

# Perestroika ja slaavilaisen pakanuuden uusi tuleminen

Kaarina Aitamurto

*Nauka i religija* (Tiede ja uskonto) oli neuvostojen luetuimpia uskontoja käsitteleviä populaarijulkaisuja. Lehden sivuilla tutkijat ja toimittajat analysoivat uskonnollisia ilmiöitä marxilaisen uskontoteorian luomalla varmuudella, josta länsimaiset refleksiivisyyden ja erilaisten kielipelien käsitteiden kanssa painiskelevat tutkijat saattoivat vain haaveilla. Ällistyttyvän nopeasti, muutamassa vuodessa 1980-luvun lopussa, tämä ateismin äänitorvi muutti kantansa uskontoon lähes täydellisesti. Suhtautumisessa perinteisiin uskontoihin voidaan *Nauka i religijankin* artikkeleissa erottaa perestroikan aikana selviä vaiheita, jotka kuvastavat tietoisia muutoksia asenteissa (vrt. Kääriäinen 1993): Glasnost ”puheen avoimuutena” näkyi ensin lähinnä vaatimuksena tuoda esiin ongelmia ateistisessä kasvatuksessa. Vähitellen kirjoituksiin ilmaantui huomioita uskonnollisuuden positiivisista puolia tai mahdollisuuksista sovittaa yhteen sosialistisen ja tieteellisen maailmankatsomuksen kanssa. Ortodoksisen kirkon tuhatvuotisjuhlan vuonna 1988 on erityisesti todettu merkinneen ratkaisevaa käännettä neuvostoliittolaisessa uskontopolitiikassa. Verrattuna tähän asteittaiseen

ja artikuloituun kehitykseen muutos suhtautumisessa vaihtoehtoiseen uskonnollisuuteen jää lähes täysin vaille perusteluja tai pohdintoja. Vielä perestroikan ensimmäisinä vuosina vaihtoehtoista hengellisyyttä esittelevissä artikkeleissa oli välttämättömänä osiona asiantuntijan, psykologin tai ideologisen analyttikon tulkinta käsiteltävästä ilmiöstä, missä kuvattujen uskomusten validius kumottiin. Vuosikymmenen lopulla artikkelit saattoivat käsitellä esimerkiksi Nostradamuksen ennustuksia tai poltergeist-ilmiötä mitä puhtaimman relativismin hengessä, vailla minkäänlaisia kommentteja näiden uskottavuudesta tieteelliseltä kannalta. Huomionarvoista on, että juuri tällaisten vaihtoehtoisten uskomusten esittely saakin lehdessä huomattavasti enemmän tilaa kuin perinteiset uskonnot. Näin ollen uutta *Nauka i religijaa* voisikin luonnehtia uskonnollisen julkaisun sijaan tyypilliseksi new age -lehdeksi.

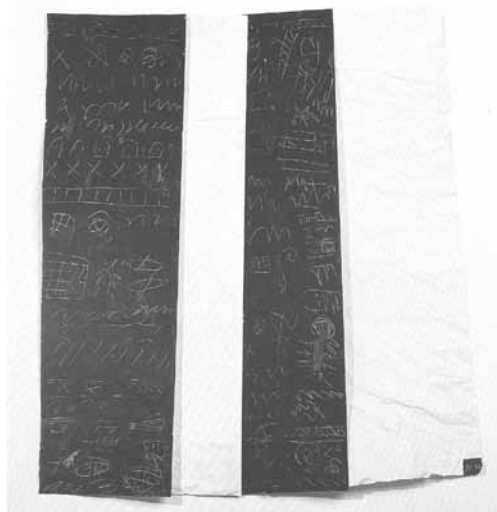
New age -tyyppisen<sup>1</sup> vaihtoehtoisen hengellisyyden suosiosta on muodostunut Neuvostoliiton jälkeisen venäläisen uskontoelämän näkyvimpiä piirteitä. On siis mielekäästä kysyä, piilikö ei-traditionaalisten uskomusten yleisyys jo Neuvostoliiton virallisen ateismin alla vai syntyikö ilmiö vasta marxilais-leniniläisen maailmankatsomuksen konkurssin ja uusien vaikutteiden myötä. Tutkimuksellisten ongelmien tähden lopullista vastausta kysymykseen tuskin saadaan, mutta tapaustutkimukset yksittäisistä liikkeistä voivat luoda lisävalaistusta aiheeseen. Toisin sanoen, niiden kautta voidaan tarkastella sekä vaihtoehtoisen hengellisyyden toimintamahdollisuuksia Neuvostoliitossa että sen myöhemmän nousun syitä ja mekanismeja. Tässä artikkelissa

esittelen slaavilaista nykyaikaista pakanuutta, *rodnoverije*, esimerkkinä liikkeestä, joka nousi esiin tai muotoutui – näkökulmasta riippuen – perestroikan aikana.<sup>2</sup> Lopuksi käsittelen lyhyesti *rodnoverijen* kehitystä perestroikan jälkeen osoittaakseni käsittelemieni teemojen myöhempää jatkuvuutta ja muutoksia.

## Uskonnon määritelmän ongelmallisuudesta

Tarkasteltaessa uskonnollisuuden ja vaihtoehtoisen hengellisyyden kehitystä on tutkimuskohteen selkeyttämiseksi syytä aluksi määritellä tarkemmin käytettyjä termejä. Vaikka sanaa ”uskonto” käytetään universaalina käsitteen merkityksessä, ovat uskonnontutkijat joutuneet myöntämään latinalaisperäisen termin *religio* kulttuurisidonaisuuden. Kulttuurien toisiaan vastaamattomat kategoriat ovatkin saaneet monet tutkijat luopumaan sellaisista suljetuista määritelmistä, jotka asettaisivat uskonnolle tiettyjä ehtoja tai tunnusmerkkejä. Näiden sijaan uskontoa voidaan hahmottaa esimerkiksi ”perheyhtäläisyyden” mukaisesti tai kokoamalla ominaisuuksia tai aspekteja, joista useimpia löytyy eri uskonnoista, mutta joista yksikään ei välttämättä esiinny kaikissa. (Gothóni 2000.)

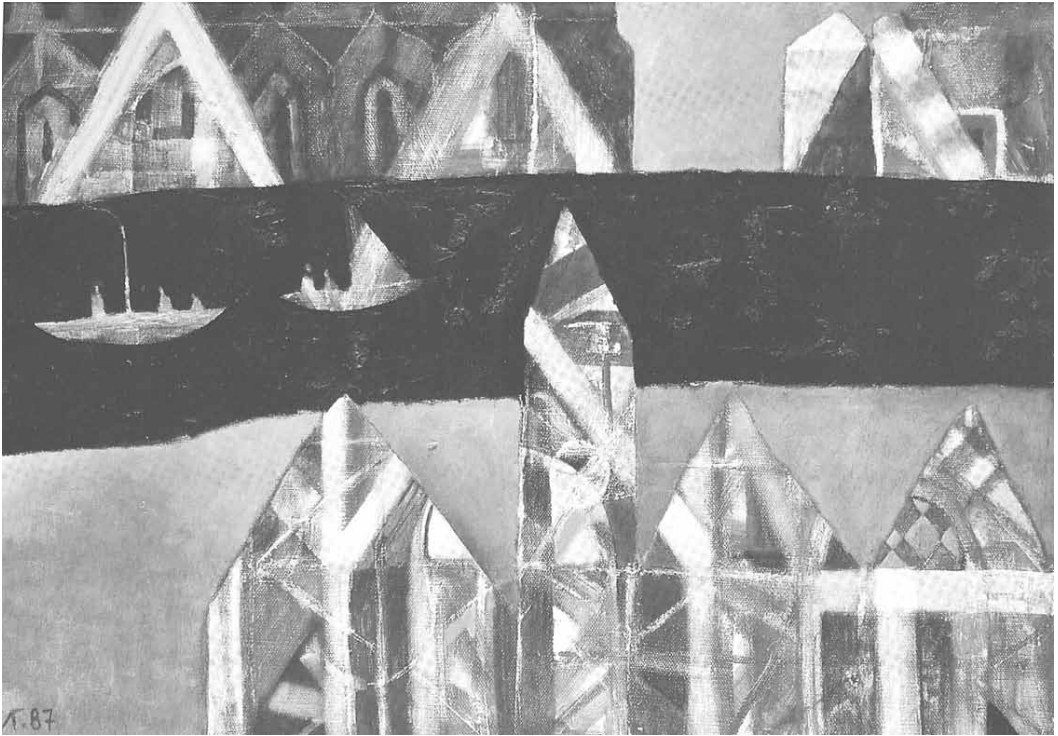
Vaikka määritelmän ongelmat tulevat useimmiten esiin siirryttäessä eurooppalaisen kulttuuripiirin ulkopuolelle, löytyy myös sen sisällä uskonnon ja uskonnollisuuden käsitteitä haastavia ja venyttäviä tapauksia. Esimerkiksi nykyaikaiselle new agelle luonteenomainen usko yliluonnollisiin tai transendentiaalisiin voimiin tunkeutuu perinteisesti uskonnollisena pidetyille alueille nojautuen usein myös opeiltaan perinteisiin uskontoihin. Kuitenkin new age -liikkeet eivät yleensä sitoudu mihinkään uskontoon, vaan esittäytyvät mieluummin käytäntö-painotteisina terapioina tai tekniikoina (Ketola, 2003). Monet näiden harjoittajat, samoin kuin uusien uskontojen kannattajat, suosivat uskonnon sijaan väljempää termiä ”hengellisyys”. Tutkittaessa perinteisestä uskonnollisuudesta poikkeavia ilmiöitä myös käsitteen ”usko” määrittelemisen



*Igor Ganikovski: Musta ja valkoinen, 1997.*

muodostaa ongelmia. Horoskooppien lukijamäärät ylittävät huomattavasti niiden ihmisten määrän, jotka ilmoittavat niihin uskovansa. Oletettavasti suuri osa lukijoista sijoittuu jonkin ”uskomisen” ja ”ei-uskomisen” ääripäiden välimaastoon.

