näin on, se kertoo kulttuurissa vallitsevista miehiin ja naisiin kohdistuvista erilaisista rooliodotuksista suhteessa uskonnollisuuteen ja erityisesti poikkeavina pidettyihin yliluonnollisiin uskomuksiin tai kokemuksiin. Miehitä ehkä odotetaan tässä suhteessa suurempaa pidättyvyyttä ja määrätynlaista rationaalista skeptisyyttä.

Kulttuurinen selitys ei kuitenkaan ole välttämättä tyhjentävä, sillä naisten yliedustus erilaisissa henkipossessioita harjoittavissa yhteisöissä maailmanlaajuisesti on lukuisten antropologien tunnistama tosiseikka (Cohen 2007, 195–200). Tästä syystä Emma Cohen ehdottaa, että taustalla voi olla kulttuurin ja yhteiskunnallisten olosuhteiden lisäksi miesten ja naisten yleisiä eroavaisuuksia kognitiivisessa tiedonkäsittelyssä. Sosiaalisina olentoina ihmisillä on lukuisia myötäsyttyisiä mentaalisia valmiuksia sosiaaliseen vuorovaikutukseen. Näihin kuuluu esimerkiksi kognitiivisten kehityspsykologien tunnistama niin kutsuttu mielen teoria, jolla viitataan siihen, kuinka ihmiset selittävät jonkin toimijan käyttäytymistä tämän mielen sisältöjen, kuten havaintojen, uskomusten ja halujen, avulla. Monet tutkimukset viittaavat siihen, että sukupuolten välillä on systemaattisia eroja siinä, kuinka herkästi ja hienosyisesti mielen teoriaa käytetään (ks. esim. Baron-Cohen 2004). Näiden havaintojen pohjalta kognitiivisessa uskonnontutkimuksessa on esitetty, että naisten keskimäärin suurempi valmius ja herkkyyys mielen teorian käyttöön ja siten parempaan empatiakykyyn selittävät myös heidän suuremman valmiutensa omaksua tulkintoja, joiden mukaan sosiaalisen vuorovaikutuksen piirissä voi olla myös henkisiä, näkymättömiä olentoja. (Barrett 2004, 43; Cohen 2007, 200–204.) Tämä saattaa yhtenä tekijänä selittää myös naisten lähes yleismaailmallisesti voimakkaampana esiintyvää uskonnollisuutta. (Aiheesta käydystä keskustelusta laajemmin ks. Trzebiatowska & Bruce 2012; Mahlamäki 2018.)

Huomionarvoista on sekin, että kokemusten raportointi näyttää jossain määrin lisääntyneen nuoremmissa sukupolvilla. Tilastollinen malli paljasti, että 1960-luvun puolivälin jälkeen syntyneet sukupolvet raportoivat enkelikokemuksia yli kaksinkertaisella riskikertoimella aiempiin sukupolviin verrattuna. Myös joidenkin populaarien uskomusten kohdalla on nähtävissä kasvavia osuuksia nuorempien sukupolvien keskuudessa. Monilla muilla mittareilla mitattuna uskonnollisuus on usein heikompaa nuoremmissa sukupolvilla (ks. Salomäki ja muut 2020). Mistä se kertoo, että huolimatta uskonnollisuuden yleisestä heikkenemisestä nuoremmissa sukupolvilla enkelikokemukset näyttävät kuitenkin juuri niissä yleistyneen? Onko kyse enkelikuvaston yleistymisestä mediassa ja populaarikulttuurissa niin, että ihmiset ovat herkistyneet tulkitsemaan outoja kokemuksia juuri enkelikokemuksina herkemmin kuin aiemmat sukupolvet? (Partridge 2004–2005.) Kertooko se vaihtoehdoisen henkisyysden valtavirtaistumisesta? Näihin kysymyksiin käytettävissä oleva aineisto ei vastaa, vaan ne vaatisivat jatkotutkimusta media- ja kulttuurintutkimuksen työkaluin.

Kyselytutkimusten havainnot vahvistivat lisäksi sitä aikaisemmassa tutkimuksessa esiin noussutta kuvaa, jonka mukaan enkeliusko niveltyy kiinnostavalla ja jännitteisellä tavalla sekä hyvin perinteiseen kristillisyyteen että vaihtoehtoiseen henkisyys (ks. Utriainen 2014, 2015, 2020). Tilastolliset mallit osoittivat, että enkelikokemukset ovat selkeästi sidoksissa sekä institutionaaliseen uskonnollisuuteen että joukkoon vaihtoehtoisia uskomuksia, kuten ennustamiseen, henkikanavointiin tai vaihtoehtoterapioihin. Yhteisenä tekijänä ja siltana näiden välillä on mitä ilmeisimmin juuri enkeliuskoon liittyvä ajatus yliluonnollisten toimijoiden vahvasta vaikutuksesta ja läsnäolosta tässä maailmassa. Enkelit ovat paradigmaattisesti välittäjiä tämän- ja tuonpuoleisen todellisuuden välillä. Vuorovaikutusta yliluonnollisen kanssa korostetaan yleisesti varsinkin joissakin kristillisissä herätysliikkeissä sekä tunnustuskuntarajat ylittävässä helluntailaiskarmaattisessa kristillisyydessä, mutta niiden lisäksi myös esoteerisessa perinteessä ja siitä kumpuavissa uushenkisissä virtauksissa. Toisin sanoen tässä esitetty tilastollinen analyysi tukee ajatusta siitä, että enkelit ovat yhteistä ja jaettua länsimaista kulttuuriperintöä, joka on monille läheistä, tuttua ja tunnistettavaa riippumatta suh-

teesta uskonnollisiin yhteisöihin. Tästä perinteestä ammentavat yhtä lailla institutionaaliset uskonnot ja niiden piirissä vaikuttavat liikkeet kuin vaihtoehtoiset, uushenkisyyteen liittyvät katsomukset.

Lähteet ja kirjallisuus

Aineistolähteet

- Gallup Ecclesiastica 1995* [sähköinen tietoaaineisto]. Versio 2.0 (2018-08-14). Kirkon tutkimuskeskus [tekijä]; Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto [jakaja]. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:fsd:T-FSD1125>.
- Gallup Ecclesiastica 2011* [sähköinen tietoaaineisto]. Versio 2.0 (2018-07-24). Kirkon tutkimuskeskus [tekijä]; Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto [jakaja]. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:fsd:T-FSD3094>.
- Gallup Ecclesiastica 2015* [sähköinen tietoaaineisto]. Versio 1.0 (2019-10-29). Kirkon tutkimuskeskus [tekijä]; Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto [jakaja]. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:fsd:T-FSD3211>.
- Gallup Ecclesiastica 2019* [sähköinen tietoaaineisto]. Kirkon tutkimuskeskus [tekijä]; Tampere: Kirkon tutkimuskeskuksen arkisto.
- Kirkkomonitor 1999* [sähköinen tietoaaineisto]. Versio 1.0 (2005-03-22). Kirkon tutkimuskeskus [tekijä]; Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto [jakaja]. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:fsd:T-FSD2031>.
- Kirkkomonitor 2004* [sähköinen tietoaaineisto]. Versio 2.0 (2018-07-25). Kirkon tutkimuskeskus [tekijä]; Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto [jakaja]. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:fsd:T-FSD2257>.
- Kirkkomonitor 2007* [sähköinen tietoaaineisto]. Versio 1.0 (2013-06-10). Kirkon tutkimuskeskus [tekijä]; Tampere: Yhteiskuntatieteellinen tietoaarkisto [jakaja]. <http://urn.fi/urn:nbn:fi:fsd:T-FSD2833>.

Kirjallisuus

- Atran, Scott 2002: *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Baron-Cohen, Simon 2004: *The Essential Difference*. Lontoo: Penguin.
- Barrett, Justin L. 2004: *Why Would Anyone Believe in God?* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- van den Broek, Roelof 2005: Intermediary Beings I: Antiquity. Teoksessa Hanegraaff, Wouter J. & Faivre, Antoine & van den Broek, Roelof & Brach, Jean-Pierre (toim.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill. 616–619.
- Broo, Mäns & Illman, Ruth & Moberg, Marcus & Utriainen, Terhi 2015: Shifting Authoritaries and New Legitimacies. Teoksessa Nynäs, Peter & Illman, Ruth & Martikainen, Tuomas (toim.) *On the Outskirts of the*

- "Church". *Diversities, Fluidities and New Spaces of Religion in Finland*. Zürich: Lit Verlag. 136–149.
- Cohen, Emma 2007: *The Mind Possessed. The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. New York, NY: Oxford University Press.
- Eliade, Mircea 1961: *The Sacred and the Profane. The Nature of Religion*. Käänt. Willard R. Trask. New York: Harper & Row.
- Glock, Charles Y. & Stark, Rodney 1969: *Religion and Society in Tension*. Chicago, IL: Rand McNally.
- Goodrick-Clarke, Nicholas 2008: *The Western Esoteric Traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- Hanegraaff, Wouter J. 2005: Intermediary Beings IV: 18th Century – Present. Antiquity. Teoksessa Hanegraaff, Wouter J. & Faivre, Antoine & van den Broek, Roelof & Brach, Jean-Pierre (toim.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden: Brill. 628–631.
- Hinde, Robert A. 1999: *Why Gods Persist. A Scientific Approach to Religion*. Lontoo: Routledge.
- Honkasalo, Marja-Liisa 2017: Johdanto. Teoksessa Honkasalo, Marja-Liisa & Koski, Kaarina (toim.) *Mielen rajoilla. Arjen kummat kokemukset*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 11–83.
- Hood, Ralph W. & Spilka, Bernard & Hunsberger, Bruce & Gorsuch, Richard 1996: *Psychology of Religion. An Empirical Approach*. New York: Guilford Press.
- Hulkkonen, Katriina 2021: *Elämää henkimaailman, uskonnon ja yhteiskunnan rajoilla. Etnografinen tutkimus kanavoinnista, tietämisestä ja uushenkisestä yrittäjyydestä Suomessa*. Turku: Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-8373-5>.
- Hänninen, Kirsi 2009: *The Construction of Self in Finnish First Persons Supernatural Encounter Narratives*. Ohio: The Ohio State University. Saatavana verkossa: https://www.fufora.fi/application/files/6515/4170/9253/Kirsi_Hanninen.pdf. Viitattu 14.6.2021.
- James, William 1960 (1902): *The Varieties of Religious Experience*. Lontoo: Collins.
- Ketola, Kimmo 2008: Uskonnolliset kokemukset ja emootiot. Teoksessa Ketola, Kimmo & Pyysiäinen, Ilkka & Sjöblom, Tom (toim.) *Uskonto ja ihmis mieli. Johdatus kognitiiviseen uskontotieteeseen*. Helsinki: Gaudeamus. 92–109.
- Ketola, Kimmo & Hytönen, Maarit & Salminen, Veli-Matti & Sohlberg, Jussi & Sorsa, Leena 2016: *Osallistuva luterilaisuus. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2012–2015: tutkimus kirkosta ja suomalaisista*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 125. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati & Ketola, Kimmo 2003: *Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 82. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Mahlamäki, Tiina 2018: Sukupuoli ja uskonto. Teoksessa Ketola, Kimmo &

- Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (toim.) *Uskontososilogia*. Turku: Eetos. 165–176.
- McClendon, James 1994: *Wondrous Events. Foundations of Religious Belief*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.
- McClendon, James 2002: *Wondrous Healing. Shamanism, Human Evolution, and the Origin of Religion*. DeKalb, IL: Northern Illinois University Press.
- Miettinen, Esko 2012: *Taivaallisia vieraita. Kristillinen enkeliperinne Suomessa*. Helsinki: Kirjapaja.
- Mikkola, Elisa 2019: Mitä enkelit tekevät maailman onnellisimmassa maassa? *Teologia.fi* 3/2019. <https://teologia.fi/2019/10/mita-tekevatenkelit-maailman-onnellisimmassa-maassa/>. Viitattu 14.6.2021.
- Otto, Rudolf 1969 (1917): *The Idea of the Holy. An Enquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*. Käänt. John W. Harvey. Lontoo: Oxford University Press.
- Pallaste, Tuija 2018: Tuleva arkkikiipisa ei lupaa enkeleille lisää tilaa kirkossa, vaikka ne kiinnostavat suomalaisia yhä enemmän. ”Ei ihminen voi alkaa manipuloiden itse määritellä miten enkelit toimivat”. *Helsingin Sanomat* Kuukausiliite 9.4.2018. Saatavana verkossa: <https://www.hs.fi/kuukausiliite/art-2000005634859.html>. Viitattu 14.6.2021.
- Partridge, Christopher 2004–2005: *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*. Vol.1. & Vol. 2. Bath: T & T Clark International.
- Pohjanheimo, Outi 2019: *Etsiä, hoivata, leikkiä. Maagisen ajattelun rikastuminen; intuitiivinen ajattelu ja emotiot parantamiseen liittyvässä etnografisessa aineistossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-4811-7>.
- Ramstedt, Tommy & Utriainen, Terhi 2017: Uushenkisyys. Teoksessa Illman, Ruth & Ketola, Kimmo & Latvio, Riitta & Sohlberg, Jussi (toim.) *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 48. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 213–223.
- Rancken, Jeena 2017: *Yliluonnollinen kokemus. Tulkinta, merkitys ja vaikutus*. Tampere: Vastapaino.
- Rappaport, Roy A. 1999: *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rue, Loyal 2006: *Religion Is Not about God. How Spiritual Traditions Nurture our Biological Nature and What to Expect When They Fail*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Salomäki, Hanna & Hytönen, Maarit & Ketola, Kimmo & Salminen, Veli-Matti & Sohlberg, Jussi 2020: *Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 134. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Smart, Ninian 1983: *Worldviews. Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Smart, Ninian 1996: *Dimensions of the Sacred. An Anatomy of the World's Beliefs*. Lontoo: HarperCollins.

- Smart, Ninian 2005 (1998): *Uskontojen maailma*. Suom. L. Hekanaho, A. Häkinen, J. Hämeen-Anttila, V. Hämeen-Anttila, P. Koskikallio, T. Kostet, L. Sammallahhti, K. Turpeinen. Helsinki: Otava.
- Sundén, Hjalmar 1959: *Religionen och rollerna. Ett psykologiskt studium av fromheten*. Tukholma: Svenska diakonistyrelses bokförlag.
- Trzebiatowska, Marta & Bruce, Steve 2012: *Why are Women More Religious than Men?* Oxford: Oxford University Press.
- Utriainen, Terhi 2014: Angels, Agency and Emotions. Global Religion for Women in Finland? Teoksessa Utriainen, Terhi & Salmesvuori, Päivi (toim.) *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors and Angels*. New York: Palgrave. 237–254.
- Utriainen, Terhi 2015: Combining Christianity and New Age Spirituality. Angel Religion in Finland. Teoksessa Lewis, James R. & Tollefsen, Bårdsen Inga (toim.) *Handbook of Nordic New Religions*. Leiden: Brill. 158–172.
- Utriainen, Terhi 2018: Epävirallinen eletty uskonto. Teoksessa Ketola, Kimmo & Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (toim.) *Uskontososiologia*. Turku: Eetos. 113–124.
- Utriainen, Terhi 2020: Elettyä vernakulaaria uskontoa oppimassa. Suomalaiset naiset henkisyyden poluilla. Teoksessa Vuola, Elina (toim.) *Eletty uskonto. Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 217–241.
- Virtanen, Leea 1974: *Kun kello pysähtyi. Tavallisten suomalaisten yliluonnolliset kokemukset*. Porvoo: WSOY.
- Virtanen, Leea 1991: *Suomalainen kansanperinne*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Vuola, Elina (toim.) 2020: *Eletty uskonto. Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Whitehouse, Harvey 2004: *Modes of Religiosity. A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Uushenkisyys oppimisen näkökulmasta¹

Linda Annunen

 <https://orcid.org/0000-0001-6471-8554>

Maija Butters

 <https://orcid.org/0000-0002-4425-9554>

Ville Husgafvel

 <https://orcid.org/0000-0003-4958-3940>

Tiina Mahlamäki

 <https://orcid.org/0000-0002-2100-9878>

Tiivistelmä

Uushenkisyudessa oppimisella ja kehittymisellä on keskeinen rooli. Uushenkisyyden harjoittajat kokevat usein tärkeäksi kehittää sisäisiä aistejaan ja kykyjään, nostaa tietoisuutensa tai energioidensa tasoja sekä kehittyä kokonaisvaltaisesti ihmisinä ja henkis-sielullisina olentoina. Luku tarkastelee uushenkistä kenttää oppimisen näkökulmasta. Sen tapaustutkimukset keskittyvät mindfulness-harjoitukseen, äänimäljahoitoihin ja antroposofisiin harjoituksiin. Mitä harjoituksiin liittyvästä oppimispuheesta ja niihin kytkeytyvästä kehollisesta toiminnasta voidaan sanoa oppimisteorioiden näkökulmasta?

Johdanto

Luvussa tarkastellaan uushenkisyyttä oppimisen ja oppimisympäristöjen viitekehyksessä. Alussa luodaan katsaus erilaisiin oppimisteorioihin ja siihen, miten oppimista voidaan lähestyä tutkimuksen piirissä. Tämän jälkeen syvennyttään aiheeseen tarkastelemalla uus-

1 Luku on kirjoitettu osana Terhi Utraisen johtamaa tutkimushanketta Learning from new religion and spirituality (LeNeRe) 2019–2023 (SA 325148).

henkisyiden kontekstissa tapahtuvaa oppimisprosessia mindfulness-harjoitukseen, äänimaljahoitoihin sekä antroposofisiin harjoituksiin keskittyvien tapaustutkimusten avulla.

Mindfulness-harjoitukseen liittyvä tapaustutkimus rajautuu mindfulness-pohjaiseen stressinhallintamenetelmään (engl. *Mindfulness-Based Stress Reduction* eli MBSR). Tätä buddhalaisille meditaatioharjoituksille pohjautuvaa harjoitusohjelmaa hyödynnetään laajasti sekä terveydenhuollossa että kaupallisilla ”henkisen hyvinvoinnin” markkinoilla. Aineistoina hyödynnetään menetelmän kehittäneen Jon Kabat-Zinnin tekstejä sekä havainnointiaineistoa MBSR-ohjaajakoulutuksesta.

Myös äänimaljat palautuvat aasialaiseen kontekstiin, vaikka niiden käyttö rentoutuksessa ja kehon kokonaisvaltaisessa hoidossa on länsimaalainen innovaatio. Tässä luvussa tutkitaan Peter Hess -äänirentoutusmetodia, jonka opiskelussa hyödynnetään metodin kehittäjän Peter Hessin omaelämäkertaa.

Kolmas tarkasteltava uushenkinen harjoite kytkeytyy antroposofiaan, jossa oppimisella on keskeinen rooli. Kuten moniin esoteerisiin liikkeisiin, myös antroposofiaan sisältyy ajatus ”korkeammasta tiedosta”, josta ihminen pääsee osalliseksi, kunhan on harjoittanut tekniikoita, joiden avulla hän voi avata ”sisäisiä aistejaan”. Korkeamman tiedon pystyy saavuttamaan merkkien ja symbolien oppimisen lisäksi mielen harjoittamisen avulla. Kaikissa esiteltävissä harjoitteissa ja liikkeissä uusien tietojen, taitojen tai näkökulmien oppiminen on keskeistä.

Opiskelu ja oppiminen uushenkisyyden kentällä

Oppiminen on moniulotteinen ilmiö, joka ymmärretään ja määritellään eri tieteenaloilla eri tavoin. Kulttuurin- ja uskonnotutkimuksen saralla varteenotettavana oppimisen määritelmänä voidaan pitää psykologista näkemystä, jossa oppiminen ymmärretään ihmisen ja ympäristön välisen vuorovaikutuksen prosessina, jonka seurauksena ihmisen toimintatavat ja käyttäytyminen muuttuvat (Barron ja muut 2015). Kasvatustieteen oppimisteoriat – eli tieteelliset selitysmallit siitä, miten oppiminen ja tiedon rakentuminen tapahtuvat – ovat kehit-

tyneet käsi kädessä psykologian piirissä vaikuttaneiden teoreettisten paradigmojen kanssa. Oppimisteorioita voidaan lähestyä tarkastelemalla esimerkiksi sitä, minkälaisia ihmiskäsityksiä niihin kytkeytyy, miten ne ymmärtävät oppijan ja opettajan roolit oppimisprosessissa ja painottuuko teoriassa oppiminen yksilöllisenä vai yhteisöllisenä prosessina (Nevgi & Lindblom-Ylänne 2011, 233).

Seuraavassa esitellään lyhyesti sitä, miten oppimisteorioita on hyödynnetty ja miten niitä voidaan hyödyntää uushenkisyyden tai laajemminkin uskonnollisen oppimisen tutkimuksessa. Tämän jälkeen tarkastellaan uushenkisiä oppimisympäristöjä sekä sitä, miten uushenkinen opiskelu suhteutuu yhteiskunnan virallisiksi määrittelemiin oppimisympäristöihin. Ennen siirtymistä tapausesimerkkeihin pohditaan vielä, minkälaisia tavoitteita uushenkiseen oppimiseen saateen liittää.

Oppimisteoriat uskonnon ja uushenkisyyden tutkimuksessa

Uskonnollisiin tai uushenkisiin ympäristöihin liittyvän oppimisen tutkimuksessa voidaan hyödyntää useita kasvatustieteellisiä näkökulmia ja teorioita. Erilaisissa oppimistilanteissa korostuvat oppimisen eri aspektit. Esimerkiksi behavioristisen – eli ulkoisen käyttäytymisen muutoksiin liittyvän – oppimisen voi nähdä korostuvan uskonnollisen opettajan johdolla tapahtuvassa ulkoaoppimisessa (Berglund 2018). Oppimisen kognitiiviset – eli tiedon vastaanottamiseen, tallentamiseen ja käsittelyyn liittyvät – aspektit painottuvat puolestaan erilaisiin luentoihin ja opintopiireihin osallistuttaessa. Rituaalien ja aisteja kouluttavien tekniikoiden avulla tapahtuu paljon somaattista eli kehollista oppimista (Horst 2008; Espirito Santo 2012). Samalla sosiaalinen oppiminen korostuu yhteisöllisissä seremonioissa.

Myös yhtä ja samaa oppimistilannetta voidaan tarkastella eri teorioiden näkökulmista, jolloin oppimisen monialaisuus ja eri ulottuvuudet tulevat paremmin esille. Esimerkiksi kristillisen ehtoollisen nauttimisessa keholliseen toimintaan ja oppimiseen yhdistyy sosiaalisia, affektiivisia ja kognitiivisia ulottuvuuksia. Näin tapahtuvassa oppimisessa omaksutaan käytännöllisiä taitoja ja tietoja, mutta samalla myös metafysisiä totuuksia esimerkiksi todellisuuden luonteesta ja rakenteesta. Rituaalissa ikään kuin eletään todeksi harjoituksen sisäl-

tämiä ääneenlausuttuja ja piiloisia taustaoletuksia maailmankaikkeudesta ja ihmisestä sekä näiden keskinäisestä suhteesta (rituaalista oppimisen muotona ks. Butters 2021, 39–41).

Luvun ensimmäisessä tapaustutkimuksessa analysoidaan terapeutista mindfulness-harjoitusta transformatiivisen eli uudistavan oppimisen näkökulmasta. Transformatiivinen oppiminen on yksi aikuisoppimisen ja -koulutuksen keskeisistä teoriomalleista, joka korostaa yksilön kasvua ja kokemuksen merkitystä oppimisprosessissa. Toisessa, äänimaljoja käsittelevässä tutkimuksessa hyödynnetään narratiivisen ja biografisen oppimisen käsitteitä. Näkökulma pohjautuu niin ikään humanistiseen ja kokemuksellista oppimista painottavaan tutkimusotteeseen, jossa yhdistyvät sekä itsensä toteuttamiseen että sosiaaliseen vuorovaikutukseen liittyvät teemat. Viimeisessä taupausesimerkissä tutkitaan antroposofista oppimiskäsitystä huomion kohdentamiseen ja yksilön henkiseen kasvuun keskittyvistä näkökulmista. Tässä tapaustutkimuksessa hyödynnetään antropologi Tanya Luhrmannin oppimisenäkemyksiä, joissa psykologisten ja kognitiivisten näkökulmien lisäksi korostetaan yksilön kasvua ja (kehollisen) kokemuksen merkitystä oppimisessa.

Tapaustutkimuksissa oppimista tarkastellaan siis kognitiivisten näkökulmien lisäksi erilaisten sosiokonstruktivististen teorioiden avulla. Nämä korostavat oppimisen sosiaalista ja kulttuurista merkitystä sekä sosiaalisen ja kulttuurisen todellisuuden vaikutusta oppimisprosessiin. Sveitsiläisen Étienne Wengerin mukaan oppiminen on ihmiselle tyypillinen olemassaolon muoto; oppiminen liittyy kaikkien elämiseen, eikä sitä näin ollen voida erottaa erilliseksi tapahtumaksi (Wenger 1998). Tällaisesta näkökulmasta katsottuna oppimista ei voida pelkistää esimerkiksi tiedon prosessoinniksi tai taitojen omaksumiseksi, vaan olennaista on merkitysten muodostaminen (Hakkarainen 2000).

Nykytutkimus painottaakin kontekstin, oppimistilanteen ja sosiaalisten verkostojen merkitystä oppimisprosesseissa. Luhrmannin (2007) sanoin voidaan puhua ”tilanteisen oppimisen teoriasta” (*situated learning*). Emootioiden ja oppimisen väliseen yhteyteen sekä kehollisuuden merkitykseen kiinnitetään niin ikään nykyään aikaisempaa enemmän huomiota (mm. Horst 2008; Hascher 2010; Stolz 2022). Tällaiset näkemykset painottuvat uskonnollista tai uus-

henkistä oppimista tarkasteltaessa. Paitsi luvun tapaustutkimuksissa myös aikaisemmassa uskontotieteellisessä tutkimuksessa on keskittytty tunteiden (Utriainen 2020; Halloy 2012), aistien ja kokemusten (Pierini 2016; Espirito Santo 2012) sekä maagisen ajattelun (Pohjanheimo 2019) merkitykseen uushenkisten taitojen oppimisessa. Myös kysymykset kulttuurisesta appropriatiosta eli omimisesta samoin kuin pohdinnat eri yhteiskuntaluokkien rooleista ovat olleet tärkeitä (Altglas 2008; Vasconcelos 2008).

Viimeaikaiset tutkimukset ovat huomioineet myös oppimiseen vaikuttavien relaatioiden eli suhteisuuksien tarkastelun ja materiaalin merkityksen oppimiselle. Ihmisten rinnalla tarkasteltavia toimijoita oppimistilanteissa voivat olla esimerkiksi eläimet tai teknologiset laitteet. Uskonnollis-henkisissä konteksteissa voivat korostua henkipaikat ja muut yliluonnollisina pidetyt toimijat, joilta esimerkiksi otetaan vastaan opetuksia (ks. Hulkkonen 2021). Tarkasteltavista tapauksista varsinkin äänimaljahoidoissa materiaalin eli äänimaljojen ja varsinaisen äänen keskeinen asema harjoituksessa ja sen opettelussa on ilmeinen.²

Käytännössä uushenkisyyden kursseilla opettaminen saattaa koostua luennoista ja yhdessä tehtävistä (kehollisista) harjoituksista, jotka tapahtuvat opettajan ohjauksessa. Merkittäviä oppimistilanteita ovat myös ne vapaamuotoiset keskustelut, joita luentojen tai kurssien yhteydessä käydään. Tällaiset keskustelupiirit, joissa jaetaan kokemuksia ja pohditaan yhdessä koetun merkityksiä, voivat olla erityisen tärkeitä koetun ja opitun integroitumiselle (Teisenhoffer 2018). Monien harjoitusten tavoitteena onkin se, että opitut taidot, kuten mielentyyneys, kyetään siirtämään harjoituksen ”ulkopuolelle” osaksi arkista elämän piiriä ja jokapäiväistä elämää.

Uushenkiset oppimisympäristöt

Oppimista voi tapahtua periaatteessa kaikkialla: paitsi virallisesti oppimiseen tarkoitetuissa oppimisympäristöissä myös muilla elämän

2 Äänimaljojen materiaalista ulottuvuutta tarkastellaan myös Annusen luvussa tässä teoksessa.

osa-alueilla. Puhutaankin formaaleista, non-formaaleista ja informaaleista oppimisympäristöistä sekä oppimisen tavoista. Formaali eli virallinen tai muodollinen oppiminen viittaa yleensä tavoitteelliseen ja strukturoituun toimintaan, joka tapahtuu virallisten koulutusorganisaatioiden puitteissa ja tähtää yhteiskunnassa laajasti tunnustettuihin tutkintoihin. Kun oppiminen tapahtuu perinteisten oppilaitosten ulkopuolella, mutta on edelleen strukturoitua ja tavoitteellista, puhutaan usein non-formaalista eli epävirallisesta oppimisesta. Suuri osa inhimillisestä oppimisesta tapahtuu kuitenkin sattumanvaraisesti tai jopa vahingossa elämän eri tilanteissa ja ympäristöissä. Tämä informaali oppiminen tai ”arkioppiminen” voi olla tavoitteellista, mutta usein se on myös täysin tiedostamatonta. Arkioppiminen korostuu esimerkiksi erilaisten tapojen ja sosiaalisten normien, kuten sukupuoliroolien, oppimisessa. (Ks. Rogers 2014, 16–20.)

Edellä kuvatut erottelut ovat hyödyllisiä erilaisten, toisiaan täydentävien oppimiskontekstien ja -muotojen jäsentämisessä. Samalla niihin sisältyy monia päällekkäisyyksiä ja arvolatauksia. Strukturoimatonta ja tiedostamatonta arkioppimista tapahtuu jatkuvasti kaikissa oppimisympäristöissä. Toisaalta erilaisten oppimisyhteisöjen, kuten uushenkisten liikkeiden, oma käsitteistö ja normisto voivat poiketa akateemisen kasvatustieteen ja yhteiskunnan ”virallisista” näkemyksistä. Vaikka uushenkisyyteen liittyvä oppiminen sijoittuu pääasiassa non-formaaleihin ympäristöihin, liikkeiden ja yhteisöjen sisällä on usein omat standardinsa esimerkiksi ohjaajan pätevyyden tuottamaan muodolliseen koulutukseen. Joskus uushenkinen oppiminen voi myös limittyä virallisiin koulutusorganisaatioihin. Esimerkiksi antroposofian piirissä kehitetyn steinerpedagogiikan mukaista varhaiskasvatusta sekä peruskoulu- ja lukio-opetusta on tarjolla Suomessakin useilla paikkakunnilla.

Uushenkisyyteen liittyvät oppimisympäristöt ovat moninaisia. Yhdistysten, työväenopistojen ja seurakuntien tarjoamien kurssien lisäksi kentällä toimii paljon erikokoisia, kansallisia ja ylikansallisia yrityksiä, jotka noudattavat selkeästi kaupallista toimintalogiikkaa (Mikkola 2020; Hultkonen 2021). Esoteerisissa yhteisöissä, kuten teosofiassa, antroposofiassa tai esoteerisia tekstejä tutkivissa pienryhmissä, opiskelu tapahtuu pääasiassa kirjallisuuden, luentojen ja keskusteluryhmien avulla. Äänimaljahoitojen, joogan ja mindfulness-

harjoituksen kaltaisten kehollisten harjoitusten kohdalla korostuvat käytännön kurssit, joiden kautta opiskelija harjaantuu ja meritoituu harjoituspolullaan. Tämän tyyppisen kurssittautumisen voi nähdä heijastavan vastaavaa trendiä ympäröivässä yhteiskunnassa (Bowman 1999). Samalla mielen ja kehon hyvinvointiin tähtäävät uushenkiset harjoitteet voivat olla suosittuja esimerkiksi osana psykoterapiaa tai työpaikkojen virkistyspäiviä.

Erilaiset verkkoalustat ovat viime aikoina olleet suosittuja opetuksessa ja oppimisessa. Monet ovat käyttäneet niitä laajasti jo aikaisemminkin, mutta viimeistään koronaviruspandemian myötä uushenkiset ja esoteeriset liikkeet alkoivat laajasti hyödyntää internetin mahdollisuuksia.³ Fyysisen läsnäolon estyminen pandemian myötä on luonnollisesti myös hankaloittanut tiettyjen rituaalien harjoittamista, oppimista ja opettamista. Sekä järjestäjien että osallistujien kannalta internet kuitenkin mahdollistaa maailmanlaajuisten opetusverkostojen muodostumisen. Nämä virtuaaliset yhteisöt ja oppimisympäristöt lisäävät entisestään uushenkisyydelle tyyppillistä joustavaa moninaisuutta, jossa harjoittajat voivat perehtyä erilaisiin liikkeisiin ja soveltaa valitsemiaan opetuksia ja harjoituksia henkilökohtaisten tarpeidensa mukaisesti (Uibu 2013).

Oppimistavoitteita uushenkisyyden kentällä

Oppimista voidaan tarkastella myös oppimistavoitteiden näkökulmasta. Tällöin kysytään, mihin oppimisella pyritään tai mihin oppimisprosessi tyyppillisesti johtaa. Onko oppimisprosessin tarkoituksena esimerkiksi jonkin olemassa olevan kulttuurin ja uskonnon siirtäminen ja säilyttäminen, oman henkilökohtaisen viitekehyksen luominen tai vaikkapa uudenlaisen uskonnollis-henkisen liikkeen muodostaminen? Toisaalta voidaan kysyä, tuottaako oppimisprosessi asteittain etenevää taitojen ja tietojen kehittymistä (kuten oppiasteittain etenevä koulujärjestelmä) vai onko kyse enemmänkin monimuotoisesta vaihdon ja yhteenkietoutumisen prosessista, jota tapahtuu

3 Koronapandemian vaikutuksista uskonnolliseen käyttäytymiseen ks. Bhambra & Tiffany 2021; Hammer & Swartz 2021.

erilaisten kulttuuristen kontekstien ja kompetenssia mittaavien standardien välillä. Uushenkisyydestä ammentavia hoitomuotoja, kuten äänimaljojen käyttöä, voidaan tarkastella tästä näkökulmasta yhtäältä täysin omina erillisinä oppimisjärjestelminään, joissa edetään tietyn rakenteen mukaisesti. Toisaalta äänimaljahoidon voidaan ymmärtää myös sivusuunnassa liikkuvana yhdistelmänä, jossa äänimaljojen käyttö liitetään eri tavoin lääketieteellisiin hoitomuotoihin. Tällöin se näyttäytyy pikemminkin täydentävänä kuin vaihtoehtoisena hoitomuotona (ks. Hulkkonen & Opas tässä teoksessa).

Uushenkisistä harjoituksista etsitään – ja myös löydetään – monenlaisia taitoja ja näkökulmia elämään aina arjenhallinnasta metafyysiseen tietoon ja ekstaattisiin elämyksiin saakka (Broo ja muut 2015; Utriainen 2015). Harjoitusten henkiset ja uskonnolliset päämäärät sekoittuvat muiden, hyvin käytännöllisten tavoitteiden kanssa. Lisäksi samankin harjoituksen tavoitteet voivat vaihdella paitsi yksilöiden välillä myös yksilön omassa elämässä eri elämäntilanteiden ja kontekstien välillä. Kuten tämän teoksen johdantoluvussa todettiin, eklektisyys eli valikoivuus on tyypillinen piirre uushenkisyyden harrastajille; oppeja ja harjoituksia omaksutaan sen mukaan kuin ne tuntuvat tarpeellisilta ja toimivilta omaan elämäntilanteeseen nähden (Houtman & Aupers 2007).

Erilaiset elämän kriisit ovat usein tilanteita, joissa syntyy tarve tarkastella omaa maailmankuvaa ja elämänasennetta uusin silmin. Tällöin sekä uskonnolliset perinteet että uushenkiset harjoitusyhteisöt voivat tarjota mahdollisuuksia kokonaisvaltaiseen identiteetin, elämäntavan ja maailmankuvan muutokseen. Uushenkisiin harjoituksiin syventyminen ei kuitenkaan aina synnytä kokonaisvaltaista transformaatiota eli muutosta esimerkiksi harjoittajan maailmankatsomuksessa tai käsityksessä ihmisen ja maailman suhteesta. Sen sijaan harjoituksista voidaan hakea jotain täsmällisempää ja rajatumpaa näkökulmaa tai jotain tiettyä oppia, taitoa tai välinettä arjen käyttöön. Tämän tyyppistä kiinnostusta uushenkisiä harjoitteita kohtaan esiintyy esimerkiksi ”henkisten etsijöiden” keskuudessa (ks. Sutcliffe tässä teoksessa; Kokkinen 2019, 52–66 ja 371–375).

Kaikenlaisesta uuden kokeilusta ja monialaisesta ”henkisestä opiskelusta” on tullut yksi mahdollinen – ja erityisesti naisten – tapa harjoittaa uskontoa länsimaissa (Utriainen & Ramstedt 2017, 214;

Mahlamäki & Utriainen 2019). Usein uushenkinen oppiminen näyttäisi olevan vahvasti kytköksissä itsensä kehittämiseen ja parantamiseen (George 2012; Annunen & Utriainen 2023). Henkisistä harjoituksista haetaan apua erilaisiin hyvinvointia uhkaaviin tilanteisiin, kuten stressin tai uuttomuuden hoitoon, mutta myös fyysisiin sairauksiin, kuten syöpään (Truant ja muut 2013; Vuolanto ja muut 2020; Butters 2021, 159–161).

Uskonnon ja parantamisen välinen yhteys on vanha, mutta uushenkisissä liikkeissä se muotoillaan uudella tavalla (Hovi 2015). Jos aikaisemmin korostettiin parantajan (esimerkiksi shamaanin) roolia, niin nyt lähes kenestä tahansa voi tulla paitsi parannettu myös parantaja – kunhan vain kykenee kouluttamaan itseään riittävästi valitsemallaan henkisellä polulla.⁴ Toimijuuden lisääminen oppimalla koetaan harjoittajien keskuudessa usein voimaannuttavana, mutta sillä saattaa olla myös toisenlaisia vaikutuksia. Äärimmilleen vietynä tämän tyyppinen ajattelu siirtää kaiken vastuun ihmisen hyvinvoinnista yhteiskunnalta yksilölle (Räkköläinen 2020).

Joskus uuden opettelu uushenkisyyden piirissä liittyy haluun tai tarpeeseen luoda itselle uusi ammatti tai hankkia lisäansioita (Hulkkonen 2021). Monet opettelevat ensin äänimaljahoitoja vain omaksi ilokseen tai osallistuvat mindfulness-kursseille taltuttaakseen arkista stressiään. Jossain vaiheessa osa harjoittajista haluaa kehittyä pidemmälle harjoituksissaan ja esimerkiksi tarjota hoitoja yrittäjinä, ohjaajina tai opettajina. Monet myös opiskelevat äänimaljojen käyttöä, osallistuvat mindfulness-koulutuksiin tai käyvät steinerpedagogiikan tai antroposofisen hoitotieteen kursseja täydentääkseen omaa ammattitaitoaan esimerkiksi kasvatus-, opetus- tai terveydenhoitoalalla.

Vaikka oppimisen teema vaikuttaa olevan korostuneesti läsnä erilaisissa uushenkisissä liikkeissä, myös perinteisissä uskonnoissa hengelliset – ja usein myös maalliset – opinnot on nähty arvokkaina. Varsinaisen opiskelun ohella uskonnollista oppimista tapahtuu aina myös tekemisen myötä; esimerkiksi hautajaisrituaaleissa opitaan kyseisen uskonnon käsityksiä ihmiselämän rajallisuudesta sekä tämän-

4 Harva parantamista opiskeleva haluaa välttämättä kuitenkaan kutsua itseään "parantajaksi" (Bowman 1999).

ja tuonpuoleisen suhteista. Tapahtuipa oppiminen uskonnollisen sosialisoinnin ja perinteensiirron välityksellä tai aktiivisen käännytystyön seurauksena, pitävät monet uskonnolliset perinteet oppimista tärkeänä. Opiskelun korostaminen ei ole siis ainoastaan uushenkisyyden piiriin kuuluva ilmiö, vaan se on tavalla tai toisella kuulunut uskonnollisten ja henkisten traditioiden kentälle kautta aikojen.

Mindfulness-harjoitus transformatiivisen oppimisen tukena

Ensimmäinen tapaustutkimus havainnollistaa, kuinka mindfulness-harjoittelun piirissä tapahtuva oppiminen voi tukea muuta aikuisoppimista ja kehittää erilaisia arkielämään siirrettäviä taitoja. Samalla esimerkki tuo esiin, miten uushenkiset ja terapeuttiset harjoitukset voivat liittyä henkilökohtaisten elämäntilanteiden ohella myös globaaleihin, koko ihmiskuntaa koskeviin haasteisiin.

Artikkelissa ”Transformatiivinen oppiminen antroposeenin ajassa” (Siirilä ja muut 2018) pohditaan, kuinka sivistys ja koulutus voisivat vastata ihmiskunnan olemassaoloa uhkaavaan sosio-ekologiseen kriisiin. Sekä kriisin juurisyy että sen ratkaisu voidaan paikantaa yksilöiden ja yhteisöjen toimintaa ohjaavaan metanarratiiviin eli laajasti jaettuun, sosiaalisesti konstruoituun kertomukseen ihmisestä ja maailmasta. Vallitsevaa, kriisiin johtanutta metanarratiivia kirjoittajat kuvaavat ”antroposentrismien, individualismin, luonnon ja ihmisten riiston, rajoittamattoman kasvun ja teknologisen kehityksen” kertomukseksi, joka on pitkälti länsimaiseen modernismiin kytkeytyvien arvojen ja todellisuuskäsitysten tuottama (Siirilä ja muut 2018, 40–43). Kestävän kehityksen mahdollistava metanarratiivi perustuisi sen sijaan ihmisen ja ympäristön tasapainoon, jossa ”ihmiset ja sosiaaliset järjestelmät nähdään biosfäärin osajärjestelminä” (Siirilä ja muut 2018, 43 ja 46–47).

Metanarratiivin muuttuminen edellyttää transformatiivista eli uudistavaa oppimista. Tämänkaltaisen oppiminen muuttaa peruskäsitteitä ihmisydestä, hyvinvoinnista, ihmisen ja luonnon keskinäisestä riippuvuudesta sekä taloudesta ja kuluttamisesta. Muutoksen

ytimessä on ”jakavan ja erottelevan todellisuuskäsityksen eheyttäminen holistiseksi” sekä uudenlainen ymmärrys elämää ohjaavista arvoista ja valinnoista. (Siirilä ja muut 2018, 44.) Tämä yksilöllinen ja yhteisöllinen oppimisprosessi on avain kulttuuriseen muutokseen kohti kestävää kehitystä, yhteiskuntaa ja maailmaa.

Tietoisuustaidot ja mindfulness-harjoitus voivat osaltaan tukea transformatiivista oppimisprosessia sekä sosio-ekologisesti kestävä metanarratiivin rakentumista (Geiger, Otto & Schrader 2018; Morris 2020; Siirilä ja muut 2018, 54). Seuraavassa esitellään ensin transformatiivisen oppimisen teoriaperustaa. Sen jälkeen tarkastellaan valikoituja mindfulness-harjoituksen osa-alueita teksti- ja kenttätö-aineiston pohjalta.

Transformatiivinen oppiminen

Transformatiivisen oppimisen teoria perustuu yhdysvaltalaisen pedagogi Jack Mezirowin (1923–2014) työlle. Mezirowin ajattelussa transformatiivinen oppiminen ei ole sidottu tiettyyn sisältöön tai päämäärään, vaan hän pyrkii kuvaamaan ihmisen identiteettiä ja maailman tulkintaa uudistavan oppimisen universaaleja piirteitä. Kestävään kehitykseen liittyvä oppiminen on vain yksi teorian lukuisista sovelluksista.

Transformatiivisen oppimisen teorian mukaan ihmisen havainnointia, ajattelua, tunnekokemuksia ja toimintaa ohjaa tiettyyn kulttuuritaustaan ja henkilöhistoriaan pohjautuva viitekehys tai merkitysperspektiivi. Se määrittää käsityksiä todellisuuden luonteesta, arvoista sekä omasta persoonallisuudesta ja ideaalista minäkuvasta. Jokainen merkitysperspektiivi koostuu suuresta joukosta erilaisia näkökulmia ja merkitysskeemoja. Nämä ovat tilannesidonnaisia tulkinta- ja toimintamalleja, joissa merkitysperspektiivi ja siihen sisältyvät mielen tottumukset konkretisoituvat esimerkiksi tiettyinä odotuksina, arvostelmina ja tuntemuksina. Kokemusten tietoisien tulkinnan ohella merkitysperspektiivi suuntaa huomiota ja valikoi kiinnostuksen kohteita myös ei-tietoisella tasolla. (Mezirow 1991, 2008.)

Transformatiivinen oppiminen pyrkii ei-toimivan henkilökohtaisen viitekehysten kriittiseen arviointiin ja muutokseen. Tässä proses-

sisä ihminen 1) *tulee tietoiseksi*, kuinka tietyt perusolettamukset rajoittavat omaa tapaa havaita, ymmärtää ja tuntea maailmaa; 2) *reflektoi ja muuttaa* näitä tottumukseen perustuvia olettamuksia tavalla, joka tekee henkilökohtaisesta viitekehyksestä ”erottelukykyisemmän, avoimemman, reflektiivisemmän sekä emotionaalisesti joustavamman”; 3) *alkaa toimia ja tehdä valintoja* tämän uuden ymmärryksensä mukaisesti (Mezirow 1991, 167–169 ja 192–193, 2008, 92–94).

Transformatiivinen oppiminen saa usein alkunsa jostain ihmisen merkitysjärjestelmää järkyttävästä kokemuksesta. Tämä käynnistää omien episteemisten, kulttuuristen ja psykologisten olettamusten itsereflektoinnin. Uusi tulkinnallinen viitekehys muodostuu ja vahvistuu sosiaalisessa vuorovaikutuksessa kriittisen keskustelun kautta. Myös yhteisöllinen poliittinen toiminta ja aktivismi voivat olla tärkeitä, jos yhteiskunnalliset instituutiot ylläpitävät ei-toimivia, itsestään selvänä pidettyjä uskomusjärjestelmiä ja toimintatapoja. (Mezirow 1991, 2008; Kitchenham 2008.)

Mindfulness-harjoitus ja MBSR-menetelmä

Buddhalaisille meditaatioperinteille pohjautuva mindfulness-harjoitus on monitahoinen ilmiö, jonka muodot ja tavoitteet vaihtelevat eri sovellusympäristöissä. Buddhalaisissa viitekehyksissä *mindfulness* viittaa oikeanlaiseen tarkkaavaisuuteen (paalin kielellä *sati*) sekä sen kehittämiseen liittyviin harjoitusmenetelmiin. Oikea tarkkaavaisuus on keskeinen osa buddhalaisia harjoituspolkuja, jotka tähtäävät ahneudesta, vihasta ja tietämättömyydestä vapautumiseen sekä muihin buddhalaisten opetusten mukaisiin päämääriin. (Gethin 2015; Harvey 2013.)

Mindfulness-harjoituksen nykymuodot sijoittuvat eri tavoin ”sekulaarin” ja ”uskonnollisen” väliselle jatkumolle. Lähestymistavasta riippuen harjoituksissa voivat korostua pragmaattiset terveyshyödyt ja kognitiivis-emotionaaliset taidot, eksistentiaaliset tai uskonnolliset henkiset päämäärät sekä näiden erilaiset yhdistelmät (Husgafvel 2018, 2020; Wilson 2014). Yksilön omia valintoja ja merkityskehyksiä korostava eklektisyys sekä uskonnollisen ja sekulaarin välisen rajan hämärtyminen ovat uushenkiselle hyvinvointikentälle sijoittuvan mindfulness-harjoituksen tyypillisiä piirteitä.

Jon Kabat-Zinnin (s. 1944)⁵ kehittämä mindfulness-pohjainen stressinhallintamenetelmä (MBSR) otettiin käyttöön kroonisen kivun ja stressin hoidossa Massachusettsin yliopistollisessa sairaalassa vuonna 1979 (Kabat-Zinn 2005a). Sen harjoitukset pohjautuvat buddhalaisiin zen- ja vipassanā-perinteisiin, moderniin joogaan sekä varhaiseen ja ajan myötä kasvaneeseen tutkimusnäyttöön meditaatioharjoitusten terveyshyödyistä. MBSR-menetelmän pohjalta on myöhemmin kehitetty monia uusia terapia- ja valmennusohjelmia. Näistä tunnetuin on mindfulness-pohjainen kognitiivinen terapia (MBCT), jonka tutkimus- ja kehitystyö keskittyy nykyisin Oxfordin yliopistoon (Segal, Williams & Teasdale 2013).

MBSR-harjoitusohjelma toteutetaan yleensä kahdeksan viikon kurssina, johon sisältyy viikoittaisia ryhmätapaamisia ja yksi retriitinomainen harjoituspäivä. Tapaamisten välillä osallistujat harjoittavat ohjelmaan kuuluvia keho- ja istumameditaation eri muotoja sekä valikoituja joogaliikkeitä. Harjoituspäivänä tutustutaan usein myös kävelymeditaatioon sekä rakastavan asenteen harjoitukseen (paaliksi *mettā-bhāvanā*). Muodollisten meditaatioharjoitusten ohella ohjelmassa harjoitellaan hyväksyvää, tietoista läsnäoloa sekä omien automaattisten reaktiomallien havainnointia sosiaalisessa vuorovaikutuksessa ja arkisessa toiminnassa. Kaikkia harjoituksia ohjaavat tietyt periaatteet, kuten arvostelusta pidättäytyminen, kärsivällisyys sekä päämäärähakuisesta ponnistelusta luopuminen. (Kabat-Zinn 2005a; Husgafvel 2018, 2020.)

Vaikka MBSR-menetelmä kehitettiin kroonisesta kivusta ja sairaudesta kärsivien potilaiden hoitoon, sen teoriapohja ei rajoitu instrumentaaliin terveyshyötyihin. Kabat-Zinnin ajattelussa yksittäinen MBSR-kurssi on vain alku elämänmittaiselle ”itsensä kehittämisen, itsensä löytämisen, oppimisen ja tervehtymisen” polulle (Kabat-Zinn 2005a, 1 ja 440–444; Husgafvel 2018). Tämä tervehtyminen ei ole niinkään erilaisten oireiden paranemista vaan ”kokonaisvaltainen näkökulman muutos” suhteessa ihmiseen ja maailmaan (Kabat-Zinn

5 Jon Kabat-Zinn on MIT:sta väitellyt yhdysvaltalainen molekyylibiologi sekä lääketieteen emeritusprofessori Massachusettsin yliopistosta.

2005a, 168).⁶ Sen ytimessä on huonosti toimivien kognitiivis-emotionaalisten mallien ja todellisuuden tulkintatapojen uudistuminen hyvinvointia tukeviksi. Mezirowin termein ilmaistuna MBSR-menetelmä pyrkii siis käynnistämään transformatiivisen oppimisprosessin, joka tähtää henkilökohtaisen merkitysperspektiivin ja siihen liittyvien mielen tottumusten muutokseen.

Mindfulness-harjoitus ja metakognitiiviset taidot

Mezirow viittaa usein transformatiivisen oppimisen metakognitiiviseen ja itsereflektiiviseen luonteeseen. Varsinainen metakognitiivisten taitojen harjoittelu jää kuitenkin hänen teoriamallissaan vähälle huomiolle. MBSR-menetelmässä omien kognitiivis-emotionaalisten prosessien havainnointi, ymmärtäminen ja ohjaaminen ovat harjoittelun keskiössä. Etenkin ”huomiokyvyn kouluttaminen” (E. Gibson 1963; Ingold 2000) sekä kognitiivinen ”etäännyttäminen” (Moore 1996; Segal, Williams & Teasdale 2013) voidaan nähdä keskeisinä transformatiivista oppimista tukevinä metakognitiivisinä taitoina.

Huomiokyvyn kouluttaminen viittaa opittuun ja opetettavaan taitoon ”parantaa, laajentaa, terävöittää tai muuten jalostaa havaintokykyä” kokemuksen tiettyyn osa-alueeseen liittyen (Winchester & Pagis 2021). Mindfulness-harjoituksessa kehitetään huomiokyvyn itsesääteilyä ja erityisesti kipuun tai ahdistukseen liittyvien kokemusten havainnointia. Harjoitukselle on tyypillistä huomion kiinnittäminen tiettyyn aistimukseen tai muuhun kohteeseen, huomion (toistuvan) harhautumisen havainnointi sekä huomion tietoinen palauttaminen takaisin alkuperäiseen kohteeseen. Samalla harjoitellaan tarkkaavaisuuden laajuuden säätelyä. Tätä havainnollistaa MBSR-ohjaajakursusin osallistujan kommentti kehomeditaatioon liittyvässä ryhmäkeskustelussa:

6 Vastaava, holistiseen ihmis- ja terveystieteeseen kuuluva puhe eheytymisestä ja parantumisesta voidaan nähdä myös laajemmin uushenkisen hyvinvointikentän tyypillisenä piirteenä (Heelas ja muut 2005).

Tosiaan, sen huomion voi kaventaa siihen polvilumpioon tai sitten sen voi niinkun laajentaa siihen, että tässähan me ollaan ikään kuin, onko siinä peräti sitten että me kaikki maailmassa ollaan yhtä kokonaisuutta (MBSR-ohjaajakoulutus, ääniteaineisto).⁷

Kommentti tuo esiin, kuinka huomiokyvyn kouluttaminen voi tukea itsesäätelytaitojen lisäksi myös ei-dualistisen (tai ”holistisen”) todellisuuskäsityksen rakentumista. Terapeuttisessa käytössä huomion itsesäätely luo pohjan huomion tietoiseen suuntaamiseen kohti kivuliaita tuntemuksia ja ahdistavia ajatuksia. Nämä pyritään kohtaamaan hyväksynnällä ja niihin liittyviä automaattisia reagointimalleja havainnoiden. Tätä kautta kivun, pelon ja ahdistuksen kokemukset voivat mindfulness-harjoituksessa muuttua mahdollisuuksiksi ”oivalluksiin ja oppimiseen” (Kabat-Zinn 2005a, 333–336, 2005b, 59).

Mezirowin mukaan totunnaisten merkitysperspektiivin haastaviin uusiin kokemuksiin liittyy usein ahdistavia ajatuksia ja tuntemuksia, jotka suuntaavat huomiota ja kiinnostusta automaattisesti niistä poispäin. Tämä taipumus ahdistuksen välttelyyn on puolestaan este kriittiselle itsereflektiolle, jolle omaa merkitysperspektiiviä kannattelevien perusolettamusten tunnistaminen ja uudistaminen perustuu. (Mezirow 1991, 48–51 ja 63.) Kun huomion tietoista suuntaamista kohti vaikeita kokemuksia harjoitellaan uteliaalla ja hyväksyvällä asenteella, MBSR-harjoitus voi vähitellen muuttaa Mezirowin kuvamaa esitietoista taipumusta epämiellyttävien kokemusten välttelyyn. Tämä voi osaltaan tukea ahdistavien kokemusten syiden ja seurausten kriittistä tarkastelua sekä huonosti toimivan merkitysperspektiivin uudistumista.⁸

MBSR-ohjaajakurssilla kerätyssä aineistossa eräs osallistuja kuvaa mindfulness-harjoitteluun liittyvää näkökulman muutosta suhteessa omiin ajattelu- ja tulkintatapoihinsa:

-
- 7 MBSR-ohjaajakurssin aineisto on kerätty Suomessa osana Ville Husgafvelin uskontotieteen väitöskirjatutkimusta Helsingin yliopistossa.
 - 8 Mezirow (2008, 95) erottaa transformatiivista oppimista tukevan aikuiskasvattajan ja psykoterapeutin työn toisistaan uudistumiskokemuksiin liittyvän ahdistuksen voimakkuuden perusteella.

Varsinkin kun on stressaavampaa nyt töissä niin sitten mä oon sen huomannut että ainakin itselläni lähtee, lähtee tota ne ajatukset rullaamaan, ja helposti niinku ne omat ajatukset on, voi olla niitä mitkä eniten ahdistaa ja, ajatukset siitä mitä kaikkea, mitä pitää tehdä ja, ja sitten on niinku jotenkin oivaltanut sen mikä tulee jossain harjoitusten sanotuksissa että, ajatukset on, et muistuttaa itselleen sen että ajatukset on vain ajatuksia, ja sitten että tavallaan niinku siinä hengityksessä voi olla turvassa, niin, – – niin se on jotenkin silleen niinku konkreettisesti tullu mulla ainakin nyt viime aikoina, että ”ai niin, mutta nää on vaan mun ajatuksia” (MBSR-ohjaajakoulutus, ääniteaineisto).

Tässä ryhmäkeskustelun otteessa kurssilainen viittaa MBSR-harjoituksiin, joissa ohjataan havainnoimaan ajatuksia ”vain ajatuksina” eli tapahtumina tietoisuudessa. Hän kertoo, kuinka sama näkökulma on aktivoitunut harjoitusten ulkopuolella arkielämän stressaavassa työtilanteessa ja ohjannut huomiota ”ulkaisen” tilanteen sijasta omiin ajattelutapoihin ahdistavien tunteiden lähteenä. Kyseinen näkökulman muutos kuvataan emotionaalisesti helpottavana. Maininta ”hengityksessä voi olla turvassa” osoittaa kehollisen kokemuksen olevan keskeinen näkökulman ja tunnekokemuksen muuttumisessa. Myös tämä viittaa harjoittelulla opittuun taitoon. Juuri kehon tuntemusten ja oman hengityksen havainnointi on MBSR-harjoitusten perusta, josta metakognitiivisten taitojen kehittäminen alkaa (Kabat-Zinn 2005a, 47–93). Muodollisissa mindfulness-harjoituksissa opeteltu perspektiivin muutos ja siihen liittyvä kehollinen kokemus on siis harjoittajan kuvauksessa siirtynyt arkielämässä sovellettavaksi, hyvinvointia tukevaksi työkaluksi.⁹

Psykologiassa ja kognitiivisessa terapiassa kyseinen näkökulman muutos tunnetaan kognitiivisena ”etäännyttämisenä” (*decentering*).¹⁰ Siinä omia ajatuksia, tunteita, kehon tuntemuksia ja impulsseja opitaan tarkastelemaan jatkuvasti muuttuvina kehon ja mielen prosesseina ilman automaattista samaistumista näiden prosessien sisältöihin (Segal ja muut 2013, 36–37 ja 55–56). Mindfulness-pohjaisessa kognitiivisessa terapiassa etäännyttämisen taitoa harjoitetaan osana

9 Oppimisen siirtymisestä (*learning transfer*) ks. Foyler & Kaiser 2013.

10 Lähikäsitteitä mm. *cognitive distancing* ja *cognitive defusion* (Bernstein ja muut 2015).

uusiutuvan masennuksen hoitoa ja vahingollisista ajatusmalleista irrottautumista. Kroonisen kivun hoitoon keskittyvässä mindfulness-harjoituksessa samankaltaisesta perspektiivin muutoksesta puhutaan ”eriyttämisenä” (*uncoupling*), jossa tuntoaistin välittämät tuntemukset ja niihin liittyvät mentaaliset reaktiot opitaan erottamaan toisistaan (Kabat-Zinn 2005b, 385). Molemmissa lähestymistavoissa näkökulman muutokseen liittyy salliva ja utelias asenne tukahduttamisen tai torjunnan sijaan.

Yhdessä viimeisistä artikkeleistaan Mezirow itse kuvaa lyhyesti mindfulness-harjoituksella kehitettävää etäännyttämisen kykyä kuitenkin sitä nimeämättä. Hän kirjoittaa skeematerapiasta yhtenä näkökulmana vääristyneiden emotionaalisten mallien korjaamiseen ja siteeraa psykoterapeutti Tara Bennet-Golemania:

Hyväksyvä, tietoinen läsnäolo [mindfulness] sallii spesifin kokemuksen erottamisen siihen liittyvästä mentaalisten ja emotionaalisten reaktioiden kerroksesta. Näin syntyneessä tilassa on mahdollista tarkastella, haudommeko mielessämme virheellisiä olettamuksia, perusteettomia uskomuksia tai vääristyneitä havaintoja. Voimme nähdä ne tavat, joilla ajatukset ja tunteet määrittävät meitä tullessaan ja mennessään – voimme nähdä tottumukseen perustuvat linssimme itsessään. (Mezirow 2008, 100: suom. Husgafvel.)

Metakognitiivisen etäännyttämisen harjoittaminen kehittää kykyä tunnistaa omat maailmaa koskevat tulkintansa juuri tulkintoina sen sijaan, että niihin samastuisi automaattisesti itsestään selvinä tosiasiaina. Tämä tukee omaa merkitysperspektiiviä ohjaavien oletusten havaitsemista ja kriittistä uudelleenarviointia. Miksi ajattelen niin kuin ajattelen, tunnen kuten tunnen ja toimin niin kuin toimin? Miksi koen maailman, itseni tai tietyn tilanteen niin kuin koen? Nämä ovat Mezirowin ajattelussa transformatiivisen oppimisprosessin perusaskelmia, joiden varaan merkitysperspektiivin muutos ja siihen liittyvät uudet toimintatavat rakentuvat.

MBSR-harjoitus ja ei-dualistinen todellisuuskäsitys

Etiikkaan, ihmiskuvaan ja todellisuuskäsitykseen liittyvien teemojen käsittely MBSR-kursseilla vaihtelee. Menetelmään liittyvässä kir-

jallisuudessa buddhalaisen ja tieteellisen ajattelun vuoropuhelulle perustuva ontologia ja etiikka ovat kuitenkin vahvasti esillä. Jon Kabat-Zinnin tekstien valossa MBSR-harjoitus on suunniteltu tukemaan ei-dualistisen, keskinäisriippuvuudelle ja systeemiajattelulle perustuvan todellisuuskäsityksen kehittymistä (Braun 2017; Husgafvel 2018).

Kabat-Zinn kuvaa mindfulness-harjoitukseen liittyvää näkökulmaa usein ”kokonaisuuden silmin katsomiseksi” (ks. esim. Kabat-Zinn 2005a, 162–173). Tämä viittaa kaikkien ilmiöiden ja ongelmien tarkasteluun osana monitahoisia syy-seuraussuhteiden ja keskinäisten yhteyksien verkostoja. MBSR-harjoitusohjelmassa näiden yhteyksien havainnointi alkaa ajatusten, tunteiden ja kehon tuntemusten vuorovaikutuksesta. Myös ”sisäisen” ja ”ulkoisen” maailman rajapintojen havainnointi erilaisissa aistikokemuksissa on harjoituksissa keskeistä. Laajimmillaan systeeminen näkökulma liittyy oivallukseen, ettei ihminen ole erillinen siitä luonnosta ja maailmankaikkeudesta, jossa hän elää, vaan kaiken kattavan vuorovaikutusverkoston orgaaninen osa (Kabat-Zinn 2005a, 153–167; Husgafvel 2018).

MBSR-menetelmään liittyvissä teksteissä suhteisuutta korostava ihmis- ja todellisuuskäsitys perustuu pitkälti tieteelliseen tutkimustietoon. Samalla kirjatieto ja käsitteellinen ajattelu esitetään riittämättöminä kokonaisvaltaiseen näkökulman ja merkitysperspektiivin muutokseen. Ne vaativat rinnalleen henkilökohtaisia kokemuksia, havaintoja ja oivalluksia, joita meditaatioharjoitus ja tiedostava elämäntapa tukevat. Oman havainnoinnin ja harjoituksen kautta ei-dualistinen todellisuuskäsitys voi kehittyä pelkästä älyllisestä käsitteestä henkilökohtaisia valintoja ohjaavaksi kehollistuneeksi kokemukseksi. Tämä muutosprosessi ”erillisyyden harhasta” yhteenkuuluvuuden kokemukseen ja sen ohjaamaan toimintaan on Kabat-Zinnin ajattelussa ratkaisevan tärkeä niin yksilöllisen, yhteisöllisen kuin koko planeetan ekologisen hyvinvoinnin kannalta. (Kabat-Zinn 2005a, 2005b, 2017; ks. Braun 2017; Husgafvel 2018.)

MBSR-harjoitusohjelman ontologisen ja eettisen perustan sekä Siirilän ja muiden (2018) kuvaaman, kestävästä kehitystä tukevan metanarratiivin välillä on selkeä yhteys. Molempien ytimessä on ei-dualistinen todellisuuskäsitys ja systeemiajattelu, jossa ihminen ja inhimillinen kulttuuri näyttäytyvät erottamattomana osana planeet-

tamme ekologista kokonaisuutta ja laajempaa maailmankaikkeutta. Tämän analyysin valossa ainakin osa mindfulness-harjoituksen nykymuodoista voi toimia harjoittajilleen vallitsevaa metanarratiivia haastavan transformatiivisen oppimisen välineenä ja osaltaan tukea sosio-ekologisesti kestävän tulevaisuuden rakentumista.

Narratiivinen oppiminen äänimaljahoidoissa

Tässä tapaustutkimuksessa analysoidaan äänimaljahoitoja narratiivisen oppimisen näkökulmasta.¹¹ Narratiiviseen oppimiseen liittyvä käsitteistö tarjoaa siinä hyödyllisiä työkaluja uushenkisyyden tutkimukselle. Samalla pyritään osoittamaan, kuinka uushenkiset harjoitteet voivat tuoda uusia näkökulmia ja soveltamismahdollisuuksia perinteisempien oppimisympäristöjen sisällä kehitettyihin oppimisteorioihin. Osion tarkoitus ei ole esitellä narratiivisuutta, narratiivista oppimista tai sen tutkimusta koko laajuudessaan. Sen sijaan keskitytään valikoituihin teemoihin, jotka näyttävät erityisen kiinnostavilta uushenkisyyteen ja nimenomaan äänimaljahoitoihin liittyvän oppimisen tarkastelussa.

Narratiivisen oppimisen keskiössä operoivat luonnollisesti erilaiset narratiivit, tarinat ja kertomukset. Kysymykseen, kuinka narratiivi määritellään suhteessa tarinoihin ja kertomuksiin, ei ole yksiselitteistä vastausta. Kertomus voidaan usein luokitella johonkin tiettyyn genreen, kuten komediaan tai tragediaan, kuuluvaksi (Yrjänäinen & Ropo 2013, 5). Taina Ukkonen (2007, 3) kuvailee kertomusta muutoksen tai tapahtumasarjan sisältävänä kokonaisuutena, jolla on selkeä alku, ajallinen jäsenitys ja loppu. Tässä tulkinnassa kerronta on ”ilmaisun taso eli tietyn tapahtumasarjan ilmaisemista jonkin välineen avulla”, Ukkonen täsmentää. Tarinaa Ukkonen puolestaan kuvaa kertomuksen sisällön tasona eli tapahtumarakenteena, joka vastaa kysymykseen ”Mitä on tapahtunut?”. Narratiivin voidaan siis ymmärtää sisältävän tarinan ja kertomuksen. Samalla myös yksittäiset, yleensä

11 Äänimaljahoitoja käsitellään lähemmin Annusen luvussa, jossa myös tutkimuskenttää ja harjoitteita kuvaillaan tarkemmin.

henkilökohtaiset tarinat ja kertomukset sisältävät osia ja saavat vaikutteita laajemmista kulttuurisista narratiiveista (Ammerman 2013, 8; Yrjänäinen & Ropo 2013).

Eero Ropo ja Maiju Huttunen (2013, 10) määrittelevät opetuksen olevan narratiivista silloin, kun se pyrkii narratiivien rakentumiseen oppimistuloksena. Carolyn Clark (2010) puolestaan kuvailee narratiivisen oppimisen tapahtuvan pääasiassa kuuntelemalla, kertomalla ja tunnistamalla kertomuksia ja tarinoita. Lisäksi oppiminen itsessään voidaan Clarkin mukaan käsitteellistää narratiiviseksi prosessiksi. Tämä tapahtuu, kun oppiessamme jotain uutta tarinallistamme kasvavan ymmärryksemme, jolloin pystymme paremmin havainnoimaan asioita, joita emme aiemmin tienneet tai ymmärtäneet (Clark 2010, 6).

Tärkeää on kuitenkin huomioida, ettei narratiivinen oppiminen rajoitu yksinomaan tarinoista ja kertomuksista oppimiseen. Sen sijaan oppiminen tapahtuu usein narratiivien sisällä tai niiden kautta. Oppimisprosessi voi siis olla myös huomaamaton tai jopa tiedostamaton, eikä narratiivinen oppiminen näin ollen aina välttämättä tapahdu tietoisesti tai johdonmukaisesti. Tarinoiden yksi keskeisimmistä tarkoituksista on kommunikaatio, minkä vuoksi narratiivinen oppiminen usein ilmenee käynnissä olevien toimintojen, kanssakäymisten ja keskusteluiden sivutuotteena. (Goodson ja muut 2010, 3.)

Narratiivit ovat usein tiiviisti kytköksissä identiteetin rakentamiseen. Asetamme ja tulkitsemme itseämme suhteessa ympäröiviin sosiaalisiin narratiiveihin, ja yhdistämme ulkoisia tapahtumia omaan tarinaamme (esim. Hovi 2014; Ammerman 2013). Keskeistä narratiivisen oppimisen näkökulmasta on myös käsitys narratiivista konstruktiona, jonka avulla sanallistetaan merkityksiä ja kokemuksia. Narratiivinen oppiminen sisältää näin ollen näkökannan, jossa narratiivit eivät rajoitu yksinomaan kielellisiin diskursseihin, vaan niiden voidaan tulkita kytkeytyvän tiiviisti keholliseen ja toiminnalliseen todellisuuteen. Narratiivien sisällä ja niiden kautta oppiminen on siis läheisesti kytköksissä kokemukselliseen oppimiseen, jossa oppimisen ymmärretään tapahtuvan kokemusten ja toiminnan kautta (esim. Kolb & Passarelli 2011; Kolb 1984). Koska kokemukset operoivat ennen kieltä ja sen ulkopuolella, niitä käsitellään ja merkityksellistetään kielellisten narraatioiden kautta. Tämä on Clarkin (2010, 5) mukaan eräs esimerkki narratiivisesta oppimisesta.

Goodson ja muut (2010, 14) puhuvat narratiivien toiminnallisesta potentiaalista, jolla viitataan siihen, kuinka narratiivinen oppiminen muuttuu teoiksi. Toisin sanoen millä tavoin ja missä määrin tietyt narratiivit saavat toiminnallisia ”käännöksiä” ja seurauksia. Kuinka esimerkiksi äänimaljahoidoissa ilmenevät paranemistarinat voivat saada ihmiset toimimaan ja tulkitsemaan ympäröivää maailmaa äänen ja värähtelyn kautta? Koska eri ryhmillä ja yhteisöillä on erilaisia tapoja tarinallistaa kokemuksia, on mielenkiintoista pyrkiä ymmärtämään, kuinka narratiivit opitaan uushenkisyyden kontekstissa. Jaetut narratiiviset tavat voidaan havaita esimerkiksi yksilöiden kertomuksissa, jos he identifioituvat tai osallistuvat johonkin tiettyyn ryhmään (Singleton 2001, 129). Samaan ilmiöön viitattiin myös edellisessä tapaustutkimuksessa, jossa pohdittiin laajasti omaksuttujen ”metanarratiivien” osuutta ihmisten ajatteluun ja käytökseen.

Autobiografinen oppiminen

Yksi äänimaljahoidoissa läsnä oleva narratiivisen oppimisen muoto on biografinen oppiminen. Sillä viitataan tässä biografisten tai autobiografisten tarinoiden ja kertomusten avulla tapahtuvaan oppimiseen (Christensen 2012). Tällainen oppiminen on yleistä uushenkisyyden kentällä, jossa erilaisten liikkeiden kehittäjien tai auktoriteettien elämäkerrat ja elämäntarinat ovat usein tärkeässä osassa. Myös perinteisemmissä uskonnoissa tapahtuu paljon elämäkerrallista oppimista esimerkiksi uskonnon perustajien elämänvaiheiden kuvausten, pyhimystarinoiden tai marttyyrikertomusten avulla (esim. Marcos 2015). Elämäkertoja lukemalla yksilö oppii paitsi tietyn liikkeen keskeisen hahmon elämästä ja ajattelusta myös perinteen tai yhteisön tavasta tulkita maailmaa ja elämää.¹² Peter Hess -äänirentoutusmetodia

12 On kuitenkin vaikeaa sanoa, onko biografiaista oppiminen juuri uskonnolle tai uushenkisyydelle erityisen tyyppilinen piirre, varsinkin kun erilaisten elämäkertojen ja muistelmien tuotanto ja lukeminen ovat vuodesta 2002 tasaisesti kasvattaneet suosiotaan (Tilastokeskus 2017). Myös Hallqvist ja muut (2013, 498) toteavat, että elämäkerrat ovat muodostaneet oppimisen kentän, jonka merkitys ja suosio ovat kasvaneet yhteiskunnissa, joissa elämäntapaisten muoto ja kirjo ovat monimuotoistuneet. Voidaan kuitenkin

käsitlevä tutkimusaineisto osoittaa, että elämäkerrallista oppimista tapahtuu ainakin perustajan biografian ja koulutuksissa kerrottujen elämäntarinoiden muodossa.

Peter Hess -metodin perustajan, Peter Hessin (s. 1941), elämän kulkua ja erityisesti hänen tutustumistaan äänimaljoihin käsitellään äänirentoutuksen 1-tason johdantokurssin manuaalissa. Kyseinen kurssi on yleensä ensimmäinen, johon koulutuksiin hakeutuvat osallistuvat ja jossa tutustuminen äänimaljojen käyttöön ja maailman kuvaan aloitetaan. Kurssimanuaalin kuvailu Hessin elämästä on alun perin perustajan itsensä kirjoittama ja myöhemmin suomenkielistä manuaalia varten käännetty. Kyseinen narratiivi voidaan näin ollen tulkita autobiografiseksi kuvaukseksi, jossa kirjoittaja itse ”tulkitsee omakohtaisia tapahtumia ja muodostaa niistä merkityksiä ja kokoa merkityksistä koostuvia kertomuksia eli narratiiveja” (Yrjänäinen & Ropo 2013, 24). Narratiivilla on kuitenkin myös selkeä yleisö, alkeiskurssin osallistujat, joille tarinaa kerrotaan opetusmielessä.

Kurssimanuaalissa Hess kertoo eri elämänvaiheistaan äänimaljoihin ja omaan perinteiseen koulutukseensa liittyen. Mielenkiintoista on erityisesti se, kuinka Hessin virallinen ja epävirallinen koulutus kertomuksessa tarinallistetaan suhteessa toisiinsa. Hessin tarinassa kertojan formaalien (peruskoulusta ammatilliseen koulutukseen) ja non-formaalien (äänimaljoista oppiminen) koulutusympäristöjen dynamiikkaa kuvataan ensin ongelmallisena ja toisistaan etäisinä. Kertomuksen edetessä nämä kaksi kontekstia kuitenkin yhä enemmän yhdistyvät ja muodostuvat toisiaan tukeviksi oppimiskokemuksiksi. Hyvänä esimerkkinä tästä toimii Hessin kuvailu omasta osallistumisestaan 1960-luvun opiskelijavallankumoukseen. Biografiassa Hessin kiinnostuksen opiskelijavallankumousta kohtaan kerrotaan heränneen hänen ammatillisen koulutuksensa myötä. Vallankumouksen kautta saadut oivallukset Hess kuitenkin yhdistää buddhalaiseen tulkintaan elämän pyöristä:

kin todeta, että uushenkiset liikkeet vähintäänkin seuraavat ympäröivästä yhteiskunnasta tuttua oppimistapaa käyttäessään biografioita maailmankuvien, toimintojen ja arvojen siirtämisen ja oppimisen tukena.

Palattuani matkalta suoritin neljä vuotta insinöörinä työskenneltyäni toisen ammattitutkinnon Darmstadtissa ja minusta tuli ammattikoulun opettaja. Nämä opinnot ajoittuivat ”opiskelijavallankumouksen” aikaan, joka vaikutti minuun paljon. Tuolloin määräsimme itse opetus- ja oppisisällöt. Se oli oppimista, joka syntyy käytännön tarpeista ja muuttaa käytäntöä. Olin löytänyt itseäni varten ”elämän pyörän”, joka buddhalaisuudessa kuvaa elämän eteenpäin kehittymistä. (Medisound 2014, 12.)

Tarkastelemalla Hessin autobiografian narratiivia oppimisen näkökulmasta voidaan havaita formaalien ja non-formaalien – sekä sekulaarien ja henkisten – ympäristöjen ja oppimistapojen häilyvät rajanvedot ja eri elämänalueiden yhteensulautuminen yhden uushenkisen harjoituksen sisällä.

Biografinen oppiminen ei äänimaljahoidoissa kuitenkaan aina tapahtu kirjoituksia lukemalla. Myös kursseilla erilaiset kertomukset ja tarinat esimerkiksi sairastamiseen ja parantumiseen liittyen saavat merkittävän osan. Havainnoinnin kohteena olleilla kursseilla tämä tapahtui muun muassa kurssin opettajan ja kurssilaisten omaan elämään kytkeytyvien kertomusten avulla. Esimerkkinä voidaan nostaa esille kertomus, jossa kurssin opettaja käsitteli omaa työuraansa ja siitä seurannutta työuupumusta. Narraatiossa kiireinen ja vaativa työelämä sai kertojan etsimään apua erilaisista rentoutumisharjoituksista, joista kertoja lopulta löysi äänimaljat ja niiden rentouttavan vaikutuksen. Goodson ja muut (2010, 11) painottavat, että autobiografisen narraation keskiössä oleva henkilö saattaa esiintyä joko aktiivisena toimijana tai passiivisempänä kokijana. Näkökulman voidaan nähdä liittyvän tapaan, jolla kertoja näkee itsensä ja omat edellytyksensä suhteessa toimintakontekstiin (Yrjänäinen & Ropo 2013, 29). Kuvailtujen äänimaljahoidojen autobiografiat, niin Hessin elämäntarina kuin kursseilla kerrottu työuupumuskertomus, muodostavat tapahtumaketjun, jossa yksilö siirtyy passiivisesta kärsijästä toimijaksi, joka aktiivisesti etsii ratkaisuja ja muuttaa elämänsä suuntaa.

Vastanarratiivinen oppiminen

Narratiivista oppimista tapahtuu äänimaljahoidoissa myös niin kutsuttujen vastanarratiivien kautta. Carolyn Clark ja Marsha Rossiter (2008, 62) kuvailevat vastanarratiivista oppimista esimerkiksi, jossa

ihminen ensin oppii huomaamaan mainonnan osana kulutuskulttuurin narratiivia. Huomio mahdollistaa myös kyseisen kulttuurisen narratiivin vastustamisen ja eräänlaisen vastanarratiivin syntymisen. Esimerkkinä mainontaan kohdistuvasta vastanarratiivista Clark ja Rossiter nostavat esiin Simple Living -liikkeen kulutusvastaisen viestin. Vastanarratiivisen oppimisen kuvailut ovat mielenkiintoisia myös uushenkisyyden kannalta, jonka usein ymmärretään saaneen paljon vaikutteita 1960-luvun vastakulttuurista. Vaikka monet tämän päivän uushenkisistä harjoitteista edustavat enemmän markkinaistunutta valtavirtaa kuin marginaalisia protestiliikkeitä, on niissä edelleen havaittavissa merkkejä myös kapitalistista elämäntapaa kritisovasta ajattelusta (ks. esim. Heelas 2009, 201). Toisaalta, kuten tämän teoksen johdantoluvussa todettiin, yksi suurimmista muutoksista uushenkisyyden kentällä on liittynyt juuri markkinaistumiseen ja tieteellisen legitimitietin tavoitteluun.

Äänimaljahoidoissa vastanarratiiveja ilmenee erityisesti suhteessa kiireelliseen ja kuormittavaan nyky-yhteiskuntaan. Äänimaljahoidoissa osallistujat saavat tilaisuuden tarkastella joskus jopa toivottomalta tuntuvia elämäntilanteita ja muodostaa tapoja käsitellä ja muuttaa elämän eri osa-alueita, kuten työ- tai perhe-elämää. Samankaltaista opitun siirrettävyyttä tuli esiin myös mindfulness-harjoitteluun liittyvissä aineistoissa. Siirrettävyydellä viitataan tässä prosessiin, jossa tietyissä tilanteissa opittu asia vaikuttaa toimintaan toisessa tilanteessa (Perkins & Salomon 1992). Toisin sanoen uushenkisen harjoitteen sisällä opittu vastanarratiivi saattaa auttaa yksilöä käsittelemään myös muita (sekulaarinkin) elämän osa-alueita ja vaikuttaa niihin. Alla olevassa esimerkissä haastateltava luo narratiiviin kontrastin kiireiseen ja kaoottiseen elämänvaiheeseen ja elinympäristöön käyttäen ääntä metaforana. Äänimaljojen soittaminen ja kuuntelu esitetään vastanarratiivina aiemmin koetulle hankalalle, työhön ja asuinympäristöön liittyvälle elämäntilanteelle.

Mä halusin ja koin tarpeelliseksi löytää sellaista jotain hyvin yksinkertasta, mä asuin miljoonakaupungissa jossa oli koko ajan läsnä 24 tuntii vuorokaudessa jonkin näkönen äänten humina. Ja sit se äänten maailma oli sitten suurimman osan päivästä – kaoottinen. – ehkä semmosen yksinkertaisuuden ja hiljaisuuteen uudelleen tien löytäminen, oli yks syy miksi mulle nää maljat niin iski. Ja nyt jälkikäteen tietenkin kun mä ajat-

telen sitä, maailmojen eroa minkälaista se oli ku mä olin tääl Suomessa. Ja ku mä tuun sitten hyvin hiljaselta alueelta – – Ehkä se alitajunnassa oli se, et perusturvallisuuden tila mikä oli jo olemassa sitten täällä, lapsuuden kotimaisemassa niin se hiljaisuus ja sen tien löytämiseen takaisin siihen hiljaisuuteen. (TKU/A/21/310.)

Kertoja kuvaa tapahtumaketjua, jossa äänimaljat tarjosivat hänelle muutoksen negatiivisesti koettuun kiireiseen ja äänekkääseen ympäristöön. Äänimaljat näyttäytyvät kerronnassa vastapainona sietämättömäksi koetuille elinolosuhteille mahdollistamalla ”yksinkertaisuuden ja hiljaisuuden” tilan, joka myös saa merkitystä kertojan henkilökohtaisesta historiasta. Toisin sanoen kyseessä on maljojen avulla luotu ja kerrottu vastanarratiivi, jossa kertoja pyrkii irtautumaan kestävämmästä elämäntilanteesta ja palaa mielessään takaisin ”lapsuuden kotimaisemaan”.

Toisinaan vastanarratiivinen oppiminen tapahtuu Clarkin ja Rositerin (2008) mukaan luomalla kertomus, joka auttaa käsittelemään henkilökohtaisia kokemuksia. Usein tällaisten vastanarratiivien avulla vapaudutaan erilaisista ongelmista ja luodaan uusia luovia selviytymistapoja (Morgan 2000). Esimerkiksi ihminen saattaa sairauden kohdatessaan päätyä kamppailun ja menetyksen tunteen vastakohdaksi konstruoimaan itselleen narratiivin palautumisesta ja toivosta. Tällöin vaikean elämäntilanteen muuttamisen sijaan sen kanssa opitaan elämään kyseisen vastanarratiivin avulla. Myös parantavien narratiivien rakentaminen on yleistä henkilökohtaisten, moraalisten ja sosiaalisten haasteiden ja vastoinkäymisten sattuessa (Clark 2010, 8; Lieblich ja muut 2004). Tällaista vastanarratiivista oppimista elämän vastoinkäymisten käsittelyssä voi havaita uushenkisyydessä, jossa monesti keskitytään kokonaisvaltaisen eli holistisen hyvinvoinnin lisäämiseen ja ylläpitämiseen (esim. Hanegraaff 1996). Alla olevassa lainauksessa haastateltava kertoo maljojen tuomasta muutoksesta elämän kriisitilanteesta:

Mun miehen äkillinen kuolema kuus vuotta sitten oli se mikä mut toi tänne maljojen maailmaan. Ja, no sen jälkeen mä kävin ihan hirveillä kieroksilla koko sen seuraavan syksyn ja, opettelini maljoja ja sitä kautta rauhoittumaan. Mutta, ja niin niin kuin [Nimi] sanoi että olen ollut suorittaja ja olen edelleenkin. Olen kyllä hyvin siitä pois oppinut ja matkalla edel-

leen – – Ja no nyt mä olen neljä vuotta yrittänyt ymmärtää ja opetella ja rauhoittua ja, kiitos maljojen niin kyl, siin on aika iso tekijä on kyllä maljat. (TKU/A/22/50.)

Tarina kuvastaa kertojan tietä äänimaljahoitojen pariin. Tämän prosessin kuvailussa tärkeitä taustatekijöitä ovat erityisesti miehen äkillinen kuolema sekä kertojan oma suorittajaluonne. Niiden kuvataan johtaneen kertojan äänimaljojen pariin, joiden kerrotaan tarjonneen helpotusta tilanteeseen.

Analyysin valossa narratiivit ovat tärkeässä osassa äänimaljahoitoja ja niiden maailmankuvaa opeteltaessa. Esille nousevat erityisesti vastanarratiivisuus ja biografinen oppiminen narratiivisina strategioina. Vastanarratiiveissa äänimaljat kuvitellaan ja kuvaillaan vastapainona, tai jopa vastakohtana, kiireiselle tai kaoottiselle elämälle. Parannustarinoissa äänimaljat puolestaan esitetään lohtua tuovina sekä uusia elämäntapoja ja uutta maailmankuvaa opettavina. Kuten edellisessä tapausesimerkissä, tässäkin uushenkinen harjoitus pyrkii taustalla vaikuttavien metanarratiivien muuttamiseen. Perustajan oppimisprosessia kuvaavassa elämäkerrassa virallinen ja epävirallinen oppiminen nivoutuvat yhteen hämärtäen henkisen ja maallisen tarkkaa rajanvetoa harjoituksessa. Elämäntarinoiden avulla myös kehitetään toimijuutta ja luodaan mahdollisuuksia vaikuttaa omaan hyvinvointiin.

Oppiminen esoteerisuuden kontekstissa: antroposofian meditaatioharjoitukset

Tunnetuimpia esoteerisia ja okkultteja liikkeitä ovat esimerkiksi teosofia, antroposofia, spiritualismi ja rituaalimagiaa harjoittavat seurat. Niiden perillisiä ja popularisoituneita muotoja ovat niin new age -henkisyys kuin monet muut uushenkisyyden muodot. Tyypillistä esoteerisuudelle on ajatus korkeammasta tiedosta tai viisaudesta. Tiedon ajatellaan välittyvän suoraan ihmisen ja henkisen todellisuuden välillä, mutta tiedon omaksuminen vaatii merkkien ja symbolien tuntemisen lisäksi mielen harjoittamista sellaiseksi, että se kykenee tavoittelemaan tietoa. Toisin sanoen se edellyttää oppimista. Oppiminen tapahtuu mielen harjoittamisen ja keskittämisen keinoilla, kuten

meditaatiolla ja erilaisilla henkisillä harjoituksilla, joilla pyritään kehittämään ”sisäisiä aisteja”. (Ks. Kokkinen & Mahlamäki 2020; Mahlamäki & Kokkinen 2020.)

Esoteerisissa yhteisöissä oppiminen tapahtuu usein yksin tai yhdessä luettavien tekstien avulla, vaikka niihin toki kuuluu myös monenlaisia käytännön sovelluksia, kursseja, luentoja ja oppimispiirejä. Tekstien ja kirjallisuuden avulla on levitetty esoteerista tietoutta ja kiinnitytty esoteerisiin yhteisöihin. Merkittävä osa esimerkiksi teosofian harjoittamista on sitä, että luetaan teosofien kirjoittamia tekstejä, keskustellaan niistä ja kirjoitetaan omia, niihin liittyviä kommentaareja. Useimmille magiayhteisöille Aleister Crowley (1875–1947) kirjoitusten tai varhaisten magiatekstien eli grimoirien lukeminen on tärkeää, sillä niistä opitaan esimerkiksi rituaalien asianmukaiset kaavat. Esoteeriset ja okkultit yhteisöt ja yksilöt tuottavat kirjallisuutta, ja liikkeisiin tullaan sisään ja niissä toimitaan usein lukemalla. (Ks. esim. Kokkinen, Mahlamäki & Leskelä-Kärki 2020.)

Nykypäivän esoteerinen, okkultinen tai henkinen itsensä kehittäminen onkin laajassa määrin, ja ehkäpä laajemmin kuin mikään muu uskonnollisuuden suuntaus, kirjallinen ilmiö. Luettavaksi tarjoutuu monenlaisia lehtiä, tietokirjoja, romaaneja, omaelämäkerrallisia henkisen kehityksen kertomuksia, viisauksikirjallisuutta ja ohjekirjoja tai niiden sekoituksia. Hyvin monissa on lähteenä jokin henkinen tai yliluonnollinen olento, eli tekstit voivat olla esimerkiksi kanavoituja (kanavoinnista ks. Hulkkonen 2021; Kokkinen & Mahlamäki ja Hulkkonen & Opas tässä teoksessa). Mutta miten esoteerinen tai okkultti kirjallisuus muovautuu eletyksi esoteriaksi? Miten voisi lähestyä oppimista esoteerisessa kontekstissa?

Esimerkkinä käsitellään itävaltalaisyyntyisen Rudolf Steinerin (1861–1925) 1900-luvun alkupuolella perustaman hengentieteen eli antroposofian vahvaa ja kiinteää suhdetta oppimiseen ja tietoon. Antroposofiassa luetaan ja keskustellaan Steinerin teksteistä, joskin antroposofiassa on myös vahva käytännöllinen puolensa liittyen vaikkapa maanviljelykseen, terveyden- ja sairaudenhoitoon sekä kasvatukseen.¹³

13 Antroposofian kasvatuskäsityksiä toteutetaan esimerkiksi steinerpäiväkodeissa ja -kouluissa, kansainvälisesti niitä kutsutaan Waldorf-päiväkodeiksi ja -kouluiksi. Steinerpedagogiikasta ks. esim. Ehnqvist 2006.

Yleisen antroposofisen seuran päämaja Sveitsin Dornachissa sekä kansallisten seurojen toiminta on järjestetty muistuttamaan yliopistoja eri osastoineen, kuten matemaattis-astronominen osasto, lääketieteellinen osasto tai yhteiskuntatieteellinen osasto. Helsingissä sijaitseva Snellman-korkeakoulu järjestää sekä virallista (opettajan pedagoginen pätevyys) että epävirallista (täydennyskoulutus, lyhytkursseja) steinerpedagogista koulutusta. Lisäksi seura tarjoaa eri paikkakunnilla jäsenilleen sekä antroposofian opetuksesta että käytännön sovelluksista kiinnostuneille monenlaista epävirallista koulutusta, kuten luentoja, seminaareja ja säännöllisesti kokoontuvia työryhmiä (ks. Snellman-korkeakoulun, Suomen antroposofisen liiton sekä Goetheanumin verkkosivut). Kuten muutkin tapausesimerkkien uushenkiset perinteet, myös antroposofia ammentaa ja on tavalla tai toisella kytköksissä tai suhteessa virallisiin opetusjärjestelmiin ja jopa tieteeseen.

Oppiminen kognitiivisena ja yhteisöllisenä prosessina

Tässä tapausesimerkissä tarkastellaan antroposofisen liikkeen keskeisiä, korkeamman tiedon tavoitteluun liittyviä käsitteitä ja tekniikoita oppimisen näkökulmasta soveltaen antropologi Tanya Luhrmannin näkökulmia. Luhrmann (1989 ja 2007) on tutkinut muun muassa sitä, miten nykyaikaisessa noitayhteisössä opitaan omaksumaan maaginen maailmankuva ja miten evankelikaalit oppivat kuulemaan ja tunnistamaan Jumalan puheen. Oppiminen tapahtuu sekä kognitiivisesti (mielessä) että fyysisesti (ruumiissa). Luhrmann nostaa esiin *kokemuksellisuuden, ruumiillisuuden ja käytännön* ulottuvuudet: Miten ihmiset oppivat käyttämään kognitiivisia käsitteitä ja tulkitsemaan mieltään ja ruumistaan? Kuten edellä mindfulness-harjoituksia tarkastelevassa tapausesimerkissä, kysymykseksi nousee myös tässä se, minkälaisen opittujen käytäntöjen avulla käsitteellinen tieto muuntuu ruumiilliseksi, eletyksi kokemukseksi.

Luhrmannin (2007) tutkimassa yhdysvaltalaisessa evankelikaalissa yhteisössä rukous toimii väylänä rukoukseen suoraan ja konkreettiseen yhteydenpitoon Jeesukseen ja Jumalaan. Ihmisen tulisikin yhteisön näkemyksen mukaan rukoilla jatkuvasti rakentaakseen dialogisen, vuorovaikutuksellisen ja henkilökohtaisen suhteen Jumalaan

ja ylläpitääkseen sitä. Suhdetta rakennetaan ja se opitaan erottamaan muista suhteista sekä oman mielen tuottamista ajatuksista oppikirjojen ohjeita seuraamalla, jatkuvin harjoituksin sekä kirjoittamalla säännöllisesti erityistä rukouspäiväkirjaa. Keskeisenä ongelmana on, miten pystyä erottelamaan omat ajatukset Jumalan puheesta. Miten erottaa sisäisessä puheessa tilasta ja huomiosta kamppailevat hyvät ja pahat henget toisistaan?

Luhrmannin mukaan erottelemisen opitaan osallistumalla yhteisön elämään, sosiaalisessa prosessissa ja sosiaalisella oppimisella. Tämä voi tapahtua vaikkapa toisten esimerkkiä noudattamalla, keskustelemalla yksityisesti muiden yhteisön jäsenten kanssa tai rukouspiireissä. Ryhmä tarjoaa säännöt ja kehykset äänten merkitysten tulkintaan, ja yhteisön jäsenten toimintaa ja kertomuksia seuraamalla rukoilija saa konkreettisia esimerkkejä, joiden avulla hän oppii tunnistamaan Jumalan äänen. Rukousvastaukset rukoilija tunnistaa seuraamalla tarkkaan omia ajatuksiaan, omaa toimintaansa sekä oman elämänsä tapahtumia. Jos Jumala ei vastaakaan rukouksiin tai toivotulla tavalla, voidaan sekin nähdä vastauksena ja ohjaavana tienä hengelliseen kypsytyteen, johon pääsee vain vaikeuksia ja pettymyksiä kohtaamalla. Oppiminen tapahtuu siis yhteisöön kuulumalla, sen toimintaan osallistumalla ja omaksumalla vähitellen yhteisön toimintaa ja ajattelutavat. Kaikkein syvimmin ihmiset omaksuvat sellaisia asioita, jotka mahdollistavat osallisuuden niihin yhteisöihin, joita he eniten arvostavat. (Luhrmann 2007, 2020; osallistumalla oppimisesta ks. Hakkarainen 2000.)

Toinen tärkeä Luhrmannin esiin nostama asia on oppimisen aistimuksellisuus. Hänen tutkimansa ihmiset näkevät, kuulevat ja tuntevat Jumalan. Vaikka se tapahtuukin ”vain” heidän mielikuvissaan, opitut tekniikat auttavat tekemään Jumalasta todellisen. Ihmiset kuuntelevat sisäistä puhettaan kohdistamalla siihen tarkkaavaisuutensa niin, että he oppivat erottamaan ”Jumalan puheen” omasta ajattelustaan eli niin sanotusta mielen monologistaan ja tarkkailemaan myös ympäristöönsä niin, että he tunnistavat Jumalan vastaukset heidän rukouksiinsa. Oppiminen tapahtuu yhdessä toisten kanssa (rukouspiireissä) sekä oman mielen sisällä säännöllisellä ”sisäisten aistien” harjoittamisella. Jumala opitaan kokemaan ja tunnistamaan arjessa läsnä olevaksi ja toimivaksi olennoksi, jonka kanssa ollaan jatkuvassa vuorovaiku-

tuksessa. (Mahlamäki 2020; Luhrmann 2007; Luhrmann & Morgan 2012; ks. Sneath, Holbraad & Pedersen 2009, 9–11.)

Kuten edeltävässä äänimaljahoitoja tarkastelevassa tapausesimerkissä, myös antroposofiassa Steiner toimii biografisena esikuvana yhteisön jäsenille. Keskeinen lähde on hänen kirjoittamansa omaelämäkerta (1951). Siinä hän kuvaa itsellään olleen jo lapsesta saakka selvänäköinen kyky nähdä henkiseen maailmaan. Tämä kyky mahdollisti esimerkiksi kommunikaation vainajien kanssa. Steinerin mukaan henkinen maailma on kaikkialla, lomittuneena materiaalsen maailman sisään. Sitä voidaan tutkia aivan samoin periaattein kuin materiaalistakin maailmaa. Niiden ihmisten, joilta puuttuu Steinerin kuvaama selvänäköisyyden lahja, tulee kuitenkin meditaation avulla kehittää sisältään löytyviä aistinelimiä, sisäisiä aistejaan, toisin sanoen harjaannuttaa mielikuvitustaan. (Ks. Mahlamäki 2020; ks. Luhrmann & Morgan 2012.)

Antroposofisen näkemyksen mukaan kehittyessään henkisesti ihminen oppii tuntemaan itsensä kokonaisvaltaisesti ja saavuttamaan tasapainoisen, kontrolloidun ja eheän tilan. Tasapainossa ovat tällöin ihmisen eri olemuspuolet: tunne, tahto ja mieli. Sen jälkeen mahdollistuu myös sisäisten aistien kehittyminen ja avautuminen. Tällöin ihminen kykenee saamaan tietoa maailmasta kokonaisuutena, sen sekä henkisestä että fyysisestä puolesta, sekä menneisyydestä että nykyisyydestä. Antroposofiassa näkökulma ei olekaan koskaan vain yksittäisen ihmisen tämänkertaisessa elämässä vaan se on aina kokonaisvaltaisempi: se sisältää niin menneet kuin tulevatkin elämät. Kuten myöhemmin kehittyneessä new age -henkisyysessä, antroposofian näkemys on, että tulevaisuudessa koko ihmiskunta siirtyy korkeammalle henkisel tasolle, jolloin ihmisten kehittämät sisäiset aistit otetaan käyttöön. (Steiner 1984; Lulli-Seppälä 2015, 2021.)

Antroposofian puitteissa tehdyt henkiset harjoitukset, Steinerin opetuksiin tutustuminen ja niiden omaksuminen voivat saada aikaan transformatiivisen muutoksen ihmisen suhtautumisessa omaan itseensä ja ympäröivään maailmaan. Ensimmäisen sukupolven antroposofisen liikkeen aktiivinen toimija, kirjailija Kersti Bergroth (1886–1975) kuvaa kirjeessään, mitä antroposofisen maailmankuvan oppiminen on hänen elämälleen merkinnyt:

Mutta minulla on yksi etu: olen saavuttanut uskon elämään, elämän tarkoitukseen, ihmisen tärkeyteen ja päämäärään. On ollut aika, jolloin minulla ei ollut tätä uskoa, mutta nyt se on jo monia kymmeniä vuosia kannattanut minua ja antanut sisäiselle kohtalolleni sitä loistoa, joka oikeastaan kuuluu jokaiselle ihmiskohtalolle. (Kersti Bergrothin kirje Lennart Oeschille 14.1.1956. Kansallisarkisto.)

Tilanteessa oppiminen

Kuten monet nykypäivän oppimista tutkivat, myös Luhmann (2007) nostaa esiin ajatuksen oppimisen paikallisesta, erityisestä ja sosiaalisesta luonteesta (*situated learning*). Oppiminen ja tietyt kognitiiviset taidot ovat yhtäältä kontekstisidonnaisia; opitut asiat ovat sidoksissa ympäröivän yhteisön ihmis- ja maailmankuvaan. Toisin sanoen ne muodostuvat suhteessa taustalla vaikuttaviin metanarratiiveihin, kuten edellisistä tapausesimerkeistä opittiin. Toisaalta uskonnollisessa tai uushenkisessä yhteisössä omaksuttu maailmankuva tarjoaa kehyyksen, jonka lävitse tarkkaillaan maailmaa ja joka tarjoaa selityksen oman elämän tapahtumille. Esimerkiksi antroposofi voi tulkita asemaansa ja tehtävänsä työpaikalla oman, karman ohjaaman kohtalonsa täyttämisenä. Tällöin hän voi nähdä kohtaamansa työtoverit henkilöinä, jotka hän on ehkä tuntenut jo aikaisemmassa elämässään. Tämän vuoksi he tuntuvat tutuilta ja läheisiltä. (Ks. esim. Lulli-Seppälä 2015, 2021; Mahlamäki 2017.) Muiden henkisten ja uskonnollisten harjoitusten tavoin myös antroposofiassa voidaan siis aktiivisesti rakentaa uutta ihmis- ja maailmankuvaa.

Antroposofian maailmankuva poikkeaaakin ympäröivän yhteiskunnan sekä myös valtavirtauskonnollisuuden eli kristinuskon maailmankuvista, sillä se sisältää aasialaisesta henkisyydestä kumpuavia ajatuksia jälleensyntymästä ja karman laista. Jälleensyntymän ja karman käsitteet kietoutuvat Rudolf Steinerin ajattelussa yhteen. Hänen mukaansa ihmishenki ruumiillistuu aina uudelleen ja tuo edellisen elämänsä tulokset mukanaan seuraavaan. Tätä hän kutsuu kohtaloksi tai karmaksi. Vaikka kussakin ruumiillistumassa eli inkarnaatiossa sielu elää kulloisessakin nykyhetkessä, se tuo kohtalonsa mukanaan aiemmista elämistään maan päällä: ”Ja tämä kohtalo määrää elämää. Mitä vaikutelmia sielu voi saada, mitkä sen toiveet voivat täyttyä, mitkä ilot ja kärsimykset sitä kohtaavat, keiden ihmisten kanssa se joutuu

tekemisiin – tämä kaikki riippuu siitä, millaisia sen teot ovat olleet hengen edellisissä ruumistuksissa.” (Steiner 1984, 74.)

Syntyessään kulloiseenkin elämään ihminen kadottaa tietoiset muistonsa aiemmista elämistä, mutta hän kohtaa nykyisyydessään edellisten elämiensä toiminnan seurauksia – kunhan oppii tunnistamaan ne. Tämä tunnistaminen opitaan meditaatioharjoituksissa sekä niin sanotussa karmatyöskentelyssä. Tällöin kohdistetaan huomio mielen tuottamiin, toistuviin kuviin. Näiden kuvien viestejä ja merkityksiä tulkitaan sekä yksin että ryhmässä: Mitä ne kertovat tästä elämästä? Mitä ne voisivat kertoa menneistä elämistä? Meditaatioharjoituksissa esimerkiksi keskitytään päivän päätteeksi käymään lävitse kuluneen päivän tapahtumat, hetki hetkeltä, illasta päivän kautta aamuun. Näin harjaannutaan kiinnittämään huomio oman elämän tapahtumiin ja tunnistamaan toistuvia ilmiöitä, kaavoja ja tapahtumia. Sen jälkeen voidaan etsiä niiden syitä ja merkityksiä aiemmista elämistä: Mitä asioita on jäänyt kesken? Mitkä aikaisempien elämien teot tai laiminlyönnit tulisi nykyisessä elämässä sovittaa? Mitä puolia ihmisen pitäisi itsessään kehittää? Mikä on ihmisen tehtävä tässä elämässä? Nykyisen elämän katsotaan heijastavan aiempien elämien kokemuksia, mistä seuraa havainto, että karma tuo ihmisen eteen juuri sen, mitä hän tarvitseekin. (Lulli-Seppälä 2015; Mahlamäki 2017, 64–67, 2020.)

Oppiminen tarkkaavaisuuden kehittämisenä

Tanya Luhrmann ja Rachel Morgain (2012) osoittavat, että mielen harjaannuttamisella – tietoisella oppimisella – on havaittavia vaikutuksia: se syventää ja tarkentaa sekä mielen sisäisiä että ruumiillisia aistikokemuksia. Tämä selittää myös sen, miksi uskonnolliset ja henkiset kokemukset tuntuvat kokijoista niin voimakkailta, syviltä ja todellisilta. Tällaiseen sekä mielen sisään että ulkomaailmaan kohdistuvan tarkkaavaisuuden kehittämiseen tähtäsi myös Rudolf Steiner opettaessaan seuraajilleen mielen ja ajattelun harjoituksia. Harjoituksissa koulutaan ja koulutetaan mielikuvitusta ja opitaan välittämään henkisen maailman lainalaisuuksia ja ilmiöitä materiaaliseen maailmaan.

Antroposofisen maailmankuvan omaksuneiden tulisi myös välittää antroposofisia virikkeitä eteenpäin. Tätä tehtävää Kersti Bergroth

toteutti kirjallisessa tuotannossaan, keskusteluissaan ja kirjeissään. Hän kirjoittaa tuolloin vankilatuomiota kärsivälle kenraali Lennart Oeschille (1892–1978) Steinerin meditaatio-ohjeesta, jonka avulla ihmisen oppii ohjaamaan ajatusmaailmaansa:

Voit esimerkiksi ajatella jotakin esinettä, sanotaan vaikka nappia. Seuraat sen ”elämää taaksepäin”: Millä tavalla se on joutunut vaatteisiisi? Kuka hankki sen? Mistä? Miten se oli joutunut sinne? Ehkä tehtaasta, kuinka se lähetettiin tehtaasta? Kuinka se ennen sitä valmistettiin? Millä tavalla? Mistä aineista? Jne. Tällainen ehkä viisi minuuttia (keskeytä viiden minuutin jälkeen, muuten harjoitus voi rasittaa) kestävä ajatusharjoitus voi antaa rytmiä päivälle, kehittää keskittymiskykyä. Ei ole ollenkaan helppoa suorittaa tällaisia harjoituksia. Jos yrittää tehdä niitä, huomaa pian, kuinka rasittavalta se tuntuu. Mutta tulet huomaamaan, että vaikka esimerkiksi tämä harjoitus tuntuu kuivalta ja turhalta, on se omiaan virvoittamaan sielunelämää. – – Elämämme tarkoituksena on viedä meitä kehityksessä eteenpäin, ja jos sen tarkoituksen täytämme, on elämämme hyvä, tärkeä ja yhä suureneva, aivan riippumatta sen ulkonaisista puitteista. (Kersti Bergrothin kirje Lennart Oeschille 1.8.1946. Kansallisarkisto.)

Antroposofiseen maailmankuvaan sisältyvien käsitteiden omaksuminen osaksi omaa elämää on siis kognitiivinen ja tarkkaavaisuuden kohdentamiseen liittyvä oppimisprosessi. Toisessa kirjeessään Bergroth kuvaa sitä prosessia, jonka myötä hän itse on omaksunut jälleensyntymäopin osaksi elämäntarkastustaan ja maailmankuvaansa. Kysymys on ennemmin oppimisprosessista kuin uskosta:

Sanotaan tuo reinkarnaatio-oppi. Sinä huomautat, että ”on vain merkkejä ja viitteitä sen mahdollisesta olemassaolosta”. Kerran koetan ”todistaa” sitä sinulle eri tavoilla. Vähitellen ehkä alkaa tämä ajatus olla sinulle mahdollisempi, läheisempi. Alat huomata, että se olisi selitys monelle ihmiselle. Alat kuulla sen puhuvan sinulle historiasta käsin. Ehkä huomaamattasi alat elää tämän ajatuksen mukaan, ennen kuin ”uskot” siihen. Ja lopulta voi käydä niin, että elät sen käsityksen valossa, vaikka et ulkonaisesti katsoen ”tiedä”, onko se tosi vai eikö. (Kersti Bergrothin kirje Lennart Oeschille 30.1.1943. Kansallisarkisto; Mahlamäki 2017, 67.)

Luhrmann kuvaa samankaltaista oppimisen prosessia magian harjoittamisessa. Magiaan uskomisen ei hänen mukaansa ole päätös, vaan ympäröivän yhteisön vaikutuksesta muotoutuva asteittainen prosessi,

jossa opitaan uusia rituaalisia käytäntöjä, harjoitetaan niitä toistuvasti, omaksutaan uusia magiaan liittyviä ideoita ja sovelletaan niitä käytännössä. Maaginen ajattelutapa omaksutaan siten, että ihminen alkaa havainnoida elämäänsä ja tulkita kokemuksiaan ja tapahtumia magian näkökulmasta. Tällöin hän oppii kohdistamaan huomionsa nimenomaan niihin tapahtumiin, joihin maaginen tulkinta sopii, ja jättää muut huomioimatta. Luhrmannin tulkinnan mukaan ihmiset oppivat näin hitaasti ja tiedostamattaan uskomaan magian todellisuuteen ja vaikuttavuuteen. (Luhrmann 1989; Otto 2019, 204–205.)

Kirjailija Kersti Bergroth pyrkii kirjeissään ohjaamaan ja opettamaan kenraali Oeschia kohti antroposofisen maailmankuvan omaksumista. Hän tukeutuu Rudolf Steinerein ajatuksiin ja ohjeisiin ja käyttää omia oppimiskokemuksiaan biografisina esimerkkeinä. Kirjeaineiston tarkastelu osoittaa, miten antroposofisessa liikkeessä oppiminen tapahtuu kognitiivisesti ja osana yhteisöä ja toisten esimerkkejä noudattaen. Mielen tarkkaavaisuutta harjoittamalla opittu omaksutaan osaksi maailmankatsomusta, jolloin omaa elämää ja ympäröivää maailmaa aletaan ymmärtää ja havainnoida uudesta näkökulmasta. Vaikka taustalla olevat maailmankuvat voivat olla erilaisia, samankaltainen huomiokyvyn kouluttaminen havaittiin keskeiseksi myös äänimaljahoitoihin ja etenkin mindfulness-harjoituksen nyky-muotoihin liittyvässä oppimisessa.

Johtopäätökset

Oppimiseen liittyvien ilmiöiden tarkastelu avaa uudenlaisia näkymiä uushenkiseen kenttään. Oppimista tutkimalla saadaan uutta tietoa uushenkisyydestä kiinnostuneiden harjoittajien motivaatioista ja tavoitteista sekä siitä, miten oppiminen itse asiassa tapahtuu erilaisten kognitiivisten ja kehollisten toimintojen avulla. Käytetyt lähestymistavat valaisevat myös sitä, miten oppiminen rakentuu uushenkisten harjoitteiden sisällä erilaisina teksteinä, kursseina, tarinoina ja keholisina harjoitteina.

Oppimiskäytännöt ja tiedon diskurssit kytkeytyvät aina myös jossain määrin valtakysymyksiin: vallan harjoittamiseen paitsi uskonnollis-henkisten liikkeiden sisällä myös liikkeiden ja muiden yhteis-

kunnallisten toimijoiden välisissä suhteissa. Tarkastelemissamme uushenkisissä liikkeissä voidaanakin huomata pyrkimyksiä lähentyä tieteellisen diskurssin kanssa ja näin hakea auktoriteettia ja uskottavuutta opeille. Toisaalta esimerkiksi vastanarratiivien avulla voidaan ottaa tietoisesti etäisyyttä yhteiskunnassa yleisesti hyväksyttyihin valta-asetelmiin ja vallitseviin arvoihin. Oppimiskysymysten tarkastelu saattaa siis valaista myös valtaan kytkeytyviä ilmiöitä ja hierarkioita.

Vaikka luvun tapaustutkimukset keskittyivät vain muutamaaan uushenkiselle kentälle sijoittuvaan ilmiöön, voi samankaltaista oppimista tapahtua myös monissa muissa esoterian, joogan ja meditaation tai täydentävän ja vaihtoehtoisen hoidon perinteissä. Ne kaikki tarjoavat erilaisia epävirallisia oppimisympäristöjä, joissa ihmiset täydentävät, syventävät ja joskus jopa kyseenalaistavat virallisessa koulutuksessa ja muilla elämänaloilla hankittuja tietoja, taitoja ja näkökulmia. Tämä oppiminen, jossa usein korostuvat hyvinvointiin ja itsetuntemukseen liittyvät teemat, voi toisinaan olla kontekstisidonnaista ja jäädä erityisiin uskonnollisiin tai uushenkisiin ympäristöihin.

Kuten esitellyt tapaustutkimuksetkin osoittavat, oppiminen kuitenkin usein siirtyy ihmisten mukana osaksi heidän arkista elämäänsä ja toimintaansa. Samaan aikaan monet uushenkiselle kentälle tyypilliset harjoitteet ja työkalut siirtyvät lisääntyvässä määrin osaksi sekulaareina pidettyjä instituutioita ja toimintaympäristöjä, kuten terapia-, työnohjaus- ja työhyvinvointipalveluja (ks. esim. Hornborg 2012). Tämä hämärtää monia totunnaisia käsityksiä uushenkisyydestä vasta- tai vaihtoehtokulttuurina. Oppimiseen liittyvät teoreettiset lähestymistavat tarjoavat yhden, melko vähälle huomiolle jääneen näkökulman ajankohtaisten uushenkisten harjoitusten vetovoimaan, sisältöön ja yhteiskunnalliseen merkitykseen.

Lähteet ja kirjallisuus

Altglas, Véronique 2008: *Indian Gurus and the Quest for Self-perfection Among the Educated Middle-class*. Teoksessa Stolz, Jörg (toim.) *Salvation Goods and Religious Markets: Theory and Applications*. Bern: Peter Lang. 211–234.

- Ammerman, Nancy 2013: *Sacred Stories, Spiritual Tribes Finding Religion in Everyday Life*. New York: Oxford University Press.
- Annenen, Linda & Utriainen, Terhi (tulossa) 2023: Ways of Learning in Spiritual Self-Help. Singing Bowl Handbooks and Manuals.
- Barron, Andrew B. & Hebets, Eileen A. & Cleland, Thomas A. & Fitzpatrick, Courtney L. & Hauber, Mark E. & Stevens, Jeffrey R. 2015: Embracing multiple definitions of learning. – *Eileen Hebets Publications* 59. <http://digitalcommons.unl.edu/bioscihebets/59>.
- Berglund, Jenny 2018: Mainstream Secular and Qur'an-based Islamic Education. Student Perspectives on the Relation between Two Disparate Forms. Teoksessa Berglund, Jenny (toim.) *European Perspectives on Islamic education and Public Schooling*. Sheffield: Equinox Publishing. 390–408.
- Bergroth, Kersti 1934–1972: Kirjeet Lennart Oeschille. Kansallisarkisto.
- Bernstein, Amit & Hadash, Yuval & Lichtash, Yael & Tanay, Galia & Shepherd, Kathrine & Fresco, David M. 2015: Decentering and Related Constructs. A Critical Review and Metacognitive Processes Model. – *Perspectives on Psychological Science* 10(5) s. 599–617. <https://doi.org/10.1177/1745691615594577>.
- Bhambra, Manmit & Tiffany, Austin 2021: *From the Sanctuary to the Sofa. What COVID-19 has Taught us about Sacred Space*. [Blogikirjoitus] London School of Economics and Political Science. <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2021/04/from-the-sanctuary-to-the-sofa-what-covid-19-has-taught-us-about-sacred-space/>. Viitattu 4.10.2021.
- Bowman, Marion 1999: Healing in the Spiritual Marketplace. Consumers, Courses and Credentialism. – *Social Compass* 46/2 s. 181–89.
- Braun, Erik 2017: Mindful but not Religious. Meditation and Enchantment in the Work of Jon Kabat-Zinn. Teoksessa McMahan, David & Braun, Erik (toim.) *Meditation, Buddhism, and Science*. New York: Oxford University Press. 173–198.
- Broo, Måns & Moberg, Marcus & Utriainen, Terhi & Ramstedt, Tommy 2015: Diversification, Mainstreaming, Commercialization, and Domestication – New Religious Movements and Trends in Finland. Teoksessa Lewis, James R. & Bårdsen Tøllefsen, Inga (toim.) *Handbook of Nordic New Religions*. Brill Handbooks on Contemporary Religion. Boston: Brill. 141–157. https://doi.org/10.1163/9789004292468_010.
- Butters, Maija 2021: *Death and Dying Mediated by Medicine, Rituals, and Aesthetics. An Ethnographic Study on the Experiences of Palliative Patients in Finland*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/323930>.
- Clark, M. Carolyn 2010: Narrative Learning: Its Contours and Its Possibilities. – *New Directions for Adult and Continuing Education* 126 s. 3–11. <https://doi.org/10.1002/ace.367>.
- Clark, M. Carolyn & Rossiter, Marsha 2008: Narrative Learning in Adulthood. – *New Directions for Adult and Continuing Education* 119 s. 61–70. <https://doi.org/10.1002/ace.306>.

- Christensen, Mette Krogh 2012: Biographical Learning. Teoksessa Norbert N. Seel (toim.) *Encyclopedia of the Sciences of Learning*. Boston: Springer. 457–460. https://doi.org/10.1007/978-1-4419-1428-6_799.
- Ehnqvist, Tarja 2006: *Miten antroposofia ilmenee steinerpedagogiikassa? Rudolf Steinerin ja Helsingin Rudolf Steiner -koulun vuosien 1988 ja 2000 opetussuunnitelmien tietoteorian, ihmiskäsityksen ja taidekäsityksen analysointia ja vertailua*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:952-10-2669-3>.
- Espirito Santo, Diana 2012: Imagination, Sensation, and the Education of Attention among Cuban Spirit Mediums. – *Ethnos* 77:2 s. 252–271.
- Foley, Jeffrey M. & Kaiser, Leann M. R. 2013: Learning Transfer and Its Intentionality in Adult and Continuing Education. – *New Directions for Adult and Continuing Education* 137 s. 5–15. <https://doi.org/10.1002/ace.20040>.
- Geiger, Sonja M. & Otto, Siegmund & Schrader, Ulf 2018: Mindfully Green and Healthy. An Indirect Path from Mindfulness to Ecological Behavior. – *Frontiers in Psychology* 8 s. 2306. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.02306>.
- George, Kelly C. 2012: Self-help as Women's Popular Culture in Suburban New Jersey. An Ethnographic Perspective. – *Participations, Journal of Audience & Reception Studies*, 9:2.
- Gethin, Rupert 2015: Buddhist Conceptualizations of Mindfulness. Teoksessa Brown, Kirk Warren & Creswell, J. David & Ryan, Richard M. (toim.) *Handbook of Mindfulness. Theory, Research, and Practice*. New York & Lontoo: The Guilford Press. 9–40.
- Gibson, Eleanor J. 1963: Perceptual Learning. – *Annual Review of Psychology* 14 s. 29–56. <https://doi.org/10.1146/annurev.ps.14.020163.000333>.
- Goetheanumin verkkosivut: *Goetheanum School of Spiritual Science*. <https://www.goetheanum.org/en>.
- Goodson, Ivor & Biesta, Gert & Tedder, Michael & Adair, Norma 2010: *Narrative Learning*. New York: Routledge.
- Hakkurainen, Kai 2000: Oppiminen osallistumisen prosessina. – *Aikuiskasvatusta*, 20:2 s. 84–98. <https://doi.org/10.33336/aik.93274>.
- Halloy, Arnaud 2012: Gods in the Flesh. Learning Emotions in the Xangô Possession Cult (Brazil). – *Ethnos* 77:2 s. 177–202.
- Hallqvist, Anders & Ellström, Per-Erik & Hydén, Lars-Christer 2013: The Many Faces of Biographical Learning. – *Studies in the education of adults* 44:1 s. 70–84.
- Hammer, Olav & Karen Swartz (toim.) 2021: Religious Responses to COVID-19. Theme Issue. – *Approaching Religion* 21:2. <https://journal.fi/ar/issue/view/7925>.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.
- Harvey, Peter 2013 (1990): *An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press. Toinen painos.
- Hascher, Tina 2010: Learning and Emotion. Perspectives for Theory and

- Research. – *European Educational Research Journal* 9:1 s. 13–28. <https://doi.org/10.2304/eeerj.2010.9.1.13>.
- Heelas, Paul 2009: *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Hoboken: Wiley.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda with Seel, Benjamin & Szernszynski, Bronislaw & Tusting, Karin 2005: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hornborg, Anne-Christine 2010: Designing Rites to Re-enchant Secularized Society. New Varieties of Spiritualized Therapy in Contemporary Sweden. – *Journal of Religion and Health* 51 s. 402–418. <https://doi.org/10.1007/s10943-010-9356-5>.
- Horst, Tara L. 2008: The Body in Adult Education. Introducing a Somatic Learning Model, Adult Education Research Conference. <https://newprairiepress.org/aerc/2008/papers/28>. Viitattu 30.9.2021.
- Houtman, Dick & Aupers, Stef 2007: The Spiritual Turn and the Decline of Tradition. The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000. – *Journal for the Scientific Study of Religion* 46 s. 305–320. <https://doi.org/10.1111/j.1468-5906.2007.00360>.
- Hovi, Tuija 2014: Functions of narrative genres for lived religion. – *Approaching religion* 4:1 s. 80–88. <https://doi.org/10.30664/ar.67540>.
- Hovi, Tuija 2015: Localising and acculturating the global. The Healing Rooms prayer service network in Finland. – *Approaching Religion* 5:1 s. 79–91. <https://doi.org/10.30664/ar.67565>.
- Hulkkonen, Katriina 2021: *Elämää henkimaailman, uskonnon ja yhteiskunnan rajoilla. Etnografinen tutkimus kanavoinnista, tietämisestä ja uushenkisestä yrittäjyydestä Suomessa*. Turku: Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-8373-5>.
- Husgafvel, Ville 2018: The ‘Universal Dharma Foundation’ of Mindfulness-Based Stress Reduction. Non-duality and Mahāyāna Buddhist Influences in the Work of Jon Kabat-Zinn. – *Contemporary Buddhism* 19:2 s. 275–326. <https://doi.org/10.1080/14639947.2018.1572329>.
- Husgafvel, Ville 2020: Mindfulness-harjoituksen buddhalaiset juuret. Teoksessa Hellqvist, Elina & Komulainen, Jyri (toim.) *Henkisyttä ja mielenrauhaa. Aasian uskonnot länsimaissa*. Helsinki: Gaudeamus. 45–79.
- Ingold, Tim 2000: *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Lontoo & New York: Routledge.
- Kabat-Zinn, Jon 2005a (1990): *Full Catastrophe Living. Using the Wisdom of Your Body and Mind to Face Stress, Pain, and Illness*. New York: Bantam Dell.
- Kabat-Zinn, Jon 2005b: *Coming to Our Senses. Healing Ourselves and the World through Mindfulness*. New York: Hyperion.
- Kabat-Zinn, Jon 2017: Too Early to Tell. The Potential Impact and Challenges – Ethical and Otherwise – Inherent in the Mainstreaming of Dharma in an Increasingly Dystopian World. – *Mindfulness* 8 s. 1125–1135. <https://doi.org/10.1007/s12671-017-0758-2>.

- Kitchenham, Andrew 2008: The Evolution of John Mezirow's Transformative Learning Theory. – *Journal of Transformative Education* 6:2 s. 104–123. <https://doi.org/10.1177/1541344608322678>.
- Kokkinen, Nina 2019: *Totuudenetsijät. Vuosisadanvaihteen okkulttuuri ja moderni henkisyys Akseli Gallen-Kallelan, Pekka Halosen ja Hugo Simbergin taiteessa*. Turku: Turun yliopisto. <http://urn.fi/URN:IS-BN:978-951-29-7607-2>.
- Kokkinen, Nina & Mahlamäki, Tiina 2020: Näkökulmia esoteerisuuteen ja okkultismiin. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 11–29.
- Kokkinen, Nina & Mahlamäki, Tiina & Leskelä-Kärki, Maarit 2020: Esoteerisuus taiteessa ja kirjallisuudessa. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 221–245.
- Kolb, David 1984: *Experiential Learning. Experience as the Source of Learning and Development*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Kolb, David & Passarelli, Angela M. 2011: The Learning Way. Learning from Experience as the Path to Lifelong Learning and Development. Teoksessa London, Manuel (toim.) *The Oxford Handbook of Lifelong Learning*. Oxford: Oxford University Press. 70–90. <https://doi.org/10.1093/oxford-hb/9780197506707.013.6>.
- Lieblich, Amia & McAdams, Dan P. & Josselson, Ruthellen (toim.) 2004: *Healing Plots. The Narrative Basis of Psychotherapy*. Washington, D.C.: APA.
- Luhrmann, Tanya 1989: *Persuasions of the Witch's Craft. Ritual Magic in the Modern Culture*. Harvard: Harvard University Press.
- Luhrmann, Tanya 2007: How Do You Learn to Know That it is God Who Speaks? Teoksessa Berliner, David & Sarró, Ramon (toim.) *Learning Religion. Anthropological Approaches*. New York: Berghahn Books. 83–102.
- Luhrmann, T. M. & Morgain, Rachel 2012: Prayer as Inner Sense Cultivation. An Attentional Learning Theory of Spiritual Experience. – *Ethos* 40 s. 359–389. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1352.2012.01266.x>.
- Lulli-Seppälä, Marjukka ja Markku 6.8.2015: Haastattelu. Muistiinpanot kirjoittajan hallussa.
- Lulli-Seppälä, Marjukka 2021: Sähköpostiviesti kirjoittajalle 26.10.2021.
- Mahlamäki, Tiina 2017: *Kaikki maallinen on vain vertauskuvaa. Kirjailija Kersti Bergrothin elämäkerta*. Helsinki: Partuuna.
- Mahlamäki, Tiina 2020: Kuvittelu esoteerisuuden ja taiteen tekniikkana. Esimerkkinä kirjailija ja antroposofi Kersti Bergroth. Teoksessa Viholainen, Aila & Kouri, Jaana & Mahlamäki, Tiina (toim.) *Kuvittelu ja uskonto. Taustoja, tulkintaa, sovelluksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 199–225.
- Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina 2020: Henkisyys, uushenkisyys ja esoteerisuus. Teoksessa Pesonen, Heikki & Sakaranaho, Tuula (toim.) *Uskonto-tieteen ilmiötä ja näkökulmia*. Helsinki: Gaudeamus. 204–213.