Joissakin aikaisemmissa tutkimuksissa nykyaikaista pakanuutta on tarkasteltu osana new age (Hanegraaff 1996; Heelas 1996), mutta useimmiten se on nähty erillisenä kulttina tai uutena uskonnollisena liikkeenä<sup>3</sup>. New agen ja nykyaikaisen pakanuuden välillä onkin merkittäviä eroja, jotka tekevät niiden yhdistämisen ongelmalliseksi. Pakanat kritisoivat usein henkeen ja valoon orientoituneita new age -liikkeitä elämän ”pimeiden” puolien väheksymisestä, mikä johtaa heidän mukaansa pinnalliseen maailmankuvaan ja yhteiskunnallisten ja ympäristöön liittyvien ongelmien laiminlyöntiin. Menestyseetos ja kaupallisuus ovat myös olleet pakanoiden kritisoimia piirteitä. (ks. esim. Pearson 1998.) New age ei yleensä edellytä sitoumusta mihinkään tiettyyn uskonnolliseen perinteeseen. Näin ollen pakanuuteen syvästi sitoutuneet ihmiset vastustavat uskontonsa tulkittamista new ageksi myös sillä perusteella, ettei viikonlopon shamaanikurssi tai ”perinteisen” yrittien tai loitsujen tutkiminen ole heidän mielestään verrannollinen heidän omaan



Igor Ganikovski: *Musta virta*, 1988.

uskonnollisuuteensa. Kuitenkin pyrittäessä hahmottamaan nykyaikaisen pakanuuden syntyä ja toimintaa liikkeenä oleellisen tekijän muodostaa myös väljempi new age -pakanaus yhtenä sen ilmenemismuodoista. Myös *rodnoverijessa* merkittävän ryhmän muodostavat ihmiset, jotka lukevat esikristillistä uskonnollisuutta käsittelevää kirjallisuutta omaksuen sieltä osia hengellisyyteensä, osallistuvat vanhoihin kalendaaririitteihin perustuviin juhliin tai harjoittavat traditionaalisia henkiseen ja/tai fyysiseen hyvinvointiin tähtääviä tekniikoita, mutta eivät identifioitu uskonnoltaan *rodnovereiksi* tai pakanoiksi. Tässä artikkelissa viittaankin *rodnoverije*n termillä ”vaihtoehtoinen hengellisyys”, jolla pyrin pääsemään käsiksi slaavilaisen pakanuuden nykyaikaisiin tulkintoihin niin uutena uskonnollisena liikkeenä kuin laajempänä kulttuurisena ilmiönä.

Uskonnon käsitteen rajojen määrittämisen voidaan väittää olevan erityisen tärkeää tarkasteltaessa Neuvostoliiton ja Venäjän kehitystä. Useat tutkijat ovat nähneet neuvostoliittolaisessa

marxismi-leninismissä uskonnon kaltaisia piirteitä. Ihmisten motivoinnissa ja todellisuuden tulkintakehyksen rakentamisessa argumentointi saattoi perustua hyvin uskonnollisävytteiseen arvojen ja yhteiskunnallisten tavoitteiden pyhittämiseen. Tämä pyhän ja profaanin dikotomia puolestaan rakentui monilta osin aiemman ortodoksisen perinteen pohjalle. (Kivinen 1998, 208–225.) Myös rituaaleissa ja julkisessa kuvastossa sekä hyödynnettiin uudelleenmuokattuna ortodoksisen perinnettä että rakennettiin uutta neuvostopyhää (Lane 1981). Nykyisen ortodoksisuuden on puolestaan todettu olevan monille nykyvenäläisille uskonnon sijaan enemmänkin etninen tai kulttuurinen kategoria. Vaikka noin 80 % venäläisistä identifioi itsensä ortodokseiksi, suurelle osalle tästä joukosta uskonto vaikuttaa vain hyvin vähän tai ei lainkaan heidän maailmankatsomukseensa ja toimintaansa (VTsIOM 2007). Venäläinen uskontotieteilijä Sergei Filatov katsookin uskonnollisuuden klassisessa mielessä hävinneen merkittävässä määrin Neu-

vostoliiton aikana. Hänen mukaansa ”uskonto” Neuvostoliitossa merkitsi intelligentsijalle useimmiten kulttuuria, kansalle puolestaan taikauskkoa. (Daniel 2006, 184–185.)

Arvioitaessa Neuvostoliiton uskonnollisuutta ongelmaksi muodostuvat lähteiden riittämättömyys ja ristiriitaisuus. Neuvostoaikaisissa kyselyissä tutkimusten tarkoituksena oli tuottaa marxilais-leninistisen historiankäsitteeseen sopivaa tietoa uskonnollisuuden vähenemisestä ja myös tutkittavat ihmiset saattoivat jälkiseuraamusten pelossa vastata kysymyksiin oletetulla, hyväksytyllä tavalla. Vaikka neuvostoajan uskonnollisuutta on pyritty kartoittamaan myös jälkikäteen tehdyillä kyselyillä, on näihinkin tuloksiin syytä suhtautua kriittisesti. Mitä lähemmäksi nykypäivää tutkimukset tulevat, sitä korkeammaksi muuttuvat arviot uskonnollisuuden merkityksestä neuvostoajana. Furman, Kääriäinen ja Karpov selittävät ristiriitaisuuksia sekä uskonnollisen vakaumuksen tulkinnallisuudella että nykyhetken arvostuksilla. He havainnollistavat ilmiötä esimerkiksi neuvostoajalla eläneestä isästä, joka saattoi vilpittömästi pitää itseään kunnan ateistina, mutta pyytää äitiään huomaamatta kastamaan lapsensa ”varmuuden vuoksi” ja lausuu silloin tällöin sellaisia uskontoon viittaavia lausahduksia kuin ”jumalan kiitos”. Kysyttäessä tämän miehen lapsilta vanhempien uskonnollisuudesta nämä ortodoksisuuteen viittaavat piirteet saattavat nousta määrääviksi lapsille, jotka kenties mielellään näkevät jatkavansa vanhempiensa uskontoa ja joille perheen uskonnollisuus nykyhetken arvostusten mukaisesti merkitsee ylpeyden aihetta. (Furman, Kaariainen & Karpov 2007.) Tulkintojen moninaisuus vahvistaakin käsitystä venäläiseen uskonnollisuuteen usein liitetystä synkretismistä tai hybridiydestä. Klassisen, tsaarinaikaisen kaksoisuskon -- pakanallisen ja kristillisen uskomusmaailman synteisiin -- on esimerkiksi todettu Neuvostoliiton aikana muuttuneen uudenaikaiseksi kaksoisuskoksi, jossa ateistiseen maailmankuvaan oli sulautunut ja piiloutunut kristillisiä elementtejä (Stites 1989, 114). Toisaalta ortodoksisessa kristillisyydessä opillisella puhdasuskoisuuden vaatimuksella

ei perinteisesti ole ollut yhtä suurta merkitystä kuin läntisissä kristinuskon muodoissa, ja tässä suhteessa ortodoksisuus onkin usein mielletty näitä suvaitsevamaksi uskonnoksi.

## Vaihtoehtoinen uskonnollisuus Neuvostoliitossa

Uskovaiseksi tunnustautuminen saattoi Neuvostoliitossa merkitä luopumista hyvistä opiskelupaikoista ja urasta. Perinteisillä uskonnoilla kuitenkin oli jonkinlaiset, joskin rajoitetut toimintamahdollisuudet. Uusien uskonnollisten liikkeiden puolestaan oli pääsääntöisesti pysyvä täysin piilossa.<sup>4</sup> Varsinaisen uskonnollisuuden ulkopuolella pysyttelevien kansanuskoon kiinnittyvien uskomusten ja käytäntöjen yleisyyden arviointi on olemassa olevien lähteiden perusteella hyvin vaikeaa, mutta joidenkin viitteiden perusteella niiden voidaan olettaa säilyneen vahvoina. Esimerkiksi Turunen toteaa nykyisen kansanuskon suosion juontuvan neuvostoajasta ja arvelee neuvostoviranomaisten pitäneen tällaisia uskomuksia varsinaista uskonnollisuutta vaikeampana haastaa (Turunen 2005, 243). Shnirelman puolestaan katsoo neuvostovallan sallineen pakanuuteen pohjaavien perinteiden jatkua siksi, ettei niitä pidetty kristinuskon tapaan uhkana (Shnirelman 2007, 42).