- Marcos, Mar 2015: Religious violence and Hagiography in Late Antiquity. – *Numen* 62(2–3) s. 169–196.
- MBSR-ohjaajakoulutus. Etnografinen ääniteaineisto. Tallennettu osana Ville Husgafvelin uskontotieteen väitöskirjatutkimusta Helsingin yliopistossa.
- Medisound 2014: *Peter Hess@ äänimetodit. Peter Hess@ äänimaljahieronta taso I*. Peter Hess@ Academy Finland. Ortheide: Peter Hess Institut.
- Mezirow, Jack 1991: *Transformative Dimensions of Adult Learning*. Jossey-Bass: San Francisco.
- Mezirow, Jack 2008 (2006): An Overview On Transformative Learning. Teoksessa Illeris, Knud (toim.) *Contemporary Theories of Learning. Learning Theorists ... In Their Own Words*. Lontoo: Routledge. 90–105.
- Mikkola, Elisa 2020: Lorna Byrne – tämän ajan naismystikon kulttuurinen pääoma ja legitimaatio. – *Uskonnontutkija - Religionsforskare* 9:1 s.1–27. <https://doi.org/10.24291/uskonnontutkija.v9i1.96004>.
- Moore, Richard G. 1996: It's the Thought That Counts. The Role of Intentions And Meta-awareness in Cognitive Therapy. – *Journal of Cognitive Psychotherapy: An International Quarterly* 10 s. 255–269. <https://doi.org/10.1891/0889-8391.10.4.255>.
- Morgan, Alice 2000: *What Is Narrative Therapy?* Adelaide, Australia: Dulwich.
- Morris, Thomas H. 2020: Transformative Learning Through Mindfulness. Exploring the Mechanism of Change. – *Australian Journal of Adult Learning* 60:1 s. 44–65. <https://www.ajal.net.au/downloads/transformative-learning-through-mindfulnessexploring-the-mechanism-of-change/>. Viitattu 13.10.2021.
- Nevgi, Anne & Lindblom-Ylänne, Sari 2011: Oppimisen teorialat. Teoksessa Nevgi, Anne & Lindblom-Ylänne, Sari (toim.) *Yliopisto-opettajan käsikirja*. Helsinki: WSOYpro. 194–236.
- Otto, Bernd Christian 2019: If People Believe in Magic, Isn't That Just Because They Aren't Educated? Teoksessa Hanegraaff, Wouter J. & Forshaw, Peter J. & Pasi, Marco (toim.) *Hermes Explains. Thirty Questions about Western Esotericism*. Amsterdam University Press, Amsterdam. 198–215. <https://doi.org/10.1515/9789048542857-025>.
- Perkins, David N. & Salomon, Gavriel 1992: Transfer of Learning. – *International Encyclopedia of Education* 2 s. 6452–6457.
- Pierini, Emily 2016: Becoming a Spirit Medium. Initiatory Learning and the Self in the Vale do Amanhecer. – *Ethnos* 81:2 s. 290–314. <https://doi.org/10.1080/00141844.2014.929598>.
- Rogers, Alan 2014: *The Base of the Iceberg. Informal Learning and its Impact on Formal and Non-formal Learning*. Opladen: Barbara Butrich Publishers.
- Ropo, Eero & Huttunen, Maiju 2013: *Puheenvuoroja narratiivisuudesta opeutuksessa ja oppimisessa*. Tampere: Tampere University Press.
- Räkköläinen, Risto 2020: *Oman onnensa sepät. Kriittinen diskurssianalyysi Maria Nordinin hyvinvointiblogissa tuotetusta yrittäjämинуudesta*. Yh-

- teiskuntatutkimuksen kandidaatintutkielma. Tampere: Tampereen yliopisto. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:tuni-202003302968>.
- Segal, Zindel & Williams, Mark & Teasdale, John 2013 (2012): *Mindfulness-Based Cognitive Therapy for Depression. A New Approach to Preventing Relapse*. New York: Guilford Press.
- Siirilä, Jani & Salonen, Arto O. & Laininen, Erkka & Pantsar, Tytti & Tikkanen, Jukka 2018: Transformatiivinen oppiminen antroposeenin ajassa. – *Am-mattikasvatuksen aikakauskirja* 20:5 s. 39–56.
- Singleton, Andrew 2001: "Your faith has made you well": the role of storytelling in the experience of miraculous healing. – *Review of Religious Research* s. 121–138.
- Sneath, David & Holbraad, Martin & Axel Pedersen, Morten 2009: Technologies of the Imagination: An Introduction. – *Ethnos* 74(1) 2009 s. 5–30.
- Snellman-korkeakoulun verkkosivut: Snellman-korkeakoulu <https://snellman-korkeakoulu.fi>.
- Steiner, Rudolf 1951 (1928): *The Course of my Life. An Autobiography*. Käänt. Olin D. Wannamaker. New York: Anthroposophic Press.
- Steiner, Rudolf 1984: *Johdatus henkiseen tiedostamiseen*. 4. p. Suom. Katri Sorma ja Reijo Wilenius. Saksankielinen alkuteos 1904. Helsinki: Suomen Antroposofinen Liitto.
- Stolz, Steven A. (toim.) 2022: *The Body, Embodiment, and Education. An Interdisciplinary Approach*. New York: Routledge.
- Suomen antroposofisen liiton verkkosivut: Suomen antroposofinen liitto <https://www.antropos.fi>.
- Teisenhoffer, Viola 2018: Assessing ritual experience in contemporary spiritualities. The practice of 'sharing' in a New Age variant of Umbanda. – *Religion and Society: Advances in research* 9 s. 131–144.
- Tilastokeskus 2017: Suomen virallinen tilasto (SVT): Vapaa-ajan osallistuminen [verkkojulkaisu]. Lukemisen muutokset 2017, 1. Kirjojen lukemisen lisääntynyt – luettujen kirjojen määrä pienentynyt. Helsinki: Tilastokeskus. http://www.stat.fi/til/vpa/2017/03/vpa_2017_03_2019-04-25_kat_001_fi.html. Viitattu: 18.10.2021.
- TKU/A/21/310, haastattelu, 7.4.2020. Turun yliopiston HKTL-arkisto.
- TKU/A/22/50, ryhmähaastattelu, 16.11.2020. Turun yliopiston HKTL-arkisto.
- Truant, Tracy L. & Porcino, Antony J. & Ross, Brenda C. & Wong, Margurite E. & Hilario, Carla T. 2013: Complementary and Alternative Medicine (CAM) Use in Advanced Cancer. A Systematic Review. – *The Journal of Supportive Oncology* 11:3 s. 105–113.
- Uibu, Marko 2013: Creating Meanings and Supportive Networks on the Spiritual Internet Forum "The Nest of Angels". – *Journal of Ethnology and Folkloristics* 6:2 s. 69–86. <https://www.jef.ee/index.php/journal/article/view/124>.
- Ukkonen, Taina 2007: Toivo paranemisesta. Nuoren naisen päihdetarinan rakentuminen haastattelussa. – *Elore* 14(1) s. 1–20. <https://urn.fi/URN:NBN:fi:ELE-1290434>.

- Utriainen, Terhi 2015: Combining Christianity and New Age Spirituality. Angel Relation in Finland. Teoksessa Lewis, James R. & Bårdsen Tøllefsen, Inga (toim.) *Handbook of Nordic New Religions*. Leiden: Brill. 158–172. https://doi.org/10.1163/9789004292468_011.
- Utriainen, Terhi 2020: Elettyä vernakulaaria uskontoa oppimassa. Suomalaiset naiset henkisyysden poluilla. Teoksessa Vuola, Elina (toim.) *Eletty uskonto. Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 217–241.
- Utriainen, Terhi & Ramstedt, Tommy 2017: Uushenkisyys. Teoksessa Illman, Ruth & Ketola, Kimmo & Latvio, Riikka & Sohlberg, Jussi (toim.) *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja, 48. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 213–223. <https://evl.fi/documents/1327140/45386794/Ktk+-+Monien+uskontojen+ja+katsomusten+Suomi/c8c8d8be-e49b-5998-3539-6b2a29a4903d>.
- Vasconcelos, João 2008: Learning to be a Proper Medium. Middle-class Womanhood and Spirit Mediumship at Christian Rationalist Séances in Cape Verde. Teoksessa Berliner, David & Sarró, Ramon (toim.) *Learning Religion: Anthropological Approaches*. New York: Berghahn Books. 121–140.
- Vuolanto, Pia & Kemppainen, Laura & Kemppainen, Teemu & Nurmi, Johanna 2020: Täydentävien ja vaihtoehtoisten (CAM) hoitojen käyttö Suomessa. – *Sosiaalilääketieteellinen Aikakauslehti* 57:1. <https://doi.org/10.23990/sa.80288>.
- Wenger, Étienne 1998: *Communities of practice. Learning, meaning, and identity*. Cambridge University Press.
- Wilson, Jeff 2014: *Mindful America. The Mutual Transformation of Buddhist Meditation and American Culture*. New York: Oxford University Press.
- Winchester, Daniel & Pagis, Michal 2021: Sensing the Sacred. Religious Experience, Somatic Inversions, and the Religious Education of Attention. – *Sociology of Religion: A Quarterly Review* 20:20 s. 1–24. <https://doi.org/10.1093/socrel/srab004>.
- Yrjänäinen, Sari, & Ropo, Eero 2013: Narratiivisesta opetuksesta narratiiviseen oppimiseen. Teoksessa Huttunen, Maiju & Repo, Eero (toim.) *Puheenvuoroja narratiivisuudesta opetuksessa ja oppimisessa*. Tampere: Tampereen yliopisto. 17–46. <http://urn.fi/URN:NBN:fi:uta-201406051611>.

Taide ja populaarikulttuuri

Mediaalisia veistoksia ja kanavoitua tekstiä

Lumotusta naistoimijuudesta taiteessa ja kirjallisuudessa

Nina Kokkinen

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-4030-2199>

Tiina Mahlamäki

🔗 <https://orcid.org/0000-0002-2100-9878>

Tiivistelmä

Tässä luvussa tarkastelemme kanavointiin liittyviä ilmiöitä ja käsitteitä sekä niiden kytkeytymistä osaksi esoteerisen henkisyyden ja uus-henkisyyden kenttää Suomessa. Esimerkkitapauksina ovat kuvanveistäjä Sigrid af Forselles (1860–1935) sekä lääkäri ja kirjailija Rauni-Leena Luukanen (1939–2015), jotka hyödynsivät kanavointiin liittyviä keinoja taiteellisessa ja kirjallisessa toiminnassaan. Tarkastelemme heidän työskentelyään lumotun toimijuuden näkökulmasta ja pohdimme kanavointiin liittyvien ilmiöiden merkityksiä sekä niihin kytkeytyvää sukupuolittuneisuutta – sitä, miksi ja miten niitä on pidetty erityisesti naisten toimintana.

Lähtökohtia kanavoinnin tutkimiseksi

Eräänä kevätiltana vuonna 1979 oikea käteni nousi kesken hiljaisuuden ilmaan ja piirsi kahdeksikkua. Tajusin, että kysymys saattoi olla alkavasta automaattikirjoituksesta. Sanoin ajatuksissani: kirjoita ilmaan. Silmänräpäyksessä käteni pysähtyi ja piirsi haparoiden sanan Solveig. Sitten käteni retkahti alas. Solveig oli pari kuukautta aikaisemmin kuollut sukulaiseni. (Luukanen 1982, 129.)

Kanavoinnilla (eng. *channeling*) viitataan tietoon, jonka lähteen koetaan olevan jossain muualla kuin inhimillisessä tietoisuudessa, esimerkiksi toisessa todellisuudessa tai henkimaailmassa. Henkilöä, joka tiedon välittää, kutsutaan usein välittäjäksi, kanavaksi tai meedioksi. Tyypillisenä esimerkkinä kanavointitilanteesta voidaan pitää spiritualistista istuntoa, jossa meedio välittää henkimaailmasta tai vainajilta saamaansa tietoa läsnäolijoille. Henkimaailman ohella tiedon lähteeksi nimetään usein myös muita todellisuuden toisilla tasoilla olevia toimijoita, kuten enkeleitä, luonnonhenkiä tai kosminen mieli.

Kun kanavointiin liittyvät ilmiöt asettuivat 1900-luvun jälkipuoliskolla osaksi uushenkisyyden ja rajatiedon kenttiä, kanavoidun tiedon lähteiksi nimettiin myös ulkoavaruuden olennot ja luonto kaikkineen. Kanavoidessa välitetään joka tapauksessa sellaista viestiä, joka on tarkoitettu muiden kuultavaksi. Viestiin sisältyy jokin sanoma. Kanavojan maailmaa voidaan hyvällä syyllä kuvata lumotuksi; siinä henkimaailman koetaan asettuvan fyysisen maailman lomaan ja aikaansaavan jonkinlaista toimintaa tai tiedon välittymistä. (Kanavoinnin määritelmästä ks. esim. Hanegraaff 1998, 23–24; Gutierrez 2015; Hulkkonen 2021, 15.)

Nykypäivänä kanavointi-ilmiö liitetään usein uushenkisyyden ja spiritualismin lisäksi erityisesti vaihtoehtoihin hoitoihin, joita käsitellään toisaalla tässä teoksessa (ks. Hulkkonen ja Opas). Tässä luvussa pohdimme kanavointiin liittyvien ilmiöiden merkitystä suomalaisen taide- ja kulttuurielämän näkökulmasta. Kanavoituja viestejä voidaan välittää esimerkiksi kuvataiteen, kirjallisuuden ja musiikin keinoin. Keskitymme luvussa kahteen ensimmäiseen ja nostamme samalla esiin kanavointiin liittyvää termistöä ja käsitteitä sekä ilmiön historiaa ja ilmenemismuotoja erityisesti Suomessa.

Vaikka kanavointi mielletäänkin usein nimenomaan new age -henkisyyteen tai uushenkisyyteen liittyväksi, on samantyyppisillä ilmiöillä oma monipolvinen historiansa. Uskonnontutkimus yleisemmin ja esoteerisuuden tutkimus erityisemmin avaavat näkökulmia näiden ilmiöiden tarkasteluun pidemmällä aikavälillä. Erilaisten uskonnollisten perinteiden ja henkisten virtausten yhteydessä on historiassa ja nykypäivänä puhuttu muun muassa ilmestyksistä ja profetioista, henkipossessioista, selvänäköisyydestä ja muista psyykkisistä ilmiöistä, transsitiloista ja automaatiosta. Myös luovuuden yh-

teydessä nykyisin usein mainittuja flow-tiloja voi tietyin ehdoin olla mielekästä tarkastella kanavointiin liittyvinä ilmiöinä. Erilaisten termien ja niiden historiallisten kontekstien tarkastelu tarjoaa mahdollisuuden pohtia tarkemmin nykyisin kanavoinniksi kutsuttua ilmiötä ja nostaa siitä esiin erilaisia ulottuvuuksia.

Automaattikirjoittajat ja -taiteilijat, kanavat sekä meediat ovat useimmiten – vaikka eivät aina – olleet ja ovat edelleen naisia. Kanavointi ja sukupuoli siis kytkeytyvät toisiinsa.¹ Tarkastelemme kanavointiin liittyvää taiteellista ja kirjallista työskentelyä (nais)toimijuuden konkreettisina muotoina sekä erityisesti uskonnollisessa ja esoteerisessa kehyksessä toteutuvana *lumottuna toimijuutena*. Toimijuus liittyy ihmisen kokemukseen siitä, että hän voi vaikuttaa oman elämänsä kulkuun ja se määrittyy suhteessa ihmistä ympäröiviin rakenteisiin, kulttuurisiin resursseihin ja toisiin ihmisiin. Lumotussa toimijuudessa ihmisen toimintaa mahdollistavat ja rajaavat toiset voivat olla paitsi ihmisiä tai rakenteita myös ei-inhimillisiä toimijoita, kuten henkiolentoja. (Mahlamäki & Utriainen 2019, 20; ks. Ahearn 2001; Hulkkonen 2017, 2021; Utriainen 2013, 2017.)

Lumottu toimijuus mahdollistuu sellaisessa ”maailmassa, joka on henkisen todellisuuden lävistämä ja ympäröimä, jossa mikään ei ole sattumaa vaan kaikki on osa suurempaa, tätäkin elämää laajempaa kokonaisuutta” (Mahlamäki & Utriainen 2019, 21; ks. Utriainen 2013, 2016). Tällaisessa todellisuudessa elivät ja työskentelivät ne naiset, joiden taiteellista ja kirjallista tuotantoa tässä luvussa analysoimme. Eri ikäisten ja eri vuosikymmenillä taiteen ja kirjallisuuden kentillä toimineiden naisten tarkastelu mahdollistaa paitsi kanavointiin liittyvien käsitteiden historian avaamisen myös toimintaan liittyvien yhtäläisyyksien ja eroavaisuuksien pohdinnan.

Kanavointiin liittyvien käsitteiden ja ilmiöiden historiaa

Ilmestyksiä (eng. *revelation*) koskevat uskontotieteelliset ja teologiset keskustelut tarjoavat kiinnostavan tarkastelukulman kanavointiin ja

1 Tekijyyden ja sukupuolen problematiikasta automaattikirjoittamisesta ks. Kokkinen, Mahlamäki & Leskelä-Kärki 2020.

sen lähi-ilmiöihin. Ilmestys viittaa tietoon, joka välittyy jumalallises-
ta lähteestä ihmiselle. Juutalais-kristillisen tradition merkittävimpanä
pidetyssä ilmestyksessä Jumala näyttäytyy Moosekselle Siinainvu-
orella ja välittää kansalleen lain. Raamatun viidestä ensimmäisestä
kirjasta koostuva Toora onkin varhainen esimerkki tekstistä, jonka
on uskottu olevan peräisin inhimillisen ylittävästä lähteestä. (Smith
1995, 926–927; Hanegraaff 1998, 24–27.) Teosofiassa ja esoteerisuu-
dessa yleisemminkin tämänkaltaisia tekstejä luetaan usein salatun,
henkisen viisauden lähteinä.

Ilmestys liittyy läheisesti *inspiraation* (eng. *inspiration*) käsittee-
seen. Uskonnollisissa kontekstissa inspiraatio ymmärretään myön-
teiseksi henkipossessioksi: jumalallinen henki ottaa ihmisen valtaansa.
Tätä käsitystä seuraillen Raamattua pidetään kristinuskossa
sananmukaisesti Jumalan hengittämänä, hänen hengestään syntynee-
nä. Viimeistään 1700-luvun lopulta lähtien uskonnollinen inspiraatio
on limittynyt myös käsityksiin taiteellisesta inspiraatiosta tai imagi-
naatiosta eli ihmisen kyvystä kuvitella. Romantiikan ajan taiteilija-
nerojen nähtiin luovan jumalallisen hengen ja sen läpäisemän luon-
non armosta. Esimerkiksi saksalainen runoilija Friedrich von
Schelling (1775–1854) samasti luovan taiteilijan luontoon – ja palaut-
ti molempien luomisvoiman lopulta Jumalaan. Inspiroitunut taiteili-
ja toimi luonnon tavoin ja korkeamman mahdin alaisena. Jumalalli-
sen inspiraation ohella taiteilijan hengen saattoi ottaa valtaansa myös
demoninen voima. (Burwick 2015, 137–140; Koskinen 2006, 24–25;
Smith 1995, 492.)

Tämänkaltaisia näkymättömiä voimia on 1700-luvulta lähtien
tutkittu valistuksen hengessä myös tieteen keinoin. Saksalaissynty-
nen lääkäri ja tähtitieteen harrastaja Anton Mesmer (1734–1815) ke-
hitteli 1700-luvun lopulla kanavointia ja sen lähi-ilmiöitä ajatellen
kiinnostavan animaalisen magnetismin teorian. Mesmerin mukaan
maailmankaikkeuden ja ihmiskehon läpi virtasivat näkymättömät,
magneettiset virtaukset – fluidumit. Ne selittivät muun muassa de-
monisia voimia karkottaneiden henkimanaajien onnistumisia: ma-
naajat ohjailivat tietämättään magneettisia virtauksia ja saivat näin ai-
kaan pahan hengen valtaan joutuneen ihmisen tervehtymisen. Vaikka
aikalaistiedeyhteisö suhtautui Mesmerin käsityksiin varauksella, kos-
misia virtauksia alettiin tasapainotella magneettisissa istunnoissa,

joista tuli suosittuja niin Euroopassa kuin Yhdysvalloissa. Istunnoissa alettiin pian kiinnittää huomiota myös hoitojen kohteena olevien ihmisten erityislaatuisiin kykyihin. Potilas (usein nainen) siirtyi hoidon aikana poikkeavaan, unenkaltaiseen tai valveuniseen tilaan, joka näytti mahdollistavan yliaistillisen havaitsemisen. Hän näki näkyjä, ennusti tulevaisuutta ja pystyi lukemaan toisten ajatuksia. Magneettiseen uneen vajonneesta tuli aikalaisten sanoin *selvänäköinen* (ransk. *clairvoyance*). (Meheust 2005, 77–78; Monroe 2008, 67–69; Kokkinen 2019, 177–178.)

Selvänäköisyyden ja muiden samankaltaisten *psykkisten ilmiöiden* selvittämiseksi perustettiin Lontoossa vuonna 1882 ensimmäinen psykkisen tutkimuksen seura, The Society for Psychical Research. Suomeen vastaava järjestö, Sällskapet för Psykisk Forskning, syntyi reilut parikymmentä vuotta myöhemmin vuonna 1907.² Seuroissa toimi paitsi tutkijoita myös maallikkoja ja esoteeristen liikkeiden edustajia. Heidän tulkintansa psykkisten ilmiöiden perusteista saattoivat erota toisistaan suurestikin. Osa uskoi, että ilmiöiden taustalla vaikuttivat tieteelle toistaiseksi tuntemattomat tai mahdollisesti henkimaailmasta lähtöisin olevat voimat. Toiset taas jäljittivät niiden syitä ihmismielen syövereihin. Tukea jälkimmäiseen näkökulmaan voitiin hakea parhaillaan kehittyvästä tieteenalasta, kokeellisesta psykologiasta, jonka yhtenä tärkeänä tukikohtana toimi Pariisissa sijaitseva Salpêtrièren sairaala. Siellä potilaita vaivutettiin magneettiseen uneen – jota psykologit alkoivat myöhemmin kutsua hypnoosiksi – muun muassa hysteriaksi nimetyn, patologisena pidetyn tilan hoitamiseksi. Psykologit tulkitsivat myös kristillisiä pyhimyksiä ja muita ilmestysten näkijöitä patologisina hysteerikkoina. (Monroe 2008, 158–162 ja 206–219; Aho 1993, 11–21; Kokkinen 2019, 192–195.)

Psykologien ja psykkisten ilmiöiden tutkijoiden mielenkiinto kohdistui myös *meedioihin*, jotka välittivät henkimaailman viestejä spiritualistisissa istunnoissa eli seansseissa. Spiritualismin katsotaan usein saaneen alkunsa 1800-luvun puolivälissä Yhdysvalloissa, josta ilmiö levisi nopeasti Eurooppaan. Spiritualistisia istuntoja jär-

2 Psykkisestä tutkimuksesta Suomessa ks. tarkemmin Kaartinen 2020; Järvenpää 2020.

jestettiin 1850-luvulta lähtien niin yksityiskodeissa kuin julkisina tilaisuuksina. Spiritualististen istuntojen tärkeimpiä toimijoita olivat meediat, joiden tehtävänä oli välittää tämänpuoleiseen viestejä henkimaailmasta, kuten vainajilta ja henkioppaiksi kutsutuilta korkeammilta olennoilta. Spiritualistit halusivat etsiä ja esittää todisteita sielun kuolemattomuudesta ja henkimaailman olemassaolosta. Suomessakin järjestettiin julkisia meedioistuntoja ja yksityisempiä seansseja 1800-luvun loppupuolella. Meediat olivat pääosin naisia. Istuntoihin osallistuneet miehet taas tarkastelivat spiritualistisia ilmiöitä useimmiten ”tiedemiehen” kriittisestä ja arvioivasta näkökulmasta. (Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020, 60; spiritualismin historiasta ks. myös Kalvig 2017; Kaartinen 2020.)

Meedioiden ja henkimaailman välisen kommunikaation helpottamiseksi keksittiin ajan kuluessa monenlaisia keinoja ja välineitä. Ensin henget viestivät koputuksin, mutta pian käyttöön otettiin erilaisia mekaanisia laitteita, joista tunnetuimpia ovat edelleenkin käytössä olevat ouija-laudat. Myös kanavoitiin läheisesti liittyvästä *automaatiosta* puhutaan usein spiritualismin yhteydessä. Automaatiolla viitataan tietoisien kontrollin hellittämiseen tai mielen passiivisuuteen, jolloin korkeammat voimat saavat tilaa ohjata esimerkiksi kirjoittavaa, piirtävää tai soittavaa meediota. Tekniikkaa kuvaillaan usein nopeaksi ja pakonomaiseksikin. Ensimmäiset henkimaailman ohjauksessa tehdyt automaattikirjoitukset ja -piirrokset tehtiin jo 1800-luvun puolivälissä. Tällä tavoin toteutettujen viestien vastaanottamisessa uskottiin olevan myös omat vaaransa: meedio saattoi menettää kokonaan oman toimijuutensa tai antautua vääränlaisten henkien ohjailtavaksi (vrt. demoniset voimat). (Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020; Kokkinen, Mahlamäki & Leskelä-Kärki 2020; Grant & Pasi 2016, 12–18; Owen 1989, 79–81; Leskelä-Kärki 2006, 279–282.)

Suomen tunnetuin automaattikirjoittaja lienee Helmi Krohn (1871–1967), joka lukeutuu vuonna 1946 toimintansa aloittaneen Suomen spiritualistisen seuran perustajiin. Krohn keräsi, käänsi ja julkaisi spiritualistista kirjallisuutta, myös kanavoituja tekstejä. Hänen ensimmäinen, automaattikirjoituksella tuotettu teoksensa *Kaikille yhteinen* (1936) kuvaa spiritualismin keskeisimpiä oppeja ja tarjoaa ohjeita elämään materiaalisessa maailmassa. Krohnin henkioppaana toimi persialainen Ispahan, joka asettuu luontevaan jatkumoon nii-

den itämaisten ja eksoottisten oppaiden kanssa, joiden neuvoja niin spiritualismissa kuin teosofiassakin on haluttu kuulla. (Kaartinen 2020; Kaartinen & Leskelä-Kärki 2020; Kokkinen, Mahlamäki & Leskelä-Kärki 2020, 238–240.) Aikaisemman esimerkin automaattikirjoittamista Suomessa harjoittaneista naisista tarjoavat kuvanveistäjä Eva Gylden ja kuvataiteilija Ester Helenius, jotka hyödynsivät menetelmää tiettävästi jo vuonna 1918 kirjoittamisissaan teksteissä (Palin 2016, 108–111).

Henkimaailmasta välittyvästä tiedosta ryhdyttiin käyttämään automaation sijaan kanavoinnin käsitettä 1960- ja 1970-lukujen Yhdysvalloissa – ja tarkemmin sanoen Kalifornian new age -piireissä, joissa hyödynnettiin erityisesti televisiota ja sen talk show -ohjelmia. Ilmiöstä käytettävät käsitteet heijastavatkin kiinnostavalla tavalla omaa aikaansa: kun vastaanotettuihin viesteihin vielä automaattisten koneiden kehittelyn aikaan 1800-luvulla viitattiin automaatio-termillä, alettiin 1900-luvun puolivälin jälkeen viestin vastaanottajat nähdä televisiokanavan kaltaisena viestin välittäjänä, kanavoinnina. Cathy Gutierrezin (2015, 1) mukaan spiritualististen meedioiden sekä automaattikirjoittajien ja -taiteilijoiden tapaan kanavoijat edustivat useimmiten keskiluokkaisia valkoisia naisia, jotka vaipuivat muuntu-neen tietoisuuden tilaan ja antoivat henkien välittää lävitseen viestejä. Myöhemmin 1970- ja 1980-luvuilla kanavoinnin ilmiö ja käsite sulautuivat osaksi rajatiedon kenttää ja laajempaa uushenkisyyttä, myös Suomessa.

Todellisuuden korkeammilta, henkisemmiksi ymmärretyiltä ta-soilta välittyneiden viestien vastaanottamista on tarkasteltu ajasta ja kontekstista riippuen ilmestyksinä, uskonnollisena inspiraationa, selvänäköisyytenä, automaationa ja kanavointina. Jokainen näistä käsitteistä kantaa mukanaan tiettyä historiallista kontekstia sekä siihen kytkeytyviä merkityksiä ja arvottavia luokitteluja. Näistä kytkennöistä ja käsitteisiin liittyvistä tutkimustraditioista tutkijoiden on hyvä olla tietoisia. Ilmestykset esimerkiksi mielletään usein nimenomaan uskonnollisiksi ilmiöiksi, koska käsitteen juuret juontuvat juutalais-kristilliseen traditioon. Psykykkisten ilmiöiden tutkimisella on tieteellisempi leima, kun taas kanavoinnista puhutaan ensi sijassa uushenkisyyden kontekstissa. Automaatioon tarkennettaessa huomio ohjautuu herkemmin näihin käsitteisiin liitettyihin arvottaviin luo-

kitteluihin muun muassa aktiivisen ja passiivisen sekä naisiin ja miehiin liitetyn toimijuuden välillä. Parhaimmillaan eri käsitteiden avulla voidaan nostaa esiin erilaisia näkökulmia kanavointiin liittyvien ilmiöiden historiasta.

Sigrid af Forsellesin mediaalinen taide

Taiteentutkimuksen kentällä on viime vuosina innostuttu tutkimaan ilmiöitä, jota on vaihtelevasti kutsuttu muun muassa henkitaiteeksi, automaattipiirtämiseksi ja -maalaamiseksi tai spiritualistiseksi taiteeksi. Termejä yhdistää ajatus mediaalisuudesta: teos välittää tavalla tai toisella tietoa tavanomaisen ylittävästä, henkisemmäksi mielletystä todellisuudesta. (Vrt. Kokkinen 2020, 93; Kokkinen, Mahlamäki & Leskelä-Kärki 2020, 238.) Innostuksen taustalla on mitä ilmeisimmin ruotsalaisen taiteilija-antroposofi Hilma af Klintin (1862–1944) taide, jonka on nähty horjuttavan toivotulla tavalla miesneroihin ja abstraktin taiteen kehitykseen keskittyvää modernismin kertomusta ja sen kaanoneita. Spiritualistisiin istuntoihin aktiivisesti 1890-luvulta lähtien osallistunut af Klint koki saaneensa vuonna 1905 tehtäväkseen maalata massiivisten *Temppelimaalausten* sarjan (1906–1915) Tiibetistä kotoisin olevan henkioppaan, mestari-Amalielin, ohjauksessa. (Af Klintista ks. esim. Müller-Westermann & Widoff 2013.) Erityisesti hänen isokokoiset, abstraktia muotokieltä lähestyvät *Kymmenen suurinta* -teoksensa (1907–1910) ovat herättäneet laajasti ihastusta viime vuosina.

Af Klintin jälkeen taiteen ja esoteerisuuden tutkijat ovat nostaneet esiin myös monia muita henkimaailman kanssa yhteistyössä tai detta tehneitä naisia, kuten Georgiana Houghtonin, Emma Kuntzin ja Anna Mary Howittin (ks. esim. Grant & Pasi 2016; Althaus ja muut 2018). Pohjoismaisissa sanoma- ja aikakauslehdissä kohistiin 1930-luvulla myös suomalaisesta Ilona Harimasta, jonka kerrottiin maalaavan itämaisia aiheita transsissa (Harimasta ks. Hätönen & Ojanperä 2011; Kokkinen 2020). Varhaisiin henkimaailmasta ohjeita saaneisiin naistaiteilijoihin lukeutuu myös Sigrid af Forselles, jonka tapaus tarjoaa mahdollisuuden pohtia lähemmin mediaalisen taiteen erilaisia ilmentymiä ja terminologiaa.



Venny Soldan-Brofeldt: *Sigrid af Forsellesin muotokuva*, 1902. Kansallisgalleria, Helsinki. Kuva: Kansallisgalleria.

Sigrid af Forselles (1860–1935) oli ensimmäinen suomalainen nainen, joka onnistui luomaan itselleen pitkäjänteisen uran kuvanveistäjänä. Hänen aikalaisensa pitivät kyseistä ammattia erittäin huonosti naiselle soveltuvana muun muassa sen vaatiman fyysisen voiman vuoksi. Taiteen kotimaista historiaa kirjoitettaessa af Forselles on monien aikalaisnaisten tavoin jäänyt katveeseen osittain varmasti siitä syystä, että hän vietti elämänsä suureksi osaksi ulkomailla, eritoten Firenzessä ja Pariisissa. Parhaiten hänet kenties tunnetaan aikansa kohutuimpiin kuvanveistäjiin lukeutuneen ranskalaisen Auguste Rodinin oppilaana. (Af Forsellesista ks. esim. Westermarck 1937; Lindgren 2006.) Aivan viime vuosina af Forsellesia on kuitenkin tar-

kasteltu niin akateemisissa tutkimuksissa kuin yleistajuisemmissa tietoteoksissa (ks. Kihlman 2018; Lahelma 2021; Schreck 2021, 80–113; Kokkinen & Lahelma 2021).

Henkisillä arvoilla oli keskeinen sija af Forsellesin taiteessa. Hän ammensi teoksiinsa aineksia muun muassa spiritualismista ja teosofiasta. Af Forsellesin uran tärkeimpänä teoksena mainitaan usein massiivinen, viisiosainen *Ihmissielun kehitys* -reliefisarja (n. 1887–1903), jonka osat löytyvät nykyisin Kallion kirkosta ja Ateneumin taidemuseosta. Raamatullisia aiheita kuvaavien teosten taustalla elää ajatus ihmiskunnan vaiheittaisesta henkisestä jalostumisesta. Reliefit kuvaavat matkaa inhimillisten viettien ja tunteiden kaaoksesta kohti harmonisempaa ja henkisempää olotilaa. (Kokkinen & Lahelma 2021; Lahelma 2021.) Tämän massiivisen teoskokonaisuuden ohella af Forsellesin tuotanto koostuu muun muassa reliefeistä, veistoksista, uurnista ja hänen isänsä haudalle tehdystä muistomerkistä.

Monien aikalaistensa tavoin af Forselles kiinnostui henkimaailmaa luotaavasta spiritualismista 1800-luvun lopulla. Ensimmäiset kokemuksensa siitä hän sai todennäköisesti 1880-luvulla Pariisissa. Kesällä 1893 af Forselles kirjoitti jo selväsanaisesti kyvystään kommunikoida henkimaailman kanssa. Taiteilija koki saaneensa yhteyden Firenzessä renessanssiajalla eläneeseen arkkitehtiin ja kuvanveistäjään Filippo Brunelleschiin (1377–1446). Brunelleschi ohjasi af Forsellesia uudenväläisen taiteen äärelle: hän paljasti tälle muun muassa täysin uudenväläisellä tyylillä tehdyn kirkon. Näkemästään ihastunut af Forselles ei uskonut, että sellaista osattaisiin vielä tehdä tai arvostaa Maa-planeeetalla, joka oli kehityksessään vielä henkimaailmaa alemmalla tasolla. Henkimaailman tutkimukset jatkuivat 1890-luvun kuluessa. (Kokkinen & Lahelma 2021; Lindgren 2006.) Spiritualistisiin istuntoihin af Forselles osallistui tietävästi ainakin Firenzessä vuonna 1896, jolloin hän oli läheisissä tekemisissä taiteilija Ellen Thesleffin kanssa (Schreck 2017, 126–127). Kuvanveistäjä sai ilokseen huomata, että hänen henkiset opintonsa alkoivat tuottaa tulosta: hän alkoi nähdä ja kuulla toisin (Sigrid af Forsellesin päiväamäton kirje Helena Westermarckille, ÅÅÅ). Tavotteellisen harjoittelun ansiosta hänen aistinsa olivat muuttumassa selvänäköisiksi ja -kuuloisiksi.

Af Forselles koki taiteensa kehittyvän samassa tahdissa omien okkultististen tutkimustensa kanssa (Sigrid af Forsellesin kirje Helena

Westermarckille, päiväämätön [huhtikuu 1897], ÅAA). Vaikka henkimaailman kanssa kommunikointi muodosti tärkeän perustan af Forsellesin taiteelliselle työskentelylle, hänen aineistoistaan ei toistaiseksi ole löytynyt merkkejä spiritualismille ominaisten automaatiotekniikoiden hyödyntämisestä. Af Forsellesin kuvailut Brunelleschista ja tämän näyttämästä kirkosta synnyttävät sen sijaan mielikuvan jonkinlaisista ilmestyksistä tai näyistä, jotka avautuivat henkiolennon avustuksella kuvanveistäjän nähtäviksi. Kiinnostava vertailukohta niille löytyy muun muassa ruotsalaismystikko Emanuel Swedenborgin (1688–1772) taivaaseen, helvettiin ja toisille planeetoille avautuvista näyistä, joista kirjoiteltiin ahkerasti 1800-luvun lopulla myös Suomessa (Mahlamäki 2013). Af Forsellesin lumottua toimijuutta tarkastellessa mielekkäältä tutkimuksen työkaluilta vaikuttavatkin kanavoinnin ja automaation sijaan ilmestyksen ja selvänäköisyyden käsitteet.

Aktiivisen näkijän ilmestyksiä veistotaiteessa

Selvänäköisyydestä ja siihen liittyvistä ilmiöistä 1800-luvulla käydyt keskustelut pyörivät mesmerismin, spiritualismin ja psyykkisen tutkimuksen ohella myös teosofian ympärillä. Esoterian historiaan perehtyneen Woulter J. Hanegraffin mukaan teosofien käsitykset selvänäköisyydestä erosivat kuitenkin merkittävällä tavalla spiritualistien ja mesmeristien näkemyksistä. Teosofien näkemykset juontuivat paljossa yhdysvaltalaisen lääkärin Joseph Rodes Buchananin 1800-luvun puolivälissä kehittelemistä teorioista koskien psykometriaa. Käsitteellä viitataan kykyyn aistia tietoa, joka on tallentunut valokuvan tavoin todellisuuden näkymättömille tasoille. Selvänäköinen ihminen – tarkemmin sanoen hänen sielunsa – pääsee käsiksi tähän tietoon muun muassa esineitä koskettaessaan. Niinpä esimerkiksi Egyptin aavikolta noukittu hiekanjyvä voi tarjota mahdollisuuden saada suoraan, jyvään varastoitunutta tietoa muinaisesta faaraoiden ajasta. (Hanegraaff 2017, 17–29.)

Monet okkultistit olivat 1860- ja 1870-luvuille tultaessa tulleet samantapaiseen tulokseen Buchananin kanssa: tieto kaikista todellisuuden tapahtumista tallentui valokuvan tavoin näkymättömään välittäjäaineeseen, jota kutsuttiin muun muassa eetteriksi tai astraalivaloksi.

Tähän käsitykseen nojasi muun muassa Helena Petrovna Blavatsky (1831–1891), johon Hanegraaff viittaa havainnollistaessaan teosofien selvänäköisyyttä koskevia käsityksiä. Blavatsky kertoi 1870-luvun lopulla massiivista teosofista *Hunnutettu Isis* -teosta (1877) kirjoittaessaan elävänsä maailmassa, jossa visiot ja mielikuvat liikkuiivat hänen silmiensä edessä kuin taianomainen panoraama. Tässä näkyjen maailmassa häntä opasti muinaisen Egyptin jumalatar Isis. Teosta kirjoittaessaan Blavatsky pysähtyi välillä tuijottamaan tyhjyyteen, jossa hän näki kuvia muun muassa menneen maailman tapahtumista. Sittemmin hän kirjoitti kaiken näkemänsä ylös. Kuvien avulla Blavatsky koki päässeensä käsiksi jonkinlaiseen kosmiseen muistiin, jota myöhemmät teosofit ja antroposofit kutsuivat muun muassa akaasisiksi aika-kirjoiksi. Tällaiseen selvänäkemiseen ei Hanegraffin mukaan vaadittu samankaltaista passiivista mielentilaa, joihin spiritualistissa tai magneettisissa istuinnoissa usein vaivuttiin. Teosofit luottivat pikemmin mielikuvituksen tarjoamiin yliverkaisiin kognitiivisiin mahdollisuuksiin: aktiivinen (ja siten maskuliiniseksi ymmärretty) kuvittelu tarjosi väylän kosmiseen tietoon. (Hanegraaff 2017, 4–7, 11–14 ja 29.)³

Teosofien käsitykset selvänäköisyydestä ovat niin läheisessä yhteydessä mielikuvitukseen, että niitä on oikeastaan hankala erottaa toisistaan (Hanegraaff 2017, 12). Mielikuvituksen voimaan luottivat myös monet 1800-luvun lopun taiteilijat, joita alettiin arvostaa näkyjen näkijöinä. Ranskalainen Albert Aurier ihaili vuonna 1891 julkaistussa symbolistisen taiteen manifestissaan taiteilijoita, joiden ylimaalliset sielun silmät ovat avautuneet. Swedenborgin tavoin he olivat inspiroituneita, selvänäköisiä näkijöitä. Niin teosofit kuin symbolistitkin ammensivat käsityksiään ranskalaisokkultisti Éliphas Lévitä, joka oli jo 1800-luvun puolivälissä painottanut mielikuvituksen merkitystä ilmestysten havaitsemisessa – sen avulla saattoi aistia ”elävän valon kuvia ja heijastuksia”. (Burhan 1979, 130–140; Aurier 1995.) Mielikuvitus toimi aivan kuin salattua todellisuutta havainnoiva kamera ja teki taiteilijoista kristillisten mystikkojen ja pyhimysten veroisia näkijöitä.

3 Antroposofian suhteesta mielikuvitukseen ja kuvitteluun ks. Annunen ja muut tässä teoksessa sekä Mahlamäki 2020.

Ajatuksen puolesta saarnasi näyttävästi muun muassa Pariisissa 1890-luvulla ”ruusuristiläisiä” taidesalonkeja järjestänyt Joséphin Péladan. Hän rohkaisi oman aikansa taiteilijoita seuraamaan samaa, näkyjen viitoittamaa tietä, jolla menneisyyden selvänäköiset mestartaiteilijat olivat aikoinaan kulkeneet: ”Taiteilija, sinä olet tietäjä! Taide on suuri mysteeri, se yksin todistaa kuolemattomuutemme. – Kuka epäilee enää? Giotto on tuntenut stigmat; Neitsyt Maria ilmestyi Fra Angelicolle; ja Rembrandt on todistanut Lasaruksen ylösnousemuksen.” (Péladan 1894, 18. Suomennos Nina Kokkinen.)

Pariisissa 1880- ja 1890-luvuilla eläneelle af Forsellesille käsitys taiteilijoista näkijöinä oli epäilemättä tuttu. Hän oli todennäköisesti jo 1880-luvulla Rodinin ateljeessa työskennellessään oppinut arvostamaan taiteen henkisyttä, joka oli ateljeen isännälle tärkeä arvo. Rodin kutsui itseään ”totuuden metsästäjäksi”. Tuon totuuden, joka oli luonteeltaan ilmeisen henkinen ja ihmissieluun liittyvä, hän pyrki vangitsemaan veistoksiinsa. Rodinin tuttavapiiriin lukeutui kiinnostavia henkilöitä ajan okkulttuuria ajatellen, muun muassa teosofeja, spiritualisteja ja vuosisadanvaihteen merkittävimpiin okkultisteihin lukeutunut maagikko Aleister Crowley (1875–1947). Péladanin käsityksistä af Forsellesilla taas oli mahdollisuus keskustella muun muassa Pariisissa samoihin aikoihin työskennelleen taiteilijakollega Beda Stjerschantzin kanssa, joka vieraili ensimmäisessä Rose + Croix-salongissa vuonna 1892. Af Forsellesin mahdollisesta vierailusta Péladanin salongeissa ei toistaiseksi ole tietoa. (Kokkinen & Lahelma 2021; okkulttuurista ks. Partridge 2004; Kokkinen 2012.)

Omaa näkijyyttään kehittäessään ja painottaessaan 1800-luvun taiteilijat ammensivat visuaalisia aineksia useista eri lähteistä: kokeellisen psykologian hypnoosi- ja hysteriakuvastosta, psyykkisiä ilmiöitä kuvaavista valokuvista sekä meedioiden tekemistä piirroksista. Ranskan symbolistipiireissä tunnettu kirjailija ja dramaturgi Jules Bois kehottikin vuonna 1897 taiteilijoita hyödyntämään teoksissaan ”henkiestetiikkaa” ja tutkimaan (tiedemiesten tavoin) erilaisia mediaalisia mielentiloja. Hän painotti, ettei taiteilijoiden tulisi kuitenkaan sortua samankaltaiseen passiivisuuteen kuin (nais)meedioiden, joita Bois piti monien aikalaistensa tavoin patologisina tapauksina. (Keshavjee 2009, 69–70; Kokkinen 2019, 192–209.) Maskuliiniseksi mielletty toimijuuden kontrolli oli säilytettävä.

Samankaltaista etäisyyttä spiritualistissa ja magneettisissa istunnoissa nähtyiin passiivisiin mielentiloihin haluttiin ottaa myös teosofiassa. Hanegraaff (2017) näkee tässä jaottelussa myös syyn siihen, miksi teosofit kehittivät toisenlaisia käsityksiä selvänäköisyydestä kuin spiritualistit: koska (nais)meediat nähtiin passiivisina ja patologisina, halusivat teosofit erottautua niistä painottamalla oman näkijyytensä aktiivisuutta ja tieteellisyyttä. Näkijä toimi (teknisen) valokuvauslaitteen tavoin ja hyödynsi aktiivisesti omaa tahtoaan ja mielikuvitustaan. Näin hän pääsi käsiksi ikuiseen, henkiseen tietoon, joka piirtyi hänen tarkasteltavakseen eetteriin tai akaasiisiin aikakirjoihin.

1800-luvun lopun selvänäköisyyttä ja näkijyyttä koskevat keskustelut tarjoavat mielekkään kontekstin myös af Forsellesin taiteelle ja niihin kytkeytyville mediaalisille kokemuksille. Hän kehitti yliaistillisia kykyjään samoihin aikoihin kuin Akseli Gallen-Kallela, joka harjoitti kuudetta aistiaan muun muassa Suomen luonnossa samotesaan. (Kokkinen 2019, 90–112.) Kyseenalaisen maineen saaneeseen ja patologiseksi leimattuun mediatoimintaan haluttiin tehdä eroa, vaikka se monia taiteilijoita kiehtoikin. Af Forsellesin kirjoitukset okkultistisista opinnoista, aistien kehittymisestä ja menneen ajan mestartaiteilijoiden tarjoamista näyistä viittaavat spiritualistien hyödyntämien poikkeavien mielentilojen ja automaattitekniikoiden sijaan hieman toisenlaiseen mediaalisuuteen: aktiiviseksi miellettyyn näkijyyteen, jonka puolesta puhuivat niin teosofit kuin Péladanin kaltaiset ”taiteilijaprofeetat”. Tämä maskuliinisemmaksi mielletty positio tarjosi af Forsellesin ja Blavatskyn kaltaisille naisille paitsi tietynlaisia uskottavuutta myös suojaa patologiseksi leimaamiselta. Heidän lumottu toimijuutensa perustui ajan hierarkkisiin sukupuolijaotteluihin, mutta osaltaan myös liudensi niitä.

Af Forsellesin toimijuutta tarkastellessa samankaltaisiin sukupuoli-roolitusten kyseenalaistamisiin törmää muissakin yhteyksissä: hän valitsi ainoastaan miehille sopivaksi katsotun kuvanveistäjän ammatin, eli romanttiseksi arvellussa suhteessa ranskalaisen Madelaine Jouvrayn kanssa ja työsti massiivisuudessaan uhkarohkean viisiosaisen suurteoksen, jollaisia vain vakiintuneen aseman saavuttaneiden miestaiteilijoiden oli soveliaista luoda (Kokkinen & Lahelma 2019; ks. myös Kihlman 2018, 109–164; Schreck 2021, 80–113). Henkimaailman viestejä välittäessään hän oli pikemmin aktiivisesti toimiva nä-

kyjen näkijä kuin passiiviseksi mielletty meedio. Af Forselles asemoitui menneen ajan selvänäköisten taiteilijoiden jalanjäljissä kulkevaksi mestariksi – positio, joka Péladanin ”ruusuristiläisissä” salongeissa myönnettiin vain miestaiteilijoille. Naisten teoksia ei näihin näyttelyihin otettu mukaan.

Näkijyyteen, selvänäköisyyteen ja ilmestyksiin liittyvät keskustelut avaavat kiinnostavan näkökulman myös af Forsellesin taiteen aiheisiin. Vaikka hänen veistoksistaan ei oikeastaan löydy näihin keskusteluihin liittyvää ”henkiestetiikkaa”, ilmestyksen tematiikka on niissä läsnä. Af Forselles kuvaa veistoksissaan ja uurnissaan usein kasveja, enkeleitä sekä musiikkiin, tanssiin tai lukemiseen keskittyneitä naisia. Jälkimmäisten aiheiden voi nähdä painottavan naisten kykyä keskittyä myös sellaiseen toimintaan, joka katsottiin henkisesti jalostavaksi (vrt. Palin 2009, 39–46). Myös Jeesukseen liittyvät aiheet toistuvat hänen tuotannossaan.

Hieman erikoisempia ja silmiinpistäviäkin ovat af Forsellesin tuotannossa vanhatestamentilliset aiheet, kuten Mooses laintauluineen (*Mooses*, 1898, Ateneum; toinen Kulosaaren kirkossa), israelilaisten maanpako Egyptistä (*Erämaavaellus*, 1914, Turun taidemuseo) ja *Jaakobin uni* (1910, olinpaikka tuntematon). Kaksi ensin mainittua liittyvät oleellisesti juutalaiskristillisen uskontoperinteen tärkeimpään ilmestykseen: Jumalan ja Mooseksen kohtaamiseen Siinainvuorella. Myös Jaakobin unessa on kyse ilmestyksestä. Genesiksessä kerrotaan unesta, jossa Jaakob näkee taivaaseen johtavat tikapuut. Ne toimivat maallista ja jumalallista todellisuutta yhdistävänä siltana, joita enkelit kulkevat ylös- ja alaspäin. Samassa yhteydessä Jaakob näkee myös Jumalan. Af Forselles on keskittynyt vuonna 1910 valmistuneessa *Jaakobin uni* -uurnassaan tikkaita myöten kulkeviin ja korkeuksissa lentäviin enkeleihin. Aiheiden kiinnittyminen ilmestyksen tematiikkaan selittää varmasti osaltaan sitä, miksi omaa lumottua toimijuuttaan näkijänä kehittänyt af Forselles valitsi näitä aiheita kuvattavakseen.

Eräs yksittäinen johtolanka af Forsellesin kiinnostuksesta ilmesyksiä kohtaan löytyy hänen arkistoissaan säilyneestä muistiinpanosta (Loviisan kaupungin museo). Siihen on kirjoitettu käsin profetia, josta uutisoitiin sanomalehdissä laajasti vuonna 1917. Suomessa aihetta käsiteltiin ainakin ruotsinkielisissä paikallislehdissä. (*Österbottniska Posten* 6.7.1917; *Västra Nyland* 10.7.1917.) Saksassa sijaitsevasta



Sigrid af Forselles:
Mooses, 1898.
Kansallisgalleria,
Helsinki. Kuva:
Kansallisgalleria.

Wismarin luostarista oli tuolloin löydetty erään munkin vuonna 1701 muistiin kirjoittama näky. Af Forsellesin aikalaiset kokivat sen kuvaavan hämmästyttävän selkeästi parhaillaan käynnissä olleen ensimmäisen maailmansodan kauhuja – ja ennustavan myös niiden päätymisestä. Af Forsellesin arkistosta löytyvä ennustus on otsikoitu ”merkilliseksi profetiaksi”.

Ilmestyksen ja selvänäköisyyden käsitteet auttavat hahmottamaan af Forsellesin lumottua toimijuutta ja hänen taiteensa mediaalisia ulottuvuuksia. Af Forselles ei päätenyt hyödyntämään taiteellisessa ilmaisussaan spiritualistiseen kuvamaailmaan selkeämmin sitoutuvaa ”henkiestetiikkaa”, vaan käsitteli mediaalisuuteen liittyviä ilmiötä pikemmin temaattisella tasolla ja teostensa aiheissa. Ilman ilmestyksen käsitettä tämä yhteys ja sen kiinnittyminen 1800-luvun lopun selvänäköisyyttä koskeviin keskusteluihin voisi jäädä – ja on jäänytkin – huomaamatta. Teokset on helppo luokitella turhan ilmiselvänä pidettyyn uskonnollisen ja erityisesti kristillisen taiteen kategoriaan. Henkimaailman ja edesmenneiden mestartaiteilijoiden kanssa kommunikointi sekä omien selvänäköisten kykyjen harjoittaminen muodostavat kuitenkin tärkeän perustan Sigrid af Forsellesin taiteelle. Af Klintin tavoin kuvanveistäjä todennäköisesti koki, että hänen teoksensa toivat viestiä henkisemmästä todellisuudesta, jonka olemassaolon hän oli itse saanut kokea. Aiheensa af Forselles valitsi pikemmin Raamatusta ja juutalaiskristillisestä perinteestä kuin esimerkiksi itämaisista uskonnoista, joita monet aikalaiset ihailivat henkisen tiedon ylivertaisina lähteinä. Samankaltaiset painotukset olivat tärkeitä myös monille spiritualisteille sekä myöhemmille antroposofoille.

Kanavoitua kirjallisuutta

Kuvataiteilijoiden tavoin monet kirjailijat kokevat saavansa inspiraatiota ilmestyksistä tai muunlaisesta henkimaailman tuesta. Varsinkin henkisyydestä ammentavat kirjailijat kokevat antroposofian perustajan Rudolf Steinerein (1861–1925) tavoin, että taiteilija välittää taiteessaan totuuksia ja ideoita henkisestä maailmasta materiaaliseen maailmaan. Kanavoituna – tai muutoin mediaalisin keinoin – on tuotettu

kirjallisuutta, runoutta sekä uskonnollisia ja henkisiä tekstejä aina Raamatun profeetoista ja keskiajan mystikoista lähtien, kuten edellä on kuvattu. Yhtenä esimerkkinä edelleen merkittävässä roolissa olevista, toisesta todellisuudesta välitetyksi ymmärretyistä teksteistä ovat ranskalaisen, animaaliseen magnetismiin tutustuneen Allan Kardecin (Léon Rivail, 1804–1869) julkaisemat teokset, jotka rakensivat pohjan spiritistiselle liikkeelle. Kardecin teoksista ensimmäinen ja merkittävin on *Henkien kirja* (*Le Livre des Esprits*, 1857, suomenos 2010), joka syntyi hänen keskusteluistaan henkien ja edesmenneiden ajattelijoiden kanssa. Kardec itse ei ollut suoraan yhteydessä henkiin, vaan keskustelut tapahtuivat naispuolisten meedioiden välityksellä, jotka välittivät Kardecin kysymykset hengille ja henkien vastaukset Kardecille. Näin varsinainen toimijuus jakautui Kardecin ja henkien välille, kun taas viestejä välittäneille naisille jäi passiivisen ”kanavan” rooli. (Kardec 2010, 22–25; ks. esim. Faxneld 2020, 56–57.) Useita Kardecin teoksia julkaistiin 1800-luvun puolivälissä ja niitä luettiin ahkerasti vuosisadan loppupuolella ja 1900-luvun alussa. Kardecin spiritismi on edelleen voimissaan erityisesti Brasiliassa, jossa se on kehittynyt moniin suuntiin. Siitä on muovattu myös erilaisia terapeutisia ja lääketieteellisiä sovelluksia (ks. De Araújo Aureliano & Cardoso 2015). Suomessa Kardecin teoksia julkaisee ja suomentaa nykyään lähinnä Allan Kardecin opin ystävät -niminen järjestö.

Maailmanlaajuisesti luetuin ja tutkituin (ehkä myös laajin) toisesta todellisuudesta välitetty teos on nimeltään *Urantia*, jonka syntyprosessi kesti useita vuosikymmeniä. Sen ensimmäinen englanninkielinen painos julkaistiin vuonna 1955, minkä jälkeen tämä yli 2000-sivuinen teos on käännetty lukuisille kielille. Suomeksi *Urantia*-kirja ilmestyi kolme vuosikymmentä kestäneen käännösprojektin jälkeen vuonna 1993. *Urantia*-kirjan vuosikausia kestänyttä syntyprosessia kuvataan ilmoituksena, jossa toiselta planeetalta kotoisin olevien persoonallisuuksien, ”taivaallisten olentojen”, kerrotaan välittäneen viestitään ihmiskunnalle asiasta tietämättömän kontaktihenkilön kautta, jonka puhumat viestit läsnäolijat kirjoittivat ylös. (Pekkarinen 2020.) *Urantia* asemoituakin osaksi toisen maailmansodan jälkeen kehittynyttä vaihtoehtokulttuuria ja ufoilmiötä, vaikka sen teksti pohjautuu pitkälti uudelleentulkittuun juutalaiskristilliseen traditioon – samoin kuin Sigrid af Forsellesin taide.

Kristilliseen kehykseen asemoituu myös uushenkisyyden kentällä tärkeä teos *Ihmeiden oppikurssi* (*A Course in Miracles*, 1976), jonka yhdysvaltalaispsykologi Helen Schuman (1909–1981) kertoo saaneensa kanavoituna Jeesukselta. Teos tarjoaa pohjan itseopiskelukurssille, jonka myötä ihminen oppii anteeksiantoa, syyllisyydestä vapautumista ja Jumalan oivaltamista. *Ihmeiden oppikurssia* voi opiskella myös luentokursseilla ja opintopiireissä. (Sohlberg & Kokkinen 2020, 288–289; Bradby 2010, 697–703; Hammer 1997, 213–220.) Huomattava osa esoterisuuden, new age -virtauksen ja uushenkisyyden keskeisistä teksteistä on ylipäätään erilaisin mediaalisin keinoin vastaanotettua kirjallisuutta (vrt. Bradby 2010, 697).

Meedioiden välittämistä, paikallaolijoille osoitetuista viesteistä poiketen kaikkien edellä mainittujen teosten – *Urantian*, *Henkien kirjan* sekä *Ihmeiden oppikurssin* – viestit on tarkoitettu koko ihmiskunnalle. Ne sisältävät tietoa maailmankaikkeudesta, maailman historiasta ja ihmisen elämän merkityksestä niiden osana. Teokset antavat myös moraalisia ohjeita siihen, miten ihmisten pitäisi elää.

Samalle jatkumolle asettuu myös Suomen tunnetuin ja suurimman lukijakunnan kerännyt henkimaailmasta välitetyksi kuvattu teos eli Rauni-Leena Luukasen (myöh. Luukanen-Kilde, 1939–2015) vuonna 1982 ilmestynyt *Kuolemaa ei ole*. Teoksen kustansi arvostettu kaupallinen kustantaja Weilin+Göös ja sitä myytiin kymmeniä tuhansia kappaleita. Teoksesta julkaistiin kahdeksan painosta ja se käännettiin useille kielille. Julkaisun jälkeen Luukasesta tuli kysytty luennoitsija ja haastateltava niin rajatiedon kentällä kuin suurten yleisöjen parissa ja valtavirtamediassa. (Ramstedt 2018, 112.) Teoksen jälkimmäinen osa, jonka Luukanen kertoo saaneensa automaattikirjoituksella, antaa moraalisia ohjeita siihen, miten ihmiskunnan, kansakuntien ja yksittäisten ihmisten tulisi elää elämäänsä.

Luukanen sijoittui aikoinaan 1980-luvun alusta lähtien osaksi rajatiedon ja vaihtoehtoisen henkisyyden kenttää. Nykypäivänä häneen suhtaudutaan kuitenkin melko epäilevästi myös rajatiedon kentän sisällä, koska hän ryhtyi myöhemmin puhumaan aktiivisesti ihmisille korkeampaa tietoa välittävistä humanoideista ja vastustamaan rokotuksia. Luukasen mukaan maailmaa hallitseva eliitti pyrkii joko kontrolloimaan ihmiskuntaa tai tuhoamaan sen osittain. (Ks. Ramstedt 2012, 2018, 118–120; Ramstedt & Moberg 2020, 263–266.)

Luukasen maailmankuvan keskeisinä osina ovat paranormaalit ilmiöt, vainajien henget, kommunikaatio maapallon ulkopuolisten tahojen kanssa sekä maailman vallanpitäjiä koskevat salaliittoteoriat (ks. esim. Ramstedt 2018, 4, 2012). Se on siis uushenkisyyden ja etenkin rajatiedon kentällä tyypillisen synkretistinen ja kantaa mukanaan 1800-luvun lopun spiritualismin ja psyykkisen tutkimuksen teemoja yhdistellen niihin 1900-luvun lopun ufoilmiötä ja niihin liitettyjä salaliittopohdintoja.⁴ Nykyisin Luukasen näkemykset herättävät vastakaikua lähinnä salaliitto- ja Qanon-piireissä. 1980-luvun alussa hän oli kuitenkin arvostettu, kansainvälisessä humanitaarisessa työssä toiminut lääninlääkäri, jonka puheet ja tekstit otettiin vakavasti ja asiallisesti vastaan. Häntä haastateltiin aktiivisesti niin aikakauslehdissä kuin televisiossa. Luukasen suosio perustui nimenomaan *Kuolemaa ei ole* -teokseen. Hänen seuraava automaattikirjoituksella vastaanotettu teoksensa, *Tähtien lähettiläs* (1991), ei enää herättänyt samankaltaista kiinnostusta – pikemminkin sääliä ja pilkkaa. Ajan henki oli ehtinyt kulkea uusiin suuntiin.

Luukasen *Kuolemaa ei ole* -teos ilmestyi otollisen aikaan. Suomalaisessa julkisuudessa keskusteltiin 1970-luvulla ja 1980-luvun alussa paljon paranormaaleista ilmiöistä, kuten ufoista, selvänäkemisestä, meedioista ja psykokineesistä. Selvänäkijä Aino Kassisen neuvoja kyselellyt tavallinen kansa kuin politiikan ja talouden mahtimiehet. Israelilainen Uri Geller taivutteli lusikoita televisiossa parhaaseen katseluaikaan. Tapani Kuninkaan suomalaisten ufokokemuksista raportoivat teokset tai Erich von Dänikenin visiot esihistoriallisista avaruusolentojen vierailuista olivat myyntimenestyksiä. Folkloristiikan professori Leea Virtanen keräsi tarinoita suomalaisten kokeamista yliluonnollisista ilmiöistä ja julkaisi niistä suosittuja kertomuskokoelmia. Paranormaali oli siis melko normaali keskustelunaihe 1980-luvun alun Suomessa, mikä varmasti osaltaan vaikutti Luukasen teoksen suosioon. Suomalainen keskustelu oli osa laajempaa, kansainvälistä new age -virtauksesta kummunnutta kiinnostusta henkiseen kehitykseen, aikaisempiin elämiin, ruumiistapoistumiskokeuksiin tai alkuperäiskansojen korkeammiksi nähtyihin henkisiin

4 Salaliittoteorioiden ja ufojen kytköksistä ks. esim. Robertson 2016, 2021.

kykyihin ja kanavointiin (ks. esim. Hammer 1997; Sutcliffe 2003; Chryssides 2007).

Lumotun maailman rationalisointia

Kuolemaa ei ole -teoksen kansiliepeessä Luukanen asemoi kirjan osaksi aikakauden new age -keskustelua kuitenkin itse termiä mainitsematta. Siinä kuvataan parhaillaan elettävää murroskautta ja sen myötä pirstoutuvaa maailmankuvaa. Ihmiset ovat kadottaneet elämänsä merkityksellisyyden, ja ihmiskunta on siirtymässä uuteen aikakauteen, jolloin portit henkiseen kehitykseen avautuvat ja yliluonnolliset ilmiöt nousevat esiin. Luukanen korostaa, miten tieteellinen tutkimus on kohdistamassa katsettaan parapsykologiaan ja vielä yliluonnollisina pidettyihin ilmiöihin. Hän viittaa jokaisessa luvussa tutkijoihin, tutkimusinstituutteihin ja yliopistoihin sekä meillä oleviin, jo tehtyihin tai tulossa oleviin tutkimuksiin. Luukanen suhtautuu erittäin myönteisesti tieteeseen ja näkee tutkimuksien todistavan parapsykologisten ilmiöiden olemassaolon. Tekstin auktoriteetti rakentuu paitsi tieteeseen myös tavallisten ihmisten yliluonnollisiin kokemuksiin, joita Luukanen yksityiskohtaisesti kuvaa ja esittää todistusaineistona (ks. Ramstedt 2018, 137).

Luukanen haluaa teoksellaan herättää keskustelua ihmistä ympäröivästä näkymättömästä maailmasta. Teoksen ensimmäisen osan luvut käsittelevät monenlaisia yliluonnollisia ilmiöitä, joiden tarkasteluun psyykkisen tutkimuksen seurata aikanaan 1800–1900-lukujen taitteessa perustettiin: henkiparannusta, telepatiaa, psykometriaa, poltergeist-ilmiötä, ennaltatietämistä, ruumiista irtautumista, medioita, kuolleiden ilmestymistä, jälleensyntymää ja automaattikirjoitusta. Tekstin maailma on yhtäältä lumottua, sillä siihen kuuluu ylinhimilliseksi tai paranormaaleiksi miellettyjä olentoja ja tapahtumia, kuten henkiä, kommunikoivia vainajia tai itsestään liikkuvia esineitä. Toisaalta teksti argumentoi rationaalisesti, tieteiden auktoriteettiin tukeutuen: kuvatut ilmiöt ovat tieteellisesti selitettävissä, kunhan tutkimus vain edistyy tarpeeksi. Luukanen pyrkii tekstillään murtamaan lumousta ja rationalisoimaan lumotun maailman.

Teoksen teksti muuttuu luku luvulta henkilökohtaisemmaksi ja Luukasen omia kokemuksia kuvaavaksi. Erityisesti osion loppuun si-

joitettu, automaattikirjoitusta käsittelevä luku asemoituu kertomukseksi siitä, miten Luukanen itse oppii tuottamaan tekstiä automaattikirjoituksella. Automaattikirjoituksen Luukanen kuvaa tilanteena, jossa ”ihminen alkaa tahtomattaan kirjoittaa vieraalla käsialalla, joskus jopa vieraalla kielelläkin tekstiä, jonka sisältökin voi olla hänelle vierasta” – painotus on siis spontaaniudessa ja intentionaalisen toimijuuden puuttumisessa. Luukasen mukaan länsimainen lääketiede selittää kirjoituksen tulevan ihmisen alitajunnasta, kun taas jotkin uskonnolliset yhteisöt näkevät sen pahojen henkien työnä. Spiritualismin näkökulmasta ”automaattikirjoittajan kättä ohjaa henkimaailmaan siirtynyt henkiolento, joka näin osoittaa elävänsä kuoleman jälkeen ja haluavansa auttaa maan päällä eläviä omaisiaan ja ystäviään”. (Luukanen 1982, 127.) Luukasen oma kokemus muistuttaa viimeksi mainittua, sillä hän kuvaa saavansa tietoa edesmenneeltä sukulaiseltaan. Samoin kuin Sigrid af Forsellesin kohdalla myös Luukasen estetiikka on korostetun länsimaista; siitä puuttuvat monia medioistuntoja sekä teosofista ajattelua leimannut itämainen henkisyys ja orientalismi.

Luukasen mukaan automaattikirjoituksella voi saada tietoa sekä menneisyydestä että tulevaisuudesta – jopa kielillä, joita sen kirjoittaja ei hallitse. Hän kuvaa kirjoittamisen tapahtumaa fyysisellä ja ruumiillisella tavalla ja kertoo, miten sen aikana käsivarsi saattaa tuntua puutuneelta ja kynä voi kiittää paperilla uskomatonta vauhtia, jopa pimeässä. (Luukanen 1982, 127.) Luukasen kohdalla automaattikirjoittamiseen nimenomaan harjaannutaan ja siinä kehitytään aikaa myöten. Aluksi kirjoitus on katkeilevaa, haparoivaa ja hidasta. Luukanen kuvaa omaa tietään automaattikirjoittajana yhteisöllisenä harjoittelemisena: hän osallistuu säännöllisesti kokoontuvaan piiriin, jonka tarkoituksena on parantaa osallistujien psyykkisiä kykyjä. Ryhmän tapaamiset kehystetään kristillisesti Isä meidän -rukouksella ja Herran siunauksella – tämä oli yleistä myös 1800-luvun spiritualistisissa istunnoissa, ja se on tuttua myös nykypäivän mediotilaisuuksissa. Luukasen ryhmän osallistujat kehittyvät kukin omalla tavallaan: yhdestä osallistujasta tulee automaattimaalaari, toisesta puhumedio, joka pitää transsisaarnoja. (Luukanen 1982, 128.) Luukanen kuvaa, ettei itse aluksi kokenut etenevänsä tapaamisissa, mutta koettuaan ensimmäisen kerran kanavana toimimisen hän oppii nopeasti:

Seuraavalla kerralla varasin jo mukaan kynän ja paperia. Niinpä en hämästynyt, kun käteni jo alkurukouksen jälkeen tuntui puutuneelta ja pistelevältä. Se alkoi liikkua tahdottomasti. Kynä kirjoitti: Olen Solveig ... olen elossa. Tästä alkoi kehitykseni automaattikirjoittamisessa. Muutama viikossa olin saanut sivukaupalla tekstiä elämän tarkoituksesta, sairauksien ja vaikeuksien merkityksestä, ihmisen henkisestä olemuksesta ja sen kehittämisestä. (Luukanen 1982, 129.)

Nykypäivän kanavointiin liittyy spontaaniuden ja harjoittelun välinen jännite. Kanavointi voi siis olla joko spontaania tai tarkoituksellista eli intentionaalista. Spontaanista kanavoinnista käytetään myös ilmestyksen käsitettä, jolla viitataan tilanteeseen, joka tapahtuu yllättäen ja johon kanava itse ei pysty vaikuttamaan. Intentionaalinen kanavointi on sen sijaan tekniikka, jota voi opiskella erilaisilla kursseilla, työpajoissa tai oppikirjoista. (Bradby 2015, 343; opaskirjoista ja manuaaleista ks. Bradby 2010, 694–696; kursseista ja työpajoista ks. myös Utriainen 2017.) Intentionaalinen kanavointi voi toimia arjen meditaationa tai itseapuna ja oman henkisyyden kehittäjänä (Bradby 2015, 344). Siitä voi tulla myös ammattimaista, kuten Katriina Hulkosen (2021) tutkimilla naisilla, jotka hyödyntävät kanavointiin perustuvia hoitomuotoja hyvinvointialan yrittäjinä. Luukasen, kuten monen muun automaattikirjoittajan tai kanavan, kohdalla toimintaa ensin harjoitellaan erilaisissa ryhmissä tai kursseilla. Kun tekniikka on opittu, automaattikirjoituksesta tai kanavoinnista tulee enemmän spontaani ilmiö tai sen voi aktivoida halutessaan.

Luukanen kertoo teoksessa saaneensa automaattikirjoituksella tietoa omista edellisistä elämistään ja niihin liittyvistä ihmissuhteista, joiden vaikutus oli nähtävissä nykyisessä elämässä – hän asemoituu tekstissään 1980-luvun alussa käytyyn vilkkaaseen keskusteluun jälleensyntymästä ja sivupersoonista. Luukanen myös varoittaa automaattikirjoituksen vaaroista mielenterveydelle ja tarpeellisuudesta erottaa hyvä ja paha. Luukasen mukaan spontaanisti tai jopa tahdonvastaisesti alkanut automaattikirjoittaminen edellyttää selväjärkisyttä. (Luukanen 1982, 129 ja 131–135.) Näkemys henkimaailman vaarallisuudesta on pysynyt samanlaisena vuosikymmeniä. Jo 1800-luvulla oltiin huolissaan meediatoiminnan vaaroista nimenomaan naisille sekä pohdittiin, ovatko viestejä välittävät henget hyviä vai pahoja.

Luukasen oma henkiopas kuuluu ehdottomasti hyviin, sillä hän kertoo saavansa viestejä 85-vuotiaana vuonna 1974 kuolleelta isoäidiltään Aino Sofia Halmetojalta. Henkioppaiden sukupuolijakauma on kiintoisa kysymys, johon olisi syytä perehtyä tarkemmin. Aiemmin monet henget olivat joko androggynejä tai miespuolisia, kuten vaikkapa Helmi Krohnin henkiopas Ispahan, mutta esimerkiksi Blavatsky kertoi saaneensa viestejä jumalatar Isikseltä.

Luukanen kertoo teoksessa julkaisemansa tekstin olevan siinä asussa kuin hän sen sai yhteensä 24 tunnin automaattikirjoitusrupeamien aikana. Hän kertoo pyytäneensä tunnetun grafologin arvioimaan automaattikirjoituksella tuotetun tekstin, ja lausunnon mukaan teksti on jonkun muun kuin Luukasen kirjoittamaa. (Luukanen 1982, 136–137.) Hän pyrkii siis hankkimaan rationaalisia, ikään kuin tieteellisiä todisteita siitä, että tuotettu teksti on peräisin henkimaailmasta.

Uushenkisiä viestejä automaattikirjoituksella

Kuten uskontotieteilijä Tommy Ramstedt (2018, 136) on todennut, *Kuolemaa ei ole* -teoksen alkupuolella Luukanen pyrkii luomaan vaikutelman, että aiemmin yliluonnollisiksi miellettyjen ilmiöiden tutkimus edistyy koko ajan. Teoksen jälkimmäinen, automaattikirjoituksella tuotettu osa taas asemoi paranormaalit ilmiöt laajempaan, kosmiseen kontekstiin ja pyrkii tarjoamaan vastauksia elämän tarkoitusta koskeviin eksistentiaalsiin kysymyksiin – samoin kuin Kardecin teokset, *Urantia*-kirja sekä *Ihmeiden oppikurssi*. Automaattikirjoitusta tuottava Luukanen asettuikin rationaalisuudestaan huolimatta tai siihen lomittuneena osaksi lumottua todellisuutta, jonka kehyksissä parapsykologisten ilmiöiden taustalla vallitsee korkeampi, jumalallinen järjestys. (Ramstedt 2012, 345, 2018, 138.)

Automaattikirjoitustekstin jokaisen luvun aloittaa aforismityyppinen ajatelma, joka tiivistää luvun moraalisen sanoman. Luukasen kanavoitu teksti välittää uushenkisyyden kentällä hänen aikanaan ja yhä nykyisinkin yleisesti omaksuttuja ajatuksia: ihminen on henkinen olento, jonka tarkoituksena on kehittyä sekä elää rakastavaa, suvaitsevaa ja toisia huomioon ottavaa elämää. Karman laki – mitä kylvää, sitä myös niittää – vallitsee maailmassa ja antaa selityksensä erilaisil-

le tapahtumille. Vastoinikäymiset johtuvat aiemmista väärinteosta ja auttavat kehittymään henkisesti. Elämä jatkuu kuoleman jälkeen toisessa ulottuvuudessa, josta voi olla yhteyksissä eläviin ihmisiin. Ihmiskunta on siirtymässä uudelle tasolle, jossa henkiset tosiasiat ja ylikuonnolliset kokemukset saavat tieteellisen selityksensä. Jumala on olemassa ja uskontojen taustalla on yksi, yhteinen totuus, joka saa erilaisia ilmenemismuotoja. Institutionaalinen uskonto on kadottanut yhteytensä todelliseen henkisyyteen ja uskonnollisia tekstejä, kuten Raamattua, on sensuroitu ja muutettu instituutioiden tarvitsemalla tavalla.

Luukanen on kirjoittanut tekstin pääosin me-muodossa: *Me ihmiset* olemme kadottaneet kykymme olla yhteydessä luontoon. Ajoittain teksti puhuttelee lyhyesti lukijaa: vastoinikäymisten kohdatessa *sinun on pysähdyttävä* miettimään omia ajattelutapoja. Teksti puhuttelee myös koko ihmiskuntaa sekä Suomen kansaa ja erityisesti sen poliittista tilannetta. Näkökulma ei siis ole kuoleman rajan tuolta puolen asioita katsovassa henkiolennossa, vaan kiinnittyneenä kirjoitus-aikaan ja -paikkaan.

Luukasen kanavoidun tekstin mukaan kuoleman jälkeen elämä jatkuu henkisessä todellisuudessa, jossa ihminen jatkaa kehittymistään itselleen ominaisin tavoin. Ihminen joutuu fyysisen kuoleman jälkeen kohtaamaan itsensä vailla peittävää naamiota, riisuttuna ja paljaana. Kadotukseen ihminen ei kuitenkaan joudu, vaan sovitettuaan pahat tekonsa hän jatkaa eteenpäin kohti ikuista kehityksen pyörää ja henkistä koulutusta. Toisilleen rakkaita ihmisiä ei erota edes kuolema, vaan he jatkavat yhdessäoloon tuonpuoleisessa. Henkisessä todellisuudessa on oppilaitoksia, yliopistoja, kulttuurikeskuksia, kirkkoja ja taidelaitoksia, eri kulttuurien rakennustyyplejä, mutta myös kukaniittyjä ja järviä. Siellä ihminen voi kehittää maanpäällisessä elämässä kesken jääneitä kykyjään. Luukasen kuvaama tuonpuoleisuus muistuttaa kovin paljon sitä, jonka ruotsalainen mystikko Emanuel Swedenborg esitteli 1700-luvulla (ks. esim. Mahlamäki 2010, 2018, 2020; Mahlamäki & Mansikka 2020). Tässä kohdin hän ammentaa samasta lähteestä Sigrid af Forsellesin kanssa.

Vaikka kanavointi, koko rajatiedon kenttä ja osaltaan myös uushenkisyys saatetaan nähdä kristinuskon ulkopuolisina ilmiöinä, se ei lähemmin tarkasteltaessa pidäkään paikkansa. Esimerkiksi Luukasen

kuvaamassa maailmassa vallitsee hyvin kristillinen ilmapiiri: Siellä on rakastava Jumala. Jeesus taas toimii esikuvallisena hahmona. Ihmiselämän eettiset periaatteet löytyvät Raamatun kymmenestä käskystä ja Vuorisaarnasta – samoista lähteistä ammennettiin jo varhaisen teosofian, antroposofian, tolstoilaisuuden ja ruusuristiläisyyden parissa sekä *Urantia*-kirjassa. Myös Sigrid af Forsellesin ihmiskunnan kehitystä kuvaavassa reliefisarjassa Vuorisaarnalla on merkittävä sija.⁵ Karman lakia ja jälleensyntymäoppia Luukanen ei Raamatusta löydä, mutta hänen mukaansa ne onkin haluttu salata ihmisiltä ja poistettu siksi sieltä – myös tämä ajatus elää nykypäivän uushenkisyydessä.

Vaikka Luukasen kiinnostus ufoihin tulee vahvemmin esiin vasta hänen myöhemmissä elämänvaiheissaan, orastaa se jo tässä teoksessa. Siinä kuvataan, miten muilla planeetoilla on edistyneempää sivistystä ja teknologiaa. Kun ihmiskunta kehittyy, se voi olla niihin yhteydessä. Henkisellä tasolla yhteydenottoja on jo tapahtunut. Muutos vaikuttaa ihmiskunnan asemaan ja ihmisten ajatteluun.⁶

Nykyajan materialismin teksti näkee ongelmana, mutta ennustaa, että ihmiskunta on kulkemassa uuteen kehitysvaiheeseen, jossa siirrytään materialismista pois ja henkisyys alkaa avautua kaikille. Autoomaattikirjoitusteksti on siis samalla jatkumolla uuteen aikakauteen jo 1800-luvulta asti kurkottaneiden esoteeristen tekstien sekä 1900-luvun puolivälin jälkeen kehittyneiden vaihtoehtokulttuurin ja new age -henkisyyden kanssa: Elämässä on myös henkinen ulottuvuus. Kaiken elämän yläpuolella on sitä yhdistävä energia. Jokaisessa ihmisessä on sekä ajallinen persoonallisuus että ajan ja paikan ylittävä henkinen olento, korkeampi itse. Kaikki jälleensyntyvät sielut voivat valita oman henkisen polkunsä. Yksilöt voivat etsiä kanavoinnin avulla opastusta henkisiltä opettajilta, kuten enkeleiltä, henkioppailta, avaruusolennoilta tai kuolleiden hengiltä. Tässä ajassa on aiempaa enemmän valaistuneita opettajia, jotka auttavat ihmisiä kohti uutta aikakautta. (Bradby 2015, 341.)

5 Kristillisyyden toisintulkinnoista Suomessa af Forsellesilla ja muilla suomalaisilla taiteilijoilla ks. Kokkinen 2019, 223–235; Kokkinen & Lahelma, 2021.

6 Ufojen, teosofian ja spiritualismin kytköksistä ks. Partridge 2015; Närvä & Sohlberg 2020, 55–59.

Korostamalla rationaalisuutta ja tiedettä Luukanen asemoituu *Kuolemaa ei ole* -teoksen alkupuolella osaksi teosofiasta ja psyykkisestä tutkimuksesta kummunnutta näkemystä liittyen kanavointiin ja siihen kytkeytyviin ilmiöihin. Vaikka hän painottaa rationaalisuutta ja tieteen roolia, asettuu hänen automaattikirjoituksensa selvästi lumotun toimijuuden kentälle. Luukasen välittämät ajatukset kulkevat yhtä matkaa new age -henkisyyden ja uushenkisyyden kanssa ja asemoituvat rationaalisuuden korostuksesta huolimatta osaksi näkemystä kanavoinnista feminiinisenä, vastaanottavana ja spontaanina tahtumana.

Lopuksi

Ilmestyksistä, meedioista, selvänäköisyydestä, automaattitekniikoista ja kanavoinnista puhuttaessa kyse on ilmiöistä, joilla on selvä yhteys toisiinsa. Tiettyyn aikaan ja kulttuuriin sidottuja tapauksia tutkittaessa on mahdollista hyödyntää aikalaisterminologiaa ja käsitteitä, joita ilmiökenttää tarkasteltaessa on yleensä käytetty. Erilaisten käsitteiden hyödyntäminen totutusta poikkeavassa kontekstissa voi kuitenkin ohjata uudenlaisiin oivalluksiin, kuten ilmestystematiikkaan keskittyminen Sigrid af Forsellesin taiteen kohdalla osoittaa. Käsitteiden vertailu ja niiden syvempi pohtiminen nostavat esiin myös niihin liittyviä ongelmallisia oletuksia, latauksia ja vinoutumia, joissa voi korostua esimerkiksi naistoimijoiden passiivisuus tai kiinnittyminen johonkin tiettyyn uskontoon tai virtaukseen.

Ilmiöiden samankaltaisuuksia ajatellen olisi kenties hedelmällistä myös kehittää yleisempi ja teoreettisempi käsite, jota voisi hyödyntää niin 1800-luvun automaattitekniikoita ja selvänäköisyyttä kuin nykypäivän kanavointia tutkittaessa. Yhden mahdollisuuden tähän tarjoaa *mediaalisista* ilmiöistä puhuminen. Käsite on esiintynyt myös aiemmissa kirjoituksissamme. (Kokkinen 2020, 93; Kokkinen, Mahlamäki & Leskelä-Kärki 2020, 238; ks. myös Polvinen 1995.) Se soljahtaa tarkoituksellisesti hieman hankalammin yleiskieliseen puheeseen – toisin kuin esimerkiksi kanavointi ja ilmestykset –, jolloin myös käsitteen luonne teoreettisena työvälineenä painottuu.

Mediaalisuus viittaa keskellä tai sisällä olemiseen (lääketieteen sanastossa), ja se lähestyy kiinnostavalla tavalla myös taiteentutkimuksessa käytettyä medium-termiä. Jälkimmäisellä voidaan tarkoittaa tiettyä taiteen alaa (esimerkiksi veistotaide mediumina) tai vaikkapa teoksessa käytettyjä ilmaisuvälineitä tai materiaaleja (video, marmori). Medium on siten väline, materiaali tai ilmaisutapa, jota teosta tehdessä hyödynnetään, ja se on sovellettavissa myös muiden taiteenlajien, kuten kirjallisuuden tarkasteluun. Mediaalisesta taiteesta ja kirjallisuudesta puhuttaessa henkimaailmasta tai muusta tavanomaisen todellisuuskäsityksemme ylittävästä tulee keskeinen osa teoksen ilmaisua tai toteutustapaa.

Kyse on joka tapauksessa tavalla tai toisella välittyneestä taiteesta ja kirjallisuudesta, jonka lähtökohdat piilevät toisissa, henkisemmissä todellisuuksissa. Selkeimmin mediaalisen käsite periytyy kuitenkin spiritualistisessa kontekstissa hyödynnetystä meedio-termistä. Tämä käy ilmi erityisesti siinä kohdin, kun termi käännetään englanninkieliseksi (*mediumistic art*). Tämänkin käsite on siten väistämättä tiettyyn kontekstiin sidottu. Sen käyttökelpoisuuden arviointi jääköön tulevien tutkimusten haasteeksi. Selvää kuitenkin on, että erilaisten kanavointiin ja automaatiotekniikoihin liittyvien ilmiöiden yhtäläisyyksien ja erojen sekä jatkuvuuksien ja katkosten hahmottamisessa laaja-alaisemmasta, teoreettisesta käsitteestä olisi hyötyä.

Taiteilijoiden ja kirjailijoiden mediaalisuuteen kytkeytyvä toimijuus muuntuu ajan saatossa. Kanavointia 1970- ja 1980-luvuilla harjoittaneilla naisilla oli huomattavasti laajemmat yhteiskunnalliset toimintamahdollisuudet kuin spiritualismista ja psyykkisistä ilmiöistä vuosisataa aiemmin innostuneilla naisilla – olkoonkin, että nämä virtaukset tarjosivat heille myös uudenlaisia, muun muassa henkiseen johtajuuteen liittyviä valtapositiioita. 1800- ja 1900-lukujen vaihteessa meedioita patologisoitiin, ja esimerkiksi automaatioon ja psyykkiseen tutkimukseen liittyvät ilmiöt olivat vahvasti sukupuolittuneita. Yksittäisten naisten, kuten af Forsellesin, oli tietenkin mahdollisuus myös hyödyntää näitä luokitteluja kyseenalaistamalla niitä sopivissa määrin. Aikalaiskäsitysten sukupuolittuneisuutta haastaen hänen lumottu toimijuutensa määrittäyty pikemmin aktiiviseksi, selvänäköiseksi ilmestysten näkemiseksi kuin passiiviseksi nähdyksi automaatioksi tai meediotoiminnaiksi. Taiteilijuuden ja naiseuden välillä nähtiin kuitenkin

kin 1800-luvun lopulla voimakas ristiriita, eikä naisen ollut helppoa nousta arvostetuksi kuvataiteilijaksi – eikä etenään kuvanveistäjäksi.

Luukasen tapaisilla, koulutetuilla naisilla sen sijaan oli 1900-luvun loppupuolella mahdollisuus nousta laajaan suosioon ja kaupalliseen menestykseen. He saattoivat kirjoittaa bestsellereitä, esiintyä televisiossa ja luennoida suurille yleisöille. 1980-luvun alussa tunnetuksi tulleesta Rauni-Leena Luukasesta tuli supertähti Suomessa, ja hän sai myös kansainvälistä huomiota osakseen. 1900-luvun alkupuolella toiminut Sigrid af Forssell sen sijaan jäi vaille suuren yleisön huomiota – etenkin kotimaassaan. Lumottuun toimijuuteen usein liittyvästä stigmasta ei kuitenkaan ole päästy vieläköön kokonaan eroon: henkimaailman läsnäolosta julkisesti puhuva leimautuu helposti muun muassa herkkäuskoiseksi hölmöksi (ks. esim. Mahlamäki & Utriainen 2019; Utriainen & Mahlamäki 2021; Utriainen 2017). Myös Luukanen on saanut osansa tämänkaltaisesta negatiivisesta ja stigmatisoivasta leimasta. Hänen suosionsa suuren yleisön keskuudessa väheni nopeasti, ja Luukasen näkemysten radikalisoituttua jopa rajatiedon yhteisössä alettiin vieroksua häntä.

1800-luvun lopun ja 1900-luvun lopun mediaalisia ilmiöitä yhdistää myös positiivinen suhde teknologiaan ja tieteen kehitykseen. Spiritualismin syntyä aikana, 1800-luvun jälkipuoliskolla, rajankäynti tieteen, esoteerisuuden ja uskonnon välillä oli sumea ja vasta muotoutumassa. Tuohon aikaan esoteerisuuteen liittyvät ilmiöt näyttäytyivätkin monille eräänlaisena tulevaisuuden tieteenä – ilmiöinä, joiden taustalla vaikuttavia luonnonlakeja ja näkymättömiä voimia voitaisiin myöhemmin mitata ja selittää. Kanavoinnin syntyä aikana 1900-luvun jälkipuoliskolla uushenkisyyden kentällä tieteellinen maailmankuva puolestaan vaikutti taustalla itsestään selvänä. Raja tieteellisen maailmankuvan ja esoteeristen, psyykkisten tai parapsykologisten ilmiöiden välillä oli vuosisadan edetessä vedetty selvemmäksi – ainakin tieteen näkökulmasta.

Kanavat ja muut rajatiedon kentällä toimivat, Rauni-Leena Luukanen muiden mukana, ovat vedonneet 1900-luvun taitteen edeltäjien tavoin tieteen ja tutkimuksen auktoriteetteihin.⁷ He myös uskovat

7 Tieteen auktoriteetista ja esoterian tiedesuhteesta ks. Asprem 2004; Boguslawski 2020; Bradby 2010; Hammer 2003.

tieteen kehittyvän tavalla, joka todistaa yliluonnolliset ilmiöt luonnollisiksi – monet nykypäivän rajatiedon kentän toimijat panevat toivonsa vaikkapa kvanttifysiikkaan ja käyttävät (luonnon)tieteelle ominaista käsitteistöä ja todistusaineistoa kuvatessaan paranormaaleja ilmiöitä, kuten ruumiista irtautumista. Raja luonnollisen ja yliluonnollisen välille vedetään eri kohtiin riippuen rajan vetäjästä, ajasta, kulttuurista ja kulloinkin käsillä olevasta tilanteesta.

Sigrid af Forsellesin ja Rauni-Leena Luukasen lumottua toimijuutta yhdistävät juutalaiskristilliseen traditioon liittyvät teemat ja puhe-tavat. Molemmat tosin tulkitsevat omalle kulttuurilleen leimallista uskontoa toisenlaisista, esoteerisuuteen taipuvista lähtökohdista, joille on tyypillistä esimerkiksi Jeesuksen kunnioittaminen esikuvallisena mestarihahmona. Juutalaisuus saa tämänkaltaisissa keskusteluissa usein kristinuskoa negatiivisemmän sävyn, mikä on vahvistunut etenkin 1900-luvun jälkipuoliskolla – myös tällaisiin arvottaviin luokitteluihin on syytä kiinnittää huomiota. Af Forsellesin ja Luukasen tapaukset osoittavat yhtä kaikki kuitenkin sen, etteivät juutalaiskristilliset aiheet aina osoita yksinomaan tähän kyseiseen uskonnolliseen traditioon. Niillä on oma tärkeä osansa myös esoteerisuudessa ja mediaalisiin ilmiöihin kietoutuvassa lumotussa toimijuudessa.

Lähteet ja kirjallisuus

Aineistolähteet

”En märklig krigsprofetia” *Västra Nyland* 10.7.1917.

”En märklig krigsprofetia” *Österbottniska Posten* 6.7.1917.

Luukanen, Rauni 1982: *Kuolemaa ei ole*. Helsinki: Weilin+Göös.

Péladan, Sar 1894: *L'art idéaliste & mystique. Doctrine de l'Ordre et du Salon annuel des Rose + Croix*. Pariisi: Chamuel.

Sigrid af Forsellesin kirjeet Helena Westermarckille, Åbo Akademis Arkiv.

Sigrid af Forsellesin teokset ja aineistot, Loviisan kaupungin museo.

Kirjallisuus

Ahearn, Laura 2001: Language and Agency. – *Annual Review of Anthropology* 30 s. 109–137.

Aho, Jouko 1993: *Parapsykologit. Ulkopuolisen näkemys poikkeavan tieteen suomalaisen historiaan*. Historiallisia tutkimuksia 176. Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

- Althaus, Karin & Mühling, Matthias & Schneidert, Sebastian (toim.) 2018: *World Receivers: Georgiana Houghton, Hilma Af Klint, Emma Kunz*. München: Hirmer.
- de Araújo Aureliano, Waleska & Zikán Cardoso, Vânia 2015: Spiritism in Brazil from Religious to Therapeutic Practice. Teoksessa Gutierrez, Cathy (toim.) *Handbook of Spiritualism and Channeling*. Leiden: Brill. 275–293.
- Aurier, G. Albert 1995: Symbolism in Painting: Paul Gauguin. Teoksessa Dorra, Henri (toim.) *Symbolist Art Theories. A Critical Anthology*. Berkeley: University of California Press. 192–203.
- Bradby, Ruth 2010: Science as Legitimation for Spirituality. From the Aquarian Conspiracy to Channeling and *A Course in Miracles*. Teoksessa Lewis, Jim R. & Hammer, Olav (toim.) *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill. 687–705.
- Bradby, Ruth 2015: Channeling – The Cinderella of the New Age? A Course in Miracles, the Seth Texts, and Definition in New Age Spiritualities. Teoksessa Gutierrez, Cathy (toim.) *Handbook of Spiritualism and Channeling*. Leiden: Brill. 340–361.
- Burhan, Filiz Eda 1979: *Vision and Visionaries. Nineteenth Century Psychological Theory, the Occult Sciences, and the Formation of the Symbolist Aesthetic in France*. Julkaisematon väitöstudium. Princeton: Princeton University, Art history.
- Burwick, Frederick 2015: *Romanticism. Keywords*. West Sussex: John Wiley & Sons.
- Chryssides, George D. 2007: Defining the New Age. Teoksessa Lewis, James & Kemp, Daren (toim.) *Handbook of New Age*. Leiden: Brill. 5–24.
- Faxneld, Per 2020: *Det Ockulta Sekelskiftet. Esoteriska strömningar i Hilma af Klints tid*. Tukholma: Volante.
- Grant, Simon & Pasi, Marco 2016: "Works of Art without Parallel in the World." Georgiana Houghton's Spirit Drawings. Teoksessa Grant, Simon & Bang Larsen, Lars & Pasi, Marco (toim.) *Georgiana Houghton. Spirit Drawings*. Lontoo: The Courtauld Gallery. 8–23.
- Gutierrez, Cathy 2015: Introduction. Teoksessa Gutierrez, Cathy (toim.) *Handbook of Spiritualism and Channeling*. Leiden: Brill. 1–6.
- Hammer, Olav 1997: *På spaning efter helheten. New Age – en ny folketro*? Tukholma: Wahlström & Widstrand.
- Hammer, Olav 2003: *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. 1998: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. SUNY series, Western Esoteric Traditions. Albany: State University of New York Press.
- Hanegraaff, Wouter J. 2017: The Theosophical Imagination. – *Correspondences* 5/2017 s. 3–39. <https://correspondencesjournal.com/16401-2/>.
- Hulkkonen, Katriina 2017: Kanavointi ja jakautunut yrittäjyys – new age -henkisyyden ja -yrittäjyyden yhdistämisen rajat ja mahdollisuudet. – *Elore* 24(1) s. 1–20. http://www.elore.fi/arkisto/1_17/hulkkonen.pdf.

- Hulkkonen, Katriina 2021: *Elämää henkimaailman, uskonnon ja yhteiskunnan rajoilla. Etnografinen tutkimus kanavoinnista, tietämisestä ja uushenkisestä yrittäjyydestä Suomessa*. Turku: Turun yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-8373-5>.
- Hätönen, Helena & Ojanperä, Riitta (toim.) 2011: *Ilona Harima. Valaistumisen tiellä*. Kuvataiteen keskusarkiston julkaisuja 23. Helsinki: Valtion taidemuseo.
- Järvenpää, Juuso 2020: Psyykkinen tutkimus ja parapsykologia. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 71–89.
- Kaartinen, Marjo 2020: *Spiritistinen istunto*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Kaartinen, Marjo & Leskelä-Kärki, Maarit 2020: Spiritualismi. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 53–70.
- Kalvig, Anne 2017: *The Rise of Contemporary Spiritualism. Concepts and Controversies in Talking to the Dead*. Oxford: Routledge.
- Kardec, Allan 2012/2010: *Henkien kirja. Spiritistisen opin pääperiaatteet*. Suom. Pekka Kaarakainen. Brasilia: International Spiritist Council. 3. painos. Alkuteos 1857.
- Keshavjee, Serena 2009: "L'Art Inconscient. Imaging the Unconscious in Symbolist Art for the Théâtre d'art". – *Canadian Art Review RACAR* 34 (1) s. 62–76.
- Kihlman, Asta 2018: *Kolme tutkielmaa sukupuolesta. Identiteettipoliittikka Beda Stjernschantzin, Sigrid af Forsellesin ja Ellen Thesleffin taiteessa*. Turku: Turun yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-7440-5>.
- Kokkinen, Nina 2012: Okkulttuuri-käsitteen mahdollisuudet ja edellytykset modernin taiteen uskonnollisuuden tutkimuksessa. – *Tahiti* 3/2012. <http://tahiti.fi/03-2012/tieteelliset-artikkelit/okkulttuuri-kasitteen-mahdollisuudet-ja-edellytykset-modernin-taiteen-uskonnollisuuden-tutkimuksessa/>.
- Kokkinen, Nina 2019: *Totuudenetsijät. Vuosisadanvaihteen okkulttuuri ja moderni henkisyys Akseli Gallen-Kallelan, Pekka Halosen ja Hugo Simbergin taiteessa*. Turku: Turun yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-7607-2>.
- Kokkinen, Nina 2020: Ilona Harima ja mediaalinen taide. Teoksessa Kokkinen, Nina & Nylund, Lotta (toim.) *Hengen aarteet. Esoteerisuus Suomen taidemaailmassa 1890–1950*. Helsinki: Parvs. 92–99.
- Kokkinen, Nina & Mahlamäki, Tiina & Leskelä-Kärki, Maarit 2020: Esoteerisuus taiteessa ja kirjallisuudessa. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 221–245.
- Kokkinen, Nina & Lahelma, Marja 2021: Sigrid af Forselles ja henkisen taiteen uusi ilmaisu. Teoksessa Harmainen, Antti & Leskelä-Kärki, Maarit (toim.) *Uuden etsijät. Salatieteiden ja okkultismin suomalainen kulttuurihistoria 1880–1930*. Helsinki: Avain.

- Koskinen, Taava 2006: Neroiksi ei synnytä, neroiksi tullaan. Teoksessa Koskinen, Taava (toim.) *Kirjoituksia neroudesta: myytit, kultit, persoonat*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1071. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 9–56.
- Lahelma, Marja 2021: Sigrid af Forselles and "The Development of the Human Soul". – *Approaching Religion* 1/2021. <https://doi.org/10.30664/ar.98058>.
- Leskelä-Kärki, Maarit 2006: *Kirjoittaen maailmassa. Krohnin sisaret ja kirjallinen elämä*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1085. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Lindgren, Liisa 2006: Sigrid af Forselles ja naistaiteilijan demonit. Teoksessa Suominen-Kokkonen, Renja ja toimituskunta (toim.) *Keskellä marginaalia. Riitta Konttisen juhla-kirja*. Helsinki: Taidehistorian seura. 45–61.
- Mahlamäki, Tiina 2010: Seitsemän veljeksien salattu maa. Emanuel Swedenborgin ideoiden läsnäolo Aleksis Kiven Seitsemän veljestä -teoksessa. *Sananjalka* 52 s. 163–180.
- Mahlamäki, Tiina 2013: The Reception of Emanuel Swedenborg in Finnish Newspapers in the 19th Century. Teoksessa Gasparro, Giulia Sfameni & Cosentino, Augusto & Monaca, Mariangela (toim.) *Religion in the History of European Culture. Proceedings of the EASR Annual Conference and IAHR Special Conference, 14-17 September 2009, Messina (Italy)*. (Biblioteca dell'Officina di Studi Medievali 16: 2.) Palermo: Officina di Studi Medievali. 621–629.
- Mahlamäki, Tiina 2018: A relation of Swedenborgianism and anthroposophy. The case of the Finnish author Kersti Bergroth and her novel *The Living and the Dead*. – *Approaching Religion* 8(1) s. 69–78. <https://doi.org/10.30664/ar.66723>.
- Mahlamäki, Tiina 2020: Laura Lindstedtin Oneiron. Fantasia kuolemanjälkeisestä sekunneista Emanuel Swedenborgin tuonpuoleisuuden tulkintana. Teoksessa Piela, Ulla & Kauppi, Petja (toim.) *Tuolla puolen, siellä jossakin. Käsityksiä kuvitelluista maailmoista*. Kalevalaseuran vuosikirja 99. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 203–217.
- Mahlamäki, Tiina & Mansikka, Tomas 2020: Interpretations of Emanuel Swedenborg's image of the afterlife in the novel *Oneiron* by Laura Lindstedt. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 29(1) s. 103–23. <https://doi.org/10.30674/scripta.85054>.
- Mahlamäki, Tiina & Utriainen, Terhi 2019: Esoteeristen naisten lumottu toimijuus. – *Teologinen aikakauskirja* 2/2019 s. 116–130.
- Meheust, Bertrand 2005: Animal Magnetism / Mesmerism. Teoksessa Hane-graaff, Wouter J. & Faivre, Antoine & Broek, Roelof van den & Brach, Jean-Pierre (toim.) *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism I*. Leiden & Boston: Brill. 75–82.
- Monroe, John Warne 2008: *Laboratories of Faith. Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France*. Ithaca & Lontoo: Cornell University Press.
- Müller-Westermann, Iris & Widoff, Jo (toim.) 2013: *Hilma Af Klint: A Pioneer*

- of *Abstraction*. Moderna Museet Exhibition Catalogue 375. Ostfildern: Hatje Cantz.
- Närvä, Jaakko & Sohlberg, Jussi 2020: Johdanto. Avaimia ufouskomusten tarkasteluun. Teoksessa Närvä, Jaakko & Sohlberg, Jussi (toim.) *Arvoituksia avaruudesta. Näkökulmia ufouskomuksiin*. Helsinki: Gaudeamus. 7–31.
- Owen, Alex 1989: *The Darkened Room. Women, Power and Spiritualism in Late Victorian England*. Lontoo: Virago.
- Palin, Tutta 2009: Isäntärenki ja muita välihämoja kuvataiteessa. Teoksessa Melkas, Kukku ja tutkimusryhmä (toim.) *Läpikulkuihmisiä. Muotoiluja kansallisuudesta ja sivistyksestä 1900-luvun alun Suomessa*. Suomalaisen Kirjallisuuden Seuran toimituksia 1248. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 39–72.
- Palin, Tutta 2016: *Ester Helenius. Värihurmion palvoja*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Partridge, Christopher 2004: *The Re-Enchantment of the West. Volume 1. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. Lontoo: T&T Clark International.
- Pekkarinen, Anna-Sofia 2020: Urantia-kirja: historiaa, oppia ja suomalaista näkökulmaa. Teoksessa Närvä, Jaakko & Sohlberg, Jussi (toim.) *Arvoituksia avaruudesta. Näkökulmia ufouskomuksiin*. Helsinki: Gaudeamus. 158–181.
- Polvinen, Arja 1995: *Mediaalinen taide ja sen tekijä*. Lapin yliopisto, Taiteiden tiedekunta. Pro gradu -tutkielma.
- Ramstedt, Tommy 2012: Making sense of personal and global problems. An analysis of the writings and lectures of Rauni-Leena Luukanen-Kilde. – *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 24 s. 344–349. <https://doi.org/10.30674/scripta.67422>.
- Ramstedt, Tommy 2018: *Knowledge and Identity within the Finnish Fringe-Knowledge Scene*. Turku: Åbo Akademi. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-765-916-1>.
- Ramstedt, Tommy & Moberg, Marcus 2020: Esoteerisuus ja populaarikulttuuri. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 247–267.
- Robertson, David G. 2016: *Conspiracy Theories, UFOs and the New Age. Millennial Conspiracism*. Lontoo: Bloomsbury.
- Robertson, David G. 2021: Legitimizing Claims of Special Knowledge. Towards an Epistemic Turn in Religious Studies. – *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 57(1) s. 17–34. <https://doi.org/10.33356/temenos.107773>.
- Schreck, Hanna-Reetta 2017: *Minä maalaan kuin jumala. Ellen Thesleffin elämä ja taide*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Teos.
- Schreck, Hanna-Reetta 2021: *Säkenöivät ja oikukkaat. Suomen kultakauden naisia*. Helsinki: Like.
- Smith, Jonathan Z. (toim.) 1995: *The HarperCollins Dictionary of Religion*. San Francisco: HarperCollins.

- Sohlberg, Jussi & Kokkinen, Nina 2020: Esoteerisuus, new age ja uushenkisyys. Kehityssuuntia 1900-luvun loppupuolelta nykypäivään. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 269–290.
- Sutcliffe, Steven J. 2003: *Children of the New Age. A History of Spiritual Practices*. Lontoo: Routledge.
- Urban, Hugh 2015: "The Medium is the Message in the Spacious Present". Channeling, Television, and the New Age. Teoksessa Gutierrez, Cathy (toim.) *Handbook of Spiritualism and Channeling*. Leiden: Brill. 319–339.
- Utriainen, Terhi 2013: Doing Things with Angels. Agency, Alterity and Practices of Enchantment. Teoksessa Sutcliffe, Steven J. & Gilhus, Ingvild (toim.) *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. Durham: Acumen. 242–255.
- Utriainen, Terhi 2016: Desire for Enchanted Bodies: The Case of Women Engaging Angel Spirituality. Teoksessa Keinänen, Marja-Liisa & Gemzöe, Lena (toim.) *Contemporary Encounters in Gender and Religion*. New York: Palgrave MacMillan. 175–193.
- Utriainen, Terhi 2017: *Enkeleitä työpöydällä. Arjen ja lumon etnografiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Utriainen, Terhi & Mahlamäki, Tiina 2021: Profanizing Laughter in the Secular Media. [Alustus] Religion and Cultural Change. Summer School 8.6.2021, Turku.
- Westermarck, Helena 1937: *Tre Konstnärinnor: Fanny Churberg, Maria Wiik och Sigrid af Forselles*. Helsinki: Söderström & C:o Förlagsaktiebolag.


Tulevaisuuteen kasvattaminen

Taiteilijan tehtävä ja sukupuoli Aleksanteri Ahola-Valon (1900–1997) omakuvissa esoteeristen ja uushenkisten käsitysten valossa

Nina Maskulin

 <https://orcid.org/0000-0001-9166-9233>

Teuvo Laitila

 <https://orcid.org/0000-0003-1321-9741>

Tiivistelmä

Tässä luvussa tarkastelemme Aleksanteri Ahola-Valon (1900–1997) taidetta, erityisesti omakuvia, esoteerisuuden ja uushenkisyyden yleisten piirteiden avulla. Kysymme, miten Ahola-Valon tuotantoa voidaan tulkita niiden kehityksessä. Kiinnitämme erikseen huomiota sukupuolen esittämiseen. Aineisto kattaa aikavälin 1920-luvulta 1980-luvulle. Tulkitsemme, ettei Ahola-Valo ole esoteerisuuden tutkimuksessa usein mainittu tiedon etsijä, vaan jo löytämänsä tiedon opettaja, tulevaisuuteen kasvattaja. Ahola-Valo korostaa oikean, hänen tapauksessaan lasten kasvatusta koskevan, tiedon merkitystä ja ihmisen mahdollisuutta kasvaa oikein ja kehittyä tulevaisuuden ihmiseksi. Hän painottaa tiedon merkitystä lapsuudessa ja rakkauden tehtävää kasvatuksessa. Sukupuolen osalta Ahola-Valon omakuva muuttuu sosialismin innoittamasta taiteilijasta androgyyniksi kasvattajaksi. Tulkitsemme muutoksen viittaavan painopisteen siirtymisestä sukupuolitietoisesta sosialismin ihanteiden kuvaajasta sukupuolen ylittävän ihmisarvon kasvattajaksi. Kasvatuksen lähteenä ohjaavaa tietoa Ahola-Valo kuvaa naiseutena. Tämä voidaan liittää hänen elämänhistoriallisiin kokemuksiinsa sekä hänen näkemykseensä siitä, että äidin huolenpito lapsesta on sekä pyhä tehtävä että viisaan rakkauden, tiedon välittämisen, oikea malli. Saman ajattelun hän näyttää löytävän vanhemmalla iällä myös Kristuksen toiminnasta.

Johdanto

Tässä luvussa tarkastelemme sitä, miten Suistamolla, Raja-Karjalassa, syntyneen ja Neuvostoliitossa aikuistuneen Aleksanteri Ahola-Valon (1900–1997) taide liittyy länsimaiseen esoteeriseen ajatteluun ja uushenkisyyteen. Ahola-Valon taide on mittava ja toistaiseksi järjestämättömän Valola-säätiön¹ omistama kokonaisuus, josta käytämme lähteinä julkaistua materiaalia, Helsingin kaupungin taidemuseon *Aleksanteri Ahola-Valo 1900–1997* -näyttelyluetteloa (HKTM 1997), Risto Suvannon (1994) kokoamaa elämäkertaa ja kuva-aineistoa Lappeenrannan taidemuseon *Tie arvoelämään* -näyttelystä 2021. Näyttelyluettelo, läpileikkaus Ahola-Valon taiteellisesta tuotannosta, on kirjallinen päälähteemme, jota Suvannon kuvitettu teos täydentää.² Kuvallisten lähteiden tulkinnessa olemme käyttäneet apuna haastatteluja, joissa Ahola-Valo puhuu taiteestaan ja sen yhteyksistä uuden ihmisen kasvattamiseen (YLE 1984; Lintinen 1977; Saarinen 2015; Suvanto 1996). Keskitymme erityisesti Ahola-Valon omakuviin. Lähdemme siitä, että omakuva on kuvataiteilijan tutkiva työtapo, jolla hän reflektoi ja kokeilee taiteellista ilmaisua ja sen kehitystä. Omakuvan ei siten tarvitse olla näköiskuva, vaan se voi yhtä hyvin olla vailla selvästi tunnistettavia piirteitä (ks. Lahelma 2019, 31).

Tarkastelemistamme omakuvista seitsemän on Neuvostoliiton ajoilta, vuosilta 1921–1932; kaksi näistä on valokuvia. Muut, yksi Suomesta vuodelta 1940, kaksi Ruotsin ajalta vuosilta 1947 ja 1960 ja kaksi viimeisiltä Suomen vuosilta 1980-luvun puolivälistä, ilmentävät siirtymää valistajasta ja yhteiskunnallisen tietoisuuden opettajasta tulevaisuuden ihmisten kasvattajaksi. Näiden lisäksi Ahola-Valo piirsi ja maalasi lukuisia muita omakuvia, jotka näyttelyluettelon mukaan löytyvät pääosin Valola-säätiön arkistoista.³ Omakuviksi nimettyjen teosten lisäksi tarkastelemme myöhäistuotannon (1960–

1 Ahola-Valon vuonna 1990 perustama säätiö toimii Hämeenlinnassa. Sen tehtävänä on ylläpitää ja tehdä tunnetuksi Ahola-Valon elämäntyötä. Ks. yleisesti Suonpää 2000, 16–18, Kiiskinen 2008.

2 Yksityiskohtaiset tiedot lähteistä löytyvät lähdeluettelosta.

3 Näistä ks. HKTM 1997. Ne ovat pandemiaan liittyvien arkistonkäyttörajoitusten vuoksi jääneet tutkimuksen ulkopuolelle.

1986) guassilla toteutettuja maalauksia, joita on julkaistu muun muassa Ahola-Valon julkaistujen lapsuuden päiväkirjojen kansikuvinä. Tutkimuksen kentällä paikannamme itsemme uskontotieteen, taiteentutkimuksen ja kulttuurihistorian välimaastoon.

Aiempi tutkimus Ahola-Valosta

Ahola-Valoon on aiemmassa tutkimuksessa kiinnitetty huomiota lähinnä kasvatustieteen näkökulmasta esimerkiksi pohtimalla hänen luomansa itsekasvatusfilosofian, *Æ-evohomologian*,⁴ konteksteja (Suonpää 2000) tai analysoimalla hänen päiväkirjojaan sen selvittämiseksi, miten Ahola-Valosta tuli kasvattaja (Ulkuniemi 2009). Taidekasvatuksen alalla Jouni Kiiskinen rekonstruoi väitöskirjassaan *Visuaalinen tie arvoelämään* (2011) Ahola-Valon muistiinpanojen ja autoetnografian avulla *Æ-evohomologian* käyttömahdollisuuksia. Miten Ahola-Valon kehittämiä kasvatuskäytäntöjä, kuten työntöön tarkkaa suunnittelua, päiväkirjan pitoa tai sosiaalsiin suhteisiin käytetyn ajan tarkkailua, voitaisiin käyttää ihmisen kasvattamiseen hyvään tai Ahola-Valo sanoin arvoelämään (tästä ks. Kiiskinen 2011)? Kiiskinen päätyi käsitykseen, että Ahola-Valolle kuvataide ja *Æ-evohomologia* olivat välineitä, joiden avulla hän käsitteli oman elämänsä tapahtumia. (Kiiskinen 2011, 89–93; ks. myös Suonpää 2000, 50–51). Kiiskinen ei erikseen pohdi Ahola-Valon yleisempiä kasvatustavoitteita. Hän rajasi tarkastelunsa taiteilijan itsekasvatusmenetelmään, välineisiin ja teknologiaan taiteellisessa työssä.

Ahola-Valon taiteen ja esoteerisen ajattelun suhdetta ei toistaiseksi ole tutkittu, vaikka aiheeseen on viime vuosina yleisemmin kiinni-

4 Käsitteen alku, *Æ* eli A–E, viittaa yksilötasolla viiteen ajankäytön tapaan, joita ihmisen tulisi käyttää kasvaakseen elämään oikeanlaista tai Ahola-Valon termin arvoelämää. Ajankäytössä Ahola-Valo korosti järkiperaistamista: kaikesta toiminnasta tuli pitää kirjaa, olipa kyse ihmissuhteista, arjen rituaaleista, taloudesta, juridisista kysymyksistä tai tavoista kehittää välineitä ajankäytön järjestelmällistämiseksi. Yleisellä tasolla Ahola-Valo määritteli *Æ-evohomologian* yksilöstä lähteväksi kasvatusohjelmaksi, jonka tavoitteena on tulla ”kaikille yhteiseksi”. Suvanto 1994, 74–75; Suvanto 1996, 85 (josta sitaatti), 97–98.

tetty huomiota (esim. uskontotieteessä Kokkinen 2019; Mahlamäki & Westerlund 2020; taidehistoriassa Lahelma 2018). Tutkimuksissa taiteilijat on nähty etsijöinä, jotka pyrkivät löytämään esoteerisuudesta tapoja ilmaista taiteessaan näkymätön ja sanoin ilmaisematon. Ahola-Valon arkisto on yhä tältä osin tutkimatta. Ahola-Valo pyrki esoteerisuudesta vaikutteita saaneiden taiteilijoiden tavoin kuvallistamaan näkemystään maailmasta, mutta käänsi samalla asetelman päinvastaiseksi. Hän ei kuvallistanut näkymätöntä vaan tulevaa, sitä, mitä moni ei vielä nähnyt mutta mikä kerran muuttuisi näkyväksi. Ahola-Valolle taiteilijan tehtävä oli julkinen, siten hänen taiteensa ja ihmiskäsityksensä ovat yhteneväiset.

Realismi, Tolstoi ja taiteilijan yhteiskunnallinen tehtävä

Ahola-Valon lapsuudessa ja nuoruudessa venäläisen kuvataiteen pääsuuntaus oli ikonitaiteen ohessa realismi. Sen keskeinen edustaja oli Ilja Repin (1844–1930), jonka Ahola-Valo poikasena tapasi. Repinin mukaan taiteilija oli vaeltaja, *peredviznik*, joka opetti kansaa asettamalla näytteille teoksia, joita ei niiden yhteiskunnallisen sisällön takia hyväksytty virallisiin taideakatemioidiin (Valkenier 1975, 247). Realismiin sitoutunut taiteilija astui ulos akateemisesta esitystavasta ja paljasti konkreettisen ja tämänmaailmaisen tiedon: yhteiskunnalliset vääryydet, vähäosaisten sorretun aseman ja kansakunnan tilan. Realistinen kuvataide oli näin poliittisen kamppailun väline ja sensuurin kohde. Taide otti kantaa sotaan, orjuuteen, naisten ja lasten asemaan sekä pohjattomaan köyhyyteen. Taiteen muutosta vaativa ja siten yleisöä kasvattava tehtävä liittyy myös esoteerisiin virtauksiin 19. ja 20. vuosisadan Euroopassa.

Aatehistorioitsija Visa Suonpää (2000, 66) näkee Ahola-Valon taiteen jatkavan venäläistä realismia, mikä ei tee täyttä oikeutta taiteilijan elämäntyölle. Ahola-Valo oli kyllä realisti, mutta hänen realistisilla kuvillaan on vahva symbolinen ja henkinen ulottuvuus. Hän nimittikin taidettaan symbolistiseksi realismiksi (Kiiskinen 2011, 72).

Realismin valtakaudella venäläistä taide- ja taiteilijakäsitystä muovasi paremmin kirjailijana tunnettu Leo Tolstoi (1828–1910). Tolstoin tunnetuin taidetta käsittelevä teos *Mitä on taide?* (2000 [1897]) on

poleeminen kuvaus taiteen tehtävästä erottaa oikea taide nautintoon ja kauneuteen keskittyvästä estetiikasta. Tolstoin mukaan taiteen tehtävä on tunteen välittäminen ja tartuttaminen katsojaan, kuulijaan tai lukijaan. Hän sanoo oikean taiteen olevan sidoksissa uskonnolliseen tietoisuuteen ja voivan ylittää ajan ja paikan rajat ja olla vuorovaiikutuksessa tekijän, katsojan ja yleisön kanssa. Tunteen välittämisen edellytyksenä on taiteilijan vilpittömyys ja sisäinen välttämättömyys kertoa havaintonsa ja kokemuksensa (Tolstoi 2000 [1897], 208). Aito, hyvä taide on vuorovaikutusta, ”ihmiskunnan kohti täydellisyyttä suuntautuvan liikkeen väline” (Tolstoi 2000 [1897], 210).

Tolstoi esittää kysymyksen taiteen ja ihmisten välisestä suhteesta, jolla on vaikutusta taiteen sisältöön. Eliitin taidekäsitys keskittyi nautintoon, jolloin taide oli eräs yhteiskunnallisen sorron mekanismeista (ks. Tolstoi 1908 [1886]). Uudella tulkinnallaan taiteesta ja uskonnosta Tolstoi loi analogian näihin molempiin liittyvän vallankäytön välille. Yläluokalta puuttui se, mikä kansalla oli, nimittäin uskonnollinen tietoisuus. Hyvä taideteos välitti taiteilijan tunteen, ja hyvä taiteilija antautui tunteelle (Tolstoi 2000 [1897], 167–174).

Ahola-Valo yhtyi Tolstoin näkemyksiin esittäessään, että hyvä taide liikuttaa tuntemaan ”viisasta rakkautta”, jonka avulla ihminen sekä kehittyy itse että luo paremman yhteiskunnan (ks. Suvanto 1994). Ahola-Valo korosti voimakkaasti oikean ja väärän eroa ja kuvasi sitä valon ja pimeyden taisteluna ihmiselämän arvoista, kehityksestä ja kasvatuksesta (ks. Suonpää 2000). Kamppailun voittamisessa tarvittiin Ahola-Valon mukaan sekä taidetta, joka osoittaa ihmiselle oikean ja väärän, että tiedettä, koulutusta ja itsekasvatusta, jotka opastavat ihmistä hyvän ja oikean elämän taidossa.

Missä määrin Ahola-Valo oli tolstoilainen tai repiniläinen, on vaikea sanoa. Voidaan kuitenkin väittää, että merkittävien realistien, Tolstoin ja Repinin, näkemykset taiteen tehtävästä ihmisen kasvatustajana ja yhteiskunnan kriitikkona tukivat Ahola-Valon lapsena omaksumaa humanistista ja sosialistista maailmankuvaa. Sosialismin merkityksestä kertovat myös Ahola-Valon myöhäisiän muistikuvat Vladimir Leninistä (1870–1924) ja Aleksandra Kollontaista (1872–1952). Molemmat tekivät häneen suuren vaikutuksen puhujina, jotka saivat ihmiset innostumaan (Pirtola 1997, 13–16; Saarinen 2015, 31–45), mitä hän itsekin ilmeisesti halusi tehdä (vrt. Suvanto 1996, 84–93).

Ahola-Valon näkemyksiin taiteen tehtävästä vaikuttivat myös hänen kielteiset lapsuudenkokemuksensa herätysliiketyyppisestä luterilaisuudesta.⁵ Lapsuudenpäiväkirjoissaan hän kertoo useita esimerkkejä siitä, miten uskonnollisesti ankara äitipuoli rankaisi häntä milloin mistäkin tai pakotti hänet noudattamaan tiettyjä uskonnollisia rituaaleja (esim. Ahola-Valo 1988). Varhaisemmassa tuotannossaan hän oli selvän uskontokriittinen aikalaiskuvaston tapaan, mutta vuoden 1940 tienoilla hän alkaa tolstoilaisittain tehdä eroa valheellisen kirkkoinstituution ja aidon Kristuksen välillä, ja lopulta Kristus näyttää muuttuvan yhdeksi symboliksi, jolla ilmaistaan taiteen edistystehtävää kasvattaa ihmistä rakkaudella. (Vrt. Sarje 1997; ks. myös Viscott & Woodhead 2009.)

Esoteerisuus ja uushenkisyys näkökulminamme

Tarkastelunäkökulmamme yhdistää esoteerisuuden ja uushenkisyyden tutkimusta. Esoteerisuus ja uushenkisyys ovat tutkijoiden luomia käsitteitä, joilla usein kuvataan läntisessä kristillisyydessä tapahtuneita muutoksia. Molemmat käsitteet kattavat suuren joukon erilaisia katsomuksellisia perinteitä ja yhteisöjä. (Esim. Karjalainen 2018, 267; Ramstedt & Utriainen 2017, 213.)

Monimuotoinen henkisyys, johon esoteerisuus voidaan lukea, on sitoutunut 19. ja 20. vuosisadan keskeisiin läntisiin arvoihin, kuten

5 Ahola-Valo kertoo päiväkirjoissaan varhaisimpana lapsuusmuistonaan, miten hänen tätinsä Aino, isän nuorin sisar, pahoinpiteli häntä, koska hän oli pääsiäisaikaan kiivennyt tavoittelemaan pajunkissoja pöydältä, ”jolta Jumalan viljaa syödään”. (Ahola-Valo 1992, 479–480; ks. myös Suvanto 1994, 7.) Uskonnolla perusteltu kohtuuton rangaistus syöpyi kaksivuotiaan mieleen ja näkyy taiteessa kriittisinä kannanottoina pappeja kohtaan. Viisivuotiaana, tammikuussa 1905, Ahola-Valo koki Pietarin verisunnuntain. Tuolloin aseistamaton työläisjoukko marssi kohti Talvipalatsia esittääkseen tsaarille uudistusvaatimuksia. Tsaarin henkivartiokaarti esti tämän ampuamalla mielenosoittajia. Kuolleita ja haavoittuneita oli satoja. Ahola-Valo palasi kotiin kasvoillaan ja vaatteillaan ammuttujen verta. Ritva Aholan mukaan tapaus jätti Ahola-Valoon pysyvän, lääkärienkin toteaman, trauman ja sai hänet koko ikänsä kaipaamaan turvallisuutta, rakkautta ja huolenpitoa. (Ahola 2007, 96–98; Suonpää 2000, 48–49.)

kaikille kuuluvaan ihmisarvoon ja vapauteen (Vincett & Woodhead 2009, 320–335). Keskeistä henkisyudessa on muutos naisen asemassa. Linda Woodheadin mukaan erityisesti naisten oikeudet, koulutus ja poliittinen vaikuttaminen muokkaavat sekä yhteiskuntaa että uskontoperinteitä. Naisen asemaa rajoittavat instituutiot eivät tue naisten pyrkimyksiä, jolloin he etsiytyvät hyväksyvän henkisyyden pariin.

Paul Heelas ja Linda Woodhead (2005) kuvaavat uushenkisyyden yhdeksi piirteeksi subjektiivisen kääntein. Sitä voidaan tarkastella myös yksilöllistymisenä, jossa kodin piiriin liitetyt hoivan, hyväksynnän ja rakkauden ilmentämismuodot tulevat julkiseen tilaan. (Lynch 2007, 121–123; Mahlamäki 2018; Woodhead 2009, 472–473; ks. myös Braidotti 1993.) Tämä korostuu Ahola-Valon tässä tarkastellussa tuotannossa.

Esoteerisuus ja uushenkisyys korostavat molemmat hyvin samantlaisia asioita. Giselle Vincett ja Linda Woodhead (2009, 335; ks. myös Lynch 2007, 123–129) hahmottelevat henkisyyden piirteitä seuraavasti: 1) sisäinen kokemus korostuu ulkoisten uskonnon muotojen ja järjestysten sijaan, 2) yksilöllä on päätösvalta henkisestä totuudesta, 3) yhteys, suhteisuus ja vuorovaikutus sisäisen ja ulkoisen maailman välillä korostuvat, 4) etsijyys, joka hyväksyy erilaiset, henkiset polut, 4) ruumiillistetut käytänteet, keinot ja tekniikat henkisyyden lisäämiseksi, 5) korostuneet vapauden ja vapautumisen diskurssit, sosiaalinen vastuu ja edistys, 6) monimuotoisuus, 7) henkisyyden lähentyminen 2000-luvulla teististen uskonnon muotojen kanssa ja 8) kulttuurin muokkaaminen. Antoine Faivre (1994, 10–15) näki esoteerisuudessa hyvin samoja piirteitä. Tarkastellessamme Ahola-Valoa esoteerisuuden ja uushenkisyyden tutkimuksen esille nostamien piirteiden ja ilmiöiden valossa kiinnitämme huomionsa hänen elämäkokemustensa, elämänvaiheidensa ja taiteensa vuorovaikutukseen. Analyysimme on näin tapaustutkimus, joka testaa tiettyjen lähestymistapojen käyttökelpoisuutta valaista yksittäistä ilmiötä uskonnollisen muutoksen moninaisessa kentässä.