Uskontojen ja uskonnollisten liikkeiden toimintaa Neuvostoliitossa vaikeuttivat myös rajoitukset julkaisumahdollisuuksissa. Vaihtoehtoisia hengellisyyttä esitteleviä teoksia pystyttiin levittämään lähinnä *samizdat*-muodossa, jolloin etulyöntiasemassa olivat sellaiset vanhat, tunnetut klassikot kuin Blavatsky tai Rerih (Shtherin 2000, 179). Harvoja laajemmin yleisön saavuttaneita uusia hengellisiä teoksia oli Daniil Andrejevin (1906 – 1959) *Roza mira*, jonka merkitystä etenkin Neuvostoliiton viimeisinä vuosikymmeninä tuskin voi aliarvioida. Andrejev itse oli harras ortodoksi, mutta *Roza miran* hengellisyys on tarkemmin sitoutumatonta, ja siinä on havaittu jopa pakanallisia piirteitä (Epstein 1997). Huolimatta tilastotietojen puutteesta voitaneen sanoa, että verrattuna esimerkiksi *Roza*

*miran* lukijakuntaan uusien uskonnollisten liikkeiden jäsenmäärät jäivät äärimmäisen pieniksi. Enemmistölle Neuvostoliiton aikaisista vaihtoehtoiseen hengellisyyteen tutustuneista ihmisistä nämä vaikutteet eivät siis merkinneet varsinaista muutosta uskonnollisessa identifikaatiossa vaan filosofista tai psykologista maailmankatsomuksen rikastuttamista.

Neuvostoliiton viimeisinä vuosikymmeninä itämaisestä hengellisyydestä nousi varsinainen nuoti-ilmio intelligentsijan parissa ja vaihtoehtoisen hengellisyyden ”pimeät markkinat” kasvoivat voimakkaasti (Shterin, 2000). Kiehtovan kuvan pääkaupunkiseudun intelligentsijan mitä mielikuvituksellisimmista uskonnollisävyteisistä kokeiluista tarjoaa Epstein fiktiivisessä kirjassaan *Novoje sektanstvo* (2005). Myös sellaisten nuorison vaihtoehtokulttuurien kuin metallifanien, tolkienistien, rokkareiden ja hippien muodostamassa samastumisryhmässä, ”systeemissä”, vaihtoehtoista hengellisyydestä juontuvan kielen ja tulkintakehyksien käyttö oli yleistä (Štšepanskaja, 1993). Tämän alakulttuurin uskonnollisuutta Bystritski (1989) luonnehtii ”ei uskonnolliseksi sanan perinteisessä mielessä” mutta ”ei myöskään ateistiseksi”. *Rodnoverijen* kannalta merkittävä seikka on, että juuri tolkienistit ja metallifanit muodostavat näkyvän osan liikkeessä ja näiden alakulttuurien kautta ovat monet tutustuneet uskontoon.

## Pakanuus Neuvostoliitossa

Näkyvimät merkit slaavilaisesta nykyaikaisesta pakanuudesta neuvostoajalta löytyvät nationalistisesti orientoituneiden toisinajattelijoiden piiristä. Esimerkiksi *samizdat*-journaali *Vetšen* (1971 – 1974) lähipiirissä väitetään olleen pakanasympatioita (Pribylovski 1999, 127). Neuvostoliittolaisessa toisinajattelussa tapahtui 60-luvulla käänne marxilaisuudesta nationalistiseen ja ortodoksiseen suuntaan. Vaikka ortodoksisuus oli nationalistisesti suuntautuneille hengellisille etsijöille yleisin ja ilmeisin valinta, saattoivat materialistisen ateismin kritiikki, kiinnostus folkloreen ja konservatiivisten, nationalististen

arvojen nousu johtaa myös pakanallisiin kokeiluihin. Muutamat kommentaattorit ovat jopa esittäneet KGB:n rohkaiseen näitä hajottaakseen ortodoksista, nationalistista oppositiota<sup>5</sup>. Tunnetuin neuvostoaikainen pakanuutta julistava ohjelma lienee professori Jemeljanovin vuonna 1979 *tamizdat*-muodossa julkaisema *Desionizatsija*, jonka kopiot hän lähetti kaikille NKP:n keskuskomitean jäsenille. Varsinaisen pakanallisen uskonnollisuuden esittely saa kuitenkin hyvin rajoitetusti tilaa tässä kirjassa, joka sen otsikonkin mukaan keskittyi enemmän antisemitistiseen ja antikristilliseen propaganadaan (Jemeljanov 2005).

Näkyvän, poliittisesti motivoituneen pakanuuden lisäksi neuvostoaikana aloittivat toimintansa myös ensimmäiset pienet *rodnoverije*-ryhmät, joiden johtajat olivat useimmiten folkloristiikasta innostuneita intelligentsijan edustajia (Prokofjev, Filatov & Koskelo 2006). Tällaisen pienimuotoisen, paikallisen toiminnan jäljittäminen jälkikäteen on kuitenkin hyvin vaikeaa. Lähteinä voidaan käyttää lähinnä harvoja *rodnoverijen* myöhemmin julkaisemia muisteloja. Esimerkiksi kirjassa *Izvilistyje puti traditsii* (Tradition mutkaiset polut) liikkeen veteraani Stavr muistelee Bitsevskin puistossa Moskovassa vuonna 1979 järjestettyä rituaalia, joka aloitti myöhemmin ”Moskovan slaavilaiseksi pakanalliseksi yhteisöksi” nimetyn ryhmän toiminnan (Rodoslav 2006).

Neuvostoliiton valtion asettamat rajoitukset uskonnolliselle toiminnalle eivät itse asiassa välttämättä olleet niin haitallisia nykyaikaiselle pakanuudelle kuin monille muille liikkeille. Isojen organisaatioiden sijaan *rodnoverijen* uskonnon harjoitus tapahtuu pienissä, intiimeissä yhteisöissä. Rituaaleja varten ei tarvita erillisiä tiloja, vaan ne järjestetään rauhallisissa paikoissa metsissä tai puistoissa. Rituaalipaikoilla voi olla yksinkertaisia puupatsaita, joita kutsutaan nimellä *rodovoi stolb* tai *tšur*, mutta monesti *rodnoverijen* kokoontumispaikan ainoa merkki on nuotiopaikan jälki.

Neuvostoaikaisen intelligentsijan parissa suosittu esoteerinen hengellisyys toimi osaltaan

tärkeänä kasvualustan *rodnoverije*-liikkeelle. Monet nykyiset *rodnoverijet* ovat tulleet uskontoon itämaisen hengellisyyden kautta, ja useat varhaiset *rodnoverije*-yhteisöt kuvasivat uskontoaan ”vedalaiseksi”. Liikkeen alkuaikoina intialaista perinnettä sovellettiin ajatellen sen kuvastavan parhaiten säilyneessä muodossa muinaista yhteistä, indoeurooppalaista uskonnollisuutta. (Šnirelman 1998, 5–6). Tärkeänä innoituksena *rodnoverijen* synnylle oli *Velesin kirjaksi* kutsutun käsikirjoituksen leviäminen Neuvostoliittoon 1970-luvun aikana kanadalaisista emigranttipiireistä. *Velesin kirja* on historiallinen kronikka, jonka väitetään kirjoitetun 800-luvulla, mutta jonka suurin osa tutkijoista katsoo väärennökseksi (kts. esim. Aleksejev 2004). Alkuaikoina *Velesin kirjaa* luettiin nimenomaan vedalaisen tai indoeurooppalaisen kulttuurin ilmentymänä, mistä kertoo esimerkiksi kirjan myöhemmän julkaisun nimike *Svjato-russkije vjedy. Kniga Velesa* (Pyhä-venäläiset vedat. Velesin kirja. 2003).<sup>6</sup> Tätä ”arjalaista perinnettä” tulkittiin Dumézilin indoeurooppalaisen yhteiskunnan kolmijaon ja Max Müllerin arjalaisen aurinkokeskeisen maailmankuvan viitekehityksessä. 1990-luvun taitteessa yhä useammat ryhmät alkoivat tunnustaa selkeämmin slaavilaista pakanuutta. Nationalistisissa piireissä intialaisen perinteen seuraamisen kritisoitiin merkitsevän epäisänmaallisuutta ja tietämättömyyttä omasta kansallisesta perinteestä. Toisaalta myös perestroikan luoma julkaisumahdollisuuksien avautuminen toi ulottuville enemmän vaihtoehtoja. Kuten eräs tapaamani *rodnoverije*-yhteisön johtaja eli velho (*volhv*) totesi: ”Huomasimme, että meillä on omakin perinne, jota seurata”.