Miten käsitämme taiteen ja tutkimuksen suhteen?

Taidehistorioitsija Patrik Nybergin mukaan kuvan tulkinta ja valittu näkökulma taiteeseen ja sen tiettyihin teoksiin on tutkijan raja, jossa sekä taustaoletukset että arvottaminen asemoivat tulkintaprosessia ja muovaavat todellisuutta järjestämällä kokemusta. Tutkija liittyy näin ajatellen oman tulkintansa taiteilijan todellisuuden tulkintaan, kun molemmat yhdistyvät katsomisen hetkessä. Tutkijan paikantuminen ja näkökulman tarkkarajaisuus on myös metodinen, poliittinen ja ideologinen valinta, jolloin tarkastelu täsmentyy esimerkiksi sukupuoleen tai uskontoon. (Nyberg 2019, 37–38.) Patrik Nyberg puhuu verbaalisesta kuvasta ja katsojayhteisöistä, jollaiseksi voidaan kutsua myös tämän luvun lukijoita. Tämä taiteen näkeminen kuvallisena jatkumona poikkeaa perinteisestä historiallisesta, kronologisesta luennasta: vuosissa laskettu etäisyys on vain yksi tekijä muiden tulkintaan vaikuttavien tekijöiden ohella. (Nyberg 2019, 40–41.)

Venäjällä taide- ja yhteiskuntateoriat tulivat 1800–1900-lukujen taitteessa lähelle toisiaan ja saivat vaikutteita myös taiteen tutkimuksesta. Keskustelu kronologisen ajan ylittämisestä ja sen henkisestä ulottuvuudesta kansantaiteessa, ikonografiassa ja modernissa taiteessa jatkui taideteoreettisina pohdintoina ja kokeiluina, joiden merkitys keskusteluttaa edelleen henkisyiden ja visuaalisen kulttuurin välisen suhteen tutkimusta. Taiteen teoreettisista vaikuttajista Leo Tolstoi (2000 [1897], 83), Vasili Kandinski (Kandinsky 1988 [1912], 24) sekä Kasimir Malevitš (Petrova 2006, 26) liittivät katsojakokemukseen taiteilijan, kuvan ja katsojan henkisen vuorovaikutuksen, tunnelman ja tunteet osana kansakunnan kehitystä kohti parempaa tulevaisuutta. Tämä tuotti erilaisia lähestymistapoja, joiden pohjalla oli kuvan ja henkisyiden kiinteä suhde yhteiskunnallisiin kysymyksiin ja arkeen. Tähän taiteen tuottamisen perustaan myös Ahola-Valo liittyy.

Patrik Nybergin mukaan ”kuva asemoi katsojaa ja strukturoi tulkintaa kuvan omin keinoin” (Nyberg 2019, 39). Rajauksemme rinnalla kuvan vastaanotossa on taiteilijan toteuttama itsenäinen kuva ja sen rakenteessa kerroksellisena kuvan visuaalinen retoriikka, joka ei ole yksin kontekstinsa rajaamaa, vaan osa todellisuutta sekä ”omaan sosiaalista ja psykologista voimaa” (ibid.), puhetta ja suostuttelua. Tällöin tutkijapositionamme tarkastella esoteerisuutta sekä sukupuolta

Ahola-Valon omakuissa on rajausta, joka johdattaa vastaanottoamme, kuvan puhuntaa ja vuorovaikutustamme kuvien, niiden syntykontekstin ja nykyisyyden kanssa.

Näistä lähtökohdista tarkastelemme Ahola-Valon taide- ja taiteilijakäsitystä ja hänen siihen liittämiään ihmisen ja yhteiskunnan kehityksen ihanteita. Jäljitämme näiden ihanteiden ilmauksia ja muutoksia hänen omakuissaan lukien niitä edellä esitetyn esoteerisuuden ja uushenkisyyden tutkimuksen esille nostamien piirteiden avulla sekä pohtien sukupuolen ja sen ilmaisemisen merkitystä Ahola-Valon tuotannossa.

Taide kasvatuksessa

Ahola-Valo oli ajattelija, jonka ihanteena oli, että lapset kasvattavat toisiaan. Varhaiskypsänä hän toteutti tätä käytännössä perustamalla kotikyläänsä, Inkerinmaan Viiritsaan, Leikkikoulun, jossa lapset sekä päättivät opetuksen sisällöstä että opettivat ja jossa leikki ja esitykset olivat olennainen osa oppimista. Vuonna 1914 valmistunut vesi-väriyö *Neljän männyn teatteri* (HKTm 1997, 11) kuvaa tätä oppimismenetelmää ja siihen sisältyvää ihmis- ja kasvatuskäsitystä, jolla Ahola-Valo toi esille lasten myötäsyttyisen luovuuden, ihmisarvon ja mahdollisuudet vaikeissakin kasvuoloissa.

Opetuskokemukselle oli käyttöä, kun Ahola-Valo Venäjän loka-kuun 1917 vallankumouksen jälkeen värväytyi puna-armeijaan, missä hän opetti lukutaitoa pääasiassa lukutaidottomille kyläläisille ja sotilaille. Opettajana Ahola-Valo oli samalla kasvattaja, jonka sosialistinen maailmankuva rakentui varhain omaksutun edistyneen ja tietteellisen maailmankuvan pohjalle. Kuten sosiologi Victoria Bonnell (1999) toteaa, bolševikkien ja Neuvosto-Venäjän viestintä- ja kasvatuspoliittikka keskittyivät lukutaidon edistämiseen ja uuden yhteiskunnan rakentamiseen. Suuren lukutaidottomuuden ja paperipulan, ja myös viestin iskevyyden, takia opetuksen ja informaation välineinä käytettiin julisteita. Kuvapainotteisina ne herättivät tunteita ja loivat pelkistetyn kuvan siitä, mikä on oikeaa eli bolševikkien tavoite ja mikä väärää eli vastustajien tavoite.

Ajatus kuvista opetuksen ja vallan välineenä on historiallinen,

sidoksissa aikaan ja paikkaan. Kristillinen kirkko oli käyttänyt kuvamaailmaa, ikoneja ja freskoja, lukutaidottoman kansan sosiaalistamiseen kristinuskon keskeisistä opetuksista. Bonnell (1999, 66–67) kiinnittää huomiota siihen, että venäläisten ikonimaalarien käyttämät mallikirjat (venäjäksi yksikössä *ikonopisnyi podlinnik*), joille löytyy esikuvia jo Bysantista, palvelivat myös bolševikkien julistetaiteen piirrosten esikuvina. Naisten esittämiseen julisteissa vaikuttivat nähtävästi enemmän kansanomaiset puupiirrookset, *lubokit*, joissa kuvattiin useasti myyttisiä ja realistisia naisia. Tällaisia olivat myös 1920-luvulla julisteissa näkyvät tehtaiden ja maatalouden työläisnaiset.

Ortodoksisen kirkon kuvastossa sukupuoli on tavallisesti ongelmaton: miehet ovat miehiä ja naiset naisia, ja molemmilla on omat tehtävänsä. Neuvosto-Venäjän uudessa järjestyksessä nainen oli päätoimiseksi, jonka edistystä uhkasivat kirkon määrittämä sukupuoli-järjestys ja siihen liittyvä väkivallan hyväksyminen. Sosialistisessa 1920-luvun propagandajulisteissa nainen oli miehen tapaan kuvan aihe, pitkä, terve ja pystyvä työn sankari, kuten Ahola-Valon linotuksessa *Elonkorjuusta palaavat* vuodelta 1926 (HKTM 1997, 51) tai B. G. Klintšin ja V. I. Koslinskin julisteissa *Työläisnainen taistelussa sosialismin puolesta ja uskontoa vastaan* (1931), jossa kirkko ja juopon koti yhdistetään naisten ja lasten suojattomaan asemaan (Paret ja muut 1992, 116–117).

Ahola-Valon taiteessa oli kuitenkin jo 1920-luvulla havaittavissa tietty ylisukupuolisuus. Hän painotti ihanneihmistä, ei sukupuolta. Taiteen tehtävänä oli kirkastaa ihmisenä olemisen tietoperustaa: lukutaitoa, puhtautta ja terveyttä (vrt. Pirtola 1997, 17; Suonpää 2000, 61). Näin taide ei ollut hänelle sukupuolikäsitysten uusintaja, vaan tapa pohtia ihmisen kasvattamista (vrt. Suvanto 1994). Ahola-Valon taide välitti ihanneihmistien kasvua kodissa ja työssä. Hänelle oikea taide oli tiedon levittämistä, vuorovaikutusta, joka liittyy ihmiset yhteen tunteen tasolla ja edistää yksilöllistä kasvua. Tiedon lisääminen oli elimellinen osa sisäisen vapauden ja oikeiden inhimillisten arvojen tavoittelua, ja se näkyi kaikkialla: työnteossa, suunnittelussa, terveydenhoidossa, lasten koulutuksessa ja asumisessa. Näin ihminen, elämä ja yhteyttä etsivä taide yhdistyivät kokonaisuudeksi samaan tapaan kuin näkyvä ja näkymätön Faivre esoteerisuuden tulkinnassa (ks. Faivre 1994, 10–15).

Varhaiset omakuvat ihmisarvoisen elämän tutkielmina

Puna-armeijan jälkeen Ahola-Valo siirtyi 1920-luvun alussa opiskelemaan Vitebskin taideteollis-teknisen koulun iltalinjalla sen johtajan, Jehuda (Juri) Penin (1854–1937), johdolla. Tältä ajanjaksolta tarkastelemme Ahola-Valon omakuvia sekä yhtä studiovalokuvaa tutkielmina, joissa Ahola-Valo kokeilee ja yhdistelee osaamaansa ja oppimaansa tolstoilaista taidekäsitystä ja realismin perinnettä (Simovaara 1997, 57–58).

Piirros *Omakuva kirjoittaa muistelmia* (1921) kuvaa taiteilijan tunteita, kokemuksen ja sisäisen ilmaisun välttämättömyyttä. Muisteleminen on kirjattu kuvaan toimintana, joka palauttaa tapahtumat taiteilijan ja aikalaisten mieleen ja näyttää tulevan. Teorian tasolla kuva tutkii tolstoilaista tunnelman rakentamista ja tunteen tartuttamista. Lyijykynäpiirroksen ikonimaisessa kuva-alassa on tapahtumia, aikatasoja sekä taiteilijan sisäinen ja ulkoinen maailma kuvattuna yhtäaikaaisesti. Muistelijan pitkät hiukset muuttuvat mustaksi pilveksi, ja hänen hahmonsä puristuu kokoon kuin lyöntiä väistään, siirtäen piirroksen tapahtumien tunteen katsojaan.

Kuva-alassa alhaalla vasemmalla Petrogradin, nykyisen Pietarin, keisaripatsaat ja linnoitukset kaatuvat ja yläkulmassa aurinko laskee pimeyteen. Oikealla puolella sama aurinko nousee rinteen takaa, ja etualalla kaupunki rakentuu uudelleen. Kesä purjevereneineen ja talvi hiihtäjäineen seuraavat toisiaan. Muistelijan ahdistunut ja tarkka katse kohdistuu ohi katsojan tarkkaillen ympäristön tapahtumia samalla kun katsoja seuraa kuvan tapahtumia myötäpäivään tai ortodoksisen ikonografian lukutavan mukaan vasemmalta oikealle. Ikonien kuvasuunnittelussa vasen yläkulma on Jumalan johdatukselle varattu alue: piirroksessa sen korvaa ja tulkitsee uudelleen keisarillisen Venäjän talouden, uskonnon, vallan ja sodankäynnin symboli, Pietari-Paavalin linnoitus. Esoteerisuuteen yhdistetty kuvittelu, mielikuviutus (ks. Faivre 1994, 10–15), liittää kuvassa kronologisen ajan erottamat taiteilijan ja katsojan kuvaan rakennettuun keskusteluun. Ahola-Valon aikalaiset saattoivat tunnistaa tapahtumat ja jakaa kansan yhteisen kokemuksen sorrosta sekä käännekohdan herättämästä uuden maailman toivosta. Tämä kristillinen, ja yhtä lailla sosialistinen, narratiivi kärsimyksestä, väkivallasta ja toivosta on muokattu

uudelleen muistelijan piirroskuvaan ja kerrontaan. Näin omakuva rakentaa todellisuutta ja muovaa sitä, tarjoaa uusia identiteettejä ja järjestää katsomuksia (ks. Vänskä 2007, 55–56).

Toinen varhainen omakuva on studiovalokuva (1922). Se on lavastettu ja puvustettu huolellisesti: näyttämöllä on kuva taiteilijasta, joka on sanoutunut irti akateemisesta taiteesta ja muuntunut *peredvizniki*-realistien tapaan todellisuuden kuvaajaksi ja maaseudulla kiertäväksi opettajaksi (Suonpää 2000, 66; Simovaara 1997, 58). Omakuvan taiteilija astuu matkasauvan, taidetarvikelaatikon, olkalaukun ja selkärepun kanssa kansan pariin ja kohti valistustehtävää. Pitkähiuksinen, parrakas taiteilija katsoo suoraan kohti katsojaa. Hänellä on pellavaiset, vaaleat hellevaatteet, joiden malli lainaa partiolaisunivormua ja kansanomaisista yksinkertaisuutta. Koulutettu taiteilija kuului Venäjällä, ja myös Neuvostoliitossa, virkamiesluokkaan. Tästä viestivät vasemmassa ranteessa oleva rannekello ja jaloissa perinteisen vaeltajan virsujen sijasta olevat sandaalit. Kuvasta hahmottuu teknologian ja uuden tiedon edelläkävijä.

Ahola-Valo rakentaa jo varhaisessa vaiheessa realismiinsa symbolistista ilmaisu. Toistuvien teema on makro- ja mikrokosmoksen yhdistävä, auringon, palmun⁶ ja sydämen muodostama heraldinen merkki. Aineistossamme sen ensimmäinen kuvallinen ilmaisu on henkilökohtaiseen ajanseurantaan valmistetun muistiinpanolehtiön kannessa vuodelta 1925 (Lappeenranta 2021). Ahola-Valo kehittelee teemaa akvarellissa *Alin vaakuna* vuodelta 1946 (HKTm 1997, 7). Oikealle kaartuva palmu kasvaa hehkuvassa auringonvalossa, jonka koronan leimahduksista muodostuu sana VALO.⁷ Palmu kasvaa sydäimestä, jonka toinen puoli on valossa, toinen avaruuden pimeydessä. Sydäimestä erkaantuu kaksi käsivarsimaista rakennetta, suonimaista

6 Palmu on ksylografian eli puupiirrostekniikan painolevyateriaali, joka kovuutensa takia toistaa hienoakin kaiverrusjälkeä. Kristillisessä symboliikassa palmu liittyy Jeesukseen (ks. Joh. 12:12–13) ja tulevaan maailmaan (Ilm. 7:9). Palmunlehti taas esiintyy varhaiskristillisessä ja katolisessa kuvataiteessa marttyyrikuoleman symbolina. Ks. iconclass.org sekä <https://rkd.nl/nl/collecties/services-tools/iconclass>, hakusanat palm ja palmbranch.

7 Ahola-Valo otti 1920-luvulla käyttöönsä taiteilijanimen Valo, millä hän sanoi tahtovansa ilmentää taistelua ”valon puolesta pimeyttä vastaan” (Suvanto 1994, 24).

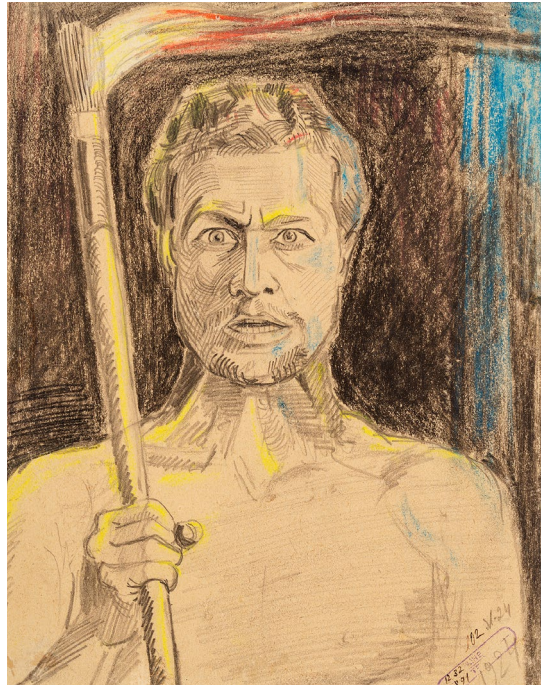
valtimoa ja laskimoa, ihmiskunnan yhteistä verenkiertoa. Punainen, oikea käsivarsi pitelee hellästi käsissään maapalloa. Sinisessä kädessä on terävät kynnet, joissa maapallo on kipua tuottavassa otteessa. (Suvanto 1994, 24 ja 94. Vrt. Ahola-Valo 1992, 146.) Symboli toistuu läpi Ahola-Valon tuotannon välittäen erilaisia sisältöjä ja tavoitteita. Vaakuna pelkistää taiteilijan itsekasvatuksen kivijalan, viisauden ja rakkauden, mutta viittaa myös itsekasvatuksen keskeiseen periaatteen, ajankäytön seurantaan ja reflektioon.

Ahola-Valon itsekasvatusmenetelmä ja kasvatusajattelu kiteytyi 1980-luvulla. Siinä taide oli yksi käytännöistä, joiden avulla hän pyrki kasvattamaan ihmiskuntaa rakastamaan viisaasti ja ihmisarvon mukaisesti. Ahola-Valo samastui yhteiskunnallisiin uudistajiin, kuten Gandhiin, joita hän piti myös Kristuksen puhtaan sanoman oivaltajina ja jatkajina (YLE 1984). Kristus-hahmo puolestaan palautuu tolstoilaiseen kokemukseen taiteen, uskonnollisen tietoisuuden ja luonnollisen elämän yhteisestä perustasta, jota taiteilija teoksissaan välittää ja jonka arvo ymmärretään vasta tulevaisuudessa. Ruotsalaisen taiteilijan Hilma af Klintin (Carleson & Levander 2016, 527) tavoin hän työskenteli tavoitteensa saavuttamiseksi arkistoiden töitään niitä paremmin ymmärtäville jälkipolville. Esoteerisesta näkökulmasta hänen voi sanoa välittäneen ja arkistoineen uuden ihmiskunnan luomiseen tarvittavaa tieteellistä ja sisäistä tietoa (vrt. Boguslawski 2020a, 149–151, 2020b, 195–196; Faivre 1994, 291–296).

Paremmän, sosialistisen yhteiskunnan näkijä

Kesästä 1923 tammikuuhun 1924 Ahola-Valo opiskeli Odessassa opetusministeriön alaisessa kuvataiteen osastossa (*Izobrazitelnoje iskusstvo* eli IZO). Sen taiteelliseksi johtajaksi oli vuonna 1918 kutsuttu jo edellä mainittu abstraktin taiteen uranuurtaja Vasili Kandinski, joka laati osaston opetussuunnitelmat. Niissä hän korosti vaikutuksen tekemistä ja taiteilijan ilmaisun välttämättömyyttä liittyen siten tolstoilaiseen, alkuperäistä henkisyyttä painottavaan taidekäsitykseen. IZO-taidekoulussa Ahola-Valo oli aktiivisesti mukana Odessan vilkkaassa taide-elämässä. Hän esimerkiksi valmisti Leniniin liittyviä monumentaaliteoksia ja katutaidetta. Hän myös esiintyi avustajana

Ahola-Valon
sisäisen
taiteilijakuvan
värimaailmaa
voidaan tarkastella
myös antroposofisen
taidekäsityksen
ja goethelaisen
väriopin
näkökulmasta.



Sergei Eisensteinin elokuvassa *Panssarilaiva Potemkin* (1925) sekä ukrainalaisen Oleksandr Dovženkon elokuvassa *Maa* (1930).

Omakeuva pensseli soihtuna vuodelta 1924 on väripiirros, jossa taiteilija katsoo kohti katsojaa huutaen ja kiihkeä ilme kasvoillaan, oikeassa kädessään roihuava valonlähde, sivellin. Hänen päänsä on ajeltu kuten vangilla, ja paljas pää heijastelee punaista ja keltaista. Pimeyttä rikkoo sininen kajo, tunteen ja totuuden lähde. Taiteilijan tehtävä on vapautua menneestä, valaista pimeyttä ja näyttää tietä. Muutoksen, vallankumouksen ja työn värit sekä tulevaisuuden valkea valo muovaavat hänen kasvojaan ja yläruumistaan. Antroposofisen väriopin mukaan keltainen, punainen ja sininen ovat säteileviä värejä, jotka saavat aikaan muutosta, liikettä sekä aineellisesta henkiseen maailmassa (ks. Mahlamäki & Westerlund 2020).

Kaksi vuotta myöhemmin valmistunut *Omakeuva kirja kädessä / Kohti tulevaisuutta* (1926) on Ahola-Valon kypsää graafista taituruutta sekä tutkielma symbolisen ja realistisen ilmaisun yhdistämisestä.

Taiteilija kuvataan hetkenä, jolloin hän on jo kääntymässä katsojasta pois päin. Kuvan keskellä on yläruumis paljaana kulkeva pystypäinen⁸ ja määrätietoinen mies, joka kulkee harppoen tiellä katsojan ohi, auringossa kylpien, hiukset hulmuten ja kirja kädessä. Kulkija on voimakas ja terve, minkä lyhyet, kirjoreunaiset housut paljastavat. Hän on jättämässä taakseen katsojan lisäksi kylän, sen soiset pellot ja huonon, kuoppaisen tien ja jatkamassa tasaista väylää, joka halkoo hyvinvoivina kasvavia viljelyksiä. Tähtikukkien reunustaman tien päässä on kylä, jossa on sähkölinja ja hedelmäpuita.⁹

Omakuva kirja kädessä on linoleikkaus ja lehden kuvituskuva. Painotyössä käytetty graafinen tekniikka soveltui lehtikuvien työstämiseen, koska sillä saattoi painaa suoraan paperille. Se oli myös huokea, nopeampi ja käyttökelpoisempi erityisesti silloin, kun oli pulaa varsinaisista metallisista painolevyistä.¹⁰ (Kylä-Utsuri 1973.)

Katsoja näkee teoksen kulkijan tavoin kahteen suuntaan erkanevan tien ja on hänen laillaan niiden risteyksessä. Tuntematta kuvan ilmentymiskontekstia, aikakauslehteä, voi olettaa, että lehden lukijalle kuva keskustelelee edistuksen ja tradition suhteista ja ehdottaa, että ilman uusia kysymyksiä, vastauksia ja tietoa voi päätyä kuoppaiselle ja vetiselle väylälle. Kuva luo myös vaikutelman, että tulevaisuus, uudistunut kylä, on vain kävelymatkan päässä, jo nähtävissä ja rakenteilla (vrt. Ylikangas 1998, 44–46). Kulkija on käännekohdassa ja suuntaa pois menneisyydestä kädessään olevan kirjan, tiedon, ohjaamana. Sähkölinjat sekä ylipäätään teknologian että rakentamisen teemat toistuvat Ahola-Valon 1920–1930-luvun kuvituksissa kontrastina

-
- 8 Ahola-Valo oli liikunnallinen ja ammatillisesti kiinnostunut fyysisestä teatterista ilmaisumuotona. Ihmisruumis on siten ilmaisun instrumentti, harjaantunut ja terve. Hyvä ryhti ja fyysisyys ovat partiolaisten hyveitä, mikä toteutui myös Henri Bergsonin idealistisessa vitalismissa. Fyysisen teatterin ja harjoituksen ulottuvuudet ovat esillä mm. teoksissa *Neljän männyn teatteri* (1914), *Aamuvoimistelua Minskin ateljeessa* (1925) ja *Baletti* (1925–1927). Ritva Ahola (2015, 93) sanoo Ahola-Valon yhdistäneen ryhdikkyden oikeaan elämäntapaan: ulkoinen ryhti ilmentää sisäistä kurinalaisuutta.
 - 9 Neuvostoliiton sähköistäminen oli 1920–1930-luvuilla bolševikkien keskeisiä tavoitteita. Sen avulla ihmiset voitaisiin vapauttaa raskaasta ruumiillisesta työstä. Ks. Ylikangas 1998, 46 ja 54–56.
 - 10 Monet Ahola-Valon graafiset työt ovat monivärisiä linoleikkauksia, jotka ovat taiteellisesti ja teknisesti korkeatasoisia.

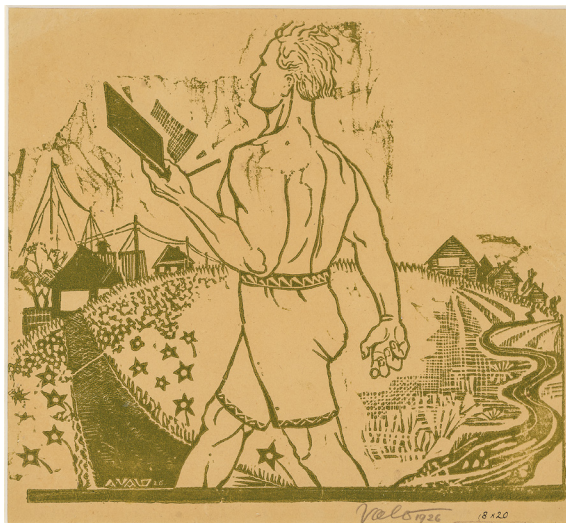
pirttien pimeydelle. Kuvaa voi tulkita sekä sosialistisena yhteiskunnallisen muutoksen mahdollisuutena että yksilöllisemmin, ruumiillisen kulttuurin ja tiedon esityksenä, joka edellyttää terveiden elämäntapojen lisäksi lukutaitoa.

Historiallisen luennan lisäksi kuva esittää 2020-luvun katsojalle kysymyksen kuvan ihmisen ammattista ja sukupuolesta. Omakuva on 1920-luvun kehyksessä mies, työn sankari tai taistelija, ikonitaiteesta tuttu Georgios Voittaja (Pyhä Yrjänä). Sankarin keihäs on vaihtunut kirjaan, joka leikkaa tietämättömyyden lohikäärmeen pään.¹¹ Kulki-
jan pitkät hiukset, vaatetus ja käsissä oleva avoin tieto rikkovat maskuliinisuuden liitettyjä koodeja ja käytänteitä ja hyödyntävät uskonnollista kuvanlukutaitoa, samaan tapaan kuin 1920-luvun futuristit ja modernistit Neuvosto-Venäjällä. Omakuvan kulkija hallitsee aikaa ja tietämystä auki olevalla kirjallaan, tulevaisuuden ilmoituksella; henki ja ruumis ovat yhtä ja ilmentävät samanaikaisesti terveyttä, riittävää ravintoa ja koulutusta. Taiteilijan omakuva viittaa näin maailmaan, jossa sukupuolet voivat voimistua ja harjaantua kasvussaan lukeneina, aistillisina ja nyt-hetkessä.

Rinnakkainen *Omakuvalle kirja kädessä* on myöhemmin valmistunut linotyo *Aamuvoimistelua Minskin ateljeessa* (1930; HKTM 1997, 37), jossa kotona voimistelevan lihaksikkaan naisen voima ja taito on kuvattu kirkkaassa myötävalossa puhuttelevalla tavalla. Naisen varjo on valtava ja musta. Nainen harjoittaa käsivoimiaan, ja hänen silmänsä ja suunsa ovat lentokoneen muotoisia. Kuvan nainen on kuin irrottautumassa varjostaan ja nousemassa korkeuksiin edistyneen teknologian avulla, jättämässä taakseen menneisyyden lisäksi perinteiset naisen tehtävät ja tulossa toiseksi kuin varjonsa.

Ahola-Valo kuvaa naisten toimijuutta myös 1920-luvun julistetaitteessa ja lehtikuvissa, jossa naiset ovat nuoria ja vanhoja, pitkiä, terveitä, punaposkisia ja lukeneita. Kuvituksen kontekstiksi voidaan ajatella Venäjän ensimmäisiä, heinäkuussa 1918 ja tammikuussa 1924 hyväksyttyjä perustuslakeja. Ne takasivat kaikille kansalaisille yhtäläiset oikeudet ja lisäsivät näin naisten oikeuksia ja yhteiskunnallista

11 Ahola-Valon oma versio tästä teemasta oli teos *Vallankumouksen hurme, alas kapitalismin dragoni* (1925; HKTM 1997, 12).



Terveys, ravinto ja urheilu viestivät ideaalisesta elämästä, päihitteettömyydestä ja kulttuurin murroksesta. Neuvosto-Venäjä kutsui taiteilijoita ja koulutettuja ammattilaisia kaikkialta maailmasta edistämään muutosta lokakuun vallankumouksen jälkeen. Ateljeen naisen mallina oli Ahola-Valon puoliso Helena.

tasa-arvoa. *Aamuvoimistelun* naisen irtaantuminen ja toiseksi, tai uudeksi, tuleminen ja siihen sisältyvä mahdollisuus paremmasta maailmasta ja kehityksestä hyväksi ihmiseksi voidaan tulkita tässä kontekstissa (ks. esim. Korhonen 1997). Ahola-Valon arvostama Aleksandra Kollontai korosti naisten kaksoistehtävän merkitystä uutta luovina työläisinä ja äiteinä, jotka tarvitsevat erityissuojaa kasvatustehtäväänsä (Kollontai 1973 [1921], 26–27). Naiset ovat keskeisiä toimijoita myös 20. ja 21. vuosisadan henkisyiden muutoksessa irrottautumalla heille perinteisessä uskonnollisuudessa varatusta paikaista niin Euroopassa kuin Suomessa (Utriainen, Salmesvuori & Kupari 2014; Lynch 2007; Woodhead 2009).

Yhteiskunnallisen aseman ja omakuvan muodonmuutos

Neuvosto-Venäjän uudessa järjestyksessä oli yhä mittavaa inhimillistä hätää. Kaupunkeihin virtasi sotaorpoja ja -leskiä. Asuntopula oli valtava. Nämä kysymykset vaikuttivat 1920–1930-luvun taitteeseen yleensä ja erityisesti Moskovon kaupunkisuunnitteluun sekä valtion ylläpitämien sairaaloiden, lastensuojelulaitosten, koulujen ja kulttuuri- ja vapaa-ajanrakennusten rakentamiseen. Samalla naisen tasa-arvoinen asema alkoi heikentyä; naisen tehtävänä korostettiin erityisesti lasten synnyttämistä ja kasvattamista. Tämä kirjattiin myös vuoden 1936 perustuslakiin, jossa synnytys ja kasvatus määriteltiin naisten kansalaisvelvollisuudeksi.¹²

Ahola-Valo kuului 1920-luvun jälkipuoliskolla ja 1930-luvun alussa ammattitaiteilijana ja arkkitehtinä valtion virkamiessäätyyn ja nautti säännöllistä palkkaa. Kuvitustöiden lisäksi hän toteutti monumenttitaidetta, kuten muotokuvia ja juhlarakennelmia, sekä erilaisia rakennusprojekteja. Hän suunnitteli ja rakensi vuonna 1930 näyttelypaviljongin *Ihmiskunnan kärsimysten historian mausoleumin* Minskissä pidettyyn maatalous- ja teollisuusnäyttelyyn (ks. Pirtola 1997, 11; Suvanto 1994, 26–27). Samana vuonna hän siirtyi vaimonsa

12 *Kodeks zakonov o brake, seme i opeke* (Avioliitto, perhettä ja huoltajuutta koskevat lait). Moskova: Juriditsjeskoje izdatelstvo NKJu SSSR 1937, 87.

ja kahden tyttärensä kanssa Moskovaan, jossa hän oli mukana kaupungin uudisrakentamissuunnitelmien toteutuksessa.

Vuonna 1932 Moskovassa toimineen Äitiyden ja lastensuojeluinstituutin (*Ohrana materinstva i mladentšestva*) johtaja kutsui Ahola-Valon suunnittelemaan sen toimintaan liittyvää välineistöä, kuten keskoskaappeja ja huonekaluja. Ahola-Valo paneutui kokonaisvaltaiseen suunnitteluun hoitotieteen sekä hygienian ja lääketieteen näkökulmasta pyrkien yhdistämään muotoiluun ja järkiperäisen kasvatuksen (ks. esim. Suonpää 2000). Hänen mielestään esineiden tuli olla puhtaita, funktionaalisia ja esteettisiä, jotta ne tukevat lapsen tervettä kasvua ja kasvatusta. Muotoilu, arkisten esineiden ja niitä käyttävien ihmisten vuorovaikutus kasvatuksessa korostuvat myös antroposofiassa taidekäsitelyssä (Mahlamäki & Westerlund 2020, 40).

Samalta vuodelta 1932 on tiukkarajauksinen studiovalokuva (HKTm 1997, 8), jossa valo muovaa taiteilijan kasvoja kuin elävää veistosta. Kuvan nimi, *Aleksanteri Ahola-Valo*, nimeää hahmon: pään, joka on kuin vastasyntynyt aikuinen, sileä ja iätön. Katse on kääntynyt sisäänpäin kuin keskittyen ongelman ratkaisemiseen. Huolella tehdyn studiovalokuvan valaistus tulee ylhäältä, mikä korostaa otsaa ja päälakea.

Valokuvaa voi lukea ikonografian näkökulmasta. Ikonografiassa ylävalo on ylimaallista, taivaallista heijastusta ikuisesta todellisuudesta, jossa maallinen ja henkinen yhdistyvät. Tällainen valo häivyttää hahmon sukupuolisuutta ja hämärtää ikää. Pään muodolle löytyy ikonografiasta verrokki, kolmiyhteistä Jumalaa kuvaava *Kristus Immanuel*. Se on teologinen hahmo, joka on samanaikaisesti lapsi ja aikuinen, joka yleensä kuvataan Jumalansynnyttäjän sylissä. Valokuva tutkii erilaista, ei selkeästi sosialistista, sankaruutta ja on eräänlainen profaani ikoni, jossa sekä viitataan ihmisen kerrokselliseen kasvuun, lapsen ja aikuisen yhtäaikaaisuuteen, että ilmaistaan klassisen kuvanveiston tapaan aikuismaista tyyntä harkintaa, tietoon perustuvaa valtaa.

Suunnittelutehtävä instituutissa päättyi nopeasti, sillä jo vuonna 1933 Ahola-Valon perheineen oli lähdettävä Suomeen. Taiteilijan mukaan he lähtivät pakoon Stalinin vainoja eli poliittisesti epäilytjen henkilöiden likvidointeja. Älymystön ja eri vähemmistökansallisuuksien edustajia alettiin pidättää 1930-luvun alusta lähtien syytettynä

neuvostovastaisesta toiminnasta. Ahola-Valo kertoo, että hänelle esitettiin kirjallinen pyyntö luopua Suomen kansalaisuudesta tai lähteä maasta. (Saarinen 2015, 8, 97; Suvanto 1996, 44.)

Suomeen saavuttuaan Ahola-Valo liittyi vasemmistotaiteilijoiden piiriin, joista poliittisen tilanteen takia harvalla oli ammattiaan vastaavaa työtä. Tullakseen toimeen hän perusti oman yrityksen, Ahola-Valon taidetuotannon (Suvanto 1994, 45). Yhteiskunnallisen aseman romahdus, vasemmistolaisen ajattelun tuoma marginaalisuus sekä valtiollisen poliisin häirintä vaikuttivat hänen käsityksiinsä itsestään ja tehtävästään (ks. esim. Suvanto 1996, 49).

Vesiväriytyö *Perhe kävelyllä Munkkiniemessä* (1938) on laajennettu omakuva. Katsoja on vastaantulija, jonka perhe ohittaa. Mies valkoisessa puvussa kantaa maalaustelinettä ja toisessa kädessään värilaatikkoa. Voimakas valo kohdistuu mieheen, istuinta kantavaan pikkutyttöön punaisessa esiliinassa ja pientä kirjaa kädessä pitävään malvamekkoiseen tyttöön. Perheen äiti, Helena,¹³ on tummassa asussa. Puisto jakautuu valoon ja pimeyteen: varjossa puiden alla on pysäköitynä auto ja sen lähellä kolme miestä.

Perheen liike on etenevä, ja kirkkaan auringonvalon vastapainona miehet mustissaan sekoittavat perhekuvaan väkivallan uhkaa ja ekspressionistista tunnelmaa. Valkopukuinen katsoo kohti hymyillen. Hän erottuu taustana olevien tummien puiden, niiden luomien varjojen ja luonnosmaisten miesvarjojen vastakohtana. Valo ikään kuin irrottaa taiteilijan perheestä ja maisemasta ja nostaa hänet teoksen varsinaiseksi kohteeksi. *Perhe kävelyllä* -teoksessa Ahola-Valo purkaa pukeutumisella ja hiuksillaan perinteistä sukupuoliesitystä, mutta korostaa samalla perhekuvausta, jossa isäksi tulkittava hahmo esitetään päähenkilönä. Valkopukuinen kiiruhtaa eteenpäin ja näyttää olevan valmis pysähtymään keskustelemaan katsojan kanssa.

Kuvassa tapahtuva irtaantuminen pimeydestä on erottautumista materiaalisesta maailmasta taiteen keinoin, jotka ohjaavat edistyksen suuntaa. Valkopukuisen hahmon monitulkintaisuutta voidaan selittää myös androgynisyydellä, jossa nähdään platonistinen pyr-

13 Valkovenäläisestä Jelena-vaimosta käytetään asiakirjoissa ja kirjallisuudessa suomennettua muotoa Helena.

kimys yhdistää ”ihmisen puolikkaat”, naiset ja miehet, kokonaisiksi ja täydellisiksi. Tämä on tapa kuvata androgyynisyyttä niin Platonin *Pidoissa* kuin esoteeristen ajattelijoiden kirjoituksissa, mikä ei tyhjennä sukupuolten moninaisuutta (ks. Faivre 1994, 203–204). *Perhe kävelyllä* -omakuvassa valon ja varjon kontrastit ja katsojan positio nyt-hetkessä herättävät kysymyksen olosuhteiden nopeasta muutoksesta, pysyvyydestä ja liikkuvuudesta. Suoran puhuttelun sijaan omakuvan sukupuoli näyttäytyy tulkinnassa henkisytenä, kerroksellisena, jatkuvasti uudelleen määriteltävänä ja epähierarkkisena (vrt. Lavin 1995, 151).

Sisäinen omakuva

Talvisodan puhjettua marraskuussa 1939 Ahola-Valo evakuoitiin Helsingistä Pietarsaareen, missä hän järjesti joulukuun puolivälissä yksityisen taidenäyttelyn.¹⁴ Pian tämän jälkeen hänet pidätettiin epäiltynä maanpetoksellisesta toiminnasta,¹⁵ vietiin kuulusteltavaksi Vaasaan ja teljettiin paikalliseen lääninvankilaan. Helmikuussa 1940 Ahola-Valo siirrettiin turvasäilöön Tammisaaren pakkotyölaitokseen, missä hän oli maaliskuun loppuun. Hänen sairastuttuaan, ilmeisesti henkiseen uupumukseen, vankila-aikana lääkäri järjesti hänelle luvan maalata vesiväreillä arvioiden sen edistävän toipumista. Normaalisti vankien itsenäinen työnteke oli kiellettyä. (Suvanto 1994, 48–55.)

Sininen sieluni luovuuden portailla. Kristus tyynnyttää myrskyn (1940) on vesiväri työ, jonka Ahola-Valo teki Tammisaaren vankilassa. Kuva-alaa jakaa valoon katoava portaitko, jonka alimmissa askelmissa on vuosiluvut 1939, 1940 ja 1941. Sininen ihmishahmo on puoliksi polvillaan portaitkon keskellä. Läpikuultavan ylävartalon rakenteena katsoja näkee pään ja niskan punaisen palmun, jonka juuret ulottuvat sydämeen. Kädet ojentuvat kohti valoa. Keskellä kuvan alareunan myrskyä kamppailee kahden soutama vene, jossa kolmas,

14 *Jakobstad Tidning* 16.12.1939, 2.

15 Perusteena oli 30.11.1939 annettu tasavallan suojelulaki, joka antoi lääninhallituksille ja valtiolliselle poliisille oikeuden pidättää ilman syytteen nostamista valtion turvallisuuden kannalta vaarallisiksi katsottuja henkilöitä.



Ahola-Valon sisäinen taiteilijakuva on käsitteellinen ja androgyyni ja sijoittuu aikatilaan, jossa taiteilijan palmun ja sydämen muodostaman elämänvoiman kierto on yhteydessä viisaan rakkauden elementteihin. Ajattelun ja sydämen yhteys sisäiseen tietoon ja luontoon, kosmokseen, on sekä henkistä että ruumiillista.

valkopukuinen, pitää kädestä kahta muuta.¹⁶ Omakuvan ilmaisussa voidaan nähdä muutos symbolisesta realismista sisäisen maailman kuvaukseen, jonka voi rinnastaa Ahola-Valon elämässä tapahtuneisiin muutoksiin. Neuvostoaikana hän oli arvostettu yhteiskunnan jäsen, jolla oli jatkuvia toimeksiantoja, ja Suomessa köyhä pakolainen. Taiteilijan elämänvoima on ahdingossa ja kätkeytynyt poliittiselta vainolta. Sisäisen tiedon symboli, palmun ja sydämen yhteys, ei ole koskematon. Haavoittuneenakin hän on tulevaisuuden näkijä, joka kanavoi tietoa siitä, miten tulevaisuus voidaan saavuttaa.¹⁷

Viittaus Kristukseen myrskyn tyynnyttäjänä rinnastuu teoksen taiteilijan hitaaseen liikkeeseen, joka porras portaalta nousee polviltaan kohti tulevaisuutta. Veneen Kristus-hahmoa voidaan tulkita Ahola-Valon *alter egona*, jolla taiteilija havainnollistaa, millaisen viisauden ja yhteyden hän halusi ohjaavan ihmisten toimintaa. Sopusoinnussa tämän kanssa kuvaa voidaan lukea myös esoteerisuuden kannalta. Venäläisessä sofiologiaksi kutsutussa teologiassa, jonka tunnetuimpia edustajia ovat Faivrenkin mainitsevat Vladimir Solovjov (1853–1900), Pavel Florenski (1882–1937) ja Sergei Bulgakov (1871–1944), Kristuksen viisaus personifoidaan naisena, josta käytetään erisnimeä Sofia, Viisaus.¹⁸ Faivre toteaa (1994, 97), että ”uskonnollisena teimana – – Sofia ei sinänsä kuulu esoteerisuuteen, mutta sillä on huomattava merkitys jumalviisautta koskevassa keskustelussa [*in theosophic discourse*]”.¹⁹ Hän kuitenkin osoittaa saksalaisesta perinteestä ottamil-

16 Matteuksen evankeliumiin (8:23–27) perustuva kohta on perinteisessä kristillisessä tulkinnassa rauhan ja turvan metafora. Evankeliumitekstissä Jeesus tyynnyttää myrskyn ja nuhtelee veneessä olleita, jotka olivat epäilleet, ettei hän kykene siihen.

17 Ahola-Valo piilotti ennen pidätystään elämäntyönsä Ruskeasuolle kaivamalla työt maahan suojakuorissa. Hän liitti mukaan tiedonannon: ”Nämä työt on tehty ihmisen edistymisen hyväksi. Jos satun kuolemaan toivon, että järkeistetyt välineet ja teoriakirjoitukset käytetään Suomen kansan hyväksi. Nämä ovat piilotettuna, koska väärään johdettu hallitus ohjaa elämäämme eikä luova henki pääse vapaasti toteutumaan.” (Suvanto 1994, 48).

18 Substantiivi viisaus (filosofisessa merkityksessä) on feminiini niin kreikassa (*sofia*) kuin venäjässä (*sofija*).

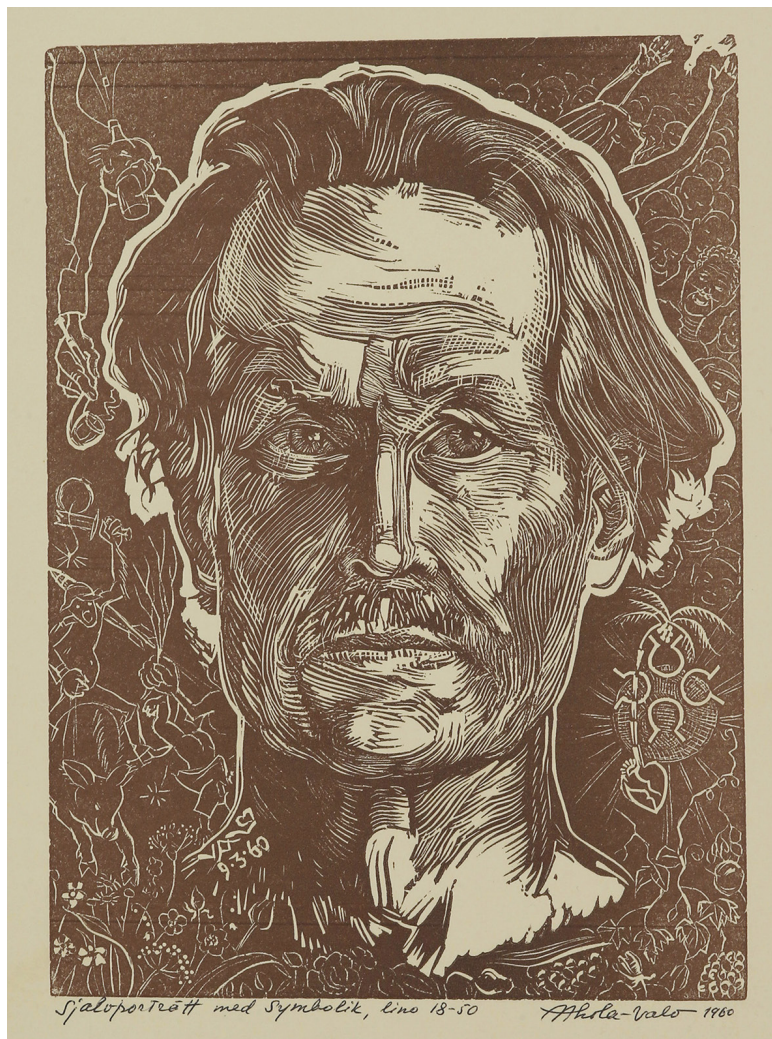
19 Itse termi *sofia* palautuu kristinuskoa varhaisempaan kreikkalaiseen filosofiaan. Erityisesti Platon ylistää *Valtio*-teoksessaan filosofimiehiä, viisauden rakastajia, parhaiksi ihanteellisen valtion luojaiksi.

laan esimerkeillä, että teemaa käsitellään kristillisessä esoteerisuudessa (esim. Faivre 1994, 267–274). On siten perusteltua tulkita teoksen Kristus kriisiaikana tarvittavaksi ja parempaan tulevaisuuteen opastavaksi viisaudeksi, mutta ei kirkkoinstituution opettamaksi synneistä vapahtavaksi pelastajahahmoksi (vrt. Faivre 1994, 269). Todettakoon, että antroposofisen liikkeen perustaja Rudolf Steiner tunsii laajasti Solovjovin, Florenskin ja Bulgakovin tuotantoa, slavofiilista kirjallisuutta ja kansantaidetta. Antroposofisella Kristus-tietoisuudella oli Steinerin mukaan merkittävä tehtävä ihmiskunnan henkisyyden kehityksessä (Maydell 1997, 155–157).

Ahola-Valo ei tietääksemme pohtinut soziologia kysymyksiä. Ei ole myöskään tietoa siitä, tunsiko hän Pyhää Viisautta Jumalanäidin tapaisena hahmona esittävää ikonitaidetta. Hänen kuvalliset pohdintansa siitä, millaista viisautta ihminen tarvitsi voidakseen kasvaa parempaan tulevaisuuteen, viittaavat kuitenkin siihen, että jumalallisen viisauden naiseuden esitykset olivat hänelle jossain määrin tuttuja. Vuodelta 1921 peräisin oleva *Maailmankaikkeuden äiti* (HKTM 1997, 99) kuvaa tummaa, lähes mustaa, avaruutta vasten piirtyvän alaston naisen ylävartalon. Naisen käsivarret ovat lihaksikkaat, silmien tilalla on kaksi loistavaa tähteä, hiukset katoavat avaruuteen ja suu näyttää hymyilevän. On kuin nainen pelkistäisi luovan työn kosmisen mahdin. Samaan tematiikkaan palaava *Kaikkeuden äiti* (HKTM 1997, 98) vuodelta 1949 puolestaan on perinteinen Madonna ja lapsi-asetelma, jossa naisen ruokkiva rinta ja lapsen pää on sijoitettu auringon sisään. Naisen silmät ovat kiinni. Asetelmassa on tunnistettavissa rauha ja rakkaus, jotka yhteytenä ruokkivat tietoa ja tunnetta. *Sinisen sieluni* Kristus kykenee näin kontekstualisoituna tyynnyttämään myrskyn, koska hänessä on kaikkeuden äidin viisaus ja rakkaus, sydämen ja ajattelun yhteys.

Kasvatuskäsitysten vakiintuminen Ruotsissa

Vuonna 1946 Ahola-Valo lähti Ruotsiin, missä hän kehitti edelleen Æ-evohomologiaksi kutsumaansa itsekasvatusmenetelmää (ks. Kiiskinen 2011), ja omakuvallinen itsetutkiskelu väheni. Julkaistuista ja näytteillä olleista teoksista ainoa tällainen työ on *Omakuva aiheitteni*



Ahola-Valon omakuvien visuaalinen retoriikka rakentuu symboliselle kerronnalle, Æ-evohomologian merkistölle sekä valon ja pimeyden draamalle, johon voimakas teatterimainen ylävalo viittaa. Palmu- ja sydän-symbolin rinnalla toistuvat tulevaisuuden symbolit äidinrakkaus ja rauhankyyhky sekä näiden vastasymbolit, menneisyyden pappi, sotilas, juoppo, sika ja kuolema.



keskellä (1960). Se on klassinen punaokratyö, grafiikanvedos, joka tiivistää Ahola-Valon kasvatuspyrkimysten lähtökohdat, tavoitteet ja menetelmät. Pitkähiuksisen taiteilijan kasvot ovat suunnilleen luonnollista kokoa. Katsekontaktia ei synny, vaan katsoja joutuu kääntymään nähdäkseen, mitä taiteilija näkee. Yksivärisen vedoksen valo ja varjo ovat keskeisiä kuvallisia keinoja kiinnittää huomio tähän näkemiseen ja aloittaa vuoropuhelu katsojan kanssa.

Ahola-Valon omakuviissa toistuva edistyksen teema, tietämättömyyden ja tiedon kuvaus, sisältää yksityiskohtia hänen elämäkokemuksistaan. Teema ehdottaa vastauksia kysymykseen, miten menneisyyden vaikutteita voidaan tietoisesti muuttaa, miten oikea ja terve elämä tai Ahola-Valon termin arvoelämä rakentuu. Muutoksen välineenä on ihmiskunnan ja ihmisyyden järjestäminen uudeleen rauhan rakentamisen ja rakkaudella kasvatettujen lasten avulla. Vasemman alareunan väkivaltaan viittaava kuvasto, kuten hahmot, jotka kohottavat miekkaa tai kurittavat lasta vitsalla, antaa ymmärtää, että rakkaudettomuus on riippuvuuksia ja väkivaltaisia ihmis- ja yhteiskuntasuhteita, jotka kuihduttavat rauhan, lapset ja tulevaisuuden. Omakuvan kirkkaasti valaistu otsa ohjaa katsojaa etsimään ratkaisuja oikealta, jossa pitkähiuksinen nainen ottaa kädet ojentuneina vastaan rauhankyyhkysen, keskinäistä yhteyden tunnetta herättävän symbolin. Vasemmassa alakulmassa aurinko loistaa luvatus maan raskaiden viiniköynnösten yllä. Valossa ovat myös Ahola-Valon palmu ja sydän sekä *Æ*-evohomologian tuhansista symbolimerkeistä keskeisimmät: elämäntavat, kasvatust ja harrastukset, ravinto ja hyvinvointi (Korhonen 1997, 88).

Omakuvan tunteet käsittelevät tietämisen ja yhteyden katkeamista ja uudelleen löytämistä valon vaihteluna ja katseen ilmaisuina. Vasemman, varjon puoleisen silmän iiriksessä voi nähdä Suomen kartan. Kasvojen vasemmalta puolelta voi lukea pettymystä ja hylkäämistä ja oikealta puolen ilmeestä uteliaisuutta. Tiheä ja moniääninen kerronta kutsuu osallistumaan menneisyyden käsittelemiseen ja tulevaisuuden tuottamiseen rakkaudellisesti (vrt. Korhonen 1997, 86). Ahola Valo määritteli 60-vuotisnäyttelyluettelossaan, että taiteilijan tehtävä on ”kasvatustyön ja ihmisyyssperiaatteen selventäminen” (Kiiskinen 2008, 41).

Uskoa ja epäuskoa maailman tulevaisuuteen elämän viime vuosikymmeninä

Taiteilijan esillä ollut myöhäistuotanto painottuu guasseihin ja tussitöihin, joiden symboliikka jatkaa arvoelämän pohdintaa rakkauden teemaa tutkimalla. Vuonna 1985 valmistuneessa guassissa jo nimi, *Väkivalta, viha ja vastakohtana äidin rakkaus*, kertoo Ahola-Valon kypsyneestä ajattelusta: ihmiskunnan selviytyminen on tietoisia valintoja puutteen ja kylläisyyden, rakkaudettomuuden ja rakkauden välillä. Teoksen tausta voidaan tähtien ja planeettojen kuvauksista tulkita maailmankaikkeudeksi. Kyse ei enää ole taiteilijan omasta kasvusta tai edes uuden yhteiskunnan luomisesta, vaan kosmisesta kamppailusta. Sininen kehä ympäröi kuolemaa, luurankoa, jolla on suussaan sikari, silmissään punnan ja dollarin merkit ja kallon päällä viinilasi. Kuten *Omakuvassa aiheitteni keskellä* ihmisarvon hylkäävä kapitalismi, tietämättömyys ja päihteet ovat Ahola-Valon marxilaisia, toistuvia symboleja ilmentämään ihmisyyden tervettä kasvua haittaavia tekijöitä.

Teoksessa kuoleman otteessa on rahasäkki, johon heijastuu kahleissa kolme alastonta, eriväristä ihmistä. Ahola-Valon tulkinnessa rakkaudettomuus on ihmisarvon riistoa: rahan tavoittelu ja rahan antama valta ovat ihmiskunnalle kuolemaksi. Vastapainona kosmoksen valokehässä on kelta-valko-sininen äidinrakkaus, jonka rinnassa on Æ-evohomologian merkistöä. Siunaavan käden olkavarrella istuu kolme alastonta lasta, poika ja kaksi tyttöä, jotka kaikki ovat kosketuksissa toisiinsa ja auringon lämpöön. Äidinrakkauden yllä on vastakkain kaksi valkoista kyyhkystä, joista toinen koskettaa siivellään luurangon kättä. Kosketus on yhteyden luomista, vuorovaikutusta, joka käynnistää ulkoisen muutoksen, vapautumisen riiston muodoista. Abstraktit käsitteet on kuvattu syntymän ja kuoleman tunnistettavina esityksinä. Vapautuminen henkisen ja materiaalsen yhteytenä on edistystä, yhteiskunnallista vastuuta kulttuurin muutoksesta, johon taiteilija osallistuu (ks. Vincett & Woodhead 2009, 335).

Vuotta myöhemmin valmistuneessa guassityössä *Kristus ja uhkaava maailman pahe* (1986) lasten yhteen liitetyistä käsistä muodostuu mandorla. Se on ikoneissa käytetty mantelinmuotoinen rajausta, joka erottaa taustasta pyhyiden, ortodoksisessa perinteessä Kristuksen ja

katolisessa perinteessä Neitsyt Marian. Mandorlan alaosana on avoin Æ-evohomologia-kirja, jonka alla piirtyvät Ruotsin ääriviivat. Yläosan muodostaa pimeydestä irrottautuva Kristus-hahmo, jonka oikea käsi koskettaa Afrikan ja vasen Amerikan mantereella seisovia alkuperäiskansan lapsia. Pyhän paikalla on kyyhkysenmuotoinen sädekehä ja sen sisällä lasta leikittävä äiti sekä soittavia, maalaavia, tanssivia ja toisiaan kädestä pitäviä lapsia. Käsien yhteys alkaa ja päättyy Æ-evohomologia-kirjaan ja lapseen, joka nousee sen avoimilta sivuilta. Mandorlan ulkopuolella ovat mustalla pohjalla kehityksen esteet, köyhyys, päihteet ja tietämättömyys, väkivalta, atomisota, kristinusko ja poliittinen vaino.

Jos Kristus-hahmo tulkitaan jumalalliseksi viisaudeksi – joka perinteestä poiketen esitetään maskuliinisena – maalaus voidaan nähdä Ahola-Valon tulkintana maailmasta, jossa lasten ja äitien ihmisarvo ja kasvatus yhdistävät ihmiskuntaa. Uusi pyhä kukoistaa, kun taide ja tieto luovat henkisen yhteyden ihmisten välille jo lapsuudessa. Taiteilijan tehtävä on olla edistyksen välittäjä. Mandorlan pitkäkätinen ja siten kaikkialle ulottuva Kristus, personifioitu viisaus, on kasvatusperiaatteet kokoava symboli, jossa lapset ovat yhteydessä toisiinsa, opettavat ja kasvavat suojassa ja rakastettuina.

Lapsi viisaan kasvatuksen lopputuloksena sisältää viittauksen kristinuskoon. Markuksen evankeliumissa (10:13–16) Jeesus sanoo, että vain se, joka ottaa taivasten valtakunnan – kasvattavan tiedon – vastaan kuin lapsi myös pääsee sinne. Viittaus sisältäisi näin Ahola-Valon jo lapsuudessaan esittämän näkemyksen, että paremman maailman rakentaminen edellyttää lasten arvostamista ja väkivallatonta, viisaudella tapahtuvaa kasvattamista. Antroposofisessa ajattelussa lasten kasvatus tavoittelee henkisen ja materiaalisen yhteyttä ja ihmiskunnan edistystä kohti henkisyyttä, jossa kristologia on eräs ulottuvuus. Taide puolestaan ilmentää henkisiä voimia, joilla on pedagogisia, sosiaalisia ja terapeutisia ulottuvuuksia. (Boguslawski 2020a, 153; Mahlamäki & Westerlund 2020, 40–41.) Puhuessaan leikki-ikäisten vanhemmille kesällä 1994 Ahola-Valo tiivisti tämän sanomalla: ”Lapsen huomiokyky pitää ohjata sellaiseen, että hänestä tulee eheä ihminen, joka osaa ohjata omaa elämäänsä ja ymmärtää toista” (Suvanto 1994, 86). Yhteenvetona voidaan todeta, että Ahola-Valon 1980-luvun teoksissa yhdistyvät yhteiskunnallinen edistystehtävä, antropo-

sofinen taideaajattelun soveltaminen ja Kristus-tietoisuus, androgyynisenä äidinrakkautena.

Johtopäätökset

Kysyimme luvun alussa: miltä Ahola-Valon omakuvista välittyvä käsitys taiteilijan tehtävästä maailmassa näyttää länsimaisen esoteerisuuden ja uushenkisyyden keskeisten piirteiden valossa? Erikseen kysyimme vielä, miten taiteilija käsittelee sukupuolta. Lähdeaineistomme olivat omakuvat, jotka ovat Ahola-Valon tapa hahmottaa itseään suhteessa maailmaan sekä tehtäväänsä maailmassa. Ajallisesti omakuvissa voidaan nähdä muutos itsen representaatioissa. Neuvostoaikaiset kuvat korostavat tietoa ja toimijaa, tervettä ja luenutta työläistä. Talvisodan ajan vankeudessa tämä kuva kriisiytyy ja androgyynistyy ja taiteilijan tehtävä tarkentuu. Neuvostoajan omakuvissa taiteilija on vielä uuden, sosialistisen yhteiskunnan vaatimuksia opettava työläinen. Myöhemmissä omakuvissa nousee esille kasvattaja, joka tietää ja opettaa muille, millainen yhteiskunnan tulee olla ja miten parempaan yhteiskuntaan päästään.

Henkisen tietämisen tavat kuvataan esoteerisuudessa salaisuutena, jonka paljastuessa ihminen oivaltaa, mitä hän todellisuudessa on ja mitä on maailma. Tämän takia esoteerisuuden harjoittajia kutsutaan etsijöiksi. Ahola-Valokin oli vakuuttunut siitä, että ihmisen on tiedettävä, mitä hän oikeasti on, mutta hän katsoi löytäneensä tämän tiedon jo lapsuudessaan. Hän oli löytämänsä tiedon tutkija, syntetisoija ja opettaja ja sellaisena esoteerisuuden ja uushenkisyyden edustajien hengenheimolainen. Lisätutkimus kosmopoliitin taiteilijan antroposofisen ja uushenkisen ajattelun yhteyksistä taiteeseen ja kasvatustilfilosofiaan avartaa sekä uskontotieteen että taiteentutkimuksen näkökulmia.

Ahola-Valon tapa kuvata löytämäänsä sisäistä tietoa muistuttaa 1900-luvun alun venäläistä sosiologista näkemystä: sen tavoin hän kuvaa tiedon naiseutena. Syy tähän ei kuitenkaan ole sosiologinen. Aineistossamme hän ei sijoita tietoa selvärajaisesti ideoiden tai henkisyiden maailmaan (vrt. Heelas & Woodhead 2005, 25), vaan pitää sitä ihmisen luontaisena ominaisuutena, joka konkretisoituu lapsen

rakastavassa kasvatuksessa ja huolenpidossa. Tällaista kasvattamista pidetään usein stereotyyppisesti feminiinisenä (ks. Mahlamäki 2018, 171). Ahola-Valo toisaalta myötäili tätä kuvaustapaa, mutta toi siihen samalla uuden ulottuvuuden tehdessään rakastavasta kasvatuksesta ihmisenä olemisen perustan ja ihmisen tulevaisuutta ohjaavan periaatteen. Metaforisesti voi sanoa hänen määritelleen taiteilijan tehtäväksi synnyttää tietämättömät ihmiset (uudelleen) viisauden, äidinkauden, kasvatettavaksi. Viisaan rakkauden tehtävänä oli antaa lapsissa jo olevan uutta luovan tiedon kasvaa vapaasti harjoittamalla taiteita. Tämän luvun aineiston perusteella Ahola-Valo kuvallisti viisasta rakkautta ensin sosialismin kuvastolla ja lukutaidolla ja myöhemmin sitoen siihen ulottuvuuksia, jotka löytyvät myös esimerkiksi antroposofiasta, luopumatta kuitenkaan sosialistisestakaan kuvastosta. Hyläten perinteisen institutionaalisen kristillisyyden hän katsoi välittävänsä samoja ihanteita kuin Kristus, Tolstoi tai ideaalinen sosialismi. Taide sisäisen tiedon ja kasvatuksen synteessä oli Ahola-Valolle menetelmä kasvattaa tulevaisuutta, rakkaudellista ihmiskuntaa kohti maailmanrauhaa.

Lähteet ja kirjallisuus

Kuvalähteet

- Aleksanteri Ahola-Valo, 1914. *Neljän männyn teatteri*. Tussi ja vesiväri 21x16 cm (HKTM 1997, 12). HAM Helsingin taidemuseo.
- Aleksanteri Ahola-Valo, 1920. *Omakeuva kirjoittaa muistelmia*. Lyijykynä 22x18 cm (HKTM 1997, 25). HAM Helsingin taidemuseo.
- Aleksanteri Ahola-Valo, 1921. *Maailmankaikkeuden äiti*. Guassi 50x36,5 cm (HKTM 1997, 99). HAM Helsingin taidemuseo.
- Aleksanteri Ahola-Valo, 1922. Studiovalokuva (HKTM 1997, 56). Valola-säätiö.
- Aleksanteri Ahola-Valo, 1924. *Omakeuva*. Pensseli soihtuna. Lyijykynä ja liitu 24x19 cm (HKTM 1997, 19). HAM Helsingin taidemuseo.
- Aleksanteri Ahola-Valo, 1926. *Ajankäytön tarkkailulista*. Pahvi, paperi, kangas. Lappeenranta 2021, *Tie arvoelämään*. Aleksanteri Ahola-Valon taiteen näyttely Lappeenrannan taidemuseossa 12.12.2020–28.2.2021. Valola-säätiö.
- Aleksanteri Ahola-Valo, 1926. *Omakeuva kirja kädessä. (Kohti tulevaisuutta)*. Lino 18x20 cm (HKTM 1997, 67). Helsingin taidemuseo HAM.

- Aleksanteri Ahola-Valo, 1930. Aamuvoimistelua Minskin ateljeessa. Lino. Valola-säätiö.
- Aleksanteri Ahola-Valo, 1932. Studiovalokuva (HKTM 1997, 8). Valola-säätiö.
- Aleksanteri Ahola-Valo, 1938. *Perhe kävelyllä Munkkiniemessä*. Akvarelli 36,5x28 cm (kuva: Suvanto 1994, 47; mitat: HKTM 1997, 113). Valola-säätiö.
- Aleksanteri Ahola-Valo, 1940. *Sininen sieluni luovuuden portailla, Kristus tyynnyttää myrskyn*. Akvarelli 50x36,5 cm (HKTM 1997, 19). HAM Helsingin taidemuseo.
- Aleksanteri Ahola-Valo, 1949. *Kaikkeuden äiti* (luonnos lasimaalausta varten). Akvarelli 18x12 cm (HKTM 1997, 98). HAM Helsingin taidemuseo.
- Aleksanteri Ahola-Valo, 1960. *Omakuva aiheitteni keskellä*. Lino 20x14 cm (HKTM 1997, 89). Valola-säätiö.
- Aleksanteri Ahola-Valo, 1985. *Väkivalta, viha ja vastakohtana äidin rakkaus*. Tussi ja guassi 141x99 cm. (kansikuva: Suvanto 1994; mitat: HKTM 1997, 116). Ahola-säätiö.
- Aleksanteri Ahola-Valo, 1986. *Kristus ja uhkaava maailman pahe*. Guassi 182,5x85,5 cm (kuva: Suvanto 1994, 86; mitat: HKTM 1997, 116). Suvanto (1994) teosnimi on *Kristus ja yltyvä maailman pahe*. Valola-säätiö.
- YLE 1984: Sateenkaaren tällä puolen: Aleksanteri Ahola-Valo (otteita). [Haastattelijaa ei mainita.] <https://yle.fi/aihe/artikkeli/2008/08/29/aleksanteri-ahola-valo-taiteilija-ja-filosofi>. Video, kesto 16 min. 30 sek.

Kirjallisuus

- Ahola, Ritva 2007: *Aika laulaa laulujaan. Kertomus suomalaisen suvun vaiheista Pietarissa ja Inkerinmaalla 1860-luvulta vuoteen 1919*. Hämeenlinna: Elpo ry.
- Ahola, Ritva 2015: *Uusi maa, uusi ihminen. Kertomus Aleksanteri Ahola-Valon elämästä nuorena Neuvostoliitossa vuosina 1917–1933*. Hämeenlinna: Elpo ry.
- Ahola-Valo, Aleksanteri 1988: *Koulupojan päiväkirja 1*. Venäjänkieliset osuudet suomentaneet Aleksanteri Ahola-Valo ja Airi Valve. Hämeenlinna: Elpo ry.
- Ahola-Valo, Aleksanteri 1992: *Koulupojan päiväkirja 3*. Venäjänkieliset osuudet suomentaneet Aleksanteri Ahola-Valo ja Airi Valve. Hämeenlinna: Elpo ry.
- Boguslawski, Julia von 2020a: Antroposofia. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 149–167.
- Boguslawski, Julia von 2020b: Esoterian suhde tieteeseen. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 195–220.
- Bonnell, Victoria E. 1999: *Iconography of Power. Soviet Political Posters Under Lenin and Stalin*. Berkeley, CA: University of California Press.

- Braidotti, Rosi 1993: *Riitasointuja*. Käänt. Päivi Kosonen. Tampere: Vastapaino.
- Carleson, Robert & Levander, Caroline 2016: Spiritualism in Sweden. Teoksessa Bogdan, Henrik & Hammer, Olav (toim.) *Western Esotericism in Scandinavia*. Leiden: Brill. 521–533.
- Faivre, Antoine 1994 (1986): *Access to Western Esotericism*. Albany: State University of New York Press.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda with Seel, Benjamin & Szernszynski, Bronislaw & Tusting, Karin 2005: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hentinen, Arja & Piironen, Tuija Maija 1997: *Aleksanteri Ahola-Valo 1900–1997*. Helsingin kaupungin taidemuseon julkaisuja 56. Helsinki: Helsingin kaupungin taidemuseo.
- HKTM 1997 = *Aleksanteri Ahola-Valo 1900–1997*. Toim. Hentinen, Arja & Piironen, Tuija Maija. Helsingin kaupungin taidemuseon julkaisuja 56. Helsinki: Helsingin kaupungin taidemuseo.
- Kandinsky, [Vasilj] 1988 (1912): *Taiteen henkisestä sisällöstä*. Käänt. Marjut Kumela. Helsinki: Suomen Taiteilijaseura.
- Karjalainen, Mira 2018: Käännöksen henkisyys. Teoksessa Ketola, Kimmo & Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (toim.) *Uskontososologia*. Turku: Eetos. 265–277.
- Kiiskinen, Jouni 2008: Aleksanteri Ahola-Valon kasvattavan taiteen tarkastelu Leo Tolstoin taidekäsityksen valossa. – *Research in Art and Education* 3/2008 s. 30–45.
- Kiiskinen, Jouni 2011: *Visuaalinen tie arvoelämään. Aleksanteri Ahola-Valon itsekasvatuksen menetelmä ja etiikka*. Aalto-yliopiston julkaisusarja, väitöskirjat 6/2011. Helsinki: Aalto-yliopisto.
- Kokkinen, Nina 2019: *Totuudenetsijät. Esoteerinen henkisyys Akseli Gallen-Kallelan, Pekka Halosen ja Hugo Simbergin tuotannossa*. Tampere: Vastapaino.
- Kollontai, Aleksandra 1973 (1921): *Naisen asema taloudellisessa yhteiskuntakehityksessä*. Käänt. Ulla-Liisa Heino. Helsinki: Tammi.
- Korhonen, Kalle 1997: Elämän täydellinen järjestäminen. Teoksessa Hentinen, Arja & Piironen, Tuija Maija (toim.) *Aleksanteri Ahola-Valo 1900–1997*. Helsingin kaupungin taidemuseon julkaisuja 56. Helsinki: Helsingin kaupungin taidemuseo. 85–102.
- Kylä-Utsuri, Leena 1973: Taiteessa tapahtuu: Tulenkantajien tarina. Taidegraafikko Tapio Tapiovaaran haastattelu. [Radio-ohjelma] <https://areena.yle.fi/audio/1-50907682>.
- Lahelma, Marja 2018: The Symbolist Aesthetic and the Impact of Occult and Esoteric Ideologies on Modern Art. – *Approaching Religion* 8:1 s. 31–47. <https://doi.org/10.30664/ar.66685>.
- Lahelma, Marja 2019: Maapallon sydämenlyönnit – Ellen Thesleff ja elämänvoima. – *Tahiti* 9(3) s. 22–39.
- Lavin, Maud 1995: Androgynia, katsoisuus ja Hannah Höchin fotomontaa-

- sit. Teoksessa Rossi, Leena-Maija (toim.) *Kuva ja vastakuvat. Sukupuolen esittämisen ja katseen politiikkaa*. Helsinki: Gaudeamus. 149–178.
- Lintinen, Jaakko 1977: Aleksanteri Ahola-Valo eli taiteilijan pitkä marssi. – *Taide* 18(6) s. 32–37.
- Lynch, Gordon 2007: *The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-First Century*. Lontoo: I. B. Tauris.
- Lähdesmäki, Tuuli 2012: Sukupuoli taiteen tutkimuksen näkökulmana. Teoksessa Waenerberg, Annika & Kähkönen, Satu (toim.) *Taidetta tutkimaan. Menetelmiä ja näkökulmia*. Jyväskylä: Kampus Kustannus. 111–138.
- Mahlamäki, Tiina 2018: Sukupuoli ja uskonto. Teoksessa Ketola, Kimmo & Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (toim.) *Uskontososiologia*. Turku: Eetos. 165–176.
- Mahlamäki, Tiina & Westerlund, Jasmine 2020: Antroposofian taidekäsitys. Teoksessa Kokkinen Nina & Nylund, Lotta (toim.) *Hengen aarteet. Eso-teerisuus Suomen taidemaailmassa*. Helsinki: Parvus.
- Maydell, Renata von 1997: Anthroposophy in Russia. Teoksessa Rosenthal, Bernice Glatzer (toim.) *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ithaca: Cornell University Press. 153–167.
- Nyberg, Patrik 2019: *Maalatut kasvot. Helena Schjerfbeckin omakuvat, modernismi ja esittäminen*. Helsinki: Kansalliskallio.
- Paret, Peter & Lewis, Beth Irwin & Paret, Paul 1992: *Persuasive Images. Posters of War and Revolution*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Petrova, Yevgenia 2006: *Kazimir Malevich in the State Russian Museum*. Lontoo: Palace Editions.
- Pirtola, Erkki 1997: Elämäkertaa taideteoksena. Teoksessa Hentinen, Arja & Piironen, Tuija Maija (toim.) *Aleksanteri Ahola-Valo 1900–1997*. Helsingin kaupungin taidemuseon julkaisuja 56. Helsinki: Helsingin kaupungin taidemuseo. 9–25.
- Ramstedt, Tommy & Utriainen, Terhi 2017: Uushenkisyys. Teoksessa Illman, Ruth & Ketola, Kimmo & Latvio, Riitta & Sohlberg, Jussi (toim.) *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 48. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 213–223.
- Saarinen, Saana 2015: *Tapasin Tolstoin. Taiteilija Ahola-Valon muistikuvia Repinistä Rytiiin*. Helsinki: Finn Lectura.
- Sarje, Kimmo 1997: Tahdon olla progressiivinen – Ahola-Valon rationaalinen kasvatusutopia ja taide. Teoksessa Hentinen, Arja & Piironen, Tuija Maija (toim.) *Aleksanteri Ahola-Valo 1900–1997*. Helsingin kaupungin taidemuseon julkaisuja 56. Helsinki: Helsingin kaupungin taidemuseo. 31–50.
- Simovaara, Jyrki 1997: Ihmiskasvoinen avantgarde. Teoksessa Hentinen, Arja & Piironen, Tuija Maija (toim.) *Aleksanteri Ahola-Valo 1900–1997*. Helsingin kaupungin taidemuseon julkaisuja 56. Helsinki: Helsingin kaupungin taidemuseo. 57–66.
- Suonpää, Visa 2000: *Kohti valoa ja järjestystä. Aleksanteri Ahola-Valon 1930- ja 40-lukujen rationaalinen ajattelu ja tulevaisuuden ihmisen muokkaaminen*. Hämeenlinna: Elpo ry.

- Suvanto, Risto 1994: *Aleksanteri Ahola-Valo ja viisas rakkaus*. Hämeenlinna: Elpo ry.
- Suvanto, Risto 1996: *Tie arvoelämään. Pois virheitten ajasta. Aleksanteri Ahola-Valo kasvattajana*. Koonnut Risto Suvanto. Hämeenlinna: Elpo ry.
- Tolstoi, Leo 1908 (1886): *Mitä meidän siis on tekeminen?* Käänt. K. W. Järnefelt. Helsinki: Otava.
- Tolstoi, Leo 2000 (1897): *Mitä on taide?* Suomennos ja johdanto Martti Anhava. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Taide.
- Ulkuniemi, Elina 2009: *Aleksanteri Ahola-Valon* Koulupojan päiväkirja *omaelämäkerrallisena ja aatehistoriallisena kertomuksena*. Kirjallisuuden pro gradu -tutkielma, kulttuuritieteet. Oulu: Oulun yliopisto.
- Utriainen, Terhi & Salmesvuori, Päivi & Kupari, Helena 2014: Introduction. Critical and Creative turns. Teoksessa Utriainen, Terhi & Salmesvuori, Päivi (toim.) *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors and Angels*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 1–17.
- Valkenier, Elizabeth Kridl 1975: The Peredvizhniki and the Spirit of the 1860s. – *Russian Review* 34(3) s. 247–265.
- Vincett, Giselle & Woodhead, Linda 2009: Spirituality. Teoksessa Woodhead, Linda & Partridge, Christopher & Kawanami, Hiroko (toim.) *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. Toinen painos. Lontoo: Routledge. 319–337.
- Vänskä, Annamari 2007: Vikuroiva teoria? Taidehistoria, visuaalisen kulttuurin tutkimus ja queer-teoria. Teoksessa Rossi, Leena-Maija & Seppä, Anita (toim.) *Tarkemmin katsoen. Visuaalisen kulttuurin lukukirja*. Helsinki: Gaudeamus. 55–76.
- Woodhead, Linda 2009: Religion and gender. Teoksessa Woodhead Linda & Partridge, Christopher & Kawanami, Hiroko (toim.) *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. Toinen painos. Lontoo: Routledge. 471–488.
- Ylikangas, Mikko 1998: ”Ihmissielun insinöörit” – kaupunkisuunnittelu uuden ihmisen luomisvälineenä 1920-luvun Neuvostoliitossa. Teoksessa Härmänmaa, Marja & Mattila, Markku (toim.) *Uusi uljas ihminen eli modernin pimeä puoli*. Jyväskylä: Atena. 41–69.

"Dare to hear your voice, dare to follow your spirit"

Enormous Elkin *UnReal World* omaehtoisen henkisyden ja populaarikulttuurin kentillä

Jere Kyyrö

© <https://orcid.org/0000-0002-2345-166X>

Tiivistelmä

Tässä luvussa tarkastelen yhden tietokonepelin, suomalaisen Enormous Elk -indietuotantotiimin¹ *UnReal Worldin* kautta sitä, millä tavoin uushenkisyyteen ja perinteiseen kansanuskoon liittyvät teemat tulevat näkyväksi populaarikulttuurissa sekä miten populaarikulttuuri välittää uskontoa koskevia käsityksiä ja osaltaan mahdollistaa uudenlaista uskonnollista mielikuvitusta. Vaikka peliin ei sen tekijöiden taholta liity pyrkimystä kansanuskon elvyttämiseen eikä sillä ole varsinaista uskonnollista funktiota, on sillä useita kiinnostavia kytköksiä ja rinnakkaisuuksia uushenkisyyden ja siihen lukeutuvan uuspakanuuden kanssa. Näitä ovat yleisemmin uushenkisyyteen kytkeytyvät omaehtoisuus toiminnan perustana ja uskonnollisista kysymyksistä etääntyminen ikään kuin -ajattelun avulla sekä erityisesti uuspakanuuteen kytkeytyvät perinteisen kansanuskosisällön kierrättäminen ja kunnioittavan sekä tasapainoisen luontosuhteen korostaminen. Tarkastelemalla näitä kytköksiä ja rinnakkaisuuksia tuon esiin erilaisia tapoja, joilla populaarikulttuuri ja uushenkisyys ovat vuorovaikutuksessa. Uushenkisyys ja populaarikulttuuri määrittävät toistensa kanssa limittyneiksi konteksteiksi, joissa perinteisen kansanuskon si-

1 "Indietuotantotiimi" – *indie production team* – on Maarasen ja Lehmuksen oma määritelmä. He kertovat toimivansa monilla taiteen ja viihteen aloilla tehden musiikkia, videoita, tietokonepelejä ja liveperformansseja. Teosten tyyli vaihtelee "humoristisesta vakavaan ja inspiraationlähteenä toimii usein suomalainen kansanperinne yhdistyneenä vapaaseen improvisaatioon". (Enormous Elk, ei päiväystä.)

sältöjä kierrätetään. Analysoin itse peliä ja sen tekijöiden, Sami Maarasan ja Erkka Lehmuksen, kanssa maaliskuussa 2019 tekemiäni teemahaastatteluja.

Johdanto

Unreal World on roguelike-genreen lukeutuva, englanninkielinen ensimmäisen persoonan selviytymispeli, jota on kehitetty vuodesta 1992 lähtien ja jonka viimeisin vakaa versiopäivitys julkaistiin kesäkuussa 2020.² Pelin on luonut Enormous Elk -indietuotantotiimi, jonka muodostavat Sami Maaranen ja Erkka Lehmus. Maaranen on pelin tekijä ja ohjelmoija, Lehmus apuohjelmoija ja -suunnittelija. *UnReal Worldissa* pelaaja asettuu myöhäisrautakauden suomalaisen eränkävijän rooliin yrittäen pitää itsensä ravittuna, nesteytettynä, lämpimänä ja turvassa petojen ja vihamielisten ihmisten hyökkäyksiltä (ks. kuva 1). Pelaaja voi paitsi tutkia laajaa erämaata myös metsästää, keräillä, kalastaa, viljellä, valmistaa itselleen eri raaka-aineista työkaluja, aseita ja rakennuksia sekä käydä vaihtokauppaa ystävällisten heimojen kylissä. Tämän lisäksi pelaajan on oltava hyvissä väleissä eri paikkojen haltijoiden kanssa, joiden kanssa hän voi olla vuorovaikutuksessa pelissä opittavien loitsujen ja rituaalien välityksellä.

-
- 2 Maria B. Gardan mukaan roguelike-pelit ovat 1980-luvulla kukoistanut tietokonerooolipelien alagenre, jossa pelin sisältö rakentuu satunnaisesti ja pelaajan kuolema on lopullinen. (Garda 2013, 59–60.) Peligenre on saanut nimensä *Rogue*-seikkailupelistä (1980), joka etenee vuoropohjaisesti ja jonka pelimaailma muodostuu erilaisista luolastoista ja labyrinteista, joita kuvataan ylhäältäpäin kirjainsymbolien avulla. Muita genreen lukeutuvia pelejä ovat mm. *Nethack* (1987–) ja *Ancient Domains of Mystery* (ADOM, 1994–2002). Myöhemmin näiden grafiikaltaan vaatimattomien pelien esiteiikkaa on jäljitelty, ja peligenre on yhä voimissaan. Kuten ei-kaupallisia *Nethackia* ja *ADOMia*, myös *UnReal Worldia* on kehitetty useiden vuosien ajan. Ensimmäisen persoonan (*first person*) peleissä pelimaailmaa tarkastellaan pelihahmon näkökulmasta. Selviytymispeleille tyypillistä on avoin pelimaailma, yhtenäisen tarinalinjan puuttuminen ja vihamielinen ympäristö, jossa pelaajan tehtävänä on selviytyä keräämällä resursseja sekä rakentamalla työkaluja, aseita ja suojia (ks. esim. Wikipedia 2021). Tässä luvussa olevat huomiot perustuvat pääasiassa *UnReal Worldin* versioon 3.50.



Pelin päänäkymä

Uskontotieteessä ja lähialoilla on hahmoteltu erilaisia tapoja lähestyä uskonnon ja populaarikulttuurin välistä suhdetta. Samalla on myös pohdittu sitä, miten nämä kaksi vaikuttavat toisiinsa. Uskonnot voivat esimerkiksi hyödyntää populaarikulttuuria. Toisaalta sekulaaris- ja populaarikulttuurissa esiintyy usein uskonnolliseksi tunnistettavia teemoja. Populaarikulttuuri voi myös synnyttää uudenlaisia uskonnollisuuden muotoja, ja populaarikulttuurin kulutus voidaan nähdä uskonnonkaltaisena toimintana. (Pesonen & Rautalahti 2020, 245–251; ks. myös Moberg & Sjö 2018, 293.) Vaikka esimerkiksi tietokonepeliä pelaamista voidaan pitää yhtenä lumoutumisen käytäntönä, keskityn tässä luvussa tarkastelemaan *UnReal Worldia* uskonnolliseksi tunnistettavia teemoja sisältävänä populaarikulttuurin tuotteena.

Kun tarkastellaan nykyuskonnollisuutta, käy yhä ilmeisemmäksi, että sen paikantamisessa ei voida luottaa valmiisiin ja ennalta lukoon lyötyihin määritelmiin: yhä useammin vastaan tulee notkeita ja omaehtoisia uskonnon muotoja, joissa harjoittamisen ja uskomisen muodot ovat yksilöllisempiä ja affektiivisempiä eikä uskonnollisiin ryhmiin kuuluminen ole mitenkään yksiselitteistä (Taira 2006, 47–53).

Useimmiten uskonnon muutosta on tarkasteltu sekularisaation käsitteen valossa tai sitä kommentoiden. Uskonnollisuuden on nähty muuttuvan institutionaalisesta individualistiseksi tai subjektiiviseksi, mikä liittyy vahvasti uushenkisyydeksi kutsuttuun kehityssuuntaan.

Henkisyyden ja uushenkisyyden määritelmiä on monia (ks. tämän teoksen johdantoluku). Esimerkiksi Norichika Horien mukaan henkisyyden keskiössä ovat näkymättömään todellisuuteen liittyvät uskomukset sekä käytännöt, joilla tähän näkymättömään ollaan yhteydessä koko mielellä ja keholla. Näitä uskomuksia ja käytäntöjä tukevat individualistiset, yksityisyyttä korostavat ja auktoriteettien vastaiset asenteet sekä uskonnollisten ja kulttuuristen resurssien valikoiva käyttö. (Horie 2014, 111; ks. myös Ramstedt & Utriainen 2017, 213.) Horie nostaa yhtenä uushenkisyyden tyyppinä esiin ”kansanhenkisyyden” (*folk spirituality*), joka ammentaa paikallisista traditioista, keskittyy manan, animismin ja shamanismin tyyppisten uskomusten ja käytäntöjen ympärille ja välittyy populaarikulttuurissa monien viestimien kautta (Horie 2014, 112–113).

Myös uskonnon ja populaarikulttuurin suhdetta on tarkasteltu sekularisaation ja institutionaalisen uskonnon heikkenemisen kehityksessä. Lisäksi yksi polttava kysymys on ollut institutionaalisen uskonnollisuuden heikentymisen rinnalla kulkenut uskonnon näkyvyyden lisääntyminen. Esimerkiksi Stig Hjarvard ajattelee, että uskonnollisten representaatioiden siirtyessä enemmän journalismin ja mediateollisuuden hallintaan ne samalla siirtyvät pois uskonnollisten instituutioiden hallusta. Tätä kehityskulkua Hjarvard nimittää uskonnon mediatisoitumiseksi, ja hän näkee sen sekularisaation kanssa rinnakkaisena prosessina. Populaarikulttuurin uskontokuvastoista tulee yksi keskeinen kansanuskon ja institutionaalisen uskonnon sisältöjä kierrättävä repertuaari, jota Hjarvard kutsuu *banaaliksi uskonnoksi*. (Hjarvard 2012, 34–36, 2013, 91–92.)³

3 Kognitiivisen uskonnotutkimuksen näkökulmasta tällainen yliluonnolliseen viittaava ja intuitionvastaisia representaatioita viljelevä, mutta opillisesti ja moraalisesti jäsentymätön uskonnollisuus on luonteeltaan ensisijaista suhteessa institutionalisoituneempaan uskonnollisuuteen, eikä banaali-etuliitteessä ole Hjarvardin mukaan vähättelevää sävyä (Hjarvard 2012, 34–36, 2013, 91–92). Vaikka Hjarvard nostaakin yliluonnollisen ja

Christopher Partridgen mukaan populaarikulttuurin *okkulttuuriset* teemat luovat uudelleenlumoutumista, mutta edelleen, tämä ei lisää institutionaalisen uskonnollisuuden valtaa, vaan synnyttää uudentyyppistä uskonnollisuutta (Partridge 2004, 4). Partridge sisällyttää okkulttuuriin erilaiset, ”usein hyljeksityt tai oppositionaaliset uskomukset ja käytännöt, jotka kytkeytyvät esoteerisuuteen, teosofiaan, mystisismiin, new ageen, pakanuuteen sekä moniin muihin alakulttuurisiin uskomuksiin ja käytäntöihin” (Partridge 2004, 68). Populaarikulttuurilla on keskeinen rooli okkulttuurisessa syklissä: populaarikulttuuri syöttää okkulttuuriseen varantoon ideoita sekä sekoittaa ja levittää niitä (Partridge 2004, 4). Sekä Hjarvard että Partridge korostavat siis populaarikulttuurin roolia sekä uskonnollisten sisältöjen että uskontoa koskevien käsitysten levittäjänä.

Hahmotan *UnReal Worldia* kulttuurituotteena *vernakulaarin* käsitteen kautta. Vernakulaarilla (lat. sanasta *verna*, kotiorja) on viitattu kansankielisyyteen, mutta kansa-käsitteen problematisoinnin myötä siihen on liitetty tutkimuksessa myös omaehtoisuuden ja vertaisuuden merkitykset (Utriainen 2018; Koski & Turtiainen 2020). Populaarikulttuurin kenttää ovat perinteisesti hallinneet erilaiset mediainstituutiot, jotka tuottavat kulttuurituotteita eri ryhmien kulutettavaksi. Kulttuurituotteiden kulutustavat vaihtelevat, ja kuluttajat voivat toimia nykyaikaisissa mediaympäristöissä enenevässä määrin myös kulttuuria tuottavina *vernakulaareina auktoriteetteina* (Koski & Turtiainen 2020). Vernakulaarin käsite voidaan ymmärtää *relaationaalisena* ja *hybridisenä*: sen avulla voidaan tarkastella erilaisten hierarkioiden muodostumista, ja lisäksi vernakulaarissa on usein sekoittuneena erilaisia institutionaalisia aineksia (Fingerroos, Hämäläinen & Savolainen 2020, 7; Koski & Turtiainen 2020, 85–86).

Tässä luvussa fokuksessani on populaarikulttuurin ja uushenki-syyden välisen suhteen lisäksi edellä mainittujen suhde perinteiseen

intuitionvastaisuuden esiin määritellessään banaalia uskonnollisuutta, totea hän toisaalla Mia Lövhemin kanssa, että se, mitä uskonto milloinkin on, on historiallisesti ja tilannekohtaisesti eri kollektiivisten ja yksilöllisten toimijoiden määrittämää (Lövhem & Hjarvard 2019, 212–213).

kansanuskoon.⁴ Pasi Engesin ja Kaarina Kosken mukaan kahta jälkimmäistä erottaa toisistaan muun muassa niiden sosiokulttuurinen ympäristö: agraarikulttuurissa vuorovaikutus oli kasvokkaista ja perinteen välittyminen suullista, kun nyky-yhteiskuntien yhteisöt ovat yhä useammin virtuaalisia. He nostavat myös esiin tapoja, joilla perinteinen kansanusko voi olla läsnä nykypäivässä. Yksi tällainen tapaa on perinteen uudelleenelvyttäminen ja soveltaminen nykypäivään, josta esimerkkinä he mainitsevat *suomenuskon*, jossa uskonnonharjoituksen tavassa on paljon henkilökohtaista liikkumavaraa. (Enges & Koski 2015, 28–29.)

Tässä luvussa viitataan selkeyden vuoksi perinteisiin, mutta uudelleenkontekstualisoituihin uskontosisältöihin kansanuskon⁵ käsitteellä. Sandra Wallenius-Korkaloa mukaillen voidaan tässä kohtaa puhua eletyn uskonnon sijaan esitetystä uskonnosta (Wallenius-Korkalo 2018, 25–27). Tämän uudelleenkontekstualisoinnin toimijoina ovat

-
- 4 Kansanuskon käsite kytkeytyy myös vernakulaarin käsitteeseen: vernakulaaria uskontoa on esitetty kansanuskon käsitteen korvaajaksi, ja sillä on voitu viitata niin perinteisempään kuin nykyaikaiseenkin ei-institutionaaliseen uskontoon. Toisaalta uushenkisyys nähdään kansanuskon nykymuotona (ks. esim. Utriainen 2017, 261–263; Ketola 2003). Marion Bowman ja Ülo Valk ehdottavat vernakulaarin uskonnon tarkastelemista uskomusten sijaan eri perinteenlajeina ilmenevänä ilmaisuna. Perinteenlajien sosiaaliset funktiot vaihtelevat fiktiivisten todellisuuksien rakentamisesta arjen käytäntöjen normittamiseen. Lisäksi perinteenlajit ovat monitulkintaisia, dialogisia ja moniäänisiä ja niitä koskevat vernakulaarit taksonomiat usein rajoiltaan epäselviä. (Bowman & Valk 2012, 12.) Vernakulaarin uskonnon näkökulmasta mediavälitteinen, enemmän tai vähemmän kaupallinen populaarikulttuuri toimii yhtenä olennaisena institutionaalisenä ympäristönä, joka vaikuttaa ja tarjoaa sisältöjä uskonnon harjoittamiselle, mutta jota vernakulaari uskonto voi asettua myös vastustamaan tai jolle se voi tarjota vaihtoehtoja (Utriainen 2018, 124).
 - 5 Lisäksi suomalainen kansanusko voidaan jakaa vielä edelleen muinaisuskoon ja ”varsinaiseen” kansanuskoon. Edellinen kytkeytyy pyynti- ja kaskikulttuuriin sekä esikristillisen ajan agraarikulttuuriin, jälkimmäinen taas liittyy kristinuskon saapumiseen. (Pulkkinen 2014, 20–21.) Vaikka *UnReal Worldin* kohdalla voisi olla perusteltua puhua myös muinaisuskosta, käytän kansanuskon käsitettä sen yleisemmän luonteen takia: se, mitä kirjoittanut kansanuskon roolista populaarikulttuurin uskontokuvaston osana, on tietyissä rajoissa yleistettävissä myös muihin tarkaavia representaatioita sisältäviin kulttuurituotteisiin.

UnReal Worldin tekijät, joita tarkastelen vernakulaareina kulttuurin-tuottajina laajemmalla populaarikulttuurin kentällä. Pelissä esillä olevat kansanuskosisällöt ymmärrän Hjarvardia seuraten banaaliksi uskonnoksi. Lisäksi peli kansanuskosisältöineen voidaan ymmärtää osaksi okkulttuuria, joka on populaarikulttuurin ja uushenkisyyden jakamaa aluetta.

Luonnon ja yliluonnollisen kanssa tasapainossa

UnReal Worldin ensimmäiset versiot olivat tyyliltään fantasiamaailmaan sijoittuvia miekka ja magia -seikkailupelejä, mutta 1990-luvun puolivälissä Maaranen ja Lehmus kertovat tehneensä tietoisien päätöksen lähteä simuloimaan erityisesti suomalaista rautakautista kansanelämää ja elämismaailmaa asettaen pelin noin vuoden 1000 tienoille. (Suomen pelimuseo 31.10.2017; *Savon Sanomat* 10.9.2016).⁶ *UnReal Worldissa* pelaaja asettuu eränkävijän rooliin. Pääasiassa pelissä on kyse selviytymisestä erämaassa, eikä siinä ole yhtenäistä tarinalinjaa. Erilaiset tehtävät, joita pelaaja voi suorittaa, tuovat peliin kuitenkin kerronnallisia elementtejä.⁷

Kun roguelike-genren pelit – monien muiden roolipeligenren ohella – ammentavat usein erilaista fantasiakirjallisuuden maailmoista (tyyppiesimerkkinä J. R. R. Tolkienin luoma maailma), rakentuu *UnReal Worldin* maailma suomalaisen materiaalisen kansankulttuurin ja suullisen perinteen varaan. Örkkien ja haltioiden sijaan pe-

6 Pelin internetsivuilla aikahaarukaksi määritellään vuodet 800–1200 sekä mainitaan myöhäinen rautakausi ja varhainen keskiaika, haastatteluissa Maaranen ja Lehmus puhuvat vuoden 1000 tienoosta (*UnReal World*, ei päiväystä).

7 Ajalliseen kehykseen liittyen pelissä on karjankasvatusta, kaskiviljelyä ja rautaa. Tämäkin viittaa rautakauteen. Keskiaikaiset valtakeskitymät, kuten viikingit tai Novgorod, eivät ole edustettuina, mutta pelistä löytyy vihamielinen, itäinen heimo nimeltä Njerpez, joka on konfliktissa pelin muiden, ystävällismielisten heimojen kanssa, joiden nimet ovat tunnistettavissa suomalaisesta loppuliitteestä (esim. driikkiläinen, kaumolainen tai saarelainen). Lisäksi pelissä on viikinkejä muistuttavia, mutta rauhanomaisia läntisiä kaupankävijöitä (*western traders*).

laaja voi kohdata kymmeniä erilaisia Suomessa esiintyviä eläin- ja kasvilajeja sekä kuvitteellisia, mutta enemmän tai vähemmän todellisuuspohjaisia kulttuurisia ryhmiä edustavia ihmisiä. Kuten genren muissa peleissä, taikuudella on *UnReal Worldissakin* paikkansa, joskin se on vähemmän näkyvä. Maaranen ja Lehmus määrittelevätkin pelin realismiin pyrkiväksi ja ”matalaksi fantasiaksi” (TKU/A/22/121; TKU/A/22/122; Suomen pelimuseo 31.10.2017; jaottelusta korkeaan ja matalaan fantasiaan ks. Leppälahti 2002, 118–119).

Huolimatta viittauksista muinaissuomalaiseen kansanrunouteen ja kansanuskoon peliä ei voi luonnehtia ”kalevalaiseksi”, vaan siinä on pyritty selvästi kansanomaisempaan esitykseen: *Kalevalan* hahmot esiintyvät vain riittiteksteissä mutta eivät itse pelin hahmoina, (epäonnisen) sankaruuden ja urotöiden sijaan korostuvat arkinen aherrus ja yhteistyö (ks. TKU/A/22/122) ja kansanrunolainaukset on haettu *Kalevalan* sijaan kansanperinnettä käsittelevästä tutkimus- ja tietokirjallisuudesta sekä julkaistuista kokoelmista. Muista roguelike-peleistä *UnReal Worldin* erottaa myös selviytymisen kannalta ollenainen, kunnianhimoisesti mallinnettu vuodenaikojen ja sään vaihtelu.

Pelissä henkimaailma on läsnä pelaajan kokemuksen kautta, ja tekijöiden mukaan pelin tarkoitus on ennen kaikkea mallintaa rautakauden eränkävijän *kokemusmaailmaa*, johon tuntemus henkimaailman läsnäolosta kuuluu. (TKU/A/22/121.) Saapuessaan johonkin uuteen paikkaan tai lausuttuaan loitsun pelihahmo voi tuntea rauhaa tai rauhattomuutta; nukkuessaan hän saattaa herätä erilaisiin epämiellyttäviin tuntemuksiin tai ääniin. Nämä ovat viestejä siitä, millainen suhde pelihahmolla on kyseisen paikan anonyymiksi ja hyvin kaukaiseksi jäävään haltijaan, joka pelissä nimetään vain yleisellä tasolla *guardian spiritiksi*. Eri paikoilla on kuitenkin omat haltijansa, mikä on pelissä todennettavissa muun muassa niin, että pelaaja voi parantaa pyyntionneaan myös vaihtamalla paikkaa.

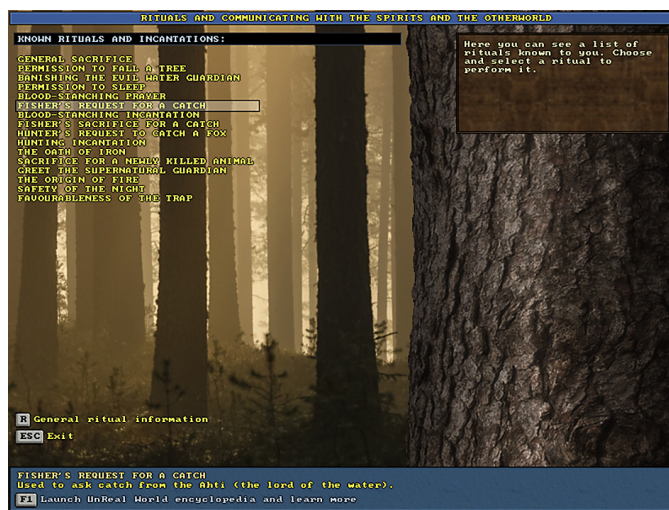
Eniten haltijasuhteeseen vaikuttaa pelaajan toiminta: esimerkiksi puiden liiallinen kaataminen tai yöaikaan metelöinti voivat suututtaa haltijan. Viime kädessä se, mikä haltijan suuttumisen aiheutti, jää kuitenkin pelaajan itse pääteltäväksi. Myös pelaaja itse voi olla yhteydessä henkimaailmaan, mikä tapahtuu pääasiallisesti pelin rituaalijärjestelmän kautta. Rituaaleja ja henkimaailman sekä tuonpuoleisen

kanssa kommunikointia varten on olemassa oma valikko, jossa on listattuna pelihahmon oppimat rituaalit. Eri rituaalit ovat yhteydessä elinkeinoihin: esimerkiksi kalastamista, metsästystä ja puun kaatamista varten on olemassa omat loitsunsa (kuva 2). Lisäksi on olemassa erilaisia uhrausrituaaleja, joiden avulla pelaaja voi lahjoittaa osan saaliistaan haltijalle. Osa rituaaleista vaikuttaa pelaajan kykyihin (esimerkiksi jäljitys- tai kalastustaitoihin), osa taas on tarkoitettu paikanhaltijoiden kanssa viestimiseen: tervehtimiseen, luvan pyytämiseen jotakin toimenpidettä varten tai jonkin asian jälkikäteiseen hyvittämiseen.

Vaikka pelin haltijasuhde muistuttaakin tutkimuskirjallisuudessa dokumentoitua haltijauskoa (esim. Honko 1980), tälle rituaalijärjestelmälle löytyy esikuva myös roguelike-genren yhden tunnetuimman pelin, *Nethackin*, järjestelmästä. Pelissä pelaajan suhdetta nimikkojumaluuteen ylläpidetään uhraamalla alttareilla ja noudattamalla tiettyjä tabusääntöjä, minkä seurauksena pelaaja voi saada lahjaksi taikaesineitä tai hänen onnensa voi parantua. Saman tyyppinen rituaalijärjestelmä, jossa pelaajan toimet ja annetut uhrat vaikuttavat jumalsuhteeseen, löytyy myös Maarasen mainitsemasta *Ancient Domains of Mystery* (ADOM) -pelistä (TKU/A/22/121).

Matalan fantasian hengessä *UnReal Worldin* pelaaja ei voi ampua vastustajiaan tulipallolla tai muuttua näkymättömäksi.⁸ Sen sijaan *UnReal Worldin* rituaali- ja loitsuvalikoima pohjautuu vanhaan perinteen- ja kansanuskotutkimukseen, jota käsittelen tuonnempana. Kun

8 Edellä mainituissa esikuvissa, *Nethackissa* ja *ADOMissa*, on oma *Dungeons and Dragons* -pöytäroolipelisarjasta periytyvä magiajärjestelmänsä, jossa pelihahmon eri attribuutit vaikuttavat siihen, kuinka paljon ja miten vaikeita loitsuja pelihahmo voi oppia loitsukirjoista. Myös *UnReal Worldissa* on "Ritual"-niminen taito, joka vaikuttaa siihen, kuinka monta rituaalia pelihahmo voi oppia. *UnReal Worldissa* ei ole myöskään näihin peleihin kiinteästi kuuluvaa, niin ikään *Dungeons and Dragons* -pöytäroolipelisarjasta periytyvää, lainmukainen-kaoottinen sekä hyvä-paha-akseleille asettuvaa eettistä suuntautumista (*alignment*), joka määrittää, mikä on pelihahmolle sallittua suhteessa hänen nimikkojumaluuteensa. *UnReal World* eroaa *Nethackista* ja *ADOMista* siinä suhteessa, että rituaali- ja magiajärjestelmät eivät ole toisistaan erillisiä eikä rituaalien suorittamista ole sidottu tiettyihin paikkoihin.



Pelin rituaalivalikko

pelissä suoritetaan jokin rituaali, tulee näkyviin riittiteksti ja ääni-efekti ”Iski tulta Ilmarinen...”, joka hajoaa epäselväksi muminaaksi. *UnReal World* siis erityistää peligenressä vakiintunutta rituaalijärjestelmää osaksi tiettyä kulttuurista kontekstia lisäämällä siihen aineksia suomalaisesta kansanuskosta (vrt. Kyyrö, tulossa). Suomalaiseen kulttuurialueeseen liittyvää erityisyyttä tuottaa lisäksi pelin äänimaailma: peli alkaa kanteleella soitetulla kalevalateemalla ja päättyy noitarummun kuminaan. Keskusteluissa pelaajan ja tietokoneen ohjaamia pelihahmoja edustavat valokuvat ennallistettuihin asuihin pukeutuneista ihmisistä. Tämän partikularisoinnin osaksi voidaan ymmärtää myös kuvitteelliselle suomalaiselle kansanuskon maailmalle vieraan, roolipeleissä esiintyvän eettisen suuntautumisen (*alignment*) sekä korkeafantasialle tyypillisten taikuuden muotojen poisjättämisen.⁹

9 *UnReal Worldin* versiosta 3.5 eteenpäin on erillisestä valikosta suoritettavien rituaalien määrä vähentynyt ja ne ovat muuttuneet enemmän itse pelimaailmassa tehtäviksi asioiksi. Kun aiemmissa versioissa kalan pyydystänyt pelaaja saattoi valita rituaalivalikosta ”Fisher’s sacrifice for catch” -loitsun, uudemmissa versioissa vastaava rituaali tehdään niin, että osa

UnReal Worldissa rituaalien kautta tapahtuva henkimaailman kanssa kommunikointi on pääasiallisesti tasapainon ylläpitämistä suhteessa luontoon. Maaranen kommentoi yliluonnollisen läsnäoloa pelissä seuraavasti:

No mä – – toivosin että se on pelaajille koko ajan läsnä et se maailma vaikuttaa siltä että siellä on koko ajan joku yliluonnollinen taso olemassa ja nimenomaan sillä ilveellä että ihminen, pelaajahahmo pelaa ihmistä, että ihminen ei oo se ... sen pelimaailman tai ton maailman herra, – – varsinkaan sillon ku ollaan jossain erämaassa, vaan että siellä on aina jotakin suurempaa ja vahvempaa, ja tavallaan mä jotenki pienen pelaajaihmissen pitäis koko ajan tavallaan pitää mielessä, että sen teot nähdään ja kuullaan ja ne vaikuttaa. – – Sillai toivosin, toki se menee sillä lailla, ettei se varmaan suurimmalle osalle pelaajista se ei ole niin, että osa saattaa jopa olla täysin piittaamaton siitä koko siitä tavallaan uskomusmaailmapuolesta, mutta se mun kaunis ajatus siellä on, että se vaikuttais siltä että – – että siellä ollaan koko ajan ... henkien ja henkiolentojen vaikutuspiirissä, jollain tavalla. (TKU/A/22/121.)

Viesteinä tasapainosta toimii toisaalta pelaajan pyyntionni, joka taas vaikuttaa hänen selviytymiseensä, mutta toisaalta myös hänen tuntemuksensa: yhtäältä rauhallisuus sekä yhteyden tunteminen maailmaan ja toisaalta rauhattomuus ja pelko. Toisin sanoen pelin mekaniikassa luonto sielullistuu, siitä tulee vaihtokumppani ja rituaalisoidusta vaihdosta sekä norminmukaisesta käyttäytymisestä tapasäädellä tasapainoista ja nöyrää suhdetta luontoon. Paikanhaltija toimii moraalinvartijana, mutta moraali määräytyy ensisijaisesti suhteessa luontosuhteen tasapainoisuuteen. Tasapaino taas kuvataan pelissä ruumiillistuneiksi tuntemuksiksi.

Luontosuhteen ohella pelissä on esillä myös suhde muihin ihmisiin. Uusien rituaalien oppiminen vaatii yhteydenpitoa kyliin, joissa elävät tietäjämäiset kylänvanhimmat ja shamaanit (nimitys riippuu heimosta) voivat opettaa niitä pelaajalle, kun tämä on ensin saavuttanut kyvyn oppia tietty loitsu. Tietäjät voivat opettaa myös muita hyö-

kevään ensimmäisestä saaliista asetetaan astiaan veden äärelle, minkä jälkeen poistutaan paikalta, eikä pelaaja saa tietoa rituaalin vaikutuksesta kuin välillisesti.

dyllisiä taitoja, kuten kasvien tuntemusta. Usein tämä vaatii erilaisten palvelusten tekemistä, kuten kasvien tai polttopuiden keräämistä. Kyllät ovat siis paitsi perinteiden myös tavaroiden ja palvelusten vaihtamisen paikkoja.

Rituaalijärjestelmä nivoutuu osaksi pelaajan jatkuvaa, selviytymiseen tähtäävää toimintaa eli osaksi erilaisia ruuan ja veden hankintaan sekä viljelymaan, pyyntivälineiden, työkalujen ja asumusten työstämiseen liittyviä askareita. Tämän lisäksi kansanuskon maailma on läsnä erityisten tehtävien (*quest*) kautta. Myös nämä tehtävät saavat alkunsa kylistä, ja niiden edellytyksenä on, että pelaaja on jo ollut jonkun verran vuorovaikutuksessa kyläläisten kanssa esimerkiksi vaihtaen saalistaan työkaluihin. Tehtävien kautta pelaajan on esimerkiksi mahdollista nähdä metsänneito tai vedenhaltija tai etsiä metsänpeittoon joutunut eläin. Nämä tehtävät tuovat pelin muuten melko arkiseen aherrukseen yliluonnollisemman elementin. Tehtävien kautta yliluonnollisiin olentoihin avautuu uusia näkökulmia: ne saavat jopa antropomorfisen muodon, mutta niiden etäisyys pelaajaan säilyy. Tehtävien kautta korostuu myös se, miten pelaajan tulee suhtautua näihin eräluonnon metonymyysiin edustajiin kunnioituksella. Sisällöllisesti peli rakentuu siis arkisen aherruksen, vaatimattomuuden ja sielullistettua luontoa kunnioittavan suhteen varaan, toisin kuin monissa vastaavissa peleissä, joissa korostuvat urotyöt ja näytävä taikuu.

Ikään kuin -uskonnollisuus

Lehmuksen mukaan *UnReal Worldissa* simuloidaan rautakauden ihmisen kokemusmaailmaa (TKU/A/22/122; Suomen pelimuseo 31.10.2017). Tätä kautta vältetään ottamasta kantaa henkimaailman ontologiseen statukseen: peli ei siis kuvaa tekijöidensä mukaan todellisuutta, vaan rautakautisten ihmisten kokemusta siitä. Lehmus kiteyttää asian näin:

Me ei varsinaisesti oteta kantaa esimerkiksi siihen, että onko jotain niitä henkiä olemassa tai ei tai mikä on niinku joku tarkka uskonnollinen dogmatiikka, vaan se mitä pyritään simuloimaan ni on rautakautisen ihmisen

kokemus – – maailmasta. Ja jos niillä on kokemustasolla ne on uskonu, että tämmösiä uhrituaaleja kannattaa tehdä että ei tule onnettomuuksia tai, tai joskus kerran elämässään joku on nähnyt jonkun metsänhaltijan, niin ne asiat pitää simuloida sinne, mutta ne on tehty kuitenkin sen verran epä-määräisesti, että ikinä ei voi ihan varmaksi tietää että ne ei oo niin lihaa ja verta olevia olentoja. (TKU/A/22/122.)

Kuten edellisessä alaluvussa kuvasin, pyritään henkimaailma esittämään matalan fantasian hengessä etäisenä ja viitteenomaisena. Tämä kytkeytyy rautakauden ihmisen elämysmaailman simuloimiseen. *Supernatural*-televisiosarjaa tutkinut Line Nybro Petersen nostaa esiin, miten populaarikulttuurin tuotteissa on mahdollista kokeilla erilaisia uskonnollisen mielikuvituksen ”entä jos” -skenaarioita. Tämä mahdollistaa populaarikulttuurin kuluttajille olemassa olevien uskonnollisten mielikuvien uudelleenneuvottelun. (Petersen 2010, 3.4 ja 6.)

Lehmus kertoo tavastaan mennä syksyisin vierailemaan kotinsa läheiselle muinaishaudalle, jossa hän tarjoaa vainajille juomauhrin. Lehmuksen kertoman mukaan tärkeää ei ole se, uskooko henkien olemassaoloon tai tietääkö, miltä aikakaudelta hauta on peräisin, vaan olennaisempaa on pohdinta ihmisen paikasta suuremmassa kokonaisuudessa:

Se on silti tapa tavallaan muistaa se, että kuinka pientä ja ohimenevää kaikki tää sote-vääntö ja ilmastonmuutos ja kaikki mikä meitä uhkaa tavallaan nyt, niin se on kuitenkin vaan semmonen kupla ihmiskunnan historiassa ja joskus kauan sitten täällä on ollu tyyppejä, jotka on istunu tällä samalla rannalla ja kuunnellu ku kuinka huutaa ja miettiny että miten se saa sen kalan sieltä syötäväks ja sitten ne on halunnu haudata vainajansa auringonlaskun kallioiseen niemennokkaan, ni minusta siinä on jotain vaan semmosta mikä pistää asiat perspektiiviin – – ja tuo semmosta universaalia yleistynyttä yhteydentunnetta siihen että mä nyt oon ihminen osana tätä samaa luontoa. (TKU/A/22/122.)

Menneiden sukupolvien kokemuksiin on toisin sanoen mahdollista eläytyä ”ikään kuin” -hengessä, vaikka ei ottaisi vakavasti kysymystä siitä, kuinka totuudenmukaisia omat tiedot eläytymisen kohteesta ovat. Universaalin yhteydentunteen kannalta näillä tiedoilla ei ole merkitystä. Lisäksi tällainen eläytyminen voi tarjota vakavasti otettavien pohdiskelunaiheita ja johtaa luonnon kiertokulun näkemiseen

universaalina sekä jonain sellaisena, joka voidaan nähdä merkityksellisenä ja johon voidaan tuntea yhteyttä.

Edellä mainitut näkökulmat kytkeytyvätkin filosofi-uskontopsykologi William Jamesin edustamaan pragmaattiseen uskontokäsitykseen, jonka ytimessä on uskonnon käyttöarvo, ei niinkään se, ovatko uskomukset totta. Lehmus itse nostaa esiin Jamesin nimen, teoksen *Varieties of Religious Experience* (James 2002, alkuteos 1902) ja siinä esitetyn ajatuksen uskonnollisuuden pragmaattisuudesta kysyessäni, onko hänen filosofitaustallaan ollut vaikutusta peliin. Lehmukselle James ei ollut varsinainen vaikutin peliin, vaan sen kautta hän luonnehti uskonnon roolia pelissä.

Kiinnostavasti myös Terhi Utriainen mainitsee Jamesin uushenkisyyteen kytkeytyvän ”ikään kuin” -ajattelun yhteydessä (Utriainen 2017, 238, 2020; ks. myös Utriainen 2018, 124). Utriaisien haastatteleminen enkeleihin uskoville enkeleiden todellisuus ei ollut loppujen lopuksi tärkeää, vaan pikemminkin se, mitä niiden kuvittelun avulla voidaan saada aikaan. *UnReal Worldin* yhteydessä ”ikään kuin” -ajattelu nousee esiin sekä pelimaailmaa koskevissa luonnehdinnoissa (simuloidaanko rautakauden todellisuutta vai rautakauden ihmisen kokemusmaailmaa) että pelimaailman ulkopuolella (Lehmuksen esimerkki muinaishaudoista). Tällaisessa ikään kuin -uskonnollisuudessa rajanveto uskonnollisen ja ei-uskonnollisen tai henkisen ja ei-henkisen välillä ei ole helppoa ja kyse onkin hyvin notkeasta uskonnollisuuden muodosta. Ikään kuin- tai entä jos -ajattelu toimivat fiktiivisessä ja vähemmän vakavassa tietokonepelien genressä tapana rakentaa pelin omalakinen ja arjesta poikkeava taikapiiri (ks. Huizinga 1947; vrt. Petersen 2010, 3.4; Utriainen 2017, 238), mutta ne ovat sovitettavissa myös muihin elämäntähtäimiin, mukaan lukien omaa olemista ja maailmasuhdetta koskevaan pohdintaan.

Omaehtoisen kulttuurintuotannon moniaineksisuudesta

Kun *UnReal Worldia* tarkastellaan omaehtoisena kulttuurintuotantona, sen sisältämien aineiden erittelyssä olennaista on myös tarkastella, millaisia inspiraationlähteitä sillä on ollut ja millaisiin kulttuurituotteisiin tekijät rinnastavat sen. Näin hahmottuu tekijöiden käsitys pe-

lin paikasta populaarikulttuurin tuotannon kentällä. Haastattelujen pohjalta Maarasen ja Lehmuksen inspiraationlähteet voidaan erotella yhtäältä nimettäviin kulttuurituotteisiin ja toisaalta diffuusimpiin, oman kokemuksen ja toiminnan piiristä nouseviin sisältöihin. Ensimmäisten kohdalla on kyse lähinnä populaarikulttuurin tuotteista ja kansanperinnettä koskevasta kirjallisuudesta ja toisten kohdalla omista lapsuuden ja nuoruuden kokemuksista sekä erilaisesta harrastustoiminnasta. Ensimmäinen kategoria oli esillä haastattelukysymyksissäni, kun taas jälkimmäisen kategorian Lehmus ja Maaranen nostivat itse esiin.

Maaranen kertoo pelanneensa ennen UnReal Worldin luomista muun muassa *Dungeons & Dragons*- ja *Runequest*-pöytäroolipelejä sekä roguetyyppisiä *Nethack*- ja *Ancient Domains of Mystery* -tietokonepelejä. Keskeisenä inspiraationlähteenä Maaranen ja Lehmus mainitsevat molemmat Pasi Janhusen ja Petri Hiltusen toteuttaman *Adventurers of the North – Kalevala Heroes* (ANKH) -lautapelin, jonka Nelospelit julkaisi vuonna 1988. (TKU/A/22/121; TKU/A/22/122.) Kyseisessä *Dungeons and Dragons* -tyyppisessä pelissä seikkailivat *Kalevalasta* tutut hahmot.

Muita inspiroivia kulttuurituotteita olivat Maarasen mainitsemat *Rauta-aika*-draamaelokuva (1982) ja *Vikings*- (2013–2019) ja *Game of Thrones* -tv-sarjat (2011–2019) sekä Lehmuksen mainitsemat yhtyeet CMX, Hedningarna ja Gjallarhorn sekä muusikot Mara Balls, Litku Klemetti ja Jukka Nousiainen. (TKU/A/22/121; TKU/A/22/122.) Kun Maaranen asemoi elokuvien ja tv-sarjojen avulla peliä kuvitteelliseen rautakauteen tai keskiaikaan ja pohjolaan, korostuvat Lehmuksella toisaalta kansanmusiikkivaikutteet ja indie-mäinen asenne musiikintekoon. Lehmuksen rinnastuksissa korostuu siis omaehtoinen ja ei-kaupallinen lähestymistapa itsensä toteuttamiseen ja kulttuurin tuottamiseen. Indieasenne toistuukin Maarasen ja Lehmuksen kerronnassa ja on nähtävissä sitäkin kautta, että peliä julkaistiin freeware-lisenssillä, kunnes vuonna 2016 se julkaistiin kaupallisessa Steam-palvelussa. Vasta tästä lähtien Maaranen on pystynyt elättämään itsensä pelillä. (Suomen pelimuseo 31.10.2017.)

Pelitehtävien suunnitteluun Maaranen mainitsee vaikuttaneen neliosaisen *Suomen kansan muinaisia taikoja* -teoksen kaksi ensimmäistä osaa, Matti Warosen toimittamat *Suomen kansan metsästys-*

taikoja (SKS, 1891) ja *Suomen kansan kalastustaikoja* (SKS, 1892), Kaarle Krohnin tutkimus *Suomalaisten runojen uskonto* (SKS, 1915) sekä Kustaa Vilkkunan populaari *Vuotuinen ajantieto* (Otava, 1950). Muita Maarasen mainitsemia teoksia ovat U. T. Sireliuksen *Suomen kansanomaista kulttuuria* (Otava, 1919–1921) sekä uudemmat Ilmar Talven *Suomen kansankulttuuri* (SKS, 1979), Anna-Leena Siikalan *Suomalainen shamanismi* (SKS, 1992) ja Juha Pentikäisen *Kalevalan mytologia* (Gaudeamus, 1987). (TKU/A/22/121.) Vanhemman uskontotieteellisen ja folkloristisen tutkimuskirjallisuuden hyödyntäminen on yksi uuspakanallisten rekonstruktionaalisten kanssa jae-tuista asioista (Riihimäki 2019, 41–42; von Boguslawski 2014; Kantti 2013).

Kulttuurituotteiden ja kirjallisuuden lisäksi pelin syntymiseen vaikuttivat Maarasen ja Lehmuksen omat kokemukset ja toiminta. Lehmus mainitsi Talven ja Siikalan teokset, mutta siirtyi nopeasti muiste-lemaan lapsena kuulemaansa kertomusta:

Kun välillä on miettiny että mistä kaikkialta se on tullu itelle se että hetkinen, vois penkoo tätä suomalaista perinnettä, niin mää muistan että mä oon ollu ala-asteen viidennellä tai kuudennella, ja meillä oli luokanopettajana silloin koulun rehtori, joka edusti kaikkea tämmöstä klassista kou-lumestarisivistystä. Mut et se silti kertoili tarinoita sen omasta lapsuudesta, kun oli ollu joku kylän semmonen parantaja-äijä, joka oli tehny aika huimia temppuja, se oli muun muassa tullu reellä talvella markkinoille ja jättäny kaikki sen tavarat sinne rekeen siinä vaiheessa, kun muut isännät oli vieny aittaan lukkojen taakse tavarat ja sitten ihmetelly, että eksää pistä noita lukkojen taakse. Ja se oli vaan sanonu, että ei mun tarte. Ja sitten kun ne oli tullu markkinoilta takasin sinne missä ne tavarat oli, ni sielä oli ollu joku pitkäkyntinen roisto, jolla oli ollu hevosen länget kaulassa ja se oli mielipuolisena vaan kävelly sitä rekee ympäri näin. Ja sitten se oli siitä ottanu ne länget pois ja sanonu että mene siitä matkoihis. Tietysti mistään ei voi tietää oliko tää sovittu performanssi, tai onks siinä oikeesti ollu jotain hypnoottisia kykyjä, tai mitä siinä on tapahtunu. Mutta ikään ku se, että se rehtori kerto tämmösiä tarinoita, ni se sai mun lapsen mie-len kutkuttamaan, että hetkinen, mitä kaikkia juttuja tässä maailmassa on ja mistä nää kumpuaa ja mä muistan, että mä silloin luin jotain semmosia haastatteluteoksia, mihinkä oli koottu tarinoita suomalaisesta kansanpa-rantajista. Niin mä luulen, että se on jääny mulla jotenki mieleen just ne tarinat siitä, että mitkä ne on nyt ne klassiset että, löydetään kadonneita

esineitä tai selvitetään että kuka oli varas tai sitten saadaan jotain ikään ku tavallaan enemmän manaus-tyyppisesti parannetaan jotain kipuja ja vaivoja, niin kyl mä muistan että se on mulle jääny jotenki semmoseks... (TKU/A/22/122.)

Oma kategoriansa ovat omaan harrastustoimintaan liittyvät asiat. Kysyttyäni Maaraselta, oliko hän mahdollisesti opiskellut jotain pelin aihepiiriin liittyvää, hän kertoi kyllä opiskelleensa kulttuurihistoriaa avoimessa yliopistossa tutkimustaitoja hankkiakseen, mutta totesi heti perään, että tärkeämmässä asemassa on ollut hänen oma lukeminsensa, omakohtainen kokeilu sekä tunnelmien hakeminen:

Mä oon sitten kokeillu juttuja – –, tehny esimerkiks ite kaikkia ansavirityksiä ja jousipyssyjä ja sitten aika paljon mä oon viettäny jossain vaiheessa eräelämää, et sillä lailla tavallaan omakohtasen semmosen tutkimisen, käsillä tekemisen, mutta siis myös semmosen omakohtasen fiilistelyn kautta hakenu sitä, että miltä tuntuu olla yö nuotiolla ja mitä ajatuksia siinä herää. (TKU/A/22/121.)

Esimerkit osoittavat, miten vernakulaari tekijyys on hyvin moniaineista. Omaehtoisuus korostuu omien erä- ja kädentaitojen sekä kokemuseräisyyden kohdalla, ja tekijät painottavat useaan otteeseen toivovansa, että peli ja sen kautta omiin juuriin tutustuminen innostaisi ihmisiä eräilemään ja harjoittamaan kädentaitoja myös oikeassa elämässä (TKU/A/22/121; TKU/A/22/122; Suomen pelimuseo 31.10.2017). Samanaikaisesti eräelämä, -taidot ja -kokemus myös legitimoivat tekijyyttä ja tuottavat pelille autenttisuutta (vrt. Koski & Turtianen 2020, 87). Kuitenkin peliin on päätynyt aineksia myös institutionaalisemmista lähteistä, kuten tieteellisestä kirjallisuudesta, joita hyödynnetään omista lähtökohdista käsin. Institutionaalisen ja vernakulaarin omaehtoisuuden hybridisyydestä kertoo myös Juankosken kirjaston aloitteesta tehty *Iron Age Now* -CD-ROM-levy, joka sisälsi pelin ja rautakaudesta kertovaa lisämateriaalia. Lehmus mainitsee amerikkalaisen professorin, joka oli kehottanut oppilaitaan pelaamaan peliä, jotta he saisivat tuntuman rautakauden ihmisen todellisuuteen. (TKU/A/22/121; TKU/A/22/122.) Tällainen institutionaaliseen auktoriteettiin viittaaminen osaltaan legitimoii Maarasen ja Lehmuksen vernakulaaria tekijäauktoriteettia. Tekijät kuitenkin painottivat, ettei *UnReal Worldin* tarkoitus ole ollut opettaa kansan-

uskosta tai rekonstruoida sitä: Maarasen ja Lehmuksen ”omaehtoisuuden pedagogiikka” pyrkii pikemminkin voimaannuttamaan ihmisiä kannustamalla heitä kokeilemaan omia taitojaan myös pelin ulkopuolella.

Kun Maarasen ja Lehmuksen kuvauksista haetaan yhteyksiä uushenkisyyden tai uskonnollisuuden teemoihin, tulevat esiin ”fiilisten” ja itsen kehittämisen teemat. Kuitenkin esimerkiksi uuspakanallisen kentän toimijat ja kansanperinteen elvyttäjät jäävät molemmille etäisemmiksi kuin esimerkiksi historian elävöittäjät tai liveroolipelaajat – vaikka he suhtautuvatkin lähtökohtaisesti myös edellisten toimintaan suopeasti (TKU/A/22/121; TKU/A/22/122). Vaikka pelin tekijät eivät olekaan vernakulaarin *uskonnollisuuden* auktoriteetteja eikä heidän ensisijaisena tarkoituksenaan ole ollut opettaa suomalaista kansanuskkoa pelin pelaajille, voi heidän suhtautumistaan *UnReal World* -pelin tekemiseen ja sen kontekstualisoimista osaksi muuta toimintaansa lähestyä vernakulaarisen auktoriteetin näkökulmasta. Maaraselle ja Lehmukselle pelissä on kyse omaehtoisen elämäntavan ylläpitämisestä, ja he kytkevät sen muun muassa DIY-kulttuuriin ja oman eräilyn kautta tapahtuvaan ”fiilistelyyn”. Myös tätä kautta peli ja sen tekijät asettuvat osaksi laajempaa, notkean modernin kulttuurista kontekstia, jonka osana myös eri uushenkisyyden muodot ja niiden puitteissa tapahtuva perinteisten traditioiden rekonstruointi- ja elävöittämis toiminta esiintyvät (ks. Taira 2006, 37).

Lopuksi: ”Pienimuotoisen, omaehtoisen elämäntavan ylistyslaulu”

Olen tarkastellut tässä luvussa, miten perinteisen kansanuskon teemat välittyvät populaarikulttuurin, tarkemmin tietokonepelin välityksellä. Lisäksi olen pyrkinyt asemoimaan peliä populaarikulttuurin ja uushenkisyyden jaetulle alueelle hyödyntäen myös pelin tekijöiden haastatteluja. Tätä kautta hahmottuu omaehtoinen tapa suhtautua paitsi kulttuurintuotantoon myös perinteen välittämiseen ja henkisytyteen. Pelin kohdalla kyse on folkloreprosessin vaiheesta, ”perinteen toisesta elämästä” (Honko 2013, 48), jossa tutkijoiden tallentama tieto perinteisestä elämäntavasta on otettu uudelleen käyttöön osana

luovaa prosessia ja välitetty populaarikulttuurin kontekstissa.¹⁰ Suomalainen kansanperinne ja siihen kuuluva kansanuskko näyttäytyvät tässä aineistossa sikäli notkeina traditioina, että vaikka niiden lähteisiin suhtaudutaan vakavasti, ovat ne silti muokattavissa tekijöiden lähtökohdista käsin. Olennaista ei ole niinkään perinteen välittäminen tai sen pilkuntarkka rekonstruointi, vaan omaehtoisempi, itsen kehittämiseen ja voimaantumiseen tähtäävä pedagogiikka. Tämä näkökulma kiteytyy alaluvun otsikossa olevassa Erkka Lehmuksen haastattelulainauksessa.

UnReal World edustaa omaehtoista populaarikulttuuria, jossa kuvitellaan menneisyyden suomalaista kansanuskkoa. Tällaisena kulttuurituotteena se rinnastuu moniin uushenkisyyden alle luettaviin ilmiöihin, kuten pakanalliseen rekonstrukcionalismiin (ks. Sjöblom 2000, 237), jossa menneisyyden uskonto on rekonstruoinnin kohteena. Itse pelissä omaehtoinen elämäntapa kiteytyy sopusointuisessa suhteessa elämiseen sielullistetun luonnon kanssa sekä arkiseen aherrukseen sankaruuden ja magian sijaan. Henkimaailma on etäistä toiseutta, ja sen kanssa ollaan vuorovaikutuksessa suomalaisesta kansanperinteestä peräisin olevien rituaalien avulla. Juuri tämä henkimaailman etäinen läsnäolo on *UnReal Worldin* keskeinen lumon tuottamisen mekanismi. Lisäksi tasapainoisen ja kunnioittavan luontosuhteen kautta rakentuu vahva temaatittainen yhteys uuspakanuuteen, jota on luonnehdittu juuri ekologiseksi henkisyudeksi ja jolle on tyypillistä esikristillisten kansanuskon muotojen revitalisointi (Harvey 1997, 179–181; ks. Myös Lassander 2017, 205). Tätä temaatista yhteyttä kuvastaa hyvin pelin lopetusnäky, jossa kerrotaan pelaajan jättävän *UnReal Worldin* ja annetaan viimeinen muistutus cree-intiaanien sananlaskun sanoin:

Only when the last tree is cut;
only when the last river is polluted;
only when the last fish is caught;
only then will they realise that you cannot eat money.

10 Hongon folkloreprosessin ja Hjarvardin mediatisaation ja banaalin uskonnon käsitteiden välisistä yhteyksistä ks. Kamppinen 2015, 24–26.

Kuvassa näkyy valokuva horisonttiin jatkuvasta tunturimaisemasta, ja taustalla kuuluu noitarummun kumina. Ruudun alareunassa on vielä toinen teksti, joka kiteyttää tasapainoista luontosuhdetta sekä omaehtoista ja henkistä elämäntapaa koskevat käsitykset:

Love the earth. It's under your feet every day – not too far away.
Something very ageless breathes within you, within us – do not let it suffocate.
Dare to hear your voice, dare to follow your spirit, dare to see and dare to feel... now.

Pelin tekijöistä Lehmus nostaa myös esiin jamesilaisen uskontokäsitteen, toisin sanoin ajatuksen ”ikään kuin” -uskonnollisuudesta, jonka kautta motivoidaan pelissä tapahtuva rautakauden elämismaa-ilman simulointi. Tällöin myös sen ”jonkin hyvin ajattoman” tarkempi luonne, jonka yllä olevassa lainauksessa kerrotaan hengittävän lukijassa, voidaan jättää tarkentamatta. Tällainen etäisyyttä ottava lähestymistapa uskonnollisiin kysymyksiin on tyypillistä sekä nykyhenkisyydelle että fiktiivisille genreille ja mahdollistaa uskonnollisten kysymysten esittämisen ottamatta kantaa niiden todenperäisyyteen.

Viimeinen, löyhempi kytkös uushenkisyyteen löytyy Maarasen ja Lehmuksen tavoista legitimoida *UnReal Worldia* omien kokemusten ja ”fiilisten” kautta sekä heidän toiveistaan, että peli inspiroisi kokeilemaan erä- ja kädentaitoja myös oikeassa elämässä. Tekijöiden toiveena ei ole niinkään, että peli tuottaisi lumoa, vaan että se saisi pelin pelaajat kehittämään itseään ja sitä kautta vaikuttamaan omaan toimijuuteensa (Utriainen 2017, 244–245). Täten pelin legitiimiys rakentuu hyvin samalla tavoin kuin nykyaikana perustellaan omaa uskonnollisuutta (Taira 2006, 50). Näiden yhteyksien ja rinnakkaisuuksien kautta *UnReal World* asemoituu osaksi laajempaa kokemuksellisuutta, affektiivisuutta ja henkilökohtaista toimijuutta korostavaa kulttuurista ilmapiiriä, jonka osa myös uushenkisyys on.

Lopuksi pohdin *UnReal Worldia* banaalina uskontona ja osana okkulttuuria. Tutkimuskirjallisuus, vernakulaari uskonnonharjoitus ja mediavälitteinen populaarikulttuuri edustavat eri tavoin välittyneitä tapoja, joissa kansanuskos sisältöjä säilötään ja jotka mahdollistavat omilla reunaehdoillaan näiden traditioiden jatkuvuuden, uudelleenkontekstualisoinnin sekä erilaiset tulkinnat ja käyttötavat. Banaalin

uskonnon näkökulmasta *UnReal Worldin* kierrättämät kansanuskosisällöt mahdollistavat pelaajille kokemuksia intuitionvastaisista toiseuksista. Peli kierrättää kansanuskosisältöjä osaksi okkulttuurista varantoa, jota kautta ne voivat inspiroida kansanuskosta kiinnostuneita ihmisiä ottamaan niitä osaksi omaa henkisyiden harjoitustaan. Uskontoa käsittelevänä populaarikulttuurin tuotteena *UnReal World* uusintaa käsityksiä siitä, mitä menneisyyden kansanusko on voinut olla, sekä mahdollistaa erilaisia lumoutumisen ja yliluonnollisen kokemuksia fiktiivisessä kehityksessä (vrt. Utriainen 2017, 255–256). Samanaikaisesti kun institutionaalisen uskonnon asema on heikentynyt, erilaisten uushenkisten näkemysten näkyvyys on lisääntynyt. Populaarikulttuurin kierrättämät uskontokuvastot ja niihin liittyvät mitä jos -skenaariot ovat mahdollistaneet uudenlaista uskonnollista mielikuvitusta (vrt. Petersen 2010).¹¹

Kun Hjarvardin näkökulmassa korostuu kaupallisen ja valtavirran populaarikulttuurin rooli uskontomaiseman muokkaajana, on syytä kiinnittää huomiota siihen, miten ”valtavirtaisuus” on enenevästi vaikeammin määriteltävissä. Kun *UnReal Worldin* kehitystyö alkoi jo ennen sosiaalista mediaa, BBS-aikakaudella, on internetin käytön yleistymisen mahdollistanut vernakulaarin kulttuurituotannon täysin uudenlaisen näkyvyyden ja saavutettavuuden. Tuottajan ja kuluttajan sekä vernakulaarin ja institutionaalisen väliset erot hämärtyvät (ks. Koski & Turtiainen 2020, 85–86). Myös vähemmän kaupalliset tuotteet vaikuttavat uskontorepresentaatioiden kokonaiskuvaan.

Tässä luvussa olen tarkastellut pelin sisältämiä merkityspotentiaaleja sekä sen tekijöiden tekemiä asemointeja ja määritelmiä pelistä. Samalla olen valottanut tiettyä osaa okkulttuurisesta syklistä. Sen selvittäminen, millaisia suoria vaikutuksia sekä kytköksiä pelillä on uushenkisyyteen lukeutuviin elämäntähtäyksiin sekä millaisia seurausvaikutuksia uskonnollisten mielikuvien uudelleen neuvottelulla on, vaatii kuitenkin myös populaarikulttuurin kuluttajien tutkimusta.

11 Toisaalta uushenkisyyteen lukeutuvien sisältöjen näkyvyys yhteiskunnassa on eri asia kuin siihen liittyvien uskomusten tai käytäntöjen suosio. Usein onkin vaikea erotella, johtaako institutionaalisen uskonnon heikentyminen uushenkisyyden tai uskonnottomuuden kasvuun (ks. Taira 2022).

Lähteet ja kirjallisuus

Aineistolähteet

- Enormous Elk, ei päiväystä: About. *Enormous Elk*. [verkkoaineisto]. <https://www.enormouselk.com/?q=about>. Viitattu 30.4.2022.
- Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen arkisto, Turun yliopisto. Folkloristiikan ja uskontotieteen kokoelma: TKU/A/22/121–122.
- Savon Sanomat 10.9.2016: Sitkeä savolaispeli pääsi ennätyskirjaan. Martti Ripaoja. [verkkoaineisto]. <https://www.savonsanomat.fi/paikalliset/3035457>. Viitattu 30.4.2022.
- Suomen pelimuseo 31.10.2017: Haastattelu: Sami Maaranen, Erkki Lehmus ja Unreal World. *Youtube*. [verkkoaineisto]. <https://www.youtube.com/watch?v=Fibxbx31LU8>. Viitattu 30.4.2022.
- UnReal World, ei päiväystä: The spirit of Unreal World RPG. *UnReal World*. [verkkoaineisto]. http://www.unrealworld.fi/urw_spirit.html. Viitattu 30.4.2022.

Kirjallisuus

- Boguslawski, Julia von 2014: *Harmoni, ekologi, tradition. Historiebruk inom suomenusko, En modern hedenisk tro i fornfinsk anda*. Historian pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Bowman, Marion & Valk, Ülo 2012: Introduction. Vernacular Religion, Generic Expressions and the Dynamics of Belief. Teoksessa Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim.) *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. Lontoo: Routledge. 10–17.
- Enges, Pasi & Koski, Kaarina 2015: Kansanuskotutkimuksen suuntaviivoja muuttuvassa maailmassa. Teoksessa Enges, Pasi & Hänninen, Kirsi & Hovi, Tuomas (toim.) *Kansanuskosta nykypäivän henkisyys*. Turku: Turun yliopisto. 15–41.
- Fingerroos, Outi & Hämäläinen, Niina & Savolainen, Ulla 2020: Mikä vernakulaari? – *Elore* 27(1) s. 4–14. <https://doi.org/10.30666/elore.95523>.
- Garda, Maria B. 2013: Neo-rogue and the Essence of Roguelikeness. – *Homo Ludens* 5(1) s. 59–72.
- Harvey, Graham 1997: *Listening People, Speaking Earth. Contemporary Paganism*. New York: New York University Press.
- Hjarvard, Stig 2012: Three Forms of Mediatized Religion. Changing the Public Face of Religion. Teoksessa Hjarvard, Stig & Lövheim, Mia (toim.) *Mediatization and Religion. Nordic Perspectives*. Göteborg: Nordicom. 21–44.
- Hjarvard, Stig 2013: *The Mediatization of Culture and Society*. Lontoo: Routledge.
- Honko, Lauri 1980: Miten luoda terminologia haltijaperinteen tutkimuksel-

- le? Teoksessa Lehtipuro, Outi (toim.) *Perinteentutkimuksen perusteita*. Porvoo: WSOY. 77–129.
- Honko, Lauri 2013: The Folklore Process. Teoksessa Hakamies, Pekka & Honko, Anneli (toim.) *Theoretical Milestones*. FF communications 149(304). Helsinki: Suomalainen tiedeakatemia. 29–54.
- Horie, Norichika 2014: Narrow New Age and Broad Spirituality. A Comprehensive Schema and a Comparative Analysis. Teoksessa Sutcliffe, Steven J. & Gilhus, Ingvild Sælid (toim.) *New Age Spirituality – Rethinking Religion*. Lontoo: Routledge. 99–116.
- Huizinga, Johan 1947 (1935): *Leikkivä ihminen. Yritys kulttuurin leikkiaineeksen määrittelemiseksi*. Suomentanut Sirkka Salomaa. Helsinki: WSOY.
- James, William 2002 (1902): *Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Centenary Edition. Lontoo: Routledge.
- Kamppinen, Matti 2014: Religion from the Viewpoint of Tradition Ecology – Lauri Honko's (1932–2002) Contribution to Comparative Religion. – *Temenos. Nordic Journal of Comparative Religion* 50(1) s. 13–37. <https://doi.org/10.33356/temenos.46247>.
- Kantti, Lilli 2013: *Suomenuskoisuus omaehtoisena uskontona. Suomenuskoisten keskustelupalstan internet-etnografista tarkastelua*. Folkloristiikan pro gradu -tutkielma. Turku: Turun yliopisto.
- Ketola, Kimmo 2003: Uusi kansanomainen uskonnollisuus. Teoksessa Kääriäinen, Kimmo & Niemelä, Kati & Ketola, Kimmo *Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituhanella*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 82. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 53–86.
- Koski, Kaarina & Turtiainen, Riikka 2020: Vernakulaari verkossa. – *Elore* 27(1) s. 85–107. <https://doi.org/10.30666/elore.88834>.
- Kyyrö, Jere (tulossa): Particularising the Universal. Medievalist Constructions of Cultural and Religious Difference in Crusader Kings II. Teoksessa Välimäki, Reima (toim.) *Medievalism in Finland and Russia*. Lontoo: Bloomsbury.
- Lassander, Mika 2017: Pakanuus nykypäivän Suomessa. Teoksessa Illman, Ruth & Ketola, Kimmo & Latvio, Riitta & Sohlberg, Jussi (toim.) *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 202–212. <https://evl.fi/documents/1327140/45386794/Ktk+-+Monien+uskontojen+ja+katsomusten+Suomi/c8c8d8be-e49b-5998-3539-6b2a29a4903d>.
- Leppälahti, Merja 2002: *Peli on elämää. Etnografiaa roolipelaamisesta*. Folkloristiikan lisensiaatintyö. Turku: Turun yliopisto.
- Lövheim, Mia & Hjarvard, Stig 2019: The Mediatized Conditions of Contemporary Religion: Critical Status and Future Directions. – *Journal of Religion, Media and Digital Culture* 8(2) s. 206–225. <https://doi.org/10.1163/21659214-00802002>.
- Moberg, Marcus & Sjö, Sofia 2018: Populaarikulttuuri ja uskonto. Teoksessa Ketola, Kimmo & Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (toim.) *Uskonto-sosiologia*. Turku: Eetos. 291–300.

- Partridge, Christopher 2004: *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture.: Vol. 1.* Lontoo: T&T Clark International.
- Pesonen, Heikki & Rautalahti, Heidi 2020: Populaarikulttuuri. Teoksessa Pesonen, Heikki & Sakaranaho, Tuula (toim.) *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia*. Helsinki: Gaudeamus. 242–252.
- Petersen, Line Nybro 2010: Renegotiating Religious Imaginations through Transformations of “Banal Religion” in Supernatural. Teoksessa Tosenberger, Catherine (toim.) *Saving People, Hunting Things*, erikoisnumero, *Transformative Works and Cultures* 4. <https://doi.org/10.3983/twc.2010.0142>.
- Pulkkinen, Risto 2014: *Suomalainen kansanusko. Samaaneista saunatonnttiin*. Helsinki: Gaudeamus.
- Ramstedt, Tommy & Utriainen, Terhi 2017: Uushenkisyys. Teoksessa Illman, Ruth & Ketola, Kimmo & Latvio, Riitta & Sohlberg, Jussi (toim.) *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 213–223.
- Riihimäki, Maria 2019: *”Se ei oo mikään pyhäpäivän juttu”*. *Nykykansanuskon harjoittajien eletty uskonto*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Sjöblom, Tom 2000: Contemporary Paganism in Finland. Teoksessa Kaplan, Jeffrey (toim.) *Beyond Mainstream. The Emergence of Religious Pluralism in Finland, Estonia and Russia*. *Studia Historica* 63. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 223–240.
- Taira, Teemu 2006: *Notkea uskonto*. Turku: Eetos.
- Taira, Teemu 2022: Uskonnottomuuden yleistyminen Suomessa. [blogiteksti]. *Kirkon tutkimus ja koulutus*. <https://evl.fi/kirkontutkimus/blogi-/blog/4003/Uskonnottomuuden+yleistyminen+Suomessa>. Viitattu 30.4.2022.
- Utriainen, Terhi 2017: *Enkeleitä työpöydällä. Arjen ja lumon etnografiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Utriainen, Terhi 2018: Epävirallinen eletty uskonto. Teoksessa Ketola, Kimmo & Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (toim.) *Uskontososiologia*. Turku: Eetos. 113–124.
- Utriainen, Terhi 2020: Lived Religion Meets Secular Life. The Dynamics of Framing and the Subjunctive Power of Ritual. – *Journal of Contemporary Religion* 35(2) s. 195–212. <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759900>.
- Wallenius-Korkalo, Sandra 2018: *Esitetty lestadiolaisuus. Uskonto, ruumiillisuus ja valta populaarikulttuurissa*. Rovaniemi: Lapin yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-952-337-078-4>.
- Wikipedia 2021: Survival Game. [verkkoaineisto]. https://en.wikipedia.org/wiki/Survival_game. Viitattu 30.4.2022.

Institutionalisoituneen ja kansanomaisen uskonnon risteymiä

Ortodoksisuuden viehätys

Vähemmistöuskonnon ja uushenkisyyden risteysksiä¹

Helena Kupari

© <https://orcid.org/0000-0002-0984-5996>

Mira Karjalainen

© <https://orcid.org/0000-0002-2968-232X>

Tiivistelmä

Makrososiologisesti tarkasteltuna uushenkisyyden nousu yhdistyy länsimaissa uskonnollisten instituutioiden aseman hiipumiseen. Meso- ja mikrotasolla perinteisen uskonnollisuuden ja uuden henkisyiden välinen suhde voi kuitenkin saada monenlaisia muotoja. Esi-merkiksi 1900-luvun lopun ja 2000-luvun alun Suomessa ortodokskristillisuus ja uushenkisyys kasvattivat suosiotaan samanaikaisesti. Onkin esitetty, että ortodoksisuus on luterilaisuuteen vertautuvasta institutionaalisesta asemastaan huolimatta asettunut Suomessa osaksi erilaisten henkisten vaihtoehtojen kirjoa. Tässä luvussa tarkastelemme sitä, kuinka uushenkisyyteen liitetyt arvot nousevat esille puheessa ortodoksisuudesta. Analysoimme kahta haastatteluaineistoa, joista ensimmäisessä on haastateltu Valamon luostaria tukevan Valamo-säätiön toimintaan osallistuneita ja toisessa aikuisiällä ortodoksiseen kirkkoon liittyneitä henkilöitä. Aineistoissa uushenkisyyttä luonnehtiviin arvoihin asennoidutaan enimmäkseen myönteisesti, mutta paikoin kritisoiden. Vaikka henkiset painotukset ovat haastattavien näkemyksissä läsnä enimmäkseen epäsuorasti, analyysi osoittaa, että ortodoksisuuteen kohdistuvalla kiinnostuksella on yhtymäkohtia uushenkisyyden nousun ja erityisesti laajemman henkisen käänteen kanssa.

1 Tutkimusta on rahoittanut Suomen Akatemia (projektinumero 324109).

Johdanto

Nykyisin saa lehdistä lukea varsin usein puoli-pilkallisia kirjoituksia muotiin tulleesta kiinnostuksesta uskontoon, varsinkin ortodoksiseen uskontoon. Muoti kun panee harrastamaan hiljentymismatkoja luostariin, uppoutumaan Bysantin mystiikkaan, ihmettelemään ikoneja, sytyttelemään tuohuksia. Jopa *Uskon Viestissäkin* muoti-ilmiötä pidettiin jotenkin valitettavana. Muoti kun voi johtaa jopa kirkkoon liittymiseen. Voi voi! Olen elänyt puolivuosisataa, ja ensimmäisen kerran elämäni aikana uskontojen suosio on saavuttanut nykyiset mittasuhteet. Etsitään uskonnoista, idän lännen ja siltä väliltä. Siunattu muoti! (Katekumeenikerholainen 1986.)

Makrososiologiset tutkimukset ovat osoittaneet, että uushenkisyyden nousu yhdistyy länsimaissa uskonnollisten instituutioiden aseman hiipumiseen (esim. Ketola 2020, 86–89). Kehityksessä on kuitenkin kyse yksinkertaista vastakkainasettelua monimutkaisemmasta ilmiöstä (ks. esim. Hjelm tässä teoksessa). Tästä kertoo myös oheinen lainaus, joka on ote Helsingin ortodoksisen seurakunnan seurakuntalehdessä *Uskon Viestissä* (myöhemmin *Ortodoksiviesti*) vuonna 1986 julkaistusta mielipidekirjoituksesta (Katekumeenikerholainen 1986).² Tekstin kirjoittaja paheksuu vähättelevää sävyä, jota ajan lehdistössä hänen mukaansa käytettiin luonnehdittaessa ortodoksisuuteen kohdistuvaa kiinnostusta. Kirjoittaja itse katsoo laaja-alaisen etsimisen yleistymisen johtaneen uskontojen ennen kokemattomaan suosioon. Tekstissä kuvataan uskonnollisen kentän muutosta henkisyyteen liittyvästä keskustelusta tutulla tavalla. Etsimisen lisäksi kirjoittaja puhuu harrastamisesta, ihmettelemisestä ja uppoutumisesta – kaikki termejä, joita ei ole tavattu yhdistää kristillisen kirkon puitteissa tapahtuvaan uskonnonharjoittamiseen.

Tässä luvussa pureudumme ortodoksisuuden vetovoimaan 1900-luvun lopun ja 2000-luvun Suomessa. Esitämme, että ortodoksisuuteen kohdistuneella kiinnostuksella on yhtymäkohtia uushenkisyyden nousun ja erityisesti laajemman henkisen käänteen kanssa. Termillä uushenkisyys viittaamme kokoavasti tämän päivän länsi-

2 Nimimerkin perusteella kirjoittaja valmistautui kirjoitushetkellä ortodoksisen kirkon jäsenyyteen.

maisissa yhteiskunnissa vaikuttaviin henkisiin virtauksiin. Näihin sisältyvät sekä new age ja moderni esoteerisuus että erilaiset yksilökeskeisen henkisyysden ilmiöt. Henkiselä käänteellä tarkoitamme eri kulttuurin ja yhteiskunnan osa-alueilla voimistunutta yleisluontoista kiinnostusta henkisyystä ja henkiseksi miellettyä arvoja kohtaan. (Mahlamäki & Kokkinen 2020, 205–207.)

Luvussa analysoimme ortodoksista kirkkoa eri tavoin tuntevien suomalaisten näkemyksiä ja kokemuksia ortodoksisuudesta. Aineistona käytämme kahta 2010-luvulla kerättyä haastatteluaineistoa, joista toiseen on haastateltu Valamon luostaria tukevan Valamo-säätiön toimintaan osallistuneita henkilöitä ja toiseen aikuisiällä ortodoksiin kirkkoon liittyneitä henkilöitä. Olemme kiinnostuneita siitä, kuinka henkisyteen liitetyt arvot nousevat esille haastateltavien puheissa ortodoksisuudesta. Tarkastelemme erityisesti muutamaa eri uushenkisiä katsomuksia ja suuntauksia yhdistävää painotusta, jotka ovat yksilölähtöisyys, eklektisyys, kokemuksellisuus, autenttisuus ja henkinen kasvu (Mahlamäki & Kokkinen 2020, 205).

Henkinen käänne ja institutionaalinen uskonto

Uskonnollinen kenttä on viimeisten 50 vuoden ajan ollut perustavanlaatuisessa murroksessa. Nykyuskonnollisuudessa korostuvat yhä enemmän yksilöllisiä mieltymyksiä ja tilannekohtaisia tarpeita painottavat orientaatiot järjestelmällisten ja kokonaisvaltaisten elämänkatsomusten sijaan (Wuthnow 1998, 1–18). Käynnissä olevan, laajalalaisen ja syvälleikävän yhteiskunnallisen muutoksen selittäminen on haastavaa. Syitä on haettu ainakin yhteiskunnan rakenteiden eriytyemisestä ja siihen liittyvästä maallistumisesta, globalisaatiosta ja uskonnollisen monimuotoisuuden lisääntymisestä, markkinaistumisesta ja kulutuskulttuurista sekä mediatisaatiosta (esim. Beaman & Beyer 2007; Hjarvard & Lövheim 2012). Lisäksi on painotettu niin kutsuttua subjektiivista käännettä, jonka myötä erilaisten ulkoa asetettujen roolien ja odotusten merkitys ihmisten elämässä on vähentynyt (Heelas 2008).

Selitysmallista riippuen tutkijoiden henkiselle käänteelle antama painoarvo on vaihdellut. Sekularisaatioteoreetikot ovat ajoittain vä-

hätelleet uushenkisyyden merkitystä ja asemoineet sen hajautuneena ja individualistisena ilmiönä yksityisen alueelle (esim. Bruce 2011). Subjektiviivisen käänteiden tai markkinaistumisen roolia painottavissa tulkinnoissa uushenkisyyden nousu on sen sijaan saatettu sijoittaa muutoksen keskiöön. Esimerkiksi uskontoantropologi François Gauthierin (2020) mukaan kansallisvaltioiden ympärille rakentunut yhteiskuntajärjestelmä on viimeisten viiden vuosikymmenen aikana korvautunut ja korvautumassa globaalien markkinoiden rakennetta mukailevalla järjestelmällä. Uskonnollisella kentällä siirtymä näyt-täytyy kansallisvaltiomallia mukailevan institutionaalisen uskonnon kriisinä. Markkinajärjestelmä suosii joustavampia organisaatioita, kansainvälisiä verkostoja, yksilöllisten tarpeiden etusijalle asettamista sekä uskonnon ja muiden elämänalueiden välisten raja-aitojen purkamista. (Gauthier 2020, 4–10.) Uushenkisyydellä on Gauthierin (2020, 280–281) mukaan nykytilanteessa etulyöntiasema institutio-naaliseen uskontoon verrattuna, koska se on rakentunut noudattelemaan markkinoiden logiikkaa.³

Gauthier (2020, 280) väittää, että vallitsevasta tilanteesta johtuen perinteinen, järjestäytynyt uskonto ottaa tällä hetkellä mallia uushenkisyydestä enemmän kuin toisin päin. Esimerkiksi Suomen evan-gelis-luterilaisen kirkon piirissä järjestetään tänä päivänä monenlais-ta toimintaa, jolla on yhtymäkohtia uushenkisyydessä suosittujen tekniikoiden kanssa. Näitä ovat muun muassa retriitit, meditaatio ja kristillinen jooga (esim. Komulainen 2020; Pajunen 2020; ks. myös Harjunpää 2017). Harjoitteille haetaan perusteita kristillisestä perin-teestä, mutta niiden suosio on tiiviisti kytköksissä uushenkisyyden nousuun. Lisäksi henkisen käänteiden vaikutukset heijastuvat ainakin jossain määrin myös teologisen ajattelun tasolle. Tuoreessa avaukses-saan teologi Jyri Komulainen (2020, 126–127, 137) esittää, että lute-rilaisen kirkon tulisi huomioida nykyinen, omakohtaista kokemusta painottava mielenmaisema ja sanallistaa kristinuskoa ”valaistumisen” käsitteen näkökulmasta.

3 Gauthier ei käytä termiä uushenkisyys vaan puhuu rinnakkain muun muas-sa ”new age -lähtöisistä”, ”holistisista” ja ”vaihtoehtoisista” henkisyyskäsistä (Gauthier 2020, 225 ja 276).

Uushenkiset virtaukset vaikuttavat institutionaaliseen uskontoon myös yksittäisten jäsenten kautta. Tuoreimman Gallup Ecclesiastica-kyselyn tulosten perusteella noin kaksi viidestä kristityksi itsensä mieltävästä suomalaisesta identifioituu samanaikaisesti ”henkiseksi ihmiseksi” ja joka neljäs ”etsijäksi” (Ketola 2020, 71). Samanaikaisesti monet uushenkisyyden piirissä yleiset uskomukset nauttivat verrattain suurta hyväksyntää paitsi ”etsijöiksi” myös perinteisemmin uskonnollisiksi asemoituvien suomalaisten keskuudessa. Esimerkiksi puolet ”uskoviksi” kristityiksi itsensä kokevista suhtautui myönteisesti ajatukseen, jonka mukaan vaihtoehtoiset terapiat ja itsensä kehittämisen menetelmät voivat auttaa ihmisiä eheytymään (Ketola 2020, 81).

Uushenkisyyden ja institutionaalisen uskonnon välinen suhde ei kuitenkaan ole yksisuuntainen. Uushenkisyys omaksuu käytänteitä ja sisältöjä eri uskontoperinteistä, mutta hyödyntää niitä uusista lähtökohdista käsin (Karjalainen 2018; Ramstedt & Utriainen 2017, 219). Samanaikaisesti, luterilaisen kirkon historiallisesta valta-asemasta johtuen, protestanttiset ja kansallisvaltiojärjestelmää mukailevat tulkinnat uskonnosta vaikuttavat edelleen siihen, kuinka myös uushenkisyyden piirissä aktiiviset suomalaiset sanoittavat toimintaansa (Moberg ja muut 2015, 54). Lisäksi on tärkeä muistaa, että Suomessa uushenkiseksi määrittyvään toimintaan osallistuu paljon ihmisiä, jotka ovat luterilaisen tai ortodoksisen kirkon jäseniä (esim. Ramstedt & Utriainen 2017, 220).

Ortodoksinen kirkko Suomessa

Suomen ortodoksinen kirkko irtautui Venäjän ortodoksisesta kirkosta Suomen itsenäistymisen jälkeen. Tällöin valtaosa Suomen ortodokseista asui Laatokan Karjalassa ja Pohjois-Karjalassa. Muualla Suomessa ortodokseja asui lähinnä joissain suurissa kaupungeissa, joissa ortodoksisuus oli leimallisesti venäläisväestön uskonto. Toisen maailmansodan myötä kaksi kolmasosaa Suomen ortodoksisesta väestöstä joutui jättämään kotiseutunsa. Karjalaisen siirtoväen mukana ortodoksisuus levisi maanlaajuisesti. Samaan aikaan ortodoksisen kirkon jäsenmäärä kuitenkin kääntyi laskuun. Kirkko oli sekasortoisessa ti-

lassa, ja ortodoksiväestöön kohdistui vieroksuntaa valtakulttuurin taholta. (Martikainen & Laitila 2014, 157–162.)

Ortodoksisen kirkon asema alkoi kohentua 1960-luvulle tultaessa. Vielä 1950-luvulla kirkko keskittyi materiaaliseen jälleenrakentamiseen, mutta 1960-luvulla se avautui vähitellen ulkomaailman suuntaan. Ortodoksisia jumalanpalveluksia ryhdyttiin televisioimaan, ja kirkon edustajat alkoivat esiintyä julkisuudessa. 1970-luvulla Valamon luostaria kunnostettiin vastaamaan kasvavan pyhiinvaeltajien joukon tarpeisiin. (Martikainen & Laitila 2014, 162–164; Nguyen 2010, 23–24 ja 71–74.) Samaan aikaan ortodoksiseen kirkkoon aikuisiällä liittyvien määrä alkoi kasvaa tahdilla, joka aiheutti aluksi hämmennystä myös kirkon sisällä (Nguyen 2010, 11, 84–86).

Ei ole sattumaa, että ortodoksisuus alkoi herättää suomalaisissa positiivista huomiota samoihin aikoihin, kun uushenkiset virtaukset rantautuivat maahan (Sohlberg & Kokkinen 2020, 284–286). Pikemminkin kehityskulut ovat yhteydessä toisiinsa. Kun suomalaiset 1960-luvun lopulla ja 1970-luvulla muiden länsimaalaisten tapaan kiinnostuivat erilaisista uskonnollisista liikkeistä ja henkisyyden muodoista, osa liikehinnästä kanavoitui ortodoksisuuden suuntaan (Martikainen & Laitila 2014, 164). Ortodoksinen kirkko – siitä huolimatta, että sillä oli luterilaiseen kirkkoon verrattava asema ”kansankirkkona” – näyttäytyi tuoreena vaihtoehtona, koska se tunnettiin suomalaisten keskuudessa huonosti. Uskontotieteilijä Teuvo Laitilan (2015) mukaan ortodoksisuus vakiintui osaksi henkisten ja hengellisten vaihtoehtojen kirjoa viimeistään 1970-luvun lopulla. Tällöin Valamon luostarin uusi pääkirkko vihittiin käyttöön. Erityisesti kiinnostuksen alkuaikoina monen uuden ortodoksin tie kirkon jäsenyyteen alkoi juuri Valamon luostarista.

Vuosittainen ortodoksiseen kirkkoon liittyneiden määrä kasvoi voimakkaasti 2010-luvulle saakka (Nguyen 2010, 90; Vuosittaisia tilastotietoja s.a.). Samanaikaisesti ortodoksinen perinne on kiehtonut myös laajempaa yleisöä. Ikonimaalauskurssit, kirkkokuorot, luostarit, pääsiäisyön jumalanpalvelukset ja ortodoksiset pyhiinvaellukset vetävät mukaansa myös ei-ortodokseja (Laitila 2015).⁴ Viimeisten

4 Pelkästään Valamon luostarissa vierailee vuosittain yli 100 000 kävijää (Luostari s.a.).

vuosikymmenten ajan ortodoksisuus on nauttinut suomalaisten keskuudessa varsin suurta arvostusta eri uskontoperinteiden joukossa (Martikainen & Laitila 2014, 170). Tällä hetkellä näyttää kuitenkin siltä, että kirkon vetovoima on alkanut hiipua. Sekä uusien jäsenten määrä että kirkon jäsenmäärä ovat 2010-luvulla kääntyneet lievään laskuun. Vuodesta 2018 lähtien kirkosta on eronnut enemmän ihmisiä kuin sinne on liittynyt. Lisäksi on muistettava, että 1990-luvulta lähtien liittyneiden merkittävä vähemmistö on ollut maahanmuuttajia, etupäässä venäläisiä. Vuoden 2021 lopussa Suomen ortodoksisella kirkolla oli 57 600 jäsentä. (Vuosittaisia tilastotietoja s.a.)

Haastatteluaineistot ja niiden analyysi

Tässä luvussa lähestytään ortodoksisuuden ja uushenkisyyden suhdetta kahden haastatteluaineiston kautta. Toinen näistä koostuu ortodoksista kirkkoa lähellä toimivan Valamo-säätiön entisistä ja (haastatteluhetkellä) nykyisistä jäsenistä, toinen ortodoksiseen kirkkoon aikuisiällä liittyneistä henkilöistä. Aineistot on kerätty eri aikoina ja eri tarkoituksia varten, mutta ne muodostavat toisiaan tukevan kokonaisuuden valottaessaan ortodoksisuuden ja uushenkisyyden yhtymäkohtia kirkkoa eri tavoin tuntevien ihmisten näkemyksissä.

Molempien aineistojen haastateltavat olivat suomalaisia ja kasvaneet luterilaisessa kulttuurissa. Iältään he olivat enimmäkseen keskiikäisiä tai vanhempia. Lisäksi Valamo-säätiön jäsenistä kaikki ja kirkkoon liittyneistä valtaosa olivat korkeasti koulutettuja ammattilaisia, joskin heidän asemansa vaihteli suuryritysten pääjohtajista freelance-reihin. Säätiöläisten joukossa oli sekä uskonnollisesti epäaktiivisia henkilöitä että luterilaisen ja ortodoksisen kirkon jäseniä. Muutama oli liittynyt ortodoksiseen kirkkoon aikuisiällä. Vastaavasti ortodokseista koostuvan aineiston haastateltavista muutama oli toiminut Valamo-säätiössä. Aineistoihin ei ole haastateltu samoja ihmisiä.

Suomalainen eliitti Valamo-säätiötä tukemassa

Valamo-säätiö perustettiin vuonna 1988 tehtäväänään tukea Valamon luostarissa ja sen vaikutuspiirissä tapahtuvaa suomalaisen ortodoksi-

sen kulttuuriperinteen säilyttämistä, tieteellistä tutkimusta ja taiteellista toimintaa. Virallisen tehtävän ohella säätiön tausta-ajatuksena on kerätä yhteiskunnan elinkeino- ja kulttuurielämän vaikuttajia yhteen ja tutustuttaa heitä ortodoksisuuteen. Vuosien varrella säätiössä on toiminut liuta pääjohtajia, vuorineuvoksia, ministereitä, maaherroja, taiteilijoita sekä professoreja. (Karjalainen 2012.)

Valamo-säätiössä aktiivisesti toimineiden suomalaisten haastattelut on toteutettu vuosina 2010 ja 2011. Haastateltavia oli yhteensä 15, joista 10 oli miehiä ja 5 naisia. Suhdeluvussa heijastuu suomalaisen talouseliitin miesvaltaisuus. Kaikki haastateltavat edustivat oman alansa huippua: yritysmaailman edustajat olivat lähinnä pääjohtajia, vuorineuvoksia tai toimitusjohtajia, yhteiskunnan ja kulttuurielämän edustajat taas johtajia tai yliopistoviroissa. He olivat syntyneet pääosin 1940–1950-luvuilla, mutta joukkoon mahtui myös 1920–1930-luvuilla syntyneitä.

Säätiöläisaineisto on kerätty Mira Karjalaisen Valamo-säätiötä käsittelevää tutkimusta varten. Säätiö toimitti tutkijalle nimilistan, josta haastateltavat valikoituivat sen mukaan, kuinka aktiivisia he olivat olleet säätiön valtuuskunnassa ja hallituksessa. Haastattelut toteutettiin kasvokkain yksilöhaastatteluina yhtä parihaastattelua ja yhtä puhelinhaastattelua lukuun ottamatta, ja ne kestivät keskimäärin tunnin. Rakenteeltaan haastattelut olivat puolistrukturoituja noudattaen löyhästi samaa kysymysrunkoa. Niissä käsiteltiin muun muassa syitä osallistua Valamo-säätiön toimintaan, kokemuksia tästä toiminnasta sekä säätiön tuomaa antia omaan elämään.

Taiteilijat, tieteilijät ja viestijät ortodoksisen kirkon jäseninä

Aikuisena ortodoksiseen kirkkoon liittyneiden suomalaisten haastattelut on toteutettu talven 2019–2020 aikana. Haastateltavia oli yhteensä 29, joista 15 oli miehiä ja 14 naisia. Puolet haastateltavista työskenteli taiteen kentällä. Toinen puolikas koostui samassa suhteessa tieteen, median ja kulttuurin alalla työskentelevistä henkilöistä. Taiteilijat ja muut kulttuurityöntekijät olivat enimmäkseen freelancereita tai yrittäjiä, tiedemaailman ja median edustajat vakituissa työsuhteissa. Haastateltavat olivat syntyneet vuosien 1940 ja 1990 välillä, valtaosa 1950–1960-luvuilla.

Ortodoksiaineisto on kerätty Helena Kuparin ortodoksisen kirkoon liittymistä käsittelevää tutkimusta varten. Enemmistö haastattavista valikoitui tutkimukseen joko sillä perusteella, että he olivat aiemmin kertoneet ortodoksisesta vakaumuksestaan mediassa, tai aihepiiriä tunnevan henkilön suosittelemina. Loput ottivat tutkijaan yhteyttä kuultuaan tutkimuksesta. Haastattelut on tehty kasvokkain yksilöhaastatteluina, jotka kestivät keskimäärin puolitoista tuntia. Temaattiset haastattelut käsitelivät haastateltavien tietä ortodoksisen kirkon jäsenyyteen sekä heidän uskonnollisuutensa eri ulottuvuuksia.

Analyysimenetelmästä

Molempien aineistojen haastattelut on nauhoitettu, litteroitu ja teemoiteltu sisällönanalyysin menetelmiä käyttäen (Sarajärvi & Tuomi 2017).⁵ Analyysissä tarkastelemme valikoituja aineistossa esiintyviä puhetapoja. Paikannamme aineistoista henkiseen käänteeseen yhdistyviä painotuksia, esittelemme ja tulkitsemme niiden saamia muotoja ja pohdimme aineistojen välisiin eroihin vaikuttaneita tekijöitä. Tärkeä molempia aineistoja luonnehtiva piirre on, että haastattelurungot eivät sisältäneet uushenkisyyteen liittyviä kysymyksiä. Niissä haastatteluissa, joissa uushenkisyyden ilmiöitä on sivuttu suorasanaisesti, keskustelu on lähtenyt liikkeelle haastateltavien aloitteesta. Lähtökohteisesti kyse on kuitenkin ortodoksisuutta tai laajemmin uskontoa käsittelevästä puheesta, jossa henkisyys on läsnä epäsuorasti – esimerkiksi tiettyjen näkemysten, oikeutusten tai painotusten muodossa.

Molemmissa aineistoissa haastattelut ovat perustuneet vapaaehtoisuuteen sekä tietoiseen suostumukseen haastatteluaineiston käsitteystä, käytöstä ja arkistoinnista. Kunkin haastateltavan kohdalla sovittiin erikseen yksityisyyden suojan tarpeesta ja toteuttamisen käytännöistä (Wolcott 1999). Aineistot ovat tässä suhteessa erilaisia. Valtaosa säätöläisaineiston haastateltavista on esiintynyt aiemmissa julkaisuissa sovitusti omalla nimellään, mutta tässä tutkimuksessa nouda-

5 Aineistoja säilytetään Helsingin yliopiston sukupuolentutkimuksen oppiaineessa (Karjalainen) ja Itä-Suomen yliopiston teologian osastolla (Kupari). Kuparin aineisto arkistoidaan tutkimushankkeen päätyttyä Yhteiskuntatieteelliseen tietoarkistoon.

tetaan ortodoksiaineiston haastateltavien kanssa sovittua anonymia lainaustyyliä.

Yksilölähtöisyys, eklektisyys ja sitoutuminen

Uushenkisyys on korostuneen yksilölähtöistä ja eklektistä. Sen piirissä ajatellaan, että yksilö voi omaksua uskonnolliseen elämäänsä vaikutteita monista eri lähteistä sekä yhdistellä näitä joustavasti. Tavoitteena on koota ja ottaa käyttöön itselle merkityksellinen ja omassa elämässä toimiva henkinen välineistö. Sitoutumista tiettyyn institutioon tai yhteisöön ei edellytetä, pikemminkin sen nähdään hankaloittavan yksilön omaehtoista etsintää ja kokeilua. (Frisk & Nynäs 2012, 51–53; Mahlamäki & Kokkinen 2020, 205; Sohlberg & Kokkinen 2020, 275–276.)

Tästä näkökulmasta katsottuna ortodoksiaineiston haastateltavat olivat tehneet elämässään konservatiivisen ratkaisun. Haastatteluissa enemmistö heistä kuvasi siirtyneensä luterilaisesta kirkosta ortodoksisen kirkkoon verrattain suoraviivaisesti. Osa oli tutustunut jossain vaiheessa elämäänsä myös johonkin muuhun katsomukseen, esimerkiksi katoliseen kirkkoon, buddhalaisuuteen tai teosofiaan. Laajalaisempaa etsintää oli sen sijaan harrastanut vain muutama.

Ortodoksinen kirkko asettui siis ortodoksiaineistossa ensisijaisesti vaihtoehdoksi luterilaiselle kirkolle. Se saattoi kuitenkin rinnastua myös erilaisiin Suomen kontekstissa historiallisesti vieraisiin, mutta viime vuosikymmeninä kiinnostusta herättäneisiin uskontoperinteisiin. Haastateltavat tunnustivat, että saman tyyppiset tavoitteet ja vaikutteet saattoivat johdattaa ihmisen vaikka buddhalaisen yhteisön tai ortodoksisen kirkon jäseneksi. Eräs heistä näki omassa prosessissaan yhtymäkohtia siihen, miten ”toiset löytää meditoinnin”: ”mulle se ois taas niinku liian kaukaa haettu, et miks mihinkään idän uskontoihin asti suuntaa kun tässä vieressä ja rinnalla on aina ollu ortodoksikirkko niin se oli, tuntu että se oli niinku semmonen sopiva” (n45–65).⁶

6 Tutkimukseen osallistuneiden anonymiteetin suojelemiseksi suorien lainauksien jälkeen tuleva merkintä kertoo haastateltavan sukupuolen

Ortodoksisuuteen kohdistunutta valintaansa haastateltavat perustelivat etupäässä omilla mieltymyksillään. Ortodoksisuus oli aikanaan puhutellut tai, kuten edellisessä sitaatissa, ”tuntunut” itselle sopivalta vaihtoehdolta.

Henkilökohtaiselle valinnalle perustuvan ratkaisun ohella ortodoksiaineistossa korostui sitoutuminen kirkkoon. Uushenkisyyttä luonnehtiva, kaikista ulkoisista velvoitteista ja kiinnikkeistä irti pyristelleen yksilön ihanne ei siis toistunut haastatteluissa sellaisenaan. Siihen saatettiin kyllä viitata esimerkiksi vertaamalla omaa ratkaisua yleiseen käytäntöön ”ottaa eri uskonnoista – rusinat pullan päältä” (m45–65). Sitoutumisen merkitystä perusteltiin usein teologisesti, erityisesti ehtoollisen merkityksellä.⁷ Sitoutuminen ei kuitenkaan tarkoittanut oman ajattelun alistamista kirkon opetuksille. Pikemmin ristiriitoja siedettiin ja työstettiin. Ortodoksisen perinteen sisällä tehtiin valintoja keskittymällä asioihin, jotka olivat itselle mielekkäitä. Lisäksi muutama haastateltava mainitsi rikastavansa elämäänsä muista uskonnollisista tai henkisistä perinteistä lainaamallaan ajatuksilla tai käytänteillä. Useimmiten he kuitenkin painottivat näiden alisteista asemaa suhteessa ortodoksisuuteen vaikkapa seuraavalla tavalla: ”Mä ihailen Dalai Lamaa ja äiti Ammaa, ne on mulle semmosia tärkeitä olemassa olevia, joilta mä oon saanu paljon oppia. Mut ne ei oo mun elämän perusta samal tavalla kuin kristinuskoo” (n45–65).

Kaiken kaikkiaan ortodoksiaineiston haastateltavat esittivät vain varovaisia kommentteja liittyen ortodoksisuuden ja kristinuskon ylivertaisuuteen muihin kirkkokuntiin ja uskontoperinteisiin verrattuna. Poikkeuksen muodosti luterilainen kirkko, jota kohtaan he esittivät kritiikkiä. Yleisesti ottaen he tähdensivät suvaitsevaista ja hyväksyvää suhtautumista eri katsomuksiin ja niiden edustajiin. Lisäksi aineistossa esiintyi uushenkisyyden piirissä yleinen näkemys siitä, että eri uskontoperinteiden kautta on mahdollista päästä saman henkisen viisauden äärelle (Ramstedt & Utriainen 2017, 213). Eräs haastateltava esimerkiksi kuvasi, kuinka hänestä ortodoksisuus ”tuntuu

(n= nainen, m=mies, aineistoissa ei ollut muuten identifioituvia) sekä iän jaottelulla alle 45-vuotiaat, 45–65-vuotiaat ja yli 65-vuotiaat.

7 Ehtoolliseen eli eukaristiaan osallistuminen edellyttää ortodoksisessa kirkossa kirkon jäsenyyttä.

luontevalta tavalta lähestyä uskonnollisuuden maailmaa”, vaikka hän ajatteleekin, ”että pohjimmiltaan kaikki uskonnollisuus on samaa” (m>65).

Toisessa aineistokokonaisuudessa haastatellut Valamo-säätiön aktiivit olivat enimmäkseen luterilaisen kirkon jäseniä. He olivat tutustuneet ortodoksiseen kirkkoon ja luostarikilvoittelun perinteeseen säätiössä toimimisen myötä. Se ei kuitenkaan ollut johdattanut ketään heistä ortodoksisen kirkon jäsenyyteen; tähän ratkaisuun päätyneet olivat vaihtaneet kirkkokuntaa jo aiemmassa elämänvaiheessa. Sen sijaan haastateltavat arvostivat säätiön kautta avautunutta mahdollisuutta elävöittää omaa kokemusmaailmaansa ortodoksisilla virikkeillä ilman sitoutumispaineita. Tähän liittyen saatettiin esimerkiksi huomauttaa, että ”vanhan tradition mukaan luostarin portilla ei kysyä kuka olet, minne menet, mihin uskot. Sehän on koko luostarin oivallus” (m45–65). Ortodoksiseen traditioon tutustuminen koettiin omaa ajattelua avartavaksi ennen kaikkea, koska se tarjosi luterilaiselle kirkolle vaihtoehdoisen näkökulman kristinuskoon. Eräs haastateltavista sanoitti säätiön vaikutuksia seuraavasti: ”Perusta ei ole muuttunut, mutta mä olen nähnyt, että uskontoa voi harjoittaa eri tavalla kuin mitä olin oppinut luterilaisuudessa” (m>65).

Säätiöläisaineiston haastattelut eivät käsitelleet erikseen haastateltavien omaa uskonnollisuutta. Aineistosta käy kuitenkin ilmi, että valtaosa tutkittavista edusti konventionaalista, kansallisen kirkon jäsenyyteen perustuvaa uskontonäkemyä. Tästä huolimatta haastateltavat olivat avoimia ajatukselle siitä, että kokemuksia voi ammentaa myös oman yhteisön ulkopuolisista lähteistä. Myös tässä aineistossa esiintyy siis ymmärrystä yksilön valinnanvapautta ja jonkinasteista – vähintään kristinuskon muihin haaroihin kohdistuvaa – eklektisyyttä kohtaan. Samanaikaisesti aineistosta välittyy luterilaisuuden asema automaattisena vertailupisteenä ortodoksisuudelle. Ortodoksiseen kirkkoon liittyneiden lailla Valamo-säätiön aktiivit kritisoivat luterilaista kirkkoa ja kuvasivat sitä ajoittain kylmäksi ja ankaraksi. Säätiöläisten mukaan ortodoksisuus näyttäytyi luterilaisuuden rinnalla elämänmyönteisenä ja yksilön tarpeisiin myönteisesti suhtautuvana uskontoperinteenä. Toisin kuin ortodoksiaineistossa säätiöläisten näkemyksissä ilmeni kuitenkin ajatus, että ortodoksisuutta voi hyödyntää vaikutteiden ja inspiraation lähteenä ilman sitoutumista.

Kokemuksellisuus ja autenttisuus

Yksilölähtöisyys yhdistyy uushenkisyydessä usein kokemuksellisuuteen. Monissa uushenkisyyden alle asettuvissa suuntauksissa ja toimintamuodoissa omakohtaiset kokemukset ovat keskeisessä roolissa. Ruumiilliset aistimukset, tuntemukset ja tunteet avaavat yksilölle suoran yhteyden pyhään. Samalla erilaisten vakiintuneiden auktoriteettien asema tämän yhteyden säätelijöinä ja suodattajina asettuu kyseenalaiseksi. (Frisk & Nynäs 2012, 49 ja 53; Sohlberg & Kokkinen 2020, 274–275.)

Kokemuksellinen painotus toistuu uushenkisyyden lisäksi myös järjestäytyneemmässä nykyuskonnollisuudessa. Uusimman Gallup Ecclesiastica -kyselyn tulokset osoittavat, että yhä harvempi suomalainen pitää kulttuuri-identiteettiä riittävänä syynä jäsenyydelle kristillisessä kirkossa. Yhä olennaisempaa on sen sijaan ”kokemuksellinen kosketuspinta” eli omien kokemusten kautta todennettu ja merkitykselliseksi muodostunut yhteys kirkkoon. (Hytönen ja muut 2020, 260.) Maailmanlaajuisesti erityisen voimakkaassa kasvussa on tällä hetkellä karismaattinen kristillisuus, jossa yksilöllisten uskonollisten kokemusten merkitys on keskeinen.

Ortodoksisuuteen kohdistuva kiinnostus 1900-luvun lopun ja 2000-luvun Suomessa heijastelee osaltaan uskonnon kokemuksellisen ulottuvuuden nousua. Mediassa ortodoksisuuteen yhdistetään usein positiivisessa hengessä aistimellisuus, esteettisyys, tunnelmallisuus ja ruumiillisuus. Sama toistuu myös aineistoissamme. Valamo-säätiön aktiivien vertailuissa huomiota kiinnitettiin erilaisiin kokemuksellisiin, erityisesti konkreettisiin ja aistivaraisesti havaittaviin eroihin luterilaisen ja ortodoksisen kirkon ja erityisesti niiden jumalanpalveluselämän välillä. Ortodoksinen liturgia poikkesi haastateltavien mukaan luterilaisesta messusta tunnelmansa, tapahtumarikkautensa, visuaalisten ja audittiivisten elementtiensä sekä toiminnallisuutensa puolesta. Ortodoksisessa jumalanpalveluksessa ”tapahtuu koko ajan” (m>65). Verrattuna luterilaiseen palvelukseen ”[i]hminen on enemmän mukana ja voi itse samaistua siihen tilanteeseen” (m>65). Ortodoksinen jumalanpalveluselämä tulkittiin myös luterilaista yksilölähtöisemmäksi, koska ”jumalanpalveluselämä ei edellytä, että tullaan tiettyyn aikaan ja lähdetään samaan aikaan, vaan siellä voi käydä, se

on avoimempi, se suvaitsee enemmän yksilöllistä vapautta elämässä” (m>65).

Edelliset kommentit havainnollistavat sitä, kuinka haastateltavat arvottivat positiivisesti ortodoksisten jumalanpalvelusten elementtejä, joiden he tulkitsevat antavan yksilön kokemuksille luterilaista palvelusta enemmän tilaa ja virikkeitä. Säätiöläisten kommentit ovat ihailevia, mutta samanaikaisesti myös toiseuttavia. Ne painottavat ortodoksisuuden ulkoisia ja omasta perinteestä poikkeavia piirteitä kirkkokuntia yhdistävien tekijöiden, mukaan lukien kristinuskon sisältöjen, sijaan. Tähän tulkintaan päätyi aineistossa myös Bysantin tutkimuksen kautta ortodoksisuuteen tutustunut haastateltava. Hänen mukaansa useimmat säätiön toimintaan osallistuvat ovat ensisijaisesti ”kiinnostuneet pinnasta eli mystiikasta ja kauniista tunnelmasta ja jännästä liturgisesta tapahtumasta” (m>65).

Myös ortodoksiseen kirkkoon liittyneet haastateltavat tähdensivät haastatteluissa ortodoksisten jumalanpalvelusten kokemuksellista ulottuvuutta. He mainitsivat palvelusten kokonaisvaltaisen aistillisuuden, vaihtelevuuden ja rituaalisuuden ortodoksisen kirkon keskeisenä vetovoimatekijänä. Yksi huomionarvoinen piirre aineistossa on ortodoksisen jumalanpalvelus- ja rukouselämän vertaaminen meditaatioon. Ortodoksisesta liturgisesta musiikista välittyi erään haastateltavan mukaan ”henkistymiseen ja sanoisinko meditaatioon johdettava tunnelma” (m>65). Toinen haastateltava puolestaan painotti, että ortodoksinen liturgia on muodoltaan ”semmonen meditatiivinen et se – – tuntuu hyvältä ja rauhottavalta” (n45–65). On kiinnostavaa, että kristillisen palveluksen vertailukohdaksi asettuu nimenomaan meditaatio, joka yhdistyy myös haastateltavien puheessa vahvasti ”itäiseen” uskonnollisuuteen, ensisijaisesti buddhalaisuuteen.

Meditatiivisuudesta puhuminen viittaa siihen, että palvelusten kokemuksellisuus tulkittiin ortodoksiaineiston haastatteluissa tavoitteelliseksi. Esimerkiksi edellisissä sitaateissa sillä pyritään ”henkistymiseen” ja ”rauhoitumiseen”. Aineistolle on kaiken kaikkiaan tyypillistä korostus, jonka mukaan palvelusten kokemuksellisella ulottuvuudella oli viime kädessä ensisijaisesti välinearvoa. Samalla, kun haastateltavat toivat esille, että jumalanpalvelusten ulkoiset puitteet, kuten ”koristeellisuus”, ”loisto” ja ”kauneus”, vetosivat heihin, he usein muistuttivat, että lopulta olennaisinta on Kristuksen seuraaminen.

[K]aikki nää tämmöset elementit, mitä kuuluu ortodoksiseen uskonharrittamiseen, niin tottakai ne on mulle läheisiä koska ne on mun mielestä esteettisesti kauniita. Mutta se ei oo se sisältö, et sen takia. En ole liittynyt ortodoksiseen kirkkoon sen takia et siel on niin kiva tunnelma, ja siel tuoksuu niin kivalle. Et must se ei oo kuitenkaan riittävä syy. Et kyl siin on ollu se, ja on edelleen se tarve jotenki, opetella, niinku kirkon opetuksen mukaan elämään. (m45–65.)

Oheisessa sitaatissa haastateltava esittää karrikoidun version ortodoksiseen kirkkoon mediassa yleisesti liitetystä mielikuvista. Samalla hän ottaa kantaa siihen, ovatko ortodoksisuuden aistimelliset ulottuvuudet lopulta perusteltu syy hakeutua kirkon jäseneksi. Myös moni muu ortodoksiaineiston haastateltava viittasi puheessaan ortodoksisuuden mediakuvaan ”romanttisena pienenä vähemmistönä, jossa on kauniita ikoneita ja pääsiäisyön palvelus” (m45–65), ja alleviivasi ortodoksisuudessa olevan kyse muustakin kuin tästä kokemuksellisesta pintatasosta.

Kokemuksen ja sisällön jännitteinen suhde nousee esille myös kysymyksessä autenttisuudesta. Uushenkisyyden piirissä yksilölähtöisyys ja kokemuksellisuus ovat jalostuneet erityiseksi tulkinnaksi autenttisuudesta. Kun autenttisella on perinteisesti viitattu auktoriteettien hyväksymään ja historiallisesti alkuperäiseen, uushenkisyydessä sen perustana ovat ensisijaisesti yksilön henkilökohtaiset kokemukset. Ollakseen autenttinen omaksutun uskomuksen tai käytänteen on ensisijaisesti tunnettava omalta ja puhuteltava itseä. (Taylor 1995, 103–110; Mahlamäki & Kokkinen 2020, 205.) Tulkinta on radikaalisti erilainen kuin järjestäytyneissä uskonnoissa. Esimerkiksi kristinuskossa autenttisuus edellyttää aina ydinsanomana eli Kristuksen sovitustyön tunnustamista. Aitouden konkreettiset mittapuut kuitenkin vaihtelevat kristinuskon haarasta ja kristillisestä yhteisöstä riippuen. Ortodoksinen kirkko korostaa omassa tulkinnassaan uskollisuutta alkukirkon, varhaisten kirkkoisien sekä ekumeenisten kirkolliskokousten perinnölle.

Väite ortodoksisuuden autenttisuudesta esiintyy vahvana ortodoksiaineistossa. Ortodoksisuuden ”pysyvyys” vertautuu jatkuvassa muutoksessa olevaan nykykulttuuriin ja erityisesti luterilaisen kirkon tapaan tuottaa omasta perinteestään erilaisia nykykulttuuriin kiinnittyviä tulkintoja. Erityisen kiinnostavaa haastateltavien näkemys-

sissä on kuitenkin se, että tärkeäksi autenttisuuden mittariksi nousevat teologisten argumenttien ohella ja sijasta omat kokemukset siitä, kuinka ortodoksinen jumalanpalvelus ja kulttuuri heijastavat jotain ”ikäikaista” ja ”ajatonta”. Tähän liittyen eräs haastateltava esimerkiksi painotti, kuinka ”[k]aikki mitä ortodoksissa kirkossa on, on tuntuu semmoselta oikeelta ja alkuperäselä ja koetellulta” (n45–65), kun taas toisen mukaan ”tunne siitä että on osa todella pitkää traditiota oli mulle merkittävä” (m45–65). Kokemusten merkitystä tähdentää myös säätiöläisaineiston aikuisiällä ortodoksiseen kirkkoon liittynyt haastateltava, jonka mukaan Valamo-säätiön toiminta houkuttaa ihmisiä, koska ”ne pysyvät ja muuttumattomat arvot, joita asianomaiset intuitiivisesti tuntevat arvostavansa, realisoituu” ortodoksissa kirkossa. Hän siis esittää, että Valamo-säätiön toimintaan mukaan lähteneet henkilöt tuntevat jonkinlaista sisäsyntyistä vetoa pysyvyyttä ja muuttumattomuutta kohtaan.

Henkinen kasvu

Edellä esitettyjen painotusten lisäksi uushenkisyydelle on tyypillistä henkisen kasvun tavoite. Uushenkisyydessä korostetaan jokaisen ihmisen sisäistä henkistä varantoa. Yksilön omien voimavarojen tunnistamisen, vapauttamisen ja kultivoimisen kautta pyritään ”aidon” itsen löytämiseen ja sitä kautta tyydyttävämpään ja onnellisempaan, omannäköiseen elämään. Usein ajatteluun haetaan tukea ihmisen psyykkiseen kehitykseen liittyvistä teorioista. (Frisk & Nynäs 2012, 49–50 ja 55.) Henkisen käänteän myötä myös henkisen kasvun eetos vaikuttaa tänä päivänä uushenkisyyttä laajemmalla kentällä, mukaan lukien institutionaalisen uskonnon piirissä (Gauthier 2020, 276).

Ortodoksiaineiston haastateltavat puhuvat paljon oppimisesta, kasvamisesta ja ihmisenä kehittymisestä. Osa tukeutuu kuvauksiinsa vahvasti ortodoksiseen kieleen, toisten ilmaisu sisältää enemmän psykologiasta tai arkipuheesta tuttuja kaikuja. Saatetaan puhua siitä, kuinka ortodoksinen perinne ”eheyttää” tai ”hoitaa” ihmistä, tai todeta, että ortodoksisuuden myötä omaa elämää on alkanut ohjata urheilijoiden haastatteluista tuttu ajatus: ”Yritän parhaani ja, niinku urheilijat sanoo, katotaan mihin se riittää” (n<45). Aineisto sisältää

jonkin verran myös suoraan uushenkisyyteen viittaavaa puhetta. Eräs haastateltava kuvasi omaa elämäänsä ja koko ihmiskunnan kehityskaarta muun muassa ”henkisen evoluution”, ”tietoisuudessa ko-
hoamisen” ja ”syvemmälle todellisuudelle avautumisen” ilmaisuilla (n<45).

Esisijaisesti ihmisen henkisen kasvun tavoite kytketään aineistos-
sa kuitenkin ortodoksiseen ajatteluun. Jokaisen ihmisen synnynnäistä potentiaalia, vapaata tahtoa ja kasvun mahdollisuuksia esiin tuova ortodoksinen ihmiskäsitys muodosti haastateltavien näkökulmasta kirkon keskeisen vetovoimatekijän.⁸ Monille se toimi myös oman elämän konkreettisena ohjenuorana. Olennaista oli tällöin erityisesti armollinen suhtautuminen vastoinikäymiin. Haastateltavien käsitykseen hyvästä elämästä sisältyi ymmärrys siitä, että tavoitteet ja todellisuus eivät koskaan täysin kohtaa: ”Kyl se on se polku. Se on se vaellus, että sen toteuttais niin että se on Jumalaa kohti. Se kai on kristinuskon perustaki. Ja ettei masennu ja ahdistu siihen miten se ei onnistu *nauraa*” (m45–65). Ortodoksiaineistossa hyvin tyypillisiä ovat kuvaukset omasta uskonnollisesta elämästä – ortodoksisittain kilvoittelusta – vaatimattomien edistysaskeleiden, haparointien ja kumpurointien värittämänä prosessina.

Samanaikaisesti aineisto sisältää kuitenkin myös kriittisiä näkökul-
mia henkisen kasvun painotukseen. Suorasanaisin oli erään haasta-
teltavan toteamus: ”Mä inhoan koko sitä spiritual-sanaa ja sit sitä, [että] istutaan jooga-asennossa ja ollaan niinku spiritual. Se on mulle ihan vierasta” (n>65). Omassa uskonnollisessa elämässään kyseinen haastateltava toi esiin yhtäältä jumalanpalvelusten merkitystä paik-
kana, jossa saattoi kokea ”pyhän hipaisun” ilman sen kummempia ”henkistymisen” tavoitteita ja toisaalta kristinuskon tarjoamaa mo-
raalista tukea erilaisille arjen valinnoille.

Linda Woodheadin (2001, 113–117) mukaan ”omannäköistä” ja ”täyttää” elämää painottava henkisen kasvun eetos näkyy länsimai-
sessa kristillisyydessä tämänpuoleisen hyvän elämän korostamisena

8 Ortodoksisessa ihmiskäsityksessä keskeisiä lähtökohtia ovat ihmisen luo-
minen Jumalan kuvaksi ja ihmisen mahdollisuus kasvaa tekojensa kautta
kohti Jumalan kaltaisuutta (Thomas 2011, 183).

kuolemanjälkeisen elämän sijaan. Myös ortodoksiaineistossa puhuttiin nykyhetkestä vähintään yhtä paljon kuin kuolemaan valmistautumisesta. Ortodoksisuuden myötä oli opittu armollisuutta, anteeksiantoa, olennaiseen keskittymistä, vastoinikäymisten käsittelemistä, tyytyväisyyttä nykytilanteeseen sekä toiveikasta ja luottavaista suhtautumista tulevaisuuteen. Rakkaus sekä suhde itseen ja toisiin ihmisiin nostettiin monissa haastatteluissa keskiöön. Esimerkiksi eräs tutkittavista tuli haastattelussa siihen tulokseen, että ”suhtautuminen ihmisiin on kyllä – – jotenkin niinkun selkeytynyt itelle, ortodoksisuuden kautta. Et, ehkä siihen konkreettisesti vaikuttaa myöskin se että, niinkun ortodoksit sanoo, että jokainen ihminen on Jumalan kuva. Et vaikka sitä joutuis niinkun raaputtamaan niinkun *nauraa* vähän sieltä pinnan alta” (n45–65).

Valamo-säätiön aktiivit eivät puhuneet haastatteluissa suorasanaisesti henkisestä kasvusta, mutta käyttivät siihen vertautuvia termejä, kuten ”henkinen anti”, ”hengellinen ravinto”, ”henkinen pääoma” ja ”henkinen ruiske”. Toiminta säätiössä oli tarjonnut haastateltaville tilaisuuden tutustua ortodoksiseen kulttuuriin ilman varsinaista sitoutumista sekä syventää samalla omia käsityksiä henkisydestä ja hengellisyydestä. Haastateltavat arvostivat tätä mahdollisuutta. Eräs heistä esimerkiksi totesi, kuinka säätiön toimintaan osallistumisen myötä hän ”on tullut ajatelleeksi asioita, joita muuten ei olisi ehkä tullut ajatelleeksi”, ja saanut ”syvyyttä omaan ajatteluun” (m45–64). Hänen mukaansa toiminnassa myös ”oppii uusia asioita, tutustuu uusiin ihmisiin ja saa vastapainoa tälle työlle” sekä ”voi olla hyvien asioiden kanssa tekemisissä”. Toinen pitkäaikainen aktiivi kuvasi kokemustaan alleviivaamalla, että toimintaan on liittynyt ”rahat ja henki, ei vain toista” (m>65). Aineiston perusteella säätiötoiminnan keskeinen anti haastateltaville oli oman kokemusmaailman ja toimintaympäristön monipuolinen avartuminen, myös kohti henkisyyttä.

Kahden aineistomme haastateltavien motiivit lähentyä ortodoksisista kirkkoa erosivat olennaisilta osin toisistaan. Ortodoksiseen kirkkoon liittyneet tutkittavat olivat toimineet omien uskonnollisten ja hengellisten tarpeidensa johdattamina. Säätiöläiset sen sijaan olivat lähteneet mukaan Valamo-säätiön toimintaan ortodoksisen kirkon edustajien kutsumina. Kutsu on osoitus omasta menestyksestä ja arvovallasta, eikä siitä juuri haluttu kieltäytyä (Karjalainen 2012). Saman-

aikaisesti toimintaan osallistumiseen vaikutti monilla, etenkin pitkäaikaisilla aktiiveilla, kuitenkin liittyvän myös syvällisempiä henkisiä tai muita syitä. Eräs säätiössä pitkään vaikuttanut haastateltava esimerkiksi tulkitsi talouselämän eliitin jäsenten halukkuutta lähteä mukaan Valamo-säätiön toimintaan tähdentämällä toiminnan yhteiskunnallista merkitystä:

Kaipuuta tehdä jotakin merkittävää, jolle ei ole muuta kanavaa. Tässä ollaan tekemisissä merkittävien arvojen kanssa jotka pelaa yhteiskunnassa. Uskonto on yhteiskunnassa merkittävä tekijä, johon sisältyy voimakkaita arvoja, jotka pitävät yhteiskuntaa pystyssä. Tällaiseen toimintaan osallistumaan ei liikkeenjohtajilla ole yleensä mahdollisuuksia, ei ole sellaista foorumia, ja sitten tässä on vertaisia mukana. (m45–65.)

Kaiken kaikkiaan henkisen kasvun eetos näyttäytyy säätiöläisaineistossa kahdella tavalla. Yhtäältä ortodoksisuuteen tutustuminen oli avannut Valamo-säätiön aktiiveille uuden portin henkisyteen. Toisaalta luostarin toimintaa tukemalla he saattoivat auttaa suomalaista, nykyisin laajasti hyväksyttyä ja arvostettua vähemmistöä ja tehdä siten yhteiskunnallista hyvää. Säätiöläisten puheessa tämänpuoleisen hyvän elämän tavoittelu kytkeytyykin erityisesti yhteiskunnalliseen aktiivisuuteen. Kuten edellisistä sitaateista käy ilmi, haastatteluissa korostuu ”hyvien asioiden” ja ”merkittävien arvojen” puolesta työskentely. Etenkään talouseliittiin kuuluvat haastateltavat eivät kokeneet saavansa työssään riittävästi mahdollisuuksia tähän. Samanaikaisesti säätiötoiminnan tarjoamat mahdollisuudet hyvän tekemiseen pidettiin kuitenkin erillään työelämästä. Ne muodostivat ”vastapainon” työlle. Tulkinta poikkeaa mielenkiintoisella tavalla ortodoksiaineistossa esitetyistä näkemyksistä. Moni ortodoksiaineiston haastateltavista nimittäin painotti sitä, kuinka ortodoksisen uskon omaksuminen oli muuttanut myös heidän suhtautumisen työhönsä.

Johtopäätökset

Tässä luvussa olemme tarkastelleet ortodoksisuuden ja uushenkisyyden välistä suhdetta analysoimalla sitä, kuinka henkiseksi mielletty arvot ilmenevät kahden ortodoksisuuteen eri lähtökohdista tutustu-

neen ihmisryhmän kuvauksissa kokemuksistaan. Haastattelemistamme Valamo-säätiön aktiiveista valtaosa oli luterilaisen kirkon jäseniä, jotka olivat tutustuneet ortodoksisuuteen säätiön kautta. He kokivat toiminnan säätiössä vaikuttaneen käsityksiinsä ortodoksisuudesta sekä henkisten arvojen merkityksestä elämässä ja yhteiskunnassa. Toisen aineistomme haastateltavat olivat puolestaan entisiä luterilaisia, jotka olivat sitoutuneet ortodoksiseen kirkkoon aikuisiällä. Vaihtaessaan kirkkokuntaa he olivat tehneet suomalaisessa yhteiskunnassa epätyypillisen ratkaisun. Muutamaa poikkeusta lukuun ottamatta he eivät olleet osana etsintäänsä käyneet läpi laajaa kirjoa uskonnollisia tai henkisiä vaihtoehtoja, vaan olivat pysytelleet kristinuskon piirissä.

Tutkittavamme eivät siis olleet lähentyneet ortodoksista kirkkoa kiinnostuksesta uushenkisyyttä kohtaan, vaan muista syistä. Analyysimme perusteella uushenkisyydessä keskeiset painotukset olivat kuitenkin läsnä haastateltaviemme puheessa. Tutkittavat painottivat yksilön oikeutta seurata omia mieltymyksiään uskonnollisen yhteisön valinnassa, vaikka se tarkoittaisi lapsuuden perinteestä irtautumista. Lisäksi he arvostivat mahdollisuuksia tutustua eri perinteisiin ja ammentaa niistä ilman sitoutumisen velvoitetta – vaikka erityisesti ortodoksiaineiston haastateltavat tähdensivätkin sitoutumisen merkitystä tilanteessa, jossa ”itselle sopiva” perinne oli löytynyt. Kummankaan aineiston haastattelurunko ei sisältänyt suoria kysymyksiä uushenkisyydestä tai eri uskontoperinteistä. Näin ollen epäselväksi jäi, missä kulkivat tarkkaan ottaen haastateltavien suvaitsevaisuuden ja eklektisyyden rajat eri uskontoperinteiden suhteen.

Kaiken kaikkiaan aineistot piirsivät uskonnollisesta kentästä kahdetaalista kuvaa. Valamo-säätiössä vaikuttaneen suomalaisen eliitin näkemyksissä painoutuivat luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskon vertailu. Vaikka ortodoksisuus määrittyi tässä vertailussa positiivisesti, haastateltavat eivät ilmaisseet halukkuutta sanoutua irti luterilaisesta perinteestä. Ortodoksiseen kirkkoon liittyneet taas asemoivat ortodoksisuuden moninaisemmalle kentälle, jossa heijastuspintana toimivat luterilaisuuden ja muun kristillisyyden ohella itäinen uskonnollisuus ja henkisyys. Ortodoksisuus näyttäytyi tilanteesta riippuen vaihtoehtona ja vertailukohtana näille kaikille katsomuksille.

Uushenkisyydessä keskeinen kokemuksellisuus oli läsnä sekä säätiöläisten että ortodoksiseen kirkkoon liittyneiden pohdinnoissa.

Ortodoksisuus koetaan vahvasti kokemukselliseksi uskonnoksi, mikä nähdään osana sen viehätystä. Erityisesti kirkkoon liittyneet kuitenkin alleviivasivat, että ortodoksisuuden ruumiilliset, aistimelliset ja toiminnalliset ulottuvuudet eivät ole yksilön vapaasti tulkittavissa. Niiden tehtävä on auttaa ihmistä lähestymään Jumalaa ja elämään todeksi kristinuskon sanomaa.

Ihmisenä kehittymisen teema sai kahdessa aineistossamme erilaisia painotuksia. Valamo-säätiön aktiiveille toiminnassa tärkeää olivat esimerkiksi oman ajattelun syventäminen, kokemusmaailman avartaminen, henkinen anti sekä mahdollisuus hyvän tekemiseen. Ortodoksiaineiston tutkittavat puhuivat sen sijaan suoremmin henkisen kasvun tavoitteistaan. He nojasivat pohdintoissaan ortodoksiseen opetukseen ihmisluonteesta sekä kilvoittelun sävyttämästä ortodoksisesta elämäntavasta.

Aineistomme sisälsivät vain vähän suoria viittauksia eri uushenkisyyden ilmiöihin ja toimintamuotoihin. Haastateltavamme eivät myöskään juuri hyödyntäneet puheessaan uushenkisyyden piiristä tuttuja puhetapoja. Henkiset painotukset ilmenivät aineistoissa verhotummin ja laimeampina. Tuloksemme ovat kuitenkin kiinnostavia, kun ottaa huomioon, että viime kädessä sekä ortodoksi- että säätiöläisaineiston haastateltavien uskonnollinen orientaatio oli verrattain perinteinen. Tutkittavamme olivat keski-ikäisiä tai keski-ään ylittäneitä ”kansankirkkojen” jäseniä. He eivät sovi uushenkisyyden piirissä aktiivisesti toimivan ennakkoluulottoman, kokeilunhaluisen, loputtoman uteliaan ja vakiintuneihin uskonnon muotoihin kriittisesti suhtautuvan ”etsijän” profiliin (Mahlamäki & Kokkinen 2020, 212; Sutcliffe tässä teoksessa). Tuloksemme kertovatkin osaltaan siitä, kuinka henkinen käänne vaikuttaa tämän päivän suomalaisessa kulttuurissa ja yhteiskunnassa. Kulttuurityöläisten ohella se heijastuu jopa yritysjohtajien asenteisiin.

Historiallisesti ortodoksisuus on ollut Suomessa pienen vähemmistön vähän tunnettu uskonto, johon on suhtauduttu välinpitämättömästi tai karsastaen. Asema mahdollisti sen, että kun suomalaiset lähtivät 1960- ja 1970-luvulla aiempaa ennakkoluulottomammin etsimään uusia tapoja ilmaista ja toteuttaa hengellisyyttään, ortodoksinen kirkko tarjosi siihen tuoreita vaihtoehtoja. Ortodoksiseen uskonelämään ja kulttuuriin sisältyy ulottuvuuksia, jotka ovat vähintään

pintapuolisesti tarkasteltuna samansuuntaisia uushenkisyyttä luonnehtivien piirteiden kanssa. Näitä ovat esimerkiksi ortodoksisen jumalanpalveluselämän ”elämänmyönteinen” mielenmaisema, kokemuksellisuus, elämyksellisyys ja toiminnallisuus sekä yksilön jatkuvaa kehitystä painottava ortodoksinen ihmiskäsitys. Analyysimme perusteella nämä yhtymäkohdat ovat osaltaan voineet lisätä ortodoksisuuden houkuttelevuutta suomalaisten silmissä. Samansuuntaisia havaintoja on tehty myös aiemmassa yhdysvaltalaisessa tutkimuksessa. Siinä todettiin kirkkoon liittyneiden arvostavan korkealle ortodoksisen perinteeseen sisältyviä mahdollisuuksia toteuttaa henkisen käänteiden myötä keskeisiksi nousseita itseilmaisun, sisäisen muutoksen ja henkisen kasvun tavoitteita (Slagle 2011, 85–86 ja 98–99).

Ortodoksisuus edustaa kuitenkin perinteistä, järjestäytynyttä uskonnonollisuutta. Täysi osallistuminen edellyttää yhteisön jäsenyyttä sekä sen hierarkkisen rakenteen ja opillisten lähtökohtien tunnustamista. Ortodoksiseen kirkkoon liittyneet haastateltavamme painottivat sitoutumistaan kirkkoon, vaikka saattoivatkin kipuilla yksittäisten opetusten tai yhteisössä kohtaamiensa ongelmien kanssa. Monille kirkon tietynlainen ehdottomuus ja joustamattomuus suhteessa nyky-yhteiskunnan kehityskulkuun näyttäytyi kuitenkin vahvuutena. Sosiologisissa tulkinnoissa opillisesti konservatiivisten ja jäsentensä elämäntyyliä valintoja voimakkaasti säätelevien uskonnollisten yhteisöjen herättämä kiinnostus on tulkittu vastareaktioksi länsimaisten yhteiskuntien jatkuvasti lisääntyvälle moniarvoisuudelle, yksilökeskeisyydelle ja markkinavetoisuudelle. Ortodoksisuuteen liittyvissä mielikuvissa tulkinta kirkon perinteen ja auktoriteetin pysyvyydestä yhdistyy kiinnostavalla tavalla sen tarjoamiin itsensä toteuttamisen mahdollisuuksiin (Slagle 2011, 85–86).

Lukumme lähtökohdan muodosti havainto ortodoksisuudesta verrattain arvostettuna ja laajaa kiinnostusta herättävänä uskontoperinteenä 1900-luvun lopun ja 2000-luvun Suomessa. Uushenkisyys ja ortodoksisuus kasvattivat Suomessa samanaikaisesti suosiotaan. Kehityskulku osoittaa, kuinka uushenkisyyden nousu ei automaattisesti horjuta kaiken järjestäytyneen uskonnonollisuuden asemaa yhteiskunnassa – ainakaan lyhyellä aikavälillä. Viimeisen 10 vuoden aikana ortodoksisesta kirkosta eronneiden määrät ovat kuitenkin kaksinkertaistuneet, samaan aikaan kun kirkkoon liittyneiden määrä on vä-

hentynyt (Vuosittaisia tilastotietoja s.a.). Ainakin tilastojen perusteella vaikuttaa siis siltä, että kansallisvaltion rakenteita mukailevien instituutioiden uskonnollisella kentällä kohtaamat haasteet koskettavat tällä hetkellä myös ortodoksista kirkkoa.

Kirjallisuus

- Beaman, Lori & Peter Beyer (toim.) 2007: *Religion, Globalization, and Culture*. Leiden: Brill.
- Bruce, Steve 2011: *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Frisk, Liselotte & Nynäs, Peter 2012: Characteristics of Contemporary Religious Change. Globalization, Neoliberalism, and Interpretative Tendencies. Teoksessa Nynäs, Peter, & Lassander, Mika & Utriainen, Terhi (toim.) *Post-Secular Society*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers. 47–70.
- Gauthier, François 2020: *Religion, Modernity, Globalisation. Nation-State to Market*. Lontoo: Routledge.
- Harjunpää, Heli 2017: *Hiljaisuuden tie. Kristillisiä joogaharjoituksia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Heelas, Paul 2008: *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell.
- Hjarvard, Stig & Lövheim, Mia (toim.) 2012: *Mediatization and Religion. Nordic Perspectives*. Göteborg: Nordicom.
- Hytönen, Maarit & Ketola, Kimmo & Salminen, Veli-Matti & Salomäki, Hanna & Sohlberg, Jussi 2020: Johtopäätökset. Teoksessa Salomäki, Hanna & Hytönen, Maarit & Ketola, Kimmo & Salminen, Veli-Matti & Sohlberg, Jussi *Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 251–266.
- Karjalainen, Mira 2012: *Valamo-säätiö. Luostaria tukemassa*. Hämeenlinna: Valamo-säätiö.
- Karjalainen, Mira 2018: Käännöksen henkisyys. Teoksessa Ketola, Kimmo & Martikainen, Tuomas & Taira, Teemu (toim.) *Uskontososiologia*. Helsinki: Gaudeamus. 242–254.
- Katekumeenikerholainen (nimimerkki) 1986: Älkää tuomitko muotia! – *Uskon Viesti* 7/1986 s. 13.
- Ketola, Kimmo 2020: Uskonnolliset identiteetit ja uskomusmaailma moninaistuvat. Teoksessa Salomäki, Hanna & Hytönen, Maarit & Ketola, Kimmo & Salminen, Veli-Matti & Sohlberg, Jussi. *Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 67–89.
- Komulainen, Jyri 2020: Valaistuminen aikamme uskonnollisena kielenä. Teoksessa Hellqvist, Elina & Komulainen, Jyri (toim.) *Henkisyyttä ja mielenrauhaa. Aasian uskonnollisuus länsimaissa*. Helsinki: Gaudeamus. 108–137.

- Laitila, Teuvo 2015: "Ryssä", toinen kansankirkko, ekumeeninen kumppani, hengellisyden julistaja, arvokonservatiivi? – Suomen ortodoksisen kirkon monet julkisuuskuvat. – *Teologia.fi* 2/2015. Saatavilla: <https://teologia.fi/2015/05/ryssae-toinen-kansankirkko-ekumeeninen-kumppani-hengellisyden-julistaja-arvokonservatiivi-suomen-ortodoksisen-kirkon-monet-julkisuuskuvat/>. Viitattu 11.5.2021.
- Luostari s.a.: Valamon luostari, Heinävesi. Saatavissa: <https://valamo.fi/luostari>. Viitattu 11.5.2021.
- Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina 2020: Henkisyys, uushenkisyys ja esoteerisuus. Teoksessa Pesonen, Heikki & Sakaranaho, Tuula (toim.) *Uskontotieteen ilmiötä ja näkökulmia*. Helsinki: Gaudeamus. 204–213.
- Martikainen, Tuomas & Laitila, Teuvo 2014: Population Movements and Orthodox Christianity in Finland. Dislocations, Resettlements, Migrations and Identities. Teoksessa Hämmerli, Maria & Mayer, Jean-François (toim.) *Orthodox Identities in Western Europe. Migration, Settlement and Innovation*. Farnham: Ashgate. 151–178.
- Moberg, Marcus & Broo, Måns & Kontala, Janne & Nynäs, Peter 2015: Contemporary Discursive Formations. Teoksessa Nynäs, Peter & Illman, Ruth & Martikainen, Tuomas (toim.) *On the Outskirtsof "the Church". Diversities, Fluidities and New Spaces of Religion in Finland*. Zürich: Lit. 49–63.
- Nguyen, Riina 2010: *Kirkon jäseneksi. Suomen ortodoksisen kirkon reaktiot kirkosta luopumisiin ja kirkkoon liittymisiin vv. 1950–1989 sekä luopumisten ja liittymisten motiivit*. Pro gradu -tutkielma. Joensuu: Itä-Suomen yliopisto, teologian osasto.
- Pajunen, Mika K T 2020: Hiljaisuuden viljely ja kristillinen spiritualiteetti. Teoksessa Hellqvist, Elina & Komulainen, Jyri (toim.) *Henkisyttä ja mielenrauhaa. Aasian uskonnollisuus länsimaissa*. Helsinki: Gaudeamus. 138–168.
- Ramstedt, Tommy & Utriainen, Terhi 2017: Uushenkisyys. Teoksessa Illman, Ruth & Ketola, Kimmo & Latvio, Riitta & Sohlberg, Jussi (toim.) *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 213–223.
- Sarajärvi, Anneli & Tuomi, Jouni 2017: *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi. Uudistettu laitos*. Helsinki: Tammi.
- Slagle, Amy 2011: *The Eastern Church in the Spiritual Marketplace. American Conversions to Orthodox Christianity*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- Sohlberg, Jussi & Kokkinen, Nina 2020: Esoteerisuus, new age ja uushenkisyys. Kehityssuuntia 1900-luvun loppupuolelta nykypäivään. Teoksessa Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina (toim.) *Moderni esoteerisuus ja okkultismi Suomessa*. Tampere: Vastapaino. 269–290.

- Taylor, Charles 1995: *Autenttisuuden etiikka*. Suom. Timo Soukola. Helsinki: Gaudeamus.
- Thomas, Stephen 2011: Deification. Teoksessa McGuckin, John Anthony (toim.) *The Encyclopedia of Eastern Orthodox Christianity*. Oxford: Wiley-Blackwell. 182–187.
- Vuosittaisia tilastotietoja s.a.: Kuopio: Suomen ortodoksisen kirkon keskusrekisteri. Saatavissa: <https://ort.fi/keskusrekisteri/tilastot>. Viitattu 11.5.2021.
- Wolcott, Harry F. 1999: *Ethnography. A Way of Seeing*. Thousand Oaks, CA: Sage .
- Woodhead, Linda 2001: The Turn to Life in Contemporary Religion and Spirituality. Teoksessa King, Ursula & Beattie, Tina (toim.) *Spirituality and Society in the New Millennium*. Brighton: Sussex Academic Press. 110–123.
- Wuthnow, Robert 1998: *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley, CA: University of California Press.

Naiset toimijoina uushenkisyyden kentällä

Elisa Mikkola

 <https://orcid.org/0000-0002-9982-7053>

Tiivistelmä

Tässä luvussa tarkastelen uskonnollisen maiseman muutosten naisille avaamia uusia toimijapositioneja irlantilaisen mystikon ja enkelinäkijän Lorna Byrnen Suomen toiminnan kehityksessä. Lähestyn naisten toimijuutta kolmesta näkökulmasta: tähden, tuottajan ja yleisön, jotka yhdessä tuottavat enkelihenkisyyttä. Tarkastelussa hyödynnän kyselyaineistoja, haastatteluja ja etnografista aineistoa. Uushenkisyyden ja institutionaalisen uskonnon rakenteistuminen poikkeavat toisistaan, joten tarkastelen uushenkisyyttä omana kenttäänään, joka sallii naisten toimijuudelle vapautta, joka siltä puuttuu institutionaalisen uskonnon kentällä. Byrnen tilaisuuksissa naiset jakavat lumon, enkeliyden tunnun, jonka Byrne kertomuksillaan enkeleistä luo. Naisten toimijuus näyttäytyy enkelihenkisyydessä monin tavoin arkisena, jopa hiljaisena toimintana, joka saattaa jäädä huomaamatta, vaikka sen avulla käsitellään usein suuriakin kysymyksiä.

Johdanto

Suomalainen uskonnollinen kenttä on muuttunut monin tavoin 2000-luvulle siirryttäessä: sekularisaatio, yksilöllistyminen, mediatisaatio, moniarvoistuminen ja monikulttuurisuus ovat vaikuttaneet yhtäältä perinteiseen institutionaaliseen uskontoon ja toisaalta antaneet tilaa uusille, erilaisille perinteille yhdistäville uskonnollisuuden ja uushenkisyyden muodoille. Sitoutuminen institutionaaliseen uskontoon on muuttunut kapeammaksi kirkon jäsenyyden, toimintaan

osallistumisen ja opin suhteen (Hytönen ja muut 2014, 3). Perinteiset uskonnolliset instituutiot tuottavat yhä pienenevälle osalle ihmisiä henkisiä, uskonnollisia tai eksistentiaalisia merkityksiä ja tulkintoja (Moberg & Granholm 2012, 105).

Uskontososiologi Linda Woodheadin (2007) mukaan muutokset ovat avanneet naisille uusia toimijapositioita, joita heillä ei ole institutionaalisen uskonnon kentällä. Uudet ammatit, jotka liittyvät holistiseen hyvinvointiin ja parantamiseen, luovat naisille mahdollisuuksia tuottaa vaihtoehtoisia fyysisiä ja emotionaalisia palveluja. Perinteiset auktoriteetit, kuten jumala ja lääketiede, saattavat syrjäytyä holistisissa käytännöissä. Tässä prosessissa naiset pystyvät rakentamaan identiteettiään tavalla, joka vastaa heidän odotuksiinsa ja tarpeisiinsa. (Woodhead 2008; Sointu & Woodhead 2008.) Uushenkisen tapahtuman organisointi, tuotanto ja niihin liittyvät positiot ovat kiinnostava tutkimuskohde, sillä palvelujen tuottamiseen liittyvää tutkimusta on tehty vähemmän kuin palvelujen käyttäjiä koskevaa tutkimusta (Davies & Freathy 2014).

Tässä luvussa kiinnostuksen kohteenani on institutionaalisen uskonnon reunamilla tai sen ulkopuolella, uushenkisyyden kentällä, harjoitettava enkelihenkisyys. Tarkastelen naisten uusia toimijapositioita ja tätä kautta enkelihenkisyyden rakentumista Suomessa. Pohdin naisten toimijuutta kolmesta eri positioista, jotka kattavat irlantilaisen mystikon ja enkelinäkijän Lorna Byrnen, Byrnen Suomen tilaisuuksien tuottajan FreeFlowFactoryn ja Byrnen tilaisuuksiin osallistujat. Kaikilla näillä on erilaista toimijuutta Byrnen toiminnan kokonaisuudessa. Kysyn, millaista toimijuutta he edustavat, mikä heitä yhdistää ja miten he yhteistyössä tuottavat enkelihenkisyyttä. Aineiston muodostavat Lorna Byrnen tilaisuuksista vuosina 2011–2020 pidetyt kenttäpäiväkirjat, vuosina 2011 ja 2015 Byrnen puhetilaisuuksissa Helsingissä kerätty Enkelit Suomessa -kyselyt sekä tilaisuuksien tuottajien haastattelut. Vuosina 2015 ja 2017 toimin puhetilaisuuksissa vapaaehtoisena. Kyseessä on tapaustutkimus, joka tarjoaa pilkkahduksen enkelihenkisyydestä uushenkisyyden kentällä.

Eletty uskonto

Tarkasteluni taustalla on uskontososiologinen keskustelu eletystä (Hall 1997; Orsi 2003; McGuire 2008; Edgell 2012; Kupari 2016) ja arjen (Ammerman 2007) uskonnosta, joka korostaa arkisia kokemuksia ja käytäntöjä eikä niinkään teologisia tai institutionaalisia uskon sisältöjä. Eletty uskonto on selkeästi sukupuolittunutta, ja uskonto-sosiologisessa tutkimuksessa käsitettä on hyödynnetty erityisesti naisten uskonnollisuuden tutkimuksessa (McGuire 2008, 182–183). Eletyn ja arjen uskonnon lähikäsite on vernakulaari uskonnollisuus, joka painottaa yksilön ja ryhmän kykyä luoda yhä uudestaan uskontonsa, joka ilmenee arjessa erilaisina mieleen, kieleen ja materiaan liittyvinä ilmauksina. Tähän liittyvät luovuus, monimerkityksellisyys ja vallan kysymykset. (Primiano 2012, 383 ja 387.)

Elettyyn uskontoon liittyvää tutkimusta on kritisoitu siitä, että se jättää tarkastelun ulkopuolelle uskonnollisten instituutioiden merkityksen ihmisten arjen uskonnollisuudelle (Ammerman 2016, 92) sekä siitä, että tutkimus jättää huomiotta yhteiskunnan rakenteet ja uskonnon poliittiset yhteydet (Repstad 2019, 60–62). Elettyä uskontoa voidaan kuitenkin tutkia sekä institutionaalisen uskonnon että vaihtoehtoisen henkisyyden kentillä (Ammerman 2016, 95; Kupari & Vuola 2020, 13). Henkisyys ei näyttäydy vain eletyssä uskonnossa, vaan sitä tuotetaan monilla muilla kentillä mukaan lukien ne, joita usein pidetään sekulaareina, joten uskonnon ja henkisyyden kenttien vastakaisasettelu ei ole tutkimuksen kannalta hyödyllistä (Bender 2010, 182–183). Toisaalta voidaan kysyä Lori G. Beamanin (2013) tavoin, onko kyse siitä, että pyritään normaalin diskursiiviseen rakentamiseen, jossa kaikki ovat uskonnollisia ja jonka arvot muodostuvat universaaleiksi.

Käytännön teoriassa Bourdieu (2013 [1977], 1990) tarkastelee toimijuutta habituksen kautta, joka yhtäältä sisältää yksilön sisäistämät merkitykset, jotka ovat syntyneet toiminnassa ja toisaalta myös rakentavat toimintaa. Habitus on elämäntavan ja kulttuurin yhteinen nimittäjä, joka koostuu yksilön ruumiiseen tallentuneista ja suhteellisen pysyvistä, sisäistetyistä havaitsemisen, arvottamisen, käyttäytymisen ja toiminnan tavoista (Leskinen & Soronen 2006, 2). Yhtäältä sosiaalinen maailma määrää habitusta, mutta toisaalta habitus määrää

sosiaalisen maailman hahmottamista (Alapuro 2006, 60). Bourdieun habitus on aktiivinen, generatiivinen joukko muotoutumattomia ominaisuuksia eikä vain passiivinen tietovaranto (Moi 1991, 1022). Habitus aktualisoituu suhteessa kenttiin ja ympäristöihin.

Helena Kupari (2016) hyödyntää Bourdieun habituksen käsitettä tarkastellessaan naisten uskonnollista toimijuutta tutkiessaan siirtokarjalaisten naisten arjen uskontoa. Hän käyttää käsitettä ”uskonnon tuntu” kuvaamaan, miten naisten uskonnollisuus nousee heidän habituksestaan, heidän ruumiiseensa sisältyvästä käytännön tiedosta, joka saa heidät toimimaan ortodoksisessa viitekehyksessä. Kupari kritisoi eletyn uskonnon tutkimusta siitä, että yksittäisen toimijan ja sosiaalisten rakenteiden välinen suhde jää liian vähälle tarkastelulle ja painopiste siirtyy usein toimijuuteen rakenteiden kustannuksella. Habitus voidaan nähdä perustana eletylle uskonnolle: se määrittelee sisäistyneet mahdollisuudet ja rajoitteet, joiden mukaan yksilö voi tiettyssä kontekstissa tehdä, tietää, kuvitella tai tuntea uskonnosta. (Kupari 2020, 215 ja 218.)

Bourdieun habituksen käsitettä on kritisoitu siitä, että se on liiaksi rakenteiden määrittelemää ja näin kykenemätön muutokseen. Claire Laurier Decoteau (2016) kehittää edelleen Bourdieun habituksen käsitettä ja ehdottaa, että habituksen monikerroksellisuus antaa mahdollisuuden refleksiivisyyteen ja muutokseen. Hän näkee toimijoiden olevan aina monen osittain päällekkäisen kentän risteyksessä, jossa heidän habituksensa ovat muokkautuneet kenttien logiikan mukaisesti. Verratessaan yhdellä kentällä toimivaa logiikkaa toisella kentällä toimijan on mahdollista saavuttaa refleksiivinen välimatka ja tietoisesti tarkastella itseään, mikä puolestaan voi johtaa muutokseen.

Tarkastelen uushenkisyyttä ja sen osana enkelihenkisyyttä omana kenttäänään, jossa korostetaan omakohtaista kokemuksellisuutta ja yksilöllisyyttä, erilaisten perinteiden yhdistämistä ja palvelujen käyttämistä. Enkelihenkisyydestä kiinnostuneet löytävät tällä kentällä enemmän tilaa toimijuudelleen kuin institutionaalisen uskonnon kentällä. Yksilöllisyyden ja omasta itsestä nousevan henkisyyden korostamisesta huolimatta henkisyys on kuitenkin sosiaalisesti konstruoi-tua ja välitettyä (Aupers & Houtman 2011; Kapusta & Kosticová 2020, 205). Toki kentillä on yhteisiä alueita, mutta uushenkisyyden kentän rakenteistuminen ja toimijuus eroavat uskonnon kentästä

(Tuomaala 2011, 48; Kühle 2012, 9). Ihmiset toimivat samaan aikaan usealla eri kentällä, joiden rakenteet eroavat toisistaan. Enkelihenkisyydestä kiinnostuneet naiset liikkuvat yhtäaikaaisesti esimerkiksi uskonnon, uushenkisyyden, kulttuurin ja talouden kentillä. Kenttiin liittyvät valtasuhteet rajoittavat tai mahdollistavat naisten toimijuutta, mutta naisilla on myös valtaa toimijuutensa ansiosta.¹

Enkelit Suomessa

Suomen evankelis-luterilaisen kirkon nelivuotiskatsausta 2016–2019 varten tehdyn Gallup Ecclesiastica -kyselyn² mukaan 43 prosenttia vastanneista uskoi enkeleiden olemassaoloon. Samoin 43 prosenttia katsoi, että vaihtoehtoiset terapiat ja itsensä kehittäminen auttavat eheytymään ihmisinä, ja 18 prosenttia vastasi, että henkimeediat tai kanavat voivat välittää tietoa näkymättömästä maailmasta. (Ketola 2020, 79 ja 81.) Enkelit ja uushenkiset palvelut kiinnostavat monia suomalaisia, ja tätä taustaa vasten voisi ajatella, että enkeleihin liittyville palveluille, niiden käyttämiselle, tuottamiselle ja niihin liittyvälle tutkimukselle olisi tarvetta.

Enkelihenkisyys on naisten aluetta: naiset uskovat lähes kaksi kertaa useammin enkeleihin kuin miehet (Kirkko Monitor 2007), ja he osallistuvat aktiivisemmin erilaisiin vaihtoehtoisen henkisyyden muotoihin. Isossa-Britanniassa tehdyn tutkimuksen mukaan naiset tuottavat ja käyttävät neljä kertaa miehiä useammin uushenkisiä, holistisia palveluja (Heelas & Woodhead 2005). Suomessa (Utriainen 2015) ja Virossa (Uibu 2012) tehtyjen tutkimusten mukaan enkelihenkisyys kiinnostaa enemmän naisia.

Sama oli nähtävissä myös Lorna Byrnen Suomessa pitämässä tilaisuuksissa, joissa valtaosa osallistujista oli naisia. Kyselytulosten perus-

-
- 1 Vallasta eletyn uskonnon tutkimuksessa esimerkiksi McGuire 2008, 19–43; Primiano 2012; Ammerman 2016, 87–88, 92.
 - 2 Gallup Ecclesiastica on Taloustutkimuksen 18.11.–9.12.2019 Kirkon tutkimuskeskukselle tekemä kysely, johon vastasi 4 065 iältään 15–79-vuotiaita suomalaista. Kysely on väestöllisesti edustava. (Salomäki ja muut 2020, 267.)

teella he käyttivät henkisistä palveluista eniten selvänäkijän palveluja, meditaatiota ja reikiä, ja noin kymmenesosa vastaajista käytti enkeliterapeutin ja henkiparantajan palveluja. He kokivat saavansa palveluista lohtua, toivoa ja apua, tasapainoa, hyvää oloa, hyvinvointia ja parantumisen kokemuksia sekä voimaantumista ja henkistä kasvua. (Mikkola 2019, 317–320.) Koska enkelikäytäntöjen harjoittajat ovat suurelta osin naisia, niiden tutkimuksessa sukupuoleen ja toimijuuteen liittyvät kysymykset ovat keskeisiä. Enkelihenkisyys ei kuitenkaan ole feminististä uskontoa (Fulkerson & Briggs 2012), joka kriittisesti uudelleenarvioisi institutionaalisen uskonnon patriarkaalisuutta.

Enkelipalvelujen käyttämiseen ja niiden tuottamiseen liittyvää suomalaista tutkimusta on suhteellisen vähän. Terhi Utriainen on tutkinut enkelikäytäntöjä naisten muuttuneiden uskonnollisten ja henkisten käytäntöjen, toimijuuden ja identiteetin näkökulmasta.³ Hän haastatteli enkelipalvelujen käyttäjiä ja tuottajia, kävi enkelijoogassa ja messuilla ja osallistui enkelikurssille kouluttautuen enkelihoitajaksi (Utriainen 2017). Utraisen etnografista tutkimusta taustoittamaan tehtiin vuonna 2011 Enkelit Suomessa -kysely Byrnen puhelilaisuudesta Finlandiatallossa.⁴ Toistin kyselyn väitöskirjaani varten vuonna 2015 tavoitteenani kartoittaa, olivatko Byrnen tilaisuuteen osallistuneiden näkemykset muuttuneet.

Katriina Hulkkonen (2017, 2021) on käsitellyt tutkimuksessaan new age -henkisyyden ja yrittäjyyden välistä suhdetta. Hän käytti aineistona kanavia⁵ jotka välittivät viestejä erilaisilta henkiolennoilta, kuten avaruusolennoilta, mestareilta, luonnonhengiltä, oppailta ja enkeleiltä. Hulkkonen kutsuu kanavien työtä jakautuneeksi yrittäjyydeksi, jossa kanava toimii yhdessä henkiolentojen kanssa. Hän tar-

3 Utraisen kvalitatiivinen tutkimus oli osa laajempaa Åbo Akademin tutkimusprojektia Maallistumisen jälkeinen kulttuuri ja Suomen muuttuva uskonnollinen kenttä 2010–2014.

4 Kyselylomake jakautui seuraavasti: taustatiedot, henkisyyden ja uskonto, enkelinäkemys ja -kokemukset, syy tulla Byrnen tilaisuuteen ja tilaisuuden anti.

5 Kanavoinnin käsitteestä tarkemmin esimerkiksi Hanegraaff 1996, 23–41; Hulkkonen 2021; Hulkkonen & Opas sekä Kokkinen & Mahlamäki tässä teoksessa.

kastelee kanavointia rajatyönä, jossa kanavat toimivat niin henkimaailman kuin uskonnon ja yhteiskunnan rajoilla. Terapeuttisia menetelmiä, kuten enkeliterapioita, osana arjen selviytymisstrategioita tutkineessa ja Suvi Salmenniemen johtamassa Tracking the Therapeutics -projektissa tuli esille, kuinka naiset saattoivat ryhtyä enkeliterapeuteiksi päästäkseen eroon vieraannuttavaksi kokemistaan työelämän paineista. Salmenniemi ryhmineen tulkitsee palkkatyöstä luopumisen vastarintana uusliberalismin työkeskeisyydelle, työelämän rakenteille ja vieraantumiselle. (Salmenniemi ja muut 2019, 167 ja 169.)

Suomessa suurimmat uushenkisen kentän tapahtumat, joissa myös enkelit ovat esillä, ovat Hengen ja tiedon -messut ja MinäOlen -messut, joihin osallistuu vuosittain kymmeniä puhujia, satoja näytteilleasettajia ja yli 4 000 kävijää. Messuilla enkelihenkisyydestä kiinnostuneet voivat kuunnella enkeleistä kertovia luentoja, osallistua enkelimeditaatioon ja enkelikorttien luentaan ja ostaa enkelikirjoja ja -kuvia, patsaita, kortteja ja muuta enkelitarpeistoa. Huolimatta siitä, että tutkimusten mukaan uushenkisen kenttä näyttäytyy hajanaisena (Possamai 2000, 370; Jespers 2013, 201),⁶ niin pienimuotoista organisoitumista on messujen lisäksi nähtävillä. Uskonnot Suomessa -hankkeen mukaan Suomessa toimii noin sata new age- ja henkisen kasvun yhteisöä (Sohlberg 2021). Myös uushenkiset kirjakaupat muodostavat luontevan tapaamispaikan enkelihenkisyydestä kiinnostuneille. Lorna Byrnen tilaisuudet ovat pienempiä tapahtumia kuin messut, ja niihin on osallistunut vuodesta ja pitopaikasta riippuen 300–1 700 ihmistä. Osallistujien määrä on kuitenkin huomattava ottaen huomioon, että kyseessä on vain yhden henkilön ympärille koottu tilaisuus. Tämä kertoo Byrnen brändin tunnettuudesta ja uskottavuudesta.⁷

6 Toisaalta voidaan myös todeta, että uushenkisyyden organisoituminen on jätetty huomiotta (Taves & Kinsella 2013). Colin Campbell (2007, 114) huomauttaa, että kyse ei ole uushenkisen kentän organisoimattomuudesta, vaan sen vaikeasti hahmotettavuudesta uushenkisyyden toimijoiden valtavien määrän takia. Heidän toimintansa on moninaista lähtien suurista, hyvin järjestäytyneistä toimijoista aina pieniin, yhden ihmisen tuottamiin palveluihin.

7 Byrnen brändistä tarkemmin Mikkola 2020.

Enkelipalvelujen tai yleisemminkin uushenkisten palvelujen käyttäjien ja tuottajien tarkkaa määrää on mahdotonta arvioida. Enkeli-terapia-sana antaa Google-haussa noin 1 990 osumaa 0,33 sekunnissa ja enkelihoito 17 300 osumaa 0,38 sekunnissa. (18.9.2022). Paul Heelas ja Linda Woodhead (2005, 46) arvioivat vuonna 2005 Luoteis-Englannissa sijaitsevaa Kendalin kaupunkia koskevassa tutkimuksessaan, että 1,6 prosenttia asukkaista käytti henkisiä palveluja ja heistä 0,9 prosenttia piti niitä henkisinä ja loput sekulaareina palveluina. Suomessa Kimmo Ketola ja Jussi Sohlberg (2011, 212–213) arvioivat vuoden 2008 aineistoon perustuen, että Helsingissä 1,5 prosenttia vastaajista oli vaihtoehtoisen henkisyyden harjoittajia. Aiemmin esitetty Gallup Ecclesiastica -kyselyn luvut osoittavat kuitenkin huomattavasti suurempaa kiinnostusta vaihtoehtoisen henkisyyden eri muotoihin, joten niiden harjoittaminen saattaa nykyään olla huomattavasti yleisempää. Steve Bruce (2018, 24) arvioi kuitenkin uushenkisyyden olevan marginaalinen ilmiö ja sitä harjoittavien muodostavan vain pienen osan siitä määrästä, joka jättää institutionaalisen uskonnon.

Seuraavassa tarkastelen naisten toimijuutta enkelihenkisyydessä empiirisellä esimerkillä: Lorna Byrnen toiminta Suomessa. Byrne on ehdoton tähti, joka enkelinäkijänä ja kirjailijana tuottaa lumoa kuvattaessaan värikkäitä ja mahtavia enkeleitä. Tuottaja FreeFlowFactory mahdollistaa Byrnen toiminnan järjestämällä puhetilaisuuksia ja retiriittejä ja päivittämällä häneen liittyviä internetsivuja. Byrnen kirjojen ja häntä koskevien artikkeleiden lukijat sekä tilaisuuksiin osallistuvat ovat kuluttajia, jotka hyödyntävät olemassa olevaa tarjontaa. Byrnen puhetilaisuudet ovat tulosta monen toimijan yhteistyöstä, ja niissä näytetty monenlaista toimijuutta.

Lorna Byrne, karismaattinen tähti

Lorna Byrne syntyi vuonna 1953 monilapsiseen työläisperheeseen Dublinissa. Hänen kertomansa mukaan yhteys enkeleihin alkoi ennen kuin hän oppi puhumaan, mutta enkelit kehottivat häntä olemaan kertomatta näkemästään. Dysleksian takia koulunkäynti oli Byrnelle vaikeaa, ja hän tunsu itsensä ulkopuoliseksi koulussa. Enkeli Hesus opetti häntä tunnistamaan erilaiset enkelit, jotka voisivat aut-

taa Byrneä ja muita. (Byrne 2009, 11–12.) Byrne kävi mielellään messussa, ja avioiduttuaan hän kävi miehensä kanssa Maynooth Collegien rukouspiirissä. Hänen osallistumisensa rukouspiiriin oli alussa passiivista, mutta myöhemmin se muuttui näkemiseksi ja välittäjänä toimimiseksi, ja hänen maineensa levisi vähitellen. (Byrne 2009, 159–164 ja 190–194.)

Byrnen toiminnan keskiössä ovat enkelit, hänen pelastustuotteen-
sa, jotka myönteisinä hahmoina lakkaamatta auttavat ihmisiä. Hänen toimijuutensa on jaettava, hän toimii kanavana sille, mitä enkelit haluavat hänen tekvän tai sanovan. Byrne tuottaa puhetilaisuuksiensa sisällön yhdessä ei-inhimillisten toimijoiden, enkeleiden, kanssa.

Kaikki viisi [enkeliä] voi välillä puhuu samanaikaisesti hänelle, että mitä hän kommentoi siihen kysymykseen ja hän poimii ne sieltä samanaikaisesti, kun hän vastaa kysymykseen hän kattoo ja kuuntelee samanaikaisesti monta eri viestiä ja silti hän osaa niin kun näin kauniisti vastata ihmisille tuolla lavalla (Haastattelu 2013).

Enkelien viesti tulee myös sovittaa yleisön mukaan:

No, sit hän [Byrne] sano, otti [esimerkiksi] Finlandiatalon, että niin että hän ei voinut puhua enempää, koska ne ei kestä, yleisö ei, että ne ei ole valmiita vastaanottamaan vielä. Jos sulla on 1 500 ihmistä, sen pitää mennä sen mukaisesti, että kaikille on ok se (Haastattelu 2013).

Byrnen toimijuus näyttäytyy sekä uskonnon että uushenkisyyden kentällä. Uskonnon kentällä hän on maallikko, jolla ei ole legitiimiä asemaa organisaatiossa, mutta katoliset seurakunnat kutsuvat hänet puhumaan saadakseen tilan täyteen (Kiistala 2018). Uushenkisyyden kentällä hänen toimijuutensa pohjautuu kehitystarinaan, jossa enkelit auttavat kaikissa vaikeuksissa ja johon kyselyjen mukaan on helppo samaistua.

Byrnen kertoman mukaan enkelit kertoivat hänelle jo lapsuudessa, että hän tulisi kirjoittamaan kirjan heistä. Tämä oli hänestä huvittavaa, sillä dysleksia haattasi kirjoittamista. Ystävät auttoivat häntä, ja hän aloitti kirjan kirjoittamisen vuonna 2003, ja viisi vuotta myöhemmin *Angels in my Hair* julkaistiin Yhdistyneissä kuningaskunnissa ja Irlannissa. Lukijat ottivat kirjan hyvin vastaan. (Byrne s.a.) Kirjan julkaiseminen 55-vuotiaana merkitsi käännekohtaa hänen urallaan: kirjoja

tuli lisää, puhetilaisuudet laajenivat suuremmille areenoille ja ulottuivat Suomeen, Keski-Eurooppaan, Japaniin ja USA:han. Hänen agenttinsa Jean Callahan hyödynsi työssään aikaisempaa kokemustaan irlantilaisen Wedgewood-posliinin ja monikansallisen Unileverin brändäyksestä (Jännäri 2012). Samalla Byrnen toimijuus laajeni paikallisesta globaaliin.

Byrnen habitus ylittää hänen vaatimattoman taustansa. Hänen toimijuutensa ulottuu uskonnolliseen dialogiin, ja hän ottaa kantaa myös katolisen kirkon oppiin. Hän osallistuu eri uskontokuntien keskustelutilaisuuksiin ja lähetti esimerkiksi USA:n muslimeille avoimen kirjeen (Byrne 2014). Hän tukee samaa sukupuolta olevien avioliitto-oikeutta Irlannissa ja vastustaa näin katolisen kirkon avioliittönäkemyksiä (Byrne 2015). Byrne hyödyntää omaa vaihtelevaa kehittyvää tarinaansa kirjojensa aineistona ja rakentaa tätä kautta uskottavuutta ja legitimeettiyttä. Hänellä on vaikutusvaltaa, jota hän hyödyntää ottaessaan kantaa opillisiin ja yhteiskunnallisiin kysymyksiin. Hänen julkisuutensa ja sen myötä myös brändinsä rakentuvat kirjojen lisäksi lehtiartikkeleista, haastatteluista, internetsivuista ja tilaisuuksista.

Byrne on vierailut Suomessa viisi kertaa vuosien 2011 ja 2017 välillä ja pitänyt yhdeksän tilaisuutta. Tilaisuuksiin on osallistunut Helsingissä 800–1 700 henkilöä (Haastattelu 2022). Helsingin ulkopuolella pidettyjen tilaisuuksien osallistujamäärät ovat olleet pienempiä, ja esimerkiksi Jyväskylän tilaisuuteen osallistui 300 henkilöä. Tilaisuuksien rakenne ja sisältö ovat pysyneet pitkälti samana: Byrnen haastattelun jälkeen tulevat yleisön kysymykset, joita seuraa arkkienkeli Mikaelin rukous. Tilaisuuden päätyttyä halukkaat voivat saada Byrnen siunauksen. (Mikkola 2019, 311, 2020, 12.) Vuonna 2017 mukaan tulivat harjoitukset, joilla Byrne kehottaa kuulijoitaan aktiivisuuteen suhteessa enkeleihin, sillä enkelit eivät voi toimia ilman pyytämistä. Hän kehottaa myös yhteiskunnalliseen toimintaan luonnon suojelemiseksi ja vaikuttamaan politiikkaan osallistumalla vaaleihin. Yhdessä tekeminen, kuten harjoitus kävelyretken tekemisestä oman suojelusenkelin kanssa, luo vuorovaikutusta Byrnen ja kuulijoiden välille. Enkeliharjoitusten tekemistä voisi kutsua kuvittelun⁸ oppimi-

8 Tarkemmin kuvittelun ja uskonnon suhteesta ks. Viholainen ja muut 2020.

seksi (Utriainen 2020, 231–234) ja jaetuksi toimijuudeksi. Byrne aktivoi osallistujia sekä oman henkisyytensä kasvattamiseen että poliittiseen toimintaan.

Byrnen tilaisuuksissa lumo (Utriainen 2014; Partridge 2016) syntyy hänen kuvaillessaan värikkäitä ja mahtavia enkeleitä, jotka hän näkee, mutta jotka ovat kuulijoille näkymättömiä. Lumoutumisessa kohdataan jotain yllättävää ja odottamatonta, joka on samalla miellyttävää ja pelottavaa (Bennett 2001, 4–5). Lumo edellyttää kuulijoilta antautumista Byrnen kerronnalle, mutta myös aktiivisuutta ja mielikuvitusta heidän tehdessään kysymyksiä. Byrnen enkelikuvausten merkitykset syntyvät jaetusti yleisön kanssa. Lumon yhteinen tuottaminen on myös lumottua toimijuutta (Mahlamäki & Utriainen 2019, 117). Byrnen karisma tulee esille yhteisesti tuotetun lumon jakamisessa, enkeliyden tunnussa,⁹ jonka kokemuksellisuus vahvistaa tunnetta ja kantaa sen myös tilaisuuden ulkopuolelle, arkeen.

Jan Kapusta ja Zuzana Marie Kostíková (2020, 195–196) hyödyntävät Max Weberin käsitteitä ja katsovat, että uushenkisyyden kentällä on tapahtunut muutos, jossa traditionaalisesta auktoriteetista on siirrytty karismaattiseen, traditionaalisista rakenteista riippumattomaan auktoriteettiin. Weber jakaa auktoriteettiin muotoutumisen ja vallan legitimoinnin seuraavasti: rationaalisen legitimitietin perustana on prosessien laillisuus ja yleinen hyväksyntä, traditionaalinen legitimitietti pohjautuu historiaan ja perinteiseen ja karismaattinen legitimitietti karismaattisen henkilön kykyyn taivuttaa muut uskomaan häneen. (Weber 1968, 46–47.) Weberin näkemyksen mukaan karisma on yksilön ominaisuus, hänellä nähdään olevan erityisiä yliluonnollisia voimia tai ominaisuuksia, jotka erottavat hänet muista, tavallisista ihmisistä (Weber 1968, 48). Bourdieu (1991, 35) haastaa Weberin näkemyksen ja väittää, että kyse ei ole tietystä persoonallisuudesta, vaan

9 Kupari (2016, 160) käyttää käsitettä ”uskonnon tuntu” kuvatessaan ortodoksinaisten arjen uskonnollisuutta. Byrnen erityisyys on enkeliyden tuntu, joka on ollut osa hänen habitustaan lapsuudesta lähtien. Byrnen kirjoissa ja tilaisuuksissa välittämä enkeliyden tuntu on myönteistä, se on läsnä arjessa ja antaa tunteen enkelien antamasta turvasta, avusta ja ystävyydestä. Se näyttäytyy Byrnen tilaisuuksissa myös lumon kokemisena, sen jakamisena ja siihen antautumisena. (Mikkola 2020, 13.)

karisma on tilannesidonnaista ja syntyy erityisessä, sille otollisessa tilanteessa. Byrnen karisma syntyy hänen kuvatessaan kuulijoille näkymätöntä todellisuutta, mikä saa heissä aikaan tunnereaktion ja he kokevat saavansa lohtua ja tukea. Tässä vuorovaikutuksessa Byrnen uskottavuus ja legitimeetti voimistuvat.

Kirjat ja erityisesti puhetilaisuudet (Haastattelu 2019) ovat tuoneet Byrnelle taloudellista riippumattomuutta, jonka avulla hänen toimijuutensa on laajentunut hyväntekeväisyyteen. Vuonna 2015 hän perusti Lorna Byrne Foundationin, jonka tavoitteena on auttaa varattomia lapsia Irlannissa ja muualla maailmassa (Byrne s.a.) ja vuonna 2019 The Seraph Foundationin, jonka missiona on edistää uskonnollista ja sosiaalista suvaitsevaisuutta ja lisätä henkisyyttä, toivoa ja rauhaa. Säätiö kunnostaa Byrnen lahjoituksena saamaa, Thomastownissa sijaitsevaa Kilfane House -nimistä kartanoa kaikille avoimeksi henkiseksi keskuksesi (Degerman 2019). Keskuksen perustamisen voinee nähdä alkuna Byrnen toiminnan vakiintumiselle ja sen keskittymiselle Irlantiin.

FreeFlowFactory, tuottajat ja mahdollistajat

Catarina Degermanin ja Uma Kankaan perustama FreeFlowFactory¹⁰ on järjestänyt Byrnen tilaisuudet Suomessa sekä Virossa, Ruotsissa ja Tanskassa. FreeFlowFactory perustettiin vuonna 2010. Tätä ennen he olivat tehneet hoitoja ja pitäneet pienimuotoisia kursseja ystäville ja tutuille.

Ja me oltiin just silloin käyty läpi, tai se oli muutama vuosi aikaisemmin, se Enkelten koti -koulu,¹¹ jossa me oltiin opiskeltu neljä vuotta. Ja se on sellainen koulu, että jossa sä kohtaat itsesi ja kasvat – siinä se on se juttu ja

10 FreeFlowFactoryn internetsivut kuvaavat sen järjestävän moderneja hyvinvointitapahtumia, jotka koskettavat pintaa syvemmltä. Tapahtumat tarjoavat syviä kokemuksia, inspiroivia kohtaamisia sekä monipuolista tietoa. <https://www.freeflowfactory.com/>.

11 Enkelten koti -koulu ”tarjoaa mahdollisuuden ryhmän voiman avustamana kokonaisvaltaiseen kasvuun kehon, mielen ja sielun tasolla sekä valmiuden toimia energiahoitajana”. <https://www.enkeltenkoti.com/>.

me koettiin, että me oltiin saatu niin paljon siitä koulusta ja koulutuksesta ja se muutti meitä niin paljon. Ja siihen kuuluu ne henkiset elementit ja me mietittiin, miten me voidaan antaa eteenpäin sitä mitä me koetaan meille niin suuria asioita. Ja tää ei tapahtunut hetkessä, että me perustettiin FreeFlowFactory vaan se tuli. (Haastattelu 2013.)

FreeFlowFactoryn perustaminen liittyy osaksi Byrnen Suomen vierailujen aloittamiseen. Degermanin ystävä oli tuonut Irlannista *Angels in my hair* -kirjan, joka oli tehnyt Degermaniin voimakkaan vaikutuksen, ja hän suositteli sitä työpaikassaan Era Nova -kirjakaupassa¹² kävijöille. Kustannusosakeyhtiö Otava julkaisi kirjan suomen-noksen *Enkeleitä hiuksissani* vuonna 2009.

Degerman ja Kangas halusivat tehdä ammattimaisesti suurempia tilaisuuksia ja päätyivät ottamaan yhteyttä Byrnen agenttiin Callahaniin. Ideana oli viedä pieni ryhmä Irlantiin tapaamaan Byrneä. Yllättäen agentti ehdotti, että FreeFlowFactory järjestäisi Byrnelle tilaisuuden Suomessa, sillä Byrne halusi tavata mahdollisimman monia ihmisiä. Callahanin sähköpostin jälkeen Degerman ja Kangas ottivat yhteyden Otavan kustannustoimittajaan. Otavan ja FreeFlowFactoryn toiveet kohtasivat: Otava halusi Byrnen haastatteluja lehtiin kirjamyyntiin lisäämiseksi ja FreeFlowFactory järjestää Byrnen puhetilaisuuden. (Haastattelu 2022.)

Byrnen ensimmäinen puhetilaisuus järjestettiin Kulttuuritalolla 26.3.2011. Tilaisuuden valmisteluihin oli vain puoli vuotta aikaa, sillä ajankohta sovittiin agentin kanssa vasta edellisenä syksynä. Lyhyestä valmistautumisajasta huolimatta tilaisuus oli onnistunut, ja siihen osallistui 1 400 ihmistä. FreeFlowFactoryn ehdotuksesta seuraava tilaisuus järjestettiin syksyn 2011 Helsingin kirjamessujen aikaan. Kirjamessut olivat menestys, ja Byrne oli eräs messujen suosituimmista esiintyjistä. Tästä muokkaantui niin sanottu suomalainen toimintamalli, jossa tilaisuus, kirjakauppavierailut ja lehdistön tapaaminen nivottiin yhteen. Sama käytäntö on laajentunut Byrnen vierailuihin myös muissa maissa. (Haastattelu 2013.)

12 Era Nova -kirjakauppa on perustettu vuonna 1983, ja se on Suomen suurin uushenkisyhteen erikoistunut kirjakauppa (Ketola & Sohlberg 2011, 224).

Uushenkisyyden kentällä yrittäjyys ja henkisyys eivät ole ristiriidassa keskenään, vaan yrittäjyys on henkilökohtaisten ominaisuuksien ja taitojen vahvistumista osana henkistä polkua (Bowman 2013, 220; Hulkkonen 2017, 7). Tilaisuuksien tuottamista, yrittäjyyttä, voidaan tarkastella tiukasti kaupallisesta näkökulmasta. Vaihtoehtoisesti sitä voidaan tarkastella myös mahdollisuuksia tunnistavina ja niihin tarttuvana toimijuutena (Utriainen & Vesala 2020, 157). FreeFlowFactory tunnisti mahdollisuuden ja oli liikkeellä oikeaan aikaan suomalaisten enkelikiinnostuksen ollessa aluillaan.