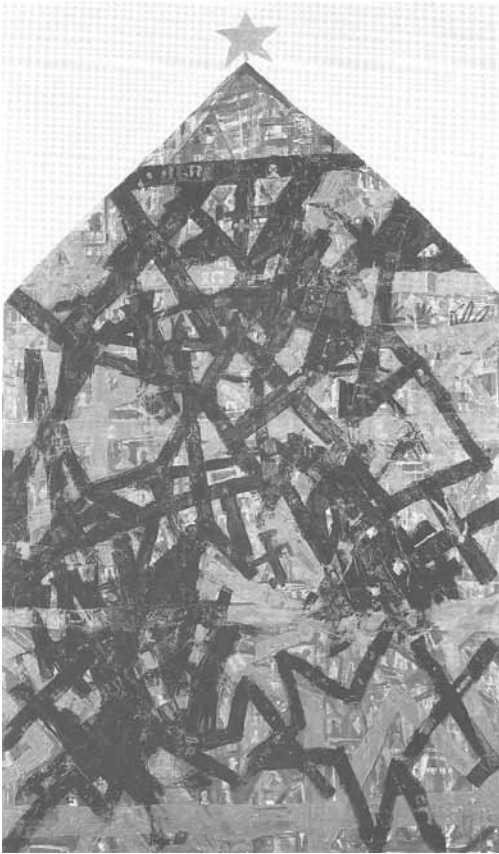
## Uskonnollinen vapautuminen

Perestroikan tuoma vapautus toi hajanaisille, piilossa toimineille pakanyhteisöille mahdollisuuden harjoittaa ja esitellä uskontoaan julkisesti. Pakanallinen yhteisö oli vielä hyvin pieni mutta jo jossain määrin muotoutunut. Tästä todistaa ensimmäinen julkinen rituaali Saltykovskajan rautatieaseman lähetyvillä 1989; siihen

osallistui yli sata ihmistä. Rituaalin aikana yli parikymmentä näistä konkretisoi uskonnollisen kääntymyksensä ottamalla uuden, pakanallisen nimen. (Pribylovski 1999.) Moskovon ja Pietarin pakanayhteisöt, samoin kuin pakanalliset *samizdat*-julkaisut tavoittivat kuitenkin verraten pieniä piirejä lähinnä isoissa kaupungeissa. Liikkeen kasvun kannalta merkittäviksi tekijöiksi muodostuivat 90-luvun vaihteessa kaksi hyvin erilaista kirjailijaa, Aleksandr Asov ja Aleksandr Belov.

Asov toimi 1980-luvun lopulla *Nauka i religija* -lehden toimittajana valmistellen samaan aikaan *Velesin kirjan* käännöstä. Lehden sivuilla hän pääsi esittelemään kirjansa näin taaten sen myöhemmän menestyksen. Seuraavalla vuosikymmenellä Asovin *Velesin kirjasta* on ilmestynyt uusi painos lähes joka toinen vuosi, ja hänen kirjojaan löytyy useimmista tavallisista kirjakaupoista. Asov itse ei tunnustaudu pakanaksi vaan katsoo edustavansa venäläisen hengellisyyden perinnettä, joka ilmenee niin esikristillisessä uskossa kuin myöhemmässä ortodoksisessa kristillisyydessäkin. Juuri Asovin edustaman hengellisyyden määrittelemättömyys on todennäköisesti auttanut häntä saavuttamaan laajemman lukijakunnan kuin yksikään avoimen pakanallinen kirjailija.

Aleksandr Belov on kirjailija, joka karateharastuksensa innoittamana alkoi tutkia venäläisiä perinteisiä taistelulajeja. Tutkimustensa perusteella Belov loi urheilulajin nimeltä ”slaavilainen kumputaistelu” (*slavjano-goritskaja borba*). Nimi juontuu Belovin käsityksestä, jonka mukaan esikristillisellä ajalla vainajia kunnioitettiin hautakummuilla järjestetyillä rituaalisilla otteluilla. Kampailulajin ympärille perustettiin vuonna 1985 kerho, johon sen parhaina päivinä kuului lähes 40 000 jäsentä. Vaikka kaikki lajin harjoittajat eivät olleet pakanoita, ilmaisi Belov itse hyvin selkeästi katsovansa pakanuuden olevan luontainen uskonto todelliselle soturille. Belovin konservatiivinen, elitistinen ja militantti pakanuus sai vastakaikua äärintationalististen nuorten parissa, joista osa identifioitui myös suoraan skinheadeiksi. Huolimatta Belovin yrityksistä irtisanoutua radikaaleimmasta poli-



Igor Ganikovski: *Neuvostokatedraali*, 1988.

tiikasta kerhoa syytettiin lehdistöstä fasististen näkemysten levittämisestä. Taloudelliset vaikeudet ja kilpailun koventuminen ”perinteisten venäläisten taistelulajien” markkinoilla olivat osasyynä temperamenttisen ja kompromisseihin tyytymättömän Belovin päätökseen hajottaa kerho 1990-luvun lopulla ja jatkaa toimintaa rajoitetun 200 hengen ”barbaarisäädyn” parissa. (Meranvild 2004.)

Asovin ja Belovin edustamien suuntausten erot näkyvät *rodnoverijessa* edelleen sekä poliittisissa että uskonnollisissa kysymyksissä. Kysymys nationalismista on *rodnoverijen* sisällä nostattanut katkeran kahtiajaon. Suurelle osalle *rodnovereista* pakanuus on kansallinen tai etninen uskonto, johon on näin ollen sisään rakennettuna nationalistinen vakaumus. Monissa *rodnoverije* -yhteisöissä pakanallinen hengellisyys onkin yhdistynyt äärioikeistolaiseen (tai

joissakin tapauksissa myös äärivasemmistolaiseen), rasistiseen ja antisemitistiseen poliittiseen ohjelmaan. Toisen suuntauksen muodostavat *rodnoverit*, jotka korostavat luonnonuskontojen monimuotoisuutta ja suvaitsevaisuutta. (Gaidukov 2000; Aitamurto 2006.) Yksittäisten yhteisöjen suuntauksesta kertoo paljon niiden keskeinen jumaluus: useimmat Velesiä kunnioittavat ryhmät ovat suuntautuneempia mystiikkaan, kun taas sotilaiden jumalaksi mielletyn Perunin valitsevat nationalistisemmat yhteisöt (Prokofjev, Filatov & Koskello 2006, 169-170).

Toinen merkittävä jako liittyy pakanuuden määrittelemiseen uskontona. Asovin tavoin jotkut kirjailijat ja ryhmittymät kertovat edustavansa slaavilaista hengellistä perinnettä mutta eivät sitoudu pakanuuteen uskontona. *Rodnoverijen* parissa Asovia kritisoidaan usein muinaisen perinteen vääristämisestä ja valjastamisesta kaupallisiin tarkoituksiin. Kuitenkin suurelle osalle *rodnovereista* juuri Asovin kirjat ovat olleet ensimmäinen kosketus pakanuuteen.

Uskontoa ja hengellisyyttä tarkasteltaessa perestroikasta alkanut muutos merkitsi uskonnolle sekä konkreettisia toimintamahdollisuuksien avautumista että mentaalista vapautumista. Artikkelin alussa esitellyn *Nauka i religija* -lehden kehityksessä nähtävä näkökulmien moninaistuminen ja jopa totuuden relativisointuminen linkittyvät sosiaalisten odotusten ja arvostusten muutoksiin. 2000-luvun alussa julkaistiin 24 *rodnoverije*-johtajalle suunnattu kysely, jossa he kertoivat muun muassa tiestään pakanuuteen (Nagovitsyn 2004). Monet kirjoittajista korostavat näkemystensä jatkuvuutta kertomalla esimerkiksi jo aiemmin kokeneensa mystistä yhteenkuuluvuutta luonnon kanssa ja rakastaneensa muinaisia jumaltaruja ja venäläisiä kansansatuja. He kuvaavat ”olleensa aina pakanoita”, mutta löytäneensä uskonnolleen nimen tai uskaltaneensa tunnustautua pakanoiksi vasta vuosien jälkeen.<sup>7</sup> Useissa kertomuksissa tämä mentaalinen muutos sijoittuu juuri perestroikan aikaan, jolloin ajateltamattomissa olevasta tuleekin mahdollista. Ratkaisevana sysäyksenä mainitaan henkilökohtainen uskonnollisen ajat-

telun kypsyminen, ulkoapäin tulleet rohkaisevat esimerkit ja yleisempi yhteiskunnallisen muutoksen aiheuttama arvojen uudelleenarviointi. Uuden uskonnollisen identiteetin omaksuminen ei kuitenkaan näiden *rodnoverijen* kirjoituksissa näyttäyty dramaattisena muutoksena sen enempää hengellisessä kuin sosiaalis-yhteiskunnallissakaan mielessä.

Vaihtoehtoisen hengellisyyden nousu voidaan osin liittää Neuvostoliiton jättämään tieteellisten auktoriteettien kriisiin ja arvo- tai uskontotyhjiöön. Ei-traditionaalisten uskomusten suosiota kristityksikin itsensä lukevien parissa onkin selitetty uskonnollisen kasvatuksen heikkoudella ja tiedon vähyydellä. Tulkinta on epäilemättä oikean suuntainen muttei selitä ilmiötä täysin. Huolimatta siitä, että harvat venäläiset ortodoksit ovat esimerkiksi lukeneet Raamattua, tietämättömyys tuskin selittää sellaisia täysin kristinuskolle vieraita yhdistelmiä kuin ”ateistinen ortodoksi”. Lisäksi samanlainen vaihtoehtoisen hengellisyyden suosion kasvu ja uskonnon individualisointuminen ovat leimaa-antavia myös länsimaiselle jälkimodernille uskonnollisuudelle.