FreeFlowFactoryn toiminnan onnistumiseen vaikuttivat molempien osakkaiden tausta: Degerman oli työskennellyt Era Nova -kirjakaupassa pitkään, ja hänellä oli laajat verkostot new agesta ja uushenkisyydestä kiinnostuneisiin. Kankaalla puolestaan oli yrittäjäkokemusta, josta oli apua liiketoiminnan suunnittelussa ja markkinoinnissa, ja he jakoivat kokemuksen Enkelien koti -koulusta. He liikkuvat vaivatta perinteisen yrittäjyyden ja uushenkisen yrittäjyyden kentillä.

Tilaisuuksien mainonta ja markkinointi on tapahtunut suurelta osin verkostojen kautta:

Me ollaan ehkä yhden kerran, meillä on ollu maksettu mainos. Vahingossa tai ei mikään vahingossa, eka kerrasta, se oli *Minä olen* -lehdessä varmaan. Se on ainut mitä me ollaan ikinä maksettu mainosta Lornasta. (Haastattelu 2013.)

Vastavuoroisuus ja apu löytyvät tarvittaessa myös lähipiiristä:

Tiätsä meillä on ollu tällasia, että esim. Lornan suhteen, piti yhtäkkiä olla, tokalla kerralla, kun me vietiin hänet myös Tukholmaan, niin meidän piti saada yhtäkkiä kuvia, me huomattiin, että Jean tarvitsee kuvia kaikesta, me sanottiin, että meidän pitäis saada kuvia, niin eikö ollu, että mun joku ystävä soitti ja sano, että hän on juuri opiskelemassa valokuva-alaa ja hänen pitää saada portfolio tällasista tapahtumista. Jos hän sais tulla, hän voi tulla mukaan, että hän ei vaadi mitään palkkaa. Lornalla oli oma henkilökohtainen valokuvaaja Tukholmassa ja kaikki. (Haastattelu 2013.)

Avun saaminen tulkitaan seuraukseksi uushenkisen kentän toimintatavasta: ”Ja sitten tälläsiä, uudessa ajassa, jos sä toimit näin niinku pyyteettömästi, niin sulle annetaan kaikki” (Haastattelu 2013).

Huolimatta useista järjestetyistä tilaisuuksista aikataulusta sopiminen ei ole yksinkertaista:

Lornan kanssahan ei sovita sillä tavalla etukäteen mitään, koska häntä ohjataan minne mennä maailmalla. – – Mutta se aikataulu on lyhempi. Se ei ole vuosikausia eteenpäin, vaikka hän olis menossa minne. Häntähän kutsutaan ympäri maailmaa. – – Siis tietysti täytyy sopia etukäteen, mutta se ei ole semmosta, että voi vaikka sanoa, että no buukataan se nyt vaikka 2015 huhtikuussa. Se ei mee niin. Vaan tietysti täytyy olla kuukausia ja kuukausia etukäteen, mutta se menee vähän eri lailla. Se ei mee vaan niin, että sopiiko sillon ja sillon, vaan hän tietää ihan tasan tarkkaan siinä ohjauksessa, milloin se menee. (Haastattelu 2013.)

Lyhyt aikataulu asettaa haasteita tilaisuuksien suunnitteluun. FreeFlowFactory vuokraa tilat erikseen jokaista tilaisuutta varten. Sopivan hintaisten ja kokoisten tilojen löytäminen ei ole helppoa nopealla aikataululla. Yhtäältä tilan tulee olla riittävän suuri, jotta tilaisuus kannattaa järjestää. Toisaalta Byrne haluaa lippujen hintojen olevan niin alhaalla, että kaikki voivat osallistua tilaisuuksiin. (Haastattelu 2019.) Lippu tilaisuuteen Helsingissä 2017 maksoi 48,60 euroa ja Jyväskylässä 30 euroa (Kenttäpäiväkirja 2017).

Nykyään monet vakiintuneet yritykset täyttävät uskonnollisten instituutioiden roolin tarjoamalla erityyppisiä henkisiä palveluja: ne järjestävät festivaaleja, seminaareja ja retriittejä ja vuokraavat tiloja opettajille ja ohjaajille sekä myyvät new age- ja uushenkisiä tuotteita (Kapusta & Kostićová 2020, 198). Byrnen tilaisuuksien tuottajana FreeFlowFactory on esimerkki tällaisesta toimijasta, mahdollistajasta, joka hoitaa uskonnollisen instituution tehtäviä, etsii paikat, kouluttaa vapaaehtoiset, myy tilaisuuksissa kirjoja, tuo tähden Suomeen, markkinoi verkostojensa kautta ja tekee yhteistyötä kustantajan kanssa.

Joo, mä teen nyt aamusta ihan siis kaheksalta me herätään, suurin piirtein puol yhdeksältä mä alotan joka aamu, – – ja sitten se menee kuuteen ja mä teen sen ihan varmasti ma-pe koko ajan. Ja sitten pitää koordinoida kaikki. Kaikki vapaaehtoiset, kaikki mediat, kaikki Otavat, kaikki ja sitten liput ja laput ja kaikki äänet, materiaalit, mitä pyörii, kaikki, kaikki, kaikki, että kyllä siinä on duunia. Mutta sitten, jos tekee sen hyvin ja sit kaikki markkinointi, kaikki some. Kaikki pitää kirjottaa ja ajatella ja pyörittää. (Haastattelu 2019.)

FreeFlowFactory on järjestänyt Suomen tilaisuuksien lisäksi kaksi viikon mittaista retiriittiä Irlantiin Byrnen luo vuosina 2017 ja 2019. Vuoden 2018 joulukuussa avattiin myös Facebookissa Byrnen suomenkieliset sivut, johon vapaaehtoiset kääntävät Byrnen viestejä.

Nyt se Lorna Byrne Finland -sivusto pyörii ihan kivasti, siellä on 1 200 ihmistä¹³ jo. Se on kans yks uusi markkinointialusta, mitä mulla ei ole ollu aikasemmin, mulla on ollu vaan FreeFlowFactory-some ja oma sometili, että nyt on ihan Lorna-some ja se on kova juttu. Ja suomalaisille, koska suomalaiset, moni, jotka seuraa Lornaa, jotka seuraa pitkälti, niin ne on vähän iäkkäämpiä ja ne ei välttämättä osaa englantia niin hyvin. Mä huomaan sen, että ne tykkää siitä, kun se on käännetty. (Haastattelu 2019.)

Maaliskuulle 2020 oli suunnitteilla kaksi tilaisuutta Helsinkiin, mutta ne peruttiin COVID-19-pandemian vuoksi. Niiden asemesta FreeFlowFactory tuotti syksyllä 2020 Byrnelle neljän webinaarin sarjan, jota täydentämään FreeFlowFactory järjesti lisäksi neljä niin sanottua kiteytystä, jossa keskusteltiin kyseisestä teemasta ja osallistuttiin meditaatioon. Suomalaisen webinarin osallistujan ehdotuksesta Byrne järjesti yhteisen rukouksen 25.10.2020 *Lets all pray together as one*, johon osallistujat olivat osa laajempaa kokonaisuutta, globaalia toimijuutta. (Kenttäpäiväkirja 2020.)

FreeFlowFactoryn toiminta ei rajoitu Byrnen tilaisuuksiin, vaan se on tuottanut myös muiden uushenkisyyden kentän toimijoiden, kuten Sonia Choquetten, Kelly Turnerin, Prinsessa Märtha Louisen ja Kaija Juurikkalan tilaisuuksia. Irlannin retiriittien lisäksi matkoja on järjestetty kahteen ekoyhteisöön: Fidhorniin Skotlannissa ja Damanhuriin Italiassa.¹⁴ FreeFlowFactory on uushenkisen kentänmonitoimija, kuten monet muutkin, jotka yhdistävät useita palveluja. Degerman tekee energiaparannusta ja elämäntaitovalmennusta, järjestää enkeliliiloja ja kouluttaa enkeliohitojia. Kangas yhdistää yritystoimintansa opettamiseen Enkelten koti -koulussa. (Haastattelu 2022.)

13 7.3.2022 sivuilla oli 3 743 seuraajaa (Haastattelu 2022).

14 Findhorn on koillisessa Skotlannissa sijaitseva henkinen yhteisö, oppimiskeskus ja ekokylä, joka on perustettu 1962. <https://www.findhorn.org/about-us/>. Damanhur on 1975 perustettu Pohjois-Italiassa sijaitseva ekoyhteisö. <http://www.damanhur.org/en/what-is-damanhur>.

Byrnen tilaisuuksiin osallistujat – uushenkisen kentän etsijöitä

Enkelihenkisyydestä kiinnostuneet ovat uushenkisen kentän monipuolisia palvelujen käyttäjiä, etsijöitä. Steven Sutcliffe (2003, 204–206) erottaa etsijyydestä kaksi eri lähestymistapaa. Jatkuvassa sarjamaaisessa etsinnässä tärkeää on löytää itselle sopiva polku. Monipolvinen samanaikainen etsintä puolestaan etenee useaan eri suuntaan samanaikaisesti, ja erilaiset ideat, tekniikat ja metodit yhdistetään luovasti ja asetetaan uusiin yhteyksiin. Monipolvinen etsintä saattaa olla rentoa, kevyttä ja hauskaa, tavoitteena ei ole niinkään saavuttaminen vaan matka, etsimisen prosessi.

Etsijyyden käsitettä on käytetty myös suomalaisen uskonnollisen kentän hahmottamiseen. Gallup Ecclesiastica -kysely vuodelta 2019 jakoi vastaajat uskoviin, etsijöihin, kulttuurikristittyihin¹⁵ ja uskonnottomiin. Etsijöitä oli noin 22 prosenttia vastaajista eli runsas viidennes. Ketola toteaa henkisen etsijyyden muodostavan selkeästi oman katsomuksellisen ulottuvuutensa suomalaisella henkisellä ja hengellisellä kentällä. (Ketola 2020, 71.)

Enkelit Suomessa -kyselyihin vastanneet asettuvat tässä jaottelussa sekä kulttuurikristittyihin että etsijöihin. Heistä suurin osa on uskonnollisen yhteisön jäseniä, mutta heidän toimijuutensa institutionaalisen uskonnon kentällä on varsin laimeaa: lähes kymmenesosa ei osallistunut lainkaan, ja puolet osallistuu lähinnä kirkon vuodenkiertoon liittyviin tilaisuuksiin, joulukirkkoon, häihin, hautajaisiin ja konsertteihin, ja heidän osallistumisensa on passiivista. Samoin lähes kymmenesosa kertoi osallistuvansa sekä hengellisiin että uushenkisiin tilaisuuksiin. (Mikkola 2019, 316–317.) Vaikuttaa siltä, että he eivät ole löytäneet tilaa edes ”naisten toimijuudelle”, jonka Anna Haapalainen (2020, 9) mainitsee evankelis-luterilaisen kirkon seurakuntatason toimijuutta koskevassa tutkimuksessaan. Naisten toimijuus näyttäytyy välinpitämättömyytenä institutionaalisen uskonnon tarjoamia mah-

15 Ketola (2020, 73) määrittelee kulttuurikristityn henkilöksi, joka yhtäältä arvostaa kristillistä perintöään, mutta toisaalta ei pidä osaa tai ei mitään kirkon opinkappaleista tosina.

dollisuuksia kohtaan. Etsijyys puolestaan kuvataan monipuolisena, ja kysymykseen henkisten palvelujen käytöstä vastattiin laajasti:

Ihan kaikkia. Reiki, shamaani, meedio, astrologi, erilaisia parantajia, bio-frekvenssiä, auranmuuttaja YNNÄ MUUTA. (587N¹⁶, opettaja, konsultti.)

Tilaisuuden osallistujat seuraavat Byrnen lisäksi myös muita enkelihenkisyyden toimijoita. Kansainvälisistä enkelien kanssa kommunikoivista naisista he mainitsevat Diana Cooperin, Doreen Virtuen, Maria Zawoun ja suomalaisista muun muassa Anu Wyskielin, Kaija Juurikkalan, Kirsi Rannon ja Ilona Pohjalaisen.

Osalle toimijuus voi olla palvelujen vastaanottamista, toisille myös niiden antamista. Henkilökohtainen kiinnostus saattaa muuttua pienyrittäjyydeksi, jossa yhdistyvät monenlaiset hoidot ja palvelut (Bowman 1999, 185 ja 187). Kyselyyn vastanneista 22 kertoi tekevän-
sä hoitoja tai opiskelevansa niitä.

Opiskelin tänä vuonna enkelintulkitsijaksi, ja tälle matkalle löysin koska sairastuin vakavasti mutta selvisin hengissä. Koin, että minut haluttiin täydellisesti pysäyttää näkemään toinen tie ja se on henkisyys, enkelit ja muiden auttaminen. (533N, laitoshuoltaja.)

Uushenkisyyden kentällä raja enkelipalvelujen tuottajiin ja kuluttajiin on hämärtymässä, ja siirtymät positiosta toiseen näyttävät mahdolliselta toimijuudelta tulevaisuutta rakennettaessa.

Naisten toimijuus enkelten kanssa on arkilähtöistä, mukautuvaa ja paikallista toimijuutta (Mahmood 2005; Haapalainen 2020). Se muistuttaa Martin S. Stringerin (2008, 109) käyttämää selviytymisen uskonnon käsitettä, jolla voi kuvata naisten suhdetta uskontoon: suhde on tilanneriippuvainen ja antaa käytännöllisiä vastauksia arjen ongelmiin.

Työskentelen enkeleitten kanssa päivittäin ja olen saanut paljon apua kaikkiin suunnitelmiin. Ne ovat pysäyttäneet minut, kun en itse ole osannut seisahdtaa. Ne ovat ohjanneet minua oikeaan suuntaan, kun olen mei-

16 Numero on Enkelit Suomessa -kyselyyn vastaajan tunnusnumero, N=nainen. Käännös ruotsista kirjoittajan.

nannut mennä väärään. Kuuntelen enkeleitä jatkuvasti. (491N, FM, opettaja.)

Enkelit Suomessa 2015 -kyselyn mukaan (N189) puolella vastaajista enkelisuhde on alkanut jo lapsuudessa, puolella aikuisiässä:

Syntymän ajasta. Henkimaailma oli minulle todellista ja konkreettista, kunnes sen sukulaiset pois ottivat ollessani viisi tai kuusivuotias. Ohjausta olen huomannut koko elämäni, mutta vasta nyt aikuisena olen valmis ”palaamaan” tuohon hyväksytyyn henkiseen kokemiseen, koska en enää usko sen olevan kiellettyä. (589N, hiusmuotoilija.)

Vastaajat kertovat myönteisestä enkelisuhteesta: he etsivät yhteyttä, jossa he kokivat saavansa enkeleiltä johdatusta, suojelusta, henkistä ja konkreettista apua vaikeissa tilanteissa sekä parantumista (Mikkola 2019, 321–323). Utraisen (2016, 51) mukaan yhteydenpito tuottaa lumottuja enkelihetkiä, hetken uskonnollisuutta, joka ei ole pysyvää vaan esiintyy vain ohimenevissä tilanteissa. Näissä vuorovaikutuksellisissa hetkissä vastaajat kokivat tulevaisuuden kohdatuiksi ja kuulluiksi.

Kiinnostus osallistua Byrnen tilaisuuksiin on syntynyt Byrneä koskevien myönteisten lehtijuttujen ja hänen kirjojensa kautta. Osallistujat lähtevät tilaisuuteen yhdessä sukulaisten tai ystävien kanssa:

Etsin ystävälleni syntymäpäivälahjaa ja jostain syystä Lornan kirja tarttui käteeni, tunne ostaa kirja lahjaksi oli niin voimakas, että ostin sen. Kirjan ostosta lähti valtava tapahtumavyöry liikkeelle ja sen seurauksena ystäväni ja minä tulimme kuuntelemaan Lornaa. (309N, kouluttaja.)

Tilaisuuteen osallistuja on aktiivinen toimija, joka yhdessä Byrnen ja muiden osallistujien kanssa luo Byrnen karisman. Tätä kautta Byrne ja osallistujat jakavat myös yhteisen lumon, enkeliyden tunnun, jonka Byrnen kuvaukset kuulijoille näkymättämistä, mahtavista ja värikkäistä enkeleistä synnyttävät. Osallistujien toimijuus näyttäytyy tilaisuuksissa myös muilla tavoin:

Lorna tulee paikalle hieman yli 17:00 ja alkaa signeerata kirjoja kirjatiskin nurkalla. Pyydän ihmisiä avaamaan kirjan valmiiksi ja otan kuvia heidän kännykkäkameraillaan. Lorna pitää rivakkaa tahtia, käsi ojentuu jo seuraavaan kirjaan samalla kun otan kuvia. Kännykkäkuvaus ei ole parasta

osaamistani, mutta ihmiset vaikuttavat tyytyväisiltä. Signeeraus ja kuvan ottaminen antaa ihmisille pienen hetken kohdata Byrne yksinään. Etnografi työssään. (Kenttäpäiväkirja 2017, Jyväskylä.)

Tilaisuuden jälkeen suurin osa osallistujista jää kärsivällisesti odottamaan Byrnen siunausta, vaikka odotteluun kuluu tunteja. Odotellessa keskustelujen aloittaminen osallistujien kanssa oli helppoa, ja monet jakoivat kokemuksiaan: kuulin kertomuksia uudelleensyntymästä, onnettomuudesta pelastumisesta, enkelipalloista valokuvissa ja ihmeestä, että he olivat saaneet lipun loppuunmyytyyn tilaisuuteen (Kenttäpäiväkirja 2017, Helsinki).

Kysymys vallasta – kuka tai mikä yrittää rajoittaa naisten toimijuutta?

Toimijuus on käsitteenä moniulotteinen. Sitä voidaan tarkastella yksilön ominaisuutena, formaalissa ryhmässä, kuten kirkon piirissä, tapahtuvana toimijuutena tai löyhissä verkostoissa, kuten messuilla tai enkeli-illoissa, omaehtoisesti tapahtuvana toimintana. Naisten toimijuutta pyritään kuitenkin rajoittamaan monin tavoin.

Haapalainen (2020) on tarkastellut, miten evankelis-luterilaisen kirkon seurakuntatasolla toimijuus määrittyy ja miten sitä rajataan. Kirkko institutionaalisenä toimijana käyttää ja jakaa rakenteellista valtaa ja rakentaa sukupuolittunutta toimijuutta, jossa syntyy jako maallikkotoimijoiden toimijuuteen ja siitä erotettuun ”naisten toimijuuteen”. Seurakunta ei tietoisesti tee rajaa sukupuolten välillä, mutta taustalla vaikuttavat stereotyyppiset ja kyseenalaistamattomat näkemykset sukupuolen rakentumisesta. Institutionaalisen uskonnon kentällä valta on edelleenkin vahvasti miesten hallussa. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kymmenestä virassa olevasta piispasta vain kaksi on naisia (Arkkipiispa ja piispat 2021). Vuonna 2019 kirkkoherroista neljännes, seurakuntapastoreista 49,3 prosenttia ja koko kirkon henkilöstöstä 71,4 prosenttia oli naisia (Kirkko on suuri työnantaja 2021). Naisten toimijuus kirkossa asettuu näiden rakenteiden muovaamaan kehykseen.

Uushenkisen kentän toimijuudet ja niiden legitimizeetti muotoutuvat uskonnollisesta kentästä poikkeavalla tavalla. Kentällä ei ole yhtä instituutiota, joka määritteli legitiimit uushenkisyyden asemat, muodot tai hyödykkeet. Näin toimijuuden mahdollisuuksia rajoitetaan vähemmän kuin institutionaalisen uskonnon kentällä ja avoimet rakenteet mahdollistavat toimijuutta tavoilla, jotka paremmin vastaavat naisten toiveisiin ja tarpeisiin. Enkelihenkisyyttä ja siihen liittyvää toimijuutta on sekä institutionaalisen uskonnon että uushenkisyyden kentillä, ja toimijuus voi näyttäytyä säilyttävänä tai uutta etsivänä.

Vaikka uushenkisyyden käsite on lähtöisin kristillisestä teologiasta, se asetetaan usein vastakkain institutionaalisen uskonnon kanssa (Sjöholm ja muut 2010, 181). Uskonnon kentän näkökulmasta uushenkisyys ja sen osana enkeliusko ja sen moninaiset uskomukset ja käytännöt eivät näyttäydy legitiimeinä. Kirkko pyrkii käyttämään institutionaalista määrittelyvaltaansa siihen, millainen on oikea ja legitiimi usko ja mitkä ovat sen rajat. Uudet uskonnolliset liikkeet ja uushenkisyys kuitenkin haastavat uskonnollista kenttää ja sen vallan rajoja, joita myös sekularisaatio ja uskonnon muutoksessa oleva asema yhteiskunnassa rapauttavat. Evankelis-luterilaisen kirkon ja herätysliikkeiden edustajien suhde enkeleihin ja enkeliuskon uushenkisiin muotoihin on torjuva. Enkelin paikka on sanansaattajana, osana Jumalan komentoketjua ja hyödynnettävissä esimerkiksi joulun kampanjaan (Kuula 2011; Riekkinen 2014; Lehtinen 2014; Pallaste 2018b; Seurakunta tuo enkelit katukuvaan joulunajaksi 2019).

Median suhtautuminen enkelihenkisyyteen on yleensä ollut suhteellisen kielteistä. Poikkeuksen tästä muodostaa Lorna Byrne, jota media on kohdellut lähes aina myönteisesti (Mikkola 2020, 11). *Hel-singin Sanomien* Kuukausiliitteessä Tuija Pallaste (2018a) kirjoittaa ”bisnesenkeleistä”, enkelialan pienyrittäjistä, ja toteaa enkeleiden olevan jo suosituimpia kuin Jeesus. Hän tuo esille kriittisen suhtautumisensa ”bisnesenkeleihin”, jotka rahastavat ihmisten hädällä, mutta kirjoittaa myös Utriaisien ja Honkasalon tutkimuksista, joissa tarkastellaan laajemmin enkelihenkisyyttä.

Uushenkisyyden harjoittajat kokevat arjessa ennakkoluuloja eivätkä koe voivansa avoimesti puhua henkisyydestään. Eräs Enkelit Suomessa 2011 -kyselyn vastaaja kirjoitti kokemuksistaan:

Olisi upeaa, jos yhä useampi uskaltaisi luottaa enkelien apuun ja siihen että emme ole koskaan yksin. Olisi mahtavaa, jos voisi puhua uskostaan – suojelusenkeleistä ja henkioppaista avoimemmin tulematta leimatuksi. Usko ei ole yhden kirkkokunnan näkemys vaan kuten taivaassa asia nähdään, kaikki ihmiset = uskovaiset kuuluvat samaan nippuun ja kaikilla on vaan yksi jumala, jolla sitten on monta ”lempinimeä”. (334N.)

Samoin Utriainen (2020, 226) kuvaa, miten hänen haastattelemansa naiset kertoivat, kuinka he eivät voineet lapsena kertoa perheenjäsenille enkelikokemuksistaan tai kuinka kirkko koettiin paikaksi, jossa ei ollut tilaa omakohtaiselle henkisyydelle.

Lopuksi

Byrnen toiminnan kehyksessä naisten toimijuus näyttäytyy monin eri tavoin. Byrnen värikkäät enkelikuvaukset luovat lumoa, enkeliyden tuntua, joka luodaan yhdessä kuulijoiden kanssa. Tuottaja yhdistää tähden ja yleisön, jotka jakavat yhteisen hetken ja tuottavat enkelihenkisyyttä. Enkelihenkisyydessä naiset ovat aktiivisia toimijoita yhdessä enkelten kanssa selvitäkseen arjen haasteista. Toimijuus näyttäytyy toisaalta yhteytenä ei-inhimilliseen, jonka koetaan yhtäältä antavan suojelusta ja johdatusta ja toisaalta konkreettista apua tai parantamista.

Uushenkisyys on arkista toimijuutta, ja sen harjoittajista suuri osa on naisia, kuten myös sen tähdet ja tuottajat. Byrnen toimijuus perustuu vahvaan identiteettiin, ja hän haluaa myös muiden voivan kokea enkeleiden myönteisyyden ja avun omassa elämässään. Hänellä eletyn ja koetun yhdistämisestä syntyy vakuuttavaa ja vahvistavaa toimijuutta, joka ei ole kiinnostunut oppirakennelmista, vaan jaetusta käytännön kokemuksesta, jossa autetaan ja tullaan autetuksi. Kirjojen, sosiaalisen median ja tilaisuuksien kautta hän pyrkii vuorovaikutukseen lukijoiden ja kuulijoiden kautta ja näin jakamaan enkelihenkisyyden toimijuutta.

Vuorovaikutuksellisuus on pohjana myös FreeFlowFactoryn mahdollisuuksia etsivälle ja mahdollistavalle toimijuudelle, joka hyödyntää olemassa olevia verkostoja ja etsii samalla luovasti uusia yhteistyökumppaneita. Verkottuva toimijuus on edellytyksenä Byrnen

tilaisuuksien tuottamiselle, jossa tarvitaan kykyä toimia Byrnen – usein nopeiden– aikataulujen mukaan.

Uushenkisyyden kentän naiset eivät nouse vastarintaan institutionaalista uskonnonharjoitusta kohtaan (vrt. Mahmood 2005, ¹⁷), vaan osallistuvat siihen passiivisesti tai jättävät sen kokonaan. Mielikuvitus ja tarinallisuus auttavat toimijuuden syntymisessä: jos ei ole ajatusta paremmasta, on sitä kohti vaikea kulkea. Enkelit ovat kanssakulkijoita, joiden apuun voi aina luottaa, ja Byrnen tilaisuuksissa koettu vertaisuuden voima vahvistaa heidän toimijuuttaan.

Naisten toimijuus enkelihenkisyyden kentällä on moninaista, pientä ja isoa. Se näyttäytyy hiljaisena, ja se voi jäädä huomaamatta, mutta siinä käsitellään usein suuria kysymyksiä:

Eräs retriitin osallistujista kertoo, kuinka hän ottaa enkelin mukaansa menessään töihin sairaalaan, jossa hän toimii saattohoitopotilaiden kanssa. Toinen, ammatiltaan laulaja, kertoo, kuinka hän haluaa laulaa enkeleiden kanssa. Kolmas kertoo, kuinka hänen tyttärensä ystävä oli yrittänyt itsemurhaa, ja hän oli pyytänyt enkeleitä apuun auttamaan tytärtä selviytymään tilanteesta. (Kenttäpäiväkirja 2019, Irlanti.)

Naisten toimijuus näyttäytyy tekemisenä arjessa, jossa he luovat käytäntöjä ja merkityksiä, jotka ovat riippumattomia institutionaalisesta uskonnosta. Etsijöinä he yhdistävät ja muokkaavat uutta ja vanhaa ja rikastuttavat näin henkisyyttään, jossa enkelit ovat osana luomassa arjen lumoa.

17 Saba Mahmood (2005) on kritisoinut feministiteoreetikkojen tapaa poliitoida toimijuuden käsite hyvin tiukasti ja liittää se patriarkaatin vastustamiseen, mikä jättää huomioimatta naisten muut toimijuuden muodot. Moskeijaliikkeen naiset rakentavat paikallista uskonnollista toimijuuttaan tietoisesti niissä rajoissa, mitä kulttuurihistoriallinen tilanne sallii. Suomessa on tutkittu esimerkiksi vanhoillislestadiolaisuuteen liittyen kuinka naiset luovat toimijuuttaan myös konservatiivisen uskonnon kentällä (Kupari & Tuomaala 2015; Hintsala 2020).

Lähteet ja kirjallisuus

Lähteet

- Enkelit Suomessa 2011 -kysely. Aineisto Terhi Utraisen hallussa. Tekijällä kopiot.
- Enkelit Suomessa 2015 -kysely. Aineisto tekijän hallussa.
- Lorna Byrnen tilaisuuksien kenttäpäiväkirjat 2011–2020. Aineisto tekijän hallussa.

Haastattelut

- Degerman, Catarina & Uma Kangas 10.4.2013.
- Degerman, Catarina 12.11.2019 ja 7.3.2022.
- Haastatteluaineistot tekijän hallussa.

Kirjallisuus

- Alapuro, Risto 2006: Miten Bourdieu tuli Suomeen. Teoksessa Purhonen, Semi & Roos, Jeja-Pekka (toim.) *Bourdieu ja minä. Näkökulmia Pierre Bourdieun sosiologiaan*. Tampere, Vastapaino. 55–69.
- Ammerman, Nancy T. 2007: Introduction. Observing religious modern lives. Teoksessa Ammerman, Nancy T. (toim.) *Everyday religion. Observing modern religious lives*. New York: Oxford University Press. 1–18.
- Ammerman, Nancy T. 2016: Lived Religion as an Emerging Field. An Assessment of its Contours and Frontiers. – *Nordic Journal of Religion & Society* 29:2 s. 83–99.
- Aupers, Stef & Houtman, Dick 2011: Beyond the Spiritual Supermarket. Why New Age Spirituality is Less Privatized Than They Say It Is? Teoksessa Houtman, Dick & Aupers, Stef & de Koster, William (toim.) *Paradoxes of Individualization. Social Control and Social Conflict in Contemporary Modernity*. Farnham; Burlington VT.: Ashgate. 33–53.
- Beaman, Lori G. 2013: The Will to Religion. Obligatory Religious Citizenship. – *Critical Research on Religion* 1:2 s. 141–157. <https://doi.org/10.1177/2050303213490040>.
- Bender, Courtney 2010: *The New Metaphysicals. Spirituality and the American Religious Imagination*. Chicago & Lontoo: The University of Chicago Press.
- Bennett, Jane 2001: *The Enchantment of Modern Life. Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Bourdieu, Pierre 2013 (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, Pierre 1990: *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu, Pierre 1991: Genesis and Structure of the Religious Field. – *Comparative Social Research* 13 s. 1–44.

- Bowman, Marion 1999: Healing in the Spiritual Marketplace. Consumers, Courses and Credentialism. – *Social Compass* 46: 2 s. 181–189.
- Bowman, Marion 2013: Valuing Spirituality. Commodification, Consumption and Community in Glastonbury. Teoksessa Gauthier, François & Martikainen, Tuomas (toim.) *Religion in Consumer Society. Brands, Consumers, and Markets*. Burlington: Ashgate. 207–224.
- Bruce, Steve 2018: *Researching Religion. Why We Need Social Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Byrne, Lorna 2009: *Enkeleitä hiuksissani*. Helsinki: Otava.
- Byrne, Lorna s.a.: *About Lorna*. <https://lornabyrne.com/about-lorna-byrne/>. Viitattu 10.1.2020.
- Byrne, Lorna s.a.: The Lorna Byrne Children's Foundation. <https://foundation.lornabyrne.com/>. Viitattu 10.1.2020.
- Byrne, Lorna 2014: *An open letter to American Muslims* 14.3.2014. <https://lornabyrne.com/category/news/page/4/>. Viitattu 11.3.2018.
- Byrne, Lorna 2015: *Ireland votes for equal marriage* 22.5.2015. <http://www.lornabyrne.com/?newsitem=why-i-am-voting-yes-to-marriage-equality>. Viitattu 15.3.2016.
- Campbell, Colin 2007: *The Easternization of the West. A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Yale Cultural Sociology Series. Boulder, Colo.: Paradigm Publishers.
- Damanhur. <http://www.damanzur.org/en/what-is-damanzur>. Viitattu 6.4.2021.
- Davies, Kerry & Freathy, Paul 2014: Marketplace Spirituality. Challenges for the New Age Retailer. – *The Service Industries Journal* 34:15 s. 1185–1198.
- Decoteau, Claire Laurier 2016: The Reflexive *Habitus*. Critical Realist and Bourdieusian Social Action. – *European Journal of Social Theory* 19:3 s. 303–321.
- Degerman, Catarina 2021: *Kilfanen ystävät -tiedote* 20.3.2021.
- Edgell, Penny 2012: A Cultural Sociology of Religion. New Directions. – *Annual Review of Sociology* 38 s. 247–265.
- Enkelten koti -koulu. <https://www.enkeltenkoti.com/>. Viitattu 6.4.2021.
- Findhorn. <https://www.findhorn.org/about-us/>. Viitattu 6.4.2021.
- FreeFlowFactory. <https://www.freeflowfactory.com/>. Viitattu 18.4.2016.
- Fulkerson, Mary McClintock & Briggs, Sheila 2012: Introduction. Teoksessa Fulkerson, Mary McClintock & Briggs, Sheila (toim.) *The Oxford Handbook of Feminist Theology*. Oxford: Oxford University Press. 1–24.
- Haapalainen, Anna 2020: Rajoilla, risteymissä ja hiljaisuudessa – toimijuiden moniperustainen rajaaminen seurakunnassa. – *Uskonnotutkija – Religionsforskaren*, 9:2 s. 1–27. <https://doi.org/10.24291/uskonnotutkija.v9i2.100603>.
- Hall, David D. 1997: Introduction. Teoksessa Hall, David D. *Lived Religion in America. Toward a History of Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press. vii–xiii.
- Hanegraaff, Wouter J. 1996: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.

- Heelas, Paul & Woodhead, Linda with Seel, Benjamin & Szerszynski, Bronislaw & Tusting, Karen 2005: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Away to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hengen ja tiedon messut. <https://www.rajatieto.fi/hengen-ja-tiedon-messut/>. Viitattu 3.12.2020.
- Hintsala, Meri-Anna 2020: Ristiä kantaen. Eletty usko ja kärsimys vanhoillislestadiolaisten verkkokeskusteluissa. Teoksessa Vuola, Elina (toim.) *Eletty uskonto. Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 119–146.
- Hulkkonen, Katriina 2017: Kanavointi ja jakautunut yrittäjyys. New Age -henkisyyden ja yrittäjyyden yhdistämisen rajat ja mahdollisuudet. – *Elore* 24: 2. s. 1–20. <https://doi.org/10.30666/elore.79277>.
- Hulkkonen, Katriina 2021: *Elämää henkimaailman uskonnon ja yhteiskunnan rajoilla. Etnografinen tutkimus kanavoinnista, tietämisestä ja uushenkisestä yrittäjyydestä Suomessa*. Turku: Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-8373-5>.
- Hytönen, Maarit & Ketola, Kimmo & Salminen, Veli-Matti & Salomäki, Hanna (toim.) [s.a.] *Leikkauspintoja kirkon jäsenyyteen*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 35. <https://evl.fi/documents/1327140/45386794/Ktk+-+Leikkauspintoja+kirkon+jäsenyyteen/a8bc3277-bf3a-7667-f9b1-abc60c66abf8>
- Jaspers, Frans 2013: From New Age to New Spiritualities. Secular Sacralizations on the Borders of Religion. Teoksessa Gilhus, Ingvald Sælid & Sutcliffe, Steven J. (toim.) *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. Durham: Acumen. 197–211.
- Jännäri, Jenny 2012: Enkelikuiskaaja ja hänen agenttinsa. – *Kauppalehti Optio* 2012/12.
- Kapusta, Jan & Marie Kostiáová, Zuzana 2020: From the Trees to the Wood. Alternative Spirituality as an Emergent “Official Religion”? – *Journal of Religion in Europe* 13:3–4 s. 187–213.
- Ketola, Kimmo 2020: Uskonnolliset identiteetit ja uskomusmaailma moninaistuvat. Teoksessa Salomäki, Hanna & Hytönen, Maarit & Ketola, Kimmo & Salminen, Veli-Matti & Sohlberg, Jussi *Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 67–89.
- Ketola, Kimmo & Sohlberg, Jussi 2011: Helsingin uskonnot. Uskonnollisuuden muutos yhteiskartoituksen valossa. – *Teologinen Aikakauskirja* 3/2011 s. 208–231.
- Kiistala, Minna 2018: Suomalaiset osaavat kommunikoida enkelien kanssa. – *Voi hyvin* 28.8.2018. <https://www.terve.fi/artikkelit/kirjailija-ja-mystikko-lorna-byrne-suomalaiset-osaavat-kommunikoida-enkelien-kanssa>. Viitattu 17.1.2019.
- Kirkko Monitor 2007: Onko enkeleitä olemassa? FSD2833. Tietoarkisto. https://services.fsd.tuni.fi/catalogue/FSD2833?study_language=fi. Viitattu 3.12.2020.

- Kupari, Helena 2016: *Lifelong Religion as Habitus. Religious Practice among Displaced Karelian Orthodox Women in Finland*. Boston: Brill.
- Kupari, Helena 2020: Lived Religion and the Religious Field. – *Journal of Contemporary Religion* 35:2 s. 213–230. <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759901>.
- Kupari, Helena & Tuomaala, Salome 2015: Toimijuus ja muutoksen mahdollisuus. Esimerkkinä vanhoillislestadiolaisuuden tutkimus. Teoksessa Aho-nen, Johanna & Vuola, Elina (toim.) *Uskonnon ja sukupuolen risteyksiä*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 161–187.
- Kupari, Helena & Vuola, Elina 2020: Mitä on eletyn uskonnon tutkimus? Teoksessa Vuola, Elina (toim.) *Eletty uskonto. Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 7–39.
- Kuula, Kari 2011: Mikkelinpäivä: Enkeleillä on kahdet kasvot. *Kirkkovuosi-tiedote* 2011. <http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/Documents/20F97EDC1A8F71CFC225791000314D35?OpenDocument&lang=FI>. Viitattu 18.12.2012.
- Kühle, Lene 2012: Bourdieu, religion and pluralistic societies. – *Bulletin for the Study of Religion* 41:1 s. 8–14. <https://doi.org/10.1558/bsor.v41i1.003>.
- Lehtinen, Anna 2014: Median kuvassa enkeleistä Jeesus jää sivurooliin. – *Seurakuntalainen* 24.12.2014. <https://www.seurakuntalainen.fi/uutiset/median-kuvassa-enkeleista-jeesus-jaa-sivurooliin/>. Viitattu 15.1.2015.
- Leskinen, Hannele & Soronen, Hannu 2006: *Sosiaaliset distinktiot. Bourdieun makuteoria*. http://www.cs.tut.fi/~ihtesem/s2006/teoriat/esitykset/Raportti_Leskinen_Soronen_141106.pdf. Viitattu 8.3.2016.
- Mahlamäki, Tiina & Utriainen, Terhi 2019: Esoteeristen naisten lumottu toimijuus. – *Teologinen Aikakauskirja* 2/2019 s. 116–130.
- Mahmood, Saba 2005: *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- McGuire, Meredith B. 2008: *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Mikkola, Elisa 2019: Enkelit tuovat apua ja lumoa arkeen. Kyselytutkimus Lorna Byrnen Suomen tilaisuuksiin osallistuneille. – *Teologinen Aika-kauskirja* 4/2019 s. 308–328.
- Mikkola, Elisa 2020: Lorna Byrne – tämän ajan naismystikon kulttuurinen pääoma ja legitimaatio. – *Uskonnotutkija – Religionsforskaren* 9:1 s. 1–27. <https://doi.org/10.24291/uskonnotutkija.v9i1.96004>.
- MinäOlen-messut. <https://www.minaolenmessut.fi/>. Viitattu 20.12.2020.
- Moberg, Marcus & Granholm, Kennet 2012: The Concept of Post-Secular and the Contemporary Nexus of Religion, Media, Popular Culture, and Consumer Culture. Teoksessa Lassander, Mika & Nynäs, Peter & Utriainen, Terhi (toim.) *Post-secular Society*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers. 95–127.
- Moi, Toril 1991: Appropriating Bourdieu. Feminist Theory and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture. – *New Literary History* 22:4 s. 1017–1049.
- Orsi, Robert A. 2003: Is the Study of Lived Religion Irrelevant to the World We Live in? Presidential Plenary Address, Society for the Scientific Study

- of Religion, Salt Lake City, November 2, 2002. – *Journal for the Scientific Study of Religion* 42:2 s. 169–174.
- Pallaste, Tuija 2018a: Bisnesenkelit. – *Helsingin Sanomat* Kuukausiliite 4/2018. 7.4.2018. <https://www.hs.fi/kuukausiliite/art-2000005628950.html>. Viitattu 19.11.2018.
- Pallaste, Tuija 2018b: Tuleva arkkipiispa ei lupaa enkeleille lisää tilaa kirkossa, vaikka ne kiinnostavat suomalaisia yhä enemmän – ”Ei ihminen voi alkaa manipuloiden itse määritellä, miten enkelit toimivat”. – *Helsingin Sanomat* 9.4.2018. <https://www.hs.fi/kuukausiliite/art-2000005634859.html>. Viitattu 19.11.2018.
- Partridge, Christopher 2016: Occulture and Everyday Enchantment. Teoksessa Lewis, James R. & Tøllefsen, Inga B. (toim.) *The Oxford Handbook of New Religious Movements II*. New York: Oxford University Press. 315–333.
- Possamai, Adam 2000: A Profile of New Agers. Social and Spiritual Aspects. – *Journal of Sociology* 36 s. 364–377.
- Primiano, Leonard Norman 2012: Afterword. Manifestations of the Religious Vernacular: Ambiguity, Power, and Creativity. Teoksessa Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim.) *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. Sheffield: Equinox. 382–394.
- Repstad, Pål 2019: More Dialogue between Approaches. Everyday Religion and Political Religion. Teoksessa Repstad, Pål (toim.) *Political Religion, Everyday Religion. Sociological Trends*. Leiden: Brill. 55–66.
- Riekkinen, Ville 2014: *Mikkelinpäivä – lasten ja enkeleiden päivä*. <http://evl.fi/EVLUutiset.nsf/0/FBC676C93AA90AEDC2257D5E001C5C07?opendocument&lang=Fi>. Viitattu 6.10.2014.
- Salmenniemi, Suvi & Nurmi, Johanna & Jaakola, Joni 2019: ”Living on a Razor Blade”. Work and Alienation in the Narratives of Therapeutic Engagements. Teoksessa Salmenniemi, Suvi & Nurmi, Johanna & Perheentupa, Inna & Bergroth, Harley (toim.) *Assembling Therapeutics Cultures, Politics and Materiality*. Lontoo: Routledge. 155–171. <https://doi.org/10.4324/9781351233392>.
- Salomäki, Hanna & Hytönen, Maarit & Ketola, Kimmo & Salminen, Veli-Matti & Sohlberg, Jussi 2020: *Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelisluterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Seurakunta tuo enkelit katukuvaan joulunajaksi 2019: Malmin seurakunta 16.12.2019. <https://www.helsinginseurakunnat.fi/puistolankirkko/uutiset/seurakuntatuoenkelitkatukuvaanjoulunajaksi>. Viitattu 21.1.2020.
- Sjöholm, Tom & Ketola, Kimmo & Pesonen, Heikki & Sakaranaho, Tuula 2010: Uskontotieteen ajankohtaisia näkökulmia ja keskustelunaiheita. Teoksessa Raunio, Antti & Luomanen, Petri (toim.) *Teologia. Johdatus tutkimukseen*. Helsinki: Edita. 178–186.
- Sohlberg, Jussi. 2021: Sähköposti 25.2.2021.
- Sointu, Eeva & Woodhead, Linda 2008: Spirituality, Gender, and Expressive Selfhood. – *Journal for the Scientific Study of Religion* 47: 2 s. 259–276.


- Stringer, Martin D. 2008: *Contemporary Western Ethnography and the Definition of Religion*. Lontoo: Continuum.
- Suomen evankelis-luterilainen kirkko: *Arkkipiispa ja piispat*. <https://evl.fi/tietoa-kirkosta/kirkon-organisaatio/arkkipiispa-ja-piispat>. Viitattu 15.5.2021.
- Suomen evankelis-luterilainen kirkko: *Kirkko on suuri työnantaja*. <https://evl.fi/tietoa-kirkosta/tilastotietoa/henkilosto>. Viitattu 15.5.2021.
- Sutcliffe, Steven J. 2003: *Children of the New Age. A History of Spiritual Practices*. Lontoo: Routledge.
- Taves, Ann & Kinsella, Michael 2013: Hiding in Plain Sight. The Organisational Forms of "Unorganised Religion". Teoksessa Gilhus, Ingvild Sælid & Sutcliffe, Steven J. (toim.) *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. Durham: Acumen. 84–98.
- Tuomaala, Salome 2011: *Keskeytyksiä elämässä. Naisten toimijuudet aborttikertomuksissa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-10-6908-6>.
- Uibu, Marko 2012: Creating Meanings and Supportive Networks on the Spiritual Internet Forum "The Nest of Angels". – *Journal of Ethnology and Folkloristics* 6:2 s. 69–86.
- Utriainen, Terhi 2014: Enkeliuskon lumo. *Kiistelty usko*. Kirkon tutkimuskeskuksen seminaari 10.3.2014. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 36 s. 34–42. <https://evl.fi/documents/1327140/45386794/Kiistelty+usko+36.pdf/d907d054-bd81-da20-cb45-c4e0c4b21809>. Viitattu 18.10.2018.
- Utriainen, Terhi 2015: Combining Christianity and New Age Spirituality. Angel Religion in Finland. Teoksessa Lewis, James R. & Tøllefsen, Inga B. (toim.) *Handbook of Nordic New Religions*. Brill NV: Leiden. 158–172.
- Utriainen, Terhi 2016: Ritually Framing Enchantment. Momentary Religion and Everyday Realities. – *Suomen Antropologi* 41:4 s. 46–61. <https://journal.fi/suomenantropologi/article/view/63058/24589>.
- Utriainen, Terhi 2017: *Enkeleitä työpöydällä. Arjen ja lumon etnografiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Utriainen, Terhi 2020: Elettyä vernakulaaria uskontoa oppimassa. Suomalaiset naiset henkisyyden poluilla. Teoksessa Vuola, Elina (toim.) *Eletty uskonto. Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 217–241.
- Utriainen, Terhi & Vesala, Kari-Mikko 2020: Maaseutukaupungin ihmeestä globaaliksi ilmiöksi. Uskonnollisen kuvittelun rajapintoja ja toimijuudesta Lourdesin pyhiinvaelluskohteessa. Teoksessa Viholainen, Aila & Kouri, Jaana & Mahlamäki, Tiina (toim.) *Kuvittelu ja uskonto. Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 146–170.
- Viholainen, Aila & Kouri, Jaana & Mahlamäki, Tiina (toim.) 2020: *Kuvittelu ja uskonto. Taustoja, tulkintaa ja sovelluksia*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Weber, Max & Eisenstadt, Shmuel Noah (toim.) 1968: *Max Weber on Charisma and Institution Building. Selected Papers*. Chicago: University of Chicago Press.
- Woodhead, Linda 2007: Why So Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited. Teoksessa Flanagan, Kieran & Jupp, Peter C. (toim.) *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate. 115–125.
- Woodhead, Linda 2008: Because I'm worth it. Religion and women's changing lives in the west. Teoksessa Aune, Kristin & Sharma, Sonya & Vincent, Gisela (toim.) *Women and religion in the west. Challenging secularization*. Aldershot: Ashgate. 147–161.

Tosissaan, muttei vakavissaan

Huumori ja parodia osana uushenkisyyttä

Essi Mäkelä

 <https://orcid.org/0000-0003-2521-7241>

Tiivistelmä

Vakavaksi parodiaksi luokitellut transgressiiviset uskonnot ovat kasvavissa määrin pyrkineet legitimoimaan paikkaansa uskontojen kentällä. Legitimaation perustana käytetään usein uskonnonvapautta ja tasa-arvolakeja. Tässä luvussa käsittelen Perkeleen temppelin, Saatanallisen temppelin ja Pastafarisen kirkon kautta kysymyksiä siitä, mikä lasketaan ”oikeaksi uskonnoksi” ja millaisia viranomaisvastauksia huumoristaan tunnetut liikkeet ovat saaneet. Transgressiivinen uskonnollisuus haastaa hegemonista hierarkiaa, mutta tekee myös vaihtoehtoiselle henkisyydelle tilaa syntyä esimerkiksi parodisista lähtökohdista. Liikkeille keskeistä on usein vapaus ja sekä tieteen että taiteen hyödyntäminen maailmankuvan rakennuksessa. ”Tosissaan, muttei vakavissaan” viittaa sitoutuneisuuteen ja merkitykseen, jonka vakava parodiauskonto voi synnyttää. Uskontodiskurssin laajeneminen tapahtuu monenlaisilla kentillä. Tässä luvussa keskityn legitimointiin yhteiskunnallisella tasolla erityisesti viranomaislausuntojen sekä internetin esimerkkien kautta.

Johdanto: Vakavaa parodiaa

Notkistuvassa modernissa uskonnosta ja henkisyydestä on erityisesti länsimaissa tullut yksi yksilön valittavissa olevista identiteeteistä sen sijaan, että siihen synnyttään ja siinä pysytään olosuhteiden pakosta (Taira 2006). Henkisyys on yksi tapa muiden joukossa ilmaista itseä, kuulua ryhmään ja vahvistaa suhdetta itsen ja ympäröivään maail-

maan. Lähiyhteisön rinnalla internetin lähes rajaton alusta mielikuvitukselle kehittyä ja pienille aatteille levitä luo hedelmällisen pohjan monenlaisille luoville tavoille tulkita myös henkisyttä ja rakentaa yhteisöjä uskonnollisen toiminnan ja perinteenrakennuksen ympärille. Tällainen monenkirjavien maailmankuvien luova hyödyntäminen on ominaista erityisesti uushenkisyydeksi nimetyn sateenvarjokäsitteen alla. Siinä yksilö voi omien tarpeidensa mukaan yhdistellä aineksia vaikkapa luonnonuskosta, humanistisesta psykologiasta, länsimaaisesta esoteerisesta perinteestä ja itämaisista filosofioista (esim. Utriainen & Ramstedt, 2017).

Perinteiden yhdistely ja soveltaminen on luonut hedelmällisen maaperän myös monenlaiselle transgressiivisemmälle eri rajoja loukkaavalle tai rikkovalle henkisyydelle, jollaisena voidaan pitää esimerkiksi huumoria ja parodiaa keskeisenä elementtinä hyödyntävää henkisyttä. Vakavuus on ylihistoriallisen ja yliluonnollisen syntyperän rinnalla ollut pitkään yksi uskonnon uskottavuuden eli legitimoinnin vaatimuksista, mutta niin sanottu vakava parodia haastaa tätä legitimointikeinoa, kun uudet henkisyyden muodot järjestäytyvät ja vaativat päästä osalliseksi yhteiskunnallisesta ”uskonto”-kategoriasta. Tässä luvussa keskityn siihen, miten huumoria hyödyntävä transgressiivinen uskonto haastaa uskonnon käsitteen rajoja yhteiskunnallisesti ja mitä legitimaatiokeinoja siinä hyödynnetään, sekä miten näitä liikkeitä voidaan luokitella muiden uskontojen rinnalla. Käytän esimerkkejä erityisesti viranomaiskäsitteistä, mutta myös sosiaalisesta mediasta. Käytän tässä yhteydessä pääasiassa uskonto-käsitettä, koska yhteisöjen pyrkimys on tulla hyväksytyksi tähän kategoriaan ja ymmärrän henkisyydeksi sen toiminnan ja ajatus- sekä kokemusmaailman, johon yhteisöt vetoavat osana legitimaatiostrategiaansa, ”tosissaan” otettavuuttaan.

Uskonnon vakavuus on kysymys, jota on puitu arviointilautakunnissa ja oikeudessa asti. Euroopan unionin kaikissa valtioissa on käytössä jonkinlainen versio uskonnollisen yhdyskunnan rekisteröinnistä, ja rekisteröityminen takaa yhteisöille erilaisia erioikeuksia. Uusien uskonnollisten liikkeiden suhteen Euroopan ihmisoikeustuomioistuimien on pyrkinyt soveltamaan laajaa uskonnon tulkintaa, jotta päätöksissä ei suosittaisi ainoastaan suuria ja historiallisesti merkittäviä perinteitä (Mäkelä & Sakaranaho 2020). Keskustelu uskonnon vaka-

vuudesta on kuitenkin noussut esiin esimerkiksi silloin, kun lentävän spaghetthirviön kannattajat, pastafarit, ovat pyrkineet rekisteröitymään ja hyödyntämään uskonnoille suunnattuja erioikeuksia. Pastafarit ovat olleet julkisuudessa muun muassa halutessaan pitää pastasiivilää uskonnollisina päähineinä henkilökorteissa ympäri maailmaa. (Mäkelä & Gebraad 2020; Mäkelä 2020.) Toisaalta myös Saatanallinen temppeli (*The Satanic Temple*, TST) on kääntänyt hyvän ja pahan diskursseja päälaelleen puhuessaan esimerkiksi abortin puolesta konservatiivisia kristillisiä liikkeitä vastaan (Laycock, 2020).

Tavat arvioida uskonnon vakavasti otettavuutta riippuvat erityisesti siitä, mistä lähtökohdista ja mihin tarkoituksiin tällainen uskottavuusarvio tehdään. Esimerkiksi pastafarien uskonnon harjoitusta ei voida Suomessa estää, koska uskontojen harjoittaminen rekisteröimättä ei Suomessa ole laitonta. Virallisten rekisteröinnistä seuraavien lakiteknisten erityisoikeuksien rinnalla keskusteluun vaihtoehtoisesta uskonnollisuudesta liittyy kuitenkin myös esimerkiksi sosiaalisia- ja mielenterveysnäkökulmia: rekisteröity asema luo turvallisuutta ja hyväksytyksi tuleminen tunnetta yhteiskunnassa, jossa pienempien liikkeiden asiat jäävät helposti näkymättömiksi.

Kysymys uskonnon vakavuudesta ei ole uusi. Hyvin vanhoissakin uskonnollisissa teksteissä, kuten munkkien pilamessuissa, on huumoria (Monteiro 1964). Myös vaikkapa juutalaisten pitkät perinteet omaava Purim-karnevalismi elää ja voi hyvin. Juutalaiset ovat toki tunnettuja itseironisesta huumoristaan (Ziv 1997), mutta asenteet muuttuvat helposti, kun uskonnoksi esittäytyy liike, joka hyödyntää ydinsanomassaan tai esillepanossaan erityisesti parodiaa ja satiiria. Nick Martin kirjoittaa artikkelissaan ”Exemptions, Sincerity and Pastafarianism” (2020) pastafareista ja siitä, minkälaisia mittareita ihmisen henkisyden ”vakavuudelle” voi mahdollisesti esittää. Oikeuden arviointiin käytettävissä olevat mittarit eivät Martinin mukaan ole kovinkaan hyviä. Paras mittari tuntuu olevan vilpittömyys, jos tavoitteena on selvittää mahdollisimman objektiivisesti uskonnollisen liikkeen pääsy uskonnoille tarkoitettuihin erityisoikeuksiin ilman, että toimitaan ristiriidassa vallalla olevien liberaalien egalitaaristen tavoitteiden kanssa (Martin 2020, 260).

Pastafarismien lisäksi laillisuuden rajoja on mitaillut The Satanic Temple. Tämän ryhmän uskon aitoutta on haastettu esimerkiksi ar-

vioitaessa sen tarvetta pystyttää satanistisen symbolin, Baphometin, patsas uskonnollisena symbolina osavaltion hallinnon maille (Laycock 2020). Uskonnon ”vakavasti otettavuuden” arvioinnissa hyväksyttävää ei liene tehdä erottelua sen perusteella, kuka esittää asian-
sa parhaiten tai vaikuttavatko uskomusten kohteet ulkopuolisen silmissä uskottavilta. Usein uskonnoille halutaan taata oikeus johonkin käytännön toimeen tai vapautuksia tietyistä velvoitteista sen sijaan, että pyritäisiin ainoastaan turvaamaan oikeus niin sanottuun vilpittömään uskoon. Myös sen vuoksi on mielenkiintoista, että ”vakavasti otettavuuden” arviointi on kytköksissä uskonnollisille yhteisöille myönnettävien erioikeuksien kanssa. On hankala asettaa mitään selkeitä kriteereitä uskonnon ”vakavasti otettavuudelle”, jos halutaan välttää rikkomasta ihmisten oikeutta uskoa. Arviota uskonnon ”uskottavuudesta” on vaikea tehdä harjoittajan tavoitteiden vilpittömyyden perusteella, jos tätä vilpittömyyttä pitäisi arvioida suhteessa siihen, onko kyseessä uskonto tai onko se vakavaa.

Vilpittömyys perustuu siis Martinin mukaan yksilön uskon ja toimien välisen sisäisen logiikan arviointiin eikä niinkään uskon sisällön ja ulkopuolisten lähteiden tai enemmistömielipiteen suhteeseen (Martin 2020, 267). Suomessa kuitenkin uskonnollisen yhdyskunnan rekisteröinnin yhteydessä arviointilautakunta on vedonnut nimenomaan ulkoisiin lähteisiin ja uskon sisältöön arvioidessaan yhdyskunnan hakemuksen pätevyyttä. Lautakunta ei omien sanojensa mukaan arvioikaan hakijoiden uskon aitoutta vaan yhdyskunnan toiminnan perusteiden vakiintuneisuutta ja yhdistettävyyttä johonkin laajempaan ilmiöön, kuten maailmanuskontoperinteisiin tai Karhun kansan tapauksessa uuspakanuuden kategoriaan. (Mäkelä 2020, 2018; Hjelm, Mäkelä & Sohlberg 2018.) Tällainen raja-
uskontoparadigmaan suomalaisten virkailijoiden toiminnan perusteena on noussut esiin myös Tuomas Äystön uskonrauhan rikkomista käsittelevässä väitöskirjassa (Äystö 2019).

Uushenkisyyden piiriin kuuluvat ilmiöt eivät yleensä samalla tavalla herätä uskottavuus- tai vakavuuskeskusteluita, sillä niiden harjoittajat ovat toistaiseksi tyytyneet usein toimimaan joko yksin tai yhdessä omissa oloissaan pyrkimättä rekisteröitymään uskonnollisiksi yhdyskunniksi. Pagan Federationin yritys rekisteröidä pakanuuteen pohjaavaa uskonnollisuutta Isossa-Britanniassa oli tämänkalta-

yleensä kattotermiksi käsitetyn ilmiön rekisteröintiyritys yhtenä entiteettinä (Owen 2018). Toisaalta Suomessa rekisteröintiyrityksiä on alullepannut ainakin Suomen Hedonistinen yhdyskunta, jonka toiminnankuvauksen voisi tulkita uushenkiseen kehykseen sopivaksi (PRH 2017). Harkinnassa ovat myös esimerkiksi Perkeleen Temppelein¹ ja Chrysaliksen temppelin² rekisteröintihakemukset, joten voi olla, että kysymys vakavuudesta nousee jatkossakin useammin esiin. Tämänkin vuoksi on mielenkiintoista tarkastella, miten uushenkisyyden piiristä nousee järjestäytyneempää toimintaa, joka haluaa osallistua yhteiskunnalliseen uskontokeskusteluun.

Tässä luvussa vertaan satanismia ja pastafarismia mukaillen Catherine Albanesen neljän ominaisuuden viitekehystä: *creed*, *code*, *cultus* ja *community*. Vapaasti suomentaen ne tarkoittavat perustaa, käytänteitä, rituaaleja ja yhteisöä (Laycock 2020; Albanese 2007). Tarkastelen myös keskustelua, jota liikkeiden tapa käyttää huumoria ja politiikkaa uskonnollisen kuvastonsa kasvualustoina on herättänyt erityisesti viranomaiskäsitelyssä. Esitän nämä uskonnot osana camp-tyylistä transgressiivista henkisyyttä, joka yhtäältä haastaa ja toisaalta vahvistaa julkisessa keskustelussa vallitsevia käsityksiä ”oikeasta uskonnosta” ja siitä, minkälaista estetiikkaa sellaiseen on sopivaa liittää. Liikkeet edustavat niin sanottua vakavaa parodiaa (Wilcox 2018; Mäkelä 2013), ja ne voivat toimia harjoittajilleen alustana toimia ”tosissaan, muttei vakavissaan” omassa henkisessä miljöössään. Wilcox käyttää vakavan parodian käsitettä aktivismista, jossa samalla kritisoidaan, mutta myös otetaan omaksi kulttuurisia perinteitä marginalisoitujen vähemmistöjen puolustamiseksi (Wilcox 2018, 2).

Aiemmassa tutkimuksessani olen käyttänyt vakavan parodian käsitettä keskittyen erityisesti diskordianisteihin, jotka hyödyntävät uskonto-käsitteen kritisoimista, parodioimista ja omaksi ottamista oman henkisen polun kehittämisessä ja toisaalta uskontojen yhteiskunnallisen aseman haastamisessa (Mäkelä 2013, 2012). Samalla tavalla TST ja pastafarit sekä kritisoivat että hyödyntävät uskonto-käsitteeseen ladattuja oletuksia omassa toiminnassaan. Kuten TST:n

1 <https://perkeleentemppeleli.com/yhteiso/> (Viitattu 20.6.2022).

2 <https://templeofchrysalis.com/fi/ukk/> (Viitattu 20.6.2022).

ja pastafarien perustasta, käytänteistä, rituaaleista ja yhteisöllisyydestä voidaan havaita, toiminnan ytimessä ovat erityisesti vapaus, tasa-arvo ja tieteiden sekä taiteiden kunnioitus. Tieteen ja uskonnon yhdistäminen on monille uusille liikkeille ominainen tapa rakentaa maailmaa ja toisaalta legitimoida henkisiä kokemuksia (esim. Aspren, 2011). Tämä on linjassa Gordon Lynchin (2007) uushenkisyyteen liittämien teema-alueiden kanssa, joihin voimaantuminen ja vapautuminen myös liittyvät (ks. esim. Johdanto tässä teoksessa). Vapauteen kuuluu myös mahdollisuus luovaan kokeiluun sekä transgressiiviseen rajojen haastamiseen, johon ympäröivä yhteiskunta usein helposti suhtautuu defensiivisesti.

Transgressiivinen uskonto

Tässä luvussa käsittelemiäni liikkeitä voisi kuvailla transgressiiviseksi erityisesti siitä näkökulmasta, miten ne venyttävät totuttuja uskontokäsitteen sisältöjä hyödyntäen osin tuttua, osin täysin uudenlaista ainesta. Laycock luokittelee TST:n tapauksessa transgression sen kautta, kohdistuuko se joltain kohti tai jostain pois (2020). Transgressiivisuudessa on myös aste-eroja riippuen siitä, miten monia rajoja se rikkoo ja kuinka näkyvästi. Satanismi ja pastafarismi ovat viime vuosina lähteneet hyvin laajasti ja näkyvästi hyödyntämään nimenomaan julkista uskontokeskustelua. Tämä saattaa olla osa aaltoliikettä, jota Laycock hahmottelee satanismiin julkiseen luonteeseen liittyen (Laycock 2020, 187–195). Satanismi elää TST:n kautta yhdenlaista toista tulemistaan, joten vuosikymmenien saatossa samanlainen kohdalo saattaa olla myös pastafarisella toiminnalla. Yhteiskunnallinen keskustelu uskonnonvapaudesta ja uskontojen välisestä tasa-arvosta vaikuttaa myös siihen, milloin tällainen rajojen koettelu tulee ajankohtaiseksi. Transgressiivisuuden vaikuttavuus siis myös vaihtelee sen mukaan, kuinka pöyristyttävänä liikkeen toimintaa pidetään ja kuinka moni kokee tarpeelliseksi haastaa liikkeen legitimitettä.

Transgressiivisuutta on aiemmin tarkasteltu erityisesti hierarkista järjestystä päälle kääntävien rituaalisten tilaisuuksien kautta (esim. Toffin 2019). Tässä luvussa esittelemäni uskonnot eivät kuitenkaan käytä transgressiivisuutta vain silloin tällöin, vaan ne rakentuvat ja niiden lähtökohta ja luonne perustuvat aiempien käsitysten haas-

tamiseen sekä laajemman keskustelun herättämiseen. Transgressiiviset rituaalit kyseenalaistavat, mutta myös vahvistavat hierarkkisia asetelmia (Toffin 2019, 112), mutta kuvaamani transgressiivinen uskonto pyrkii rajoja venyttämällä luomaan enemmän tilaa vaihtoehtoiselle henkisellemä ilmaisukselle ja uskonto-käsitteen tulkinnalle. Teemu Tairan mukaan jopa tärkeimmät ja tyypillisimmät syyt käyttää ”uskonto”-käsitettä julkisesti ovat legitimaatio ja kollektiivisten identiteettien haastaminen sen sijaan, että sen merkityssisältöjä haastettaisiin vaikkapa verohelpotusten saamiseksi (Taira 2013, 484). Julkisen uskontodiskurssin rajojen venyttämisen lisäksi sekä satanismi että pastafarismi antavat ihmisille aineksia vaihtoehtoisten maailmantulkintojen rakentamiseen. Ne keräävät joukkoihinsa ihmisiä, jotka haluavat hyödyntää liikkeiden ajatuksia henkilökohtaisen maailmantulkintansa viitekehyksenä. Näitä viitekehyksiä sovelletaan aktivismin ja yhteisöllisen toiminnan lisäksi myös henkilökohtaisessa henkisyuden harjoituksessa.

Heikki Pesonen muotoilee Roy Rappaportin ajattelun pohjalta rituaalivariaation teoriaa uskonnon peruspyhiin ja niiden ympärille kehittyneiden tasojen kautta. Näillä tasoilla uskonnon perusolettamukset säilyvät, kun niistä etäännyviä kerroksia muuttamalla voidaan varioida uskonnon ilmenemismuotoa: yhtäältä voidaan väittää, ettei jokin uskonnollinen toiminta perustu alkuperäisen perinteen tarkoittamaan tapaan harjoittaa sitä, mutta toisaalta toiminta muuttuu jatkuvasti ajan tarpeen mukaan myös vanhemmissa perinteissä (Pesonen 2021). Tässä ero lieenee progression ja transgression välillä, kuten Malinowska popin ja campin suhteita niin kutsutussa evolutiivisen hämmennyksen valossa tarkastellessaan hahmottelee. Siinä missä pop on progressiivista, mutta stabiloivaa, on camp transgressiivisempää ja pyrkii horjuttamaan konventioita (Malinowska 2014, 9). Samalla tapaa totutun uskonnon määritelmän muuttuessa syntyy hämmennystä siitä, mitä ”todella on uskonto”, ja lopulta kyse on pitkälti valtapelistä sekä kentästä, jolla sitä käydään.

Yksi esimerkki eri kenttien erilaisista legitimaatiotekniikoista on Singlerin analyysi jediuskonnosta, jota Twitterissä haluttiin määritellä ”oikeaksi uskonnoksi”. Samanaikaisesti viralliset tahot asettivat jedismin väestönlaskennan analyysissä uskonnottomuus-kategoriaan,

koska se arvioitiin pelkästään vitsiksi tai huijaukseksi (Singler 2014).³ Australian viranomaiset määrittelivät myös pastafarismien huijaukseksi vuonna 2021, kun paikalliset toimijat yrittivät rekisteröidä yhdistyksensä.⁴ Eri puolilla maailmaa pastafareiksi itseään kutsuvat pyrkivät jatkuvasti haastamaan tätä tulkintaa ja todentamaan uskontonsa oikeellisuutta. Samalla tapaa TST:n uskonnollisuuden aitoutta on vatvottu mediassa, mutta mielenkiintoisesti tuomioistuimet eivät ole lähteneet keskustelemaan siitä, onko TST:n edustama satanismi oikea uskonto (Laycock 2020, 90–92 ja 112). Mielenkiintoista ilmiön tarkastelussa on muutoksen aiheuttaman hämmennyksen eri aspektien pohtiminen. Eritoten sekularisaatioteorioita vasten peilaten voidaan kysyä, minkälainen uskonnollisuus ihmisiä puhuttelee silloin, kun perinteinen uskonnollisuus näyttäisi olevan ainakin joissakin kulttuureissa hupenemassa. Ja toisaalta, minkälaista muutosta tällainen aktivismi mahdollisesti aiheuttaa järjestelmässä, jonka uskontokäsitystä se haastaa.

Samalla tavoin kuin camp-estetiikka on tullut populaarin alueelle transgressiivisesti venyttämään normin rajoja, joita symbolinen järjestelmä vartioi (Malinowska 2014, 17), voi parodisen uskonnollisuuden tulkita testaavan ja ylittävän niitä rajoja, joita aiemmin kanonisoitu järjestelmä on tähän mennessä asettanut uskonnon vakavuudelle. Transgressiivisesti rajoja testaava henkisyys saattaa olla vain vaihe liikkeen vakiintumisen jatkumossa, mutta se vaikuttaa omalta osaltaan myös yhteiskunnalliseen uskonnon määrittelyyn ja käy sen kautta keskustelua hegemonisen uskonnontulkinnan rajojen kanssa.

Perusta, käytänteet, rituaalit ja yhteisö

Koska uskonnon määrittelystä ei uskontotieteessä ole yksimielisyyttä, on mielekäästä käyttää jonkinlaista mallia, jolla tuoda esiin erilaisia, toivottavasti uskonnon omasta näkökulmasta relevantteja, mutta

3 Käsittelen jedismia tarkemmin internettiä koskevassa alaluvussa.

4 <https://www.abc.net.au/news/2021-06-19/sa-church-of-the-flying-spaghetti-monster-proposal-rejected/100228038> (Viitattu 20.6.2022).

myös muiden uskontojen kanssa rinnastettavia ominaisuuksia. Vaihtoehtoja uskontoluokitteluille etsitään siksi, ettei uskonnon mallina käytettäisi aina vain protestanttista kristillisyyttä. Sen arvot eivät välttämättä kohtaa muiden liikkeiden arvojen kanssa. (Laycock 2020, 118.) Tätä vertailua on historiallisesti käytetty nimenomaan muiden uskontojen legitimitietin kyseenalaistamiseen, joten uskontojen moninaisuuden arvostuksen lisääntyessä on hedelmällistä etsiä toisenlaista lähestymistapaa.

Joseph P. Laycock on teoksessaan *Speak of the Devil – How the Satanic Temple is Changing the Way We Talk About Religion* mallintanut Saatanallisen temppelin toimintaa Cathrine Albanesen ”neljän c:n” viitekehyksen eli perustan, käytänteiden, rituaalien ja yhteisön kautta. Laycock on Saatanallisen temppelin yhteydessä käsitellyt liikettä Albanesen mallin mukaan, joten tiivistän hänen tulkintansa TST:stä ja vertaan sitä suomalaisen satanistisen ryhmittymän, Perkeleen temppelin, perusteisiin. Lisäksi sovitan pastafarisen liikkeen samaan kehykseen. Tämän jälkeen tarkastelen niitä suhteessa uskontojen legitimointiin vakavasti otettavuuden aspektin kautta.

Liikkeen perusta viittaa sen merkityksellistämistapoihin ja maailmankuvaan, jolle liike perustuu. Käytännöt ovat puolestaan kuvausta toimista, joilla perustaa voidaan toteuttaa. Näistä kahdesta löytyy viiteitä erityisesti TST:n ja Perkeleen temppelin peruseräilyistä, mutta myös pastafarisen kirkon ”jos mieluummin ette” -suosituksista. Kuvaan ensin liikkeiden perustaa ja käytänteitä niihin liittyvien perusteosten tai ohjeistusten kautta ja vertaan sitten näitä liikkeen toimintaan ja niistä käytyihin keskusteluihin. Rituaalit viittaavat uskonnolliseen toimintaan, jota toteutetaan käytännössä joko kirjoituksiin perustuen tai niitä soveltaen – käytäntöjä ja perusteita kunnioittaen. Yhteisöllisyyttä voi tarkastella sosiaalisena toimintana, joka muodostuu virallisempien rituaalien rinnalle tai ilmenee kuvattuna kokemuksena saman ajatusmaailman jakavien ihmisten yhteisestä olemisesta ja tekemisestä sekä niiden henkilökohtaisesta merkityksestä.

Rituaaleista puhuttaessa esimerkiksi antropologit Susan Darlington ja Roy Rappaport puhuvat muodon merkityksestä ylitse sisällön tai henkilökohtaisen uskon (Pesonen 2021). Myös Douglas Ezzy kuvaa pakanarituaaleja siitä lähtökohdasta, että symbolit palvelevat rituaaleja eikä päinvastoin ja henkilökohtainen kokemus on tärkeä-

pää kuin varsinainen symbolinen sisältö (Ezzy 2014). Voi siis ajatella, että satanistit ja pastafarit hyödyntävät sitä, mitä liikkeiden luojien ja harjoittajien kulttuureissa mielletään uskonnoksi: millainen uskontodiskurssi koetaan liikettä legitimoivimmaksi. Liikkeet sovitavat oman maailmankuvansa ja rituaalinsa sille pohjalle, jonka kokevat uskontodiskurssissa sopivimmaksi. He ikään kuin meemiytävät uskonto-kategorian (meemitutkimuksesta esim. Ahlgren 2018; Shifman 2014 ja 2012). Nämä rituaalit tukevat ja kunnioittavat niitä perusteita ja käytänteitä, joita näissä liikkeissä pidetään keskeisinä.

Saatanallinen temppleri ja Perkeleen Temppleri

Uusimpana tulokkaana julkista uskontokäsitystä haastamaan on noussut TST, joka on jatkumoa LaVeyn inspiroimalle ateistisen satanismin suuntaukselle, jota Church of Satan (CoS, perustettu 1966) on aiemmin edustanut pitkälti yksin. Perusteiden ja käytänteiden osalta Joseph P. Laycockin tulkinta TST:stä perustuu tempplerin seitsemään periaatteeseen. Hänen mukaansa TST:n seitsemästä periaatteesta ensimmäinen, toinen ja viides kuvaavat perusteita. Näissä periaatteissa puhutaan myötätunnosta, oikeudenmukaisuudesta ja tieteen auktoriteetista. Ne eivät ohjeista tietynlaiseen tekemiseen vaan edustavat TS-T:n arvomaailmaa (Laycock 2020, 119–120).

1. Kaikkia olentoja kohtaan tulisi käyttäytyä myötätunnolla järjen ja kohtuuden mukaisesti.
2. Jatkuva taistelu oikeudesta on välttämätön asia. Oikeudenmukaisuuden pitäisi vallita lakien ja instituutioiden yläpuolella.
5. Uskomusten tulee noudattaa parasta tieteellistä ymmärrystä maailmasta. Emme saisi koskaan vääristää tieteellisiä tosiasioita uskomuksiimme sopiviksi.⁵

Laycock on valinnut TST:n periaatteista kolmannen, neljännen, kuudennen ja seitsemännen ”käytännöt”-otsakkeen alle, joista seitsemäs on metaoppia, joka ohjeistaa lukemaan muita periaatteita.

5 Käännös: Wikipedia (https://fi.wikipedia.org/wiki/The_Satanic_Temple, viitattu 17.8.2021).

3. Ihmisen vartalo on loukkaamaton, vain ja ainoastaan hänen oman tahtonsa alainen.
4. Toisten vapauksia tulee kunnioittaa, mukaan lukien vapautta loukata. Jos tieteen tahtoon ja epäoikeudenmukaisesti kajoaa muiden vapauksiin, joutuu luopumaan omistaan.
6. Ihmiset ovat erehtyväisiä. Jos virhe tehdään, on tehtävä parhaansa korjatakseen sen ja poistamaan mahdolliset vahingot.
7. Jokainen opinkappale on ohjaava periaate, jonka tarkoitus on innoittaa ylevyyttä tekemisessä ja ajattelussa. Myötätunnon, viisauden ja oikeudenmukaisuuden tulee aina vallita kirjoitetun ja puhutun sanan yläpuolella.⁶

Koska Laycock on jo kuvannut TST:n periaatteita tarkemmin Albanesen viitekehyksen kautta, vertaan niitä tässä suomalaiseen Perkeleen temppeliin, joka on Friends of the Satanic Temple Finland -ryhmästä itsenäiseksi satanistiseksi toimijaksi irronnut ryhmittymä. Friends of The Satanic Temple Finland on Facebook-ryhmä, joka ei ole virallinen Saatanallisen temppelin jaosto, mutta joka toimii sen liittolaisena. Ryhmässä on ollut aikomuksena perustaa virallinen jaosto, jos sen toiminta saadaan sovittua TST:n vaatimuksiin.⁷ Perkeleen temppelin lisäksi Suomen satanisteja erityisesti LaVeyn Church of Satanin innoittamassa mielessä edustaa muun muassa Pakanaverkko ry (perustettu 1999, Hjelm 2016), Azazelin tähti -seura (perustettu 2006, Granholm 2016) ja Setin Temppeli, joka on toiminut Suomessa 1990-luvulta saakka.⁸ Perkeleen temppeli on näistä ainoa TST:n seuraaja, mutta esimerkiksi Setin Temppeli on irronnut Church of Satanista, kuten TST:kin. Perkeleen temppeli on virallisesti perustettu alkuvuodesta 2020, ja sen yhtenä tavoitteena on uskonnollisen yhdistyksen rekisteröinti. Yhteisö kuvaa satanismia symbolisesti ja kulttuurisesti merkitykselliseksi, mutta myöntää toiminnassaan olevan karnevalistisia puolia, joita yleisö saattaa pitää kyseenalaisina:

6 Käännös: Wikipedia (https://fi.wikipedia.org/wiki/The_Satanic_Temple, viitattu 17.8.2021).

7 <https://www.facebook.com/groups/485761598717900> (viitattu 20.6.2022).

8 <https://uskonnot.fi/ylhteiso/setin-temppeli-temple-of-set/> (viitattu 20.6.2022).

Satanistit kohtaavat usein ennakkoluuloja vakaumuksemme aitoudesta, emmekä karnevalismin ja speaktaakkelin kanssa työskentelevinä ole täysin syyttömiä ennakkoasenteiden syntymiseen. Perkeleen Temppleri ei kuitenkaan ole silkkaa satiiria tai keveää trollausta – emme ole media-tempaus, performanssiryhmä tai trolliarmeija. Saatanallisen symboliikan ja kulttuurin ääressä monet meistä kokevat merkityksellisyyttä ja tarinat Ikuisen Kapinallisen ympärillä puhuttelevat meitä. (<https://perkeleen-temppleri.com/ukk/>, 20.6.2022.)

Sivuillaan Perkeleen temppleri esittelee yhteisön toimintaa ja tarjoaa liikkeen periaatteiksi viisi lauselmää, joita on muotoiltu muun muassa alkuvuonna 2021 yhdessä tempppelin aktiivien kesken.⁹ Näitä peruseriaatteita voi mielestäni tulkita samansuuntaisesti kuin Laycock arvioi TST:n opinkappaleita.

1. Yksilö on vapaa elämään tahtonsa mukaista elämää. Hänellä on täysi kehollinen itsemääräämisoikeus ja vastuu omista teoistaan.
2. Vastustamme sortoa ja syrjintää, sekä niitä tahoja, jotka lisäävät yhteiskunnallista eriarvoisuutta.
3. Arvostamme tieteitä ja taiteita, vaalimme niiden vapautta tutkia maailmaa, rikkoa tabuja ja kyseenalaistaa normeja.
4. Keskitymme konkreettiseen, lihalliseen ja tutkittavaan maailmaan.
5. Harjoitamme empatiaa järjen puitteissa ja tilanteen salliessa.

Näissä oikeudenmukaisuus, empatia sekä tieteet ja taiteet rinnastuvat vapauden kanssa. Vapaus omaan tahtoon, myötätunto ”järjen puitteissa ja tilanteen salliessa” sekä tieteiden rinnalla taide nousevat arvostetuksi maailmantutkimisen tavaksi. Kolmas periaate poikkeaa muista perustelemalla tieteen ja taiteen arvostusta nimenomaan maailman tutkimisen, tabujen rikkomisen ja normien kyseenalaistamisen vuoksi. Tiede ja taide eivät ole siis yhtä itseisarvoisia kuin vaikkapa vapaus ja eriarvoisuuden vastustaminen. PT:n tapauksessa perusteita voisivat siis kuvata erityisesti toinen, kolmas ja neljäs periaate, joskin

9 Seurasin tempppelin kokousta 17.2.2021 havainnoitsijan roolissa.

kolmas periaate tarjoaa myös mallin toimintaan, joka voisi kuulua myös käytäntö-kategorian alle.

Perkeleen temppelin tapauksessa ensimmäinen, kolmas ja viides periaate sisältävät konkreettisempaa ohjeistusta siitä, miten tulisi elää. TST:n tapauksessa tiedetään, että periaatteita on hyödynnetty omien ja muiden toimien arvioinnissa (Laycock 2020). Perkeleen temppelin toiminta on toistaiseksi vielä nuorta, mutta liikkeen aktiivit ovat käyneet keskusteluita periaatteista ja niiden muotoiluista keskenään, jotta ne vastaisivat jäsenten arvoja. Kun temppelin toiminta etenee, saatata tulla vastaan tilanteita, joissa voidaan vedota periaatteisiin, kun pitää arvioida esimerkiksi jonkun ihmisen toiminnan sopivuus yhteisössä. Tällaisia keskusteluita Laycock mainitsee TST:llä olleen hänen tutkimuksensa aikana (2020). Toistaiseksi PT:n jäsenet ovat keskustelleet maailmankuvastaan muun muassa SunnuntaiSatanisti¹⁰-podcastissa, vaikka ohjelma itsessään ei ole PT:n järjestämä.

TST:n rituaalinen puoli näkyy yhtä lailla mediaseksikkäinä mustamessutempauksina kuin yksityisinä kasteen pesurituualeina ja muina yhteisöllisesti tärkeiksi koettuina rituaaleina (Laycock 2020). TST:llä ei ole mitään tiettyä rituaalikaanonia, vaan paikallisilla ryhmillä on vapaus omien rituaalien luomiseen tarpeen mukaan. Tosin TST on saanut kritiikkiä turhankin tarkoista ohjeista sen suhteen, minkälaisista aktivismia paikallisryhmien on sopivaa toimittaa. PT on järjestänyt Mustanmessun ainakin kertaalleen etäapahtumana Discord-palvelimellaan joulukuussa 2020, minkä lisäksi rituaalien merkityksestä on puhuttu SunnuntaiSatanisti-podcastissa.¹¹ Myös muuta toimintaa on ollut suunnitteilla. Kukin PT:n toiminnassa mukana oleva voi kuitenkin määritellä itselleen tärkeät rituaalit ja toteuttaa niitä juuri tahdomallaan tavalla, mikä noudattelee TST:n vapaata harjoittamislinjaa. PT on suhtautunut kriittisesti myös TST:n keskusjohtoisuutta kohtaan.

TST:n yhteisöllisyyttä kuvatessaan Laycock mainitsee piknikit ja hätään joutuneen jäsenen auttamisen. Lisäksi TST:n piiriin on kehit-

10 SunnuntaiSatanisti on aloittanut viikottaiset lähetyksensä 19.7.2020 (<https://zog.kapsi.fi/>, 20.6.2022, <https://www.youtube.com/channel/UCx0XHG-93IOvYV5K0sof60XA>, viitattu 20.6.2022).

11 Erityisesti jaksossa nro 6: Rituaalinen Podcast (viitattu 23.8.2020).

tynyt ”samanmielisten ihmisten verkostoja”, joihin jäädään, vaikka mukaan toimintaan olisi tultu tarpeesta vastustaa jotain epäoikeudenmukaisuutta (Laycock 2020, 124–5). PT:n yhteisöllisyyden ilmentymistä ovat rajanneet koronarajoitukset. Niihin liittyen toistaiseksi näkyvimpänä tempauksena yhteisön aktiivit jakoivat Espoossa kevätkesällä 2020 käsidesiä ”Hand Satanizer”-kyltin kera. Lisäksi vuonna 2022 PT suoritti Helsinki Pride-juhlassa kasteenpesuja.¹² Muuten PT:n järjestäytyminen internetin kautta on mahdollistanut liikkeen toiminnan muotoilun ja esimerkiksi elokuvailtojen ja lukupiirien järjestämisen etäapahtumina. Nähtäväksi jää, minkälaista yhteisöllisyyttä Perkeleen temppelin yhteydessä syntyy. TST:n toiminnassa yhteisöllisyyden merkitys on Laycockin mukaan kasvanut, vaikka TST:n sisällä ja liepeillä on ollut monenlaista liikehdintää ja tulkintaa siitä, millä tavoin satanistista aktivismia olisi suotavaa harjoittaa.

Pastafarismi

Pastafarismi syntyi kritiikkinä älykkään suunnittelun kouluopetukseen Kansain osavaltiossa vuonna 2005. Bobby Henderson kirjoitti myöhemmin Lentävän spaghettihirviön evankeliumin (*Gospel of the Flying Spaghetti Monster* 2006), jossa luetellaan muun muassa niin sanotut kahdeksan suositusta. Tämä ”Jos mieluummin ette” -lista on tulkittavissa TST:n ja PT:n periaatteiden tavoin, ja sen tulkinnasta on myös käyty keskustelua pastafarien kansainvälisessä keskusteluryhmässä.¹³ Listaa on siis ainakin pyritty soveltamaan jäsenten välisen perusteiden ja käytänteiden sopivan tulkinnan arviointiin. Näistä suosituksista voidaan erottaa samankaltaisia arvoja kuin TST:llä ja Perkeleen temppelillä on omissa opinkappaleissaan. Suosituksista toinen, kolmas, neljäs ja kahdeksas kuvastavat tulkintani mukaan perusteita. Toinen ja kolmas toivovat, että muiden ihmisten ja sukupuolten välistä tasa-arvoa ja yhdenvertaisuutta kunnioitettaisiin. Toisaalta molemmissa on myös suoraan suosituksia siitä, minkälaista tekemis-

12 <https://perkeleentemppeli.com/2020/08/11/hand-satanizer-2/> (viitattu 20.6.2022).

13 <https://www.spaghettimonster.org/2018/01/officialsm/> (viitattu 26.4.2022).

tä ei suositella, joten raja on häilyvämpi kuin satanististen temppelien tapauksissa. Neljäs ja kahdeksas koskevat suostumusta ja omien sekä toisten rajojen kunnioittamista.

2. Jos mieluummin ette käyttäisi olemassaoloani sorron, alistamisen, rankaisun, suolistuksen ja/tai, tiedättehän, muille ilkeilyn välineenä. En vaadi uhreja ja juomaveden kuuluu olla puhdasta, ei ihmisten.
3. Jos mieluummin ette tuomitsisi ihmisiä ulkonäkönsä, pukeutumisen ja puhetyylinsä perusteella tai, no, leikkikää kiltisti, onko selvä? Niin ja koettakaa takoa tämä kalloihinne: nainen = henkilö, mies = henkilö. Se ja sama. Yksi ei ole toista parempi, ellei puhuta muodista ja siinä tapauksessa olen pahoillani, mutta annoin sen naisille ja joillekin jätkille, jotka tunnistavat sini-vihreän fuksianpunaisesta.
4. Jos mieluummin ette syventyisi toimituksiin, jotka loukkaavat teitä itseänne, tai halukkaita, suostuvaisia, laillisen ikäisiä JA henkisesti kypsiä kumppaneitanne. Ja jos joku sattuisi tätä vastustamaan, uskon, että ilmaisu kuuluu haista p****, paitsi tietysti, jos he sattuvat siitä loukkaantumaan, missä tapauksessa he voivat sulkea television ja mennä vaikka kävelyille vaihteeksi.
8. Jos mieluummin ette tekisi muille, mitä itsellenne haluaisitte tehtävän, jos pidätte, öö, jutuista, joissa käytetään paljon nahkaa/liukastetta/Las Vegasia. Jos muut kuitenkin sattuvat pitämään siitä (kohdan 4 mukaisesti), niin siitä vaan, ottakaa kuvia ja Mikon tähden, käyttäkää KONDOMIA! Oikeasti, se on pala kumia. Jos en haluaisi, että Se tuntuisi hyvältä, olisin liittänyt mukaan piikkejä tai jotain.¹⁴

Suosituksista ensimmäinen, viides, kuudes ja seitsemäs ovat selkeämmin suosituksia käytäntöihin liittyen, eli suosituksia siitä, että pidättäytyttäisiin tietynlaisesta tekopyhyydestä, pidettäisiin huolta itsestä ennen kuin lähdetään kritisoimaan muita (mutta lähdetään sitten kuitenkin tekemään niin, jos se on tarpeen), ei väitettäisi pastahir-

14 Käännös kirjoittajan.

viön olevan yhteyksissä suoraan johonkuhun, jotta voitaisiin välttää profeettamaista vallankäyttöä, ja pyritäisiin taistelemaan köyhyyttä vastaan, parantamaan sairauksia, elämään rauhassa ja rakastamaan intohimolla sekä lisäämään tasa-arvoa (kaapelitelevisiion hinnan alennuksella).

1. Jos mieluummin ette käyttäytyisi kuin tekopyhät, hurskastelevat aasit, kun kuvaillette minun nuudelista hyvyttäni. Jos jotkut eivät usko minuun, se ei haittaa. Oikeasti, en ole niin pinnallinen. Sitä paitsi tässä ei ole kyse heistä, joten älkää vaihtako puheenaihetta.
5. Jos mieluummin ette haastaisi muiden fanaattisia, misogyyneisiä ja vihamielisiä ajatuksia tyhjällä vatsalla. Syökää ensin, ja käykää sitten vasta niiden p*skiaisten kimppuun.
6. Jos mieluummin ette rakentaisi monien miljoonien arvoisia kirkkoja/temppeleitä/moskeijoita/pyhättöjä nuudeliselälle hyvydelleni, kun sen rahan voi käyttää paremminkin (valitkaa vapaasti):
 - A. Köyhyyden poistaminen
 - B. Tautien parantaminen
 - C. Rauhassa eläminen, intohimoinen rakastaminen ja kaapelitelevisiion hinnan laskeminen.

Saatan olla kaikkietävä monimutkainen hiilihydraattiolento, mutta nautin elämän yksinkertaisista asioista. Minun luulisi tietävän. Minähän OLEN luoja.
7. Jos mieluummin ette kulkisi ympäriinsä kertoillen, että puhun teille. Ette te niin mielenkiintoisia ole. Älkää olko niin itsekeskeisiä. Ja käskin teitä rakastaa kanssaihmissiänne, ettekö tajua vihjettä?¹⁵

Pastafarisen kirkon yhteydessä on järjestetty rituaaleja ympäri maailmaa, ja näkyvimpiä lienevät häärirituaalit, joista mediassakin on jonkun verran kirjoitettu. Häihin liittyy usein merirosvoasuja ja pastan syömistä. Toisaalta myös säännöllisempiä pastajumalanpalveluksia

15 Käännös kirjoittajan.

pastoineen ja viineineen sekä kulkueineen on myös ollut ja niitä on kuvattu esimerkiksi *I, Pastafari* -dokumentissa (2019).

Pastafarismin yhteisöllisyydestä esimerkkinä voisivat olla vaikkapa Jacopo Ranzaton tutkimat italialaisten pastafarien leirit, joilla kokoonnutaan yhteen jaettujen tärkeiden (erityisesti antifasististen) tavoitteiden äärellä, mutta myös jakamaan rituaalien lisäksi aikaa ja ajatuksia samanmielisten ihmisten kanssa. Saatanallisen temppelin tavoin pastafarismi on syntynyt ja kehittynyt osana laajempaa uskonnonvapauskeskustelua ja kehittänyt itselleen sitä kautta vähintäänkin oheistuotteena yksilöille merkityksellistä sisältöä ja myös henkiseksi luokiteltavia puolia (Laycock 2020; Ranzato 2020, 2017). Rituaalit ovat Ranzaton mukaan avanneet ihmisille pastafarismin uskonnollisuutta ja muuttaneet ehkä myös harjoittajien tulkintaa siitä, miten uskontoa voisi harjoittaa niin, että se vastaisi pastafarin omaa maailmankatsomusta paremmin (Ranzato 2020). Samaa ovat TST:n toimijat sanoneet Laycockin tutkimuksissa (Laycock 2020).

Uskonnon yhteiskunnallisen legitimaation kenttiä

Rajojen neuvottelu ”sopivan uskonnollisuuden” suhteen on keskustelua, joka sijoittuu yhteiskunnassa ja yksilöiden elämässä monille alueille eikä rajoitu vain humoristisiin uskontotulkintoihin (esim. Hjelm 2007; Lewis 2003). Humoristisen uskonnon kasvava näkyvyys julkisessa keskustelussa antaa kuitenkin hedelmällisen tilaisuuden tarkastella sitä, minkälaista hämmennystä nämä uskonnot ympärilleen luovat ja miten se vaikuttaa siihen, miten uskonnosta puhutaan. Aina tämä hämmennys ei ole tarkoituksellista, mutta tässä luvussa käsittelemieni liikkeiden tavoitteisiin voi katsoa tällaisen hämmennyksen tarkoituksellisen lisäämisen kuuluvan, jotta uskontokeskustelun pluralismin näennäisyys korostuisi ja saataisiin mahdollisesti aikaan yhteiskunnallisia muutoksia.

Kysymys siitä, voiko lentävään spaghetthirviöön uskoa tosissaan, on ollut keskustelun aiheena useammassakin oikeudessa, kun pastafarien vaatimukset uskonnollisen päähineen pitämisestä henkilö-korteissa on viety eteenpäin. Nick Martinin (2020) mukaan tätä tosisiaan uskomisen tai pastafarismin oikean uskonnon mittaristoa ei

kuitenkaan ole pyritty kylliksi määrittelemään siten, että kysymyksen käsittely olisi yhtenäistä. Toistaiseksi päätökset ovat pitkälti perustuneet eri tahojen argumenteille siitä, mitkä ovat vähittäisvaatimukset niille erityisoikeuksille, joita uskonnonvapaus pyrkii suojelemaan. Martinin mukaan luokittelua voi tehdä neljän mittarin avulla: uskonto-, vakavuus-, sitoutuneisuus- ja vilpittömyysmittarein. Uskonto- ja vakavuusmittarit saattavat olla vaarallisia oikeudessa, koska ne voivat toimia ennakkotapauksina tilanteissa, joissa perinne itsessään on laajemmin tunnustettu, mutta jokin tapa harjoittaa sitä yritetään leimata kyseenalaiseksi. (Martin 2020, 259.)

Sitoutuneisuusmittarin ongelma on myös siinä, mikä määritellään tarpeelliseksi määräksi, jotta se täyttää – jälleen kerran – oikeaoppisuuden vaatimuksen (Martin 2020, 260). Martinin mukaan vilpittömyysmittari on näistä mainituista ainoa, joka jollain tapaa arvioi sitä, miten sitoutunut tai vaikkapa tosissaan yksilö on uskontonsa suhteen. Kyse on Martinin mukaan siitä, miten säännönmukaisesti harjoittaja toteuttaa väitettyä henkisyytään käytännössä ja noudattaa niitä vaatimuksia, joiden perusteella hän vaatii erityiskohtelua uskonolleen. Jos pastafari haluaa siis poseerata ajokorttikuvassaan pastasiivilä päässä, Martinin mukaan on kysyttävä, onko hän valmis luopumaan ajokortista, jos siivilän pitäminen ei ole mahdollista. Martin kuitenkin toteaa, että kyllin yritteliäs pastafari voisi läpäistä myös vilpittömyystestin, jolloin senkään käyttäminen oikeuden arvioinnin perustana ei takaa, etteikö jokin kyllin sinnikäs pastafaristinen yhteisö saattaisi päästä erityisoikeuksien piiriin. (Martin 2020, 269–270.)

Tällaisten mittareiden asettaminen voi olla tietynlaisen uskonnon erityisasemaa suojelevan järjestelmän näkökulmasta haastavaa, koska samalla tullaan asettaneeksi kriteerit, jotka on mahdollista täyttää. Tällöin egalitaarinen pyrkimys uskontojen tasapäiseen kohteluun oikeuden peruslähtökohtana on mahdollista haastaa vahvemmin. Hollantilainen Mienke de Wild esimerkiksi teetätti itselleen knallin näköisen pastasiivilän, jotta kykenisi vakuuttamaan viranomaiset siitä, että hän käyttää päähinettä muutenkin kuin vain henkilöpaperikuviissa.¹⁶

16 De Wild esiintyy muun muassa *I, Pastafari: A Flying Spaghetti Monster Story* -dokumenttielokuvassa (2019).

Toisin sanoen myös vilpittömyydestä näyttäisi testaavan lähinnä sitä, miten pitkälle pastafarit ovat valmiita uskonsa puolesta menemään (Martin 2020, 270).

Yhtä lailla vilpittömyyden mittaaminen voi olla mielenkiintoinen työkalu huumoriuskontojen edustajille arvioida omaa sitoutuneisuuttaan, vaikkei se soveltuisikaan ”objektiiviseen” uskonnon arviointiin. Kyse ei siis ole siitä, kuinka vakavissaan uskotaan, vaan siitä, kuinka tosissaan liikkeen toiminnan suhteen ollaan. Laycock (2020) arvelee poliittisen aktivismin ja huumorin hyödyntämisen olevan tekijöitä, jotka vaikuttavat siihen, miten TST:hen suhtaudutaan. Sama pätee myös pastafareihin, joilla poliittisuus ja huumori kulkevat käsi kädessä liikkeen henkiseksi sisällöksi tarjotun aineiston kanssa.

Yhteistä tässä luvussa käsittelemilleni liikkeille onkin se, että ne haastavat kulttuurisen diskurssin luomaa vakiintunutta määritelmää ”sopivalle” tai ”hyvälle” maulle, mutta samalla vaativat erilaisissa kanavissa itselleen samoja oikeuksia kuin jo kaanoniin sopivilla liikkeillä. Uskonnon- ja sananvapauden nostaminen keskustelua haastavaan asemaan kertoo siitäkin, miten ihmisoikeuksien julistus on ikään kuin yhteinen pyhä perusta, jonka sanomaa voidaan käyttää omiin päämääriin tavoilla, joita sen tekijät tuskin osasivat vuonna 1948 kuvitella.

Viranomaistahot

Mienke de Wild kuvaa *I, Pastafari* -dokumentissa sitä, miten parodia ja satiiri ovat hänelle uskonnollisen sanoman levittämistä. De Wildin mukaan vakavimmat keinot eivät nykymaailmassa toimisi. Hän puolustaa dokumentissa Lentävän spaghettihirviökirkon humoristista ilmaisuja samalla, kun virkailijat pohtivat, onko uskonnon oltava vakavaa. Vuonna 2009 Suomen pastafarinen kirkko koetti rekisteröidä oman uskonnollisen yhdyskuntansa ja myös suomalainen asiantuntijalautakunta totesi pastafarismin uskontoparodiaksi. Haastatteluissa on noussut kuitenkin esiin, että lautakunta pohti pastafarien hakeumuksen yhteydessä erityisesti kysymyksiä siitä, miksi pastafarit ylipäänsä ovat rekisteröimässä liikettä, joka vaikuttaa lähinnä uskonnon halveeraamiselta. He miettivät, voiko kyseessä olla testi siitä, mihin kaikkeen lautakunta on valmis taipumaan (Mäkelä 2018, 2020).

Lausunnossaan lautakunta painotti myös, että vuonna 2005 syntynyt liike on turhan nuori vuonna 2009 rekisteröitäväksi. Tässä voi olla havaittavissa Martinin esittämä vaatimus sille, että harjoittajan on säännönmukaisesti toimittava riittävän kauan oman ilmaisemansa henkisyyden puitteissa, jotta hän voi osoittaa vilpittömyyttään. Myös Suomen laki vaatii rekisteröitävältä yhdyskunnalta vakiintuneisuutta, jonka arvioinnissa Suomen pastafarisen kirkon yhteydessä nostettiin esiin nimenomaan liikkeen ikä.¹⁷

TST on 2010-luvulla kunnostautunut suurissa, huvittavissakin mediatempauksissa ja haastaa esimerkiksi osavaltioiden patsaskäytäntöjä, joissa kristinuskoa herkästi suositaan esimerkiksi ”historiallisista syistä”. TST teetätti suuren Baphometin patsaan ja koetti saada sen esille kymmentä käskyä kuvaavan veistoksen viereen useammasakin Yhdysvaltojen osavaltiossa. TST on myös järjestänyt abortin tai LGBTQIA-ihmisten oikeuksien vastaisten mielenosoitusten vastaisia performansseja. Nostaessaan esiin uskontojen eriarvoisuutta kristillisessä lakijärjestelmässä TST on onnistunut saamaan aktiivisia kristittyjäkin sille kannalle, että kristinuskon erityisoikeuksista tulisi mieluummin luopua kuin myöntää samoja oikeuksia satanisteille – huolimatta siitä, mitä nuo satanistit käytännössä tekevät. (Laycock 2020.) TST edustaa siis omalla tavallaan uutta satanistista paradigmaa. Se on muuttanut erityisesti Yhdysvaltojen yhteiskunnallista puhetta satanismista, mutta toisaalta innoittanut aktivisteja satanismin pariin ympäri maailman (Colin 2018; Laycock 2020).

17 Toinen parodisuutensa vuoksi Suomessa rekisteröinnistä evätty yhdyskunta, Suomen Äärimmäisen Vapaa Eristinen Liike, edustaa diskordianismia, joka on ollut olemassa jo 1960-luvulta saakka. Sen tapauksessa lautakunta ei hyväksynyt uskontoparodiana nähtyä keskeistä pyhää teosta *Principia Discordiaa* toiminnan perusteeksi eikä voinut rekisteröidä liikettä, jonka tulkitsi kyseenalaistavan myös itsensä. Lautakunta totesi, ettei sen tehtävä ole arvioida harjoittajien vakaumusta, joten arvio kohdistui toiminnan perusteisiin ja siihen, minkälaisen kuvan tarjolla olevat riippumattomat lähteet diskordianismista antoivat. (Mäkelä 2018.)

Internet

Yksi kenttä, jolla toimivan uskonnon legitimaatiosta käydään keskustelua, on internet. Uskonnot ovat internetissä aivan yhtä kotonaan kuin muualla yhteiskunnassa – tai muu yhteiskunta internetissä. Internet myös yhdistää pienten liikkeiden edustajia maantieteellisistä etäisyyksistä huolimatta ja mahdollistaa maailmanlaajuisen kommunikoinnin monenlaisten uskontojen puitteissa. Esimerkiksi jeditemppelin rekisteröintiyritykseen Isossa-Britanniassa vaikutti osaltaan se, että liike toimii ”pääasiassa internetissä”. Lautakunnan arviossa mainitaan myös ”tietyn tason johdonmukaisuus ja vakavuus” uskonnon määrittävinä tekijöinä, vaikkei lautakunta halunnut ottaa kantaa uskonnon totuusarvoon.¹⁸

Myös Markus Davidsenin mukaan jedien toiminta keskittyy internetiin, vaikka myös paikallistapaamisia järjestetään (Davidsen 2016). Jedismi nousi julkisuuteen vuonna 2001, kun eräissä angloamerikkalaisissa maissa kiersi väestölaskennan aikaan sähköpostiviesti, joka kehotti lisäämään avoimeen uskontokategoriaan uskonnoksi ”jedismin”, mikä johti siihen, että kyselyn tekijät tilastoivat sen automaattisesti ”uskonnottomuus”-kategoriaan ”muun uskonnollisuuden” sijaan. Tätä perusteltiin sähköpostikampanjalla, joka siis vei uskotavuuden myös niiltä, jotka mahdollisesti olisivat laittaneet jedismin omaksi uskonnokseen uskonnollisista syistä. (Singer 2014.)

Toisaalta suomalaiset pakanauskontojen harjoittajat yhdistyvät Pakanaverkko ry:n ja Lehto ry:n kautta pääosin internetin välityksellä, koska yksittäiset harjoittajat asuvat eri puolilla Suomea. Yhdistyksistä erityisesti Pakanaverkko ry edustaa tässä transgressiivisiksi

18 https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/578931/Temple_of_the_Jedi_Order_FINAL_DECISION.pdf (viitattu 20.6.2022). Lausuntoon saattaa vaikuttaa toki myös se, mihin Ison-Britannian hyväntekeväisyyskeräyslaki (Charity law) perustuu ja mitä siihen liittyy, kuten esimerkiksi kiinteistön rekisteröinti uskonnolliseksi rakennukseksi, jota toistaiseksi ei käsittäakseni voi soveltaa digitaalisiin tiloihin. Suomalaisessa kontekstissa esimerkiksi Suomen hedonistisen yhdyskunnan tapauksessa Patentti- ja rekisterihallitus totesi, ettei uskonnonvapauslaki ”tunne ’etäosallistumista’ kokouksiin” (PRH 2017).

luokittelemistani uskonnoista ainakin satanisteja¹⁹, vaikka yhdistys sivuillaan määrittelee satanismin edelleen laveylaisen perinteen kautta. Pastafarismia ei kummankaan yhdistyksen sivuilla mainita, vaikka yhdistysten toiminnan piirissä on liikkeelle myötämielisiä yksilöitä. Yhdistykset järjestävät myös paikallistapaamisia, mutta pienille liikkeille internet on elintärkeä väline yhteydenpitoon (esim. Lassander 2017, 204–205) siinä missä luterilaisille seurakunnille internet saat-
taa olla vain muun toiminnan jatke. Esimerkiksi Kimmo Ketolan mukaan suomalaisten seurakuntien toiminta internetissä ei paljoa eroa reaaliaikatoiminnan aktiivisuudesta (Ketola 2016).

Yhteenvedo

Uushenkisyys laajempanakin ilmiönä vaikuttaa siihen, miten uskonnoista yhteiskunnassa puhutaan. Transgressiivinen uskonto pyrkii campin tavoin ilmaisemaan sitä, mikä jää ”sopivan” ulkopuolelle, ja hierarkioiden haastamisen lisäksi luomaan lisätilaa henkisyiden tulkin-
nalle. Ulkopuolisen havainnoitsijan välineet ovat rajalliset, jos tavoitteena on arvioida toisen uskonnollisuuden aitoutta, vakavuutta, sitoutuneisuutta tai vilpittömyyttä. Transgressiivista uskontoa edustavien liikkeiden harjoittajien omaa tunnustusta on hegemonian edustajien vaikea uskoa, koska niissä uskontokäsitys on häpeilemättä poliittisen toiminnan ja satiirin välineenä. Myös valta-asemassa olevien uskontojen toiminta on poliittista ja hyödyntää huumoria, mutta transgressiivinen uskonto näyttäytyy uhkana hegemonialle. Valta-asetelmissa hegemoninen käsitys usein haastaakin vaihtoehtoisia näkemyksiä, kunnes toteaa ne vaarattomaksi omalle asemalleen, saa ne hiljennettyä tai tulee syrjäytetyksi.

Vakava parodia -käsitteen piirteet, kuten Wilcox ne esittää, ovat esillä vahvasti myös TST:n, Perkeleen temppelin ja pastafarien opeissa ja perusteissa. Liikkeet keskittyvät kulttuuristen uskontoperinteiden

19 Pakanaverkon sivuilla puhutaan myös diskordianismista, joka vanhempaan huumoriuskontona on jo jonkin verran vakiinnuttanut paikkaansa pakanauskontojen kentällä, vaikkei yhdyskunnan rekisteröinnissä arviointilautakunnalle vielä sellaisena näyttäytynyt (Mäkelä, 2018).

kritisointiin, mutta tekevät niistä myös itselleen sopivampia versioita, kuten avioliittorituaalit ja samankaltaista maailmankuvaa edustavien kanssa yhteisöllisyyden kehittäminen osoittavat. Siinä missä Wilcoxin aineisto puhuu sukupuoli- ja seksuaalivähemmistöjen oikeudesta vapauteen häpeästä, ovat pastafarit tarttuneet uskonnonvapauden rajoihin ja TST erityisesti henkilökohtaisen koskemattomuuden ihanteeseen. Uskonnon ja tieteen vastakkainasettelua myös haastetaan, samoin sitä, minkälaista aineistoa maailmankuvan rakentamisessa on ”sopivaa” hyödyntää, mikä on laajemminkin tyypillistä uushenkisyyteen liitetuille liikkeille. Julkinen keskustelu ja erityisesti pyrkimys sen muuttamiseen on keskeisemmin osa liikkeiden ydin-sanomaa, kun kyse on vakavasta parodiasta tai transgressiivisesta uskonnosta, mutta uskontodiskurssin haastaminen on tavoitteena myös muussa uushenkisyydessä, vaikka se ei ottaisi yhtä poliittisia muotoja. Yksilöillä on tarve kehittää itselleen sopivia, uushenkisiä maailmantulkintoja. Nämä tarpeet tuntuvat nyt olevan muutoksessa.

Oikean ja todellisen uskonnollisuuden määrittelemisen ei ole tämän luvun tavoite. Pyrkimykseni on osoittaa, että myös satiiristen ilmaisumuotojen tutkimuksesta voi olla hyötyä ihmisen ja henkisyyden tai uskonnon suhteen havainnoinnissa ja tarkemmassa analyysissä. Marginaalisten liikkeiden tapa haastaa määritelmien rajoja paljastaa samalla usein sanomattomiksi jääviä sääntöjä, joilla uskontoa ja henkisyyttä laajemmin tulkitaan. Tämän ei tarvitse sisältää uskontojen arvottamista tai pyrkimystä esittää sitä, miten vakavissaan myös humoristisemman uskontoilmaisun harjoittajat toimitaan ovat. Jos symbolijärjestelmillä on ihmisille merkitystä ja ihmiset haluavat luoda uskontokäsitteen ympärille humoristisen rakennelman ja hyödyntää sitä omassa elämässään, nousee esiin jo useampia uskontotieteellisesti mielenkiintoisia kysymyksiä. Näitä voisivat olla esimerkiksi: millaisiin diskursseihin viittaaminen vakuuttaa ihmisiä eri legitimoinnin kentillä niin yksityisellä kuin yhteiskunnallisella tasolla, internetissä tai viranomaisten keskuudessa; minkälaisista erilaisista taustoista ihmiset liittyvät satanistisiin tai pastafarisiin ryhmiin; miten parodisen uushenkisyyden rituaalirakenne soveltaa perinteisiä rituaaleja tai kuinka tiedettä yhdistetään uushenkisyyteen.

Lopuksi

Henkisyiden harjoittamista voi syntyä myös siitä, kun vanhoja tapoja määritellä uskonnon kaltaisia käsitteitä haastetaan. Tähän voi sisältyä yhtäläillä esteettinen leikki, joka toimii syntyvän liikkeen pohjana eikä niinkään mausteena jo olemassa olevan perinteen päälle. Vakavuuden vaatimus eritoten virallisissa yhteyksissä tuntuu puolustelevan lähinnä sitä, mistä esimerkiksi pastafarit ja TST:n satanistit yhteiskunnallista keskustelua kritisoivat: erityisasemaa jo etabloituneille uskontoperinteille ja vastentahtoisuutta hyväksyä määritelmään muita, jos ne eivät vastaa totuttuun uskontokaavaan. Jos liike leimataan perusteiltaan pelkäksi parodiaksi tai huijaukseksi, ei kysymystä vilpittömyydestä tai sitoutumisesta ehkä tarvitse edes esittää. Pastafarit ovat kaikesta huolimatta joissain maissa saaneet vaatimuksensa läpi ainakin jossain muodossa. TST:n aktivismi on ainakin osittain vaikuttanut siihen, miten uskonnosta puhutaan julkisesti ympäri Yhdysvaltoja.

Uskonnotutkimuksen tavoitteena ei välttämättä tarvitse olla toimia legitimaattorina valtion uskontokategorioille eikä toisaalta uskonnoille, jotka pyrkivät niihin kategorioihin. Enenevissä määrin voi kuitenkin sanoa satiirisen ja parodisen uushenkisen ilmaisun puhuttelevan ihmisiä niin, että se saa heidät aktiivisesti luomaan omaa tulkintaansa vahvistavaa henkisyttä ja toimimaan osana yhteiskuntaa uskontojen välisen tasa-arvon asialla – samalla harjoittaen samanhenkisten kanssa tätä osin yhdessä luotua henkisyttä. Jos se tehdään huumorilla, mutta tulokset ovat todellisia ja ihmisten elämiin vaikuttavia, olisi sääli, jos uskonnotutkimus hylkäisi näiden liikkeiden tutkimisen vain sillä perusteella, että ne eivät välttämättä ole jollain mittarilla arvioiden vakavia. Se, mitä uskonnon tai henkisyiden käsitteillä tehdään, on merkityksellistä tietoa ihmiskulttuureista, olivat ne sitten tosissaan tai vakavissaan.

Lähteet ja kirjallisuus

- Ahlgren, Tero 2018: "LAITAKAA SIITÄ PÄTKÄ YOUTUBEEN". Suomenkieliset Hitler kuulee... -videot videomeeminä ja nykyperinteen ja kerronnan muotona. Pro gradu -tutkielma, Turku: Turun yliopisto.
- Albanese, Catherine L. 2007: *America, Religions, and Religion*. Belmont: California: Thomson/Wadsworth.
- Asprem, Egil 2011: Parapsychology. Naturalising the Supernatural, Re-enchanting Science. Teoksessa Lewis, James R. & Hammer, Olav (toim.) *Handbook of Religion and the Authority of Science*. Leiden: Brill. 633–670.
- Bogdan, Henrik & Hammer, Olav (toim.) 2016: *Western Esotericism in Scandinavia*. Leiden: Brill.
- Colin, Mathieu 2018: *Le satanisme rationaliste. De la mort d'Anton LaVey au Temple Satanique*. Opinnäytetyö, École Pratique des Hautes Études – Paris Sciences et Lettres University.
- Cusack, Carole 2010: *Invented Religions. Imagination, Fiction and Faith*. Milton Park: Routledge.
- Davidson, Markus A. 2016: From Star Wars to Jediism. The Emergence of Fiction -based Religion. Teoksessa van den Hemel, Ernst & Szafraniec, Asja (toim.) *Words. Religious Language Matters*. New York: Fordham University Press. 376–389 ja 571–575.
- Ezzy, Douglas 2014: *Sex, Death and Witchcraft. A Contemporary Pagan Festival*. Lontoo: Bloomsbury.
- Granhölm, Kennet 2016: Occultism in Finland. Teoksessa Bogdan, Henrik & Hammer, Olav (toim.) *Western Esotericism in Scandinavia*. Leiden: Brill. 324–331.
- Henderson, Bobby 2006: *Gospel of the Flying Spaghetti Monster*. New York: Villard Books.
- Hjelm, Titus 2007: United in Diversity, Divided from Within. The Dynamics of Legitimation in Contemporary Witchcraft. Teoksessa Hammer, Olav & Stuckrad, Kocku von (toim.) *Polemical Encounters*. Leiden: Brill. 291–309.
- Hjelm, Titus 2016: Satanism in Finland. Teoksessa Bogdan, Henrik & Hammer, Olav (toim.) *Western Esotericism in Scandinavia*. Leiden: Brill. 119–126.
- Hjelm, Titus, Mäkelä, Essi & Sohlberg, Jussi 2018: What Do We Talk About When We Talk About Legitimate Religion? Failure and Success in the Registration of Two Pagan Communities in Finland. Teoksessa Chryssides, George (toim.) *Minority Religions in Europe and the Middle East. Mapping and Monitoring*. Lontoo: Routledge. 123–141.
- Ketola, Kimmo 2016: Jäsenet kirkon verkoissa? Teoksessa Hytönen, Maarit & Ketola, Kimmo & Salminen, Veli-Matti & Salomäki, Hanna (toim.) *Leikkauspintoja kirkon jäsenyyteen*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 35. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 63–82.
- Lassander, Mika 2017: Pakanuus nykypäivän Suomessa. Teoksessa Illman, Ruth & Ketola, Kimmo & Latvio, Riitta & Sohlberg, Jussi (toim.) *Monien*

- uskontojen ja katsomusten Suomi*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 48. 202–212. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Laycock, Joseph P. 2020: *Speak of the Devil. How The Satanic Temple Is Changing The Way We Talk About Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Lewis, James R. 2003: *Legitimizing New Religions*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Lynch, Gordon 2007: *The New Spirituality. An Introduction to Progressive Belief in the Twenty-first Century*. Lontoo & New York: I.B. Tauris.
- Malinowska, Anna 2014: Pop and Camp in Light of Evolutionary Confusion. Teoksessa Stępien, Justyna (toim.) *Redefining Kitsch and Camp in Literature and Culture*. Cambridge: Cambridge Scholars Publisher. 9–22.
- Martin, Nick 2020: Exemptions, Sincerity and Pastafarianism. – *Journal of Applied Philosophy* 37:2. <https://doi.org/10.1111/japp.12386>.
- Monteiro, George 1964: Parodies of Scripture, Prayer, and Hymn. – *The Journal of American Folklore* 77(303) s. 45–52.
- Mäkelä, Essi 2012: *Parodian ja uskonnon risteyksessä. Notkea uskonto suomalaisten diskordianistien puheessa*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopisto, uskontotieteen yksikkö. <http://urn.fi/URN:NBN:fi-fe201206085940>.
- Mäkelä, Essi 2013: Serious Parody. Discordianism as Liquid Religion. – *Culture and Religion* 14:4 s. 411–423.
- Mäkelä, Essi 2018: "Impartial Sources" and the Registration of Religious Communities in Finland. – *Journal for the Academic Study of Religion* 1:31.
- Mäkelä, Essi 2020: "On näitä, jotka on ihan aitoja". Uususkonnollisten yhdyskuntien rekisteröinnin arviointiperusteista 2000-luvun Suomessa. – Tiedelehti *Hybris*. <https://hybrislehti.net/uususkonnollisten-yhdyskuntien-rekisterinnin-arviointiperusteista-2000luvun-suomessa>.
- Mäkelä, Essi & Gebraad, Hanna 2020: Uskonto ja huumori. Teoksessa Pesonen, Heikki & Sakaranaho, Tuula (toim.) *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia*. Helsinki: Gaudeamus. 253–261.
- Mäkelä, Essi & Sakaranaho, Tuula 2020: Uskonnonvapaus ihmisoikeutena. Teoksessa Pesonen, Heikki & Sakaranaho, Tuula (toim.) *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia*. Helsinki: Gaudeamus. 87–97.
- Owen, Suzanne 2018: The Problem with Paganism in Charity Registration in England and Wales. – *Implicit Religion* 3/2018 s. 271–284. <https://doi.org/10.1558/imre.38296>.
- Pesonen, Heikki 2021: Roy Rappaportin rituaalijattelu uskonnollisten ympäristörituaalien tulkintakehyksenä. – *Uskonnotutkija* 10:1. <https://doi.org/10.24291/uskonnotutkija.109190>.
- Pesonen, Heikki & Sakaranaho, Tuula (toim.) 2020: *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia*. Helsinki: Gaudeamus.
- PRH 2017: Patentti- ja rekisterihallituksen korjauskehotus Suomen hedonistisen yhdyskunnan rekisteröintihakemukseen, 16.6.2017, diaarinumero: 2017/000371Y.

- Ranzato, Jacopo 2017: *La Chiesa Pastafariana Di Padova E Provincia. Un caso etnografico all'interno della Chiesa Pastafariana Italiana*. Opinnäytetyö. Università Ca' Foscari, Venetsia.
- Ranzato, Jacopo 2020: Le Tagliatelle in Piedi a tutela della famiglia tradizionale pastafariana. Un'indagine sulle connessioni tra attivismo politico ereligioso nel tessuto urbano italiano¹. Teoksessa Saggiato (toim.) *Definire il pluralism religioso*. Brescia: Morcelliana. 233–258.
- Shifman, Limor 2012: An anatomy of a YouTube meme. – *New Media & Society* 14:2 s. 187–203.
- Shifman, Limor 2014: *Memes in Digital Culture*. Cambridge: The MIT Press.
- Singler, Beth 2014: 'See mom it's real'. The UK Census, Jediism and Social Media. – *Journal of Religion in Europe* 7:2 s. 150–168. <https://doi.org/10.1163/18748929-00702005>.
- Stępien, Justyna (toim.) 2014: *Redefining Kitsch and Camp in Literature and Culture*. Cambridge: Cambridge Scholars Publisher.
- Taira, Teemu 2006: *Notkea uskonto*. Turku: Eetos.
- Taira, Teemu 2013: The Category of 'Invented Religion': A New Opportunity for Studying Discourses on 'Religion'". – *Culture and Religion* 14:4 s. 477–493.
- Toffin, Gérard 2019: Ritual Clowns and Laughter in the Religions of the Nepalese Himalayas. The Symbolic Language of Transgressive Sacrality. – *Anthropologica* 61 s. 111–122.
- Utriainen, Terhi & Ramstedt, Tommy 2020: Uushenkisyyt. Teoksessa Illman, Ruth & Ketola, Kimmo & Latvio, Riitta & Sohlberg, Jussi (toim.) *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 48. 213–223.
- Wilcox, Melissa M. 2018: *Queer Nuns*. New York: NYU Press.
- Ziv, Avner (toim.) 1997: *Jewish Humour*. Abingdon-on-Thames: Routledge.
- Äystö, Tuomas 2019: *Religious Insult as a Societal Concern in the 21st Century Finland*. Turku: Turun yliopisto.

Terveys ja hyvinvointi

Vaihtoehtoiset ja täydentävät hoitomuodot

Uskonnotutkimuksellisia näkökulmia

Katriina Hulkkonen

📧 <https://orcid.org/0000-0003-3164-1153>

Minna Opas

📧 <https://orcid.org/0000-0001-6465-6728>

Tiivistelmä

Tässä luvussa tarkastelemme vaihtoehtoisten ja täydentävien hoitomuotojen (CAM) monisyistä kenttää uushenkisyyden tutkimuksen ja laajemmin uskontotieteen näkökulmasta. Tarkoituksenamme on yhtäältä jäsentää aiempaa uskontotieteessä ja sen lähialoilla tehtyä CAM-tutkimusta ja toisaalta osoittaa siinä edelleen olevia tutkimusaukkoja. Käsittelemme myös CAM-kentän määrittelyyn liittyviä keskeisiä kysymyksiä ja ongelma-kohtia. Aiemman tutkimuksen esiin tuomien CAM-hoitomuotojen lisäksi nostamme keskusteluun esi-merkkejä kanavointia käsittelevästä etnografisesta tutkimuksesta. Luvussa osoitamme, kuinka CAM-ilmiötä on uskontotieteessä aiemmin tarkasteltu sosiologisista, historiallisista ja antropologisista tulokulmista. Tarvetta tutkimuksen etnografiselle tarkentamiselle CAM-hoitojen käytänteisiin ja kokemuksellisuuteen kuitenkin on.

Johdanto

K: [] Onks [] kanavoiminen sun mielest uskonnon harjottamista?

H: Ei, se on kyllä niinkun tietyllä tavalla hartautta ja tietyllä tavalla semmosta, ehkä meditointi ois lähinnä semmonen oikee sana, mut en mä niinku koe, että mä harjotan jotain uskontoo tai levitän tai, sillä uskonnon kanssa mitään tekemistä... vaikka tähän tietysti kuuluu uskomisen tiettyihin asioihin. Kyllähän mulla tietynlainen vakaumus on, vaikka sitä on ehkä vaikee nimetä, että mikä se on mutta...

Tämä erään kanavointia tekevän henkilön kuvaus kanavoinnin suhteesta uskontoon tuo esiin hyvin sen määrittelyn haasteen, joka vaihtoehtoihin ja täydentäviin hoitomuotoihin sekä laajemmin uushenkiseen toimintaan liittyy. Kanavointi – eli viestien välittäminen henkiolentoilta – on yksi vaihtoehtoisten ja täydentävien hoitojen muoto, jonka sijoittaminen niin terveyden- ja sairaudenhoidon kuin uskonnollisuuden ja henkisyyden kentille on ongelmallista.

Täydentävien ja vaihtoehtoisten hoitomuotojen laajaan ja monisyiseen kenttään viitataan tutkimuksessa yleisesti lyhenteellä CAM, joka tulee englannin kielen sanoista *complementary and alternative medicine*. Tähän kategoriaan sisällytetään hyvin moninaisia ja toisistaan eroavia hoitokäytänteitä, kuten vyöhyketerapia, akupunktio, kansanparannus, hieronta, jooga, yrttilääkintä, kiinalainen lääketiede, homeopatia, antroposofinen hoito, reiki, kanavointi ja enkelihoidot. Tätä kirjavaa kenttää on jäsennetty muun muassa jakamalla hoidot keho–mieli-hoitoihin (esim. erilaiset meditaatiotekniikat), valmisteesiin (esim. luontaistuotteet) ja kokonaisiin hoitojärjestelmiin (esim. kiinalainen lääketiede) (National Center for Complementary and Integrative Health 2017; ks. Vuolanto ja muut 2018).

Termillä täydentävät hoidot (*complementary medicine/therapy*) viitataan sellaisiin hoitomuotoihin, joiden ajatellaan täydentävän valtavirran (biolääketieteellisiä) hoitumuotoja. Esimerkkinä tällaisista hoidoista on kiiropraktiikka, jonka ei nähdä olevan epistemologisessa, tiedon luonnetta ja alkuperää koskevassa, ristiriidassa biolääketieteen kanssa. Termiä vaihtoehtoiset hoidot (*alternative medicine/therapy*) on puolestaan käytetty hoidoista, jossa tällainen ristiriita on olemassa. Esimerkkinä tämän tyyppisestä hoidosta on kanavointi eli henkimaailman viestien välittämiseen perustuva hoito, johon luvun avaava haastattelulainaus liittyy ja jota käsittelemme tässä luvussa edempänä tarkemmin. Jako täydentäviin ja vaihtoehtoihin hoitoihin ei kuitenkaan ole yksiselitteinen. Käsittelemme CAM-termin ja siihen liittyvän terminologian kritiikkiä alempana. Käytämme luvussamme kuitenkin CAM-lyhennettä, koska se on yleisesti tutkimuksessa käytetty ja tunnistettu¹.

1 Suomenkielisen terminologian kehittäminen CAM-hoitojen alalle on yksi tärkeä tulevaisuuden tutkimustehtävä.

CAM-käytänteistä on erityisesti 2000-luvulla kiinnostuttu eri tieteenaloilla, kuten lääketieteessä, hoitotieteessä, sosiologiassa, media-tutkimuksessa ja uskontotieteessä. Vaikka vaihtoehtoisten ja täydentävien hoitojen kentän nähdään monelta osin linkittyvän läheisesti uskonnon ja erityisesti uushenkisyyden perinteeseen ja historialliselle jatkumolle, on tutkimus uskontotieteessä ollut tässä suhteessa kuitenkin yllättävän vähäistä. Yksittäisiä ja erilaisia CAM-käytänteitä, harjoitteita ja toimijoita on kyllä tutkittu runsaasti. Suomessa tarkastelussa ovat nykypäivän ilmiöistä olleet muun muassa äänimaljahoidot (Annunen tässä teoksessa), jooga (Broo & Königstedt 2016; Ketola 2008; 2009; Puustinen & Rautaniemi 2015), kanavointi (Hulkonen 2021), buddhalaiset parantamiskäytänteet (Husgafvel 2018), Valorukous-toiminta (Raunola 2018), reiki (Pohjanheimo 2012, 2019) ja enkelihoidot (Utriainen 2017a, 2017b). Nämä tutkimukset eivät pääsääntöisesti kuitenkaan pyri vertailevaan CAM-ilmiön jäsentämiseen.

Yritykset jäsentää ilmiötä laajemmin uskontotieteellisistä lähtökohdista käsin ovat edelleen harvassa. Lauri Honko (1983) pohti 1980-luvulla nykypäivän näkökulmastakin relevantilla tavalla vaihtoehtoisen lääkinnän kentän ominaispiirteitä ja määrittelyn kysymyksiä. Tansaniasta ja Suomesta esimerkkejä ammentaen hän pohti muun muassa länsimaisen lääketieteen kartesiolaisten ja toisiin kulttuuri-perinteisiin kiinnittyvien holististen ihmisyy-, tauti- ja parantamiskäsitysten eroja ja suhdetta paikallisiin terveydenhoitojärjestelmiin, niihin liitettyjä stereotypioita ja nykykielellä ilmaistuna stigmatisaatiota sekä syitä vaihtoehtoisten parantamismenetelmien säilymiselle länsimaisen lääketieteen rinnalla. Viime vuosina suomalaisessa uskontotieteessä laajempaa CAM-kenttää koskevia teemoja ovat tarkastelleet Teuvo Laitila (2019) potilaiden kokemusten näkökulmasta, Outi Pohjanheimo (2012, 2019) CAM-palveluiden käytön perusteluiden osalta sekä Terhi Utriainen (2016, 2020, 2021; ks. myös Hiiemäe & Utriainen 2021) niiden epistemologisiin ja ruumiillisiin aspekteihin liittyen.² Globaalisti uskontotieteellisen CAM-tutkimuksen ti-

2 Muista kuin uskontotieteellisistä lähtökohdista CAM-kentästä ovat Suomessa kirjoittaneet mm. Aarva 2015; 2017; Hokkanen & Kananaja 2017;

lanne vastaa pitkälti suomalaisen tutkimuksen tilannetta: yksittäisiä hoitomuotoja koskevaa tutkimusta tehdään runsaasti, mutta nämä tutkimukset harvoin pyrkivät CAM-ilmiökentän laajempaan jäsentämiseen.

Miksi tilanne sitten on tällainen? Uskontotieteilijä Anne Kalvig (2017) tarkastelee syitä sille, miksi uskonnotutkimus ei vielä ole laajemmin tarttunut CAM-aiheeseen eli miksi uskonnotutkimuksen kentälle ei vielä ole muodostunut erityisiä CAM-ilmiötä tarkastelevia tutkimussuuntia, tieteellisiä asiaan keskittyviä lehtiä tai yhteisiä kenttää määrittäviä tutkimuskysymyksiä (ks. Sutcliffe & Gilhus 2013, 6).³ Hän näkee suurimmaksi syyksi huokoiset rajapinnat henkisesti orientoituneiden ja muiden terveyskäytänteiden välillä. CAM-kentän rajaaminen uskonnotutkimuksen alalle relevantilla tavalla on haastavaa. Keskeinen kysymys, jonka lukuisat tutkijat (esim. Kalvig 2017; Ketola 2009; Lüddeckens & Schimpf 2018) ovat nostaneet esiin, koskeekin CAM-toiminnan määrittelyä henkisyyteen tai uskonnollisuuteen linkittyväksi: Missä määrin ja millä perusteella CAM-hoidot tai niihin osallistuminen voidaan ymmärtää (uus)henkiseksi toiminnaksi? Voidaanko CAM-hoitoja käsitellä uskonnollisena tai uushenkisenä toimintana, jos niihin osallistujat itse eivät niitä siten jäsennä? Minkälaisia vaikutuksia erilaisilla CAM-kentän kategorisoinneilla ja jäsennyksillä joko henkisyyden kenttään kuuluvaksi tai kuulumattomaksi on alalla toimiville ihmisille ja heidän asiakkailleen?

Tässä luvussa tarkastelemme CAM-ilmiötä ja -hoitoja uushenkisyystutkimuksen ja laajemmin uskontotieteen näkökulmista. Tarkoituksenamme on yhtäältä jäsentää aiempaa uskontotieteessä ja sen lähialoilla tehtyä CAM-tutkimusta ja toisaalta osoittaa siinä edelleen

Kempainen ja muut 2018; Koskela ja muut 1993; Salmenniemi 2019; Salmenniemi ja muut 2019; Salmenniemi & Pessi 2017; Salmenperä 2005; Salonen & Pessi 2019; Sointu 2006; 2011; 2013; Sointu & Woodhead 2008; Vuolanto ja muut 2018; Vuolanto ja muut 2020 sekä Wahlström ja muut 2008.

3 Barcan ja Johnston kirjoittivat vuonna 2006, että myös laajemmin kulttuurien tutkimuksessa CAM-kenttä oli siihen mennessä jäänyt vähälle tarkastelulle (Barcan & Johnston 2006). Myöhemmin esimerkiksi lääketieteellisessä antropologiassa on tehty samansuuntaisia huomioita (Nissen & Manderson 2013). Uskonnon ja terveyden tutkimuskenttä on laajemmin alkanut kehittyä vasta 2000-luvulla (Miller & Thoresen 2003, ks. Utriainen 2021).

olevia tutkimusaukkoja. Lähdemme liikkeelle CAM-hoitojen ja -kentän määrittelyn kysymyksistä. Sen jälkeen nostamme esiin mielestämme keskeisimpiä ja laajimmin uskontotieteen ja sen lähialojen tutkimuskirjallisuudessa käsiteltyjä CAM-ilmiötä jäsentäviä näkökulmia. Lopuksi nostamme kanavointia käsittelevän etnografian kautta esiin kolme merkittävää, mutta tutkimuksessa tähän saakka vähälle huomiolle jäänyttä tutkimusnäkökulmaa: etnografisen ruumiillisuustutkimuksen, CAM-hoitoihin linkittyvien sosiaalisten suhteiden tarkastelun sekä kysymyksen stigmatisaatiosta.

Kanavointiin liittyvä keskustelumme ja esimerkkimme perustuvat Hulkkoson vuosina 2014–2018 muodostamaan etnografiseen tutkimusaineistoon ja tutkimukseen kanavointia tekevästä henkilöstä eli kanavista yrittäjinä henkimaailman, uskonnon ja yhteiskunnan rajoilla (Hulkkonen 2021). Yleensä kanavoinnilla tarkoitetaan tiedon tai viestien välittämistä henkimaailman olennoilta, kuten henkioppailta, enkeleiltä, avaruuden olennoilta, erilaisilta henkisiltä mestareilta ja luonnonhengiltä tai erilaisilta henkisiltä taajuuksilta.⁴ Kanavointi voidaan jaotella erilaisiin tapoihin, joita ovat: suullinen kanavointi, kirjallinen kanavointi tai automaattikirjoitus ja kanavointi taiteen (esim. kanavointia maalaamalla) (ks. Mahlamäki ja Kokkinen tässä teoksessa) tai musiikin keinoin (esim. sävelmien kanavoiminen), kanavan saama henkilökohtainen ohjaus, joka voi tarkoittaa monenlaisia ”vihjeitä” sekä kanavoidun viestin saaminen erilaisten apuvälineiden avulla (esim. enkelikortit, heiluri), mikä voi yhdistyä edellisiin.

Kanavointi voi tapahtua tietoisessa tai jonkinlaisessa muuntuneen tietoisuuden tilassa ja sitä voidaan tehdä niin kahdenkeskisissä asiakasistunnoissa (kasvotusten tai puhelimesta) kuin erilaisissa ryhmä- ja yleisötilaisuuksissa. Kahdenkeskisissä tilanteissa viestit koskevat useimmiten yksilön asioita, ryhmätilanteissa taas aiheita, jotka liittyvät laajemmin ihmisten ja maailman tilanteeseen ja tulevaisuuteen. Yhteistä näille tilanteille on niiden päämäärä: tarkoituksena on auttaa ihmisiä antamalla heille ohjeita ja tukea sekä välittää parantavaa energiaa. (Hulkkonen 2021.)

4 Tutkimuskirjallisuuden erilaisista kanavoinnin määrittelyistä ks. esim. Brown 1997, viii; Hammer 2004, 372; Hanegraaff 1998, 23; Wood 2007, 101.

Mistä puhumme? CAM-kentän jäsennyksiä ja määrittelyjä

Holistista terveyttä etsimässä

Vaihtoehtoisten ja täydentävien hoitomuotojen kentän monisyisyys on kirvoittanut paljon kentän määrittelyyn liittyvää keskustelua. Kuten kulttuurin- ja sukupuolentutkija Ruth Barcan ja uskontotieteilijä Jay Johnston (2010, 75) toteavat, vaihtoehtoinen lääketiede on monitahoinen ilmiö: se on osin parantamista, osin henkisyyttä ja osin populaarikulttuuria. Seuraavassa tarkastelemme CAM-kentän määrittelyn kysymystä suhteessa biolääketieteen ja CAM-hoitojen toisistaan poikkeaviin terveystähtäyksiin, (uus)henkisyyden ja uskonnon sekä henkisyyden ja sekulaarin välisiin eroihin.

Se, miten CAM-ilmiötä määritellään, ei ole yhdentekevää, vaan sillä voi olla suoriakin vaikutuksia ihmisten, niin hoitojen tarjoajien kuin heidän asiakkaidensakin, elämään. Helpoiten tämä on ymmärrettävissä nimeämiskäytänteiden kautta. Kun CAM-hoitoja kutsutaan esimerkiksi perinteiseksi lääkinnäksi tai täydentäviksi hoidoksi, ne saattavat olla helpommin hyväksyttävissä osaksi terveydenhuollon järjestelmää. Puhuminen uskomushoidoista puolestaan sulkee hoidot nopeasti ulos julkisen terveydenhuollon piiristä (Lüddeckens & Schrimpf 2018, 14–15).

Suhteessa biolääketieteeseen CAM-termillä kuvataan sitä laajaa erilaisten terveyden ja hyvinvointiin liittyvien käytänteiden, hoitojen ja substanssien kenttää, jota ei ole tieteellisesti hyväksytty osaksi lääketiedettä (esim. Hiemäe & Utriainen 2021). Tämäkään rajanveto ei kuitenkaan ole yksiselitteinen, sillä eri maissa raja on vedetty eri kohtiin. Esimerkiksi Sveitsissä lääkärin antama yrttilääkintä sekä muun muassa antroposofinen ja homeopaattinen hoito voidaan korvata julkisesta sairausvakuutuksesta. Tanskassa puolestaan vyöhyketerapiasta voi saada korvausta yksityisestä sairausvakuutuksesta ja Norjassa täydentäviä hoitoja käytetään laajasti tukihoitoina maan sairaaloissa. (Aarva 2017, 21–22; Lüddeckens 2018.)

Lisäksi määrittelyn haastetta luovat käsitepariin sisältyvät sisäiset erot. Vaihtoehtoisia ja täydentäviä hoitoja pidetään keskenään hyvin eri sisältöisinä. Siinä missä vaihtoehtoisten hoitojen nimensä mukaisesti katsotaan tarjoavan erillisen vaihtoehdon biolääketieteelliselle

katsantokannalle, eivät täydentävät hoidot ole ristiriidassa biolääketieteen lähestymistapojen kanssa, vaan niitä voidaan käyttää, jälleen nimensä mukaisesti, täydentämään tällaisia hoitoja. Keskinäinen rajanveto vaihtoehtoisten ja täydentävien hoitojen välillä eli se, laskeataanko tietty hoitomuoto vaihtoehtoiseksi vai täydentäväksi, on kuitenkin itsessään myös haasteellista ja riippuu usein kontekstista.

CAM-hoidot, varsinkin vaihtoehtoiset hoidot, näyttäisivät jäsentävän biolääketieteen kentän ulkopuolisiksi erityisesti niiden siitä poikkeavien epistemologisten ja ontologisten ymmärrysten vuoksi. Erityisesti nämä erot tulevat ilmi näkemyksissä siitä, miten terveys, sairaus ja parantaminen ymmärretään. Aiemman terveyteen ja uushenkisyyteen liittyvän tutkimuksen perusteella voidaan CAM-kentän määrittelyssä jäsentää kolme toisiinsa kietoutuvaa näkökulmaa sairauden ja terveyden ymmärtämiseen. Ne kaikki linkittyvät holistiseen ajatukseen ihmisestä ja parantamisesta. Ensinnäkin, toisin kuin biolääketieteessä, CAM-hoitojen kentällä painotetaan sairauden parantamisen sijaan terveyden edistämistä (Annunen tässä teoksessa; Bowman 1999; Hanegraaff 1998, 46–54; Hedges & Beckford 2000; Tighe & Butler 2007; Utriainen 2020). Terveys puolestaan ymmärretään ihmisen luonnollisena, fyysisen, henkisen ja psykologisen puolen käsittävänä olotilana, jota määrittävät muun muassa yksilön kasvu, onnellisuus, elämän merkityksellisyys, mielenrauha sekä henkisyys (Frisk ja muut 2014).

Toiseksi aiemmassa CAM-tutkimuksessa on nostettu esiin ajatus sairaudesta epätasapainona tai harmonian puutteena. Tällöin pyritään huomioimaan ihmisen koko fyysinen, henkinen ja psykologinen tila ja parantamisen tarkoituksiksi nähdään ihmisten auttaminen harmonian ja tasapainon saavuttamisessa. (Hutch 2013; Tighe & Butler 2007.) Vaihtoehtohoidoissa sairautteen ymmärretään yhdistyvän muun muassa psykologiset ja sosiaaliset tekijät, kuten negatiiviset tunteet tai ihmissuhdeongelmat, jotka katsotaan keskeiseksi osaksi niin sairautta kuin hoitoakin (Barcan & Johnston 2010, 81). Tällaisissa hoidoissa ymmärrykset parantumisesta perustuvat usein siihen, että ihminen pääsee uudelleen kosketuksiin ”intuitiivisen itsen” kanssa. Esimerkiksi reikin tapauksessa hoitajat katsovat, että hoito mahdollistaa keholle tilaisuuden parantaa itsensä. Hoitajille reiki on nimenomaan henkinen polku ja elämäntapa. (Macpherson 2008, 186–187;

ks. myös Pohjanheimo 2019). Tämän tyyppisissä näkemyksissä sairauden hoitamista ei eroteta uskonnollisista tai henkisistä käsityksistä ja käytännöistä (Rowbottom 2014, 99). Tällainen lähestymistapa sairauteen johtaa usein käyttämään useita rinnakkaisia hoitamisen tapoja, jotka saattavat perustua erilaisiin ontologioihin. Tämä liittää CAM-hoidot vahvasti uushenkisyydelle ominaiseksi katsottuun eklektisyyteen (Mahlamäki & Kokkinen 2020).

Kolmanneksi, sairautta voidaan vaihtoehtohoidoissa myös pyrkiä merkityksellistämään uushenkisen maailmakuvan kautta (esim. Hanegraaff 1998). Ruth Barcan ja Jay Johnston esittävät, että sairaus voidaan ymmärtää henkisenä opetuksena (”universumilta”), eräänlaisena kommunikaationa. Terveys käsitetään tällöin kokonaisvaltaiseksi prosessiksi, joka ei välttämättä pyri sairauden poistoon (*curing*), vaan oman tilan ymmärtämiseen ja sitä kautta tervehtymiseen (*healing*), joka huomioi niin henkilön fyysisen kehon kuin hänen sosiaaliset suhteensa ja esimerkiksi odotuksensa ja toiveensa. New age -tyyppisessä henkisyydessä sairauden ja parantamisen ymmärtämiseen voivat liittyä myös metafysiset tulkinnat johdatuksesta, karmasta ja korkeammasta itsestä, jonka intentiot eivät ole ihmiselle selvillä. (Barcan & Johnston 2010; Hulkkonen 2021; Raunola 2018.)

Nämä kolme pitkälti samansuuntaista holistista terveystieteen näkemystä poikkeavat merkittävästi biolääketieteellisistä käsityksistä. Toisaalta holistisen terveyden käsite on myös nähty erillisenä CAM-käsitteestä, koska jälkimmäisen on nähty sumentavan eroa niiden hoitojen välillä, jotka ovat vaihtoehtoisia tai vastaavasti täydentäviä suhteessa valtavirran lääketieteeseen (Tighe & Butler 2007, 415–416). Näin ollen CAM-kentän määrittelyyn jää kaiken kaikkiaan paljon harmaata aluetta (Hiimäe & Utriainen 2021).

Uskontoa vai uushenkisyttä?

CAM-hoitoja on uskontotieteellisessä tutkimuksessa tarkasteltu myös suhteessa kysymykseen uskonnon ja uushenkisyyden välisestä suhteesta. Millä perustein CAM-hoitoja voidaan lähestyä yhtäältä uskontona, toisaalta uushenkisyytenä?

Paljon huomiota herättäneessä ja uushenkisyyden ja CAM-tutkimuksen kannalta merkittävässä teoksessaan *The Spiritual Revolution*:

Why Religion is Giving Way to Spirituality uskontotieteilijät Paul Heelas ja Linda Woodhead (2005) tarkastelevat nykyuskonnollisuuden kentällä tapahtuvia muutoksia. Teos perustuu uskonnollisia ja henkisiä palveluja ja niitä käyttäviä henkilöitä kartoittavaan tutkimukseen, joka tehtiin Kendalin kaupungissa Isossa-Britanniassa (ks. Hjelm tässä teoksessa). Tutkimuksen mukaan uskonnollisuus joutuu nykyaikana antamaan tilaa voimakkaasti kasvavalle (uus)henkisyydelle: kasvava määrä ihmisiä osallistuu säännöllisesti erilaisiin uushenkisiin tilaisuuksiin tai käyttää tällaiseksi luettavia palveluja, kuten erilaisia CAM-hoitoja. Heelasin ja Woodheadin tutkimustuloksia on kuitenkin kritisoitu muun muassa siitä, että niissä termin henkisyys alle niputetaan hyvin laaja skaala erilaisia vaihtoehtoisia ja täydentäviä palveluita ja hoitomuotoja, joita niin niiden järjestäjät kuin toimintaan osallistujat eivät välttämättä miellä henkiseksi, vaan pikemmin fyysiseksi tai psykologiseksi toiminnoiksi. Voidaanko tilannetta siis lopulta kuitenkaan tulkita niin, että aktiivisen uskonnon harjoittamisen jättäneet olisivat siirtyneet henkisyyden harjoittajiksi? (Hjelm tässä teoksessa; Voas & Bruce 2007.)⁵

Useissa viimeaikaisissa CAM-ilmiön tarkasteluissa uskonnon ja uushenkisyyden välisestä erottelusta on pyritty eri tavoin irti. Uskontotieteilijä Dorothea Lüddeckens (2018) tarkastelee CAM:n ja uskonnon välistä suhdetta käyttäen sosiologi Niklas Luhmannin ymmärrystä uskonnosta. Luhmannin (2002, 77) mukaan ”kommunikaatio on aina – – uskonnollista, kun se tarkastelee läsnä olevaa transsendentin näkökulmasta”. Tällaisesta näkökulmasta katsottuna CAM-puhetta (myös uushenkisyyteen kiinnittyvää) voitaisiin siis kutsua uskonnolliseksi silloin, kun läsnä oleva, vaikkapa jokin tietty sairaus, kehystetään jollakin transsendentiksi mielletyllä (ks. Utriainen 2020). Tällöin rajanveto siirtyy uushenkisyyden ja uskonnon väliltä uskonnon ja sekulaarin välille. Uskontotieteilijä Jens Schlieter (2017) tarkastelee mindfulness-käytäntöjä tämän tyyppisestä viitekehyses-

5 Yhteiskuntatieteilijä David Voas ja sosiologi Steve Bruce (2007) toteavat Kendal-projektiin liittyen myös, että henkisimpinä pidettyihin toimintoihin ja palveluihin osallistuu kaiken kaikkiaan määrällisesti vähän kävijöitä. Henkisyys-termin käyttö näyttäisi heidän mukaansa laajentuneen niin, että sillä ei enää ole kovin selkeää kohdetta (*spirituality de-sacralised*).

tä käsin. Hän tekee erottelun *salvificin* eli pelastuksellisen ja *salvetiven* eli parantamiseen kiinnittyvän puolen välillä näissä käytänteissä ja pyrkii sen avulla määrittelemään, millaiset buddhalaisperäiset mindfulness-käytännöt voitaisiin laskea uskonnollisiksi ja millaiset sekulaareiksi. Tällainen lähestymistapa antaa mahdollisuuden tarkastella CAM-kenttää uskonnon näkökulmasta siten, että ilmiötä ei kuitenkaan lokeroida liian tiukasti.

Uskontotieteilijä Anne Kalvig on myös tarkastellut CAM-kenttää uskonnon käsitteen näkökulmasta. Kalvig (2017) tukeutuu CAM-hoitojen analyysissään Jonathan Z. Smithin spatiaaliseen uskonnon malliin, jota uskontotieteilijä Ingvild Gilhus on edelleen kehittänyt. Mallissa nykypäivän uskonto näyttäytyy ”täällä, tuolla ja missä tahansa” sekä ”joka puolella”: yksityinen epävirallinen uskonto (täällä), virallinen kirkkouskonnollisuus (tuolla), markkinoihin ja verkostoihin linkittyvä (vaihtoehtoinen) uskonto (missä tahansa) ja mediatisoitu uskonto (joka puolella).⁶

Kalvig jakaa norjalaisen CAM-hoitojen kentän mallin mukaisesti koti- ja perheorientoituneisiin vaihtoehtoihin hoitoihin (täällä), julkiseen institutionalisoituneeseen terveydenhuoltoon esimerkiksi koulutuksen, kirkon ja monarkian yhteydessä (tuolla), moninaiseen new age -markkinaa, johon kuuluvat yrittäjät ja vaihtoehtoisten hoitotojien tuotteet (missä tahansa) sekä yleiseen kulttuuriseen mediatisoituun vuorovaikutukseen, joka liittyy ruumis-mieli-henki-käsityksiin sekä terveyskulttuuriin (joka puolella). CAM-kentän tarkastelu tällaisen spatiaalisen uskonnon käsityksen kautta mahdollistaa Kalvigin mukaan CAM-käytänteiden ymmärtämisen ja käsittelemisen uskontona. Hänen mukaansa spatiaalinen malli toimii muuttuvan empiirisen CAM-todellisuuden tarkastelussa paremmin kuin metaforiset käsitteet, kuten ”implisiittinen uskonto” ja ”näkymätön uskonto”.⁷ Tässä

6 Kalvig ei esitä, että tämä malli kattaisi kaikki nykypäivän uskonnollisuuden muodot.

7 Implisiittisen uskonnon käsitteellä viitataan konventionaalisten uskonnon representaatioiden ulkopuoliseen (sekulaariin) uskonnollisuuteen, joka kumpuaa subjektin kokemuksesta (Bailey 1983). Termi näkymätön uskonto puolestaan viittaa sekulaarien yhteiskuntien ja niiden rakenteiden verhoamaan, mutta kuitenkin olemassa olevaan ihmisten luonnolliseen, perimmäisiä merkityksiä etsivään, uskonnollisuuteen (Luckmann 1967).

lähestymistavassa ei myöskään operoida yksityiseksi mielletyn henkisyiden ja julkisena pidetyn uskonnon keskinäisellä erolla.⁸

Vaikka yritykset tällä tavoin rajata CAM-kenttää uskonnon käsitteen ulottuville luovat mahdollisuuksia esimerkiksi vertailevalle tutkimukselle, on jatkossakin tärkeä kohdistaa huomiota uskonnon ja uushenkisyyden välillä tehtäviin erontekoihin, sillä ne ovat usein keskeisiä ihmisten itseidentifikaation ja paikantumisen prosesseissa. Tämä tulee esiin myös suomalaisten kanavien tapauksessa. Kanavien näkemykset ovat linjassa uushenkisyyden kentällä yleisen puhutavan ja asemoitumisen kanssa, jossa ihmiset toteavat olevansa henkisiä, mutta eivät uskonnollisia. Kanavat eivät halunneet liittää kanavointia tai omaa toimintaansa uskontoon. He suhtautuivat kielteisesti institutionaaliseen uskontoon, kuten Suomen evankelis-luterilaiseen kirkkoon, koska heille se merkitsi oppikeskeisyyttä, vallankäyttöä ja ihmisen itsenäisen ajattelun katoamista. Kriittisistä uskontokäsityksistä huolimatta henkisyiden globaalilla ja hajautuneella, verkostomaisesti järjestäytyneellä kentällä he itsekkin kuitenkin saattoivat olla esimerkiksi kirkon tai henkisten ryhmien jäseniä.

Kanavien puheessa ero henkisyiden ja uskonnon kategorioiden välille muodostui erityisesti tietämiseen liittyvistä seikoista. Toisin kuin uskonnon kategoriaan, henkisyyteen liitettiin mahdollisuus päästä suoraan jumalyhteyteen ilman ”välikäsiä” sekä ajatus ihmisten vapaudesta määritellä omia henkisiä kokemuksiaan. Samalla uskonnon ja henkisyiden välinen raja muodostui kuitenkin huokoiseksi. Uskontokritiikin ohella muutamat kanavista kertoivat myös henkisyiden kentälle sijoittuvista vallankäyttöön liittyvistä ongelmista. Luhmannin yllä esitellyn näkemyksen mukaisesti uskontoa ja henki-

8 Edellä esiin nostetut näkökulmat herättävät myös kysymyksen CAM-hoitojen sijainnista institutionaalinen–vernakulaari-jatkumolla. CAM-hoidot on usein luettu vernakulaarin uskonnollisuuden tai henkisyiden piiriin ja institutionalisoituneen uskonnon kenttä on ymmärretty varsin tyhjäksi vaihtoehtoisista tai täydentävistä hoidoista. Lähemmin tarkasteltuna CAM-ilmiö on kuitenkin hyvinkin läsnä sillä kentällä, kuten Kalvig (2017) osoittaa. Esimerkiksi kristillisten valtakirkkojen sisällä Suomessa on toiminut ja toimii erilaisia CAM:n piiriin luokiteltavia käytänteitä, kuten rukouksella parantaminen sekä erilaiset jooga- ja meditaatioharjoitukset.

syyttä kuvattiin yhdistävän ihmisen suhde Jumalaan tai transsendenttiin. Lisäksi useat kanavien käsitykset olivat yhteneväisiä protestanttisuuteen yleisesti liitettyjen piirteiden kanssa. Tällaisia olivat jännitteinen suhtautuminen uskonnon aineellisuuteen, jäykän rituaalisuuden kritisoiminen sekä ihmisen henkilökohtaisen vastuun ja vilpittömyyden korostaminen. Uskonnon ohella osa kanavista vältteli toimintansa luokittelemista osaksi new agea, henkisyyden kenttää tai kanavointia.

CAM-hoidot sekulaarin ja henkisyyden risteylässä

Yllä CAM-kentän määrittelyä on tarkasteltu erityisesti suhteessa biolääketiede–henkisyys- sekä uskonto–henkisyys-jatkumojä. Oma kysymyksensä on lisäksi se, voidaanko jotakin tiettyä CAM-hoitoa pitää tutkimuksessa henkisenä tai uskonnollisena, jos asiakkaat tai palvelujen tuottajat eivät sitä itse niin ymmärrä. Kysymys on tällöin emic- ja etic-näkökulmien välisestä suhteesta ja erosta. Paul Heelas (2012) jäsentää CAM-hoitöjien merkityksenannon kenttää tekemällä eron länsimaisten nykypäivän CAM:n ja TCAM:n (*traditional complementary and alternative medicine*) välille. Heelas edelleen tarkentaa tätä länsimaista CAM-kenttää jakamalla sen ”pragmaattiseen” CAM:iin (*pragmatic CAM*) ja pyhään CAM:iin (*sacred CAM*). Hänen mukaansa näistä jälkimmäinen viittaa siihen, että palveluiden tuottajat uskovat olevansa yhteydessä johonkin pyhään. Hän käyttää esimerkkinä henkisyyteen linkittyvän kielen käyttöä. Useat CAM-palveluiden tuottajat ja monet asiakkaista puhuvat esimerkiksi ”energiasta”⁹. Vastaavasti Heelasin mukaan pragmaattista CAM:ia kuvastaa suhtautumistapa, jossa ihmiset eivät ole kiinnostuneita kyseessä olevan hoidon mekanismeista, vaan sen toiminnasta käytännössä eli avun saamisesta yksilön tasolla. Tällöin asiakkaat eivät välttämättä etsi kontaktia pyhän kanssa eivätkä hoitajat tarjoa tätä aspektia heille.

9 Voas ja Bruce (2007) kritisoivat ajatusta, että puhe ”energiasta” CAM-hoitöjien yhteydessä linkittäisi sen suoraan uushenkisyyden kenttään. Heidän mukaansa energian kiertoon uskomisen ei itsessään ole henkistä vaan pseudotieteellistä.

Barcan ja Johnston (2006) kuitenkin esittävät, ettei uskonnollisten ja henkisten käsitysten keskeisyyttä CAM-kentällä voida jättää huomioitta, vaikka asiakkaat eivät välttämättä itse näistä traditioista olisikaan kiinnostuneita tai niistä tietäisi. Heidän mukaansa vaihtoehtohoitoihin liittyvät käsitykset mielen, kehon ja hengen välisten rajojen sumeudesta sekä yksilöiden (affektiivisista) vaikutuksista toisiin ihmisiin ja ympäristöön kumpuavat uskonnollisista traditioista. CAM-hoitojen kenttä on osa erilaisten, myös henkisten, ilmiöiden historiallista jatkumoa, ja sellaisena sitä pitäisi myös voida tarkastella (Opas & Mahlamäki tässä teoksessa; ks. myös Husgafvel 2018). Useat tutkijat ovat myös todenneet, kuinka vaihtoehtoiset terapiat ovat uushenkisyyden näkyvin muoto ja tutustuminen vaihtoehtoiseen henkisyysyteen tapahtuu usein ensimmäistä kertaa vaihtoehtoisten terapioiden myötä. (Rowbottom 2014; Hanegraaff 1998; Sointu & Woodhead 2008.) CAM-hoidot voivat siis toimia väylänä uus- tai vaihtoehtoiseen henkisyysyteen.¹⁰ Asiakkaiden ja myös palvelun tuottajien näemykset ja ilmiön merkityksenannot voivat siis myös muuttua.

Kaiken kaikkiaan onkin varmasti niin, että erilaisilla tutkimuksellisilla lähestymistavoilla saadaan esiin erilaisia näkökulmia CAM-ilmiöön. Näin ollen on turha kategorisesti rajata pois jotakin tiettyä lähestymistapaa, kuten edellä mainittua ilmiön tarkastelua henkisyysyden viitekehyksessä. CAM on ilmiönä itsessään niin monisyinen, ettei se alistu yksittäisille normatiivisille määritelmille vaan pakenee niitä. Tätä vaihtoehtoisten ja täydentävien hoitojen määrittelyn kenttää pitääkin tarkastella tilanteisena, kontekstuaalisena ja alati muuttavana.

10 CAM-hoitoihin voi tutustua vaikka työpaikan työhyvinvointikäytänteiden kautta, kuten uskontotieteilijä Mira Karjalainen (2018) on tutkimuksessaan osoittanut.

Keskeisiä tarkastelunäkökulmia uskontotieteellisessä CAM-tutkimuksessa

CAM ja (de-)differentiaatiodiskurssit

Yksi keskeinen näkökulma tähänastisessa uskontotieteellisessä vaihtoehtoisten ja täydentävien hoitomuotojen tutkimuksessa on hoitojen tarkastelu osana parantamiskäytänteiden historiallista jatkumoa. Siinä missä CAM-kentän julkisissa määrittelyissä ja nykykeskusteluissa helposti painottuu ero henkisyyden ja lääketieteen välillä, on tällaisessa tutkimuksessa kuitenkin nostettu esiin henkisesti tai uskonnollisesti painottuneiden ja lääketieteellisten parantamiskäytänteiden kytkeytyminen yhteen historiassa.

Ennen modernilla ajalla länsimaissa tapahtunutta tieteenalojen kehittymistä toisistaan erillisiksi lääketieteellisistä toimenpiteistä vastasivat usein uskonnolliset ekspertit (Lüddeckens & Schrimpf 2018, 9; ks. Klassen 2016). Käsitykset terveydestä ja sairaudesta kumpusivat uskonnollisista maailmanselityksistä. Vaikka on selvää, että usein nykyäänkin myös länsimaissa emic-tasolla ihmisten ymmärryksissä terveydestä ja sairaudesta sekoittuvat biolääketieteelliset ja vaihtoehtoiset selitysmallit (kuten ayurveda, kiinalainen lääketiede, antroposofinen lääketiede tai homeopatia), etic-tasolla julkisessa keskustelussa biolääketieteellinen malli erotetaan muista selityскеhyksistä. Myös monet valtavirran uskonnolliset yhteisöt ovat omaksuneet tällaisen erottelun. Suuret kristilliset kirkot esimerkiksi patistavat jäseniään sairaudenhoitoon sekulaarille biolääketieteen sektorille. Parantamiskäytänteiden yhdistäminen henkisyyteen tai hengellisyyteen tapahtuu lähinnä institutionaalisen uskonnon marginaaleissa, kuten uususkonnollisuuden ja karismaattisen kristillisyyden piirissä. (Bruce 2016.)

CAM-hoitojen on kuitenkin monelta osin nähty myös julkisessa keskustelussa rikkovan tätä differentioitumiskehitystä, jota filosofi Charles Taylor (2007) on kutsunut puhdistamiseksi (*purification*). CAM-hoitoihin usein liittyvä holistinen lähestymistapa ihmisyyteen ylittää ja liudentaa rajoja modernien ”lokeroiden”, kuten henkisyyden ja aineellisuuden, väliltä. Tätä kehityskulkua on tarkasteltu de-differentiaation käsitteen avulla (Gauthier 2020; Lüddeckens & Schrimpf

2018; Utriainen 2020; 2021). Enkelihoidojen ja saattohoidon kontekstissa aihetta käsitelleen Terhi Utraisen (2021) mukaan uskonnon/henkisyyden ja biolääketieteen välinen de-differentiaatio nojaa erityisiin näkemyksiin subjektiviteetista ja toimijuudesta, joita sekulaarin terveydenhoidon toimijoiden on usein vaikea ymmärtää.¹¹ Ihmisten holistisia ja tietyissä tilanteissa animistisia näkemyksiä ei osata kohdata sekulaarin terveydenhoidon kentällä, mikä ajaa ihmisiä vaihtoehtoisten ja täydentävien hoitomuotojen pariin. Tämä tuli esiin myös Hulkkosen (2021) kanavointia koskevassa tutkimuksessa.

Henkisyyden ja valtavirran länsimaisen lääketieteen de-differentioimisprosesseihin kietoutuu myös kysymyksiä legitimitetistä. CAM-kentällä erilaisia hoitumuotoja voidaan pyrkiä legitimoimaan kytköksillä lääketieteeseen, jolloin rajaa näiden välillä tarkoituksellisesti sumennetaan. Uskontotieteilijä Stephanie Gripentrog (2018) tarkastelee psykologis-terapeuttisten ja uskonnollisten diskurssien sekoittumista transpersonaaliseen psykologiaan¹² (TP) kiinnittyvien diskurssien yhteydessä. Hän osoittaa, kuinka näiden diskurssien kautta uskontoa psykologisoidaan tai tieteellistetään ja psykologiaa puolestaan sakralisoidaan (Hanegraaff 1998; ks. myös Brown 2013; Raaphorst & Houtman 2016). Tämän voidaan nähdä lisäävän transpersonaalisen psykologian tieteellistä uskottavuutta.

De-differentiaatidiskurssit eivät kuitenkaan kokonaan poista uskonnon ja länsimaisen lääketieteen välistä eroa. De-differentiaatio itse asiassa edellyttää eroa näiden sektoreiden välillä.¹³ Jens Schlieter (2017) toteaa, että de-differentiaatio voitaisiinkin parhaiten nähdä prosessina, jossa kaksi itsenäistä systeemiä ovat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa siten, että niiden erilaiset koodistot tietyllä tapaa he-

11 Utraisen (2021) mukaan vernakulaarista katsantokannasta käsin uskonnon ja terveyden alalla de-differentiaatioprosesseja voidaan lähestyä ”mahdollisuustyönä” (*possibility work*). Mahdollisuustyön käsite tekee näkyväksi ne tavat, joilla ihmiset tunnistavat ja tarttuvat toivoon ja mahdollisuuksiin parantua vaikeissa tilanteissa.

12 Transpersonaalinen psykologia tarkastelee ihmismieltä ja identiteettiä ihmisyksilön ulkopuolelle, myös transsendentin alueelle, ulottuvina (ks. Friedman & Hartelius 2013).

13 Käsitteeseen itsessään liittyy samantyyppisiä ongelmia kuin postsekulaarin käsitteeseen: siinä oletetaan, että differentiaatio on jossain vaiheessa ollut faktista.

delmällisesti ”ärsyttävät” toisiaan. Tiedon ja käytänteiden voidaan myös nähdä kulkeutuvan yhteiskunnan eri alueiden välillä. Vertikaalissa siirtymisessä uushenkiset kulttuuriset mallit siirtyvät terveydenhoidon kentälle ja päinvastoin (Koch & Binder 2013).

Dorothea Lüddeckens ja Monika Schrimpf (2018) esittävät samansuuntaisesti, että uskonnon ja lääketieteen välinen ero on edelleenkin myös CAM-kentän toimijoiden kannalta monella tapaa tärkeä. Sitä käytetään asemoitumiseen myös silloin, kun paino on de-differentiaatiassa, kuten yllä kuvatussa transpersonaalisen psykologian tapauksessa. CAM-hoitojen eroa biolääketieteestä voidaan korostaa silloin, kun halutaan tuoda esiin sen holistista parantamiskäytäntöä. Toisaalta tätä eroa voidaan diskursiivisesti pyrkiä myös minimoimaan esimerkiksi silloin, kun CAM-hoidot ja -terapiat halutaan nähdä tasa-arvoisina biolääketieteen kanssa.

CAM yksilökeskeisyyden ja kulutuskulttuurin ilmentymänä

CAM-kentällä differentiaation ja de-differentiaation prosesseihin modernin viitekehyksessä liittyy läheisesti myös käsitys yksilökeskeisyydestä. Yksilökeskeisyys onkin yksi uskontotieteellisessä CAM-tutkimuksessa useimmin esiin nousevista tarkastelunäkökulmista. Taylorilaisissa puhdistamisen prosesseissa länsimainen yksilö näyttäytyi itsenäisenä, selvärajaisena ja muista erillisenä entiteettinä. Sekularisaatioparadigman vanavedessä myös uskonnon nähtiin yksilöllistyvän ja samalla muuttuvan pikemminkin henkisyudeksi (esim. Heelas & Woodhead 2005; Hjelm tässä teoksessa). Uushenkisiä ilmiöitä on tutkimuksessa pidetty tällaisen yksilökeskeisyyden malliesimerkeinä. Myös uushenkisyyteen kytkeytyvät CAM-käytänteet on nähty osana tällaista yksilön hyvinvointiin keskittyvää toimintaa. Yksilöiden on katsottu enenevässä määrin haastavan vallitsevia yleisiä käsityksiä sairaudesta ja tekevän yksilöllisiä, juuri itselleen sopivia, valintoja terveyteensä liittyen. Tällaisen individualistisen terveystieteellisen ilmentymän on pidetty niin sanottua itseapukirjallisuuden sekä yksilön terveyttä ja hyvinvointia mittaavan teknologian käytön kasvua (Salmenniemi & Pessi 2017; Salonen & Pessi 2019).

CAM-hoitoja ja -käytänteitä onkin tarkasteltu myös osana länsimaista kulutuskulttuuria. Siinä missä aiemmassa tutkimuksessa kau-

pallisuuden ja henkisyiden saatettiin nähdä olevan lähtökohtaisesti jännitteisessä suhteessa keskenään (ks. Brown 2013), postsekulaarissa viitekehyksessä uushenkisyys ja CAM-käytänteet kuuluvat kiinteästi samaan länsimaisen nyky-yhteiskunnan uusliberalistiseen ja mediotuneeseen kulutuskulttuuriin. Uskontososiologi François Gauthierin (2020, 278–279) näkemyksessä CAM-käytänteet ovat malliesimerkki nykyuskonnollisuudesta, joka on irrottanut kansallisvaltioaatteeseen linkittyvästä institutionaalisuudesta ja jota sen sijaan ohjaavat markkinoiden, median ja kuluttamisen logiikat. Uskontotieteilijä Anne Koch (2015; ks. myös Lau 2000; Puustinen & Rautaniemi 2015) tarkastelee vaihtoehtoisia ja täydentäviä hoitoja tällaisessa markkinoiden ja kulutuksen kehyksessä. Hänen mukaansa vaihtoehtoisten ja täydentävien hoitojen voidaan katsoa olevan olemassa samoilla markkinoilla biolääketieteen kanssa. Tarve ja kysyntä, joka terveyden- ja sairaudenhoidon sektorilla jätetään julkisen rahoituksen ulkopuolelle, siirtyy kysynnäksi vaihtoehtoisten hoitojen sektorille. Näin yhteiskunnan rakenteet ja poliittinen päätöksenteko osaltaan vaikuttavat tarjolla olevien CAM-hoitojen määrään.

Ei-länsimaisista konteksteista alkanut antropologinen ihmisyysskäsitysten tutkimus on viime vuosikymmeninä alkanut murentaa myyttiä ympäristöstään erilleen rajautuvasta yksilöstä (esim. Strathern 1988). Yksilö ja ihmiskeho on postmodernin ajattelun kehyksessä alettu nähdä pikemminkin moninaisten suhteiden ja prosessien yhtymäkohtana, eivätkä ne rajaudu vain yksilöön itseensä vaan ulottuvat sen ulkopuolelle (Barcan & Johnston 2010). Holistinen henkisyys ja siihen liittyvä CAM ovat näin ollen yksi osa laajempaa nykykulttuurin trendiä, jossa yksilöä ja hänen suhdettaan ympäristöön määritellään uudelleen.

Mikä vaihtoehtoisissa ja täydentävissä hoidoissa houkuttelee?

Uskontotieteellisessä tutkimuskirjallisuudessa on etsitty myös syitä sille, mikä tekee vaihtoehtohoidoista houkuttelevia (ks. Pohjanheimo 2019 ja tässä teoksessa; myös Laitila 2019). Esiin nostetut syyt voidaan karkeasti jakaa kolmeen kategoriaan: biolääketieteen rajallisuuteen, henkisiin ja uskonnollisiin tarpeisiin sekä erilaisten toimijuuksien mahdollistumiseen liittyviin syihin. Nämä eivät ole toisiaan

poissulkevia, ja usein ne täydentävät toinen toisiaan ihmisten arjen valinnoissa. Kirjallisuudessa on nostettu esiin, kuinka ihmiset etsivät vaihtoehtoisia hoitoja ja terapioiden tilanteissa, joissa lääketieteen ratkaisukeskeisyyteen perustuvien hoitokeinojen rajat tulevat vastaan tai puuttuvat (Lüddeckens 2018, 184; myös Barcan & Johnston 2010, 84; Pohjanheimo 2019). Tällaisissa tilanteissa, joissa lääketiede ei tarjoa hoitokeinoa potilaiden kokemuksiin oireisiin, potilaat lähtevät itse etsimään apua (Rowbottom 2014, 96).

Uskontotieteilijä Dorothea Lüddeckens esittää, että terveydenhuollossa toimivat hoitajat ja terapeutit turvautuvat vaihtoehtoishoitoin vastaavasti tilanteissa, joissa he eivät voi auttaa potilasta enempää lääketieteen keinoin (esim. palliatiivisessa hoidossa). Tällöin CAM toimii yhdenlaisena *coping*-strategiana, jonka avulla hoitajat voivat olla potilaalle avuksi. CAM toimii työkalupakkina erityisesti sellaisille lääketieteellisissä konteksteissa toimiville hoitajille ja terapeuteille, jotka ovat kiinnostuneita ylittämään lääketieteen määrittelemän ammattinsa rajoja. Lüddeckensin mukaan CAM antaa lääketieteen henkilöstölle mahdollisuuden hoitaa potilaiden kehon lisäksi heidän emotionaalisia, metafysisiä ja transsendentejä tarpeitaan. (Lüddeckens 2018, 184 ja 192.)

Myös uskontoon ja henkisyyteen liittyvät tarpeet voivat tehdä vaihtoehtoisista ja täydentävistä hoitomuodoista houkuttelevia. Esimerkiksi uskontoa koskevat pettymykset voivat ajaa ihmisiä etsimään CAM-hoitoja (Heelas 2012). Osaa ihmisistä CAM voi kiinnostaa sen vuoksi, että siinä tehdään eroa institutionaaliseen uskontoon (Gripentrog 2018, 264). Toisia ihmisiä voivat motivoida henkiseen kasvuun tai henkisen kodin etsimiseen liittyvät seikat. Esimerkiksi jotkut voivat vaihtoehtoishoitojen myötä löytää uudenlaisen henkisyyden tai hengellisyyden (Raunola 2018; Rowbottom 2014, 99–100; Utriainen 2017). Tällöin CAM on houkuttelevaa nimenomaan sen yllirajaisuuden vuoksi: CAM-käytännöillä voi olla sekä lääketieteellisiä että uskonnollisia vaikutuksia ja päämääriä samanaikaisesti. (Gripentrog 2018, 264; Lüddeckens 2018, 180.)

Tutkimuskirjallisuudessa vaihtoehtoishoitojen houkuttelevuutta on selitetty myös kentän organisoitumiseen liittyvillä tekijöillä. Lüddeckensin (2018, 187 ja 192) mukaan löyhästi sidoksissa olevana kenttänä (verrattuna esim. lääketieteeseen tai teologiaan) CAM mah-

dollistaa avoimemman pääsyn kouluttautumiseen ja taitojen ja hoitojen käyttämiseen. Kouluttautuminen CAM-hoitajaksi ei vaadi tietynlaisia tutkintoja tai koulutustaustaa, jolloin ihmisten on helpompaa kouluttautua hoitajaksi vaihtoehtoishoitojen kentällä verrattuna länsimaisen lääketieteen kontekstiin. Asiakkaiden näkökulmasta hoitojen käyttämiseen vaikuttaa myös palveluiden saatavuus (ks. Rowbottom 2014, 97).

Organisoitumiseen liittyen Lüddeckens (2018, 167 ja 188–190) katsoo, että CAM on houkuttelevaa, koska se tarjoaa yhdenlaisen mahdollisuuden ”itsen voimaannuttamiseen”. Ihmiset liittyvät vaihtoehtoishoitoihin suuremman potilaan autonomian kuin lääketieteeseen (vaikka näin ei olisikaan). Asiakkaiden ohella myös lääketieteen kentällä toimivat hoitajat ja terapeutit voivat kokea, että hierarkkinen organisaatio rajoittaa heidän ammatinharjoittamistaan. Idea potilaan vapaudesta koskee hoitajan ja hoidettavan suhdetta. CAM-hoitojen kentällä terapeuttien katsotaan olevan enemmän kumppaneita tai terapeuttisten tekniikoiden opettajia (Gripentrog 2018, 267).

Kanavoinnin tapauksessa palveluiden tuottajien ja asiakkaiden motiivit myötäilivät näitä edellä esitettyjä näkökulmia. Motiivit olivat monenlaisia, mutta useimmiten asiakkaat osallistuivat kanavointia sisältävään palveluun sosiaalisen, fyysisen tai jonkinlaisen psykologisen ongelman vuoksi. Asiakkaiden ongelmat liittyivät ihmissuhteisiin, kuten parisuhteeseen tai läheisen kuolemaan, terveyteen sekä työ- ja raha-asioihin, joihin yhteiskunnan tuottamien palveluiden ei katsota voivan auttaa. Myös henkinen kasvu tai poikkeavat henkiset kokemukset, joille etsitään selitystä, saattoivat olla asiakkaan syynä käyttää kanavointipalveluja. Kanavien itsensä mukaan he voivat kanavoinnin avulla tuoda asiakkaalle neuvoja, uudenlaisia näkökulmia ja suhtautumistapoja sekä rohkaisua, lohdutusta ja parantavaa energiaa. Kanavien näkökulmasta ihmiset tarvitsevat kanavointipalveluja, koska monet kärsivät erilaisista peloista, negatiivisuudesta ja riittämättömyyden tunteesta johtuvasta pahoinvoinnista. Kanavoinnin ja henkisyyden kentällä ihmiset kokevat, että henkisyys tarjoaa keinoja oman itsen ja elämän ymmärtämiseksi sekä erilaisista vastoinkäymisistä selviytymiseksi (Hulkkonen 2021; ks. myös Utriainen 2014; 2021).

Sukupuolen tema henkisyiden ja CAM-hoitujen tutkimuksen kontekstissa

Uskontoa ja uushenkisyyttä käsittelevässä tutkimuksessa sukupuoli-näkökulmaa on käsitelty laajasti. Erityisesti on tuotu vahvasti esiin naisten korostunut rooli henkisessä ja uushenkisessä toiminnassa (esim. Heelas & Woodhead 2005; Trzebiatowska & Bruce 2012; Utriainen 2014; ks. Kokkinen & Mahlamäki; Maskulin & Laitila sekä Mikkola tässä teoksessa). Myös vaihtoehtohoitojen ja terapioiden kenttää on kuvattu hyvin naisvaltaiseksi (ks. Frisk ja muut 2014). Naiset ovat keskeisissä asemassa niin parantajina, hoitajina ja johtajina kuin asiakkainakin (Barcan & Johnston 2006). Näistä huomioista huolimatta uskontotieteellisessä, nimenomaan vaihtoehtohoitaja käsittelevässä tutkimuksessa sukupuolinäkökulmalle on edelleen tilausta.¹⁴

Vaihtoehtohoitojen kontekstissa yhtenä keskeisenä erityisesti naisia puhuttelevana aspektina esiin on nostettu hoitojen holistisuuteen kiinnittyvä mahdollisuus voimaantumiseen ja voimaannuttamiseen (ks. Macpherson 2008, 103; Sointu & Woodhead 2008, 263; Utriainen 2017b, 2021). Reiki-hoitamista tarkastelleen Judith Macphersonin mukaan reikihoitoja harjoittavat naiset kokevat nimenomaan sukupuoli-identiteettinsä vahvistuneen toiminnan myötä. Hän katsoo, että tämä liittyy muun muassa mahdollisuuteen itsen uudelleen määrittelyyn ja muutokseen, eräänlaiseen kehon uudelleen pyhittämiseen sekä biolääketieteen terveyttä koskevien näkökulmien hylkäämiseen. (Macpherson 2008, 165–166 ja 175.)

Sosiologi Eeva Sointu ja uskontososiologi Linda Woodhead (2008) ovat samoin tarkastelleet syitä CAM-kentän naisvaltaisuudelle. Heidän mukaansa ”holistiset hyvinvointikäytännöt”, joihin CAM ja ”holistinen henkisyys” kuuluvat, sekä legitimoimat että haastavat perinteisiä feminiinisyiden käytäntöjä ja diskursseja. Ne antavat naisille

14 Henkisyiden tutkimuksessa on pohdittu vastausta kentän naisvaltaisuuteen (ks. esim. Hulkkonen 2021, 238–242). Yhtenä tekijänä on pidetty sitä, että naiset ovat ylipäänsä kiinnostuneempia niin terveyttä ja hyvinvointia koskevista asioista kuin uskonnollisuuden muodoistakin (Trzebiatowska & Bruce 2012).

välineitä neuvotella ongelmia ja ristiriitoja, jotka kumpuavat nykypäivän yksilöllisyyttä korostavasta kulttuurista. Soinnun ja Woodheadin mukaan eräs näistä on ristiriita oman elämän rakentamisen tai muita varten elämisen välillä. Holistiset hyvinvointikäytännöt legitimoivat ja hyödyntävät naisten perinteistä työtä, emotionaalista ja ruumiillista hoivaa. Samanaikaisesti toiminnot kuitenkin vetoavat yksilön ensisijaiseen vastuuseen itsestään, mikä toimii myös hoivan pohjana. (Sointu & Woodhead 2008, 268, 270.)

Etnografisia näkökulmia CAM-kentän tutkimukseen

CAM-hoidot ja ruumiillisuus

Kuten edellä olevasta keskustelusta voidaan havaita, on CAM-kenttää tarkasteltu uskonnon tutkimuksen alalla erityisesti suhteessa erilaisiin makro- tai mesotason yhteiskunnallisiin ilmiöihin. Näiden usein uskontososiologisten, mutta myös uskontohistoriallisiin näkökulmiin kiinnittyvien tutkimusten avulla on pystytty valottamaan CAM-ilmion näkyvyyttä, asemaa ja roolia erityisesti länsimaisten yhteiskuntien uskonnollisessa maisemassa sekä sen yhteen kietoutumista modernisaation, sekularisaation ja esimerkiksi kansallisvaltioideologian kanssa. CAM-kentän tarkastelu ihmisten arjen ja eletyn elämän näkökulmasta on kuitenkin jäänyt tutkimuksessa vähemmälle huomiolle.

Barbara Zeugin, Dorothea Lüddeckens ja Monika Schimpf (2018, 203) toteavat, että uskontotieteellinen tutkimus on tähän saakka tarkastellut CAM-ilmioita lähinnä diskursiivisiin aineistoihin nojaten, mikä on jättänyt pimentoon ihmisten CAM-hoitoihin liittyvän kehollisen toiminnan ja kokemusten merkityksen. Vaikka etnografisen mikrotason tutkimus CAM-hoidoista on uskontotieteessä viime vuosina lisääntynyt (esim. Annunen ja Pohjanheimo tässä teoksessa), voidaan perustellusti todeta, ettei tällaiselle tutkimukselle ole vielä muodostunut selkeitä tutkimusaluetta yhteen kokoavia teemoja tai kysymyksenasetteluja. Seuraavassa nostamme kanavointikäytäntöitä koskevan aineiston kautta tarkasteluun kolme erityisesti uskontoantropologiaan ja -etnografiaan kiinnittyvää näkökulmaa, joihin tulevissa CAM-kentän tarkasteluissa olisi mielestämme perusteltua

kiinnittää laajempaa vertailevaa huomiota ja joiden tutkimuksessa diskursiivisuuden rinnalla keskiöön nousevat ihmisten keholliset kokemukset. Nämä ovat ruumiillisuuden merkitys itsessään, sosiaaliset suhteet osana CAM-hoitoja sekä kysymys stigmatisaation vaikutuksista ihmisten arkeen ja toimintaan.

Kuten edellä totesimme, CAM-hoitoja tarkastelevassa tutkimuskirjallisuudessa on laajasti huomioitu vaihtoehtohoitoihin ja -terapiaihin liittyvä holistinen ihmiskäsitys, jossa painottuu kehon, mielen ja hengen/sielun yhtenäisyys (esim. Bowman 1999; Hanegraaff 1998; Hedges & Beckford 2000; Lüddeckens 2018; Tighe & Butler 2007). Tutkimus on nostanut esiin länsimaisen esoterian ja uushenkisten perinteiden ruumista/kehoa (*subtle body*) koskevien käsitysten perustavanlaatuisuuden CAM-hoidoille (Barcan & Johnston 2006; Barcan & Johnston 2010; Johnston 2011).

Vaihtoehtohoitojen kontekstissa fyysisten kokemusten on usein nähty myös yhdistyvän henkisen kehityksen päämäärään (Lüddeckens 2018, 186). Tutkimus on kuitenkin näihin tarkastelun kohteisiin verraten kohdistanut varsin vähän tarkennettua etnografista huomiota terveyden, sairauden ja paranemisen ruumiillisiin kokemuksiin sekä niihin mekanismeihin, joiden kautta sairauden ajatellaan vaikuttavan ihmiseen.¹⁵ Mielestämme olisikin tärkeää tutkimuksessa laajemmin tarkastella sitä, millä tavoin ihmiskehon ymmärtäänsä mahdollistavan CAM-hoidot. Mitä kehossa ajatellaan tapahtuvan parantamis- ja paranemisprosesseissa? Ja miten terveyttä, sairautta ja paranemista koetaan kehollisesti CAM-hoitojen konteksteissa?

Zeugin, Lüddeckensin ja Schrimpfen (2018) kenttätööhön perustuva toimintateoreettinen tutkimus antroposofisesta saattohoidosta on esimerkki tämän tyyppisestä tutkimuksesta (ks. myös esim. Hulkkonen 2021; Utriainen 2016, 2017b). Kirjoittajat osoittavat, kuinka tällainen saattohoito nojautuu antroposofisen lääketieteen käsityk-

15 Hyvin vähälle huomiolle on jäänyt myös tutkijoiden oma positiointi vaihtoehtohoitojen kentällä. Judith Macpherson kirjoittaa tutkimuksessaan toimivansa sekä feministietnografina että Reiki-hoitajana. Macphersonin (2008, 171) mukaan tällaisen emic- ja etic-positioita yhdistävän tarkastelukulman avulla hän ymmärsi paremmin tutkimukseen osallistuvien ihmisten narrativeja kokemuksistaan.

seen ihmiskehosta, jonka mukaan keho koostuu neljästä ”kerroksesta” tai ulottuvuudesta (fyysinen-, eetteri-, astraali- ja henkikeho) ja kuinka parantaminen tapahtuu näihin erilaisiin kerroksiin keskitettyjen hoitojen kautta. Antroposofinen saattohoito näyttäytyy tässä tarkastelussa siis hyvin keho-orientoituneena uushenkisenä toimintana. Suomalaisia kanavia koskevassa tutkimuksessaan Katriina Hulkonen (2021) on puolestaan tarkastellut kanavien kehon ja mielen teorioita ja heidän ruumiillisia kokemuksiaan kanavoinnista. Hän on kiinnittänyt huomiota erityisesti aineellisuuden ja kehollisuuden rooliin henkimaailmayhteyden muodostamisessa sekä siihen, miten parantamistilanteessa he tämän yhteyden kehollisesti – erilaisten aistien kautta – kokevat. Nämä kanavien ruumiilliset kokemukset nousevat vielä tarkemmin esiin seuraavaksi käsittelemissämme sosiaalisten suhteiden ja stigmatisaation näkökulmissa.

Sosiaaliset suhteet CAM-hoitojen keskiössä

Aiemmassa uskontotieteellisessä CAM-tutkimuksessa on havaittu, kuinka useat erityisesti vaihtoehtohoidoiksi määriteltäviin käytänteisiin erikoistuneet hoitajat katsovat olevansa suorassa yhteydessä henkiseen entiteettiin, oppaaseen tai enkeliin, joka tarjoaa diagnoosia tai parannusta (esim. Barcan & Johnston 2010, 75–76) ja kuinka nämä tuonpuoleiset sosiaaliset suhteet voivat olla joillekin voimakkaita kokemuksia ja tärkeitä oman hyvinvoinnin ylläpitämisessä (esim. Raulola 2017). Terhi Utriainen (2017b, 268–269) osoittaa, kuinka enkelit ovat nykypäivän vapaata tahtoa arvostaville ihmisille tärkeitä hoitajia ja intiimejä ”toisia”, sillä ne tarjoavat tukea ja kumppanuutta, voivat hoitaa ihmistä erityisin, ihmeellisin tavoin eivätkä tuomitse. Tämän suuntaisista havainnoista huolimatta uskontotieteellisessä ja yleisemminkin täydentäviä ja vaihtoehtoisia hoitoja koskevassa tutkimuksessa CAM-kentän sosiaalisia suhteita niin henkimaailman olentoihin kuin asiakkaisiinkin ei ole käsitelty laajasti tai tarkasti. Kiinnittämme seuraavaksi kanavoinnin tapauksen avulla huomion siihen, kuinka ihmisten hoitaminen vaihtoehtohoitojen kentällä tapahtuu pitkälti kanavien, henkimaailman ja asiakkaiden muodostaman verkoston kautta.

Kanavoinnissa toimijuutta tuotettiin suhteiden verkostossa.¹⁶ Keskeisiä tällaisen verkoston osia tai jäseniä olivat kanavat, erilaiset niin sanotut henkimaailman olennot sekä kanavointipalveluja käyttävät asiakkaat. Kanavat pyrkivät auttamaan ihmisiä henkiolentoyhteyden välityksellä saadulla tiedolla ja hoidolla. Ilman tätä yhteyttä hoitaminen ei onnistu, sillä asiakastilanteissa kanavoidun tiedon ja hoidon ymmärrettiin rakentuvan vuorovaikutuksessa kanavan, henkiolentojen ja asiakkaan kanssa. Asiakas osallistui tiedon tuottamiseen, kun hän kertoi elämäntilanteestaan ja siihen liittyvistä ongelmista, kommentoi kanavan kertomaa tietoa, selitti ongelmaansa tai pyysi vinkkejä saamansa viestin pohjalta. Kanavoinnissa asiakkaan tilanne ja hänen mahdollinen ongelmansa tulivat ymmärretyiksi tai selvitettyiksi henkimaailmasta kanavoidun tiedon avulla. Tällöin asiakas sai asiaansa, kuten ihmissuhdeongelmaan, selvyyttä esimerkiksi edellisten elämien, elämäntehtävän tai henkisen kehityksen näkökulmasta. Kanavoinnin ihmisten ja ei-ihmisten verkostojen syntyminen mahdollistivat kanavien näkemykset subjektien ja erityisesti ihmiskehon luonteesta.

Kuten yllä totesimme, CAM-hoitojen kentällä yksilöä ei käsitetä suljetuksi. Esimerkiksi *subtle bodies* -käsitteen näkökulmasta yksilö on dynaaminen, sirpaleinen (*fragmentary*) ja avoin toisille ihmisille sekä kosmokselle (Barcan & Johnston 2010, 86; ks. myös Utriainen 2021). Kanavoinnin tapauksessa ihminen, keho ja mieli, käsitettiin huokoiseksi, mikä mahdollisti toisiin olentoihin ja ihmisiin vaikuttamisen ja heistä vaikuttumisen – toisin sanoen kanavoinnin.

Tällaisen avoimuuden kääntöpuolena kanavat kuitenkin korostivat ihmisen tarvetta kontrolloida kanavointiin liittyviä sosiaalisia suhteita.¹⁷ Ilman suhteiden säätelyä, jos kanavien pitäisi olla jatkuvasti

16 Hulkkonen (2021) on aiemmin tarkastellut kanavoinnin sosiaalisia suhteita ja yhteistyötä aineellisen semiotiikan (*material semiotics*) näkökulmasta. Aineelliseen semiotiikkaan nojaavassa tutkimuksessa (esim. Law 2019) myös ei-ihmiset huomioidaan yhdenlaisina toimijoina. Tällöin erilaiset entiteetit, kuten olennot ja esineet, nivoutuvat ja antavat toisilleen olemassaolon.

17 Kanavan kontrollin teema on havaittu myös aiemmassa kanavointitutkimuksessa (ks. Klin-Oron 2014; Stolovy ja muut 2015).

henkimaailman tiedon välittäjänä, he helposti ylikuormittuisivat. Henkiolentosuhteissa kanavat pyrkivät säätelemään sitä, millä tavoin suhteet ja yhteinen toimijuus muodostuvat eli milloin ja miten henkiolennot voivat tuoda ihmisen välityksellä tietoa ja apua. Haastateltavat kertoivat, että esimerkiksi asiakastilanteessa he määrittelevät tietyn kanavointiajan, jonka puitteissa henkimaailma voi tuoda tietoa ja hoitoa. Näiden aikojen ulkopuolella henkimaailma ei saa pyrkiä yhteyteen kanavan kanssa. Tämän kaltaisesta yksityisyyden säätelystä kertoo myös se, että useiden kanavien mukaan henkiolentosuhteet ovat kaikkien opittavissa, mutta ne vaativat ihmiseltä jonkinlaista omaa kiinnostusta ja virittäytymistä.

Henkimaailman lisäksi kanavat pyrkivät kontrolloimaan ja säätelemään suhteita muihin ihmisiin. Kanavat kertoivat, kuinka he erilaisten, kuvittelun tai rukouksen keinoin tehtävien suojausten avulla pyrkivät säätelemään negatiiviseksi koettuja tilanteita, vaikutuksia ja tuntemuksia sosiaalisissa suhteissaan. Toisin sanoen tämän kaltaisen suojauksen strategian avulla kanavat pyrkivät turvaamaan ja ylläpitämään hyvinvointiaan henkiolento- ja asiakassuhteissa.¹⁸ Kyse on samalla tietynlaisesta elämänhallinnasta. Suojaus tehdään kuvittelemalla yhdistyminen korkeimpaan voimaan, Jumalaan, ja pyytämällä tältä suojaa.¹⁹ Olgaksi kutsumamme kanava kertoi haastattelussa suojauksen rakentamisesta yksityiskohtaisemmin:

Sen voi ihan mielessään visualisoida silmät suljettuina, että kuinka se valopallo nyt asetetaan mun ympärille ja kuinka mä nyt oon vähän niinkun saippuakuplan sisällä ja kaikki paha mikä negatiivinen alempi energia tulee, ni kimpoo pois siitä valopallosta tai sitten voi ihan... selvätuntonen ihminen voi ihan tuntee, mitenkä on niinku esimerkiksi se [arkkienkeli] Mikaelin viitta harteilla, et tuntuu, et on semmonen huppu päässä ja mutta se visualisointi on siinä tärkeätä, koska se auttaa sitten siinä luottamuksessa.

18 Tämän kaltaiset suojaukset toimivat heidän mukaansa suhteessa ”pahan-
tahtoisiin henkiolentoihin”.

19 Kanavat kertoivat esimerkiksi, kuinka muun muassa valopalloja, Ylösno-
seita Mestareita, yksisarvisia, arkkienkeli Mikaelin sinistä viittaa tai Isä mei-
dän -rukousta voidaan käyttää suojauksen tekemisessä apuna.

Tällaisen kuvittelun keinoin muodostetun suojauksen avulla kanavat voivat ehkäistä toisista ihmisistä mahdollisesti kumpuavan negatiivisen energian vaikutuksia elämäänsä. Tämä on kanavointipalveluita tarjoavien yrittäjien kannalta yksi keskeinen työturvallisuutta lisäävä seikka (Hulkkonen 2021, 238).

Suojausesimerkki kertoo osaltaan myös ruumiillisuuden ja aineellisuuden merkityksestä kanavoinnissa. Henkimaailman kanssa työskentely on ruumiillinen taito, jossa korostuvat kuvittelu ja aistikokemukset. Kanavointia tehdään pitkälti erilaisten ominaisuuksien, kuten värien tai muotojen, avulla. Kanavien henkiolentosuhteissa nämä erilaiset merkit ja niiden ymmärtäminen ovatkin oleellisia. Erityisen tärkeitä merkkejä ovat juuri kokemukset aistillisista ominaisuuksista (kuten väreistä, tuoksuista), ruumiilliset tuntemukset ja tunteet (kuten rauha, ahdistus), joita aineellisessa semiotiikassa on kutsuttu *kvalioiksi* (Chumley & Harkness 2013). Kvaliat ovat yhtä aikaa yksilön kokemia ja sosiaalisesti jaettuina. Niiden avulla ihmiset tulkitsevat asioita ja toimivat maailmassa. (Harkness 2013, 15.)

Kvaliat tekevät henkiolennot kanaville havaittaviksi, ymmärrettäviksi ja olemassa oleviksi. Haastatteluissa kanavat kertoivat kanavointitilanteista ja muista henkiolentokokemuksistaan, joissa he kokivat henkiolennot muun muassa valoina, väreinä, rakkaudellisuutena, voimana tai sähkövirtana, lämpönä tai tupakan tuoksuna. He saattoivat myös erottaa henkiolentoryhmiä (enkelit, oppaat, avaruuden olennot) toisistaan kvalioiden perusteella, eli sen, miltä niiden läsnäolo tuntui heidän kehossaan tai millaista niiden välittämä tieto oli. Myös viestien välittämisessä asiakkaille kvaliat ovat keskeisessä roolissa. Muun muassa voimakkaat mielikuvat tai tunnetilat ovat yhdenlaista tietoa, jonka merkityksen kanavat kuvailevat asiakkaalle viestissään sanallisesti tai kirjallisesti. Kvaliat ovat uushenkisyydessä yleisesti sosiaalisesti tunnistettuja. Ihmiset oppivat, mitkä kvaliat sopivat mihinkin tilanteeseen tai asiaan (Chumley 2013). Kanavien voidaan ymmärtää kvalioiden avulla ruumiillistavan uushenkisessä kirjallisuudessa tai sosiaalisissa tilanteissa ilmeneviä arvoja ja käsitteitä henkimaailmasta ja maailmasta ylipäätään.

Kanavien näkökulmasta ihmiset voivat siis saada tietoa henkimaailmasta ajatusten, mielikuvien, unien ja kehollisten kokemusten välityksellä. Ympäröivässä yhteiskunnassa henkiolentosuhteita ja nii-

hin perustuvia hoitomuotoja ei kuitenkaan aina ymmärretä, mistä voi seurata, ettei kanavoinnin kaltaisiin vaihtoehtohoitoihin suhtauduta vakavasti.

Stigmatisoitu tieto

Vaikka ihmiset käyttävät vaihtoehtohoitoja, niitä myös usein kritisoidaan, toiseutetaan ja stigmatisoidaan julkisessa keskustelussa. Yllä mainitsimme, kuinka jo pelkästään CAM-hoitojen nimeämiskäytännöt toimivat tällä tavoin. Suomalaisessa keskustelussa kuulee edelleenkin usein CAM-hoitojen yhteydessä puhuttavan uskomushoidoista tai puoskaroinnista. Näihin termeihin on sisäänrakennettuna hoitojen legitimitietin kyseenalaistaminen suhteessa länsimaiseen lääketieteeseen tai biolääketieteeseen (jotka nekään eivät ole arvovapaita nimityksiä). Termien kautta on hyvin vaikea keskustella CAM-hoitojen merkityksestä ja asemasta suomalaisen hyvinvoinnin kentällä neutraalisti. Vaikka vaihtoehtoiset ja täydentävät hoidot -termi ei sekään ole ongelmaton, on se edellä mainittua neutraalimpi ilmaus.

CAM-hoitojen, kuten esimerkiksi kanavoinnin, stigmatisointiin vaikuttaa erityisesti niiden taustalla olevat länsimaisesta tieteellisestä maailmankuvasta poikkeavat epistemologiset ja ontologiset käsitykset, jotka voivat näyttäytyä ulospäin moraalisesti epäilyttävinä. Kanavoinnin tapauksen perusteella stigmatisoinnin pelko vaikuttaa puolestaan ihmisten toimintaan, eli muun muassa siihen, että hoitajat ja asiakkaat miettivät hyvin tarkkaan kenelle, missä ja mitä he puhuvat henkisiin hoitoihin liittyvistä asioista (ks. myös Korkeila & Koski 2017). Aiempi henkisyyden ja CAM-hoitojen tutkimus on havainnut, että sekä vaihtoehtohoitoihin että new age -tyyppiseen henkisyyteen kohdistetaan kritiikkiä ja jopa pilkkaa niin lääketieteen ammattilaisten kuin maallikkojen taholta (esim. Barcan & Johnston 2010, 75; Hedges & Beckford 2000, 173). Toisaalta uskontotieteellinen tutkimus on tuonut esiin myönteisempiä näkökohtia, kuten sen, kuinka osassa Euroopan maita asenteet CAM-hoitoja kohtaan ovat muuttuneet hyväksyvämpään suuntaan (Zeugin ja muut 2018). Tarkemmin CAM-hoitojen stigmatisoinnin teemoihin ja muotoihin ei ole kuitenkaan tutkimuskirjallisuudessa pureuduttu. Aihe olisikin tärkeä nos-

taa tutkimuksessa näkyvämmälle paikalle ensiksi, koska se on yhteiskunnallisesti merkittävä ja toiseksi, koska se auttaa ymmärtämään paremmin CAM-ilmiön mikrotason sosiaalista dynamiikkaa.

Usein stigma liitetään nimenomaan johonkin ihmisryhmään (esim. Molero ja muut 2013), työhön (esim. Hankins 2013), tapaan (esim. Sandikci & Ger 2010) tai alueeseen (esim. Soederberg 2017). CAM-hoitojen tapauksessa tärkeä on *stigmatisoidun tiedon* (Barkun 2013, 2015; ks. Ramstedt 2018) näkökulma.²⁰ Stigmatisoidun tiedon käsitteellä politiikan tutkija Michael Barkun kuvaa tietoa ja väitteitä, jotka ovat vastoin yleisesti hyväksyttyjä käsityksiä ja instituutioiden hylkäämiä. Tällaisia totuuden validointiin liittyviä instituutioita ovat hänen mukaansa esimerkiksi yliopistot, lääketieteelliset yhteisöt, halinto, valtamedia sekä jotkut uskonnolliset auktoriteetit. Näiden instituutioiden hyväksynnän ulkopuolelle jäävä tieto joutuu stigmatisoinnin kohteeksi.

Kanavoinnin tapaus auttaa avaamaan sitä, miten ihmiset käsittelevät CAM-hoitoihin kohdistuvaa tiedon stigmatisointia. Kysynnän puolella asiakkaat käsittelevät tiedon stigmatisointia esittämällä todisteita hoidon toimivuudesta ja hoitajan luotettavuudesta. Yleisesti todisteilla pyritään vakuuttamaan niin itseä kuin muita (Du Bois 1986, 323). Koska eri asiayhteyksissä todisteina käytetään erilaisia asioita (ks. Csordas 2004), todisteet ja niiden pätevyys voivat toisinaan synnyttää ristiriitoja. Ihmiset pyrkivät esittämään todisteita erityisesti silloin, kun heidän kokemuksensa eivät ole kyseisessä yhteiskunnassa ymmärrettyjä (Honkasalo 2017).

Eräs kanavoinnin vakioasiakas, jota kutsumme Johannekseksi, esitti haastattelussa erilaisia todisteita, joita hän oli kanavoinnin totuudellisuudesta saanut. Monien muiden asiakkaiden tavoin Johannes oli suhtautunut kanavointiin aluksi epäillen, mutta todisteet olivat hälventäneet hänen epäilyksiään. Todisteina kanavoidun tiedon ei-inhimillisestä alkuperästä ja samalla kanavan taidoista ja vilpittömyydestä toimivat Johannekselle moninaiset seikat, kuten kanavoidun tiedon osuvuus hänen elämäntilanteeseensa, tiedon yllättävyys,

20 Henkisytyteen liittyvässä tutkimuksessa stigmatisoidusta tiedosta ks. Ramstedt 2018.

määrä ja laaja-alaisuus, kanavan maine sekä ruumiillisuuteen liittyen tunnekokemus kanavoinnin aikana ja sen jälkeen sekä kanavoinnin vaikutus elämän kulkuun ja sujuvuuteen.

Kanavoitu tieto, kanavointitilanne, kanavan puhe ja mahdollinen kosketus tai muu käyttäytyminen sekä tilaan liittyvät tekijät saavat aikaan asiakkaille erilaisia kvalioita, kuten hyvää oloa, ihmetystä (jos tiedossa on jotain yllättävää), luottamuksen tunnetta, helpotusta tai toisaalta jännittyneisyyttä, turhautumista ja pettymystä. Asiakkaiden kommenttien perusteella vaikuttavimpia todisteita olivat nimenomaan henkilökohtainen, ruumiillinen, kokemus sekä tiedon osuvuus. Nämä todisteet tekevät kanavoinnista asiakkaalle affektiivisen ja merkityksellisen. Yhteiskunnan tasolla tämän kaltainen henkilökohtainen tieto voi vaikuttaa epäluotettavalta, mikä vaikuttaa vaihtoehtohoitoja koskevan tiedon hylkimiseen.²¹

Tarjonnan puolella kanavat puolestaan vastaavat tiedon stigmatiisointiin etenkin eettisten käytäntöjen ja eettisen puheen avulla. Kanavien kertomista eettisistä käsityksistä kuvastui uushenkisyydessä jaettu käsitys ihmisen, tässä tapauksessa asiakkaan, vapaudesta. Kanavien haastatteluiden perusteella kanavoinnin etiikkaa voidaan jäsentää periaatteisiin, jotka koskevat 1) kanavaa, 2) asiakasta ja 3) henkimaailman antamaa tietoa. Hanneleksi kutsumamme kanava pohti asiaa seuraavasti:

...mul on ainakin tällä hetkellä vielä semmonen tunne, et mä pystyn tekemään sen niin, että se on puhdasta, puhdasta kaikki se, mitä kerron, että en niinkun missään mielessä mene panemaan sinne omiani – – taikka ikään kuin jollakin tavalla helpottamaan sitä tilannetta omaksi hyväkseni.

Hannele, kuten myös muut haastateltavat, esitti, että kanavan tulee pysyä neutraalina asiakkaan ja viestin välillä. Kanavan ei tule ”keksiä” viestiä tai esittää omia mielipiteitään. Kanavien näkökulmasta eettisessä kanavoinnissa tärkeää on siis ensinnäkin kanavan vilpittömyys. Antropologi Webb Keanen (2007, 221) mukaan vilpittömyyden käsitteessä yhdistyvät käsitykset kielestä ja moraaliin liittyvistä seikoista.

21 Todistamisen ongelma koskee myös kanavia, sillä haastatteluiden perusteella he pyrkivät löytämään merkkejä kyvyistään.

Vilpittömyyttä ilmaistaan ja tulkitaan käytetyn kielen perusteella. Kanavien tapauksessa tähän voidaan vielä lisätä keholliset tuntemukset. Vilpittömyys tarkoittaa kanaville spontaania viestin välittämistä, joka yhdistyy keholliseen tuntemukseen puhtaudesta. Lisäksi vilpittömyyteen liittyy kanavien käsitys, jonka mukaan kanava ei saa hyödyntää asiakkaalle kanavoimaansa tietoa. Kanavat myös katsoivat, ettei kanavointi ole viihdettä tai julkisuuden tavoittelua varten, mikä voisi myös horjuttaa kanavan vilpittömyyttä.

Toiseksi haastatteluiden perusteella kanavoinnin etiikkaan kuuluvat asiakasta koskevat vaitiolon periaatteet. Niiden mukaan asiakkaiden asioista ei saa puhua muille ja viestiä ei tule antaa henkilölle, joka sitä ei ole pyytänyt. Kolmanneksi kanavien eettiset pohdinnat koskivat henkimaailman tarjoamaa tietoa ja sen ominaisuuksia, positiivisuutta ja mahdollisuuksien korostamista. Kanavien mukaan kanavointi ei ole ennustamista, minkä vuoksi kanavoinnissa ei tule antaa varmoja vastauksia asiakkaalle. Kanavat pitivät ennustamista vahingollisena, koska sillä voi olla kielteisiä affektiivisia vaikutuksia asiakkaan elämään. Deterministisen ennusteen ohella kanavat suhtautuivat kielteisesti diagnoosin tekemiseen. Heidän mukaansa kanavoinnissa voidaan kuitenkin kehottaa asiakasta käymään lääkärissä tai hakemaan apua muilta hoitajilta. Haastatteluissa kanavat eivät myöskään kertoneet suosittelevansa lääketieteellisen hoidon pois jättämistä. He pohtivat sitä, onko heillä mahdollisuutta auttaa kaikkia ihmisiä. Jotkut kanavista olivat sitä mieltä, että kaikkia, jotka vain tulevat heidän luokseen, on tarkoitus auttaa. Vastaavasti osa kanavista sanoi, että he valikoivat asiakkaitaan esimerkiksi kieltäytymällä ottamasta asiakkaaksi alaikäisiä tai henkilöitä, joilla on vakava mielenterveysongelma.

Kanavointiesimerkki osoittaa, kuinka vastoin julkisuudessa esitetyjä näkemyksiä CAM-hoidosta puoskarointina ja toisten hyväksikäyttönä CAM-kentän toimijat voivat olla hyvin tietoisia toimintansa eettisistä ulottuvuuksista. Myös CAM-palveluiden asiakkaat arvioivat aktiivisesti hoitojen eettistä kestävyyttä erilaisten todisteiden kautta. Hoitojen leimaaminen epäeettisiksi ja niiden stigmatisointi perustuukin usein tietämättömyyteen toiminnan ja siihen liittyvien tietokäsitysten luonteesta. Kun hoitomuotoja ja niiden länsimaisesta tieteilisestä maailmankuvasta poikkeavia epistemologisia ja ontologisia

piirteitä ei tunneta, leimataan tämä tuntematon helposti moraalisesti epäilyttäväksi. Toisaalta myös tieto ja aiheen parempi tuntemus voivat johtaa stigmatisointiin. Kanavien eettiset periaatteet kertovat kuitenkin omalta osaltaan kanavoinnin rajoista hoitomuotona ja kanavoinnista auttamisen keinona.

Lopuksi

Vaihtoehtoisten ja täydentävien hoitojen kenttä on uskonnon ja uushenkisyyden näkökulmista tarkasteltuna erittäin kiinnostava ja monitahoinen, mutta samalla haastava tutkimusalue. Olemme tässä luvussa käsitelleet keskeisiä CAM-kentän määrittelyn kysymyksiä ja nostaneet esiin sekä aiempia että uudempia uskontotieteelliseen ja lähialojen tutkimukseen kiinnittyviä tutkimusnäkökulmia näihin hoitomuotoihin. CAM-kentän määrittelyssä aiempi tutkimus on nostanut keskeisiksi tekijöiksi hoitomuotojen holistisen ihmisyyskäsityksen ja sen taustalla olevat biolääketieteestä poikkeavat epistemologiset ja ontologiset ymmärrykset. Rajanvetoa on käyty myös uushenkisyyden ja uskonnon sekä uskonnon ja sekulaarin välillä. Tutkimuksessa on tarkasteltu, millä perustein CAM-hoitoja voidaan lähestyä yhtäältä uushenkisyytenä, toisaalta uskontona, ja sitä, millä perusteella täydentävistä ja vaihtoehtoisista hoidoista voidaan puhua uskonnollisena toimintana, jos ihmiset itse eivät toimintaansa sellaiseksi tunnista. Näiden lisäksi määrittelyn kysymykset ovat liittyneet institutionaalisen ja vernakulaarin uskonnon suhteeseen. Määrittelyn kysymysten ohella aiemmassa tutkimuksessa on kiinnitetty erityistä huomiota de-differentiaatioon, yksilökeskisyyteen ja kytköksiin kultuskulttuuriin, sukupuolen tematiikkaan sekä siihen, mikä CAM-hoidoissa asiakkaita ja palvelujen tuottajia houkuttelee. Tässä luvussa olemme näiden aiheiden rinnalle nostaneet uskontotieteellisen tutkimuksen kannalta mielestämme tärkeät kysymykset koskien etnografista ruumiillisuustutkimusta, sosiaalisia suhteita CAM-kentällä sekä stigmatisaatioprosesseja.

Lukumme lopuksi haluamme vielä nostaa keskusteluun kysymyksen vaihtoehtoisten ja täydentävien hoitomuotojen tutkimuksen yhteiskunnallisesta relevanssista. Vaikka tutkimusala saattaa nopeasti

ajateltuna näyttäytyä yhteiskunnallisesti marginaalisena, on CAM-hoidoilla ja erityisesti niihin kytkeytyvillä terveyskäsitteillä merkitystä myös suomalaisessa kontekstissa. Stigmatisaatiokeskustelu tuo esiin kysymyksen yhdenvertaisuuden toteutumisesta terveydenhuollossa. Osataanko terveydenhuollossa kohdata vaihtoehtoisia ja täydentäviä hoitoja käyttävät ihmiset, erityisesti ne, jotka omaavat uushenkisen maailmankäsityksen? Uskaltavatko nämä henkilöt ilmaista biolääketieteestä poikkeavat näkemyksensä terveydenhuollon ammattilaisille? Minkälaiset mahdollisuudet CAM-hoitoihin myönteisesti suhtautuvilla ammattilaisilla on tuoda näitä mielipiteitään esiin työpaikoilla? Miten terveydenhuollon ja sairaudenhoidon koulutusta tulisi tässä suhteessa kehittää? Ongelma ei tietysti koske ainoastaan CAM-hoitojen kenttää vaan laajemmin erilaisista katsomuksellisista ja kokemuksellisista taustoista tulevia henkilöitä (ks. Korkeila & Koski 2017; Utriainen 2020).

CAM-hoitojen yhteiskunnallinen ulottuvuus on viime aikoina ollut tätäkin enemmän esillä suhteessa rokotevastaisuuteen. Rokotevastaisuuteen on tunnetusti useita syitä, eikä se automaattisesti tarkoita sitä, että rokotuksia vastustava henkilö olisi hylännyt länsimaisen lääketieteellisen maailmankuvan. Erityisesti vaihtoehtoisia hoitoja tarjoavien ja heidän asiakkaidensa keskuudessa on kuitenkin niitä, joiden terveys- ja sairauskäsitykset eivät ainoastaan poikkea vaan ovat suoraan ristiriidassa biolääketieteellisten ymmärrysten kanssa. Tässä joukossa myös rokotteisiin voidaan suhtautua kielteisesti. Vaihtoehtoisten hoitojen kenttää voidaan tässä mielessä lähestyä ”stigmatisoidun tiedon miljöönä” (Barkun 2013), ympäristönä, jossa useat tietyn tyyppiset sosiaalisen ja kulttuurisen valtavirran vastaiset totuusväittämät ja diskurssit saavat elintilaa ja muokkautuvat (Ramstedt 2018, 32). Toisin sanoen tällaisissa ympäristöissä ihmiset, jotka suhtautuvat sympaattisesti johonkin stigmatisoituun tietoon, ovat avoimempia myös muunlaisille yleisesti sivuutetuille väitteille (Barkun 2015, 115).

Pyrkimyksissä ymmärtää rokotevastaisuusilmiötä tulisi siis myös CAM-hoitojen kenttään kiinnittää huomiota. Mitkä elementit uushenkisissä todellisuuden selitysmalleissa ovat selvimminkin yhteydessä kriittiseen ja rokotteita vastustavaan suhtautumiseen erityisesti suhteessa koronarokotteeseen? On selvä, että uushenkisten maailman-

kuvien väheksyntä ei avaa keskusteluyhteyttä, vaan pikemminkin johtaa rokotekysymyksessä umpikujaan ja yleisemmin yhteiskunnan polarisoitumiseen. Sen sijaan tarvitsemme entistä tarkempaa ja hienoisempää, etenkin etnografista, CAM-ilmiökentän tutkimusta.

Kirjallisuus

- Aarva, Pauliina 2015: *Parantavat energiat. Myyttistä ja tutkittua tietoa täydentävistä hoidoista*. Basam Books: Helsinki.
- Aarva, Pauliina 2017: Täydentävät hoidot, turhia vai hyödyllisiä [verkkoaineisto]. <https://liinanblogi.com/2017/09/25/taydentavat-hoidot-turhia-vai-hyodyllisia/>. Viitattu 23.6.2022.
- Bailey, Edward 1983: The Implicit Religion of Contemporary Society. An Orientation and Plea for Its Study. – *Religion* 13 s. 69–83.
- Barcan, Ruth & Johnston, Jay 2006: The Haunting. Cultural Studies, Religion and Alternative Therapies. – *Iowa Journal of Cultural Studies* 7 s. 63–81.
- Barcan, Ruth & Johnston, Jay 2010: Fixing the Self. Alternative Therapies and Spiritual Logics. Teoksessa Bailey, Michael & Redden, Guy (toim.) *Mediating Faiths. Religion and Socio-Cultural Change in the Twenty-First Century*. Surrey: Ashgate. 75–87.
- Barkun, Michael 2013 [2003]: *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley: University of California Press.
- Barkun, Michael 2015: Conspiracy theories as stigmatized knowledge. – *Diogenes*, 62(3–4) s. 114–120.
- Bowman, Marion 1999: Healing in the Spiritual Marketplace. Consumers, Courses and Credentialism. – *Social Compass* 46(2) s. 181–189.
- Broo, Måns & Königstedt, Christiane 2016: Empowerment and the Articulation of Agency among Finnish Yoga Practitioners. Teoksessa Ingman, Perik & Utriainen, Terhi & Hovi, Tuomas & Broo, Måns (toim.) *The Relational Dynamics of Enchantment and Sacralization*. Sheffield: Equinox. 65–83.
- Brown, Candy G. 2013: *The Healing Gods. Complementary and Alternative Medicine in Christian America*. Oxford: Oxford University Press.
- Brown, Michael F. 1997: *The Channeling Zone. American Spirituality in an Anxious Age*. Cambridge/Lontoo: Harvard University Press.
- Bruce, Steve 2016: Differentiation. Teoksessa Stausberg, Michael & Engler, Steven (toim.) *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press. 635–645.
- Chumley, Lily Hope 2013: Evaluation regimes and the qualia of quality. – *Anthropological Theory* 13(1/2) s. 169–183.
- Chumley, Lily Hope & Harkness, Nicholas 2013: Introduction. QUALIA. – *Anthropological Theory* 13(1/2) s. 3–11.

- Csordas, Thomas J. 2004: Evidence of and for what? – *Anthropological Theory* 4(4) s. 473–480.
- Du Bois, John W. 1986: Self-Evidence and Ritual Speech. Teoksessa Chafe, Wallace & Nichols, Johanna (toim.) *Evidentiality. The Linguistic Coding of Epistemology*. Norwood: Ablex. 313–336.
- Friedman, Harris L. & Hartelius, Glenn 2013: *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. Chichester: John Wiley & Sons Inc.
- Frisk, Liselotte & Höllinger, Franz & Åkerbäck, Peter 2014: Size and Structure of the Holistic Milieu. A Comparison of Local Mapping Studies in Austria and Sweden. – *Journal of Contemporary Religion* 29(2) s. 303–314.
- Gauthier, François 2020: *Religion, Modernity, Globalisation. Nation-State to Market*. Abingdon, Oxon & New York: Routledge.
- Gripentrog, Stephanie 2018: Mapping the Boundaries between Science and Religion. Psychology, Psychiatry, and Near-Death Experiences. Teoksessa Schrimpf, Monika & Lüddeckens, Dorothea (toim.) *Medicine – Religion – Spirituality. Global Perspectives on Traditional, Complementary, and Alternative Healing*. Bielefeld: Verlag. 241–272.
- Hammer, Olav 2004: *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff, Wouter J. 1998 [1996]: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York, Köln: Brill.
- Hankins, Joseph Doyle 2013: An Ecology of Sensibility. The Politics of Scents and Stigma in Japan. – *Anthropological Theory* 13(1–2) s. 49–66.
- Harkness, Nicholas 2013: Softer soju in South Korea. – *Anthropological Theory* 13(1/2) s. 12–30.
- Hedges, Ellie & Beckford, James A. 2000: Holism, Healing and the New Age. Teoksessa Sutcliffe, Steven & Bowman, Marion (toim.) *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 169–187.
- Heelas, Paul 2012: New Age “Spirituality” as “Tradition” of Healthcare. Teoksessa Cobb, Mark, Puchalski, Christina & Rumbold, Bruce (toim.) *Spirituality in Healthcare*. Oxford: Oxford University Press. 69–76. Uudelleen julkaistu teoksessa Heelas, Paul (toim.) *Spirituality in the Modern World. Within Religious Tradition and Beyond*, Volume I. Lontoo: Routledge. 252–270.
- Heelas, Paul & Woodhead, Linda with Seel, Benjamin & Szerszynski, Bronislaw & Tusting, Karen 2005: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Away to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hiimäe, Reet & Terhi Utriainen 2021: From “Unbelievable Stupidity” to “Secret Clues for Staying Healthy”. CAM Landscape and Boundary-work in Estonian and Finnish Mainstream Media in April 2020. – *Folklore – Electronic Journal of Folklore* 82.
- Hokkanen, Markku & Kananaja, Kalle (toim.) 2017: *Kiistellyt tiet terveyteen. Parantamisen monimuotoisuus globaalihistoriassa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.

- Honkasalo, Marja-Liisa 2017: Kirjoituksia elämästä. Teoksessa Honkasalo, Marja-Liisa & Koski, Kaarina (toim.) *Mielen rajoilla. Arjen kummat kokemukset*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 11–84.
- Honko, Lauri 1983: Terveyskäyttämisen kokonaisuus. Teoksessa Laaksonen, Pekka & Piela, Ulla (toim.) *Kansa parantaa. Kalevalaseuran vuosikirja* 63. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 25–51.
- Hulkkonen, Katriina 2021: *Elämää henkimaailman, uskonnon ja yhteiskunnan rajoilla. Etnografinen tutkimus kanavoinnista, tietämisestä ja uushenkisestä yrittäjyydestä Suomessa*. Turku: Turun yliopisto. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-29-8373-5>.
- Husgafvel, Ville 2018: "The Universal Dharma Foundation" of Mindfulness-Based Stress Reduction. Non-duality and Mahāyāna Buddhist Influences in the Work of Jon Kabat-Zinn. – *Contemporary Buddhism. An Interdisciplinary Journal* 19(2) s. 275–326.
- Hutch, Richard A. 2013: Health and Healing. Spiritual, Pharmaceutical, and Mechanical Medicine. – *Journal of Religion and Health* 52 s. 955–965.
- Johnston, Jay 2011: The Body in Wellbeing Spirituality. Self, Spirit Beings and the Politics of Difference. – *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 23 s. 174–185.
- Kalvig, Anne 2017: Alternative Medicine. Health-oriented Spiritual Practices in Norway. Teoksessa Gilhus, Ingvild Saelid & Kraft, Siv Ellen & Lewis, James R. (toim.) *New Age in Norway*. Sheffield & Bristol: Equinox. 119–138.
- Karjalainen, Mira 2018: Uushenkinen työ. Mindfulness jälkimaallistumisen, uusliberalismin ja työn hämärtävien rajojen risteyksessä. – *Elore* 25(1) s. 107–129.
- Keane, Webb 2007: *Christian Moderns. Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, Los Angeles & Lontoo: University of California Press.
- Kempainen, Laura M. & Kempainen, Teemu T. & Reippainen, Jutta A. & Salmenniemi, Suvi T. & Vuolanto, Pia H. 2018: Use of Complementary and Alternative Medicine in Europe: Health-related and Sociodemographic Determinants. – *Scandinavian Journal of Public Health* 46 s. 448–455.
- Ketola, Kimmo 2008: Asketismista terveysliikuntaan. Joogan perinteitä menneisyydestä nykypäivään. Teoksessa Tamminen, Tapio (toim.) *Guruja, joogija ja filosofeja. Intian filosofiaa*. Helsinki: WSOY. 155–179.
- Ketola, Kimmo 2009: Can the Modes Theory of Religiosity Account for Mystical Traditions? An Empirical Study of Practitioners of Yoga and Meditation. – *Journal of Cognition and Culture* 9(1–2) s. 79–113.
- Klassen, Pamela 2016: Medicine. Teoksessa Stausberg, Michael & Engler, Steven (toim.) *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press. 401–414.
- Klin-Oron, Adam 2014: How I Learned to Channel. Epistemology, Phenomenology, and Practice in a New Age Course. – *American Ethnologist* 41(4) s. 635–647.

- Koch, Anne 2015: Alternative Healing as Magical Self-Care in Alternative Modernity. – *Numen* 62(4) s. 431–459.
- Koch, Anne & Binder, Stefan 2013: Holistic Medicine between Religion and Science. A Secularist Construction of Spiritual Healing in Medical Literature. – *Journal of Religion in Europe* 6 s. 1–34.
- Korkela, Jyrki & Koski, Kaarina 2017: Kummat kokemukset, häpeäleima ja psykoosit. Teoksessa Honkasalo, Marja-Liisa & Koski, Kaarina (toim.) *Mielen rajoilla. arjen kummat kokemukset*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 235–271.
- Koskela, Kaj & Hemminki, Elina & Meriläinen, Pirkko & Mäntyranta, Taina & Vartiainen, Erkki & Vaskilampi, Tuula & Viinämäki, Heimo 1993: *Vaihtoehtolääkintä Suomessa 1982–1992*. Helsinki: Sosiaali- ja terveysministeriön selvityksiä 3.
- Laitila, Teuvo 2019: Kohti elettyä hyvinvointia? Uskonnollisen potilaan kokemukset ja terveyden edistäminen. Teoksessa Pietilä, Anna-Maija & Terkamo-Moisio, Anja (toim.) *Näkökulmia terveyteen ja sen edistämiseen*. Itä-Suomen yliopisto. 177–192.
- Lau, Kimberly J. 2000: *New Age Capitalism. Making Money East of Eden*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Law, John 2019: *Material Semiotics* [verkkoaineisto]. www.heterogeneities.net/publications/Law2019MaterialSemiotics.pdf. Viitattu 23.6.2022.
- Luckmann, Thomas 1967: *The Invisible Religion. The Transformation of Symbols in Industrial Society*. New York: The Macmillan Company.
- Luhmann, Niklas 2002: *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lüddeckens, Dorothea 2018: Complementary and Alternative Medicine (CAM) as a Toolkit for Secular Health-Care. The De-differentiation of Religion and Medicine. Teoksessa Schimpf, Monika & Lüddeckens, Dorothea (toim.) *Medicine – Religion – Spirituality. Global Perspectives on Traditional, Complementary, and Alternative Healing*. Bielefeld: Verlag. 167–200.
- Lüddeckens, Dorothea & Schimpf, Monika 2018: Introduction: Observing the Entanglement of Medicine, Religion, and Spirituality through the Lens of Differentiation. Teoksessa Schimpf, Monika & Lüddeckens, Dorothea (toim.) *Medicine – Religion – Spirituality. Global Perspectives on Traditional, Complementary, and Alternative Healing*. Bielefeld: Verlag. 9–22.
- Macpherson, Judith 2008: *Women and Reiki. Energetic/Holistic Healing in Practice*. Lontoo & New York: Routledge.
- Mahlamäki, Tiina & Kokkinen, Nina 2020: Henkisyys, uushenkisyys ja esoteerisuus. Teoksessa Pesonen, Heikki & Sakaranaho, Tuula (toim.) *Uskonto-tieteen ilmiötä ja näkökulmia*. Helsinki: Gaudeamus. 204–213.
- Miller, William R. & Thoresen, Carl E. 2003: Spirituality, Religion, and Health. An Emerging Research Field. – *The American Psychologist* 58(1) s. 24–35.
- Molero, Fernando & Recio, Patricia & García-Ael, Cristina & Fuster, María J. & Sanjuán, Pilar 2013: Measuring Dimensions of Perceived Discrimi-

- nation in Five Stigmatized Groups. – *Social Indicators Research* 114(3) s. 901–914.
- National Center for Complementary and Integrative Health 2017: Types of Complementary Health Approaches [verkkoaineisto]. <https://nccih.nih.gov/health/integrativehealth#types>. Viitattu 23.6.2022.
- Nissen, Nina & Manderson, Lenore 2013: Researching Alternative and Complementary Therapies: Mapping the Field. – *Medical Anthropology* 32 s. 1–7.
- Pohjanheimo, Outi 2012: The Enrichment of Magical Thinking through Practices among Reiki Self-healers. – *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 24 s. 289–312.
- Pohjanheimo, Outi 2019: *Etsiä, hoivata, leikkiä. Maagisen ajattelun rikastuminen; intuitiivinen ajattelu ja emootiot parantamiseen liittyvässä etnografisessa aineistossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-951-51-4811-7>.
- Puustinen, Liina & Rautaniemi, Matti 2015: Wellbeing for Sale: Representations of Yoga in Commercial Media. – *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 51(1) s. 45–70. <https://doi.org/10.33356/temenos.40878>.
- Raaphorst, Nadine & Houtman, Dick 2016: A Necessary Evil that does not “Really” Cure Disease. The Domestication of Biomedicine by Dutch Holistic General Practitioners. – *Health: An Interdisciplinary Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine* 20(3) s. 242–257.
- Ramstedt, Tommy 2018: *Knowledge and Identity within the Finnish Fringe-knowledge Scene*. Turku: Åbo Akademi University Press. <https://urn.fi/URN:ISBN:978-951-765-916-1>.
- Raunola, Ilona 2017: Marian merkitys Valorukous-toiminnalle. Uuden uskonnollisuuden toimijaverkkoteoreettinen tarkastelu. – *Uskonnontutkija* 6(1) s. 1–32. <https://journal.fi/uskonnontutkija/article/view/64960>.
- Raunola, Ilona 2018: *Tulkintoja valosta ja henkisyydestä. Etnografinen tutkimus uususkonnollisesta valorukous-toiminnasta*. Joensuu: University of Eastern Finland. <http://urn.fi/URN:ISBN:978-952-61-2918-1>.
- Rowbottom, Anne 2014: Chronic Illness and the Negotiation of Vernacular Religious Belief. Teoksessa Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim.) *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. Lontoo: Routledge. 93–101.
- Salmenniemi, Suvi 2019: Therapeutic Politics. Critique and Contestation in the Post-political Conjuncture. – *Social Movement Studies* 18.
- Salmenniemi, Suvi & Pessi, Anne Birgitta 2017: “Herätkää pöljät!” Minuus, yhteiskunta ja muutos self-help-kirjallisuudessa. – *Kulttuurintutkimus* 34(1) s. 3–14.
- Salmenniemi, Suvi & Nurmi, Johanna & Perheentupa, Inna & Bergroth, Harley 2019: *Assembling Therapeutics. Cultures, Politics and Materiality*. Lontoo: Routledge.
- Salmenperä, Liisa 2005: *Complementary and Alternative Medicine; Attitudes of Cancer Patients, Nurses and Physicians, the Use of Complementary*

- and Alternative Medicine by Cancer Patients*. Series D, Medica-Odontologica 663. Turku: Turun yliopisto.
- Salonen, Anna Sofia & Pessi, Anne Birgitta 2019: Toimijana terapeutisessa kulttuurissa. Tutkimus oma-apukirjallisuuden lukijoiden lukukokemuk-
sista. – *Kulttuurintutkimus* 36(3–4) s. 16–30.
- Sandicki, Özlem & Ger, Guliz 2010: Veiling in Style. How Does a Stigma-
tized Practice Become Fashionable? – *Journal of Consumer Research* 37
s. 15–36.
- Schlieter, Jens 2017: Buddhist insight meditation (Vipassanā) and Jon
Kabat-Zinn's 'Mindfulness-based Stress Reduction': an example of
dedifferentiation of religion and medicine? – *Journal of Contemporary
Religion* 32(3) s. 447–463.
- Soederberg, Susanne 2017: Governing Stigmatised Space. The Case of the
'Slums' of Berlin-Neukölln. – *New Political Economy* 22(5) s. 478–495.
- Sointu, Eeva 2006: Healing Bodies, Feeling Bodies. Embodiment and Alter-
native and Complementary Health Practices. – *Social Theory and Health*
4(3) s. 203–220.
- Sointu, Eeva 2011: Detraditionalization, Gender, and Alternative and Com-
plementary Medicines. – *Sociology of Health and Illness* 33(3) s. 356–371.
- Sointu, Eeva 2013: Complementary and Alternative Medicines, Embodied
Subjectivity and Experiences of Healing. – *Health: An Interdisciplinary
Journal for the Social Study of Health, Illness and Medicine* 17(5) s. 439–
454.
- Sointu, Eeva & Woodhead, Linda 2008: Spirituality, Gender, and Expressive
Selfhood. – *Journal for the Scientific Study of Religion* 47(2) s. 259–276.
- Stolovy, Tali & Lev-Wiesel, Rachel & Eisikovits, Zvi 2015: Dissociation and the
Experience of Channeling. Narratives of Israeli Women Who Practice
Channeling. – *International Journal of Clinical and Experimental Hyp-
nosis* 63(3) s. 346–364.
- Strathern, Marilyn 1988: *The Gender of the Gift. Problems with Women and
Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California
Press.
- Sutcliffe, Steven J. & Gilhus, Ingvild S. 2013: Introduction. "All mixed up" –
thinking about religion in relation to New age spiritualities. Teoksessa
Sutcliffe, Steven & Gilhus, Ingvild (toim.) *New Age Spirituality. Rethinking
Religion*. Durham: Acumen. 1–16.
- Taylor, Charles 2007: *A Secular Age*. Cambridge (Mass.): Harvard University
Press.
- Tighe, Maria & Butler, Jenny 2007: Holistic Health and New Age in Britain
and the Republic of Ireland. Teoksessa Kemp, Daren & Lewis, James R.
(toim.) *Handbook of New Age*. Leiden, Boston: Brill. 415–452.
- Trzebiatowska, Marta & Bruce, Steve 2012: *Why Are Women More Religious
Than Men?* Oxford: Oxford University Press.
- Utriainen, Terhi 2014: Angels, Agency, and Emotions. Global Religion for
Women in Finland? Teoksessa Utriainen, Terhi & Salmesvuori, Päivi

- (toim.) *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors and Angels*. New York: Palgrave Macmillan. 237–254.
- Utriainen, Terhi 2016: Desire for Enchanted Bodies. The Case of Women Engaging in Angel Spirituality. Teoksessa Gemzöe, Lena & Keinänen, Marja-Liisa & Maddrell, Avril (toim.) *Contemporary Encounters in Gender and Religion*. Cham: Springer International Publishing. 175–193.
- Utriainen, Terhi 2017a: *Enkeleitä työpöydällä. Arjen ja lumon etnografiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Utriainen, Terhi 2017b: Healing Enchantment. How Does Angel Healing Work? Teoksessa Basu, Helene & Littlewood, Roland & Steinforth, Arne S. (toim.) *Spirit and Mind. Mental Health at the Intersection of Religion & Psychiatry*. Berliini: Lit Verlag. 253–273.
- Utriainen, Terhi 2020: Lived Religion Meets Secular Life. The Dynamics of Framing and the Subjunctive Power of Ritual. – *Journal of Contemporary Religion* 35(2) s. 195–212.
- Utriainen, Terhi 2021: Otherworldly Relations in CAM Practice. Towards an Ethnography of Non-Secular Possibility Work. – *Temenos* 57(1) s. 35–57. <https://doi.org/10.33356/temenos.99619>.
- Voas, David & Bruce, Steve 2007: The Spiritual Revolution. Another False Dawn for the Sacred. Teoksessa Jupp, Peter C. & Flanagan, Kieran (toim.) *A Sociology of Spirituality*. Lontoo: Routledge. 43–62.
- Vuolanto, Pia & Sorsa, Minna & Aarva, Pauliina & Helin, Kaija 2018: Katsaus suomalaisen CAM-tutkimukseen. – *Sosiaalilääketieteellinen aikakauslehti* 55 s. 243–259.
- Vuolanto, Pia & Kemppainen, Laura & Kemppainen, Teemu & Nurmi, Johanna 2020: Täydentävien ja vaihtoehtoisten (CAM) hoitojen käyttö Suomessa. – *Sosiaalilääketieteellinen aikakauslehti* 57 s. 44–56.
- Wahlström, Mikael & Sihvo, Sinikka & Haukkala, Ari & Kiviruusu, Olli & Pirkola, Sami & Isometsä, Erkki 2008: Use of Mental Health Services and Complementary and Alternative Medicine in Persons with Common Mental Disorders. – *Acta Psychiatrica Scandinavica* 118(1) s. 73–80.
- Wood, Matthew 2007: *Possession, Power and the New Age. Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*. Aldershot: Ashgate.
- Zeugin, Barbara & Lüddeckens, Dorothea & Schrimpf, Monika 2018: Crossing Fields. Anthroposophical End-Of-Life Care in Switzerland. Teoksessa Schrimpf, Monika & Dorothea, Lüddeckens (toim.) *Medicine – Religion – Spirituality. Global Perspectives on Traditional, Complementary, and Alternative Healing*. Bielefeld: Verlag. 201–240.

Äänimaljat kumppaneina

Materiaalisuus ja aistit uushenkisyydessä

Linda Annunen

 <https://orcid.org/0000-0001-6471-8554>

Johdanto

Tässä luvussa tarkastelen materian merkitystä holistisessa henkisyudessa. Tutkimuskohteena toimivat äänimaljahoidot siinä muodossa kuin niitä harjoitetaan tämän päivän Suomessa hyvinvoinnin tukena. Luvun pääasiallinen tarkoitus on etnografisen tutkimusaineiston avulla tarjota esimerkki materian merkityksestä ja käytöstä uushenkisyydessä. Tarkemmin sanottuna tutkin, kuinka äänimaljoihin tutustutaan ja miten harjoittajat muodostavat henkilökohtaisia suhteita maljoihin sanattomasti. Analyysin pääasiallinen hypoteesi on, että äänimaljahoidot edustavat uushenkistä hyvinvointiharjoitetta, jossa nykysuomalaiset moniaistillisten kokemusten ja harjoitteiden kautta osallistuvat sanattomaan kommunikaatioon materian kanssa. Keskeisessä osassa tässä prosessissa ovat erityisesti tuntoaisti, kuuloaisti ja intuitiiviset kokemukset. Näin ollen tämän luvun tarkoitus on kuvaila kyseistä prosessia ja valottaa sanattoman moniaistillisuuden merkitystä suhteessa materiaan äänimaljahoidossa.

Äänihoidot Suomessa

Nyky-Suomessa monet joogastudiot, kansanopistot tai terveys- ja kauneusalan yrittäjät tarjoavat erilaisia äänimaljoja hyödyntäviä palveluita. Tämän lisäksi äänimaljoihin saattaa törmätä osana työpaikkojen hyvinvointipäiviä tai joidenkin evankelis-luterilaisten seurakuntien toimintaa. Äänimaljoilla tehtävät hoidot, meditaatiot, hieronnat ja muut vastaavat voidaan lukea osaksi laajempaa globaalia

äänihoitokenttää, jossa holistista terveyttä hoidetaan erilaisten niin kutsuttujen terapeuttisten soittimien ja parantavaksi ymmärrettyjen äänen avulla. Esimerkkejä soittimista, joita hyödynnetään erilaisissa äänihoidoissa, ovat muun muassa tiibetiläiset metallista valmistetut äänimaljat, kristalliset äänimaljat, gongit, didgeridoot, tuulikellot, erilaiset rummut ja äänihaarukat. Tämän lisäksi monet äänihoitojen harjoittajat hyödyntävät myös omaa ääntänsä holistiseen parantamiseen.

Yhteistä näille harjoitteille on ajatus tiettyjen äänitaajuuksien, -värtähtelyiden ja -aaltojen hyvinvointia luovasta tai vähintäänkin ylläpitävästä vaikutuksesta. Useimmiten tämä vaikutus nähdään tuloksena äänen resonoinnista ihmiskehon nesteissä. Toinen yhdistävä tekijä on ajatus syvärentoutuneesta tilasta, johon äänihoidot tähtäävät. Unen ja valvetilan välimaastoon sijoittuvan kehon ja mielen rentoutumisen tilan kuvaillaan käynnistävän kehon omat hyvinvointia tukevat ja parantavat prosessit.¹ Yleisimmin äänimaljoja käytetään Suomessa ääni-/sointukylvyissä, joissa osallistujat kuuntelevat ja kehollisesti kokevat maljojen soittoa yhdessä lattialla maaten. Toinen yleinen tapa käyttää äänimaljoja on äänimaljahieronta, jossa äänimaljoja soitetaan kehon päällä eri kohdissa erilaisten henkisten ja fyysisten vaikutusten, ennen kaikkea rentoutuksen, saavuttamiseksi.

Äänihoitoja, erityisesti äänimaljojen avulla saavutettavia biolääketieteellisiä ja terapeuttisia hyötyjä, on aiemmin lähestytty tieteellisissä julkaisuissa (esim. Fernández 2016; Goldsby 2017; Stanhope & Weinstein 2020), sekä sivuttu laajemmissa musiikkia tai vaihtoehtoterapioita käsittelevissä teoksissa (esim. Gioia 2006; Barcan 2011). Maljojen käyttöä länsimaissa on kuitenkin käsitelty vähäisesti kulttuuritieteiden näkökulmasta, mukaan lukien uskontotieteellinen tut-

1 Kaikki toimijat eivät kuitenkaan kuvaile toimintaansa parantavana. Tällöin parantamisen sijaan puhutaan usein rentoutumisesta ja vaivan hoitamisen sijaan hyvinvoinnin ylläpitämisestä. Lähestyn tutkimiani äänimaljaharjoitteita kuitenkin globaalin äänihoitokentän osana tai seurauksena, toimintoina, joissa ääntä käytetään hyvinvoinnin tueksi ja edistämiseksi. Kentän moninaisuuden korostamiseksi on kuitenkin tärkeää tuoda esiin myös tämä tapa varsin tietoisesti kieltäytyä käyttämästä sanaa parantaminen, joka usein myös mielletään osaksi perinteisemmän terveydenhuollon sanastoa.

kimus (poikkeuksena mainittakoon Snow 2011 ja Brown 2020). Tämän luvun tarkoituksena on lähestyä äänimaljahoitoja kulttuurisena ilmiönä ja henkisenä harjoitteena, jotka kuvastavat ja toimivat osana sitä ympäristöä ja kontekstia, jossa niitä harjoitetaan. Tämä tarkoittaa, että tulkitseen Suomessa tehtävät äänimaljahoidot osaksi suomalaista uushenkisyydestä ammentavaa vaihtoehtoista/täydentävää hyvinvointikenttää. Vastaavanlaisia ilmiöitä on esimerkiksi kuvattu holistisena tai hyvinvointi henkisyytenä (ks. esim. Woodhead 2007; Heelas 2009).

Suomessa kiinnostus vaihtoehtohoitoja kohtaan näyttäisi tilastojen valossa vähentyneen vuosien 2008 ja 2018 välissä (Vuolanto ja muut 2020). Reet Hiiemäe ja Terhi Utriainen (2021, 46) ehdottavat hoitojen suosion laskun selitykseksi etabloituneen terveydenhuollon julkisesti esittämää kritiikkiä vaihtoehtoisia hoitomuotoja kohtaan (katso esim. Vuolanto 2013) sekä suureen suosioon nousseiden harjoituksen, kuten joogan, mindfulnessin tai muiden mieli-keho- ja energiahoitojen puuttumisen kyselyistä (katso esim. Vuolanto ja muut 2020; Kemppainen ja muut 2018). Näin ollen vaihtoehtohoitojen suosio saattaa todellisuudessa olla laajempi kuin kyselyiden tulokset antavat ymmärtää. Tähän suuntaan viittaa myös Kirkon tutkimuskeskuksen hiljattain toteuttama Gallup Ecclesiastica, jonka mukaan kiinnostus vaihtoehtoisia terapiamuotoja kohtaan on suurempi nuoremman sukupolven kuin iäkkäämpien osallistujien keskuudessa. Gallupissa puolet 15–29-vuotiaista osallistujista kertoi uskovansa vaihtoehtoterapioihin, kun taas luku yli 70-vuotiailla oli 38 %. Yhteensä 43 % kaikista Gallupiin osallistuneista (N 4065) koki, että ”vaihtoehtoiset terapiat ja itsensä kehittämismenetelmät voivat auttaa meitä eheyttämään ihmisiä” (Ketola 2020).

Aineisto

Luvun analyysi pohjautuu etnografisten tutkimusmenetelmien avulla kerättyyn aineistoon Suomessa harjoitettavista äänimaljahoidoista. Aineisto koostuu osallistuvien havainnointien kenttäpäiväkirjoista, yksilö- ja ryhmähaastatteluista, sekä tutkimukseen osallistuvien koostamista päiväkirjoista ja temaattisista kirjoituksista. Tutkimusta varten tein osallistuvia havainnointeja Medi-Sound Ky:n Helsingissä

järjestämällä Peter Hess -äänimaljahieronnan alkeiskurssilla (14.–15.3.2020) sekä Turussa talvella 2020 toimineen Myötäväärähtely-kollektiivin viikottaisessa syvärentouttavassa äänikylvyssä, joka järjestettiin turkulaisen joogastudion tiloissa. Ryhmähaastattelut toteutettiin erilaisiin äänimaljakoulutuksiin osallistuneiden henkilöiden kanssa, kun taas yksilöhaastattelut tehtiin kurssien opettajien kanssa. Vuonna 2020 vallinneen covid-19-pandemian vuoksi kaikki haastattelut yhtä lukuun ottamatta toteutettiin virtuaalisesti. Aineisto on kerätty osana tutkimushanketta LeNeRe: Learning from new religion and spirituality 2019–2023 SA 325148 hankkeen aineistonkeruun mallin mukaisesti, ja se muodostaa myös yhden hankkeen neljästä tapaustutkimuksesta².

Materiaalinen uskonto

Materiaalisuuden voidaan ajatella tuovan konkreettisen ulottuvuuden uskonnon harjoittamiseen. Varsinaisten esineiden, tai artefaktien, lisäksi muun muassa paikat ja tilat, kuvat, äänet, kehot sekä luonnonilmiöt ovat esimerkkejä aineellisiksi mielletyistä elementeistä uskonnoissa. Uskontoantropologi Birgit Meyerin (2013) mukaan uskonnolliset ajatukset ovat kehollisesti koettuja ja ne välittyvät aistien, esineiden, harjoitteiden, diskurssien tai instituutioiden kautta. Näin ollen uskonnon harjoittamiseen liittyy lähestulkoon aina materiaalinen ulottuvuus. Aineellista uskontoa on tutkittu 1990-luvulta lähtien (Bergholm & Hämäläinen 2017, 239). Yksi materialistisesti orientoituneen tutkimussuuntauksen tärkeimmistä tehtävistä on ollut pyrkiä nähdä keho–mieli-dikotomian ohitse. Materiaalisen uskonnon tutkimuksissa huomio pyritäänkin usein siirtämään sisäisen uskon tutkimisesta uskonnon koettuun, fyysiseen ja konkreettiseen puoleen. Tällainen huomion suuntaaminen sisältää myös kritiikin protestanttisen teologian tuottamaa näkemystä kohtaan, jossa ”yksilön henkilö-

2 Äänimaljahoidoista oppimisen näkökulmasta yhdessä mindfulness-harjoitusta ja antroposofista oppimista käsittelevien tapaustutkimusten kanssa katso Annunen, Butters, Husgafvel & Mahlamäki tässä teoksessa.

kohtainen usko ja perinteen opillinen ulottuvuus olisivat uskonnon keskeisimpiä määreitä.” (Bergholm & Hämäläinen 2017, 238.) Uskon ylikorostuminen uskontotieteen ”suuntaa näyttävänä konseptina” on johtanut tilanteeseen, jossa uskonnon konkreettinen puoli oli pitkään tutkijoiden huomion ulkopuolella (Houtman & Meyer 2012, 2).

Aiemmissa tutkimuksissa on myös kiinnitetty huomiota materian relationaaliseen luonteeseen (Barad 2003; Coole & Frost 2010; Utriainen ja muut 2012). Materiaa ei tulisi nähdä staattisena tai valmiin sisällön omaavina objekteina. Sen sijaan aineellinen ulottuvuus rakentuu kokonaisuuksista, jotka muodostuvat ja muokkaantuvat suhteessa ympäröivään maailmaan sekä määrittyvät alati muuttuvina prosesseina (Fox & Alldred 2017, 4). Tämän näkemyksen seurauksena merkittäväksi muodostuu huomion siirtäminen materian ominaisuuksista materian toimintaan eli sen tutkiminen, ”mitä assosiaatiota se [materia] tuottaa, mikä kapasiteetti sillä on vaikuttaa tai vaikuttua näistä [assosiaatioista]” (Fox & Alldred 2017, 24). Toisin sanoen aineellisuus on sekä aktiivista että toimijuuden omaavaa ja vaikuttaa sitä ympäröivään maailmaan.

Eri ympäristöissä aineellisuutta voidaan tulkita eri tavoin. Lisäksi materia voi saada uusia tulkintoja ja sisältöjä tilanteiden vaihtuessa. Suomessa uskontotieteilijä Terhi Utriainen (2017) on osoittanut, kuinka perinteisestä uskonnosta lähtöisin oleva objekti, enkeli, saa uushenkisessä ympäristössä uuden tulkinnan ja muodon. Tämä on olennainen havainto myös äänimaljahoitojen kannalta, sillä harjoite on ottanut vahvasti vaikutteita itämaisista perinteistä, samalla kun maljat suomalaisessa kontekstissa saavat uuden käyttötavan ja tulkinnan³. Mielenkiintoista on siis pohtia, kuinka maljat aineellisina tuotteina muuttuvat ja rakentuvat tämän kaltaisten hyvinvointiharjoitus-

3 Niin tutkijat kuin harjoittajatkin ovat kuitenkin kyseenalaistaneet äänimaljahoitojen itämaisen alkuperän (Brown 2020; Congdon 2007). Tutkimushenkilöistä useat problematisoivat haastatteluissaan äänimaljoihin liitettyä itämaisuutta, erityisesti suhteessa Tiibetiin, tai suhtautivat siihen jokseenkin välinpitämättömästi. Vastaavaa itämaisen alkuperän kyseenalaistavaa retoriikkaa on havaittavissa myös äänimaljarentoutuksen kurssioppaissa (kurssikirjojen sisällöstä, mukaan lukien itämaisen taustan neuvottelusta, ks. Annunen & Utriainen 2023).

ten matkatessa kontekstista toiseen (vrt. Salmenniemi ja muut 2019) sekä kuinka ne operoivat yksilöiden, yhteisöjen, perinteiden ja laajemman yhteiskunnan välissä (Hutchings & McKentzie 2017, 9).

Esteettinen uskonto ja aistien merkitys suhteessa materiaan

Näkemyks esteettisestä tiedosta ja uskonnosta tarjoaa välineitä sanattoman kommunikaation ja aistien käytön tutkimiseen. Esteettinen suuntaus uskonnontutkimuksessa keskittyy ymmärtämään aistillisten, kognitiivisten ja sosio-kulttuuristen aspektien vuorovaikutusta sekä uskonnon ilmenemistä kyseisessä dynamiikassa. Lähtökohtana toimii kreikkalainen termi *aisthesis*, jolla viitataan aistilliseen kokemukseen eli ihmisen kykyyn hahmottaa ja tulkita maailmaa aistien kautta (Grieser & Johnston 2017, 2). Esteettisen näkökulman avulla haluan tässä luvussa erityisesti kiinnittää huomiota siihen, kuinka esineet (äänimaljojen muodossa) äänihoidoissa ymmärretään, tulkitaan ja konstruoidaan sanattoman, aisteihin perustuvan toiminnan ja kommunikaation avulla.

Uskonnon, aistien ja materiaan yhteyttä on korostettu usein. Uskonnotutkija Sonia Hazard (2013, 63) kuvaa uskontoa tunnettuna, kosketettuna, kuultuna, haistettuna ja nähtynä, ei pelkästään tulkittuna tai kognitiivisesti hahmotettuna. Semioottisen sijaan esineiden ja ihmisten suhdetta voidaankin ensisijaisesti kuvailla somaattisena, Hazard jatkaa. Vastaavalla tavalla pyrin tässä luvussa ymmärtämään ihmisten ja äänimaljojen välille muodostettavaa suhdetta nimenomaan somaattisena ja aisteihin tiiviisti kytkeytyvänä kokemuksena, jota sekä välitetään että tulkitaan kehon avulla. Sally M. Promey (2017) käyttää ilmiöstä termiä ”uskonnolliset aistikulttuurit” (*sensory cultures of religion*). Käsitteen tarkoitus on siirtää huomio ”aistien, ideologioiden, arvojen, affektien ja harjoitusten kulttuuriseen konstruktion, sekä [tutkia] kuinka ne kohtaavat, muodostavat ja aktivoivat aineellisia objekteja” (Promey 2017, 3). Ymmärän aistien ja materiaan olevan kyseisellä tavalla kytköksissä toisiinsa, minkä vuoksi materiaan liitettävien aistikokemusten tarkastelu voi kertoa, kuinka äänimaljahoidoissa luodaan ja ylläpidetään henkilökohtaista suhdetta materiaan ja näin ollen myös opitaan tulkitsemaan aineellisuutta uudella lumotulla tavalla.

Alexandra K. Grieser ja Jay Johnston (2017, 16) tekevät erottelun uskonnollisen estetiikan (*religious aesthetics*) ja uskontoestetiikan (*aesthetics of religion*) välille. Heidän tulkinnassaan näistä ensimmäinen käsittää uskonnollisissa tilanteissa muodostuvat aistilliset toiminnot, kuten näön, kuulon ja keholliset harjoitteet, sekä niissä ilmenevät objektit, kuten kuvat, arkkitehtuurin, tekstit tai tanssit. Uskontoestetiikka toisaalta viittaa Greiserin ja Johnstonin jaottelussa teoreettiseen lähestymistapaan, jossa päämääräksi puolestaan muodostuu akateemisen näkökulman kehittäminen (Grieser & Johnston 2017, 16). Käytännössä nämä kaksi kategoriaa kuitenkin kulkevat usein limittäin. Tässä luvussa kiinnostukseni on erityisesti uskonnon esteettisessä, erityisesti aisteihin kytkeytyvässä ilmaisussa samalla kuitenkin toteuttaen ja edistäen uskontoesteettistä katsontakantaa myös teoreettisena viitekehyksenä. Tutkimuksen pääasiallinen tarkoitus ei kuitenkaan ole uskontoesteettisen teorian kehittäminen. Sen sijaan pyrin analyysilläni lisäämään uskontoesteettistä ymmärrystä etnografiaan pohjautuvalla tutkimustiedolla materian ja aistien yhteydestä äänimaljahoidoissa, tai laajemmin ajateltuna, tarjoamalla yhden esimerkin siitä, kuinka esteettisiä prosesseja ja käsitystä materiasta konstruoidaan ja muokataan suhteessa toisiinsa uushenkisessä värittäneissä vaihtoehtohoidoissa.