Uskontososiologisessa keskustelussa individualisaatio on viime vuosina ollut keskeinen teema. Käsitteellä on viitattu niin uskonnon merkityksen siirtymiseen yhteiskunnalliselta tasolta henkilökohtaiseen elämänpolitiikkaan kuin yksilöllisesti sovitetun synkretistisen uskonnollisuuden yleistymistä. Individualisaation taustalla on nähty sekä perinteen heikentynyt rooli ihmisten elämää automaattisesti ohjaavana tekijänä, yhteiskunnan lisääntyvästä differentiaatiosta juontuva kulttuurien pirstoutuminen, globalisaation tuoma erilaisten kilpailevien maailmankatsomusten rinnakkaiselo ja riskiyhteiskunnan auktoriteettien relativisoituminen. (Ks. Beyer 1997; Beckford 1999; Spickard 2006. Individualisaation merkityksestä venäläisessä uskonnollisuudessa ks. Furman, Kaariainen & Karpov 2007.) Vaikka ei-traditionaalinen uskonnollisuus on usein esitetty tämän kehityksen puhtaimpana ilmentymänä, näkyvät lisääntynyt synkretismi ja valikoiva uskonnon omaksuminen myös perinteisten uskontojen sisällä. Ilmiön

taustalla onkin nähty perustavanlaatuisia muutoksia uskomisen tavoissa ja edellytyksissä. Kuten Giddens (1990, 38) toteaa, myös perinteiden on myöhäismodernissa maailmassa läpäistävä ”refleksiivisyyden filteri”, ennen kuin ne hyväksytään osaksi maailmankatsomusta (väitteen kritiikkiä ks. Mellor 1997). Tämä refleksiivisyys puolestaan asettaa merkittäviä haasteita niin uskonnolliselle legitimoinnille kuin uskontojen itsemäärittelyllekin.

## Rationalismi ja uskonnollisuus

Henkilökohtainen kokemus ja uskonnonvapaus ovat pakanuuden keskeisimpiä piirteitä. Pakanat ylpeilevätkin mielellään sillä, ettei pakanuus vaadi yksittäistä uskovaa hyväksymään mitään omalle kokemukselleen ristiriitaisia väitteitä. Silkan uskon varaan heittäytymistä voidaan vältellä esimerkiksi pitämällä uskonnolliset väitteet mahdollisimman yksinkertaisina ja konkreettisina. Pakanalliset jumaluudet saatetaan nähdä luonnonilmiöinä, kuten aurinkona tai ukkosena, jolloin niiden olemassaolon myöntäminen perustuu havaintoon, ei uskoon. Vaikka ”ateistista pakanuutta” löytyy myös lännestä, on sellaisten käsitteiden kuin ”usko” tai ”uskonto” kieltäminen vielä yleisempää *rodnoverijen* parissa. Tässä suhteessa *rodeoverijessa* näkyy vahvasti marxilais-leniniläisen tieteellisen maailmankuvan vaikutus niin käsityksissä uskonnosta väärän tietoisuuden ja sosiaalisen dominanssin välineenä kuin uskonnon ja rationaalisuuden jyrkässä vastakkainasettelussakin.

Neuvostoliittolainen maailmankuva pohjautui sekularisaatioteorian klassiseen muotoon eli uskon uskonnollisuuden väistymisestä kasvavan rationalismin tieltä. Vaikka teesi näyttääkin vaikuttaneen syvästi *rodnoverijen* näkemyksiin, on tämä vaikutus paikoin hyvin pinnallinen ja ”rationalismin” ja ”uskonnollisuuden” käsitteiden ymmärtäminen varsin rajoitettua. Sitoutuminen rationalismin arvoihin saattaa ilmetä lähinnä käsitteellisenä haluna päästä eroon sanasta ”usko”. *Rodnoverijen* väitetään esimerkiksi olevan ”tietämistä” (*vedat*), jonka perustelut



eivät ulkopuolelta tarkasteltaessa kuitenkaan välttämättä juurikaan eroa ”uskoon” perustuvien väitteiden legitimoinnin tavoista. Monissa *rodnoverije*-kirjoituksissa vallitsee myös hämentävä ristiriita arvioissa uskonnosta kansan hallitsemiseksi kehitettynä harhaisena ideologiana ja toisaalta vakuutuksissa jumalan tärkeydestä tai materialistisen ateismin rajoittuneisuudesta (kts. esim. Bezverhi 1994; *Akademija Upravlenija* 2007, 5–67). Ottaen huomioon joidenkin *rodnoverijen* sitoutumisen neuvostoajan arvoihin ja maailmankuvaan Šnirelmanin (2005, 266) jyrkähkö arvio pakanuudesta ilmiönä, joka ”jatkaa neuvostoliittolaista antiuskonnollista taistelua kristinuskoa vastaan” on jossain määrin perusteltavissa. Toisaalta uskontokriitikistään huolimatta *rodnoverit* suhtautuvat yleensä hyvin kielteisesti neuvostoaikaiseen militanttiin ateismiin ja puhtaasti materialistiseen maailmankatsomukseen. Suurimmalle osasta *rodnovereistä* liike näyttää tarjoavan ennemminkin kompromissin ateismin ja uskonnollisuuden välimaastossa.

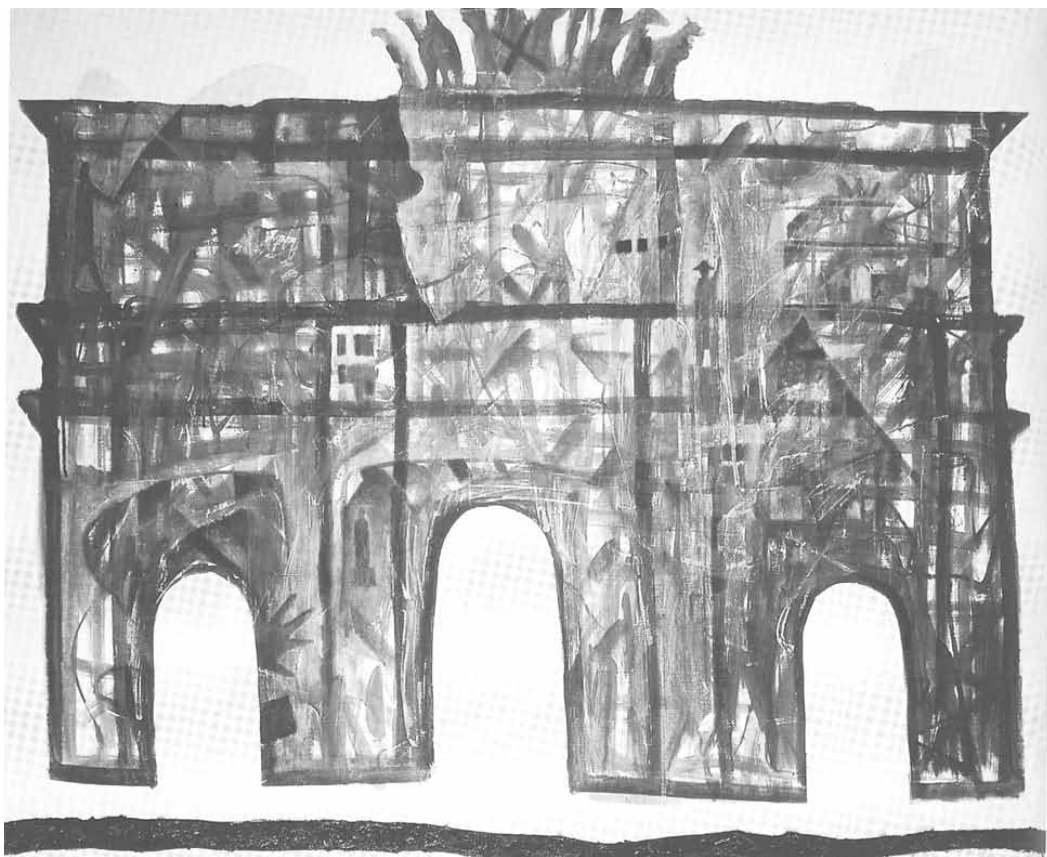
Neuvostoliiton romahtamisesta on kulunut yli 15 vuotta, joten neuvostokasvatuksesta juontuvan ”kyvyttömyyden” ja ”haluttomuuden” uskoa voisi olettaa hiljalleen menettävän merkitystään. Kuitenkin myös nuorempien *rodnoverijen* kirjoituksissa ”uskonto” mielletään usein sokeaksi dogmatismiksi. Epäluottamusta ulkopuolelta tulevia auktoriteetteja kohtaan lieneekin siis mielekästä tulkita myös modernin refleksiivisen uskonnollisuuden ilmentymänä. Kiinnostava kysymys yksityiskohtaisemmalle jatkotutkimukselle on, miten neuvostoajan vaikutukset ovat kietoutuneet tähän ja missä määrin ne ovat kiihdyttäneet uskonnon individualisatioprosessia (Shterin 2000; Furman, Kaariainen & Karpov 2007).