Äänimaljoihin tutustuminen ja oikean maljan valinta moniaistillisena toimintana

Monet tutkimuksen osallistujista kertoivat muodostaneensa erityisen suhteen omiin äänimaljoihinsa. Luvun seuraavissa osioissa käsittelem tällaisten suhteiden muodostumista tuntoaistin, kuuloaistin ja intuition kautta. Suhde maljoihin näyttäytyy aineistossa usein monitahoisena. Vaikka maljoihin muodostetaan määrätietoisesti vahvaa henkilökohtaista yhteyttä, painotetaan samaan aikaan usein myös inhimillisten ystävyyssuhteiden ja maljoihin muodostettavien suhteiden välisiä eroja. Äänimaljahierontaa opiskeleva ”Onerva” toimii hyvänä esimerkkinä tästä. Ryhmähaastattelussa ”Onerva” tiedusteli muilta osallistujilta, kokevatko he, etteivät he maljojen kanssa ole yksin. ”Onerva” syvensi ajatustaan seuraavasti:

Että se on semmonen joku, en halua sanoa että se on niinku kaveri... Mutta se kiteytyy siihen, että maljojen kanssa en ole koskaan yksin. – – En mä ajattele sitä sillai, että ilman maljoja olisin yksinäinen. Että en tarkota sitä. Mutta ehkä se liittyy johonkin yhteyteen, semmoseen syvempään eksistentiaaliseen yhteyteen. (TKU/A/22/50.)

Maljat muodostavat ”Onervalle” tärkeän kumppanin jokapäiväisessä elämässä. Samalla ”Onerva” kokee maljojen myös mahdollistavan syvän yhteyden tunteen, jolloin ne muuntuvat siten tavallisesta tuotteesta esineeksi, joka ylittää maljojen arkipäiväiset käyttötarkoitukset ilmentämällä ”elävyyttä” (Bennett 2010). Päiväkirjassaan ”Onerva” kuvailee syventävänsä suhdettaan maljoihin samalla tavalla kuin ihmisten kanssa, jolloin ”pikkuhiljaa tunnustellen tehdään tuttavuutta” (TKU/O/22/43, s. 11). Esimerkiksi liian luja soitto voi ”Onervan” mielestä häiritä maljan ja ihmisen välisen kommunikaation onnistumista toivotulla tavalla. Seuraavaksi siirryn tarkastelemaan, kuinka ”Onerva” ja viisi muuta tutkimushenkilöä kuvailivat muodostavansa ja ylläpitävänsä omaa suhdettaan äänimaljoihin sanattomasti kosketuksen, kuulon ja intuition avulla.

Kosketus

Tässä osiossa kuvailen, kuinka äänimaljoihin tutustutaan kosketusta, ja tätä kautta laajemmin tuntoaistia, hyödyntäen. Hyvänä esimerkkinä tästä toimii havainnoimallani äänimaljahieronnan alkeiskurssilla tehty harjoite, jossa osallistujat harjoittelivat opastetusti kokemaan äänimaljat kehollisesti sekä havainnoimaan maljojen yksilöllisiä ominaispiirteitä ja keskinäisiä eroja. Tehtävän tavoite oli maljojen yksilöllisen värähtelyn huomioiminen erityisesti kehon tuntemusten kautta. Tehtävän alussa osallistujat jaettiin pareihin, joita neuvottiin reflektoidaan maljojen eroja ja ominaispiirteitä. Harjoitteen aluksi jokainen osallistuja sai valita yhden maljan, joka asetettiin omalle kämmenelle. Maljoja soitettiin kevyesti lyömällä pehmeällä malletilla. Samaan aikaan ohjaaja kannusti kaikkia tunnustelemaan, kuinka maljasta lähtevä värähtely matkasi kämmenestä lähtien kättä pitkin ja siitä koko kehoon. Ohjaaja kertoi silmien sulkemisen auttavan osallistujia aistimaan, kuinka värähtelyt liikkuvat kehossa. Kun maljoja oli hetken aikaa soitettu näin, jokainen vaihtoi maljaa oman vierustoverinsa

kanssa. Toista maljaa soitettiin samalla tavalla kämmenellä tunnus-
tellen siitä lähteviä värähtelyjä, samalla kun ohjaaja opasti meitä huo-
mioimaan, kuinka samanlaisten maljojen värähtelyt tuntuvat kehossa
eri tavoin. Kun parien molemmat osapuolet olivat soittaneet kum-
paakin maljaa kämmenellä ja vatsalla, ohjaaja opasti kaikkia keskus-
telemaan parinsa kanssa, miltä eri maljat olivat tuntuneet, ja lopuk-
si valitsemaan, kumpi maljoista miellytti itseä eniten. Opettaja myös
kannusti hakemaan kurssipaikan hyllystä lisää maljoja, jos omaa hen-
kilökohtaista suosikkia ei heti löytynyt. Harjoitteen jälkeen maljat
merkittiin omalla nimellä, ja ohjaaja kertoi, että ne voisi myös viedä
yöksi kotiin, jossa niihin saisi tutustua kaikessa rauhassa. Seuraava-
na kurssipäivänä maljat olisi mahdollista vaihtaa tai hankkia omaksi.
Moni osallistujista siirtyikin ohjeiden mukaisesti tunnustelemaan eri
maljojen sointia ja valitsemaan omaa kokonaisuutta, johon voisi sy-
vemmin tutustua kurssin edetessä ja kotona.

Kyseinen harjoitus tuo hyvin esille sen, kuinka tärkeää juuri oi-
kean maljan löytäminen äänimaljahoidojen harjoittajille on. Proses-
siin käytetään paljon aikaa ja oikean maljan valintaa puntaroidaan
tarkasti. Vastaavalla tavalla monet haastatelluista kertoivat suosivansa
käsityönä valmistettuja maljoja tehdasvalmisteisten maljojen sijaan.
Esimerkiksi yksi tutkimushenkilö kertoi käsin tehdyissä äänimaljois-
sa kuvastuvan elämän ”erilaisuus ja monimuotoisuus” (TKU/A/22/44,
s. 2). Näin äänimaljojen yksilöllisten piirteiden tulkittiin heijastavan
ympäröivää maailmaa. Myös äänimaljahierontakurssin manuaali si-
sältää maljojen valmistusta käsittelevän luvun, jossa niiden yksilöl-
listä valmistustapaa korostetaan ja kuvaillaan erityisen arvokkaana.

Yllä kuvatussa esimerkissä käy ilmi myös tuntoaistin merkitys it-
selleen sopivien äänimaljojen valinnassa. Keskeistä materian aistimi-
selle kosketuksen kautta on iho. Artikkelissa ”The skin of religion”
Brent Plate (2012, 166) kuvailee ihoa liminaalisena tilana, jonka kaut-
ta keho, identiteetti ja suhde ulkopuoliseen maailmaan määrittyvät.
Yllä kuvaillussa harjoitteessa äänimaljat johdatetaan osaksi omaa ke-
hoa kämmenen ihon kautta. Värähtelyjen siirtyessä kämmenen iho-
ta kehon sisälle, ohjaajan ohjeistuksen saattelemana, tavoitteena on
oppia tuntemaan ja kokemaan äänimaljat oman kehon puitteissa.
Näin luodaan eräänlaista kehollista tietoa (*body knowledge*) maljo-
jen ominaispiirteistä (Koch 2017). Toisen keskeisen elementin muo-

dostaa käsitys äänestä värähtelevänä ja sen myötä koskettavana ja kosketettavana. Musiikkitieteilijä Nina Sun Eidsheimin mukaan musiikin ja äänen hahmottaminen ensisijaisesti värähtelynä mahdollistaa käsityksen musiikista koskettamisena ja kosketuksi tulemisesta (Eidsheim 2015, 183).

Yllä kuvailtujen aspektien lisäksi harjoitus tuo näkyväksi yhden ta-
van, jolla maljoihin luodaan henkilökohtainen suhde ja kuinka mate-
riaan äänimaljahoidoissa suhtaudutaan ja tutustutaan kehollisesti
tuntoaistin kautta. Oleellista suhteen luomiselle ei yksinomaan ole
tehtävä harjoite, vaan myös ohjaajan kehoitus toistaa harjoitetta valit-
tujen maljojen kanssa itse kotona. Näin kurssilaiset opastetaan löytä-
mään ja harjoittelemaan kehon kautta yhteyden luomista maljoihin.

Kuulo

Toinen keskeinen aisti, jota ahkerasti käytetään maljoihin tutustuessa, on kuuloaisti. Äänimaljat ovat ensisijaisesti auditiivinen objekti, jon-
ka yksi tärkeimmistä tehtävistä on tuottaa ääntä. Aiemmassa osios-
sa kuvailin, kuinka äänen värähtely äänimaljahoidoissa koetaan tun-
toaistia hyödyntäen. Tämän lisäksi äänimaljahoidoissa opitaan myös
tulkitsemaan eri maljoista lähteviä ääniä kuuloaistin avulla. Tässä
osiossa tarkastelen siis, kuinka äänimaljoja harjoitellaan kuuntele-
maan ja ymmärtämään auditiivisesti.

Keskeistä tässä yhteydessä on näkemys siitä, että äänimaljat autta-
vat harjoittajia käyttämään kuuloaistiaan uudella tavalla. He opette-
levat toisin sanoen kuuntelemaan tietyllä tavalla. Yhden ryhmähaas-
tattelun osallistujat ajautuivat keskustelemaan omien maljojensa
valinnasta. Yksi osallistujista, jota tässä kutsun ”Viljaksi”, kuvaili va-
lintaansa näin:

Itselläni kun ei ole taustaa musiikin kanssa, niin sitä ääntä on oppinut
kuuntelemaan ihan uudella tavalla ja myöskin rytmittämään. – – Samoin
oon oppinut kuuntelemaan noit maljojen soimista eri tavalla, koska ne
resonoi jokaisen ihmisen keholla ihan eri tavalla. Niistä lähtee ihan eri-
lainen ääni. Ja sen huomaa siinä vaiheessa kun valitsi sitä omaa settiä
– –, niin miten vaikeata se oli löytää semmonen setti, että kun yritti löy-
tää itselleen sen, että ne soi kauniisti yhteen. Siinä oli ihan järkyttävä te-
keminen. Ja sitten sitä veivas ees ja taas, et ”ei kun tämä malja, ei kun tuo

malja, ei kun tämä, ei kun nuo.” Ja vieläkin tulee vähän semmosta epärointiä, mut kyl nää on ollut ne ... mitkä on toiminut kaikkein parhaiten. (TKU/A/21/311.)

Vaikka ”Viljalla” ei ollut musiikillista taustaa, hän koki äänimaljojen soittamisen kehittävän hänen rytmitajuaan ja ymmärrystään siitä, mitkä äänet soivat parhaiten ja harmonisesti yhteen. Huomion arvoista on myös, että ”Viljan” kuvailussa maljojen kuuntelu näyttäytyy yksilöllisenä prosessina, joka saattaa vaihdella suurestikin eri maljojen ja myös eri soittajien/kuulijoiden kohdalla. Tästä kertoo erityisesti ajatus siitä, että maljat resonoivat jokaisen keholla eri tavalla.

Myös äänimaljahoittoa harjoitellut ”Teijo” kertoi opetelleensa kuuntelemaan ja tulkitsemaan juuri omia maljojaan:

Mut se et osaa kuunnella niitä omia maljoja, et miten ne soi, niin se tulee vaan siinä tekemällä. [– –] kun se on tietyllä paikkaa henkilöllä, niin jos se soi huonosti... Kaikki tietää miten se oma tietty malja pitää soida, jos se soi huonosti, niin tietää et siinä on niinku työstettävää, et se energia ei virtaa niinku sen kuuluis virrata. Et se jostain, jonkun takia sit tökkää. (TKU/A/22/49.)

”Teijo” kertoo itselleen tuttua maljaa kuuntelemalla selvittävänsä, mikä kohta kehoa tarvitsee hoitoa. Näin maljojen oikeanlainen tulkinta kuuloaistia hyödyntäen muodostuu tärkeäksi osaksi hoitotilanteessa. ”Teijon” kuvailu osoittaa, kuinka kyky kuunnella ja tulkita maljojen ääniä ja erityisesti niissä tapahtuvia muutoksia muodostuu äänimaljahoidoissa keskeiseksi taidoksi.

Monen muun tutkimukseen osallistuneen tavoin ”Vilja” korostaa myös maljojen yhteissoinnin merkitystä eli sitä, kuinka useammista maljoista lähtevät äänet mielletään asettuvan suhteessa toisiinsa. Osa haastateltavista kertoi jopa vaihtaneensa tai palauttaneensa itselleen muuten mieluisan maljan, jos sen sointi ei sopinut yhteen muiden itselle tärkeiden äänimaljojen kanssa. Näin ollen materian merkitys äänimaljahoidoissa ei yksinomaan muodostu relationaalisesti ihmisen ja materian välillä, vaan myös suhteessa muuhun materiaan. Tämä aspekti tulee erityisen hyvin esille maljojen auditiivista kokemusta tarkasteltaessa, sillä nimenomaan maljojen harmoninen yhteissointi tulkitaan merkiksi maljojen keskinäisestä kommunikaa-

tiosta. Huomionarvoista tässä yhteydessä on myös, ettei esimerkiksi maljojen visuaalinen yhteensopivuus noussut aineistossa esille. Myöhemmin haastattelussa ”Vilja” palasi kuvailemaan maljojen yhdistämisen vaikeutta:

Oon kyllä itse huomannut ja tossa kun kurssikavereiden kanssa oon keskustellut, niin kyllä niihin kiintyy sen verran, et jos siitä alkuperäisestä meinais vaihtaa jotain, niin se ei kyllä onnistu kauheen helposti, koska siihen, ne on jotenkin niinku juurtunut, juurtunut ja jäänyt. Et sit jos siihen tulee joku uus mielenkiintoinen malja, jonka haluis ehkä ottaa siihen ja se ei soikaan siinä, niin kyl se, kyl ne vanhat pysyy, se vanha juuri siinä aika hyvin. (TKU/A/21/311.)

”Viljan” kommentti kiteyttää paitsi maljojen äänellisen yhteensovittamisen merkityksen ja sen vaikeuden myös sen, kuinka vahvan siteen monet äänimaljahoitojen harjoittajista muodostavat omiin maljoihinsa. Maljat muodostuvat kumppaneiksi, joita kohtaan ”Vilja” kokee vahvaa uskollisuutta. Suhtautumisen äänimaljoihin aineellisina objekteina ja niiden kuuntelun voidaan siis todeta sisältävän relationaalisen, inhimillisen ja emotionaalisen ulottuvuuden.

Intuitio

Kolmantena esimerkkinä nostan esille intuition merkityksen maljojen valinnassa. Liitän intuition tähän keskusteluun äänimaljojen valinnasta moniaistillisena toimintana erityisesti kolmesta syystä. Ensinnäkin intuitio vaikuttaisi äänimaljahoitoa harjoittavien keskuudessa olevan jossain määrin kytköksissä fyysiseen ja aistittuun kokemukseen. Tästä esimerkkinä toimii ”Marjan” kuvailu intuition osuudesta hänen tutustuessaan omiin äänimaljoihinsa ja valitessaan oikeaa kokonaisuutta:

Minusta se oli silloin ihan helppoa, et intuitiivisesti vaan ne maljat valitsin, mitkä tuli sitten. – – Ja jotenkin sitten sen resonanssin perusteella menen, mikä resonoi kehossa, niin sen mukaan sitten maljan. (TKU/A/21/311.)

”Marjan” kertomassa maljojen intuitiivinen valinta liittyy nimenomaan maljojen keholliseen kokemiseen. Intuitio voidaan tässä yh-

teydessä ensisijaisesti tulkita sanattomaksi toiminnaksi, joka tunnetaan ja hahmotetaan nimenomaan oman kehon puitteissa. Toisin sanoen maljat viestivät ”Marjalle” olemuksestaan juuri kehollisina aistikokemuksina, jotka vuorostaan johtivat intuitiivisesti koettuun tietoon sopivista maljoista. Vastaavanlainen prosessi on havaittavissa myös aiemmin kuvailussa äänimaljakurssin harjoitteessa, jossa maljoja opeteltiin tunnustelemaan ja tunnistamaan kehon avulla.

Toiseksi, intuitiosta puhutaan arkikielessä monesti nimityksellä kuudes aisti. Tämä yleinen ajatus intuitiosta aistin kaltaisena kokemuksena on saattanut vaikuttaa myös tutkittavien käsitykseen intuitiosta. Vaikka tutkimukseen osallistuvat eivät kerätyssä aineistossa suoraan määritelleet, kuinka ymmärtävät intuition, voi heidän keronnastaan kuitenkin tulkita, että kyseessä on eräänlainen sisäinen, johdatusta muistuttava, kyky päätyä oikeaan ratkaisuun ilman analyttistä tai tietoista ajatustyötä. Intuitio näyttää tutkittavien tulkinnoissa toimivan eräänlaisena lisänä aistikokemuksille, johon turvaudutaan, kun analyttistä päättelykykyä ei koeta sopivaksi tai riittäväksi ongelmanratkaisuun. Intuitiivista ajattelua onkin kuvailtu holistisena ja moniaistillisena toimintana (Pohjanheimo 2018, 30; Lindeman 2011, 347; Denes-Raj & Epstein 1994). Intuitio voidaan siis ymmärtää prosessina, joka on vahvasti kytköksissä ympäristöstä saataviin vihjeisiin, joita käsitellään erilaisten aistikokemusten kautta. Tähän viittaa myös haastateltavien tapa puhua siitä, kuinka he intuitiivisesti etsivät itselleen oikeita maljoja. ”Pilvi” kuvailee intuition osuutta sopivan maljan valinnassa näin:

Mäkin hyvin intuitiivisesti oon valinnut ne maljat, ihan kokeilemalla, soittamalla ja mikä on *tuntunut* omalta, niin sit sen mä oon ottanut. Et ei mulla siinä oo mitään sen tieteellisempää valintakriteeriä ollut. (TKU/A/21/311.)

”Pilvin” kommentissa intuitio näyttäisi käsittävän jotain selittämättömyyttä, mutta myös jotain joka ”Pilvin” sanoin nimenomaan *tuntuu* omalta. Toisaalta tätä kyseistä tunnetta tavoitellaan ja harjoitellaan konkreettisen tekemisen ja aistikokemusten kautta, eli maljoja soittamalla ja kuuntelemalla.

Kolmanneksi intuitio näyttäisi olevan taito, jota äänimaljahoitajat aktiivisesti kehittävät ja harjoittavat. Toisin sanoen kyse ei ole syn-

nynnäisestä piirteestä vaan kyvystä, jossa voi kehittyä ja jonka harjoittelu ja jalostaminen mielletään tärkeäksi osaksi toimintaa (ks. myös Pohjanheimo tässä teoksessa). Esimerkiksi ”Teijo” koki oman intuitiivisuutensa kehittymisen mahdollistavan hänelle äänimaljahoidojen vapaamman ja yksilöllisemmän harjoittamisen, varsinkin, koska intuitio mahdollisti poikkeamisen kurssilla opitusta soittokaavasta:

Reagointi ja soittaminen on muodostunut koko ajan enemmän intuition varaiseksi ja olenkin lopettanut noudattamasta oppimaani ”soittokaavaa”. Käyn jokaisen asiakkaan kohdalla kaikki 12 chakraa [koko keho] läpi, mutta järjestys ja soittoaika/chakra voivat vaihdella suurestikin. (TKU/O/22/45.)

Intuition kannalta oleellista ”Teijon” kirjoituksessa on erityisesti se, kuinka hän kuvailee intuitiota taitona, joka on parantunut samalla kun hänen kokemuksensa äänimaljahoidojen tekemisestä on kasvanut. Saadessaan enemmän itsevarmuutta äänimaljahoitajana ”Teijo” turvautuu vahvemmin intuition ja irtautuu opiskelemastaan soittokaavasta. Näin intuition harjoittaminen mahdollistaa äänimaljahoidoissa suuremman rituaalisen vapauden ja luovuuden.

Lopuksi

Äänimaljahoidoissa sanatonta yhteyttä materiaan kehitetään ja harjoitellaan pääasiassa moniaistillisten tekniikoiden avulla. Aineiston valossa erityisesti tuntoaisti, kuuloaisti ja intuitio osoittautuivat keskeisiksi taidoiksi äänimaljoihin tutustuttaessa. Tutkimukseen osallistujat kertoivat harjoittavansa ja kehittävänsä kyseisiä aisteja luodakseen ja syventääkseen omaa henkilökohtaista suhdettaan äänimaljoihin.

Tärkeäksi muodostui esimerkiksi maljojen soinnin ja sen variaatioiden tarkkailu, kun maljoista lähteviä ääniä opeteltiin tuntemaan, tulkitsemaan ja ymmärtämään suhteessa ihmiskehoon sekä muihin äänimaljoihin. Aistikokemusten avulla tehdään ja harjoitetaan keuhollista tietoa, jonka avulla opetellaan tulkitsemaan ja vuorovaikuttamaan materian kanssa. Äänimaljoihin tutustuminen on tässä luvussa

toiminut havainnollistavana esimerkkinä materian ja moniaistillisen toiminnan yhteen nivoutumisesta yhdessä holistisen henkisyyden harjoitteessa.

Lopuksi on vielä tärkeä huomioida, että tässä luvussa kuvaillut äänimaljoihin liitetyt aistikokemukset keskittyvät erityisesti äänen tulkittamiseen, sisäistämiseen ja kokemiseen. Äänimaljahoidoissa auditiivinen ulottuvuus on väistämättä toistuvasti läsnä ja harjoittajien tulkinnan kohteena. Myös tämä liittyy harjoitteen materiaalliseen ulottuvuuteen, sillä ääni on yleisesti tulkittu aineellisen kulttuurin ilmentymäksi. Historioitsija Karen Bijsterveld on tutkimusryhmänsä kanssa todennut niin kutsuttujen äänitaitojen (*sonic skills*) olevan tärkeässä osassa lääkäreiden, luonnontieteilijöiden ja insinöörien tiedonhankintaprosesseissa (Bijsterveld 2018).

Tässä luvussa esitetyn analyysin valossa äänitaidot ovat tärkeitä myös äänimaljahoidoissa aisteihin perustuvan, ei-verbaalisen kanssa käymisen kannalta. Aistien avulla äänimaljoihin muodostettava suhde toimii näin ollen yhtenä esimerkkinä äänimaljahoidoissa jalostettavista äänitaidoista ja kuvailee, kuinka kyseisiä taitoja aktivoidaan ja kehitetään ei-verbaalisessa kommunikaatiossa materian kanssa sekä laajemmin suhteessa henkisyyteen, hyvinvointiin ja terveyteen. Päättän tämän luvun ehdottamalla, että tämän kaltaisilla elämään lumoa tuottavilla äänitaidoilla on äänihoidoissa – ja potentiaalisesti uushenkisyydessä laajemminkin – tärkeä osa. Ne muodostavat mielenkiintoisen ilmiön, joka ansaitsee lähempää tarkastelua lisäämään ymmärrystämme aistien merkityksestä ja funktiosta (uus)henkisyyden alueella.

Lähteet ja kirjallisuus

Aineistolähteet

Turun yliopiston Historian, kulttuurin ja taiteiden tutkimuksen arkisto:
TKU/A/22/50, ryhmähaastattelu, 16.11.2020
TKU/O/22/43, päiväkirja, 14.5.2020
TKU/O/22/44, teemakirjoitus, 19.7.2020
TKU/A/21/311, ryhmähaastattelu, 4.11.2020
TKU/A/22/49, ryhmähaastattelu, 2.12.2020
TKU/O/22/45, teemakirjoitus, 10.8.2020

Kirjallisuus

- Annunen, Linda & Utriainen, Terhi (tulossa) 2023: Ways of Learning in Spiritual Self-Help. Singing Bowl Handbooks and Manuals.
- Barad, Karen 2003: Posthumanist Performativity. Towards an Understanding of How Matter Comes to Matter. – *Signs* 28:3 s. 801–831.
- Barcan, Ruth 2011: *Complementary and Alternative Medicine. Bodies, Therapies and Senses*. English ed. Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Bennett, Jane 2010: *Vibrant Matter. A Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Bergholm, Alexandra & Hämäläinen, Riku 2020: Aineellinen kulttuuri. Teoksessa Pesonen, Heikki, Sakaranaho, Tuula & Bergholm, Alexandra (toim.) *Uskontotieteen ilmiöitä ja näkökulmia*. Helsinki: Gaudeamus. 234–241.
- Brown, Candy Gunther 2020: Tibetan Singing Bowls. – *American Religion* 1(2) s. 52–73.
- Congdon, Darinda J. 2007: *“Tibet Chic”. Myth, Marketing, Spirituality and Politics in Musical Representations of Tibet in the United States*. Ph.D. thesis, Pittsburgh, University of Pittsburgh.
- Coole, Diana & Frost, Samantha 2010: Introducing the New Materialism. Teoksessa Coole, Diana & Frost, Samantha (toim.) *New Materialisms. Ontology, Agency, and Politics*. Durham: Duke University Press. 1–43.
- Denes-Raj, Veronika & Epstein, Seymour 1994: Conflict Between Intuitive and Rational Processing. When People Behave against Their Better Judgment. – *Journal of Personality and Social Psychology* 66 s. 819–829.
- Eidsheim, Nina Sun 2015: *Sensing Sound. Singing and Listening as Vibrational Practice*. Durham: Duke University Press.
- Fernández, Elena & Partesotti, Elena 2016: Tibetan Singing Bowls as Useful Vibroacoustic Instruments in Music Therapy. A Practical Approach. – *Nordic Journal of Music Therapy* 25 s. 126–27.
- Fox, Nick & Alldred, Pam 2017: *Sociology and the New Materialism*. Lontoo: Sage.
- Gioia, Ted 2006: *Healing Songs*. Durham: Duke University Press.
- Goldsby, Tamara, E. & Goldsby, Michael & McWalters, Mary 2017: Effects of Singing Bowl Sound Meditation on Mood, Tension, and Well-being. An Observational Study. – *Journal of Evidence-Based Complementary & Alternative Medicine* 22:3 s. 401–406.
- Grieser, Alexandra & Johnston, Jay 2017: What is an Aesthetics of Religion? From the Senses to Meaning – and Back Again. Teoksessa Grieser, Alexandra & Johnston, Jay (toim.) *Aesthetics of Religion. A Connective Concept*. Vol. 58. Berlin/Boston: Walter de Gruyter.
- Hazard, Sonia 2013: The Material Turn in the Study of Religion. *Religion and Society*. – *Advances in Research* 4 s. 58–78.

- Heelas, Paul 2009: *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Hoboken: Wiley.
- Hiimäe, Reet & Utriainen, Terhi 2021: From "Unbelievable Stupidity" to "Secret Clues for Staying Healthy". CAM Landscape and Boundary-Work in Estonian and Finnish Mainstream Media in April 2020. – *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 82. http://www.folklore.ee/folklore/vol82/hiimae_utriainen.pdf.
- Hutchings, Tim & McKenzie, Joanne 2017: Introduction. The Body of St Cuthbert. Teoksessa Hutchings, Tim & McKenzie, Joanne (toim.) *Materiality and the Study of Religion. The Stuff of the Sacred*. New York: Routledge. 1–13.
- Kemppainen, Laura & Kemppainen, Teemu & Reippainen, Jutta & Salmenniemi, Suvi & Vuolanto, Pia 2018: Use of Complementary and Alternative Medicine in Europe. Health-related and Socio-demographic Determinants. – *Scandinavian Journal of Public Health* 46 s. 448–455.
- Ketola, Kimmo 2020: Uskonnolliset identiteetit ja uskomusmaailma moninaistuvat. Teoksessa Salomäki, Hanna & Hytönen, Maarit & Ketola, Kimmo & Salminen, Veli-Matti & Sohlberg, Jussi. *Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. 67–89.
- Koch, Anne 2017: The Governance of Aesthetic Subjects Through Body Knowledge and Affect Economies. A Cognitive-Aesthetic Approach. Teoksessa Grieser, Alexandra K. & Johnston, Jay (toim.) *Aesthetics of Religion. A Connective Concept*. De Gruyter. 389–412. <https://doi.org/10.1515/9783110461015-017>.
- Lindeman, Marjaana 2011: Biases in Intuitive Reasoning and Belief in Complementary and Alternative Medicine. – *Psychology & Health* 26(3) s. 371–382.
- Meyer, Birgit 2003: Material Mediations and Religious Practices of World-Making. Teoksessa Lundby, Knut (toim.) *Religion Across Media. From Early Antiquity to Late Modernity*. New York: Peter Lang. 1–19.
- Meyer, Birgit & Houtman, Dick 2012: Introduction. Material Religion—How Things Matter. Teoksessa Houtman, Dick & Meyer, Birgit (toim.) *Things. Religion and the Question of Materiality*. New York: Fordham University Press. 1–23.
- Plate, Brent 2012: The Skin of Religion. Aesthetic Mediations of the Sacred. – *Cross Currents* 62(2) s. 162–180. <https://www.jstor.org/stable/24461835>.
- Pohjanheimo, Outi 2019: *Etsiä, hoivata, leikkiä. Maagisen ajattelun rikastuminen; intuitiivinen ajattelu ja emootiot parantamiseen liittyvässä etnografisessa aineistossa*. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Promey, Sally 2014: *Sensational Religion. Sensory Cultures in Material Practice*. Yale University Press.
- Salmenniemi, Suvi & Nurmi, Johanna & Perheentupa, Inna & Bergroth, Harley 2020: *Assembling Therapeutics. Cultures, Politics and Materiality*. Abingdon: Routledge.

- Snow, Shelley 2011: *Healing through Sound. An Exploration of Vocal Sound Healing Method in Great Britain*. Montreal, Quebec: Concordia University. https://spectrum.library.concordia.ca/7351/1/Snow_PhD_S2011.pdf.
- Stanhope, Jessica & Philip Weinstein 2020: The Human Health Effects of Singing Bowls. A Systematic Review. – *Complementary Therapies in Medicine* 51 s. 1–7. <https://doi.org/10.1016/j.ctim.2020.102412>.
- Utriainen, Terhi 2017: Matter Challenging Words. From ‘Angel Talisman’ to ‘Prayer Ornament’. Teoksessa Hutchings, Tim & McKenzie, Joanne (toim.) *Materiality and the Study of Religion. The Stuff of the Sacred*. New York: Routledge. 219–234.
- Utriainen, Terhi & Annunen, Linda & Blomqvist, Nana & Broo, Måns 2015: Materialities, Bodies and Practices in Lived Religion. Teoksessa Nynäs, Peter & Illman, Ruth & Martikainen, Tuomas (toim.) *On the Outskirts of ‘the Church’. Diversities, Fluidities and New Spaces of Religion in Finland*. Zürich: Lit-Verlag. 111–129.
- Vuolanto, Pia 2013: *Boundary-Work and the Vulnerability of Academic Status. The Case of Finnish Nursing Science*. Tampere: Tampere University Press.
- Vuolanto, Pia & Kemppainen, Laura & Kemppainen, Teemu & Nurmi, Johanna 2020: Täydentävien ja vaihtoehtoisten (CAM) hoitojen käyttö Suomessa. – *Sosiaalilääketieteellinen Aikakauslehti* 57(1) s. 44–56. <https://doi.org/10.23990/sa.80288>.
- Woodhead, Linda 2007: Why So Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited. Teoksessa Jupp, Peter C. & Flanagan, Kieran (toim.) *A Sociology of Spirituality*. Lontoo: Routledge. 110–125.

Intuitiivinen ja maaginen ajattelu reiki-parantamisessa kognitiivisen uskontotieteen näkökulmasta

Outi Pohjanheimo

 <https://orcid.org/0000-0002-9508-7684>

Tiivistelmä

Mitä uutta tietoa kognitiivisen uskontotieteen poikkitieteellinen lähestymistapa tuottaa uushenkisyydestä ja parantamisesta? Tässä luvussa tarkastelen uushenkisellä kentällä suosittua reiki-parantamista intuitiivisen ja maagisen ajattelun tutkimustiedon näkökulmasta. Miksi intuitiivisen ajattelun näkökulma on kiinnostava (myös) uushenkisen parantamisen yhteydessä? Miten se auttaa meitä ymmärtämään uushenkisen kentän lumoa? Mitä intuitiivisella ajattelulla tarkoitetaan, ja miten se liittyy maagiseen ajatteluun, uushenkiseen parantamisen harjoittamiseen ja reikiin? Maagista ja uskonnollista ajattelua edustavissa hoidoissa nimetään näkymätön, ihmiseen nähden ylivoimainen toimija, jonka kanssa parantamista harjoittava henkilö kommunikoi erilaisin rituaalisin menetelmin. Reiki-nimistä parantavaa energiaa opitaan kanavoimaan ja ohjailemaan reikikursseilla. Luvussa käytetty aineisto on kerätty osallistumalla Reiki Master I ja II -kursseille.

Parantaminen, uushenkisyys ja reiki

Parantumiseen liittyy mysteeri: miksi yksi paranee, mutta toinen ei. Varsinkin vakavasta sairaudesta parantuminen koetaan merkityksellisenä – joskus myös ihmeenä. Kautta historian parantamiseen on liittynyt maagisia ja uskonnollisia elementtejä. Sairastumiseen haettiin apua tietäjiltä ja kansanparantajilta ja parantumisen varmistamiseksi.

miseksi turvauduttiin maagisiin rituaaleihin. (Ks. Laaksonen & Piela 1983; Lönnrot 1984 [1832]; Pelkonen 2002.) Parantumiseen liittyy edelleen intuitiivisia oletuksia ja odotuksia. Myös nykyään virallisen tutkittuun tietoon perustuvan lääketieteen ulkopuolella toimii parantajia ja hoitajia. He edustavat ei-institutionaalista, uushenkisen parantamisen kenttää, jossa harjoitetaan parantavia hoitoja ja rituaaleja. Kansanparantajien perinne jatkuu.

Uushenkisessä holistisessa ajattelussa parantaminen ymmärretään laajasti. Se ei ole ainoastaan kehossa koettujen kipujen lievitystä tai sairauksista parantumista. Parantuminen on kokonaisvaltainen tapahtuma, jossa myös mieli voi paremmin. Parannus tarkoittaa myös henkisellä polulla edistymistä, oman elämäntehtävän ja -tarkoituksen löytämistä ja merkityksellisyyden kokemusta.

Kehon kiputilojen ja sairauksien oireiden ajatellaan olevan myös viestejä ja merkkejä selvittämättömistä asioista, muistumia traumaalisista tai suremattomista suruista. Joskus niitä tulkitaan merkkeinä edellisistä elämästä ja sieltä siirtyneestä karmasta. Holistisen ajattelun ja ”kaikki vaikuttaa kaikkeen” -näkömyksen jakavat kentän toimijoiden lisäksi usein myös hoivapalvelujen käyttäjät ja uushenkisyydestä kiinnostuneet ihmiset. (Pohjanheimo 2019, 143; ks. myös Hulkkonen & Opas tässä teoksessa.)

Uushenkisyyden laajalla kentällä parantamisen ja parantumisen teemat yhdistävät monenlaisia toimijoita (ks. uushenkisyyden määritelmistä Hulkkonen & Opas, profiloinnista Ketola & Sohlberg tässä teoksessa). Osa parantajista perustaa tietotaitonsa eri kulttuureissa kehittyneisiin uskonnollisfilosofisiin parantamisen oppijärjestelmiin, kuten esimerkiksi hindulaiseen traditioon perustuvaan ayurvedaan, kiinalaiseen lääketieteeseen tai klassiseen homeopatiaan, joka syntyi Euroopassa 1700–1800-lukujen vaihteessa vastareaktion aikansa lääketieteelle. Näihin oppeihin perehtyminen vaatii usean vuoden opiskelua ja harjoittelua. Eri kulttuureissa tunnettua vanhaa kansanparantamisen tietämystä yhdistellään myös innovatiivisesti tieteelliseen tietoon positiivisesta psykologiasta tai esimerkiksi kvanttifyysikasta. Uusia hoitoja ja terapioiden kehitellään jatkuvasti. Niihin etsitään virikkeitä ja vaikutteita ennakkoluulottomasti myös eri terapiasuuntauksista. Monet parantamisen harjoittajat opettelevat ja yhdistelevät eri suuntausten menetelmiä. (Pohjanheimo 2019, 99.)

Suomalaisen uushenkisen parantamisen kentälle ilmestyi vuonna 1985 reiki, kun ensimmäiset kurssit järjestettiin Suomessa. Vain viisi vuotta aikaisemmin japanilainen emigrantti Hawayo Takata (1900–1980) oli kuollut Havaijilla. Takata toi reikin Japanista USA:n kaukaiselle Tyynenmeren saarelle Havaijille. Hänen arvellaan soveltaneen reikioppia länsimaihin sopivaan muotoon.¹ Takata vaati oppilaitaan omaksumaankin ulkoa reikimenetelmän opin, käytänteet ja symbolit ja reikin historiaa koskevat tiedot. Takatan kuoleman jälkeen suullisesta traditiosta tuli kirjallista. Tieto reikin menetelmästä levisi Havaijilta Pohjois-Amerikan mantereelle ja viidessä vuodessa Ruotsin kautta Suomeen.² Reikiä käsittelevä kirjallisuus esittelee parantamismenetelmää ja antaa hoito-ohjeita, mutta parantamisessa tarvittavien reikikanavien aktivointi täytyy kuitenkin suorittaa initioituneen Reiki Masterin välityksellä. Kursseilla se on mahdollista. (Pohjanheimo 2019, 101.)

Reikin opetus yleistyi nopeasti Suomessa. Uushenkisellä kentällä, kuten alaa esittelevillä messuilla ja erilaisissa kokoontumisissa ja kursseilla, lähes kaikki tapaamani ihmiset olivat kokeilleet reikihoitoa tai käyneet reikin peruskurssit. Reikin suosion kasvun on arveltu johtuneen siitä, että se on parantamismenetelmä, jonka kuka tahansa voi oppia (Heelas 1996; Hanegraaf 1996; Melton 2001, 75; Pohjanheimo 2012).

Reikikursseja järjestetään ympäri Suomea. Keräsin aineiston osallistumalla alkeis- ja jatkokurssille (2010) saatua tutkimuslupa sekä opettajalta että kurssin muilta osallistujilta. Reikikurssille tultiin oppimaan parantamista. Joillakin oli kokemuksia käsillä parantamisesta, toiset olivat kokeilleet reikihoitoa ja jotkut toivoivat kurssille osallistumisen vahvistavan myös heidän omaa hyvinvointiaan. Alkeiskurssilla oli joitakin vakavista sairauksista toipuvia ihmisiä. Jatkokurssille osallistumisen edellytyksenä oli alkeiskurssin suoritta-

1 Takata opiskeli reikiä Japanissa (1935–1937) parannuttuaan sen avulla sairaudesta. Takata sai vihkimyksen Reiki Masteriksi vuonna 1938 Chujiro Hayashilta (1880–1941), joka taas oli reikin perustajan Mikao Usuin (1865–1926) ensimmäisiä oppilaita.

2 Pohjois-Amerikassa Reiki Mastereiden määrä kasvoi ja reikiopettajan perusopin ja initiaatiot (viritykset) sai arviolta 60 000 ihmistä vuosien 1980 ja 1991 välisenä aikana (Melton 2001).

minen, ja suositus oli, että kurssilla opetettua menetelmää harjoitellaan sitä ennen säännöllisesti kotihoidossa 2–3 kuukautta. Jatkokurssille osallistui vain kolme ensimmäisellä kurssilla ollutta itseni lisäksi, kun kurssien välissä oli kaksi kuukautta. Useimmat jatkokurssilaisista olivat käyneet alkeiskurssin vuosi sitten, mutta joillakin siitä oli jo neljä vuotta. (Kenttäpäiväkirja 2010.)

Tutustuin reikin lisäksi myös muihin hoitomenetelmiin. Kokeilin monia hoitoja sekä messuilla että parantajien vastaanotoilla. Toimin kentällä samalla tavalla kuin informanttini eli valikoin kiinnostavalta vaikuttavia hoitoja ja osallistuin uusia hoitomuotoja esitteleviin tilaisuuksiin, joista sain sähköpostiin tietoa reikikurssin postituslistalta. Tilaisuuksissa kehoitettiin seuraamaan ”sisäistä ääntä” ja intuitiota ja valitsemaan laajasta tarjonnasta itseä inspiroivat ja puhuttelevat opit ja harjoitukset. Eri menetelmistä ja opeista siirryttiin seuraavaan, jos ja kun jokin ”kutsuu luokseen”. (Kenttäpäiväkirja 2010.)

Aineisto käsittää kenttäpäiväkirjahavaintoja, audiomateriaalia sekä kurssilla jaettua ja suositeltua kirjallista materiaalia. (Pohjanheimo 2019, 99–105.) Aineiston keruuta ja analyysiä ohjasivat intuitiivista ja maagista ajattelua käsittelevä tutkimustieto, emotiotutkimus ja kognitiivisessa uskontotieteessä tunnistetut intuitiivisen ajattelun piirteet. Tutkimustietoon perustuen oletin, että pienryhmässä (14 henkilöä) ilmaistaan spontaanisti intuitiivisia oletuksia puheessa ja käyttäytymisessä, kun ryhmän välinen luottamus lisääntyy ja intuitiivista ja maagista ajattelua suositaan.

Intuitiivinen ajattelu

Uushenkisellä kentällä englannin kielestä lainattu intuitio-sana toistuu usein. Sitä käytetään rinnakkain ”sisäisen äänen” kanssa. Intuition vedotaan etenkin valintoja ja päätöksiä tehdessä. Sanaa käytetään laadullisena arviona myös esimerkiksi jonkun parantajan taidoista. Joskus intuition kerrotaan myös varoittavan vaarasta. Omiin ja toisten intuitioihin luotetaan. Intuitio tunnistetaan siitä, että se ”tuntuu hyvältä ja oikealta”.

Intuitiivinen on emic-sana, jolla kuvataan mieleen spontaanisti pulpahtanutta näkemystä ja tuntemusta. Intuition tai ”sisäisen äänen”

ajatellaan tuovan tietoisuuteen oikeaa ja aitoa, erehtymätöntä tietoa. Tiedon ajatellaan kumpuavan jostain tavallista käsityskykyä korkeammasta tietoisuudesta. Intuitioiden, ”sisäisen äänen” tai henkioppaan kuuntelua tuetaan ja sitä voi myös harjoitella erilaisin menetelmin, joita opitaan opaskirjoista, uushenkisillä kursseilla ja ihmisten välisissä kohtaamisissa. ”Intuitiivinen” on retorisesti tarkasteltuna ”jumala-termi”. Jumala-termin mainitsemisen jälkeen väittely loppuu, sillä puhuja olettaa kaikkien olevan jumala-termistä yksimielisiä (Burke 1966, 378). Tuula Sakaranaho määrittelee jumala-termin lopullisena selityksenä ja lähteenä (Sakaranaho 1998, 31).

Mikä sitten on intuitiivista nykytutkimuksen mukaan, ja mitä intuitiivisella ajattelulla (etic) tarkoitetaan? Tutkimustieto intuitiivisesta ajattelusta on kumuloitunut ihmismielen kaksinaisuutta tutkivilla tieteenaloilla, kuten kognitiivisessa psykologiassa ja sosiaalipsykologiassa. Tutkimus tunnetaan nimellä *kaksoisprosessointiteoria*. Termillä viitataan tieteellisiin havaintoihin ihmismielen tietoisesta ja tiedostamattomasta puolesta. Syvempiä, tiedostamattomia ja osin eläinten kanssa yhteisiä mielen prosesseja kutsutaan systeemi 1:ksi ja ihmiselle tyypillisiä tietoisia kognitiivisia prosesseja systeemi 2:ksi.³ Esimerkiksi muistaminen, oppiminen, havaitseminen ja tarkkaavaisuus tapahtuvat sekä tietoisesti että tiedostamatta. Ihmiselle itselleen tiedostamattomiin, mutta hänen ajatteluunsa ja käyttäytymiseensä vaikuttaviin luontaisiin (synnynnäisiin tai varhain aktivoituviiin) taipumuksiin viitataan, kun puhutaan intuitiivisesta mielestä. (Evans 2010; Kahneman 2011.)

Nykykäsityksen mukaan intuitiivinen mieli ohjaa ajatteluamme ja kehollista käyttäytymistämme enemmän kuin itse tiedostamme. Intuitiivinen ajattelu auttaa meitä toimimaan puutteellisen tiedon varassa. Kun ajatus tulee tietoisuuteemme, emme tiedä, miten se on

3 Vaikka tieteellisissä esityksissä erottelemme ja jäsenitelemme selvärajaisia kategorioita, intuitiiviseksi nimetyt mielen toiminnan prosessit tiedostamattoman (systeemi 1) ja tietoisien (systeemi 2) rajapinnoilla eivät ole aina tarkkarajaisia. Esimerkiksi systeemi 2:n päättely voi myös olla nopeaa aiheeseen liittyvän kokemuksen myötä ja uskomukset ja konteksti voivat myös vaikuttaa systeemi 2:n päättelyyn. Kummankin systeemin prosessointiin voi liittyä ennakko-oletuksia (*bias*) ja kumpikin voi johtaa normatiivisiin päätelmiin. (Pohjanheimo 2019, 33.)

muodostunut tai mitkä intuitiiviset ennakko-oletukset siihen ovat vaikuttaneet. Havaitsemme helpommin tiedostamattoman ajattelun taipumusten ja ennakko-oletusten (*bias*) vaikutuksen muiden ihmisten käyttäytymisessä. Intuitiivinen ajattelu on spontaania, affektiivisesti ohjautuvaa, assosioivaa, heuristisiin oikopolkuihin nojautuvaa implisiittistä tietoa, kun taas tietoinen ajattelu on loogista, abstraktia, kontekstista riippumatonta, sääntöihin ja normeihin tukeutuvaa, kuten analyttinen, tieteellinen ajattelu. (Evans 2010; Kahneman 2011; ks. myös Pohjanheimo 2019, 26–37.)

Intuitiiviset taipumukset, kuten animistinen ajattelu, antropomorfismi⁴, olemusajattelu, maagisen tarttumisen oletus ja intuitiivinen taipumus olettaa intentionaalinen tekijä/toimija silloinkin, kun sitä ei ole havaittavissa, ovat kognitiivisen uskontotieteen näkökulmasta relevantteja uskontotieteellisiä aineistoja analysoitaessa. Kognitiivinen uskontotiede on pyrkinyt tunnistamaan niitä intuitiivisia taipumuksia ja ennakko-oletuksia, jotka mahdollistavat maagisen ja uskonnollisen ajattelun. Intuitiiviseen ajatteluun perustuva maaginen ajattelu kontekstualisoituu ja representoituu eli saa konkreettisen sisällön ja muodon ympäristön virikkeiden vaikutuksesta. Kognitiivisessa uskontotieteessä uskontoa ei redusoida yhteen ominaisuuteen, vaan se määritellään useiden samanaikaisten intuitiivisten taipumusten yhteisilmentymänä jossain ympäristössä. (Ks. esim. Pyysiäinen 2001.)

Olemusajattelu (psykologinen essentialismi) on keskeinen intuitiivisista ajattelun taipumuksista, kun tutkitaan esimerkiksi pyhyyttä ja pahuutta, puhtautta ja saastaisuutta tai parantavaa ja sairastuttavaa voimaolemusta sekä niihin liittyvää tarttumisen ajatusta uskontotieteellisissä tai ideologisissa aineistoissa⁵ (ks. Pohjanheimo 2014, 2015). Olemusajattelulla tarkoitetaan taipumusta automaattisesti olettaa jokin tietty sisäinen ja näkymätön olemus eläimille, luonnon ilmiöille, esineille tai ihmisille. Olemusajattelu on automaattinen tiedonmuodostusprosessi, jota aktivoivat ympäristössä havaittavat vih-

4 Antropomorfismia eli taipumusta liittää ihmismäisiä piirteitä eläimiin, elottomiin esineisiin tai luonnon ilmiöihin ja kuvitteellisiin kohteisiin pidetään kognitiivisessa uskontotieteessä yhtenä uskonnollisen ajattelun ominaisuutena. (Guthrie 1993; Schjoedt & Geertz 2017.)

5 Tieteellisessä, analyttisessä ajattelussa olemusajattelua pyritään välttämään tai siitä keskustellaan filosofisista näkökulmista.

jeet. (Gelman et al. 1994, 341–345; Pyysiäinen 2004, 105.) Hyvän ja pahan, puhtaan ja saastuneen, aidon ja harhaanjohtavan, terveen ja sairaan olemus korostuu maagisessa ajattelussa.

Vaikeasti hahmotettavan ja luonteeltaan virtaavan reikienergian olemus, essenssi, hahmottui kurssin osallistujille vähitellen. Aistihavainnot kurssilla koetun initiaation eli reikivirityksen aikana muovasivat mielikuvaa energian olemuksesta ja sen toiminnasta. Kokeemukset sanoitettiin, kun virityksen jälkeen kaikki vuorollaan jakoivat tuntemuksiaan ja kokemuksiaan. (Pohjanheimo 2012, 290.)

Reikienergiaa pidettiin universaalina ja olemukseltaan hyvänä ja parantavana. Sen uskottiin olevan korkeaväärhteistä rakkauden energiaa. Vaikutti siltä, että osallistujat ajattelivat reikin tulevan jostain korkealta, taivaasta. (Kenttäpäiväkirja 2010.) Näkymätön reikienergia koetaan intuitiivisesti eli tiedostamatta intentionaalisena toimijana, joka jakaa parantavaa voimaa tietyt symbolit hallitsevien Reiki Masterien käsien välityksellä. Reikissä harjoitetaan hyvin vähän (ainakin alkeis- ja jatkokurssilla) uskonnon filosofista pohdiskelua tai selityksiä sille, mistä universaali energia oikeastaan tulee, onko sillä jokin lähde, mikä ja minkälainen, ja liittyykö reiki johonkin jumalalliseen suunnitelmaan, kuten kristinuskon teologiassa lupauksessa kuoleman jälkeisestä elämästä.

Myös intuitiivinen taipumus ajatella, että kaikella on tarkoituksensa, asiat tapahtuvat päämäärähakuisesti (teleologia) ja asioilla tai tapahtumilla on merkitystä, saa uskonnollisessa ajattelussa kosmiset mittasuhteet, jossa ”ihmistä suuremman tahto ja suunnitelma toteutuu”. Intuitiivinen ajattelu saa tukea uushenkisellä kentällä, jossa monet etsivät tarkoitusta ja merkitystä elämäänsä.

Etsimisen tendenssi kuuluu myös intuitiivisen alueelle. Sitä pidetään perustavanlaatuisena selviytymisen edellytyksenä sekä ihmisten että muiden eläinten maailmassa. Affektiivisen neurotieteen isänä tunnettu etologi Jaak Panksepp (1943–2017) tunnisti seitsemän emootioita motivoivaa affektiivista säätelyjärjestelmää (myös: systeemi), joista etsiminen on tärkein (Panksepp & Biven 2012).⁶ Etsimi-

6 Etsimisen, hoivaamisen ja leikkimisen lisäksi Jaak Panksepp tunnisti halun, pelon, raivon ja surun affektiiviset säätelyjärjestelmät (Panksepp & Biven 2012).

nen ylläpitää uteliaisuutta, innostusta, uuden oppimista ja positiivista kiihtymistä. Panksepp kuvaa etsimissysteemin aktivoitumista innostuneena odotuksena, johon liittyy voimaannuttava tunne itsestä toimijana. Etsimisen affektiivinen säätelyjärjestelmä on elintärkeä. Sen lamaantumisen aiheuttaa masentumista. (Panksepp & Biven 2012, 98.)

Hyvinvointiin vaikuttavat etsimisen lisäksi myös hoivaamisen ja leikkimisen affektiiviset systeemit (Pohjanheimo 2019, 191). Pankseppin mukaan ei ole syytä epäillä, etteivätkö myös ihmisen selviytymiseen vaikuttaisi samat affektiiviset säätelyjärjestelmät, kuin eläimillä tehtyjen neurobiologisten tutkimusten perusteella on havaittu. Ihmisillä ne ilmenevät kultivoituneemmissa muodoissa (Panksepp & Biven 2012, 434) – ainakin sellaisissa yhteiskunnissa, joissa ruoka, lämpö, turva ja yhteisöön kuuluminen toteutuvat.

Myös alkuperän etsimistä eli taipumusta olettaa, että olion elämänkulku voitaisiin arvioida sen syntymästä tai alkuperästä, pidetään intuitiivisena (Gelman, Coley & Gottfried 1994, 345; ks. myös Kelemen & DiYanni 2005). Alkuperän etsiminen ohjaa myös tieteellistä ajattelua ja on innoittanut merkittäviin tieteellisiin keksintöihin. Alkuperää etsitään myös lääketieteessä, kun taudin aiheuttavaa virusta jäljitetään tai jonkin sairauden syntymekanismia selvitetään. Myös traditionaalisessa kansanparannuksessa ensimmäiseksi koitettiin jäljittää ja paljastaa taudin aiheuttaja ja syntyperä (synnyt) (Lönnrot 1984[1832], 191).

Reikikurssilla alkuperän merkitys tuli esiin kahdessa myyttisessä narratiivissa. Reikin lineaarinen perimysjärjestys osoitti yhteyden alkuperäiseen, ensimmäiseen reikienergian haltijaan, reikin perustajaan ja uudelleen löytäjään Mikao Usuiin (1865–1926). Perimyslinja kertoo, kuinka monen ja kuinka tunnetun ja arvostetun Reiki Masterin välityksellä (alkuperäinen) reikienergia oli siirtynyt initiaatioiden kautta opettajaan, joka siirsi sen kurssilaisille. Kristinuskossa vastaava perimyslinja tunnetaan apostolisena suksessiona. Myös mestarilta oppilaalle -traditiota noudatetaan monissa uskonnollisissa traditioissa.

Toisen reikin alkuperään liittyvän myyttisen kertomuksen mukaan reikin uskottiin olevan tuhansia vuosia vanhaan tietoon perustuva menetelmä, joka olisi ollut käytössä ainakin Tiibetissä, muinaisessa

Kiinassa, Intiassa, Egyptissä ja alkuperäiskansoilla. Kurssilla kerrottiin, että aikojen kuluessa ihmiset olivat unohtaneet ”oikean ja aidon tiedon”. Mikao Usuin kerrottiin saaneen tämän tiedon uudestaan ilmestyksessä paastottuaan 21 päivää pyhällä Kuraman vuorella. Reikisymbolit näytettiin hänelle ilmassa leijuvien kuplien sisällä. ”Tieto oli uinuvassa tilassa, kunnes Usui sen löysi”, sanottiin kurssilla. ”Samalla tavalla myös reikikanavat ovat kaikilla ihmisillä uinuvassa tilassa, mutta Reiki Master voi aktivoida ne uudelleen.” (Kenttäpäiväkirja 2010; Pohjanheimo 2012, 2019, 100 ja 145.)

Emootio, ikkuna intuitiiviseen ajatteluun

Useimpia intuitiivisen mielen vaikutuksia on mahdoton eritellä ja tunnistaa osallistuvassa havainnoinnissa. Reikin harjoittamisen kehollisuus tekee siitä kiinnostavan tutkimuskohteen intuitiivisen ajattelun näkökulmasta, koska emootiot ja tunteet tuntuvat ja näkyvät kehossa. Niihin liittyy aistimuksia ja tuntemuksia. (Ks. kehon tunnekartasta Nummenmaa yms. 2014.) Emootioiden ilmaisuja voidaan havainnoida melko luotettavasti, koska me emme luo uusia emootioita tai sellaisia uusia tapoja reagoida, joita ei biologisissa valmiuksissamme ole (Adolph 2014).

Intuitiivisen ajattelun tutkimuksen näkökulmasta primäärit, evoluutiossa vanhimmat ja eläinten kanssa yhteiset emootiot edustavat tiedostamatonta, intuitiivista mieltä. Näihin perusemootioihin luetaan klassisessa emootiotutkimuksessa viha, pelko, suru, inho ja mielihyvä/ilo ja hämmästyks. Ne erotellaan sosiaalisista tunteista, joita on nimetty useita kymmeniä. Monimutkaisemmatkin sosiaaliset tunteet perustuvat emootioihin, mutta ne muovautuvat myös sosiaalisen yhteisön ja kulttuurin arvostusten ja normien mukaan. Tunteiden hallinta on helpompaa kuin primäärien emootioiden. (Nummenmaa 2017.)

Parantamisesta kiinnostuneelle tutkijalle tulee tutuksi sekä uushenkisellä kentällä että tutkimuskirjallisuudessa käsite ”onnellisuus-hormonit” (mm. dopamiini, serotoniini, oksitosiini, endorfini). Ne vaikuttavat hyvinvoinnin kokemusta lisäävästi ja stressin haitallisia vaikutuksia vähentävästi. Nämä neurokemialliset ja -biologiset pro-

sessit aktivoivat emootioita joko lähestymiseen tai loitontumiseen, kiihdyttävään tai laimentavaan tunnekokemukseen ja sitä ilmentävään keholliseen ilmaisuun. Emootioihin vaikuttavat neurobiologiset prosessit pitävät emootiot liikkeessä. Emootio (*e-motion*) on liikettä.⁷ (Pohjanheimo 2019, 113–128.)

Emootiot tulevat näkyviksi kehon liikkeissä, ilmeissä ja eleissä ja kuultaviksi äänenkäytössä, kuten spontaaneissa äännähdyksissä, puheen intonaatiossa, itkuissa tai naurun pyrskähdyksissä. (Pohjanheimo 2019, 113–128.) Emootiot tarttuvat (Hatfield et. al. 1994; Pohjanheimo 2019, 57–60, 79–82). Emootiot tarttuivat myös reikikurssilla. Suru tarttui, kun pienessä ryhmässä ihmisten jakamat kokemukset herkistivät silmiin kyynleet, ja ilo tarttui, kun rupattelu ja naurun purskahtamiset valtasivat tilan. Emootiot ovat ikkuna ja silta intuitiiviseen ajattelun tutkimukseen ihmisten parissa etnografisella kentällä (Pohjanheimo 2019, 110).

Emootioiden ilmenemistä on mahdollista havainnoida sekä non-verbaalissa että verbaalissa ilmaisussa. Spontaaneissa kehollisissa liikkeissä, kuten ylöspäin suuntautuissa ojentautumisissa tai kurottautumisissa intuitiivinen kehollistuu. Keho ikään kuin kommunikoi jonkin korkeammalla olevan kanssa. Reikikurssilla parantavaksi uskottua energiaa vastaanotettiin korkeuksista. (Pohjanheimo 2019, 125–128.) Kiinnostavaa on, että uskontojen pyhät rakennukset tai luonnon muodostumat, kuten antropomorfiset kalliolit tai vuoret, ovat myös ihmisen mittakaavasta koettuna suuria ja mahtavia ja lähempänä taivasta. Kaikki kehon korkeuksiin suuntautuvat liikkeet eivät kuitenkaan tapahdu spontaanisti, vaan ihmiset myös jäljittelevät tietoisesti ja tiedostamatta toisten kehon liikkeitä ja opetettuja liikkeitä. Jäljittelyssä toistetaan merkitykselliseksi koettuja liikkeitä. (Ks. jäljittelystä myös Uro 2021; Whitehouse 2022.)

Osallistuvassa havainnoinnissa ja videoidussa aineistossa tutkija voi kiinnittää huomionsa eleisiin, liikkeisiin ja spontaaneihin äännähdyksiin sekä yleiseen tunneilmapiiiriin. Audio- ja videoaineisto

7 Myös sanan etymologiassa ulospäin suuntautuva liike korostuu. *E-motion* (lat. *emovere*) = siirtää, liikkua, liikahtaa ja *e* assimiloituu sanasta *ex* eli pois päin, ulos.

voi myös tallentaa jotain sellaista, jota tutkija on omassa näkökulmassaan sivuuttanut ennakkokäsitystensä takia tai etukäteissuunnitelmaa noudattaessaan.

Osallistuessaan tutkittavan yhteisön elämään tutkijan havainnot myös omassa kehossa aistittavista muutoksista, kuten lämpenemisestä, hikoilusta, joukossa tarttuvista emootioista ja tunteen ilmaisuista kirjataan kenttämuistiinpanoihin. Havainnoijankin rooliin asettunut tutkija kokee jotain yhteistä tunnetilaa ja aistii jotain ympärillään olevien ihmisten jakamista emootioista ja tunteista.

Toisen ihmisen kehoa, liikettä ja asentoa katsoessa on tavallista, että katsojassakin aktivoituu samankaltaisia kehonliikkeitä. Silloin myös samankaltaiset representaatiot ja merkitykset syttyvät katsojassa, ja näin toisen kehon havainnoinnista tulee osa katsojassa integroituvaa kehollista kokemusmaailmaa (Turpeinen 2021, 23). Kehollista synkronisoitumista tutkineen Schülerin mukaan (2012, 81) ”kehollista synkronisoitumista tapahtuu luonnostaan aina, kun kehot tulevat vuorovaikutukseen toistensa kanssa. Yhteiseen toimintaan osallistuvien sydämen syke, hengitys ja liikkeet alkavat linjautumaan lähemmäksi toisiaan” (Turpeinen 2021, 22).

Nonverbaaliin keholliseen ilmaisuun liittyy usein myös verbaalista ilmaisua. Intuitiivisesta ja maagisesta ajattelusta kiinnostunut tutkija etsii emootioiden ilmaisuja ja tunnepuhetta myös sanoista, lauseista ja diskurssista. Emootioihin ja tunteisiin vetoavat sanat ovat voimakkaasti latautuneita. Niitä ovat esimerkiksi vaikeita tunteita kuvaavat sanat, kuten häpeä, inho, pelko ja viha tai niihin viittaavia, niitä kuvailevia ja kuulijassa tunteita herättäviä ilmaisuja. Yksittäisten tunteita kuvaavien sanojen tai tunteiden kuvailujen lisäksi myös kerronnan dramaturginen rakenne aktivoi kuulijoiden emootioita ja tunteita. (Ks. tunnepuheesta Pohjanheimo 2019, 151–160.)

Reikikurssilla kerrottiin riemastuttavia ihmekertomuksia esimerkiksi siitä, miten reikiä oli annettu kodinkoneiden toimintahäiriöihin tai naapurin haukkuvaan koiraan. Opettaja kertoi myös itselleen tapahtuneista vaikeista ja traumaattisista kokemuksista, joista selviytymiseen hän sai apua reikistä. Kuulijoissa heräsi osanottoa, myötätuntoa ja lopulta helpotusta, kun asiat opettajan elämässä kääntyivät parempaan suuntaan reikin tultua hänen elämäänsä. Nämä tunteet näkyivät osallistujien kuunteluun keskittyneissä kehoissa, ilmeissä

ja hengityksen huokaisuissa. (Kenttäpäiväkirja 2010, Pohjanheimo 2019, 153.)

Reiki Masterin innostus tarttui osallistujiin. Kertomukset todistivat reikin toimivuudesta, mutta samalla ne olivat yllättäviä ja hauskoja. Nauraminen kevensi ilmapiiriä ja yhdisti ihmisiä. Yhdessä oltiin jonkun uuden ja jännittävän kokemuksen äärellä. Kaikkien intentio oli konkreettisesti käsillä parantamisen opettelussa. Keskinäistä luotamusta vahvistivat osallistujien esittelyt, joissa myös jaettiin henkilökohtaisia elämän tapahtumia. Jatkokurssilla korostuivat kertomukset onnistuneesta reikienergian käytöstä. (Kenttäpäiväkirja 2010.)

Pankseppin leikkimisen affektiivinen säätelyjärjestelmä toteutui ilon ja naurun ilmapiirissä. Leikkimisen systeemi liittyy sosiaaliseen kanssakäymiseen, yhdessä nauramiseen ja iloitsemiseen. Leikki tuottaa onnellisuutta ja stimuloi mielikuvitusta ja luovuutta. (Sajaniemi & Mäkelä 2014.)

Maaginen ajattelu ja sen rikastuminen

Maagisessa ajattelussa uskotaan siihen, että erilaisin menetelmin, rituaalein tai tiettyjä sanoja ja symboleita käyttämällä voidaan vaikuttaa maallisiin, tämänpuoleisiin asioihin, kuten sairaudesta parantumiseen, taloudelliseen menestykseen, lemmonnonneen tai vihollisen ja kilpailijan epäonneen. Maagisessa ajattelussa syy ja seuraus perustuvat analogioihin, samanlaisuuteen, kosketukseen, kontaktiin tai intention (Pohjanheimo 2014, 5; ks. myös Pyysiäinen 2004, 120–131). Uskonnollisessa ajattelussa taas huomio kohdistetaan henkiseen kilvoitteluun, joka palkitaan jossain toisessa, mutta paremmassa taivaallisessa tai kosmisessa maailmassa. Uushenkisellä kentällä nämä kummatkin tavoitteet, maalliset ja hengelliset, esiintyvät samanaikaisesti ja rinnakkain.

Erilaiset menetelmät ja rituaalit ovat kommunikaatiomuotoja, joiden avulla pyritään saamaan yhteys korkeammalla olevaan voimaolemuksen tai henkiolentoon (Pohjanheimo 2019, 169–172; ks. myös Luhrmann 2013, 712). Tälle korkeammalle esitetään pyyntöjä ja häneltä pyydetään neuvoja, jotka myös aktivoivat odotushorisontin. Merkkien etsiminen ja havaitseminen ympäristöstä herkistyy. Høy-

hen kadulla tai enkelin muotoinen pilvimuodostelma taivaalla voi olla vastaus ja rohkaisu esimerkiksi jonkin päätöksen tekemiselle.

Uushenkisellä kentällä moniaistillisia kokemuksia ja sisäisen äänen kuuntelua tuetaan ja siihen kannustetaan. Spontaanin heuristiseen ajatteluun myös luotetaan. Uushenkisen kentän käsitykset maailmasta, johon kuuluu näkymättömiä, mutta vaikuttavia toimijoita ja kommunikointia yliluonnollisen kanssa, saavat tukea intuitiivisesta taipumuksesta olettaa intentionaalinen toimija. (Pohjanheimo 2019, 189.) Taipumus olettaa toimija asioiden tai tapahtumien taustalle, silloinkin kun sitä ei voi havaita, tunnetaan kognitiivisessa uskontotieteessä kirjainyhdistelmästä HADD (*Hyperactive Agent Detection Device*) (Barrett 2004).

Joissakin tilanteissa, kuten kriisitilanteissa, tunnistamistaipumus aktivoituu niin, että ihminen herkistyy olettamaan näkymättömän yliluonnollisen tekijän tapahtumien taustalle, vaikka hän muuten elämässään luottaisi tieteelliseen maailmankuvaan (White 2021, 137; ks. myös Haimila 2016). Uskonnolliset ihmiset selittävät herkästi tapahtumien taustalle yliluonnollisen, strategista tietoa omaavan toimijan. Strategisella tiedolla tarkoitetaan kognitiivisessa uskontotieteessä pääsyä sellaiseen tietoon, joka on mahdollista vain kaikkitietäville jumalille. Jumalien oletetaan näkevän ihmisten salaisimmatkin ajatukset, eivätkä moraalin tai normin rikkomiset jää jumalien katseelta näkemättä. (Boyer 2007, 178–179; Hämäläinen 2008, 316–317.) Yliluonnolliset toimijat ovat usein antropomorfisia, eli niillä on ihmismäisiä piirteitä ja intentioita (ks. antropomorfismista Guthrie 1996).

Reikienergia ei kuitenkaan ole toimija sellaisena kuin toimija agenttina ymmärretään. Sille ei ole helppo kuvitella muotoa tai hahmoa, kuten sellaisille historiallisille tai kuvitelluille toimijoille, kuten Jeesukselle, enkeleille tai myyttisille hahmoille. Reikiopin mukaan vastaanottaja on kuin astia tai kouru (kanava), joka täyttyy reikienergialla, joka virtaa sitä pitkin hoidettavaan. Miten sitten intuitiivinen maagisen tarttumisen ajatus soveltuu reikiaineiston analyysiin, jos opin mukaan harjoittaja toimii vain kanavana, jonka läpi reiki virtaa? Maagisen ajattelun tutkimusten mukaan kosketuksesta jää pysyvä jälki. ”Kerran kosketuksessa, aina kosketuksissa” (*once in contact, always in contact*) on ensimmäinen ”magian universaaleista laista”, joita viime vuosisadan vaihteen antropologit James Frazer (1854–

1941) ja Edward B. Tylor (1932–1917) tunnistivat. He vertailivat kaukaisista maista kerättyjä aineistoja ja esittivät niitä yhdistävät universaalit ”magian lainalaisuudet”.⁸

Jäljittelymagia ja kosketusmagia näkyvät esimerkiksi uskomuksissa, joiden mukaan vihollisen kuvan tuhoamalla tuhotaan vihollinen tai kun pyhänä pidetyn henkilön kosketuksen uskotaan parantavan. Uudemmissa psykologian tutkimuksissa havaittiin, että maaginen käsitys jonkun näkymättömän, mutta vaikuttavan (pahan tai hyvän) tarttumisesta ei ollut ainoastaan ”alkukantainen” ja ”kehittymätön” ajattelun muoto. Myös amerikkalaiset yliopisto-opiskelijat uskoivat jonkin epämiellyttävän pahan siirtyvän kosketuksen kautta. (Nemeroff & Rozin 1994, 169; 2000, 16.)

Sosiaalipsykologit Carole Nemeroff ja Paul Rozin havaitsivat syö-mishäiriöitä tutkiessaan, että inhottavien asioiden näkeminen, haistaminen ja ajatus niihin koskettamisesta saavat aikaan välittömiä kehoollisia tuntemuksia, välttämiskäyttäytymistä ja inhon emotion. Tälle vastenmielisyydelle on evolutiivinen perusta. Tarttumisen pelko suojaaa meitä vahingollisilta taudinaiheuttajilta ja auttaa meitä pysymään terveenä. (Rozin, Millman & Nemeroff 1986; Nemeroff & Rozin 2000.)

Tarttuvuuden ajatus toimii ihmisillä myös alkuperäisen biologisen kontekstinsa ulkopuolella (Pyysiäinen 2008, 36). Moraalisesti vastenmielisistä henkilöistä, tapahtumapaikoista ja niihin liittyvistä esineistä uskotaan tarttuvan ”negatiivisuuksia” eli jotain epämiellyttävää ja pahaa. (Ks. myös symbolisesti negatiivisuuksien tarttumisesta, Kohonen 2020.⁹)

Pahaa on vaikea ehkäistä. Vain yksi tippa saastunutta ainetta voi pilata juomalasillisen puhdasta vettä, mutta yksi puhdas vesipisara ei puhdista saastunutta nestettä. Pahaa kuitenkin voi joissain tapauksissa neutralisoida tai ”ajaa pois”. Puhdistamisen teema liittyy hyvän ja pahan olemuksiin. Hyvällä puhdistetaan pahaa pois. Pahan poistamiseen on uskontojen historiassa käytetty monia eri rituaalisia

8 Magian universaalit lait tunnetaan tarttumismagianä tai kosketusmagiana (*The Law of Contagion*), jäljittelymagiana eli samankaltaisuuden magiana (*The Law of Similarity*) ja vastamagianä (*The Law of Opposite*).

9 Varhaismodernissa karjalais-suomalaisessa kulttuurissa vakavien palohaa-vojen uskottiin tarttuneen tulen vihoista.

menetelmiä. Uushenkisessä parantamisessa negatiivisuuksia, tunnelukkoja tai energiatukoksia puhdistetaan, avataan ja puretaan, jotta hyvä elämänvoima pääsee paremmin virtaamaan. Reikihoidossa uskotaan, että parantava energia löytää tiensä ihmisen kehossa myös piilossa oleviin ”negatiivisiin energiativistymiin”. (Pohjanheimo 2019, 79–82; Pohjanheimo, tulossa.)

Pahan poistaminen tai neutralointi hyvällä voimaolemuksella osoitettiin myös Nemeroffin ja Rozinin kokeissa. Koehenkilöiden tuntema vastenmielisyyys vaatekappaletta kohtaan, jonka kerrottiin kuuluneen Hitlerille tai jollekin tunnetulle sarjamurhaajalle, lieventyi tai poistui, mikäli (tutkimusentekoaikana laajaa julkisuutta hyvän tekijänä saanut) Äiti Teresa pukisi tuon pahan saastuttaman vaateen päälleen. (Nemeroff & Rozin 1994, 169, 173–178, 2000, 16.) Vastaa-vasti sairaudesta parantumisen uskotaan mahdollistuvan pyhän henkilön tai pyhää voimaa välittävän henkilön kosketuksesta tai hänen rituaalisesti siunaaman veden, ruoan tai jonkin esineen välityksellä. (Pohjanheimo 2012; Uro 2013.) Intuitiivinen maagisen tarttumisen ajatus toteutuu silloin pahuuden vastavoiman eli hyvyyden olemuksen tarttumisenä.

Reikin jatkokurssilla osallistujat esittelivät reikisymboleilla koristeltuja kynttilöitä ja koruja. Eräs osallistuja kertoi, miten hän suojaa yöunensa laittamalla patjan alle sängyn kokoisen vanerille piirretyn (hyvää olemusta kantavan) reikisymbolin. Toinen säilytti rakkaidensa valokuvia kuoressa, jonne hän oli sujauttanut paperille piirretyn reikisymbolin. Jotkut olivat ottaneet reiki-aiheisia tatuointeja. (Kenttäpäiväkirja 2010.)

Erilaiset kekseliäät tavat ”vangita” symboli ja sen voimaolemus edustavat intuitiivista maagisen tarttumisen ajatusta. Se on ristiriidassa reikin opetuksen kanssa, jonka mukaan reikihoitaja on ikään kuin astia ja kauttakulkuväylä energialle, joka kanavoituu ja ohjautuu hänen välityksellään haluttuun kohteeseen. Ihmiset näyttivät kuitenkin intuitiivisesti toimivan niin, että he suojasivat itseään ja läheisiään reikisymboleilla, ikään kuin he siten kokisivat saavansa haltuunsa reikin hyvää ja parantavaa olemusta. Reikisymbolin edustama voimaolemus koettiin intuitiivisesti sisältyvän symbolin olemukseen. Ihon alle tatuointineuloilla ja väriaineella hakattu tatuointi on konkreettinen esimerkki maagisesta ajattelusta, jonka mukaan kosketus siirtää

ja tartuttaa jotain reikisymbolin voimasta kosketettuun. Tatuoinnissa siitä tulee pysyvä osa ihmistä.

Maaginen ajattelu rikastuu ja automatisoituu intuitiivista ajattelua tukevassa ja sen käyttöä vahvistavassa ympäristössä, kuten uushenkisellä kentällä ja reikikurssilla. Siitä tulee vähitellen toiston myötä itsestään selvää. Yliluonnollisesta tulee luonnollista (Pohjanheimo 2019, 171).

Merkityksellisyyden kokemus vahvistuu ja ”kaikella tuntuu olevan tarkoitus”. Aikaisemmin arkiajattelussa yliluonnollisena pidetty arkipäiväistyy. Tämä uushenkisellä kentällä ja reikikursseilla tapahtuva luonnollistumisprosessi ilmenee maagisen ajattelun lisääntymisenä puheessa ja käyttäytymisessä. Myös yhteisö sanallistaa yksilön kokemuksia, antaa niille tarkoituksen ja merkityksen.

Reiki-initiaatio

Reikin alkeiskurssilla astutaan maagisen ajattelun vaikutuspiiriin. Maagisessa ajattelussa toimijat ja ilmiöt ylittävät normaalina pitämiämme fyysisen maailman periaatteita ja konventioita. Kurssilla opetellaan näkymättömän parantavan energian käyttöä. Parantamisen mahdollistaa reikienergia, jonka käyttöä varten kurssilaisten reiki-kanavat on avattava ja aktivoitava. Jokaiselle symbolille on oma reikivirityksensä. Reikiviritykseen osallistuminen on kokemuksellinen osuus kurssia ja liminaalitila. Sitä ennen saatiin taustatietoa reikistä ja kuultiin kertomuksia reikin toimivuudesta.

Initiaatorituaalin, reikivirityksen, aikana osallistujat istuivat hiljaa puolipyörän muotoon asetetuilla tuoleilla ja aistivat ympäristöä kokonaan tai puoliksi suljetuin silmin. Taustalla soi hyvin hiljaa meditatiivinen soitinmusiikki opettajan tuomasta nauhurista. Emme tiedeet, mitä reikivirityksessä tarkalleen tulisi tapahtumaan. Herkistytimme kuitenkin aistimaan jotain. Huomio kiinnittyi visuaalisen aistin sijaan opettajan pehmeästi lähestyviin tai loitontuviin askeliin, liikkeen aiheuttaman ilmapirran aistimuksiin iholla, kehon sisäisiin tuntemuksiin ja mielen sisäisiin visioihin.

Reiki Master aloitti rituaalin reikin traditiosta poiketen kiertämällä shamaanirummun kanssa tuolirivin, jossa me kurssilaiset istuimme. Rummun ääni värähteli kehossa, kun opettaja vuoron perään pysäh-

tyi rummuttamaan jokaisen kohdalla. Rummun ääniaaltojen värähtelyt siirsivät osallistujat ajatusten tasolta syvemmille olemassaolon tasolle, joissa arkiset asiat unohtuivat.

Rummutuksen jälkeen opettaja näytti kommunikoivan jonkin näkymättömän kanssa. Liikkeiden ja kehon suuntien perusteella tulkit- sin, että opettaja avaa yhteyden reikienergiaan ja kutsuu tai vetää sitä luokseen.

Rituaalin kolmas vaihe oli osallistujien kanavien avaaminen. Reiki Master asettui vuoron perään jokaisen osallistujan etu- ja takapuolel- le. Hän teki jokaisen kohdalla pyörittäviä kädenliikkeitä selkärangan ja päälaen alueilla ja sitten ylös ja alas suuntautuvia liikkeitä. Käden liikkeet saivat ilman liikkumaan. Se tuntui kehossa kihelmöintinä, tuulen puuskilta ja viileinä tai lämpöisinä aistimuksina. (Pohjan- heimo 2012.)

Kanavien avaamisen jälkeen Reiki Master teki taas rituaalin, joka näytti pantomiimiesitykseltä. Kehon ja erityisesti käsien liikkeitä seu- raamalla oli helppo kuvitella, että opettaja käsitteli jotain näkymätön- tä energiaa. Hän veti sitä ensin luokseen jostain ylhäältä, liikutteli, siirteli, ohjaili ja muotoili käsissään. Hän näytti ikään kuin tiivistävän energian kämmeneen mahtuvaksi palloksi. Pyöriteltään sitä kämme- niensä välissä hän siirsi sen kurssilaisille laittamalla kämmeniensä vä- lissä olevan näkymättömän pallon initioitavien vastaanottaviin käm- meniin, jotka hän oli rituaalin aikaisemmassa vaiheessa yksitellen avannut astian muotoon. Kun kaikki osallistujat olivat saaneet oman energiapallonsa, Reiki Master kiersi tuolirivin taakse ja kosketti vielä jokaista olkapäälle. Tämän jälkeen hän katkaisi hiljaisuudessa suori- tetun reikivirityksen ja sanoi, että olemme nyt saaneet ensimmäisen reikivirityksemme. (Kenttäpäiväkirja 2010, Pohjanheimo 2012, 289– 291, 2019, 125–127.)

Kurssilla kerrottiin, että reikimenetelmää saa opettaa ja virityksiä suorittaa henkilö, joka peruskurssien lisäksi sitoutuu henkilökohtai- seen noin vuoden kestävään koulutukseen Reiki Masterin johdolla. Oletettavasti opettaja rituaalisessa liikehdinnässään jäljitteli oman opettajansa esimerkkiä. Mahdollista kuitenkin on, että hänen kehon liikekielensä on useiden toistojen myötä jalostunut ja että hän muok- kasi luovasti liikekieltään oman mielikuvituksensa ja aikaisempien oppien pohjalta. Reiki Master -kurssin rituaali saattaa olla luonteel-

taan joustava. Shamaanirummun käyttö reikikurssilla viittasi eri elementtien yhdistelemiseen.

Intentionaalisesti harjoitettujen maagisten rituaalien synnyn ja kehittymisen taustalla on esitetty olevan intuitiivisesti ohjautuvaa toimintaa. Rituaalitutkimuksessa puhutaan ritualisoitumisesta. Sekä eläimillä että ihmisillä rituaalinen käyttäytyminen voi syntyä jonkin toisen toiminnan ohessa. Toisaalta myös spontaani kehollinen liikehdintä (kehollinen kognitio) voi ohjata rituaalien kehittymistä. (Ks. Stephenson 2014.)

Reiki-parantamisen opettelu

Initiaation jälkeen kurssilaisille opetettiin, miten reikienergiaa käytetään parantamiseen. Ensimmäisessä reikivirityksessä aktivoidun symbolin käyttöä harjoiteltiin piirtämällä kuvio isolle paperille monta kertaa. Piirtämisessä noudatettiin tarkasti annettuja suuntia. Cho Ku Rei -symbolin ensimmäinen viiva aloitettiin vasemmalta oikealle ja siitä diagonaalisesti alas spiraaliin ja sen halkaisijaan. Paperille piirtämisen jälkeen symbolia piirrettiin ilmaan. Harjoittelu oli yksin yhdessä tekemistä, kun kaikki piirtelivät reikisymboleita. Se oli helppoa ja hauskaa. (Kenttäpäiväkirja 2010.)

Ensimmäistä symbolia suositeltiin itsen, lähipiirin, perheen lemmikkien ja kasvien hoitoon. Sen käyttötarkoitus oli helppo ymmärtää. Seuraavan virityksen jälkeen opetettava symboli oli jo vaikeampi oppia ja muistaa. Haasteet kasvoivat kurssin edetessä. Symboli, jonka avulla reikiä voisi siirtää jonnekin kauas ja johonkin toiseen aikaan, vaati jo enemmän uskomista. Kurssilla kerrottiin, että reikiä voisi etukäteen lähettää esimerkiksi tärkeään tilanteeseen, kuten työhaastatteluun kahden viikon päähän. Sitä voitiin myös lähettää tyttärelle maailman toiselle laidalle, kuten eräs jatkokurssilla kertoi tehneensä. Reikienergiaa lähetettiin myös koko maapallolle yhteismeditaatioissa, joita järjestettiin kaikille kurssin käyneille. (Kenttäpäiväkirja 2010, Pohjanheimo 2012.)

Symbolin toistuvaan piirtämiseen liittyvät motoriset liikeradat opitaan, ja harjoittelun myötä ne automatisoituvat. Kurssilla korostettiin päivittäisen harjoittelun tärkeyttä reiki-parantamisen opettelussa. Tietyt opitut eleet kehollistuvat toiston kautta, ja niiden mer-

kitys kommunikointivälineenä yliluonnollisen kanssa vahvistuu. (Ks. myös Schüler 2012, 91.)

Seuraavaksi opeteltiin käden asennot ja paikat hoidettavan kehossa sekä hoidon aloittaminen ja lopettaminen. Käsien pitämistä tietyissä kohtaa kehoa harjoiteltiin ryhmähoidossa. Vuoron perään jokainen sai olla hoidettavana, ja muut saivat kokemuksen hoitamisesta. Osallistujat kertoivat, miten iho käden alla lämpeni, monet kertoivat rentoutuneensa hoidon aikana ja joidenkin kivut olivat hellittäneet. (Pohjanheimo 2012; 2019, 99–105.)

Reikienergiaa välitettäessä keskityttiin aistimaan sen vaikutusta hoidettavaan. Se ”tuntuu hyvältä”, sanottiin kurssilla. Intensiivinen keskittyminen kommunikoinnin kuvittelemiseen näkymättömän reikienergian kanssa pienessä ryhmässä tuotti myös virtauskokemuksen (*flow*). Virtauskokemukseen antautuminen tuottaa tunteen oikeasta ja on palkitseva, toivoa, myötätuntoa ja iloa lisäävä ja ylläpitävä kokemus (Pohjanheimo 2019, 175–178). Uushenkisellä kentällä omaa kokemusta pidetään tiedon auktoriteettina (ks. myös Ramstedt & Utriainen 2017).

Reikihoito ja hoivakokemus

Asiakkailleen uushenkisen kentän parantamismenetelmät, kuten reiki, aktivoivat hyvinvointiin liittyviä kehollisia prosesseja. Parantamiseen liittyvät intuitiiviset oletukset ja odotukset konkretisoituvat hoivan kokemuksissa. Ihminen, joka tulee reikihoitoon, etsii hyvinvointia lisäävää kokemusta. Hoito ei tarjoa syvällistä tietoa eikä vastauksia elämän tarkoitukseen. Se ei edellytä asiakkaidensa sitoutumista reikiin tai mihinkään uskomusjärjestelmään. Hyvinvointia ja parantumista edistävässä hoivakokemuksessa ei välttämättä ole hoidettavalle mitään yliluonnollista.

Asiakas astuu rauhalliseen hoitohuoneeseen ja asettuu hoitopöydälle harmonisen musiikin soidessa hiljaa taustalla. Reikihoitaja aloittaa hoidon laittamalla kätensä lempeästi hoidettavan pään päälle. Lempeä kosketus aktivoi hyvinvoinnin kokemukseen vaikuttavat neurobiologiset prosessit, kuten mielihyvähormonit ja keskushermoston välittäjäaineet (Singer & Klimecki 2014). Arkiset huolet, kuten ihmissuhdeongelmat ja voimattomuuden kokemukset maailman

tilanteen ja ilmastomuutoksen edessä, unohtuvat, kun huomio kiinnittyy lempeän kosketuksen aktivoimana parantumisen tilaan asettautumiseen. Turvallinen ympäristö ja antautuminen hoidettavaksi vahvistavat parantavia vaikutuksia, kohottavat mielialaa ja tukevat toiveikkautta ja positiivista asennoitumista elämään. (Pohjanheimo 2019, 191–192.)

Reikihoitaja valmistautuu hoitotapahtumaan reikikurssilla oppimallaan rituaalilla. Jotkut hoitajat rukoilevat Jeesusta tai Jumalaa ennen hoidon aloitusta, toiset käyttävät shamaanirumpua alkulämmittelyssä. Uushenkisellä kentällä kukoistava luova kekseliäisyys toteutuu myös hoidoissa.

Monissa uushenkisen kentän parantamistraditioissa noudatetaan samanlaista kaavaa kuin reikihoitamisessa. Ennen hoidon aloittamista yhteys tai kanava avataan tiettyjen traditiossa opittujen kehon liikkeiden ja vahvistavien sanojen, nimien ja lauseiden avulla (ks. kanavoinnista Hulkkonen & Opas tässä teoksessa). Uushenkisen kentän hoidoissa mielihyvähormoneita aktivoidaan esimerkiksi sivelemällä, kevyellä kosketuksella, ilmapirran liikuttamisella kehon yläpuolella tai manipuloidulla eri tavoilla tiettyjä kohtia ja (aku)pisteitä kehossa. Eleet ja liikkeet vaikuttavat intuitiivisilta imitoidessaan sairastuttavan olemuksen (negatiivisen energian) pois pyyhkimistä ja käden paneamista kipeiden kohtien päälle. (Kenttäpäiväkirja 2010.) Hoivaaminen tuottaa hyvinvoinnin kokemuksia. Koskettelu, halaaminen, silittely ja hierominen aktivoivat oksitosiinin eritystä, joka taas lisää endorfineja kehoomme. (Linden 2016.)

Lopuksi

Kognitiivisen uskontotieteen poikkitieteellinen näkökulma, joka korostaa kognition, emootioiden, kehollisuuden ja ympäristön vuorovaikutusta, tunnetaan biokulttuurisena näkökulmana (Geertz 2010). Biokulttuurisessa näkökulmassa kognitio kehollistuu ja tapahtuu aistitiedon, emootioiden, kehon liikkeiden ja ympäristön vuorovaikutuksessa. Tämä monien alojen tutkimustietoa integroiva näkökulma soveltuu myös uushenkisen parantamisen tutkimukseen. Se selittää ja tekee ymmärrettäväksi, miksi ihmiset etsivät parantumista

vaihtoehtoisista hoitomenetelmistä ja uushenkisen kentän reikihoitosta.

Parantumiseen liittyy intuitiivista ajattelua, toiveita ja odotuksia, jotka saavat uushenkisessä hoitotapahtumassa tilaa. Terveys ja sairauksista toipuminen on ihmisen evoluutiossa selviytymiseen oleellisesti liittyvä ominaisuus. Hyvinvointia lisäävät ja stressin haitallisia vaikutuksia vähentävät neurobiologiset prosessit aktivoituvat, kun positiivinen, lähestymiseen ohjaava mielihyvän emootio saa aikaan hyvänolon tuntemuksia. Hoidoissa harjoitettu lempeä kosketus rauhallisessa ja hyväksyvässä ympäristössä vaikuttaa hyvinvointia lisäävästi myös tieteellisin mittarein. Ihmistä kuunnellaan, kosketetaan ja hänet kohdataan. Kentällä usein vallitseva positiivinen, iloinen, hymy ja naurua välittävä ilmapiiri tarttuu. Huumori ja leikkimielisyys auttaa myös asettamaan asioita uusiin mittasuhteisiin. Aikaisemmin suurelta tuntuneet murheet ja vaivat pienenevät, kun ryhmässä (kuten reikikurssilla) saadaan vertaistukea. Apua etsivä löytää parannusta ja saa hoivaa.

Kokonaisvaltainen näkökulma, joka huomioi mielen, ruumiin ja ympäristön yhteyden, ei toistaiseksi ole toteutunut virallisessa terveydenhoidossa. Tieteelliseen tietoon ja analyttiseen ajatteluun perustuvassa lääketieteellisessä ajattelussa katse on suunnattu sairauteen viittaavien oireiden tunnistamiseen, mitattaviin poikkeamiin normaaliarvosta ja lääkitsemiseen. Potilaan tunteen ilmaisuille ja subjektiivisille pohdinnoille, odotuksille ja toiveille ei ole tilaa. Intuitiivinen ajattelu sivuutetaan.

Uusi tutkimustieto on haastanut käsitystämme ihmisestä rationaalisesti ajattelevana tietoisena toimijana. Olemusajattelu, intentionaalisen tekijän oletus, maagisen tarttumisen ajatus ja antropomorfismi ohittavat reflektiivisen ajattelun, eikä tieteellinen tieto voi korvata tai poistaa intuitiivisen ajattelun vaikutusta (White 2021, 124). Nykytutkimus osoittaa, että intuitiivinen ja maaginen ajattelu on arkipäiväistä, jatkuvaa ja ihmiselle ominaista. Se voi olla luovaa ja iloa tuottavaa. Maagisen ajattelun rikastuminen eli spontaaneihin, intuitiivisiin olettuksiin perustuva kausaalinen päättely ja heuristinen assosiointi voi vahvistuessaan kuitenkin johtaa myös ihmisyyhteisön näkökulmasta haitallisiin ilmiöihin, kuten viholliskuvien rakentumiseen (ks. Pohjanheimo 2014). Tutkimustieto intuitiivisesta ajattelusta, emootioi-

den kehollisuudesta ja kognitiivisen uskontotieteen tunnistamista intuitiivisen mielen taipumuksista tarjoavat välineitä maagisen ja uskonnollisen ajattelun ja käyttäytymisen analysoimiseen.

Kirjallisuus

- Adolphs, Ralph 2014: Emotion. – *Current Biology* 20(13) s. 550–555.
- Apo, Satu 1995: *Naisen väki. Tutkimuksia suomalaisten kansanomaisesta kulttuurista ja ajattelusta*. Helsinki: Hanki ja jää.
- Barrett, Justin L. 2004: *Why Would Anyone Believe in God?* Plymouth: AltaMira Press.
- Boyer, Pascal 2007 (2001): *Ja ihminen loi jumalat. Kuinka uskonto selitetään*. Suomentanut Tiina Arppe. Helsinki: WSOY.
- Burke, Kenneth 1966: *Language as Symbolic Action. Essays on Life, Literature, and Method*. California: University of California Press.
- Evans, Jonathan St. B.T. 2010: *Thinking Twice. Two Minds in One Brain*. Oxford: Oxford University Press.
- Frazer, James 1911: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Part 1: The Magic Art and the Evolution of Kings, vol. 1. Lontoo: MacMillan and Co. Ltd.
- Gallese, Vittorio 2000: The Inner Sense of Action. Agency and Motor Representations. – *Journal of Consciousness Studies* 7(10) s. 23–44.
- Geertz, Armin W. 2010: Brain, Body and Culture. A Biocultural Theory of Religion. – *Method and Theory in the Study of Religion* 22 s. 304–321.
- Gelman, Susan A. & Coley, John D. & Gottfried, Gail M. 1994: Essentialists Beliefs in Children. The Acquisition of Concepts and Theories. Teoksessa Hirschfield, Lawrence A. & Gelman, Susan A. (toim.) *Mapping the Mind. Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press. 341–366.
- Guthrie, Stewart 1993: *Faces in the Clouds. A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Haimila, Roosa 2016: Yli luonnollisen tarkoituksen ja naturalistisen selityksen rinnakkaiselo: Luonnonkatastrofin selitykset suomalaisessa internetkeskustelussa. – *Uskonnotutkija – Religionsforskaren* 5(2). <https://journal.fi/uskonnotutkija/article/view/64634>.
- Hanegraaf, Wouter J. 1996: *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.
- Hatfield, Elaine & Cacioppo, John T. & Rapson, Richard L. 1994: *Emotional Contagion. Studies in Emotion & Social Interaction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heelas, Paul 1996: *The New Age Movement. The Celebration of Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.

- Hämäläinen, Tuomo 2008: Idolit – ”Rockjumalat” uskonnonkaltaisina ilmiöinä. Teoksessa Ketola, Kimmo & Pyysiäinen, Ilkka & Sjöblom, Tom (toim.) *Uskonto ja ihmismieli. Johdatus kognitiiviseen uskontotieteeseen*. Helsinki: Gaudeamus. 302–320.
- Kahneman, Daniel 2011: *Thinking, Fast and Slow*. Lontoo: Allen Lane.
- Kelemen, Deborah & DiYanni, Cara 2005: Intuitions about Origins. Purpose and Intelligent Design in Children’s Reasoning about Nature. – *Journal of Cognition and Development* 6(1) s. 3–31.
- Kohonen, Siria 2020: The Wraths of Fire. Contagion Heuristic and Intuitive Personification Processes in Early Modern Finnish-Karelian Conceptions of Illness. – *Journal for the Cognitive Science of Religion* 5(2) s. 166–186. <https://doi.org/10.1558/jcsr.41026>.
- Laaksonen, Pekka & Piela, Ulla (toim.) 1983: *Kansa parantaa*. Kalevalaseuran vuosikirja 63. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Linden, David 2016: *The Science of the Hand, Heart and Mind*. Lontoo: Penguin Books.
- Lönnrot, Elias 1984 [1842]: Suomalaisen maagisista parannuskeinoista. Väitöskirja Om finnarnes magiska medcin vuodelta 1832. Teoksessa Laaksonen, Pekka (toim.) *Lönnrotin aika*. Kalevalaseuran vuosikirja 64. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 189–194.
- Melton, Gordon J. 2001: Reiki. The International Spread of a New Age Healing Movement. Teoksessa Rothstein, Mikael (toim.) *New Age Religion and Globalization*. Gylling: Aarhus University Press. 73–94.
- Nemeroff, Carol J. & Rozin, Paul 1994: The Contagion Concept in Adult Thinking in the United States. *Transmissions of Germs and Interpersonal Influence*. – *Ethos* 22(2) s. 158–186.
- Nemeroff, Carol J. & Rozin, Paul 2000: The Making of the Magical Mind. The Nature and Function of Sympathetic Magical Thinking. Teoksessa Rosengren, Karl S. & Johnson, Carl N. & Harris, Paul L. (toim.) *Imagining the Impossible. Magical, Scientific, and Religious Thinking in Children*. Cambridge: Cambridge University Press. 1–34.
- Nummenmaa, Lauri 2017: Mistä puhumme, kun puhumme tunteista. – *Tieteessä tapahtuu* 2 s. 35–39.
- Nummenmaa, Lauri & Glerean, Enrico & Hari, Ritta & Hietanen, Jari K. 2014: Bodily Maps of Emotions. – *Proceedings of the National Academy of Sciences of The United States of America* 111 s. 646–651.
- Panksepp, Jaak & Biven, Lucy 2012: *The Archeology of Mind. Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*. New York: W.W. Norton & Company.
- Pelkonen, Risto 2002: Lääketieteen juurilla. Teoksessa Laaksonen, Pekka & Piela, Ulla (toim.) *Lönnrotin hengessä 2002*. Kalevalaseuran vuosikirja 81. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura. 157–169.
- Pohjanheimo, Outi 2012: Enrichment of Magical Thinking through Practices among Reiki Self-healers. Teoksessa Dahla, Bjorn (toim.) *Post-secular Religious Practices*. Scripta Instituti Donneriani Aboensis. The Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, 24th volume. 289–313. <https://doi.org/10.30674/scripta.67420>.

- Pohjanheimo, Outi 2014: Oma, oikea usko – toisten väärä taikausko. Maagisen ajattelun rikastuminen ja liioiteltu toiseuttaminen. – *Uskonnon-tutkija* 1/2014. <https://journal.fi/uskonnotutkija/article/view/64584>.
- Pohjanheimo, Outi 2015: Tarttuuko köyhyys? Intuitiiviset oletukset ja maaginen ajattelu köyhyyteen liittyvien mielikuvien, asenteiden ja kontrollijärjestelmän taustalla. – *Teologinen Aikakauskirja* 4 s. 355–366.
- Pohjanheimo, Outi 2019: *Etsiä, hoivata, leikkiä. Maagisen ajattelun rikastuminen; intuitiivinen ajattelu ja emotiot parantamiseen liittyvässä etnografisessa aineistossa*. Uskontotiede. Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/285175>.
- Pohjanheimo, Outi (tulossa): Maallinen ja taivaallinen ravinto. Maagisen ajattelun näkökulma. Teoksessa Mäkelä, Virpi & Pesonen, Heikki & Uro, Risto (toim.) *Pyhä, paha ruoka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Pyysiäinen, Ilkka 2001: Cognition, Emotion, and Religious Experience. Teoksessa Andersen, Jensine (toim.) *Religion in Mind. Cognitive Perspectives on Beliefs, Rituals and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press. 70–93.
- Pyysiäinen, Ilkka 2004: *Magic, Miracles, and Religion. A Scientist's Perspective*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.
- Pyysiäinen, Ilkka 2008: Intuitionvastaisuus, essentialismi ja agenttius. Teoksessa Ketola, Kimmo & Pyysiäinen, Ilkka & Sjöblom, Tom (toim.) *Uskonto ja ihmismieli. Johdatus kognitiiviseen uskontotieteeseen*. Helsinki: Gaudeamus. 31–50.
- Ramstedt, Tommy & Utriainen, Terhi 2017: Uushenkisyys. Teoksessa Illman, Ruth & Ketola, Kimmo & Latvio, Riitta & Sohlberg, Jussi (toim.) *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 48. 213–223. <https://evl.fi/documents/1327140/45386794/Kt-k+-+Monien+uskontojen+ja+katsomusten+Suomi/c8c8d8be-e49b-5998-3539-6b2a29a4903d>.
- Rozin, Paul & Millman, Linda & Nemeroff, Carol J. 1986: Operation of the Laws of Sympathetic Magic in Disgust and Other Domains. – *Journal of Personality and Social Psychology* 50(4) s. 703–712.
- Sajaniemi, Nina & Mäkelä, Jukka 2014. Ihminen voi hyvin joukossa. Teoksessa Lotta Uusitalo-Malmivaara (toim.) *Positiivisen psykologian voima*. Jyväskylä: PS-Kustannus. 136–159.
- Sakaranaho, Tuula 1998: Rhetoric, Ideology, and the Other. Rhetorical Turn and New Rhetoric. – *Temenos - Nordic Journal of Comparative Religion* 34. <https://doi.org/10.33356/temenos.4886>.
- Schjoedt, Uffe & Geertz, Armin 2017: The Beautiful Butterfly. On the History and Prospects of the Cognitive Science of Religion. Teoksessa Luther, Martin & Wiebe, Donald (toim.) *Religion Explained? The Cognitive Science of Religion after Twenty-five Years*. Lontoo: Bloomsbury Academics. 57–67.
- Schüler, Sebastian 2012. Synchronized Ritual Behavior: Religion, Cognition and the Dynamics of Embodiment. – *Religion and the Body* 138 s. 81–101.

- Singer, Tania & Klimecki, Olga M. 2014: Empathy and Compassion. – *Current Biology* 24 s. R875–R878.
- Stephenson, Barry 2014: *Ritual. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Turpeinen, Mikko 2021: *Capoeira – rituaaliyhteisö ja utopia. Kognitiivisen uskonnontutkimuksen näkökulma capoeiristojen kehopraktiikkaan ja yhteisöllisyyteen*. Uskontotieteen pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto. <https://helda.helsinki.fi/handle/10138/334944>.
- Uro, Risto 2013: From Corpse Impurity to Relic Veneration. New Light from Cognitive and Psychological Studies. Teoksessa Czachesz, Istvan & Uro, Risto (toim.) *Mind, Morality and Magic. Cognitive Science Approaches in Biblical Studies*. Durham: Acumen. 180–196.
- Uro, Risto 2016: Jeesus parantajana: rituaalitutkimuksen näkökulma. Teoksessa Valkama, Kirsi & Weissenberg, Hanne von & Nikki, Nina (toim.) *Raamattu ja magia*. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura. SES 110. 220–237.
- Uro, Risto 2021: Jäljittely kannattaa kulttuurievoluutiossa. *Teologia.fi* [verkkoaineisto]. <https://teologia.fi/2021/09/jaljittely-kannattaa-kulttuurievoluutiossa/> Viitattu 15.10.2021.
- Utriainen, Terhi 2017: *Enkeleitä työpöydällä. Arjen ja lumon etnografiaa*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Utriainen, Terhi & Ramstedt, Tommy 2017: Uushenkisyys. Teoksessa Ilman, Ruth & Ketola, Kimmo & Latvio, Riitta & Sohlberg, Riitta (toim.) *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi*. Helsinki: Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 48. 213–223.
- White, Claire 2021: *An Introduction to the Cognitive Science of Religion Connecting Evolution, Brain, Cognition and Culture*. Lontoo: Routledge.
- Whitehouse, Harvey 2022: *The Ritual Animal. Imitation and Cohesion in the Evolution of Social Complexity*. Oxford: Oxford University Press. <https://oxford.universitypressscholarship.com/view/10.1093/oso/9780199646364.001.0001/oso-9780199646364>.

Integraalinen näkökulma henkisyteen

JP Jakonen

© <https://orcid.org/0000-0001-6687-7575>

Matti Kamppinen

© <https://orcid.org/0000-0001-5337-1225>

Tiivistelmä

Henkisyys on kehityspsykologisesta näkökulmasta yksi ajattelun postformaalinen kehitysvaihe, joka ylittää ja sisältää edeltävät ajattelun tasot. Toisaalta henkisyys on yksi aikamme kulttuurin horisonttipisteitä, jota kohti pyritään, jota arvostetaan ja johon yhä useampi ankkuroituu institutionaalisen uskonnon sijaan. Integraalinen näkökulma avaa ja hienovaraistaa näitä henkisyyden eri puolia tarjoten eri näkökulmia yhdistävän kokonaisvaltaisen kuvan. Hyödynnämme tarkastelussa integraalisen ajattelun työkaluja ja pohdimme sitä, miten eri näkökulmista käsitteellistetty henkisyys avautuu empiirisen ja käsitteellisen tutkimuksen kohteina erityisesti henkisyttä hyödyntävässä ja jalostavassa valmennuksessa.

Johdanto

”Uskonnollisuus on antanut henkisyydelle huonon maineen. Henkisyys ei ole mikään uskon asia, vaan ihmisenä olemisen tärkeä ulottuvuus, jonka voimme hyvin selkeästi tiedostaa. Henkisyystämme käsin tarkastelemme maailmaa ja omaa itseämme, ja se yhdistää meidät myös muihin ihmisiin ja koko ihmiskuntaan.”

Tässä lainauksessa psykologi Tony Dunderfelt (2017) kiteyttää osuvasti henkisyyden laajan kentän ja reuna-alueet onnistuen samalla asettamaan vastakkain uskonnollisuuden ja psykologisesti ymmärretyn henkisyyden. Dunderfelt analysoi henkisyttä mallin avulla,

jossa kantavana ideana on käsitteellisen jäsentämisen mukanaan tuoma alati kokonaisvaltaisempi ja hienovaraisempi kuva itsestä ja maailmasta. Hänen mukaansa henkisyys on käsitteiden ja kokemuksen evoluutiota, tarkastelun siirtymistä seuraavalle reflektiiviselle tasolle. Henkisyys on siis eräänlainen polku, jota pitkin voidaan edetä, ja etenemisen apuvälineet ovat erilaisia ja antavat eri tavoin vauhtia ja suuntaa henkisellet kasvulle.

”Olen henkinen mutta en uskonnollinen” on yhä useammassa länsimaisen uskonnollisuuden kartoituksessa vastaan tuleva ajatus (ks. esim. Salomäki ja muut 2020). Tällä tarkoitetaan pääsääntöisesti kahda asiaa: yhtäältä ihmiset eivät halua identifioitua kirkon kannattajiksi, vaikka sen jäseniä olisivatkin, kuten Suomen tilanteessa; toisaalta ihmiset haluavat kertoa, ettei mikään opiksi ja teologiaksi kodifioitu uskonto tarjoa ainoaa tai yksinään edes välttämätöntä henkisyyden harjoittamisen sanastoa, vaan eri perinteitä ja harjoituksia voidaan yhdistää eklektisesti, käyttäjälähtöisesti.

Yksi tapa toteuttaa tätä uudenlaista käyttäjälähtöistä henkisyyttä on valmentaa (kuten *coaching* suomeksi taipuu) ja olla valmennettavana. Valmentaminen urheiluvalmennuksen ulkopuolella on uusi ammatillinen ala, joka heijastaa mainiosti uusliberalistista henkisyyttä ja tarvetta sen toteuttamiseen nimenomaan yksilöllisyyden täyden potentiaalin saavuttamisen kautta (Cox, Bachkirova & Clutterbuck 2018). Ajatus erillisestä yksilöstä on toisaalta paradoksaalinen monen henkisen ja uskonnollisen tradition näkökulmasta. Juuri siksi valmennusalan nopea kasvu tarjoaa mielenkiintoisen näkökulman digiajan henkisyyden eklektiseen ytimeen. Siinä oma yksilöllisyys on väylä, jonka kautta henkisyyttä tavoitellaan ja, mahdollisesti, edetään yksilöllisyyden tuolle puolen. Uskontoantropologi Anne-Christine Hornborg on kuvannut valmentamista juuri tämänkaltaisen yksilökeskeisen terapiahayhteiskunnan rituaalisena heijastajana, missä ”todellisen itsen” ja ”sisäisen potentiaalin” etsiminen esittävät samaa roolia kuin mitä sielun pelastuksen tavoittelu aikanaan teki perinteisemmässä yhteiskunnassa (Hornborg 2021). Hornborgin uusliberalismin kritiikki kohdistuu erityisesti valmentamisen siihen puoleen, jossa ihmisenä olemisen optimointi altistetaan markkinavoimille (vastakkaisesta näkökulmasta ks. esim. McCloskey 2019). Samaan aikaan tuo kritiikki osoittaa ihmisen olevan materialismin pinnan alle hakeutuva olento,

jonka etsinnän prosessi ottaa eri aikoina ja erilaissa yhteiskuntarakenteissa erilaisia muotoja.

Henkisytyttä arvostetaan, vaikka sen erityistä sisältöä ei juurikaan avata. Suomessa evankelis-luterilainen perinne on kipuillut sen kanssa, että kirkon monopoli henkisytyteen on rapistunut. Henkisytyden ja ”hengellisytyden” erottaminen toisistaan on ollut yritys erottaa ja suojata sitä henkisytyttä, jota on tarjolla evankelis-luterilaisessa kirkossa, eli hengellisytyttä. Henkisytyden koko kenttään viittaamiseen – oli sitten kyse ”psykologisesta” henkisytydestä tai uskonnon strukturoimasta henkisytydestä – onkin sitten tarvittu raskauttavaa sanayhdistelmää ”henkinen ja hengellinen” (Lipponen & Karvinen 2018; Louheranta ja muut 2016).

Karkeasti ottaen henkisytyden empiirisen tutkimuksen päälinjat ovat kehityspsykologinen ja kulttuurintutkimuksellinen, ja kolmantena linjana on neurobiologinen tutkimus. Kehityspsykologiassa on tutkittu yhtäältä henkisten kokemusten erityislaatuja ja henkistä kehitystä, kulttuurintutkimuksen työsarkana on ollut puolestaan tutkia sitä, miten henkisytydestä puhutaan, miten sen suhteen toimitaan ja millaisia erotteluja sen avulla tehdään. Miten tämä moninaisuus voidaan jäsentää?

Integraalisen näkökulman avulla haluamme rakentaa henkisytydestä käyttökelpoista kokonaiskuvaa, joka sopii eri tieteenalojen kehikseksi sekä henkisytyden valmentamiseen. Samaan aikaan tiedostamme, että suhteessa esimerkiksi systeemitteoriaan, uusmateriaalismiin tai postmodernismiin, integraalinen teoria on tarkastelunäkökulmana verrattain tuore, ja sen yhdistäminen olemassa olevaan tutkimusperinteeseen on kesken. Tämän edistämiseksi olemme tarkastelleet muun muassa integraalisen ajattelun tieteenfilosofiaa, kriittikkä ja asemaa ihmistieteiden kentässä (Jakonen & Kamppinen 2016), integraalisen ajattelun suhdetta systeemiajatteluun ja henkisytyteen (Kamppinen & Jakonen 2015) sekä integraalisen ajattelun antia suhteessa johtamiseen ja valmennuksen teorioihin (Jakonen & Kamppinen 2015, 2018). Integraalista teoriaa voidaan lähestyä myös osana perustavien tieteiden (*foundational studies*) kenttää, jonka tehtävänä on laajentaa episteemistä käsitystämme maailmasta pessimismin sävyttämien, resignoituneiden muistikirjoitusten sijaan (Bunge 1983).

Integraalinen näkökulma ihmiseen

Amerikkalaisen filosofin ja psykologin Ken Wilberin (s. 1949) tuotantoon ankkuroituva integraalinen teoria voidaan kiteyttää ajatukseen, että ihminen on olemassa neljällä eri tavalla, samanaikaisesti: subjektiivisesti, intersubjektiivisesti, objektiivisesti ja interobjektiivisesti (Jakonen & Kamppinen 2021). Näissä eri nurkkauksissa on omalakis-
set hierarkiinsa ja kehityslinjansa, joiden myötä ihminen etenee omalla elämänkaarellaan fyysisenä, biologisena, psyykkisenä ja sosio-
kulttuurisena olentona. Integraalinen näkökulma korostaa paitsi näiden erilaisten olemistapojen huomioonottamisen tärkeyttä myös sitä, millaisia kehityskulkuja niihin sisältyy.

Integraalinen teoria on siis kiinnostunut tietoisuuden, aineen, yhteiskuntien ja kulttuurien kehityksestä. Nämä neljä puolta ovat sama tarina – todellisuus – kerrottuna eri näkökulmista. Integraalisen teorian mukaan tuon tarinan kaikki neljä ”lukua” etenevät samojen kerrosten kautta. Maagisen ajattelun kulttuuriyhteiskunnista siirrytään myyttisen ajattelun kulttuuri-yhteiskuntiin ja siitä modernin tieteellisen ajattelun kulttuuriyhteiskuntien kautta postmodernin pluralismin kulttuuriyhteiskuntiin seuraavaa vaihetta odotellessa. Vaikka moni nykyajan valtio edustaakin näennäisesti modernia ajattelu-
kulttuuri-yhteiskuntaa, on niiden sisällä todellisuudessa monia tietoisuuden sedimenttejä. Tämän unohtaminen johtaa helposti niin sanottuun konsensustodellisuuden harhaan (Jakonen 2022, tulossa). Siinä unohdetaan, miten radikaalisti erilaiset arvomaailmat, todellisuuskuvat ja totuuden määreet, jotka syntyvät eri kerrosten tuottamien maisemien tavoista hahmottaa asioita, johtavat keskenään ristiriitaisilta tuntuviin maailmankatsomuksiin. Ainoa tie ulos tuosta sekamelskasta on hyväksyä todellisuuskuvien näennäinen paradoksaalisuus ja nähdä, miten ne voivat aidosti sopia yhteen, aivan kuin tarinan eri vaiheet, jotka toisistaan irrallaan tarkasteltuna vaikuttavat sekavilta, mutta kokonaisuuden näkökulmasta muodostavat yhden kertomuksen, Uni-Versumin.

Yleisenä ajattelutapana integraalinen näkökulma on lähellä systeemiajattelua ja erityisesti systeemiällyn tutkimusta (Hämäläinen & Saarinen 2008). Ihmismieltä ja kulttuuria koskevana ajattelutapana integraalinen näkökulma on puolestaan lähellä kehityspsykologiaa

(Kegan 1982) ja transpersoonallista psykologiaa (Friedman & Hartelius 2015). Näille koulukunnille on yhteistä paitsi kokonaisvaltaisuus myös hypoteesi, että ajattelulle ja kulttuurille ei ole rajoja, vaan kehityslinjat voivat edetä tavanomaisista kokemuksen ja toiminnan kaavoista muotoihin. Kehityslinjojen seisakkeet avaavat uusia näkymiä maailmaan ja mahdollisuuksia toimia uusilla tavoilla. Henkisyys – ymmärsimme sen millä tavalla tahansa – kuuluu tähän tutkimuskenttään.

Neljä näkökulmaa henkisyteen

Synoptinen näkökulma ”henkisyyden” käsitteeseen voidaan lainata 1700- ja 1800-lukujen filosofiasta. Saksalaisen idealismin perinteessä henki, *Geist*, viittasi sisäiseen kokemukseen ja sen eri ulottuvuuksiin. Tämä oli erotuksena ulkoisesta maailmasta, asioiden ja esineiden objektiivisesta todellisuudesta. Ero ei aina ollut länsimaisessa ajattelussa niin jyrkkä. Monet eurooppalaisen filosofian klassikot osoittivat ajattelussaan selvää integraalista taipumusta nähdessään ”aineen” ja ”hengen” olevan saman kolikon eri puolia tai yhden asian erilaisia ilmentymiä (ks. esim. Goode 2007).

Henkisyys todellisuuden sisäpuolena antaa tutkijalle pelivaraa tuon monitulkintaisen, kulttuurisesti eri käsitesisältöjä saavan ja osittain määrittelyä kaihtavankin (ks. esim. Dunderfelt 2017; Stausberg & Gardiner 2016) konseptin suhteen. Jos hyväksymme henkisyyden olevan minimissään sitä, että tietoisuutta on – että kokijalla, eli meistä jokaisella, on olemassaolon tunne – ja että tuo olemassaolon tunne tai tietoisuus joko a) havaitsee itsensä tai b) joku kykenee sen havaitsemaan, saadaan samaan aikaan yksinkertainen ja sangen kattava määritelmä henkisyydelle. Tämä määritelmä henkisyydestä todellisuuden sisäpuolena, yksinkertaisena olemassaolon tunteena ei ole myöskään vieras monelle transrationaalisen – eli loogisen älyn sisältävälle mutta ylittävälle – henkisyyden edustajalle zenbuddhalaisuuden ja Advaita Vedantan klassikoista uudempiin edustajiin (ks. esim. Hui-neng 2008; Maharaj 2012; Davis 2021).

Todellisuus voidaan jakaa karkeasti asioihin ja kokemukseen. Asioihin kuuluvat niin yksittäiset asiat – aivot, rekat, molekyylit

– kuin asiakokonaisuudetkin (yhteiskunnat, infrastruktuuri, soluviljelmät). Se, mikä tekee näistä todellisuuden ”toisen puolen”, on lähinnä tarkastelutapa: katsomme ihmisinä asioita ja asiakokonaisuuksia niiden ulkopuolelta, metodinamme havainnointi.

Toisella puolella on kokemus, johon kuuluu niin yksittäinen kokemus (aistimukset, tunteet, mielipiteet) kuin yhteisöllinen kokemus (kulttuuri, normit, jaettu merkitys). Tämä todellisuuden toinen puoli syntyy jälleen metodin kautta, kun tarkastelemme näitä asioita niiden sisältämän tarkoituksen näkökulmasta, avaimena tulkinta ja yritysyymmärtää. Toisaalla siis empiria ja toisaalla hermeneutiikka – laajasti ymmärrettynä – antavat meille mahdollisuuden luoda kattava, sekä/että-henkinen kuvaus tästä ihmisten, asioiden ja kokonaisuuksien maailmasta.

Kun sitten henkisyys asetetaan tähän katsantokantaan, saadaan siitä neljä puolta esiin: henkisyys puhtaasti sisäisenä kokemuksena (olemassaolon tunne) ja sen eri vaiheina (kehityopsykologia), henkisyys neurobiologian näkökulmasta, henkisyys kulttuurientutkimuksen näkökulmasta ja henkisyys osana ihmislajin sosiaalista rakennetta ja pelikenttää. Jokainen näkökulma auttaa avaamaan uusia ovia henkisyysyteen. Mikään näkökulmista ei tyhjennä henkisyysyden käsitesisältöä, vaan luo siihen uudenlaisia tarttumapintoja ja täydentää tarinaa ikään kuin neljästä näkökulmasta, joista jokaisessa on aina entistä syvempiä vaiheita. Henkinen kokemus [Näkökulma 1] (enkelien kohtaaminen, tietämättömyyden pilvi, unio mystica, nirvikalpa samadhi, nirodh) on aina jossain aivofysiologisessa tilassa [Näkökulma 2], kulttuurissa [Näkökulma 3] ja yhteiskuntarakenteessa [Näkökulma 4] läpikäyty olemassaolon tunteen muutostila, jota voidaan integraalissa mielessä katsoa ja tulkita jokaiselta neljältä kantilta.

Henkisen kokemuksen kokija voi niin ikään olla omassa kehityksessään melkein missä tahansa vaiheessa ja ikään kuin ympäröidä kokemuksensa tuolle vaiheelle ominaisella tulkinnallisella koodistolla. Oli koettu kokemus miten syvä tai tavallisesta tajunnan tilasta poikkeava tahansa, aina jumalolennon (Avalokiteshvara, enkeli, maahinen) kohtaamisesta oman egon häviämiseen saakka (Nirvana, Sahaja Samadhi, Ma'rifa), tuo kokemus tulkitaan vääjäämättä joltain kasvukerrokselta ja sitä vastaavasta maailmankuvallisesta maisemasta käsin. Itseystdestä irtautunut henkinen kokemus voi saada esimerkiksi

nationalistisen tulkinnan. Tätä tapahtui esimerkiksi toisessa maailmansodassa, jossa japanilaiset zenmunkit osoittautuivat mainioiksi kamikaze-lentäjiksi, egottomiksi tuhkoneiksi (Victoria 2006).

Maaginen ajattelu kietoo henkisen kokemuksen konkreettiseen muotoon ("Enkeli, jonka näin, oli oikea fyysinen olento"), kun taas myyttinen ajattelu muokkaa kokemusta traditionaalisten kertomusten suuntaan ("Jumala ilmestyi minulle ja antoi välitettäväksi viestin kansallemme"). Rationaalinen ajattelu suhtautuu henkiseen kokemukseen skeptisyyden, ateismin variaatioiden tai agnostismin varhaisvaiheiden kautta, ja postmodernin ajattelun tulkitsema henkinen kokemus asettaa henkisyyden noutopöytään, jossa kaikki ovat yhtä oikeassa – henkisyyden hillosipuleista kunnon patapaistiin.

Hillosipulien sekoittamista patapaistiin kutsutaan integraalisessa uskontoteoriassa pre/trans-harhaksi. Se tarkoittaa pre-rationaalisen henkisen tulkinnan sekoittamista trans-rationaaliseen henkiseen tulkintaan lähinnä siksi, että rationaaliselle tulkitsijalle molemmat ovat yhä lailla ei-rationaalisia. Näin menevät iloisesti sekaisin hyvin eri tasoiset ilmiöt, kuten sufimystikon kokemus Ma'rifa-tietoisuus (trans-rationaalinen henkinen tulkinta) ja naapurin erakko-Reiskan kokemus vahva tunne maahisten temmellyksestä keskiyön jälkeisellä kasteikolla (esirationaalinen, maaginen henkinen tulkinta). Integraalisen uskontoteorian tarkastelussa henkisyyden kentän ilmiöitä voidaan eriyttää toisistaan muun muassa tämän hermeneuttisen apuvälineen eli pre/trans-erottelun keinoin.

Henkisyys ja kehityslinjat

Henkisyyttä voidaan tarkastella myös kahdella lisärikastetta tarjoavalla tavalla. Ensimmäinen tapa on nähdä henkisyys omana, erillisenä kehityslinjanaan, mikä on Wilberin mukaan yksi viidestä henkisyyden keskeisestä ulottuvuudesta (Wilber 2000). Tätä ajatusta edusti myös James Fowler (1986) klassisessa tutkimuksessaan uskon vaiheista (tässä tosin keskeinen tarkastelukohde on "uskon" käsite, joka on kristillisen viitekehyksen kulttuurisesti normatiivinen viittauskohde) tai Paul Tillich puhuessaan henkisyydestä asiana, jota pidämme "kaikkein tärkeimpänä" (2009, 1). Tillichin mukaan henkisyys ke-

hittyy vastauksissamme kysymykseen ”Mikä on sinulle kaikkein tärkeintä?”.

Ken Wilberin mukaan (2000, 2018) nämä vastaukset käyvät läpi samat vaiheet, oli kyse sitten henkisyyden, moraalien tai kognition kehityksestä. Tärkeintä asiaa, moraalista valintaa tai näkökulmien ottamisen taitoa yhdistää Wilberin mukaan se, että ne tulevat aina joltain tietyltä kehityksen tasolta: useimmiten joko itsekeskeiseltä, ryhmäkeskeiseltä tai globaalilta tasolta. Henkisyys tällä tavalla ajateltuna – Tillichia lainaten – on siis sitä, että pitää tärkeimpänä joko itsen, oman ryhmän tai kaikkien ryhmien hyvinvointia. Laajennettu tai syventynyt globaalinen henkisyys ulottaa kaikkein tärkeimmän piiriin myös kaikki tuntevat olennot, kuten buddhalaisuudessa tai syväekologiassa usein tehdään. Nondualistinen henkisyys ottaa kaikkein tärkeimmän piiriin tietoisuuden tai olemassaolon tunteen itsessään, mikä taas on leimallista monille Advaita-johdannaisille henkisille opeille (ks. esim. Goode 2013; Davis 2021). Sanskritin sana *advaita* tarkoittaa ei-kahta, ja se on yksi vanhimmista filosofisista suuntauksista. Advaita-koulukunnan keskeisenä ajatuksena on hylätä erottelu kaiken erillisyyden välillä ja nähdä todellisuuden koostuvan toisistaan erillisten asioiden sijaan vain yhdestä asiasta. Siitä, mitä tuo yksi asia on ja voidaanko sitä edes määritellä, eri advaita-suuntaukset eivät aina ole samaa mieltä (ks. esim. Waite 2007).

Toinen tapa henkisyyden mieltämiseen on nähdä se eri kehityslinjojen korkeimpana todennettuna tai kuviteltavissa olevana tasona. Kehityslinjat ovat, jälleen laajasti määriteltynä, kaikkia niitä osaamisen muotoja, joita ihmislaji on kehittänyt. Käsitteen teki tunnetuksi psykologi Howard Gardner (2011), joka erotteli toisistaan kahdeksan hänen mukaansa keskeisintä osaamisaluetta (kognitiivinen, interpersonallinen, musikaalinen, ja niin edelleen).

Jokainen näistä taidoista kehittyy vaihteittain, ikään kuin kerroksesta toiseen. Osa taidoista jää ykköskerrokseen, osa kehittyy kakkoskerrokseen, osa kolmanteen kerrokseen, ja niin edelleen. Kun jokin taito on kehittynyt niin pitkälle, että sille on vaikeaa löytää vertailukohtia ympäröivästä yhteiskunnasta tai kulttuurista, voidaan puhua – tästä näkökulmasta – henkistyneestä osaamisesta.

Kun kuuntelemme vaikkapa Rolling Stonesia parhaimmillaan, maistamme huippukokin valmistamaa ruokaa, pukeudumme erityi-

sen hienosti valmistettuun vaatteeseen tai näemme Chicago Bullsin pelaamassa koripalloa vuoden 1996 loppuottelussa, kohtaamme tekemisen, joka on niin laadukasta, taitavaa ja poikkeuksellista, että sitä voidaan kutsua henkiseksi. Tämän toisen määritelmän mukaan henkisyys on siis korkein kuviteltavissa oleva tai havaittu taso missä tahansa kehityslinjassa, moraalista älylliseen ymmärrykseen ja kinesteettiseen kykyyn.

Integraaliselle ajattelulle tunnusomaista on sen myöntäminen, että todellisuutta on haastavaa vangita käsitteisiin. Näin ollen henkisyys määritelmässä voidaan hyväksyä sen paradoksaalinen luonne: para ja doksi, eli oppien yläpuolella tai sivussa leijuu metataso, josta käsin voidaan nähdä ja antaa tilaa monelle eri määritelmälle. Huonoja määritelmiä koetamme kuitenkin välttää.

Uskonnot henkisten kehityspolkujen seisakkeina

Integraalisesta näkökulmasta katsottuna organisoituneet uskonnot monimuotoisine oppeineen, rituaaleineen ja instituutioineen tarjoavat mahdollisuuksia henkisyyteen, mutta eivät itsessään tyhjennä henkisyyden käsitettä tai avaa kaikkea, mikä on mahdollista henkisyyden kentällä. Wilberiä lainataksemme, uskonnot voivat toimia lyhykäisinä ”liukuhihnoina”, jotka vievät ihmistä eteenpäin, patkan kerallaan (Wilber 2006). Uskonnollisten perinteiden tarjoamat käsitteet ja kertomukset sekä niitä kaavoittavat rituaalit antavat seuraajilleen tapoja reflektoida todellisuutta, ja tässä mielessä ne täyttävät henkisyyden yhden vaatimuksen eli reflektion mahdollistavien käsitteiden tarjonnan. Esimerkiksi suomalaisen evankelis-luterilaisen jumalanpalveluksen kaavamaisesti toistettavat rukoukset saattavat antaa osallistujille mahdollisuuden kirkastaa omia ajatuksiaan ja kokemuksiaan (Juntunen & Mäkimaa 2014). Seurakunnan tarjoama sielunhoito tai ”auttava keskustelu papin tai diakonin kanssa” antaa puolestaan väljemmän kehikon erilaisten kokemusta jäsentävien käsitteiden kirkastamiseen ja käyttöön (Peltomäki 2014).

Henkisyyden kaavoittuminen ja auktoriteetin määrittely sille, miten käsitteellisen reflektion ja kokemuksen tiellä voi edetä, lienee keskeinen peruste, minkä vuoksi uskontojen henkisiä aineksia pidetään

integraalisessa ajattelussa vain rakennusaineina. Toki uskonnot eroavat toisistaan henkisen potentiaalin suhteen. Erotuksena perinteisellä tavalla ymmärretystä tieteestä suuret uskonnolliset perinteet ovat tehneet keskeisimmät löydöksensä kauan sitten ja lukittuneet sitten käytännössä paikoilleen. Siinä missä luonnontieteet, yhteiskuntatieteet ja kehityspsykologia ovat päässeet vasta vauhtiin, henkiset perinteet ovat löytäneet käsityksensä ihmisen ja todellisuuden suhteesta tuhansia (buddhalaisuus, vedanta, juutalaisuus, kristillisyyys) tai satoja (islam) vuosia sitten ja jääneet sitten isojen linjojen suhteen käytännössä lepäämään löydöksensä laakereille.

Kaikki laakerit tarvitsevat kuitenkin rasvaa, tai ne ruostuvat ja juuttuvat kiinni, jolloin pyörä ei enää liiku. Wilberin mukaan valtaosa maailman suurista uskonnollista traditioista löytää itsensä tästä tilanteesta 2020-luvun taitteessa. Tulevaisuudessa – jos rasvaa ei lisätä ja henkistä kehitystyötä ei tapahdu – ne löytävät itsensä puhuttelemasta yhä harvempia moderneja ja postmoderneja maailmankuvan kuluttajia. Tätä Wilber pitää maailmanluokan katastrofina, koska henkiset traditiot kaiken myyttisen painolastinsa takana sisältävät poikkeuksellisen ulottuvuuden emansipatorisen filosofian viisautta, jota ei muun tyyppinen filosofia tai tiede ole tutkinut. (Wilber 2017.) Wilber itse pitää buddhalaisuutta poikkeuksellisen hyvänä resurssina, koska buddhalaisuus sisältää ajatuksen oman traditionsa evolutiivisesta luonteesta.

Teoksessaan *The Religion of Tomorrow* (2017) Wilber esittää, että buddhalaisuuden itseymmärrys on toteutunut Dharman pyörän kolmessa käänteessä tai kierroksessa. Ensimmäinen käänne oli varhaisen buddhalaisuuden synty, jota yleensä kuvataan historiallisen Buddhan alkuperäiset opetukset sisältävän Theravada-buddhalaisuuden muodossa. Toinen käänne tapahtui filosofi Nagarjunan ja Madhyamaka-koulukunnan myötä 100-luvulla ja kolmas käänne veljekset Asangan ja Vasubandhun edustaman Yogacara-koulukunnan myötä 300-luvulla. Jokainen käänne toi tradition omien opetusten mukaan jotain uutta ja oman lisänsä buddhalaisuuteen. Wilber nostaa buddhalaisuuden esiin usein juuri tämän sisäsyntyisen kehitysaspektin vuoksi. Se auttaa näkemään perinteen harjoittajien oman opin mukaan, miten mikään oppi ei ole itsessään pysyvää, vaan sisältää aina – kuten intialaisessa filosofiassa on tyyppillistä ajatella – oman

tuhonsa ja seuraavan syntymän siemenet. Wilber ehdottaa buddhalaisuuden (ja monen muunkin suuren henkisen tradition) olevan valmis ja tulevaisuuden relevanssinsa kannalta pakotettu seuraavaan vaiheeseen, joka ottaa huomioon luonnontieteiden, sosiologian ja kehityopsykologian löydökset ihmisyydestä. Uskonnollisten traditioiden henkisellä potentiaalilla on Wilberin mukaan tulevaisuudessa siis kaksi vaihtoehtoa: joko jäädä kehittyneiden tieteenalojen kasvukerrosten sisään henkisenä häntäluuna tai täydentää omaa henkistä kehitystään kestävällä tavalla niin, että luonnontieteiden, kehityopsykologian ja sosiologian löytämät oivallukset ihmisestä täydentävät – eivätkä uhkaa – henkisten perinteiden jo kauan sitten oivaltamia emansipatorisen filosofian eli kärsimyksen juurisyistä vapauttamaan pyrkivien ajattelutraditioiden periaatteita.

Valmennus digiajan henkisydessä

Henkisyys on yhdestä näkökulmasta harvojen ja valittujen etsijöiden valitsema polku (Roof 1993). Toisesta näkökulmasta nähtynä henkisyys on vain sana, jolla leimataan yleisinhimillinen tarve löytää paikansa tässä maailmassa, universumissa ja kosmoksessa. Henkiset perinteet ovat tässä mielessä ainoastaan yksi keino tyydyttää tätä tarvetta.

Valmentaminen on urheilun ulkopuolisessa maailmassa suhteellisen uusi ilmiö. Erilliseksi alakseen se on noussut selkeästi vasta 1990-luvulla (Cox, Bachkirova & Clutterbuck 2018). Nykyisin se on yksi yleisimpiä turvapaikkoja entisille HR-johtajille ja organisaatioiden rattaissa merkityksettömiksi hioutuneille asiantuntijoille, jotka haluavat kokea suorempaa, inhimillisempää ja vapauttavampaa vaikutusta oman työnsä tulosten suhteen. Valmennustyö on myös mainio esimerkki siitä, miten henkisten perinteiden täyttämää emansipatorista tarvetta voidaan toteuttaa muillakin, näennäisen maallisilla keinoilla.

Integraalista ajattelua on sovellettu valmennusosalalle usean eri toimijan kautta. Yleisesti hyväksytyimmän sovelluksen on kehittänyt Kanadassa perustettu, mutta kaikille mantereille Antarktista lukuun ottamatta toimintansa laajentanut Integral Coaching Canada (ICC).

Heidän sovelluksensa (*Integral Coaching*) teoreettinen perusta esiteltiin alun perin *Journal of Integral Theory and Practice* -lehden erikoisnumerossa (Hunt 2009). Integral Coaching tähtää samaan päämäärään kuin valmennusala yleisestikin eli auttamaan tervettä aikuista ihmistä kulkemaan paikasta A paikkaan B. Se, miten tämä matka tehdään ja millaisin ihmistä koskevin oletuksin, erottaa ICC:n muista valmennusalan suuntauksista.

Integraalisessa valmennuksessa, sellaisena kuin ICC on sen kehittänyt, ei sinällään ole minkäänlaista henkisyyteen sanan perinteisessä mielessä (henkisyys erillisenä kehityslinjana á la Fowler tai Tillich) viittaavaa painotusta. Asiakas tulee valmennukseen oman tavoitteen kanssa, ja valmennusmetodin soveltaja eli Integral Coach auttaa asiakasta ymmärtämään etäämmältä, miksi tuo aihe on hänelle niin tärkeä ja miksi hän ei ole vielä tavoitettaan saavuttanut. Tämä itsettään etääntyminen muistuttaa jossain määrin monelle henkiselle traditiolle tyypillistä itsehavainnointia: samaa tavataan muiden muassa armenialaiskreikkalaisen mystikko-filosofi G. I. Gurdjieffin opetuksia seuraavassa Työssä (ks. esim. Shirley 2004) sekä hindulaisessa ja buddhalaisessa harjoituksessa, joissa oman mielen sisältöjen todistaminen tai havainnoiminen on keskeinen metodi.

Valmennuksen näkökulmasta tämä itsehavainnoinnin vaihe on hyvin praktinen: asiakas pyrkii saamaan itsensä kiinni ”itse teossa” ja näkemään niin sanotun nykyisen olemisen tapansa neutraalisti sen sijaan, että näkisi sen kautta. Tämän jälkeen valmennettava ja valmentaja käyvät muutaman viikon välein sarjan valmennuskeskusteluja, joiden yhteydessä valmennettava saa käytännöllisiä harjoituksia uudenlaisen, valmennusaihetta tukevan, olemisen tavan vahvistamiseen.

Prosessi on siis itsessään, tarkastelutavasta riippuen, läpikotaisin henkinen tai läpikotaisin maallinen. Henkisen siitä tekee se, että keskeinen muutoskohde on sisäinen tapa, jolla asiakas ajattelee itsestään, ympäristöstään ja tavoitteestaan. Maallisen siitä tekee se, että prosessi on hyvin dialogi- ja toimintaorientoitunut eikä henkisyydestä sanan perinteisessä mielessä puhuta.

Laajemmassa mielessä valmentaminen on kuitenkin heijastus digiajan henkisyydestä. Ihminen saapuu valmennukseen yleensä kaivalessaan selkeyttä elämäänsä. Hänen ongelmansa eivät ole riittävän on-

gelmallisia psykologiseen terapiaan, eivätkä ne ole luonteeltaan riittävän spirituaalisia henkisen opettajan kanssa käsiteltäväksi. Yleensä asiakas kokee ristiriitaa ympäristönsä, oman itsensä ja tekemisensä tai suoritustensa välillä. Tämä ristiriita heijastaa digiajan haasteita laajemmin: toisaalla on työn ja suorittamisen palvonta ja toisaalla oman aidomman itsen ja omien tunteiden ja tarpeiden kuunteleminen. Mitä tehdä? Mikä on oikein ja mikä viisasta? Miten ottaa työ, itse ja koko elämä huomioon tässä monimutkaistuneessa maailmassa, jossa yksinkertaisia ratkaisuja ei ole enää tarjolla? Näiden asioiden kanssa painiva ihminen on digiajan henkisytyden ytimessä, joka usein heijastuu kysymyksinä ajasta ja sen optimaalisesta käytöstä. (Burke-
man 2021.)

Digiajan henkisytyys on halua löytää selkeyttä. Se perustuu tarpeeseen ottaa työn kolonialisoimaan ihmiskuvaan mukaan oma itse ja sen tarpeet, jotka monella ovat jääneet työnkuvan ja roolin alistamiksi. Näiden asioiden mahtumista samaan kuvaan kutsutaan usein työn ja vapaa-ajan tasapainoksi. Digiajan henkisytydessä nähdään monia tätä tasapainoa uhkaavien tekijöiden hallitsemiseen, muokkaamiseen tai poistamiseen johtavia polkuja. Näitä voidaan sanoa digiajan henkisytyden poluiksi tai traditioiksi. Osa traditioista pyrkii minimoimaan työn (Ferriss 2004), osa taas pyrkii palauttamaan fokuksen työssä ”kaikkein tärkeimpään” (Newport 2021). Osa digiajan henkisytyden suuntauksista opettaa kantamaan vastuun omista valinnoista ja omaksumaan yksinkertaisia periaatteita (Peterson 2018), kun taas osa auttaa olemaan välittämättä suorituskeskisytyden vaatimuksista (Manson 2016).

Digiajan henkiset polut – jotka ovat yrityksiä suunnistaa ja selviytyä ”pyhän työn” labyrintissa – voidaan jakaa karkeasti kahteen luokkaan: vastuu- ja vapauspolkuihin. Vastuupolkuja edustavat kaikki ne suuntaukset, jotka kannustavat ihmistä kehittämään itseään ja taitojaan, jotta hän olisi osaavampi työn eri osa-alueilla. Näiden polkujen pyhät kirjoitukset tunnistaa helposti jo otsikoista: *Voittamisen anatomia* (Hintsa 2015), *The Power of Full Engagement* (Loehr & Schwartz 2003) tai *Seven Habits of Highly Effective People* (Covey 1989). Vastuupolut ovat digiajan henkisytyden republikaaneja, joille jokainen on oman onnensa seppä, kunhan ei lopeta takomista kesken. Vapauspolut ohjaavat toiseen suuntaan. Ne kannustavat rakentamaan uudenlaisen elämäntavan, jossa työn määrä on minimi ja vapaan ajan

määrä maksimi. Tämän suuntauksen pyhiä tekstejä ovat *Neljän tunnin työviikko* (Ferriss 2004), *How to Be Idle* (Hodgkinson 2005) ja *Business for Bohemians* (Hodgkinson 2018). Vapauspolut ovat liberaaleja, jolloin menestyksen keskiöön kuuluu itsensä toteuttaminen, vapaan ilmaisun tärkeys sekä työhön käytetyn ajan ja energian minimointi.

Molemmilla traditioilla on niin ikään pitkä historia. Vastuupolkujen varhaisteksteihin kuuluu Arnold Bennettin *How to Live on 24 Hours a Day* (2010 [1908]), ja vapauspolkuja tallaa voi tarttua kaikkien joutilaiden esikuvaan, Ivan Gontsarovin *Oblomov*-romaaniiin (2005 [1859]).

Valmennustyö on näin ollen henkisyttä nykymuodossa. Se on syntynyt vastaamaan samoihin suuriin kysymyksiin, joita ihminen on aina esittänyt, kun olosuhteet ja oma olemus hankaavat vastakkain. Integraalisen valmennuksen ytimessä on ymmärrys siitä, että toisinaan ihmettely on suurinta, mihin kykenemme, ja jo se – yhdessä ihmettely ja työstä hetkeksi sivuun astuminen – on arvokasta.

Valmentamisen henkisyyden lisäksi voidaan tarkastella myös henkisyyden valmentamista. Tätä voidaan tehdä monella tavalla, mutta keskeinen yhtymäkohta on sama kuin urheilijan, yritysjohtajan tai tavallisen kadunihmisen valmentamisessa. Tarkoitus on tuoda esiin valmennettavan piilevä kyky toimia tai nähdä jokin tuttu asia erilaisella tavalla, uudesta näkökulmasta, jotta suoritus – tässä tapauksessa ihmisenä olemisen – nousee uudelle tasolle, muuttuu helpommaksi ja tuottaa vähemmän kärsimystä. Henkisyyden valmentaminen tässä mielessä on siis Dunderfeltia (2017) mukaillen ihmisenä olemisen tärkeän perusolottuvuuden, henkisyyden, nostamista tietoisuuden keskiöön.

Henkisyyden valmentaminen voi olla metodiltaan hyvin yksinkertaista. Jos huomaamme sen, minkä huomaamme ennen kuin huomaamme mitään muuta, huomaamme olevamme perillä. Tämänkaltaisen yksinkertainen olemassa olemisen tunteen huomiointi on monella henkisyyden valmentajalla kaiken henkisyyden ja sen valmentamisen päättymätön päätepiste (ks. esim. Adamson 2004; Davis 2021; Maharaj 2012; Wilber 2004). Henkisyys saattaa siis olla myös sitä, että nähdään tutut asiat uudesta näkökulmasta – ja sen jälkeen koetaan nuo samat asiat tavalla, joka tuottaa enemmän iloa ja vähemmän kärsimystä kuin ennen tuota arkista henkistä oivallusta.

Lopuksi: henkisyys kuuluu kaikille

Henkisytyden arkisuudessa on sen vallankumouksellinen potentiaali. Käsitteellinen reflektio syventää ja hienovaraistaa kokemustamme, vähän niin kuin juoman purskuttelu suussa voi tuoda siihen uusia sävyjä. Henkisytyden ymmärtäminen tällä tavalla tekee siitä kaikkien ihmisten omaisuutta, jota voi ja pitää jalostaa ja jonka avulla itsekin voi tavoitella omaa ja toisten hyvinvointia. Henkisyys ei ole näin ollen minkään yhden tradition yksityisomaisuutta, vaan erilaiset perinteet tarjoavat erilaisia näkökulmia tähän ihmisenä olemisen ytimeen.

Valmennustyö on nykyajan henkisytyttä, kuten aiemmin totesimme. Valmentajista (tai konsulteista) puhutaan monesti halventavaan sävyyn. Sille ei kuitenkaan ole syytä. Hyvät valmentajat esittävät avartavia kysymyksiä ja rohkaisevat näkemään nykyistä ja tulevaa tilannetta erilaisista näkökulmista. Siitä heille maksetaan, koska ihmiselle on luonteenomaista juuttua johonkin tiettyyn näkökulmaan. Meillä jokaisella on asioihin oma luontainen näkökulmamme, joka tuntuu niin rakkaalta. Pidämme monia ajattelutapoja itsestäänselvyyksinä, varsinkin jos olemme olleet tietyn organisaation palkkalistoilla riittävän pitkään.

Valmentaja esittää kysymyksiä: Missä oikeasti olemme, mitä haluamme ja mitä uskallamme toivoa? Miltä maailma näyttää, jos sitä katsoo erilaisista näkökulmista? Voisiko tämä uusi näkymä avata jotain, mitä ei ole aiemmin osannut pitää arvokkaana tai tärkeänä – ja voisiko elämää pitää sitä mielekkäämpänä, mitä useampia näkymien kerrostumia meihin mahtuu?

Filosofi Sokrates oli ensimmäisiä valmentajia. Hän kysyi, mitä iskulauseemme tarkoittavat, mitä olemme ja mitä haluamme elämältä.

Näin toimii myös hyvä valmentaja: hän avartaa ajattelua ja rohkaisee näkemään asioiden eri puolia ja eri näkökulmista. Joskus valmentajat tekevät tämän suorilla kysymyksillä, joskus vertauskuvien, roolipelin ja eläinhahmojen avulla.

Valmentajan korvaamaton perustehtävä on sama: hän konsultoi eli neuvoo. Ja kukapa ei neuvoa tarvitsisi.

Kirjallisuus

- Adamson, Sailor Bob 2004: *What's Wrong with Right Now Unless You Think About It?* Oakland: Non-Duality Press.
- Bennett, Arnold 2010 (1908): *How to Live on 24 Hours a Day*. Texas: Artimorean Art & Media.
- Bunge, Mario 1983: *Epistemology and Methodology. Part I: Exploring the World*. Dordrecht: Reidel Publishing.
- Burkeman, Oliver 2021: *4000 Weeks. Time Management for Mortals*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Covey, Stephen 1989: *The Seven Habits of Highly Effective People. Restoring the Character Ethic*. New York: Free Press.
- Cox, Elaine & Bachkirova, Tatiana & Clutterbuck, David 2018: *The Complete Handbook of Coaching*. Lontoo: Sage.
- Davis, Fred 2021: *The Book of Nothing*. Awakening Clarity Press.
- Dunderfelt, Tony 2017: *Valoisaksi. Henkisen psykologian opas*. Helsinki: Viisas Elämä.
- Ferriss, Tim 2004: *The Four-Hour Work Week*. New York: Crown Publishing.
- Fowler, James 1995: *The Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: HarperCollins.
- Friedman, Harris & Hartelius, Glenn (toim.) 2015: *The Wiley-Blackwell Handbook of Transpersonal Psychology*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Gardner, Howard 2011: *Frames of Mind. The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books.
- Gontsarov, Ivan 2005 (1908): *Oblomov*. Lontoo: Penguin Classics.
- Goode, Greg 2007: *Non-Dualism in Western Philosophy*. Oakland: New Harbinger. http://greg-goode.com/wp-content/uploads/2017/01/Nonduality_Western_Phil.pdf.
- Hintsu, Aki 2015: *Voittamisen anatomia*. Helsinki: WSOY.
- Hodgkinson, Tom 2005: *How to Be Idle*. Lontoo: Penguin.
- Hodgkinson, Tom 2018: *Business for Bohemians*. Lontoo: Penguin.
- Hornborg, Anne-Christian 2021: Rebranding the Soul. Rituals for the Well-made Man in Modern Society. Teoksessa Cornelio, Jayeel Serrano & Gauthier, Francois & Martikainen, Tuomas & Woodhead, Linda (toim.) *Routledge International Handbook of Religion in Global Society*. New York & Lontoo: Routledge.
- Hui-neng 2008: *The Platform Sutra. The Zen Teaching of Hui-neng*. Berkeley: Counterpoint.
- Hunt, Joanne (toim.) 2009: Integral Coaching. – *Journal of Integral Theory and Practice* 4(1).
- Hämäläinen, Raimo & Saarinen, Esa (toim.) 2008: *Systems Intelligence. A New Lens on Human Engagement and Action*. Helsinki: University of Technology.
- Jakonen, JP 2022 (tulossa): *Konsensustodellisuuden harha. Systeeminen muutos*. Helsinki: Into.

- Jakonen, JP & Kampainen, Matti 2021: *Kokonaisuuden näkemisen taito. Johdatus integraaliseen ajatteluun*. 2. painos. Helsinki: Basam Books.
- Juntunen, Jenni & Mäkimaa, Heidi 2014: Tyyneymessu. Jumalanpalvelus kirkosta vieraantuneille ja riippuvuuksista vahingoittuneille ihmisille. Opinnäytetyö. Helsinki: Diakonia-ammattikorkeakoulu.
- Kegan, Robert 1982: *The Evolving Self. Problem and Process in Human Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- Lipponen, Varpu & Karvinen, Ikali 2018: Isompiin käsiin annettu. Omaiset henkisen ja hengellisen hoidon tulkitsijoina saattohoidossa. – *Uskonnotutkija – Religionsforskaren* 7(2). <https://doi.org/10.24291/uskonnotutkija.v7i2.77403>.
- Loehr, Jim & Schwartz, Tony 2003: *The Power of Full Engagement*. New York: Free Press.
- Louheranta, Olavi & Lähtenvuo, Markku & Kangasniemi, Mari 2016: Henkisen ja hengellinen tuki terveydenhuollossa: kenen vastuulla? – *Sosiaalilääketieteellinen Aikakauslehti* 53:4.
- Maharaj, Sri Nisargadatta 2012: *I Am That*. Durham: Acorn Press.
- Manson, Mark 2016: *The Subtle Art of Not Giving a F*ck*. New York: HarperCollins.
- McCloskey, Deirdre Nansen 2019: *Why Liberalism Works. How True Liberal Values Produce a Freer, More Equal, Prosperous World for All*. New Haven: Yale University Press.
- Newport, Cal 2021: *A World Without Email*. New York: Portfolio.
- Peltomäki, Isto 2014: *Sielunhoito papin profession valossa. Käsitemallitutkimus sielunhoidollisesta auttamisesta*. Systemaattisen teologian pro gradu -tutkielma. Helsinki: Helsingin yliopisto.
- Peterson, Jordan 2018: *12 Rules for Life. An Antidote to Chaos*. Toronto: Random House.
- Roof, Wade Clark 1993: *A Generation of Seekers. The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: HarperCollins.
- Salomäki, Hanne & Hytönen, Maarit & Ketola, Kimmo & Salminen, Veli-Matti & Sohlberg, Jussi 2020: *Uskonto arjessa ja juhlassa. Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 2016–2019*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 134. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Shirley, John 2004: *Gurdjieff. Introduction to His Life and Ideas*. New York: Tarcher.
- Stausberg, Michael & Gardiner, Mike 2016: Definition. *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Tillich, Paul 2009: *Dynamics of Faith*. New York: Harper.
- Victoria, Brian 2006: *Zen at War*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Waite, Dennis 2007: *Back to the Truth. 5000 Years of Advaita*. Winchester: O Books.
- Wilber, Ken 2000: *Integral Psychology*. Boston: Shambhala.
- Wilber, Ken 2004: *The Simple Feeling of Being*. Boston: Shambhala.
- Wilber, Ken 2006: *Integral Spirituality*. Boston: Shambhala.
- Wilber, Ken 2017: *The Religion of Tomorrow*. Boston: Shambhala.

Loppusanat

Uushenkisyys moninaisessa valossa¹

Ruth Illman

 <https://orcid.org/0000-0001-5258-7040>

Peter Nynäs

 <https://orcid.org/0000-0002-5933-3542>

Aluksi

Monimuotoisuus, liikkuvuus ja rajojen ylittäminen – nämä teemat kulkevat punaisen langan tavoin jokaisessa käsillä olevan teoksen luvussa. Ne ovat olleet merkityksellisiä myös pyrittäessä ymmärtämään erilaisia kulttuurisia ja uskonnollisia ilmaisuja. Erityisen keskeisiä ne ovat olleet oman aikamme ymmärtämisessä. Teemat ovat myös olleet ratkaisevia sen kannalta, miten henkisyys eri muodoissaan on tullut omaksi, näkyväksi ja huomioon otettavaksi tutkimusalueekseen.

Uushenkisyyttä ilmiönä ei voida aina eikä itsestään selvästi tavoittaa uskonnotutkijoiden perinteisillä käsitteillä. Se pakenee valmiita, tieteenalan tarjoamia konventionaalisia selitysmalleja. Uskonnon-tutkimus tieteenalana – tai tieteenaloina – on itse asiassa suhteellisen nuori tutkimusalue, eikä se ole vielä läpäissyt kovinkaan monien tutkijasukupolvien metodisia ja kriittisiä tutkimuksia ja reflektioita. Niillä rajoja rikkovilla edistysaskeleilla, joita 1800-luvun lopulla ja 1900-luvun alussa tehtiin, tuntuu edelleen olevan merkitystä siinä, miten tutkijat kohdistavat katseensa ja rakentavat kysymyksenasettelunsa, kuten myös siinä, mitkä asiat ohitamme tai otamme itsestään-selvyyksinä.

Lukiessamme teoksen lukuja, jotka erilaisista teoreettisista ja metodologisista näkökulmista ja eri konteksteissa analysoivat ja tulkitsevat uushenkisyyden eri ilmaisuja tiedonalueena ja käytäntönä, saamme kattavan näkymän siihen moninaisuuteen, jolla on merkitystä koko

1 Tekstin on suomentanut Tiina Mahlamäki.

ymmärryksellemme uskonnosta nykypäivänä. Lukujen analyysien ja johtopäätösten voidaan sanoa vahvistavan sen, mitä etnografisesti suuntautuneet tutkijat ovat jo pitkään painottaneet: ihmisten arkinen elämä on kaleidoskooppi, jossa kontekstuaalisten tekijöiden runsaus, henkilökohtaiset valinnat, kulttuuriperintö ja ympäristö, tunteet, yhteiskunnalliset rakenteet ja monet muut tekijät muovaavat sitä, millä tavoin yksittäinen ihminen identifioituu, ajattelee, puhuu sekä hyödyntää uskontoa. Kaleidoskooppikuva muuttuu koko ajan, kuvat ovat liikkeessä ja ottavat koko ajan uusia muotoja: osittain kaleidoskooppia ravistelevien ulkoisten tekijöiden vuoksi, osittain riippuen siitä, miten kehitämme ja luomme uudelleen tulkintojamme siitä, mitä näemme kaleidoskoopin silmästä. Jokapäiväisiä tapoja suhtautua elämän henkisiin ulottuvuuksiin muokkaavat myös ruumiilliset kokemukset ja aistimukselliset elämykset, kuten myös se, kuinka niille erilaisia muotoja antavat identiteetit ovat keskenään vuorovaikutuksessa. Ymmärtääksemme tässä teoksessa esiin piirrettyä uushenkisyyden kuvaa meidän on uskontopedagogi Zvi Bekermanin sanoin kysyttävä itseltämme, miltä sitoutuminen ja samastuminen uushenkisyyteen tuntuu, tuoksuu, maistuu ja kuulostaa (Bekerman & Zembylas 2016, 210).

Ruumiillisuus ja aistimellisuus ovat varmasti ne ulottuvuudet, jotka selkeimmin nousevat esiin teoksen eri luvuissa. Uushenkiset käytännöt kantavat vahvaa ruumiillisuuden leimaa, jossa ei ole mukana pelkästään ajatusten tai älyn voima, vaan myös keho ja inhimilliset aistit kaikessa rikkaudessaan. Ruumis sitoutuu harjoituksiin ja käytäntöihin, joiden tarkoituksena on lisätä terveyttä ja hyvinvointia tai vaihtoehtoisesti mielenrauhaa tai näkemyksiä korkeammista asioista ja piilotetuista, esoteerisista ulottuvuuksista. (Ks. esim. Utriainen 2014a, 2017.) Esimerkiksi mantrojen laulaminen ankkuroi rukouksen konkreettisesti ruumiiseen äänen ja hengityksen avulla (esim. Mikkolan sekä Karjalaisen & Kuparin luvut tässä teoksessa). Myös materiaalisuudella on tärkeä rooli näissä analyyseissä: uushenkisten harjoitusten osana käytettävät konkreettiset esineet ovat tärkeitä lähteitä ja välineitä henkisille kokemuksille sinänsä (esim. Annusen luku tässä teoksessa). Tässäkin taide nousee selvästi esiin uushenkisyyden lähteenä, mikä käy selvästi esiin teoksen II-osan, Taide ja kulttuuri, kolmessa luvussa.

Tämä teos näyttää tien kohti tällaista avointa ja kokeilevaa suhtautumistapaa uskonnon rooliin erilaisissa tutkimuksen kohteena olevissa arkipäivän konteksteissa. Useat luvut perustuvat etnografiseen tutkimukseen, ja niiden myötä saa lukija käsityksen siitä, miten erilaiset ihmiset tämän päivän Suomessa neuvottelevat omasta paikastaan henkisyyden kartalla. Useimmiten tämä on se paikka, jossa erilaiset maailmat, perinteet, käytännöt ja vakaumukset kohtaavat. Mistä nykypäivän ihmiset löytävät sanat ja yhteisöt, jotka voivat tarjota muodon omalle elämälle ja omalle persoonalleen? Onko olemassa merkityksellisesti rakennettuja kulttuuri- ja uskontoperinnön malleja ja kaavoja, joista omien juurien koetaan muodostuvan, mutta jotka samanaikaisesti ovat henkilökohtaisesti relevantteja suhteessa siihen hektiseen elämään, jota tämän päivän maailmassa elämme? Miten erilaiset kulttuuriset ja uskonnolliset kontekstit ja identiteetit yhdistyvät? Teoksen analyysit osoittavat, että monet ihmiset etsivät henkistä sitoutumista, joka tuntuu ”aidolta” ja ankkuroituu historiaan mutta tuntuu samalla merkitykselliseltä henkilökohtaisella tasolla, luo yhteisyyttä toisiin ihmisiin, jota voi toteuttaa arkisessa elämässään ja joka koskettaa sekä ruumista että sielua.

Monien ihmisten, jotka ovat aktiivisia uushenkisissä piireissä, pitää kuitenkin tasapainottaa arkielämänsä eri puolet. Tutkiessaan uushenkisiä rituaaleja Terhi Utriainen (2020a) on osoittanut, että vaikka tällaiset käytännöt usein tuovat mukanaan positiivisia tunteita ja kokemuksia henkilökohtaiseen elämään, voi kiinnostus enkeleihin, parantamiseen, horoskooppeihin tai mytologioihin muuttua ongelmalliseksi sosiaalisessa elämässä. Jos läheiset ihmiset perheessä tai työpaikalla eivät jaa sympaattista asennetta uushenkisyyteen, voi avoin sitoutuminen aiheuttaa jännitteitä ja konflikteja. Jotta eri maailmat ja normijärjestelmät olisivat tasapainossa, ihmisen on usein kehitettävä erilaisia sopeutumismenetelmiä ja taktikoita voidakseen jatkaa paneutumistaan henkisiin kiinnostuksenkohteisiinsa, mutta siten, etteivät he samalla menetä yhteyttään maalliseen yhteiskuntaan ja omaan paikkaansa siinä.

Sukupuoleen liittyvät kysymykset ovat usein merkittäviä voidaksemme ymmärtää sekä rajojen rakentumisia että uusien mahdollisuuksien syntymistä. Sukupuoleen liittyvät kysymykset tulevat merkityksellisiksi monissa teoksen luvuissa, usein yhtenä useista tutki-

musaineistoon sovellettavista analyttisistä näkökulmista. Utriainen osoittaa, että uushenkinen miljöö voi tarjota käytäntöjä ja tiloja, jotka mahdollistavat uudenlaisen toimijuuden, ja että sukupuolen ulottuvuudella voi edistää ja tehdä näkyväksi niiden emansipatorista tai transformatiivista funktiota (Utriainen 2014b). Utraisen johtopäätösten tavoin tämän teoksen luvuissa on monia, usein hienovaraisia tapoja luoda ja säännellä usein herkkää lumoutumisen ja uskon metettämisen välistä tasapainoa (Utriainen 2020a, 195).

Identifikaatioiden moninaisuus

Käsillä olevassa teoksessa esiin nousevat kysymykset ja teemat ovat monin tavoin linjassa Åbo Akademista johdetun kansainvälisen kärkihankeprojektin, Young Adults and Religion in a Global Perspective (YARG), kuten myös sen ”edeltäjän”, Post-Secular Culture and a Changing Religious Landscape (PCCR) -tutkimushankkeen, kanssa. Ajatus siitä, että postsekulaari tarjoaa kriittisen lähestymistavan nykypäivän länsimaisen ”uskonnon” ymmärtämiseen, oli lähtökohta Suomen uskonnollisen maiseman laajalle, etnografisin ja laadullisin menetelmin tapahtuvalle tarkastelulle (Nynäs, Lassander & Utriainen 2012). YARG-projektissa astuimme useita askelia pidemmälle ja kokosimme yhteen laajan valikoiman erilaisia tutkimusaineistoja nuorten aikuisten keskuudesta kolmessatoista maassa eri puolilla maailmaa² tavoitteenamme tarkastella henkilökohtaisia uskonnollisia ja maallisia elämäntapoja ja arvoja ilman, että käytettäisiin ennalta lukoon lyötyjä institutionaalisia kytköksiä tai suljettuja kategorioita.

Sekä PCCR että YARG valottivat sitä, miten arvot ja asenteet muokkaavat subjektiivisia tekijöitä vuoropuhelussa institutionaalisten, sosiaalisten, kulttuuristen ja muiden yleisten rakenteiden kanssa. Lisäksi pyrimme luomaan uusia teoreettisia ja metodologisia malleja uskonnollisten, henkisten ja sekulaarien näkökulmien tutkimiseksi nykypäivän maailmassa; malleja, jotka eivät nojaa kadonneeseen maailmaan kuuluviin dikotomioihin ja luokkiin (maailmanuskonto-

2 Suomi, Ghana, Intia, Israel, Japani, Kanada, Kiina, Ruotsi, Peru, Puola, Venäjä, Turkki ja USA.

paradigma, uskonnolliset sekulaarien vastakohtana, älyllinen tunteellisen vastakohtana yms.). YARG oli erityisen kiinnostava tässä mielessä. Se kokosi eri maista yhteen suuren joukon paikallisia tutkimusavustajia ja kollegoita, jotka tulivat mukaan projektiin ja tarttuivat uskontoon liittyviin kriittisiin kysymyksiin monikulttuurisesta ja globaalista näkökulmasta. Aineisto koostui erilaisista sekä kvantitatiivisista että kvalitatiivisista tutkimusmateriaaleista: kyselylomakkeista, syvähaastatteluista sekä Faith Q -lajittelusta (FQS).

FQS on uudennainen väline uskonnontutkimuksessa (Wulff 2019; Nynäs ja muut 2021) ja suunniteltu erityisesti havainnollistamaan keskeisiä uskonnollisten, henkisten ja sekulaarien elämänasenteiden näkökulmia henkilökohtaisella tasolla. Osallistujat lajittelevat 101 väittämää, mikä mahdollistaa muodostuneiden mallien tarkastelun eri tavoin. Esimerkiksi yksittäinen lajittelu antaa moniulotteisen vaikutelman yksilön elämänkatsomuksesta, ja sitä seuraava haastattelu syventää näkökulmaa. Tekemällä useasta lajittelusta faktorianalyysin on mahdollista tunnistaa toistuvia, toisistaan erillisiä, jopa näennäisen pieniä tai marginaalisia kaavoja.

YARG osoittaa monimetodisen näkökulman arvon ja sen, että on tärkeää pystyä moniulotteisella tavalla havainnollistamaan sitä, mikä meitä uskonnontutkimuksessa kiinnostaa. Joitakin hankkeen keskeisiä havaintoja, joita julkaistiin teoksessa *The Diversity of Worldviews Among Young Adults: Contemporary (Non)Religiosity and Spirituality Through the Lens of an International Mixed Method Study* (Nynäs 2022; Nynäs ja muut 2022a), voidaan nostaa tässä esiin. Toisaalta on selvää, että on olemassa vedenjakaja uskonnollisten ja maallisten elämäntapojen välillä, ja tämä kahtiajako on jossain määrin merkityksellinen. Tämä malli toistuu maissa, joissa suoritimme tutkimuksen. Samalla ei voida kuitenkaan unohtaa paikallisia variaatioita. On erilaista olla sekulaari Intiassa, Kiinassa tai Turkissa. FQS auttaa meitä selvittämään systemaattisesti näitä eroja sekä tarkemmin muun muassa sitä, mitkä yhteiskunnalliset keskustelut ja arvoprofiilit vaikuttavat eroihin. Samalla nämä kategoriat ovat huokoisia, ja kun tarkennamme niihin lähemmäs, näemme, että erot elävät tavoilla, jotka ovat myös rajoja ylittäviä. Meidän on siirryttävä erilaisten tapojen välillä voidaksemme käsitellä aineistoja ja laajentaessamme ymmärrystämme siitä.

YARG-tutkimuksemme pohjalta saatoimme myös nähdä, että henkisyys muodostaa elämään omanlaisensa asenteen, joka eroaa siitä, mitä on olla uskonnollinen tai sekulaari. Tämä malli myös toistuu globaalisti. (Nynäs ja muut 2022b.) Toisin sanoen on selvää, että meidän on pidettävä henkisyyttä omana kategorianaan ja että se ei ole sen enempää uskonnollisen kuin sekulaarin maailmankatsomuksen alalaji (vrt. Huss 2014). Sille on luonteenomaista asettaa keskiöön yksilön, avoimuuden, arvoliberaaliuden, etsijyyden, holismin, sisäisen kasvun ja kehityksen kaltaisia seikkoja (vrt. Woodhead 2013). Lähempi tarkastelu osoittaa vielä, että henkisyys, toisin kuin monet muut katsomukset, osoittautuu olevan lähellä sekulaaria elämänasennetta ja että emme voi löytää samankaltaista positiivista korrelaatiota minkään uskonnollisuuden muodon kanssa. Vaikutti myös siltä, että paikallisilla variaatioilla ja eroilla oli taipumusta vahvistua henkisyyden kategorian tapauksessa (Nynäs ja muut 2022c). On tyypillistä, että ihmisellä on käsitys, että hän ”uskoo jollain tapaa, muttei pidä itseään uskonnollisena” (FQS28).³

Henkisyys on muuntautuva ja moniulotteinen ilmiö. Meille on tuttua ajatus siitä, että uskonnollisuudella on moniulotteinen luonne (vrt. Saraglou 2011). Henkisyyden osalta pystyimme tekemään samankaltaisen havainnon, mutta henkisyyden moniulotteisuus perustuu huomattavasti laajempaan rekisteriin. Toisin sanoen voidaan sanoa, että henkisyyden ja muiden kulttuurien välillä on perheyhtäläisyyden kaltaista samanlaisuutta, mutta perheyhtäläisyys varioi laajemmin (Nynäs ja muut 2022c). Henkisyyden tutkiminen onkin tärkeää, mutta samanaikaisesti haastavaa, koska ajalliset ja paikalliset kulttuuriset ja yhteiskunnalliset vaihtelut vaikuttavat siihen niin ratkaisevasti.

Useat YARGiin liittyvät julkaisut osoittavat samaan suuntaan, kohhti uskontotieteessä käytäviä tärkeitä ja ajankohtaisia keskusteluja. Erilliset tutkimukset ovat keskittyneet muutoksiin globaaleissa uskonnollisen sosialisointien muodoissa (Klingenberg & Sjö 2019) sekä sosiaalisen median jatkuvasti kasvavaan vaikutukseen ja merkityk-

3 Englanninkielinen versio: “Believes in some way but does not view him- or herself as religious”.

seen nykypäivän nuorten aikuisten yksilöllisten elämänasenteiden perustana ja ilmaisuna (Moberg & Sjö 2020). Toinen YARGissa koottuun aineistoon tukeutuva teos nostaa esiin kysymyksiä universaalin ja partikulaarin vastakkainasettelusta uskontotieteessä. Teos kohdistaa katseensa monikulttuurisuuskysymyksiin ja ottaa tehtäväkseen järjestelmällisesti kyseenalaistaa ne dikotomiat, joiden ympärille tutkimusalueemme on rakentunut. Tässä korostuu jälleen tarve korostaa teoreettisen ja metodologisen monipuolisuuden arvoa. Meidän on esitettävä uusia ja vaihtoehtoisia tapoja kuvata ja piirtää meitä ympäröivää todellisuutta siten, että otamme vakavasti ne perustavanlaatuiset liikkuvuudet, monimuotoisuuden ja vivahteet, jotka näemme nuorten aikuisten elämässä. (Nynäs, Illman, Fernández & Novis-Deutsch 2023.) Tämä tutkimus osoittaa, että nykypäivän nuoret aikuiset suosivat yleensä avoimempia ja yksilöllisempiä näkökulmia kuin vanhemmilta sukupolvilta perittyjä normatiivisia ja perinnesidonnaisia arvorakenteita. He aukovat mielellään uusia uria ja ylittävät rajoja, jotka on perinteisesti koettu kyseenalaistamattomiksi ja annetuiksi erityisesti liittyen uskonnollisiin ja kulttuuriin kiinnittymisiin: kristillisen identiteetin voi hyvin yhdistää uushenkisyyden materiaalsiin käytäntöihin, kuten vaikkapa kristalleihin (Mikkola tässä teoksessa) tai itämaiseen äänimeditaatioon (Annunen tässä teoksessa).

Rajojen vetäminen uskonnollisen ja maallisen välille on merkityksellistä mutta harvoin lopullista. Se ei ole aina täysin merkityksellistä YARG-tutkimukseen osallistuneille nuorille. Kuten Oppaan ja Hulkosen luvun (tässä teoksessa) informantit, yhdistävät monet heistä tieteelliset lähestymistavat esimerkiksi lääketieteen tai vaihtoehtoisten ja henkisten hoitomuotojen kanssa tai lähtevät liikkeelle ei-uskonnollisesta omakuvasta (niin kutsutut ”nones”), jossa on vielä tilaa esimerkiksi luonnonmystiikalle tai ruumiinharjoituksille.

Myös tilannesidonnaisen uskonnollisuuden käsite (*situational belief*, ks. Stringer 1996) osoittaa tärkeän puolen siitä, miten uskonto ja henkisyys toimivat. Tutkimuksissa on uskonnollisia ja sekulaareja henkilöitä usein tarkasteltu kuin binäärisinä vastapuolina – toistensa loogisina ja sovittamattomina vastakohtina. Jos kuitenkin katsomme syvemmälle ja pyrimme ymmärtämään, miten nuoret aikuiset elämänsä muotoilevat, se ei näytäkään pitävän paikkaansa. He määrittelevät itsensä ei-uskonnollisiksi, ehkä jopa ateisteiksi, mutta tunte-

vat silti luottamusta johonkin suurempaan. He myös kokevat olemassaolon merkityksen ja varmuutta siitä, että on olemassa jotain, joka ylittää konkreettisen tässä ja nyt ja vaikuttaa ihmisten elämään, eivätkä kuitenkaan koe sitä epäjohdonmukaiseksi tai hämmentäväksi (Ketola & Sohlberg tässä teoksessa). Päinvastoin: monille ihmisille tällainen yhdistetty maailmankuva, joka sisältää monenlaisia vivahteita, luo merkityksen elämälle sekä tunteita yhteenkuuluvuudesta, yhteydestä ja turvasta (Illman, Nynäs & Novis-Deutsch 2023).

Kuten YARG-projektin johtopäätökset, tämän teoksen luvut piirtävät kuvaa uushenkisyydestä käytäntönä ja elämäntekemisenä, joka on kaikkea muuta kuin mustavalkoinen. Yksilön subjektiivisten valintojen ja mieltymysten lisäksi kiinnittävät monet kirjoittajat huomiota yleisiin sosiaalisiin, kulttuurisiin ja poliittisiin valtarakenteisiin ja hierarkioihin, jotka puolestaan edistävät yksilön arvojen ja elintapojen muovautumista. Ympäristön asettamat etnisyyteen ja sukupuoleen liittyvät sekä taloudelliset rajoitteet muokkaavat myös suurelta osin niitä valintoja, joita ihminen voi tehdä suhteessa elämäntekemiseensä ja elintapoihinsa. Subjektiviteettia ei voi määrittää ratkaisevaksi selitysmahdollisuudeksi, minkä Hjelman luku tässä teoksessa selvästi osoittaa. On tärkeää, että uushenkisyyden kentästä ei rakenneta liian yksinkertaistettua kuvaa, *one-(wo)man-show*'ta, jossa jokainen ihminen on täysin vapaa toteuttamaan mitä tahansa mahdollisuuksia. On sekä epistemologisesti että eettisesti merkittävää, että tutkimuksemme eivät teeskentele sellaista: monille ihmisille sukupuolinormit, lainsäädäntö, rahat ja rodullistaminen tukkivat tien selkälaiseen vapauteen.

Eletty uskonto ja arjen uskonto

Lähemmin tarkasteltuna tarjoavat tämän teoksen eri luvut kiinnostavan haasteen nykypäivän uskontotieteilijöille. Miten voimme ottaa vakavasti tällaisen värikkään epämääräisyyden ilman, että vähennämme sitä selittämällä pois ne asiat, jotka hämmentävät tai puristamalla ilmiön aikaisempiin kulmikkaisiin ja jäykkiin selitysmalleihimme? Linjassa tuoreemman *multiple religious belonging* -tutkimuksen kanssa haluamme tarjota vakuuttavampaa terminologiaa

tutkimusalueen tulevalle tutkimukselle, jossa keskiössä ovat sellaiset käsitteet kuin luovuus, rikkaus ja inklusiivisuus (ks. Hedges 2017).

Viime vuosina on kehitetty useita analyttisiä malleja, joiden avulla voi tutkia uskontoa osana arkista elettyä elämää. Malleja on yhdistänyt pyrkimys vangita uskonto monimutkaisena, kontekstuaalisena ja muuttuvana osana elämää. Tämä tutkimus tarkentaa katseensa konkreettisiin ihmisiin, joilla on ruumis, tunteita, ajatuksia ja arkisia huolenaiheita, mutta jotka yhdistävät yhä useammin tarinansa suurempiin sosiaalisiin, historiallisiin ja institutionaalsiin rakenteisiin, jotka luovat edellytyksiä ja suuntia yksilöllisille elämänvalinnoille ja poluille. Etnografisessa uskonnotutkimuksessa esiintyy useita samankaltaisia käsitteitä, joita käytetään rinnakkain. Helena Kupari ja Elina Vuola (2020, 10) ovat koonneet ne yhteen kattokäsitteen *religion-as-lived* alle.

Suosituin analyysinäkökulma näiden käsitteiden joukossa on *eletty uskonto* – näkökulma, jonka juuret ovat uskontososiologiassa ja jota sekä hyödynnetään että kritisoidaan käsillä olevassa teoksessa. Toinen lähikäsite on vernakulaari uskonto, arjen uskonto, joka myös nostetaan esiin useassa tämän teoksen luvuissa (Kyyrö, Kupari & Karjalainen). Tämän näkökulman, jonka juuret ovat folkloristisessa tutkimusperinteessä ja etnografiassa, tavoitteena on tutkia uskontoa osana jokapäiväistä elämää teoreettisesti ja metodologisesti systemaattisella tavalla. Tämä lähestymistapa kyseenalaistaa dikotomisen uskonnon ymmärtämisen, jossa virallinen ja populaari, älyllinen ja tunteellinen, institutionaalinen ja yksilöllinen asetetaan vastakkain. Sen sijaan tavoitteena on yhdistää yksilön subjektiivinen kokemusmaailma sitä muokkaaviin yleisiin rakenteisiin. (Primiano 1995; Bowman & Valk 2012.)

Tarkoituksena on luoda uskonnon tutkimukseen malli, joka on vapaa halventavista lähtökohdista (tai ainakin pystyy tekemään ne näkyviksi), joita uskonnon dualistinen tarkastelutapa kantaa mukanaan. Vernakulaarin uskonnon näkökulma keskittyy usein folkloristiselle tutkimukselle luonteenomaisiin teemoihin, kuten arkeen, narratiivisiin rakenteisiin ja paikallisiin käytäntöihin, ja huomioi herkästi yhteiskunnan hierarkiat ja valtarakenteet sekä poissuljetut ja marginaaliset näkökulmat (Fingerroos, Hämäläinen & Savolainen 2020). Yhteys muistitietonäkökulmaan (*oral history*) kantaa muka-

naan analyttisen painopisteen muutoksen: kertojasta kertomukseen, sen muotoon ja suhteeseen kulttuurisiin ja sosiaalisiin ylärakenteisiin. Vernakulaarin uskonnon analyysissä keskiössä on vuorovaikutus ja joskus myös konflikti yksilön kokemusten ja näkökulmien sekä yleisten, virallisten ja epävirallisten kontekstien välillä. Analyyseistä tulee siten suhteellisia ja kontekstuaalisia.

Eletty uskonto -näkökulma lähtee liikkeelle yhteiskunnan rakenteista ja instituutioista ja laajentaa siten näkökenttää sisällyttämällä siihen etnografian, joka ei osoita vain yleiseen ja viralliseen vaan myös partikulaariseen ja yksilölliseen. Vernakulaarin uskonnon näkökulma puolestaan aloittaa toisesta suunnasta: tavallisten ihmisten pienestä ja merkityksettömästä elämästä, jota folkloristiikassa on aina vaalittu. Tältä ruohonjuuritasolta poimitaan analysoitavaksi se dialektiikka yhteiskunnan rakenteiden ja erilaisten vallan ja vaikutusvallan verkostojen kesken, joka muokkaa yksittäisen ihmisen elämää. Siten vivahteet, johtopäätökset ja painotus ovat jossain määrin erilaisia riippuen siitä, minkälaista analyttistä näkökulmaa tutkija käyttää.

Ei ole yllättävää, että erityisesti suomalaiset tutkijat ovat pitäneet vernakulaarin uskonnon käsitettä käyttökelpoisena ja houkuttelevana. Suomessa uskontotiede on syntynyt läheisessä yhteydessä folkloristiikkaan: oppiaineet ovat kehittyneet yhdessä samoissa laitoksissa ja jopa yhteisen professuurin jakaen. Folkloristiikan kulttuurianalyysi on ollut relevantti ja itsestään selvä menetelmä suomalaisille uskontotieteilijöille jo useiden akateemisten sukupolvien ajan, toisin kuin monissa muissa Pohjoismaissa ja Euroopan maissa, joissa oppiaineidien tarinat näyttävät aivan toisenlaisilta.

Vernacular religion -termin suomenkielinen käännös, *omaehtoinen uskonto* (Hovi & Haapalainen 2015), korostaa myös toista, merkittävää näkökulmaa, joka sisältyy alkuperäisen *vernacular*-termin lingvistiseen merkitykseen. Paikallisen, kansanomaisen ja epävirallisen lisäksi vernakulaari on myös spontaania, vapaaehtoista ja henkilökohtaisesti muotoutunutta – jotain, jota ihminen tekee omalla tavallaan ja omilla ehdoillaan. Käsite *omaehtoinen* sisältää ajatuksen siitä, että yksilö muotoilee yleiset säännöt ja rakenteet positiivisessa identiteettiprosessissa, joka vaatii sekä kypsyyttä että sopeutumiskykyä. Juuri tämä yksilöllisten ja institutionaalisten rakenteiden välinen suhde ilmenee erityisen kiinnostavasti niissä tämän teoksen luvuissa,

jotka käsittelevät yksilöiden, yhteisöjen ja yhteiskuntien neuvotteluja uushenkisyyteen liittyen. Arjen uskonto syntyy itsestään, ei vain jonkin oikeamman, konkreettisemmän, vakavamman tai hyväksytymmän sivutuotteena.

Uskontotieteilijä Terhi Utriainen on hiljattain ehdottanut keskittää uushenkisyyttä tarkastelemaan etnografiseen tutkimukseen lanseeraamalla kaksoiskäsitteen ”eletty vernakulaari uskonto” (Utriainen 2020b). Hänen johtamassaan Suomen Akatemian rahoittamassa tutkimusprojektissa *Learning From New Religion and Spirituality* Utriainen ryhmineen tutkii niitä eri tapoja, joilla oppiminen keskeisenä kulttuurisena arvona muokkaa eri ihmisten tapoja toimia osana tämän päivän uushenkisyyden kenttää. Mitä ihminen haluaa oppia, miten oppimista arvostetaan, miten tieto siirtyy alueelta toiselle esimerkiksi nykyaikaisissa terveyskäytännöissä, jotka liikkuvat sekulaarin koululääketieteen, vakiintuneiden uskonnollisten instituutioiden sielunhoidon sekä uushenkisen parantamisen rajaseuduilla? Tällaiset oppimisprosessit voivat lainata käsitteitään ja tietorakenteitaan institutionaalisilta uskonnoilta, mutta muotoilla ja mukauttaa niitä yksilöllisten tarpeiden mukaisesti käyttämällä populaarikulttuurin elementtejä, kansanperinteestä nousevia kuvia, ideoita ja traditioita uushenkisyydestä ja sekulaarista tieteestä (LeNeRe-kotisivut). Jokaisen, joka harjoittaa uushenkisiä käytäntöjä nykypäivän Suomessa, on löydettävä tapoja käsitellä herkkää dynamiikkaa vakiintuneiden uskontojen, uushenkisten ja sekulaarien ajattelutapojen ja yhteiskunnan normijärjestelmien välillä. Ei ole selvää paikkaa tai hyväksyntää avoimelle ja ulospäinsuuntautuneelle uushenkisyydelle nykypäivän maallistuneessa Suomessa – maassa, jossa useimmat ihmiset katsovat, että usko ja henkisyys kuuluvat yksityiselämään ja mielellään vielä niin, että ne saavat vain huomiota herättämättömiä, hienovaraisia ilmaismuotoja (Utriainen 2020a, 196, 207).

Muotoillessaan omaa terminologiaansa Utriainen voi hyödyntää parhaat puolet sekä eletyn uskonnon että vernakulaarin uskonnon tutkimusperinteistä. Elettyä uskontoa käytetään vangitsemaan jokapäiväisen elämän käytäntöjä, joilla on yhteyksiä henkiseen ja arkisen aistimaailman ylittäviin ulottuvuuksiin. Vernakulaarin uskonnon lähestymistapaa käytetään hienosäätämään tutkimusta ja korostamaan erityisiä käytäntöjä, jotka toteutetaan ”marginaaleissa” – mutta kui-

tenkin hedelmällisessä tai kireässä vuorovaikutuksessa institutionaali-
sen uskonnon kanssa. Näin tehdessään Utraiainen kiteyttää ehkä kaik-
kein dynaamisimmat ja ajatuksia herättävimmät alueet tämän päivän
uushenkisyyden tutkimuksessa ja pystyy valaisemaan niiden dyna-
miikkaa, tilannesidonaisuutta ja ambivalenttia luonnetta. Pidämme
todennäköisenä, että uushenkisten käytäntöjen tutkimukselle, jota
niin kattavasti ja monipuolisesti valaistaan tässä teoksessa, on paljon
hyötyä siitä, että Utraisen esittelemän integroidun mallin tutkimusta
jatketään. Siinä on tilaa kontrasteille, ristiriidoille ja yhteensovittamat-
tomuuksille.

Jokapäiväisen elämän henkiset käytännöt eivät muodosta erillistä,
selkeästi määriteltyä elämänaluetta. Pikemminkin niiden merkitys il-
menee eri tavoin eri ihmisten elämäntarinoissa suhteessa heidän ti-
lanteeseensa, kontekstiinsa ja kaikkeen, mitä heidän elämässään ta-
pahtuu. Joillekin henkinen sitoutuminen antaa perustan kaikille
tärkeille elämänvalinnoille, moraalisen ohjenuoran, joka antaa ek-
sistentiaalisen perustan ja rakenteen elämälle, uskon tulevaisuuteen
ja toivon. Joillekin kiinnittyminen uushenkisiin käytäntöihin on jo-
tain, mitä tutkitaan uteliaisuudella ja sen itsensä vuoksi, mutta joka
ei hallitse elämää sen enempää kuin muutkaan kiinnostuksen koh-
teet ja arvot, ja jonka ei välttämättä tarvitse olla haudanvakavaa koko
ajan (Mäkelä). Jotta ymmärrettäisiin, mitä uushenkisyys merkitsee
yksilöille, jotka sen sfääreissä liikkuvat, tarvitaan moniulotteisia ana-
lyyseyä: niin tiedonsosiologisia (Hjelm), kognitiivisia (Pohjanheimo),
integraalianalyttisiä (Kamppinen & Jakonen) kuin historiallisia
(Maskulin & Laitila, Kokkinen & Mahlamäki). Kokonaisvaltaisen ym-
märryksen luomiseen on käytettävä erilaisia tutkimusaineistoja: niin
kvantitatiivisia lomaketutkimuksia (Ketola & Sohlberg) kuin etno-
grafisia tutkimuksia pienemmässä ja suuremmassa mittakaavassa se-
kä erityyppisiä tekstianalyyseyä, jotka tarjoavat syvällisiä oivalluksia,
kun ne yhdistetään onnistuneesti, kuten tässä teoksessa.

Lopuksi

Tämä teos osoittaa selvästi tarpeen luoda joustavampia tapoja kuvata
ihmisten tapaa liittyä uushenkisyyden kenttään ja paikantua siinä

sekä yksilön että yhteiskunnan tasolla. Teoksen luvuissa tuodaan esiin paitsi monipuolinen kattaus tapoja sitoutua ja samastua uushenkisiin käytäntöihin myös sitoutumista, joka kehittyy ajan myötä ja suhteessa erilaisiin sosiaalisiin konteksteihin, elämäntilanteisiin ja inhimillisiin asiayhteyksiin. Uskonnollisuuden, henkisyyden ja sekulaarin kaltaiset kategoriat eivät kuvaa tätä dynamiikkaa tyhjentävästi. Siksi uskonnontutkijoiden on tärkeää nähdä oppialansa laajemmin ja jatkaa yrityksiä löytää menetelmiä ja käsitteitä, jotka voivat mielekkäällä tavalla vangita kaikki ne erilaiset tavat, joilla tämän päivän ihmiset rakentavat merkitystä elämälleen. Kuten YARG-projektin yhteydessä olemme havainneet: tarvitaan laajennettua näkökulmaa, joka antaa tilaa maailmassa näkemiemme uskonnollisten ja ei-uskonnollisten katsomusten laajuudelle. Kaikki ihmiset eivät ole uskonnollisia, mutta kaikilla on jonkinlaisia arvoja ja maailmankuva, joka on heille eri tavoin merkittävä (Nynäs ja muut 2022a).

Sillä, miten suhtaudumme tutkimuksissamme ”uskonnollisiin” aiheisiin, on epistemologisia ja metodologisia vaikutuksia – mutta myös eettisiä, kuten edellä totesimme. Pukemalla sanoiksi toisten ihmisten kokemuksia, määrittelemällä niitä ja järjestämällä niitä kategorioihin tulemme myös, epäsuorasti tai suorasti, antaneeksi niistä arvottavan mielipiteemme. Tällä voi olla vaikutuksia ihmisiin, joiden elämää esittelemme tutkimustuloksina tieteelliselle yhteisölle. Korostamalla tutkimuskohteemme monimuotoisuutta voimme samalla lisätä tietoisuutta siitä, kuinka monimutkaisia eri ihmisten sisäinen maailma ja ulkoinen todellisuus ovat: monimutkaisuus, monipuolisuus ja värikkyys ovat pikemminkin normeja kuin poikkeuksia.

Lopuksi kysymme itseltämme: onko sitoutuminen uushenkiseen kenttään ja innovatiivinen erilaisten rajaseutujen tutkimus, joissa perinteet, ajatukset ja käytännöt kohtaavat, tullut yhä tavallisemmaksi nykypäivänä? Historialliset luvut tässä teoksessa (Laitila & Maskulin, Kokkinen & Mahlamäki) osoittavat selvästi, että uushenkiset virtaukset eivät ole niin uusia kuin ehkä voisimme kuvitella. Onko yksinkertaisesti niin, että nykypäivän ihmisillä on vain paremmat mahdollisuudet saada tietoa vaihtoehtoisista käytännöistä ja suuremmat mahdollisuudet ilmaista uushenkistä maailmankuvaa, kun niihin liittyvä stigmatisointi on hiipunut, yhtenäiskulttuuri on monipuolistunut ja sosiaalinen media tarjoaa kaikille mahdollisuuksia

sanoittaa oma henkinen etsintänsä ja löytää samanmielisiä ympäri maailman? Näihin kysymyksiin ei tämä teos anna vastausta, mutta on kohtuullista olettaa, että ne ihmiset, jotka kertovat elämästään ja kokemuksistaan tähän teokseen kirjoittaneille tutkijoille, ovat huomanneet – jopa hyväksyneet – että tähän kysymykseen on olemassa useampi kuin yksi vastaus.

Institutionaalisten uskontojen tarjoamat suuret tarinat ja totuusväitteet eivät rakenna merkitystä kaikkien ihmisten elämässä. Itse asiassa ne jättävät yhä useammat nykypäivän ihmiset täysin koskemattomiksi tai epämääräisesti ärsytetyiksi. Se, miten ja mistä kukin löytää elämälleen merkityksen, on monin tavoin käytännöllinen kysymys, jota rajoittavat lukemattomat elämän kuohut ja yhteiskunnan rakenteet, oma uteliaisuus ja kaipuu johonkin suurempaan. Harvoin tämä elämännäkemyks voidaan muotoilla sopimaan jonkin uskonnon, hengellisyyden tai uskonnottomuuden tiukkaan kuvaukseen, josta puuttuu tila epäilyksille, ristiriidoille ja uusille oivalluksille.

Terhi Utriainen (2020a, 208) kuvaa uushenkistä sitoutumista seuraavalla tavalla: ”An art that can be learned and regulated so that it enables the practitioner to enjoy the benefits and potential of her otherworldly enchantments without seriously threatening her belonging to and participation in a more secular social world.” Joskus tarvitaan monimutkaisia sosiaalisia ja kommunikaatiostrategioita, jotta voidaan elää jokapäiväistä elämää, joka on samalla sekä lumottua että konkreettisesti maallista: ”Even if there are at times fruitful dynamics between enchantment and everyday reality, at other times, the two are forced to coexist in a much more troubled relationship.” (Mts.)

Kirjallisuus

- Bekerman, Zvi & Michalinos, Zembylas 2016: Identity negotiations in conflict-ridden societies. Historical and anthropological perspectives. – *Paedagogica Historica* 52:1–2 s. 201–218.
- Bowman, Marion & Valk, Ülo (toim.) 2012: *Vernacular Religion in Everyday Life. Expressions of Belief*. New York: Routledge.
- Finngerros, Outi & Hämäläinen, Niina & Savolainen, Ulla 2020: ”Mikä Vernakulaari?” – *Elore* 27:1 s. 4–14. <https://doi.org/10.30666/elore.95523>.
- Hedges, Paul 2017: Multiple Religious Belonging after Religion. Theorising Strategic Religious Participation in a Shared Religious Landscape as a

- Chinese Model. – *Open Theology* 3:1 s. 48–72. <https://doi.org/10.1515/oph-2017-0005>.
- Hovi, Tuija & Haapalainen, Anna 2015: Omaehtoinen yhteisöllisyys 2000-luvun kristillisyydessä. Teoksessa Enges, Pasi & Hänninen, Kirsi & Hovi, Tuomas (toim.) *Kansanuskosta nykypäivän henkisyys*. Turku: Turun yliopisto. 158–87.
- Huss, Boaz 2014: Spirituality: The Emergence of a New Cultural Category and its Challenge to the Religious and the Secular. – *Journal of Contemporary Religion* 29:1 s. 47–60.
- Illman, Ruth & Nynäs, Peter & Novis-Deutsch, Nurit (tulossa) 2023: Multiple Identifications. Growing Diversity and Deep Pluralism? Teoksessa Nynäs, Peter & Illman, Ruth & Fernández, Rafael & Novis-Deutsch, Nurit (toim.) *Navigating Universalism and Particularism in the Study of Religions*. Lontoo: Equinox Publications.
- Klingenberg, Maria & Sjö, Sofia 2019: Introduction. Theorizing Religious Socialization. A Critical Assessment. – *Religion* 49:2 s. 163–78.
- Kupari, Helena & Vuola, Elina (toim.) 2020: *Orthodox Christianity and Gender. Dynamics of Tradition, Culture and Lived Practice*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203701188>.
- LeNeRe: *Learning From New Religion and Spirituality*. Tutkimusprojektin kotisivut: <https://blogs.helsinki.fi/lenereproject/>. Haettu 4.10.2022.
- Moberg, Marcus & Sjö, Sofia (toim.) 2020: *Digital Media, Young Adults and Religion. An International Perspective*. New York: Routledge.
- Nynäs, Peter 2022: Putting a Q into the Study of Religions. Observations from a Global Study with the Faith Q-Sort. – *Temenos – Nordic Journal of Comparative Religion* 58:1 s. 7–40. <https://doi.org/10.33356/temenos.116001>.
- Nynäs, Peter & Lassander, Mika & Utriainen, Terhi (toim.) 2012: *Post-secular Society*. New Brunswick (N.J.): Transaction Publishers.
- Nynäs, Peter & Kontala, Janne & Lassander, Mika 2021: Q-Methodology in the Assessment of Subjective Spiritual and Religious Views. The Faith Q-Sort in Light of a Global Survey. Teoksessa Ai, Amy L. & Harris, Kevin A. & Paloutzian, Raymond F. & Wink, Paul (toim.) *Assessing Spirituality and Religion in a Diversified World. Beyond the Mainstream Perspective*. New York: Springer. 553–573.
- Nynäs, Peter & Keysar, Ariela & Kontala, Janne & Kwaku Golo, Ben-Willie & Lassander, Mika & Shterin, Marat & Sjö, Sofia & Stenner, Paul (toim.) (tulossa) 2022a: *The Diversity of Worldviews among Young Adults. Contemporary (Non)Religiosity and Spirituality through the Lens of an International Mixed Method Study*. Cham: Springer.
- Nynäs, Peter & Kontala, Janne & Lassander, Mika & Sjö, Sofia & Stenner, Paul (tulossa) 2022b: Family Resemblance in Variations of Contemporary Religiosity and Spirituality. Findings from a Cross-Cultural Faith Q-Study. Teoksessa Nynäs, Peter & Keysar, Ariela & Kontala, Janne & Kwaku Golo, Ben-Willie & Lassander, Mika & Shterin, Marat & Sjö, Sofia & Stenner, Paul (toim.) *The Diversity of Worldviews Among Young Adults. Contem-*


- porary (Non)Religiosity and Spirituality Through The Lens of an International Mixed Method Study. Cham: Springer.
- Nynäs, Peter & Kontala, Janne & Lassander, Mika & Sjö, Sofia & Stenner, Paul (tulossa) 2022c: Family Resemblance in Variations of Contemporary Religiosity and Spirituality. Findings from a Cross-Cultural Faith Q-Study. Teoksessa Nynäs, Peter & Keysar, Ariela & Kontala, Janne & Kwaku Golo, Ben-Willie & Lassander, Mika & Shterin, Marat & Sjö, Sofia & Stenner, Paul (toim.) *The Diversity of Worldviews Among Young Adults. Contemporary (Non)Religiosity and Spirituality Through The Lens of an International Mixed Method Study*. Cham: Springer.
- Nynäs, Peter & Illman, Ruth & Fernández, Rafael & Novis-Deutsch, Nurit (tulossa) 2023: *Navigating Universalism and Particularism in the Study of Religions*. Lontoo: Equinox Publications.
- Primiano, Leonard 1995: Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife. – *Western Folklore* 54: 1 s. 37–56.
- Saroglou, Vassilis 2011: Believing, Bonding, Behaving, and Belonging. The Big Four Religious Dimensions and Cultural Variation. – *Journal of Cross-Cultural Psychology* 42:8 s. 1320–1340.
- Stringer, Martin 1996: Towards a Situational Theory of Belief. – *Journal of the Anthropological Society of Oxford-online* 27:3 s. 217–34.
- Utriainen, Terhi 2014a: Doing Things with Angels. Alterity and Practices of Enchantment. Teoksessa Sutcliffe, Steven A. & Gilhus, Ingvild Saelid (toim.) *New Age Spirituality. Rethinking Religion*. Lontoo ja New York: Routledge. 242–254.
- Utriainen, Terhi 2014b: Angels, Agency, and Emotions: Global Religion for Women in Finland? Teoksessa Utriainen, Terhi & Salmesvuori, Päivi (toim.) *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors and Angels*. New York: Palgrave Macmillan. 237–254.
- Utriainen, Terhi 2017: Healing Enchantment. How Does Angel Healing Work? Teoksessa Basu, Helen & Littlewood, Roland & Steinforth, Arne (toim.) *Spirit and Mind – Mental Health at the Intersection of Religion & Psychiatry*. Berliini: LIT Verlag. 253–273.
- Utriainen, Terhi 2020a: Lived religion meets secular life. The dynamics of framing and the subjunctive power of ritual. – *Journal of Contemporary Religion* 35:2 s. 195–212. <https://doi.org/10.1080/13537903.2020.1759900>.
- Utriainen, Terhi 2020b: Elettyä vernakulaaria uskontoa oppimassa. Suomalaiset naiset henkisyden poluilla. Teoksessa Vuola, Elina (toim.) *Eletty uskonto. Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Woodhead, Linda 2013: New Forms of Public Religion. Spirituality in Global Civil Society. Teoksessa Hofstee, W. & van der Kooij, A. (toim.) *Religion beyond its Private Role in Modern Society*. Leiden: Brill. 29–54.
- Wulff, David M. 2019: Prototypes of Faith: Findings with the Faith Q-Sort. – *Journal for the Scientific Study of Religion* 58:3 s. 643–65.

Kirjoittajat

Linda Annunen, FT, tutkimuskoordinaattori, Åbo Akademin säätiö

 <https://orcid.org/0000-0001-6471-8554>


Maija Butters, tutkijatohtori, Turun yliopisto

 <https://orcid.org/0000-0002-4425-9554>

Titus Hjelm, uskontotieteen professori, Helsingin yliopisto

 <https://orcid.org/0000-0003-4678-7374>

Katriina Hulkkonen, FT, uushenkisyyden tutkija

 <https://orcid.org/0000-0003-3164-1153>

Ville Husgafvel, uskontotieteen väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto

 <https://orcid.org/0000-0003-4958-3940>


Ruth Illman, uskontotieteen dosentti, Donner-instituutin johtaja,
Turku

 <https://orcid.org/0000-0001-5258-7040>


JP Jakonen, filosofian tohtori, uskontotiede

 <https://orcid.org/0000-0001-6687-7575>


Matti Kamppinen, yliopistonlehtori, Turun yliopisto

 <https://orcid.org/0000-0001-5337-1225>

Mira Karjalainen, uskontotieteen dosentti, Helsingin yliopisto,
johtamisen dosentti, Jyväskylän yliopiston kauppakorkeakoulu

 <https://orcid.org/0000-0002-2968-232X>

Kimmo Ketola, tutkija, Kirkon tutkimus ja koulutus

 <https://orcid.org/0000-0003-1831-203X>

Nina Kokkinen, tutkijatohtori, Donner-instituutti, Åbo Akademin
säätiö

 <https://orcid.org/0000-0002-4030-2199>

Helena Kupari, uskontotieteen yliopistonlehtori, Itä-Suomen yliopisto

📄 <https://orcid.org/0000-0002-0984-5996>

Jere Kyyrö, kulttuurien tutkimuksen yliopisto-opettaja, Turun yliopisto

📄 <https://orcid.org/0000-0002-2345-166X>

Teuvo Laitila, uskontotieteen dosentti, Turun & Itä-Suomen yliopisto

📄 <https://orcid.org/0000-0003-1321-9741>

Tiina Mahlamäki, uskontotieteen yliopistonlehtori, Turun yliopisto

📄 <https://orcid.org/0000-0002-2100-9878>

Nina Maskulin, FM, Helsingin yliopisto

📄 <https://orcid.org/0000-0001-9166-9233>

Elisa Mikkola, uskontotieteen väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto

📄 <https://orcid.org/0000-0002-9982-7053>

Essi Mäkelä, uskontotieteen väitöskirjatutkija, Helsingin yliopisto

📄 <https://orcid.org/0000-0003-2521-7241>

Peter Nynäs, dekaani, uskontotieteen professori, Åbo Akademi

📄 <https://orcid.org/0000-0002-5933-3542>

Minna Opas, uskontotieteen yliopistonlehtori ja ma. professori, Turun yliopisto

📄 <https://orcid.org/0000-0001-6465-6728>

Outi Pohjanheimo, FT, intuitiivisen ja maagisen ajattelun tutkija

📄 <https://orcid.org/0000-0002-9508-7684>

Jussi Sohlberg, tutkimuskoordinaattori, Kirkon tutkimus ja koulutus

📄 <https://orcid.org/0000-0003-4968-301X>

Steven Sutcliffe, uskontotieteen yliopistonlehtori, Edinburghin yliopisto, UK

📄 <https://orcid.org/0000-0002-2205-8006>

Abstract

New spiritualities

Contrary to the secularism thesis of the 20th century, religion did not disappear from the Western experience. Rather, religiosity took on new forms, which emphasized individuality, experientiality, and corporeality, and highlighted lifestyle consumption. These new spiritualities came to be understood as the opposite of religiosity: people identified themselves as being not religious, but spiritual. The book examines new spiritualities as a concept, a phenomenon, and a subject of research. It introduces the history of the concept and the different past approaches in the research field, and discusses the diversity of the phenomenon of new spiritualities, especially in 21st century Finland, through various case studies. The book shows the multiple ways in which new spiritualities intertwine with different sectors of the society and blur spirituality's boundary with religion, health care, art, and popular culture, for example. The book is the first book-length presentation in Finnish of the field of new spiritualities.

Henkilöhakemisto

- Ahola, Ritva 212n8
Ahola-Valo, Aleksanteri 25, 33,
198–222, 224, 228
Albanese, Catherine 318, 322, 324
Ammerman, Nancy 84
Annunen, Linda 23, 29, 35, 122n2,
174n3, 385n2
Areiopagita, Dionysios 101
Asanga 434
Aupers, Stef 24n6
Aurier, Albert 174
- Balls, Mara 247
Barcan, Ruth 346n3, 348, 350, 355
Barkun, Michel 30, 39, 370
Beaman, Lori 27, 75, 77, 89, 286
Bekerman, Zvi 443
Bennet-Goleman, Tara 134
Bennett, Jane 21
Berger, Peter 81, 88
Bergroth, Kersti 147, 149–151
Bergson, Henri 212n8
Bijsterveld, Karen 396
Bligh Bond, Frederick 55–56
Bois, Jules 175
Bonnell, Victoria 206–207
Bourdieu, Pierre 52, 65, 67–68, 71,
73, 286–287, 294
Bowman, Marion 13n1, 16, 238n4
Braude, Ann 62
Brown, Mick 58
Bruce, Steve 78, 88, 354n9
Brunelleschi, Filippo 33, 172–173
Brunton, Paul 55, 58
Buckner, Taylor H. 59
Bulgakov, Sergei 221
Butters, Maija 29, 385n2
Byrne, Lorna 100, 284–285, 288–296,
298–306
- Caddy, Peter 55–56
Callahan, Jean 293, 296
Callon, Michel 28
- Campbell, Colin 51–53, 56, 58–59,
63–65, 67, 72, 290n6
Carrett, Jeremy 15
Casanova, José 79
Choquette, Sonia 299
Clark, Carolyn 137, 140–142
Cohen, Emma 96, 112
Cooper, Diana 301
Crowley, Aleister 144, 175
- Däniken, Erich von 182
Darlington, Susan 322
Davidsen, Markus 334
Davie, Grace 82–83
Decoteau, Claire Laurier 287
Dee, John 101
Degerman, Catarina 295–297, 299
Dovženko, Oleksandr 211
Dunderfelt, Tony 425, 438
- Eidsheim, Nina Sun 391
Eisenstein, Sergei 211
Eliade, Mircea 95
Emerson, Ralph Waldo 53
Enges, Pasi 238
Espirito Santo, Diana 28
Ezzy, Douglas 322
- Faivre, Antoine 220
Fedele, Anna 12–15
Florenski, Pavel 220–221
Forselles, Sigrid af 26, 33, 163,
170–173, 175–180, 184, 187–190,
192
Frazer, James 412–413
- Gallen-Kallela, Akseli 32n7, 176
Garda, Maria B. 234n2
Gauthier, François 82, 262, 359
Geller, Uri 182
Giddens, Anthony 68
Gilbert, Elisabeth 58
Glock, Charles 95

- Goodson, Ivor 138, 140
 Grieser, Alexandra K. 32n8, 388
 Gripentrog, Stephanie 357
 Gurdjieff, G. I. 55, 436
 Gutierrez, Cathy 169
- Haapalainen, Anna 300, 303
 Habermas, Jürgen 81–82
 Hadden, Jeffrey 89
 Halmetoja, Aino Sofia 186
 Hanegraaff, Wouter J. 17–18, 63, 101, 173–174, 176
 Harima, Ilona 170
 Hazard, Sonia 34n10, 387
 Heelas, Paul 12, 62–63, 80, 86–87, 291, 351, 354
 Helenius, Ester 169
 Hellqvist, Elina 40
 Hess, Peter 119, 138–140, 385
 Hiltunen, Petri 247
 Hjarvard, Stig 236–237, 239, 251n10, 253
 Hjelm, Titus 21, 27, 449
 Honkasalo, Marja-Liisa 31, 304
 Honko, Lauri 251n10, 345
 Hornborg, Anne-Christine 426
 Houghton, Georgiana 170
 Houtman, Dick 24n6
 Howitt, Anna Mary 170
 Hulkkonen, Katriina 23, 25, 29, 347, 357
 Husgafvel, Ville 21, 29, 385n2
 Huttunen, Maiju 137
 Hänninen, Kirsi 97–98
- Illman, Ruth 21
 Inglehart, Ronald 88
- Jakonen, JP 23, 30
 James, William 95, 246, 252
 Janhunen, Pasi 247
 Johnston, Jay 346n3, 348, 350, 355, 388
 Jones, Rufus 53
 Jouvray, Madelaine 176
 Juurikkala, Kaija 299, 301
- Kabat-Zinn, Jon 119, 130, 135
 Kalvig, Anne 346, 352, 353n8
 Kampainen, Matti 23, 30
 Kandinski, Vasili 205, 210
 Kangas, Uma 295–297, 299
 Kapusta, Jan 294
 Kardec, Allan 180, 186
 Karjalainen, Mira 27, 36, 79, 355n10
 Kassinen, Aino 182
 Keane, Webb 371
 Ketola, Kimmo 21, 27, 30, 291, 300, 335
 Kiiskinen, Jouni 200
 King, Richard 15
 Klemetti, Litku 247
 Klint, Hilma af 170, 179, 210
 Knibbe, Kim 12–15
 Koch, Anne 359
 Kokkinen, Nina 22, 32n7, 33
 Kollontai, Aleksandra 202, 215
 Komulainen, Jyri 40
 Koski, Kaarina 238
 Kostićová, Zuzana Marie 294
 Krishnamurti, Jiddu 55
 Krohn, Helmi 168, 186
 Krohn, Kaarle 248
 Kuntz, Emma 170
 Kupari, Helena 22, 27, 36, 267, 287, 294n9, 450
 Kyyrö, Jere 22, 29, 32, 37
- Laitila, Teuvo 22, 33, 345
 Landau, Rom 54–56, 65
 Lash, John 56–57, 63, 65
 Latour, Bruno 28
 Laycock, Joseph P. 319, 322–327, 330, 332
 Lehmus, Erkkä 233n1, 234, 239n6, 240, 244–252
 Lenin, Vladimir 202, 210
 Lévi, Éliphas 174
 Lofland, John 51, 59–60
 Lüddeckens, Dorothea 351, 358, 360–361, 363–364
 Luhmann, Niklas 351, 353
 Luhmann, Tanya 121, 145–146, 148–151

- Luoma, Tapio 102
 Luukanen-Kilde, Rauni-Leena 33,
 163, 181–189, 191–192
 Lynch, Gordon 319
 Lövhelm, Mia 237n3
- Maaranen, Sami 234, 239–241, 243,
 247–250, 252
 MacLaine, Shirley 58
 Macpherson, Judith 362, 364n15
 Mahlamäki, Tiina 21–22, 29, 33,
 385n2
 Mahmood, Saba 306n17
 Malevitš, Kasimir 205
 Malinowska, Anna 320
 Mann, W. E. 58, 61
 Martin, Nick 316–317, 330–333
 Marx, Karl 76, 78, 225
 Maskulin, Nina 22, 33
 Masson, Jeffrey 58
 McClenon, James 96
 McGuire, Meredith 83
 Mead, G. R. S. 54
 Meyer, Birgit 36–37, 385
 Mezirow, Jack 128, 131–132, 134
 Mikkola, Elisa 22, 102
 Morgain, Rachel 149
 Mäkelä, Essi 22
 Märtha Louise, prinsessa 299
- Nagarjuna 434
 Nemeroff, Carole 413–414
 Nettesheim, Agrippa von 101
 Norris, Pippa 88
 Nousiainen, Jukka 247
 Nyberg, Patrik 205
 Nynäs, Peter 21
- Oesch, Lennart 150–151
 Opas, Minna 23, 448
 Otto, Rudolf 95
 Ouspensky, P. D. 55
- Pallaste, Tuija 304
 Panksepp, Jaak 406–407, 411
 Partridge, Christopher 17, 237
 Péladan, Joséphin 175–177
- Pen, Jehuda 208
 Pentikäinen, Juha 248
 Pesonen, Heikki 40, 320
 Petersen, Line Nybro 245
 Plate, Brent 390
 Platon 76, 218, 220n19
 Pohjalainen, Ilona 301
 Pohjanheimo, Outi 23, 37, 99, 345
 Possamai, Adam 66
 Primiano, Leonard Norman 19,
 288n1
 Promey, Sally M. 387
 Prophet, Elizabeth 100
- Ramstedt, Tommy 30, 186
 Rancken, Jeena 98
 Ranto, Kirsi 301
 Ranzato, Jacopo 330
 Rappaport, Roy 320, 322
 Repin, Ilja 201–202
 Richardson, James 51
 Rodin, Auguste 171, 175
 Roof, Wade 63
 Ropo, Eero 137
 Rossiter, Marsha 140–141
 Rousseau, Nathan 63
 Rozin, Paul 413–414
- Sakaranaho, Tuula 404
 Salmenniemi, Suvi 290
 Schelling, Friedrich von 166
 Schlieter, Jens 351, 357
 Schmidt, Leigh Eric 53
 Schrimpf, Monika 358, 363–364
 Schuman, Helen 181
 Sheldrake, Philip 10–11
 Shepard, Sharon L. 64n3
 Siikala, Anna-Leena 248
 Sirelius, U. T. 248
 Smart, Ninian 95
 Smith, Jonathan Z. 352
 Sohlberg, Jussi 21, 27, 30, 291
 Sokrates 439
 Soldan, Venny 171
 Solovjov, Vladimir 220–221
 Spangeler, David 57
 Stark, Rodney 51, 60, 95

- Steiner, Rudolf 55, 144, 147–151, 179, 221
 Stjerschantz, Beda 175
 Stone, C. J. 58
 Straus, Roger 61–62
 Stringer, Martin S. 301
 Stuckrad, Kocku von 16
 Suonpää, Visa 201
 Sutcliffe, Steven 13n1, 16, 21, 27, 64, 300
 Suvanto, Risto 199
 Swedenborg, Emanuel 173–174, 187
- Taira, Teemu 320
 Takata, Hawayo 402n1
 Talve, Ilmar 248
 Taylor, Charles 356
 Thurfjell, David 40
 Tillich, Paul 431–432, 436
 Tolkien, J. R. R. 239
 Tolstoi, Leo 201–202, 205, 228
 Trithemius, Johannes 101
 Turner, Kelly 299
 Tylor, Edward B. 413
- Ukkonen, Taina 136
 Usui, Mikao 401n1, 407–408
 Utriainen, Terhi 20, 29, 83, 110, 246, 289, 302, 304–305, 345, 365, 386, 444–445, 452–453, 455
- Valk, Ülo 238n4
 Vasubandhu 434
 Vilkuna, Kustaa 248
 Vincett, Giselle 204
 Virtanen, Leea 97, 182
 Virtue, Doreen 100, 301
 Voas, David 351n5, 354n9
 Vuola, Elina 450
- Wallenius-Korkalo, Sandra 238
 Warburg, Margit 64
 Warner, Stephen R. 76
 Waronen, Matti 247
 Weber, Max 20, 76, 88, 294
 Wenger, Étienne 121
 Whitehead, Alfred N. 76
 Whitehead, Amy 35
 Wilber, Ken 428, 432–435
 Wilcox, Melissa 84, 318, 335–336
 Wild, Mienke de 331–332
 Woodhead, Linda 12, 63, 80, 86–87, 204, 275, 291, 351
 Wyskiel, Anu 301
- Zawou, Maria 301
 Zeugin, Barbara 363–364
- Äystö, Tuomas 317

Asiasanahakemisto

- Æ-evohomologia 200, 200n4,
221–222, 224–226
- affektit ja affektiivisuus 100, 120,
235, 252, 355, 371–372, 387,
405–407, 406n6, 411
- aineellinen käänne 34
- aineellisuus (ml. materiaalisuus)
9, 28–29, 31, 34–35, 34n10, 96,
122n2, 147, 149, 168, 179, 190,
211, 217, 225–226, 264, 286, 298,
354, 356, 365, 366n16, 368, 382,
385–388, 391–393, 395–396, 443,
448
- aineisto 12–13, 13n1, 30–31, 72–73,
84–88, 94, 97–99, 103, 111, 113,
119, 128, 132–133, 132n7, 139,
141, 151, 173, 198–199, 209,
227–228, 251, 259, 261, 265–279,
267n5, 269n7, 284–285, 289,
291, 293, 332, 336, 347, 363, 382,
384–385, 388, 393–395, 400–403,
405, 409, 412–413, 444–446, 448,
453
- aistit (intuitio, kosketus, kuulo,
moniaistillisuus, tunto) 25–26,
31–32, 35–37, 98–99, 101, 103,
122, 131, 134–135, 146–147, 149,
167, 172–174, 176, 213, 225, 271,
275, 279, 365, 367–368, 371, 382,
385, 387–396, 403–404, 406, 408,
410, 412, 414–420, 430, 443, 452
- ajattelu (ml. ikään kuin-, maaginen,
myyttinen, rationaalinen) 8, 17,
23, 30, 39–40, 51–52, 62, 64–65,
68, 76, 80, 88–89, 96, 99, 128,
132–133, 135, 138, 141, 146, 151,
184, 187–188, 199–200, 210, 217,
219, 221, 226–227, 233, 246, 262,
269–270, 274–275, 279, 324, 353,
359, 394, 400–415, 420–421, 425,
427–428, 431, 433–435, 439, 452
- Akaasiset aikakirjat 174, 176,
- aktivismi 57, 129, 318, 320–321,
326–327, 332–333, 337
- antropomorfisuus 244, 405, 405n4,
409, 412, 420
- antroposofia 16, 118–119, 121, 123,
126, 143–145, 144n13, 147–151,
170, 174, 174n3, 179, 188, 211,
216, 221, 226–228, 344, 348, 356,
364–365, 385n2
- arkkienkeli Mikael 293, 367, 367n19
- arvot ja asenteet 11, 14, 19, 22,
31–32, 34, 38, 52, 60–61, 76–77,
98–99, 105, 107–108, 108n7, 123,
125–128, 130, 131n6, 146, 152,
169, 172, 174–175, 181, 198–200,
200n4, 202–210, 215, 224–226,
236, 246, 259, 261, 272, 274,
277–280, 284, 286, 300n15, 314,
316, 319, 322–323, 325–327, 329,
333, 336–337, 358, 365, 368–369,
387, 408, 419, 425, 427–428,
438–439, 444–449, 452–454
- astrologia 16–17, 57, 101, 301
- autenttisuus 10, 15, 24n6, 32n8, 35,
249, 261, 271, 273–274
- automaattikirjoitus- ja piirros 25, 99,
163, 165, 165n1, 168–170, 176,
181–186, 188–189, 347
- avaruusolennot 100, 182, 188, 289
- ayurveda 356, 401
- baby boom -sukupolvi 59–60
- biolääketiede 23, 29, 344, 348–350,
354, 356–359, 362, 369, 373–374,
383
- brahma kumaris 64
- buddhalaisuus 8, 26, 57, 95, 119,
129–130, 135, 139–140, 268, 272,
345, 352, 429, 432, 434–436
- CAM-hoidot (ml. vaihtoehtoiset
ja täydentävät hoitomuodot)
14, 23, 110, 263, 288, 343–375,
345n2, 346n3, 353n8, 354n9,
355n10, 384
- Church of Satan 323–324

- differentiaatio, de-differentiaatio
27, 78–79, 356–358, 357n11 ja
13, 373
- diskordianismi 318, 333n17, 335n19,
diskurssit 10, 12, 16, 54, 57, 72, 81,
137, 152, 204, 286, 314, 316, 320,
323, 332, 336, 356–358, 362–364,
374, 385, 410
- ei-uskonollisuus 67, 246, 448, 454
elämyksellisyys 10, 245, 280, 443
elämäkerta 54, 72–73, 119, 138,
138n12, 147, 199
- emic ja etic 9, 30, 61, 71, 354, 356,
364n15, 403–404
- emootiot 121, 403, 406, 408–410,
413, 419–421
- energia 35, 37, 103–104, 118, 188,
295n11, 299, 347, 354, 354n9,
361, 367–368, 384, 392, 400,
406–407, 409, 411–412, 414–419,
438
- enkelit ja enkelihenkisyys 20, 26,
34, 37–38, 94–95, 100–113, 177,
284–285, 287–294, 289n4, 294n9,
297–306, 301n16, 344–345, 347,
357, 365, 367–368, 367n19, 386,
412, 430–431
- Enormous Elk -indietuotantotiimi
233, 233n1, 234
- epistemologia 9, 24–31, 38, 344–345,
349, 369, 372–373, 449, 454
- epäröinti 35, 67, 392
- esineet (ml. objektit) 13, 28, 32,
34–35, 34n11, 61, 150, 173, 184
(183), 216, 241, 249, 366n16,
385–389, 391, 405, 405n4,
413–414, 429, 443
amuletit 34
enkelikortit 347
enkelipallot 101, 303
heilurit 347
ikonit 201, 207–208, 213, 216,
221, 264
kristallit 15, 34, 383, 448
kynttilät 15, 414
ouija-laudat 168
pastasiivilät 35, 316, 331
- tarot-kortit 16, 34, 57
äänimaljat 119, 121–122, 122n2,
125–126, 139–143, 382–383,
386n3, 387–396
- esoteeriset liikkeet 124, 144
- esoteria ja esoteerisuus 8–9, 16–18,
16n2, 23, 25, 30–34, 32n7, 34n11,
56, 67, 72, 99, 101, 113, 119,
123–124, 143–144, 152, 163–167,
170, 173, 181, 188, 191–192,
191n7, 198–201, 203–208, 210,
218, 220–221, 227, 237, 261, 315,
364, 443
- esteettisyys ja estetiikka 9, 26,
31–32, 33n9, 34, 34n11, 35–38,
175, 177, 179, 202, 216, 234n2,
271, 273, 318, 321, 337, 387–388
- etic (ks. emic)
- etiikka ja eettisyys 134–135, 188,
371–373
- etnografia (ks. menetelmät)
- etsijyy, etsijä ja etsintä 11, 16, 23,
27, 51–68, 71–74, 125, 198, 201,
204, 227, 263, 268, 278–279,
300–301, 306, 435, 455, 447
- feminiininen ja maskuliininen
174–176, 189, 213, 220n18, 226,
362
- feminismi 14, 57, 228, 289, 306n17,
364n15
- Findhorn 54–55, 57, 65, 74, 299n14
- FreeFlowFactory 285, 291, 295–299,
295n10, 305
- Gallup Ecclesiastica 103–104, 106,
106n1, 108, 110, 263, 271, 288,
288n2, 291, 300, 384
- gnosis 17
- habitus 27, 36, 52, 65–68, 71,
286–287, 293, 294n9
- haltijat 37, 240–241, 243–245
- hengellisyys 10
- Hengen ja tiedon -messut 39, 80,
290
- henget 28, 146, 166, 182, 185–186,
404, 429

- henkimaailma 25–26, 28, 33, 37, 100, 164, 167–170, 172–173, 176, 179, 181, 184–186, 190–191, 240–241, 243–245, 251, 290, 302, 309, 347, 365–368, 371–372
- henkinen käänne (ml. henkinen vallankumous) 8, 11–12, 77, 85, 261, 279
- hindulaisuus 95, 401, 436
- holistinen ja holistisuus 10–11, 23, 63, 86, 128, 131–132, 142, 262n3, 285, 288, 345, 348–350, 356–359, 362–364, 373, 382–384, 394, 396, 401, 447
- homeopatia 344, 348, 356, 401
- huumori 233n1, 314–316, 318, 330, 332, 335–336, 335n19, 337, 420
- huomiokyky 26, 131–132, 151, 226
- hypnoosi 167, 175, 248
- identiteetti 31, 54–56, 60, 67–68, 72, 102, 112, 125, 128, 137, 209, 271, 285, 289, 305, 314, 357n12, 362, 390, 443–444, 448, 451
- ilmestys 166–167, 174, 189, 190
- instituutit ja institutionalisuus 10, 17, 19–20, 22–24, 39, 52, 59, 62, 64, 68, 78, 80, 82, 84, 94, 109, 113–114, 129, 152, 183, 187, 203–204, 216, 221, 228, 236–237 236n3, 238n4, 249, 253, 253n11, 259–263, 268, 274, 281, 284–287, 289, 291, 298, 300, 303–304, 306, 323, 352–353, 353n8, 356, 359–360, 370, 373, 385, 401, 425, 433, 445, 450–453, 455
- integraalinen ajattelu 23, 30, 425, 427–431, 434–436, 438, 453
- intentiot ja intentionaalisuus 184–185, 350, 405–406, 411–412, 417, 420
- intuitio ja intuitiivinen ajattelu 23, 25, 35, 99, 101, 236n3, 253, 274, 349, 382, 388–389, 393–395, 400–401, 403–410, 404n3, 412, 414–415, 417–421
- islam 79, 95, 434
- itseuskonto (self-religion) 62
- Jeesus (ml. Kristus) 188, 203, 210, 216, 218, 220–221, 220n16, 225–228, 304, 419
- jooga 8, 84, 86, 123, 130, 152, 262, 275, 289, 344–345, 353n8, 382, 384–385
- jumala 17, 32n8, 36, 101–105, 108–109, 145–146, 166, 177, 181, 186–188, 203n5, 208, 216, 221, 226, 264, 271–272, 274–276, 275n8, 279–280, 285, 304–305, 329, 354, 367, 404, 406, 419, 431, 433
- juutalaisuus 95, 101, 166, 169, 177, 179–180, 192, 316, 434
- jälleensyntymä 148, 150, 183, 185, 188
- Kalevala 240, 242, 247–248
- kanava ja kanavointi 13, 16, 25, 28, 30, 33–35, 37, 94, 99–100, 110–111, 113, 144, 163–165, 168–170, 173, 179–181, 183–191, 220, 264, 277, 288–290, 289n5, 292, 343–345, 347, 347n4, 353–354, 357, 361, 363, 365–373, 366n17, 367n19, 400, 402, 408, 412, 414–416, 419
- kansankirkko 264, 279
- kansanusko 19n3, 22–23, 30, 32, 39–40, 99, 233, 236, 238–242, 238n4–5, 244, 250–253
- Karhun kansa 317
- karisma ja karismaattisuus 51–52, 291, 294–295, 302
- karismaattinen kristillisuus 95, 99, 113, 271, 356
- karma 148, 149, 186, 188, 350, 401
- katolinen kirkko ja katolisuus 20, 209n6, 226, 268, 292–293
- kehollisuus (ks. myös ruumiillisuus) 23, 25–26, 29, 37, 65–66, 118, 122, 124, 133, 135, 137, 151, 236, 325, 349, 363–365, 368, 372, 383, 385, 388–393, 395, 404, 408–410, 413, 417, 418–419, 421
- Kendal-projekti 86–87, 291, 351, 351n5

- kiinalainen lääketiede 344, 356
 kilvoittelu 270, 275, 279, 411
 kognitio, kognitiivisuus 53, 62,
 65, 68, 112, 120–121, 129–131,
 133–134, 145, 148, 150–151, 174,
 387, 404, 432, 453
 kognitiivinen uskontotiede 88, 96,
 99, 112, 236n3, 400, 403, 405,
 405n4, 412, 419, 421
 kokemus ja kokemuksellisuus 10, 12,
 17, 35–38, 56, 68, 72, 80, 94–99,
 102–105, 107–111, 113, 122, 128,
 131–133, 137, 204–205, 240,
 244–246, 249, 252, 262, 270–271,
 274, 276, 279, 293, 315, 322, 345,
 363–364, 368, 371, 382, 387, 392,
 394–395, 401, 408, 410, 415, 418,
 427, 430–431, 433, 439, 450–451
 kommunikaatio (esim. henkimaail-
 man kanssa) 26, 37, 81, 137, 147,
 168, 172–173, 179, 182–183, 241,
 243, 301, 350–351, 382, 387, 389,
 392, 396, 400, 409, 411–412, 416,
 418, 455
 kristinusko ja kristillisuus 10, 12,
 16–17, 19, 22, 28, 34, 54–55,
 56n3, 60, 75, 79, 94–95, 99–101,
 105, 109, 111, 113, 120, 148,
 166–167, 169, 174, 177, 179–181,
 184, 187–188, 188n5, 192, 203,
 207–208, 209n6, 220n16 ja 19,
 221, 226, 228, 238n5, 259, 260,
 262–263, 269–273, 275, 278–279,
 300, 300n15, 304, 316, 322, 333,
 353n8, 356, 406–407, 431, 434,
 448
 kulttimiljö 52–53, 62–63, 65
 kulttuurinen omiminen 122
 kulttuurintuotanto 239, 246, 250
 kulutus kulttuuri 141, 235, 237, 261,
 358–359, 373
 kumma 8, 98–99
 kurssit (uushenkiset) 24, 35, 99, 122–
 124, 130–133, 132n7, 139–140,
 145, 181, 186, 289, 385, 386n3,
 389–391, 393–395, 402–403,
 406–411, 414–420
 kuvittelu 38, 174, 174n3, 208, 246,
 293, 293n8, 367–368
 kvalia 368
 lumo 18, 20–23, 33, 38, 76, 110, 163–
 165, 173, 176–177, 179, 183, 186,
 189, 190–192, 235, 237, 251–253,
 284, 294, 294n9, 302, 305–306,
 387, 396, 400, 445, 455
 luokka 14–15, 75, 169, 209
 luonto 22, 37, 40, 164, 166, 187, 219,
 233, 243–245, 251–252, 261
 luovuus 13, 31–32, 61, 72, 100, 110,
 142, 164, 166, 206, 215, 218,
 220n17, 221, 228, 251, 286, 300,
 305–306, 306n17, 315, 319, 395,
 411, 416, 419–420, 450
 luterilaisuus 12, 22, 102, 109, 203,
 259, 262–265, 268–273, 278, 288,
 300, 303–304, 335, 353, 382, 427,
 433
 maaginen ajattelu (ks. ajattelu)
 maallistuminen (ks. sekularisaatio)
 magia, maagisuus 76, 81, 83, 85–88,
 101, 143–145, 150–151, 239,
 241n8, 251, 405, 411–413, 413n8,
 415, 420, 431
 materia ja materiaalisuus (ks. aineel-
 lisuus)
 media 8, 13, 17, 30, 39–40, 52,
 54–55, 113, 181, 236–237, 238n4,
 252–253, 266–267, 271, 273, 298,
 304–305, 315, 321, 325–326, 329,
 333, 345, 359, 370, 447, 454
 mediaalinen taide 33, 170, 175–176,
 179, 181, 189, 190–192
 mediatisaatio 236, 251n10, 261,
 284, 352
 meditaatio 57
 meediat 54 (55), 109–110, 164–165,
 167–169, 175–177, 180–185,
 189–190, 288, 301
 mesmerismi 173
 mestarit 55, 101, 170, 175–177, 179,
 192, 289, 347, 367n19, 407
 mieli 10, 29, 31, 98, 147, 164, 344,

- 352, 384–385, 401, 404
mielen teoria 112, 365
mielikuvitus 147, 149, 174,
174n3, 176, 208, 233, 245, 253,
294, 306, 315, 411, 416
mindfulness 26, 38, 118–119, 121,
123, 126–136, 141, 145, 151, 352,
384, 385n2
moderni ja modernisaatio 8, 10, 12,
14, 21, 27, 31, 34, 56, 68, 72–74,
76, 80, 96, 102, 111, 127, 170,
205, 213, 250, 314, 356, 358–359,
363, 413n9, 427–428, 431
musiikki 15, 18, 164, 177, 233n1,
247, 272, 347, 383, 391–392, 415,
418
new age 8–9, 12, 16–19, 24n6,
53–57, 59, 62–64, 66, 72, 74, 80,
100, 143, 147, 164, 169, 181–183,
188–189, 237, 261, 262n3, 289,
290, 297–298, 350, 352, 354, 369
noituus 14, 30, 38, 145, 252
näkiyys 167, 173–177, 182, 210, 220,
284–285, 289, 291
objektit (ks. esineet)
okkultti ja okkultuuri 8, 17, 23, 59,
72, 101, 143–144, 172–176, 237,
239, 252–253
omaehtoisuus 19–20, 233, 235, 237,
246–247, 249–252, 268, 303, 451
ontologia 28, 135, 244, 349–350,
369, 372–373
opettajat (ks. myös mestarit) 8, 101,
120, 122, 140, 145, 198–199, 206,
209, 227, 248, 301–302, 390, 402,
407, 410, 415–416, 437
oppiminen 21–22, 29, 57, 118–152,
132n8, 133n9, 138n12, 206, 243,
274, 293, 299n14, 385n2, 404,
407, 452
ortodoksinen kirkko ja ortodoksi-
suus 22, 27, 36, 56n3, 207–208,
225, 259–261, 260n2, 263–281,
269n7, 275n8, 287, 294n9
Pakanaverkko ry 324, 334, 335n19
paranormaali ilmiöt 8, 182–183,
186, 192
parantaja 126, 126n4, 248, 289, 301,
362, 400–403, 402n2
parantaminen 56n1, 99, 126, 126n4,
131, 142, 184, 285, 305, 329,
345, 347–350, 352, 353n8, 356,
358, 361, 364–365, 383, 383n1,
400–402, 405–406, 408–409, 411,
414–415, 417–420, 444, 452
parodia 35, 314–316, 318, 332,
333n17, 335–337
pastafarismi 35, 314, 316, 318–323,
327, 329–333, 331n16, 335–337
pelit 17, 22, 24, 29, 32, 37–38, 233–
235, 234n2, 239n6–7, 239–253,
241n8, 242n9, 439
Perkeleen temppeli 314, 318, 318n1,
322–327, 327n12, 335
populaarikulttuuri 17, 22–23, 27,
32, 35, 38–39, 113, 233, 235–
237, 238n4–5, 239, 245, 247,
250–253, 348, 452
post-sekulaari 81–82
psykometria 173, 183
puhdistaminen (*purification*) 27,
356, 358
pyhä 10, 13, 40, 57, 63, 83, 198, 213,
221, 225–226, 271, 275, 328–329,
332, 333n17, 354, 405, 408–409,
413–414, 437
Qanon 39, 182
Raamattu 100, 105, 166, 172,
179–180, 187–188
rajatieto 8, 30, 164, 169, 181–182,
187, 191–192
rakkaus 110, 198, 202–204, 203n5,
210, 219, 221–222, 224–225,
227–228, 276, 368, 406
realismi 201, 208–209, 220, 240
reiki 13, 25, 37, 99, 289, 301,
344–345, 349, 362, 364n15, 400,
402n1–2, 402–403, 406–412,
414–420

- repiniläisyys 201–202
 rettriitti 62, 299
 rituaalit, rituaalinen 13–14, 26,
 28–29, 32, 36–38, 91, 96, 99,
 120–121, 124, 126, 143–144, 151,
 200n4, 203, 234, 240–245, 241n8,
 242n9, 251, 272, 318–323, 326,
 326n11, 329–330, 336, 354, 395,
 400–401, 411, 413–417, 419, 426,
 433, 444
 rokotevastaisuus 40, 374–375
 rukous 29, 103–104, 145–146,
 184–185, 272, 292–293, 299, 345,
 353n8, 367, 367n19, 419, 433
 ruumis, ruumiillisuus (ks. myös
 kehollisuus) 9, 11, 14–15, 20, 29,
 34, 36, 66, 74, 96, 98–99, 101,
 145, 148–149, 182–184, 192, 204,
 211–213, 212n8–9, 219, 271, 279,
 286–287, 345, 347, 352, 363–365,
 368, 371, 373, 420, 443–444, 448,
 450
 ruusuristiläisyys 54–55, 175, 177, 188

 Saatanallinen temppeli 316, 323
 sairaus (ks. myös terveys ja paran-
 taminen) 38, 99, 103–104, 130,
 142, 144, 185, 329, 344, 348–351,
 358–359, 364, 374, 400–402,
 402n1, 407, 411, 414, 420
 salaliittoteoriat 39–40, 182, 182n4
 sekulaari ja sekularisaatio 11, 21–22,
 26–27, 39, 52, 60, 62, 72, 75–83,
 85–91, 99, 129, 140–141, 152,
 235–236, 261, 284, 286, 291,
 304, 321, 352, 352n7, 356–359,
 357n13, 363, 373, 445–448, 452
 selvänäköisyys ja -kuuloisuus 26,
 147, 164, 167, 169, 172–177, 179,
 182, 189–190
 Setin Temppeli 324, 324n8
 Shalam-yhteisö. Katso Universal
 Brotherhood
 shamanismi 236, 248
 skeptismi 67, 77, 112, 431
 sosialismi 77, 198, 202, 206–208, 213,
 216, 227–228
 spiritismi 28, 34n11, 56n3, 180

 spiritualismi 16, 54, 61, 143, 164,
 167–170, 172–176, 179, 182, 184,
 188n6, 190–191
 steinerpedagogiikka 123, 126,
 144n13, 145
 stigma ja stigmatisaatio 30–31,
 39, 98, 102, 111, 191, 345, 347,
 364–365, 369–370–374, 370n20
 sukupuoli 14–15, 60, 102–103, 107–
 108, 112, 123, 163, 165, 165n1,
 176, 186, 190, 198, 205–207, 213,
 216–218, 227, 268n6, 286, 289,
 293, 303, 327, 336, 348, 362, 373,
 444–445, 449
 symbolit, symboliikka 37, 71, 119,
 143, 174–175, 201, 203, 208–211,
 209n6, 220, 222, 224–226, 234n2,
 317, 321–326, 402, 406, 408,
 413–415, 417

 taide 22, 33–34, 33n9, 39, 164, 170,
 172, 175, 180, 187, 190, 198–202,
 205–211, 215–218, 221, 226–228,
 325, 443
 arkkitehtuuri 172, 215, 388
 kirjallisuus (ml. tutkimus-
 kirjallisuus) 18, 21–22, 29–30,
 32–33, 72–73, 86, 123, 144, 150,
 163–165, 168, 179–181, 190,
 217n13, 221, 239–241, 247–249,
 252, 347, 347n4, 358–360, 364,
 368–369, 402–403, 408
 kuvanveisto 26, 33, 163, 169,
 171–173, 176, 179, 191, 216
 kuvataide 164, 169, 179, 191,
 199–201, 209n6, 210
 maalaustaide 33, 170, 226, 264
 taolaisuus 57
 teknologia 122, 127, 188, 191, 200,
 209, 212–213, 358
 teologia 10, 101–102, 111, 165, 216,
 220, 262, 269, 274, 286, 304, 360,
 385, 406, 426
 teosofia 16, 54, 61, 123, 143–144,
 166, 169, 172–174, 176, 184,
 188–189 188n6, 237, 268
 terapiat 14, 17–18, 61, 86, 94,
 109–110, 113, 124, 130, 133–134,

- 152, 263, 288, 290–291, 344, 348, 355, 358, 360, 362, 364, 383–384, 401, 426, 437
- terveys (ks. myös sairaus ja parantaminen) 11, 15, 23, 27, 34, 38–39, 67, 72, 119, 126, 129–130, 131n6, 144, 185, 207, 213–214, 316, 344–346, 346n3, 348–350, 352, 356–362, 357n11, 362n14, 364, 372, 374, 382–384, 383n1, 396, 420, 443, 452
- tietäjä 175, 243
- toimijuus 28, 33, 40, 65, 102, 126, 143, 163, 165, 168, 170, 173, 175–177, 179, 180, 184, 189–192, 213, 252, 284–289, 291–295, 299–306, 306n17, 357, 359, 366–367, 386, 445
- tolstoilaisuus 188, 201–203, 205, 208, 210, 228
- Toora 166
- täydentävät hoidot (ks. vaihtoehtoiset ja täydentävät hoidot)
- Universal Brotherhood 54, 65
- uppoutuminen (immersio) 36–37, 260
- Urantia 180–181, 186, 188
- uskonnollinen ja uskonnollisuus 8–12, 14–15, 18–24, 19n3, 27, 30, 32, 35–37, 40, 52–56, 59–60, 62–64, 64n5, 66–67, 71–74, 76–91, 94–114, 120–127, 129, 144, 148–152, 164–165, 169, 179–180, 184, 187, 192, 202–204, 210, 213, 215, 220, 233, 235–237, 244–246, 250, 252–253, 259–272, 275–281, 284–287, 289, 293, 294n9, 295, 298, 300, 302, 304, 306n17, 314–322, 324, 330, 332, 334–336, 334n18, 344, 346, 350–357, 352n6–7, 353n8, 359–360, 362n14, 363, 370, 373, 385, 387–388, 400–401, 405–407, 405n4, 411–412, 421, 425–426, 433–435, 442, 444–448, 452, 454
- uskonnottomuus 72, 246, 320, 334, 448, 454–455
- uskontoantropologia 21, 262, 363, 385, 426
- uskontososiologia 20n4, 21, 75–83, 86–91, 95, 110, 285–286, 362–363, 450
- uuspakanuus 14, 233, 248, 250–251, 317
- vaihtoehtoiset ja täydentävät hoitomuodot (ks. CAM-hoidot)
- vainajat 99, 245
- Valamon luostari 259, 261, 264–265, 264n4
- Valamo-säätiö 259, 261, 265–266, 270–271, 274, 276–279
- valmentaminen (coaching) 15, 26, 30, 38, 130, 299, 425–427, 435–436, 438–439
- vernakulaari 13n1, 19–20 19n3, 237, 238n4, 239, 249–250, 252–253, 286, 353n8, 357n11, 373, 450–452
- wicca 38, 40
- YARG-projekti 445–449, 454
- Yhdistymiskirkko 59
- yksilökeskeisyys (ml. individuaalismi) 11, 51, 59, 61, 100, 127, 236, 261–262, 280, 358, 373, 426
- yliluonnollinen 8, 23, 31, 94, 96–104, 110–113, 122, 144, 182–183, 186–189, 192, 236n3, 239, 243–244, 253, 294, 315, 412, 415, 418
- zen 57, 130, 429, 431
- äänimaljahoidot 34–35, 37, 118–119, 122–123, 125–126, 136, 136n11, 138, 140–141, 143, 147, 151, 382, 384, 385n2, 386–388, 386n3, 390–396

TIETOLIPAS

Tiivistä tietoa vuodesta 1945.

- 125 Pertti Virtaranta ym. AMERIKANSUOMI
- 126 Jyri Vuorinen ESTETIIKAN KLASSIKOITA
- 127 Ulla Piela toim. AIKANAISIA
- 128 Olli Nuutinen HETKISEN PITUUS
- 129 Seppo Knuuttila TYHMÄN KANSAN TEORIA
- 130 Jari Kupiainen ym. toim. KULTTUURINTUTKIMUS
- 131 Juha Pentikäinen ym. JOHDATUS SAAMENTUTKIMUKSEEN
- 132 Katja Hyry toim. SAIRAUS JA IHMINEN
- 133 Kaisa Häkkinen KIELITIEEEN PERUSTEET
- 134 Arvi Hurskainen & Ari Siiriäinen AFRIKAN KULTTUURIEN JUURET
- 135 Yrjö Sepänmaa TUHATJÄRVINEN
- 136 J. P. Roos ym. toim. MIEHEN ELÄMÄÄ
- 137 Markku Ihonen & Yrjö Varpio toim. HELMI SIMPUKKA JOKI
- 138 Jyri Vuorinen ESTEETTINEN TAIDEMÄÄRITELMÄ
- 139 Pirjo Lyytikäinen toim. SUBJEKTI. MINÄ. ITSE.
- 140 Kimmo Katajala toim. MANAAJISTA MAALAISAATELIIN
- 141 Anja Tuomisto & Heli Uusikylä toim. KUVA, TEKSTI JA KULTTUURINEN NÄKEMINEN
- 142 Pam Morris FEMINISMI JA KIRJALLISUUS
- 143 Leena Suurpää ym. toim. NÄIN NUORET
- 144 Yrjö Sepänmaa KUUKÄVELYLLÄ
- 145 Pirjo Lyytikäinen ym. toim. KATSOMUKSEN IHANUUS
- 146 Eeva-Liisa Kinnunen ym. toim. VITSISTÄ VIDEOON
- 147 Kaisa Häkkinen SUOMALAISTEN ESIHISTORIA KIELITIEEEN VALOSSA
- 148 Tero Norkola ym. toim. SIVUPOLKUJA
- 149 Jyri Vuorinen TAIDETEOS MERKKINÄ
- 150 Lasse Koskela & Lea Rojola LUKIJAN ABC-KIRJA
- 151 Pertti Karkama ym. toim. ÄLYMYSTÖN JÄLJILLÄ
- 152 Katariina Eskola toim. ELÄMYSTEN JÄLJILLÄ
- 153 Pirjo Lyytikäinen toim. DEKADENSSI
- 154 Vesa Heikkinen ym. toim. TUPPISUINEN MIES
- 155 Bo Lönnqvist ym. toim. KULTTUURIN MUUTTUVAT KASVOT
- 156 Sari Näre toim. TUNTEIDEN SOSIOLOGIAA I
- 157 Sari Näre toim. TUNTEIDEN SOSIOLOGIAA II
- 158 Jyrki Pöysä & Anna-Leena Siikala toim. AMOR, GENUS & FAMILIA
- 159 Tuija Laine toim. VIERASKIELINEN KIRJALLISUUS SUOMESSA RUOTSIN VALLAN AIKANA
- 160 Lea Laitinen & Lea Rojola toim. SANAN VOIMA
- 161 Pertti Karkama KULTTUURI JA DEMOKRATIA
- 162 Teppo Korhonen TEKNIKKAA, TAIDETTA JA TAIKAUSKOA
- 163 Päivikki Suojanen USKONTOTIEEEN PORTAILLA
- 164 Irja Seurujärvi-Kari toim. BEAIVVI MÄNÄT
- 165 Matti Kamppinen AJAT MUUTTUVAT

- 166 Pertti Lassila RUNOILIIJA JA RUMPALI
- 167 Timo Joutsivuuo ym. toim. RENESSANSSIN TIEDE
- 168 Juhani Niemi KIRJALLINEN ELÄMÄ
- 169 Iiro Kajanto LATINA, KREIKKA JA KLASSINEN HUMANISMI SUOMESSA
- 170 Juha Pentikäinen toim. Lars Levi Laestadius LAPPALAISTEN
MYTOLOGIAN KATKELMIA
- 171 Jyri Vuorinen AITOJA JA ALUEITA
- 172 Pekka Pesonen toim. VENÄLÄINEN FORMALISMI
- 173 Johanna Ruusuvaara ym. toim. INSTITUTIONAALINEN VUOROVAIKUTUS
- 174 Outi Alanko & Tiina Käkälä-Pumala toim.
KIRJALLISUUDENTUTKIMUKSEN PERUSKÄSITTEITÄ
- 175 Kari Immonen & Maarit Leskelä-Kärki toim. KULTTUURIHISTORIA
- 176 Marjatta Rahikainen & Tarja Räisänen toim. "TYÖLLÄ EI OO KUKKAAN
RIKASTUNNA"
- 177 Jorma Kalela & Ilari Lindroos toim. JOKAPÄIVÄINEN HISTORIA
- 178 Sulevi Riukulehti ym. POLITIIKKAA LASTENKIRJOISSA
- 179 Ilmari Vesterinen & Bo Lönnqvist toim. PANDORAN LIPAS
- 180 Riho Grünthal toim. ENNEN MUINOIN
- 181 Erkki Pihkala SUOMI MAAILMANTALOUDESSA KESKIAJALTA EU-
SUOMEEN
- 182 Vesa Heikkinen toim. VIRKAPUKUINEN KIELI
- 183 Matti Kamppinen TULEVAT AJAT JA TEKNOLOGIA
- 184 Oiva Kuisma toim. SUOMALAINEN ESTETIIKKA 1900-LUVULLA
- 185 Tuomas Heikkilä & Maiju Lehmijoki-Gardner KESKIAJAN KIRKKO
- 186 Helena Saarikoski toim. TANSSI TANSSI
- 187 Sanna Aaltonen & Päivi Honkatukia TULKINTOJA TYTÖISTÄ
- 188 Jukka Sarjala MITEN TUTKIA MUSIIKIN HISTORIAA?
- 189 Marja-Liisa Honkasalo ym. toim. SAIRAS, POTILAS, OMAINEN
- 190 Hannele Jönsson-Korhola & Anna-Riitta Lindgren MONENA SUOMI
MAAILMALLA
- 191 Vesa Haapala toim. KUVIEN KEHÄSSÄ
- 192 Päivi Mehtonen POETRIA NOVA
- 193 Ilmari Vesterinen Keltaisenmeren Takana
- 194 Kimmo Saaristo toim. HYVÄÄ PAHAA ROCK 'N' ROLL
- 195 Urpo Kovala & Tuija Saaremaa toim. KULTTIKIRJA
- 196 Sanna Talja & Sari Tuuva toim. TIETOTEKNIKKASUHTEET
- 197 Lasse Koskela & Pasi Lankinen OPAS KAUNOKIRJALLISUUDEN
LUKEMISEEN
- 198 Marjo Mela & Pirjo Mikkonen toim. SUOMI KAKKONEN
- 199 Taina Kaivola & Hannele Rikkinen NUORET YMPÄRISTÖISSÄÄN
- 200 Tom Sjöblom DRUIDIT
- 201 Maija-Leena Hänninen & Maijastina Kahlos toim. ROOMALAISTA ARKEA
JA JUHLAA
- 202 Maarit Knuuttila ym. toim. SUULLA JA KIELELLÄ
- 203 Sari Katajala-Peltomaa & Raisa Maria Toivo PAHOLAINEN, NOITUUS JA
MAGIA
- 204 Riku Hämäläinen toim. POHJOIS-AMERIKAN INTIAANUSKONNOT
- 205 Outi Fingerroos toim. USKONNON PAIKKA

- 206 Markku Haakana & Jyrki Kalliokoski toim. REFEROINTI JA MONIÄÄNISYYS
- 207 Pirjo Lyytikäinen ym. toim. LAJIT YLI RAJOJEN
- 208 Helena Saarikoski LEIKKIKENTILTÄ
- 209 Eija Timonen PERINTEESTÄ MEDIAVIRTAAN
- 210 Marja-Leena Sorjonen & Liisa Raevaara toim. ARJEN ASIOINTIA
- 211 Jaana Hallamaa ym. toim. ETIIKKAA IHMISTIETEILLE
- 212 Tuomas Martikainen toim. YLIRAJAINEN KULTTUURI
- 213 Anne Mäntynen ym. toim. GENRE – TEKSTILAJI
- 214 Outi Fingerroos ym. toim. MUISTITIETOTUTKIMUS
- 215 Tapani Lehtinen KIELEN VUOSITUHANNET
- 216 Marjo Mela & Pirjo Mikkonen SUOMI KAKKONEN JA KIRJALLISUUDEN OPETUS
- 217 Satu Grünthal & Elina Harjunen toim. NÄKÖALOJA ÄIDINKIELEEN JA KIRJALLISUUTEEN
- 218 Heikki Pihlajamäki ym. KESKIAJAN OIKEUSHISTORIA
- 219 Hanna Lappalainen & Liisa Raevaara toim. KIELI KIOSKILLA
- 220 Sara Routarinne & Tuula Uusi-Hallila NUORET KIELIKUVASSA
- 221 Terhi Ainiala ym. NIMISTÖNTUTKIMUKSEN PERUSTEET
- 222 Toni Lahtinen & Markku Lehtimäki toim. ÄÄNEKÄS KEVÄT
- 223 Tuomas Martikainen ym. ISLAM SUOMESSA
- 224 Sirpa Leppänen ym. toim. KOLMAS KOTIMAINEN
- 225 Jari Niemelä TALONPOIKA TOIMESSAAN
- 226 Samuli Hägg ym. toim. NÄKÖKULMIA KERTOMUKSEN TUTKIMISEEN
- 227 Jyrki Kalliokoski & Lari Kotilainen KIELET KOHTAAVAT
- 228 Anna Idström & Sachico Sosa toim. KIELISSÄ KULTTUURIEN ÄÄNI
- 229 Vesa Heikkinen toim. KIELEN PIIRTEET JA TEKSTILAJIT
- 230 Maarit Grahn & Maunu Häyrinen toim. KULTTUURITUOTANTO
- 231 Lars Levi Laestadius LAPPALAISTEN MYTOLOGIAN KATKELMIA
- 232 Veikko Anttonen USKONTOTIETEEN MAASTOT JA KARTAT
- 233 Tuomas Martikainen & Lotta Haikkola toim. MAAHANMUUTTO JA SUKUPOLVET
- 234 Irja Seurujärvi-Kari ym. toim. SAAMENTUTKIMUS TÄNÄÄN
- 235 Maria Laakso ym. toim. TAPION TARHOISTA TURKISTARHOILLE
- 236 Siru Kainulainen ym. toim. TYÖMAANA RUNOUS
- 237 Antti Salminen ym. toim. KIRJALLISUUS JA FILOSOFIA
- 238 Aino Mäkilalli & Liisa Steinby JOHDATUS KIRJALLISUUSANALYYSIIN
- 239 Kaisa Ahvenjärvi & Leena Kirstinä KIRJALLISUUDEN OPETUKSEN KÄSIKIRJA
- 240 Anna Rastas toim. KAIKILLE LAPSILLE
- 241 Anneli Kauppinen toim. OPPIMISTILANTEITA JA VUOROVAIKUTUSTA
- 242 Aino Koivisto & Elise Nykänen toim. DIALOGI KAUNOKIRJALLISUUDESSA
- 243 Outi Tuomi-Nikula ym. toim. MITÄ ON KULTTUURIPERINTÖ?
- 244 Pirjo Kristiina Virtanen ym. toim. ALKUPERÄISKANSAT TÄMÄN PÄIVÄN MAAILMASSA
- 245 Marleena Mustola toim. LASTENKIRJA. NYT
- 246 Johanna Isosävi & Hanna Lappalainen toim. SAAKO SINUTELLA VAI TÄYTYYKÖ TEITITELLÄ?

- 247 Johanna Ahonen & Elina Vuola toim. USKONNON JA SUKUPUOLEN RISTEYKSIÄ
- 248 Simo Häyrynen KULTTUURIPOLITIIKAN LIIKKUVAT RAJAT
- 249 Elina Vuola toim. USKONTO JA KEHITYS
- 250 Jukka Kortti MEDIAHISTORIA
- 251 Harri Kalha toim. KUMMAT KUVAT
- 252 M. A. Castrén LUENTOJA SUOMALAISESTA MYTOLOGIASTA. Toim. ja suom. Joonas Ahola
- 253 Jari Kupiainen & Liisa Häkkinen toim. KUVATUT KULTTUURIT
- 254 Mikko Kauko & Marko Lamberg toim. NAANTALIN LUOSTARIN KIRJA
- 255 Outi Fingerroos ym. toim. YHTEISKUNTAETNOLOGIA
- 256 Anneli Sarhimaa VAIETUT JA VAIENNETUT
- 257 Terhi Utriainen ENKELEITÄ TYÖPÖYDÄLLÄ
- 258 Maunu Häyrynen & Antti Wallin toim. KULTTUURISUUNNITTELU
- 259 Pilvi Hämeenaho ym. toim. SOVELTAVA KULTTUURINTUTKIMUS
- 260 Toini Rahtu ym. toim. KIRJOITETTU VUOROVAIKUTUS
- 261 Harri Mantila ym. toim. OULU KIELIYHTEISÖNÄ
- 262 Lari Kotilainen ym. toim. KIELENOPPIMINEN LUOKAN ULKOPUOLELLA
- 263 Arja Nurmi ym. toim. KIELTEN JA KIRJALLISUUKSIEN MOSAIKKI
- 264 Aila Viholainen ym. toim. KUVITTELU JA USKONTO
- 265 Elina Vuola toim. ELETTY USKONTO
- 266 Sulevi Riukulehto & Ari Haasio VIRTUAALINEN KOTISEUTU
- 267 Irmeli Hautamäki toim. AVANTGARDE SUOMESSA
- 268 Ulla-Maija Peltonen & Outi Hupaniittu toim. ARKISTOT JA KULTTUURIPERINTÖ
- 269 Laura Assmuth ym. toim. ARJEN TURVALLISUUS JA MUUTTOLIIKKEET
- 270 Titus Hjelm toim. USKONTO, KIELI JA YHTEISKUNTA
- 271 Maija Saviniemi toim. KALLE PÄÄTALO TUTKIJOIDEN SILMIN
- 272 Sari Kivistö & Sami Pihlström TOISTA AJATELLEN
- 273 Tapio Nykänen LAPIN IHMINEN
- 274 Outi Fingerroos ym. toim. KULTTUURIEN TUTKIMUKSEN MENETELMÄT
- 275 Tiina Mahlamäki & Minna Opas toim. UUSHENKISYYS