Useat *rodnoverije* -yhteisön jäsenet näkevät edelleen neuvostoajan sangen myönteisessä valossa. Ennen kaikkea tuntuvat monet *rodnoverijet* pitäneen itseään hyvinä neuvostokansalaisina, huolimatta siitä että pakanuuden harjoittaminen eittämättä oli ristiriidassa Neuvostoliiton ateistisen ideologian kanssa. Virallisen neuvostoideologian menettäessä otetaan ”pyhä” oli

Neuvostoliiton viimeisinä vuosikymmeninä siirtynyt yhä enemmän yksityiselle alueelle, kohtiin, lähimpiin (*rodnoi*) ihmisiin ja ympäristöön (Kivinen 1998, 287–292). Tämä ei kuitenkaan välttämättä merkinnyt virallisten neuvostopyhien täydellistä tai tietoista hylkäämistä. Oleellista oli niiden konkreettisen merkityksen vähentyminen. Lojalaisuus neuvostovaltaa kohtaan ei välttämättä ilmennyt enää iskurityövuoroina vaan tarkentamattomammin kohdistettuna isänmaallisuutena, jonka tärkein viitekohta saattoi olla juuri henkilökohtainen elämänpiiri. Myös Alexei Yurchak kyseenalaistaa jäykän jaottelun lojaaleihin neuvostokansalisiin ja järjestelmän kyseenalaistaneisiin toisinajattelijoihin. Hänen mukaansa on todennäköisempää, että enemmistö ihmisistä hyväksyi ja allekirjoitti Neuvostoliiton ihanteet abstraktissa muodossa huolimatta siitä, että he näiden tulkinnoissa ja jokapäiväisessä elämässään saattoivat olla varsin ”dissidenttejä”. (Yurchak 2006.)

*Rodnoverijen* syntyminen juontaa osaltaan 1970-luvun hengelliseen alakulttuuriin, mutta liikkeellä on myös heikommin uskonnollisuuteen viittaavia juuria. *Rodnoverijet* itse vastustavat uskontonsa liittämistä uusien uskonnollisten liikkeiden joukkoon ja väittävät esikristillisen hengellisyyden säilyneen muodossa taikka toisessa nykypäivään saakka. Perinteisen venäläisen kaksoisuskon lisäksi *rodnoverijet* voivat viitata ilmentymiin korkeakulttuurissa (Nagovitsyn 2004) tai jopa yhteiskunnallisessa filosofiassa. Kiinnostava yksityiskohta esimerkiksi on, että keskustellessaan pakanuuden vaikutuksesta neuvostoaikana *rodnoverijet* mainitsevat ensimmäisenä usein toisen maailmansodan aikaisen julisteen, jossa kättään ojentavan naisen yllä on teksti ”*Rodina zovet*” (Kotimaa kutsuu). Länsimaiselle pakanalle yhteys julisteen ja pakanallisen uskonnollisuuden välillä ei todennäköisesti olisi lainkaan itsestään selvä. Assosiaation voimakkuus Venäjällä kertookin paljon *rodnoverijen* tavasta ymmärtää uskontonsa.

Nationalismi on alusta lähtien ollut *rodnoverijen* näkyvimpiä piirteitä. Uskonnon keskeinen termi *rod* voi viitata sekä muinaiseen jumaluu-



Igor Ganikovski: *Riemukaari*, 1988.

teen, uskovien yhteisöön, että yleiseen elämänvoimaan, mutta yleisimmältä merkitykseltään sana tarkoittaa heimoa. Näin ollen *rodnoverijeta* voidaan tulkita ideaaliesimerkkinä durkheimilaisesta ajatuksesta yhteisöstä itsestään uskonnollisen pyhän keskiössä (Durkheim 2001, 313). Yhteiskunnallisten hyveiden ja ideaalien asettaminen uskonnon keskeisiksi arvoiksi ilmenee suoraviivaisemman nationalismin lisäksi myös julistuksissa *rodnoverijesta* uuden ekologisen, tasa-arvoisuuteen perustuvan yhteiskuntajärjestyksen tai uuden hengellisyuden airuena<sup>8</sup>. Kuitenkin selvimmin nykyisten *rodnoverijen* teksteissä kuultaa läpi neuvostoaikainen nationalistinen ja messiaaninen retoriikka, joka esittää moraalisen vaatimuksen alistaa yksityiset edut yhteisön hyvälle mutta samalla vakuuttaa ihmisten löytävän todellisen vapauden ja harmonian vasta heidän ymmärtäessään itsensä osana yhteisöään.

Mikäli näiden arvojen uskonnollissävyytteisyys myönnetään, voidaan Neuvostoliiton sekularisaatiosta tehdä uusia huomioita, erityisesti jos sekularisaatio ymmärretään uskonnollisuuden vetäytymisenä yhteiskunnallisen vaikutuksen tasolta henkilökohtaiseksi elämänpolitiikaksi. Näin asiaa tarkastellen Neuvostoliitto ei kenties näytäkään enää niin sekularisoituneelta valtiolta. *Rodnoverijen* suhteen selvää ainakin on, ettei neuvostoaikainen retoriikka ole vaihtuessaan hengellis-nationalistiseksi ohjelmaksi aina vaatinut edes kovin paljon muokkaamista.

## Perestroikan jälkeen

Venäläisen kaksoisuskon perinne on osoittautunut hyvin yhteensopivaksi individualistiseen ja refleksiiviseen epistemologiaan nojaavan uudentyyppisen hengellisyuden kanssa. Neu-

vostoliiton jälkeiselle vaihtoehdoisen hengellisyden räjähdysmäiselle kasvulle oli myös olemassa jo jonkinlainen kasvualusta neuvostoaikaisessa kulttimiljöössä<sup>9</sup>, joka koostui niin länsimaisperäisistä muotivirtauksista kuin perinteisestä venäläisestä kansanuskostakin. Kuitenkin perestroikan aika muodostaa selvän käänteentekevän vaiheen kehityksessä. Muutosta voisi kuvata Hanegraffin (1996, 17) esittämällä määritelmällä new agesta ”itsestään tietoiseksi tulleen” ja liikkeeksi muotoutuneena kulttimiljöönä. Perestroikan viimeisinä vuosina ja etenkin Neuvostoliiton romahtamisen jälkeen Venäjälle tulvi uusia hengellisiä vaikutteita lännestä. Kirjakaupat täyttyivät kirjoilla, jotka esittelivät sellaisia aiheita kuin numerologia, astrologia, feng shui tai osho. Näihin uusiin vaikutteisiin sulautettiin perinteistä ja perinteisenä esitettyä venäläistä kansanuskkoa.

1990-luvun alun uskonnollista liberalismia seurasi vuosikymmenen puolivälissä vasta-reaktio, joka liittyi yleiseen nationalististen arvojen nousuun. Ortodoksisen kirkon tukema kulttienvastainen liike juurrutti keskusteluun termin ”totalitaarinen lahko”, epäluulot uusia uskonnollisia liikkeitä kohtaan yleistyivät ja uskontoa käsittelevä lainsäädäntö tiukentui (Shterin 2000, 2002; Agadjanian 2000). Furman (2007) onkin kuvannut venäläistä uskontopoliittikkaa heilurina, joka on viimeisten vuosikymmenten aikana heilahtanut tiukasta kontrollista liberalismiin ja jälleen rajoitetumpaan suuntaan. ”Tuhoisien lahkojen” vastaisten toimien ja kritiikin kohteena ovat kuitenkin olleet lähinnä vierasperäiset tai sellaisiksi mielletyt uskonnot ja uskonnolliset liikkeet, ei niinkään laajempi kulttimiljöö. Itse asiassa Bronsteinin (1999) mukaan kulttienvastainen liike on rationalismin sijaan usein käyttänyt samanlaista ei-perinteisiin uskomuksiin nojaavaa pelottelutaktiikkaa näin osittain jopa vahvistaen kulttimiljöön omaa tulkintakehystä. Venäläinen new age siis elää ja voi hyvin niin kauan kun se ei tunnustaudu new ageksi. Vaihtoehdoisen hengellisyden markkinoilla perinteisenä kansanuskona esittäytyvät toimijat valtaavat alaa selkeän vierasperäisiltä

kilpailijoiltaan ja samaan aikaan venäläisessä new ageassa näkyy painetta vetäytyä takaisin epämääräisemmäksi kulttimiljööksi.

*Rodnoverije* on mielenkiintoinen tutkimuskohde käsiteltäessä venäläistä vaihtoehdoista hengellisyyttä nimenmaan siksi, että se tarjoaa näkökulman niin uusiin uskonnollisiin liikkeisiin kuin laajempaan vaihtoehdoisen hengellisyden kenttään. Uusien uskontojen joukossa *rodnoverijen* tilanne on sikäli erikoinen, että vastustamisen sijaan se pyrkii omimaan ja piratisoimaan nationalismia hyödyntävän uskontoretoriikan etnisyyteen sidotusta perinteisestä uskonnollisuudesta. *Rodnoverije* uskonnollisena liikkeenä on tietoisesti luonut itseään suhteessa ja vastakkain kristinuskon kanssa. Ajoittain se on kuitenkin ajautunut konfrontatiiviseen asemaan myös vasten tahtoaan kulttien vastaisen toiminnan johdosta. New age -*rodnoverije* puolestaan toimii nykyisen ortodoksisen konsensuksen suojissa, kuitenkin samalla murentaen sitä alhaalta päin vaihtoehdoisilla näkemyksillään. Toisaalta murentamisen sijaan tällainen hybridi uskonnollisuus voidaan nähdä yhtenä elinehtona ortodoksiselle konsensukselle, joka saattaisi vaarantua uskonnollisuuden tiukemmilla vaatimuksilla.<sup>10</sup> Ortodoksisuus etnis-kulttuurisena kategoriana kykenee saavuttamaan huomattavasti laajempaa tukea muun muassa sellaisilta ihmisiltä, joiden uskonnollisuus on lähellä nationalistista ja/tai kansanuskoon pohjautuvaa new age -*rodnoverijeta*. Uskonnon ymmärtäminen eettis-kulttuurisena kategoriana on puolestaan sallinut nationalistis-yhteiskunnallisten, yhteiseksi koettujen arvojen uudelleenmuotoilun ja siirtämisen uskonnollisen viitekehysten alle.

Tarkasteltaessa venäläisen uskonnollisuuden ja vaihtoehdoisen hengellisyden jatkuvuutta neuvostoajoista avainkohdaksi nousee sellaisten käsitteiden kuin ”usko” ja ”hengellisyys” määritelmien asettamat tulkintakehykset. Verrattaessa 1980-luvun slaavilaisen pakanuuden ilmentymiä nykypäivän *rodnoverijeen* näkyvin muutos on hengellisten käsitysten konkretisoituminen ja selkeytyminen. Myös kansanuskoon nojautuva, uskonnollisuuden ulkopuolelle itsensä mieltävä

hengellinen perinne on sekä ”tullut itsestään tietoiseksi” että löytänyt paikkansa julkisessa keskustelussa arvostettuna perinteen osa-alueena. Toisaalta se toimii edelleen hyvin samaan tapaan kuin neuvostoaikana, sulautuneena osaksi

ideologista tai uskonnollista valtavirtaa. Tällöin kyse saattaa olla lähinnä vain vilpittömän mutta kerettiläisen neuvostokansalaisen muuntumisesta yhtä vilpittömäksi ja kerettiläiseksi venäläiseksi ortodoksiksi.

## Viitteet

- 1 Tarkoitan tässä new agella 70-luvulla syntyneitä löyhää vaihtoehtoisten hengellisten opetusten ja tekniikoiden kenttää tai liikettä, jota luonnehtii synkretismi ja ei-eksklusiivisuus. Termin epä-määräisyyttä ja ongelmallisuutta on kuitenkin erityisesti viime aikoina kritisoitu. (Ks. Heelas 2000, 250.)
- 2 Analyysini perustuu pääosin *rodnoverijen* julkaisemisiin kirjoihin ja lehtiin. Lisäksi olen hyödynnyt Pietarissa pääosin kahdessa yhteisössä tehtyä kenttätöitä sekä seitsemän *rodnoverije*-johtajan haastattelua, jotka on kerätty Pietarissa, Moskovassa, Kalugassa ja Omskissa. Nämä haastattelut liittyvät laajempaan väitöskirjatutkimukseeni *rodnoverije*-liikkeestä eivätkä ole siksi suoraan relevantteja tämän artikkelin kysymyksenasettelun kannalta; vain osassa haastatteluista käsitellään liikkeen alkuvaiheita ja useimmiten melko pintapuolisesti.
- 3 Nykyaikaisesta pakanuudesta on perinteen katkeamisen tähden usein käytetty termiä ”uuspakanauus”, mutta uskovaisten vastustuksen vuoksi sanasta on alettua luopua. Termi ”kultti” viittaa alkuperäisessä merkityksessään spontaaniin, usein hierarkkisuuteen ja auktoriteetteihin epäilevästi suhtautuvaan ja henkilökohtaista mystistä kokemusta korostavaan ei-perinteiseen hengellisyteen suuntautuneeseen ryhmään ja sopii siis varsin hyvin kuvaamaan nykyaikaista pakanuutta. Arkikielenkäytössä sana on kuitenkin muuttanut merkitystään ja saanut voimakkaita kielteisiä arvolatauksia. Tästä syystä osa tutkijoista on jopa vaatinut luopumista termin käytöstä (ks. esim. Richardson 1998.).
- 4 Harvinaisen poikkeuksen muodostaa Hare Krishna, joka saapui Neuvostoliittoon jo 1971 ja jonka toimintaa viranomaiset katsoivat osittain ulkopoliittisten syiden tähden sormien läpi 1980-luvun alkuun saakka, jolloin liike erehtyi tavoittelemaan virallista rekisteröitymistä (Falikov 2005).
- 5 Agurskii (1977) kirjoittaa KGB:n ehdottaneen *Vetšen* toimituskunnalle ortodoksisuuden korvaamisesta ”uusnatsi uuspakanaudella”. Poliittisen, antisemitistisen pakanuuden tunnetuimman edustajan, Jemeljanovin saama lyhyt tuomio vaimonsa taposta on myös tulkittu viittaavan hänen läheisiin suhteisiin KGB:n kanssa (Laqueur 1993, 211).
- 6 Lisäksi on julkaistu myös muita ”venäläisiä vedoja”. Esimerkiksi Omskissa syntynyt Englantilainen kirkko on julkaissut ”Vedat”, joita he väittävät kirkkonsa suojissa säilyneiksi muinaisiksi kirjoituksiksi. (Yashin 1999.) Viimeisimpiä julkaisuja on Petroskoissa toimivan ”Kansainvälisen megatieteen akatemian” julkaisema *Pravedi* (esivedat), joiden kerrotaan perustuvan Karjalasta vuosina 2001 – 2003 kerättyyn, suullisessa muodossa välittyneeseen muinaiseen perinteeseen (Zurkin 2007). Akatemian internetsivut, ks. [www.megascience.ru](http://www.megascience.ru).
- 7 Tutkimuksessaan englantilaisten magian harjoittajien kääntymisprosessista Luhrmann käyttää käsitettä *interpretative drift*. Termillä hän luonnehtii prosessia, jossa ei-perinteiset, valtavirrasta poikkeavat uskomukset vahvistuvat asteittain ajanvietteen kaltaisesta spekulaatiosta artikuloituu vakaumukseen ensimmäisten poikkeavien uskomusten omaksumisen edesauttaessa toisten aiemmin mahdottomalta tuntuneiden käsitysten hyväksymistä. (Luhrmann 1989). Luhrmannin kanssa samansuuntaisia havaintoja new agen, salaliittoteorioiden ja rasismin yhteyksistä on tehnyt Barkun (1998).
- 8 Samantyyppisiä yhteiskunnallisen hurmosliikkeen piirteitä löytyy viime vuosien menestyksenkäimpiin venäläisiin new age -ilmiöihin kuuluvasta Anastasia-kultista. Liike syntyi Vladimir Megren kirjojen pohjalta, joita on myyty jo yli 10 miljoonaa kappaletta. Kirjoissaan Megre välittää Anastasian, mystisen Siperialaisen erakon muinaiseen perinteeseen pohjaavaa vii-

sautta. Hän kertoo mm. Anastasian kykenevän välittämään ja vastaanottamaan tietoa telepaattisesti, sekä puhumaan kaikkia maailman kieliä. Megren mukaan Anastasia asuu täydellisessä harmoniassa luonnon kanssa, eikä siksi tarvitse edes taloa Siperian metsissä. Anastasia-kirjojen inspiroiman, spontaanisti syntyneen liikkeen ohjelmaksi on taata jokaiselle perheelle hehtaari maata, jolla nämä voivat elää ekologista ja hengellistä elämää. Megren visioissa uudesta onnellisesta ja ekologisesta Venäjästä tulee maailman kiistaton, ihailtu edelläkävijä. (Megre 2004.)

- 9 Campbellin luoma termi kulttimiljöö (*cultic milieu*) kuvaa hyvin sitä laajaa maastoa, jonka erilaiset vaihtoehdot ja ei-perinteiset uskonnolliset ja hengelliset suuntaukset muodostavat.
- 10 Froese esimerkiksi pohtii Itä-Euroopan uskonnollisuutta ja rationaalisen valinnan teoriaa, jonka

mukaan uskonnollisten markkinoiden runsaus hyödyttää koko kenttää ja erityisesti konservatiivisia uskontoja. Froese päätyy hylkäämään teorian sillä perusteella, että kontrolloidusta uskontopolitiikasta huolimatta perinteiset kirkot ovat pärjänneet Itä-Euroopassa hyvin. (Froese 2004.) Vaikka rationaalisen valinnan teorian soveltuvuutta uskontoihin voidaan oikeutetusti kritisoida (Spickard 2006), katson hänen tulostensa olevan ongelmallisia sikäli, että esimerkiksi venäläinen ortodoksisuus ”konservatiivisena” ja ”perinteisenä” uskontona ei kuitenkaan ole verrattavissa esimerkiksi amerikkalaiseen evankeliseen kristillisyyteen. Lisäksi laajentamalla analyysia myös new age -henkisyyskäsitys uskonnollisten markkinoiden monipuolisuudesta muuttuu huomattavasti.

## Lähteet

- Agadjanian, Alexander (2000), Russian Religion in Media Discourse – Entropy Interlude in *Ideocratic Tradition*. – *Religious Tradition in Russia*. Ed. Matti Kotiranta. Helsinki: Kikimora Publications, 251–288.
- Agurskii, Mikhail (1977), The Intensification of Neo-Nazi Dangers in the Soviet Union. – *The Political, Social and Religious Thought of Russian “Samizdat”: An Anthology*. Eds. Michael Meerson-Aksenov, & Boris Shragin. Belmont: Norland Publishing Company, 414–419.
- Aitamurto, Kaarina (2006), Russian Paganism and the Issue of Nationalism. A case study of organisation the Circle of Pagan Tradition. – *The Pomegranate. The International Journal of Pagan Studies* 8:2, 184–210.
- Akademija Upravlenija (2007), *Sravnitelnoje bogoslovije I*. Moskva: NOU ”Akademija Upravlenija”.
- Aleksejev, A. A. (red.) (2004), *Tšto dumajut utšenije o “velesovoi knige”*. St. Petersburg: Nauka.
- Asov, Aleksandr (2003), *Svjato-russkije vedy. Kniga Velesa*. Moskva: Fair-Press.
- Barkun, Michael (1998), Conspiracy Theories as Stigmatized Knowledge: The Basis for a New Age Realism. – *Nation and Race: The Developing Euro-American Racist Subculture*. Eds. Jeffrey Kaplan & Tore Bjørge.
- Beckford, James A. (1999), Postmodernity, High Modernity and New Modernity: Three Concepts in Search of Religion. – *Postmodernity, Sociology and Religion*. Eds. K. Flanagan & P. C. Houndmills. Basingstoke, Hampshire & London: Macmillan Press, 30–47.
- Bezverhi, Viktor Nikolajevič (1994), *Istorija religii*. – *Volhv* 2:9.
- Beyer, Peter (1997), *Religion and Globalization*. London: Sage Publications.
- Bronstein, Eliot (1999), Suspending Disbelief: ”Cults” and Postmodernism in Post-Soviet Russia. – *Consuming Russia: Popular Culture, Sex, and Society since Gorbachev*. Ed. Adele Maria Barker. Durham & London: Duke University Press, 437–462.
- Bystritski, A. (1989), Kto oni, neformaly. – *Nauka i religija* 7, 8–11.
- Daniel, Wallace L. (2006), *The Orthodox Church and Civil Society*. College Station: Texas A&M University Press.
- Durkheim, Émile (2001), *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Epstein, Mikhail (1997), Daniil Andreev and the Russian Mysticism of Femininity. – *The Occult in Russian and Soviet Culture*. Ed. B. G. Rosenthal. Ithaca and London: Cornell University

- Press, 325–355.
- Epstein, Mihail (2005), *Novoje sektanstvo: Tipy religiozno-filosofskih umonastrojenii v Rossii (1970-1980-e gody)*. Samara: Bahrah-M.
- Falikov, Boris (2005), *Krishnas in Russia: Kirtanas amidst the Cultural Change*. A paper presented at the 2005 CESNUR Conference in Palermo, Sicily.
- Froese, Paul (2004), After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World. – *Sociology of Religion*, 65:1, 57–75.
- Furman, Dmitri & Kaariainen, Kimmo & Karpov, Vjatšeslav (2007), Religioznost v Rossii 90-egg. XX - natšale XXI v. – *Novyye tserkvi, staryye verujušije – staryye tserkvi, novyye verujušije: Religija v postsovetsoj Rossii*. Red. Furman, Dmitri & Kaariainen, Kimmo. Sankt-Petersburg & Moskva: Letnii sad, 6–87.
- Gaidukov, Aleksei (2000), Ideologija i praktika slavjanskogo neojazytšestva. Dissertatsija na soiskaniye utšenoj stepeni kandidata filosofskih nauk. Sankt-Peterburg: Rossijski gosudarstvennyj pedagogičeski universitet imeni A. I. Gertsena.
- Giddens, Anthony (1990), *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Gothóni, René (2000), Religion: an Analogical Category of a Phenomenal Complexity. – *Ethnography is a Heavy Rite: Studies of Comparative Religion in Honor of Juha Pentikäinen*. Ed. Nils G. Holm. Åbo: Åbo University Press, 41–51.
- Hanegraaff, Wouter (1996), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden, New York & Köln: E. J. Brill.
- Heelas, Paul (1996), *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publisher.
- Heelas, Paul (2000), Expressive Spirituality and Humanistic Expressivism: Sources of Significance Beyond Church and Chapel. – *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Eds. S. Sutcliffe & Marion Bowman. Edinburgh: Edinburgh University Press, 237–254.
- Jašin, V. B. (1999), Tserkov pravoslavnyh staroverov-inglingov kak primer neojazytšeskogo kulta. -- *Neojazytšestvo na prostarah Jevrazii*. Red. Viktor Šnirelman. Moskva: Bibleisko-bogoslovski institut sv. Apostola Andreja, 56–67.
- Jemeljanov, Valeri (2005), *Desionizatsija*. Moskva: Russkaja Pravda.
- Ketola, Kimmo (2003), Uusi kansanomainen uskonnollisuus. – *Moderni kirkkokansa: Suomalainen uskonnollisuus uudella vuosituhanella*. Toim. K. Kääriäinen & K. Niemelä & K. Ketola. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 53–86.
- Kivinen, Markku (1998), *Sosiologia ja Venäjä*. Helsinki: Tammi.
- Kääriäinen, Kimmo (1993), *Atheism and Perestroika*. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia.
- Lane, Christel (1981), *The Rites of the Rulers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laqueur, Walter (1993), *Black Hundred: The Rise of the Extreme Right in Russia*. New York: Harper Collins Publishers.
- Luhmann, Tanya M. (1989), *Persuasions of the Witch's Craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Megre, Vladimir (2004), *Nakaz prezidentu*. Moskva & Sankt-Peterburg: Dilija.
- Mellor, P. A. (1997), Reflexive Traditions: Anthony Giddens, High Modernity and the Contours of Contemporary Religiosity. – *Anthony Giddens: Critical Assessments*, 4. Eds. C. G. A. Bryant & D. Jary. London & New York: Routledge, 439–452.
- Meranvild, V. B. (2004), *Slavjano-goritskoje dviženije kak odna iz form vožroždenija russkoj natsionalnoj kultury*. Joškar-Ola: Marijski gosudarstvennyi universitet.
- Nagovitsyn, Aleksei (red.) (2004), *Vestnik Traditsionnoj kultury: Stati, izvednik*, 1. Moskva: Vorobev.
- Pearson, Joanne (1998), Assumed Affinities: Wicca and the New Age. – *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Eds. J. Pearson, R. H. Roberts & G. Samuel. Edinburgh: Edinburgh University Press, 45–56.
- Pribylovski, Vladimir (1999), Russkoje neojazytšestvo – kvazireligija natsionalizma i ksenofobii. – *Dia-Logos*. Red. M. Smirnov. Moskva: Istina i Žhizn.
- Prokofjev, A., Filatov, S. & Koskelo, A. (2006), Slavjanskoje i skandinavskoje jazytšestvo. Vikkanstvo. – *Sovremennaja religioznaja žizn Rossii: Opyt sistematičeskogo opisanija*, 4. Red. M. Burdo & S. B. Filatov. Moskva: Logos, 155–207.
- Richardson, James T. (1998), Definitions of Cult: From Sociological-Technical to Popular-Negative. – *Cults in Context: Readings in the Study of New Religious Movements*. Ed. Lorne L. Dawson. New Brunswick: Transaction Publisher, 29–38.
- Rodoslav (Zintšenko A. A.) (2006), *Izvilistye puti traditsii*. Moskva: Ladoga-100.
- Shterin, Marat (2000), New Religions and the Changes in Religious Legislation in Russia. – *Beyond the Mainstream: The Emergence of Religious Pluralism in Finland, Estonia, and Russia*. Ed. Jeffrey Kaplan. Helsinki: SKS, 361–371.

- Shterin, Marat (2002), The Yakunin vs. Dvorkin Trial and the Emerging Religious Pluralism in Russia. – *Religion in Eastern Europe* 22:1, 1-37.
- Shnirelman, Victor (2007), Ancestral Wisdom and Ethnic Nationalism: A View from Eastern Europe. – *The Pomegranate*, 9:1, 41–61.
- Šnirelman, Viktor (1998), *Neojazytšestvo i natsionalizm. Vostočno-jevropějski areal*. Moskva: RAN, Institut etnologii i antropologii.
- Šnirelman, Viktor (2005), "Otmistit nerazumnym hazaram...": Hazarski mif i jeho sozdateli. – *Obraz vraga*. Red. N. Konradova. Moskva: OGI, 248–275.
- Spickard, James V. (2006), Narrative versus Theory in the Sociology of Religion: Five Stories of Religion's Pace in the Late Modern World. – *Theorizing Religion: Classical and Contemporary Debates*. Eds. James A. Beckford & John Walliss. Aldershot: Ashgate, 169–181.
- Stites, Richard (1989), *Revolutionary Dreams: Utopian Visions and Experimental Life in the Russian Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Štšepanskaja, T. B. (1993), *Simvolika molodežnoi subkultury*. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Turunen, Maija (2005) *Faith in the Heart of Russia*. Helsinki: Kikumora Publications.
- VTsIOM (2007) Religija v našei žizni. Press release No. 789, 11. 10. 2007. <http://wciom.ru/arkhiv/tematicheskii-arkhiv/item/single/8954.html?>
- Yurchak, Alexei (2006), *Everything Was Forever, Until It Was No More*. Princeton: Princeton University Press.
- Žurkin, V. M. (2007), *Pravedy: Drevneje svjaštšenkoje Znanije severnyh volhvov*. Moskva: Belyje Alvy.